

Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel

Von WALTER PUCHNER (Athen/Wien)

Leopold Kretzenbacher zum 75. Geburtstag

Angeregt von mehrfachem Eigenerlebnis in der serbischen Šumadija und in Hercegbosna hat der Jubilar in jüngster Zeit mit Nachdruck auf das Phänomen des *prazan grob*¹⁾, des Kenotaphions, für einen in der Fremde, der ξενιτειά²⁾, Verstorbenen hingewiesen³⁾. Die Notwendigkeit des Vorhandenseins eines solchen Grabmals (auch in Abwesenheit des Leichnams) im zentralen Balkan⁴⁾ eröffnet einen tiefen Blick in den rituellen Komplex

¹⁾ M. R. Barjaktarović, *Prazan grob — Leeres Grab*, *Zbornik Filozofskog Fakulteta V/1* (Beograd 1960), S. 355—367; idem, *Das leere Grab — ein alter Brauch bei den Serben*, *Zeitschrift für Ethnologie* 85 (1960), S. 47—53.

²⁾ Zum ξενιτειά-Begriff der temporären oder kontinuierlichen Emigration bei den Neugriechen vgl. W. Puchner, *The stranger in Greek folksong*, 15th Internat. Ballad-Conference Dublin 1985. Dublin 1987, S. 145—161. Und speziell G. Saunier, *Τῆς ξενιτιάς*. Athen 1983. Zur Verwandtschaft von Totenlamentationen und Emigrationsliedern („ἡ ξενιτειά κι ὁ θάνατος ἀδέλφια λογοῦνται“ Vers 47 im byzantinischen Lied *Περὶ ξενιτείας*; G. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*. Leipzig 1874, S. 203—220) vgl. neuerdings auch die strukturalistische Untersuchung von L. Danforth — A. Tsiaras, *The death rituals in rural Greece*. Princeton 1982, S. 90ff.

³⁾ L. Kretzenbacher, *Serbisch-orthodoxes Totengedenken zwischen Überlieferung und Neuprägung*, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 85/XXXVI (1982), S. 5—18; idem, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*. München 1986, S. 143ff. (Kap.: „Balkanischer Totenkult für den in der Heimat Grablosen“).

⁴⁾ Im südlichen Balkan wird, soweit ich das Material überblicken kann, dem in der Fremde Verstorbenen die übliche, oder eine eigene Totenmesse gelesen. In jedem Fall wird sein „unrechter“ Tod (dazu G. Saunier, „Adikia“. *Le mal et l'injustice dans les chansons populaires grecques*. Paris 1979, S. 287ff.) in den Totenlamentationen als eigene Kategorie hervorgehoben (dazu I. S. Anagnostopoulos, *Ο θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη δημοτική ποίηση*. Diss. Athen 1984, S. 181ff. und generell W. Puchner, *Tod und Jenseits im europäischen Volkslied*, in: 16th International Folk Ballad-Conference, Kolympari/Crete 1986. Im Erscheinen).

zwischen Lebenden und Toten, deren Beziehungen streng geregelt sind⁵⁾ und deren „Kommunikationswege“ über den Friedhof, speziell die Grabplatte, die *πλάκα*, führen⁶⁾, bis hin zur Exhumierung und der Bewahrung der Gebeine und Schädel im *osteophylakion* des Dorfes. In dieser hier schematisch bloß angedeuteten Gemeinschaft von Lebenden und Toten, die eben nicht zu sozialen Unpersonen in der Postexistenz und auch nicht im christlichen Sinne zu entstofflichten Seelenwesen (*animae*) werden⁷⁾, spielt das Mahl am Grab bzw. der Besuch der Lebenden bei jener Kommunikationsachse in die Unterwelt (d.h. die Befriedigung „körperlicher“ Bedürfnisse der Toten, nach Nahrung und menschlicher Gesellschaft), oder die symbolische Miteinbeziehung der Toten in gewisse Festmähler im Hause der Angehörigen eine besondere Rolle, wobei die genossenen Speisen keine zufälligen sind⁸⁾. Ja sogar auf der Grabplatte selbst wird getafelt, wobei dieser Leichenschmaus an den *μνημόσυνα*-Tagen nicht unfröhlich verlaufen muß, ja als dem *νεκροταφείον* gegenläufige Vitalmanifestation sogar zuweilen im Überschwang enden mag⁹⁾.

Dieses mit geweihten Speisen gleichsam „kulinarische“ Memorieren des Verstorbenen zu gewissen Ritualterminen, indem man zu ihm geht und mit ihm ißt und trinkt (und das keineswegs nur an den „leeren Gräbern“ der in der Fremde Verstorbenen)¹⁰⁾, ist in besonderer Dichte in Südosteuropa in der jüngsten Vergangenheit noch nachgewiesen und ruft frühchristliche Kultmähler am Grabe der Märtyrer bzw. das römische Rosalienfest ins Gedächtnis, das freilich ursprünglich ein reines Blumenfest gewesen ist. Umgekehrt laufen unter dem Namen *rosalia*, *rusalia*, *rosalii*, *rosaliile*, *rusalki*, *rosolides* usw. ganz verschiedene, spezifisch balkanische Erscheinungsfor-

⁵⁾ Dazu materialreich A. Wopmann, Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Eine kultursoziologische Untersuchung der „Totenseelenvorstellungen“ in Mythen, Märchen und Sagen. Diss. Wien 1961.

⁶⁾ Das Grab ist demnach auch der bevorzugte Ort des Vortrags der Lamentationen, die vielfach eine Kommunikation mit dem Toten simulieren. Vgl. dazu die Anmerkungen von M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*. Cambridge 1974, S. 171 ff. zur gesamtgriechischen Tradition von der Antike bis heute.

⁷⁾ Zur Stofflichkeit der Totenvorstellung ausführlich Wopmann, op. cit.

⁸⁾ Dazu noch ausführlich im folgenden.

⁹⁾ Vgl. die Bemerkungen Kretzenbachers vom „Besäufnis“ in *Ethnologia Europaea*, op. cit., S. 145 und 149 Anm. 7. Dort auch zu den in der serbischen Šumadija beobachteten Tischen und Bänken über und neben dem Grab, die die Gelage „mit den Toten“ erleichtern helfen (ibidem, S. 145). Zu den Totenmählern an den Gräbern in Serbien allgemein B. Drobnjaković, *Etnologia naroda Jugoslavije*. Bd. I. Beograd 1960, S. 158—168 und S. Kulišić — P. Petrović — H. Pantelić, *Srpske mitološki rečnik*. Beograd 1970, Stichwort *daća* (S. 102f.) und *zadušnice* (S. 132f.).

¹⁰⁾ Dazu noch ausführlich im folgenden.

men: neben dem Mahl am Grabmal der Name für Pfingsten, für einen der Seelensamstage (*psychosabbata*), Vorstellungen von Totengeistern, schädlichen Feen, Flußnixen, komplexe Brauchhandlungen, die rituelle Trance-tänze umschließen, Maskierungsformen zu verschiedenen Terminen usw. Die kulturhistorischen und assoziationslogischen Querverbindungen zwischen diesen heterogenen Erscheinungsformen herzustellen, soll Aufgabe dieser Studie sein. Man wird freilich zu Recht fragen können, was nach respektablen Forschungsleistungen wie denen von Tomaschek¹¹⁾, Miklosich¹²⁾, Perdrizet¹³⁾, Šapkarev¹⁴⁾, Nilsson¹⁵⁾, Arnaudov¹⁶⁾, Murko¹⁷⁾, Karolidis¹⁸⁾, Kukules¹⁹⁾, Tailliez²⁰⁾ und anderen²¹⁾ diesem Thema noch Essentielles hinzugefügt werden könnte, doch ergibt sich aus erweiterter Materialkenntnis auch ein tieferer Einblick in die Zusammenhänge. Noch Nilsson schließt seine denkwürdige Akademierede zum Rosenfest mit den Worten:

„Die Fäden scheinen sich sehr bunt ineinander zu schlingen... ich mache nicht den leisesten Versuch, die Fäden zu entwirren, dazu ist ein viel größeres Material nötig, als dasjenige, das mir zu Gebote steht. Eins aber ist sicher: die Rosalien, die im heutigen Volksbrauch vorkommen, haben mit dem alten römischen Fest nichts als den Namen gemeinsam; ja ich bin nicht sicher, ob man eine Spur des antiken Totenfestes der Rosalien in der Benennung suchen darf, die in einigen griechischen Gegenden Europas dem Seelensonabend beigelegt wird, *Ῥουσαλιού*: der Name Rosalien scheint

¹¹⁾ W. Tomaschek, Über Brumalia und Rusalia, *Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss.* 60 (Wien 1869), S. 351—404.

¹²⁾ F. Miklosich, Die Rusalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie, *Sitzber. d. phil.-histor. Cl. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss.* 46 (Wien 1864), S. 386—405.

¹³⁾ P. Perdrizet, Les rosalties, *Bullétin de Correspondance Hellénique* XXIV (1900), S. 299 ff.

¹⁴⁾ K. Šapkarev, Russalii, dreven i tvürde interesen bülgarskij običaj, zapazen i do dones v južna Makedonija. Plovdiv 1884, S. 7—20.

¹⁵⁾ M. P. Nilsson, Das Rosenfest, in: *Opuscula selecta* I. Lund 1951, S. 311—329 (auch ibidem, S. 120 ff. und RE II/1 (1914), Sp. 1111—1115).

¹⁶⁾ M. Arnaudov, Kukeri i Rusalii. *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* XXXIV (Sofija 1924), S. 1—242, bes. S. 138 ff.

¹⁷⁾ M. Murko, Das Grab als Tisch, *Wörter und Sachen* II (Heidelberg 1910), S. 79—160.

¹⁸⁾ P. Carolidis, Bemerkungen zu den kleinasiatischen Sprachen und Mythen. Straßburg 1913.

¹⁹⁾ F. Kukules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*. 6 Bde. Athen 1948—1955, Bd. II, S. 217 ff.

²⁰⁾ F. Tailliez, Rusaliile, les Rosalties et la Rose, *Cahiers Sextil Puşcariu* I/2 (Roma 1952), S. 301—317 (für die Beschaffung dieses Artikels habe ich herzlich Herrn Dr. A. Lazaru zu danken).

²¹⁾ Vgl. die Literatur in W. Puchner, Die „Rogatsiengesellschaften“. Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums, *Südost-Forschungen* 36 (1977), S. 109—150, bes. S. 144 ff.

auf der Balkanhalbinsel eine so weite Bedeutung erhalten zu haben, daß er jedes in der Zeit des Frühlings gefeierte Fest ohne Rücksicht auf den Inhalt bezeichnen kann²²).

Gerade auch dies wird anhand erweiterter Komparationsfelder zu überprüfen sein. Daß freilich keine Zusammenhänge rational- oder kausallogischer, sondern assoziativer und proxemischer Natur, mehr nach Denkfiguren wie *pars pro toto* und *similia similibus* als nach Mentalaxiomen wie Ursache—Wirkung und Identität—Antithese verlaufend²³), vorherrschen werden, wird niemand erstaunen, der einige Schritte im Forschungsfeld südosteuropäischer Volkskultur unternommen hat. Insofern geht es um einen der lockenden Versuche zur südosteuropäischen Kulturdynamik, in historische Tiefen und komparatistische Weiten, Versuche, von denen uns der Jubilar schon so viele geschenkt hat, entsprungen aus der ihm eigenen Entdeckerneugier und Wanderfreude, und getragen von der ihm eigenen wissenschaftlichen und menschlich engagierten Überzeugungskraft.

Historische Quellen

Der reiche epigraphische Befund spricht dafür, daß die *rosalia* oder *rosaria* (griech. ῥοδισμός), anfänglich ein religiös indifferentes römisches Frühlingsblumenfest, etwa im 1. Jh. unserer Zeitrechnung mit besonderer Intensität von Kult- und Gewerbevereinen kleiner Leute getragen wurden, die sich zu Kultvereinigungen mit Sterbekassen organisierten (*collegia funeraticia*, *collegia tenuiorum*), um dem anonymen Armengrab zu entgehen²⁴).

²²) *Opuscula selecta* I, op. cit., S. 329. Nilsson fährt noch fort mit Überlegungen zur Metonymie: „Und diese leichte Übertragung eines Festnamens ist lehrreich für jeden, der sich mit modernen Festgebräuchen und Volksfesten beschäftigt; sie wird gegen voreilige Schlüsse auf innere Verwandtschaft aus den Festnamen warnen“ (ibidem).

²³) Zu diesen theoretischen Überlegungen zu den vorherrschenden Denkfiguren in der Volkskultur vgl. auch W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*. Im Erscheinen.

²⁴) Dazu vor allem Nilsson, *Das Rosenfest*, loc. cit. Die Inschriften aufgelistet in *RE* II/1 (1914), Sp. 1111—1115. Vgl. auch M. P. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* XXVII (1911), speziell S. 680 ff. (*Opuscula selecta*, S. 120 ff.). Die Mitglieder dieser „burial clubs“ sind meist „of the lower order of society (tenuiores), mainly slaves and freedmen, whose members, theoretically, met only once a month for the payment of the contributions — for example that of the *cultores Dianae et Antinoi* at Lanuvium... and, in practice, they are also engaged in some social activities such as dining together on certain occasions. The members of a club were sometimes men who all practised the same craft or trade; or they are all the dependants of some great family or of the Imperial House... The remains of persons belonging to these groups were often laid to rest in communal *columbaria*“ (M.

Dieses steigende individuelle Seligkeitsbedürfnis erklärt sich aus den massiven Populationsverschiebungen der späten Kaiserzeit, die zu einem Verlust des familiären Ahnenkults führte, welche Funktionen nun dieses Armenfest mit Festschmaus (*parentatio*)²⁵) und Blumenschmuck²⁶) erfüllen konnte²⁷). Diese latente Beziehung zum Totenkult²⁸) erinnert freilich an das

C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*. Ithaca, New York 1971, S. 54f. mit Nachweisen; vgl. auch J. J. Hatt, *La tombe gallo-romaine*. Paris 1951, S. 77ff.).

²⁵) Die *parentatio*-Schmauserei, die an Gedächtnistagen, dem Geburts- und Totentag des Verstorbenen, dem Stiftungstag des Sterbevereins oder dem Geburtstag seines Wohltäters stattfanden, wurde im Staatskult auch zu einer Allerseelen-Zeit, den *dies parentales*, systematisiert (14.—21. Feb.), die mit einer Feier der Verwandtschaft, der *cara cognatio*, abgeschlossen wurde. Zur *parentatio* als Speiseopfer vgl. Nilsson: „Wer in Pompej gewesen ist, hat das Grab mit den drei aufgemauerten Speisesofas und dem Tischuntersatz gesehen, die ständig für das Gastmahl am Grabe bereitstehen. Tertullian *de testimonio animae* schildert lebendig die Sitte, wo er sich gegen die Heiden richtet, die die Toten arm nennen; denn „du nennst sie selig, wenn du aus dem Stadttor nach dem Grab hinaus mit Fleischspeisen und Leckerbissen gehst, um, eher für dich selbst als für den Toten, zu parentieren und angeheitert vom Grabe zurückkehrst; — denn bei ihrem Gastmahl, wo sie gleichsam anwesend sind und mit dir zu Tische liegen, kannst du ihr Geschick nicht beklagen, du mußt schöne Worte von denjenigen sprechen, um derentwillen du üppiger lebst“ (Nilsson, Rosenfest, S. 318f.). Auch Kretzenbacher hat auf dem Bergfriedhof von Ramača in der serbischen Šumadija feste Bänke und Tische an den Gräbern angetroffen (*Ethnologia Europaea*, S. 145). Die Feststimmung schwankt dabei zwischen *memento mori* und *carpe diem*, wie die Skelette auf den Trinkbechern von Bosco Reale nahelegen und die besinnlichen Verse des *Trimalchio* (Nilsson, Rosenfest, S. 319). Festfreude am Grab ist dahingegen nichts Unpietätisches, ganz im Gegenteil: man läßt den Toten an den Vitalsteigerungen der Lebenden teilhaben.

²⁶) Dieser Rosenschmuck konnte sogar in Form von „Rosengärten“ an den Grabwänden gemalt sein. Vgl. Toynbee, op. cit., S. 63: „The same idea must have lain behind the painted showers of roses and rose-gardens on the walls and vaults of tombs... These counterfeited flowers perpetuated, as it were, all the year round the offerings of actual roses that were often associated with the feast of roses (*Rosalia*, *Rosaria*) held in May and June when roses are chiefly in season (*suo tempore*) in the Mediterranean world... Also by no means exclusively connected with the dead, the *Rosalia* (*dies Rosalium*, *Rosariorum*, *Rosationis*) undoubtedly afforded specific occasions for scattering roses on the grave and decking the funerary portrait-statue with them“ (ibidem, mit weiteren Nachweisen).

²⁷) Nilsson hat diese recht modern anmutende Entwurzelung der Großstadtbevölkerung vom lokalen Ahnenkult und dem Totenkult der eigenen Vorfahren im engen dörflichen Rahmen sehr eindrucksvoll und überzeugend vor Augen gestellt (Nilsson, Rosenfest, S. 321ff.).

²⁸) Dieser ist nicht unbedingt immer gegeben. Schmausereien finden in der

altgriechische Frühlingsfest der Anthesterien²⁹). Dazu kommt noch die Bedeutung von Rot (Rose) und Schwarz (Mischfarbe Violett – Veilchen) als Farbe der Toten³⁰). Zusammen mit dem Totenfest der Parentalien (und den *violitaria*) werden die *rosalia* zum heortologisch fixierten und zu Privatter-

„Rosenzeit“ auch ohne Bezug zum Totenkult statt. Diese privaten Vereinsveranstaltungen zum Zwecke der Geselligkeit etwa am Geburtstag des Kaisers oder des Vereinsstifters nehmen erst dann funebreale Züge an, wenn es sich um einen Begräbnisverein handelt (die allerdings nach dem Inschriftenbefund überaus zahlreich gewesen sein dürften), der die Fürsorge für den Totenkult der verstorbenen Mitglieder übernimmt. Finanziert werden diese Feste am Grab aus Testamentszuwendungen reicher Bürger, die damit ihre eigene private Totengedächtnisfeier organisieren, die gleichzeitig dem geselligen Zusammensein der Vereinsmitglieder dient. So kommt das Rosenfest des Frühlingsinzuges in die Nähe der Allerseelen-Zeit im Februar, dem Totenfest der *parentalia*. Rosen sind darüber hinaus, zusammen mit Veilchen, der häufigste römische Grabschmuck (RE II/1 (1914), S. 1112f.). “Roses... are one of the gifts most frequently mentioned, along with food and drink, in funeral inscriptions — gifts for which the departed person’s fellow members of a burial club... were often made responsible... That roses were regarded as pledges of eternal spring in the life beyond the grave is suggested by one of Ausonius’ epitaphs...” (Toynbee, op. cit., S. 63 mit weiteren Nachweisen).

²⁹) Die beiden letzten Tage des dreitägigen dionysischen Festes im Anthesterienmonat des attischen Kalenders (15. Feb. — 15. März), *choes* und *chytroi*, waren den Toten geweiht. Der zweite Tag umschloß einen Weintrink-Agon (*Aristophanes*, Acharner, 1000—1003), eine *pompa* mit der Statue des *Dionysos Limnaios* und den Hieros Gamos im Bukolikon. Am dritten Tag wird in den „Töpfen“ (*chytroi*) eine *panspermia*, eine Totenspeise gekocht und der Omphalos-Kuchen dem chthonischen *Hermes* dargeboten (J. Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion. New York 1955, S. 32ff., S. 74ff.). Unter den Totengaben befanden sich auch *enagismata* (Opfer), *melitussai* (Honigkuchen) und die *chytroi* (gekochte Speisen) (L. R. Farnell, Greek hero cults and the idea of immortality. Oxford 1921, S. 345ff.). Die Choen-Vasen stellen freilich ganz andere Details dar, die allerdings z.T. strittig sind (bes. G. van Hoorn, Choes and Anthesteria. Leiden 1951 mit Aufarbeitung der älteren Literatur). Das Fest ist sowohl mit rezenten griechischem Faschingsbrauchtum (K. A. Romaios, Μικρὰ Μελετήματα. Thessaloniki 1955, S. 288) als auch mit den Maiumzügen in Zusammenhang gebracht worden (A. Furiotis, Ἀνθεστήρια-Ἀνθεσφορία-Πρωτομαγιά, Ἑλληνικὴ Δημιουργία 11 (1953), S. 551—554), wobei die Anwesenheit der Totenseelen, *panspermia*-Opfer und „Blüten“(ἄνθος)-Schmuck in beiden Argumentationsführungen eine gleich konstante Rolle spielen (vgl. auch G. A. Papadiamantopoulos, Ἀνθεστήρια, Διονύσια, Ἀνθεσφορία, Περιηγητικὴ 42, 1962, S. 46—47).

³⁰) A. C. Rush, Death and burial in Christian antiquity. Washington D. C. 1941, S. 208ff. und E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer. Giessen 1924 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXII).

minen abgehaltenen Friedhofsfest mit Rosenstreuung über dem Grab³¹). Nach dem Inschriftenbefund lagert sich das Rosenfest in Thrakien und Mösien an den Dionysoskult an und wird sehr populär³²). Der Brauch der Grabgelage dieser Volksvereine geht bruchlos in den frühchristlichen Märtyrerkult des Agape-Festes in den Katakomben³³), aber auch in den Heili-

³¹) Das ist aus den Andeutungen der Inschriften zu entnehmen (bes. RE II/1 (1914), Sp. 1113f.).

³²) Dies ist der Schluß von Nilsson aus dem epigraphischen Befund. Dazu auch R. Krautheimer, *Mensa — Coemeterium — Martyrium, Cahiers Archéologiques XI* (1960), S. 31ff. Die griechischen Inschriften aufgelistet bei Perdrizet, op. cit., vgl. auch RE II/1 (1914), S. 1114. Tomaschek (op. cit., S. 373ff.) bringt auch zwei lateinische Inschriften aus der Gegend von Drama (L. Heuzey, *Le panthéon des rochers de Philippes, Revue archéologique VI* (1865), S. 449—460, bes. S. 451 und 452), wobei den Thiasoten des *Dionysos* bestimmte Summen gespendet werden, aus deren Zinsen alljährliche Festmähler am Grabe der Spender abzuhalten seien, und zwar *rosalibus*, am Tage der Rosen. Die zweite Inschrift besagt, daß eine kleine Summe gestiftet werde, „damit jährlich ein Becher vor dem Grab gefüllt und das Grab am Fest der Mänaden bekränzt werde“ (M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. München 1974³, Bd. II, S. 365; in *Rosenfest*, loc. cit., S. 325 noch Literatur zu weiteren Inschriften nachgetragen). Nilsson hat auf diese Inschriften weitreichende Überlegungen gestützt: „Die Rosalien haben hier ein Bündnis mit dem Dionysoskult geschlossen... Die Nachwirkung des Dionysoskultes dürfte der Grund sein, warum die Rosalien in Thrakien und Mösien populär geworden sind...“ (*Rosenfest*, S. 325). Perdrizet hatte noch die Häufung der Belege durch die geographische Nähe der römischen Stadt Philippi erklärt (op. cit.). Aber auch Nilssons Formulierungen bleiben ambivalent: in der berühmten Studie zum „Ursprung der Tragödie“ (1911) spricht er noch von einem „unleugbaren geschichtlichen Zusammenhang mit dem Dionysoskultus“ (loc. cit., S. 126) und befindet, „daß der Dionysoskult in Thrakien so eingewurzelt war, daß er die Rosalien zu einem dionysischen Fest zu machen vermocht hat, das auch nach dem Sieg des Christentums als dionysisch empfunden wurde“ (ibidem, S. 127), während er im „positivistisch“ gehaltenen Artikel in der RE (1914) den Ton der Überzeugung stark zurücknimmt: „Ich habe a.u.a.O. vermutet, daß in den R. der Balkanhalbinsel alte dionysische Gebräuche sich fortgesetzt haben; einen, wenn auch schwachen Anhalt gibt die Verbindung der R. mit den bachkischen Mysterienvereinen aus dem alten Makedonien (s.o.)“ RE II/1 (1914), Sp. 1115). Diese Thesen um das Weiterleben „dionysischen“ Ritualguts beziehen sich mit Wace, Dawkins, Lawson u.a. auf den thrakischen *kalogeros*, den *geros* auf Skyros, thessalische Karnevalsvermummungen usw. Zur Validität und Apodiktik solcher Langzeitthesen W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*. Wien 1977, pass.

³³) P. Lekatsas, *Ἡ ἰδέα τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀθανασίας καὶ τὰ ἔθιμα τοῦ θανάτου*. Athen 1957, S. 407ff., RE II/1 (1914), Sp. 1115; Nilsson, *Rosenfest*, S. 323ff.; E. Freistadt, *Altchristliche Totengedächtnistage, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 24* (1928); E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche*. Tübingen 1904, S. 318ff.

genkult über (z.B. wird in der „Acta S. Nicolai“ der 9. Mai mit τοῦ καιροῦ τῶν ῥοσσαλίων erwähnt)³⁴); in den anakreontischen Gedichten 4 und 5 des Johannes von Gaza im 6. Jh. wird der *dies rosarum* mit ἡ ἡμέρα τῶν ῥόδων wiedergegeben³⁵). Zur christlichen Adaption hilft auch die Rosen-Blut-Identifikation der Farbsymbolik: Rosenkrone, Rosengürtel und Rosenkranz sind Symbole des Martyriums, Zeichen der Auferstehungshoffnung (Christi Blut als unsterblich)³⁶). In der frühchristlichen Blutsymbolik sind das Frühlingsrosenfest und der Totenkult mit der Gemeinschaftsfeier am Grabmal eine Verbindung eingegangen, die als stabiler und in sich „logischer“ Symbolkontext vom Christentum sanktioniert weitertradiert wird; die Trägerschichten der Vorstellung sind weiterhin die kleinen Leute — und rote

³⁴) Tomaschek, op. cit., S. 379: φθάσαντες δὲ τοῦ καιροῦ τῶν ῥοσσαλίων τοῦ προπάτορος ἡμῶν τοῦ ἁγίου Νικολάου, κατήλθεν ἐν Μύροις τῇ μητροπόλει εἰς τὴν σύνοδον ὁ τοῦ θεοῦ δοῦλος Νικόλαος (Sancti confessis pontificis et celeberrimi thaumaturgi Nicolai acta primigenia nuper detecta et eruta ex unico et vetere cod. mbr. Vaticano per Nic. Arminium Falernium. Neapoli 1751, S. 31; zitiert auch in F. M. Avellino, Opuscoli diversi. Bd. III, Napoli 1836, S. 265). Eine ähnliche Erwähnung zum ῥοδισμὸς erfolgt auch am 8. Mai, dem Tag des *hl. Johannes Brontogeros* (Nilsson, Rosenfest, S. 324; Tomaschek, op. cit., S. 380), welcher Tag von den Bollandisten (*Acta SS Mai*. Tom. II, S. 359) auch als „S. Timothei Patriarchae ῥοδισμὸς“ als Translationstag der Reliquien des Patriarchen verzeichnet ist (zum Zusammenhang mit dem Rosenfest Mazochi, In vetus marmoreum S. Neapolitanae ecclesiae Kalendarium Commentarius. Neapoli 1794, tom. I, S. 54).

³⁵) Nr. 4 σχέδιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν ῥόδων μετὰ εἰπεῖν τοὺς φοιτητάς, Nr. 5 λόγος ὃν ἐπεδείξατο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν ῥόδων ἐν τῇ ἑαυτοῦ διατριβῇ (Th. Bergk, Poetae Lyrici Graeci, Leipzig 1882⁴, S. 342ff.). Textauszüge in Übersetzung bei Tomaschek, op. cit., S. 369ff.

³⁶) Rush, op. cit., S. 147. E. Owen, Some Authentic Acts of the Early Martyrs. Oxford 1927, S. 148, Nr. 97. Auch F. Dölger, IXΘΥΣ. Der heilige Fisch in den Antiken Religionen und im Christentum. Münster/Westfalen 1922, Bd. II, S. 287, Nr. 5 (zu Rot als Symbolfarbe der christlichen Liturgie S. 355ff.). In den Märtyrerakten der *SS. Mariani et Jacobi* ist etwa eine Vision beschrieben, wo der künftige Märtyrer von Christus zwei purpurne Gürtel überreicht bekommt, oder ein bereits toter Märtyrer erscheint mit einem Kranz aus Rosen um den Hals: „*adcucurrit nobis puer, quem constabat esse alterum ex geminis ante triduum cum matre compassis, corona rosea collo circumdatus et in manu dextra palmam uiridissimam praeferens*“ (R. Knopf — G. Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten. Tübingen 1929, S. 72; *Martyrium SS Mariani et Jacobi* 11,5). Die Rosenkrone gilt als Symbol des für Christus vergossenen Blutes. Der *hl. Hieronymus* vermerkt in seinen Briefen, daß die Märtyrerkrone aus Rosen und Veilchen gewirkt ist: „*illa corona de rosis et uiolis plectitur...*“ (I. Hilberg, Corpus scriptorum Ecclesiarum Latinorum. Bd. 54—56, Wien 1910—1918, Bd. 55, S. 349: Epistula 108, 31); Rosen und Veilchen werden auch auf die Märtyrergräber gestreut: „*Ceteri mariti super tumulos coniugum spargunt uioles, rosas lilia floresque purpureos...*“ (ibidem, Bd. 54, S. 653: Epistula 66,5).

Blumen hatte schon *Äneas* seinem Vater *Anchises* aufs Grab geworfen³⁷). Im frühchristlichen Rosentag und Rosenfest treffen also zwei heortologische Traditionen aufeinander: 1. das Totenfest der griechischen *nekysia*³⁸), der römischen *parentalia* bzw. der Allerseelenzeit der *lemuria* (9.—13. Mai)³⁹), und 2. das Blumenfest der griechischen *anthesteria* und der römischen *floralia* (bzw. der gleichzeitigen *rosaria*), und gehen eine dauerhafte Verbindung ein: die Rose als Zeichen der wiederbelebten Natur und als Zeichen von Christi vergossenem Blut, Garant der Unsterblichkeit. Die österliche Auferstehung ist Frühlingszeit.

Doch die Traditionsstränge scheinen sich im Übergang zum Hoch- und Spätmittelalter komplexer zu verschlingen. Während mit der Einsetzung von Pfingsten/Πεντηκοστή 50 Tage nach Ostern im Westen das Fest als *pasqua rosata* oder *rosarum*, als *dominica de rosa*, Rosensonntag, Rosenostern, Blumenostern usw.⁴⁰), in der zu Pfingsten getauften hl. Rosa in Spanien und der im Mittelalter in Palermo hochverehrten hl. Rosalia⁴¹) wenigstens nominale und datumsmäßige Anklänge gegeben sind⁴²), scheinen die Inhalte in den byzantinischen ekklesiastischen, den zentralbalkanischen, kleinasiatischen und russischen Quellen in gravierender Weise zu divergieren.

³⁷) „*purpureosque iacit flores ac talia fatur*“ (*Vergil*, *Aeneis*, V 79). „The red, therefore, in the cult of the dead was regarded as a substitute for blood with which the ancients were accustomed to appease the spirits of the dead. Blood was necessary because it was looked upon as the seat of life and it was thought to give a new vitality to the shade of the diseased“ (Rush, op. cit., S. 214; vgl. auch F. Cumont, *After life in Roman paganism*. New Haven 1922, S. 51).

³⁸) Im attischen Monat Boithromion, genau beschrieben bei *Lukian* (A. M. Harmon, *Lucian*. Cambridge 1953, S. 440 ff.). Vgl. zu den griechischen Totenfesten auch D. C. Kurtz — J. Boardman, *Greek burial customs*. Ithaca 1971, S. 147 ff. und C. B. Gulick, *Modern traits in old Greek life*. New York 1927.

³⁹) Harrison, *Prolegomena*, S. 35 ff. Dieses Totenfest fällt in die Zeit der *floralia* im Mai (G. H. Bianchi, *The mythology of Greece and Rome*. London 1887, S. 136; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*. Cambridge 1910, S. 45). Diese Gleichzeitigkeit dürfte zu den erwähnten Überlegungen beigetragen haben (zu den Rosen auf den Gräbern vgl. auch J. G. Frazer, *The belief in immortality and the worship of the dead*. London 1927², S. 399 ff.).

⁴⁰) Miklosich, *Die Rusalien*; Nilsson, *Rosenfest*. Siehe auch G. Anrich, *Hagios Nikolaos: Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*. Leipzig 1917, S. 444.

⁴¹) *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg 1964, S. 43. Zum Rosalienkult auch J. Rittsteuer, *Rosalienkult im Burgenland*, *Burgenländische Heimatblätter* XVI (Eisenstadt 1954), S. 102 ff.

⁴²) Nilsson hat einen inneren Zusammenhang angezweifelt: „Sehr zweifelhaft scheint mir, ob die italienisch-spanische Bezeichnung des Pfingstsonntages, *domenica* oder *pascha rosata*, mit unseren Rosalien zusammenhängt“ (*Rosenfest*, S. 324 f.).

Doch schon bei den christlichen Gedenkfeiern an den Märtyrergräbern dürfte in manchen Gebieten des endlosen byzantinischen Reiches etwas von der überschäumenden Lustbarkeit der römischen *rosalia* erhalten geblieben sein. So berichtet der *hl. Basileios* von „schädlichen Liedern und obszönen, Wollust erregenden Bewegungen“ bei den kappadokischen *symposia* (14. Homilie „Gegen die Betrunkenen“)⁴³), wo in der Epiphanie-Woche und der Nachosterwoche (τῆς Διακαινησίμου)⁴⁴) eben auch vor der Stadt an den „heiligen Stätten der Märtyrer“ öffentliche Tänze veranstaltet wurden sowie der Boden verunreinigt von unreinem Trank und den stampfenden Füßen der Tanzenden⁴⁵). Der 63. Kanon der Synode von Kartagene (461) heißt diese *symposia* von den Städten und Kirchen (ἐκ τῶν κτίσεων) fernhalten: μάλιστα ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῖς γενεσίοις τῶν μακαρίων μαρτύρων ἀνά τινὰς πόλεις καὶ εἰς αὐτοὺς τοὺς ἱεροὺς τόπους τὰ τοιαῦτα πλημελλεῖν οὐχ ὑφορῶνται⁴⁶); an diesen Tagen, wo selbst das Sprechen unstatthaft sei, fänden auf Feldern und Plätzen ekelhafte Tänze statt⁴⁷). Diese *symposia* werden noch von zwei anderen Konzilien verboten⁴⁸). In ähnlichem Zusammenhang zu sehen ist auch der Festschmaus der *agape* im Kirchennaos selbst, ebenfalls verboten vom 72. Kanon des *Trullanums* (691)⁴⁹), oder auch im Vorhof der Kirche abgehalten

⁴³) Ὁμιλία ιδ' κατὰ μεθύοντων (ed. Garnier, Paris 1721 ff., II, S. 228): „... ἄσματα αἰσχροῦ, σχήματα πορνικὰ ἐρεθίζοντα πρὸς ἀσελείαν ...“

⁴⁴) K. Sathas, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν. Venetia 1878, S. πα'.

⁴⁵) „... ἐν τοῖς πρὸ τῆς πόλεως μαρτυρίοις χοροὺς συνιστάμεναι, ἐργαστήριον τῆς οἰκείας αὐτῶν ἀσχημοσύνης, τοὺς ἡγιασμένους τόπους πεποίηται...“ (ed. Garnier, III, S. 128 f.).

⁴⁶) „daß sogar an den Geburtstagen der seligen Märtyrer in einigen Städten und an den heiligen Stätten selbst diese Verstöße ohne Arg durchgeführt werden“ (nach Sathas, op. cit., S. πβ'). Mit „heiligen Stätten“ ist in diesem Kontext wohl das Märtyrergrab gemeint, das freilich auch mit der Kirche identisch sein kann.

⁴⁷) „... ὀρχήσεις μυσαρὰς εἰς τοὺς ἀγροὺς καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκτελοῦσιν...“ (Sathas, op. cit., S. πβ'). Damit ist nicht nur die Volkstümlichkeit dieser Lustbarkeiten an den Märtyrer-Totengedenktagen, sondern auch ihre „Ländlichkeit“ angesprochen. Der „Ausflug“ auf den Friedhof oder die Felder spielt im Assoziationsfeld Toten — Blumen — Fest in den rezenten Brauchmanifestationen eine wichtige Rolle (z.B. „Reiner Montag“, 1. Mai usw.). Zum Zusammenhang der Stelle mit den Rosalien vgl. auch W. Puchner, Byzantinischer Mimos, Pantomimos und Mummenschanz im Spiegel der griechischen Patristik und ekklesiastischer Synodalverordnungen, *Maske und Kothurn* 19 (1983), S. 311—317, bes. S. 315.

⁴⁸) Im Kanon VII des Konzils von Ankara (314) und im Kanon LV des Konzils von Laodikeia (zwischen 343 und 381).

⁴⁹) „Ὅτι οὐ δεῖ τὰς λεγομένας Ἀγάπας ποιεῖν, καὶ ἔνδον ἐν τῷ οἴκῳ ἐσθίειν καὶ ἀκκούβιτα στρωπνύειν“ (zitiert nach Sathas, op. cit., S. πβ'). Das *agape*-Fest symbolisierte ursprünglich das Liebesmahl mit Christus. Mit οἶκος ist hier das

mit Sang und Tanz, was dann *Balsamon* im 12. Jh. in seinen kodifizierten Synodalkommentaren ebenfalls untersagt⁵⁰). Diese bisher nur von Sathas beachteten Belege⁵¹), die sich bei systematischer Untersuchung wahrscheinlich noch vermehren ließen⁵²), tragen zwar nicht den Namen der Rosalien, stimmen aber in der Sache mit dem römischen Gräberfest überein. Neu ist die offizielle kirchliche Verdammung der Festmanifestationen mit Sang und Tanz, die in zelotischem Eifer mit den anrühigsten Ausdrücken belegt werden⁵³). Evident ist auch die Vertreibung des Festes „von den heiligen Stätten“ von Kirche und Grab auf „Felder und Plätze“, wo die ursprünglich dem Märtyrergedenken geweihte Mahlfeier mit anderen „Lustbarkeiten“, Fest- und Umzugsmanifestationen kontaminiert. Aus dem ursprünglichen Märtyrergedenken wird eine allgemeine Totenfeier⁵⁴). So kommt es, daß in der spätbyzantinischen und altslavischen Quellengruppe ekklesiastischer Verordnungen

„Haus“ Gottes, der Naos gemeint, mit ἀκκούβιτα (*accubo* = zu Tische liegen) Tische bzw. Liegekissen (je nach Eßgewohnheit, die sich seit dem 6.—7. Jh. zu ändern beginnt; dazu K. Wessel, Abendmahl und Apostelkommunion. Recklinghausen 1964, S. 23).

⁵⁰) Im Kommentar zum 72. Kanon des Trullanums. Da heißt es auch: „Καὶ Ἀγάπη μὲν καλεῖται ἡ ἀδελφοσύνη καὶ τὰ διὰ ταύτης συμπόσια“ (Sathas, op. cit., S. πβ'). Zur *adoptio in fratrem* vgl. L. Kretzenbacher, Gegenwartsformen der Wahlverwandtschaft *pobratimstvo* bei den Serben und im übrigen Südosteuropa, in: Grazer und Münchner Balkanologische Studien. München 1967, S. 167—182; idem, Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv. München 1971; idem, Serbisch-orthodoxe Wahlverbrüderung zwischen Gläubigenwunsch und Kirchenverbot von heute, *Südost-Forschungen* XXXVIII (1979), S. 163—183. Zu den griechischen Quellen der *pobratimstvo* bedarf es noch einer eigenen Studie. — Sathas glaubt, daß aus dem aus der Kirche vertriebenen *agape*-Fest später die im Freien gehaltenen *kurban*-Feste mit Tieropferung und Symposion (die allerdings bei praktisch allen traditionellen orthodoxen Patrozinien/πανηγύρεις-Festen im Balkanraum anzutreffen sind) hervorgegangen sind, die im Ταμείον τῆς Ὁρθοδοξίας verurteilt werden (*Theophilos*, Erzbischof von Kampania, Ταμείον τῆς Ὁρθοδοξίας. Venetia 1780, S. 134—136: Περὶ θυτῶν βαρβαρικῶς Κουρμπανίων; S. 137—138: Ἑλληνικὴ θυσία τὰ Κουρμπάνια — „hellenisch“ bedeutet hier noch idolatrisch). Dazu auch G. N. Aikaterinidis, Νεοελληνικὲς αἱματηρὲς θυσίαι. Diss. Athen 1979, S. 179 f.

⁵¹) Vgl. Sathas, op. cit., zum Zusammenhang mit den Rosalien vgl. auch Puchner, Byzant. Mimos, S. 315 f.

⁵²) Dazu das Material von H. Reich, das allerdings kritisch gesichtet werden muß (H. Reich, *Der Mimos*. Berlin 1903).

⁵³) Zur Unsicherheit der Terminologie, d. h. welches Phänomen mit welchem Ausdruck belegt wird, vgl. Puchner, Byzant. Mimos, und idem, *Εὐρωπαϊκὴ θεατρολογία*. Athen 1984, S. 48.

⁵⁴) Vgl. auch die Belege bei F. Kukules in *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 16 (1940), S. 63 f.

mit *rusalia* sowohl burschenbündische Umzugsbräuche als auch die Allerseelezeit der Pfingstwoche bezeichnet wird.

Doch dazu noch später. Vorerst noch ein ebenfalls zu wenig beachteter Beleg: Karolidis^{54a}) hat als erster eine Stelle in einer Rede von *Johannes Mauropus*, Metropolit im kleinasiatischen Euchaita im 11. Jh., auf den *hl. Theodor Teron* ausgemacht⁵⁵), die der bekannte Rhetor, Gelehrte und Schriftsteller (und Zeitgenosse von *Michael Psellos*)⁵⁶) in der Kreisstadt Euchaita (an der Stelle des heutigen türkischen Dorfes Avkat oder Avhat)⁵⁷), an der Heerstraße von Konstantinopel nach Amaseia, um 1050 hielt⁵⁸). Die damals nicht unbedeutende Stadt war kleinasiatisches Wall-

^{54a}) P. Karolidis, Ἡ ἑορτὴ τῶν ῥόδων (ροδισμός, ἀνθισμός, ἀνθηφόρια, Rosalia, Ρουσσάλια), *Ἀρμονία* 1 (1900), S. 201—206 und P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen. Straßburg 1913, S. 178 ff. und pass.

⁵⁵) Logos, Nr. 180 der Ausgabe P. de Lagarde — J. Bollig, *Johannis Euchaitorum metropolitae quae in codice graeco 676 supersunt*. (Abhandl. d. histor.-philolog. Kl. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 28) Göttingen 1882, S. 130 ff.

⁵⁶) Die wichtigste Literatur zu Leben und Werk: J. Dräseke, *Johannes Mauropus*, *Byzantinische Zeitschrift* 2 (1891), S. 461—493; J. Dreves, *Johannes Mauropus*. Biographische Studie, *Stimmen aus Maria Laach* 26 (1884), S. 159—179; A. Gudeman, *Johannes Mauropus*, RE IX/2 (1916) Sp. 1750—1760; R. Reitzenstein, *M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita*. Leipzig 1901; M. Jugie, *Jean Mauropus*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* X/1 (1928), S. 443—447; S. Efstratiadis, Ἰωάννης ὁ Μαυρόπουλος, in: *Ἐναίσιμα Χρ. Παπαδοπούλου*. Athen 1931, S. 405—437; J. Hussey, *The Writings of John Mauropus: A Bibliographical Note*, *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951), S. 278—282; H.-G. Beck, *Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia*, *Antike und Abendland* 15 (1969), S. 91—101; J. Lefort, *Rhetorique et Politique: trois discours de Jean Mauropus en 1047*, *Travaux et Mémoires* 6 (1970), S. 265—303; J. N. Ljubarskij, *K. Biografij Ioanna Mavropoda*, *Byzantinobulgarica* 4 (1973), S. 1—14; A. Karpozilos, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*. Diss. Ioannina 1982.

⁵⁷) H. Grégoire, *Géographie byzantine*. I. Euchaita, *Byzantinische Zeitschrift* 19 (1910), S. 59—62. Die Stadt dürfte im 11. Jh. gut besiedelt und wohlhabend gewesen sein (einzige Quelle dafür bilden die Logoi des *Joh. Mauropus*), teils durch die *St.-Theodor*-Wallfahrt, die viele Fremde anzog, teils durch Zugang von Flüchtlingen aus anderen kleinasiatischen Gebieten vor nomadischen Türkensharen, die das Innere von Mikrasia schon lange vor 1071 (der Schlacht bei Mantzikert) unsicher machten (S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*. Berkeley 1971, S. 86 ff.).

⁵⁸) Zu den Datierungsproblemen der Übersiedlung *Mauropus* nach Euchaita (schwankend zwischen 1044 und 1054) vgl. die Diskussion bei Karpozilos, op. cit. S. 29 ff. *Mauropus* bleibt insgesamt mit der kurzen Unterbrechung einer Konstantinopelreise bis 1075 in der kleinasiatischen Stadt und zieht sich dann als einfacher Mönch in das Prodomos-Kloster von Petra zurück. *Mauropus* hat

fahrtszentrum des *hl. Theodor* (des *Teron*, Rekruten⁵⁹); seit dem 9. Jh. wird von ihm auch der *hl. Theodor Stratilates*⁶⁰) unterschieden; ersterer wird am

in Euchaita fünf Reden geschrieben: drei davon lassen sich in etwa datieren (Bollig — de Lagarde Nr. 179, 180, 184): die προσφώνησις πρὸς τὸν ἐν Εὐχαιτοῖς λαὸν ὅτε πρῶτον ἐπέστη τῇ ἐκκλησίᾳ wurde zu Ostern 1049/50 gehalten, die beiden anderen zur selben Zeit oder kurze Zeit später (Karpozilos, op. cit., S. 147 ff.).

⁵⁹) Die Entwicklung der *Theodoros*-Legende in der Hagiographie beginnt mit einer Enkomion-Homilie des *hl. Gregor von Nyssa* (†394) (PG 46: 736—748), dessen Autorschaft allerdings nicht hundertprozentig feststeht, und einem anonymen Martyrium (H. Delehay, *Les legendes grecques des saints militaires*. Paris 1909, S. 127—135), auf das sich das „Enkomion auf den *hl. Theodoros Teron*“ von *Chrysippos* (†479), Presbyter von Jerusalem, stützt (textkritische Ausgabe von H. Starck, *Theodoros Teron*. Freising 1912 und A. Sigalas, *Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron*, *Byzantinisches Archiv* 7, Leipzig/Berlin 1927, S. 50—79). In dieser ursprünglichen Ausformung besteht die Legende aus zwei Teilen: dem Martyrium und den zwölf Wunderberichten. Der Rekrut *Theodoros* wird im kleinasiatischen Amaseia als Christ vor Gericht gestellt und bekennt seinen Glauben; es wird ihm Bedenkzeit gegeben, den heidnischen Idolen zu opfern; statt dessen geht er in der Nacht hin und äschert den Magna-Mater-Tempel ein, bekennt sich selbst als Täter, wird gefoltert und dem Feuer übergeben (siehe auch detaillierter in der *Legenda aurea*, vgl. R. Benz, *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. Heidelberg 1975⁸, S. 859 f. und ausführlicher gestaltet z. B. in F. M. Torigio, *Historia del martirio di S. Teodoro soldato*. Roma 1643, vgl. *Bibliotheca Hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ediderunt socii Bollandiani. Vol. II. Bruxelles 1898—1901, S. 1170). Die Gregorshomilie („das wichtigste Stück der ganzen *Theodorosliteratur*“, Hengstenberg, s. u., S. 84) und das *Chrysippos*-Enkomion „eröffnen uns einen Einblick in die Entstehung und erste Entwicklung der *Theodoros*-Legende, den wir ohne sie wohl nicht mehr erlangen könnten“ (A. Ehrhard, *Byzantinische Zeitschrift* 22 (1913), S. 83). In der weiteren Literatur ist vor allem der Hymnus des *Theodoros Studites* (†826) (J. B. Pitra, *Analecta sacra* Bd. I, S. 361—365), der den später entstandenen Drachenkampf bereits vor dem Martyrium einschiebt, zu erwähnen. Weitere Quellen: das Martyrium nach Symeon dem Metaphrasten (Delehay, *Saints militaires*, op. cit., S. 136—150), ein versifiziertes Martyrium von *Merkurios dem Grammatikos* (im Cod. A des Lavra-Klosters auf Athos, fol. 155^v—162^r), wo Biographie und Wunder noch ergänzt und erweitert sind (Βίος πρὸς τοῦ μαρτυρίου καὶ ἡ ἐκ παιδὸς ἀναγωγή τε καὶ αὐξήσις καὶ θαύματα ἐξάισια τοῦ Ἁγίου καὶ πανένδοξου μεγαλομάστρου Θεοδώρου, Delehay, op. cit., S. 183—201) usw. usw. Zum gesamten *Theodoros*-Legendenkomplex grundlegend K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des hl. Theodoros*, *Sitz. ber. d. phil.-philolog. u. hist. Kl. d. Königl. Bayr. Akad. d. Wiss.* 1892/Heft II, München 1892, S. 217—379, sowie W. Hengstenberg, *Der Drachenkampf des heiligen Theodoros*, *Oriens Christianus* N. S. 2 (1912), S. 76—106, 3 (1913), S. 241—280. Zur Theorie des Weiterlebens einer phrygisch-pontischen Gottheit (*Men-Phamakis*) in dem volkstümlichen Reiterheiligen Lucius, Anfänge des Heiligenkults, S. 231 ff., und K. Lübeck,

Der hl. Theodor als Erbe des Gottes Men, *Katholik* II (1910), S. 199—215, zu Recht schon angezweifelt von H. Günter, *Legenden-Studien*. Köln 1906, S. 58. Vgl. weiters die Übersichtsartikel in *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. X, Freiburg 1965, S. 39 und *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*. Bd. 6, Athen 1965, S. 198—201.

⁶⁰⁾ Die Legenden um den *hl. Theodor*, den *Stratilaten* (ein höherer byzantinischer Militärbeamtentitel), tauchen vor dem 9. Jh. auf und beziehen sich auf eine fingierte Märtyrerfigur des 4. Jh.s, die nichts weiter ist als eine Weiterbildung des *hl. Theodor Teron*. Dies ist schon aus der Ähnlichkeit der Viten ersichtlich: „Beide sind Soldaten, beide in Euchaita bei Amasia begraben und beider Gräber sind der Legende zufolge von allem Anfang an berühmte Kultstätten; ihre Martyrien sollen ungefähr der gleichen Zeit angehören; beide vergreifen sich an den Göttern, der Tiro, indem er nachts den Tempel der Göttermutter anzündet, der Stratilate, indem er die Statuetten zerschlägt“ (Günter, *Legenden-Studien*, S. 31). Als Ranghöherer überschattet der *Stratilates* den *Teron* schon ab dem 9. Jh. im Kult; beide Figuren verschmelzen zu einer Einheit (auch der *Stratilates* ist natürlich Drachentöter). Grundlage der hagiographischen Legende ist ein angeblicher Augenzeugenbericht des Martyriums, vom Tachygraphen *Augaros*, von H.-G. Beck schon ins 6. Jh. datiert (*Kirche und theologische Literatur in Byzanz*. München 1959, S. 405). Textedition: G. van Hooff, *Acta Graeca S. Theodori Ducis martyris nunc primum edita...*, *Analecta Bollandiana* 2 (1883), S. 359—367. Nach dieser Version ist der *hl. Theodor* nicht in einem Dorf bei Amaseia geboren, sondern in Euchaita selbst und lebt in Herakleia am Pontus, hochgeschätzt vom römischen Kaiser *Licinius* (307—323), der ihn auch besucht, um ihn vom christlichen Glauben abzubringen. Der *Stratilates* aber zerschlägt die Gold- und Silberidole und verteilt sie unter den Armen, worauf ihn *Licinius* festnehmen, foltern, kreuzigen und den Kopf abschlagen läßt. Auf dem Kreuz fordert der Heilige *Augaros* auf, seine Gebeine in seiner Heimatstadt Euchaita beizusetzen. Ein von Delehaye veröffentlichtes Martyrion im Cod. Vat. gr. 1993 (op. cit., S. 151—167) aus dem 12. Jh. weist bedeutende Abweichungen auf, ist fast doppelt so lang und pathetisch überladen. Das Martyrion im Cod. Vat. gr. 1245 (Delehaye, op. cit., S. 168—182) ist bloß eine Bearbeitung davon und weist an manchen Stellen wörtliche Übereinstimmungen mit der Vita des *hl. Theodor Teron* auf. Originärer ist der Anonymus des 10. Jh.s (*Menologii Anonymi Byzantini Saeculi X quae supersunt*, ed. K. V. Latyšev. Ed. phototyp. Praefatione instruxit Friedh. Winkelmann. Petropoli 1911/1912, unver. Neudruck Leipzig 1970, S. 28ff.) sowie die freie Bearbeitung *Symeons des Metaphrasten* (Delehaye, op. cit., S. 168—182). Weitere Quellen: ein inediertes Martyrion im Kloster Philotheu/Athen, cod. 8, fol. 51—57 aus dem 11. Jh., das Enkomion des *Niketas* aus Paphlagonien (*Act. SS Nov.* IV, 1925, S. 83—89) aus dem 9. Jh., inedierte Enkomia von *Euthymios* (*Analecta Bollandiana* 44 (1926), S. 50), von *Theodoros τοῦ Παναρέτου* (Cod. 425, fol. 34—49 des Klosters Vatopedi) aus dem 14. Jh., ein inediertes Martyrion aus dem Lavra-Kloster (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* VI, 1896/1897, S. 223), Epigramme (E. Miller, *Manuelis Philae carmina*, II, Parisiis 1857, S. 294—297) usw., usw. Der *Stratilates* als Reiterheld, der mit Lanzenstich das Untier tötet, bildet auch einen eigenen, dem *hl. Georg* sehr nahen ikonographischen Typus (vgl. das Malerbuch *Ἐρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς*, Athen

17. Feb. gefeiert, zweiterer am 8. Feb.^{60a}), beide zusammen als *Hag. Theodoroi* am Samstag der ersten Fastenwoche der *quadragesima*⁶¹), wenn auch der *megalomartyr* ursprünglich nur eine Person gewesen sein dürfte⁶²), der nach der Lokalsage hier einen Stadt und Land verwüstenden Drachen überwältigt haben soll⁶³) und Schutzheiliger (*πολιοῦχος*) der nachdem aufblühenden, nach ihm benannten „Theodorupolis“ geworden ist⁶⁴). Die Ge-

1889, S. 192 und F. Kontoglu, *Ἐκφρασις*, Bd. I, Athen 1960, S. 318). Zu Bild und Legende auch H. Lohse, *Die Ikone des hl. Theodor Stratilat zu Kalbensteinsberg*. München 1976 (eine russ. Ikone Ende des 16. Jh.s); auch B. E. Scholz, *Die paarweise symmetrische Darstellung des Hl. Georg und der Hl. Theodor Stratilates zu Pferde in der Kunst von Byzanz und Georgien im 10.—13. Jh.*, *Jahrbuch der österr. Byzantinistik* 32/5 (1982), S. 243—253; ferner B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*. Münster 1950, S. 160—166, sowie *Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Bd. 6, Athen 1965, S. 201 ff.

^{60a}) F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Bruxelles 1957³, Bd. II, S. 277 ff., 281 ff.

⁶¹) Vgl. das Meß-Typikon Ἀκολουθία τῶν Ἁγίων ἐνδόξων μαρτύρων Θεοδώρων Τήρωνος καὶ Στρατηλάτου. Athen 1920, im theologischen Verlag G. G. Aliferis Sakellariu. Von diesem liturgischen Typikon gibt es auch noch andere Ausgaben (vgl. S. Efstratiadis, *Ἀγιολόγιον τῆς ὁρθόδοξης ἐκκλησίας*. Athen, o. J., S. 185).

⁶²) Beck vermerkt lakonisch: „Es handelt sich bei beiden (*Theodor Tiro* und *Theodor Stratilat*) um denselben Heiligen, und zwar um den Rekruten, den ein ehrgeiziger Hagiograph zum General beförderte.“ (Kirche und theolog. Literatur, op. cit., S. 405.) Dazu neuerdings auch N. Oikonomides, *Le dedoublement de S. Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia*, *Analecta Bollandiana* 104 (1986), S. 327—335.

⁶³) Die Zusammenstellung der Legendenversionen bei H. Delehayе, *Euchaïta et la légende de St. Theodore*, in: *Anatolian Studies presented to W. M. Ramsey*. Manchester 1923, S. 129—134 (wiederabgedruckt in *Mélanges d'Hagiographie Grecque et Latin*. Bruxelles 1966, S. 275—280).

⁶⁴) Nach *Zonaras* XVII, 3, 17—18 und *Skylitzes* (ed. Thurn) S. 309, 19—33 unter Kaiser *Tzimiskis*. „Rappelons que nous avons un témoin de sa prospérité au XI^e siècle dans la personne d'un de ses plus célèbres évêques, le métropolitaine Jean Mauropus: Ἡ τοῦ μάρτυρος αὕτη πόλις καὶ παροικία, ἦν ἐξ ἐρημίας ἀβάτου πολυάνθρωπον πόλιν τε καὶ χώραν ἀπέδειξε, et il montre les pèlerins accourus à la fête du saint ἐκ τῶν ἀπάντων τῆς οἰκουμένης“ (Delehayе, *Saints militaires*, S. 112). Die Stelle stammt aus der Rede an den *hl. Theodor* (vgl. Bollig — de Lagarde, S. 132). Siehe auch *Mauropus*, *Logos* 184, 15—20 und *Logos* 180, 132. In den Briefen an den Patriarchen *Michael Kerulianos* beschreibt *Mauropus* die Stadt als Ort der Verbannung: ἀοίκητος, ἄχαρις, ἄδενδρος, ἄγλοος, ἄξυλος, ἄσκιος, ἀγριότης ὅλη καὶ ἀκηδίας μεστή (Epist. 163, Bollig — de Lagarde, S. 88, 18—20). Doch dürfte dies nicht der Realität entsprochen haben (vgl. Karpozilos, op. cit., S. 42f.). Euchaïta hat den Status einer Stadt seit 515—518 (Grégoire, *Géographie Byzantine*, loc. cit.) und scheint in den byzantinischen Episkopatslisten im 11. Jh. an 51. Stelle unter den Metropoliten-Sitzen auf (V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat du Constanti-*

beine des Märtyrers sollen durch die *Hosia Eusebia*^{64a)} von Amaseia, dem Ort seines Martyriums im Jahre 306, nach Euchaita überführt worden sein⁶⁵⁾, deutlich auch in Zusammenhang mit dem erfolgreichen Drachen-

nopel. Les Actes de Patriarches. Bd. II, Les Regestes de 715—1043. Paris 1936, no 527). Doch schon im 14. Jh. besitzt die Stadt keinen Erzbischof mehr, ist unter den Seldschukeneinfällen zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken (A. Wächter, Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrhundert. Leipzig 1903, S. 14).

^{64a)} Der sonst unbekanntem und im orthodoxen Heortologion auch nicht gefeierten *Hosia Eusebia* ist die eucharistische Rede 188 (Bollig — de Lagarde) von *Johannes Mauropus* gewidmet. *Mauropus* nennt seine Quellen nicht, gibt aber zu, daß wenig Gesichertes über die „philomartyr“ bekannt sei (Bollig — de Lagarde, S. 203, §1). Sie soll aus kaiserlichem Geblüt stammen und wegen ihres Glaubens nach Euchaita verbannt worden sein. Nach dem „Martyrion des hl. Theodor Teron“ von *Nikephoros Uranos* (um die Jahrtausendwende) befreit der hl. Theodor den Ort, wo die *Hosia Eusebia* lebt, von dem Drachen und fordert von ihr, sein Märtyrertum voraussehend, sie möge seinen Leib an der Stelle bestatten, wo er das Untier getötet habe (F. Halkin, Un opuscule inconnu du magistre Nicéphore Ouranos. La vie de S. Théodore le Conscriit, *Analecta Bollandiana* 80, 1962, S. 316ff.).

⁶⁵⁾ Die *translatio/ἀνακομιδὴ* wird am 8. Juni im orthodoxen Heortologion gefeiert (Efstratiadis, Hagiologion, S. 185). Schon im 5. Jh. wird hier in Euchaita eine Grabkirche errichtet (H. Delehayé, Les origines du culte des Martyrs. Bruxelles 1933², S. 169f.). „La rapide extension du culte de S. Théodore“ (Delehayé, Saints militaires, S. 13) führt dazu, daß schon im 5. Jh. auch in Konstantinopel eine Theodorskirche errichtet wird, dann in Amaseia, Edessa, in Jerusalem, im 6. Jh. auch in Rom. In der Wallfahrtskirche in Euchaita über dem Grab wird die Reliquie (τὸ τίμιον λείψανον) verehrt. Die Reliquien der beiden hl. *Theodoroi* sind in bedeutender geographischer Streuung über die gesamte ostkirchliche Welt verbreitet. *Hl. Theodor Teron*: „His right hand is in the M. Karakallou (Athos), his left in M. Koimisis, Mega Spilaion, Kalavryta. Another part of his hand is claimed by the Mon. Genesiou, Rombou, Akarnania. Parts of a leg is in the Mon. Taxiarchou, Seriphos. His right foot is in the Mon. Xenophontos (Athos)“ (O. Meinardus, A Study of Relics of Saints in the Greek Orthodox Church, *Oriens Christianus* 54, 1970, S. 130—278, bes. S. 256f.). Kleinere Reliquienteile: 3 in Zypern, 6 auf Athos, 6 in Kontinentalgriechenland, 1 in Athen, 7 auf der Peloponnes (darunter im Kloster des hl. *Thodoros* von „Arvania“ in Kalavryta), 10 auf den Ägäisinseln, 1 in Kreta und 1 in Konstantinopel. — *Hl. Theodor Stratilates*: „The skull and parts of the skull are claimed by: The Mon. Meteora; the Mon. St. Bessarion, Pyli, Thessalia; Mo. Bl. Meletios, Oinoë, Attika; M. Genesiou, Rombou, Akarnania; Mon. Taxiarchon, Seriphos; M. Koimisis, Mega Spilaion, Kalavryta. The lower jaw is claimed by the M. Great Lavra and the Mon. Zoodochu Pigis, Andros. One hand is in the Mon. Hagia Trias, Akrata, Aigalia, and the other Hand is in the M. Koimisis, Mega Spilaion, Kalavryta. A foot is in M. Vatopedi“ (Meinardus, op. cit., S. 255f.). Die Verteilung der Bruchstücke: 1 Palästina, 3 Zypern, 8 Athos, 14 Kontinentalgriechenland, 2 Athen, 9 Peloponnes, 6 Ägäische Inseln, 2 Kreta, 3 Ägypten.

kampf⁶⁶) (solche Drachenkampfmotive finden sich in den Synaxarien und Volkslegenden des *hl. Georg*⁶⁷), des *hl. Nikolaos* in Attika, des *hl. Johannes* auf Patmos, des *hl. Donatus* in der Peloponnes, des *hl. Reginos* auf Skopelos, ja sogar der *hl. Παρασκευή*⁶⁸). Die Legende will es nun, daß die *Hosia*

⁶⁶) Zum Drachenkampf des *hl. Theodor* in Euchaita siehe Delehaye, *Euchaita et le légende de S. Théodore*, op. cit., S. 276f. und idem, *Saints militaires*, S. 40f. In den älteren Legendenfassungen (des 5. Jh.s) fehlt die Drachenkampfepisode. Die hagiographische Tradition, die das Motiv einführt, identifiziert gleich auch die vom *hl. Theodor* befreite Jungfrau mit der *Hosia Eusebia*, die seine Gebeine vom pontischen Amaseia nach Euchaita überführt haben soll (Karpozilos, op. cit., S. 154f.). Während die Anakomide der Reliquien am 8. Juni gefeiert wird, ist ein Festtermin der *Hosia Eusebia* nur für Euchaita nachgewiesen: am Samstag der „Mittfasten“ (μεσονηστήμιου), wie *Mauropus* in seiner Rede Εἰς τὴν μνήμην τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Εὐσεβίας τῆς ἐν τοῖς Εὐχαΐτοις (Bollig — de Lagarde, Nr. 188) berichtet. Also ein Fest eines kleinasiatischen christlichen Lokalkults.

⁶⁷) Vor allem K. Krumbacher, *Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung*. Aus dem Nachlasse herausgegeben von A. Ehrhard. München 1911 (Sitzber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., phil.-philolog. u. hist. Cl. XXV, 3) und B. Aufhauser, *Das Drachenvunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*. Leipzig 1911. Die Episode um den Drachenkampf des kappadokischen Reiterheiligen, die erst im 12. Jh. in das hagiographische Vitenmaterial eingeflochten wurde, steht deutlich im Zusammenhang mit dem pontischen Reiterheiligen von Euchaita. In der synaxarischen Tradition schläft der Held *Georg* auf den Knien der dem Drachen zu opfernden Frau ein und wird von ihren Tränen geweckt, da sie bei Annäherung des Untiers schweigend zu weinen beginnt; auch beim *hl. Theodor* ist es eine vom Drachen gefangengehaltene Frau, die den schlafenden Helden weckt und „εἰς δαῖγμα τῆς συμπαθείας δάκρυα κατέρρει τῶν ὀφθαλμῶν“ (N. G. Politis, *Τὰ δημῶδη ἑλληνικὰ ἄσματα περὶ τῆς δρακοντοκτονίας τοῦ Ἁγίου Γεωργίου*, *Λαογραφία* 4, 1912/1913, S. 185—235, bes. S. 211f; Delehaye, *Saints militaires*, S. 137, 154, 188). Aus der unüberschaubar gewordenen *Hl.-Georgs-Literatur*, die auch für Südosteuropa unübersichtlich geworden ist (zuletzt G. Schubert, *Der hl. Georg und der Georgstag auf dem Balkan*, *Zeitschrift für Balkanologie* XXI/1, 1985, S. 80—105 mit sparsam gegebener Detailbibliographie), sei hier nicht weiter zitiert, da eine umfassende Monographie, die all die vielfältigen Verzweigungen dieses Komplexes in Südosteuropa umfaßt, ohnehin einmal in Angriff genommen werden muß (zu einem „übersehenen“ Teilaspekt L. Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter*, Wien 1983, Sitzber. d. phil.-hist. Kl. d. Öster. Akad. d. Wiss. 421, S. 7—35; auch der *hl. Theodor* wird sporadisch als „Knabenretter“ in der hagiographischen Tradition angesprochen, z.B. von *Theodor Studites*, vgl. Pitra, *Analecta sacra*, Bd. I, S. 364, Politis, op. cit., S. 225).

⁶⁸) Vgl. entsprechend N. Politis, *Παραδόσεις*. Athen 1904, Bd. I, S. 75, Nr. 141, S. 212, Nr. 379, S. 212f., Nr. 380, S. 213f., Nr. 381 und D. B. Oikonomidis, *Ἡ ἁγία Παρασκευή εἰς τὸν βίον τοῦ ἑλληνικοῦ καὶ ρουμανικοῦ λαοῦ*, *Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου* 9/10 (1955/1957), S. 65ff. Dazu vgl. auch für

Eusebia, die die Reliquientranslation durchführte, eben jene Jungfrau gewesen sei, die das Untier in seiner Gewalt hatte⁶⁹⁾ und die der pontische Reiterheilige und Nothelfer befreite. Während die Abspaltung des *Stratilates*, des Generals, vom *τήρων*, dem gemeinen Rekruten, eine Art Rangerhöhung für die in Hoch- und Spätbyzanz so populären Reiterheiligen darstellt⁷⁰⁾, wird *St. Theodor* in Euchaita auch als Fußsoldat, als Schützer des Volkes und der Armen verehrt⁷¹⁾. Darüber und über andere Themen⁷²⁾ be-

Bulgarien P. Stefanov, *Sveci zmeeborci v bulgarski folklor, Bŭlgarski Folklor* VIII/1 (1982), S. 75—84.

⁶⁹⁾ Der Drache lebt mit der Frau zusammen, hat sie auf einem goldenen Bett. Zum Draken/Drachen (*δράκος/δράκων*), der im ersten Falle menschenähnlich ist, im zweiten schlangenähnlich N. G. Politis, *Νεοελληνική Μυθολογία*. Athen 1874, S. 154 und idem, *Paradoseis*, Bd. II, S. 990ff. Die Drachenepisode existiert auch unabhängig von der synaxarischen *Theodor*-Vita als Lokalsage von Euchaita (Delehaye, *Saints militaires*, S. 37f., Politis, *Dimodi asmata*, S. 215f.). Zur Popularität des Drachentötungsmotives in Hochbyzanz vgl. auch die Akritenlieder, wo das Motiv im Gegensatz zum Epos sehr wohl zu finden ist (N. Politis, *Ἀκριτικά ἄσματα. Ὁ θάνατος τοῦ Διγενῆ*, *Λαογραφία* 1, 1909, S. 169—273, bes. S. 180ff.).

⁷⁰⁾ Vgl. A. Ioannidis, *Κοινωνιολογική προσέγγιση ενός πολιτιστικού προϊόντος: κοινωνικές δομές καί στρατιωτικοί ἅγιοι στη βυζαντινή εικονογραφία*, *Ἀνθρωπολογικά* 5 (1984), S. 7—19. Zeichen der Popularität des Reiterheiligen ist auch die Tatsache, daß ihn der Prototyp aller byzantinischen Helden, *Digenis Akritas*, anruft: „μὰ τὸν ἅγιον μου Θεόδωρον, τὸν μέγαν ἀπελάτην“ (im Escorial-Manuskript des Epos. Vgl. *St. Alexiu, Βασίλειος Διγενῆς Ἀκρίτας καὶ τὸ ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη*. Athen 1985, S. 35; vgl. auch D. C. Hesselning, *Le Roman de Digenes Akritas d'après le manuscrit de Madrid*, *Λαογραφία* 3 (1911/1912), S. 537—604, bes. S. 579, Vers 891.) In der Prosa-Fassung der Andros-Version ist aus dem Apelaten, dem byzantinischen Grenzkämpfer, „στρατιώτην“ geworden (D. Paschalis, *Οἱ δέκα λόγοι τοῦ Διγενοῦς Ἀκρίτα*, *Λαογραφία* IX (1928), S. 305—440, bes. S. 355/432). Xyngopoulos vermutet, daß es wohl ursprünglich „στρατηλάτην“ geheißen haben müsse (A. Xyngopoulos, *Τὸ ἀνάκτορον τοῦ Διγενῆ Ἀκρίτα*, *Λαογραφία* XII, 1938—1948, S. 547—588, bes. S. 568f.). Seinem Schwiegervater schenkt der Held *εἰκόνες χυμευτῆς* der *hl. Theodoroi* (Paschalis, *op. cit.*, S. 361/322), in seinem märchenhaften Schloß errichtet er im Hof eine *St.-Theodor*-Kirche (ibidem, S. 400/425), wo er seinen Vater begrüßt (ibidem, S. 403/429). In der militärischen Vorbildwirkung steht *St. Theodor* dem berittenen Soldatenheiligen *St. Georg* und *St. Demetrios* in nichts nach: ähnlich wie letzterer in der Schlacht von Saloniki den Feinden erschienen sein soll, berichtet ein „Chronographon“ von 1570, der Kaiser *Tzimiskis* habe im Kampf eine Vision gehabt, daß der *hl. Theodor* „ἐκατέσφαζε τοὺς ἐχθρούς“, die Feinde dahingeschlachtet habe (D. B. Oikonomidis, „Χρονογράφου“ τοῦ Δωροθέου τὰ Λαογραφικά, *Λαογραφία* XVIII (1959), S. 113—243, XIX (1960/1961), S. 3—95, bes. S. 69).

⁷¹⁾ *Mauropus*, *Logos* 189 (Bollig — de Lagarde): *Σάββατον τῆς μεσοπεντηκοστῆς εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου ἡτοῦ τοῦ πεζοῦ* (da-

richten als einzige Quelle die fünf euchaitischen Logoi des sich hier in „Claudiopolis“ in Bithynien fast wie in Verbannung fühlenden und nach der Polis sehnenen *Mauropus*⁷³⁾, der hier insgesamt wohl an die 25 Jahre verbracht haben dürfte. Im Λόγος εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου τοῦ τήρωνος ἦτοι τὸν ἀνθισμὸν⁷⁴⁾ wird ein Festzug im Mai oder Juni beschrieben⁷⁵⁾, bei dem die blumengeschmückte Ikone des Heiligen herumgeführt und mit Blumen beworfen wird; ein solcher ἀνθισμός, ἀνθοφορία oder ῥοδισμός, wie es im Text ausdrücklich heißt, ist in byzantinischer Zeit auch für andere Heiligenikonen nachgewiesen⁷⁶⁾. Das zusammenströmende Volk wird hier beschrieben, Opfergaben, Kreuze, Blumen- und Blütenkränze tragend, Blüten auf die Wallfahrtsikone streuend; das Ende des Frühlings und der Einzug des Sommers wird in rhetorisch gewandten Satzperioden beschworen, der „Gekränzte“, στεφανίτης, fast wie ein Vegetationsheros besungen: ... ὁ δίκαιος ἐξανθήσας ὡς φοῖνιξ, ὡσεὶ κέδρος ἠυξήθη καὶ ἐπλυθήνη, τὰς δωρεὰς τε πρὸς ἅπαντες πληθύνων οὐκ ἐπιλείπει· καὶ αὐτὸς παρ’ αὐτοῖς ἐξηνθισμένος οὕτω πως — ἀγροικότερον ἴσως, ἦτοι διηνθισμένος — οὐκ ἔξω λόγου καλεῖται, εἴτε διὰ τὸ ἀνθηρὸν καὶ χαρίεν τῆς προσόψεως ... εἴτε τὸν καιρὸν παραινιπτόμενοι μᾶλλον καὶ τὴν νῦν ἀκμὴν τῶν ἀνθέων, ἐντεῦθεν εἰκότως τὸν γενναῖον ἐπονομάζουσι. προσειρήσθω οὖν ἐπ’ αὐτῷ καὶ ἡ ἑορτὴ ἀνθοφορία, ὡσπερ ἤδη παρὰ τισι καὶ ῥοδισμὸς εἶπουν ἀνθισμὸς προσηγόρευται...⁷⁷⁾. Die Blumenwallfahrt des *St. Theodor* von

zu Karpozilos, op. cit., S. 152ff.). Es dürfte sich auch um einen kappadokisch-pontischen Lokalkult mit großem Fremdenzulauf handeln. Die Vorbereitungen der volkstümlichen Festlichkeiten am Samstag der „Mittpfingsten“ scheint von einer religiösen *adelphotis* getragen worden zu sein. Sonst ist über den Sonderkult des Reiterheiligen „zu Fuß“ nichts bekannt.

⁷²⁾ Eine Rede ist auch dem sonst unbekanntem *Hosios Dorotheos* dem Jungen, dem Errichter des Dreifaltigkeitsklosters in Chiliokomos, gewidmet (Bollig — de Lagarde, Nr. 190, dazu Karpozilos, op. cit., S. 155f.).

⁷³⁾ Vgl. auch: Joannes Mauropus’, Erzbischofs von Euchaita, Gedichte, ausgewählt und metrisch übersetzt von A. Berndt. Plauen i. V. 1887.

⁷⁴⁾ Bollig — de Lagarde, Nr. 180, S. 130ff. Dazu Karpozilos, op. cit., S. 150ff.

⁷⁵⁾ Karolidis nennt ohne ersichtlichen Grund den 9. oder 24. Juni (Bemerkungen, op. cit., S. 145). Aus der Rede selbst läßt sich bloß Frühlingsende bzw. Sommeranfang erschließen (Karpozilos, op. cit., S. 150).

⁷⁶⁾ So im Kult des *hl. Nikolaos* und des *hl. Johannes*. Vgl. Anrich, Hag. Nikolaos, S. 443ff. und Kukules, Βυζαντινῶν βίος, Bd. II, S. 29ff. Zum „idolatri-schen“ Blumenschmuck der Ikonen in Byzanz vgl. auch D. Savramis, Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960), S. 174—192.

⁷⁷⁾ Bollig — de Lagarde, op. cit., S. 135. „Derart treibt der Gerechte in den Höfen Gottes unter Psalmgesang Blüten wie eine Palme, wie eine Zeder, und wächst und vermehrt sich, vergißt nicht, seine Geschenke an alle zu ver-

Euchaita, von der wir sonst keine Nachricht haben, geschieht, wie ausdrücklich erwähnt, zum Segen von Feldern und Haus⁷⁸).

Vom Blumenschmuck der frühchristlichen Märtyrergräber über den ἀνθισμός der byzantinischen Heiligenikonen bis zum Blumenbaldachin der rezenten Epitaphprozessionen in der orthodoxen Karfreitagsnacht läuft eine Konstante, die die Blumen mit dem christlichen Kultritual verbindet. Blumen als Grabbeigaben sind in der griechischen Tradition von der Antike bis heute geläufig⁷⁹). Nun war es eben jener in Euchaita des 11. Jh.s blumengeschmückte *St. Theodor*, dem das *Kollyba*-Wunder zuzuschreiben ist⁸⁰), die im ganzen orthodoxen Bereich heute noch bei Begräbnis und Ge-

mehren; und dieser wird derart von jenen nicht ohne Grund „Blütengeschmücker“, oder einfacher „Blumenverzierer“ genannt, sei es wegen seines blühenden und schönen Aussehens . . . oder sei es, daß sie auf die Zeit anspielen und die jetzige Blütenpracht, daher wird der Tapfere so benannt. Möge deshalb auch das Fest „Blütenfest“ (ἀνθοφορία) benannt sein, wie es schon von manchen auch „Rosenfest“ (ῥοδισμός) oder „Blütenfest“ (ἀνθισμός) genannt worden ist“ (Ü. d. A.).

⁷⁸) ὡς ἂν καὶ δημοσίοις προόδοις ὁ γεννάδας ἐνεαρίσας καὶ τοῖς εἰς τὴν τούτου χαρὰν συνδραμοῦσι πανταχόθεν ἅγιοις συμπομπεύσας ἐμφανῶς καὶ συνεδριάσας, ὄφελός τε ταῖς χώραις γένηται μέγα πρὸς εὐκαρπίαν καὶ τοῖς οἴκοις πρὸς εὐλογία, δι' ὧν παροδεύει μετὰ τῆς χάριτος (Bollig — de Lagarde, op. cit., S. 179f.).

⁷⁹) Z. B. M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*. Cambridge 1974, S. 39 und pass.

⁸⁰) Die hagiographische Entstehungslegende der *kollyba* (gekochter Weizen) will, daß Kaiser *Julian Parabates* als neues Mittel der Christenverfolgung eine geheime Verordnung erließ, nach der in der „Reinen Woche“ (der ersten Fastenwoche der Quadragesima, der Woche, die mit der Καθαρή Δευτέρα beginnt) die auf dem Markte den Christen angebotene Nahrung durch Vermischung mit „Idolopfergaben“ „verunreinigt“ werden sollte. Dem Bischof *Eudoxos* von Konstantinopel erschien der *hl. Theodor Teron* im Traum und setzte ihn in Kenntnis von der Verordnung des Kaisers, und riet ihm, die Christen vor dem Kauf von Nahrungsmitteln zu warnen und ihnen zu empfehlen, sich mit *kollyba*, gekochtem Weizen, zu behelfen (Nectarius Patriarch. ad Festum S. Theodor, Migne, *Patrologia Graeca*, PG, 39: 1829). Das *kollyba*-Wunder wird unter die anderen *thaumata* des Heiligen gereiht und in der hagiographischen Vitentradition überliefert (Delehaye, *Saints militaires*, S. 20ff.). Im 51. Kanon der Synode von Laodikeia wird am ersten Samstag der Osterfasten, dem Festtag der *hl. Theodoroi* (ab 1166 Halbfeiertag), durch Meßordnung festgelegt, die Weihung der *kollyba* vorzunehmen. Ursprünglich war kein Zusammenhang mit den Toten gegeben; erst durch das „Volk“ und „ungebildete“ Priester sei der Eindruck entstanden, daß dieser Tag den Verstorbenen gewidmet sei (G. Bekatoros in: *Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Bd. 6, 1965, S. 202f.). Weitere Quellen zum *kollyba*-Wunder in der hagiographischen Tradition: *Synaxarium de colybis* (F. Halkin, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*. Bruxelles 1968,

denkmessen, an Allerseelentagen und zu Festzeiten verteilte Totenspeise (der antiken *panspermia* nicht unähnlich)⁸¹); und am Festtag der *hl. Theodoroi* wird die *kollyba*-Weihe vorgenommen, an einem der wichtigsten *psychosabbata*⁸²), Seelensamstage, der wichtigste neben dem Pfingsttag, τὸ σάββατο τοῦ ρουσαλιῶ. Die Blumenwallfahrt im mittelalterlichen Euchaita, „von manchen ῥοδισμὸς genannt“, stellt also ein wichtiges Bindeglied im Beziehungsnetz von Festdaten und Festinhalten um Rose, Rosalia und Totenkult im Übergang vom Paganismus zum Christentum dar. Tomasschek und Miklosich war die Stelle noch nicht geläufig, Nilsson geht kurz darauf ein⁸³). Am ausführlichsten hat sich Karolidis mit dem Beleg beschäftigt⁸⁴), der freilich einen Zusammenhang mit den römischen Rosalien leugnet⁸⁵), vielmehr in ῥοδισμὸς eine „sachliche“ Übersetzung⁸⁶) des arme-

S. 181f. 8e); Patriarch *Philotheos* (Act. SS. Noem. IV, S. 76ff; PG 39: 1821—1840); G. Werndorf, *Manuelis Philae carmina graeca*. Leipzig 1768, S. 14—50; M. Treu, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant, Programm des Viktoria-Gymnasiums zu Potsdam*, 1899, S. 17—25: Τοῦ αὐτοῦ Πεδιασίμου ἔκθεσις τινων θαυμάτων τῶν ἁγίων μεγάλων μαρτύρων καὶ θαυματουργῶν Θεοδώρων usw.

⁸¹) Der Name κόλλυβος kommt aus dem Altgriechischen und bedeutet so viel wie Nachtschale, Naschwerk (B. Schmidt, *Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland*, *Archiv für Religionswissenschaften* 24 (1926), S. 281—318, 25 (1927), S. 52—82 (bes. S. 52ff.). Zum Gebrauch der *kollyba* in der orthodoxen Kirche auch D. Sokolow, *Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*. Berlin 1893, S. 170. Dazu noch ausführlicher im folgenden.

⁸²) Siehe Anm. 80.

⁸³) RE II/1 (1914), Sp. 1115; Nilsson, *Rosenfest*, S. 328f.

⁸⁴) Karolidis, Ἡ ἑορτὴ...; idem, *Bemerkungen*, S. 145ff. und pass.

⁸⁵) Für Karolidis hat der pontisch-kappadokische *rhodismos* keine Beziehung zu den zentralbalkanischen *rusalia*, wie sie *Balsamon* und *Chomatianos* (siehe dazu in der Folge) anführen, bloß eine wörtliche, nicht aber sachliche (*Bemerkungen*, S. 184). Auch gingen die *rusalia* nicht auf die römischen Rosalien zurück, sondern direkt auf die altgriechischen Anthesterien. Die Argumentation verläuft folgendermaßen: „Ob dieser Name ῥουσαλιῶ als Name eines religiösen Totenfestes, wie er bis heute nur in einigen Ländern des europäischen Griechenlands bekannt ist, bis nach der byzantinischen Zeit hinaufgeht, kann man nicht behaupten, nachdem wir bei *D. Chomatianos* und *Th. Balsamon* die ῥουσαλία als ein unchristliches Fest verdammt sehen“ (ibidem, S. 179). Dieser Einwand kann heute, bei besserer Materialkenntnis im Balkanraum, als entkräftet gelten.

⁸⁶) „Was die Namen „ῥοδισμὸς“ und „Ῥόδων ἡμέρα“ betrifft, so scheint ebenso sehr unwahrscheinlich, daß diese Namen eine Übersetzung von „Rosalia“ sind. Dagegen scheint ῥοδισμὸς eine zwar nicht wörtliche, doch sachliche Übersetzung von *Vartuvar* zu sein, wie dies in den oben angeführten Worten des Bischofs *Johann von Euchaita* deutlich hervortritt (— S. 161: „Dagegen

nischen *vartuvar*-Festes sieht⁸⁷⁾ und einen Zusammenhang zwischen ῥουσάλια und ῥοδισμὸς bestreitet⁸⁸⁾ (dabei war am „Rusalien“-Tag der *hl. Niko-*

scheint ἐξηγητισμένος eine wörtliche Übersetzung des heimischen *Vartuvar* zu sein, und daraus findet der Bischof Johann diese wörtliche Übersetzung etwa ἄγροικον und erklärt den Namen durch διηγητισμένος“ — der tatsächlich in seiner Formulierung etwas seltsam umständliche Passus kann freilich kaum für eine solche Erklärung dienen, Text s.o.). Wäre *Rosalia* identisch mit „Ῥόδων ἡμέρα“ oder „Ῥοδισμὸς“, so würden *D. Chomatianos* und *Th. Balsamon* keinen Gebrauch eines fremden Namens (ῥουσάλια) machen, um die Sache zu verdammen. Wie könnte es sonst geschehen, daß, während einerseits Ῥοδισμὸς in Kleinasien noch am Ende des 11. Jahrhunderts von einem sehr gelehrten, theologisch gründlich gebildeten großen Redner der orientalisches-griechischen Kirche, wie es der Metropolit *Johann von Euchaita* war, als ein großes kirchliches, mit dem Gedächtnis des sehr verehrten *hl. Theodoros* verbundenes Fest, als eine „ὑπερλάμπρως τελουμένη μυσταγωγία“ gefeiert und durch eine große feierliche Lobrede (die auch den Namen selbst des Blumenfestes bringt — „εἰς Ἀνθισμὸν“) verherrlicht wird, andererseits in Anfängen des 13. Jahrhunderts das angeblich gleichbedeutende Ῥο(υ)σσάλια von zwei großen Theologen und Kirchenfürsten derselben griechischen Kirche, nämlich *Chomatianos* und *Balsamon*, als ein unchristliches und unsittliches Fest verdammt und streng verboten wird?“ (ibidem, S. 181). Die derart formulierte Aporie löst sich erst auf, wenn man das Inhaltliche vom Sprachlichen trennt. Die Linie der Linguisten, die gegen Miklosich (und mit Šafařík) eine Herleitung der balkanischen *rusalia* von den römischen *rosalia* anzweifeln, führt bis in die Gegenwart (z.B. F. Taillez, *Rusaliile, les Rosalies et la Rose, Cahiers Sextil Pușcariu I/2*, Roma 1952, S. 301—317 und T. D. Zlatkovskaja, *Rosalia — rusalii? O proischoždenie vo-stočno-slavjanskich rusalij*, in: *Istorija, Kul'tura, etnografija i fol'klor slavjanskich narodov*. Moskva 1978, S. 210—226; doch dazu noch im folgenden), doch kann die Herleitung von armen. *vartuvar* im Raum Euchaita nicht überzeugen (*vard* = die Rose).

⁸⁷⁾ Dieses Blumenfest ist identisch mit dem gemeingriechischen κλήδονας-Brauch (armen. *vitzag*) und hat mit der Blumenwallfahrt des *hl. Theodor* wenig zu tun. Karolidis selbst weist darauf hin, daß dieser Brauch unter diesem Namen in Westkleinasien üblich sei (dieser Bezug zum *Klidonas*-Orakelbrauch hat Nilsson dazu gebracht, die These Karolidis von der Feier der *Theodoros*-Blumenwallfahrt am 24. Juni, der Sommersonnenwende, ohne nähere Textprüfung zu übernehmen, siehe Rosenfest, op. cit., S. 328); im Logos selbst ist nur von Spätfrühling und Frühsommer die Rede. Über den mantischen Mädchenbrauch des *klidonas* wird noch zu sprechen sein. *Vartuvar* wird am 6. Sonntag nach Ostern begangen, am Vorabend vor Christi Himmelfahrt: junge Mädchen gehen auf die Felder und bezeichnen die *vartuvaria*, „d.h. sie wählen sieben Ährenhalme und binden um diese sieben siebenfärbige Fäden, schneiden zugleich ein Stückchen von der Spitze der Halme ab, indem sie glauben, es werde dieses bis zum folgenden Morgen wieder zuwachsen. Nach drei Tagen, nämlich Samstag abends, nach der Vesper, gehen die Mädchen wieder aufs Feld und sehen die gezeichneten Halme nach; finden sie, daß diese nichts von ihrem Grün verloren

laos seiner Vita nach vom Kloster Sion in Lykien zu seiner Metropolis Myra im Südosten Kleinasien gezogen)⁸⁹). Die These hat an sich wenig Verifi-

haben, so brechen sie sie ab, bringen sie nach Hause und legen sie in den Wasserkübel. Am folgenden Tag (Sonntag) von Mittag bis zum Untergang der Sonne feiern sie dann die Βαρουβάρια folgenderweise: Um den Wasserkübel oder „Gefäß der Vartuvaria“, das mit einem roten oder weißen (zur Bezeichnung beider Farben der Rosen) undurchsichtigen Tuch zugedeckt wird, sammeln sich die am Fest teilnehmenden Frauen und Mädchen (auch männliche Personen können sich beteiligen). Eine Jungfrau, die zugleich die Erstgeborene ihrer Mutter sein muß, als *Vartuvar(in)* (d.h. rosenbedeckt, δεινθισμένη (s. unten), ἀνθεστηρίας s.d.W. bei *Hesychius*) [der Zusammenhang ist konstruiert] wird gewählt und setzt sich bei dem Gefäß nieder. Dann wirft jeder der Mitfeiernden in das Gefäß durch die *Vartuvar* einen kleinen Gegenstand hinein. Die *Vartuvar(in)*, durch deren Hand diese Gegenstände hineingeworfen und wieder herausgezogen werden, steckt ihren Kopf unter die rote und weiße Decke in der Weise, daß sie weder die in das Gefäß geworfenen Gegenstände sehen, noch mit ihrer Hand jedes dieser Gegenstände nach ihrem Belieben herausziehen kann. Alles dabei wird dem Schicksal überlassen. Dem Herausziehen eines jeden der hineingeworfenen Gegenstände geht ein Gesang der Festteilnehmerinnen junger Damen voraus, in dem die guten und bösen Schicksale der Menschen besungen werden; dieser Gesang gilt als *Weissagung* für das Schicksal desjenigen, dem der jedesmal herausgezogene Gegenstand gehört“ (Karolidis, Bemerkungen, S. 140 f.). Damit ist auch der *klidonas*-Brauch ausführlich beschrieben. Man braucht nur die Deskription von Thumb danebenzuhalten, um die Identität beider Orakel zu erkennen (A. Thumb, Zur neugriechischen Volkskunde. III. Der Klidonas, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* II (1892), S. 392 ff.).

⁸⁸) Vgl. Anm. 85 und 86.

⁸⁹) Karolidis begegnet dem Argument, daß der Autor der Nikolaos-Vita wahrscheinlich ein Italo-Griecher gewesen sei und daß die Stelle nicht als Beweis für die Existenz der *rusalia* in Kleinasien dienen könne. An dieser wie an anderen Stellen wird deutlich, daß Karolidis für die kleinasiatischen Themata von Byzanz, die bis zur Lateinerherrschaft und den Türkeneinfällen hin zu den zentralsten Landschaften des Reiches zählten, einen „östlichen“ Kultureinfluß zu konstruieren versucht, der in dem Maße, wie er ihn postuliert, zumindest für Euchaita, an der Heerstraße zum pontischen Amaseia, nicht gegeben sein kann: „... steht es über allem Zweifel, daß das Vartuvarfest von Kleinasien einen sehr älteren Ursprung hat und Überbleibsel eines alten, in ganz arisch Vorderasien dem Licht-, Blumen- und Fruchtegott geweihten Blumenfestes ist“ (ibidem, S. 184). Warum sollte aber der gelehrte Erzbischof *Mauropus* den bekannten Terminus aus dem Armenischen konstruieren? Die kleinasiatischen Substratsprachen sind bekanntlich nach dem 6. Jh. vom Griechischen fast völlig verdrängt worden (P. Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, *Dumbarton Oaks Papers* 13 (1959), S. 23—44, bes. S. 26), und *Arethas*, Erzbischof des kappadokischen Kaisareia, erwähnt schon ein Jahrhundert vor *Mauropus*, daß bei den „verfluchten Paphlagoniern“ Sänger von Haus zu Haus zögen, die gegen Bezahlung Lieder über die Abenteuer

zierungschancen, als die griechisch-byzantinische Festnomenklatur bis in die kaukasischen Hochtäler Georgiens verbreitet war, wie die Namen für das mittwinterliche „Basileios“-Gefolge⁹⁰⁾ (*vasiličari* auf dem Balkan)⁹¹⁾ und die Neujahrsumzüge⁹²⁾ (*calendae/kalanda/colinde/koljada* usw. auf dem Balkan)⁹³⁾ zeigen⁹⁴⁾.

Schwieriger ist schon der Umstand zu erklären, daß in den ekklesiastischen Synodalakten die *vota* und *brumalia* (eigentlich die Saturnalien) und anderes „hellenisches“ Teufelsspiel verurteilt werden, die *rusalia* (als Name, als Festinhalt sehr wohl wie oben ausgeführt) nirgendwo aufscheinen, auch nicht im berühmten 62. Kanon der Synode ἐν Τρούλλῳ (in der Kuppel der Hagia Sophia, *Trullanum* 691)⁹⁵⁾. Erst im Balsamon-Kommentar zum *kalanda*-Verdikt dieses Kanons im 12. Jh. sind die *rusalia* eingefügt: Τοιαύτη πανήγυρις ἀλλόκοτός ἐστι καὶ τὰ λεγόμενα Ρουσάλια, τὰ μετὰ τὸ ἅγιον Πάσχα ἀπὸ κακῆς συνηθείας ἐν τοῖς ἔξω χώραις γινόμενα⁹⁶⁾. Ziem-

ruhmreicher Männer sängen (ᾠδὰς τινὰς συμπλάσαντες πάθη περιεχοῦσας ἐνδόξων ἀνδρῶν; S. B. Kugeas, Ἐρευνᾶν περὶ τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας. Α΄. Αἱ ἐν τοῖς σχολίοις τοῦ Ἀρέθᾳ λαογραφικαὶ εἰδήσεις, *Λαογραφία* 4 (1913), S. 236—270, bes. S. 239). Daß es sich dabei um die griechisch-byzantinischen Heldenlieder um *Digenis Akritas* handelt, darüber besteht heute wenig Zweifel (die Bedenken von R. Beaton, *Folk poetry of modern Greece*. Cambridge 1980, S. 77, zurückgewiesen von W. Puchner, *Neue Studien zur griechischen Volksliedforschung, Südost-Forschungen* XLI (1982), S. 333—345, bes. S. 338 und Alexiou, *Digenis Akritas*, op. cit., S. 91).

⁹⁰⁾ *Basilti* werden bei den Ossen die zu Neujahr herumziehenden Burschen genannt (R. Bleichsteiner, *Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus, Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 55/VI (1952), Kongreßheft, S. 3—76, bes. S. 41 ff.).

⁹¹⁾ Z.B. M. Arnaudoff, *Die Bulgarischen Festbräuche*. Leipzig 1917, S. 23 ff.

⁹²⁾ *K'alanda* bzw. *k'alinda* bei den Abchasen, *k'alandoba* bei den Guriern in Westgeorgien (Bleichsteiner, op. cit., S. 44; S. P. Tolstoj, „Kalandas“ bei den chwarensischen Christen zu Beginn des XI. Jh. (russ.), *Sovjetskaja Etnografia* 2 (1946), S. 87—108).

⁹³⁾ Dazu in Übersicht Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 123 f.

⁹⁴⁾ So ist auch beim Gebirgsvolk der Swanen noch der *k'esar*, der byzantinische Kaiser, als Figur beim rituellen Gruppenkampf geläufig (Bleichsteiner, op. cit., S. 22 ff.).

⁹⁵⁾ E. Rallis — M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν κανόνων τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. 6 Bde., Athen 1852—1856, Bd. II, S. 448. Zur Analyse des Trullanums als Quelle für idolatrische Feste und Schauspielwesen vgl. F. Tinnefeld, *Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691)*, *Byzantinica* 6 (1974), S. 321 ff. und W. Puchner, *Τὸ βυζαντινὸ θέατρο, Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Μελετῶν* XI (Nicosia 1981/1982), S. 160—274, bes. S. 198 f.

⁹⁶⁾ „Dieses Fest ist befremdlich, wie die sogenannten Rusalia, die nach der hl. Pascha aus schlechter Gewohnheit auf dem Land stattfinden“ (Rallis — Pot-

lich gleichlautend äußert sich *Matthaios Blastares* in seinem alphabetischen Handbuch des Kirchenrechts (um 1335)⁹⁷⁾. Es geht um ein „befremdliches“ Fest, das nach Ostern aus schlechter Gewohnheit auf dem Land stattfindet (in der Nachosterwoche fanden auch die kappadokischen *symposia* an den Märtyrergräbern statt). Doch die Bezeichnung *rusalia* für diesen Festtermin und seine „schlechten Gewohnheiten“ muß auch hier bereits wesentlich älter sein: in einer Homilie des „Glagolita Clozianus“ (10. Jh.) des *Ioanĵ Prozviterj eksarchj* des Exarchats Bulgarien bedeutet „na rusaliju“ zu Pfingsten;^{97a)} in der altrussischen Kiever Chronik von 1015 findet sich die Eintragung, daß *Volodimir* am Tage der *rusalnaja*-Woche im Mai gestorben sei⁹⁸⁾. Die *Ipatievsche* Chronik bringt Eintragungen bei den Jahren 1174, 1177 und 1195, daß als *rusalnaja nedelja* die Woche vor dem Pfingstsonntag zu verstehen sei⁹⁹⁾. Die Kiever Nestor-Chronik bringt schon im Jahre 1068 die Eintragung: „... leben wir nicht heidnisch...? [Aufzählung abergläubischer Handlungen] ... Aber der Teufel verführt mit diesen und anderen Mitteln, mit allerlei Verlockungen uns von Gott abwendend, mit Trompeten und Narren und Harfen und Rusalien. Denn wir sehen bei uns Volksbelustigungen mit Tänzen (Tanzunterhaltungen?) und eine Menge Menschen nimmt daran teil, indem sie einander stoßen und das vom Teufel erdachte Spiel ansehen...“¹⁰⁰⁾. Zusammen mit diesen teuflischen „griechischen“ Spielen¹⁰¹⁾ werden immer wieder auch die *koljada*-Umzüge verdammt¹⁰²⁾.

lis, op. cit., Bd. II, S. 450, Bd. VI, S. 243). Der erste Satzteil bezieht sich noch auf die vorher verbotenen Mittwinterumzüge der *kalanda*.

⁹⁷⁾ F. Kukules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*. 6 Bde., Athen 1948—1955, Bd. II, S. 29ff. Hier heißt es klar: ἐν τοῖς ἀγρόταις γινόμενα (bei der Landbevölkerung).

^{97a)} Miklosch, *Die Rusalien*, S. 389.

⁹⁸⁾ F. Haase, *Volks Glaube und Brauchtum der Ostslaven*. Breslau 1939, S. 326.

⁹⁹⁾ V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*. I. Quellen. Helsinki 1922 (FFC 43), S. 96f.

¹⁰⁰⁾ Mansikka, op. cit., S. 106, das Original bei Miklosich, *Die Rusalien*, S. 390.

¹⁰¹⁾ Zu den „griechischen“ (idolatrischen) Festen Mansikka, op. cit., S. 253 („... und es geziemt sich nicht, die Koljada und die Rusalien zu feiern ...“ 14. Jh.; diese Verbote sind deutlich durch das kodifizierte kanonische Kirchenrecht, bei *Balsamon* etwa, beeinflusst).

¹⁰²⁾ Schon in den Verordnungen des Bischofs von Novgorod *Ilja-Joann* (1166) begegnen wir der folgenden Bestimmung: „Ihr Priester, ermahnt eure Kinder, daß sie nicht Auerochsen ... noch koljada-Umzüge noch widergesetzlichen Kampf veranstalten“ (Mansikka, op. cit., S. 251), welche bis ins 18. Jh. konstant bleiben (ibidem, S. 256). Nähere Details erfahren wir aus anderen Erläsen: „... versammelt sich das einfache Volk am Weihnachtsabend und sie singen gewisse Lieder, in denen die Geburt Christi wohl erwähnt, aber mehr der

Teufel koljada geehrt wird“ (ibidem, S. 117). Und in einem Sendschreiben des *Johann von Višnja* heißt es: „schafft die Koljady in den Städten und Dörfern durch Belehrung ab; denn Christus will nicht, daß an dem Tage seiner Geburt teuflische koljady stattfinden . . .“ (ibidem, S. 235). Und in einer Klageschrift der Priester von Nišni Novgorod lesen wir: „Am Weihnachtsabend und am Vorabend des Epiphaniestages geht man gleichfalls auf den Straßen in Mengen umher und es werden teuflische Lieder gesungen, „koleda“ wird gerufen und teuflische Dinge werden getrieben . . .“ (ibidem, S. 237; vgl. auch die Quellen aus dem 17. Jh., S. 239f.). Nun ist die Herkunft der *koljada/koleda* aus dem röm. *calendae* evident, und auch der Charakter des Festes in byzantinischer Zeit bekannt. Noch *Balsamon* (12. Jh.) führt im Kommentar zum 62. Kanon der Synode ἐν Τρούλλῳ (691) an, daß bei diesem „griechischen“ Fest auch manches ἄσεμνα zur Ausführung komme (Rallis — Potlis, op. cit., Bd. II, S. 450), worunter die erlauchten Kirchenväter freilich Verschiedenes verstanden. Der Papyrus im Kanon selbst spricht von Vermummungen, öffentlichen Tänzen, Geschlechtswechselverkleidungen usw. (hier ergeben sich auch Querverbindungen zum *diapompeusis*, dem Schand- und Prangerumzug im byzantinischen Hippodrom, sowie zu rezenten balkanischen Karnevalsformen (vgl. auch P. Constantelos, Canon 62 of the Synode in Trullo, *Βυζαντινὰ* 2 (1970), S. 23—35 und I. Rochow, Zu „heidnischen“ Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanums, *Klio* 60 (1978), S. 2)). Entsprechende Angaben macht hier schon der Erzbischof des kleinasiatischen Amaseia 300 Jahre vorher (um 400 n. Chr.) in seiner vierten Homilie „sermo adversus Kalendarum festum“ (PG 40: 220D): „öffentlich Umherziehende und Gaukler der Orchestra, sich in Gruppen und Abteilungen formierend, stören jedes Haus; sie huldigen und akklamieren zwar, bleiben aber, vor den Türen der Kaufleute hartnäckiger, bis der innen Belagerte, abgeschnitten, das Silberstück, das er hat, herausrückt, das nicht gegebene wird ihm abgenommen. Nacheinander nähern sie sich den Türen, die einen folgen den anderen, und bis zum Abend läßt das Übel nicht nach; denn Gruppe folgt auf Gruppe, Lärm auf Lärm und Schaden auf Schaden“ (Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 140). Diese „teuflische und lächerliche Komödie“ (*Chrysostomos*; dazu weiter F. Kukules, *Βυζαντινὸν Δωδεκαήμερον, Ἑλληνικὴ Δημοουργία* 2 (1948), S. 532ff. und D. Petropulos, *Μητραγύρται — Μηναγύρται, Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας XX/XXI* (1967/1968), S. 106—112) unterscheidet sich an sich wenig von den heutigen *kalanda*-Umzügen (G. Spyridakis, *Επιβιώσεις λαϊκῆς πίστεως, λατρείας καὶ τέχνης ἐκ τῆς βυζαντινῆς περιόδου εἰς τὴν βόρειον Ἑλλάδα*. In: *Ἄ Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου*. Thessaloniki 1975, S. 235ff., bes. S. 242 Anm. 12). Und *Tzetzēs* (*Χιλιάδ.* XII, 475) gibt im 12. Jh. ein ganz ähnliches Bild: Οἳ οἱ εἰσιν οἱ παρ' ἡμῖν σύμπαντες σιγνοφόροι / καὶ ὅσοι κατ' ἀρχίμηνον τὴν Ἰανουαρίου / καὶ τῇ Χριστοῦ γεννήσει δὲ καὶ Φώτων τῇ ἡμέρᾳ / ὅπόσοι περιτρέχουσι τὰς θύρας προσαιροῦντες / μετὰ ψδῶν, ἢ ἐπωδῶν ἢ λόγους ἐγκωμίων / καὶ δῆθεν ἐν προφάσει ψευδέσιν εὐαφόροις (Sathas, op. cit., S. τπῆ'; Puchner, *Εὐρωπαϊκὴ Θεατρολογία*, S. 43). Daß sich in diesem Falle die altrussische Pastoralpraxis die spezielle Terminologie für ähnliche Mittwinterumzüge aus der griechischen Patristik bzw. dem byzantinischen Quellensektor entlehnt hat, daran kann kein Zweifel bestehen.

Ein ekklesiastischer Richtspruch aus dem byzantinischen Thema Moliskos^{102a)} im Zentralbalkan, von *Demetrios Chomatianos* (13. Jh.), Erzbischof von „Bulgarien“ mit dem Sitz Ohrid, ist ausführlicher:

Οἱ ἀπὸ τοῦ θέματος τοῦ Μολισκοῦ ὀρμώμενοι ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα τῇ ἀγιωτάτῃ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ προσδραμόντες, καὶ τῷ παναγιωτάτῳ ἡμῶν δεσπότη τῷ ἀρχιεπισκόπῳ πάσης Βουλγαρίας ἐμφανεῖς γενόμενοι, τοιόνδε τι ἀμάρτημα ἐξηγόρευσαν, εἰπόντες ὅτι παλαιοῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ Ῥουσάλια ὀνομάζεται, τῇ μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἐβδομάδι σύνταγμα γίνεσθαι νεωτέρων, καὶ τὰς κατὰ χώραν κώμας αὐτοῦς περιέρχεσθαι, καὶ παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήμασι καὶ βεβακχευμένοις ἄλμασι καὶ σκηνικαῖς ἀσχημοσύναις ἐκκαλεῖσθαι δῶρα παρὰ τῶν ἐνοικούντων εἰς κέρδος αὐτῶν. Ἐξῆλθον καὶ οὗτοι κατὰ τὸ παρὸν ἔτος, συντάξαντες ἑαυτοὺς καὶ παρασκευάσαντες, ἵν' οὕτω κατὰ χώραν σκηνοβατήσωσιν. Ἐν τῷ παράγειν δέ, δύο ἐξ αὐτῶν εἰς μάνδρα προβάτων ἀπέδραμον, ὀρωμένην ἀπέναντι, ἔνθα γενόμενοι, τυροὺς ἀπήτουν τὸν τῆς μάνδρας ἐκείνης προϊστάμενον· ἐκείνου δὲ πρὸς τὴν δόσιν σκληρύνοντος, ἐπεχείρουν αὐτοὶ ἀνθεκάστῳ λαμβάνειν χειρὶ· ἐντεῦθεν φιλονεικία ἠγέρθη μέσον αὐτῶν, ἥδη καὶ εἰς μάστιγας προεχώρησε· θατέρου γὰρ τῶν παιγνιμόνων τούτων, ᾧ τοῦνομα Χρύσηλος, ξύλῳ τινὶ τὸν ποιμένα ῥαπίσαντος, ἐκείνος αὐτίκα μάχαιραν εἵλκυσε, καὶ εἰσωθεὶ ταύτην κατὰ τῶν σπλάγγων τοῦ τύψαντος· ὅθεν οὐδὲ χρόνου τί μέρος μέσον τοῦ θανάτου καὶ τῆς μάχαιρας γέγονεν· εὐθυρὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος τέθνηκε¹⁰³⁾.

^{102a)} Das byzantinische Thema Moliskos ist etwa mit dem Gebirgsstock des Bermion (heute in Griechisch-Makedonien, Hauptstadt Verroia) zu identifizieren (Tailliez, op. cit., S. 34).

¹⁰³⁾ J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensis parata*. Tom. VII. *Jurii ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena: Δημητρίου ἀρχιεπισκόπου πάσης Βουλγαρίας τοῦ Χωματιανοῦ τὰ πονήματα*. Parisiis et Romae, Roger et Chernowitz 1891, Sp. 509—512. „Vom Thema Moliskos kommend, sowohl der eine wie auch der andere, die heilige Kirche Gottes aufsuchend und vor unserem heiligsten Erzbischof von ganz Bulgarien erscheinend, gestanden sie ein Vergehen, indem sie sagten, daß nach einem alten Brauch, der im Lande herrscht, Rusalia genannt, sich in der Woche nach Pfingsten eine Gruppe junger Burschen bildet und durch die Dörfer des Landes zieht, und mit irgendwelchen Spielen und Tänzen und bacchischen Sprüngen und szenischen Obszönitäten heischen sie Geschenke von den Einwohnern zu ihrem Gewinn. Auch in diesem Jahr waren sie auf Umzug gegangen, sich in Gruppen formierend, um auf dem Land Vorstellungen zu geben. Während des Umzuges gingen zwei von ihnen in eine Schafhürde, die zu sehen war; dort angekommen, heischten sie Käse vom Hirten; jener wollte nichts geben, so daß jeder von ihnen Hand anzulegen versuchte; sodann erhob sich ein Streit, der sogleich in Handgreiflichkeiten ausartete; einer dieser Spieler, mit Namen Chrysilos, schlug den Schäfer mit einem Holzstock, da zog dieser das Messer und stieß es in den Bauch des Schlagenden; zwischen dem Messerstich und dem Tod verstrich kaum Zeit; auf der Stelle starb der Mann“ (die freie Ü. d. A.). Der Schäfer wird des Totschlages für schuldig erkannt, nicht des Mordes. Er hat den Streit nicht angefangen; auch

Es geht ziemlich deutlich um ländliche burschenbündische Sammelmzüge mit Waffentänzen, Verkleidungen, Pantomimen, Musik und Gesang¹⁰⁴), wie wir sie in den Kontinentalzonen der Balkanhalbinsel zu Mittwinterterminen und zur Karnevalszeit, oft als *rugatsia* oder mit ähnlichen Namen, kennen¹⁰⁵). Ein russisches Synaxarion des 13. Jh.s erwähnt Vermummungen und Hochzeitsparodien:

»Il réunit les diables, les transforma en hommes qui allaient en nombreux groupes bigarrés dans la ville, les uns battaient de grosses-caisses, d'autres jouaient à la cornemuse, les troisièmes jouaient avec des chalumeaux, d'autres masqués faisaient des gestes indicents, incouvenants pour l'homme... et ils appelaient ces jeux *rusalia*«¹⁰⁶).

Hervorzuheben bleibt die Tatsache, daß diese teuflischen Belustigungen in der Nachpfingstwoche stattfinden.

Ab wann die ekklesiastische Terminologie, die in ihren Synodalverboten und rechtlichen Erlässen zwischen Mimus, Theater, öffentlichen Unterhaltungen, Ritualformen der Häresien und idolatrischen Festen kaum differenziert¹⁰⁷), den Terminus *rusalia* gebraucht (jedenfalls zwischen dem Trullanum 691 und den altslawischen Chroniken, deren Festterminologie ja wieder auf griechische Quellen zurückgeht)¹⁰⁸), ist nach der derzeitigen Quellenlage nicht festzustellen. Die Anwendung des Terminus deckt, vor

der andere sei nicht ausgezogen, um Blut zu vergießen, sondern παίγνια abzuhalten. Dazu erklärt *Chomatianos* im Sinne der Kirchenväter: ὅτι δὲ τὰ παίγνια ταῦτα τοῖς θεοῖς καὶ ἱεροῖς κανόσιν ἀπηγορευμένα τυγχάνουσιν, ὡς ἐκ τῆς ἑλληνικῆς πλάνης καὶ μέθης ὀρμώμενα ὁποῖα δὴ σὰ λεγόμενα Βότα, καὶ Βρουμάλια, καὶ αὐτὰ δὴ τὰ Ῥουσάλια καὶ ἕτερα τούτοις παραπλήσια· καὶ τούτου ἕνεκεν ὑπεύθυνοι κρίνονται, ὡς ἔργον ἀνόσιον μετιόντες, τοῦ τῶν χριστιανῶν βίου ἀλλότριον. Zur Reinigung von dieser Befleckung werden den „Spielern“ dreijährige Bußübungen, Fasten und Kommunionseenthaltung auferlegt. Zu dem Passus vgl. auch K. A. Romaios, *Λαϊκὲς λατρεῖες τῆς Θράκης, Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Ἐθναροῦ* 11 (1944/1945), S. 1—131, bes. S. 120 ff.; Miklosich, *Die Rusalien*, S. 288 f.; K. Jireček — J. Radonić, *Istorija Srba*. Beograd 1952, S. 291; F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*. 5 Bde., Paris 1820/1821, Bd. II, S. 170.

¹⁰⁴) Materialzusammenstellung bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., pass.

¹⁰⁵) Dazu Puchner, *Rogatsiengesellschaft*, op. cit.

¹⁰⁶) Zitiert nach Chr. Vakarelski, *Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares*, *Ethnologia Slavica* I (1969), S. 121—142, bes. S. 137.

¹⁰⁷) Siehe Puchner, *Byzantinischer Mimos*, op. cit.

¹⁰⁸) Dafür bildet der offiziöse Zusatzkommentar zum 62. Kanon des Trullanums von *Balsamon* ein Indiz, sowie die Herleitung der russ. *koleda* aus den *calendae* (vgl. Anm. 102), die bei den griechischen Kirchenvätern wohl belegt sind (vgl. die Chrysostomos-Homilie *Λόγος ταῖς Καλάνδαις*, dazu Puchner, *Evropaiki teatrologia*, S. 55; die Rede *Λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Κα-*

allem im konstantinopelfernen Zentralbalkan, unterschiedliche „hellenistische“ Manifestationen. Auch ist die Verwendung der Sammelnomenklatur *rusalia* keineswegs konsequent. Im „Slovo“ des *hl. Nifont* (älteste Abschrift aus dem 14. Jh.), ein stilistisch bearbeiteter Auszug aus der entsprechenden griechischen Vita des Bischofs von Konstanz auf Zypern (4. Jh.), deren altslawische Übersetzungen schon ins 12. und 13. Jh. zurückreichen müssen, ist ein ganzes Kapitel den Rusalien gewidmet in Form einer Vision des Heiligen, die mit einem Gebet endet, die Menschen mögen ablassen von „teufelischen Spielen, von der Verführung des Teufels, aber besonders von der Sitte, sein Eigentum dem hinterlistigen Teufel, d. i. den Rusalien, aber auch den Gauklern zu geben“ (unser Terminus ist hier vom russischen Kompilator hinzugefügt und findet sich auch nicht in der Abschrift von *Izmaragd*)¹⁰⁹). In einer russischen Bekehrungsschrift des 13. Jh.s heißt es: „Und da während der Narrenspiele und Rusalien kein entsprechendes Dach zu finden ist, müßt ihr oft im Regen ausharren“¹¹⁰). Durch die offizielle Verwendung des *rusalia*-Terminus im griechischen Balsamon-Kommentar zu den Synodalakten (hier ist der Nachostertermin festgehalten) tauchen die *rusalia* in den altslawischen ekklesiastischen Belehrungsschriften immer wieder auf, in einer russischen Quelle von 1551 interessanterweise auch für „Orgiastisches“ zum Johannesfest (24. Juni), zu Weihnachten und zum Epiphaniefest¹¹¹). Daß auch diese heortologischen Termine mit ihren Umzugs-

λανθῶν des Erzbischofs von Amaseia, *Asterios*, siehe bei Sathas, op. cit., S. 97 ff. auch mit weiteren Belegen). Gegen die slawische Herkunft des Terminus stellte sich Miklosich (Die Rusalien) in seinem wegweisenden Aufsatz; seine Argumentation (dazu noch in der Folge) wird bekräftigt durch die Tatsache, daß Name (ῥοσσάλια in den *Acta S. Nicolai*, ῥοδισμὸς bei *Johann von Euchaita*, als Übersetzung des lat. *rosalia*) und Sache (vgl. die Synodalerlässe gegen die Lustbarkeiten und den Märtyrergräbern, das Zeugnis des *hl. Basileios* über die kappadokischen *symposia*) im ersten christlichen Jahrtausend in der hellenophonen Welt bekannt sind (eine spezifische Überprüfung des unüberschaubaren Quellenmaterials würde hier wahrscheinlich noch weitere Evidenzen beibringen). Das Kap. CXX in der kirchlichen Rechtsprechung des *Chomatianos* Περὶ τῶν Ῥουσαλίων ist demnach zurecht mit *De Rosaliis* ins Lateinische übersetzt (Pitra, op. cit., S. 509). Es spricht vieles dafür, daß der Terminus von den ekklesiastischen Autoritäten auf affine Erscheinungen im slawischen Raum angewendet wurde (die russischen Quellen sind kirchliche Erlässe, Mahnschriften und „Chroniken“). Zu den slawischen Ursprungsthesen noch im folgenden.

¹⁰⁹) Mansikka, op. cit., S. 213 ff., Haase, op. cit. S. 326.

¹¹⁰) Mansikka, op. cit., S. 311, Original bei Miklosich, Die Rusalien, S. 390 (nach P. A. Lavrovski, *Opisanije semi ruko piseji*. Moskva 1859, S. 22). Zu den altrussischen *skomoroči* und ihren Festbelustigungen vgl. auch A. A. Belkin, *Russkie skomorochi*. Moskva 1975 und J.-Cl. Roberti, *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie*. Paris 1980.

¹¹¹) „Zur Feier der Rusalien zu Johanni oder am Weihnachtsabend oder am Vorabend des Epiphaniefestes versammeln sich Männer und Frauen und Jung-

manifestationen mit den „toten Seelen“ und ihrer Anwesenheit auf der Oberwelt zu tun haben, dafür wird der Nachweis noch zu führen sein. Und daß die altrussischen *rusalnaja nedelja* ihren inhaltlichen Zusammenhang mit den römischen und frühchristlichen Rosalien als Friedhofsfest zu Ehren der Toten nicht eingebüßt haben, dafür bürgt dieselbe Quelle:

„Am Pfingstsonnabende versammeln sich in den Kirchdörfern und Kirchspielen Männer und Frauen auf den Friedhöfen und beweinen die Verstorbenen auf den Gräbern mit viel Geschrei, und wenn die Narren und die Fiedler zu spielen anfangen, hören sie auf zu weinen und fangen zu springen und zu tanzen und in die Hände zu klatschen und teuflische Lieder zu singen und all dies tun sie auf denselben Friedhöfen, diese Betrüger und Schurken“¹¹²).

Von solchen „Unanständigkeiten“ auf den Grabhügeln am Pfingstsonntag berichtet auch die Klageschrift des Mönches *Grigorij* an den Zaren *Aleksej Michailovič*¹¹³). Solche Zeugnisse reichen bis tief in die Neuzeit¹¹⁴).

Aus den bisherigen historischen Belegen, noch ohne Berücksichtigung der gegenwärtigen bzw. jüngstvergangenen Situation, lassen sich in bezug auf Nilssons eingangs ausgeführte Aporie zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel gewisse Schlußfolgerungen ziehen: zum einen, daß es methodisch sinnvoll erscheint, zwischen Festnomenklatur, Festtermin und Festinhalt zu unterscheiden, zum andern, daß der Übergang vom spät-

frauen zum nächtlichen Lärm und zum unanständigen Schwatzen und zum Singen teuflischer Lieder und zum Tanz und zum Springen und zu gottlosen Taten, und Knaben werden dabei geschändet und Jungfrauen entehrt, und wenn die Nacht vergangen ist, begeben sie sich zum Flusse mit viel Geschrei, wie Besessene, und waschen sich mit Wasser, und wenn zum Frühgottesdienste geläutet wird, kehren sie in ihre Häuser zurück und fallen wie Tote, infolge der großen Anstrengung“ (Haase, op. cit., S. 326, Mansikka, op. cit., S. 258, Original bei Miklosich, Die Rusalien, S. 391). Daneben fungiert der Terminus auch als bloße Zeitbezeichnung für die Woche vor oder nach Pfingsten (Mansikka, op. cit., S. 106, Haase, op. cit., S. 387, Miklosich, Die Rusalien, S. 392). Zum Totengedenktage am Dienstag der Thomaswoche Fr. Miklosich, Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen, *Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 24 (1876), S. 1—58, bes. S. 25f. Die Theorie von Cottas, daß sich die „Rusalien“ dem Ostertermin angeschlossen hätten (V. Cottas, *Le théâtre à Byzance*. Paris 1931, S. 30), zurückgewiesen bei St. Kyriakidis (*Λαογραφία* XI, 1934—1937, S. 282).

¹¹²) Mansikka, op. cit., S. 257.

¹¹³) „Eine andere Belustigung findet am Pfingsttage statt: man begibt sich außerhalb der Stadt auf die Grabhügel und es wird Unanständiges getrieben“ (Mansikka, op. cit., S. 214).

¹¹⁴) Mansikka, op. cit., S. 255, 312, 376 und pass. (16. Jh. „es ist eine Sünde . . . an Rusalienfeiern zu tanzen“ S. 312).

antiken Paganismus zum Christentum keine wesentliche Zäsur in der Traditionsdynamik des Vorstellungskomplexes *rosalia* bildet. Das schon in Rom bivalente Toten/Blumen-Fest lagert sich an verschiedene heortologische Termine des christlichen ekklesiastischen Jahreslaufes an, vorwiegend im Winter- und Frühlingsabschnitt, mit Schwerpunkt um Pfingsten. Doch scheinen diese Festlegierungen gewissen kontinuierlichen Leitideen und nachvollziehbaren Vorstellungskomplexen zu folgen, und nicht jenen Beliebigkeitscharakter zu besitzen, den Nilsson indiziert. Dies wird im zweiten Teil der Studie noch deutlicher werden. Die Festnomenklatur überträgt sich auf die Pfingstwoche, was epochenmäßig in etwa dem paganen Usus entspricht, und auch inhaltlich affine Züge trägt: die Blumenhandhabung im Mai- und Pfingstbrauchtum, die Beziehung zu den Totenseelen, die nach der christlichen Legende der Straferleichterung zwischen Ostern und Pfingsten an der Oberwelt weilen dürfen, am „Rusalien“-Samstag aber zurück in die Hadeshölle müssen (dazu noch genauer im folgenden); der spezifische Bezug zur Rose geht verloren; die hochbyzantinische Blumenwallfahrt des *hl. Theodor* von Euchaita findet zur gleichen Zeit statt, das von ihm unter Kaiser *Julian Parabates* vollbrachte *kollyba*-Wunder wird am ersten Fastensamstag vor Ostern (τῶν Ἀγίων Θεοδώρων) gefeiert, nach dem Pfingst/Rusalien-Samstag der zweitwichtigste Allerseelentag (*psychosabbato*) der Orthodoxie; mit *rusalia* werden auch (sowohl nach altrussischen wie auch in rezenten Quellen) mittwinterliche Zwölftenumzüge (auch am Tag des *hl. Johannes*, der Sommersonnenwende) bezeichnet, was auf die undifferenzierte Anathematisierung aller idolatrischen Festmanifestationen (von Bühnenspiel bis zu Tierverkleidung und öffentlichem Tanz) durch frühchristliche und vorikonoklastische Synodalkanone und das byzantinisch-orthodoxe Pastoralchrifttum zurückzuführen sein dürfte; doch nicht nur, denn die balkanische Maskenzeit katexochen, Zwölften und Fastnachtswochen, sind geprägt von der Vorstellung der Präsenz der Totenseelen auf der Oberwelt. Der „Name der Rose“ offenbart also eine ganze Palette von Blütenblättern, semantischen und pragmatischen Ausfaltungen in der zweitausendjährigen Tradition der Balkanhalbinsel.

Morphologischer und semantischer Kontext

Nilsson bemerkt gegen Schluß seiner Akademie-Rede zum Rosenfest: „Hier sollte ich eigentlich schließen, denn ich bin vor verschlossenen Türen angelangt, zu denen ich den Schlüssel nicht habe“¹¹⁵). Es folgen noch einige Anmerkungen zu rezenten *survivals* der Festnomenklatur im griechischen und südslawischen Raum, in der Hoffnung, daß sich einmal jemand weiter für die Frage interessieren und die Sache weiter fördern werde. Schon la-

¹¹⁵) Nilsson, Rosenfest, S. 326.

gen damals die grundlegenden Studien von Šapkarev¹¹⁶) und Politis¹¹⁷), von Karolidis¹¹⁸) und Murko¹¹⁹) vor, Arnaudov¹²⁰) und Kukules¹²¹) sollten noch folgen, doch erlaubte das damalige Material nicht viel mehr als hypothetische Zuordnungen. Erst das breitflächigere Quellenangebot der letzten Jahrzehnte und eine sachgerechtere (d.h. nicht bloß im strengen „szientifischen“ Kausalnexus sich bewegende) komparatistische Methodik¹²²) erlaubt etwas sicherere Ergebnisse. Die Formenvielfalt ist tatsächlich erstaunlich, die Zusammenhänge nicht immer *prima vista* einsichtig. Festnomenklatur und Festinhalt gehen verschiedene, allerdings nicht voneinander völlig unabhängige Wege. Das sprachliche Etymon von *rusalia* stellt eine ehrwürdige Kontroverse der Balkanlinguistik dar. Schon Miklosich kannte den Ausdruck *ršai* (*ršali*) bei den Albanern¹²³), die altslovenische Pfingstbezeichnung¹²⁴), im Neuslovenischen *risalček*, *risalšček*, *risalščok* als Pfingstmonat¹²⁵), im Altserbischen als Bezeichnung für ein heidnisches Fest¹²⁶), kannte *rusalje* im Raum Dubrovnik und *rusalji* (plur.) in der Kotorbucht¹²⁷), die altrussischen Quellen (siehe oben), veröffentlichte 14 ruthenische und weißrussische Rosalienlieder¹²⁸), wußte um die Ausdrücke *rusadljé* und *rusadla* bei den Slowaken¹²⁹); seine *conclusio* richtet sich gegen die Lehrmeinung der älteren Slawistik bis herauf zu Šafařík¹³⁰), daß das Pfingstfest der *rusalia* von den *rusalki*, den slawischen Wassernymphen,

¹¹⁶) K. Šapkarev, Russalii, dreven i tvürde interesen bŭlgarskij običaj, zapazen i do dnes v južna Makedonija. Plovdiv 1884, S. 7—20.

¹¹⁷) N. Politis, Προλήψεις καὶ δοξασίαι τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Ῥουσαλίου, Ἀνατολική Ἐπιθεώρησις, Jg. I Bd. V (1. I. 1873), S. 97—101.

¹¹⁸) Carolidis, Bemerkungen, op. cit.

¹¹⁹) M. Murko, Das Grab als Tisch, *Wörter und Sachen* II (Heidelberg 1910), S. 79—160.

¹²⁰) M. Arnaudov, Kukeri i Rusalii, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* XXXIV (Sofija 1920), S. 1—242, bes. S. 138ff.

¹²¹) F. Kukules, Βυζαντινῶν βίος, Bd. II, S. 29ff., Bd. V, S. 217ff.

¹²²) Gerade zur Ausbildung einer solchen behutsamen einführenden Methodik, die das Affine auch im fremden Kontext lokalisieren kann, haben die vielen Arbeiten des Jubilars wesentlich beigetragen.

¹²³) Miklosich, Die Rusalien, S. 389 nach G. Bellarmino, *Dottrina cristiana tradotta in albanese*. Roma 1845, S. 56.

¹²⁴) Miklosich, Die Rusalien, S. 389; zum Glagolita Clozianus auch idem, *Christl. Terminologie*, bes. S. 5—9.

¹²⁵) Im westlichen Ungarn (Miklosich, Die Rusalien, S. 389).

¹²⁶) Ibidem, S. 389f.

¹²⁷) Ibidem mit Quellen.

¹²⁸) Ibidem, S. 393ff. (mit Quellen). Aus diesen Liedern ist eine Personifikation der *rusalki* nicht zu erschließen.

¹²⁹) Ibidem, S. 400 (mit Quellen).

¹³⁰) Aufgelistet in Miklosich, Die Rusalien, S. 402. Siehe P. J. Šafařík, *Časopis českého Museum* 1833, S. 257—273.

abzuleiten sei¹³¹). Diese Vorstellung der See- und Flußnixen *rusalki*, die nach vielfach bezeugten Nachrichten auch die Totenseelen vorstellen¹³²), ist in den altslawischen Quellen jedoch nicht nachzuweisen¹³³); dies vor allem gegen Šafařík¹³⁴). Tailliez kommt in einem gelehrten Aufsatz zu den rumänischen Feen *rosaliile/rusaliile*¹³⁵) zum Schluß, daß dieser Ausdruck nicht vom Lateinischen käme, sondern vom südslawischen *rusalia*; die Handschrift des „Glagolita Clozianus“ und die *Chomatianos*-Stelle (siehe oben) verleiten ihn zur Feststellung:

»Les *Rousalia* ne sont aucunement un terme grec ni un usage grec... Il s'agit d'un usage >extérieur<, non citadin, non byzantin; un usage local des >thèmes< de Bulgarie, dans un milieu de pâtres, donc facilement va-laque«¹³⁶).

¹³¹) Šafaříks Argumentation baut auf eine *Prokopios*-Stelle (Kaisareia, ausgehendes 6. Jh.), nach der die Slawen Flüsse verehren, Feen und andere Dämonen (referiert bei Miklosich, *Die Rusalien*, S. 402). Von *rusalki* ist bei *Prokopios* allerdings nicht die Rede. Auch interpretiert er *Balsamon* und *Chomatianos* in diesem Sinne. „Die Ansicht, daß die Rusalky Göttinnen der Flüsse und Bäche seien, hat Šafařík durch sprachwissenschaftliche, aus der Etymologie des Wortes *rusalia*, *rusalka* hergeholte Gründe zu stützen unternommen“ (ibidem, S. 404). Die Argumentation zielt auf das urslawische *rusa* (Fluß), das als Eigennamen für Flüsse, Bäche und Ortschaften bei Russen, Polen, Tschechen, Slowaken, Serben und Bulgaren in onomatologischer Vielfalt nachzuweisen ist (ibidem, S. 404). Miklosichs Konklusion läuft darauf hinaus: „Ich will nicht etwa leugnen, daß die heidnischen Slawen Flüsse und Bäche verehrten; ich leugne nur, daß sie sie unter dem Namen *Rusalky* verehrt haben“ (ibidem). Die Sache ist freilich so unvereinbar nicht, wenn man bedenkt, daß die *rusalki* auch Totenseelen darstellen, die Pfingstwoche, die *rusalnaja nedelka*, eine Festzeit des Totenkults ist. Daß auch die Festbezeichnung *koljada* personifiziert worden ist, dafür bringt Miklosich ein Beispiel (S. 405); vergleiche auch den „Teufel *Koljada*“, der in einem russischen Beleg des 17. Jh.s am Weihnachtsabend verehrt worden sein soll (Mansikka, op. cit., S. 117). Zu dem Problemkomplex aus slavistischer Sicht auch D. B. Šelov — T. D. Zlatkovskaja, *K voprosu o proischoždenii vostočnoslavjanskogo obrjada Rusalij*. In: *Drevnjaja Rus' i slavjana*. Moskva: ANSSSR Inst. archeol. 1978, S. 426—433 und T. D. Zlatkovskaja, *Rosalia—rusalii? (O proischoždenii vostočnoslavjanskich rusalij)*. In: *Istorija, kul'tura, etnografija i fol'klor slavjanskich narodov*. Moskva 1978, S. 210—226.

¹³²) Dazu vorerst nur Haase, op. cit., S. 153f. Dazu genauer noch im folgenden.

¹³³) Miklosich, *Die Rusalien*, S. 401. Vgl. auch die oben angeführten Beispiele.

¹³⁴) Ibidem und gegen die Lehrmeinung der älteren Slawistik. Dazu in Auswahl: V. N. Tatiščev, *Istorija Rossiskaja s samych drevnejsich vremen*. Moskva 1768—1773; F. Buslajev, *Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*. Moskva 1861, 2. Bd., S. 231—242 u. a.

¹³⁵) Tailliez, op. cit.

¹³⁶) Ibidem, S. 316. In Thrakien und Makedonien seien die *rusaliile* „une réalité autochthon“ (ibidem, S. 306).

Hier wird freilich zwischen Festterminologie und Festinhalt nicht unterschieden; und so ergibt sich der Trugschluß, daß, wenn die wilden Männerumzüge im byzantinisch-griechischen Kulturbereich nicht nachzuweisen sind, der Name *rusalia* auch nicht vom Griechischen kommen könne. Dabei benennt der Terminus doch ebensogut und noch dichter belegt die „Totenzeit“ der Pfingstwoche¹³⁷). Ein weiteres Argument läuft darauf hinaus, daß das Rumänische das lateinische *rosa*, Rose, nicht kenne, sondern *trandafir* (von griech. τριαντάφυλλο), während das Serbokroatische und Bulgarische *ruža* bzw. *roza* (allerdings aber auch das volkstümliche *trendafil*) besitze¹³⁸). Die *rosaliile*-Feen können daher nicht von *rusalia/rosalia* kommen, sondern von dem slawischen *rusalki*, während die Meglenorumänen und Aromunen mit *arusal'e* und *aresalye* Erbwörter des Lateinischen besäßen¹³⁹). Es bleibt freilich das lateinische Lehnwort *roza* im Südslawischen,

¹³⁷) *Rusalii* im Rumänischen bedeutet die Pfingstwoche ganz wie die *rusalna-ja sedmica* im Südslawischen. Tailliez bringt aber auch den Regenritus der *perperuna/dodola* mit ins Spiel. Bei Mazon (A. Mazon, Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du sud. Paris 1836, S. 355) ist eine Regenlitanei veröffentlicht (Nr. 95), die als „L'appel de la pluie ou Rosica“ titulierte ist. Tailliez konstruiert daraus einen Zusammenhang zwischen *rosalia*, *rusalki* und *rosica*, und spricht von „une fête slave de pluie ou des divinités aquatiques“ (ibidem, S. 302). Von *rosica* (bulg. Tau, feiner Regen, serb. *rosa*, Tau, vom altslaw. *rusa*, siehe oben) ist in diesen Regenlitaneien jedoch häufig die Rede; vgl. „Bože li gospodu / i sveti Ilie / da letna rosica“ (St. Šiškov, *Rodopski starini* II, S. 55). Zu diesen Litaneien W. Puchner, Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei unter besonderer Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984), S. 100—111. Die *rosica* hat allerdings ebensowenig mit Pfingsten (*rusalii*) zu tun (außer der möglichen zeitlichen Koinzidenz) wie die *rosomanka*, *rosomankja* in Jugoslawisch-Makedonien, die ebenfalls auf den Stamm *rosa* (Tau/feiner Regen) zurückgeht („Tauregen“ nach E. Schneeweis, Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten. Celje 1935, S. 222). Dazu M. Gavazzi, Das Maskenwesen Jugoslawiens, *Schweizer Archiv für Volkskunde* 63 (1967), S. 185—202, bes. S. 198; A. P. Marinkov, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* 49, S. 739 und W. Puchner, Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78 (1982), S. 98—125, bes. S. 111.

¹³⁸) Tailliez, op. cit., S. 306f.

¹³⁹) Ibidem, S. 304 mit Nachweisen. Die Voranstellung des *a* vor das Thema ist etwa auch bei den *rogatsia* zu beobachten: *arugutsiaria* im Raum Kastoria (Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 104, idem, Rogatsiengesellschaften, S. 126; vgl. auch *arugutshari* bei A. J. B. Wace, Mummings Plays in Southern Balkan, *The Annual of the British School in Athens* 19, 1912/1913, S. 248ff., bes. S. 258f.). Das Etymon der Umzugsgruppen *rogatsia* kommt von der byzantinischen *ρογα*, dem Extralohn, dem Soldatensold (Puchner, Rogatsiengesellschaften, S. 152 und dazu ergänzend die Artikel in *Néa Ἑστία* 8 (1930), S. 773, 885, 944, 1220). Überhaupt scheint in der balkanischen Brauchterminologie die

das (wie eben auch *rusalia/rosalia*) in der jahrhundertelangen Lateinerherrschaft auf dem Zentralbalkan eine ausreichende Erklärungsmöglichkeit besitzt (und nicht bloß im romanisierenden Einfluß auf dem mittelalterlichen Westbalkan)¹⁴⁰). Die mit viel linguistischer Spezialliteratur geführte Argumentation ist verwickelt und nicht in allen Punkten klar. Die Schlüsse, die die Forschung aus dieser Arbeit gezogen hat, sind auch recht unterschiedlich¹⁴¹). „Wörter und Sachen“ werden nicht streng genug auseinandergehalten. Auf linguistischer Seite bleibt nach Tailliez festzuhalten, daß zwischen den Feen, *rusaliile (rosaliile)* und der Pfingstbezeichnung *rusalii* im Rumänischen zu unterscheiden sei, da die Etymologie des ersteren Ausdrucks aus lautgesetzlichen Gründen nicht auf das Lateinische zurückgehen könne, sondern auf das Südslawische (aber auch diese Diskussion ist hinfällig, da die Feen ebensogut unter dem Namen *rusalii* nachgewiesen sind)¹⁴²). Das

byzantinische Kulturschicht eine bisher vielleicht etwas unterschätzte Rolle gespielt zu haben: so kommt die *perperuna* von den Goldmünzen der ὑπέρουρα (W. Puchner, Veleški kŭm onomatologijata i etimologijata na bŭlgarskite i grŭckite nazvanija na obreda za dŭžd dodola/perperuna, *Bŭlgarski Folklor* IX/1, 1983, S. 59—65), die rumän./bulgar. *scalojan/caloianul*-Idolbestattung vom bulgarischen Zaren *Kalojan*, dem Belagerer Salonikis, der auf der St.-Demetrios-Ikone vom Reiterheiligen überwunden wird (L. Kretzenbacher, Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter. Wien 1983, S. 45f. und pass. und G. Ivanescu, O influența bizantină sau slavă în folclorul românesc și în limba românească. *Folclor Literar* 1 (1967), S. 13—23), die Mittwinterumzüge der *coleda/kalanda* von den römisch-byzantinischen *calendae* (zur Morphologie Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 123f.) usw. usw.

¹⁴⁰) Dies wohl zu Recht gegen Miklosich, op. cit., S. 390. Die Rolle der römischen Soldaten bei der Übertragung des Festnamens deutet Tailliez selbst an: „Les Rosalies romaines et les Agapes chrétiennes des morts ont été transmises en éventail à toute l'Europe orientale par les descendants des sujets et soldats romains qui gardaient l'Empire sur le Danube, de Saint Démétrius de Sirmium à Saint Dimitrios de Salonique“ (ibidem, S. 317).

¹⁴¹) So konstatiert etwa M. Wenzel (The Dioscuri in the Balkans, *Slavic Review* XXVI, 1967, S. 363—381): „The *rosalia* is, however, not mentioned in Ovid's *Fasti* among official Roman celebrations, and there is confusion about its date. It may have been imported into Rome from the Balkans, rather than the Balkan ritual deriving from Rome. Certainly, modern authorities recognize that the problem of the *Rusalje* is far more complicated than admitted by Miklosich“ (es folgt der Hinweis auf Tailliez; ibidem, S. 369, Anm. 52). Dr. A. Lazaru hat in dem unveröffentlichten Kongreßreferat beim IV. Laographischen Symposium des Nordgriechischen Raumes (Ioannina 1979) mit dem Thema „Die Rosalien bei den Vlachen (Aromunen)“ vertreten, daß das panbalkanische Fest nicht aus dem Lateinischen komme, sondern aus einer vorklassischen griechischen Kulturschicht.

¹⁴²) Zu dieser Frage auch schon St. Romansky, Lehnwörter lateinischen Ursprungs im Bulgarischen, *15. Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache zu Leipzig*, 1909, S. 127.

heißt nun freilich nicht, daß der inhaltlich genetische Zusammenhang beider Phänomene auseinandergerissen werden darf, die Totenseelen/Feen der *rosaliile* von der Totenzeit der Pfingsten/*pentekoste/rusalii* (das Bindeglied bilden hier die rituell institutionalisierten *căluşarii*), denn sonst ist man über den Zirkelschluß der älteren Balkanistik nicht hinausgekommen: die *rusalki* müssen aus einer urslawischen Wurzel kommen, denn der lateinisch/griechisch/christliche Terminus *rusalia* bezeichnet damit keine Wassernixen¹⁴³). Hier ist die Dynamik von Metonymie und Transformation von Festhalten nach assoziationslogischen „Gesetzen“ in einem im philologischen Stemma-Denken wurzelnden statischen Kausalmodell nicht sachgerecht erfaßt. Man darf weder die sprachliche Linie allein verfolgen noch nur die inhaltliche allein, noch beide ständig voneinander abhängig machen (ein affines Phänomen gehört nur dann zum Rosalienkomplex, wenn es auch seinen Namen trägt, und umgekehrt), denn Signifikat und Signifikant gehen z.T. verschiedene Wege. Dazu kommt noch die epochale und heortologische Terminabhängigkeit: der „Name der Rose“ wird nicht nur im Frühling genannt.

1. Der „Name der Rose“: Blumenschmuck und Farbsymbolik in den balkanischen Frühlingsbräuchen. In der rituellen Blumenhandhabung äußert sich wahrscheinlich eine der Konstanten menschlicher Kultur überhaupt, charakteristisch für die Interdependenz von Natur und Kultur. Davon sind die begrabenen Toten, Herren über alles, was aus der Erde sprießt, nicht ausgenommen. Blumen werden aufs Grab geworfen, heute wie in der Antike¹⁴⁴), ja als Totengabe dem Leichnam mit auf die Reise gegeben¹⁴⁵) (mit Blumen wird z.B. auch die zu Grabe getragene *Leidinos*-Puppe auf Ägina geschmückt¹⁴⁶), mit Blumen wird das „tote“ *Zafiris*-Mädchen in Epirus be-

¹⁴³) Die Ableitung der *rusalki* aus süslaw. *rosa* (serbokroat. *ruža*, bulg. *roza*) hat schon Miklosich abgetan (op. cit., S. 404f.).

¹⁴⁴) Bes. rote Blumen in Blutsymbolik; Blut als Sitz der Seele (vgl. *Servius*, Eneide V, 79: „ad sanguinis imitationem ubi est sedes animae“). Vgl. auch Cumont, op. cit., S. 29—54, sowie die Literatur in Anm. 24, 30 und 33.

¹⁴⁵) Der Zweck der Blumen ist in den neugriechischen Totenklagen explizit erwähnt: „that the flowers and ornaments help the dead on his journey to Hades and facilitate contact with the world of the dead...“ (Γρηγόρη, σὲ φορτώσανε, βαρειὰ εἶσαι φορτωμένος, / Γρηγόρη μου, τίς μυρουδιές νὰ μὴ τίς ἐσκορπίσης, / νὰ τίς βαστᾶς στὴν Κάτω Γῆς στοὺς νιούς νὰ τίς δωρίσης, / νὰ βάλουνε στὰ πέτα τους νὰ βγοῦνε στὸ σεργιάνι. — „Grigoris, heavy is your burden, heavy your load of flowers. / Grigoris, do not allow their fragrance to scatter / keep them, and give them to the young ones in the Underworld, / and they'll wear them in their jackets when they go far a stroll.“ M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*. Cambridge 1974, S. 39.)

¹⁴⁶) N. P. Ireiotis, Ὁ Λειδινὸς ἐν Αἰγίνῃ, *Λαογραφία* 8 (1921—1925), S. 289—296; Ch. B. Lykuris, Ὁ Λειδινός, *Κῆρυξ τῆς Αἰγίνης* III (1949), H. 33, S. 140—142 (auch *Αἰξονή* 3, 1953, S. 53—56); K. Kakuri, Λαϊκὰ δρώμενα εὐ-

deckt¹⁴⁷)), mit Blumen werden Ikonen geschmückt, der Baldachin über dem österlichen orthodoxen Grablinden Christi, dem *plaščanica/epitaphios*-Tuch, ist aus Blumen geflochten¹⁴⁸), die primitiven Karfreitags-Umzugskreuze der den *planctus Mariae* (θρήνος τῆς Μεγάλης Παρασκευῆς, μοιρολόγι τῆς Παναγίας)¹⁴⁹) singenden Knaben sind mit Blumenkränzen behangen¹⁵⁰), die Eierkörbe der Lazarus-Mädchen¹⁵¹) (in Epirus dem Epitaph sogar nachgebildet)¹⁵²) am *lazarov den*¹⁵³) sind blumengeschmückt, das Regenmädchen der *perperuna/dodola* geht in Trockenperioden blumen- und grünverkleidet im ganzen Balkanraum von Haus zu Haus, wird mit Wasser begossen und singt die Regenlitanei¹⁵⁴). Und letzteres leitet schon über zu rein paganen Blumenfesten wie die Maiumzüge mit dem „Maikind“, der Ausflug ins

ετηρίας, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 27 (1952), S. 216ff.; eadem, „Dromena“ Champêtres. Le „Leidinos“, *L'Hellénisme Contemporaine* 10 (1956), S. 188—212; G. Megas, *Greek Calendar Customs*. Athens 1982³, S. 156 (Abb. XV/2 deutlich die phallische Puppe zu erkennen); Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 165ff.

¹⁴⁷) D. M. Sarros, *Λείψανα τῆς λατρείας τοῦ Λίνου καὶ Ἀδώνιδος ἐν Ἠρείρῳ*. Ὁ Ζαφείρης, *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* V (1900), S. 347—351; K. Kakuri, *Θάνατος — Ἀνάσταση*. Athen 1965, S. 38ff.; eadem, *Προϊστορία τοῦ θεάτρου*. Athen 1974, S. 150; Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 199ff.

¹⁴⁸) Dabei spielen Violetten, Veilchen, Rosen und Zitronenblüten die wichtigste Rolle. Der „Leichnam“ Christi wird auch mit Blüten bestreut, die Mädchen in großen Körben halten (G. Megas, *Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ καὶ ἔθιμα λαϊκῆς λατρείας*. Athen 1956, S. 159).

¹⁴⁹) Dazu die Monographie von B. Bouvier, *La moirologie de la Vierge. Chansons et poèmes sur la Passion du Christ. I. Chanson populaire de Vendredi Saint*. Genève 1976 (vgl. meine Bespr. in *Λαογραφία* XXXI (1976—1978), S. 389—400, wo auf die Umzugskreuze eingegangen wird).

¹⁵⁰) Materialzusammenstellung bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 93f.

¹⁵¹) Materialzusammenstellung ibidem, S. 89ff., 98f., 103ff., 150, 167, 200ff. Zu den nordgriechischen Belegen speziell W. Puchner, *Θεατρικὰ στοιχεῖα στὰ δρώμενα τοῦ βορειοελλαδικοῦ χώρου*. In: *Δ΄ Συμπόσιον Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου*. Ἰωάννινα 1979. Thessaloniki 1983, S. 225—273, bes. S. 237, 243f. und pass., und im panbalkanischen Vergleich W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*. Wien, Akad. d. Wiss., im Erscheinen (Kap. 2.8).

¹⁵²) Kakuri, *Thanatos-Anastasi*, S. 28ff.

¹⁵³) Das bulgarische, rumänische, serbische und jugoslawisch-makedonische Material mit der umfangreichen Bibliographie zusammengestellt bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext*, Kap. 2.8.

¹⁵⁴) Dazu in südosteuropäischer Übersicht Puchner, *Typologie*, op. cit., *Liedtextstudien*, op. cit., und *Veleški*, op. cit.

Grüne, der Maikranz¹⁵⁵). Bei fast keinem Frühlingsfest fehlt die apotropäische und fertilitätspromovierende Blume¹⁵⁶). Oft sind es sogar bestimmte Blumen, nicht mehr nur Rosen freilich¹⁵⁷). Gelb ist die Totenfarbe für den „viertägigen“ Lazarus¹⁵⁸), aber auch manchmal Rot¹⁵⁹); wie Rot auch immer noch Christi Blut bedeutet¹⁶⁰). Im universellen Blumenschmuck der Frühjahrsriten¹⁶¹) verliert sich freilich die Entwicklungslinie von den Rosalien her, wie ja auch die Rosalien keineswegs das einzige Blumenfest des römischen Festkalenders darstellen. Doch bleibt die Blume häufiges Ingredienz von Bräuchen, die spezifischer mit dem Rosenfest zu tun haben. Dies gilt im besonderen für den Totenkult.

2. „Nekrolatria“: Gedenkmesse, Grabbesuch und Speiseopfer. Dem Toten wird nicht nur mancherort auch heute noch eine Münze unter die Zunge gelegt¹⁶²) (als Obolus für den Fährmann Charon)¹⁶³), sondern auch eine Blu-

¹⁵⁵) Zu den griechischen Belegen Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 96f. Der „Maikranz“ wird meist im „Feuer des hl. Johannes“ am 24. Juni verbrannt.

¹⁵⁶) Dazu gehören auch die blumengeschmückten „Palmzweige“ am Palmsonntag (ibidem).

¹⁵⁷) Am Epitaph-Schmuck sind meist Veilchen, Rosen, Lilien und Zitronenblüten beteiligt, so daß die Schattierungen von Rot doch vorherrschen (Alexiou, The ritual lament, S. 77).

¹⁵⁸) Besonders auf Zypern wird dafür die Blume *similludkia* verwendet (M. Paraskevopoulou, Recherches sur les traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre. Nicosia 1978, S. 205). Zu den Symbolfarben bei den Lazarusumzügen auch W. Puchner, Lazarusbrauch in Südosteuropa, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXII/81 (1978), S. 17—40, bes. S. 25f. und die Übersichtskarte in Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 275.

¹⁵⁹) So manchmal in Zypern, wo der Symbolzusammenhang mit dem Blut Christi evident ist (A. I. Thrasyvulu, Τὸ Σάββατο τοῦ Λαζάρου καὶ ἡ Κυριακὴ τῶν Βαΐων εἰς τὸ χωριὸν Λάπηθο, *Λαογραφία* 17, 1957/1958, S. 281ff.); die roten „Lazarusblumen“ werden in Töpfen im Hause aufgestellt und am nächsten Tag weggeworfen (G. N. Hatzikostis, Τὸ Σάββατο τοῦ Λαζάρου καὶ ἡ Κυριακὴ τῶν Βαΐων εἰς χωριὰ τινὰ τῆς Πάφου, *Λαογραφία* 15, 1953/1954, S. 463ff.).

¹⁶⁰) Siehe auch Anm. 157. Dies ist bei der Ostereierfärbung evident, die in Griechenland ausschließlich rot gefärbt werden, und zwar am Gründonnerstag, welcher Tag deshalb auch Κοκκινοπέφτη, „Roter Donnerstag“ genannt wird. In Griechenland und Bulgarien werden an diesem Tag auch die Fenster mit roten Tüchern verhangen (Megas, Ἑλληνικαὶ ἑορταί, S. 154f.).

¹⁶¹) Dazu St. Kyriakidis, Ὁ ἑλληνικὸς λαὸς καὶ τὰ λουλούδια, *Πειραϊκὰ Γράμματα* I (1940), H. 2, S. 86—91 (nachgedruckt in *Ἑλληνικὴ Τέχνη* 1 (1970), S. 36—41). Zur Herleitung des Maifestes (St. Sperantza, Ἡ γιορτὴ τῶν λουλουδιῶν, *Ἑλληνικὴ Δημοσιογραφία* Jg. 6, Bd. 11, 1953, S. 555ff.) aus dem *Maiumas*-Fest vgl. M. Kollonaiu, Ὁ Μαΐουμᾶς, *Αἰξονή* 3 (1953), S. 57f.

¹⁶²) Als ein historischer Beleg aus dem Rumänien des 17. Jhs Joh. Tröster, Das alt- und neu-teutsche Dacien. Würzburg 1666 (unver. Nachdruck Köln/

me mit ins Grab gegeben¹⁶⁴). Am Grab wird Wein oder Wasser ausgegossen¹⁶⁵), ein Tongefäß zertrümmert¹⁶⁶); manchmal wird auch eine Puppe mit ins Grab gelegt¹⁶⁷); Funeraltänze werden abgehalten¹⁶⁸), Kranke werden am

Wien 1981, S. 352). Zu den archäologischen Funden in Griechenland D. C. Kurtz — J. Boardman, *Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen*. Mainz 1985, S. 15, 129, 190, 193f., 241, 246, 249f., 258, 403. Neben der Überfahrt über den klassischen Unterweltsfluß ist auch die „Haarbrücke“ (τῆς τρίχας τὸ γεφύρι) anzutreffen, über die nur die gute Seele kommt. Dazu P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*. Wien 1973, und zum griechischen Material in Auswahl: D. Daniel, *Τῆς τρίχας τὸ γεφύρι*, *Κυπριακὰ Γράμματα* 4 (1939/1940), S. 490f.; I. M. Kythreotu, *Τῆς τρίχας τοῦ γιοφύρι*, *ibidem* 10 (1945/1946), S. 79—82; D. K. Papadopulos-Stavriotis, *Τῆς τρίχας τὸ γεφύρι*, *Ἀρχεῖον Πόντου* (1943/1944), S. 168f.; G. Vlachojoannis, *Ἀπολιχνίσματα*, *Νέα Ἑστία* 25 (1939), S. 381 usw.

¹⁶³) Zur Entwicklung von *Charon* zu *Charos*, der byzantinisch-griechischen Personifikation des Totengottes vgl. M. Alexiou, *Modern Greek Folklore and its Relation to the Past. The Evolution of Charos in Greek Tradition*. S. Vryonis (ed.), *The „Past“ in Medieval and Modern Greek Culture*. Malibu 1978, S. 321—336 mit der gesamten einschlägigen Literatur.

¹⁶⁴) Alexiou, *Ritual lament*, S. 39 ff.

¹⁶⁵) Schmidt, *Totengebräuche*. Bei den Begräbnisriten besteht in der griechischen Tradition hohe Konservativität bis in die jüngste Gegenwart (Alexiou, *Ritual lament*). Zu den byzantinischen Quellen vgl. G. K. Spyridakis, *Τὰ κατὰ τὴν τελευταίαν ἔθιμα τῶν Βυζαντινῶν ἐκ τῶν ἀγιολογικῶν πηγῶν*, *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 20 (1950), S. 75—171, F. Kukules, *Τὰ κατὰ τὴν ταφὴν τῶν βυζαντινῶν βασιλέων*, *ibidem* 15 (1939), S. 52—78 (sowie idem, *Βυζαντινὰ νεκρικὰ ἔθιμα*, *ibidem* 16, 1940, S. 3—80) und D. Lukatos, *Λαογραφικὰ καὶ περὶ τελευταίας ἐνδείξεως παρὰ Ἰωάννη τῷ Χρυσοστόμῳ*, *Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου* 2 (1940), S. 30—113. Zum neugriechischen Totenbrauchtum in Auswahl: St. Athanasiadis, *Ἡ κηδεία στὴ Σάντα*, *Ποντιακὴ Ἑστία* 13 (1962), S. 663 ff.; A. Xanthinakis, *Νεκρικὰ ἔθιμα καὶ δοξασίαι στὴν Κρήτη*, *Κρητικὴ Πρωτοχρονιὰ* II (1962), S. 181—293; E. Stamuli-Saranti, *Ἀπὸ τὰ ἔθιμα τῆς Θράκης*, *Θρακικὰ* 2 (1929), S. 131—145, 254; E. Feluki, *Νεκρικὰ ἔθιμα ἀπὸ τὴν Ἀλεξανδρούπολη*, *Λαογραφία* 10 (1929/1932), S. 459—463; M. Liudaki, *Ἡ τελευταίη στὴν Κρήτη*, *Ἐπετηρὶς Κρητικῶν Σπουδῶν* 2 (1939), S. 403—427; S. Lianidis, *Νεκρικὰ καὶ ταφικὰ στὴ Σάντα τοῦ Πόντου*, *Ἀρχεῖον Πόντου* 26 (1964), S. 158—176 usw. Zu den eher seltenen Fällen der Totenverbrennung eine Quelle aus dem südostbulgarischen Raum: P. Papachristodulu, *Πῶς καίγαν τοὺς νεκροὺς τῶν στὸ Κωσί, χωριὸ τῆς Ἀνατολικῆς Θράκης, καὶ τὰ γύρω*, *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 4 (1937/1938), S. 71.

¹⁶⁶) N. Politis, *Τὸ ἔθιμον τῆς θραύσεως ἀγγείων κατὰ τὴν κηδείαν*, *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα*, Bd. II (Athen 1921), S. 268 ff. Vgl. auch St. Kyriakidis, *Τὰ σύμβολα ἐν τῇ ἑλληνικῇ λαογραφίᾳ*, *Λαογραφία* XII (1938—1948), S. 503—546, bes. S. 530.

¹⁶⁷) In Koroni an der Südspitze der Peloponnes wird im Falle eines zweiten Todesfalles in einer Familie dem Leichnam eine Puppe in die Tasche gesteckt und mitbegraben, *γιαὶ νὰ μὴν τριτώσει* (damit das Übel sich nicht zum dritten-

Grab geheilt¹⁶⁹), auf das Grab wird geweihtes oder gestempeltes Kultbrot (πρόσφορον)¹⁷⁰) oder *kollyba/koljiva*¹⁷¹) geworfen¹⁷²), auf und am Grab wer-

mal wiederholt; G. Megas, *Ζητήματα Ἑλληνικῆς Λαογραφίας*, Athen 1975, dritte Seitenzählung S. 179). Von einem anderen interessanten Fall berichtet Schmidt, *Totengebräuche*, S. 304, wo beim Begräbnis von Ertrunkenen die Frauen eine Puppe formen und beklagen. Auch Gebädbrote können manchmal Menschenform haben und zum Wohl der Seele des Verstorbenen verteilt werden, wie im Fall der „Lazarusbrote“ in Bulgarien und auf den Ägäisinseln (R. Angelova, *Lazaruvane v s. Bojanovo*. In: *Ezikovedsko-etnografski izsledvanija v pamet na akademik Stojan Romanski*. Sofija 1960, S. 709—730, Abb. 3—5; Megas, *Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ*, S. 125). Die Brote sollen auch bei der Auffindung von Ertrunkenen helfen, wie schon im *Geoponikon* von Agaprios festgehalten (Ἀγαπίου μοναχοῦ τῆς Κρήτης, *Γεωπονικόν*. Venetia 1856⁶, S. 137). Zu neueren Belegen A. Defteraios, *Ὁ ἄρτος κατὰ τὴν γέννησιν καὶ τὴν τελευτήν*. Diss. Athen 1979, S. 125 ff. Zur Vorstellung der Puppe als Totenseele vgl. auch die *kukla*-ähnlichen Frauengrabkreuze (sie werden auch *kukli* genannt; Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*. Berlin 1969, S. 308; zu *kukla*-förmigen Gebädbrotten in Bulgarien auch I. Željaskov, *Obrednite chljabove ot Elchovsko*. In: *Folklor i istorija*. Sofija 1982, S. 259—262). Diese Vorstellung ist auch wesentlich von der byzantinischen Ikonographie bestimmt (dazu ausführlich Puchner, *Lazarusbrauch*, S. 30 ff.). Zu dem ganzen Fragenkomplex vgl. auch W. Puchner, *Primitividole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel*, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, im Erscheinen. Zur Puppe bei Hochzeits- und Begräbnisbräuchen in der Vojvodina M. Matić-Bošković, *Lutka u običajima i verovanjima etnickich grupa na Vojvodini*. In: *18 Zbornik kongresa Jugoslovanskih folkloristov*, Bovec 1971. Ljubljana 1973, S. 149 ff.

¹⁶⁸) In Hercegbosna etwa bei „Scheinbegräbnissen“ (M. Obradović, „Mrkvac“ u nekim društvenim igrata na području bosne i hercegovine. In: *Rad XI-og Kongresa saveza folkloristu Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964*. Zagreb 1966, S. 371—374). Zu „Scheinbegräbnissen“ auch Puchner, *Brauchumserscheinungen*, S. 164 ff. und pass. Zu den Totenritualen *pomana* und *privog* in Ostserbien S. Žečević, *Igre našeg posmrtnog ritualna*, ibidem, S. 375—383, bes. S. 382 f. Zu rumänischen Totenwachespielen S. F. Marian, *Inmormântarea la Români*. Bucureşti 1892 (insbesondere zum *facușor*-Spiel S. 196 ff.) und weiters O. Flegont, *The Moș in the Romanian popular theatrical art*, *Revue roumaine d'histoire de l'art* III (1966), S. 119—131; das Auftreten der maskierten Ahnen auch als *unchiași* in der Moldau (H. H. Stahl, *Nerej, un vilage d'une region archaïque, monographie sociologique*. Vol. II. *Les manifestations spirituelles*. Bucharest 1939, S. 291—296). Vgl. auch M. Vulcănescu, „Gogiu“ un spectacol funerar, *Revista de Etnografia și Folclor* 10 (1965), S. 613—625, P. Bogatyrev, *Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique*, *Le monde slave* 11 (1926), S. 196—224 und M. Wenzel, *Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia*, *Folklore* 73 (1962), S. 1—12 (mit weiterer Literatur).

¹⁶⁹) Megas bringt ein interessantes Beispiel von der Westküste Kleinasiens (Kotyora, Aivali): dort wird der Kranke dreimal über das Grab gewälzt und spricht: „Nimm meine Krankheit und gib mir deine Kraft“ (Megas, *Ζητήματα*,

S. 99). Das Wälzen im taunassen Gras bringt in Südostbulgarien den Frauen Fruchtbarkeit und den Mädchen Hochzeit (Puchner, Brauchtumserscheinungen, Lemma „Maikugeln“).

¹⁷⁰⁾ Zu solchen kirchlichen Brotstempeln vgl. etwa die Studie von Th. Provatakis, Τέχνη καὶ παράδοσις τῶν προσφορικῶν σφραγίδων τοῦ βορειοελλαδικοῦ χώρου. In: Ἀ Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου. Thessaloniki 1975, S. 219—234 (vgl. auch zur Geschichte der Kultbrotstempel G. Galavaris, Bread and Liturgy: the Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. Madison/London 1970). Zur Schutzfunktion dieser vielfältigen Kultbrote Defteraios, op. cit. pass. (dazu L. Kretzenbacher, Heiliges Brot und Heilbrot. Gedanken zu einer neugriechischen Brotmonographie, *Münchner Zeitschrift für Balkankunde* IV, 1981/1982, S. 261—267). Zur Brot-Eulogie noch im folgenden.

¹⁷¹⁾ Zur panbalkanischen *kollyba/koljiva* (im russ. *kutja*, die Grütze, als Totenspeise) vgl. N. G. Politis, Λαογραφικὰ Σύμμεικτα. Bd. 3, Athen 1930, S. 323 ff.; Alexiou, Ritual lament, S. 45 f.; J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. Cambridge 1910, S. 535 ff.; Schneeweis, op. cit., S. 152; Schmidt, Totengebräuche, S. 52 ff. usw. Zum *kollyba*-Wunder des hl. Theodor Teron vgl. Anm. 80, zur Identität mit der antiken *panspermia* Anm. 81 (vergleiche auch das biblische Weizenkorngleichnis Joh. 12,24). Vgl. weiter L. Petit, Le grande controvers des colybes, *Échos d'Orient* 2 (1898), S. 321—331; N. Turchi, Κόλυβοι ε περιδειπνον, *Studi Bizantini e Neoellenici* VI (1940), S. 244 ff. Als Toten- und Dankopfer wird κερνός schon in den minoischen Gräbern Kretas gefunden (St. Xanthudidis, *The Annual of the British School of Athens* XII, 1905/1906, S. 9—23), die gekochten Weizenkörner sind im Altertum Erntedankopfer, Speiseopfer für die Toten und Sühneopfer für die Mächte der Unterwelt (Schmidt, Totengebräuche, S. 57). — Das *kollyba*-Wunder nach der Theodorslegende findet im Jahre 362 n. Chr. statt (PG 146: 473). Der erste byzantinische Beleg der *kollyba*-Verwendung fällt ins 14. Jh. (*Kallistos Xanthopoulos Nikephoros*), doch *Balsamon* erwähnt in seiner Interpretation des 4. Apostolischen Kanons (Rallis — Potlis, op. cit., Bd. II, S. 6), und zwar als in einem verlorengegangenen Logos des *Megas Athanasios* angeführt, daß an den Gedenktagen der Märtyrer und anderer Toter Obststeller angeboten würden, aber auch χίδρα, gekochter Weizen und Hülsenfrüchte (vgl. K. Kallinikos, Ὁ χριστιανικὸς ναδὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ. *Αλεξανδρῖα* 1921, Σ. 566). — Διε Ζῆβερειτῶνγ δερ *kollyba* variiert heute beträchtlich; hier seien zwei elaborierte „Rezepte“ zitiert: „Weizen, feiner Zucker, Rosinen, Korinthen, gestoßener Zwieback oder an Stelle dessen geröstetes Mehl oder Grieß, weiße Mandeln oder Haselnüsse, die Kerne des Granatapfels, gehackte Petersilie, gemahlener Zimt, geröstete oder gestoßene Sesam- oder Korianderkerne“ (Aranaca, *Christos Anesti*. Zürich 1968, S. 52). „... in Wasser aufgekochte Weizenkörner, die aber in der Regel noch mit einigen anderen Früchten oder sonstigen Erzeugnissen untermischt werden, wie namentlich mit Rosinen, Granatapfelkernen, Mandeln, Nüssen, Kichererbsen ..., Samsamkörnern, kleinen Fichtenzapfen ..., Anis Honig oder Manna; auch Zimmet und kleines Zuckerwerk sind bisweilen hinzugefügt“ (B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. 1. Teil, Leipzig 1871, S. 55 ff.). Diese auch bei bürgerlichen Stadtbe- gräbnissen in Griechenland heute noch anzutreffende Opferspeise, die zu Ver-

den Kultbrote und *kollyba* verteilt¹⁷³) oder auch der Totenschmaus gehalten¹⁷⁴), der sonst im Hause des Verstorbenen stattfindet¹⁷⁵), am Boden sit-

söhnung des Abgeschiedenen mit der göttlichen Macht genossen wird, wird auch anders hergestellt: in Anaselitsa wird der Weizen von Verwandten am Freitag gesammelt und gereinigt, am Samstag gekocht, mit gestoßenen Nußkernen untermischt, mit hartgebackenen Brotwürfeln versehen, mit Staubzucker bestreut, in der Mitte des „Blechs“ ein Kreuz aus Zimt und Mandeln; am Sonntag morgen nach dem Kirchgang wird das ganze mit Wein, Schnaps und Früchten angeboten; das Aussehen der *kollyba*-„Komposition“ richtet sich nach dem Alter des Toten (Sp. Synkollitis, Ὁ νεκρὸς εἰς τὴν Ἀνασελίτσα, *Λαογραφία* 11, 1934/1937, S. 387—414, bes. S. 409ff.). Oder einfacher: in Thrakien bloß Weizen mit Rosinen und Nüssen, ausdrücklich ohne Zucker und Mehl (E. Stamuli-Saranti, Προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης, *Λαογραφία* 14 (1952), S. 169—200, bes. S. 199). Zu magischen und mantischen Praktiken mit den *kollyba* noch im folgenden. Ganz ähnliche Funktion hat die Totenspeise der *kutja* (Grütze) bei den Russen (Haase, op. cit., S. 327), die *pomană* der Rumänen (R. Don, Practici magici în com. Svinița, *Revista de Etnografie și Folclor* 15, 1970, S. 417—421), die *žito/coljivo* der Serbokroaten (M. Wenzel, Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia, *Folklore* 73, 1962, S. 1—12).

¹⁷²) Defteraios, op. cit., S. 149ff. Auf Zypern wird gleich die ganze *kollyba*-Platte in die Grube geworfen, in Südostbulgarien wird auch Wein ausgegossen, in Thrakien Geld nachgeworfen (Megas, *Ζητήματα*, S. 154f.).

¹⁷³) „Nekropsoma“ (Totenbrote) und *kollyba* spielen vom Augenblick des klinischen Todes an eine wesentliche Rolle. Sie werden schon neben den Toten oder an der Stelle, wo er gestorben ist, aufgestellt, beim Waschen und Anziehen des Leichnams, bei der *ekphora* (Defteraios, op. cit., S. 133ff., 141ff., 147ff. mit Aufarbeitung des griechischen Materials, bes. S. 149ff.). Neben den Dahingegangenen werden auch Wassergläser gestellt und Speisen (Beispiele bei Megas, *Ζητήματα*, S. 175ff.), in Bulgarien stehen Wasserkrüge auf den Gräbern (Vakarelski, *Bulgar. Volkskunde*, S. 309). Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Totenseelen bis zur Vollendung ihres rituellen Übergangs ins Jenseits durchaus leibliche humane Bedürfnisse haben (dazu Wopmann, op. cit. und D. Petrakakos, *Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodox morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands*. Leipzig 1905).

¹⁷⁴) Συχώριο, σχώριο („Vergebung“) oder μακαριὰ („Seligkeit“). Meist wird *kollyba* und „verschiedene Totenbrote“ (auch ψυχούδια, Seelenbrote genannt) verzehrt. Dies geschieht zur Vergebung der Toten. Im Raume Adrianopel taucht der Priester hartgebackenes Brot in Wein und spricht das *trishagion* über dem Grab; aus demselben Glas „kommunizieren alle Anwesenden“ (Megas, *Ζητήματα*, S. 185f.). Neben dem Grab werden auch Tische errichtet und andere Speisen angeboten (Defteraios, op. cit., S. 149f.; dies war in Griechenland bis 1900 überall üblich). Im Bezirk Drama wird dem Toten dabei ein Glas Wein auf das Grab gestellt und ein Stück Brot dazugelegt; jeder Bissen Kultbrot wird zuerst in Wein getaucht und dann erst mit dem Ausspruch: θεὸς συγχωρέσοι („Gott möge ihm vergeben“) gegessen (ibidem). Nach dem Mahl verteilt man auch *kollyba*. Die auf dem Friedhof verteilten Brote sollen der Möglichkeit nach aufgegessen werden

zend¹⁷⁶), wobei dem Toten auch Speise und Trank zugedacht sind¹⁷⁷) (die *μακαρία* oder *παρηγορία*, die *περίδειπνα* der Antike)¹⁷⁸). Die Totenseele bedarf noch vieler Fürsorge, bis sie zur Ruhe kommt¹⁷⁹), d.h. bis der *rite de*

(ibidem, S. 157). Auch müssen alle Anwesenden vom „σχώριο“ („Vergebung“) nehmen, „damit der Tote nicht erzürnt“ (Megas, *Ζητήματα*, S. 186).

¹⁷⁵) Nach einer griechischen Legende soll die *Theotokos* nach der Kreuzigung Christi diesen Brauch eingeführt haben (Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, Bd. 3, S. 343f.). Verschiedene Brote, Pfannkuchen usw. werden hier mit Wein und Fleisch gegessen. Meist besteht die Vorstellung, daß diese Brote „süß“ sein müßten, im Gegensatz zur „Bitterkeit“ des Todes (*Defteraios*, op. cit., S. 159 ff.). Dieses Mahl wird manchmal schon bei der Totenwacht von Verwandten und Nachbarn, am Boden sitzend, mit Fastenspeisen durchgeführt; die Überreste des Mahls werden nicht aufgeräumt, denn in der Nacht kommen die Seelen und stärken sich (in Thrakien, Megas, *Ζητήματα*, S. 177). Im kleinasiatischen Bithynien werden diese Speisen rund um den Körper des Verstorbenen aufgestellt und während der Totenwacht verzehrt (ibidem).

¹⁷⁶) Vielfach wird Wert darauf gelegt, daß die Speisen die Erde berühren, daher wird auch kein Tisch verwendet, ja nicht einmal ein Tischtuch. Oft wird auch Brot während des Mahles zu Boden geworfen und dem Toten Vergebung gewünscht (Beispiele bei *Defteraios*, op. cit., S. 159 ff.). In Lozetsi im zentralen Epirus gehen die Verwandten und Freunde acht Tage lang ins Haus des Toten und essen auf dem Boden (Megas, *Ζητήματα*, S. 191).

¹⁷⁷) Auf Euböa werden von jedem Speisenden Brotkrumen in der Mitte des Tisches, ausdrücklich für den Toten, übriggelassen (Megas, *Ζητήματα*). In Ätolien stellt man ein Glas Wein in die Mitte für den Toten; nähert sich eine Fliege dem Glas, so hält man sie für die Seele des Verstorbenen (dazu gibt es auch russische Parallelen: Haase, op. cit., S. 331). In Anaselitsa trinkt endlich einer der nächsten Verwandten dieses Glas aus (*Synkollitis*, op. cit.).

¹⁷⁸) Zu den Namensformen Megas, *Ζητήματα*, S. 190 ff. Siehe auch G. Ch. Papacharalampus, *Perideipna in Cyprus, Neo-Hellenika* 1 (1970), S. 55—67 (siehe auch *Κυπριακά Γράμματα* 7, 1942/1943, S. 18 ff.). Die Speisen sind ziemlich variabel; meist wird geschlachtet; oft wird nur mit den Fingern gegessen (siehe auch Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, S. 308).

¹⁷⁹) Dazu zählen vor allem auch die Almosen/έλεημοσύνη. Zur Vergebung der Totenseele wird den Armen Brot geschenkt, Kleider, Weizen usw. (Megas, *Ζητήματα*, S. 192); aber auch die „leibliche“ Fürsorge für die Totenseele während der Trauerzeit: in Thrakien wird in der Totenkammer noch drei Tage lang Wasser, Brot und die Totenkerze aufgestellt; in Ätolien schüttet man noch drei Tage lang Wasser auf das Grab, damit der Tote nicht dürstet; in Sfakia auf Kreta richtet die Frau oder Mutter des Verstorbenen noch 40 Tage lang sein Essen her und zündet eine Kerze an (zur Weihräucherung vgl. auch A. Chrysulaki, *Ἔθιμα τῶν Σφακίων τῆς Κρήτης, Λαογραφία* XVI, 1958, S. 383—404, bes. S. 402 f.); in Sinope im Pontusgebiet trägt man am nächsten Tag Früchte auf den Friedhof und verteilt sie an die Armen; auf Naxos kehrt man drei Tage das Haus nicht, um der Totenseele keinen Schaden anzutun (Megas, *Ζητήματα*, S. 193 f.). Zu den Verboten gehört auch, bei der Totenwache, dem Begräbnis

passage zum Jenseits richtig und vollständig vollzogen ist¹⁸⁰). Dazu gehören die *μνημόσυνα*-Gedenkmessen am dritten, neunten, vierzigsten Tag, nach drei, sechs und neun Monaten, nach einem Jahr¹⁸¹), wo nach der Messe geweihte Kultbrote und *kollyba* an alle (auch zufällig) Anwesende verteilt werden¹⁸²). Es folgt der Besuch am Grab, wo man den Toten „Gesellschaft“

und den Gedenkmessen nicht zu niesen, weil man dann selbst oder ein Familienangehöriger des Niesenden bald sterben wird (dazu P. Leventis, *Τὸ φτάρισμα, Κυπριακὰ Γράμματα* 9, 1944/1945, S. 58f., N. G. Kyriazis, *Δεισιδαιμονία, Κυπριακὰ Χρονικά* 4, 1926, S. 261f.).

¹⁸⁰) Ein Fehler oder eine Unterlassung im Ritual, ein nicht eingelöstes Versprechen oder eine nicht erfüllte soziale oder familiäre Verpflichtung kann zum Wiedergängertum führen (dazu ausführlich Wopmann, op. cit.); die nicht vollzogene Taufe bzw. der „unnatürliche“ gewaltsame Tod führt zu Dämonenwesen verschiedener Art (balkankomparatistisch D. Burkhart, *Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan*. In: *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung*. München 1966, S. 211ff.).

¹⁸¹) Diese Gedenkmessen werden oft gleich nach dem Datum genannt, ähnlich wie die *trita*, *enata* und *triakostia* des Altertums (T. Barla, *Τὰ μνημόσυνα, τὰ ψυχοσάββατα καὶ τὸ πένθος εἰς τοὺς ἀρχαίους*, *Ἡλιος* 8, 1948, S. 706; Alexiou, *Ritual lament*, S. 47; Politis, *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα*, Bd. III, S. 341ff.; zu den Blutopfern und Panspermien der Alten an den *choes* vgl. die Stellenaufstellung in I. Sp. Anagnostopoulos, *Ο θάνατος καὶ ο Κάτω Κόσμος στὴ δημοτικὴ ποίηση*. Diss. Athen 1984, S. 244, Anm. 1) als *trita/tretini*, *niata/devetini*, *saranta* (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, S. 308 gibt auch *dvedeset*, „zwanzigster“ an, ähnlich in Kleinasien Megas, *Ζητήματα*, S. 194), *trimina* usw. oder auch einfach als „*συχώρια*“ (Vergebung/Erlösung) bezeichnet (Z. B. A. G. Sguritsos, *Συχώρια καὶ ὄχι μνημόσυνα, Σπαρτιατικὰ Χρονικά*, 1937/1938, H. 11/12, S. 8). Diese Gedenkmessen sind in der Dogmatik der Orthodoxen Kirche verankert (P. Trembelas, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Athen 1956², S. 260, 421ff. Vgl. auch hl. Nektarios, *Μελέτη περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καὶ περὶ τῶν ἱερῶν μνημοσύνων*. Thessaloniki 1973², S. 113ff.; zu diesem letzten Heiligen der Griechisch-Orthodoxen Kirche vgl. auch W. Puchner, *Der Himmelsbrief des hl. Nektarios*. Eine Notiz zur modernen Kultverbreitung, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXIII/82, 1979, S. 115—119). Aus der umfangreichen Literatur in Auswahl: X. Xenitis (= Akoglu), *Τὰ μνημόσυνα στὰ Κοτύωρα, Ποντιακὰ Φύλλα* II (1937/1938), H. 24, S. 481—484 (auch *Λαογραφία Κοτυώρων*. Athen 1939, S. 233ff.); I. Karapatakis, *Ἡ θανὴ στὴν Κρήτη*. Heraklion 1960, S. 78ff.; N. Perdika, *Σκῦρος*. Bd. I, Athen 1940, S. 120ff.; Synkollitis, op. cit., S. 40ff.; Feluki, op. cit., S. 462f. Zu den byzantinischen und postbyzantinischen Quellen die Literatur in Anm. 165 und Petrakakos, op. cit., S. 161; Kukules, *Βυζαντινῶν βίος*, Bd. IV, S. 208ff.; E. Papadakis, *Μορφαὶ τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ τῆς Κρήτης τοῦ 15 καὶ 16 αἰῶνος κατὰ τὰς γραμματειακὰς πηγὰς*. Athen 1976, S. 92ff.

¹⁸²) Zu diesem Prinzip der Vollständigkeit Anm. 179. Zuletzt hatte ich dieses Erlebnis mit einer Gruppe von Kongreßteilnehmern an der 16. Arbeitstagung der Kommission für Volksdichtung der Société Intern. d'Ethnologie et Folklore,

leistet, ihn segnet, ihm Speise und Trank darbringt, seiner gedenkt¹⁸³). Auch an hohen kirchlichen Feiertagen finden *μνημόσυνα/zadušnici* statt:

die im Aug. 1986 in Kolympari auf Kreta mit dem Rahmenthema „Tod und Jenseits im europäischen Volkslied“ stattfand, erlebt, als wir der nahen Klosterkirche von Gonia einen Besuch abstatteten. Der Zug der schwarzgekleideten Verwandten bewegte sich nach der Gedenkmesse und der *kollyba*-Übergabe im Klosterhof rasch auf den Friedhof zu, wo die *προσφορὰ* (Opfergabe) wiederholt wird. Hier wiederholt sich dasselbe wie beim Begräbnis: *kollyba* und verschiedene Weih-Kultbrote (*λειτουργιές*) werden zum Heil der Seele des Verstorbenen angeboten; diese Totenbrote führen spezifische Namen wie *ἀναπασίματα* (Ruhein-Frieden-Brote), *ψυχούδια*, *ψυχώνια*, *ψυχόπιπτες*, *ψυχολειτουργιές* („Seelenbrote“) und *σχώριο* (Vergebungsbrote) (*Defteraios*, op. cit., S. 171); die Armen werden beschenkt; am Grab wird Wein oder Wasser vergossen; bei den großen *mnemosyna* (meist am dritten und am vierzigsten Tag) findet nach der Totenmesse in der Kirche noch ein Leichenschmaus im Hause des Verstorbenen statt; zu diesen *mnemosyna* wird man auch eingeladen durch *kollyba*-verteilende Verwandte (*Arachova*) oder die Leichenwäscherin (*Bithynien* in Kleinasien) (*Megas*, *Ζητήματα*, S. 194). Im bürgerlichen Bereich werden diese Ankündigungen der Totenmesse gedruckt und öffentlich angeschlagen oder auch in der Zeitung annonciert.

¹⁸³) Auf der Insel Serifos geht man am dritten Tag zum Grab mit einem *kollyba*-Teller, den der Priester segnet, bricht den Teller über dem Grab und verstreut den Weizen, „damit die Toten essen“. In Thrakien gehen die Familienmitglieder am dritten Tag im Morgengrauen zum Grab, zünden Kerzen an und beweihräuchern mit Weihrauch in einem Dachziegel des Hauses der Reihe nach alle das Grab, schütten Wasser aus einem Krug auf das Grab des Toten und vergraben drei Brotstücke in der Erde; Wein- und Wasserkrug werden über dem Grab zerbrochen (*Megas*, *Ζητήματα*, S. 194f.). Im Raum Adrianupolis/Edirne wurden früher auch Tieropfer (*kurban*) am Grab gebracht (vgl. auch *Vakarelski*, op. cit., S. 308f., der berichtet, daß sich am 40. Tag alle am Fußende des Grabes versammeln, damit der Tote sie sehen und von ihnen Abschied nehmen kann). Tieropfer finden auch auf Skyros statt; das Fleisch wird an die Armen verteilt. Neben Wasser wird auch Wein auf dem Grab vergossen, in Kleinasien sogar in ein eigens dafür geschaffenes Erdloch am Grab. Aus dem Raum Pylia (Messenien) kommt die Nachricht, daß am 40. Tag das ganze Dorf im Freien schmauste, später habe man nur mehr Speisen an die Familien verteilt, und heute nur noch Weizen (*Megas*, *ibidem*, S. 195). In Vrachori in Epirus vertritt jeweils nur ein Familienmitglied das „Haus“ bei diesem Symposion. An diesen Symposien nimmt zuweilen auch der Priester teil und psalmodiert die Gedenkmesse; auch neue Kleidungsstücke werden verteilt. In Sinope an der Südküste des Schwarzen Meers werden die Armen zum Schmaus geladen; bevor dieser beginnt, taucht jeder ein Brotstück in Wein und spricht: „Gott möge ihm verzeihen. Kein andres Übel sollt ihr sehen. Ein gutes Totenmahl (*παρηγοριά*)“ (*Megas*, *ibidem*, S. 196). Das Brot darf nur mit der Hand gebrochen, nicht geschnitten werden (Reminiszenz vom letzten Abendmahl). Nach 40 Tagen glaubt man im allgemeinen, daß die Seele im Grab zur Ruhe gekommen ist und nicht

man besucht die Gräber, spricht Gebete, bringt Speise- und Trankopfer, verteilt *kollyba*, zündet Kerzen an, legt Blumen aufs Grab¹⁸⁴). Diese stellvertretende Fürsorge endet erst mit der Exhumierung der Gebeine; die Schädel werden dann im *osteophylakion/kostnica* des Friedhofs aufbewahrt; damit ist das Grab als Kommunikationsort mit dem Jenseitsaufenthalt des Verstorbenen aufgelöst: der Tote ist in einer Weise „heimgekehrt“, in einer anderen auf ewig „hinweggegangen“¹⁸⁵). Das „Gespräch“ am Grab (verbal, rituell, emotionell) ist verstummt; das *μνημεῖον* ist wieder eine bedeutungslose Grube.

Jenseits dieser persönlich-familiären Grabbesuchstermine gibt es aber auch „Allerseelen“, an denen die Totenseelen auf der Oberwelt anwesend gedacht werden und das gesamte Dorf zum *συχώριον* (zur Lossprechung, Vergebung) der Seelen auf den Friedhof zieht und an den Gräbern ißt und trinkt wie beim Totenmahl. Solche Gräbergelage (manchmal auch nur mehr symbolisch durchgeführt) finden — und nun kommen wir von allgemeinen Zusammenhängen um Blumen und Totenkult zu den spezifischeren um das Rosalienfest — bevorzugt am Rusaliensamstag zu Pfingsten statt und am

mehr im Haus des Verstorbenen herum „geistert“ (Megas, *ibidem*, S. 205; Vakarelski, *op. cit.*, S. 308f.). Solange dauert auch die erste intensive Phase der Trauer. Die Familie steht außerhalb der Dorfgesellschaft und nimmt nicht teil an gruppenorientierten Riten wie das *kalanda*-Singen (Puchner, Brauchtumserscheinungen, *pass.*) oder dem Anschneiden des hl. Basileios-Kuchens zu Neujahr (M. M Hasluck, *The Basil-Cake of Greek New Year*, *Folklore* 38, 1927, S. 143—177).

¹⁸⁴) Vakarelski, *op. cit.*, S. 309; Megas, *Ζητήματα*, S. 198f.; L. M. J. Garnett, *Balkan home-life*. New York 1917, S. 125ff. Dies geschieht im allgemeinen zu Weihnachten, Neujahr, am Karfreitag, zu Ostern, Christi Himmelfahrt und am Kreuzerhöhungstag (24. Sept.) (auch am Tag von Mariä Himmelfahrt; D. Lukopoulos, *Σύμμεικτα Αἰτωλικά Λαογραφικά*, *Λαογραφία* VIII, 1921, S. 32f.). Vor allem in der Osterzeit verbindet sich die Marienklage mit der persönlichen Totenklage; nach der Epitaphprozession begibt man sich noch nächtlicherweile auf den Friedhof. In Mani gehen Priester und Angehörige am Ostermontag auf die Friedhöfe und beten für die Toten; auf den Gräbern läßt man rote Eier zurück. In Thrakien geht man am Christi-Himmelfahrts-Tag in aller Frühe zu den Gräbern und begießt diese mit Wasser, bringt den Toten Milchkuchen, die in der Kirche geweiht wurden. Mähler am Grab sind auch am Hl.-Geist-Samstag und am Kreuzerhöhungstag nachgewiesen (Megas, *Ζητήματα*, S. 198f.). Gedenkmessen können aber auch zu umstandsbedingten Anlässen gelesen werden: wenn einem Angehörigen der Tote im Traum erscheint, wird ein Opferbrot (*πρόσφορον*) gebacken und in der Kirche geweiht (Megas, *ibidem*, S. 196).

¹⁸⁵) Zu dieser Ambivalenz vor allem Danforth — Tsiaras, *The death rituales*, S. 117ff.

Samstag der hl. Theodore in der ersten Fastenwoche, wo in der Kirche das Andenken an das *kollyba*-Wunder¹⁸⁶) gefeiert wird.

3. „Allerseelen“ – das heortologische System der „psychosabbata“: liturgische Brotweihe, *kollyba*-Gabe und Hochzeitsorakel. Der Sabbath gilt im balkanischen Volksglauben als Tag der Magie und der Kontakte mit dem Überirdischen¹⁸⁷). Als Seelensamstage, an denen Seelenmessen für alle Toten gelesen werden, gelten vier: der Samstag der „Fleischwoche“ (τῆς Κρεατινῆς) der Fastnachtszeit, der Samstag der „Käsewoche“ (τῆς Τυρινῆς, *masljnica*), der darauffolgende erste Samstag der Quadragesima (τῶν Ἁγίων Θεοδώρων, *Tudorica* oder *San Toader*) und der balkanweit so genannte Rusaliensamstag vor Pfingsten/*pentekoste*¹⁸⁸). Daneben gibt es freilich noch andere Termine, wo Grabbesuch und Umzüge unter dem Namen *rusalia* stattfinden¹⁸⁹). Die ersten beiden *psychosabbata* fallen in die Allerseelenzeit der

¹⁸⁶) Die *kollyba*-Körner werden auch in der Regenmagie oder zur Abwehr von Hagel verwendet. In Thrakien hob man *kollyba*-Körner vom St. Theodorstag auf und warf sie bei Hagelschlag aus dem Fenster mit dem Spruch: „Ich werfe die *kollyba* von St. Theodor, damit der Hagel aufhört“ (E. Stamuli-Saranti, Προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης, *Λαογραφία* XIII, 1950, S. 100—114, bes. 104f.). Die *kollyba* bestehen hier nur aus Weizen (nicht Zucker); der Weizen darf auch nicht am Sonntag gereinigt werden (E. Stamuli-Saranti, Προλήψεις τῆς Θράκης, *Λαογραφία* XIV, 1952, S. 169—200, bes. S. 171). Als Hagelabwehr sind die *kollyba*-Körner schon in einem kirchlichen Nomokanon des 17. Jh.s erwähnt (MS 734, fol. 88^v—99^f des Athosklosters Iviron): am Gründonnerstag wird *kollyba* verteilt und dem Hagel (als Personifikation) „vergeben“, damit er nicht fällt (N. Politis, Ἐν κεφάλαιον νομοκάνονος περὶ γοητείων, μαντείων καὶ δεισιδαιμονιῶν, *Λαογραφία* III, 1911/1912, S. 381—389, bes. S. 387 Zeile 19 ff.). Im April werden die *kollyba*-Körner aufs Dach geworfen, damit es nicht regnet (Stamuli-Saranti, Προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίες, S. 106); die gleiche Handlung findet man auch im Falle, daß im Hause ein Sterbender liegt; so ist es dem Besucher verboten, *kollyba* mitzubringen — er wirft sie aufs Dach (*Λαογραφία* XI, 1934—1937, S. 657).

¹⁸⁷) Dies gilt z.B. auch für magische Handlungen wie Bindezauber und dergleichen. Zu solchen „Samstagsformeln“ in einer Handschrift des 16. Jh.s F. Kukules, Μεσαιωνικοὶ καὶ νεοελληνικοὶ κατάδεσμοι, *Λαογραφία* VIII (1925), S. 302—346, bes. S. 308, IX (1926), S. 52—108, 450—508, bes. S. 63 Anm. 2, 70, 79, 87, 472, 476.

¹⁸⁸) Dazu differenzierend Megas, Ζητήματα, S. 197.

¹⁸⁹) In Megara in Attika gehen die Kinder am Ostermontag mit einem blumen- und tuchgeschmückten Holzkreuz in kleinen Gruppen von Haus zu Haus und fragen, ob sie die *rusalia* singen dürfen; beim Absingen des Rusalienliedes fassen sie sich an der Schulter (A. Vlachu, Μεγαρικά ἦθη καὶ ἔθιμα, *Λαογραφία* 18, 1959, S. 543—550, bes. S. 543 ff.; D. Sakkas, Κοινωνιογράφημα Μεγάρων. Athen 1966, S. 173; Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 177). Das Lied, abgedruckt bei Megas, Ἑλληνικαὶ ἑορταί, S. 177, kann auch am Samstag der Nachosterwoche gesungen werden und hat keinen inhaltlichen Bezug zum

Fastnacht¹⁹⁰), der Festtag der heiligen *Theodore* gilt als Totentag, da an diesem Tag das *kollyba*-Wunder des *hl. Theodor Teron* gefeiert wird¹⁹¹), der Samstag der Rusalien-Woche endlich ist der Tag, an dem die Seelen nach ihrem fünfzig-tägigen Aufenthalt auf der Oberwelt — Christus befreit sie bei der österlichen Überwindung der Höllenpforten¹⁹²) und die Panagia erwirkt ihnen in ihrer Rolle als *mediatrix gratiarum* Straferleichterung und Hadesurlaub¹⁹³), ein Legendenmotiv, das auf den apokryphen „Gang Mariae zu den

Totenfest. Ein anderes „Rusalienlied“ aus Chalkidiki ist ein Konglomerat verschiedener Motive, u. a. eine Priestersatire (D. Mavrofeidu — F. S. Kyriakidis, *Τραγούδια και παραμύθια από τὸ Λειβάδι τῆς Χαλκιδικῆς, Λαογραφία* XII, 1938—1948, S. 378—385, bes. S. 381). Am Samstag nach Ostern (ὕπαπαντή-Fest) auf Lesbos geht man an die Gräber, betet, psalmodiert und legt Blumen nieder (Handschrift des *Laographikon Archeion* der Akademie Athen, in der Folge LA 2332, S. 376; für die Einsichtnahme in die unveröffentlichten Sammlungen des Volkskunde-Instituts der Akademie Athen habe ich dem ehem. Dir. *Prof. Dr. Stefan Imellos* zu danken). In Bithynien verteilen an diesem Tag die Familien, die im Vorjahr einen Todesfall hatten, Kuchen mit einem roten Ei in der Mitte auf großen Blechen, mit Blumen und einem gestickten Tuch verziert, auf dem Friedhof (LA 1132, S. 156f.).

¹⁹⁰) Literaturzusammenstellung zur Onomastik und Etymologie des griechischen Karnevals, zur Ursprungstheorie usw. bei Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 257 ff., 208 ff.

¹⁹¹) G. Bekatoros in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Bd. 6 (Athen 1965), S. 202f.

¹⁹²) Zur zentralen Wertigkeit des *descensus ad inferos* in der orthodoxen Ostertheologie vgl. W. Puchner, Zur liturgischen Frühstufe der Höllenfahrtszene Christi. Byzantinische Katabasis-Ikonographie und rezenter Osterbrauch, *Zeitschrift für Balkanologie* XV (1979), S. 98—113 (mit weiterer Literatur).

¹⁹³) Dazu ein Überlieferungsbeispiel aus dem Raum Vonitsa in Ätoloakarnanien: „Als die Panagia nach ihrer Entschlafung in den Himmel aufstieg, hat sie ihren einzigen Sohn gebeten, ihr zu gestatten, mit dem Engel die Unterwelt aufzusuchen. Und so geschah es auch. Was gab es da aber zu sehen! Fürchterliche Dinge. Zuerst sah sie einen Feuerstrom, und in seiner Mitte Tausende von Menschen, die brennen und stöhnen. Da fragte die Panagia den Engel: Warum brennen diese Erbarmungswürdigen im Feuerstrom? Was haben sie getan? — Da antwortete ihr der Engel: Alle diese sind Mörder. — Sie gehen weiter und sehen Frauen an den Brüsten aufgehängt; da fragt sie wieder: warum sind diese derart gestraft? Der Engel antwortete: Weil sie keine fremden Kinder säugen wollten, deren Mütter milchlos waren. — Ein Stück weiter sahen sie andere Frauen in Betten liegend und darunter Feuer. — Warum brennen die in ihren Betten? — Die brennen, weil sie am Sonntag nicht in die Kirche gegangen sind, statt dessen schliefen. — Mag sein, daß sie krank waren. — Nein, sagte der Engel, die waren nicht krank, und selbst wenn sie krank wären, müßten sie zur Kirche gehen, außer sie könnten sich nicht mehr erheben, wenn ihr Haus an allen vier Ecken Feuer gefangen hätte. — In der Folge sahen sie Menschen mit ausgerissenen Augen und abgeschnittenen Ohren, und sie fragt wieder: Was ha-

Höllensqualen“ zurückgeht¹⁹⁴) — wieder in die Hadeshölle zurück müssen¹⁹⁵). Daher die verschiedenen Sprichwörter, die mit der Formel enden: „und der

ben die Übles getan? — Da antwortete ihr der Engel: Diese haben in fremde Häuser durchs Schlüsselloch geguckt und gelauscht, was der eine über den anderen sagt. — In der Folge sehen sie Menschen mit abgeschnittenen Händen, und sie fragt: Warum sind diese ohne Hände? — Weil sie gestohlen haben und ihre Hand zum Meineid aufs Evangelium gelegt. — Und die, warum kochen die in Pechkesseln? — Weil sie, so sprach der Engel, alle Übel verbochen haben, die wir kennen, und auch die, die der menschliche Erfindungsgeist nicht ausdenken kann. — Da verließen sie die Hölle, die Panagia und der Engel, und gehen zu Gott, und die Panagia fällt ihm zu Füßen und bittet: Mein Gott, gewähre mir die Gnade und befreie die Hölle jedes Jahr von heute an, Karsamstag, bis zum Pfingstsamstag von der Finsternis und laß die Verdammten ein wenig ausruhen von den Foltern, die Du ihnen auferlegt hast. Und Gott tat seinem Mütterchen, der Panagia, tatsächlich den Gefallen, und so sehen die Toten jedes Jahr 50 Tage das Licht und sind befreit von den Foltern der Hölle“ (Ü.d.A. LA 2005, S. 465f.). Zu weiteren griechischen Höllenüberlieferungen, die auf dieselbe Quelle zurückgehen, Puchner, Studien, Anm. 513—515, zur Straferleichterung „ot vüskresenje do pentikost“ ibidem, Kap. 3.6.VI. Dieselbe Legende im südslavischen Raum V. Stojčevska-Antic, Od eschatologiškite apokrifi za Bogorodica i nivniot odsiv vo narodnoto tvorčestvo na Južnoslovenskite narodi, *Makedonski Folklor* 2 (1969), S. 207—218, ebenso in Kleinasien D. Petropoulos — E. Andreadis, Ἡ θρησκευτικὴ ζωὴ στὴν περιφέρεια Ἀσκεραΐ-Γκέλβεση. Athen 1970, S. 127, wo auch der Seelen-Termin der Zwölften auf dieselbe Weise erklärt wird.

¹⁹⁴) Zu dieser apokryphen Legende in Südosteuropa vgl. L. Kretzenbacher, Südost-Überlieferungen zum apokryphen „Traum Mariens“. München 1975, S. 119ff.; F. Karlinger, Einführung in die romanische Volksliteratur. München 1969, S. 32; idem, Der Gang Mariens zu den Qualen. Ein rumänisches Volksbuch des 16. Jh. Salzburg 1976; L. Müller, Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen, *Die Welt der Slaven* 6 (1961), S. 26—39; R. M. Dawkins, Κρητικὴ Ἀποκάλυψις τῆς Παναγίας, *Κρητικὰ Χρονικὰ* 2 (1948), S. 487—500 usw. (vgl. auch Puchner, Studien, Anm. 1543 mit weiterer Literatur).

¹⁹⁵) Die üblichste Version zu dieser Überlieferung ist, daß die Straferleichterungsperiode mit dem Gründonnerstagstermin einsetzt und bis zum Pfingstsamstag dauert (dazu noch im folgenden), manchmal aber auch schon am Faschingssamstag („Fleischsamstag“) beginnt und so beide Seelenzeiten verbindet (in einer ausführlichen Version aus der Provinz Hermionis, Peloponnes, haben auch die Seelen im Paradies „Ausgangserlaubnis“, LA 1898, S. 159f. und 309f.). Bei den Russen zählt auch deshalb der Gründonnerstag zu den Totentagen (und nicht nur, weil er einen einstigen Neujahrstermin bezeichnet; siehe A. Zelenin, Russische Volkskunde. Berlin 1927, S. 364), dasselbe bei den Ukrainern (A. G. Mykytiuk, Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum. Wiesbaden 1979, S. 101). Die frühesten Belege von Totenopfern an diesem Tag reichen ins 11. Jh. (Mansikka, op. cit., S. 178f.); auch vom „Totenrufen“ ist die Rede (Haase, op. cit., S. 320). Nachweise für Griechenland: LA 2758,

Rusaliensamstag möge niemals kommen“¹⁹⁶). Das Handlungssystem der *psychosabbata* unterscheidet sich nicht wesentlich von den familiengebundenen *mnemosyna*, ist bloß etwas komplexer und die Beteiligung universeller¹⁹⁷). Bei den Seelensamstagen der Karnevalsperiode kontaminieren die Inhalte auch mit den Fastnachtsaktivitäten¹⁹⁸) bzw. sind auf die Sonntage¹⁹⁹) und

S. 113 (für Kimolos; von Ostern bis Ἁγίων Πάντων); LA 2050, S. 33 (für den Raum Sintiki bei Serres: Ostern bis Pfingsten); LA 2394, S. 265, 409 (für Promachoi und Lutraki im Raum Pella: Gründonnerstag bis Pfingstsonntag); LA 2449, S. 277 (für Ikaria: seit der Anastasis); LA 2394: 41 (für Nision im Raum Pella: Ostern bis Pfingsten); LA 1100: S. 8f. (Chrupista, Epirus: ebenso); LA 2304, S. 327 (Milos: ebenso) usw.

¹⁹⁶) Dieser Spruch wird den „Seelen“ in den Mund gelegt und lautet üblicherweise: „Alle Samstage mögen kommen, mögen kommen und vergehen / der Seelensamstag des Mai soll nicht kommen, nicht vergehen“ (Megas, Ἑλληνικά ἑορταί, S. 208). Varianten dazu: „der Samstag des Mursela (verballhorntes Rusalia) soll besser nicht kommen“ (LA 2764, S. 207, Amorgos); „alle Samstage sollen kommen und wiederkehren, der Pfingstsamstag soll nicht kommen und auch nicht wiederkehren“ (LA 2135, S. 95 Raum Argolis); ähnlich in Prasinon im Raum Gortynia mit dem Zusatz: „wo man die Seelen einsperrt / die unglücklichen Toten“ (LA 2012, S. 80f.). Ausführlicher in Maniaki: — „Alle Samstage mögen kommen, kommen und vergehen / Fleischsamstag und Käsesamstag und der hl. Theodore, / des hl. Rusaliu (also personifiziert) der Samstag möge vergehen und nicht kommen“ (LA 1478, S. 83). Oder kurz auf Kythera: „Christus! Karsamstag, aber nicht der Tag des Hl. Geistes“ (d.h. Pfingstmontag; LA 2327, S. 175). In Sarantaporo im Raum Elasson in Nordthessalien: „Gründonnerstag soll dreimal kommen im Jahr / der *rusaliu* soll kein Mal kommen im Jahr“ (LA 1982, S. 13). „Der Samstag des hl. Rusaliu soll nicht kommen, nicht wiederkehren“ (LA 1159B, S. 101 Raum Pylia) usw.

¹⁹⁷) Zur Übersicht, unter dem besonderen Aspekt der Brotherstellung und Brotweihe, Defteraios, op. cit., S. 175 ff. Auch Megas, Ζητήματα, S. 197 f.

¹⁹⁸) Vgl. in Übersicht Megas, Ζητήματα, 5. Seitenzählung, S. 6f., 8f. In Koroni z.B. wird am Faschingssamstag nicht der Toten gedacht, nur Schmausereien und das übliche Faschingstreiben findet statt (LA 1159, S. 29 und LA 1378, S. 171). Grundlegend ist die *kollyba*-Herstellung und -verteilung zum Heil der Seelen (in Auswahl: LA 1953, S. 243 Amorgos; LA 1976, S. 59 Trikala; LA 1955, S. 133 Paros; LA 2758, S. 92 Kimolos; LA 2135, S. 85 Raum Argolis), daneben werden auch gestempelte *prosphora*-Brote, Oliven, Käse und Wein im Vorhof der Kirche verteilt (LA 1892, S. 32 Euböa; LA 1891, S. 49 Chalkida; LA 2076, S. 192 Chios; LA 3358, S. 146 Kozani), speziell von Familien, die einen Todesfall hatten (LA 2394, S. 407f. Raum Pella); man besucht die Gräber (LA 2057, S. 5 Raum Serres), liest das *trishagion* und verteilt Speisen (LA 2394, S. 408 Raum Pella), entzündet Lämpchen (früher auch Blumenkränze auf das Grab gelegt, damit die Seelen „riechen“ LA 2385, S. 92 Raum Kalambaka), verteilt Almosen an die Armen (LA 2075, S. 83 Chios), die Hirten verteilen Milch und Käse (LA 2382, S. 245 Kalentzi bei Ioannina), füttern die Schafe mit *kollyba* (LA 1446c, S. 58 Ajassos auf Lesbos), Gedenkmessen für alle Toten werden gelesen

(LA 1898, S. 158f. Hermionis), „Seelenkerzen“ und „Seelenzettel“ werden verteilt (LA 2012, S. 73 Gortynia), die *kollyba* werden aufs Dach geworfen (LA 1898, S. 158f. Raum Hermionis), der Priester schickt *kollyba* mit einem Knabenumzug in jedes Haus (LA 2081, S. 147 Santorini); es ist verboten zu arbeiten (LA 1898, S. 158f. Hermionis), sich die Haare zu waschen (E. Frangaki, Συμβολή στη Λαογραφία τῆς Κρήτης. Athen 1949, S. 26f. mit ätiologischem Mythos), weil man sonst taub wird. An diesen Tagen sowie den dazugehörigen Sonntagen darf man nicht niesen (Aberglaube wie beim Begräbnis: LA 1889, S. 10 Chalkida — der Niesende muß ein Stück von seiner Kleidung abschneiden; LA 2327, S. 207 Kythera — der Niesende zieht sich einige Haare aus; LA 1665b, S. 20 Südalbanien — zerreißt sein Kleid; LA 2303, S. 122, 173 Naxos; LA 2327, S. 320 Kythera — Haare ausreißen; LA 2276, S. 410 Leucas — Reiß ins Kleid; LA 1479c, S. 229f. Agia Anna; LA 2006, S. 108 Vonitsa Ätoloakarnaniens — ein anderer muß sterben, daher darf der Niesende niemand in die Augen sehen), auch werden die vom Schmaus übriggebliebenen Speisen nicht abgeräumt (Speiseopfer: LA 2758, S. 93 Kimolos; LA 2748, S. 50 Thesprotia, Epirus — die Brösel werden in alle Himmelsrichtungen verstreut; LA 2327, S. 320 Kythera; LA 51, S. 92 Epirus).

¹⁹⁹⁾ Besonders am Käsesonntag werden Speisen (Pfannkuchen, Brote, Käse, Fische, Weibrote-*leiturgies*, *kollyba*) und Wein in der Kirche gesegnet, dann aufs Grab gelegt und schließlich verteilt (LA 2057, Raum Serres, *Λαογραφία* 6, S. 136 Makedonien). Die Priester lesen an den Gräbern das *trishagion* und man verteilt die Speisen zur Vergebung der Toten (LA 2049, S. 5 Raum Sintiki bei Serres). Am Abend wird in der Kirche die *συγχώρησις* (Vergebung) gefeiert (LA 1953, S. 244 Amorgos). Diese wird auch in den Familien selbst gefeiert: in Lutraki im Raum Pella erhebt sich die Hausfrau nach dem Essen, küßt dem Hausherrn die Hand, küßt die Kinder und sagt: „Vergebt mir“; alle Getauften gehen am Abend zu ihren Taufpaten, alle Neuvermählten zu ihren Verwandten „um Vergebung“ (LA 2394, S. 424). In Lankadas, im Raum Elasson und im Bereich Adrianopel gehen die Frauen festlich gekleidet „για̇ συχώρηση“, „um Vergebung“ zuerst zur Hebamme, dann zu ihren Müttern, Schwiegermüttern und älteren Verwandten und schenken Orangen, Ouzo und *halva* (Fasten-Süßspeise) (LA 2738: S. 36; LA 1969: S. 17; LA 2343: S. 432); die Jungvermählten gehen zum Beistand „um Vergebung“. In Griechisch-Ostmakedonien wird dieselbe Agape-Handlung *metanoia* (Reue) genannt (*Γυναικία*, 26. II. 1937). In Karne Kavakli in Bulgarien werden bei dieser Gelegenheit Hochzeiten und Übertretungen öffentlich ausgerufen (Slg. Luludopulu, Varna 1903, S. 139f.). Dies geschieht in diesen Tagen auch in Rumänien: während man die Feuerräder die Hänge hinunterlaufen läßt, wird „übers Dorf geschrien“ (*strigarea peste sat*), und zwar die Namen unverheirateter Mädchen (G. Manolescu, Despre originea, remunicipațiile și tipologii unui obicei străvechi: *strigarea peste sat*, *Folclor Literar* 1 (1967), S. 111—150; vgl. auch V. Păcală, Monografia satului Rășinari, jud. Sibiu. Sibiu 1915, S. 189) oder auch offizielle Anzeigen von Übertretungen. In Transilvanien werden diese Missetaten der Quadragesima (Trunkenheit, Diebstahl usw.) in der Osterzeit mit einem Scheinprozeß abgestraft, wobei der Schuldige meist auf die Fußsohlen geschlagen wird (A. D. Culea, *Datini și muncă*. 2 Bde., București 1944, Bd. I, S. 159f.; S. F. Marian, *Sărbătorile la Români*. Bd. 1—3, București 1898—1901, Bd. III, S. 117—129; N. Drăganu, *Cuvinte și Obiceiuni*,

auch auf den „Reinen Montag“ (Καθαρή Δευτέρα) verlagert²⁰⁰). Anders am *Theodors-Samstag*: im Zentrum der Brauchhandlung steht die *kollyba*-Segnung²⁰¹) und Brotweihe für die Verstorbenen in der Kirche²⁰²), der „Erhö-

Revista Filologica 1 (1927), S. 104—116; T. Mirza — G. Petrescu, Cîntenul vergelului, *Revista de Etnografia și Folclor* 1969, S. 137—149 usw.). Dieses burschenbündische Fastnachtsrichten mit Scheinprozeß und Verurteilung wird auch in Kroatien geübt, wo die *mesopušt*-(Karnevals-)Puppe in einer gereimten Jahreschronik *žitak* (= *život*) angeklagt und schließlich hingerichtet (verbrannt) wird (N. Bonifačić-Rožin, *Žitak ili pokladno sudjenje*. In: Rad XI-og Kongresa saveza folkloristika Jugoslavije u novom Vinodolskom 1964. Zagreb 1966, S. 83—91). Ein solcher Scheinprozeß mit Puppenverbrennung findet auf Zypern zu Ostern als Judas-Gericht statt (W. Puchner, Das Judasgericht auf Zypern, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 85 (1982), S. 402—405. Solche karnevaleske Gerichtsspiele sind vor allem auf Chios und Samos, aber auch in der Peloponnes, auf Heptanesos und in Thessalien nachgewiesen (Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 252 ff. mit den Quellen).

²⁰⁰) Der „Reine Montag“ ist der letzte Höhepunkt des Karnevals und zugleich Fastenbeginn. Man fährt ins Freie und feiert mit Wein und Fastenspeisen, mimetisch-obszönen Tänzen und satirischem Gesang, Maskierungen und Pantomimen, die sogenannten *kumula* (Sathas, op. cit., S. πε´ leitet von lat. *cumulus* ab; vgl. auch D. Moutsos, Modern Greek Koulouma: a joyous festivity of possible lugubrious origin, *Neo-Hellenika* III, Austin 1978, S. 127—139). Der „Reine Montag“ ist auch der erste Tag eines Triduums absoluter Fasten, *aithodorisman* im Pontusgebiet genannt, oder *theodorisma* (LA 1152, S. 22; Megas, Ζητήματα, S. 15), wobei die alten Frauen die ganze Woche fasten, um am St.-Theodors-Samstag zu kommunizieren (θοδωρίζουν). In Bulgarien werden die Eier in der „Reinen Woche“ auch nicht unter die Bruthennen gelegt, weil sie sonst hohl werden (Slg. Luludopulu, op. cit., S. 137).

²⁰¹) Schon am Vortag werden die *kollyba* zubereitet (zu den verschiedenen mit rituellen Vorschriften verbundenen Zubereitungsarten Beispiele bei Megas, Ζητήματα, 3. Seitenzählung, S. 199 f.; neben den *kollyba* schickt man auch *sperna* in die Kirche zur Segnung der Lebenden); es gilt als große Unterlassung, keine *kollyba* zuzubereiten — den Vergeßlichen erscheinen die Toten im Traum (LA 2332, S. 349 f. Lesbos).

²⁰²) Der Theodorssamstag wird auch τ'άψυχοῦ genannt oder „Samstag der Orthodoxie“ (am ersten Fastensonntag, Sonntag „der Orthodoxie“, wird der Sieg über die Bilderstürmer gefeiert); Megas, Ζητήματα, 5. Seit.zähl., S. 16; Defteraios, op. cit., S. 178 (S. 214 weitere Spezialliteratur); D. V. Oikonomidis in: Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαίδεια 6 (Athen 1965), S. 203 ff.; LA 2135, S. 87 (Argolis); LA 2502, S. 102 (Kozani); LA 1953, S. 246 (Amorgos); LA 1908c, S. 55 (Konitsa). Dieses *mnemosynon* kann auch in der Friedhofskapelle stattfinden (LA 1150a, S. 34 Koroni, Peloponnes). In Lutraki im Raum Pella bringen die neuvermählten Frauen die *prospora* und *leiturgies* in die Kirche, Mütter und Mädchen beschenken einander in der Kirche. Es herrscht der Glaube, daß die hl. Theodore Bauern gewesen seien und vor allem *kollyba*, Brot und Früchte erwarten (LS 2394, S. 408 f.).

hungs“-Ritus (ὑψωμα) der beiden Reiterheiligen²⁰³), die Almosen-Umzüge²⁰⁴), Grabbesuch und Speisenverteilung²⁰⁵), auch Gedenkmessen für die eines „unrechten“ Todes Gestorbenen²⁰⁶). Es besteht strenges Arbeitsverbot, teilweise auch Waschverbot²⁰⁷). Im zentralen Balkan wird der Tag auch „Pferde-Ostern“ (*konski velikden*) genannt²⁰⁸) und Pferdewettrennen werden abgehal-

²⁰³) Z.B. LA 1976, S. 60 (Trikala). Die „Erhöhung“ wird hier schon am Vortag gefeiert. In Kappadokien wird in der Theodoros-Kapelle von Farasa den Reiterheiligen öfter im Jahr eine Messe gelesen (D. Lukopulos — D. Petropulos, Ἡ λαϊκὴ λατρεία τῶν Φαράσων. Athen 1949, S. 101f.). Diese „Erhöhung“ (*hypsoma*) ist eine eigene kirchliche Brotweihe, die zu verschiedenen Anlässen (Namenstagen, Namensheilige, Reisen, Zunftfesten, Geburt usw.) auch zu Hause vorgenommen wird (Megias, Ζητήματα, S. 36; Defteraios, op. cit., pass.). In Ätolien z.B. σηκώνουν ὑψωμα am Namenstag; dazu gehören ein Teller ungekochten Weizens, ein Weihbrot (*leiturgia*) und zwei Gläser Wein; der Priester segnet das Brot und gibt jedem davon ein Stück (wie das ἀντίδωρον nach der Messe); das Hausherrnehepaar bekommt Brot und Wein (Kommunion); dann heben alle den Weizenteller hoch und das Brot und der Priester segnet sie (D. Lukopulos, Σύμμεικτα Λαογραφικὰ ἐξ Αἰτωλίας, Λαογραφία XII, 1938—1948, S. 1—61, bes. S. 15f.).

²⁰⁴) Frauen und Kinder verteilen *kollyba*, Brot und Käse vor der Kirche (LA 2049, S. 6 Sintiki bei Serres), auch schon am Vortag (LA 2392, S. 179f. Griechisch-Makedonien); in Wein getauchte Pfannkuchen werden auf der Straße verteilt (LA 2340, S. 221 Kea).

²⁰⁵) Auf Syra verteilt man die *kollyba* über einer leeren Zisterne, wobei jeder einzelne Tote ausgerufen wird (LA 1378c, S. 107); bei den Griechen in Pergamon kochte man vor 1922 im Kirchhof in großen Kesseln Kichererbsen, die geweiht und verteilt wurden; zum Prinzip der „Vollständigkeit“ gehört, daß auch Türken und Gefangene davon essen mußten (L. Thivaiopulos, Τὰ ροβίθια τῶν Ἁγίων Θεοδώρων. In: Πέργαμος. Athen 1929, S. 265f., Προσφυγικὸς Κόσμος 44, Athen, 14. 3. 1971, H. 2091, S. 5). In Amuri im Bezirk Elasson verteilte man *bobolia*, gekochten Weizen und Brot vor der Kirche (LA 1974, S. 62). In Farasa in Kappadokien fanden auch Tieropfer bei der St.-Theodoros-Kapelle statt (Lukopulos — Petropulos, op. cit., S. 101f.). An den Gräbern werden auch gekochte Fische und Pfannkuchen angeboten (LA 2006, S. III Ätoloakarnanien), oder auch eigene spinat-, käse- und rosinengefüllte Brote (LA 2279, S. 359, 377 Leros). Schnapstrinken zum Heil der Seelen (LA 1975, S. 89 im Raum Elasson); dem Toten wird Brot und Käse angeboten (LA 2057, S. 6 im Raum Serres), *kollyba* (LA 1891, S. 50 Chalkis), alte Frauen richten ein Mahl zu Hause an (LA 2344, S. 417f. Othonoi bei Korfu). In Panormon läuft eine Kindergruppe um und verteilt *kollyba* (Megias, Ἑλληνικαὶ ἐορταί, S. 126f.).

²⁰⁶) LA 1898, S. 292 (Hermionis); LA 1953, S. 246 (Amorgos); LA 1159 a, S. 34 (Koroni). Zum „unrechten“ Tod Saunier, Adikia, op. cit.

²⁰⁷) LA 2340, S. 221 (Kea); LA 2315, S. 68 (Kalentsi bei Ioannina); LA 2394, S. 22 (Raum Pella: Waschverbot auch am Lazarussamstag); LA 2392, S. 210 (Abdera, Thrakien — Waschverbot, sonst Kopfschmerzen); LA 1100 Z, S. 49, 126 (Kastoria, Waschverbot).

²⁰⁸) Vakarelski, op. cit., S. 321. Zu Ehren der Pferde wird ein Kuchen ge-

ten²⁰⁹). Der *hl. Theodor* ist auch der Schutzheilige der Wahlverbrüdereten²¹⁰). Feuer werden angezündet²¹¹), mit Kringel und Pfannkuchen werden magische Handlungen vorgenommen²¹²), vor allem aber mit den *kollyba* (dazu noch im folgenden). In Südmakedonien kommt es auch zu ausschweifenden nächtlichen Tanzgelagen der Frauen unter Ausschluß der Männer²¹³), ganz ähnlich wie am zentralbalkanischen *babin den*²¹⁴) und ähnlichen „weiberfastnacht“-artigen Brauchmanifestationen²¹⁵).

backen in Form eines Hufes, eines Pferdes mit oder ohne Reiter; dieser Kuchen wird von den Frauen ausgetragen und ausdrücklich zur Gesundheit der Pferde verzehrt.

²⁰⁹) Vakarelski, op. cit., S. 321; LA 1104c, S. 231. In der Moldau findet ein Pferdewettlauf bei der Hochzeit statt (S. F. Marian, *Nunța la Români*. București 1890, S. 610f.), aber auch am Theodors-Tag (O. Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*. Wiesbaden 1974, S. 66ff.). Pferdewettrennen finden im hellenophonen Raum auch zu St. Georg statt (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 223).

²¹⁰) Die „Reine Woche“ ist die Zeit der Schließung der Blutsbrüderschaften. Der Reiterheilige selbst wird „das große Pferd“ genannt (Buhociu, op. cit., S. 67). Sein Gefolge bilden die zentaurenhaften *sântoaderi* (dazu im folgenden).

²¹¹) Buhociu, op. cit., S. 67; LA 1977, S. 19 (Pythion, Ellasson).

²¹²) Auf Lesbos werden die geweihten *kollyba* mit einem Faden durchzogen und als Kringel auf die Bäume gehängt, was gegen den bösen Blick helfen soll; zu dieser Vorstellung neuerdings der Sammelband C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*. New York 1976 und speziell M. Herzfeld, *Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations*, *American Ethnologist* 8 (1981), S. 560—574. In Thrakien wird in die gesegneten Käsekuchen ein Loch gemacht und auf jeweils ein Horn von zwei Rindern gesteckt; die Tiere reißen den Kuchen auseinander und werden damit gefüttert; LA 2392, S. 437f. Vgl. auch N. Perdika, Ἡ βοϊδοκουλούρα, *Πειραικὰ Γράμματα* I (1940), S. 86—91.

²¹³) *Μακεδονία*, 25. III. 1926 (Katerini). Der *hl. Theodor Stratilates* gilt als Patron der Frauen, bes. der Unverheirateten. In der Nacht gehen die Frauen in Gruppen herum, trinken und schmausen und schlagen über die Stränge. Nur Instrumentenspieler sind von der Männerwelt zugelassen.

²¹⁴) Unter Aufarbeitung der älteren Literatur G. Megas, Ἔθιμα τῆς ἡμέρας τῆς μαμμῆς, *Λαογραφία* XXV (1967), S. 534—556; dazu: Vakarelski, op. cit., S. 319; Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 152ff.; I. I. Anastasiadou, Deux cérémonies de travestissement en Thrace: le jour de Babo et les Caloyeri, *L'Homme* XVI (1976), S. 69—101; G. Kraev, Za smešnoto v babindenskata obrednost, *Muzikalni horizonti* 1981/1—2, S. 104—110; M. Arnaudov, Babin den vŭn Velingradsko, in: Vŭprosi na etnografijata i folkloristikata. Sofija 1980, S. 92—100; P. Foteas, Ἡ γυναικοκρατία στὴν Ἐυλαγανὴ Ροδόπης καὶ Νέα Κεβάνη Ἐάνθης. In: Γ΄ Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου. Thessaloniki 1979, S. 675—680.

²¹⁵) Dazu M. Michail-Dede, Οἱ διαστάσεις τῆς γυναικοκρατίας σὲ μερικὰ ἔθιμα. In: Γ΄ Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου. Thessaloniki

Ähnliches geschieht am balkanweit so genannten Rusaliensamstag²¹⁶). An den Gräbern werden Kerzen entzündet, Seelengebete (*trishagia*) gesprochen, Wein wird ausgegossen, *kollyba* und Speisen verteilt²¹⁷). Die gestempelten

1979, S. 493—503 und W. Puchner, Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauch, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 72 (1976), S. 146—170; N. Kuret, Frauenbünde und maskierte Frau, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (1972/1973), S. 334—347.

²¹⁶) Τοῦ ρουσαλιοῦ, τ'ἄρσαλιοῦ (Epirus), μαγιόψυχος (Pontus), τοῦ μυροθανάτου (Pontus) (Megas, *Ζητήματα*, S. 68f.), τ' ἄηψυχοῦ, τ' Ἀη-Ρουσαλιοῦ, τοῦ Ρουσαλιόνε (F. K. Litsas, *Rousalia: The Ritual Workshop of the Dead*. In: A. Bharrati (ed.), *The Realm of the Extra-Human*. The Hague/Paris 1975, S. 447—465, bes. S. 453), *rusalii* (Arnaudov, *Kukeri i rusalii*, S. 207ff.). Rusalien-Woche wird auch die gesamte Vorpfingstwoche genannt (Vakarelski, op. cit., S. 326f.), *rusalii* in Rumänien (G. Kligman, *Caluș*. Symbolic transformation in Roumanian Ritual. Chicago/London 1981, pass.), *sūmbati di Rsalja* für die Aromunen, *ršaë* für die Albaner (*Λαογραφία* IV, 1914, S. 749), *ruzičalo* oder *rusalna nadelja* in Jugoslawien (Wenzel); zu den russischen Belegen der *rusalija* siehe oben. Zu weiteren Namensvarianten noch im folgenden. *Aï-Rusali* ist auch als Toponymikon in der Südwestpeloponnes nachgewiesen (vgl. D. G. Georgacas — M. A. McDonald, *Place names of the southwest Peloponnes*. Athens 1967, S. 98). — Es ist nicht uninteressant, daß das Mahl am Grab auch in der Hochzeitszeremonie vorkommt: in den Galičnik-Bergen an der jugoslawisch-albanischen Grenze geht der Bräutigam (meist am *petrovden*) mit *coljivo*, Wein und Raki zum Familiengrab, beklagt den Letztverstorbenen und bittet um Nachsicht für seinen Wunsch, heiraten zu wollen; dann schüttet er Wein aufs Grab, ißt und trinkt, während der Instrumentenspieler ununterbrochen spielt; erst dann wird die Braut eingeholt (K. P. Manojević, *Svadbeni običaji u Galičniku*, *Glasnik Etnografskog Muzeja Beogradu* I, 1926, S. 87ff. und P. Z. Petrović, *Svadbeni običaji u Galičniku*, *ibidem* VI (1931), S. 93ff.).

²¹⁷) Bei „Vlachen“ und Aromunen im vorigen Jahrhundert: „Zu Pfingsten tauschen die Frauen auf den Gräbern Kuchen untereinander aus. Man glaubt, daß an diesem Tag alle Toten satt werden. In Monastir gehen die Frauen zu Pfingsten mit Bratfischen, Sauermilch, Brot, Kuchen, Käse, Milchreis, Wein u. a. beladen auf den Friedhof, wo sie viel weinen, essen und trinken. In der Woche vor Anfang der Osterfastenzeit werden auf dem Friedhof Kuchen und Brathühner verteilt. Gefragt, warum diese wahre Verschwendung mit Speisen, antworten die Südumänen, daß die verteilten Speisen eigentlich den Toten zugute kommen“ (V. Lazar, *Die Südumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*. Bukarest 1910, S. 171). In Vonitsa werden die „Seelenbrote“, in Wein getaucht, von einem Kinderumzug in die Häuser getragen, wobei sie den Vergewöhnungswunsch für die Toten sprechen (*Λαογραφία* XII, 1928—1948, S. 599). Im Raum Verbiani besucht man auch die Verwandten des Toten und bringt ihnen ein Gefäß mit Wein oder Milch (G. Kapsakis, *Λαογραφικά ἐκ Βέροιας*, *Λαογραφία* IV, 1914, S. 403—413, bes. S. 407); vgl. auch LA 2394, S. 409 (Raum Pella), spezieller Blumenschmuck der Gräber LA 2485, S. 3 (Raum Kozani), schon am Vorabend werden auf den Gräbern Kerzen entzündet, der Priester be-

prospora-Brote und *leiturgies* werden in der Kirche gesegnet²¹⁸). Auf die Anwesenheit der Seelen, die von ihren Verwandten Abschied nehmen vor ihrer Rückkehr in die Unterwelt, bezieht sich eine ganze Reihe von Verboten: neben dem allgemeinen Arbeitsverbot ein spezifisches Waschverbot (mit Seife), Nähverbot (um den Totenseelen nicht die Augen auszustechen), verboten ist auch das Schneiden von Weinreben und Zweigen (die Seelen sitzen darauf), das Kämmen, Spinnen, Weben usw.²¹⁹). Der Pfingstsonntag, Hl.-Geist-Sonntag oder „Kniefall“-Sonntag (τῆς Γονυκλισιᾶς)²²⁰) ist der Tag der end-

tet und schüttet Wein auf die Gräber (LA 2394, S. 265 Promachoi bei Pella), verteilt *kollyba* und Brot (ibidem, S. 365); wer den Seelen nicht an diesem Tage zu essen gibt, wird dazu keine Gelegenheit mehr haben (LA 1478, S. 83 Maniaki); LA 2510, S. 26 (Kastoria); LA 1976, S. 64 (Trikala); LA 1969, S. 20 (Elasson); Pfannkuchen in Kirche verteilt (LA 1965, S. 13); LA 2394, S. 41 (Pella); LA 1975, S. 93 (Elasson); LA 1104c, S. 101 (Bulgarien); früher auch Fleisch verteilt, heute nicht mehr (LA 1159b, S. 101); LA 2272d, S. 1 (Popovo); Fleisch, Käse (I. Lambridis, *Ζαγοριανά*. Athen 1870, S. 117).

²¹⁸) LA 2050, S. 32f. (Sintiki bei Serres); LA 2315, S. 136 (Kalentzi, Ioannina); LA 2486, S. 16 (Raum Kozani); Hühnerfleischsegnung in der Kirche LA 2056, S. 6 (Raum Serres); die Speisen werden in der Kirche verteilt LA 2394, S. 265 (Raum Chalkidiki); LA 2758, S. 311 (Kimolos); für den Priester werden eigene Brote gebacken (LA 2394, S. 264f.); LA 2135, S. 95 (Argolis); „Seelenzettel“ mit dem Namen der Toten werden verlesen (LA 2012, S. 80f. Gortynia); Kultbrote aus gesiebttem Mehl (*Θρακικά* II, S. 147ff.); LA 2449, S. 288f. (auf Ikaria auch τοῦ Συροῦλοῦ genannt); LA 2340, S. 368f. (Kea); „um die Seelen von den Sünden zu erleichtern“ (S. 1898, S. 159 Hermionis; LA 2005, S. 465f. Vonitsa); LA 2310, S. 74 (Kastoria); LA 2304, S. 328f. (Milos).

²¹⁹) Näh- und Waschverbot LA 1971, S. 62f. (Elasson), Seifen-Verbot, damit nicht die Seelen ausrutschen und fallen (*Θρακικά* II, S. 147ff.); Bauer berührt die Erde nicht (LA 2394, S. 265 Pella), Weinranken nicht schneiden (ibidem, S. 145f.); Nähen und Waschen (LA 2076, S. 209 Chios), Arbeitsverbot (LA 1508, S. 52 Maniaki), Näh- und Waschverbot (LA 1977, S. 22 Elasson); unter anderem auch Kämm-Verbot, um den Tisch der Verstorbenen nicht zu beschmutzen (LA 2135, S. 95); weiße Wäsche wird vor Sonnenuntergang eingeholt (LA 2057, S. 9 Serres). Zu diesen Verboten allgemein D. Lukatos, „Ἅγιοι καὶ ἄγιοι τιμωροί, Ἐπειτηροὶ τοῦ Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας 20/21 (1967/1968), S. 55—105. Aus all dem geht hervor, daß die Seele nach diesen Vorstellungen etwas Kleines, Zartes und Zerbrechliches sein muß. In der Südwestpeloponnes soll man an diesem Tag das Wasser meiden, keine großen Feuer entzünden, nicht pflügen und ackern, nicht spinnen (Litsas, op. cit., S. 455f.); alte Leute müssen wachen, denn während sie schlafen, könnten die Toten auch ihre Seele gleich mitnehmen (zum Schlafverbot auch Kretzenbacher, *Ethnologia Europaea*, S. 99). Zu der „körperlichen“ Seelenvorstellung vgl. auch R. M. Dawkins, *Soul and Body in the Folklor of Modern Greece*, *Folk-Lore* 53 (1942), S. 131—147.

²²⁰) Τῆς Παναγίας τῆς Γονατιστῆς (LA 1892, S. 36 Euböa), τὰ γονατίσκατα (LA

gültigen Trennung von den Seelen. In den Kirchen kniet man auf Nußblättern²²¹), unbeweglich mit gesenktem Blick, denn in diesem Augenblick ziehen die Seelen vorüber²²²) und müssen über die „Haarbrücke“ ins Jenseits²²³). Die

965, S. 43 Plovdiv), auch τ' ῥοσαλιῶ genannt (Epirus, Makedonien), auch *rusalia* (LA 2510, S. 9 Kastoria); Reminiszenzen der ganzen Rusalien-Wochen (*rusalska sedmica*, Vakarelski, op. cit., S. 324f.) bestehen auch in der Südwestpeloponnes: „Also from the mountainous Triphylia comes information that years before, the celebration of Rousalia Day was a great fair, eight or ten days long, and was performed with songs, dance and amusement. People dressed in their best attire, would roast meat, every family would kill a special lamb called the Rousalites ...“ (Litsas, op. cit., S. 455 Anm. 14). In Anaselitsa begibt sich das ganze Dorf, die Hirten mit Schafen und Hunden, nach der Messe auf den Friedhof, wo der zweite Teil der Liturgie, mit dem Kniefall, abgehalten wird. An den Gräbern werden Kerzen entzündet, die Gaben abgestellt, die Nußblätter werden in die Kirche gebracht. Die Leute knien neben den Gräbern, den Kopf auf die Erde gebeugt, während der Priester die Messe liest. Dann werden die Speisen verteilt und gemeinsam aufgegessen (Synkollitis, op. cit., S. 412f.). Ein Nußzweig wird in Händen gehalten (LA 2394, S. 123 Pella); LA 2279, S. 384 (Leros); erst nach der Messe gekniet (LA 2304, S. 329 Milos); man darf nicht zur Decke blicken, sonst Unglück (LA 2385, S. 72 Kalambaka), Jungverheiratete knien auf ihren Bettlinnen (LA 1612, S. 8 Euböa).

²²¹) LA 2057, S. 9f. (Serras); man kniet dreimal (LA 2302, S. 485 Kreis Ioannina); LA 1976, S. 64 (Trikala); auch die Bäume knien an diesem Tag (LA 1480, S. 97, 100 Livisi in Kleinasien); das Knien soll gut gegen Erntemüdigkeit sein (LA 2143, S. 338 Limnos); ein Nußblatt wird in die Naosmitte gelegt, damit auch die Seelen darauf knien können (LA 1965, S. 14 Ellasson); LA 1570, S. 558 (Negades).

²²²) Vgl. *Λαογραφία* V (1916), S. 652; G. Kapsalis, *Λαογραφικὰ ἐκ Μακεδονίας*, *Λαογραφία* VI (1918), S. 452—537, bes. S. 465f.; ibidem IV (1914), S. 749. Die Seelen wollen nicht zurückkehren, werden von den Engeln aber zusammengetrieben; der gesenkte Blick deshalb, damit sie nicht gesehen werden (LA 2394, S. 409f. Raum Pella); der Erzengel *Michael* selbst holt die Seelen zurück (ibidem, S. 265); der *hl. Petrus* (ibidem, S. 266 Pella); während des Kniens nimmt man eine bittere Blume in den Mund (LA 1100Z, S. 9 Chrupista); LA 1967, S. 21 (Ellasson); LA 2394, S. 313 (Pella); dreimal wird niedergekniet, bis all die Seelen in die Unterwelt eingezogen sind (LA 1755, S. 312 Kimolos; LA 1103a, S. 36 Kozani); erst zur Anastasis kommen sie wieder aus den Gräbern (LA 2959, S. 266 Raum Kozani); die Seelen ziehen über die Knienden hinweg ins Jenseits (LA 1969, S. 20 Ellasson); man spürt sie über den Köpfen der Knienden (LA 1973, S. 7f. Ellasson).

²²³) So z.B. in Thrakien (Megas, *Ζητήματα*, S. 69). An diesem Tag soll man auch gekämmte Haare in die Luft streuen, damit die Toten (über die „Haarbrücke“) besser ins Jenseits zurückgelangen (Litsas, op. cit., S. 454ff.). Wenn man sich bewegt, erschrecken die Seelen und fallen von der Haarbrücke (LA 2392, S. 180 Thrakien).

Nußblätter haben verschiedene Verwendung²²⁴); man kniet auch auf oder neben Rosen oder Blättern und bedeckt sich die Augen damit²²⁵). Ein Stein im Rücken soll gegen Kreuzschmerzen helfen²²⁶). Man nimmt auch Erde mit in die Kirche, damit die Obstbäume besser wachsen²²⁷); die Ikonen werden mit Blumen geschmückt²²⁸). Nach der Messe geht man an die Gräber und verteilt *kollyba* und Speisen²²⁹). Ähnliches geschieht auch am Dreifaltigkeits-Tag

²²⁴) Sie kommen in den Wäscheschrank gegen die Schaben (*Θρακικά* II, 1929, S. 145f.); werden als Naphthalin verwendet (LA 2394, S. 313 Pella); gegen Schaben (LA 1976, S. 64 Trikala); die beknieten Nußblätter kommen ins Haarwaschwasser der Mädchen, damit ihre Haare länger wachsen (LA 2502, S. 120 Raum Kozani); gegen Wanzen (LA 2076, S. 209 Chios); in Schränke (LA 2272, S. 301 Ikaria); zur Wäsche (LA 1151, S. 89 Sinope, Pontusgebiet); in den Schrank (LA 2332, S. 383 Lesbos).

²²⁵) Megas, *Ζητήματα*, S. 69. Nußblätter (Litsas, op. cit., S. 456 für Südwestpeloponnes); mit Nußblättern, damit sie die Seelen nicht erkennen und ins Jenseits nicht zurückwollen (LA 2442, S. 100 Raum Kozani); auf Blumen gekniet (die der Priester verteilt), damit man von Toten nicht gesehen wird (LA 2050, S. 33 und LA 2045, S. 21 Sintiki bei Serres); mit Rosen die Augen bedeckt — alte Frauen, die beim Knien eingeschlafen sind, haben die Toten gesehen (LA 1100c, S. 113 Kostarazi; auch LA 2394, S. 123); man kniet neben Blumen (LA 2394, S. 123 Edessa); man hält Nußblätter in Händen, um den Seelen Schatten zu spenden (ibidem); knien auf Oregano (Oregano wird auch auf die Gräber getan gegen Vampirium, Litsas, op. cit., S. 454) oder Oleander (LA 2335, S. 24 Leros).

²²⁶) Megas, *Ζητήματα*, S. 70. Die Mädchen schieben beim Knien die Hände unter die Knie, damit sie ihnen beim Sticken nicht schweißig werden (LA 2304, S. 329); für die Feigenbäume (LA 2272, S. 301 Ikaria); die geweihte Erde läßt die Jungbäume rascher Wurzeln fassen (LA 2441, S. 45 Kreta); für Gemüse und gegen Krankheit (*Ροδιακά* I, 1936, S. 126); für Feigenbäume (LA 2272, S. 301 Ikaria).

²²⁷) Z.B. in Euböa (LA 2042, S. 114).

²²⁸) LA 2076, S. 209 (Chios); Milchkekuchen (LA 1975, S. 93 Elasson); Milchkekuchen mit Blumen und Kirschen in der Kirche (LA 2959, S. 73f. Raum Kozani); „*philia*“-Schmaus bei den Gräbern (LA 2493, S. 15 Raum Kozani); Hirten bringen gestockte Milch in die Kirche, um sie für die Toten segnen zu lassen, auch Kultbrote und Weizen, „damit den Toten vergeben wird und die Schafe leben“ (LA 1432, S. 259 Lozetsi im Epirus); Milchkekuchen (*Ἀρχαῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* III, 1936/1937, S. 78); Priester liest *trishagion* am Grab (LA 2486, S. 16 Raum Kozani); Frauen bereiten im Narthex den Totenschmaus zu (LA 1980, S. 20 Elasson); die Kinder sammeln bei Hirten umsonst Milch (LA 1982, S. 8 Elasson; vgl. die Chomatianos-Stelle); Messe am Friedhof (LA 2272, S. 301 Ikaria).

²²⁹) Megas, *Ζητήματα*, S. 69; LA 1568, S. 51 (Rhodos); LA 2135, S. 96 (Argolis); LA 2449, S. 277 (Ikaria); eine alte Frau reibt die Frauen mit einer kleinen Marmorplatte der Kirche (*Ροδιακά* I, 1939, S. 126); Frauen schlagen sich mit Nußzweigen (LA 242, S. 160, 175 Ano Amisos im Pontusgebiet).

(*Hagia Triada*), dem Pfingstmontag²³⁰). Zu Pfingsten findet bei den Vlacho-
phonen²³¹) im Pindusgebiet auch ein nächtlicher Maskentanz²³²) statt, im
kappadokischen Farasa die liturgische Darstellung des Opfers *Abrahams*²³³),
am Pfingstmontag auf Zante der *roda*-Brauch²³⁴) und auf Zypern das kom-
plexe Blumen- und Wasserfest des *kataklysmos* mit Pferdewettrennen und
poetischen Sängewettstreiten (*tsiattismata*), heute auch Ausstellungen von
Agrarprodukten²³⁵).

²³⁰) Megas, *Ζητήματα*, S. 70. An den Gräbern wird Milchreis und Sauer-
milch angeboten; der Priester psalmodiert das *trishagion* an den Gräbern und
verteilt Nußblätter und Blüten in der Kirche (*Ποντιακά Φύλλα* III, S. 2); Schlaf-
verbot, man darf sich nicht im Meer waschen, nicht auf die Bäume klettern (X.
Akoglu, *Λαογραφικά Κωκυώρων*. Athen 1939, S. 266). „Am Hl.-Geist-Tag
schlafen wir nicht, damit wir nicht das ganze Jahr über schlafen“ (LA 2392,
S. 180 Thrakien). Man wirft geweihte Erde an die Bäume (*Δωδεκανησιακὸν Ἄρ-
χεῖον* 3, 1958, S. 250).

²³¹) Zu den „Vlachen“ in Griechenland vgl. in Auswahl A. Keramopulos,
Τί εἶναι οἱ Κουτσόβλαχοι. Athen 1939; A. Kutsojannis, *Περὶ τῶν Βλάχων τῶν
ἐλληνικῶν χωρῶν*. Thessaloniki 1964; G. Weigand, *Die Sprache der Olympo-
Wallachen nebst einer Einleitung über Land und Leute*. Leipzig 1888; A. Laza-
ru, *Ἡ Ἀρομουνηκὴ καὶ αἱ μετὰ τῆς Ἑλληνικῆς σχέσεις αὐτῆς*. Athen 1976.

²³²) Megas, *Ζητήματα*, S. 129 ff., *Ἑλληνικαὶ ἐορταί*, S. 210 f. „Nach einem ge-
meinsamen Essen verkleidet sich eine alte Frau mit Blättern, Zweigen und Blü-
ten, wirft einen Netzschleier über ihr Gesicht, hängt sich einen leeren Wasser-
kürbis um den Hals und tanzt, ein Holzstück in Händen, der Reihe nach mit
allen Männern. Sie führt den Tanz an, während die anderen singen. Mit obszö-
nen Redensarten usw. dauert das Fest die ganze Nacht“ (Puchner, *Brauchtums-
erscheinungen*, S. 203).

²³³) „Wir werden Schafe“ sagt man für Pfingsten, das als Erinnerungsfest für
das Opfer *Abrahams* gilt. Der Kniefall symbolisiert zugleich die Opferhaltung
Isaaks bzw. des statt seiner geopfertem Schafes. Man geht mit den Kindern (um
sie zu „opfern“) zur Kapelle des *hl. Abraham*, die Kinder müssen knien, die
Hände aufstützen und den Nacken beugen. Der Priester verliest den Segen, so-
dann werden die *kurbania*, die Opfertiere geschlachtet; man schmaust und fei-
ert. Die Kinder sagen: „Wir sind Schafe geworden, kurbania für Isaak.“ Die
Hagiasma-Quelle der Kapelle soll gegen Krätze helfen (Lukopulos — Petro-
pulos, *Farasa*, S. 127 f., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 150). Es ist
nicht uninteressant, daß die Türken ein *kurban bayram* (Tieropfer) für *Abraham*
kennen, das am 12. Tag des 12. Monats des islamischen Kalenders stattfindet
(A. Jannulatos, *Ἰσλάμ*. Athen 1975, S. 185 ff. J. E. Pierce, *Life in a Turkish
Village*. Stanford UP 1967, S. 53 ff.).

²³⁴) In der Hl. Dreifaltigkeits-Kirche der Stadt Zante werden am Hl. Geist-
Tag die von schwerer Krankheit sich erholenden blumenkranzgeschmückten
Kinder im Keller der Kirche auf die *ρόδα*, das *Rad* gesetzt, eine radartige Vor-
richtung, wo sich bei jeder Drehung die Sitze auf- und abbewegen (*Λαογραφία*
II (1910/1911), S. 131).

²³⁵) Vgl. zu diesem komplexen Fest G. Cirili, *La fête du „Cataclysmos“ à*

Die kleinasiatische Blumenwallfahrt des *hl. Theodor* von Euchaita hat freilich noch eine andere Beziehung zur *kollyba*-Weihe am Samstag der beiden *hl. Theodore*: nach Karolidis stand sie in Bezug zum *klidonas*-Fest, das als Heiratsorakelritus der Mädchen überall im hellenophonen Raum am Johannistag und zu anderen Frühjahrsterminen mit Pfandziehen aus einem bedeckten Krug und dem Absingen von Orakel-Distichen²³⁶) begangen wird²³⁷); ganz ähnliche mantische Bräuche finden am Theodorssamstag

Chypre, *Κυπριακά Χρονικά* I (1923), S. 72ff.; V. Frixiu, 'Η έορτή τοῦ κατακλυσμοῦ, *Ἑλληνική Κύπρος* 1 (1949), H. 3, S. 10f.; Th. S. Christis, *Κυπριακὸς κατακλυσμός*, *ibidem* 3 (1951), H. 27, S. 161; K. Hatzijoannu, Αἱ έορταὶ τοῦ κατακλυσμοῦ ἐν Κύπρῳ καὶ ἡ καταγωγή των, *Λαογραφία* 20 (1962), S. 3—10 (auch in *Τὰ ἐν Διασπορᾷ*. Nicosia 1969, S. 165—171 und S. 527—531: The Cataclysmos feasts in Cyprus and their origin); A. Exadaktylu, 'Η γιορτή τοῦ κατακλυσμοῦ στήν περιοχή Κερύνειας, *Μόρφωσις* XXVII (1971), H. 313/314, S. 19ff.; D. Ch. Rusunidis, 'Εθίμα τοῦ Κατακλυσμοῦ, *Κυπριακὸς Λόγος* 3 (1971), S. 54f.; G. K. Jangullis, Ρίζες καὶ ἱστορία, *Κατακλυσμός*, Larnaka 1979, o.S. (mit improvisierten Gedichten aus den *tsiattismata*); K. Kyrris, Τὸ πανηγύρι τοῦ Κατακλυσμοῦ στήν Κύπρῳ, *Κατακλυσμός*, Larnaka 1980, o.S. (mit ausführlicher Spezialbibliographie); Gedichtsammlung und Preisverleihung auch in: *Κατακλυσμός*, Larnaka 1981 (vgl. auch Paraskevopoulou, op. cit., S. 68—78). Zu den zypri-schen Volksdichtern (ποιητάρηδες) siehe auch die Studie von D. A. Petropulos, Οἱ ποιητάρηδες τῆς Κύπρου καὶ τῆς Κρήτης, *Λαογραφία* XV (1953/1954), S. 395ff.

²³⁶) Zu den *klidonas*-Liedern G. Sofianos, Τραγούδια τοῦ Κλήδονα. In: Πέργαμος 1929, S. 277—280; Pseud., 'Ο Κλήδονας, *Μικρασιατικά Χρονικά* 3 (1940), S. 390—406; *Λαογραφία* II (1910/1911), S. 469 (Kefallonia); D. Lukopulos, Σύμμεικτα Λαογραφικὰ Μακεδονίας, *Λαογραφία* VI (1917), S. 99—168, bes. S. 119—126 (griechische und aromunische Orakellieder aus dem Pindusgebiet); P. D. Seferlis, Τραγούδια τῆς Αἰγίνης, τοῦ Ἄργου καὶ ἄλλων τόπων, *ibidem* IV (1913), S. 60—144, S. 142ff.; G. Soyter, Das volkstümliche Distichon bei den Neugriechen, *ibidem* VIII (1925), S. 379—426, S. 421 (vgl. auch das entsprechende Kapitel in den großen Liedsammlungen).

²³⁷) Zum *klidonas*-Brauch gibt es keine umfassende Monographie. Die entsprechende Bibliographie ist überaus umfangreich. Vgl. in Auswahl: Carolidis, Bemerkungen, S. 142ff.; N. Politis, 'Η έορτή τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη, *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα* I (Athen 1920), S. 86ff.; Megas, Ζητήματα, S. 74ff.; Thumb, op. cit.; N. Politis, Κλήδονες, *Παρθενών* I (1871/1872), S. 224—227, S. 377—382; K. G. Kurtidis, 'Ο Κλήδονας ἐν Ἀδριανουπόλει, *Θρακική Ἐπετηρὶς* I (1897), S. 169—172; V. Skordelis, 'Ο Κληδονισμὸς ἐν Στεννημάχῳ, *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος* IV (1892—1895), S. 722ff.; K. D. Mylonas, Περὶ Κληδώνων, *Ἐφημερίδα Φιλομαθῶν* III (1855/1856), S. 504f.; A. M. Tatarakis, Οἱ Κληδονισμοί, *Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα* I (1870), H. VI, S. 333ff.; Ch. Christovasilis, Ἦθη καὶ ἔθιμα θεσσαλικά. Τὰ Κλήδωνα, *Ἡμερολόγιον Κυρίων* III (1890), S. 37—42; A. D. K(arkavitsas), Τὰ ριζικάρια, *Ἐβδομάς* II (1885), H. 72, S. 327f.; Chr. Gugusios, *Λαογραφία* IV (1913), S. 307f.; Lukopulos, op. cit. (Anm. 251); Th. I. Athanasopoulos,

(bzw. am Vortag) mit den geweihten *kollyba*-Körnern statt: die Mädchen legen dieselben unter den Kopfpolster und glauben, in derselben Nacht ihren Zukünftigen im Traum zu sehen²³⁸). Dasselbe geschieht auch am zweiten *psychosabbato* des Karnevals mit den Spaghetti der „Käsewoche“²³⁹). Die Weizenkörner der *kollyba* werden auch zu demselben Zweck

Μαντεῖαι καὶ μαντικαὶ τελεταί, *Λαογραφία* VIII (1925), S. 563—566; St. K. Kyriakidis, Δεισιδαιμονία καὶ δεισιδαίμονες συνήθειες, *ibidem* II (1910/1911), S. 405—432, bes. S. 408ff., 419ff.; G. Th. Dufermos, Ὁ Κλείδωνας, *Προμηθεὺς Πορφύρης* I (1925), H. 21, S. 7, H. 22, S. 7; St. G. Korres, Ἡ ἑορτὴ τοῦ Κληδόνου εἰς τὴν Νάξον, *Κυκλαδικὰ* 1 (1930/1931), S. 9ff.; E. Vrettu, Ὁ Κλείδωνας, *Παγκεφαλληνιακὸν Ἡμερολόγιον* I (1937), S. 327; M. Liudaki, Λατρεία στὴν Ἀνατολικὴ Κρήτη, *Ἐπετηρὶς Κρητικῶν Σπουδῶν* 1 (1938), S. 489—499; M. Pitykakis, Ὁ Κλήδωνας στὰ χωριά μας, *Δρῆρος* 3 (1939/1940), S. 985ff.; 4 (1940/1941), S. 25—29; E. Varika-Moskovi, Ὁ Κλείδωνας στὴν Κάρπαθο, *Δωδεκανησιακὸν Ἀρχεῖον* 3 (1958), S. 236—239; D. Kalokairinos, Ὁ Κλήδωνας, *Κρητικὴ Ἔστία* VIII (1956), H. 62, S. 11ff. (siehe auch *ibidem* IX, 1957, H. 69, S. 16ff.); A. Vrontis, Οἱ φωτιεὺς τ' Ἀη Γιάννη καὶ ὁ Κλήδωνας, *Δωδεκάνησος* 1 (1957), H. 6, S. 21f.; A. Mavriotis, Ὁ Κλήδωνας (Καλλινίτσα), *Ἀνασυγκρότησις* IV (1957), H. 9, S. 143f.; P. Papachristodulu, Ὁ Κλήδωνας, *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Ἱνστιτούτου* 17 (1952), S. 287—294; V. Athanasopoulos, Ὁ Κλήδωνας, *Φιλιατρὰ* V (1961), H. 19, S. 19ff.; K. Karapatakis, Τὰ Κλήδωνα στὴν περιοχὴ Γρεβενῶν. In: Β' Συμπόσιον Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου. Thessaloniki 1976, S. 167—186 u. a.

²³⁸) Grundlegend zu den Heiratsorakeln N. Politis, Μαγικαὶ τελεταὶ πρὸς πρόκλησιν μαντικῶν ὀνείρων, *Λαογραφία* III (1911/1912), S. 3—50, bes. S. 13ff. (Beispiele aus Makedonien, Kalamata, Tirnavos, Amorgos und Chios). Statt des Spruches an die *moira* (Schicksal) kann auch ein Lied an den *hl. Theodor* zum Vortrag kommen: „Lieber *hl. Theodor*, / guter und bescheidener, / durch die Wüste gehst du / und die Moiren grüßt du; / wenn du auch meine Moira siehst / grüße sie von mir“ (*ibidem*, S. 14). Als *moira* (Schicksal) wird gewöhnlich der Ehemann bezeichnet (Lit. auch in Defteraios, *op. cit.*, S. 214f.). Dieses Heiratsorakel kann auch mit Bindezauber zusammen auftreten: in Bithynien werden 3 oder 9 Weizenkörner der *kollyba* in einem weißen Säckchen mit schwarzem Bindfaden an die Ikone des *hl. Theodor* in der Kirche gehängt, erst dann unter das Kopfpolster gelegt (Megias, Ἑλληνικαὶ ἑορταί, S. 126f.). Vgl. auch LA 1891, S. 50 (Chalkidiki), LA 2049, S. 6 (Sintiki bei Serres), LA 1100c, S. 127 (Chios, auch mit Stücken vom Dachziegel), LA 2394, S. 141 (Pella), LA 1446, S. 220 (Lesbos), LA 1132, S. 121 (Bithynien), *Θρακικὰ* I, S. 448 (Saranta Ekklesiases), LA 1100c, S. 127 (Kastoria), LA 1100b, S. 8 (Kostarazi), LA 1358, S. 70f. (Kydonies, Kleinasien), LA 1160b, S. 138 (Limnos), LA 1163b, S. 4 (Arachova), LA 2143, S. 60, 305 (Limnos), LA 1602, S. 31 (Siteia), LA 1976, S. 60 (Trikala), LA 1378c, S. 107 (Syra), *Ἐταιρεία Κρητικῶν Σπουδῶν* III (1940), S. 335, LA 1972, S. 17 (Elasson), LA 2449, S. 128, 252f., 443 (Ikaria), LA 1953, S. 148 (Amorgos), *Λαογραφία* XII (1938—1948), S. 6 (Ätolien) usw.

²³⁹) Politis, Μαγικαὶ τελεταὶ, S. 10ff. (Peloponnes, Ägina, Athen, Konstantinopel, Edirne, Griechisch-Makedonien). Weiters: LA 1892, S. 20 (Euböa), LA

in einem komplizierten Ritus unter Absingung von Liedern ausgesät²⁴⁰). Zur Hervorrufung der Orakelträume wird auch (besonders am „Reinen Montag“) ein Salzkringel gegessen, wobei der Bräutigam *in spe* („mein Schicksal“) der dürstenden Schlafenden im Traume Wasser reichen wird²⁴¹). Der stolze Reiterheilige und Drachentöter ist auch Hochzeitsprophet und Schutzpatron der Unverheirateten.

In Rumänien, wo ähnliche Hochzeitsorakel am Theodorstag nachzuweisen sind²⁴²), verschlingen sich die Fäden zwischen dem *moşii* (Totentag)²⁴³) des *San Toader* und dem Rusalienfest noch enger: genau zwischen Ostern und Pfingsten wird das Fest *Todorusale* gefeiert, wo nach dem Volksglauben die *rosaliile* den *săntoaderi*, zentaurenartigen Pferdemenchen, die die

2135, S. 86 (Argolis), LA 2006, S. 108 (Vonitsa), LA 1962, S. 7 (Nafpaktia), LA 1378b, S. 108 (Methoni), LA 2268, S. 80 ff. (Achaïa), LA 1475c, S. 221 (Agia Anna), LA 1612, S. 11 (Euböa), LA 2182, S. 7 f. (West-Peloponnes), LA 1479d, S. 65 (Agia Anna) usw. Zu verschiedenen anderen Orakelterminen werden noch andere Gegenstände unter das Kopfpolster gelegt wie ausgekämmte Haare, Spiegel, dicke Bohnen, Seife usw. (Politis, *ibidem*, S. 15 ff.).

²⁴⁰) Politis, *ibidem*, S. 18 f. (Peloponnes, Samos, Skiathos). Die Weizenkörner werden dabei von drei Johannes (oder einem Johannes und zwei Theodoren — der Taufnahme des hl. Johannes ist eine Anspielung auf den *klidonas*-Termin) gestohlen und dann abendlich oder nächtlich unter verschiedenen Zeremoniellen ausgesät (dabei kann auch das *ἀμίλητο νερό* — „ungesprochenes Wasser“ wie beim *klidonas* eine Rolle spielen, z.B. in Arachova LA 1153b, S. 4). Vgl. auch LA 1160c, S. 80 (Limnos), LA 2135, S. 87 (Argolis), LA 4042, S. 87 (Euböa), *Λαογραφία* III (1911/1912), S. 685 (Kalavryta), *ibidem* 20 (1962), S. 79 (Rhodos), *ibidem*, S. 523 (Zagori-Dörfer), Megas, *Ἑλληνικαὶ ἑορταί*, S. 126 f. usw.

²⁴¹) Politis, *Μαγικαὶ τελεταί*, S. 6 ff. (Peloponnes, Athen, Ioannina, Milos, Samos), S. 46 ff. (Arkadien); *Λαογραφία* III (1911/1912), S. 511 (Kalavryta); *ibidem* VI (1918), S. 476 (Makedonien, allerdings am Johannistag); D. Kamburoglu, *Αἱ μαγεῖαι τῆς Ἀθηναίας κόρης ἐπὶ τουρκοκρατίας, Ἀττικὸν Ἡμερολόγιον* 1896, S. 327 ff.; LA 2135, S. 86 (Argolis); LA 1892, S. 20 ff. (Euböa); LA 2041, S. 15 (Kymi auf Euböa); S. 2301, S. 473 (Ioannina, mit gestohlenem Mehl); LA 2302, S. 587 f. (Pramantas, Epirus); LA 2012, S. 74 (Gortynia); S. 1160b, S. 140, 260 (Limnos); LA 2382, S. 241 f. (Kalentzi, Epirus); LA 1479c, S. 221 (Agia Anna); LA 1479d, S. 66 (dass.); LA 2268, S. 807 ff. (Achaïa); LA 202, S. 10, 91 (Kreta); LA 1891, S. 50 (Chalkidiki); LA 2315 (Kalentzi); LA 2385, S. 94 (Kalambaka); LA 2302, S. 233 (Chuliarades); K. Krystallis, *Ἄπαντα*, Bd. II, Athen 1948, S. 169 (Ioannina); E. Frangaki, *Συμβολὴ στὴ Λαογραφία τῆς Κρήτης*. Athen 1949, S. 27 usw.

²⁴²) O. Buhociu, *Le folklore roumain de printemps*. Thèse Paris 1957, S. 175 (mit weiterer Literatur).

²⁴³) Die *moşii* verkörpern als Maskierungen zugleich die Ahnen. Vgl. O. Fle-gont, *The Moş in the Romanian popular theatrical art*, *Revue roumaine d'histoire de l'art* III (1966), S. 119—131 (mit weiterer Literatur).

sieben Söhne des *hl. Theodor* darstellen, nach Spiel und Tanz eine Heilpflanze überreichen, die *todoruse (melites melissophyllum)*, die von der Besessenheit, die dieselben Feen hervorrufen, heilt²⁴⁴). Doch führt dies in einen rein volksmythologischen Bereich, in dem das Rosalienfest auf der Balkanhalbinsel ebenfalls tiefe Spuren hinterlassen hat.

4. *Rusalki* und *rusalii(le)*, *padalice* und *călușarii*: Feenzauber und Tanztherapie zu Pfingsten. Der bisher besprochene Kontext war vorwiegend ekklesiastisch-liturgischer bzw. pastoralpraktisch-volksreligiöser Natur²⁴⁵). Die folgenden Ausführungen dringen tiefer in pagan-mythologische Vorstellungsschichten und ihre brauchtümlichen Materialisationen ein. Diese „Bivalenz“ des Rusalien-Komplexes war schon in den altslawischen Quellen vorgegeben.

Unter *rusalki* verstand die ältere Slawistik weibliche Fluß- und Seenixen (nach der Ableitung von der hypothetischen urslawischen Wurzel *rusa* — Fluß)^{245a}), die ähnlich den balkanischen Vilen und Neraiden eine Art Wunschprojektion nichtdeprivierter Weiblichkeit darstellt (mit sowohl orgiastischen wie auch verspielten Zügen)²⁴⁶), die den Menschen nicht unbedingt wohlwollen, aber mit Kreuz und Weihrauch auch in ihren Dienst gezwungen werden können²⁴⁷). Die volksmythologische Vorstellung ist freilich viel komplexer, als darunter auch sich auf Ästen schaukelnde Waldgeister verstanden werden (Seelen)²⁴⁸), Herrinnen über Saat und Ernte, durch die

²⁴⁴) Dazu M. Eliade, *The Fairies and the Calușari*, *International Journal of Rumanian Studies* 2 (1980), H. 3/4, S. 5—12, bes. S. 11f.

²⁴⁵) Daher auch das Überwiegen der griechischen Quellen. Es läßt sich auch nachweisen, daß auf gewissen Gebieten der Volkskultur wie Brauchleben, Überlieferungen, volksreligiösen Vorstellungen usw. der Einfluß der kirchlichen Lehre in Griechenland stärker ist als etwa in den zentralbalkanischen Gebieten. So gibt es in diesen Zonen z.B. kein religiöses Lazaruslied mehr (dazu W. Puchner, *Südosteuropäische Versionen des Liedes von „Lazarus redivivus“*, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24, 1979, S. 81—126) und die gesamten Vorstellungskomplexe um Judas (Brauch, Lied, Sprichwort, Legende) sind stark unterentwickelt (Puchner, *Studien*).

^{245a}) Die *rusalki* gelten schon im 18. Jh. als archaisch. Zu den vielen z.T. widersprüchlichen Überlieferungen vgl. E. Pomeranceva, *Russkij folklor o rusalkach*, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970), S. 303—318.

²⁴⁶) Zu dieser paneuropäischen Nixen- und Elfentypologie neuerdings Ch. Stewart, *Nymphomanie: Sexuality, Insanity and Problems of Folklore Analysis*. M. Alexiou — V. Lambropoulos (Hrsg.), *The Text and its Margins: Post-Structuralist Approaches to Modern Greek Literature*. New York 1985, S. 219—252.

²⁴⁷) Haase, *op. cit.*, mit Literatur und Beispielen.

²⁴⁸) A. Zelenin, *Očerki russkoi mifologii*. Moskva 1916, S. 118ff.; E. Kagarov, *Zametki po russkoi mifologii*, *Izvestija otd. Russk. jazyka i slovesnosti*

Luft fliegende Seelen ungetaufter Kinder, und endlich – und hier wird der fundamentale Zusammenhang offenbar — Totenseelen von gewaltsam und plötzlich verstorbenen Menschen (insbesondere Frauen), die den Übergang zum Jenseits rituell nicht „richtig“ vollzogen haben²⁴⁹). Daneben gibt es den Brauch der *provožanie*, der Verabschiedung der *rusalka*, wo an Terminen vor und nach Pfingsten eine *rusalka*-Puppe von Mädchengruppen herumgeführt wird, vor der Stadt dann zerrissen und in den Fluß geworfen oder mit einem „christlichen“ Scheinbegräbnis begraben²⁵⁰). Im Maskenbrauch *vošdenie rusalki* erscheint auch eine Equidenmaske mit Reiter (ähnlich den südosteuropäischen Kamel-Verkleidungen) im Umzug, der am Fluß endet, wo das „Pferd“ ins Wasser geworfen wird²⁵¹). Im Pfingsttriduum der *rusalija* wird auch die Gevatterschaft mit den *rusalki* gefeiert²⁵²); bei der *semik*-Feier der Mädchen werden zu Orakelzwecken Kränze ins Wasser geworfen²⁵³), die Kuckuckstaufe (*kreščenie kukučki*) vorgenommen und eine geschmückte Birke durchs Dorf getragen²⁵⁴). Die *semickaja* oder *rusalskaja* scheinen nach älteren Quellen auch quasi-orgiastischen Charakter gehabt zu haben²⁵⁵). Das *kumovstvo* der Mädchen unter den Birken im Wald, auch

russ. Akad. Nauk. 23 (1918), S. 113–124, bes. S. 113ff. Vgl. auch D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin/Leipzig 1927, S. 368f.; Mykytiuk, op. cit., S. 107 (sie werden in der Ukraine auch *navky* von altkirchenslaw. *nav* = Toter, genannt).

²⁴⁹) Haase, op. cit., S. 153f., Kagarov, op. cit., S. 113.

²⁵⁰) Zelenin, Očerki, op. cit., S. 229, 243, 253; A. Afanasiev, Poetičeskija vozzrenija slavjan na prirodu. 3 Bde., Moskva 1865/1869, Bd. III, S. 150; M. Zabylin, Russkij narod, ego obyčai, obrjady, predanija, sueverija i poezija. Moskva 1880, S. 66. Abbildungen dieser Puppen auch in P. Grinkova, Obrjad „vošdenie rusalki“ v sele B. Vereika Voroneškoj oblasti, *Sovietskaja Etnografija* I (1947), S. 178–184.

²⁵¹) T. A. Krukova, „Vošdenie rusalki“ v sele Oskine Voroneškoj oblasti, *Sovjetskaja Etnografija* I (1947), S. 185–192.

²⁵²) Zelenin, Russ. Volkskunde, S. 368f.

²⁵³) Vgl. Haase, op. cit., S. 198ff. (mit weiterer Literatur).

²⁵⁴) Die geschmückte Birke soll bei der Vertreibung der *rusalki* helfen (Mansikka, op. cit., S. 237f.).

²⁵⁵) Ein Passus aus einer Klageschrift eines Priesters von Nižnij-Novgorod aus dem Jahre 1636: „Sie begeben sich in das Pečerskijkloster — denn da befindet sich die Kirche zu Ehren der Himmelfahrt Christi, von der Stadt zwei Werst entfernt —, es kommen aus der Stadt Männer und Frauen, aus den Kirchdörfern und Dörfern versammeln sie sich, und Schenkwirte mit ihren Krügen und mit allerlei berauschenden Getränken und Schauspieler und Bärenführer und Narren, auf teuflische Art ausgerüstet, und nachdem sie sich versammelt haben . . . feiern sie nach ihrer Sitte das Fest folgendermaßen: Die Bärenführer mit den Bären und mit den tanzenden Hündinnen und die Narren und Schauspieler in Masken und mit schändlichen unzüchtigen Ausrüstungen, mit Schellentrommeln und mit Trompeten und mit allerlei satanischen unzüchtigen Reizen, füh-

mit dem Kuckuck, hängt mit den *rusalki* und der *rusalnaja nedelja* zusammen: der Kuckuck als Seelenvogel wird auf den Gräbern gefüttert (übrigens auch in einer der *masljanica*-Puppe ähnlichen Form begraben)²⁵⁶; beim *semik*-Fest zu Pfingsten werden Leichenfeiern veranstaltet, den unreinen Toten werden Geld und Eier geopfert, in den Städten verkauft man Pfeifen (Apotropäum gegen die herumziehenden Toten)²⁵⁷; eine Quelle aus dem 17. Jh. berichtet von fröhlichen Gedenkmessen für die fremden Toten vor der Stadt, wobei man einander mit Lehmkugeln und gebackenen Eiern bewirft und Lehmpuppen verkauft²⁵⁸.

Aus dem Angedeuteten geht hervor, daß das semantische Konnotationsfeld von *rusalki* multivalent ist und mit der *rusalija*-Periode zu Pfingsten über die vielfältigen Totenseelenvorstellungen mehrfach im Konnex steht. Dies gilt *mutatis mutandis* auch für die *rusalje* des südslawischen Raums, die als *duhove* und *vile* Wasserfeen darstellen können, Totenseelen, auch als Terminus für das Pfingstfest fungieren können, für einen bestimmten Tanz (der nicht nur in dieser Periode getanzt wird) oder für bestimmte Tänzer²⁵⁹). Dieses Metonymie-Phänomen ist gleichermaßen ausgeprägt bei den Rumänen: als *rusalii* (*rusaliile*, *iele*, *șoimane*, *zîne*) gelten hier böse Zauberfeen, die den Menschen schlimme Krankheiten (meist in Form von Besessenheit) zufügen können, wenn ein Gebot (bes. die Arbeitsverbote) der Rusalienzeit (Vorpfingstwoche) übertreten wird²⁶⁰); diese Krankheiten können durch Tanztherapie in der Ritualperiode der *rusalii* von den *călușarii*-

ren schlechte teuflische Reigen auf, besaufen sich, tanzen und schlagen die Schellentrommel und blasen die Trompeten, in Masken herumgehend und in Händen Schandbares tragend und anderes Unerlaubte machend, wie der Satan sie gelehrt hat, das Fest Christi zu entheiligen“ (Mansikka, op. cit., S. 237). Haase hat wohl recht, wenn er an „männliche Schamteile als Fruchtbarkeitszauber“ denkt (Haase, op. cit., S. 199). Im thrakischen Maibrauchtum, beim bulgarisch/griechischen Hebammentag, beim rumänisch/bulgarischen *scalojan*-Begräbnis, beim ägäischen Karneval und bei den nordgriechischen Mittwintervermummungen spielen Holz- und Tonphallen eine nachweisbare Rolle (Puchner, Brauchtumserscheinungen, Index „Phallus“).

²⁵⁶) Haase, op. cit., S. 201 ff. mit weiteren Nachweisen.

²⁵⁷) Zelenin, Russ. Volkskunde, op. cit., S. 369.

²⁵⁸) Zelenin, Očerki, S. 106 ff., Haase, op. cit., S. 324.

²⁵⁹) Bes. M. Majzner, Dubočke Rusalje, poslednii tragovi iz kulta velike majke bogova, *Godišnjica Nikole Čupića XXXIV* (1921), S. 226—257, bes. S. 227 f. und L. S. Janković — D. S. Janković, *Narodne Igre*. Beograd 1948, IV, S. 185.

²⁶⁰) „*Iele*“ bedeutet einfach „jene“, *șoimane* die Falken, *zîne* soll von Diana abzuleiten sein (M. Eliade, *The Fairies and the Calușari*, *International Journal of Rumanian Studies* 2 (1980), Nr. 3/4, S. 5—12, vgl. auch *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, S. 115—122).

Trancetänzern geheilt werden²⁶¹); *rusalii* heißt auch das *pentecoste*-Fest, an welchem Tag man die Toten der Familie (*neam*) auf den Gräbern hinter den Häusern ehrt und ihnen Gaben darbringt²⁶²). Es ist im wesentlichen der gleiche Kontext um Totenseelen und Allerseelenzeit; darauf deutet auch der Ausdruck *strodul rusaliilor*, die „Mitte“ zwischen Ostern und Pfingsten, was bedeutet, daß *rusalii* auch die Fünfundzwanzigtagperiode (*pentekoste*) der Seelenzeit nach der christlichen Straferleichterungslegende um den apokryphen Höllenbesuch der Gottesmutter konnotiert. Zu Pfingsten finden die *kraljice*-Blumenumzüge der Mädchen (auch als *ljelje* oder *rusalije*) mit Königinnenwahl usw. statt, die im ganzen Nord- und Westbalkan geläufig sind, und ähnlich wie die Birken- und Kuckucksgevatterschaft der jungen Mädchen in Rußland zu Pfingsten stattfindet²⁶³). Genau am *strodul rusaliilor* aber treffen nach der Volksvorstellung die *rusalii(le)* mit der zentaurschen Gefolgschaft des *hl. Theodor*, dem „Großen Pferd“, Patron der Wahlverbrüdereten²⁶⁴), zum Fest zusammen und übergeben den *săntoaderi* jenes Zauberkraut, das von der Besessenheit heilt²⁶⁵). Der pontische Reiterheilige und Märtyrer, an dessen Festtag das *kollyba*-Wunder gefeiert wird, das als

²⁶¹) In Übersicht G. Kligman, Caluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual. Chicago 1981; dazu genauer noch im folgenden.

²⁶²) Zu den Mählern an den Familiengräbern vgl. auch B. Drobnjaković, Etnologia naroda Jugoslavije. Bd. I, Beograd 1960, S. 158ff. und S. Kuličić — P. Petrović — H. Pantelić, Srpska mitološki rečnik. Beograd 1970, S. 102f., 132f.

²⁶³) Dazu in Übersicht M. Gavazzi, Godina dana hrvatskih narodni običaja. Zagreb 1939, S. 69ff.; N. Kuret, Frauenbünde und maskierte Frauen, S. 342ff.; J. Lovretić, Kraličari ili Kraljice, *Zbornik za narodni život i običaji* 2 (Zagreb 1897), S. 408ff.; Drobnjaković, op. cit., S. 216ff.; B. Gušić, Ljelje — Kraljice kao historijski spomenik. Zagreb 1967; V. Karadić, Trojice ili duhovi. In: *Život i običaji naroda srpskoga*. Neuausgabe Beograd 1957, S. 38—51 u. a.

²⁶⁴) Buhociu, Folklore, S. 159ff. (mit weiterer Spezialliteratur).

²⁶⁵) Eliade, *The Fairies*, S. 12: „In sum, there is a curious rapport between the *Rusalii* and the *Săntoaderi*: both groups travel by night at a specific date, singing, dancing and accompanied by fiddlers (with the difference that one of the most characteristic sounds of the *Săntoaderi* is that of chains and hooves, and the *Rusalii* are afraid of iron); both bring specific diseases, punishing those who break certain interdictions; both are mysteriously related to magical and medicinal plants (in the case of *Rusalii*, a few specific herbs keep them afar, and other plants, collected in the name of Saint Theodor, make the girls' hair grow and hasten their marriage). In spite of the fact that the *Săntoaderi* incarnate an antagonistic ‚principle‘ par excellence (the horse and the iron), the *Rusalii* meet and play with them and before separating offer each of them a bouquet of flowers. The feast of *Todorusalii* emphasizes the desire to bring together two classes of supernatural beings, who represent, for the human society, different but equally malicious forces.“

psychosabbaton auch zum Allerseelentag des Totengedenkens geworden ist²⁶⁶), ist hier zum Pferdegott geworden. Das Pferd spielt in Brauch und Mythos des Nordbalkans eine große Rolle²⁶⁷); Equidenmasken sind in vielerlei Ausprägungen anzutreffen²⁶⁸). Die Vorstellung des wilden Gefolges

²⁶⁶) In Rumänien *moşii de San Toader* genannt, wobei *moş*, der alte Mann, der Ahn, der Tote bedeutet (Flegont, op. cit.).

²⁶⁷) Zu einer solchen *santoadler*-Maske R. Vulcanescu, *Măştile populare*. Bucureşti 1970, S. 172. Am Theophanietag werden in Rumänien Pferderennen abgehalten, auch der orthodoxe Weihritus Κατάδυσις τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, der Wasserweihe des Kreuzes, wird mit Pferden durchgeführt (vgl. Buhociu, Rum. Volkskultur, S. 67 ff. mit weiteren Beispielen). Zu ungarischen Pferdmasken Z. Ujváry, *A ló az alföldi falvak dramatikus néps zokásaiban, Műveltseg és Hagyomány* 15/16 (1972—1974), S. 299—340 und idem, *Problem der zoomorphen Dämonen in den ungarischen Agrarriten*, ibidem 6 (1964), S. 129 ff.

²⁶⁸) Der Begriff der Equidenmaske umfaßt nicht nur die vierbeinigen Verkleidungen wie Kamele, „Hirsche“, „Auerochsen“ usw., sondern auch die zweibeinigen (N. Kuret, *Zwei Boviden-Masken in Valvasors Kupferstichsammlung*. In: *Dona Ethnologica*. FS L. Kretzenbacher. München 1973, S. 53—59, bes. S. 56). Die zweibeinigen Schnappböcke und Habergeißformen sind praktisch zwischen Slowenien und Kleinasien/Armenien überall anzutreffen (vgl. die slowenischen *rusa*: L. Kretzenbacher, „*Rusa*“ und „*Gambela*“ als Equidenmasken der Slowenen, *Lares* 1965, S. 49—74; zur *aiiditsa* neuerdings Chr. Samuilidis, *Tò λαϊκὸ παραδοσιακὸ θέατρο στὸν Πόντο*. Athen 1980, S. 80 f., vgl. auch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 209; zu Armenien S. Lisician, *Starinnje pliaski i teatrolnje predstavlenija armjanskogo naroda*. Bd. I, Jerewan 1958, Abb. CXXVII), speziell in Rumänien als *turcă*, *capră* oder *brezaiă*; vgl. in Auswahl: M. Pop — C. Eretescu, *Die Masken im rumänischen Brauchtum*, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967), S. 162 f.; Z. Ujváry, *Turkajárász az erdélyi és a magyarországi romanok körében, Népi kulturo — népi társadalom* 7 (1973), S. 391—413 zu Siebenbürgen und den Ungarnrumänen; weiters T. Burada, *Privelişti şi datini stramoşeşti*, *Arhiva* 20 (Iaşi 1909), S. 289—306; G. Vrabie, *Folclorul. Obicet, principii, metodă, categorii*. Bucureşti 1970, S. 526 ff.; S. Alterescu, *Istoria teatrului în România*. Vol. I, Bucureşti 1965, S. 42, 67 ff.; V. Adăscăliţei — I. H. Ciubotaru, *Date privind varedatea şi raspîndirea teatrului folcloric în judeţele Iaşi şi Vanui*, *Annuarul de Lingvistica şi Istorie literara* 19 (1968), S. 151—157; I. G. Pitiş, *Turca la Perşani*, *Revista Noua* 6, Nr. 8—9 (1894), S. 344 ff.; M. Pop, *Bräuche, Gesang und Spiel zu Neujahr in der heutigen rumänischen Folklore*. In: FS W. Steinitz. Berlin 1965, S. 314 ff.; W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romanen Siebenbürgens*. Hermannstadt 1866, S. 7 f. usw. usw.); die Habergeiß-Fellmaskierung ist nicht nur schon in der „*Descriptio Moldaviae*“ von *Dimitrie Cantemir* beschrieben, sondern als *turica* im 16./17. Jh. schon in Dubrovnik nachgewiesen (dazu *Opere principului Demetriu Cantemir*. T. 1. *Descriptio Moldaviae*. Bucureşti 1872, S. 129 und weiters: A. del Chiaro Fiorentino, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Vallachia*. III. *Riti de' Valachi*. Venecia 1718, S. 60; N. Batušić, *Povijest hrvatskoga kazališta*. Zagreb 1978, Abb. S. 32). Seltener ist die spezifische Hirschmaskierung (V. Adăscăliţei, *Jocul Cer-*

der *săntoaderi* findet auch ihre Realisation in der Vielfalt burschenbündischer Gruppenbildungen zwischen Siebenbürgen und der Moldau, zwischen Karpathen- und Balkangebirge²⁶⁹). Die vielleicht ausgeprägteste Form sind die „Pferdemenschen“ der *călușarii* (rumän. *cal* bedeutet Pferd), die zur Rusalienzeit zusammentreten, ihre rasanten Tanzvorstellungen geben und durch Trancetänze jene Krankheiten heilen, die die *rusalii(le)*-Feen verursachen²⁷⁰). Dieser Trancetanz ist oft mit Schamanismus in Zusammenhang

bului în Moldova, *Revista de Etnografie și Folclor* 1968, S. 421—433; T. Schmidt, Turcă in comitatul Hunedoarei, *Transilvania* 41 (1910), S. 139—145; A. Bombaci, Rappresentazioni drammatiche in Anatolia, *Oriens* 16 (1963), S. 171—193, bes. S. 189f.; G. Sebestyén, A regösök. Budapest 1902, S. 204ff., 243f., 491. Zu den Überlieferungen T. Dömötör, Les Variants des légendes médiévales du cerf. In: *Littérature hongroise — littérature européenne*. Budapest 1964, S. 63ff.; St. Kyriakidis, Θυσία ἐλάφου ἐν νεοελληνικῇ παραδόσει καὶ συναξαρίοις, *Λαογραφία* 6 (1917), S. 189—215), sehr häufig allerdings die vierbeinigen Esels- und Kamelverkleidungen (*gambela*, *camelă*, *girafă*, *kamelče*, *džamala*) von den altinnerösterreichischen Südländschaften bis Thrakien, und vom Altertum und Byzanz bis zur Athener Karnevalsunterhaltung des frühen 20. Jh.s (in Auswahl: RE X, 2, Sp. 1824ff.; T. Rice, *Everyday life in Byzantium*. London/New York 1967, S. 157; F. Kukules, Λαϊκὰ θεάματα καὶ λαϊκὰ διασκεδάσεις παρὰ Βυζαντινοῖς, *Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφ. Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* II (1938), S. 5—29, bes. S. 9; L. Schmidt, Der Eselsreiter von Moschendorf, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 3/52 (1949), S. 77ff.; V. von Geramb, Die Knaffl-Handschrift. Berlin/Leipzig 1928, S. 50f.; Kretzenbacher, Rusa, S. 61ff.; Niko Kuret in L. Schmidt (ed.), *Masken in Mitteleuropa*. Wien 1955, S. 201ff., bes. S. 218; Vulcanescu, *Măștile populare*, S. 55ff.; Puchner, Brauchtumserscheinungen, Index: „Kamel“, „Daschamali“ und „τζαμάλα“; F. Jofylli, Πῶς ἐδημιουργήθη ἡ ἀποκροηάτικη γκαμήλα, *Ἐθνική*, 21. 2. 1938).

²⁶⁹) Dazu vor allem Buhociu, Rumän. Volkskultur, S. 44ff., 54ff., 62ff., 73ff. mit einer Fülle von Spezialliteratur. Vgl. auch I. Mușlea, *Obiceiul junilor brașoveni*. Cluj 1930; G. Pitiș, *Sărbătoarea junilor la Paști*, *Revista Nouă* 1899, S. 278ff., 199ff.; idem, *Junii la Crăciun*, *Convorbiri Literare* 24 (1890), S. 1056—1063; V. Adăscăliței, *Teatru folcloric cu subiecte de război în Moldova*, *Limbă și Literatură* 10 (1965), S. 328ff.; I. Chelcea, *Organizarea tradițională a tineretului în viața satelor noastre*, *Revista Fundatiei Regale* 5 (1942), S. 356ff.

²⁷⁰) Zu den *călușarii* vgl. folgende Literatur: R. Vuia, *Originea jocului de călușarii*, *Dacoromania* 2 (1921/1922), S. 215—254 (Wiederabdruck in *Studi de Etnografie și Folclor* 1975, S. 110—140 und englische Übersetzung S. 141—154); P. Papahagi, *Călușerii sau aruguciarii*, *Graiul Brun* I (1906), S. 32—36; Arnautov, *Kukeri*, S. 155ff.; T. Gherman, *Tovărășiile de Crăciun de feciorilor români din Ardeal*, *Anuarul Arhivi de Folklor* 5 (1939), S. 57ff.; G. Focșa, *Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver*, *Zalmoxis* 3 (1940—1942), S. 61—102; Buhociu, Rumän. Volkskultur, S. 55ff.; idem, *Le folklore*, pass.; T. Pamfile, *Sărbătorile de vară la Români*. București 1910, S. 54—75; T. Bu-

gebracht worden, wie auch jener der Czangö in der Moldau²⁷¹), doch geht es wesentlich um paraekstatische Zustände²⁷²) (solche Phänomene finden wir auch bei den südostbulgarischen und nordostgriechischen Feuer-, Trance- und Therapietänzen der *nestinari/anastenaria*)²⁷³), freilich mit völligem

rada, Istoria teatrului în Moldova. Iași 1905, S. 62—70; A. Bucșan, Contribuții la studiul jocurilor călușărești, *Revista de Etnografie și Folclor* 21 (1976); Eliade, *The Fairies*; H. B. Opreșan, *Călușarii*. București 1969; Kligman, op. cit.; der Sammelband *Studii, referati și comunicări de la festivalul Calușului*. Slatina 1969, herausg. von M. Pop, E. Bernea, A. Giurescu, G. Sulițeanu und G. Stoica; I. Aurel, *Călucienul sau Căluceriul*. In: I. Pop (ed.), *Legende, povestiri și obiceiuri românești*. București 1973; E. Elefterescu, *Originea și istoricul jocului Călușarilor*, *Revista Șezatoarea* 18 (1922), S. 296—303; A. Giurchescu, *The Caluș*. *Balkan Arts. Traditions* I (1974), S. 25—29; G. Kligman, *From the village to the stage: ritual dance and dancers*, ibidem II (1977), S. 32—36; E. Petruțiu, *O ceată de Călușeri din cîmpia Transilvaniei*, *Anuarul muzeului etnografie al Transilvaniei*, Cluj 1979, S. 409—417; idem, *Forme tradiționale de organizare a tineretului: Călușarii (din materiale Arhivei de folclor, Cluj-Napoca)*, ibidem (Cluj 1976), S. 263—273; M. Pop, *Considerații etnografice și medicale asupra Călușului oltenesc*. In: *Despre medicină populară românească*. București 1970, S. 213—223; idem, *Călușul: Lectura unui text*, *Revistă de Etnografie și Folclor* 20 (1975), S. 15—32; T. Speranția, *Miorița și Călușarii, urme de la Daci*. București 1914, usw.

²⁷¹) Vgl. die Beschreibung der *incantatores* beim Missionar *Bandinus* (Mitte 17. Jh.), siehe V. A. Ureche, *Codex Bandinus, Analele Academiei Române, Memorii, Secția istorică*, seria 2, Bd. XVI, 1893/1894 (București 1897), S. 1—335, bes. S. 328; I. Györffy, *A bubájolás a moldvaia knál*, *Ethnographia* XXXVI (1925), S. 169f.; G. Róheim, *Hungarian Shamanism, Psychoanalysis and Social Sciences* III (1951), S. 131—169, bes. S. 147. Doch geht es um die ungarische Gruppe der *Csángó* (vgl. auch J. Teutsch, *Der Boritzatanz der Csangö Magyarer in den Siebendörfern bei Kronstadt*, *Jahrbuch des Siebenbürgischen Karpathenvereins* 5, 1903, S. 23); bei den Ungarn werden schamanische Reste in manchen Tänzen stark diskutiert (vgl. z.B. V. Dioszegi, *Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur*, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* VII, 1955, S. 97—135).

²⁷²) M. Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*. Köln-Löwenich 1982, S. 201ff.

²⁷³) Zur Bibliographie vgl. W. Puchner, *Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey)*. Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (1981), S. 47—75. Seither wesentlich: L. Danforth, *The Rôle of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 5 (1979), S. 141—163 (vgl. auch seine Dissertation *The Anastenaria: A Study in Ritual Greek Therapy*. Ph. D. diss. Princeton Univ. 1978); E. Scharankov, *Feuergehen, psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Stuttgart 1980; M. Michail-Dede, *Σκέψεις για τὸ Ἀναστενάρι ἀπὸ ἔρευνα*

Bewußtseinsverlust, wie der Pfingstschlaf der *padalice* („Fallenden“) im Raum Duboka bei Timok in den Homoljebergen nahe dem Donaudurchbruch in Ostserbien²⁷⁴). Dieser Trancetanz der vlachischen Bergbauern-

στην Ἀνατολική Ρωμυλία. In: Δ΄ Συμπόσιον Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου. Thessaloniki 1983, S. 205—223; eadem, Ἐρευνητικὲς δυσχέρειες στὸ Ἄνασθενάρι, *Σερραϊκὰ Χρονικὰ* 8 (1979); L. Szilárd, K voprosu o kornjach nestinarstva, *Artes populares* 7 (Budapest 1981), S. 164—186 (zur Ursprungsfrage).

²⁷⁴) Diese interessante Zeremonie ist zuerst vom serbischen Lehrer *Riznić* um 1890 beobachtet worden (F. S. Krauss, *Rusalije*, *Am Urquell* 1, 1890, S. 145). Der zweite Bericht steht in den Reisenotizen „Kraz naše rumune“ des serbischen Autors T. Georgevici, der die Region von Timok 1902 besuchte (1943 von C. Constante ins Rumänische übersetzt: T. Georgevici. *Printre Români noștri*. Note de călătorie. Bd. III, București 1943, S. 25—147, zitiert in französischer Übersetzung von Buhociu, *Le folklore*, S. 262 ff.). Daneben sind mehrere Augenzeugenberichte und Studien erschienen: G. A. Küppers, Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland, *Zeitschrift für Ethnologie* 79 (1954), S. 212—224; S. Milosavljević, *Srpski narodni običaji iz sreda Omoljskog*, *Srpski etnografski zbornik* XIX (1913), S. 315 ff.; D. Gligorić, *Rusalje, srbovlaski narodni običaji iz srpskog kraja u zviždu u Srbiji*, *Bosanska Vila* 8 (Sarajevo 1893); M. Dj. Miličević, *Kneževina Srbija*. Beograd 1876, S. 1085 f.; M. Majzner, *Dubočke Rusalje, posledni tragovi iz kulta velike majke bogova*, *Godišnjica N. Čupića* 34 (Beograd 1921), S. 226—257; L. Janković, *Rusalije*, *Glasnik etnografskog muzeja* 14 (Beograd 1934); S. Zečević, *Predanja o rusaljski grobljima u Istočnoj Srbiji*, *Narodni stvaralaštvo folklor* I (Beograd 1962), S. 235—243; vgl. auch Kligman, op. cit., S. 59, 67; Eliade, *Dschingis-Khan*, S. 209 ff.; Buhociu, *Volkskultur*, S. 33; Puchner, *Rogatsiengesellschaften*, S. 145. Zu dionysischen und schamanistischen Thesen vgl. Arnaudoff, *Kukeri*, S. 171 ff.; M. Vasić, *Dionisos i naš folklor*, *Glas SAN* 214, Beograd 1935, S. 133 ff.; D. Bandić, *Šamanistička komponenta rusaljskog rituala*, *Etnološki Pregled* 15 (1977); V. Nikolić-Stojanović, *Dubočke „rusalje“ ili „padalice“ kao predmet kompleksnih naučnih studija*, *Razvitak* 2 (Zaječar 1967); V. Jakovljević, *Preživeli obliča orgiastičkog vidu archaičnih Rusalskih obreda — Homoljske — Rusalje, Padalice*, *Etnološki pregled* 2 (1960) (auch französisch: *Le survivance de certaines formes orgiaques de rite archaïque de rusalies-russalies de Homolje*). Zum thrakisch-hellenistischen Ursprung D. Banolić, *Etnološki pregled* 15 (1975). Nüchtern zusammenfassend S. Kostić, *An Archaeological approach to the examination of the old Balkan elements in Folklore*, *Makedonski Folklor* 23 (1979), S. 159—169; vgl. auch C. Călin, *Condica limbii românești*, *Revista de Etnografie și Folclor* 21 (1976), S. 89—107, bes. S. 98. Zum hypostasierten Zusammenhang mit Darstellungen auf den Bogomilensteinen M. Wenzel, *Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia*, *Folklore* 73 (1962), S. 1—12 und idem, *The Dioscuri in the Balkans*, *Slavic Review* XXVI (1967), S. 363—381, bes. S. 369 ff. (mit weiterer Literatur). Vgl. auch A. Closs, *Südosteuropa als ethnologisches Untersuchungsfeld über ekstatisches Brauchtum*, *Wiener Ethnohistorische Blätter* 3 (1971), S. 3—22.

frauen, auch *rusalje* genannt, endet mit einem hypnotischen Schlaf, in dem die Befallene auch die Zukunft prophezeien kann²⁷⁵). Das ganze Ritual, das während des Triduums der *rusalje*-Zeit stattfindet und deutlich die charakteristische Bivalenz von Totenfest und Pfingstblumenfest trägt, gliedert sich in folgende Teile: 1) Grabbesuch und Speiseopfer²⁷⁶), 2) Blumenprozession mit Pfingstkönig und -königin²⁷⁷), 3) Musik und Tanz am Dorfplatz²⁷⁸),

²⁷⁵) Wenzel, Dioscuri, S. 374. Ähnlich sind auch die *anastenarides* während ihres Ekstasezustandes zu Prophezeiungen fähig (vgl. den Literaturbericht in Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 171—185). Küppers beschreibt den „Pfingstschlaf“ wie folgt: „Überall wo die Rosalien vom Geist befallen werden, reden sie in Zungen. Die Menge lauscht andächtig ihren Äußerungen, da der Glaube allgemein ist, daß die Rosalien in die Zukunft schauen können. Ihre Äußerungen sind bald Schreien, bald Stammeln und Winseln, bald Hauchen. Nach einer Zeit konvulsivischen Ringens befällt sie eine Lähmung, die dann wieder durch Abwehr und Kraftausbrüche unterbrochen ist“ (Küppers, op. cit., S. 223). Georgevici hatte gehört, daß solche Ohnmachten auch in anderen Dörfern von Timok und K̄rajina stattfanden, und nicht nur zum Pfingsttermin. Besonders im Dorf Volenia habe es eine Zauberin gegeben, die an allen großen Festtagen in Ekstase verfallen sei und dann von weit herkommenden Leuten Krankheiten und Schicksal voraussagte, mit den Toten spreche und Medikamente verordne (Georgevici, op. cit., S. 99).

²⁷⁶) An den Gräbern hinter dem Haus werden die Toten direkt angesprochen: „Come, Dad, for supper and lunch. We have come to meet you, and we are all waiting for you. Here is water for you to clean yourself. For a long time you haven't been washed“ (Wenzel, Dioscuri, S. 370).

²⁷⁷) Hier weicht die ältere Beschreibung Riznićs stark von der Küppers (Autopsie 1938—1939) ab. Riznić spricht von einem Blumenfest in einer Höhle, heiligen Waschungen, der Wahl des Rosalienerlöserchors (als der Tänzer, die die *padalice* wieder erwecken), von einer Blumenritterschaft mit König und Königin. Am *bijalski petak* („Pflanzenfreitag“) werden die Königinnen gewählt, die dann in der Rosalienwoche die *padalice* auserwählen. Riznić berichtet auch von Waschungen im Fluß. „Er betont ausdrücklich, daß die Geschlechter sich getrennt aufstellen, daß dann fünf der schönsten Jungfrauen sich der vorjährigen Rosalienkönigin gesellten und diese den schönsten Burschen (möglichst einen jungverheirateten) zum König krönte und ihm das Schwert verlieh“ (Küppers, op. cit., S. 212). Von diesen vorbereitenden Zeremonien hat Küppers selbst nichts mehr gesehen. — Wenzel, auf jugoslawische Quellen und Autopsie gestützt, beschreibt den Zug von den Gräbern zum Dorfplatz folgendermaßen: voran eine Reihe von weiblichen Verwandten (des Toten) mit Speise und Trank; es folgt eine Reihe mit drei Mädchen und 2—3 Burschen, beschlossen von einem schwertragenden Burschen. Es folgen die tanzenden Pfingstkönige und -königinnen, die mit eingehängten Armen, in Händen Büschel von Pflanzen, auch Knoblauch und Kräuter, halten, aber auch Weinflaschen, Eier oder Kerzen; auf dem Rücken haben sie weiße Tücher gebunden mit kleinen Spiegeln. Es folgen zwei Violinspieler, früher Dudelsackpfeifer. „The whole procession moves with a curious halting gait, involving a forward thrust of the shoulders in time to the

Gelage und stellvertretendes Speisenopfer an die Tanzenden²⁷⁹), 4) gänzlicher *kolo*-Tanz am Dorfplatz²⁸⁰) und 5) gelegentlich der Trancetanz der *padalice*²⁸¹), der vom „Maikäfertanz“ (*cărăbița*)²⁸²) der Pfingstkönige

music. The impressionis of people trying to draw some heavy or reluctant object behind them“ (Wenzel, Dioscuri, S. 370).

²⁷⁸) Dieses Stadium ist ausführlich bei Küppers beschrieben. Im Dorf wird die Glocke geläutet (auf einem hölzernen Turmgerüst als Ersatz für die Kirche), laubartige Hütten als Mahlunterkunft für die in Sippen geschlossen aus den Bergen kommenden Hirten werden errichtet, Spanferkel gebraten, dazu gibt es Brot, Knoblauch, Lauch und Wein. Es gibt auch ein Zelt mit Süßwaren. Im Wirtshaus wird ein großes Gebildbrot mit einer 1 m hohen Kerze aufgestellt (das pfingstliche Kultbrot), kleinere verkauft der Bäcker. Im Wirtshaus postiert sich auch eine Bläsergruppe (Zigeuner): unter den Instrumenten spielen Dudelsack und Violine die wichtigste Rolle. Beim Eintreffen der Pfingstkönigprozessionen wird die Glocke geläutet, eine Fahne mit Spiegeln und Sprüchen wird unter einem Tusch der Musik in einem Kübel aufgepflanzt (dies entspricht dem *delegarea*-Ritus der *călușarii*; auch der vielfache Knoblauch-Gebrauch erscheint in affinen Funktionen); sodann werden Kerzen und Räucherwerk aufgestellt, Weihwasserbesprengungen vorgenommen (bei Riznić noch vom Priester) (Küppers, op. cit., S. 213–215).

²⁷⁹) Wenzel beobachtet, daß auf der Fahne die Photographien der zu ehrenden Toten angebracht sind. In einem nahen Dorf, Neresnica, hatte er 1963 eine ähnliche Fahne, allerdings fast ohne Tänze, gesehen. Vor den Tänzen zu Ehren der Toten wird ein Preislied auf sie gesungen. Dann haken die Tänzer einander unter und vollführen dieselben Figuren wie bei der Prozession. In diesem Stadium substituieren sie offenbar die Toten selbst. „While they are dancing, they are fed with food and wine from the table by the female relatives of the deceased. The end of this dance, which may be repeated several times, terminates the proceedings as far as an individual dead person is concerned. There may be as many as a dozen of these individual rites going on in the square at the same time, and in some cases the deceased may not be deceased at all but lying under the table listening to everything. The explanation given for this odd proceeding is that the person fears that this may not be done for him after he is dead and since it is important that it should be, he himself pays to have it done“ (Wenzel, Dioscuri, op. cit., S. 372). Wenzel gibt auch die Information, daß in der Morava-Region eine *slava* für jemand noch nicht Verstorbenen abgehalten wurde, dem dann allerdings kein Leichenschmaus mehr bei seinem wirklichen Ableben zustehe.

²⁸⁰) Die Nachtzeit ist die Zeit der Feen (*iele, vile, rusalii*) (vgl. L. Șaineanu, *Iele sau dânsele rele dupa credințele poporului român*, Studii folclorice. București 1898). Nur ganz wenige Tänze finden in der Nacht statt (vgl. S. Zečević, *Ljeljenovo kolo*, *Narodno stvaralaštvo* 9–10, Beograd 1964, S. 708). Für verheiratete Frauen ist die Teilnahme an diesem Tanz obligatorisch.

²⁸¹) Georgevicis Nachforschungen und Abfragungen wissen auch zu berichten, daß die Frauen am Pfingstsonntag gegen drei Uhr nachmittags in Ohnmacht fallen, am Montag gegen Mittag und am Dienstag schon gegen neun Uhr

und -königinnen um die Schlafende gefolgt wird (ähnliche Funeraltänze²⁸³) will Wenzel auch auf manchen Bogumilensteinen erkennen²⁸⁴) sowie dem Erweckungsritual, wobei Knoblauch, Kräuter und Absinth (ähnlich wie bei den Therapieritualen der *călușarii*) der Schlafenden ins Gesicht gespuckt werden, Pflanzen, die für die *rusalii* ein Apotropäum darstellen²⁸⁵); nach

morgens, wobei sich diese Krisen bis zum Einbruch der Dunkelheit fortsetzen und auch kleine Kinder und alte Frauen befallen. „Bevor eine zitternde Frau in Ohnmacht fällt, legt sie sich auf den Boden, wird unruhig und schlägt sich mit den Händen, wohin sie nur kann“ (Georgevici, op. cit., S. 97, zitiert nach Eliade, Dschingis-Khan, S. 209f.).

²⁸²) Buhociu, *Le folklore*, S. 259ff. Vgl. auch R. Vulcănescu, „Gogiu“ un spectacol funerar, *Revista de Etnografie și Folclor* 1965, S. 613—625.

²⁸³) Zu solchen Funeraltänzen oder Pseudofuneraltänzen Wenzel, *Graveside*, und Z. Ujváry, *Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung*, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 20/60 (1966), S. 267—278 und idem, *A témetés paródiája*. Debrecen 1978 (vgl. auch K. Sachs, *World History of Dance*. London 1938, S. 106f.).

²⁸⁴) Wenzel, *Graveside*; *Dioscuri*, op. cit.; idem, *Ukrasni motivi na stećcima* (Ornamental Motifs on Tombstones from Medieval Bosnia and Sanonerding Regions). Sarajevo 1965; idem, *Medieval Mystery Cult in Bosnia and Hercegovina*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXIV (1961), S. 102—143. Die weitere Literatur zu den Bogomilen und ihren rätselhaften Grabquadern sei hier ausgespart.

²⁸⁵) „Nachdem die vom Rosalienschlaf Befallenen niedergebroschen sind, sammelt sich um sie eine Gruppe von Tänzern und Tänzerinnen. In dieser Gruppe ist offenbar der alte Erlöserchor zu sehen. Unter Anführung eines stattlichen Mannes, der in der Hand ein Messer hält und dazu Kräuter mancherlei Art, Wermut, Knoblauch, Kamille, schließt sich die Gruppe zur Kette. Die Kette beginnt um die Schlafende zu tanzen, nachdem der Anführer mit dem kräutergeschmückten Messer ein Kreuz über die Schlafende zeichnete. Auch setzt der Anführer seinen Fuß auf den Leib der Schlafenden bzw. er stößt mit seiner Fußspitze an ihre Fußsohle. Dreimal bewegt sich der Erweckerchor im Uhrzeigersinn um die Befallene; dann wird die Richtung des Tanzes geändert. Ich konnte die feineren Einzelheiten gerade dieser streng zeremoniellen Tänze nicht genauer beobachten.“ Soweit Küppers (op. cit., S. 323). Es geht um den *cără-bița*-Tanz, den Georgevici so beschreibt: zwei „Maikäfer-Könige“ mit blanken Säbeln und drei Pfingstköniginnen tanzen unter Instrumentbegleitung um die Ohnmächtige, etwa fünf Minuten lang (Georgevici, op. cit., S. 97, Buhociu, *Le folklore*, S. 262f.). Es folgt der Erweckungsritus, den Küppers wieder detailliert aufgenommen hat: „Der Anführer der Erlöserschar zerkaut einige Blätter der Kräuter, Wermut, Kamille und Lauch. In einem Krug wurde Wasser aus dem Fluß geschöpft. Dieses Wasser ließ man über die gekreuzten Messerklingen und dazugehörigen Kräuter rinnen. Es wurde in der hohlen Hand des Anführers aufgefangen und aufgeschluckt. Durch Zerkauen der Kräuter, vermischt mit diesem Wasser des Dubokaflusses, dem geheimnisvolle Kraft zugesprochen wird, bildet sich im Munde des Anführers ein Saft. Diesem Saft

älteren Quellen wurde die *padalica* auch durch den Fluß getragen, bevor sie erwachte und weitertanzte²⁸⁶); nach Angaben der Tanzenden wird der Trancezustand dadurch hervorgerufen, daß eine *vila* von der *padalica* Besitz nimmt²⁸⁷); umgekehrt kann die Tänzerin aber auch von den Feen verursachte Krankheiten der Rusalienzeit auf sich nehmen, wobei sie durch das Erweckungsritual aus der gefährlichen Zone zwischen Tod und Leben zurückgeholt wird, während die befallene Person geheilt ist²⁸⁸).

Genau dieser Projektionsmechanismus unterliegt aber der Tanztherapie der *căluşarii*, nur daß es sich in diesem Fall um Männer handelt (und zwar in ihrer Virilität noch potenziert)²⁸⁹), die die Opfer der gefährlichen *rosalii-*

kommt die erweckende und belebende Kraft zu. Sind die Kräuter lange genug zerkaut, so tritt der Anführer vor die Schlafende hin. Nach abermaligem Kreuzzeichen mit dem kräutergeschmückten Messer stellt sich der Anführer vor die Liegende und speit sie mehrmals an, wovon sie langsam erwacht“ (Küppers, op. cit., S. 224). Man hilft ihr freudig erregt auf und sie tanzt weiter.

²⁸⁶) Georgevici, op. cit., S. 97; Buhociu, Folklore, S. 262f. Beim Überqueren des Wildbaches hält der Anführer dreimal an.

²⁸⁷) Dazu Material bei Janković — Janković, op. cit., S. 184 und P. Tomić, „Vilarke“ i „vilari“ kod vlaških cigana u Temniću i Belići, *Zbornik radova Etnografski Inst. SAN IV* (Beograd 1950), S. 237—262 (auch Arnaudov, Kukeri, S. 165ff.).

²⁸⁸) Diese „Krankheit“ kann auch auf ein Tier übertragen werden, das dann getötet und unter einem Rosenbusch begraben wird; dieser Rosenbusch wird mit der *rusalia* oder *vila* identifiziert (P. Kemp, *Healing Rituals: Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slaves*. London 1955, S. 78ff., 91ff.). Wenzels Erklärung „the purpose of the trance-women is to remove death from the dead person“ (Dioscuri, op. cit., S. 374) ist irgendwie unstimmg, eher geht es darum, mit den Toten in Kommunikation zu treten, ebenso wie mit dem Reich der Feen. Die *padalice* haben insofern eine ähnliche Mittlerfunktion zwischen Kommunität (Familien) und ihren Toten, von denen die *rusalii/vile* eine Ausformung, eine Erscheinungsform sind.

²⁸⁹) Interessant für die Genese des Ritus und seine Beziehung zu den *rusalii* ist, daß die älteste Beschreibung in der „*Descriptio Moldaviae*“ die „Pferdemenschen“ als weiblich verkleidet beschreibt (Opere principelui Demetriu Cantemir, op. cit., S. 129f.; vgl. auch J. Sulzer, *Geschichte des Transalpinischen Daziens*. Wien 1782, Bd. II, S. 407). Nach Eliade sei davon nur mehr das Verstellen der Stimme geblieben (*The Fairies*, S. 7). Vgl. Cantemirs Deskription (ich benutze die deutsche Übersetzung von 1771): „Die Tänzer werden Kalutschenij genennet, versammeln sich einmal des Jahrs, und kleiden sich in Weibskleider: auf den Kopf setzen sie eine Krone von Wermuth geflochten, und mit anderen Blumen ausgezieret; sie reden wie Weibsleute, und damit man sie nicht erkennen kann, so bedecken sie mit weißer Leinwand das Gesicht. Alle haben einen bloßen Degen in der Hand, mit welchem sie einen jeden bürgerlichen, der sich unterstünde, das Gesicht ihnen aufzudecken, auf der Stelle durchstechen würden. Denn dieses Vorrecht hat ein altes Herkommen ihnen

verstattet; so, daß sie nicht einmal eines solchen Mordes wegen vor Gericht gefordert werden können. Der Anführer des Haufens heißt Staritza, der zweyte Primicerius, dessen Amt ist, zu fragen, was der Staritza für eine Art von Tanz haben wolle, und es hernach den Tänzern heimlich zu sagen, damit nicht das Volk den Namen des Tanzes eher höre, als es ihn mit Augen siehet. Denn sie haben mehr als hundert verschiedene Takte, und einige so artig darauf eingerichtete Tänze, daß diejenigen, die ihn tanzen, kaum die Erde berühren und in der Luft zu schweben scheinen. Auf solche Art werden die zehn Tage, welche zwischen Himmelfahrt Christi und dem Pfingstfest sind, mit beständiger Bewegung zugebracht, und alle Flecken und Dörfer tanzend und springend durchlaufen. Während dieser Zeit schlafen sie nie anders, als unter dem Kirchdache, und glauben, daß, wenn sie an einem anderen Orte schliefen, sie gleich von Hexen geplagt werden. Wenn ein Haufen solcher Kalutschaner dem andern auf dem Weg begegnet, so müssen beide miteinander streiten. Die Ueberwundenen machen den Siegern Platz, und wenn sie Friedensbedingungen festgesetzt haben, so müssen sie sich neun Jahre lang für Untergebene des anderen Haufens bekennen. Sollte einer bey solchem Gefechte ums Leben kommen, so wird darüber kein Gericht verstattet, noch vom Richter nach dem Thäter gefragt. Wer einmal in einem solchen Haufen aufgenommen ist, muß neun Jahre lang sich jedesmal bey eben demselben einfinden: versäumt er solches, so geben sie vor, daß er vom bösen Geiste oder von Hexen geplagt werde. Der abergläubische Pöbel schreibet ihnen die Macht zu, chronische Krankheiten zu vertreiben. Es geschieht aber die Heilung auf folgende Weise: Der Kranke wird auf die Erde niedergelegt, jene fangen ihre Sprünge an, und bey einer gewissen Stelle des Gesanges betreten sie einer nach dem andern den Liegenden vom Kopfe bis auf die Fersen; zuletzt brummen sie ihm einige mit Fleiß zusammengesetzte Worte in die Ohren, und befehlen der Krankheit zu weichen. Wenn sie dieses dreymal an dreyen Tagen wiederholt haben, so erfolgt die gehofte Wirkung gemeiniglich, und die schwersten Krankheiten, welche lange Zeit der Kunst der Aerzte widerstanden haben, werden auf solche Art mit leichter Mühe gehoben. Soviel wirkt das Zutrauen auch beym Aberglauben“ (Dimitrie Cantemir, Beschreibung der Moldau. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1771. Bukarest 1973, S. 292 ff.). — Der Bericht enthält einige interessante Punkte: 1) daß sich die *călușarii* in „Weibskleider“ kleiden, nach Art der „Weibslente“ reden, eine weiße Gesichtsmaske tragen und beim Tanz in der Luft zu schweben scheinen: sie dürften wohl in irgendeiner Form ursprünglich die *rusalii* selbst symbolisiert haben, denn diese haben folgende Eigenschaften: „The fairies are immortal, but look like beautiful girls, playful and fascinating. They are clothed in white, with their breasts nude and are invisible during the day. They are provided with wings and they fly through the air, especially at night. The fairies love to sing and dance and on the field where they danced the grass looks as if burnt by fire. They make sick those who see them dancing or do not respect specific interdictions. Among the diseases which they cause the most common are psycho-mental affections, rheumatism, hemiplegia, epilepsy, cholera and plague“ (Eliade, *The Fairies*, S. 5); trotzdem geht es nicht um Identität, sondern um enge ambivalente Relationiertheit; 2) daß die Anonymität so streng gewahrt bleibt, daß sogar Tötungsrecht auftritt (zu verschiedenen Stufungen des „agnostischen Effekts“ Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 262 ff., 277 ff.);

*le/rusalii*²⁹⁰) heilen, indem sie das Übel auf sich nehmen²⁹¹). Die streng männerbündische Organisationsform, gruppiert um den *vătaf* (Anführer)²⁹²) und seinen komischen Gegenspieler *mutul* (den Stummen)²⁹³) sowie um die Gruppenfahne (*steag*)²⁹⁴), mit ihren komplizierten Konstituierungs- und Auflösungsriten (*legarea steagului, dezlegarea*)²⁹⁵), dem paramilitärischen

die Rigorosität der Reaktion auf die Tabubrechung weist auf einen hohen Ritualisierungsgrad des Kulturfeldes (Weidkuhn); 3) daß der Anführer *starec*, der Alte, und nicht *vătaf* heißt (die *starci* sind in Bulgarien geläufige Mittwinterverkleidungen, die die „Alten“, die „Ahnen“ vorstellen, wie die *didi, didici, moşii, unchiaşii, kukeri, babuşari, geroi, babogeroi, kalogeroi, momogeroi* usw. (vgl. Puchner, Rogatsiengesellschaften, S. 140f. und N. Kuret, Die „Alten“ in den Maskenumzügen Südosteuropas. In: Etnografski i folkloristični izsledvanija. FS Chr. Vakarelski. Sofija 1979, S. 215—228); die *căluşarii* sind auch in Nordbulgarien verbreitet (seit dem 16.—18. Jh., Vakarelski, Bulgar. Volkskunde, S. 326f.); 4) daß der Kampf beim Aufeinandertreffen zweier Gruppen Tote fordern kann, die an Ort und Stelle begraben werden, ist gemeinbalkanisches Charakteristikum der burschenbündischen Mittwinterumzüge.

²⁹⁰) Aus der Wortmorphologie der Feenbezeichnung wird deutlich, daß die prätenziöse Differenzierung Tailliezs von *rosaliile* und *rusalii* (mit der etymologischen Unterscheidung einer slavischen und einer lateinischen Ableitung) im Rumänischen gar nicht zu halten ist.

²⁹¹) Interessant ist, daß diese Krankheiten durch die Übertretung von Verboten der *rusalii* bzw. auch der *căluşarii* (durch Übertreten des Ritualkreises, den der *mut* zu Beginn der Tänze zieht) entstehen (was wieder auf eine gewisse Identität deutet). Auch die *căluşarii* selbst können von der Rusalienkrankheit befallen werden; der *vătaf* stellt hier die Diagnose (die Möglichkeiten aufgelistet bei Kligman, op. cit., S. 68ff.). Die geheilten Frauen werden *crăițe* (wie die südslawischen *krajce*, die Pfingstmädchen) genannt und sind den heilenden *căluşarii* durch Blutsbrüderschaft verbunden; sie ziehen auch mit der Gruppe mit und leisten bei neuen Therapietänzen Hilfe. Das *doborîre* „fallen“ (wie die *padalice* in Duboka) des Tänzers geschieht durch Hypnose und Autosuggestion, wobei die Fahne (*steag*) und der Stock (*cioc*) eine wesentliche Rolle spielen.

²⁹²) Der *vătaf* verrät die Geheimnisse des komplizierten Rituals, vor allem der Heilung, an keinen *căluşar*, sondern gibt sein Wissen nur wieder an Anführer weiter.

²⁹³) In Siebenbürgen auch *bloj*. Wenn die Figur fehlt, übernimmt der *vătaf* selbst die latenten komischen Funktionen.

²⁹⁴) Zu Fahnen und Fahnenträger (*bajraktar*) als Gruppensymbol bei Mittwinter- und Karnevalssumzügen Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 190, 223. Diese mit Knoblauchgebinden behangene Fahne darf während der Ritualzeit um keinen Preis „fallen“, d.h. den Boden berühren.

²⁹⁵) Die „Aufrichtung“ der Flagge geschieht am *sîmbăta Rusaliilor* in einer eigenen Zeremonie bei Sonnenuntergang; da leisten die Männer auch den „Schwur“ (*jurămînt*) (Beschreibung dieser Zeremonien ausführlich bei Kligman, op. cit., S. 19ff.). Dieser Schwur der Teilnahme bindet meist für neun Jahre. Der genaue Wortlaut bleibt meist geheim (in einem Fall heißt es, daß die

und von vielen Verboten regulierten Verhaltenscode während der Rusalienzeit²⁹⁶), die akrobatischen Tänze und Tanzrituale²⁹⁷), die die mit dem Symbolstock (*cioc*)²⁹⁸) bewaffneten Männer in Haushöfen, Cafés und auf Plätzen, heute auch auf Folklore Bühnen vollführen, zwischen dem gefährlichen Ernst der Tranceheilung (*vindecare*) der Rusalien-Befallenen (*luat din rusalii*), wobei der Tänzer Leben und Gesundheit riskiert, und den komischen Einlagen des *mutul* oder des *vătaf* selbst (da wo der halb weiblich halb männlich gedachte Clown fehlt)²⁹⁹), die sich zu ganzen fertilitätsmagischen Dialogspielen ausweiten können³⁰⁰) – all das bildet ein hochstrukturiertes und straff organisiertes Handlungssystem, das in mehrfachem Sinne auf die gefährlichen Zauberfeen der *rusalii* oder *rosaliile* und die Allerseelenzeit von Pfingsten hinorientiert ist³⁰¹). In den „Pferde“-Tänzen der *călușarii*

Tänzer „Brüder“ bis in den Tod blieben; *ibidem*, S. 22). Zur „Niederlegung“ der Flagge: Kligman, *op. cit.*, S. 39 ff.

²⁹⁶) Dazu gehört die absolute Befehlsgewalt des *vătaf* und sein Strafrecht für die Mitglieder der Ritualgruppe (aber auch die sexuelle Enthaltensamkeit). Zu spezieller Kleidung, Anzahl usw. Kligman, *op. cit.*, S. 1 ff.

²⁹⁷) Zu den akrobatischen Tänzen schon ein Bericht um 1600 (B. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*. Iași 1905, S. 68 f.; Vulcănescu, *Măștile populare*, S. 165 f.). Zu den Tänzen weiters: A. Giurchescu, *Une contribution à l'étude comparée du folklore choréographique roumain et celui de la Yougoslavie*. La danse de „Călușari“. In: Rad XIV kongresa saveza udruženja folkloristika Jugoslavije u Prizrenu 10.—13. IX. 1967. Beograd 1974, S. 389—394; O. Mladenović, „Kolo na kolu“ kod balkanskih naroda, *ibidem*, S. 377—385 (zum Reigentanz auf den Schultern); A. Ilieva — I. Račeva, *Istoričeski aspekti za ritmoobrazovaneto v bŭlgarskija tancov folklor*, *Bŭlgarski Folklor* VIII/3 (1982), S. 28—37 (zum Einfluß der *călușarii* in Bulgarien schon Vakarelski, *Bulg. Volkskunde*, S. 326 f.).

²⁹⁸) Dieser Stock kann während des Rituals auch phallische Bedeutung annehmen (zum konnotativen Horizont dieser Umzugsstöcke Puchner, *Brauch- und Tumserscheinungen*, S. 86 ff.).

²⁹⁹) Zu den Requisiten des *mut* gehört ein hölzernes Schwert oder ein roter Holzphallus, mit denen er seine Späße treibt und Frauen und Kinder schlägt.

³⁰⁰) Zusammenstellung bei Kligman, *op. cit.*, S. 84 ff.: Pferdespiel, Strafspiel (für sexuelle Übertretung), die Hochzeitsparodie, Tod/Auferstehungsspiel, Kampfspiel (mit einem Kosaken, Türken, Frau, Priester und Arzt) (zu solchen Volksschauspielen vergleichend Puchner, *Rogatsiengesellschaften*, S. 132 ff., 139 ff.).

³⁰¹) Ausführlich bei Kligman, *op. cit.*, S. 107 ff., 121 ff., 139 ff. Zu den *rusalii*-Feen vgl. Șaineanu, *op. cit.*; T. Pamfile, *Mitologie românească: dușmani și prieteni ai omului*. București 1916; Vuia, *op. cit.*; C. Eretescu, *Ființele supranaturale în legende populare românești*. Diss. București 1976 usw. Neben ihrer Abstammung vom Teufel wird ihre Existenz auch mit einer Alexander-Legende in Zusammenhang gebracht: Alexander der Große soll auf seinen Eroberungszügen bis ins Paradies vorgestoßen sein. Da machte er bei einem Brunnen Halt und die Engel erzählten ihm, daß, wer vom Wasser des Brunnens

sind gleich mehrere Traditionsfäden des spätrömischen Rosalienfestes verknüpft: *rusalii* als die Allerseelenzeit vor Pfingsten mit den Blumentanzgruppen der Mädchen und dem Grabbesuch, *rusalii* als die unberechenbaren Totenseelen-Feen, deren Schaden nur durch besonderen Einsatz wiedergutmachen ist, die zentaurische Natur von *cāluşarii* und *sāntoaderi*, dem Gefolge des Reiterheiligen *St. Theodor*, an dessen *psychosabbaton* die Einsetzung der Totenspeise *katexochen*, der *kollyba*, gefeiert wird; dessen Blumenwallfahrt im hochmittelalterlichen Kleinasien den Übergang bildet zu den frühchristlichen Gelagen an den Märtyrergräbern. Die markant burschenbündische Organisationsform der *cāluşarii* führt freilich noch zu einem anderen Überlieferungsweig, bei dem allerdings *prima vista* die Termine nicht mehr stimmen: den zentralbalkanischen Mittwinterumzügen³⁰²⁾ mit dem Namen *rusalia*. Zu den Mechanismen der Metonymie und der Kontagiosität affiner Festinhalte tritt hier die Substituierbarkeit der Festtermine.

5. *Rusalia*: Maskenzeiten und Vermummungsformen. Viel Verwirrung hat in der Forschung eine Stelle aus *Aravantinos* „Epirotischer Chronik“ gestiftet, nach der in den ersten acht Tagen des Monats Mai in Parga *rusalia*-Spiele abgehalten wurden, komische Darbietungen unter der Aufsicht eines Anführers; unter anderem wurde ein fingierter Kampf zwischen Christen und Türken dargestellt, bei dem am letzten Tag der Sultan gefangen wurde³⁰³⁾. Tomaschek meinte, es handle sich bloß um „eine neue Darstellungsweise des alten dramatischen Streites von Sommer und Winter; an Stelle des Winters ist der blutdürstige Paschah getreten, welcher schließlich selbst Freiheit und Leben verliert“³⁰⁴⁾. Aufgrund des Namens — *Aravantinos* gibt sogar „Ροζαλία“ an³⁰⁵⁾ — wird das Volksschauspiel direkt in Bezug gesetzt mit dem Rosalienfest. Doch verlaufen die Überlieferungsstränge anders. Ein Hinweis darauf ist in dem Passus selbst zu finden: während der achttägigen Festzeit hoben die Maskierten die Handelszölle der Schiffe im Hafen ein, welches Geld für die Durchführung der Festivitäten verwendet wurde. Hier geht es deutlich um eine Form des Scheinobrigkeitsrechtes, wie es für die Fastnachtszeit charakteristisch ist und etwa in vielen südbalkanischen Karnevalsriten nachzuweisen ist³⁰⁶⁾. Die Terminverschiebung Karneval –

trinke, unsterblich werde; seine Diener tranken davon und wurden *rusalii* (Kligman, op. cit., S. 48).

³⁰²⁾ Von den *cāluşarii* gibt es in Siebenbürgen auch eine Mittwintervariante (Kligman, op. cit., S. 58).

³⁰³⁾ P. Aravantinos, *Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου*. 2 Bde., Athen 1857, Bd. II, S. 191.

³⁰⁴⁾ Tomaschek, op. cit., S. 371.

³⁰⁵⁾ Die Frage nach der Glaubwürdigkeit gerade dieser Namensformen ist insofern nicht von der Hand zu weisen, als sie sonst nicht nachzuweisen ist (zur Maibaumprozession in Parga Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 277).

³⁰⁶⁾ Z.B. beim *Bey*-Spiel in Südbulgarien (ibidem, S. 234 ff.).

Maiianfang ist so ungewöhnlich nicht³⁰⁷); bei Überprüfung größeren Materials zeigt es sich, daß im thessalischen Peliongebirge ein ganz ähnlicher Fall vorliegt: in den dortigen Maiumzügen sind die Typen der Karnevalsmaskierungen anzutreffen³⁰⁸). Scheingefechte dieser Art gehören zu den Standardnummern mediterraner Karnevalsunterhaltungen³⁰⁹).

Martialische Burschenumzüge während der Zwölften mit Anführer, absoluter Befehlsgewalt, Straf- und Ausschlußrecht, latenter Initiationsfunktion und sozialer Hilfeleistung sind nicht nur in Rumänien geläufig³¹⁰), sondern auch unter dem spezifischen Namen *rusalia* bei den Aromunen³¹¹), in Jugoslawisch- und Bulgarisch-Makedonien³¹²), im Vardar-Gebiet³¹³), in Nord-

³⁰⁷) Gerade in Epirus und Südalbanien ist die Verschiebung der Mittwinterumzüge auf den *sabbato ante Palmas*, den Lazarus-Samstag, nachzuweisen; A. Ch. Mammopoulos, "Ἡπειρος. Λαογραφικά—Ἡθιογραφικά—Ἐθνογραφικά. 2 Bde., Athen 1964, Bd. I, S. 138f., Bd. II, S. 177ff.; J. G. von Hahn, Albanesische Studien. Heft I—III, Jena 1854, I, S. 156; Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 222f., 246f.).

³⁰⁸) A. J. B. Wace, North Greek Festivals and the Worship of Dionysos, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/1910), S. 232ff., bes. S. 242ff.; Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 246 (mit weiterer Literatur).

³⁰⁹) Vgl. in Auswahl: W. Hoenerbach, Studien zum „Mauren und Christen“-Festspiel in Andalusien. Walldorf/Hessen 1975; Moreska. Das Korculaner Ritterspiel. Korčula 1974; I. Ivančan, Narodni običaj korčulanskih kumpanija. Zagreb 1967; Puchner, Brauchtumserscheinungen, pass.

³¹⁰) Im paneuropäischen Vergleich R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund. Kassel 1936; spezifischer z.B. das *priveg*-Spiel in der sowjetischen Moldau (V. S. Zelenčuk, Očerki moldavskog narodnoj obrjadnosti. Kišinev 1959). Zur Übersicht auch G. Vrabie, Folclorul, S. 511—531; R. Wolfram, Altersklassen und Männerbünde in Rumänien, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 64 (1934), S. 112—128 (und die bisher angeführte Literatur).

³¹¹) Als *rusaliile*, vgl. Vuia, op. cit., S. 229; L. Marcu, Quelques aspects des anciennes coutumes d'hiver dans la vallie de Moglena, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975), S. 69—79, bes. S. 77ff.; Chr. Kuffu, Obiceiuri și datini la românii megleniti cu ocazia sărbătorilor Craciunului, *Țară Nouă* II/1 (Silistru 1932), S. 7f. „Soll eine Kirche oder Schule gebaut werden, so tun sich mehrere Jünglinge, *rusalii*, zusammen, ziehen Feiertagskleider an, einer von ihnen maskiert sich mit einem Bärenfell und so ziehen sie in den Nachbargemeinden herum, wo sie einen dem nordrumänischen *călușar* ähnlichen Tanz aufführen. Dieses Herumziehen dauert bis zum 6. Januar. Das bei dieser Gelegenheit eingesammelte Geld und Getreide wird zugunsten des Baus verwendet“ (V. Lazăr, Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder. Bukarest 1910, S. 188).

³¹²) Arnaudov, Kukeri, S. 138ff.; Šapkarev, Rusalii (siehe auch *Sbornik ot bŭlgarski narodni umotvorenija* I, 1968, S. 711—725); B. Kličkova, Rusalski običai v Gevgelisko, *Makedonski Folklor* 3/4 (1969), S. 377—385 mit genauer Bibliographie; N. Dimoski, Nekoi etnokoreološki karakteristiki na rusalskite igri v seloto Bogdanci (Gevgelisko), *ibidem* 15/16 (1975), S. 159—162; idem,

griechenland³¹⁴) und in anderen Kontinentalzonen des Balkanraums³¹⁵). Die gesammelten Gelder werden entweder während eines nächtlichen Gelages verzehrt oder kommen dem Kirchenbau und anderen gemeinschaftlichen Zwecken zugute. Diese Gruppen werden manchmal vom Priester vereidigt und am Ende der Periode, am Epiphanie- oder Theophanietag wieder losgesprochen. Während dieser Periode gelten spezifische Verbote, unter anderem dürfen die Burschen nicht mehr zu Hause schlafen. Bei Aufeinandertreffen zweier Gruppen muß sich eine unterwerfen, geschieht dies nicht, so kommt es zum bewaffneten Kampf, wobei Tote an Ort und Stelle ohne kirchliches Begräbnis bestattet werden. Viele Toponymica zeugen von solchen Scharmützeln. Oft sind die Umzugsgruppen auch maskiert, wobei an die Maskenfiguren von Braut, Bräutigam und Araber sich auch komplexere „Szenen“ und Figuren anlagern können, bis hin zu dialogischen Umzugs-spielen³¹⁶). Diese Gruppen sind im Gesamtbalkanraum geläufig als *ruga-tsia*, *vasiličari*, *zvončari*, *survaknici*, *kudunades*, *kukeri*, *karkantzari*, *babogeri*, *kalogeri*, *momogeri*, *starci*, *koledari* usw. und gehen auch zur Fast-nachtszeit um³¹⁷) (in einem Fall sogar am St.-Theodors-Tag)³¹⁸). Der Maskentermin der Zwölften steht, wie aus Verkleidungsnamen, Dämonenvorstellungen und damit zusammenhängenden Verboten hervorgeht, deutlich

Rusalskite običaji i igri v s. Sekirnik (Strumsko) i nivnite karakteristiki, ibidem 13 (1974), S. 165—182.

³¹³) M. Arnaudoff, Die bulgarischen Festbräuche. Leipzig 1917, S. 30 ff.

³¹⁴) „Rosolides“ im Dorf Ida im Bezirk Pella (Puchner, Brauchtumserscheinungen, S. 190).

³¹⁵) I. Beležkaja, Ot obraženii svjazej kul'ta predkov s agrarnjimi kul'tami v slavjanskoj pogrevalnoj obrjadnosti. In: Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavija u Prizrenu 10.—13. IX. 1967. Beograd 1974, S. 603—610. Zur latenten Initiationsfunktion vgl. auch A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris 1948, S. 122.

³¹⁶) Puchner, Rogatsiengesellschaften, S. 132 ff., idem, Brauchtumserscheinungen, S. 262 ff.

³¹⁷) Ibidem; Kuret, Die „Alten“; Vakarelski, *Bulgar. Volkskunde*, S. 312 ff. Zusammenstellung auch bei W. Puchner, *Παραστατικά δρώμενα, λαϊκά θεάματα και λαϊκό θέατρο στη Νοτιοανατολική Ευρώπη*, *Λαογραφία* 32 (1979—1981), S. 304—369 (mit erschöpfender Bibliographie).

³¹⁸) So z.B. die ziegenverkleideten „Kämpfer des hl. Theodor“ in Socho bei Thessaloniki (G. F. Abbotts, *Macedonian Folklor*. Cambridge 1903, S. 31; K. Kakuri, *Θρακικά δρώμενα στην ύστατη ώρα*. In: Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου. Thessaloniki 1976, S. 113—126, bes. S. 122 und G. Aikaterinidis, *Τὸ καρναβάλι τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης*. In: Γ' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου. Thessaloniki 1979, S. 13—23). Nach lokaler Überlieferung soll der *heilige Theodor* das Dorf von türkischer Belagerung befreit haben; er erschien dem Feind in schwarzen Bocksfellen vom Berg Vertisko herunterkommend. Der Brauch wird heute wegen polizeilichen Verbots während der Karnevalszeit abgehalten.

in Zusammenhang mit der Anwesenheit der Totenseelen auf der Oberwelt³¹⁹). Die *kallikantzaroi*, *karakondžule*, *karakondjolos*, *karakondžori*, *karakondžula*, *kondžolki* usw.³²⁰) als gefährliche, störende, aber auch lächerliche Quälgeister weisen eine ähnliche Ambivalenz in ihrer Attitüde den Menschen gegenüber auf wie die weiblichen *rusalii*, — Projektion letztlich der Gefühlsambivalenz der Lebenden den Toten gegenüber³²¹). Der „Name der Rose“, essentiell gebunden an einen Allerseelentermin, hat sich hier einfach an eine andere Totenseelenperiode angelagert, die Zwölften, und deren Inhalte übernommen. Die Maskierten sollen nach älterer Maskentheorie die Totenseelen selbst vorstellen³²²), wofür sich im besonderen auch onomatologische Indizien beibringen lassen³²³). In diesen martialischen Mittwinterumzügen hat das Rosenfest seine vielleicht weitläufigsten Traditionsausläufer gefunden: es ist nichts geblieben als der Name und der Bezug zu den Totenseelen.

Neben der Namensform *rosalia* in diesem Traditionsnetz von verschiedenen Phänomenen bleibt also noch ein zweiter, semantischer, allerdings manchmal etwas vager Bezugsbereich konstant: die Relation zu den Toten. Dieser verborgene semantische Zusammenhang in der Morphologie so unterschiedlicher Erscheinungsformen auf der Balkanhalbinsel, die alle den

³¹⁹) Vgl. E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube*. Stuttgart 1948, S. 92 ff. Die weitere Literatur sei hier ausgespart.

³²⁰) Zu weiteren Namensformen der balkanischen Zwölftendämonen S. Zečević, *Les douze jours*, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975), S. 51—54; M. Ribeyrol, *Le cycle des douze jours dans la Macedoine du dix-neuvième siècle*, *ibidem*, S. 55—61; D. Burkhart, *Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan*. In: *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung*. München 1966; Th. Vlachos, *Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit*, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1971), S. 217—249; L. Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*. München 1968, S. 129 ff.; K. A. Romaios, *Μικρὰ Μελετήματα*. Thessaloniki 1955, S. 264 ff. Zur Morphologie Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 110 ff. und *Etymologiediskussion* *ibidem*, S. 122 f. (mit weiterer Literatur).

³²¹) S. Freud, *Totem und Tabu*. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Frankfurt 1956.

³²²) K. Meuli, *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch*, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 28 (1928), S. 1—38; *idem*, *Maske, Maskereien*. In: *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* V (1932/1933), Sp. 1744—1852.

³²³) Wenn die Verkleideten selbst den Namen der Zwölftendämonen besitzen (vgl. Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, S. 260; Megas, *Ἑλληνικαὶ ἑορταί*, S. 33 ff.; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*. Cambridge 1910, S. 226 f.). Von einer greifbaren Identität kann indes lange nicht mehr gesprochen werden (vgl. auch Puchner, *Rogatsiengesellschaften*, S. 223 ff.).

„Namen der Rose“ tragen, konnte zur Zeit von Nilssons eingangs erwähnter Akademierede aufgrund der Beschränktheit der Materialübersicht noch nicht lokalisiert werden. Mit diesem Ergebnis, daß hinter dem Namen der Rose immer auch der Tod steht, ist unser Gang durch das südosteuropäische Überlieferungs-Labyrinth — geleitet von Namen, Terminen und Festtypologien — zu Ende gekommen. Wir hoffen, doch einen Blick hinter Nilssons „verschlossene Tür“ getan und einige der Traditionsfäden entwirrt zu haben. Und an einem Paradigma gezeigt zu haben, wie komplex zum Teil die Überlieferungsstränge im Balkanraum verlaufen, wie wenig man sich auf ethnische Zugehörigkeiten verlassen kann, wie sehr gerade Südosteuropa methodisches Exerzierfeld für die Komparatistik ist. Aber das weiß niemand besser als unser Jubilar.