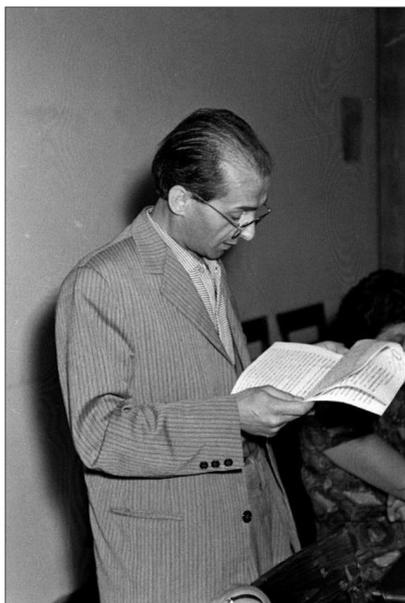


**BUCHAREST, 1969: THE 5TH CONGRESS OF THE
“INTERNATIONAL SOCIETY FOR FOLK NARRATIVE
RESEARCH” (FACSIMILE PAPERS, PART XI)**



1: Giuseppe
Profeta:
Teramo, M.
Bošković-
Stulli*
(FL 1919/15/
44551)



2: Charles
Joisten:
Grenoble
(FL 1916/31/
44418)



3 & 4: Ion C. Chițimia**, Petar Dinekov***: Sofija, ? (FL 1918/30/44474, 1918/32/44475)

* paper & pics in REF/JEF 1-2/2024: 219-231, 175, 176. ** paper & pics in REF/JEF 1-2/2023: 258-264, 200, 1-2/2016: 195, 1-2/2021: 223. *** also seen in REF/JEF 1-2/2017: 238, 1-2/2021: 225, 285, 1-2/2024: 174, 177.



5: Charles Joisten (FL 1913/37/44419)



6: Gisela Burde-Schneidewind*: Berlin (FL 1919/31/44563)



7: József Faragó**: Cluj (FL 1920/2/44573)



8: Mariana Juster***: Haifa, G. Burde-Schneidewind (FL 1919/10/44547)

9: Mariana Juster: Haifa, G. Burde-Schneidewind, Germina Comanici: Bucharest (FL 1919/9/44546)

* seen in REF/JEF 1-2/2025: 194.

** seen in REF/JEF 1-2/2021: 285, 1-2/2022: 277.

*** text & pics in REF/JEF 1-2/ 2019: 219-227, 1-2/2017: 229, 1-2/2021: 285.





10: Mariana Juster (FL 19.../.../44...)

11: M. Juster, ?, ?, ? (FL 1914/37/44568)

12: M. Juster, ?, Emilia Comișel*, Val Cordon** (FL 1920/3/44569)



* also seen in REF/JEF 1-2/2021: 285, 1-2/2022: 277.
 ** seen in REF/JEF 1-2/2023: 201.
 *** noticeable in the photos of REF/JEF 1-2/2017: 229, 279, 1-2/2021: 285, 1-2/2022: 277; his paper, announced in the Program as *The Formation-Process of Jewish Folk-tale Oikotype*, was not found.

13 & 14: Dov Noy***: Haifa (FL 1914/32/44426, 1915/27/44427)



15: Donald Knight Wilgus*, M. Juster, Helga Stein**
(FL 1915/17/44521)

16: D.K. Wilgus, H. Stein (FL 1915/18/44522)



17: Richard M. Dorson***, Tom-Yov Lewinski***†: Haifa (FL 1920/4/44574)

18: Tom-Yov Lewinski (FL 1920/5/44575)

19: Alan Dundes***†† (FL 1917/29/44444)

* seen in REF/JEF 1-2/2022: 195 (background). ** seen in REF/JEF 1-2/2021: 223, 224, 1-2/2022: 219. *** text and pics in REF/JEF 1-2/2018: 319-326, 318, 1-2/2019: 183, 1-2/2020: 243, 300, 1-2/2022: 195. ***† text in REF/JEF 1-2/2017: 280-285. ***†† text & pics in REF/JEF 1-2/2016: 233-245, 1-2/2021: 224, 1-2/2025: 193.

G. Profeta

- 1 -

Légendes sur la fondation des sanctuaires

A l'origine de tous les sanctuaires il y a presque toujours une légende ~~qui se trouve dans les légendes populaires de toutes les régions de l'Europe~~. On trouve des légendes ~~parallèles~~ semblables dans toutes les ~~autres~~ religions. Il faut remarquer que jusqu'à présent les amateurs de littérature populaire se sont généralement intéressés à d'autres genres plus complexes et apparemment plus importants concernant le récit folklorique. Ces légendes n'apparaissent presque pas dans "The types of the Folktale" de Aarne et Thompson et, même dans le "Motif-index of Folk-literature" de Thompson, les éléments qui les composent ne sont pas toujours convenablement traités. En Italie il n'existe pas encore un recueil ni une étude de ces légendes, d'ailleurs elles n'apparaissent pas même dans les recueils et dans les répertoires. Dans les Abruzzes, la région italienne qui a été l'objet de notre première enquête, ces légendes n'apparaissent presque pas dans les recueils de Finamore et de De Nino, et il n'y a que Berlengia qui montre quelque intérêt à ce sujet. C'est ainsi que la plupart de ces légendes de fondation se perdent dans les monographies des sanctuaires et dans les livres de prière, tandis qu'un petit nombre reste dans la tradition orale qui lentement va disparaître. C'est pour cela que nous avons décidé de faire une étude à ce sujet, en nous bornant pour le moment à la région des Abruzzes. Nous avons réuni ainsi plus de cent légendes. Le nombre en est remarquable si l'on pense qu'il s'agit d'une région de dix mille kilomètres carrés seulement et que l'enquête n'est pas encore complètement achevée. Ce nombre témoigne de toute façon que presque tous les sanctuaires des Abruzzes, qu'ils soient petits ou grands, ont une légende de fondation. Sur la base du grand nombre de notices réunies et des rares informations concernant d'autres lieux, il nous a été possible de faire des observations sur la structure de ces légendes et sur l'origine littéraire et historique de quelques motifs, sous réserve de variation éventuelles et d'intégrations nécessaires.

Sur l'origine des sanctuaires il existe des légendes religieuses

- 2 -

locales, liées à une église que limite sa zone d'influence, contrairement à d'autres légendes religieuses qui, n'ayant aucun rapport avec le lieu et le culte, jouissent d'une possibilité extraordinaire de diffusion. Cela se réfère à la leçon d'un sanctuaire déterminé parce que, quant au genre, les légendes de fondation sont répandues dans une zone œcuménique.

Beaucoup de ces légendes dérivant non seulement d'une tradition orale et populaire mais aussi d'une tradition écrite et savante, car elles nous sont parvenues soit à travers la tradition orale, soit à travers les livres de prière, rédigés par des prêtres et des moines et souvent résultant de documents notariaux ou de preuves fournies en témoignage du miracle.

D'après un premier examen la tradition savante semble l'emporter sur la tradition populaire et l'avoir inspirée, mais à l'origine du récit il devrait généralement exister une source populaire; de toute façon il serait opportun d'approfondir l'étude de ces rapports.

Un grand nombre de ces légendes se mêlent et se confondent évidemment avec les légendes des saintes images et des reliques des saints vénérés dans les sanctuaires. On peut même affirmer que souvent l'épisode de la fondation de l'église n'est qu'une conséquence de la légende sur l'origine de l'image qu'en vénère, ce qui contribue à multiplier le nombre des légendes de fondation.

Selon le système de classification de Aarne et Thompson on pourrait diviser ces légendes en trois types par rapport au sujet:

1) Un être surnaturel (souvent la Sainte Vierge) apparaît à une petite bergère et lui dit d'informer le curé de son désir de faire bâtir une église dans un lieu déterminé. Une seconde apparition et d'autres événements miraculeux finissent par l'emporter sur l'incrédulité du prêtre. Enfin on bâtit l'église qui devient un centre de culte populaire.

2) Une sainte image est miraculeusement trouvée sur un arbre, dans une grotte, parmi des décombres, sous terre etc. Cela provoque des querelles et des doutes concernant l'endroit où il faudrait la placer.

- 3 -

On transporte l'image dans une église. Toutefois la nuit elle disparaît miraculeusement et revient à la place où on l'avait trouvée. On le considère un signe de la volonté divine, on bâtit le sanctuaire dans le même lieu et voilà qu'un culte nouveau y prend son origine.

3) L'image ou les reliques d'un saint arrivent de l'Orient, de la mer, des contrées lointaines etc. Deux villes ou deux personnes en réclament la possession. Le choix est déterminé par des signes d'oracle spontanés ou provoqués. Dans le lieu où le signe s'est vérifié ou que l'oracle a indiqué on bâtit le sanctuaire et le culte commence.

Il est facile de remarquer que dans ces légendes il y a des thèmes constants très évidents: apparitions, objets miraculeusement trouvés, signes qui tiennent du prodige, querelles pour la possession de la sainte image se répètent très fréquemment. Mais à côté de ces détails évidents et constants il y a des variations qui, à une observation attentive, ne résultent qu'apparemment. En effet l'apparition d'un être surnaturel, l'image qui devient vivante, des reliques miraculeusement trouvées, une statue qui tombe du ciel ou qui arrive de la mer, ne sont pas des choses différentes quant à l'analyse structurale, puisqu'il s'agit dans tous les cas de manifestations religieuses, c'est à dire que toutes sont des hiérophanies.

La demande de l'être surnaturel d'avoir une église et un culte représente dans tout le récit la manifestation d'un désir, qu'elle soit faite directement, ou qu'elle soit indiquée par des faits miraculeux ou par des signes divinatoires spontanés ou provoqués.

L'incrédulité ou la repression de l'autorité ecclésiastique vis à vis de l'apparition, la querelle entre deux villes ou deux personnes, la fuite de l'image de l'endroit où elle avait été placée etc.. ce sont des thèmes qui ont à peu près la même signification. L'incrédulité et l'opposition initiale de l'autorité ecclésiastique mettent en évidence le désarroi que l'événement surnaturel provoque toujours et aussi la querelle pour mériter la faveur divine qui, en général, est du côté de la petite bergère et non du côté de l'autorité ecclésiastique.

- 4 -

De même que dans la fuite miraculeuse (où peut se cacher, comme on va le voir, le vol d'un des querelleurs) se cache l'alternative entre le choix humain et la volonté divine.

La seconde apparition pour convaincre les autorités et les sceptiques, les signes d'oracle spontanés ou provoqués (l'animal ou la barque qui s'arrêtent, le bâton verdoyant, la cloche qui tinte spontanément, la source qui jaillit etc.), ce sont toutes des manifestations du désir divin qui en constituent la preuve. Et même l'érection d'un autel, d'une colonne, d'une chapelle, d'une église ou l'origine d'un culte nouveau ne sont que des variations apparentes car, en effet, elles ne sont que la réalisation de la volonté divine. Par conséquent ces légendes, même si elles présentent des caractères différents et des thèmes divers, ont toutefois une structure uniforme dans la narration, qui est divisée en général en cinq temps fondamentaux, qui ne sont pas nécessairement présents et qui apparaissent toujours dans le même ordre:

- 1) hiérophanie (apparition, animation, invention, chute du ciel, arrivée de lein);
- 2) demande orale, par des symboles ou bien sous-entendue;
- 3) querelle (entre les autorités et les croyants, entre deux personnes ou deux villes, fuite prodigieuse);
- 4) Preuve (deuxième apparition, signes divinatoires divers);
- 5) réalisation (chapelle, autel, reposeir, petite colonne, restaurations, célébrations, cultes);

La querelle et la preuve ne se retrouvent pas nécessairement dans toutes les légendes.

Le récit se déroule parfois sur trois thèmes fondamentaux (hiérophanie, demande, réalisation), ou même sur deux (hiérophanie-demande, réalisation), étant donné, selon la croyance populaire, que l'être surnaturel qui se révèle à quelqu'un, désire être honoré surtout par la construction d'une église qui doit être un centre du culte. Voilà

- 5 -

que, quant à l'examen morphologique, les éléments constants des légendes de fondation suivent un schéma obligé: hiérophanie, demande, réalisation.

Mais au delà du schéma narratif, la série des ^{motifs} ~~thèmes~~ qu'il serait utile d'examiner, même dans les limites consenties par l'espace, est très riche.

× Parmi les thèmes les plus intéressants et pittoresques il y a ceux qui se réfèrent à la manière par laquelle les êtres surnaturels se manifestent et ceux qui se réfèrent aux signes par lesquels le dieu exprime sa volonté. Quant à la série des théophanies on vient de citer les vraies apparitions, les images qui s'animent en pleurant, en suant, en meuvant les yeux ou même en laissant entendre une voix provenant de l'image. Il faut ajouter un détail qui devrait être approfondi, c'est à dire que les apparitions ont lieu surtout sur les arbres. Quelquefois l'apparition est remplacée par le fait, plus ou moins miraculeux, qu'on découvre une sainte image ou qu'elle arrive providentiellement d'une contrée souvent non précisée. Une image est miraculeusement sauvée d'un incendie, d'une inondation, d'un tremblement de terre, ou bien elle est ensevelie en pleine campagne et on la retrouve parce que les chevaux ou les bœufs s'arrêtent tout à coup ou se mettent à piaffer. Une autre image descend du ciel, transportée par des êtres divins ou ^{bien} elle arrive aventureusement de la mer, de l'Orient, d'une ville lointaine etc., ou bien un saint ou un ange la dessinent et la laissent à protection de la ville. Quant aux signes de la volonté divine, on vient de citer l'animal, le char et le navire qui se dirigent spontanément et s'arrêtent dans le lieu choisi par le dieu; la source qui jaillit tout à coup, le bâton qui verdoie et met des fleurs et des feuilles; la cloche qui sonne spontanément. Mais il y a encore de nombreux signes divins. Parfois c'est l'animal qui transporte l'image qui tombe à genoux et arrive jusqu'à mourir,

-6 -

Ou bien il laisse une empreinte ineffaçable sur la pierre pour indiquer que c'est là qu'il faut bâtir le sanctuaire. Parfois c'est la statue transportée par des hommes ou des animaux qui devient de plus en plus lourde jusqu'à obliger les hommes à s'arrêter dans le lieu préféré par le saint. Ou bien un arbre s'élève miraculeusement vers le ciel et puis il revient à l'état naturel, ou enfin ce sont les anges eux mêmes qui transportent le sanctuaire ou le bâtissent dans le lieu voulu par le dieu. Très riche est donc la gamme de la sémiotique divine, dont la tradition est très ancienne. X

En effet on ne peut se passer de remarquer que ces thèmes légendaires nous sont souvent parvenus à travers une longue et vénérable tradition littéraire illustre et populaire et que souvent ils ont non seulement une explication psychologique mais aussi une justification historique. Ils sont l'écho de croyances et d'usages anciens qui pourraient être l'objet d'une étude très intéressante.

Beaucoup de ces thèmes ont leur source dans des civilisations religieuses préchrétiennes et nous sont parvenus à travers la tradition populaire et savante, en s'adaptant aux théologies nouvelles parfois intégralement, parfois avec des variations opportunes. On trouve d'ailleurs, même dans la littérature classique des exemples, tel que l'épisode de la querelle, dont parle Pausania, entre Eritrea et Chio pour la possession de la statue d'Hercules, transportée par un radeau devant Cap Mesate à égale distance des deux villes, et le stratagème des cordes faites avec les cheveux des femmes pour attirer le radeau, selon le rêve d'un pêcheur d'Eritrea qui devait révéler quelle était la ville choisie par la volonté divine. Plutarque parle de la découverte des os de Thésée, cachés jalousement à Sciro par les habitants de cette île. Ce fut Camone, fils de Milziade, qui retrouva le corps du héros aidé par un aigle qui commença à le déterrer avec son bec et ses griffes. Ce récit de Plutarque trouve beaucoup d'analogies avec la légende de la translation des reliques de Saint Thomas apôtre

- 7 -

de l'Orient à la ville de Ortona dans les Abruzzes. Aussi bien le héros grec que le saint chrétien avaient, d'après la légende, un squelette de grande dimension et portaient une épée au côté. Le vol furtif, le transport solennel sur la mer, la sépulture du premier dans l'Ereos d'Athènes et du deuxième dans la cathédrale de la ville d'Ortona, la vénération des croyants, les miracles accomplis etc. sont des éléments étrangement semblables dans les deux légendes bien qu'appartenant à des traditions religieuses très différentes. Quant au thème de la construction d'un temple dans le lieu d'une apparition sacrée, il convient de rappeler que le temple de Castor et Pollux fut bâti dans le Forum à Rome, sur le lieu où apparurent les Dioscures pour annoncer la victoire du lac Regille; que le Sanctuaire de la Fortune première de Preneste fut bâti dans le lieu où il y avait un olivier d'où jaillissait du miel; que le temple de Zeus à Dodona fut bâti dans le lieu où une colombe sauvage, qui s'était enfuie de Thèbes en Egypte, s'était posée sur un chêne et, d'une voix humaine, elle avait ordonné qu'en fondât un oracle dans ce lieu; que le temple de Mars sur la "Via Appia" près de Porta Capena fut bâti là où le dieu avait laissé tomber du ciel un bouclier et que l'Erettee, situé sur l'Acropole d'Athènes, fut bâti par Cecrope, fils de Erettee, dans le lieu où Athéna et Poséidon en compétition pour la suprématie sur la ville, firent, l'un pousser un olivier en enfonçant sa lance dans le sol, et l'autre, jaillir une source d'eau salée en frappant le sol de son trident.

★ Dans l'antiquité païenne aussi c'étaient les dieux qui choisissaient le lieu de leur temple. Le sanctuaire d'Esculape dans l'île Tiberina à Rome fut bâti au IIIe siècle avant J.C. dans un lieu où, selon la légende, le dieu, qui s'était transformé en serpent et était venu de Epidaure sur un navire romain, s'était fixé pour délivrer la ville de la peste. Le thème beaucoup plus simple de la construction du sanctuaire dans le lieu de la naissance du dieu ou du héros est également fréquent dans la littérature classique. Il faut rappeler le temple d'Apelle à Delos, qui fut bâti dans le lieu où, selon la lé-

- 8 -

gende, Latona avait mis au monde le dieu; et le sanctuaire d'Epidaure en Argolide qui fut bâti dans le lieu où Cronide avait mis au monde Asclépie. *

Au niveau d'autres civilisations religieuses il faut rappeler la Caaba, bâtie pour garder la pierre noire, une météorite portée par un ange. Il faut aussi citer la légende arabe du Marabut qui fonda El Hemel à la fin du XVII^e siècle à l'endroit même où son bâton avait mis des racines et des feuilles, signes de la volonté de Dieu.

On trouve aussi de nombreux exemples dans les religions de caractère ethnologique. Il y a une plus grande tendance à enrichir les thèmes: les légendes de fondation des sanctuaires deviennent des légendes de fondation tout court. En effet l'ainsi-dit homme primitif donne un caractère sacré aux lieux destinés à n'importe quelle fondation, soit une maison, un village, une église. C'est M. Sarteri qui a réuni dans ses œuvres une riche documentation sur le choix du lieu destiné à l'installation humaine par des signes animaux.

Mais quelles sont les origines historiques de ces légendes? Il semble que le folkloriste s'intéresse moins à la recherche des origines des sanctuaires et de leurs légendes qu'à celle des sources historiques de chaque thème.

On peut faire des hypothèses sur l'origine des sanctuaires: le thème des animaux intelligents, dont l'activité est considérée comme un signe de la volonté divine, ça pourrait être interprété comme une conséquence du culte des animaux et des capacités d'oracle qu'en leur attribuait (par exemple l'abolement des chiens pendant la nuit, le vol bas des hirondelles, la direction de vol des oiseaux etc.).

Le navire qui s'arrête, la statue qui s'appesantit, la cloche qui sonne spontanément, le bâton qui verdoie, la fontaine qui jaillit, l'empreinte laissée sur la pierre, tout est, à le considérer, comme un écho lointain des conceptions dynamiques des forces de la nature, des forces qui seraient capables de participer à la vie des hommes.

- 9 -

Les images qu'on retrouve sur des arbres ou à l'intérieur de certaines cavernes, ou sous des ponts, ou bien murées dans les maisons ou les sanctuaires, pourraient être liées à des luttes religieuses et particulièrement aux persécutions religieuses, dans la plupart des cas concernant l'iconoclasme qui eut lieu, en Italie aussi, pendant la domination grecque. Les images trouvées dans les cavernes furent peut-être des objets des cultes des ermites qui étaient très nombreux soit dans les Abruzzes, soit dans d'autres régions.

D'autres éléments peuvent être à l'origine du thème si fréquent des découvertes: par exemple le vol des images sacrées par des brigands sacrilèges qui étaient nombreux autrefois dans les Abruzzes et dans l'Italie méridionale. Les brigands cachaient souvent et abandonnaient leur butin. Quand on le retrouvait plus tard, cela causait chez les fidèles de l'étonnement et une édification dévote. D'autres images ont été retrouvées après la destruction de quelques églises par un cataclysme naturel, ce qui nous rappelle le thème de l'image flottant sur l'eau des inondations, ou bien par des événements de la guerre, dont la conséquence a été la découverte d'images sacrées intactes parmi les décombres.

Le thème de la provenance d'images ou de reliques de l'Orient ou de la Slavonie (de la "Schiavonia" comme on dit d'une façon populaire), ce thème-ci peut avoir une connexion avec le fait que, à cause des persécutions iconoclastes ou des Sarrasins dans les régions orientales, les images étaient envoyées en Italie. En fait l'Italie fut dans cette période-là le refuge de beaucoup d'icônes byzantines.

La présence en Italie de ces icônes pourrait être aussi une conséquence des Croisades ou des pèlerinages en Terre Sainte.

Le cycle légendaire des Vierges peintes par Saint Luc se mêle à celui des Vierges noires et des images venues de la mer. Il arrivait entre deux villes des hostilités pour la possession des reliques ou de l'image d'un héros, d'un martyr, ou d'un Saint. Ces querelles se terminaient seulement quand la divinité donnait par des signes la réponse de paix. Ces hostilités se vérifiaient dans les périodes de

- 10 -

plus grande autonomie politique et administrative (que l'on pense à la polis grecque et à la Commune du Moyen Age). Elles étaient favorisées par le chauvinisme qui, à cette époque, envahissait même la religion. Pendant les hostilités les reliques ou l'image sacrée étaient volées par les plus audacieux. Le vol était souvent présenté comme un événement miraculeux par la fantaisie populaire.

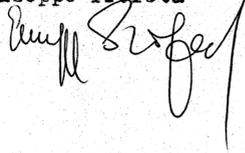
× D'après cette brève analyse sur les sources historiques des thèmes les plus fréquents, il résulte évidemment qu'ils reflètent non seulement les époques obscures ou glorieuses de l'histoire humaine mais aussi, et surtout, les croyances et les coutumes religieuses des peuples chez lesquels les légendes sont nées. Par conséquent ces motifs ne constituent pas seulement une création de la fantaisie mais ils sont aussi un miroir de la vie et de l'histoire. Un miroir de la vie et de l'histoire en sens général car il ne faut pas considérer une légende comme une source absolument vraie sur l'origine du sanctuaire. Vis à vis de cette limite s'arrête non seulement la tradition orale mais aussi la tradition picturale qui illustre l'événement miraculeux pour l'édification des croyants dans les gravures populaires et dans les fresques du sanctuaire, et enfin les documents rédigés à témoignage du miracle.

La vaste diffusion des légendes sur la fondation des sanctuaires, qui ont un caractère oecuménique, et leur nombre considérable (d'après une première enquête on en a catalogué à peu près cent dans les Abruzzes seulement), l'existence de thèmes fondamentalement identiques auprès de cultures et de civilisations religieuses d'époques et de niveaux différents, la structure uniforme de la composition, tout cela oblige le critique à un examen historique-comparatif des thèmes légendaires de la tradition, et surtout à une recherche d'éléments constants de l'âme humaine. L'homme religieux appartenant à n'importe quelle latitude ou époque (pas certainement l'homme sans religion des modernes ~~à~~ sociétés laïques) sent le besoin profond de vivre à côté de ses divinités, à côté de ses héros. De même qu'il rend actuel le temps

- 11 -

sacré dans les fêtes traditionnelles pour redevenir contemporain aux dieux, de la même façon il bâtit la maison du dieu dans l'endroit consacré par une hiérophanie et il s'y rend pour vivre à côté de lui. D'après la conception de l'homme religieux archaïque, survécue dans les civilisations agricoles européennes et du peuple, le lieu sacré pour la construction du temple n'est pas choisi par l'homme mais par la divinité à travers des épiphanies ou des signes d'oracle. Tous ou presque tous les sanctuaires sont par conséquent consacrés par une hiérophanie, ceux qui sont représentés par ~~un~~^{des} bois, des grottes ou des fontaines, comme ceux qui sont bâtis par l'homme. Puisque le sanctuaire est bâti dans le lieu voulu par la divinité, l'homme pieux croit qu'il est habité par l'être surnaturel et qu'il y produit des miracles. Peut-être les légendes et les croyances sur l'origine des sanctuaires sont-elles influencées par cette logique que les psychologues appellent "logique affective", selon laquelle l'homme tend à croire vrai ce qu'il désire: c'est à dire qu'il croit que le lieu où il a bâti le sanctuaire a été choisi par le dieu et qu'il y demeure, justement parce que c'est lui, le croyant, qui le désire.

Giuseppe Profeta



- 10 -

- 1) Il y a quelques thèmes intéressants chez P.TOSCHI "La Vergine nei grandi santuari" tirés du livre Mater Christi, p.361-430, et chez A.VECCHI, Il culto delle immagini nelle stampe popolari, Firenze 1968.
Voir aussi H.DELEHAYE; Le leggende agiografiche, Firenze 1910, passim; D'ARONCO, Indice delle fiabe toscane, Firenze 1963, pag.141 et suivantes.
- 2) F.VERLENGIA, Tradizioni e leggende sacre abruzzesi, Pescara 1958.
- 3) Voilà des correspondances avec le Motif-Index de Thompson: Animaux désignant le lieu sacré: B 155; V 111; V 140.3. Floraisons merveilleuses F 94; F 971. Etres surnaturels désignant le lieu sacré: V 111.3.2; V 140; V 246.1. Translations miraculeuses: D 1620; V 143.
Le thème du bâton verdoyant a été traité amplement par Saintives dans ^{la} "Rev. d'histoire et de littérature religieuses" Paris III (1912), 3, p.330.
- 4) PAUSANIA, VII, 5.
- 5) PLUTARQUE, Thésée, 36; Cimone, 8.
- 6) G.PANSA, Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo, Sulmona 1924-27; II, 153 et suivantes.
- 7) CICERONE, De Divinazione, II, 85.
- 8) R.BASSET, dans la "Revue des traditions populaires, Vol.XXIII (1907), 287.
- 9) SARTORI, Ueber das Bauopfer, dans "Zeitschrift fur Ethnologie" XX (1898) pp. 1-54.
- 10) G.VAN DER LEEUW, Fenomenologia della religione, Torino 1960, p. 308; et M.ILIADÉ, Il sacro e il profano, Torino 1967, p.25 et suivantes.
- 11) F.BACONE, "Novum Organum" I, aphorisme 49.

Ve Congrès de la Société internationale
pour l'investigation des contes populaires.

Charles JOISTEN
Conservateur au Musée Dauphinois
Grenoble (France).

LES ATTESTATIONS DE THEMES LEGENDAIRES
ANTERIEURES AU XVIIIe SIECLE
DANS LES ALPES FRANCAISES.

LES ATTESTATIONS DE THEMES
LEGENDAIRES ANTERIEURES AU XVIIIe SIECLE
DANS LES ALPES FRANCAISES.

-!-!-!-!-!-!-!-!-!-!-!-!-

L'on est encore loin d'avoir systématiquement dépouillé les sources documentaires anciennes en vue d'en extraire les renseignements qu'elles peuvent apporter dans les différents domaines de l'ethnographie. En France, après des folkloristes qui s'intéressèrent épisodiquement aux sources historiques, quelques historiens, rares il est vrai, portèrent à leur tour un intérêt réel au folklore ; nous en citerons deux : Roger Vaultier, trop tôt enlevé à la science (1), et M. le Professeur Jacques Le Goff qui, actuellement, dirige à la VI^e section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes un séminaire sur le sujet "Histoire et folklore". Il serait urgent, dans une perspective de recherches multi-disciplinaires, que s'instaure enfin une collaboration étroite entre historiens et ethnologues, pour le plus grand bien des deux sciences concernées.

Les croyances populaires, ainsi que les légendes qui généralement en découlent, occupent une large place dans les sources documentaires anciennes depuis le Moyen+Age jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Elles y sont relatées d'une manière concise, fort éloignée du verbiage qui caractérisera les récits légendaires des époques romantique et post-romantique

Or, il est frappant de constater que les versions recueillies oralement au XX^e siècle diffèrent peu, dans le fond comme dans la forme, de leurs soeurs aînées du Moyen+Age ou de la Renaissance. Cette constatation tendrait à confirmer que maintes légendes du folklore contemporain remontent au moins

(1) Avec sa thèse de l'Ecole des Chartes, Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d'après les Lettres de Rémission, il a montré quelle pouvait être la richesse d'une seule source d'archives.

à l'époque médiévale. Il faut néanmoins observer que les notations anciennes s'inscrivent dans des contextes particuliers qui résultent d'une orientation tendancieuse de l'auteur, de l'oeuvre ou du genre littéraire, ce qui a pour effet : 1°) d'opérer des sélections de thèmes ; 2°) de présenter ceux-ci sous un jour particulier. La littérature religieuse, par exemple, n'a guère retenu, comme grands thèmes légendaires, en dehors des récits de miracles, que ceux de la Puniton de l'Impiété ou de l'Immoralité et ceux de l'Opposition entre forces du Bien et forces du Mal.

En nous limitant à la région des Alpes françaises (Savoie et Dauphiné), que nous connaissons bien pour y avoir entrepris depuis longtemps des recherches sur des légendes fantastiques (1), nous tenterons à partir de quelques exemples caractéristiques, choisis dans les textes imprimés et manuscrits antérieurs au XVIIIe siècle et brièvement comparés aux données de la littérature orale, d'illustrer deux faits importants :

- Continuité thématique dans l'espace et dans le temps,
- Diversité des milieux sociaux qui adhéraient aux croyances dites "populaires" ou "superstitieuses" : gens du peuple, mais aussi nobles, bourgeois, magistrats, gens d'église...

Les différents genres littéraires et documentaires qui nous ont fourni des données folkloriques sont les suivants :

1) La littérature religieuse, au sens large du terme, dans laquelle on peut distinguer : les vies de saints et les biographies de personnages religieux, les recueils de sermons, les constitutions synodales, les procès-verbaux de visites pastorales, les registres paroissiaux parfois annotés par les curés. Toutes ces sources sont marquées par un caractère édifiant et apologétique ; elles sont précieuses également par ce qu'elles nous apprennent des condamnations et interdictions de l'Eglise qui sont elles-mêmes à l'origine de légendes.

(1) L'auteur de cette communication prépare un ouvrage sur "Le Monde fantastique dans le folklore des Alpes françaises (Savoie et Dauphiné)".

-3-

2) La littérature démonologique et les procédures de sorcellerie. - Malgré le caractère stéréotypé des questions posées par les inquisiteurs et les juges, qui conditionnait les réponses des accusés, on est forcé de constater une étonnante similitude entre les thèmes que nous livrent les procédures de sorcellerie et les légendes actuelles axées sur les sorciers et le diable. Là encore une perpétuation des thèmes s'opère à travers les siècles et les milieux, milieu "savant" d'un côté, milieu "inculte" de l'autre. Autant, sinon davantage, que pour la littérature religieuse, les thèmes véhiculés par la littérature démonologique sont particularisés et sélectionnés.

3) Les chroniques historiques. - Elles constituent le pendant profane des apologes religieuses.

4) Les relations de voyages. - Paradoxalement, malgré les descriptions peu fidèles des anciens voyageurs, leurs notations de légendes sont souvent proches de la tradition orale.

5) Autres sources. - Les mystères, ces pièces de théâtre semi-populaires, contiennent parfois des éléments folkloriques intéressants dus à un copiste local, comme c'est le cas pour l'Histoire du glorieux Saint Martin jouée en 1565 à Saint Martin la Porte (Savoie). Les canards imprimés à l'occasion de faits divers, que l'on connaît bien grâce aux études de J.P. Seguin, fournissent également des matériaux utilisables, malgré la tendance du genre à donner des informations stéréotypées. Pour être complet, il faudrait joindre à ces sources documentaires anciennes la littérature proprement dite et la poésie.

Les thèmes que l'on va maintenant examiner témoignent - il est important de le souligner - de la vive influence des idées religieuses : la proportion élevée des histoires à caractère diabolique le prouve.

Les démons chassés par l'érection d'une croix. -

Selon le dominicain Etienne de Bourbon (né entre 1190 et 1195, mort vers 1261), des démons qui allumaient des feux et lançaient des flammes sur une montagne de Tarentaise (Savoie), en furent définitivement chassés lorsqu'on planta en son sommet une croix de bois (1).

Ce procédé apotropaïque simple, et ses variantes (érection d'un oratoire, etc.) apparaît dans une foule de récits qui lui attribuent une efficacité absolue pour faire disparaître des lieux hantés les mauvais esprits.

L'éboulement provoqué par des démons, arrêté par une force sacrée. -

Nous avons recueilli en Savoie un grand nombre de versions de cette légende que l'on peut résumer ainsi : des démons dirigent un éboulement ou un torrent de boue sur un village, mais leur entreprise est stoppée par l'intervention d'une force sacrée (Vierge, sonnerie de cloche...) tandis que les habitants surprennent un dialogue entre les mauvais esprits. Parmi les descriptions qui relatent l'éboulement, en 1248, du Mont Granier (Savoie) (2), celle de Jacques Fodéré, au début du XVIIe siècle, est l'une des plus vivantes et des plus proches de la tradition populaire : "... la dicte montagne Grenier tomba en de prodigieux cartiers" engloutissant la "ville" de Saint-André, mais "ledit abisme s'arresta tout court" devant la chapelle

(1) Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques d'Etienne de Bourbon, p. 87-88, n° 96.

(2) On les trouvera reproduites et commentées dans l'ouvrage de l'abbé Trépiér, Le Décanat de Saint-André.

-5-

de Notre-Dame de Myans où se trouvait l'image d'une Vierge noire. On entendit "les derniers Demons, qui crioient aux premiers, passons outre, passons outre, ausquels ceux-cy respondoient, Nous ne pouvons, car la brune, c'est-à-dire, la noire, nous empesche". (1).

Le terrain donné au diable. -

Dans une légende recueillie en 1960 à Château-Bernard (Isère), un fouleton, sorte de diabolotin ou d'esprit domestique, importunait les habitants d'une maison, qui pour s'en débarrasser lui firent don d'un petit bois. Il s'agit là sans doute, sous une forme atténuée, du thème du Terrain donné au diable attesté en Dauphiné au XVII^e siècle par trois versions différentes (2) qui ont une conclusion identique : bouleversements et ravages du terrain dès son appartenance au diable.

Conjuration des orages produits par les démons. -

L'une des croyances les plus profondément enracinées dans l'esprit des populations alpestres est que les orages, les tempêtes et la grêle sont produits par des démons. Il est logique, en conséquence, que les prêtres aient un pouvoir sur les éléments naturels par leurs conjurations et leurs

(1) Fodéré, Narration historique, p. 794.

(2) Anonyme, Histoire admirable, et très prodigieuse, d'un terrible abisme... (région de Voiron, Isère) ; visite pastorale de Mgr, Le Camus à la Ruchère, Isère, en 1677 ; Juvénis, Histoire du Dauphiné, p. 24-25 et Gautier, Précis de l'histoire de la ville de Gap, p. 282-284 (La Bâtie-Neuve, Hautes-Alpes).

exorcismes. L'Eglise semble tantôt accepter (1) tantôt rejeter (2) cette conception. Quoi qu'il en soit, le peuple l'a faite sienne et l'a traduite dans maintes légendes.

Nous voudrions seulement attirer l'attention sur deux textes du XVII^e siècle, tous deux inspirés par une critique de la religion catholique, l'un du réformateur Guillaume Farel (1489-1565), qui parle d'une croix des environs de Gap (Hautes-Alpes), dont le crucifix se mettait à bouger par temps d'orage "comme voulant courir contre le diable" (3), l'autre de l'écrivain rallié à la Réforme, Henri Estienne, qui dans son Apologie pour Hérodote (1566), ironise sur le curé ou vicaire de Fillinges (Haute-Savoie) qui en conjurant un orage menaçait de jeter le Saint Sacrement dans la fange s'il n'était plus fort que le diable (4).

(1) Cf. Rituale romanum, Pauli V (Annecy, 1747), p. 366-368 (Preces ad repellendam tempestatem), et Manuale Dioecesis Genevensis, p. 110-116 (Benedictio cum exorcismo contra imminentem tempestatem).

(2) Cf. notamment : Trépier, Le Décanat de Saint-André, Mém. de l'Acad. de Savoie, 3^e série, t. VI, p. 709-710 (procès-verbal de visite pastorale à Saint-Cassien, Savoie, en 1494), et p. 630 (procès-verbal de visite pastorale à Vimines, Savoie, en 1678) ; Constitutions synodales de Genevois, 1678, p. 280 : "Deffendons à tous Prestres de ce Diocèse sous peine d'excommunication de se servir du Saint Sacrement pour conjurer le temps et de le jeter dans le feu pour arrester quelque incendie".

(3) G. Farel, Du vray usage de la croix, p. 145-152.

(4) H. Estienne, Apologie pour Hérodote, t. II~~7~~, p. 310-311 et 389-390.

-7-

Le don d'un animal au diable. -

En 1437, deux femmes d'Arvieux (Hautes-Alpes), accusées de sorcellerie, avouèrent entre autres qu'elles offraient un coq au diable toutes les années, l'une à l'octave du samedi saint, l'autre le jour de la fête de la Sainte Croix (1). A cinq siècles d'intervalle, en 1962, dans un autre village du Briançonnais, Freissinières, on nous affirma qu'une famille de sorciers, les S..., faisaient brûler un coq le soir de la saint Jean en guise de don au diable pour "tenir leur métier".

La tour déplacée par le diable en une nuit. -

En 1503, l'Archiduc d'Autriche Philippe le Beau visite Vienne en Dauphiné. Antoine de Lalaing, seigneur de Montigny, qui relate le voyage, note à cette occasion une amusante légende. A quatorze lieues de Vienne se dressait une tour au pied de laquelle une femme pauvre habitait. Le seigneur de la tour faisait jeter sur elle ses immondices. Alors le fils de la pauvre femme, qui était magicien, pour venger sa mère, contraignit le diable à transporter en une nuit la tour à Vienne (2).

On a relevé dans plusieurs localités de la Savoie et du Dauphiné un thème qui sans être identique n'en est pas moins comparable, celui de la Construction réalisée en une nuit par le diable : château, mur d'enceinte, aqueduc, etc...

(1) Tivollier et Isnel, Le Queyras, t. II, p. 156-157 (Archives de l'Isère : B. 4356, f^o 180 à 199 v^o).

(2) U. Chevalier, Mystère des Trois Doms joué à Romans en 1509, Documents relatifs aux représentations théâtrales en Dauphiné de 1400 à 1535, p. 64* et 67*. Cf. p. 64*, note 1, références et renseignements sur A. de Lalaing.

La synagogue. -

Les mots synagogue, gogue, et leurs variantes, désignent dans le folklore actuel de la Savoie et de la Haute-Savoie, soit l'assemblée des sorciers, soit le groupe qu'ils forment, soit encore les sorciers eux-mêmes ou des êtres fantastiques plus ou moins affiliés au diable.

A partir du XVe siècle on trouve ce mot, avec le sens de sabbat, dans les procédures de sorcellerie notamment (1). Dans un poème intitulé Le Champion des Dames, composé en 1440 par Martin le Franc, prévôt de l'église de Lausanne, il est fait allusion à la synagogue à au moins deux reprises. Ainsi une sorcière...

... "Certaines nuis de la Valpute
Sur un bastonnet s'en aloit
Veoir la sinagogue pute".

Quelques vers plus loin on lit ceci :

... "J'ai Gohier et Quotin
Veue danser et mener la gogue
Et sachiez que grec et latin
Viennent a notre sinagogue". (2).

Au siècle suivant, on trouve de la synagogue une description intéressante dans l'Histoyre de la vie du glorieux Saint Martin, evesque de Tours, mystère joué en 1565 à Saint Martin la Porte (Savoie) à la suite d'un voeu fait par les habitants pour être préservés de la peste. L'un des soixante-treize personnages de ce mystère, le Fol, récite en patois local des vers dont voici la traduction :

"Je vois là-(haut) sur les Encombres (3)
Des courges, melons et concombres,
Je vois là-(haut) une grande fête,
De ceux de la synagogue.

(1) Cf. J. Chevalier, Mémoire sur les hérésies en Dauphiné, p. 136 (1438, Isère) ; ibid., p. 69 (1487 et 1488, Vaudois des vallées briançonnaises) ; Gauduel, Le Saint-Office au château de Quinsonnas, p. 14 (1438, Isère) ; P. Saint-Olive, Etude sur le merveilleux au XVe siècle, p. 12 (1449, Isère) ; Marx, L'Inquisition en Dauphiné, passim ; Lavanchy, Sabbats ou synagogues, p. 433, 437 (Haute-Savoie, 1477).

(2) Martin le Franc, Le Champion des Dames, fragment publié dans la Bibliothèque de l'École des Chartes, 2e série, t. III (1846), p. 85-87, d'après un ms. de la Bibliothèque Nationale suppl. franç. 632. Cité par J. Chevalier, Mémoire sur les hérésies en Dauphiné, p. 138.

(3) Nom d'un col.

"Les uns (métamorphosés) en ours, les autres en loups..."(1).

En 1619, Jacques Fodéré parle des "assemblées et sinagogues" d'une secte d'hérétiques, composée de Vaudois et de sorciers, qui existait en Faucigny (Haute-Savoie) à la fin du XVe siècle. L'hérésie motiva une mission des cordeliers de Myans et, en 1471, la fondation d'un couvent de cet ordre à Cluses (2).

Des documents analogues existent pour des périodes plus récentes : ainsi, l'expression "synagogue de Satan" se retrouve souvent dans la littérature religieuse anti-maçonnique.

L'homme emmené au sabbat. -

Etienne de Bourbon raconte que dans le diocèse de Genève - qui, au XIIIe siècle englobait la majeure partie du département actuel de la Haute-Savoie - un homme allait au sabbat en compagnie de sorcières que l'on nomme "bonnes choses" (bone res). Son prêtre, sceptique, lui demanda de l'emmener avec lui. L'homme vint le chercher un soir, le fit sortir tout nu de chez lui et enfourcher une poutre qui les attendait devant la porte, en lui enjoignant de ne jamais se signer. Ils furent transportés dans un grand cellier où des dames chantaient en tenant des torches et des lampes. Des tables étaient dressées et couvertes de mets. Lorsqu'on s'apprêta à manger, le prêtre, selon son habitude leva la main pour bénir la table. Aussitôt tout s'évanouit, et les démons s'enfuirent en laissant le prêtre tout nu en Lombardie, sur un tonneau où le propriétaire du cellier le découvrit le lendemain (3).

Tous les éléments du thème du sabbat tel qu'on le décrit encore, se retrouvent ici : le transport sur une poutre (ou un bâton), l'interdiction de faire un geste ou de prononcer une parole sacrés, les chants, les lumières, le repas, la disparition de l'ensemble quand l'invité enfreint l'interdiction qui lui a été faite.

(1) Histoire de la vie du glorieux Saint-Martin, publiée et commentée par F. Truchet, p. 229.

(2) Fodéré, Narration historique, p. 832.

(3) Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques d'Etienne de Bourbon, p. 88-89, n° 97.

La chasse sauvage. -

C'est encore Etienne de Bourbon qui relate, à propos de la chasse dite familia Allequini [...] vel Arturi, l'aventure survenue à un paysan aux environs du Mont du Chat, en Savoie : alors qu'il transportait un fagot un soir de lune, il vit une multitude de chiens de chasse qui semblaient aboyer derrière une proie, puis, à leur suite, une multitude de cavaliers et d'hommes à pied. A sa demande, l'un d'eux lui dit qu'ils étaient de la maison du roi Arthur (familia regis Arturi) et l'invita à venir avec eux. Le paysan les suivit jusque dans un palais où des chevaliers et des dames jouaient, dansaient, buvaient et mangeaient. On le conduisit pour dormir dans une chambre somptueuse où une dame d'une grande beauté était étendue dans un lit. Mais il se retrouva, le matin au réveil, honteusement couché sur son fagot et mystifié (1).

Cette description de la chasse sauvage correspond dans ses généralités aux documents modernes ; seule change la dénomination : en effet, la suite du roi Arthur n'est pas connue actuellement dans les Alpes françaises, où chasseur et chasse sauvages portent les noms de Reicheran, Rassasséran, roi Hérode, Haute Chasse, Chiens Minette, Chiens du Mauvais temps, etc.... Par contre, certaines traditions "littéraires" mettent en relation le Mont du Chat avec "Arturus ou Artus, Roy de Bretagne" (2).

(1) Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques d'Etienne de Bourbon, p. 321-322, n° 365.

(2) Cf. Fodéré, Narration historique, 1619, p. 926-927.

-11-

Les loups-garous. -

La plus ancienne mention de la croyance aux loups-garous dans les Alpes françaises remonte au premier quart du XIII^e siècle : elle figure dans les Otia imperialia de Gervais de Tilbury, ouvrage dédié à l'empereur Othon, achevé vers 1214, et qui contient de précieux renseignements sur les croyances et les légendes du Moyen-Age. Dans la troisième partie de cet ouvrage, les Mirabilia, se trouve un texte intitulé De hominibus qui fuerunt lupi (Des hommes devenus loups) ; après avoir conté l'histoire d'un soldat auvergnat changé en loup qui reprit sa forme humaine à la suite d'un coup reçu, Gervais de Tilbury cite le cas d'un habitant de Mantale (probablement Mantaille, dans la Drôme) qui, aux changements de lune, se transformait en loup (1).

A partir du XVI^e siècle, les textes concernant la croyance aux loups-garous deviennent relativement nombreux et subissent l'influence du concept de sorcellerie (2). Aux XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles, les documents continuent d'abonder, mais aucun d'eux ne situera aux changements de lune la transformation en loup.

(1) G. de Tilbury, Otia imperialia, Tertia decisio, CXX.

(2) Cf. notamment : Essais d'Antoine Froment, p. 271-274 et p. 343 (note d'A. Albert citant François Marc, auteur d'un ouvrage intitulé Decisiones aureoe, Lyon, 1584, Quaestio 258, pars secunda, De secta Valdensium) ; Paradin, Cronique de Savoie, p. 146 ; Histoire de la vie du glorieux Saint-Martin, publiée par F. Truchet, p. 229 ; J. Bodin, De la démonomanie des sorciers, p. 211 ; Blet, "Brûleurs de loups", B.V. de la Soc. dauph. d'Ethnol. et d'Arch., n° 173 ; Ch. Jaillet, Pour susciter une étude sur le loup en Dauphiné (citant un registre paroissial de 1673) ; E. de Ville, Questions notables sur le sortilège, p. 19 ; L. Ménabréa, Jugements rendus contre les animaux, p. 467-468 (citant une procédure de sorcellerie) ; procédure de sorcellerie datée de 1682 (Archives de Savoie, B. 07096).

Les lutins chassés d'une maison par exorcisme. -

Trois documents du début du XVIIe siècle attestent ce thème. En 1615, dans la maison d'un seigneur du Dauphiné, aux environs de Valence (Drôme), un lutin jouait mille tours aux occupants. L'évêque de Valence accompagné de six ou sept prêtres vint bénir la maison et y prononcer les exorcismes de l'Eglise (1). Dans le premier quart du XVIIe siècle, un "esprit follet de ceux qu'on appelle lutins" hantait la maison de Pierre Critan, plébain de Thônes (Haute-Savoie). Saint François de Sales en personne l'exorcise (2). Enfin, quand les premières bernardines réformées s'installèrent en 1622 dans une maison de Rumilly (Haute-Savoie), mise à leur disposition par le sénateur de Montfalcon, elles y trouvèrent une "foule de lutins" qui en furent chassés par les exorcismes du R.P. Billet, oratorien ; on ajoute que les lutins reprirent possession des lieux après le départ des religieuses (3).

Les interventions épiscopales dans les cas de maisons hantées étaient jusqu'au XVIIIe siècle très officiellement admises. Un exorcisme spécial, intitulé "Exorcismus domus a daemónio vexatae", figure en effet dans le Manuel du Diocèse de Genève de 1747 (4), qui demeura en vigueur tant que subsista l'ancien diocèse de Genève, mais qui en fait fut même en usage dans le diocèse de ~~Genève~~, Annecy jusque vers 1869 (5).

C'est dire qu'il ne faut pas s'étonner si, dans les légendes, on rencontre encore tant d'histoires de maisons hantées, toutes basées sur le même schéma traditionnel : un esprit frappeur ou un esprit domestique (sarvan, follet, etc.) tourmente les habitants d'une maison en provoquant des phénomènes sonores, en déplaçant les meubles et les objets, en s'attaquant parfois aux personnes elles-mêmes, ceci jusqu'au jour où l'on fait appel à un prêtre pour chasser l'esprit.

(1) B. Jacquinet, Adresse chrestienne. Cité par C. Perrossier, Diableries en Dauphiné, p. 267-269.

(2) Procès de canonisation de Saint François de Sales, 1er procès, t. III, déposition n° 32, et Ch. Aug. de Sales, Vie du bien-heureux François de Sales, p. 375-376.

(3) J. Grossi, La Vie de la mère de Ballon, p. 223-225.

(4) Manuale dioecesi genevensis, p. 99-105. Publié en appendice au Rituel romain imprimé à Annecy en 1747, qui est la reproduction exacte du Rituel précédent publié en 1674 par Jean d'Arenthon d'Alex, évêque de Genève.

(5) Cf. P.-M. Lafrasse, Etude sur la liturgie dans l'ancien diocèse de Genève, Mém. et doc. publiés par l'Acad. Salésienne t. 26, p. 51-52, t. 27, p. 154.

Les esprits qui enrichissent leurs propriétaires. -

A Genève, aux XVI^e et XVII^e siècles, le Consistoire eut l'occasion à plusieurs reprises de faire comparaître devant lui des gens qui se procuraient en cachette des mandragores et les conservaient chez eux comme "diabes familiares". En 1682, deux habitants de Magland (Haute-Savoie) sont accusés d'avoir voulu acheter à un orfèvre genevois des bêtes qu'ils nomment "sprints rares", et qui, par l'entremise du diable, devaient faire fructifier l'argent placé auprès d'elles (1).

La croyance à des esprits zoomorphes, d'origine diabolique, qui procurent de l'argent à leurs propriétaires, est encore très répandue dans certaines régions du Dauphiné (Hautes-Alpes, Drôme) où elle se confond avec la croyance aux esprits domestiques. On leur donne les noms de mandragoule (qui n'est autre que mandragore) et de matagot (mot formé par attraction paronymique entre magot et mandragore), et l'on cite encore des familles qui se sont enrichies grâce à eux.

Le serpent porteur d'une pierre précieuse. -

Très nombreux sont les témoignages qui attestent dans les Alpes françaises la croyance à un serpent porteur d'une pierre précieuse, dénommé vuivre, coulobre, serpent volant ou dragon. Un intéressant document apporte la preuve que cette croyance n'était pas, dans le dernier quart du XVII^e siècle, l'apanage des classes populaires et qu'un simple fermier pouvait, en s'appuyant sur elle, mystifier et escroquer des personnages haut placés : il s'agit des "remarques de l'an 1680" notées en marge d'un registre paroissial par Pierre de Rosarges, curé d'Aoste (Isère) (2). On y peut lire qu'un fermier de Faverges (Isère) "a tué un serpent prodigieux à une ou deux heures de nuit, qu'on nomme couleuvre et qu'on dit porter un escarboucle, lequel l'enterrat sans faire bruit". Ayant appris que le fermier avait l'escarboucle chez lui, plusieurs personnes, dont un baron et l'évêque de Bellay, lui offrirent d'importantes sommes d'argent pour l'acheter. Dans l'impossibilité de produire le bijou, l'escroc fut emprisonné à La Tour du Pin.

(1) Registre du Conseil, vol. 182. Cité par le Dr Ladame, Les Mandragores ou diables familiares à Genève, p. 274-277.

(2) Doncieux, En feuilletant les registres paroissiaux, p. 128.

Le contact avec un personnage sacré, qui permet de voir le monde surnaturel. -

Ce thème extrêmement curieux figure, pour la première fois semble-t-il, dans la vie de Saint Hugues de Bonnevaux, abbé cistercien qui vivait en Dauphiné au XIIe siècle (le manuscrit est de l'écriture du XIIIe). Le saint abbé venu prier devant l'église du village de Paris, au diocèse de Vienne, demanda aux personnes qui l'entouraient si l'une d'elles avait connu François de Roias. Un homme âgé répondit qu'il avait été son courrier. Le saint abbé lui dit alors de regarder vers la porte de l'église et il lui demanda ce qu'il voyait. Comme le vieillard ne voyait rien de plus que les autres personnes, saint Hugues lui dit : "Pose ton pied sur le mien". (Pone pedem tuum super pedem meum) A peine l'eut-il fait que l'homme s'écria : "Seigneur, je vois le seigneur François devant la porte de l'église". Ce chevalier, tué d'un coup de lance, aimait venir prier dans cette église (1).

Le motif du Contact magique appartient à plusieurs thèmes légendaires du folklore dauphinois et savoyard ; voici les deux principaux :

- L'homme qui voit le diable ou des revenants en posant son pied sur celui d'un curé.

- L'homme qui est transporté par magie d'un lieu à un autre en posant son pied sur celui d'un sorcier.

Dans les deux cas l'idée générale est la même : le contact physique avec un personnage investi d'un pouvoir surnaturel ou magique (curé ou sorcier), permet à un simple humain de participer au monde surnaturel qui jusque là lui était inaccessible.

(1) Saint Hugues de Bonnevaux par un Moine de Tamié, p. 306-307 ; l'auteur reproduit le texte de la Vita Beati Hugonis tirée en 1755 d'un recueil de vies de saints écrit au XIIIe siècle. Cf. G. de Manteyer, Les dieux des Alpes de Ligurie, p. 83.

La Procession des morts. -

Dans les Histoires prodigieuses extraites de plusieurs fameux auteurs, de Boaistuau, etc., (1), on apprend qu'en 1567, durant six jours de suite, on vit sortir d'une "isle" de la plaine d'Aiton, sous Miolans (Savoie), trois hommes vêtus de noir, qui marchaient en ordre de procession, suivis d'une dame en noir qui se lamentait et d'une foule de gens vêtus de blanc qui manifestaient leur joie. En arrivant à une autre île *la* ~~ma~~ procession s'évanouissait ; il en était de même si l'on tentait de s'en approcher de trop près. Bien que cela ne soit pas précisé, on peut penser qu'il s'agit d'une procession de revenants.

Benôte Rencurel, la bergère qui au XVII^e siècle est à l'origine du sanctuaire de Notre-Dame du Laus (Hautes-Alpes), dont la vie est tissée de miracles et de faits merveilleux, rencontra par deux fois, en 1666 et 1702, la procession des âmes du purgatoire "revêtues de formes humaines", qui, le soir de la Toussaint, passait près d'une croix où elle priait (2).

Le folklore alpestre, savoyard et haut-alpin notamment, a conservé de nombreuses versions de la Procession des morts qui, souvent, se manifeste à la Toussaint en empruntant un itinéraire déterminé. Cette croyance était si vive que, dans certaines localités dauphinoises au début du siècle, on laissait dans les maisons, la veille de la Toussaint, un peu de nourriture pour les défunts (3).

(1) Sur les différentes éditions de cet ouvrage collectif, cf. Brunet, Manuel du Libraire, et Caillet, Dictionnaire bibliographique des sciences psychiques et occultes. Nous citons ce document d'après le bibliophile Jacob, Curiosités infernales, p. 331-332, qui se réfère à une édition de 1571.

(2) Anonyme, N+D. du Laus et la vénérable soeur Benôte d'après les manuscrits authentiques conservés au pieux sanctuaire, p. 329-330. On désigne par "manuscrits du Laus" plusieurs mémoires de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e.

(3) On trouvera d'autres histoires de revenants dans : Pierre le Vénérable, Des Miracles, chapitre 23 (XII^e siècle), cité par Lacroix, Etude sur le canton du Grand Serre, p. 244-245 ; Froment, Essais, p. 288-289, 296 ; Jacquinet, Adresse Chrestienne, cité par C. Perrossier, Diableries en Dauphiné, p. 265-267 ; Anonyme, Vie de la Mère de Ponçonas, p. 134, 269-270, 272, 273-274, 336, 338 ; Anonyme, Histoire admirable advenue en La Rochette ; Grossi, Vie de la mère de Ballon, p. 373-374.

*

* *

Après avoir énuméré, pour une région donnée, des versions anciennes et contemporaines de mêmes thèmes légendaires, il nous resterait à recenser les thèmes conservés par la littérature orale dont on n'a pas retrouvé trace dans les documents anciens. Nous nous bornerons à signaler que ces thèmes sont extrêmement nombreux. Deux faits peuvent en donner l'explication :

1°) Le caractère tendancieux et, par là, sélectif de la littérature ancienne ;

2°) L'inexistence, avant la période scientifique, d'enquêtes objectives et systématiques.

Charles JOISTEN
Conservateur au Musée Dauphinois
Grenoble.



-17-

Liste des ouvrages et des manuscrits cités dans cette communication.

- ANONYME. Histoire admirable, et tres-prodigieuse, d'un terrible abisme & precipice, sortant d'une petite source remuante, gouvernee par des Demons, ayant esté la place où possession donné au Diable par le propriétaire d'icelle, au lieu de saint Aure proche Barra, mandement de Voyron en Dauphiné, avec l'atestation du sieur Chastelain dudit lieu, contenant le degast qui en est arrivé. Vienne, Jean Poyet, s.d. [vers 1619], 14 p.
- ANONYME. Histoire admirable advenue en La Rochette, ville de la Maurienne en Savoye, l'an MDCXIII. Chambéry, Pierre Du-Four, 1613, 47 p.
- ANONYME. La vie de la Mère de Ponçonas, institutrice de la Congrégation des Bernardines Réformées en Dauphiné, Provence, etc... Lyon, Jean Poysuel, 1675, 59 p. non numérotées + 430 p.
- ANONYME. Notre-Dame du Laus et la vénérable Soeur Benoîte d'après les manuscrits authentiques conservés au pieux sanctuaire. Gap, Imprimerie J.C. Richaud, 1895, LIV - 532 p.
- ANONYME. Saint Hugues de Bonnevaux, de l'ordre de Cîteaux, 1120-1194. Abbaye de Tamié (Savoie), 1941, XXIX-347 p.
- BLET (Professeur). [Mention d'un arrêt du Parlement de Grenoble, daté de 1603, condamnant un lycanthrope]. Procès-verbal mensuel Société Dauphinoise d'Ethnologie et d'Archéologie, n° 173, février 1947, compte rendu de la séance du 19 février 1947, non paginé.
- BOAISTUAU (Pierre). Histoires prodigieuses extraites de plusieurs fameux auteurs grecs et latins, par Boaistuau, C. de Tesserant, Fr. de Belleforest, Rod Hoyer, et J.D.M., Paris, 1597-98, 6 tomes. Il existe plusieurs éditions de cet ouvrage, toutes de la fin du XVI^e siècle.
- BODIN (J.). De la démonomanie des sorciers, édition de 1598.

BOURBON (Etienne de). Voir LECOY DE LA MARCHE.

CHEVALIER (Jules). Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné avant le XVIIe siècle accompagné de documents inédits sur les sorciers et les Vaudois. Valence, 1890, 162 p.

CHEVALIER (Ulysse). Mystère des Trois Doms joué à Romans en 1509. Documents relatifs aux représentations théâtrales en Dauphiné de 1400 à 1535. Romans, 1887, 40 + 68* p.

Constitution synodale de Genevois, 1678.

C.P. [Abbé Cyprien PERROSSIER]. Diableries en Dauphiné. Bulletin d'Histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence, Gap, Grenoble et Viviers, t. X, 1890, p. 267-269.

DE VILLE (E.). Questions notables sur le sortilège. Chambéry, 1696.

DONCIEUX (E.). En feuilletant les registres paroissiaux. Remarques de l'an 1680, par Pierre de Rosarges, curé d'Aoste. Evocations, mai-juin 1947, n° 18, p.128.

ESTIENNE (Henri). Apologie pour Hérodote, Nouvelle édition par P. Ristelhuber de l'édition de 1568. Paris, Lisieux, 1879, t. 1, XLVIII - 431 p., t. II, 505 p.

FAREL (Guillaume). Du vray usage de la croix de Jésus-Christ, suivi de divers écrits du même auteur. Genève, 1865, XIII - 319 p. Réédition fidèle à l'original de 1560.

FODERE (Jacques). Narration historique et topographique des convents de l'ordre S. François, et monastères S. Claire, érigés en la province anciennement appelée de Bourgogne, à présent de S. Bonaventure. Lyon, Pierre Rigaud, 1619, 24 p. non numérotées + 1017 + 271 p. + 28 p. non numérotées.

FROMENT (Antoine). Essais d'Antoine Froment, avocat au Parlement du Dauphiné, sur l'incendie de sa patrie, les singularitez des Alpes en la Principauté du Briançonnais, avec plusieurs autres curieuses remarques sur le passage du roy aux Italies, ravages des loups, pestes, famines, avalanches et embrasements de plusieurs villages, y survenus de suite. Grenoble Pierre Verdier, 1639. Préface et notes par Aristide Albert, Grenoble, Allier, réédition de 1868, XV-348 p.

-19-

- GAUDUEL (Ferd.). Le Saint-Office au Château de Quinsonnas en 1438. Bourgoin, Imprimerie Rabilloud, 1893, 23 p.
- GAUTIER (Théodore). Précis de l'histoire de la ville de Gap. Gap, Allier, 1844, XV - 399 p.
- GERVAIS DE TILBURY. Otia imperialia. Edition Leibnitz, 1678. Edition d'extraits par F. Liebrecht.
- GROSSI (R.P. Jean). La vie de la Venerable Mere Louise-Blanche-Terese de Ballon fondatrice et premiere superieure de la Congregation des Bernardines Réformées en Savoie & en France. Annecy, Humbert Fontaine, 1695, 20 p. non numérotées + 592 p.
- Histoire de la vie du glorieux Saint-Martin, publiée par F. TRUCHET. Travaux de la Société d'Histoire et d'Archéologie de la Maurienne, 1881, 5e vol., 3e et 4e bulletins réunis, p. 229.
- JACOB (P.L.). Curiosités infernales. Paris, Garnier, sans date, 396 p.
- JACQUINOT (P. Barthelemy). Adresse chrestienne pour vivre selon Dieu dans le monde, avec Méditations pour chasque jour du mois, divisées en quatre semaines. Lyon, Regnauld Chaudière, 1621.
- JAILLET (Ch.). Pour susciter une étude sur le loup en Dauphiné. Procès-verbaux de la Société Dauphinoise d'Ethnologie et d'Archéologie, n° 146, février 1944, non paginé.
- JUVENIS (Raymond). Histoire du Dauphiné. Ms. XVIIe siècle, Bibliothèque de Grenoble, U 913-914.
- LACROIX (A.). Etude sur le canton du Grand-Serre. Bulletin de la Société d'Archéologie et de Statistique de la Drôme, 1869, p. 244-245.
- LADAME (Dr. Paul). Les mandragores ou diables familiers à Genève au XVIe et au XVIIe siècle. Mémoires et Documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, Deuxième série, tome troisième, Genève, J. Jullien, éditeur, Paris, Picard, 1888-1894, p. 237-281.

- LAFRASSE (Pierre-Marie). Etude sur la liturgie dans l'ancien diocèse de Genève. Mémoires et Documents publiés par l'Académie Salésienne, t. 26, Annecy, 1903, p. 1-344 et t. 27, 1904, p. 1-173.
- LAVANCHY (J-M). Sabbats ou synagogues sur les bords du lac d'Annecy. Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne, t. 8, Annecy, 1885, p. 380-440.
- LE CAMUS (Mgr). Visites pastorales de Mgr Le Camus, La Ruchère, 4 septembre 1677, Archives départementales de l'Isère, G. 22.374.
- LECOY DE MARCHE (A.). Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle, publiés pour la Société de l'Histoire de France par A. LECOY DE LA MARCHE. Paris, Renouard, 1875, XLVIII-468 p.
- MANTEYER (Georges de). Les Dieux des Alpes de Ligurie. Gap, 1945, 143 p.
- MARC (François). Decisiones aureoe, Lyon, 1584.
- MARTIN LE FRANC. Le champion des dames. Fragment publié dans la Bibliothèque de l'École des Chartes, 2e série, t. III (1846), p. 85-87, d'après un ms. de la Bibliothèque Nationale suppl. franç., 632.
- MARX (Jean). L'inquisition en Dauphiné. Etude sur le développement et la Répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIVe siècle au début du règne de François Ier. Paris, Champion, 1914, XXIII + 294 p.
- MENABREA (Léon). De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen-Age contre les animaux. Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie, Tome XII, Chambéry, 1846, p. 399-523.
- PARADIN (Guillaume). Cronique de Savoye. Lyon, Jean de Tournes, et Guil. Gazeau, 1552, p. non numérotées + 394 p.
- PIERRE LE VENERABLE. Des miracles.
- PROCES de canonisation de Saint François de Sales. Archives de la Visitation d'Annecy (ms).

-21-

- Rituale Romanum, Pauli V Pontificis maximi jusu editum. Ad usum Dioecesi Genevensis, impensis Cleri typis excusum.
Publié par Jean d'Arenthon d'Alex, Rumilly, 1674,
440 p. + 258 p. d'appendice diocésain.
- SAINT-OLIVÉ (Pierre). Etude sur le merveilleux au XVe siècle. Un miracle à St Genis-d'Aoste. Une affaire de sorcellerie aux Avenièrès. Belley, Imprimerie Chaduc, 1912, 16 p. Extrait de la revue "Le Bugey", octobre 1911.
- SALES (Charles Auguste). Histoire de la vie et des faits du bien-heureux François de Sales, Evêque et Prince de Genève.../, composée primitivement en latin par son neveu Charles Auguste de Sales et mise en français par le mesme auteur. Lyon, François la Bottière, 1634, 600 p.
- SEGUIN (Jean-Pierre). L'information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631. Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1964, 129 p., XXXI planches hors-texte.
- TIVOLLIER (J.) et ISNEL (P.). Le Queyras. Gap, Louis-Jean, 1938, 2 volumes, XXXIII - 294 p. et 498 p.
- TREPIER (Abbé). Recherches historiques sur le Décanat de Saint-André (de Savoie). Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Savoie, troisième série. 3 volumes : tome VI, Chambéry, 1879, XXXII - 798 p., tome VII, 1885, XVI - 394 p. Pièces justificatives, 1888, IV - 712 p.
- VAULTIER (Roger). Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d'après les lettres de Rémission du Trésor des Chartes. Paris, Librairie Guénégaud, 1965, XXIII - 243 p.
-

LES LEGENDES POPULAIRES DANS LA LITTÉRATURE ANCIENNE BULGARE

Le problème le plus difficile posé devant les folkloristes bulgares, c'est la création d'une histoire du folklore poétique bulgare. Dans une pareille histoire doivent être résolue toute une série de questions, comme le problème de la division en périodes, le problème du développement des genres, les influences entre les peuples balkaniques etc. Mais l'obstacle principal, c'est l'absence d'^{écrits} ~~enregistrements~~ folkloriques avant le XIX-ème siècle et l'absence de textes authentiques du folklore de l'ancienne époque. A cet égard les folkloristes bulgares se trouvent dans une situation peu avantageuse: dès les plus anciennes époques ne sont connus que quelques enregistrements des chants populaires - dans un dictionnaire ~~grec~~ ^{-grec} bulgare de XVI-ème siècle, ~~publié~~ ^{publié} par C.Gianneli et A.Vaillant; dans un recueil de XVIII-ème siècle, conservé ~~à~~ ^à la Bibliothèque Universitaire ~~de~~ ^à Erlangen et ~~publié~~ ^{publié} par T.Tesemann; dans des recueils ^{manuscrits} bulgares ~~conservés~~ ^{conservés} ~~de~~ ^{de} XVIII-ème siècle. Faute d'anciens ^{écrits} ~~enregistrements~~, il faut juger de l'état du folklore bulgare dans le passé, soit des recueils folkloriques édités à partir de XIX-ème siècle, ou d'une manière indirecte ^{des} /données historiques, notes de voyage ~~des~~ ^{etc.}) ~~explorées par les savants à l'époque des Balkans.~~

En cherchant des sources pour l'histoire du folklore bulgare, il faut arrêter notre attention sur l'ancienne littérature bulgare, où se sont infiltrées ^{très tôt} ~~de nombreuses~~ les œuvres et les motifs folkloriques. Sous ce rapport il y a déjà des études très intéressantes faites par M.Dragomanov, Ior.Ivanov, A.P.Stoilov, Zv.Romanska, D.Petkanova etc. On a examiné surtout les relations mutuelles entre le folklore et la littérature au Moyen Age,

- 2 -

cependant on n'a pas encore posé le problème pour la "restauration" des oeuvres du folklore bulgare sur la base des anciens monuments ~~littéraires~~ ^{Bulgare} de la littérature. Et une "restauration" de ce genre est bien possible surtout dans le domaine des légendes populaires /avec ce terme je vais comprendre ce ~~qui~~ que nous appelons en bulgare "predania" et "leguendi"). ~~Il s'agit d'une partie de la littérature bulgare et de son rôle dans la littérature populaire.~~

On peut chercher des reflets des légendes populaires, principalement dans trois domaines de l'ancienne littérature bulgare: dans les hagiographies /les biographies des saints/, dans les apocryphes et dans les chroniques et les récits historiques. ^{A part} Avec cela on n'exclut ^{pas} ~~non plus~~ ^{les} d'autres genres, par exemple les éloges et les sermons, mais les genres ~~hagiographiques et narratifs~~ ont donné les plus grandes possibilités d'une utilisation textuelle des légendes populaires. Dans ~~les hagiographies et les biographies des saints~~ ^{par le} les biographies des saints et les apocryphes cela a été défini aussi ~~de~~ ^{par le} caractère du genre - dans les deux cas le fantastique et le légendaire joue un grand rôle dans la composition, dans les relations des événements, dans la création des personnages littéraires et dans le style.

Les hagiographies ^{constituent} font une domaine, qui est largement répandue dans l'ancienne littérature bulgare. Elles existent encore dans la période initiale de son histoire, ^{aux} "IX-X ème siècles, et leurs premiers héros sont les créateurs de l'alphabet slave Cyrille et Methode et leurs disciples. Pour certains entre eux, comme par exemple l'évêque Kliment et Naoum, on a gardé longtemps des légendes populaires. Ici sont possibles deux variantes: la première - les légendes populaires peut-être proviennent des monuments littéraires - et la seconde - certains épisodes dans les monuments littéraires sont créés sur les légendes populaires.

- 3 -

Je voudrais m'arrêter sur un exemple plus significatif - les légendes populaires pour le célèbre saint bulgare Ivan Rilski, qui a vécu ^{aux} pendant IX-X^e siècles. Pour la grande vénération dont il a joui au cours des siècles témoigne non seulement le monastère, qui porte son nom, mais aussi les nombreuses oeuvres littéraires dédiées à lui au cours de Moyen Age. A partir de XII^e siècle jusqu'^{à nos} jours ^{il existe nous connaissons} nous sont arrivées 8 biographies de Ivan Rilski en nombreuses copies. L'analyse de ces biographies prouve qu'elles sont aussi basées ^{tant} sur des faits que sur des légendes. C'est évident, comme cela est propre à la littérature religieuse, l'image du saint est idéalisée; pour cette idéalisation contribuent particulièrement beaucoup les moments légendaires. Mais il faut souligner, que parallèlement avec la biographie littéraire de Ivan Rilski ^{il} existe aussi une biographie légendaire du folklore populaire. Il y a toute une série de légendes populaires pour Ivan Rilski, largement répandues sur tout le territoire de la Bulgarie. En comparant la biographie littéraire et la biographie folklorique, on remarque tout de suite une proximité et une analogie. Les biographies littéraires composées dans les milieux du peuple et écrites par des simples moines sont naturellement plus proches de la légende populaire. Tel est le cas avec la plus ancienne biographie de Ivan Rilski, conservée de XII^e siècle. Mais l'élément légendaire est présent aussi dans la biographie de Ivan Rilski, écrite pendant le XIV^e siècle par le célèbre écrivain bulgare Evtimij, patriarche de Tirnovo. La comparaison soigneuse des différentes biographies littéraires de Ivan Rilski avec les légendes populaires recueillies pour lui donne une matière très intéressante: d'un^e côté elle nous aide de restituer le contenu et le texte d'une série de légendes populaires, créées au Moyen Age, et de cette façon de suivre l'histoire d'un cycle

- 4 -

des oeuvres folkloriques, et d'autre côté + de découvrir les rapports entre le folklore et la littérature dans les temps les plus anciens. Les légendes populaires sont localisées ordinairement par la géographie; leur inclusion dans les oeuvres littéraires leur accorde un caractère national.

Cela qui est mentionné ici pour les légendes de la vie de Ivan Rilski, concerne aussi les hagiographies /biographies littéraires/ qui existent pour les autres saints bulgares. Mais dans l'ancienne littérature bulgare on a créé aussi des oeuvres littéraires entièrement légendaires, liées ^{a)} des personnages historiques, telle ^{que} qu'elle était la légende de Salonique - une brève biographie légendaire pour Constantin-Cyrille, écrite probablement au XII^{ème} siècle.

L'analyse des ~~hagiographies~~ biographies des saints bulgares nous désigne encore un moment: la manière de laquelle est née la légende populaire. Cela est montré par un phénomène intéressant - "le manque du côté légendaire". Dans la ^{vie} ~~hagiographie~~ du martyr de Sofia Gueorgui Novi / écrite par le pape Pejo au début de XVI^{ème} siècle, on raconte comment a été organisé l'enlèvement du corps de martyr brûlé: pour tromper les autorités turques, l'enlèvement a été présenté comme un miracle - les dépouilles mortelles du saint s'étaient trouvées pendant la nuit d'une manière miraculeuse dans une église de Sofia. Le pape Pejo écrit au XVI^{ème} siècle une biographie relativement réaliste et réduit l'élément miraculeux. Il montre à la fois de quelle façon ont été créées aux milieux du peuple les légendes pour les saints, comment est apparu et développé le genre de la légende populaire.

Le second large domaine dans l'ancienne littérature bulgare dans laquelle prend place la légende, ce sont les apocryphes. Les

- 5 -

apocryphes par leur propre caractère sont des oeuvres légendaires typiques. Dans leur composition font partie sans doute, aussi certains éléments populaires légendaires, particulièrement dans les apocryphes des bogomiles bulgares. Cependant, il faut souligner ici une autre circonstance de toute importance: le passage des légendes apocryphes dans le folklore. Dans sa remarquable oeuvre "Livres et légendes des Bogomiles" /1925/ Iordan Ivanov a publié 16 légendes populaires avec un caractère dualiste de bogomile. Voilà quelques titres: "Dieu et le Diable créent ensemble le monde, ensuite leur lutte éternelle", "Le partage du monde entre Dieu et le Diable", "Adam donne un écrit au Diable, pour lui permettre de labourer la terre" etc. Ce sont des légendes populaires, dont la source nous pouvons trouver dans les apocryphes. En comparant soigneusement les légendes dualistes populaires aux apocryphes littéraires correspondants, nous pouvons expliquer un tas de questions de l'origine des légendes populaires, le temps de leur création et les changements ^{structuraux} qu'elles subissent. De cette façon nous pénétrons dans l'histoire des légendes populaires, qui ^{c'est} ~~va~~ dire - dans l'histoire du folklore. Le problème devient beaucoup plus intéressant, car il s'agit des motifs littéraires et folkloriques avec une large diffusion internationale. Donc, on jette la lumière sur un moment, très important de l'histoire du folklore bulgare - ce sont ses relations avec le folklore des autres peuples balkaniques et slaves.

Le troisième groupe des oeuvres, qui peuvent nous servir de source pour l'histoire des légendes populaires bulgares, ~~se~~ sont les chroniques et les récits historiques. L'ancienne littérature bulgare est pauvre en général ^{en ce} d'un genre pareil des oeuvres originales; un petit nombre de chroniques historiques sont arrivées jusqu'à ~~nos~~ ^{nos}. Pourtant nous sommes en possession de quelques

- 6 -

oeuvres capitales: les inscriptions proto-bulgares sur pierre en grecque, qui datent de VIII-IX^{ème} siècles, la liste des noms des khans proto-bulgares, les Annales apocryphes bulgares, la Chronique bulgare de XV^{ème} siècle, certains récits et notes d'Annales etc. Partout dans ces oeuvres on peut trouver des motifs légendaires avec une base folklorique supposée. Sans doute le plus intéressant monument à cet égard, ^{ce sont} c'est les Annales apocryphes bulgares de XI^{ème} siècle. Dans ~~la~~ première partie elles présentent une variante d'apocryphe pour le prophète Isaïe; la deuxième partie est un récit légendaire historique, qui commence avec le roi Slav /d'après les Annales, le premier roi bulgare/ et finit aussi avec des souverains légendaires bulgares. Les Annales apocryphes bulgares présentent un grand intérêt comme ~~une~~ oeuvre littéraire; au point de vue de la composition, elles sont combinées avec un apocryphe. La matière historique est utilisée librement, l'oeuvre entière est créée sur la légende; on a fait adopter par l'usage une conception de messie - le peuple bulgare est élu de dieu, le dieu choisit le lieu de son établissement et envoie son prophète Isaïe pour le conduire dans son pays destiné. Il est difficile de séparer ici la légende littéraire de la légende populaire, mais cette oeuvre désigne à quel point la légende a été répandue ^{pendant la)} ~~en~~ période du Moyen Age bulgare et quel grand rôle ^{jeu} ~~elle~~ dans la littérature. Sur ce plan, dans cette atmosphère, il faut chercher la place de la légende populaire dans la vie spirituelle ^b du Bulgare dans une époque si loin ^{le} - XI^{ème} siècle.

Ici je décris seulement les contours ^u de problème du reflet de la légende populaire dans les monuments de l'ancienne littérature bulgare; le temps que j'ai à ma disposition ne me permet pas de faire ~~un~~ analyse concrète. C'était très important pour moi de

- 7 -

donner seulement une idée générale pour les perspectives de l'étude, qui nous propose l'ancienne littérature bulgare comme source pour l'histoire de la légende populaire et le folklore d'une façon générale. Mais le problème n'est pas lié seulement avec l'histoire du folklore bulgare, il n'est pas uniquement bulgare au sens concret, il est aussi théorique. L'examen de cette question nous donne la possibilité d'un côté de caractériser certaines particularités principales des anciennes littératures du Moyen Age et d'autre côté + de pénétrer plus profondément dans le développement historique de la légende populaire.

Petar Dinekov

MMB Editorial Note

Obviously, the last page of G. Profeta's paper (10, bibliography, after the 11th page of the narrative text) belongs to a different text redaction and typing, suggesting that it completed (now incompletely) a version which also had the endnote figures properly inserted inside the text. In the printed Program of the Congress (only there), Ch. Joisten also had inside the title the term *écrites* [written]. He might have thought that *attestations* would be obvious, especially from the content of his presentation, that it included and focused on written documents (from that particular century), and thus that emphasizing the obvious was unnecessary, redundant. Respecting/reproducing his own words choice, in the present table of contents his own title takes precedence. In all printed material (Program and List of Participants) Dinekov's first name is transliterated as Petr, which is much more in the line with his original (Slavonic and phonetical) transliteration. The name Petar, in this volume table of contents and next to pictures, is in accord with his own signature spelling, as typewritten by himself at the end of his text. The title of G. Burde-Schneidewind's paper also differs in the Program, where it appears as *Sage und Wirklichkeit-Beziehungen zwischen historischem Ereignis und Sagengestaltung*. Featured here by his text and not by any pictures, Leopold Kretzenbacher could be noticeable in the photos of the REF/JEF 1-2/2021: 285 and 1-2/2022: 277. His identification, however, wouldn't have been possible without the existence of Klaus Beitzl's folkloristic online expo (ISFNR & SIEF photos from late 1960s and early 1970s) at https://www.meertens.knaw.nl/beitzl_expo/browser.php?pag=1.

Univ.-Prof. Dr. Leopold Kretzenbacher
D.8000 MÜNCHEN 13, Adalbertstr.94, BRD

Referat (Druckfassung) für den V. Kongress der
International Society of Folk-Narrative Research, Bukarest 1969 :

KULTURBEDINGUNGEN UND FUNKTIONEN DER MITTELALTERLICHEN LEGENDE

Unverkennbar steht unter den Gattungen der mittelalterlichen "Volks-"Erzählung die Legende mit den ihr eng verwandten anderen Formungen einer religiösen sogenannten "Volkspoesie"¹ (wie Legendenslied, Hymnus, "Leich") an erster Stelle nach Anzahl, Funktionsfülle, Wirkbreite und -dauer. Ihre volle Bedeutung innerhalb des geistigen Lebens ist in Ost und West freilich nur vor dem geschichtlichen Prägungs- und Wirkungsbilde von Staat und Kirche mittelalterlich-theokratischer Ordnung mit Priester- und Mönchtum, mit volknaher Klosterkultur und äußerer wie innerer Mission sichtbar zu machen. Freilich war die Legende des Mittelalters, ohne die es überhaupt kaum ein Verstehen der Bildaussagen etwa der Hochkunst gäbe, von Seiten der Volkskunde wie der in ihr integrierten "Religiösen Volkskunde" (Wallfahrtswesen, Ikonographie, Liedsang, Volksschauspiel usw.) allzulang als Stiefkind minder beachtet worden. Zu sehr war hier die Verurteilung durch Martin Luther 1537 wirksam, der zufolge die "Legende" recht eigentlich eine "Lügende" sei.² So hat denn auch insbesondere im Gefolge der Glaubensspaltung ~~im 19. Jh.~~ noch nahezu das ganze 19. Jh. in der Legende weniger die geistliche Schwester der Sage oder des Märchens (es gibt ja auch "Legendemärchen"³) als vielmehr eine Art verwilderter Religions- und Kirchengeschichte gesehen.

Also bedurfte es eines völlig neuen Verständnisses für das "Mittelalter" in Ost und West, um auch die Lebensbedingungen der Legende nicht nur im Rahmen religiöser Devotion, sondern eben im Gefüge der Gesamtstruktur mittelalterlichen Seins zu erkennen. Hier aber ist es grundlegend wichtig, unter "Mittelalter" nicht nur seine frühe und seine hohe Zeit zu verstehen. Auch der in der Erzählform "Legende" samt ihren Sonderformen "Legendensballade" und "Legendenspiel" breit ausschwingende, in Motivenreichtum und Formenfülle sich üppig auslebende "Herbst des Mittelalters" ist mit einzubeziehen. Gerade hier zeigen sich nämlich auch im Erzählerischen erstaunliche Kontinuitäten. Entgegen manchen Anschauungen auch noch von heute blieben nämlich die bereits frühmittelalterlichen und mithin lange vor den großen, z.T. systematischen Legendensammlungen (Legenda aurea; Dialogus miraculorum; Speculum historiale; ~~Minerva~~ Promptuarium; Magnum Legendarium Austriacum; Passional usw.) bestehenden Gegebenheiten des

Kretzenbacher, Kulturbedingungen, 2

kirchlich-offiziellen, d.h. im Westen des römisch-dogmatisch bestimmten Glaubenslebens wie jene der vielgestaltigen sogenannten "Volksfrömmigkeit" mindestens bis zur protestantischen Reformation in Gesamteuropa gültig. Dies gilt trotz des Schismas von 1054 und seiner zunächst doch offenkundig nur kirchenrechtlich-hierarchischen Folgeerscheinungen. Weiters, trotz der zunehmenden, historisch bedingten, machtpolitisch ~~bedingten~~ ^{bedingten} Entfremdung zwischen Byzanz und Rom in beiden Bereichen des mittelalterlichen, d.h. des gesamten vorreformatorischen Christentums im Abendlande. Das bedeutet aber zumal für die Legende als einer so kennzeichnenden Ausdrucksform des Geistig-Religiösen im Erzählerischen, daß ihre Vorbedingungen als Gattung des Mittelalters seit dem Frühchristentum über das Medium Aevum bis zur westlichen Glaubensspaltung in Orthodoxie und Katholizismus die gleichen oder einander weitestgehend ähnlich bleiben. Das erweist die Erkenntnis vielfältiger Motivengleichheit aus breiter Stoffentlehnung aus jenem unerschöpflichen Born gemeinsamen Erbes an Erzählerischem, den wir unter dem Sammelnamen "Apokryphen"⁴ begreifen. Vor allem diese Apokryphen bieten und vererben Einzelmotive und gebündelte Formungen des religiös tendierten "Erzählerischen" in Fülle. Ihre Spuren lassen sich über das Mittelalter hinaus ebenso in der spätbyzantinischen wie in der nachreformatorischen, d.h. zumal der barockkatholischen Legendengeneration und-tradition funktional verwendet und dichtest gestreut erkennen. Das gilt auch noch im 17. und in noch späteren orthodoxen Legendensammlungen etwa des Athon (Agapios Landes), in den neugriechischen, den rumänischen, den südslawischen (Samuil Bakadžić, Vićentije Rakić) Übersetzern und Neuformern. Noch im Gegenwartserbe, wie es sich in überlieferten Handschriften, in gedruckten Sammlungen, in der Verwendung zu Bildauslegung und Verkündung⁵ zumal in den Bereichen von Katholizismus und Orthodoxie, freilich nur selten im Erzählgut protestantischer Geistigkeit erfassen läßt, tritt das Erbe der Legendenprägung des Mittelalters deutlich hervor, läßt sich sein Kulturumgrund von einst zusamt seinen primären und sekundären Funktionen erfassen. Dazu mögen einige ausgewählte, freilich notgedrungen nur knapp skizzierte Legenden als Beispiele dienen.

In allen christlichen Konfessionen gibt es Legenden vom "Verletzten Kultbild".⁶ Ein Kult-Gegenstand (die Hostie; der Crucifixus; die Ikone; das Standbild Christi, Mariens, einer Heiligengestalt) wird durch freventlichen Insult "verletzt" (durch Steinwurf, Schuß, Hieb, Stich oder Schmähung u.ä.). Nach den von der Religionsphänomenologie als weltweit gültig erkannten Gesetzen von der Kultbild-Beseelung (Ensomatose, Empsychose) muß sich das im Bilde dargestellte Numen auch gegen den Insult wehren, sein numinosum tremendum zu erweisen: es blutet,

Kretzenbacher, Kulturbedingungen 3

erbleicht, bewegt sich, schlägt zurück, läßt den Frevler vom Blitz aus heiterem Himmel erschlagen werden; seine Hand wird gelähmt, er erblindet usw. Diese allgemein menschliche Grundvorstellung wird unter besonderen geschichtlichen, konfessionspolemischen und anderen Kulturbedingungen zur zeit- und lokalbezogen verschiedenen Aussage: in den "Hostienschändungen" und Kreuz-Verunehrungen durch Juden zu Byzanz oder auch noch im mittleren und westlichen Abendlande, zumal in den stark religiös-gefärbt antisemitisch eingestellten Perioden des 13. und des 14. Jhs. spiegelt sich hier die nicht nur theologische Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum. Zu den "Juden" als angeblichen Hostien- und Kreuzbildschändern, im christozentrischen Byzanz seit dem 6. Jh., gesellen sich im westlichen Abendlande gerade im Hochmittelalter die Sektierer, die Haeretiker, in denen die Transsubstantiations-Zweifel an der wirklichen Gegenwart Christi im Altarssakrament laut werden. Die Kirche wehrt sich außertheologisch auch noch durch funktional eingesetzte Legenden (Bluthostien; Wunder von Bolsena; Gregoriusmesse u. dgl.). Dazu durch die wiederum in Legenden "begründete" Einsetzung des Sonder-Festes Fronleichnam (Corperis Christi). Visionslegenden sollen den per miraculum jenseitig bekundeten Willen zur Verfestigung des Eucharistie-Dogmas (Jubiläum von Lüttich; Orviet-Corporale) bekräftigen. Spätmittelalterlich werden aus den ehemals als Juden angefeindeten Hostien- und Kultbildschändern andere "Frevler". Nunmehr sind es die "Ketzer", d. h. die Andersgläubigen. Der Reihe nach sind es, besonders nach der stark marianisch sich ausrichtenden Devotion, die nun "geschändete Marienbilder" im Vordergrund der Legenden stehen läßt, die Hussiten, die "Türken", die Lutheraner, die kalviner. Alle jedenfalls, die den Überschwang der Marienverehrung in Spätmittelalter und Barock nicht mitmachten. Erst vom späteren 17. Jh. an treten mit dem allmählichen Aufhören der Konfessionspolemiken allgemein die "Spieler, Säufer, Hurer" als die lusoires schlechthin in den motivlich ansonsten gleichbleibenden Legenden auf.

Wiederum auf Apokryphen (Visio Petri, Visio Pauli, früh verschriftlichte Katabasis-Berichte der Jenseitsschau, Visio Tyndali u. ä.) beruhen die im Hochmittelalter jäh ansteigenden, zur Navigatio Brandani und zur Divina Commedia führenden Legenden um Höllenstrafen mit geradezu pervers anmutenden Vorstellungen der Gräßlichkeit des Jenseitsschicksals der Verdammten in ausgesuchten Sondermotiven (Höllensstuhl, Höllentrunk), die sich in der Tympanonplastik, in der Freskomalerei, in der hagiographischen Literatur und in den Legenden von Jenseitssühne für Diesseitsschuld ebenso spiegeln wie in der römisch-katholischen Fegefeuer-(Purgatorium-)Lehre. Auch hier wieder sind es aus Apokryphen und Legendenformungen des Mittelalters bis zur Gegenwart

Kretzenbacher, Kulturbedingungen 4

die schon früh in Ost und West begegnenden marianischen Neuprägungen von der Macht der Panagia Theotokos, als Mediatrix gratiarum sogar noch die Seelen der zur Hölle Verdammt (trotz Christi Richterspruch, aber mit seiner nachträglichen Billigung!) aus dem Feuersumpf retten zu können. ("Mariens Gang zu den Qualen", *Ἀποκάλυψις τῆς ἁγίας Θεοτόκου περὶ τῶν κόλασεων*; in *Russisch*; Slovo presvjatyja Bogorodica o pokoj vsego mira; kroat.: Ctenie svete Marie o mukach).⁸ Es sind wiederum kulturhistorisch sehr bedeutsame Legendenmotive, wenn von dieser Rettungsmöglichkeit gewisse Verdampte Seelen (z.B. slowen. Tri pogubljene duše)⁹ absolut wegen der von ihnen im Leben begangenen crimina capitalia wie Elternmord, Kindesmord, Inzest, Verweigerung der Patenschaft, "Verzagen" an Gottes Barmherzigkeit¹⁰ ausgeschlossen bleiben, wie sie auch nach der mittelalterlichen Poenentialpraxis der Romkirche nur durch lebenslange Buße hatten gesühnt werden können.¹¹ Nahezu alle seit der frühmittelalterlichen Ausformung bei den Einzelvölkern nachlebenden "Teufelsbündner"-Legenden um das besonders scharf von den Kirchen geahndete crimen der latria, idolatria gehören mit besonders reichem Anteil der Südostvölker hierher.¹² Ein Sonderbeispiel daraus, der Pakt, den die Ureltern Adam und Eva nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese in äußerster existenzieller Not, das nackte eigene Leben und das der Kinder zu retten, mit dem Teufel als dem Herrn alles dessen, was "außerhalb Gottes und seines Reiches" liegt, zu schließen, kommt aus Apokryphen des slawischen (und bisher nur im Kirchenslawischen auf so früher Stufe nachgewiesenen) "Lebens Adams und Evas" ("Slovo o Adamě i o Evzě")¹³ Die entsprechenden Stellen sind südeuropäische Zugaben zur apokryphen Moses-Apokalypse. Sie spiegeln sich ebenso in einem Freskobilde zu Veronet in dem rumänischen Moldaukloster (1547)¹⁴ wie in neugriechischen Legenden der Peloponnes (191929)¹⁵ und auch noch, nach kennzeichnenden, ins Märchenhafte gehenden Umformungen auf Mallorca¹⁶ und ins Schwankhafte gewendet bei den Siebenbürger Rumänen.¹⁷

Des weiteren lassen sich hier Legenden als Erbe der Apokryphen und in der Funktion verschiedener kirchlicher Verurteilungen im Gewande der Warnung vor Hybris und Schuld mit dem sichtbaren Erweis der Gerechtigkeit Gottes in seinen Wundern anführen. Aus frühbyzantinischen Apokryphen formt der Mund der Erzähler, fixiert im Schriftzeugnis der belehrenden und rühmenden Hagio-graphen das diesseitig sich noch erfüllende Schicksal der Freveltänzerin Salome, der Tochter der Herodias, ~~die~~ ^{die} zum "Lohn" des kirchlicherseits auch so als unanständig verurteilten Tanzes der Königstochter das Haupt des Wüstenrufers Johannes des Täufers gefordert und abgeschlagen erhalten hatte. So muß nach Legendenprägungen eines Sondermofives, die bei Dorotheos von Tyros

Kretzenbacher, Kulturbedingungen 5

(6./7.Jh.) schon begegnen, Salome nach dem "contrapasso-Prinzip" der Sühne an dem, wodurch man gesündigt, einmal über Eis gehen, einbrechen und in Todesnot entsetzt "tanzen", bis das Eis auch ihr, der Sünderin am Haupte des Täufers, den Kopf abschneidet, daß er "davontanzte". Vom 11. bis zum 14. Jah. erzählt man sich diese Tanz- und Warnlegende zu Byzanz bei Georgios Kedrenos, bei Eurippos, bei Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (+um 1335). Nach Kümmerformen der gleichen Legende in der Legenda aurea des Jacobus de Voragine (+1298) und Widerspiegelungen im Alt-Niederdeutschen, Alt-Dänischen, Alt-Schwedischen greift die Barockhagiographie die Legende von Salomes Tanz in den Tod unter unmittelbarem Bezug auf Nikephoros der Volksprediger Abraham a Santa Clara (+1709), der Erbauungsschriftsteller und Legendenerzähler Martin von Cochem (+1712), sein slowenischer Mitbruder Michael Kramer=Roger Ljubljanski (+1728) auf. Noch die slowenische Hochdichtung des späten 19. Jhs. (Fran Detela) kennt die aus den Apokryphen über 13 Jahrhunderte fortlebende Legende.¹⁸

Mittelalterliche Theologie, Dogmatik wie Pastoral tendenz bestimmen den Gehalt vieler weiterer Legenden. Das im Westen nur schwer durchgesetzte Gebot der Sabbat-Sonntags-Heiligung gipfelt in Bildern vom mystischen Leib Christi, der durch die sonntags verwendeten Arbeitsgeräte verletzt, geschändet wird (Sancta Dominica, Feiertags-Christus,¹⁹ Sveta Medelja) oder aber im Sichelwunder der Notburga, die nach Feierabend nicht mehr Garben schneiden darf und ihre Sichel in die Luft wirft, wo sie per miraculum hängen bleibt, dem strengen, unter Sündenschuld angeordneten Kirchengebot der Feierabendruhe sichtbaren Nachdruck zu verleihen.

Wo aber das sittliche Gebot christlicher Formung des Lebens durch die brutale Macht einer Tyrannis außer acht gelassen wird, dort setzt die Legende zumal im Bereiche des frühmittelalterlichen Ostens zu Byzanz, unverkennbar von da her auch bestimmt in der Begegnung der Zaren-Willkür des alten Rußland die im Äußeren absonderlichen, aber in geistig-religiöser und sozial begründeter Funktion höchst bedeutsamen Gestalten der "Narren in Christo" ein; jener zerlumpte Mönche, die als Gaukler den Narren mimen, gott-trunken das Irdische verhöhnen und den mitleidvergessenen, in Hybris überheblichen Machthabern in der Maske des Narren, des *Γαλῶς*²⁰, des stultus und im alten Rußland als die juredivje die heilsnotwendige und auch diesseitig Gerechtigkeit fordernde Wahrheit zu sagen wagen. Auch ein Franziscus von Assisi (+1226) weiß es inmitten einer in Weltlichkeit, Prunkliebe und Machtgier beinahe erstarrten mittelalterlichen Kirche, daß sein "Protest in Liebe" nicht sozialrevolutionäres Aufbegehren und Aufreizen der Massen gegen die (wie man heute so gerne sagt) "etablierte" Macht-Ecclesia sein soll, sondern ein freiwilliger Verzicht in Armut um der Liebe willen, ein

Kretzenbacher, Kulturbedingungen 6

Spielen des "poverello" inmitten seiner als "ioculatores Dei" ²¹ zielbewußt um sich versammelten Mit-Brüder, die laetitia spiritualis zu erwecken und in ihr das Gesetz der Liebe auch im Sozialen durchzusetzen. Nicht anders als die frühmittelalterlichen ²² *62106* von Byzanz und in gleicher Funktion und Tendenz der Legenden um die "Weise Torheit", wie sie noch das pastoral bedingte Erzähl-Wissen lateinischer wie nachmals deutscher Barock-Hagiographie des 18. Jhs kennt.

Hier halten wir ein, so viel sich noch an Beispielen zur Vertiefung der Problemschau auf einem Kongress für Erzähl-Forschung beibringen ließe. Gerade aus den Erfahrungen und Einsichten einer mediävistisch determinierten Historie-, Kunst- und Literaturforschung muß auch das vergleichende Studium der Erzähl-Überlieferung, wie es sich die Volkskunde angelegen sein läßt, mehr als bisher zur Kenntnis nehmen, daß sich aus den mittelalterlich gegebenen Bedingungen des gesamten geistigen Lebens die Funktionen der Legende auf keinen Fall ganz oder auch nur in der überwiegenden Tendenz aus dem "Erzählbedürfnis", aus der "Unterhaltung zur Erbauung", aus der bloßen Bild- oder Predigt-illustration bestimmen lassen. Heute steht uns in der Mediävistik die die spät erkannte Struktur des "typologischen Denkens" ²³ als ein Wesentliches geistigen Schaffens für die "Erklärung" von Bild- und Sprachdenkmälern klarer als je vor Augen. Genau so aber gilt es in Zukunft anzuerkennen, daß auch die Legende als Gattung in ihrer Funktion tiefer im Geistig-Religiösen begründet ist als es nach dem äußeren Formen- und Motivenreichtum den Anschein hat. Primärfunktion der Legende, der homiletisch tendierten wie der liturgisch integrierten, ist im gesamten Mittelalter das Gotteslob. Die Legende dient der revelatio der opera Dei in Seinen Werken des Diesseits. Dementsprechend ist aber auch Legende als historia ²⁴ nicht aus dem "Historischen" in dem uns geläufigen Sinne zu verstehen. Sie ist wesentlich in ihrer Funktion in der Heilsgeschichte und Heilserwartung zu erfassen. Die Legende, und nicht nur die mittelalterliche, dient als sacra narratio der revelatio und der confessio Dei. Sie verlangt vom gläubigen Hörer demgemäß auch eine höhere als die bloß "historische" veritas. Erst sekundär nämlich stehen in der mittelalterlichen Legende als einer so wesenhaften Ausdrucksform mittelalterlichen Geisteslebens die immer zahlreicher sich anschließenden Tendenzen zur caritas, ²⁵ zur Sozialhilfe oder notfalls auch zur Sozialanklage als weitere "Funktion".

Kretzenbacher, Kulturbedingungen, 7

A n m e r k u n g e n (zur Drucklegung in den Kongress-Akten) :

1. Zum umstrittenen Begriff vgl. dzt. H. Bausinger, Formen der "Volkspoesie", Berlin 1968; zur Legende p. 185 ff.
2. "...wer der Heiligen Lügenden...mit jren Wundern aufbracht...". M. Luther, Deutsche Schriften, Teil VIII, p. 36; zur wechselnden Beurteilung der Legende durch Luther zwischen 1530 und 1537 vgl. H. Rosenfeld, Legende. Stuttgart, 2. Aufl. 1964, p. 21 und 66 f.
3. Vgl. die wertvolle, Gesamt-Europa berücksichtigende Sammlung: F. Karlinger - B. Mykytiuk, Legendenmärchen aus Europa. Düsseldorf-Köln 1967.
4. Als Ausgaben vgl.:
A. de Santos Otero, Los Evangelios Apokrifos. Madrid 1956; 2. Aufl. 1963;
E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen. 3. Aufl., bisher 2 Bände, Tübingen 1959 und 1964.
Zum Stand der Forschung einführend:
F. B. Bauer, Die neutestamentlichen Apokryphen. Düsseldorf 1968.
5. Vgl. als Einzelbeispiel:
D. Medaković, Bogorođica "Živonosni istočnik" u srpskoj umetnosti. (Zbornik radova Srpske akademije nauka LIX, Vizantološki institut, knj. 5, Beograd 1958, p. 203 ff.).
6. Vgl. als ein Beispiel für viele dieser besonders reichen Gattung:
L. Kretzenbacher, Maria Steinwurf. Ikonographie, Legende und Ver=ehrung eines "verletzten Kultbildes". (Aus Archiv und Chronik. Blätter für Seckauer Diözesangeschichte, IV. Jgg., Graz 1952, p. 66 ff.).
7. L. Kretzenbacher, Eschatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung. Erscheinungsformen und exemplum-Funktion eines apokryphen Höllenstrafe-Motives. Sammelwerk: Volksüberlieferung. FS f. Kurt Ranke. Göttingen 1968, p. 133 ff. und Abbildungen.
8. L. Kretzenbacher, Richterengel am Feuerstrom. Östliche Apokryphen und Gegenwartslegenden um Jenseitsgeleite und Höllenstrafen. (Zeitschrift für Volkskunde 59. Jgg./II. Stuttgart 1963, p. 205 ff. und Bilder.
9. K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi. Band I, Ljubljana 1895-98, Nr. 397 ff.
10. L. Kretzenbacher, Slowenisch (s)cagati = "verzagen" als deutsches Lehnwort theologischen Gegantes. (Die Welt der Slaven IX/4, Wiesbaden 1964, p. 337 ff.).
11. Über die engen Zusammenhänge zwischen Legenden(-liedern) und Pastoralmethoden, insbesondere die Poenitential-Gesetze der Kirche vgl. I. Grafenauer, Spokorjeni ~~gnamniku~~ grešnik. (Slovenska Akademija znanosti in umetnosti. II. Kl., Band 19 (=Institut za slovensko narodno pisje, Band 8), Ljubljana 1965.
12. L. Kretzenbacher, Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande. Klagenfurt 1968.

Kretzenbacher, Kulturbedingungen, 8

13. V. Jagić, Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen. I: Die altkirchensprachlichen Texte des Adambuches. (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., Band XLII), Wien 1893, bes. p. 4 ff.
14. P. Cormanescu, Rumänische Kunstschatze. Voronet. Fresken aus dem 15. und 16. Jh. Bukarest 1959. Bes. Teilbilder 91 ff., 97-99.
15. N. Laskaris, *Τὸ ἑμόλογο τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Ἐύας* (Laographia XX, Athen 1962, p. 569 f.).
16. F. Karlinger - U. Ehergott, Märchen aus Mallorca. Düsseldorf-Köln 1968, Nr. 26, p. 229 ff. u. Anm. p. 303 f..
17. J. Pop Reteganul, Povesti di popor. Sibiu 1895, p. 194;
A. Dima, Rumänische Märchen. Leipzig 1944, Nr. 42, p. 253 ff.
18. L. Kretzenbacher, Salomes Tanz zum Tode. Zum Kontinuitätsproblem bei Apokryphen und Legenden. (Alpes Orientales, Band V), Ljubljana 1969 (im Satz).
19. R. Wildhaber, Der "Feiertagschristus" als ikonographischer Ausdruck der Sonntagsheiligung. (Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte. XVI, 1956, p. 1 ff., 12 Bildtafeln).
20. Zum Typus und den frühen Legendengestaltungen vgl.
H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959, p. 140 et passim.
21. Vgl. aus dem Speculum perfectionis" eines Franziscus-Jüngers: ".quid enim sunt servi Dei nisi quidam ioculatores eius, qui corda hominum erigere debent et movere ad laetitiam spirituum?" Zum Zusammenhang mit dem byzantinischen, aber auch dem syrisch-christlichen wie dem islamischen "Salos-stultus"-Typus vgl. G. Widengren, Harlekinstracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze. (Orientalia Suecana II/2-4, Uppsala 1953, p. 41 ff.).
22. So z. B. J. Schmid, S. J., "Die weiße Thorheit, Erwise in unterschiedlichen Heiligen, welche um Christi Willen sich von der Welt als Thoren und Narren haben ansehen lassen...", Augsburg-Regensburg 1739.
23. Vgl. dazu in unserem Zusammenhang die aus der Schule von Friedrich Ohly, damals kiel, dzt. Münster i. W. hervorgegangene Arbeit: E. Dorn, Der Sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. (Medium Aevum, Band 10), München 1967.
24. F. Ohly, Wolframs Gebet an den Heiligen Geist am Eingang des Willehalm. (Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur, Bd. 91, Wiesbaden 1961, p. 16. (Legende als "ein Stück Weiteroffenbarung Gottes in der Zeit nach Christus").
E. Dorn, p. 152 ff.
25. F. Zoepfl, Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende. Freiburg i. B. 1929.

Sage und Wirklichkeit
Beziehungen zwischen historischem Ereignis
und Gestaltung in der Volkssage

GISELA BURDE-SCHNEIDEWIND

"Im Gegensatz zum Märchen, zur Märchenforschung, ist die Sage durchaus von keinem abschreckenden Wall erklärender Literatur umgeben." - Trotz dieser treffenden Feststellung Leopold Schmidts¹ oder eigentlich als ihre Bestätigung gibt es eine Reihe von umfangreichen und überzeugenden Untersuchungen zur Entstehung von Sagen, zu ihrem Wesen, zur Abgrenzung der Sage gegen andere Erzählgenres, zur Sagendeutung, zu ihrer Glaubwürdigkeit und zu anderen Problemen, ich denke an Arbeiten von F. Ranke, W.-E. Peuckert, F.v.d.Leyen, H. Hoffmann, M.Lüthi, L. Röhrich, H.Bausinger, H.Weißer, R. Dorson, um nur einige zu nennen. Zweifellos gehören die in diesen Untersuchungen behandelten Probleme zu einem Gesamtkomplex "Sage und Wirklichkeit". Ich möchte mich im folgenden nur auf einen Aspekt dieses Komplexes beschränken, der meines Wissens noch wenig von der Forschung beachtet, in letzter Zeit jedoch besonders in Arbeiten über strukturelle Fragen innerhalb der Folkloristik mehrfach als untersuchenswert bezeichnet und gefordert wurde, und zwar auf die Frage: Wie wird ein historisch belegtes Ereignis oder Geschehen, das von mehreren, von einer Gemeinschaft im engsten und weitesten Sinne, erlebt wurde, in der Sage gestaltet?

Bei dieser Fragestellung muß uns zunächst interessieren, w a s denn von den Sagenerzählern als ein historisches Ereignis angesehen wurde und wird. Oder anders gefragt: Welche historischen Ereignisse werden in der Sage überliefert - welche werden n i c h t überliefert?

¹ Die Volkserzählung, Berlin 1963, S.107.

- 2 -

Seit der Veröffentlichung der "Deutschen Sagen" durch die Brüder Grimm scheint der Begriff "Historische Sage" - auch z.T. noch in der heutigen Forschung - so gut wie festgelegt. Jedoch von den 283 Erzählungen des 2. Bandes der Grimm-Ausgabe, der "historischen" Abteilung also, stammen nur etwa 30 aus direkter (mündlicher) Überlieferung oder aus einer Sammlung mit wirklich e r z ä h l t e n Sagen im Sinne von authentischen V o l k s s a g e n. Der Rest besteht aus Nacherzählungen von Sagenstoffen, geschöpft aus mittelalterlichen Schriftstellern und Chroniken oder aus Gedichten, Volksbüchern, Balladen usw.² Beim Erscheinen der "Deutschen Sagen", zu Beginn des 19. Jahrhunderts also, wurden solche Erzählungen wie die von der Ankunft der Langebarden in Italien, der Ankunft der Pikten, vom Grafen von Eberstein, Schreckenwalds Rosengarten, von Friedrich mit dem $\frac{1}{2}$ gebissenen Backen und andere mehr kaum noch im Volk tradiert, den Erzählern des 19. Jahrhunderts mußte hierzu jeglicher historischer Bezug fehlen. Die von den Grimms aufgenommenen Überlieferungen aus der Völkerwanderung, von Stammvätern und mittelalterlichen Herrschern gehören wohl ursprünglich zu den Traditionen der feudalen Herrensichten in einer Zeit, als zu ihrer Niederschrift nur wenige, wie z.B. der Klerus, fähig waren und die historischen Ereignisse und Familiengeschichten durch den Feudaladel selbst noch vorwiegend mündlich tradiert wurden. Als Überlieferungsträger der V o l k s s a g e n dagegen sind diejenigen sozialen Schichten anzusehen, bei denen infolge ihrer gesellschaftlichen Situation Buch und Lesestoffe keine oder nur eine geringe Rolle spielen konnten und können und bei denen daher zum Teil bis ins 20. Jahrhundert hinein die Erzählüberlieferung ein wichtiges soziales und künstlerisches Kommunikationsmittel bildet. In den nachgrimmischen Sammlungen, die sich

² Vgl. G. Burde-Schneidewind, Zur folkloristischen und literarischen Sagentradierung. In: Lëtopis C, Nr. 11/12, 1968/69, S. 27 ff. und I.-M. Greverus, Die Chronikerzählung. In: Volksüberlieferung, Festschrift für Kurt Ranke, Göttingen 1968, S. 37 ff.

- 3 -

dann doch mit der lebendigen Volksüberlieferung befassen (wie Müllenhoff, Schulenburg, Hoffmann, Henßen, Peuckert, Wossidlo), finden sich allmählich immer weniger Sagen von überregionalen historischen Persönlichkeiten und deren p e r s ö n l i c h e m Schicksal; es sei denn, diese werden in das unmittelbare lokale und soziale Milieu der jeweiligen Erzähler einbezogen.

Mit der Feststellung der lokalen und sozialen Aktualisierung wird nun meines Erachtens ein wesentliches Merkmal der historischen Volkssage berührt. Einige grundlegende und überzeugende Arbeiten aus jüngster Zeit beschäftigen sich mit diesem Problem, z.B. H. Prütting "Zur geschichtlichen Volkssage", O. Sirovátka "Das Memorat als Gattung der Volksprosa", ~~Karl Haiding "Kaiser Josef II. in der Volkszählung"~~ K. Čistov "Legenden über den Befreier und das Problem der Wiederholbarkeit folklorstischer Stoffe", ~~J. Röhrich "Sage"~~ zu vergleichen ist auch der Tagungsbeitrag von D. Klímová über die "Sagen von den Hundsköpfigen". Übereinstimmend kommen die Verfasser unter anderem zu einem Ergebnis, welches von der Forschung an der gegenwärtigen Erzählüberlieferung immer wieder bestätigt wird; daß nämlich der Umfang der historischen Erzählstoffe - von der lebendigen Sagenüberlieferung aus gesehen - in den verschiedenen historischen Epochen weitaus größer und differenzierter ist, als die vom Chronikschreiber, vom späteren Sammler und vom Geschichtswissenschaftler für den betreffenden Zeitabschnitt als "historisch" angesehenen Ereignisse.

Seit dem Ausgang des deutschen Mittelalters liegt das Interesse am Sagenerzählen vorwiegend bei Bauern und Landarbeitern sowie den plebejischen Schichten der Städte. Mittels der Sage wird - außerhalb des irrationalen Erlebnisbereiches - alles das an besonderem und realem Geschehen festgehalten, was die engere Landschaft, das Dorf, den Arbeits- und Lebenskreis der Erzähler unmittelbar trifft und betrifft. Diese Erzähler interessieren sich

- 4 -

jedoch kaum für die Überlieferung allgemeiner Geschichtsfakten und -daten: Kriege und Katastrophen werden **n i c h t** in ihrem faktischen Ablauf erzählt (für Deutschland also nicht Siege und Niederlagen Friedrichs II., nicht der Feldzug Napoleons in seinen historischen Zusammenhängen); aber die Menschen, die diese Kriege erlebten und erlitten, erzählten von ihren unmittelbaren Auswirkungen, z.B. von der Erlebnissen bei der Einquartierung fremder Soldaten, von den Versuchen der Nachbarn oder Vorfahren, sich dem Kriegsdienst zu entziehen, Tatsachen also, die vom Standpunkt der Geschichtsschreibung größtenteils als unwichtig angesehen wurden, die das historische Geschehen aber in seiner **A u s w i r k u n g** auf das Volk beispielhaft erfassen. In Unkenntnis der historischen Zusammenhänge suchen die Traditionsträger allerdings Erklärung und ausgleichende Gerechtigkeit für soziale Gegebenheiten und **G e s c h i c h t l i c h e** Ereignisse vorwiegend **i n**-außerhistorischen Ursachen: Eine Bergwerkskatastrophe wird nicht in ihren natürlichen Voraussetzungen, sondern durch die Verletzung eines religiösen, numinosen oder gesellschaftlichen Tabus erklärt; Seuche und Feuersbrunst treffen das Dorf oder einzelne Menschen zur Bestrafung eines Frevels; die Ritterburg wurde nicht durch Belagerung oder vom Zahn der Zeit zerstört, sie versinkt zur Strafe für das wilde Leben, die gegen das Volk gerichteten Raubüberfälle und Schändtaten ihrer Bewohner; die gleiche Erklärung finden häufig verfallene Schlösser und Gutshöfe. Voraussetzung und Ausgangspunkt dieser Sagen sind jedoch in jedem Falle historische Gegebenheiten. Dabei ist es dem Erzähler und Hörer gleichgültig, ob sich das erzählte Ereignis um Jahrhunderte verschoben hat, entscheidend ist das Verstehen, was er aus der Kenntnis seiner sozialen Umwelt der Erzählung entgegenbringen kann, vor allem aber muß die historische Sage in das durch

- 5 -

die verschiedensten Faktoren bedingte Geschichtsbild des Erzählers passen. Dies ist auch die wichtigste Voraussetzung für die lokal-bezogenen ätiologischen Sagen, die Erklärung von Bildnissen, Gebäuden, Landschaften usw., eine Sagenkategorie, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, die aber größtenteils wohl auch unter die historischen Sagen zu zählen ist.

Zur Geschichtsüberlieferung im beschriebenen Sinne gehört, wie gesagt, auch die Lokalisierung von Ereignissen durch die Sage, welche sich in der betroffenen Landschaft oder noch engeren Gemeinschaft niemals zugetragen haben. H. Prütting ^{im allgemeinen} und K. Cistov im speziellen weisen zum Beispiel die Lokalisierung und immer erneute Aktualisierung der Sagen vom "Befreier" (Barbarossa) in sehr vielen Orten und Landschaften Europas nach. Die Erzählung von dem Befreier aus sozialer und politischer Not entspringt einem Wunsch und Bedürfnis der Erzähler und bleibt so lange aktuell, solange Hoffnung und Bedürfnis durch die Wirklichkeit bedingt werden. Röhrich spricht in diesem und anderem Zusammenhang von Klischee-Vorstellungen, welche die Ansiedlung einer solchen Sage in bestimmten Gemeinschaften bewirken. Ich möchte mich eher der Meinung Cistovs anschließen, der mit Veselovskij in dieser Aktualisierung eine "volkstümlich-politische Glaubensvorstellung und Funktion" sieht, welche nicht unbedingt auf Klischeebildern beruhen muß.

Unzweifelhaft gibt es, wie für die mythische, numinose oder Glaubenssage auch Modelle (Röhrichs Klischees) für die historische Überlieferung. Der Modellcharakter kommt meines Erachtens zum Ausdruck im irrationalen Erzählelement, dem eigentlichen und traditionellen Sagenmotiv bzw. und besser ausgedrückt, in der Verbindung des historischen Faktums mit diesen Motiven. Die Verbindung kann relativ stabil sein oder völlig variabel, je nach dem Interesse, der Absicht des Erzählers, der Interessendominanz der Erzählung.

- 6 -

Dafür aus der großen Zahl der - im dargelegten Sinne - historischen Sagenkomplexe zwei Beispiele:

1. Raubrittersagen, Sagen von versunkenen Burgen: In der Mehrzahl der von mir untersuchten Texte der deutschen Sagenüberlieferung knüpft die Erzählung an die Gegebenheit einer Ruine, einer Wüstung, auf der sich eine Burg oder ein Schloss befanden, oder an Reste von Pfahlbauten in seichten Gewässern an. Der Verfall des Gebäudes soll erklärt werden: Eine latente Überlieferung vom Raubritterwesen des späten Mittelalters ist gleichfalls vorhanden. Untergang und Wüstung aber werden - ausserhalb der gelehrten Sprache - häufig als Folgen und Strafen übermütigen, zumeist gegenüber den besitzlosen und unterdrückten Teilen der Gesellschaft frevelnden Handelns gedeutet. Diese Verbindung von irrationalen und historisch belegbaren Erzählelementen ist bei jener Gruppe der Raubrittersagen anscheinend überall dort vorhanden, wo die Überlieferung nicht durch aktives Handeln der Betroffenen, der Bauern oder Bürger des 14. bis 16. Jahrhunderts historisch gestützt wird. Ist das aber der Fall gewesen, so fehlt das Moment der irrationalen Strafe, die wirkliche Erhebung der Untertanen gegen den Ritter wird real geschildert oder wenigstens erwähnt und führt zur Vernichtung der Burg und seiner Bewohner. Allerdings wird in der Erzählung der Siegeletzten Endes durch eine List errungen, die wiederum als traditionelles Sagenelement angesehen werden kann (der Wald kommt - ein vom Ritter gefangenes Bauernmädchen hält die Fallbrücke, bis alle Aufständischen hinübergelangen sind, mit ihrem eigenen Körpergewicht - Die Bauern lassen sich in Säcken eingnäht auf den Burghof fahren - sie führen Volkstänze mit versteckten Waffen auf-usw.). Das Interesse der Erzählung liegt ^(in dieser Gruppe) hier stets auf der Schilderung der Vernichtung des Ritters durch die Untertanen, auf dem historischen Geschehen also, nicht auf der Erklärung eines historischen rudimentären Phänomens oder survivals.

- 7 -

2. Beispiel: Eine Sage, die ihre Varianten bis in die Gegenwart entwickelt hat, ist die Erzählung über Bauernsöhne oder Tagelöhner oder überhaupt junge Männer aus den werktätigen Schichten, die dem Kriegs- und Soldatendienst zu entgehen suchen. Ältere Überlieferungen aus dem 17. und 18. Jahrhundert erzählen von starken Burschen, die sich infolge ihrer übernatürlichen Körperkräfte gegen die Werber wehren, vor allem gegen die Wilhelms I. von Preußen, des sogenannten Soldatenkönigs. Ein Jahrhundert später, während der Napoleonischen Kriege, der sogenannten Franzosenzeit, ist das Versteck auf dem Gebälk über der Diele des Bauernhauses die Möglichkeit Nummer eins, um dem Wehrzwang zu entgehen,³ ein durchaus realistisches Motiv. Wird der Versteckte aber dennoch entdeckt, so hilft ihm letzten Endes Möglichkeit und Motiv Nummer zwei, nämlich wiederum seine übermenschliche Kraft: Er überspringt Gräben und Flüsse, um den Häschern, natürlich mit Erfolg, zu entgehen, oder er tötet, von Soldaten umzingelt, durch einen kraftvollen Sprung in ihre Mitte mehrere von ihnen, so daß die anderen in der Verwirrung die Flucht ergreifen. Solche Sagen von starken Männern, Bauern, Knechten, Landarbeitern usw. sind übrigens ~~im Nordwesten~~ *(vor allem im Norden und Nordwesten)* Deutschlands bis in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts in zahlreichen Varianten überliefert. Fast jedes Dorf besitzt Erzählungen über eine derartige "historische" Persönlichkeit. Der Starke hilft sich und seinen Standesgenossen aus jeder Notlage, in der ihm in Wirklichkeit kein Recht und Gesetz beistand. Er ist ein echter und positiver Held, an dessen Taten die Volkserzähler außergewöhnliches Interesse besaßen.⁴ Vor kurzem wurde mir von einer alten Frau -

³ Vgl. G. Burde-Schneidewind, Historische Volkssagen zwischen Elbe und Niederrhein, Berlin 1969, Nr. 323 bis 327.

⁴ ebda, Nr. 192 bis 223.

- 8 -

im Nordwesten der DDR - über den Tod ihres Sohnes im Zweiten Weltkrieg berichtet: In Riga wurde er von lettischen Bürgern auf dem Hängeboden versteckt, er wollte Schluß machen mit dem Krieg. Von anderen verraten und von der SS umzingelt, sprang er auf die Untenstehenden und entkam zum Hafen. Hier versuchte er auf ein Boot zu springen, fehlte aber und kam im eisigen Wasser ums Leben. So wurde der Mutter jedenfalls von den aus der Gefangenschaft Heimkehrenden berichtet. Ob die Sage vom starken Mann, der dem Kriegsdienst durch seine übermenschlichen Kräfte entgeht, den Bericht der Heimkehrer oder die Handlungsweise des Betreffenden beeinflusst hat, möge dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall ist das Geschehene als Erzählung in der Umgebung der Mutter bekannt und verbreitet und kann von uns mühelos der geschilderten Tradition angereicht werden. Lediglich das irrationale, unhistorische Sagenmotiv der übermenschlichen Kraftleistung fehlt heute; zur Glaubhaftmachung des Ereignisses, das bereits zu einem Bestandteil der Erzählüberlieferung in der Dorfgemeinschaft wurde, ist es nicht mehr notwendig, es entspricht dem Bildungsniveau und dem Geschichtsbild d i e s e r Erzähler nicht mehr.

*

Bei der Frage nach der Gestaltung von historischen Ereignissen in der Sage habe ich nur auf zwei Komponente hinweisen können: Auf die Auswahl historischer Stoffe durch die Sagenerzähler und auf die Wahl der Erzählmotive, mit denen der historische Bericht verbunden und tradiert wird. - Die F u n k t i o n der historischen Sagen innerhalb der gesamten Erzählüberlieferung sowie innerhalb der historisch-sozialen Gruppe, in der sie lebt, habe ich nur kurz berührt. Und ein weiteres, gravierendes Problem kann ich zum Schluß ebenfalls nur streifen. Wenn wir nämlich einen bestimmten Motivaufbau, eine von der Interessendominanz der Sage und ihrer

- 9 -

Erzähler, also letztlich von der Funktion abhängige Motivverbindung feststellen, wie zum Beispiel ⁱⁿ bei den Raubrittersagen, so handelt es sich bei dem zugrundeliegenden Forschungsmaterial fast ausschließlich um gut und ausführlich erzählte Sagen, die der jeweilige Sammler vielleicht aus einer Fülle von weniger "guten" Aufzeichnungen auswählte oder die er stilistisch bearbeitet und aus der Kenntnis anderer Varianten gar ergänzt hat. Wer sich mit dem Leben und der Aufzeichnung von Sagen beschäftigt, weiß jedoch, daß die erzählerische Vollkommenheit bei dieser Gattung - im Gegensatz zur Märchen-, Schwank- und Liedüberlieferung - nur sehr selten anzutreffen ist und daß sie auch vom Überlieferungsträger nur in den seltensten Fällen geboten und erwartet wird. Mit Leopold Schmidt bin ich der Meinung, daß der Sagenkenner und -erzähler nicht unbedingt eine größere Erzählgemeinschaft benötigt. Er gibt sein Wissen, hier die "Geschichte", das "Geschehene", bei sehr unterschiedlichem Bedarf und bei den verschiedensten Gelegenheiten weiter; es kann zum Beispiel für den zu Informierenden genügen, wenn ihm bei einem Spaziergang berichtet wird, daß die Ruinen dort von einer Raubburg stammen, die von ~~von~~ den Bauern der Umgebung vor langer Zeit vernichtet wurde, oder daß ein Vorfahr der Familie vor dreihundert Jahren den preußischen Werbern durch seine übergroßen Kräfte entkommen konnte. Die Erzählelemente sind dann auf äußerste reduziert, im ersten Fall auf die bloße Erwähnung von Vergehen und Strafe, im zweiten eines sozialen Konfliktes und seiner individuellen Lösung. Dennoch handelt es sich in beiden Beispielen um die Wiedergabe tradiertter Sagen, die im Geschichtsbild und Geschichtsbewußtsein ihrer Träger eine ganz bestimmte Funktion einnehmen, in unseren Fällen: die demokratischen Traditionen einer sozialen Gruppe und Gemeinschaft zu bewahren und weiterzugeben.

- 10 -

Diese Funktion sowie der Standort, den die Sagenüberlieferung im Geschichtsbewußtsein der Erzähler einnimmt, und das daraus zu schließende Geschichtsbild und Weltverständnis der Sagenträger müssen die Forschung in erster Linie interessieren; denn über lange Zeitstrecken, in denen es längst eine Geschichtsschreibung durch die herrschenden Klassen gibt, sind diese "historischen Volkssagen" ^{u.a.} keine sehr wichtige Quelle, um die Wirkung der politischen Geschichte auf das Volk und sein Bewußtwerden zu erkennen und abzulesen, ob diese Sagen nun als vollkommene Fabulate oder nur als Wissensreminiszenzen überliefert werden. - Um die geistige Leistung, die zweifellos in der gestalteten Geschichte und der so geformten Tradition liegt, zu würdigen, ist es notwendig und wichtig, die Sage auch in ihrer von der jeweiligen Funktion und der Fähigkeit des Überliefernden abhängigen Erzählstruktur, den Kompositionselementen, zu analysieren. Vollen Erkenntniswert für Geschichte, Kulturgeschichte und Erzählforschung werden diese Untersuchungen jedoch erst gewinnen und besitzen durch eine "gründliche Analyse des Funktions- und Traditionszusammenhanges" in dem die Erzählung steht, "der sozialen Stellung und Lage der tradierenden Gemeinschaft",⁴⁴⁵ aus der die jeweilige erzählerische Leistung hervorgegangen ist.

⁵ H. Strobach, Sozialkritik und soziale Wirklichkeit als methodische Probleme der Volksliedforschung. In: Act. Ethnogr. 16, 1967, S. 339 ff.

József Faragó, Cluj

Auf Missverstehen fremder Wörter beruhende Volksschwänke

(AaTh 1699, 1322)

Im Volksmärchenkatalog von Aarne-Thompson finden wir unter Nummer 1699 folgenden Schwank: "Missverständnis wegen Nichtverstehen einer fremden Sprache." Ein Querverweis führt zu Typ 1322: "In einer fremden Sprache gesprochene Wörter werden als Beleidigung aufgefasst." ¹

Da die vorausgesetzte Beleidigung eines der möglichen Missverständnisse ist - und tatsächlich endet in solchen Schwänken eine Reihe von Missverständnissen mit einer Beleidigung - könnten diese zwei Typen im internationalen Katalog vielleicht zusammengefasst werden.

Beide Typen erscheinen nur in der letzten Ausgabe des Katalogs (1961). Es werden Varianten aus den drei Kontinenten Europa, Amerika und Afrika angeführt, allerdings in geringer Zahl und aus geografisch weit entlegenen Punkten. Die einzige ungarische Variante ist unter der Nummer 1699 anzutreffen, und zwar aus dem Katalog von János Berze Nagy. Berze gab seinerseits dieser Variante des Typus Nr. 1333^x den Titel Schwerhörige Menschen.² Thompson hat jedoch richtig erfasst, dass nicht die Schwerhörigkeit der Ausgangspunkt des Schwanks ist, sondern das Nichtverstehen einer fremden Sprache. So fand diese Variante von den Moldauer Tschangos im internationalen Katalog ihren richtigen Platz unter Nummer 1699 und nicht unter Nummer 1698 Taube Personen und ihre verkehrten Antworten. Im neuen ungarischen Rätótiaden-Katalog von Kovács-Maróti fehlt der Typ 1322 ebenfalls.³

So haben die zwei Typen in den ungarischen Katalogen bisher noch keinen Platz erhalten, obwohl eine Wiederdurchsicht der Quellen, besonders der Anekdoten- und Schwanksammlungen wahr-

- 2 -

scheinlich noch eine bedeutende Variantenanzahl zutage gefördert hätte.⁴

Unter solchen Umständen sind die Varianten der beiden Typen, die im Archiv der Sektion für Folkloristik Cluj an der Akademie der Sozialistischen Republik Rumänien aufbewahrt werden, unbedingt bemerkenswert.⁵ In Ermangelung einer Systematisierung, die sich auf ein umfangreicheres Material stützt, gruppiere ich die Varianten nach Spracherscheinungen bzw. falsch^hverstandenen Sprachen:

A) Die Schwankhelden verstehen (deutsche) Fremdwörter als Personennamen:

1. Drei Szekler interessieren sich in Wien, wer soeben zu Grabe geleitet wird. Man antwortet ihnen ik vajsz nix ("Ich weiss nicht"). In der Überzeugung, den Namen des Verstorbenen erfahren zu haben, treten sie in eine Gaststätte ein, um am vermeintlichen Totenmahl teilzunehmen. Schliesslich werden sie hinausgewiesen.⁶

2. Ein Bauer fragt in Pest nach dem jeweiligen Besitzer zweier schöner Häuser und ein drittes Mal nach dem Namen eines Verstorbenen. Er trifft zufällig jedesmal Deutsche und erhält die Antwort ih vajsz nit ("ich weiss nicht"). Er meint, das sei der Name des Reichen, der aber inzwischen schon gestorben ist.⁷

3. Ein Ungar sitzt in einer Gaststätte in Deutschland immer mit einem Deutschen bei Tisch. Nach jedem Essen sagt der Deutsche Mahlzeit. Da er es als Vorstellung auffasst, stellt der Ungar sich seinerseits Udvardi vor. Ein Freund klärt ihn auf, und er kommt bei der nächsten Gelegenheit demselben Tischnachbarn mit Mahlzeit zuvor. Der Deutsche antwortet Udvardi.⁸

B) Die Schwankhelden missverstehen die auf dem Lande noch nicht eingebürgerten, in den Städten jedoch geläufigen Wörter bzw. Internationalismen:

4. ~~Ein~~ Szekler und ~~ein~~ Deutsche⁺ begegnen einander auf einer engen Brücke, und der Szekler fällt ins Wasser. Der Deutsche sagt

- 3 -

dabei pardon, worauf der Szekler voller Ärger erwidert, er sei im Wasser und nicht am parton ("am Ufer").⁹

5. Ein Soldat fragt das Mädchen, dem er den Hof mach, mehrere Male, ob es ein ideál ("Verehrer") habe. Das Mädchen versteht ide állj ("stell dich her") und tritt bei jeder Frage einen Schritt abseits. Sie kränkt sich schliesslich wegen so viel hin und her, worauf der Soldat ihr den Sinn des Wortes erklärt. Ebenso versteht sie statt udvarló ("Hoffierer") udvar ("Hof"), und während sie das Wort peru ("Duzen") überhaupt nicht versteht.¹⁰

6. Ein Landmann erfährt vom Arúz, dass er szarkóma ("Sarkom") habe. Er versteht den Krankheitsnamen als die beiden Wörter sz.. koma ("Schwager, Mist") und wundert sich, wieso der Arúz seinen Schwager so gut kennt.¹¹

C) Schwankhelden verwechseln den mundartlichen Sinn mit dem der Umgangssprache:

7. Ungarn, die in einem rumänischen Dorf Unterkunft suchen, hören wiederholte Male das Wort război /de țesut/ ("Webstuhl") fallen; d.h. sie können der aufgestellten Webstühle wegen nicht in die Häuser aufgenommen werden. Die Ungarn verstehen dem gewohnten Sinn des Wortes entsprechend "Krieg" und meinen erschreckt, es sei ein Krieg ausgebrochen; sie werden von einem Ungarisch sprechenden Rumänen aufgeklärt und beruhigt.¹²

8. Ein Siebenbürger Sachse aus Dedrad will in Reghin mit einer nur Deutsch redenden Frau etwas besprechen und verwendet das mundartliche Kuisen ("sprechen") in der vermeintlich hochdeutschen Form. Die gnädige Frau greift bei der Aufforderung, mit dem Bauern zu kosen, empört zum Besenstiel.¹³

D) Ungarische Schwankhelden missverstehen die Rumänen:

9. Eine rumänische Käuferin fragt den ungarischen Verkäufer, ob die Birnen "reif" - coapte - sind. Dieser antwortet empört, er habe sie nicht "bekommen" - kapta - sondern aus dem eigenen Garten.¹⁴

- 4 -

10. Die in einem rumänischen Dorf eingetroffenen Ungarn werden immer wieder nach lup ("Wolf") gefragt, d.h. ob sie unterwegs keine Wölfe gesehen hätten. Diese verstehen lop (~~lup~~ "stiehlt") und glauben, man klage sie des Diebstahls an, bis ein Ungarisch sprechender Rumäne sie begütigt.¹⁵

11. Einer Ungarin, die mit Samen handelt, verlangt eine Rumänin in einem Haus ai ("Knoblauch"). Erstere versteht dabei állj állat ("steh, stell dich"), zieht sich ständig zurück und will schließlich beleidigt das Haus verlassen. Da zeigt ihr die Hausfrau einen Knoblauch.¹⁶

E) Rumänische Schwankhelden missverstehen Ungarn:

12. Die Rumänen verstehen statt dem ungarischen Gruss jó napot ("guten Tag"), eu nu pot (~~pot~~ "ich kann nicht"); statt jó estét ("guten Abend"), verstehen sie eu aștept (~~estét~~ "ich warte"); statt jóccakát ("gute Nacht"), eu ți-o caut (~~caut~~ "ich such sie dir"), usw.¹⁷

13. Auf dem Jahrmarkt spricht ein Ungar búzát ("Korn"), der Rumäne versteht buzat (~~buzat~~ "mit dicken Lippen"); statt ingyen ("umsonst, gratis"), împinge (~~împinge~~ "stösst"); statt szamár ("Esel"), Sátmar ("Szatmár"), usw.¹⁸

F) Ungarische Schwankhelden missverstehen Deutsche:

14. Der deutsche Kellner fordert einen ungarischen Bauern auf pacel ("bezahl!"). Der Ungar versteht pacal ("Rindsmaagen" - ein minderwertiges Gericht) und ist über die Zumutung empört.¹⁹

G) Ungarische Schwankhelden verstehen Franzosen falsch:

15. Ein Ungar fragt in Paris einen Franzosen, wie es ihm gehe. Die Antwort ça roule versteht er szarul, d.h. "dreckig".²⁰

H) Amerikanische Schwankhelden missverstehen Ungarn:

16. Ein ungarischer Auswanderer wird von seinen Freunden in Amerika um Sauerkraut geschickt. Da er nicht Englisch kann, wiederholt er unterwegs immer szaukrád. Er trifft aber einen Landsmann und vergisst in der grossen Begeisterung das englische Wort; al-

- 5 -

le seine Bemühungen, sich im Geschäft durch Zeichen verständlich zu machen, bleiben erfolglos. De entfährt ihm ein (ob^Szöner) Fluch, der dem englischen Wort für Sauerkraut ähnlich klingt, und er wird gleich bedient.²¹

Die Kenntnis des vollständigen Textes der erwähnten Schwänke wie auch die entsprechende Dokumentation²², berechtigt folgende Schlussfolgerungen:

a) Ein Teil der Schwänke werden von den Gewährsleuten als selbsterlebte oder aber auf alle Fälle wahre Begebenheiten erzählt. Tatsächlich können diesen Schwänken auch reale Begebenheiten zu Grunde liegen - folglich weisen einige Varianten der zwei Typen eine gewisse Verwandtschaft mit "wahren Begebenheiten" auf. Andererseits werden einige Varianten sicherlich bewusst gebildet - u. zw. auf Grund der Ähnlichkeit von Wörtern der eigenen und der Fremdsprache - die sich dann später als Wanderanekdoten lokalisieren und aktualisieren, als ob wahre Begebenheiten ihnen zu Grunde lägen.

b) Aus den sechzehn angeführten Varianten sind vierzehn ungarisch, eine rumänisch und eine siebenbürgisch-sächsisch, inhaltlich beziehen sie sich jedoch auf Internationalismen, oder aber auf die ungarische, rumänische, deutsche, französische und englische Sprache. Die obigen Varianten sind mit einigen Ausnahmen nicht das Resultat einer systematischen Sammlung, sondern wurden im Zuge allgemeiner Sammlungen aufgenommen. Das bedeutet, dass^S sie besonders in Sprachgrenzgebieten und Orten mit gemischter Bevölkerung häufig anzutreffen sind. Wenn sie auf einem verhältnismässig kleinen Raum auch unerfragt in so grosser Anzahl erscheinen, bedeutet dies, dass eine systematische Befragung in allen Teilen Europas tausende Varianten zu Tage fördern würde.

c) Obwohl die Varianten der beiden Typen auf dem Missverstehen von Fremdwörtern beruhen - setzen sie im Grunde die Kenntnis der andern Sprache voraus, denn der Schwank kann nur von dem richtig

- 6 -

verstanden werden, der die notwendigen Sprachkenntnisse mitbringt, um das Wesen des Missverständnisses zu erfassen. Auf diese Weise kann die mündliche Überlieferung dieser Erzähltypen dem zweisprachigen Erzählen zugeordnet werden.²²

d) Wenn also sowohl für das Wiedergeben als auch für das Verstehen eines solchen Stückes neben der Muttersprache auch die Kenntnis einer anderen Sprache unerlässlich ist, so ist praktisch die Zahl der auf einem bestimmten Territorium (Land oder Gebiet) in Frage kommenden Sprachen begrenzt. Es ist kein Zufall, dass die Mehrzahl der angeführten Varianten gemäss den demographischen und sprachlichen Gegebenheiten des erforschten Gebietes (Siebenbürgen) auf Missverständnisse im ungarisch-rumänischen bzw. ungarisch-deutschen Sprachgebrauch beruhen; Englisch und Französisch sind nur mit je einem Beispiel vertreten. Es ist unvorstellbar, dass in der Folklore eines bestimmten Gebietes Schwänke auf Grund solcher Sprachen vorhanden sind, mit denen die Bevölkerung der betreffenden Gebiete nie in Berührung gekommen ist.

e) Sie gehören zweifellos zu denjenigen Schwanktypen, die jedesmal eng und konkret an zwei Sprachen gebunden ~~ist~~ sind. Sie können also die Sprachgrenzen nicht beliebig überschreiten, wie es bei internationalen, an Sprachformen nicht gebundenen Wandertemen der Fall ist. In jeder Sprache müssen sich immer neue Kombinationen bilden, und sie ergeben in aller Welt ein äusserst abwechslungsreiches Bild, wobei sie für die vergleichende Forschung wertvolles Material bieten.

f) Obzwar in Zeichen des Humors, sind sie dennoch direkter Ausdruck der unmittelbaren zwischenvölkischen Kontakte. Durch ihre Sammlung und Erforschung gewinnen wir neue folkloristische Dokumente über die kulturellen Bindungen zwischen den Völkern.

- 7 -

1 Antti Aarne-Stith Thompson, The Types of the Folktale, A Classification and Bibliography, Second Revision, FFC 184, Helsinki 1961. 484, 394. Zum Problem siehe noch Jaromír Jech, Fremdsprachige Wendungen in der Volksdichtung, Zur Erforschung interethnischer Beziehungen, Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 11 (1968), Teil II, 275-99.

2 Berze Nagy János, Magyar népmesetípusok [Ungarische Volksmärchentypen], Pécs 1957, II. 491-2. Der Schwank werde von Rokonföldi [János Petrás Incze] gesammelt: Párbeszéddek [Dialogen], Claja, Kreis Bacău, Magyar Nyelvőr 14 (1885), 42.

3 Kovács Ágnes-Maróti Lajosné, A rátótiádák típusmutatója, A magyar falucsúfolók típusai AaTh 1200-1349, Register der ungarischen Schildbürgeschwanktypen (Rátótiaden) AaTh 1200-1349 Mt. A Magyar Népmesekatalógus Füzetei, 3. Bp. 1966.

4 Zur Probe habe ich die sechs Bände der Sammlung Magyar anekdotakincs [Ungarischer Anekdotenschatz, Bp. o. J.] von Béla Tóth durchgesehen und über 10 Stücke gefunden, die zu den besprochenen Typen gehören. So verstehen Deutsche die ungarische Formel Áldás Hazánkra ("Gesegnet sei unser Vaterland"), die als Kopf auf dem Briefpapier erscheint, als Personennamen (III. 369). Der Schwankheld versteht das Wort Psychologie als Personennamen (IV. 225-6). Die Deutschen verstehen ungarische Namen falsch: statt Ihász, ich heisse; statt Herepei, Herr Epei; statt Fónagy, von Nagy (III. 295-6). Ungarische Schwankhelden verstehen lateinische Wörter falsch: statt vere valet, vérré válott ("wurde zu Blut", I. 113-4); statt turpis, turpis ("schlau", II. 1); statt coriandrum, kalendárium ("Kalendar") und statt stomachus, Domonkos (II. 2). Ein fremder Pfarrer versteht das ungarische Kiwischenlied falsch: statt Krisztus feltámadt e napon ("Christ ist heut erstanden"), Christus fuit dalmata (I. 316). Ungarische Schwankhelden verstehen deutsche Wörter

- 8 -

falsch: statt hier, hír ("Nachricht", V.14); statt Heu, háj ("Fett", V.38). Ungarische Schwankhelden verstehen die Französer falsch: statt mon Dieu, mondja ("sagt"); statt sacré Dieu, szekér dió ("ein Wagen Nüsse", V.38). Ein polnischer Schwankheld versteht die ungarischen Wörter falsch: statt hova mégy oda pokolba? ("wohin in die Hölle gehst du?"), jeno po kola voda ("das Wasser reicht nur bis zur Achse", II.6).

5 M.E. nicht in diesen Rahmen gehören Ursprungsagen, die sich auf Volksetymologie gründen und die Herkunft von Orts-, Familien-, Sachnamen auf Grund von Fremdwörtern erklären. Die sind kristallisierte und eingebürgerte Sprachformen und nicht gelegentliche Missverständnisse mit komischem Charakter, wie es bei den beiden behandelten Typen der Fall ist. - Analogien gibt es in der ungarischen Folklore im Dreikönigs^Spiel, wo die Hilt^{ren} die lateinische Botschaft der Engel ungarisch verstehen. Ähnlich werden lateinische liturgische Texte ungarisch gedeutet. Es sind dies aber nicht umfreiwillige, gelegentliche Verwechslungen, sondern bewusste Umdenkungen; ihr Charakter ist eher satirisch als komisch, und sie sind nicht in eine epische Handlung eingebettet.

6 Hogy jártak Bécsbe a székelyek [Wie es den Szeklern in Wien ergangen ist]. Sic, Kreis Cluj, Nr. 03986. Inf.: András Szász, 75. Samml.: Olga Nagy, 30. III. 1960.

7 A falusi Pesten [Der Dörfiler in Pest]. Cluj, Nr. 07494. Inf.: Miklósné Sturzán geb. Hermina Krindzielszka, 80. Samml.: Gabriella Vöő, 29. IV. 1969.

8 Mahlzeit. Cluj, Nr. 07754. Aufgezeichnet von Károly Engel, 14. IX. 1969.

9 Pardon. Grîinari, Kreis Brasov, Mg 1453. Ip. Inf.: Ferenc Béres (Fábi), 60. Samml.: József Faragó, 30. I. 1967. Tran^Skr.: Faragó, 15. III. 1967.

10 A pertu [Das Duzen]. Cristurul Seculesc, Kreis Harghita, Nr.

- 9 -

- 05433/3. Inf.: Júlia Kovács, 27. Samml.: Irma Barabás, 8. I. 1958.
- 11 Szarkóma [Das Sarkom]. Cluj, Nr. 07753. Aufgezeichnet von Károly Engel, 14. IX. 1969.
- 12 Az isztóvátá [Der Webstuhl]. Sic, Kreis Cluj, Nr. 03982. Inf.: Zsuzsa Filep, 45. Samml.: Olga Nagy, 2. IV. 1960.
- 13 Das Missverständnis. Reghin, Kreis Mureş, Mg 1310h. Inf.: Emil Kloss, 63. Samml.: Hanni Markel, 3. IV. 1966. Transkr.: Markel, 7. III. 1967.
- 14 Nálunk termett [Bei uns gewachsen]. Sic, Kreis Cluj, Mg 441c. Inf.: Istvánné Filep geb. Klára Gyóri, 62. Samml.: Olga Nagy, 25. II. 1961. Transkr.: Nagy.
- 15 Farkasjárás [Das Kommen der Wölfe]. Sic, Kreis Cluj, Nr. 03985. Inf.: Zsuzsa Filep, 45. Samml.: Nagy, 2. IV. 1960.
- 16 Ez is megtörtént [Auch das ist geschehen]. Sic, Kreis Cluj, Nr. 03983. Inf.: Zsuzsa Filep, 45. Samml.: Nagy, 2. IV. 1960.
- 17 Románok magyar köszönése [Der ungarische Gruss der Rumänen]. Geoseni, Kreis Bacău, Nr. 04045. Inf.: András Baka, 64. Samml.: Faragó, 13. II. 1958.
- 18 Ungurul și românul la târg [Der Ungar und der Rumäne auf dem Markt]. Vad, Kreis Maramureş, Mg 1669. IIb. Inf.: Petru Arba, 60. Samml.: Ion Cuceu, 27. II. 1968. Transkr.: Cuceu, 29. IV. 1969.
- 19 Fortsetzung des Stückes von Nr. 2.
- 20 Ca roule. Cluj, Nr. 07752. Aufgezeichnet von Károly Engel, 14. IX. 1969.
- 21 Káposztavásárlás Amerikában [Sauerkrautkauf in Amerika]. Borla, Kreis Sălaj, Nr. 07493. Vor zwei Jahrzehnten von seinem Grossvater, der in Amerika war, gehört, am 11. VII. 1968. in Baia Mare von Barna Mezei aufgezeichnet.
- 22 Über das zweisprachige Märchenerzählen siehe Linda Dégh-Jaromír Jech, Príspevek k studiu interetnických vlivů v lidovém vypravování. Beitrag zum Studium der interetnischen Einflüsse in der

- 10 -

Volkserzählung. Slovenský Národopis 5(1957), 567-608. Ingeborg Weber-Kellermann, Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der "Sprachinselvolkskunde". Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 62(1959), 19-47. Milko Matičetov, Gefahren beim Aufzeichnen von Volksprosa in Sprachgrenzgebieten. In: Internationaler Kongress der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen. Vorträge und Referate. Berlin 1961. 179-87. József Faragó, Cîteva date cu privire la povestitul bilingv în Europa Răsăriteană. Quelques données sur le récit bilingue en Europe Orientale. Revista de etnografie și folclor 12(1967), 277-82.



20: ?, Stanley L. Robe*: Los Angeles,
D.K. Wilgus, ?
(FL 1914/40/44434)

* paper in REF/JEF 1-2/2018: 327-334.

21: Kamsar Nersesorvič Grigorjan (?):
Leningrad,
Petar Dinekov
(FL 1920/11/44580)

