



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Frau Holle & Baba-Jaga –
Zwei ambivalente Frauenfiguren
aus Mythos, Sage und Märchen im Vergleich

Verfasser

Sebastian Hoferer

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 243 361

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Slawistik/Russisch

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Fedor B. Poljakov

INHALT

1. Einleitung	1
.....	
2. Allgemeines zu den Figuren	4
.....	
2.1. Zur Frau Holle	4
.....	
2.2. Zur Baba-Jaga	10
.....	
3. Direkter Vergleich	16
.....	
3.1. Das Aussehen, die Attribute und Eigenschaften	16
.....	
3.2. Ähnliche Motive in Märchen und Sagen	20
.....	
3.3. Ähnlichkeiten in Folkoregenres außerhalb von Märchen und Sage	26
.....	
4. Parallelen in Theorien der Forschungs- und Deutungsgeschichte	28
.....	
4.1. Herkunft aus der Wolke	28
.....	
4.2. Potebnjas Gleichsetzung der Figuren	31
.....	
4.3. Verbindung mit Fruchtbarkeit	35
.....	
4.4. Verbindung mit Tieren	37
.....	
4.4.1. Die Herrin der Tiere	37
.....	

4.4.2. Die theriomorphe Seite der Figuren	38
4.5. Verbindung mit dem Tod	41
4.6. Verbindung mit Initiation	44
4.7. Die große Erdmutter und –göttin	47
4.8. Matriarchatsforschung	52
4.9. Baba-Jaga und Frau Holle – nicht der Mythologie entstammend?	55
4.10. Psychologische Deutungen	59
5. Parallelfiguren zu Baba-Jaga und Frau Holle	62
5.1. Hexen	63
5.2. Paraskeva Pjatnica	66
5.3. Luzia	69
5.4. Ježibaba	70
5.5. Šperechtá und Pehtra Baba	71
5.6. Weitere ähnliche Figuren	74
6. Literarische Adaptionen von Baba-Jaga und Frau Holle	76
6.1. Frau Holle in der Literatur	76

6.2. Baba-Jaga in der Literatur	
.....	79
7. Baba-Jaga und Frau Holle in Märchen und Sage: Textbeispiele	
.....	83
8. Schluss	
.....	86
9. Kurze Zusammenfassung der vorliegenden Arbeit in russischer Sprache	
.....	89
10. Verzeichnis der verwendeten Literatur	
.....	101

1. Einleitung

„Sie sind hier in Kurhessen“, erklärte der Deutsche. „Es ist das die Heimat der Brüder Grimm und ihrer Märchen“, fügte er etwas hoffnungslos hinzu. Der Oberst sprang auf: „Oh, ist es das Land, wo die Baba Yaga so die Betten schüttelt?“, und er machte im Eifer eine erläuternde Gebärde mit den treffenblitzenden Armen. „Sie meinen das Märchen von der Frau Holle!“

Der obige Abschnitt stammt aus Karl Paetows *Donkosaken singen für Frau Holle*, ein kurzer Text nach einem Begebnis, das dem „Hessendichter“ Karl Adolf Schimmelpfeng widerfahren sein soll: In der Zwischenkriegszeit kommt der Donkosakenchor Serge Jaroff (= Sergej Žarov) nach Hessen, und nach einem Gespräch mit dem Dichter erkennen die Sänger in der deutschen Frau Holle ihre russische Baba-Jaga wieder und fühlen sich an die Heimat erinnert.

Mir selbst ist die Ähnlichkeit zwischen den beiden Figuren erstmals vor etwa drei oder vier Jahren bei der Lektüre des Märchens *Vasilisa Prekrasnaja* aus der Sammlung Afanas'evs (Af. Nr. 104) aufgefallen, das in seinen Grundzügen dem Grimmschen Frau-Holle-Märchen (KHM Nr. 24) entspricht. Ein kurzer Blick in die Fachliteratur verriet mir, dass Frau Holle und Baba-Jaga tatsächlich einiges an Gemeinsamkeiten aufweisen, und zwar deutlich über die beiden Märchen hinausgehend, die für die jeweilige Figur im Übrigen auch als eher untypisch anzusehen sind.

Die Forschung ist sich dieser Gemeinsamkeiten auch durchaus bewusst, es wird mehrfach darauf hingewiesen – ausführlicher damit befasst hat sich jedoch bisher einzig Aleksandr Potebnja, 1865 in seiner Studie *O mifičeskom značenii nekotorych poverij i obrjadov*. So faszinierend diese Arbeit als solche auch ist, so ist sie doch sehr von einem Zeitgeist beeinflusst, der dazu tendiert, in allen möglichen Dingen einen Zusammenhang zur Mythologie zu vermuten, und damit manchmal auch übers Ziel hinausschießt. Fast 150 Jahre später erscheint es auf jeden Fall angebracht, sich mit der Thematik erneut zu beschäftigen – eine weitere systematische wissenschaftliche Untersuchung, die die Ähnlichkeiten der beiden Figuren genauer beleuchtet, liegt nämlich meines Wissens bisher nicht vor.

Ein so hehres Ziel wie das Potebnjas, der beweisen wollte, dass die beiden Figuren eigentlich miteinander identisch sind, will sich die vorliegende Arbeit jedoch nicht setzen: Die Forschungsgeschichten zur Baba-Jaga und zur Frau Holle stellen sich gleichermaßen als äußerst chaotisch und voll von einander widersprechenden Meinungen und (Hypo-)Thesen dar. Man vergleiche hierzu etwa die jeweiligen Artikel in der *Enzyklopädie des Märchens* – über die Baba-Jaga heißt es da: „Obwohl die Gestalt der B. zu verschiedenen Zeiten die

Aufmerksamkeit der Forscher in mehr oder weniger hohem Grad auf sich zog, ist sie doch bis jetzt weitgehend unerforscht geblieben“, und verschiedene Theorien gehen jeweils „nicht über den Rahmen einer wissenschaftlichen Hypothese hinaus.“¹ Im Artikel zur Frau Holle kann ebenfalls keine eindeutige Aussage getroffen werden, es ist von „Erklärungsversuchen“ im Rahmen einer „Auseinandersetzung“ die Rede, und im sehr zögerlich und mit vielen Konjunktiven formulierten Fazit wird zugegeben, dass sich noch vieles in der Schwebe befindet: Es „bleibt abzuwarten, ob auch für F. H. eine neue Deutung möglich sein wird.“²

Es wäre vermessen, mit einer einfachen Diplomarbeit den in der umfangreichen Forschung bisher aufgewendeten Scharfsinn überbieten und etwa die Herkunft der beiden Figuren einwandfrei nachweisen, umso weniger noch die augenscheinliche ‚Verwandtschaft‘ zwischen ihnen ‚erklären‘ zu wollen. Dies soll aber auch gar nicht Aufgabe sein, und es ist sogar möglich, dass in dieser Hinsicht mehr Fragen aufgeworfen werden als beantwortet werden können.

Angenommen wird also zunächst nur, dass die Frau Holle und die Baba-Jaga miteinander ‚irgendwie‘ verwandt sind – dass eine wie auch immer geartete gegenseitige Beeinflussung vorliegt. Zunächst soll jeweils ein kurzer Überblick über die Einzelfiguren gegeben werden, da die Kenntnis der Märchen und Sagen um die beiden Figuren heutzutage keineswegs vorausgesetzt werden kann. Anschließend soll dann systematisch nach Ähnlichkeiten und Parallelen im Primärmaterial, also in Märchen, Sage, Volksglauben und anderen Folkloregenres, gesucht werden, um diese aufzulisten. An Primärquellen habe ich zur Baba-Jaga um die 110 Märchen gesichtet, und zwar aus den Sammlungen Aleksandr Afanas’evs, Ivan Chudjakovs, Dmitrij Zelenins, Aleksandr Nikiforovs und Elena Lutovinovas. Zur Frau Holle wurden außer KHM Nr. 24 etwa 90 längere und kürzere Sagen und Märchen herangezogen, die den Sammlungen von den Brüdern Grimm, Ignaz Vinzenz Zingerle, Adalbert Kuhn und Wilhelm Schwartz sowie derjenigen – wenn auch dichterisch bearbeiteten – von Karl Paetow entnommen sind. Außerdem wurde das wissenschaftlich aufbereitete Material, vor allem von Andreas Johns (Baba-Jaga) und Viktor Waschnitius (Frau Holle), berücksichtigt. Aus praktischen Gründen werden dabei Märchen mit Nummer im Fließtext zitiert, die Sagen, da sie nicht immer nummeriert sind, und sonstigen Quellen dagegen grundsätzlich in den Fußnoten.³

1 EdM, s. v. *Baba-Jaga* (Autor: N. V. Novikov).

2 EdM, s. v. *Frau Holle* (Autorin: M. Rumpf).

3 Etwaige Abkürzungen werden jeweils im Literaturverzeichnis entschlüsselt.

Nach dem Vergleich anhand des Primärmaterials sollen systematisch die bisherigen unterschiedlichen Forschungsergebnisse zu beiden Figuren dargestellt werden, wobei die verschiedenen Theorien vorerst einfach in den Raum gestellt werden: Zunächst einmal geht es darum, aufzuzeigen, dass Forscher der einen Figur oftmals unabhängig voneinander zu ähnlichen Schlüssen gekommen sind wie die Forscher der anderen Figur – ohne die Figuren dabei aufeinander zu beziehen.

Das Spektrum der wissenschaftlichen Disziplinen, die sich für Frau Holle und Baba-Jaga interessiert haben, reicht dabei von der mythologischen Schule bis hin zu Matriarchatsforschung und Tiefenpsychologie. Der Zugang dieser Arbeit ist dementsprechend stark interdisziplinär geprägt, was schon der vergleichende Ansatz an sich bedingt. Zusätzlich zur Slavistik werden in erster Linie die Volkskunde, aber auch die Germanistik besonders berücksichtigt. Andere Forschungsrichtungen werden stellenweise zumindest gestreift. Der vergleichende Schwerpunkt ist auch der Grund, warum manch wissenschaftlich sonst möglicherweise interessanter Teilaspekt nicht näher beleuchtet wurde, wenn er nur eine der Figuren betraf – wie etwa die jeweilige Namensproblematik⁴ – und somit für den Vergleich nicht relevant war. In diesem Sinne erhebt die Arbeit keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit.

Im Anschluss an die Auflistung der ‚parallelen Forschungsergebnisse‘ sollen noch exemplarisch einige weitere Figuren im europäischen, insbesondere slavisches Kulturraum kurz vorgestellt werden, mit denen die Baba-Jaga und die Frau Holle einige Gemeinsamkeiten aufweisen.

Schließlich soll noch, wenngleich kurz, ein Überblick gegeben werden über die literarischen Verarbeitungen unserer Gestalten, wobei hier schon weniger eine komparative und mehr eine kontrastive Perspektive eingenommen wird: In der Literatur haben die beiden, so scheint es, ganz verschiedene Wege eingeschlagen.

Zuletzt soll, nach zwei kurzen Beispieltextrn, eine Zusammenfassung der Ergebnisse und ein möglicher Ausblick stehen.

4 Woher der Name Baba-Jaga kommt ist, ebenso wie die Wortherkunft von Holle, Percht und weiteren Nebenbenennungen, umstritten. Baba-Jaga betreffend, wird diese Thematik, wo es in den Kontext passt, ganz kurz gestreift, auf den Namen der Frau Holle wird jedoch gar nicht näher eingegangen werden.

2. Allgemeines zu den Figuren

2. 1. Zur Frau Holle

Die Frau Holle ist allgemein bekannt als Titelfigur eines Märchens der Brüder Grimm (KHM Nr. 24), worin sie als gutmütiges altes Mütterchen die Goldmarie belohnt und die Pechmarie bestraft.⁵ Weniger bekannt ist heutzutage allerdings, dass es einen ganzen Kreis von Sagen und Erzählungen gibt, die mit ihr verbunden sind. Dabei hat man es grundsätzlich mit einer Figur zu tun, die im deutschsprachigen Raum unter ganz verschiedenen Namen auftritt: In Mitteldeutschland heißt sie Frau Holle, im Österreichisch-Süddeutschen kennt man sie allerdings mehr unter dem Namen Frau Percht, in Norddeutschland ist sie als Frau Harke, Frau Gode oder Frau Frick bekannt. Es gibt auch noch einige andere Namen und verschiedene Namensvarianten, da aber die Figuren größtenteils einander entsprechen und nur lokal verschieden benannt werden, wird für diese Arbeit, außer, wenn eine spezifische Namensvariante von Bedeutung ist, durchgehend die Bezeichnung Frau Holle benutzt, um Verwirrung zu vermeiden.⁶

Dem Wesen der Frau Holle ist eine tiefe Ambivalenz inne: Sie kann Züge einer gütigen und helfenden Fee haben, aber auch eines bedrohlichen dämonischen Wesens. Mit ihr ist vor allem eine bestimmte Zeit des Jahres verbunden, in der sie umgeht, und zwar die sogenannten Zwölften oder Rauh Nächte, die zwölf Tage vor und nach dem Jahreswechsel. Insbesondere bringt man sie mit dem 6. Januar in Verbindung, der in manchen Gegenden auch Frau-Hollen- oder Perchtenabend heißt (gelegentlich wird damit ein anderer Tag bezeichnet). Besonders wichtig ist hier ihre Verbindung mit dem Spinnen: Sie kontrolliert die Spinnstuben, einerseits danach, ob fleißig gesponnen wurde, aber andererseits auch danach, ob die zu bestimmten Zeiten vorgeschriebene Spinnruhe eingehalten wird. Faulen oder sich nicht an die Spinnruhe haltenden Spinnerinnen verwirrt sie den Rocken oder beschmutzt ihn, oder sie bewirkt, dass ihnen in diesem Jahr keine Arbeit mehr gelingt und sie nur Pech haben; fleißigen Spinnerinnen schenkt sie goldene Spindeln oder ewige Knäuel, die niemals leer werden, manchmal auch Geld, oder sie nimmt ihnen über Nacht Spinnarbeit ab.⁷

Eine bekannte Sage ist die von der betrogenen Spinnstubenfrau: Frau Holle trifft

5 Goldmarie und Pechmarie sind die allgemein bekannten Bezeichnungen – in Grimms Variante werden die beiden Mädchen jedoch so nicht benannt.

6 Vgl. Timm 2003, S. 9 sowie speziell S. 59-93 über die verschiedenen Namensvarianten und Parallelgestalten; auch Grimm 1953 Bd. 1, S. 226.

7 Vgl. Waschnitius 1914, S. 20, 33, 45-46, 50, 54-55, 56, 65, 71, 72-73, 81, 83, 89, 93, 96, 99, 102, 105, 108, 109-110, 111, 115-117, 118-119, 126, 128-131; DS Nr. 4; Zingerle Nr. 31, 32, 36.

Spinnerinnen an, die während der Spinnruhe spinnen, und wirft ihnen 12 leere Spulen zum Fenster herein, die innerhalb von kurzer Zeit vollgesponnen sein müssen, sonst droht eine schreckliche Strafe. Die Frauen können sich nur dadurch retten, dass sie entweder die Spulen mit Werg umwickeln und diesen dann so überspinnen, dass die Spulen ganz prall aussehen, oder jeweils nur wenige Reifen um jede Spule spinnen.⁸

Generell sind die Strafen der Frau Holle recht drastisch: Wer gegen ihre Gebote verstößt, dem schneidet sie mit einem Messer oder einem ähnlichen Gerät den Bauch auf, nimmt die Gedärme heraus und hängt sie manchmal an den Gartenzaun, stopft stattdessen ein anderes Material, wie Backsteine, Erbsenstroh, Kehricht, Haarwickel, in den Bauch und näht ihn dann wieder zu, wobei sie etwa eine Eisenkette als Zwirn und eine Pflugschar als Nadel benutzt.⁹ Dies kann Strafe sein für Faulenzerei oder Unordnung und Schmutz im Haus, aber auch für das Nichteinhalten eines Speisegebots, denn am Frau-Hollentag soll eine ganz bestimmte Speise gegessen werden, meistens eine Mehl- oder Milchspeise oder Fisch, und wenn etwas anderes gegessen wurde, dann holt sie dieses aus dem Bauch wieder heraus.¹⁰ Das Bauchaufschneiden (Waschnitius nennt das Motiv Gastrotomie) kann auch einfach eine Strafe für unartige Kinder sein. Überhaupt gilt die Frau Holle auch als Kinderschreck, also sie klagt gerne kleine Kinder. Sie kann auch als eine Art Knecht-Ruprecht-Gestalt auftreten, die an Weihnachten oder Dreikönig die guten Kinder belohnt und die bösen mit der Rute straft oder in ihren Sack steckt.¹¹

Mit Kindern ist sie auch anderweitig verbunden: Sie wohnt z. B. in einer Höhle, umgeben von lauter Kindern, die die ungeborenen Seelen symbolisieren – wer sich ein Kind wünscht, kann es sich holen; oder sie wohnt am Grunde eines Teiches, worin die Ungeborenen schwimmen und woraus der Storch sie auch hervorbringt.¹² Hieran schließt wiederum die Vorstellung an, dass sie einen Zug von Kindern anführt, mit dem sie in den Zwölften umherzieht. Es sind dies jedoch die Seelen von Kindern, die gestorben sind, ohne eine Taufe erhalten zu haben. Da sie dementsprechend nicht in den Himmel kommen können, hat sich Frau Holle ihnen angenommen und führt sie zwischen Himmel und Erde umher.¹³ Eine Reihe von Sagenmotiven ist an das letzte Kind des Zuges geknüpft. Es ist das Kleinste und kommt

8 Vgl. Sage in Paetow 1962, S. 102-105; Waschnitius 1914, S. 28, 93, 100; auch Rumpf 1991, S. 28.

9 Vgl. Waschnitius 1914, S. 20, 56, 65, 68, 99, 102; DS Nr. 268; Grimm 1953 Bd. 1, S. 226-227; Timm 2003, S. 311-312.

10 Vgl. Timm 2003, S. 142; Waschnitius 1914, S. 99, 102.

11 Vgl. Waschnitius 1914, S. 20, 54, 71, 76-78, 80-81, 90; Zingerle Nr. 36, 41.

12 Vgl. Waschnitius 1914, S. 34, 35; DS Nr. 4.

13 Vgl. Waschnitius 1914, S. 18, 30-32, 39, 48-49, 52, 56, 70, auch 97, 100.

dem Zug niemals so richtig hinterher. Sein Gewand ist ihm zu lang, und es muss einen schweren Krug schleppen, in den die Tränen fließen, die die Hinterbliebenen um die toten Kinder weinen. Wenn ein Vorübergehender Mitleid hat und das Kind mit einem Namen anruft – so wird es erlöst – oder ihm das Hemd hochschürzt, dann ist ihm Frau Holles Segen gewiss. In manchen Sagen erkennt eine Frau im letzten Kind ihr eigenes, das sie bittet, nicht so viel um es zu weinen, da ihm sonst der Krug so schwer wird.¹⁴ Dass es sich bei den mit der Frau Holle umziehenden Kindern tatsächlich um die Seelen ungetauft Verstorbener handelt, geht aus einer Sage hervor, in der ein Wunderdoktor ein nach der Geburt gestorbenes Kind wieder lebendig machen will, damit es nicht auf dem Unschuldigen Gottesacker begraben werden muss, von der Frau Holle jedoch daran gehindert wird: Sie erscheint und fordert das Kind als ihr Eigentum, um es anschließend selbst auf jenen Friedhof zu bringen.¹⁵

Am Frau-Hollentag soll nicht nur eine bestimmte Speise gegessen werden, ihr selbst und ihrem Seelenzug werden auch Speiseopfer gebracht, z. B. Milch, Krapfen, auch Nudeln, Eier und ähnliches – nach einigen Varianten gilt dies als Schutz vor ihr, während jedoch für das gebotene Opfer auch ein besonderer Segen auf dem Haus ruhen kann.¹⁶ Frau Holle mag es allerdings nicht, wenn jemand sie bei der Einnahme des Speiseopfers heimlich beobachtet. Passiert dies, so lässt sie den Beobachter erblinden. Wenn er aber im nächsten Jahr um dieselbe Zeit nochmal an den Ort kommt, gibt sie ihm oft das Augenlicht wieder.¹⁷

In anderen Sagen hat die Frau Holle mit ihrem Wagen oder ihrem Ackerpflug im Wald am Dreikönigsabend einen Achsenbruch. Sie bittet einen Passierenden darum, das beschädigte Gerät für sie auszubessern. Als Lohn heißt sie ihn an, die Späne, die dabei abgefallen sind, mitzunehmen. Als der Helfer zu Hause ankommt, sind diese zu Gold geworden. In manchen Sagen will ein Neider dasselbe versuchen und stellt sich im nächsten Jahr an dieselbe Stelle im Wald. Als Frau Holle jedoch vorüberkommt, fährt sie ihn grob an, was er hier zu suchen habe. Als er stottert, er wolle bloß ihren Wagen ausbessern, meint sie: „Ich habe mein Beil selbst zur Hand!“ – und schlägt ihm dieses im selben Moment in die Schulter, wo es steckenbleibt und niemand es herausziehen kann.¹⁸ Das Motiv vom Goldlohn

14 Vgl. ebd., S. 18-19, 40, 49, 50-52, 99, 151-153; Sagen in Paetow 1962, S. 117-120, 120-121; Zingerle Nr. 29.1; vgl. auch Rumpf 1991, S. 26.

15 Vgl. Waschnitius 1914, S. 30; Sage in Paetow 1962, S. 121-122; Rumpf 1991, S. 27.

16 Vgl. Waschnitius 1914, S. 20-21, 24, 28, 31, 36, 43, 48, 49, 51, 57, 63-64, 65, 94-95.

17 Vgl. ebd., S. 18, 30, 56, 99; Sage in Paetow 1962, S. 113-117; Zingerle Nr. 29.4, 35 (hier die Blendung nicht mit dem Speiseopfer verbunden).

18 Vgl. DS Nr. 8; NDS Nr. 2.1; Waschnitius 1914, S. 19, 98, 100, 102, 104, 129; die Strafe des eingehauenen Beils für den Imitierenden dort S. 98.

ist noch mit verschiedenen Frau Holle-Sagen verbunden – so etwa werden auch die Flachssamen, die Frau Holle trocknet und einem Vorübergehenden schenkt, anschließend zu Gold.¹⁹ Das Motiv von einem in die Schulter eingeschlagenen Beil, manchmal auch eine Hacke im Knie oder ein Nagel im Kopf, ist ebenfalls weitverbreitet – gelegentlich mit Frau Holles Ankündigung verbunden, sie müsse z. B. ein Hackel in einen Stock oder einen Nagel in einen Pfosten schlagen. Hier kommt es jedoch auch vor, dass sie den Gegenstand im nächsten Jahr, am selben Ort und um dieselbe Zeit, dem so Gestraften wieder herauszieht.²⁰

Die Strafe des eingeschlagenen Beils kann auch den Belauscher der Wilden Jagd treffen – Frau Holle wird nämlich nicht nur als Führerin einer Kinderschar gedacht, sondern auch als Teilnehmerin oder Anführerin dieser gruseligen Erscheinung der Zwölften, die auch als die Wilde Fahrt oder das Wütende Heer bekannt ist und gelegentlich auch Züge eines Hexenritts hat. Sie ist von wildem Geschrei und Hundegebell begleitet und man sollte ihr besser nicht zu nahe kommen – so soll sie auch Menschen entführen, denen sie bei ihrer Umfahrt begegnet.²¹ Auch dies entspricht jedoch der Manifestierung eines Seelenzuges, was sich z. B. darin zeigt, dass man in dem Zug kürzlich Verstorbene sieht.²² Manchmal kann die Begegnung mit der Wilden Jagd jedoch auch positive Folgen haben – hierzu gehört die Sage vom ewigen Bier, worin einige der Jäger und Wilden Weiber aus Frau Holles Zug aus dem Bierkrug oder Weinfass eines Menschen trinken – lässt dieser es geschehen, so wird das Gefäß von da an nie mehr leer (manchmal wird es dann leer, wenn von der Begegnung erzählt wird, oder aber, wenn man in es hineinschaut). Hiermit ist übrigens oftmals auch die Figur des Getreuen Eckart verbunden, der dem Zug vorausseilt.²³ Vom Wilden Heer, wie auch von der Kinderschar der Frau Holle und von dieser selbst, erzählt man sich, dass sie sich geisterhaft schnell fortbewegen.²⁴

Neben ihrer Funktion als Führerin des Kinderseelenzuges und des Wütenden Heeres wird Frau Holle auch oft als Königin der Zwerge oder der Heimchen, kleiner elbischer Wesen, gedacht. Auch diese sind wohl ursprünglich eine Variation des Seelenheeres, oftmals haben sie Kindergestalt. Am bekanntesten ist das Motiv von ihrem Auszug: Die Heimchen leben

19 Vgl. Waschnitius 1914, S. 94, 106, 107; Sage in Paetow 1962, S. 21-24; NDS Nr. 245.1-3; siehe auch Rumpf 1991, S. 30, 33.

20 Vgl. Waschnitius 1914, S. 32-33, 39, 79, 110; Zingerle Nr. 30.3, 31, 33.

21 Vgl. Waschnitius 1914, S. 32, 39-40, 53, 78, 80, 89, 91, 105, 108, 129, 130; speziell die Menschenentführung S. 32, 39-40; Zingerle Nr. 32.

22 Vgl. hierzu z. B. bei Waschnitius 1914 S. 108.

23 Vgl. ebd., S. 79, 105-106; DS Nr. 51; Sage in Paetow 1962, S. 126-128.

24 Vgl. Waschnitius 1914, S. 19, 30, 34, 154.

friedlich mit den Menschen zusammen, aber ein bestimmtes Ereignis trübt das Verhältnis. Einige Sagen stellen den Auszug folgendermaßen dar: Um Mitternacht wird ein Fährmann aufgeweckt, um am Fluss überzuholen. Dort findet er eine unheimliche weiße Frau von hohem Wuchs, Frau Holle, umgeben von lauter kleinen Kindern mit traurigen Gesichtern. Es sind so viele, dass der Fährmann dreimal fahren muss. Am Ende weist ihn die Frau an, sich einige Steine oder Späne als Lohn mitzunehmen. Diese werden dann später zu Gold. Die Heimchen hat man jedoch in der Gegend seither nie mehr gesehen, und mit ihnen verschwindet auch der Segen aus dem Gebiet: Die Fluren veröden, und die Dörfer werden mit Krieg überzogen. In anderen Sagen vom Auszug treffen wir stattdessen etwa das Motiv vom auszubessernden Pflug oder aber das Blendungsmotiv.²⁵

Die Frau Holle ist mit einer Reihe von (vor allem mythischen) Bergen verbunden, in denen sie ihre Heimat haben soll. Der Bekannteste davon ist der Hohe Meißner bei Fulda in Hessen, der ein Zentrum für sämtliche Sagen darstellt und in dessen Nähe sich auch der sogenannte Frau-Holle-Teich befindet, worin sie um die Mittagszeit baden soll.²⁶ Aber ebenso wird sie mit dem Hörselberg zwischen Gotha und Eisenach, der auch als der Venusberg gilt, in Verbindung gebracht; schließlich mit dem Kyffhäuser, wo sie als Königin Holle dem Kaiser Friedrich Barbarossa, der dort ruht, den Haushalt führen soll. Daneben erscheinen auch noch andere, kleinere Berge als ihr Wohnsitz, wie der Untere Berg bei Hasloch am Main oder eine Kuppe in Waldeck, die den Namen Auf der Frau Holle trägt – der Frau Harkenberg bei Kamern im Landkreis Stendal soll nach der Frau Harke benannt worden sein.²⁷ Ansonsten wird ihr Wohnort als im Wald gedacht, oder aber ihr eine Teich- oder Brunnenwohnung zugeschrieben, wie auch in KHM Nr. 24. Dort treffen wir noch ein weiteres Motiv an, das auch mit der Sagengestalt eng verbunden ist: Frau Holle schüttelt ihre Betten aus, und auf der Erde schneit es – sie ist also als Wettermacherin charakterisiert, wovon auch andere Sagen und verschiedene Redensarten zeugen.

Als letztes ist noch auf den Bezug von Frau Holle, bzw. in dem Fall spezifisch in ihrer Verkörperung als Frau Percht, zu dem Brauch des Perchtenlaufens oder Perchtenjagens hinzuweisen. Dabei handelt es sich um einen Maskenumzug, vor allem in Österreich und im

25 Vgl. ebd., S. 97-99, 100-101; Sage in Paetow 1962, S. 109-112; NDS Nr. 126.5; zu Frau Holle und die Assoziation mit den Heimchen und Zwergen vgl. auch bei Waschnitius S. 92, 94, 124-125; Sagen in Paetow 1962, S. 52-56, 105-107.

26 Vgl. DS Nr. 4, 6; Paetow 1956, S. 319 sowie das entsprechende Kapitel passim; Sagen in: Ders. 1962, S. 7-9, 9-10; Timm 2003, S. 135-141; Waschnitius 1914, S. 88-90.

27 Vgl. DS Nr. 5; NDS Nr. 126.1, 247.9; Paetow 1956, S. 322; ders. 1962, S. 130, 135 sowie Sagen S. 10, 11-12, 13-14, 15-16, 30-32, 32-33, auch 58-60; Timm 2003, S. 180-181 (Fußnote); Waschnitius 1914, S. 81-82, 104-109.

süddeutschen Raum sowie angrenzenden Gebieten, bei dem man um die Jahreswende herum laut lärmend von Dorf zu Dorf zieht. Hierbei unterscheidet man bei den (in der Regel ausschließlich männlichen) Teilnehmern oftmals zwischen sogenannten schönen (ohne Maske, in traditioneller, landesüblicher Tracht, außerdem z. B. mit hohen Kappen oder einem Gehänge aus bunten Bändern) und sogenannten ‚schiachen‘ Perchten (in Felle gehüllt, mit schrecklichen, dämonisch wirkenden Holzlarven, meist mit Hörnern); daneben gibt es auch verschiedene schöne und schiache Nebenfiguren. Im 19. Jahrhundert im Alpenraum ganz allgemein weit verbreitet, findet das Perchtenlaufen heute noch bzw. wieder – teilweise nach Pausen von vielen Jahren – an verschiedenen Orten statt, wobei zu den bekanntesten Perchtenumzügen vor allem die im Salzburger Pongau und Pinzgau zählen.²⁸

Es wird hier nicht näher auf die Umzüge eingegangen, da es sich hierbei um ein eigenes Phänomen handelt²⁹: Wie genau das Perchtenlaufen mit der Gestalt der Frau Percht zusammenhängt, konnte bisher von der Wissenschaft auch noch nicht einwandfrei eruiert werden – klar ist jedoch, dass „das Spektakel ‚irgendwie‘ mit der Percht assoziiert wird.“³⁰ Davon zeugen auch verschiedene Sagen, die etwa davon berichten, wie plötzlich die wirkliche Percht unter die Umziehenden gekommen sein soll. Vor ihr flüchtet man sich, denn wenn sie einen erwischt, dann reißt sie ihn in Stücke. Überhaupt muss das Haus am Perchtenabend mit dem Zeichen der drei Kreuze oder mit Weihrauch geschützt sein, sonst ist man seines Lebens nicht sicher – in einer Sage kann sich ein Mann nur dadurch retten, dass er rasch seinen Rock auszieht und dieser statt seiner zerrissen wird; die Percht soll aber auch schon Menschen geraubt haben, die man am nächsten Morgen tot vor dem Haus wiederfand, mit exotischen Blumen, die man noch nie vorher gesehen hat, zwischen Fingern und Zehen – ein Hinweis darauf, dass derjenige mit der Percht innerhalb der einen Nacht in weit entfernten, fremden Ländern war. Sie soll aber auch schon entführte Menschen oder Tiere im Jahr darauf unversehrt wiedergebracht haben.³¹

Nach diesem Überblick über die wichtigsten Sagen und Motive, die mit der Frau Holle verbunden sind, soll nun direkt zur zweiten Gestalt, die untersucht werden soll, übergegangen werden: Zur Baba-Jaga.

28 Vgl. Waschnitius 1914, S. 24-25, 28-29, 36-39, 57-60, für v. a. historische Schilderungen; vgl. auch Rumpf 1991, S. 94-107, hier auch ausführlich insbesondere zu heute noch stattfindenden Bräuchen, daneben S. 107-112 zu meist historischen Sonderformen des Perchtenlaufens und S. 112-119 zu Verkleidungen und Attributen.

29 Für nähere Informationen sei nochmals auf die Monographie Rumpfs (1991) und ihren umfangreichen deskriptiven Teil verwiesen – Rumpfs Schlussfolgerungen werden jedoch von Timm (2003) widerlegt, vgl. dort z. B. S. 12.

30 Timm 2003, S. 307.

31 Vgl. Waschnitius 1914, S. 23-24, 34, 37; Zingerle Nr. 37; auch Rumpf 1991, S. 130.

2. 2. Zur Baba-Jaga

Die Baba-Jaga ist sicher eine der populärsten Gestalten des ostslavischen Märchens. Auch sie ist unter verschiedenen Namen bekannt, so etwa als Jagišna, Jagaja-Baba, Baba-Jagiba, Jaga-Bura, Egibova, Egibinicha usw. – in Weißrussland kennt man sie eher als Baba-Juga, bei den Westslaven, vor allem den Slovaken, kennt man eine analoge Figur namens Ježibaba, bei den Südslaven eine Baba Roga. Auch von der Baba-Jaga kann man sagen, dass sie ziemlich ambivalent ist – manchmal verhält sie sich dem Märchenhelden oder der Märchenheldin gegenüber als bedrohliche Instanz und Widersacherin, manchmal jedoch auch als weise Ratgeberin und Helferin.³²

Zu den klassischen an sie geknüpften Vorstellungen gehört Folgendes: Sie lebt in einer sehr abgelegenen Gegend, meist im tiefen Wald, in einer Hütte, die auf Hühnerbeinchen steht und dem Besucher stets zuerst die Seite ohne Tür zudreht. Gelegentlich dreht sie sich auch um die eigene Achse. Sie steht erst dann still oder dreht dem Besucher die Türseite zu, wenn er ein bestimmtes Sprüchlein aufsagt, das meist so lautet: „Izbuška, izbuška, stan’ po-staromu, k lesu zadom, ko mne peredom!“ (Deutsch: ‚Hütte, Hütte, steh auf die alte Art, mit der Rückseite zum Wald, mit der Vorderseite zu mir!’)³³. In der Hütte trifft man dann auf die Baba-Jaga, die sehr grotesk aussieht: Ihr Kopf liegt in einer Ecke der Hütte, ihre Beine in der anderen, ihre Brüste hängen auf einem Haken, ihre Lippen liegen auf der Schwelle und ähnliches. Die ersten Worte, die man von ihr hört, beziehen sich meistens auf den ‚russischen Geruch’ ihres Besuchers: „Fu-fu-fu! Russkim duchom pachnet!“ (‚Pfui, pfui, pfui! Es riecht nach Russen!’) ist meist der Wortlaut. In der Regel hat sie ein Knochenbein, was in dem bekannten Epitheton ausgedrückt wird, das sich auf ihren Namen reimt: „Baba-Jaga – kostjanaja noga“ (‚Baba-Jaga knöchernes Bein’).³⁴

Es ist interessant, dass die Formel mit dem russischen Geruch der Baba-Jaga auch in ihrer positiven Verkörperung zugeschrieben wird – überhaupt ist die Episode, in der die Hütte auf Hühnerbeinchen vorkommt, in der Mehrzahl der Fälle mit einer positiven Baba-Jaga verbunden. Es folgt ein klassischer Dialog zwischen Held bzw. Heldin und Baba-Jaga, worin sie den Helden fragt, wer er sei und wohin er wolle. Entweder er antwortet gleich darauf, oder aber, er fordert sie auf, ihn erstmal mit Essen und Trinken zu bewirten und ihm ein Nachtlager

32 Vgl. Johns 2004, S. 3-4, 9-10 ; Novikov 1974, S. 133-134; bei beiden auch eine Auflistung über verschiedene Namensvarianten.

33 Übersetzungen aus dem Russischen stammen, wenn nicht anders angegeben, jeweils von mir.

34 Vgl. Novikov 1974, S. 136-140.

zu geben, dann könne sie ihn fragen. Die Baba-Jaga befolgt diese Anweisung sofort, und wenn sie dann später erneut fragt und die Sorgen des Helden erfährt, gibt sie ihm weise Ratschläge, Anweisungen oder auch magische Geschenke. In diesem Zusammenhang taucht die Baba-Jaga häufig auch in dreifacher (seltener nur zweifacher) Gestalt auf: Eine Baba-Jaga schickt den Helden zu ihrer mittleren Schwester, diese zur ältesten (gelegentlich zur jüngsten), und erst diese kann endgültig weiterhelfen.³⁵

Diese Episode steht nie im Zentrum des Märchens, und deshalb kann die Baba-Jaga (bzw. die Baba-Jaga-Schwestern) als Helferin in einer ganzen Reihe von höchst verschiedenen Märchen auftauchen – einige häufige Beispiele: Sie hilft dem Helden bei der Suche (im Auftrag seines Vaters) nach dem Feuervogel (Chud. Nr. 113), den Früchten der Jugend oder dem Lebens- und Todeswasser (Af. Nr. 172, 173, 174, 178, 563; Zel./Vjatka Nr. 47); sie sagt ihm, wo sich der Tod seines Widersachers Koščej Bessmertnyj, der seine Frau oder Mutter entführt hat, befindet (in einem Ei, das wiederum in einer Reihe von Gegenständen und Tieren versteckt ist; Af. Nr. 269)³⁶; warnt ihn vor seiner betrügerischen Schwester oder steht ihm gegen sie bei (Af. Nr. 201)³⁷; weist dem Protagonisten den Weg zu seiner verschwundenen Frau (Af. Nr. 267, 268, 269, 570, Nikif. Nr. 86, Zel./Perm' Nr. 1, 20, 28) und der Protagonistin zu ihrem verschwundenen Mann (Af. Nr. 235, Chud. Nr. 39, 40, Zel./Perm' Nr. 67). Die verschwundenen Ehegatten sind hier in der Regel übernatürliche Wesen, die Tiergestalt haben können, so z. B. der helle Falke, *Finist Jasen-Sokol*, oder aber die Froschprinzessin, *Carevnja-Ljaguška*. Mit ihnen ist sie häufig auch verwandt, sie ist ihre Tante oder ihre Mutter.³⁸

Nachdem sie dem Helden geholfen hat, kommt die Baba-Jaga im Märchen in der Regel nicht mehr vor. Eine Ausnahme bilden allerdings die Märchen, in denen der Held von der *Car'-Devica*, der kriegerischen Jungfrau Zar, die Äpfel der Jugend oder das Wasser des Lebens gestohlen hat und sich dabei an ihr, während sie schläft, vergangen hat (Af. Nr. 172, 173, 174, 178). Sie verfolgt ihn und kommt jeweils zu den drei Baba-Jaga-Schwestern – diese halten sie bei ihrer Verfolgung auf, indem sie ihr z. B. Lügengeschichten erzählen oder sie überreden, sich bei ihnen auszuruhen. Hier funktioniert die Baba-Jaga also als eine Art Mittlerin zwischen dem Helden und der *Car'-Devica*, die am Ende stets ein glückliches Paar

35 Vgl. Johns 2004, S. 140, 154-157; Novikov 1973, S. 140-144.

36 Vgl. dazu auch Johns 2004, S. 140-143, 150-151.

37 Vgl. auch ebd., S. 194-195.

38 Vgl. auch ebd., S. 147-150, 207-211; zu diesem Abschnitt auch Novikov 1974, S. 142-145.

werden.³⁹

Im Gegensatz zu diesem relativ konstant in allen möglichen Märchentypen auftretenden Muster mit einer positiven Baba-Jaga kann eine böse Baba-Jaga die verschiedensten Funktionen übernehmen: Das sicherlich populärste und bekannteste Motiv ist hier das, dass sie einen kleinen Jungen entführt und in ihrem Ofen braten will (Af. Nr. 106, 107, 111, Nikif. Nr. 45, 64, 70, 85, Zel./Perm' Nr. 86, Zel./Vjatka Nr. 87, 97, 115).⁴⁰ Sie beauftragt zunächst ihre älteste Tochter, ihn für sie in den Ofen zu schieben – aber die Tochter wird überlistet, nach dem gleichen Muster wie im Märchen von *Hänsel und Gretel* (KHM Nr. 15) die Hexe überwunden wird, und sie landet selbst im Ofen. Die Baba-Jaga kommt heim, isst das Fleisch ihrer eigenen Tochter und ruft laut, wie gut ihr der Junge geschmeckt habe. Der macht sich jedoch aus einer Ecke über sie lustig. Mit der zweiten und dritten Tochter passiert dasselbe, und schließlich wird die Baba-Jaga am Ende entweder selbst in den Ofen geschoben, oder der Junge kann sie anderweitig überwinden oder vor ihr entfliehen. Gewissermaßen als eine Variante davon mit einem etwas älteren Helden kann angesehen werden, wenn dieser und seine Brüder um Baba-Jagas Töchter freien und sie sie ihnen verspricht, jedoch in Wahrheit vorhat, ihnen nachts die Köpfe abzuschlagen. Sie können sich dadurch retten, dass sie mit ihren Bräuten die Plätze oder die Kleider tauschen, worauf die Baba-Jaga wiederum unwissentlich ihre eigenen Töchter umbringt (Af. Nr. 105, Chud. Nr. 103). Die Baba-Jaga, der wir hier begegnen, ist zwar unglaublich böse und hinterlistig, aber gleichzeitig auch sehr einfältig und leicht zu hintergehen. Interessant ist hier übrigens das Alter und das Geschlecht des Helden: Es gibt fast keine Märchen, worin die Baba-Jaga ein Mädchen in ihrem Ofen braten will, und andererseits auch fast keine Märchen mit einem männlichen kindlichen Helden, in denen sich die Baba-Jaga als positive Figur verhält.⁴¹

Dies ist jedoch, wie erwähnt, nicht die einzige Form, in der wir einer bösen Baba-Jaga begegnen. Sie kann z. B. auch die Anführerin einer riesigen Armee sein, wobei in einem unterirdischen Reich Schneider, Schmiede, Näherinnen oder ähnlichen Arbeiter für sie in einem Fort Soldaten ‚produzieren‘ (Af. Nr. 161).⁴² Auch in der Gestalt eines einäugigen

39 Siehe auch Johns 2004, S. 39-40, 142-147; Novikov 1974, S. 145-146.

40 Johns (2004) zählt für den von ihm untersuchten großen Korpus allein 47 Varianten, siehe S. 137, 302-304.

41 Diese Besonderheit wird von Johns (2004) ausführlich behandelt, S. 85-110, 136-139. In nur zwei bzw. drei Texten trifft ein jugendlicher Held auf eine positive Baba-Jaga (neben einer negativen) bzw. versucht die Baba-Jaga, ein Mädchen zu braten. Vgl. zu diesem Abschnitt auch Novikov 1974, S. 174-175.

42 Vgl. hierzu auch Johns 2004, S. 179-181; Novikov 1974, S. 160-161.

Ungeheuers können wir ihr begegnen, das vom Helden geblendet wird (Nikif. Nr. 92).⁴³ Sie kann auch die Ratgeberin des bösen Widersachers sein (Af. Nr. 212); manchmal tritt sie auch als böse Stiefmutter auf, die die Heldin oder den Helden loswerden will (Af. Nr. 101, Lut. Nr. 29, Zel./Perm' Nr. 77, Zel./Vjatka Nr. 14), oder sie ist deren ebenso böse Schwester (Af. Nr. 103, Chud. Nr. 20, Lut. Nr. 57, Zel./Vjatka Nr. 27).⁴⁴ Das wohl gängigste mit ihr verbundene Motiv in Märchen mit einer Heldin besteht darin, dass sie oder ihre Tochter deren rechtmäßigen Platz einnehmen – die Heldin wird verwandelt, getötet oder anderweitig aus der Welt geschafft (Nikif. Nr. 80, Zel./Vjatka Nr. 11, 14).⁴⁵ Weiters kann sie eine verräterische Hebamme sein, die die Kinder der Heldin durch Tiere austauscht (Af. Nr. 284, Chud. Nr. 84).⁴⁶ Ein ziemlich faszinierendes Motiv ist außerdem mit ihr verbunden, wenn sie zu einer Jungfrau in die Hütte kommt und an deren Brüsten saugt (Af. Nr. 198).⁴⁷ Sie kann auch in die Hütte zu den Gefährten des Helden kommen, um das von ihnen gekochte Essen zu verspeisen und sie anschließend zu verprügeln und Riemen aus ihren Rücken herauszuschneiden (Af. Nr. 141, 142).⁴⁸ Weiterhin ist sie sehr häufig die Mutter von drei Drachen, die der Held im klassischen Drachentötermärchen getötet hat. Die Baba-Jaga verwandelt sich daraufhin in ein riesiges Schwein, das sein Maul so weit aufreißt, dass es von der Erde bis zum Himmel reicht, und will den Helden verschlingen (Af. Nr. 136, Chud. Nr. 6).⁴⁹ Schließlich kann sie auch in eher humorvollen Märchen der Bösewicht sein, wie z. B. in russischen Varianten von Tischlein-deck-dich, worin sie die Zaubergegenstände stiehlt (Chud. Nr. 8).⁵⁰

Novikov ist der Ansicht, dass die rein negative Baba-Jaga im Vergleich zur positiven merklich blasser in ihrer Darstellung ist – möglicherweise ist sie teilweise nur in Rollen hineingeschlüpft, die ursprünglich andere Figuren innehatten, und hat dabei auch deren Attribute übernommen.⁵¹ Diese Ansicht scheint gerechtfertigt, da die böse Baba-Jaga so vielfältige Funktionen erfüllt, dass keine klare Charakteristik mehr von ihr erstellt werden kann. Quantitativ gesehen überwiegen jedoch nichtsdestotrotz die Märchen, in denen sie als Widersacherin auftritt.⁵² Johns hält es daher für angebracht, die Baba-Jaga zu betrachten als

43 Vgl. auch Johns 2004, S. 228.

44 Vgl. auch ebd., S. 112, 114-116, 193, 228-229, 241-246, 263.

45 Vgl. auch ebd., S. 235-243.

46 Vgl. auch ebd., S. 243-246.

47 Vgl. auch ebd., S. 187-189; Novikov 1974, S. 168.

48 Vgl. auch Johns 2004, S. 178-179; Novikov 1974, S. 159.

49 Vgl. auch Johns 2004, S. 168-176; Novikov 1974, S. 162-164.

50 Vgl. auch Johns 2004, S. 249, siehe S. 255-256 für eine Auflistung sämtlicher negativer Baba-Jaga-Typen.

51 Vgl. Novikov 1974, S. 175.

52 Vgl. Johns 2004, S. 254.

eine Figur, die sich „in a state of dynamic tension between villain and donor roles“⁵³ befindet.

Ihre konstantesten Attribute als negative Figur sind ihr Fortbewegungsmittel, der Mörser, und der dazugehörige Stößel: Entweder sie kommt im Mörser an (Af. Nr. 106, 141, Lut. Nr. 25), oder sie verfolgt den Helden bzw. die Heldin darin (Af. Nr. 103, 159, Chud. Nr. 7, 19, Lut. Nr. 41, 47, 48, 59), wobei sie den Stößel zum Vorantreiben benutzt und mit einem Besen ihre Spuren verwischt, was ebenfalls in formelhafter Weise beschrieben wird. Bei der Verfolgungsjagd werden ihr oftmals Gegenstände in den Weg geworfen, die zu magischen Hindernissen werden, z. B. zu einem Berg, einem dichten Wald oder einem Feuermeer. Die Attribute Mörser und Stößel hat sie als positive Figur lediglich in wenigen Ausnahmefällen (Lut. Nr. 51).⁵⁴ Ein weiteres mit einer sehr bedrohlichen Baba-Jaga verbundenes Motiv ist das des Zaunes um ihre Hütte, der aus menschlichen Knochen besteht und mit Totenschädeln besetzt ist, wobei nur noch ein Pfahl ohne Schädel ist (Af. Nr. 104, 159).

Dieses Attribut kann jedoch auch auf eine dritte Kategorie hindeuten, die zwischen böse und gut liegt, und das ist eben die Ambivalenz, die Wandelbarkeit. Diese kann sich verschieden äußern: Manchmal tritt die Baba-Jaga etwa in einer Variante eines Märchens als Helferin auf, in einer anderen Variante desselben Märchens jedoch als negative Figur – so kann sie nicht nur eine böse Drachennutter sein, sondern auch etwa den Helden beraten, wie er diese, die in dem Fall einfach als alte Hexe bezeichnet wird, überwinden kann (vgl. Af. Nr. 136 mit einer negativen, Af. Nr. 137 mit einer positiven Baba-Jaga);⁵⁵ der Heldin kann sie nicht nur bei der Suche nach ihrem verschwundenen Mann helfen – manchmal ist es auch sie oder ihre Tochter, die über diesen Macht gewonnen hat (Zel./Perm’ Nr. 67, Zel./Vjatka Nr. 74).⁵⁶ Wenn mehrere Baba-Jagas in einem Märchen auftreten, so können dies auch positive und negative Figuren nebeneinander sein (Af. Nr. 232, Zel./Perm’ Nr. 67). Manchmal, wenn auch seltener, kann ein und dieselbe Baba-Jaga in einem Märchen an einer Stelle als Bösewicht, an anderer Stelle als Helfer auftreten (Zel./Perm’ Nr. 9).⁵⁷ Eine grundsätzlich böse Baba-Jaga kann zu einer, wenn auch unfreiwilligen, Helferin werden, wenn sie gezwungen wird, ein magisches Objekt abzutreten – dies ist meistens das Wasser des Lebens, so in Af. Nr. 198 und Zel./Perm’ Nr. 7. Eine grundsätzlich gute Baba-Jaga verliert ihre negativen Züge niemals ganz, was sich bereits in ihrem „Fu-fu-fu!“ äußert, und oftmals droht sie ihrem

53 Ebd. 2004, S. 226.

54 Vgl. ebd., S. 254-255.

55 Hierzu auch ebd., S. 171-175.

56 Auch ebd., S. 207-212.

57 Auch ebd., z. B. S. 195, S. 197.

Besucher zunächst sogar direkt an, ihn zu fressen (Chud. Nr. 40, Zel./Perm' Nr. 1, 28, 67).⁵⁸

Schließlich gibt es noch Märchen, in denen sie sich so ambivalent verhält, dass sie weder als klassischer Bösewicht noch als klassischer Helfer gelten kann. Hierzu gehören die Märchen, worin der Held ihre Pferde (manchmal andere Tiere) hütet, um eines davon als Lohn zu bekommen (Af. Nr. 159, Zel./Perm' Nr. 6, Zel./Vjatka Nr. 86). Wenn es dem Helden nicht gelingen sollte, die Herde beieinander zu halten, so droht ihm der Tod. Die Baba-Jaga hier wirkt sehr bedrohlich, hat aber gleichzeitig auch klassische Helfer-Attribute, wobei mal das eine, mal das andere überwiegen kann.⁵⁹

Den vielleicht klassischsten Fall von Ambivalenz stellen die zahlreichen Märchen vom guten und dem schlechten Mädchen dar, die im Aarne-Thompson-Index (AaTh) unter der Nummer 480 als Typus *The Kind and the Unkind Girls* geführt werden. In einigen dieser Märchen, worin die Baba-Jaga die böse Stiefmutter bzw. deren Schwester ist oder den kleinen Bruder der Heldin entführt, ist die Baba-Jaga durchweg böse, sonst jedoch sehr ambivalent. Es handelt sich hierbei um denselben Märchentyp, den wir auch beim Grimmschen Frau-Holle-Märchen haben: Das gute Mädchen kommt zur Baba-Jaga, erfüllt verschiedene Aufgaben zu deren Zufriedenheit und wird dafür dann reich belohnt. Ihre böse Stiefschwester dagegen macht alles falsch und wird dafür bestraft. Im harmlosesten Falle bekommt sie keine Belohnung, aber meist sind die Strafen drastischer: Sie wird zu Asche verbrannt, die Baba-Jaga verschlingt sie oder zerbricht sie in kleine Stücke, dass nur noch ihre Knochen übrigbleiben. Ihren tendenziell düsteren Charakter behält diese Baba-Jaga auch bei, wenn sie sich der Heldin gegenüber als gut und belohnend herausstellt – sie vereint negative und positive Züge in sich, ihre Widersprüchlichkeit gehört hier zu ihren wichtigsten Kennzeichen.⁶⁰

Hier sind wir dann auch bereits an einem Punkt angekommen, der einiges an Vergleichsmöglichkeiten zwischen den beiden Figuren Baba-Jaga und Frau Holle bietet. Zum Vergleich zwischen ihnen soll dementsprechend nun auch übergegangen werden, wobei allerdings die nähere Untersuchung der Märchen vom Typ AaTh 480 erst an etwas späterer Stelle folgen wird.

58 Für eine genauere Auflistung der Fälle von Ambivalenz siehe ebd., S. 223-224; vgl. zu diesem Abschnitt auch Novikov 1974, S. 134.

59 Vgl. auch Johns 2004, S. 190-193; Novikov 1974, S. 166-168 – letzterer beurteilt Baba-Jagas Rolle hier als negativ.

60 Eine genaue Analyse des Typs AaTh 480 bei Johns 2004, S. 110-131, vgl. auch S. 136-139.

3. Direkter Vergleich

In den nun folgenden Kapiteln sollen objektiv erkennbare Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den Figuren Baba-Jaga und Frau Holle vorgestellt werden, so etwa vergleichbare mit beiden verbundene Vorstellungen oder ähnliche Motive in verschiedenen Märchen und Sagen, also anhand von konkretem Material. Ohne darüber zu spekulieren, ob eventuell ein Zusammenhang besteht, sollen diese Parallelen einfach nur aufgezeigt werden.

Die auffälligste Ähnlichkeit ist sicher die Ambivalenz, die beiden charakteristisch ist: Die Baba-Jaga kann weise Ratschläge erteilen und magische Geschenke übergeben, aber sie entführt auch kleine Kinder und will sie in ihrem Ofen braten oder versucht, Märchenhelden und -heldinnen zu vernichten; die Frau Holle ist eine gütige Alte, die fleißige Spinnerinnen belohnt und Menschen, die ihr begegnen, Wohltaten erweist, sie ist aber ebenso eine Kinderscheuche, die Kinder zu sich in den Teich hinabzieht, sie sorgt als Anführerin des Wilden Heeres für Angst und Schrecken und schneidet denjenigen, die ihre Gesetze nicht beachten, den Bauch auf. Beide können sich, je nach Märchen bzw. Sage, negativ oder positiv verhalten, manchmal sogar beides zugleich – diese Ambivalenz ist insofern faszinierend, als dass sie etwas in der europäischen Folkloretradition recht Unübliches ist: Normalerweise sind deren Figuren nämlich statisch und in einem Schwarz-Weiß-Schema klar definiert als entweder gute oder böse Gestalten.

3. 1. Das Aussehen, die Attribute und Eigenschaften

Auch, was das Aussehen anbelangt, weist Frau Holle einen widersprüchlichen Charakter auf: Sie ist ein „altes, hässliches Weib“, ein „gewaltiges Unkatl, [...] ungestaltig, langnasig und hinkend“, ein „kleines, bucklichtes, altes Mütterchen“ oder eine „grauköpfige alte [sic !] mit langen Zähnen“⁶¹, kann aber ebenso gedacht werden als „schöne, freundliche Frau“, als eine „wunderschöne, holde Frau in hell leuchtendem, glänzendem Gewand“ oder als „schönes, geisterhaftes Wesen mit langem weißen Gewand und Schleier“⁶².

Diesen Zug weist Baba-Jaga nicht auf, egal ob als positive oder als negative Figur: Sie wird nahezu ausnahmslos als alt und hässlich beschrieben – als „drevnjaja starucha, lico zljuščee, volosa dlinnye, sedye“ („eine uralte Greisin, das Gesicht böse, die Haare lang und

61 Waschnitius 1914, S. 18, 40, 198, 111.

62 Ebd. 1914, S. 19, 56, 81.

grau'; Af. Nr. 198) oder einfach nur „staraja, bezzubaja“ („alt, zahnlos'; Af. Nr. 272), auf die Groteskheit ihres Aussehens wurde auch weiter oben schon hingewiesen. Verschiedene Forscher gehen jedoch davon aus, dass auch sie einst eine lichte, schöne Seite hatte, die später von ihr abgespalten wurde, während die düsteren Züge mehr in den Vordergrund rückten. Potebnja ist der Meinung, Baba-Jagas lichte Seite („letnij obraz“) sei auf ihre Töchter übergegangen.⁶³ Für Vladimir Anikin ist die namenlose *Starucha-Zadvorenka* („Alte aus dem Hinterhof“), eine dem Helden freundlich gesinnte, weise Greisin, eine Doppelgängerin der Baba-Jaga: Sie ist durchweg gut und hilfsbereit, weswegen der Held ihr auch stets höflich und mit respektvoller Achtung begegnet, was ja bei der Baba-Jaga selten der Fall ist.⁶⁴ Maria Kravchenko dagegen sieht in der Figur der schönen Car'-Devica, die am Ende die Braut des Helden wird, eine ursprüngliche Seite der Baba-Jaga, da sie zwischen den beiden verschiedene Parallelen entdeckt, so etwa in der Eigenschaft der Car'-Devica als mächtige Kriegerin und als Wächterin über das Wasser des Lebens und des Todes.⁶⁵ Richarda Becker sucht die lichte Seite der Baba-Jaga außerhalb des Märchens und findet sie in der *Zolotaja Baba*, einem legendären goldenen Idol, das mit einer im Volksglauben und Brauchtum belegten, mit Fruchtbarkeit, Glück und Schicksal verbundenen göttlichen Figur identifiziert wird.⁶⁶ In diesem Zusammenhang sei schließlich noch darauf hingewiesen, dass im Märchen die Funktion der Helferin, die dem Helden mit Ratschlägen und Geschenken hilft und zu ihrer Schwester weiterschickt, manchmal statt von der Baba-Jaga auch von einem schönen jungen Mädchen erfüllt werden kann (Af. Nr. 171, 176).⁶⁷

Was sonst ganz allgemein das Aussehen betrifft, so lassen sich bei den Figuren einige Ähnlichkeiten feststellen, die sofort ins Auge fallen: Zunächst werden sie beide als mit einer auffallend langen, öfters auch anderweitig ungewöhnlichen Nase geschildert. Schon bei Luther in seiner *Auslegung der Episteln* von 1522 findet sich folgende Stelle: „hie tritt fraw Hulde herfür mit der potznasen“⁶⁸. Ansonsten hat Frau Holle, vor allem unter dem Namen Perchta, die Nase oftmals sogar als attributives Epitheton ihrem Namen zugeordnet: „Perchta mit der langen Nase“.⁶⁹ Auch in ihrer schönen Gestalt bleibt ihr oftmals die lange Nase, auf

63 Vgl. Potebnja 1865, S. 197; Näheres dazu, welche Töchter gemeint sind, im Kapitel 4.2. über Potebnja.

64 Vgl. Anikin 1977, S. 118.

65 Vgl. Kravchenko 1987, S. 186-187.

66 Vgl. Becker 1990, S. 114-115.

67 Vgl. hierzu auch Kravchenko 1987, S. 186; Johns 2004 (S. 204) weist außerdem auf Zel./Vjatka Nr. 13 hin, worin eine Egibisna, die Tochter einer Egi-bova, eine schöne junge Frau ist.

68 Zit. nach Waschnitius 1914, S. 105.

69 Vgl. hierzu ebd., S. 150, siehe auch S. 35: Hier geht Waschnitius auch auf ein bekanntes Gedicht aus dem Jahre

der ein Heimchen sitzen und zirpen kann.⁷⁰

Charakteristisch für die Baba-Jaga ist die Umschreibung ihrer Nase, wenn der Held sie in ihrer Hütte antrifft, mit folgenden Worten: „Nos v potolok vros“ (‚die Nase wuchs in die Decke‘), oder auch nur „nos v potolok“ (‚die Nase bis zur Decke‘; Af. Nr. 114, 136, 201, 235, 269, Chud. Nr. 39). In Chud. Nr. 39 wird auf groteske Weise die Länge der Nase noch deutlicher beschrieben: „[Ona] nosom trubu zakryvaet (u nej nos, s Perevickij most!)“ (‚Mit der Nase verschließt sie den Schornstein – sie hat eine Nase, bis zur Perevickij-Brücke!‘).

Daneben sind beide mit einem ungewöhnlichen Bein bzw. Fuß gesegnet: Baba-Jaga hat bekanntermaßen in den meisten Märchen ein Bein, das nur noch aus Knochen besteht – wodurch ihr sich reimendes Epitheton „kostjanaja noga“ herrührt. Das Bein kann jedoch auch aus einem anderen Material bestehen, z. B. aus Lehm (Af. Nr. 113), aus Gold (Af. Nr. 161) oder aber aus Exkrementen (Zel./Vjatka Nr. 11: „odna noga g...enna, drugaja nazemna“, ‚ein Bein aus Scheiße, das andere aus Mist‘).

Der Fuß von Frau Holle-Percht ist ebenfalls durchaus auffällig: Er ist besonders groß, unförmig, breiter als der andere – so kennt man sie auch als „Perchta mit dem großen Fusse“. Einer eindeutig sekundären ätiologischen Erklärung zufolge rührt dieser von ihrer Tätigkeit als Spinnerin, vom Treten des Spinnrades her (das allerdings erst im späten 15. Jahrhundert erfunden wurde)⁷¹. Gelegentlich wird sie sogar mit einem Gänse- oder einem Schwanenfuß vorgestellt⁷², was ja wiederum sehr stark an die Hühnerbeinchen von Baba-Jagas Hütte erinnert.

Weiterhin wird bei beiden Figuren immer wieder auf lange, manchmal zerzauste Haare hingewiesen⁷³, außerdem auf ihre langen Zähne – Baba-Jaga wetzt sich ihre Zähne, wenn der Held oder die Heldin sie antrifft (so in Af. Nr. 232 und 269, Chud. Nr. 19), und die Frau Holle hat die langen Zähne sogar noch in Grimms Märchen, wo sie die Heldin erschrecken.

Interessant ist schließlich noch der Bezug zu Eisen, den die beiden Gestalten haben: Die Frau Holle-Percht trägt nicht nur eiserne Geräte mit sich, um den Bauch aufzuschneiden, wie eine Schere, eine Ofengabel, eine Pflugschar oder eine Röhmkette, rasselt mit einer Eisenkette am Gürtel oder kann einem ein eisernes Beil in den Körper schlagen, sondern ist teilweise

1393 ein, wahrscheinlich in Tirol entstanden, das den Titel *Von Berhten mit der langen nas* trägt.

70 Vgl. ebd., S. 19. Dieser Abschnitt allgemein vgl. auch Timm 2003, S. 315-316.

71 Vgl. Rumpf 1985, S. 62.

72 Vgl. Grimm 1953 Bd. 1, S. 232-233; Meyer 1891, S. 275-276..

73 Vgl. z. B. Becker 1990, S. 115; ein Beispiel für die Baba-Jaga ist Af. Nr. 172; für die Frau Holle Zingerle Nr. 29.4 und 30.1.

selbst aus Eisen: Sie kann eiserne Brüste haben, eine eiserne Hand oder, wie nicht anders zu erwarten, eine eiserne Nase – sie kann sogar ganz aus Eisen bestehen.⁷⁴

Die Nase der Baba-Jaga kann ebenfalls aus Eisen bestehen (z. B. in Chud. Nr. 39 und 40), ebenso wie ihr charakteristisches Bein – das zugehörige, sich reimende Epitheton ist in dem Fall „Baba-Jaga, železnaja noga“ („Baba-Jaga, eisernes Bein“). Auch ihre Zähne können eisern sein, und sie muss zum Schmied, um sie sich schleifen zu lassen.⁷⁵ Daneben sind sehr häufig auch ihr Mörser und ihr Stößel aus Eisen (so in Af. Nr. 107, 141, 159; Chud. Nr. 6, 19) und sie wird öfters auch mit eisernen Speisen in Verbindung gebracht (so in Nikif. Nr. 64 mit einem eisernen Kugelbrot, in Lut. Nr. 48 mit eisernem Zwieback).

Weiterhin scheint in diesem Zusammenhang noch interessant, dass beide Figuren jeweils generell als ohne Mann oder männliches Pendant vorgestellt werden – bis auf einige wenige Ausnahmen: Die Frau Holle hat manchmal einen Partner beigeordnet, der verschiedene Namen trägt – der Parlör ist der Mann der Stempa, der Wilde Mann gehört zur Frau Berta, die Berscht soll dem Berschtl sein Weib sein, und auch die Frau Harke kann einen Mann haben. Sonst ist der Mann recht unbedeutend, über ihn ist wenig bekannt und er tritt nicht selbstständig in Sagen auf.⁷⁶ Wenn Baba-Jaga in Märchen mit einem Ehemann auftritt, etwa mit dem Car’ Doroda, so hat sie in dieser Partnerschaft stets den dominanten Part. Hierin eingeschlossen ist ihre gelegentliche Rolle als böse Stiefmutter, wenn dies auch eine sekundäre Erscheinungsform von ihr ist. In einem auch sonst sehr untypischen Märchen tritt sie als Frau von Koščeј Bessmertnyj auf.⁷⁷

Aus den Sagen und Märchen selbst geht außerdem oft nicht hervor, ob es sich bei den beiden Figuren um Einzelgestalten handelt oder aber um Vertreter einer ganzen Gruppe. Das Variieren von Groß- und Kleinschreibung des Wortes Baba-Jaga zeigt, dass sich teilweise der Märchensammler selbst nicht im Klaren ist, ob es sich um einen Personennamen oder um eine Gruppenbezeichnung handelt. Das Auftreten von drei Baba-Jagas weist in letztere Richtung, und auch sonst wird manchmal angedeutet, dass es ihrer mehrere gibt – wenn die Figur z. B. umschrieben wird als „iz Jagich Bab“, „[eine] von den Baba-Jagas“; vgl. auch Zel./Vjatka Nr. 115: „Prichodit [...] Egibicha (nečisty-to vot éti samye: v ožrach život, v lesach život)“, „Da kommt eine Egibicha (unrein sind die, sie leben in Seen und in Wäldern)“. Auf Grund der

74 Vgl. Timm 2003, S. 312-313; dementsprechend ist sie gelegentlich auch als „Perchta mit der eisernen Nase“ oder aber „Eisenberta“ bekannt.

75 Vgl. hierzu auch Afanas’ev 1865-1869 Bd. 1, S. 775.

76 Vgl. Waschnitius 1914, S. 42, 44, 49 sowie NDS Nr. 126.6, Zingerle Nr. 42; auch Timm 2003, S. 46.

77 Vgl. Johns 2004, S. 202-203, 229-230.

Tatsache, dass es im Russischen weder bestimmte noch unbestimmte Artikel gibt, kann man auch bei dem Auftreten einer einzelnen Baba-Jaga in einem Märchen nicht schließen, ob hier ‚die‘ oder nur ‚eine‘ Baba-Jaga gemeint ist.⁷⁸ Andererseits gibt es im Deutschen zwar ‚die‘ (und niemals ‚eine‘) Frau Holle, aber man kennt, wenngleich auch nicht neben dieser, auch eine Vielzahl von Hollen, elbischen Geisterwesen, wie beim Perchtenlaufen ja auch mehrere Perchten beteiligt sind – von weiteren analogen Gestalten, wie etwa der Frau Berta und den Frauberten in Südtirol oder der Fronfasten und den Fronfastenweibern im Badischen, ganz zu schweigen.⁷⁹

Nach diesen Ähnlichkeiten in der Vorstellung soll nun auf ähnliche Motive in Märchen und Sage näher eingegangen werden.

3. 2. Ähnliche Motive in Märchen und Sagen

Insbesondere die Märchen eines Typus, in denen Baba-Jaga häufig auftritt, sind hier interessant, und zwar, wie angedeutet, AaTh 480, *The Kind and the Unkind Girls*, worin die Baba-Jaga den zu ihr kommenden Mädchen verschiedene Aufgaben stellt. Hier zeigt sich eine starke Ähnlichkeit mit Motiven des Frau-Holle-Sagenkreises.

So kann eine der Aufgaben der Heldin sein, zu spinnen – etwa in Af. Nr. 102. Diese Aufgabe erscheint hier als eine schier unlösbare – das Mädchen weint, weil es nicht weiß, wie sie sie bewältigen soll. Es liegt nahe, dass es sich um eine ungeheure Menge handelt, die gesponnen werden soll – die Tierhelfer geben dementsprechend den Ratschlag, um jede Spule nur einen Faden zu spinnen. Dies wiederum erinnert stark an das bekannte Motiv von der Frau Holle als betrogene Spinnstubenfrau – bei dieser wird schließlich eine ganz ähnliche List angewandt.⁸⁰

Überhaupt hat nicht nur die Frau Holle, sondern auch die Baba-Jaga eine enge Beziehung zum Spinnen: Es ist oft eine Spindel oder ein ähnlicher Gegenstand, die das Mädchen zur Baba-Jaga führt (Chud. Nr. 101, Nikif. Nr. 63, Lut. Nr. 39, 40, 41, 42); sie gibt ihm die Aufgabe, zu spinnen – und auch sie selbst wird des Öfteren spinnend oder webend angetroffen, so z. B. in Af. Nr. 174: „v izbuške jagišna – sidit za prjaslicej, prjadet šelkovu kudel’ku na zolotoe veretence“ (in der Hütte die Jagišna – sitzt an einer Spindel, spinnst einen

78 Vgl. ebd., S. 102-103, auch 55-56.

79 Vgl. Waschnitius 1914, S. 44-45, 79, 92, 93, 96, 124, 125.

80 Vgl. hierzu Potebnja 1865, S. 152. Zum Motiv bei Frau Holle siehe bei Waschnitius 1914 z. B. S. 28.

Seidenfaden auf eine goldene Spule’), Af. Nr. 178: „sidity v izbe na stule staraja baba-jaga i prjadet tonkij šelk“ (,in der Hütte auf einem Stuhl sitzt die alte Baba-Jaga und spinnst feine Seide’), oder Af. 562: „na polu sidela baba-jaga, nogi v potolok uperši, i prjala šerst“ (,auf dem Boden saß die Baba-Jaga, die Beine gegen die Decke gestemmt, und spann Wolle’). Ihre Hütte steht gelegentlich nicht (nur) auf Hühnerbeinchen, sondern auch auf Spindelfersen (so in Chud. Nr. 12, 13, 19, 40, 46; Lut. Nr. 47). Sie kann außerdem der Heldin eine goldene Spindel schenken, wie in Chud. Nr. 39 oder Zel./Perm’ Nr. 67.⁸¹ Weiters kann sie demjenigen, der zu ihr kommt, ein magisches Knäuel überreichen, das die Aufgabe hat, vor der Person herzurollen und sie zum bestimmten Ort zu bringen (z. B. in Af. Nr. 204, Chud. Nr. 40, Zel./Vjatka Nr. 118). Auch Frau Holle kann Knäuel verschenken – meist handelt es sich um ein ‚ewiges Knäuel’, das niemals leer wird, als Belohnung für fleißiges Spinnen.⁸²

In einem Märchen⁸³ verschenkt sie eine goldene Spindel, eine goldene Haspel und ein goldenes Spinnrad. Diese Geschenke erfüllen die Funktion, die Aufmerksamkeit der falschen Braut auf sich zu ziehen, die sie gegen eine Nacht bei ihrem Gemahl eintauscht, dem Tierbräutigam der Heldin, der diese vergessen hat. Genau dieselbe Aufgabe haben die Geschenke der Baba-Jaga (die ebenfalls mit Spinnen assoziiert sein können) in verschiedenen Märchen wie Chud. Nr. 40 oder Zel./Perm’ Nr. 67, die demselben Typus entsprechen: AaTh 425, *The Search for the Lost Husband*.

An dieser Stelle soll in einem kurzen Exkurs auf die kulturhistorische Bedeutung des Spinnens an sich eingegangen werden, handelt es sich dabei doch um ein in der europäischen Folklorelandschaft sehr weit verbreitetes Motiv – aus der Grimmschen Sammlung soll neben KHM Nr. 24 nur auf drei weitere populäre Märchen verwiesen werden, worin es eine Rolle spielt, *Die drei Spinnerinnen* (KHM Nr. 16), *Dornröschen* (KHM Nr. 50) und *Rumpelstilzchen* (KHM Nr. 55). Wir haben es mit einer nachweislich bis in vorgeschichtliche Zeit zurückreichenden, klassisch weiblichen Tätigkeit zu tun, worauf schon ein deutsches Sprichwort aus dem 16. Jahrhundert hinweist: „Als Adam hackt’ und Eva spann, wo war damals der Edelmann?“ Gemeinschaftliches Spinnen war sehr verbreitet, und Spinnstuben, die wohl mit der Erfindung des Spinnrads 1480 einhergingen, waren Orte der Geselligkeit, wo Männer und Frauen lustig beisammensaßen und einander Unterhaltung boten – neben mancherlei ‚Unsittlichkeiten’ wurden hier, auch dadurch bedingt, dass die Runden bis weit in

81 Zu diesem Abschnitt vgl. auch Becker 1990, S. 136-137; Johns 2004, S. 58.

82 Vgl. Waschnitius 1914, S. 44-45; Märchen in Paetow 1962, S. 65-67.

83 Paetow 1962, S. 74-78.

die Nacht gingen, Sagen, Schauergeschichten und ähnliches erzählt (vgl. den Ausdruck „ein Garn spinnen“ für erzählen), so auch Erzählungen von der betrogenen Spinnstubenfrau.⁸⁴ Wenn Rumpf in ihrem Aufsatz das Märchen- und Sagenmotiv des Spinnens jedoch rein rational als aus den realen Lebensumständen hervorgegangen erklärt⁸⁵, so greift das zu kurz: Schließlich genoss diese Tätigkeit im griechischen Altertum hohes Ansehen und wird in zahlreichen Kulturen einer Göttin zugeschrieben, so der Astarte, Artemis und Athene, Frigg usw. – dadurch hatte sie immer auch eine mythisch-kosmologische Komponente. Auch auf die spinnenden Schicksalsfrauen, die Nornen, Moiren und Parcen, sei hier hingewiesen.⁸⁶ Dass sich das Spinnen a u c h wegen seiner realen Bedeutung im Märchen und in der Sage findet, sei nicht angezweifelt, aber dass die mythischen Vorstellungen rein gar keinen Anteil daran hatten, erscheint doch unglaubwürdig.

Doch zurück zu den Märchen vom Typ AaTh 480: Zu den Aufgaben der Heldin bei der Baba-Jaga kann weiterhin gehören, Wasser in einem Sieb zu tragen (so in Af. Nr. 103, Chud. Nr. 101, Lut. Nr. 39, 40, 41, 42, 43, 78). Ein Vogel, eine Maus oder ein anderes Tier verraten ihr, wie sie diese Aufgaben zu erfüllen hat – das Sieb soll sie mit Lehm verkleben, um so das Wasser tragen zu können. Das Motiv des Tragens von Wasser in einem Sieb, die sogenannte Danaidenarbeit, ist eine gängige Metapher für eine mühsame, aber ganz und gar nutzlose Arbeit – so in der russischen Redewendung *nosit' vodu rešetom*, ‚Wasser in einem Sieb tragen‘.⁸⁷ Es ist auch mit der Frau Holle bzw. ihr entsprechenden Gestalten verbunden: Eine Frau hält sich die sie bedrohende Stempa vom Leibe, indem sie ihr dieselbe Aufgabe gibt.⁸⁸ Mehrere Frauberten wollen spinnende Frauen in siedendem Wasser kochen – diese geben ihnen jedoch statt zwei Eimern zwei Körbe, um das Wasser zu holen, und können in der Zwischenzeit fliehen.⁸⁹ Daneben wird von der Frau Holle erzählt, sie trage Wasser in Eimern ohne Boden oder habe ein Fass ohne Boden, das sie füllen müsse – wenn ihr dies gelinge, sei sie erlöst.⁹⁰

Eine weitere Parallele in den Märchen ist hier noch zu erwähnen: Nachdem die böse Stiefschwester die Aufgaben der Baba-Jaga nicht zu deren Zufriedenheit erfüllt hat, wird sie von dieser zerrissen oder in kleine Stücke zerbrochen – so in Af. Nr. 102 oder Lut. Nr. 50.

84 Vgl. Rumpf 1985, S. 59-65; EdM, s. v. *Spinnen* (Autorin: R. B. Bottigheimer).

85 Vgl. Rumpf 1985, S. 65-72.

86 Vgl. EdM, s. v. *Spinnen*; auch Timm 2003, S. 254-256.

87 Vgl. Johns 2004, S. 128.

88 Zingerle Nr. 43; vgl. auch Waschnitius 1914, S. 42.

89 Vgl. Waschnitius 1914, S. 45-46.

90 Vgl. ebd., S. 113; Meyer 1891, S. 277; siehe auch Becker 1990, S. 82.

Von der Frau Holle-Percht gibt es wiederum genügend Erzählungen, in denen sie Menschen zerreisst oder zu Asche zerreibt.⁹¹

Schließlich bleibt noch der Märchentypus AaTh 480 selbst, in dem wir Frau Holle wie auch Baba-Jaga in der Funktion einer Testerin antreffen, gewissermaßen als Allomotive. Es ist interessant, dass das sicherlich international bekannteste und beliebteste Märchen dieses Typus KHM Nr. 24 ist, eben das Frau-Holle-Märchen, diese allerdings darin – im Gegensatz zu den zahlreichen Varianten mit Baba-Jaga – nur in einer einzigen Fassung anzutreffen ist (sieht man von den wenigen bereits von Grimm inspirierten Versionen ab).⁹² Allerdings weist Erika Timm darauf hin, dass die Grimms durchaus nicht ohne Grund gerade diese Version für ihre Märchensammlung ausgewählt haben, denn „Frau Holle hat im Märchen größere Strahlkraft nicht als in der Summe ihrer Sagen, wohl aber als in jeder Einzelsage [...]. Denn in der Struktur des Märchens hat sie mehr Raum zu optimaler Verwirklichung als in der Einzelsage.“⁹³

Außer den Märchen vom Typ AaTh 480 finden sich allerdings auch in anderen Märchen und Sagen um Baba-Jaga bzw. Frau Holle ähnliche Motive: So erinnern die Märchen, in denen Baba-Jaga einen Jungen in ihren Ofen schieben will, ja stark an das deutsche Märchen von *Hänsel & Gretel* – von diesem wiederum (AaTh 327A) gibt es zumindest eine Variante (NDM Nr. 1), worin die Frau Holle (als „die alte Frick“) in die Rolle der bösen Hexe schlüpft, wobei sie zu Tode kommt, als sie den See austrinken will, auf dem die in Enten verwandelten Geschwister schwimmen.⁹⁴

Von der Frau Holle gibt es ja weiterhin das sehr verbreitete Motiv, dass sie dem sie Belauschenden das Augenlicht nimmt, ihn blendet.⁹⁵ Daneben kann sie auch mit Einäugigkeit assoziiert sein: So gehört in ihrer Verkörperung als Frau Harke zu ihrer Herde auch eine einäugige Sau.⁹⁶ Auch Baba-Jaga hat einen Bezug zu Blendung, Einäugigkeit und Blindheit allgemein. So ist das Blendungsmotiv mit ihr folgendermaßen verknüpft: In einigen Märchen trifft der Held auf einen alten blinden Mann, dessen Augenlicht ihm von der Baba-Jaga genommen wurde. Er muss diese daraufhin besiegen und dazu zwingen, ihm zu verraten, wo die Augen des Mannes versteckt sind, oder ihn anderweitig wieder sehend zu machen (Nikif.

91 Vgl. Waschnitius 1914, S. 19, 34, 37, 42.

92 Vgl. Timm 2003, S. 5.

93 Vgl. ebd., S. 326.

94 Vgl. auch Waschnitius 1914, S. 130.

95 Vgl. ebd., S. 18, 30, 99.

96 NDS Nr. 126.4; vgl. auch Meyer 1891, S. 288.

Nr. 109). In anderen Märchen wird Baba-Jaga selbst geblendet: Sie erscheint als einäugiges Ungeheuer, das ein zweites Auge vom Helden fordert, von diesem geblendet und anschließend nach dem Muster der Polyphem-Sage aus der *Odyssee* getäuscht wird (Nikif. Nr. 92). Einen weiteren Bezug der Baba-Jaga zur Blindheit will Vladimir Propp erkennen: Vor allem die Tatsache, dass die Baba-Jaga den Helden am Geruch erkennt, hat ihn zu dem Schluss kommen lassen, sie selbst sei, auch wenn dies im Märchen nicht direkt gesagt würde, wahrscheinlich blind.⁹⁷ Dazu muss freilich gesagt werden, dass dies eine Hypothese bleibt, gegen die auch einiges spricht: So führt etwa Novikov als wichtigstes Gegenargument an, dass das Mädchen, das dem Helden hilft, ihn oftmals in einen Gegenstand verwandelt, damit die Baba-Jaga ihn nicht entdeckt (z. B. in Afanas'ev Nr. 142) – eine unnötige Handlung, wenn diese blind wäre.⁹⁸

Ein weiteres erwähnenswertes Motiv, das mit beiden unseren Figuren verbunden wird, ist das, dass sie gelegentlich die Funktion einer Geburtshelferin erfüllen: Baba-Jaga ist zumeist eine böse Hebamme, die die wunderbar begabten Kinder der Heldin vertauscht, oft durch Tiere (z. B. Hundewelpen in Af. Nr. 284 und Chud. Nr. 84). Ein interessanter Fall ist Zel./Vjatka Nr. 27, worin die Baba-Jaga (hier ebenfalls eine böse Gestalt) sich darüber beschwert, dass sie fünf Mal am Tag gerufen wird, um bei der Geburt zu helfen.⁹⁹ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass das Wort *baba* im Altrussischen auch eine Hebamme bezeichnen konnte.¹⁰⁰ Frau Holles Rolle als Geburtshelferin ist eine positive: In einer Sage begegnet ein junger Bursche, dessen Liebste in den Wehen liegt, auf der Suche nach einer Hebamme der Frau Percht (in ihrer schönen Gestalt), die ihn bittet, ihr einen Nagel zu schnitzen und ihn dafür mit sich in Gold verwandelnden Spänen belohnt – als er zurückkehrt, hat seine Liebste bereits glücklich entbunden. Waschnitius merkt an, dass diese Sage sehr altertümliche Züge aufweist.¹⁰¹ Jedoch nimmt auch die Frau Holle in einem Märchen bei Paetow der Heldin ihre neugeborenen Kinder weg, als Strafe für das Übertreten eines Gebotes, das Hineinsehen in eine verbotene Kammer – sie gibt sie allerdings, nach dem reuigen Geständnis des Mädchens, auch wieder zurück.¹⁰²

Ein weiteres Motiv ist das der Versteinerung: In manchen Versionen des Märchens von

97 Vgl. Propp 1986, S. 72-73.

98 Vgl. Novikov 1974, S. 177-178.

99 Vgl. auch Johns 2004, S. 215, 244-245.

100 Vgl. ebd., S.9.

101 Vgl. Waschnitius 1914, S. 19.

102 Das Märchen in Paetow 1962, S. 85-91.

den zwei Brüdern (AaTh 303, *The Twins or Blood Brothers*) kommt der erste Bruder, durch ein wunderbares Tier angelockt, in die Nähe der Baba-Jaga, die daraufhin zunächst seine Tierhelfer und dann ihn selbst zu Stein verwandelt, indem sie sie mit ihrem Stößel oder mit einem Zweig berührt.¹⁰³ Auch von der Frau Holle gibt es eine Erzählung, in der sich zeigt, dass sie Menschen versteinern kann: Ein Schäfer, der in der Nähe des Teiches sitzt, an dem Frau Holle baden will, verweigert dieser ein Stück von seinem Brot. Daraufhin verwandelt ihn diese mitsamt seiner Herde zu Stein – durch die Berührung mit einer Rute.¹⁰⁴

Frau Holle wird in manchen Gegenden mit dem Sauzehl, dem Wirbelwind, gleichgesetzt, hat also Züge eines Windwesens angenommen.¹⁰⁵ Baba-Jaga wiederum ist in einigen Märchen in der Lage, alle Winde zusammenzurufen (Af. Nr. 272), und wird in anderen auch als die Mutter der Winde bezeichnet.¹⁰⁶

Es bleibt noch das Motiv von dem unterirdischen Reich, das wir sowohl bei der Baba-Jaga als auch bei der Frau Holle antreffen: Um in Frau Holles Reich zu kommen, ist in KHM Nr. 24 ein Sprung in den Brunnen nötig – es liegt also unter der Erde (wenngleich auch gleichzeitig über der Erde, da der Schnee von oben kommt). Am Grunde eines Brunnens oder eines Teichs finden wir sie auch in der Sage, daneben finden wir sie in einem Berg – tendenziell also liegt ihr Wohnsitz unterirdisch. Die Baba-Jaga residiert ihrerseits in zahlreichen Märchen ebenfalls an einem unterirdischen Ort (Af. Nr. 114, 128, 141, 142, 161), wo sich z. B. die drei Reiche aus Kupfer, Silber und Gold befinden und der Held gegen sie kämpft oder aber sie ihm hilft, wieder an die Oberfläche zu kommen. Wenn man dieses unterirdische Reich im Sinne einer Unterwelt deuten kann, so würde dies in jedem Fall die chthonische Seite der beiden Figuren betonen.

Es stellt sich die Frage, inwieweit Baba-Jagas Ofen, worin sie kleine Jungen braten will, und der Ofen mit dem Brot, das die Heldin herausziehen soll, in KHM Nr. 24 irgendeinen Bezug zueinander haben. Ganz entfernt einander ähnlich sind schließlich auch noch das Bild der Baba-Jaga als Anführerin einer riesigen Armee und das der Frau Holle als Anführerin des Wilden Heers.

103 Siehe hierzu Johns 2004, S. 184-18; Novikov 1974, S. 171-172. Die entsprechenden Märchen waren für diese Arbeit leider nicht greifbar.

104 Vgl. Waschnitius 1914, S. 209.

105 Vgl. ebd., S. 102-103.

106 Siehe hierzu z. B. Johns 2004, S. 153, auch Propp 1986, S. 76.

3. 3. Ähnlichkeiten in Folkoregenres außerhalb von Märchen und Sage

Mit der Frau Holle ist vor allem eine Reihe von Redensarten verbunden, die sie als Wettermacherin charakterisieren: Wenn es schneit, so schüttelt sie ihr Bett aus, rupft ihre Gänse oder schlägt ihr weißes Gewand auseinander; wenn es nebelt oder einzelne Wolken ziehen, so heizt sie ihr Feuer an; donnert es, so spült sie ihre Fässer, und wenn die ganze Woche Regen ist, erwartet man doch für Freitag oder Samstag Sonne, da bis Sonntag ihr Schleier getrocknet sein müsste. Wenn es schließlich gleichzeitig Regen und Sonne gibt, so sagt man, Frau Holle hält Kirmes.¹⁰⁷ Mindestens eines dieser Wetterphänomene wird auch mit der Baba-Jaga in Verbindung gebracht: In Polen gibt es ein Kinderlied, worin es heißt, wenn es gleichzeitig regnet und die Sonne scheint, mache Baba-Jaga Butter.¹⁰⁸

Weiters sind hier Beschwörungsformeln und -bräuche von Interesse, worin die Baba-Jaga und die Frau Holle angerufen werden – damit soll etwas Bestimmtes bewirkt werden. Hierbei werden beide in Verbindung mit Kindern gebracht. Wenn ein Kind nachts schreit und nicht schlafen will, so wurde es in der Region um Gomel' in Weißrussland um Mitternacht vors Haus getragen und dreimal ausgerufen: „Lesovye dedy i baby, ogo! Baba-Jaga, ugu, ugu, ugu! Berite kriksy i nesite v les, a moej Kate nočnicy prinesite!“ (Ihr Großväter und Großmütter des Waldes, oho! Baba-Jaga, uhu, uhu, uhu! Nehmt die Schreie und tragt sie in den Wald, und bringt meiner Katja Schlaf!).¹⁰⁹ Im ehemaligen Fürstentum Waldeck (heute teils in Hessen, teils in Niedersachsen) dagegen war es üblich, wenn ein Kind etwas krank war, Wolle und Brot in einem Wachholderbusch aufs Feld zu tragen und hierbei Folgendes zu sprechen: „Ihr Hollen und Hollinnen, hier bring ich euch was zu spinnen und was zu essen. Ihr sollt spinnen und essen und meines Kindes vergessen.“¹¹⁰ Hier werden die Baba-Jaga und die Frau Holle also jeweils als zu einer größeren Gruppe von Naturdämonen zugehörig gedacht, die kleinen Kinder Schaden zufügen und diese nun davon wieder befreien sollen.

Im Märchen, so sei nochmal erinnert, raubt die Baba-Jaga ja auch tatsächlich Kinder, wie manchmal auch die Frau Holle in der Sage. Generell können beide daher auch dazu herhalten, unartigen Kindern als Schreckfiguren („pädagogische Fiktion“) zu dienen: Nichts anderes stellt schließlich die Frau-Holle-Gestalt dar, die zur Weihnachts- oder Dreikönigszeit umgeht

107 Vgl. Grimm 1953 Bd. 1, S. 222, auch DS Nr. 4; Mannhardt 1858, S. 259-260; Waschnitius 1914, S. 34, 90, 93, 112-113, 115, 177-178.

108 Vgl. Slav. Mif., s. v. *Baba* (Autor N. I. Tolstoj).

109 Vgl. Johns 2004, S. 134.

110 Vgl. Waschnitius 1914, S. 96-97.

und die bösen Kinder in den Sack steckt, um sie mit sich hinwegzunehmen – so drohte man mit ihr in Kärnten Kindern, die zu dieser Zeit zuviel Lärm machten; in Oberösterreich denen, die das Jahr über unartig waren; in Schwaben denen, die nicht fleißig gelernt und gesponnen hatten; im Raum Göttingen nimmt sie ungezogene Kinder mit zu sich in den Wald, wo sie harte Arbeit und schlechtes Essen bekommen usw. – einer volkstümlichen Deutung zufolge heißt sie sogar deswegen Frau Holle, weil sie die Kinder holt.¹¹¹ Die Erwähnung der Baba-Jaga hat dieselbe Funktion – Kinder dazu zu bringen, artig und fleißig zu sein – im ostslavischen Raum: Im Gebiet um Archangelsk etwa drohte man Kindern, wenn sie nicht gleich brav wären, würde die Baba-Jaga sie packen und fressen, sie stünde schon hinter der Tür; sie und analoge Gestalten wurden auch verwendet, um Kinder davon abzuhalten, in Felder und Gärten zu gehen und diese zu zertrampeln oder Früchte zu stehlen.¹¹²

Die wohl deutlichste Parallele findet sich jedoch in einem Erntebrauchtum. In der Nähe von Göttingen war es früher üblich, auf dem Felde beim Abernten das allerletzte Bündel Ähren stehenzulassen: Es wurde zusammengebunden, dann anschließend mit Blumen geschmückt und war „für die Frau Holle“ gedacht – also quasi ein Halmopfer. Selbiges berichtet man, ebenfalls in Niedersachsen, von ihrer Parallelgestalt, der Frau Gode – das letzte Bündel heißt hier *Vergōdendēl*, ‚Frau Godes Anteil‘, und es wurde dieser mit einer dreimaligen Anrufung übergeben: „fru Gaue, haltet ju fauer!“ (‚Frau Gode, behaltet euer Fuder!‘) Auch sonst gibt es dafür auf deutschsprachigem Gebiet weitere Belege.¹¹³ Einen verblüffend ähnlichen Brauch finden wir jedoch auch in einigen Teilen Russlands, im Gebiet um Gdov, worin ebenfalls das letzte Ährenbündel zusammengeknüpft und geschmückt wird – hier wird es mit einer Anrufung der Baba-Jaga übereignet, die als die Beschützerin des Feldes gilt: „Baba Jaga, vot ty perežinala nam chleb, a éta – tebe tof’ka vot astalas’ at nas [sic!]“¹¹⁴ (‚Baba-Jaga, du hast unser Korn bewacht, und das ist, was dir von uns übriggelassen wurde‘).

111 Diese und zahlreiche weitere Belege für Frau Holle und analoge Gestalten als Kinderschreck ebd., S. 18, 23, 24, 33, 54, 56, 65, 71-72, 77-78, 80-81, 89-90, 92-93, 94, 113, 118; auch Rumpf 1991, S. 38-40.

112 Vgl. Johns 2004, S. 56-58, 135-136; auch Afanas’ev 1865-1869 Bd. 3, S. 591-593.

113 Vgl. Grimm 1953, S. 209; Waschnitius 1914, S. 112, 130, 178, sowie v. a. Timm 2003, S. 74-77, 181, 191-192.

114 Vgl. Lobkova 2000, S. 81-82; siehe auch Johns 2004, S. 57-58.

4. Parallelen in Theorien der Forschungs- und Deutungsgeschichte

Im Folgenden sollen nun vor allem Deutungen der beiden Figuren von Seiten der Wissenschaft dargestellt werden, bei denen sich weitere Ähnlichkeiten aufzeigen und im Zusammenhang auch noch auf die eine oder andere Motivparallele eingegangen werden wird. Insbesondere ist interessant, wie die Herkunft der beiden Figuren erklärt wurde: Es gibt eine ganze Reihe von sehr verschiedenen Theorien, wie die Vorstellungen von ihnen zustande kamen. Manche Forscher gehen dabei von einem spezifischen Ansatz aus, während andere mehrere Ansätze verknüpfen. Allerdings gibt es weder für die eine noch für die andere Figur eine These, die Absolutheitsanspruch vertreten kann. Welche der Interpretationen ‚richtiger‘ oder ‚die‘ richtige ist, soll dementsprechend hier auch nicht Thema sein – es ist jedoch, wie angedeutet, faszinierend, dass, teilweise völlig unabhängig voneinander, Baba-Jaga- und Frau-Holle-Forscher zu ganz ähnlichen Ergebnissen kamen, was die Deutung von jeweils ‚ihrer‘ Figur betrifft.

4. 1. Herkunft aus der Wolke

Die ersten Forscher, die sich mit den Figuren systematisch auseinandergesetzt haben, waren die Vertreter der mythologischen Schule, die Mitte des 19. Jahrhunderts von Jacob Grimm begründet wurde und u. a. auch in Russland ihre Anhänger fand.

Zu diesen gehörte auch Aleksandr Afanas’ev, der die Baba-Jaga als „čarodejnaja vlastitel’nica nebesnych groz“¹¹⁵ (‚zauberische Herrscherin über die Himmelsgewitter‘) sieht und davon ausgeht, dass sie eigentlich ursprünglich eine Wolkenfrau ist: Sie kann sich frei der Naturkräfte bedienen und über sie herrschen, und ihre Flügel durch die Luft sowie das Verwischen des Weges mit dem Besen deutet Wirbelwind und Schneestürme an – die Worte *metlo*, Besen, und *metel’*, Schneesturm, weisen eine etymologische Verwandtschaft auf.¹¹⁶ Der Mörser der Baba-Jaga entspricht der Gewitterwolke, genau wie ihre Hütte – das eine wie das andere kann auf Grund seiner Beweglichkeit als Wolke angesehen werden, die durch Donner und Blitz vorangetrieben wird. Ihr Stößel ist dementsprechend als Metapher für den Blitz anzusehen, ähnlich wie die Keule des Donnergottes Perun. Auch die Zaubergegenstände, die sich in ihrem Besitz befinden, wie feuerspeiende Pferde, Siebenmeilenstiefel oder das

115 Afanas’ev 1865-1869 Bd. 1, S. 597.

116 Vgl. ebd., S. 291, 569.

selbstschneidende Schwert, stehen für schnell dahinziehende Wolken, Gewitterstürme und Blitze. Ihr Saugen an den Brüsten von jungen Mädchen entspricht dem Saugen des mythischen Drachen an denen der Wolkennymphen, d. h. wiederum eine Metapher für Regen, genauso wie die sich in ihrem Besitz befindlichen Schätze aus Kupfer, Silber und Gold für die von der Wolke verborgenen Sonnenstrahlen stehen.¹¹⁷

Wilhelm Mannhardt sieht in der Frau Holle ebenfalls ursprünglich eine Art Wolkengöttin: Er setzt sie mit der nordischen Huldra, der Königin des Huldrefolks, gleich, die von vorne eine schöne Frau ist, von hinten jedoch einen hohlen Rücken oder einen Kuhschwanz hat, und stützt sich hierbei auf eine ähnliche Beschreibung der Frau Holle in Hexenprozessakten. Da die Huldra ursprünglich als Wolken- und Wasserfrau gedacht wurde, nimmt er dies auch von Frau Holle an und sucht dafür nach Belegen. Zunächst scheint ihm Frau Holles Fähigkeit, das Wetter zu machen, als bedeutend. Das Fass ohne Boden, in das sie schöpft, wird als Regenguss aus der Wolke interpretiert. In ihrer Funktion als Anführerin des Wütenden Heeres entspricht sie der Wolke, die der Sturm vor sich hertreibt. Jagdlärm oder Musik, die das Heer begleiten, sind als Sturmbräusen zu deuten. Frau Holle hat ihren Wohnsitz oft in einem Berg – dieser entspricht wohl der mythologischen Vorstellung von einer Wolke, die auch als Aufenthaltsort der Seelen gedacht wird, mit denen Frau Holle ja assoziiert ist. Eine ähnliche mythologische Bedeutung hat der Brunnen oder Teich, woher sich erklärt, dass Frau Holle auch in diesem ihre Wohnung haben kann: Das Tor in KHM Nr. 24 steht wiederum für die sich öffnende Wolke, aus der Sonnenstrahlen (Gold), aber auch Hagel und Unwetter (Pech) kommen können.¹¹⁸ Mannhardt folgert aus dieser Deutung des Materials, dass Frau Holle „eine himmlische Gottheit ist, welche in Wind und Sonnenschein ihre Macht entfaltet, vorzugsweise aber den Segen der Wolke spendet, in dieser den Hauptsitz hat und daher auch von dieser ausgegangen sein wird.“¹¹⁹

Durch die Assoziation mit der Wolke kam man auch auf eine interessante mögliche Erklärung für die Ambivalenz der beiden Figuren, so etwa bei Elard Hugo Meyer. Teilweise folgt er Mannhardt in seine Ausführungen; auch er sieht in Frau Holle eine Wolkengöttin – und wie die Wolke schädlich oder segenspendend sein kann, ändert je nach Wetterlage und Jahreszeit auch die Frau Holle ihr Wesen. Im Winter erscheint sie als durchweg hässlich, furchterregend und gefährlich, und ihr Bauchaufschneiden könnte eventuell ursprünglich

117 Vgl. ebd. Bd. 3, S. 587-589, siehe auch Bd. 2, S. 531.

118 Vgl. Mannhardt 1858, S. 257-271.

119 Ebd., S. 269.

dafür gestanden haben, dass sie sich selbst mit dem Blitzmesser den Bauch aufreißt und so statt fruchtbarem Regen wüste Unwetter schickt. Das eingeschlagene Beil steht ebenfalls für den Blitzschlag. Im Frühling dagegen verwandelt sich Frau Holle wie die bedrohliche Gewitterwolke allmählich in eine milde, freundliche Erscheinung, die das Land fruchtbar macht, aber auch, wenn gereizt, noch zornig werden bzw. schädigen kann. Hierdurch erklärt sich der hohle Rücken, auch das Erscheinen der schönen und der schiachen Perchten nebeneinander. Daneben ist ihre Umfahrt auf einem Wagen oder Pflug als Symbol für das erste Frühlingsgewitter zu sehen, das durch die Blitze bedrohlich, durch den Regen jedoch auch segenspendend ist und den Sommer ankündigt. Im Sommer schließlich haben wir es mit einer vollends guten Göttin zu tun: So hilft sie bei der Feldarbeit und bringt den Feldern Fruchtbarkeit, ihre Brunnen- oder Bergwohnung entspricht dabei einem Wolkenparadies. Darüber hinaus macht sie auch die Frauen fruchtbar, was sich in der Sage vom Kinderbrunnen zeigt, aus dem die Neugeborenen kommen.¹²⁰

Eine ganz ähnliche Erklärung für die Ambivalenz hat schon vor Meyer Aleksandr Potebnja gefunden. Er geht zwar in seiner Deutung nicht ganz so weit wie Afanas'ev, doch auch er sieht den Ursprung der Baba-Jaga in der Wolke – erst später wurde sie ihm zufolge dann immer mehr mit dem Winter und dem Tod assoziiert. In dem Wolkenursprung sieht er dann auch die Ambivalenz der Baba-Jaga begründet, gleichzeitig auch die Ambivalenz von Frau Holle-Percht (Holle bei ihm hier als Holda, Percht als Berta wiedergegeben), mit der er sie gleichsetzt:

[Д]войственность тучи, летом оплодотворяющей землю, зимою скрывающей дождь, выразилась в двойственности наружности и характера Гольды, то ласковой и прекрасной, то безобразной и жестокой; в Берте, а еще более в Яге, решительно преобладают суровые черты.¹²¹

„Die Zwiespältigkeit der Wolke, die im Sommer die Erde befruchtet, im Winter den Regen versteckt, drückte sich in der Zwiespältigkeit im Äußeren und im Charakter der Holle aus, die mal freundlich und schön, mal hässlich und grausam ist; bei der Percht, und noch mehr bei der Jaga, überwiegen entschieden die strengen Züge.“

Potebnja ist, wie schon in der Einleitung erwähnt, der erste Forscher, der die beiden für analoge Figuren hielt: Er geht in seiner Studie *O mifičeskom značenii nekotorych poverij i obrjadov* 1865 davon aus, dass sie eine gemeinsame Geschichte haben und ursprünglich sogar aus ein und derselben mythologischen Gestalt hervorgegangen sind. Allein auf Grund dieser

120 Vgl. Meyer 1891, S. 274-282.

121 Potebnja 1865, S. 197.

Annahme soll seinen Theorien hier ein eigener längerer Abschnitt gewidmet werden.

4. 2. Potebnjas Gleichsetzung der Figuren

Potebnjas Vorgehensweise, Parallelen zu finden, ist äußerst faszinierend, wenn auch seine Schlussfolgerungen dazu tendieren, viel zu weitreichend zu sein. Er folgt Mannhardt in seinen Deutungen der Frau Holle-Percht als Wolkenfrau, deren Umfahrt in den Zwölften dem Land wie den Frauen Fruchtbarkeit bringt. Bei ihr leben die Ungeborenen, und die Verstorbenen kehren zu ihr zurück. Die Widersprüchlichkeit in den Schilderungen ihres Äußeren scheint auch ihm in mythologischen Vorstellungen verankert, und er weist auf ihre Verbindung mit dem Pflug und mit den Heimchen bzw. Elben als Verkörperung der Kinderseelen hin.¹²² Ihre Verbindung mit der Baba-Jaga macht er an verschiedenen Punkten fest.

Zunächst weist er auf die besondere Beziehung hin, die in germanischen wie slavischen Glaubensvorstellungen zwischen Zähnen und Mäusen besteht und die sich in verschiedenen Bräuchen erhalten hat: So legten deutsche Kinder ihre ausgefallenen Milchzähne vor ein Mausloch, und die Maus wurde mit einem Sprüchlein um einen neuen Zahn gebeten. In ost- und südslavischen Gebieten war Ähnliches üblich, wobei im Sprüchlein davon die Rede ist, dass die Maus einen Eisenzahn bringen solle. Bei den Tschechen und Slovaken dagegen wurde der Zahn nicht der Maus hingelegt, sondern der Jedubaba oder Ježibaba – also der der Baba-Jaga entsprechenden Gestalt.¹²³ Dieser Austausch der Gestalten ist für Potebnja Beleg für eine Verbindung zwischen den beiden Wesen – weiters spricht ihm dafür, dass die Bezeichnung für das Blindekuh-Spiel in manchen slavischen Sprachen mit der ‚Baba‘ (so *slepá baba* bei den Tschechen, *ślepa babka* bei den Polen), in anderen jedoch mit der Maus verbunden (*sliěpi miš* bei den Serben) ist – wie bei den Deutschen, wo es auch „Blindes Mäusl“ heißt. Es wird überwiegend im Winter gespielt, besonders in den Zwölften, die ja klassischerweise mit der Frau Holle verbunden sind. Diese wiederum ist die Königin der Heimchen bzw. der Seelen – jene können aber auch in theriomorpher Form als Mäuse gedacht werden. Über die Assoziation der beiden Figuren mit der Maus wird hier also gewissermaßen eine Brücke geschlagen, um die gemeinsame Identität der beiden zu belegen.¹²⁴

Er weist weiterhin auf die Assoziation der Baba-Jaga wie auch der Frau Holle mit langen

122 Vgl. ebd., S. 85-90.

123 Vgl. hierzu auch Kollár 1953, S. 50. Mehr zur Figur der Ježibaba später.

124 Vgl. Potebnja 1865, S. 90-94.

Zähnen sowie mit Eisen hin. In diesem Zusammenhang geht er auf die Maske der Baba-Jaga bei weihnachtlichen Festumzügen in Russland ein, worin diese als eine hässliche Alte mit schwarzen Zähnen vorgestellt wird – hier könnte vielleicht auch ein Zusammenhang mit den Perchtenläufen vorliegen, die Potebnja jedoch nicht erwähnt. Er kommt stattdessen wieder auf den ‚Milchzahn-Brauch‘ zu sprechen, bei dem in Serbien die Krähe an die Stelle der Maus bzw. der Baba-Jaga tritt. Die Krähe wiederum, wie verschiedene andere mit ihr aus mythologischer Sicht analoge Vögel, stellt für ihn ein weiteres Bindeglied zwischen Baba-Jaga und Frau Holle dar: Sie gilt als Kinderbringerin, aber auch als Kindesentführerin, ganz genau wie im deutschen Volksglauben die Frau Holle – und dementsprechend auch die Baba-Jaga. Die Krähe ist, wie diese beiden, auch mit dem Spinnen assoziiert, wenn z. B. in einem Märchen die Heldin, die die Aufgabe hat, zu spinnen, Krähen und Elstern zu Hilfe ruft. Im Blindekuhspiel, sonst mit der *slepá baba* oder der Maus assoziiert, nimmt manchmal auch die Krähe die Rolle des Fängers ein – die Figur des Fängers steht laut Potebnja für den Tod, wofür auch deren ‚Blindheit‘, womit eventuell Hässlichkeit ausgedrückt wird, spricht. Dass bei manchen dieser Spiele nicht gelacht werden darf, ist ein Zeichen dafür, dass man sich im Totenreich befindet, und dass das Spiel meist im Spätherbst und Winter gespielt wird, ist für Potebnja ein Indiz dafür, dass nicht nur der Tod der Menschen, sondern auch der Tod der Natur gemeint ist. Für ihn stehen also Baba-Jaga wie Frau Holle für den Tod, und im Weiteren setzt er sie auch mit der Stroh puppe gleich, die als Smrt, Smrtnica oder Mařena bekannt ist und im tschechischen Raum nach Ende des Winters nach einem feierlichen Umzug zerstört wird – ein Symbol für den Tod des Winters. Er zitiert ein den Umzug begleitendes Lied, worin die Rede davon ist, dass Smrt-Mařena die Schlüssel zum Himmelreich nicht mehr hat, aber nichtsdestotrotz eine Schließerin gebeten wird, die Tore zum Himmel aufzuschließen. Er folgert daraus, dass diese Schließerin Mařena lediglich in einer anderen Form ist – also wiederum Baba-Jaga alias Frau Holle, die die Tür des Wolkengefängnisses aufschließt und die Sonne herauslässt.¹²⁵

Eine weitere Parallele sieht Potebnja zwischen der Baba-Jaga, der Frau Holle und dem Fuchs. Auch er wird im tschechischen Raum gelegentlich mit dem Zahnbrauch in Verbindung gebracht, und dort ist er auch als Kinderbringer bekannt, außerdem ist er mit dem Tod und dem Winter assoziiert. Schließlich bringt Potebnja, um seine These zu untermauern, eine Reihe von sehr ähnlichen Märchen, worin einmal der Fuchs, einmal die Baba-Jaga als

125 Vgl. ebd., S. 95-107.

Kindesentführer auftritt. Dabei unterteilt er diese in drei Kriterien: Der Protagonist ist ein Tier; er hat tierische Geschwister oder Gefährten oder aber es gibt rein menschliche Helden (einen Jungen, drei Schwestern oder eine Schwester und einen Bruder). Die Märchen der letzten Gruppe beginnen verschieden – der Junge wird entführt, die Geschwister verirren sich selbst zu einem menschenfressenden Wesen – ähneln sich jedoch ungemein in der zweiten Hälfte, die meist mit der ‚Ofenepisode‘ schließt. Der Bösewicht ist hier die Baba-Jaga, eine Hexe oder aber die „alte Frick“ – niemand anderes als Frau Holle. Dass dieser Bösewicht am Ende zu Tode kommt, erklärt Potebnja als symbolisch für den Sieg über den Tod stehend, der hier die Macht über sein Opfer verliert – dieselbe Symbolik liegt dem Zerstören der Mařena-Puppe zugrunde, die ja auch den Winter und damit den Tod der Natur verkörpert.¹²⁶

Eine Verwandtschaft entdeckt er außerdem zwischen Baba-Jaga/Frau Holle und dem Wolf (manchmal als Bruder oder Gevatter des Fuchses auftretend, gelegentlich im Märchen in die Rolle der Baba-Jaga schlüpfend)¹²⁷ sowie der Katze, die in deutschen Kinderliedern als Kinderbringerin charakterisiert wird, wobei sie einmal sogar mit Frau Holle zusammen erwähnt wird, der sie entweder dient oder deren Verkörperung sie darstellt.¹²⁸ In anderen Redensarten und Gebräuchen wird die Katze auch mit dem Regen in Zusammenhang gebracht, was diese Deutung noch verstärkt. Schließlich weist Potebnja noch auf zwei Märchen hin, bei dem in einer Variante die Heldin zu einer Katze um Feuer geschickt wird, in der anderen zur Baba-Jaga.¹²⁹

Im Folgenden bringt Potebnja dann verschiedene weitere Belege, mit denen er zu beweisen sucht, dass Baba-Jaga und Frau Holle nicht nur den Tod, sondern auch die Geburt verkörpern, genauer gesagt: Wiedergeburt in einem zyklischen Kreislauf. Er sieht sie als mit dem Göttlichen verbundene Wesen, die Güte und Fleiß nicht nur im Leben, sondern auch nach dem Tode überwachen und dafür lohnen oder strafen. In diesem Zusammenhang führt er einige der Märchen an, die später als AaTh 480 klassifiziert wurden, worin die Heldin in den Dienst eines übernatürlichen Wesens tritt (in KHM Nr. 24 Frau Holle, Af. Nr. 102 Baba-Jaga). Der Weg führt stets in ein jenseitiges, überirdisches Reich, am deutlichsten in KHM Nr. 24, sonst symbolisiert durch einen Fluss oder durch den Wald – all dies steht für die Wolke. Erst als die Grenze überschritten wird, zeigt das Mädchen seine Güte, und wenn es am

126 Vgl. ebd., S. 107-127

127 Vgl. ebd., S. 132-135.

128 Timm (2003) kann besagtes Kinderlied, die Quelle Potebnjas, jedoch als Holle-Beleg entkräften, s. dort S. 169-170.

129 Vgl. Potebnja 1865, S. 135-140.

Ende vom Wesen verfolgt wird, so kann dieses über jene Grenze nicht hinweg. Wichtig ist auch, dass dieses Wesen missgestaltet, aber auch von besonderer Schönheit sein kann – zwei Seiten einer Medaille. Weiterhin interpretiert er die verschiedenen Tiere, die es umgeben, allesamt als Seelen, die sich in dessen Machtbereich befinden. Die Rückkehr der Heldin am Ende steht für Potebnja schließlich für eine tatsächliche Wiedergeburt, möglicherweise in einem anderen Körper (etwa durch den Gold- und Pechregen in KHM Nr. 24 angedeutet), als Belohnung oder Strafe für die Taten des vorherigen Lebens.¹³⁰

Das am stärksten mit der Baba-Jaga verbundene Tier ist jedoch das Pferd. Hierfür führt er als Hauptbeleg diejenigen Märchen an, worin Pferde einer ‚Baba‘, in der er die Baba-Jaga wiedererkennt¹³¹, eine zentrale Rolle spielen, und der Held nur mit Hilfe eines dieser Pferde den Drachen besiegen kann, der seine Frau entführt hat. Er interpretiert die auftretenden Charaktere vom mythologischen Standpunkt aus: Der Drache ist eine Verkörperung der Wolke, die die fruchtbarkeitsspendenden Himmelswasser einsperrt – diese werden von der Frau des Helden verkörpert, einer himmlischen Wasserfrau. Der Held selbst ist eine Art göttliches Donnerwesen – er befreit seine Frau, zwingt also die Wolke, das Wasser als Regen freizugeben. Die Frau wiederum, durch ihre Fähigkeit, sich in einen Vogel zu verwandeln, und ihre Beschreibung als mächtige Kriegerin, hat Züge der germanischen Walküren und der slawischen Vilen inne, die Potebnja zufolge der Wolke entstammen. Sie werden stets vorgestellt als im Besitz von mächtigen magischen Pferden, in denen er mythische Himmelspferde sieht, eine weitere Wolken-, aber auch Blitzmetapher. Dass die Pferde der Baba-Jaga oftmals auch als deren verwandelte Töchter bezeichnet werden, spricht für deren Verwandtschaft. Tierhelfer, die hier auftreten, werden wiederum als Seelen interpretiert – Potebnja weist auch auf das Auftreten von Tierhelfern in einer anderen Gruppe Märchen hin, worin diese dem Helden helfen, bei einer mit der Baba-Jaga identen Gestalt statt eines Pferdes eine Jungfrau zu erringen, die sich in deren Gewalt befindet und gelegentlich ihre Tochter ist. Hiervon gibt es wiederum Varianten, wo diese in ein Pferd verwandelt wurde. Potebnja zieht hieraus die Schlussfolgerung, dass in den Märchen, worin der Held Baba-Jagas Herde hüten muss, das von ihm dafür erhaltene Pferd identisch ist mit seiner verschwundenen Frau, woraus sich in der oralen Tradition erst nach und nach zwei Märchen entwickelten, die dann sekundär als zwei Erzählstränge wieder zu einem Märchen zusammengefügt wurden. Die Hochzeit des Helden mit der Jungfrau, ihren Deutungen entsprechend, kann gesehen werden

130 Vgl. ebd., S. 141-153.

131 Die Märchen, in denen diese tatsächlich Baba-Jaga genannt wird, sind ihm scheinbar nicht bekannt, vgl. S. 175.

als die Hochzeit zwischen Wolke und Donner der mythischen Vorstellung. Baba-Jaga, die Mutter, ist mit der Tochter wahrscheinlich ursprünglich identisch. Einer späten Entwicklung entstammen ihre bedrohlich-feindlichen Züge, die sie mehr in die Nähe des Drachen rücken, der die Frau des Helden entführt. Sie wurde im Laufe der Zeit immer mehr mit Winter und Tod assoziiert, wie aus den vorherigen Belegen hervorgeht – schließlich kommt Potebnja zu der bereits zitierten Schlussfolgerung, dass Baba-Jaga wie Frau Holle ursprünglich der Wolke entstammen.¹³² Anschließend setzt Potebnja die beiden Figuren noch mit verschiedenen Tieren und mythischen Wesen gleich, worauf hier jedoch nicht mehr näher eingegangen werden soll.

4. 3. Verbindung mit Fruchtbarkeit

Werfen wir stattdessen nochmal einen Blick auf die Assoziation der beiden Figuren mit der Wolke – hier lässt sich ja recht einfach auch eine Verbindung mit der Fruchtbarkeit sehen. Aber auch ohne auf die Wolkendeutung zurückzugreifen, kann man einen Zusammenhang der beiden Gestalten zur Fruchtbarkeit sehen: So hat Frau Holle einen prächtigen Garten mit Früchten und Blumen am Grunde ihres Teiches, in dem die ungeborenen Kinder schwimmen, und Frauen werden fruchtbar, wenn sie in diesem Teich baden.¹³³ Waschnitius weiß von einem Brauch, bei dem die Milch, von der die Frau Percht und die Kinderschar getrunken haben, auch den Hausleuten und den Tieren vorgesetzt wird und sich davon positive Folgen erhofft werden – er deutet dies ebenfalls als Fruchtbarkeitszauber. Einen solchen will er auch in mit dem Perchtenlaufen verknüpften Bräuchen erkennen, wie in einem dem jungen Frauen zuzuwerfendem Flickerbündel, das an ein Wickelkind erinnert.¹³⁴ Auch von anderen Forschern wurden die Perchtenläufe mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht: Die Perchten sollen Vegetationsdämonen darstellen, die die Natur nach dem Winter zu neuem Leben erwecken und das Wachstum anregen. Sie wurden auch als mimische Verkörperung des Seelenheers gedeutet, das seinerseits als die Fruchtbarkeit fördernd angesehen werden kann. Die schiachen Perchten sollten die bösen, wachstumshemmenden Kräfte verscheuchen, die schönen dagegen Fruchtbarkeit bringen – alle seien sie Geister der Frau Percht.¹³⁵

132 Vgl. ebd., S. 176-199.

133 Vgl. DS Nr. 4; außerdem hierzu Paetow 1956, S. 327, 336, 340; ders. 1962, S. 136-137, sowie Waschnitius 1914, S. 89-90.

134 Vgl. Waschnitius 1914, S. 48, 59.

135 Vgl. Rumpf 1991, S. 152-156, für eine Darstellung der verschiedenen Theorien; auch Timm 2003, S. 307-308.

Waschnitius, der Frau Holle und Frau Percht als ursprünglich selbstständige Figuren betrachtet, die erst später in der Volksüberlieferung verschmolzen seien¹³⁶, sieht in der Frau Holle einen mit Vegetation und Fruchbarkeit verbundenen elbischen Vegetationsdämon: Ihre Beziehung zur Wilden Jagd wird hier durch Windmetaphorik erklärt – da der Wind die Vegetation in Bewegung versetze, seien viele Vegetationsdämonen gleichzeitig Winddämonen. Überhaupt seien in der Wilden Jagd zyklische, dem Naturkreislauf entsprechende Züge festzustellen. Der hohle Rücken wird mit morschen Bäumen in Verbindung gebracht, das Strohgewand, das sie tragen kann, ist ebenso Vegetationssymbol. Die Vorstellung als Kinderräuberin ist eng mit der der Kornmutter verknüpft. Schließlich bleibt noch ihre Beziehung zum Wetter – dass ihre Tätigkeiten wie Wäschewaschen und Betten ausschütteln mit Naturphänomenen in Verbindung gebracht werden, ist ein weiterer Beleg für ihre Identität als Vegetationswesen.¹³⁷ Tatsächlich gelten auch in der Sage ihre Umfahrten, mit oder ohne begleitende Schar, als fruchtbarkeitsbringend.¹³⁸

Baba-Jagas Verbindung mit der Fruchbarkeit ist freilich synchron betrachtet nicht so eindeutig. Jedoch hat sie Kinder (und zwar teilweise sogar bis zu 41 Töchter, wie in Af. Nr. 105), aber keinen Mann – Propp geht demzufolge davon aus, dass die Figur der Baba-Jaga auf eine Zeit zurückverweist, in der Geburt und Fruchbarkeit noch als rein weibliches Phänomen gedacht wurde und man sich über die Beteiligung des Mannes nicht im Klaren war. Er weist in diesem Zusammenhang auch auf ihre stets übertrieben geschilderten weiblichen Geschlechtsmerkmale hin: Sie hat riesige Hängebrüste, ein auffällig großes Gesäß – Symbole, die ebenfalls auf eine Verbindung mit der Fruchtbarkeit hindeuten.¹³⁹ Ein weiterer Hinweis auf die Verbindung Baba-Jaga – Fruchtbarkeit könnten verschiedene Rätsel sein, worin sie eine Metapher für den Pflug, klassischerweise mit der Fruchtbarkeit verbunden, verkörpert: „Baba-jaga, vilami noga, odna ves’ mir kormit, sama golodna“ (,Baba-Jaga, Heugabelbein, ernährt alleine die ganze Welt und bleibt selbst hungrig’), oder: „Baba-jaga – porota noga“ (,Baba-Jaga, aufgerissen das Bein’).¹⁴⁰

136 Mit dieser Betrachtungsweise steht er allerdings in der Forschungsgeschichte ziemlich alleine. Vgl. hierzu Paetow 1962, S. 130 und Timm 2003, insbesondere S. 44, 305-306, worin die Unterschiede plausibel als den jeweiligen regionalen Gegebenheiten angepasst erklärt werden, wobei es an Randgebieten sogar zu Überschneidungen kommt.

137 Vgl. Waschnitius 1914, S. 173-178.

138 Vgl. z. B. DS Nr. 4.

139 Vgl. Propp 1986, S. 75.

140 Vgl. Afanas’ev 1865-1869 Bd. 1, S. 469; Čerepanova 1983, S. 101; Johns 2004, S. 17, 269-270 – alle mit möglichen Erklärungen.

4. 4. Verbindung mit Tieren

4. 4. 1. Die Herrin der Tiere

Interessant im Zusammenhang mit den Kindern der Baba-Jaga ist auch, dass diese nicht immer menschlich sind. In verschiedenen Märchen des AaTh 480-Zyklus (Chud. Nr. 101, Nikif. Nr. 63, Lut. Nr. 40, 41) weist sie die Heldin an, ihre Kinder in der Banja zu waschen: Es stellt sich jedoch heraus, dass diese Schlangen, Kröten, Mäuse, Würmer und anderes ‚Ungeziefer‘ sind – Tiere. Baba-Jaga ist also die Mutter von Tieren. In anderen Märchen besitzt sie ja eine Herde von Zauberpferden, die ebenfalls des Öfteren ihre Kinder, nämlich ihre verwandelten Töchter sind.¹⁴¹ Auf Potebnjas Thesen zur Assoziation Baba-Jagas mit Tieren wurde bereits eingegangen. Auch Propp sieht eine Verbindung zu Tieren: In einigen Märchen kann sie, um dem Helden zu helfen, alle Tiere des Waldes, anschließend alle Vögel des Himmels und schließlich alle Fische des Meeres zusammenrufen (in anderen, wie angedeutet, auch alle Winde), hat also Macht über diese. Propp erkennt hierin einen eventuellen Beleg, dass sie als eine göttliche Figur zu sehen ist, die Herrin der Tiere, die in einer Jägersgesellschaft verehrt wurde.¹⁴²

In Frau Holle wiederum will Motz übrigens ebenfalls die Herrin der Tiere und der Natur erkennen:

In [...] places where an ancient form of faith is preserved, Dame Perchta and Dame Holda also are remembered in terror or adoration. The imperious Ladies of the woodland, appearing in areas which had clearly held, and still hold to some extent, a belief in the supernatural owners of the wilderness, would represent a more developed form of the simple spirits, one closer to the Lady of the Beasts of ancient time.¹⁴³

Frau Holle lebt ja nicht nur oftmals in der Wildnis, abseits von menschlichen Behausungen (wie ja auch die Baba-Jaga!), sondern ist stets von Tieren umgeben: So sind etwa im Wütenden Heer stets bellende Hunde und Pferde dabei, auch Ziegen, Katzen, grunzende Schweine – aber auch ihr Seelenzug wird manchmal theriomorph gedacht, vor allem als eine Schar kleiner Hunde, die generell immer mit ihr assoziiert werden, und insbesondere in ihrer norddeutschen Verkörperung als Frau Harke sind die Tiere des Waldes wie Hirsche, Rehe, Hasen usw. ihre Herde.¹⁴⁴ Daneben gibt es eine Höhle im Hohen Meißner, die sogenannte

141 Vgl. hierzu auch Johns 2004, S. 24, 112, 190-192.

142 Vgl. Propp 1986, S. 75-76.

143 Motz 1984, S. 158.

144 Vgl. NDS Nr. 126.7; Motz 1984, S. 156, 157-159; Waschnitius 1914, S. 31-32, 129 146.

Kitzkammer, in der Frau Holle ihre Katzen gehalten haben soll.¹⁴⁵ Manchmal wird diese übrigens sogar wirklich als Herrin der Tiere benannt und bestraft Wilderer.¹⁴⁶

Was insbesondere die Assoziation mit Katzen und Hunden angeht, sei hier angemerkt: Auch zu Baba-Jagas Haushalt gehören eine Katze und Hunde (z. B. Af. Nr. 103, Chud. Nr. 12, 13, 19, 20, Lut. Nr. 57, 59), wie sich ein Hund auch sonst in ihrer Begleitung findet (Af. Nr. 141). Gewissermaßen als Randnotiz sei auch noch erwähnt, dass sich Hund und Katze in manchen dieser Märchen auch gegen ihre Herrin, die Baba-Jaga, wenden können, insbesondere, wenn sie der Heldin helfen, vor ihr zu entkommen bzw. die Verfolgung aufhalten. Dem steht gegenüber, dass dieselben Tiere auch Frau Holle davon abhalten können, einem Menschen etwas anzutun: Dadurch, dass er einen Hund mit zwei Punkten über den Augen bei sich hat, kann die Frau Holle einem Mann nichts anhaben¹⁴⁷; in anderen Sagen bewirkt dies eine Katze¹⁴⁸.

4. 4. 2. Die theriomorphe Seite der Figuren

In ein Schwein, ein Tier, das ja ebenfalls mit der Frau Holle verbunden ist, kann sich die Baba-Jaga bekanntlich selbst verwandeln, wenn sie den Helden verfolgt und zu verschlingen droht. Aber auch sonst können die beiden Figuren gelegentlich in theriomorpher Gestalt auftreten: Eine bedrohliche Frau Holle erscheint mit einem Pferdekopf, als Ziege oder als Katze¹⁴⁹; wichtig ist weiterhin ihre segensreiche Erscheinung in Form einer Taube, die Fruchtbarkeit übers Land bringt¹⁵⁰. Auch Baba-Jaga tritt oftmals in Tierform auf: Die Hütte auf Hühnerbeinchen kann nämlich z. B. auch bewohnt werden von einer Ziege (so Zel./Vjatka Nr. 11), einem Bären oder einer Elster¹⁵¹ – weiterhin sei hier nochmals auf das von Potebnja festgestellte parallele Auftreten von Tieren (Maus, Krähe...) und der Baba-Jaga in manchen Folkloregenres hingewiesen.¹⁵²

Dies wiederum führt zu weiteren Herkunftstheorien, bei denen sowohl der Baba-Jaga wie

145 Vgl. etwa Paetow 1956, S. 356; ders. 1962, S. 137. Nach Wilhelm Grimm scheint jedoch die Etymologie ‚Käuze‘ wahrscheinlicher, vgl. Paetow 1956, S. 388-389.

146 Vgl. hierzu die Sage in Paetow 1962, S. 60-63; vgl. auch ebd., S. 136, wo Paetow Frau Holle ebenfalls als Herrin der Tiere sieht, die „über die niederen Elementarseelen [waltet], denen sie liebend gerecht wurde.“

147 Vgl. Rumpf 1991, S. 24.

148 Vgl. Waschnitius 1914, S. 42 sowie Zingerle Nr. 43, 44.

149 Vgl. Waschnitius 1914, S. 41, 74, 118-119; auch Motz 1984, S. 156, 159.

150 Vgl. Sage in Paetow 1962, S. 91; ders. 1956, S. 378; Waschnitius 1914, S. 110.

151 Vgl. hierzu auch Johns 2004, S. 161-162; Propp 1986, S. 52, 70.

152 Vgl. hierzu auch Ivanov/Toporov 1965, S. 78-79, 163.

auch der Frau Holle ursprünglich eine theriomorphe Erscheinungsform zugesprochen wurde. So leitet sich etwa Afanas'ev den zweiten Bestandteil des Namens Baba-Jaga, *jaga*, aus dem Sanskrit her, aus dem Wort *ahi* – ‚Schlange‘. Auch, dass in neugriechischen und albanischen Märchen anstelle der Baba-Jaga eine Drachen- oder Schlangenfrau auftritt und sogar im slavischen Raum in verschiedenen Varianten eines Märchens einmal Baba-Jaga, einmal eine Schlange auftaucht, deutet für ihn auf eine Verbindung zwischen der Baba-Jaga und der Schlange hin. Er sieht eine enge Verwandtschaft mit dem mythologischen Dämon Vritra aus den Veden, einem Drachen bzw. einer Schlange – für ihn war die Baba-Jaga ursprünglich dessen Mutter.¹⁵³ Zahlreiche Forscher haben Afanas'evs Etymologie aufgegriffen und sprachen sich ebenfalls für die Schlangenherkunft der Baba-Jaga aus: Konstantin Lauškin etwa geht davon aus, dass die Baba-Jaga einmal einbeinig war – das Bein aus Knochen, das ihr nun zueigen ist, ist eine spätere Entwicklung, ein Relikt, das auf die einstige Einbeinigkeit hinweist: Schließlich wird es ja auch stets in der Einzahl erwähnt. Für ihn reiht sie sich ein in eine Gruppe von einbeinigen oder hinkenden Gottheiten und mythologischen Gestalten, die alle auch eine Assoziation mit Schlangen aufweisen¹⁵⁴ – die Einbeinigkeit der Baba-Jaga war sozusagen das Zwischenstadium, vorher wurde sie als Schlange gedacht: Die Vorstellungen von einem einbeinigen Wesen und einer Schlange sind schließlich nicht allzu weit voneinander entfernt.¹⁵⁵ Oľga Čerepanova folgt ihm in dieser Ansicht und bringt dafür weitere linguistische Belege: Das russische Wort *zmeja* für Schlange ist nicht die ursprüngliche Bezeichnung¹⁵⁶ – einiges spricht dafür, dass diese stattdessen *jaga* war: So wird in einer Zauberformel gegen Schlangenbiss die Schlange so bezeichnet; und die Wörter *bura*, *jaraja* sowie *jazja* können im Slavischen sowohl Benennungen bzw. Beinamen für mythologische Schlangen als auch für die Baba-Jaga sein. Schließlich spricht noch für die Verbindung zwischen Baba-Jaga und Schlangen, dass sie öfters als die Mutter (seltener Schwester) von drei Drachen auftritt.¹⁵⁷

Was wiederum die Frau Holle anbetrifft, hat man, genauso von einem auffälligen Körperteil ausgehend, hier ebenfalls einen theriomorphen Hintergrund angenommen. So stellt Motz fest: „The enormous or ‚iron‘ nose of Lady Percht or Lady Holle is reminiscent of the

153 Afanas'ev 1865-1869 Bd. 3, S. 588-589.

154 Er nennt hier z. B. den hinkenden Schmiedegott Hephaistos der griechischen Mythologie und seinen Sohn Erichthonius, dessen Unterkörper in den Schwanz einer Schlange übergeht.

155 Vgl. Lauškin 1970 (<http://devohelp.narod.ru/info4.htm>).

156 Es handelt sich um ein Tabuwort, das aus der Verbindung mit *zemlja*, Erde, hervorgegangen ist (‚auf der Erde kriechendes Wesen‘). Vgl. hierzu auch Ivanov/Toporov 1965, S. 104.

157 Vgl. Čerepanova 1983, S. 106-107.

beak of a bird“.¹⁵⁸ Sie sieht darin einen Hinweis, dass die Figur in einer ihrer Erscheinungsformen auch als in Vogelgestalt gedacht wurde. Auch Timm sieht die Ähnlichkeit der langen Nase mit einem Vogelschnabel und geht darauf näher ein:

[E]ine große Menschennase ist zwar gegenüber der Eisennase eine relative Minderung, ein Schritt in Richtung auf normale Menschengestalt, aber auch sie wirkt noch willensstark, bei einem Numen also bedrohlich. Eine Eisennase aber benötigt ein Numen nur, wenn sie Kollisionen aushalten muß [sic!], d. h. wenn das Numen mit ihr wie ein Vogel mit seinem Schnabel zuzuhacken pflegt.¹⁵⁹

Sie weist auf die Figur der sogenannten Schnabelpercht hin, eine Maske in Salzburger Perchtenläufen mit aufklappbarem Kiefer, die in ihrer Darstellungsform an einen Vogel erinnert, daneben auf andere weibliche Masken mit Vogelköpfen und Schnäbeln in vergleichbaren Umzügen, und zeigt schließlich auch die Parallele auf, die mit der von der Archäologin Marija Gimbutas rekonstruierten Vogelgöttin besteht: Diese Gestalt aus der vorgeschichtlichen Religion Alteuropas hat ebenfalls einen menschlichen, weiblichen Leib und einen Vogelkopf, daneben ist sie übrigens laut Gimbutas auch mit dem Wasser sowie dem Spinnen und Weben assoziiert.¹⁶⁰ In manchen Gegenden wird übrigens die Frau Holle-Percht über die Zwischenstufe Frau Spercht zum Specht und so volksetymologisch mit diesem mythischen Vogel verknüpft.¹⁶¹

Folgt man Michael Shapiros Theorie, so hat die Baba-Jaga ihren Ursprung nicht in einem, sondern in zwei Tieren – der Schlange und einem Vogel, dem Pelikan. Von Frau Holles eventueller Vogelnatur ausgehend, wäre dies eine interessante weitere Gemeinsamkeit. Shapiro geht davon aus, dass der erste Bestandteil des Namens Baba-Jaga, *baba*, keineswegs, wie weithin angenommen, ein Lallwort der Kindersprache sei, sondern folgt der Deutung, die darin die Weiterentwicklung einer proto-indogermanischen reduplikativen Wurzel sieht. Während alle slavischen Hochsprachen das Lehnwort *pelikan* benutzen, wird dieser Vogel in einigen slavischen Dialekten als *baba* bezeichnet. Für eine Verbindung zwischen ihm und der Baba-Jaga spricht Shapiro außerdem Folgendes: Er interpretiert die Hühnerbeinchen der Hütte als gewissermaßen identisch mit dem Knochenbein der Baba-Jaga, wobei ihm hier besonders die Bezeichnung *kurie nožki* relevant erscheint – er geht davon aus, dass die Bedeutung des Possessivadjektivs *kurij* sich eventuell ursprünglich nicht speziell auf Hühner,

158 Motz 1984, S. 159.

159 Timm 2003, S. 316.

160 Vgl. ebd., S. 316-317.

161 Vgl. ebd., S. 62-63.

sondern ganz allgemein auf Vögel bezog. Die ungewöhnliche Kopfform der Baba-Jaga (bezogen auf die Beschreibung „golova pestom“, ‚der Kopf wie ein Stößel‘) und ihre lange Nase erinnert ihn an Hals, Schnabel und Hautsack des Pelikans, ihre zerzausten Haare an dessen Kopffedern. Mit ihr assoziierte Gegenstände wie Stößel und Stock erscheinen ihm ebenfalls Transformationen des Vogelschnabels, während ihr Flug im Mörser an den Anflug des Pelikans erinnert, bei dem dieser im Wasser eine Spur hinterlässt, wie sie ihre Spuren mit dem Besen verwischt. Ihr kannibalistischer Aspekt sowie das Saugen an den Brüsten eines Mädchens erinnert ihn an den Prozess der Fütterung der Pelikanjungen, wobei diese ihren Kopf tief in den Hautsack des erwachsenen Tieres hineinstecken, während schließlich das von der Baba-Jaga verwahrte Wasser (des Lebens) das natürliche Element des Pelikans ist. Dass die Baba-Jaga in der Folklore niemals mit dem Pelikan assoziiert wird, erklärt er als Resultat eines Worttabus, weiterhin damit, dass der Pelikan als Prototyp möglicherweise den positiven Aspekt der Figur verkörperte, der später von dem negativen, verkörpert von der Schlange, mehr und mehr verdrängt wurde.¹⁶²

Man muss diese eher ausgefallen anmutende Theorie nicht ohne Weiteres und in allen Punkten annehmen, und auch inwiefern allgemein von einem tierische Ursprung von Frau Holle oder Baba-Jaga auszugehen ist, soll hier nicht entschieden werden – die Assoziationen und Ähnlichkeiten, die unsere Figuren mit Tieren aufweisen, sind allerdings in jedem Fall bemerkenswert.

4. 5. Verbindung mit dem Tod

Baba-Jaga wie auch Frau Holle sind nicht nur mit dem Leben, der Natur und der Fruchtbarkeit verbunden, sondern weisen auch einen starken chthonischen Aspekt auf; sie sind beide eng assoziiert mit dem Tod und dem Totenreich.

Die ältesten Versuche, die Baba-Jaga zu deuten, stammen aus dem späten 18. Jahrhundert: In mythologischen Wörterbüchern und Kompilationen wurde sie mit der antiken Göttin der Unterwelt gleichgesetzt, die als eine furchteinflößende Gestalt mit Mörser und Stößel geschildert wird, der Blutopfer dargebracht wurden.¹⁶³ Auch die mythologische Schule hat später auf Assoziationen zwischen der Baba-Jaga und dem Tod hingewiesen: Laut Afanas'ev etwa soll der Tod die Seelen Verstorbener der Baba-Jaga übergeben, und sie soll

¹⁶² Vgl. Shapiro 1983, S. 112-125.

¹⁶³ Vgl. Johns 2004, S. 16.

sich von ihnen ernähren und davon so leicht wie diese werden.¹⁶⁴ Potebnja zweifelt die Authentizität dieser angeblich im weißrussischen Volksglauben verbreiteten Vorstellung jedoch an: Für ihn ist Baba-Jaga diejenige, die die Seelen in die Welt bringt und sie dann wieder aus ihr herausführt.¹⁶⁵ Die Schlange, mit der Lauškin und Čerepanova die Baba-Jaga gleichsetzen, ist ein chthonisches Tier, das in der Vorzeit als Personifikation des Todes gesehen wurde. Beide Forscher sehen darin einen Beweis dafür, dass wir es bei der Baba-Jaga mit einer Todesgöttin des slavischen Heidentums zu tun haben, die aus dieser Vorstellung hervorgegangen ist.¹⁶⁶ Auch Propp sieht Baba-Jagas Verbindung mit dem Tod: Sie wohnt in einem tiefen Wald, der im Märchen klassischerweise als ein Ort des Todes gilt¹⁶⁷, ihre Hütte stellt den Eingang ins Reich der Toten (des *tridesjatoe carstvo*, ‚dreimal neunten Reiches‘, des Märchens – einer Jenseitswelt) dar, und sie selbst fungiert als eine Art Grenzwächterin. Propp sieht auch die klassische Phrase: „Fu-fu-fu! Russkim duchom pachnet!“ in dem Zusammenhang als relevant: Da die Baba-Jaga dem Reich der Toten angehört, ist ihr der Geruch der Lebenden natürlicherweise unangenehm, wie den Lebenden der Geruch der Toten unangenehm ist. Weiterhin ist ihre Position in der Hütte hier bemerkenswert: Häufig wird sie liegend angetroffen, und sie füllt die ganze Hütte aus – „iz ugla v ugol“, ‚von der einen bis zur anderen Ecke‘. Damit erinnert sie nicht von ungefähr an eine Leiche in einem Sarg oder einem engen Grab.¹⁶⁸ Anikin ist Propps Ansicht und sieht außerdem die Märchen als Beleg an, worin der Held von drei Wegen denjenigen wählt, der einem Wegweiser zufolge in den Tod führt (z. B. Af. Nr. 172, 174, 310) – und genau dieser Weg führt zur Baba-Jaga.¹⁶⁹ Auch laut Vladimir Toporov kann man in den Märchen um die Baba-Jaga eine klare Todesthematik erkennen. Da er, wie Propp und Anikin, von einem Zusammenhang zwischen Märchen und altem mythischem Denken ausgeht, zieht er überlieferte Texte des indoeuropäischen Volks der Hethiter von tatsächlichen rituellen Begräbniszeremonien heran, um so einige Züge im Märchen näher zu beleuchten. Hier scheint ihm ein Zusammenhang zwischen der Baba-Jaga und der ^{SAL}ŠU.GI zu bestehen, die in den Texten eine herausragende, wenn auch unklare und widersprüchliche Rolle spielt. Sie steht der Zeremonie vor, tritt jedoch aktiv erst ganz zuletzt auf den Plan, wenn die Toten bereits verbrannt und nur noch die Knochen übrig sind – man

164 Vgl. Afanas'ev 1865-1869 Bd. 3, S. 586.

165 Vgl. Potebnja 1865, S. 130-132.

166 Vgl. Lauškin 1970 (= <http://devohelp.narod.ru/info4.htm>); Čerepanova 1983, S. 109.

167 Vgl. zur Bedeutung des Waldes im Weltbild der heidnischen Slaven auch Ivanov/Toporov 1965, S. 173-175.

168 Vgl. Propp 1986, S. 57-62, 64-66, 70.

169 Vgl. Anikin 1977, S. 119.

sagt, sie geleitet den Verstorbenen in die andere Welt, in das Totenreich hinüber. Die Baba-Jaga hat mit ihr als auffälligstes Merkmal das greise Alter gemeinsam. Die Ofenepisode wird assoziiert mit der zur Zeremonie gehörenden Feuerbestattung der Toten. Schließlich ist auch Baba-Jagas Verbindung mit Knochen – Knochenbein, Knochenzaun – als ein Hinweis auf die ^{SAL}ŠU.GI zu sehen, die ja ausschließlich mit Knochen zu tun hat. Es ist in hethitischen Texten weiters von einem Haus die Rede, worin die Knochen der Toten nach der Zeremonie gebracht wurden: Es befindet sich an einem abgelegenen Ort, wie Baba-Jagas Hütte; darin werden auch kostbare Metalle verwahrt, ebenso ‚Nahrung‘ für die Toten – wie die Baba-Jaga einen Schatz von Gold, Silber und Kupfer hat und ihre Besucher speist. Ohne daraus endgültige Schlüsse zu ziehen, sieht Toporov die Verbindung Baba-Jaga – Tod als erwiesen an.¹⁷⁰ Auf diese Verbindung geht er auch in seiner zusammen mit Vjačeslav Ivanov verfassten Monographie ein, worin die beiden über positiv-negative Gegensatzpaare das Weltbild der heidnischen Slaven zu rekonstruieren versuchen und dabei in Märchenmaterial eine sekundäre Quelle erkennen: In der Opposition Leben – Tod stellt Baba-Jaga im Märchen, wie auch Koščeј Bessmertnyj, mit dem sie durch verschiedene ähnliche Attribute verwandt ist, eine Personifikation des negativen Prinzips des Todes (im Initiationsritual) dar, hat jedoch auch Attribute einer Totenpriesterin und weisen Frau des indoeuropäischen Kulturkreises.¹⁷¹

Der eindeutigste Beleg für die Verbindung der Frau Holle mit dem Tod ist wohl in ihrer Funktion als Führerin des Seelenheeres zu sehen. Dementsprechend sieht Waschnitius in der Frau Percht auch einen Todesdämon: Der Winter, die mit ihr am meisten assoziierte Zeit, steht traditionell mit Seelenkulten und Totenfesten in Verbindung. Frau Perchts Rolle als Anführerin der Kinderseelen ist Waschnitius zufolge auf alten Seelenglauben begründet, worin man sich Seelen in der Gestalt kleiner Kinder vorstellte, während erst später daran das christliche Motiv der ungetauften Verstorbenen angeknüpft wurde. Er geht davon aus, dass sie zunächst ein selbstständiges Toten- und Seelengespenst war, das später mit der ebenfalls verbreiteten Vorstellung vom Seelenheer verknüpft wurde.¹⁷² Mit dem Tod wurde sie bereits von Eugen Mogk in der 1. Auflage seiner germanischen Mythologie (1891) assoziiert: Sie ist die germanische Todesgöttin, die die Toten in ihrem Reich aufnimmt und mit ihnen durch die Luft zieht – so die Deutung des Seelenheers. Der Wohnort in einem Berg, mit einem Gewässer in der Nähe, ist für eine Gottheit der Unterwelt naheliegend; auch ist es bedeutend,

170 Vgl. Toporov 1963, S. 31-37.

171 Vgl. Ivanov/Toporov 1965, S. 78, 179. Mehr über die Assoziation Baba-Jaga – Initiation im folgenden Kapitel.

172 Vgl. Waschnitius 1914, S. 140-150.

dass zur Zeit ihres Umzuges die Natur wie tot ist.¹⁷³ Der Brunnen in KHM Nr. 24 wurde vielfach als Eingang in eine Jenseitswelt gedeutet: Die Heldin springt in ihn hinein und ertrinkt, so möchte man meinen. Das Reich der Frau Holle, in das sie kommt, gleicht in vielerlei Hinsicht einem Totenreich, die Heldin macht also eine Todeserfahrung durch, und sie muss sich im Tod bewähren, ehe sie – reich belohnt – ins Leben zurückkehren kann. Wir haben es also auch hier, wie in den oben erwähnten Baba-Jaga-Märchen, mit dem Tod als Wandel zu tun, ein sehr märchentypisches Motiv.¹⁷⁴

4. 6. Verbindung mit Initiation

Sowohl in ihrer positiven wie auch in ihrer negativen Verkörperung sind beide Figuren als Unterweiserinnen in der Initiation, dem rituellen Übergang vom Stadium der Kindheit in das des Erwachsenseins durch einen symbolischen Tod mit anschließender Wiedergeburt bei Stammesgesellschaften, gedeutet worden.

Motz sieht mit Frau Holle eine Reihe von Motiven verbunden, die mit Initiation zusammenhängen: Sie zeigt sich gegenüber Kindern als entweder belohnend oder strafend, sie nimmt sie mit zu sich in ihre Behausung, die sich bezeichnenderweise im Wald befindet, um sie zu erziehen – dies erinnert an die Trennung vom Elternhaus und den Gang in eine Wildnis der zu Initiierenden, wobei man sich die Initiation ja als eine Art ‚Erziehung‘ durch ein übernatürliches Wesen vorstellte, das einen auf die ‚zweite Geburt‘, auf den Eintritt in die Erwachsenenwelt vorbereitet. In diesem Sinne kann auch das Aufschneiden des Bauches als Teil der Initiation verstanden werden, da Verstümmelung durchaus ein Teil des Rituals sein konnte und außerdem bekannt ist, dass in Träumen und Visionen zu Initiierender oft die Füllung des Körpers mit einer neuen Substanz eine wichtige Rolle spielt.¹⁷⁵

Das Motiv des Bauchaufschneidens wurde auch schon von Josef Hanika mit einem Initiationsritus in Verbindung gebracht, wobei er reichlich völkerkundliches Vergleichsmaterial heranzieht: So heißt es von den übernatürlichen Initiatoren im Glauben von einigen afrikanischen und australischen Stämmen, sie töten die zu initiierenden Jungen und schneiden ihnen die Eingeweide heraus, um sie anschließend als initiierte erwachsene Männer wieder ins Leben zurückzubringen. Solche Reifezeremonien gelten als sehr alt,

173 Vgl. Mogk 1891, S. 1105-1109.

174 Vgl. Lox 1986, S. 41-42.

175 Vgl. Motz 1984, S. 160-161; siehe auch Propp 1986, S. 93-94.

Relikte davon seien auch im europäischen Kulturraum zu finden. Dafür, dass als solche auch das Bauchaufschneiden der Frau Holle zu sehen ist, spricht zunächst, dass die Gastrotomie häufig nur Jungen und Mädchen, nicht aber Erwachsenen angedroht wird. Das zur Füllung des Bauches verwendete Erbsenstroh (alles andere Material ist nach Hanika späterer Zusatz) symbolisiert Fruchtbarkeit und steht in diesem Zusammenhang ursprünglich für die Geschlechtsreife des zu Initiierenden. Auch zu weiteren Motiven findet Hanika Parallelen, ein Bezug zu tatsächlichen Verstümmelungspraktiken, wie ihn ja später Motz sieht, wird zumindest angedeutet.¹⁷⁶

Baba-Jagas ursprüngliche Funktion als Initiatorin wird von Propp angenommen. Da die Initiation einem symbolischen Gang des zu Initiierenden in den Tod entspricht, sind diese beiden Komplexe aufs Engste verbunden – „odno bez drugogo ne možet byt' rassmotreno“¹⁷⁷ (das eine kann nicht ohne das andere untersucht werden'). Die Funktion des Initiators, der den Jugendlichen auf diesen Gang vorbereitet, erfüllt hier die Baba-Jaga. Auch sie befindet sich in der Wildnis, mitten im tiefen und geheimnisvollen Wald, der das Grenzgebiet zwischen dem Reich der Lebenden und dem der Toten markiert. Die halb-zoomorphe Form der Hütte auf Hühnerbeinchen erinnert dabei an Initiationshütten, die die Form eines Tieres hatten, wodurch das Hineingehen in sie symbolisch dem Verschluckt-Werden durch ein Tier gleichgesetzt wurde. Vor der Baba-Jaga beweist der Held seine Reife, indem er etwa zeigt, dass er ihre Speise, die Speise der Toten, nicht fürchtet, sie sogar selbst fordert – woraufhin sie (die Initiierende) ihn (den zu Initiierenden) mit weisen Ratschlägen oder einem magischen Objekt belohnt: Sie unterweist ihn in geheimem magischem Wissen.¹⁷⁸ Aber auch die böse Baba-Jaga, die Kinder entführt, lässt sich im Rahmen der Initiation deuten, und der Versuch, den Knaben in den Ofen zu stoßen, hat seine Entsprechung in einem Ritual, in dem Feuer, dem eine reinigende Kraft zugeschrieben wurde, eine große Rolle zukam.¹⁷⁹ Und auch die Episode, in der die Baba-Jaga zu den Gefährten des Helden kommt, um ihnen Riemen aus dem Rücken herauszuschneiden, kann als Initiationsmotiv gelten: Hier kann eine Assoziation mit Verstümmelungspraktiken festgestellt werden¹⁸⁰ – genau wie beim Bauchaufschneiden

176 Vgl. Hanika 1951, S. 47-51.

177 Propp 1986, S. 53. Auch Toporov (1963) sieht den Zusammenhang von (Initiations-)Ritual und Tod, doch argumentiert er, dass die im Märchen vorkommenden Initiationsmotive sekundärer Natur sind – denn das Ritual ist ja nichts weiter als ein Abbild des tatsächlichen Ereignisses. Siehe dort S. 31-32.

178 Vgl. Propp 1986, S. 57-58, 63-69, 79-80; Novikov (1974), S. 179, sieht darin, dass der Held Speise fordert, einen ganz anderen, nämlich realistischen Zug: Er ist nach der langen Wanderung einfach tatsächlich hungrig.

179 Vgl. Propp 1986, S. 85, 99-102.

180 Vgl. ebd., S. 88-89.

der Frau Holle, mit dem hier ja durchaus Ähnlichkeit vorhanden ist. Als das Ritual jedoch nicht mehr verstanden wurde, gingen Motive in überformter, richtiggehend verzerrter Form ins Märchen ein: So wurde aus dem positiven Feuerritual der Versuch, einen Jungen zu braten und zu essen, der damit endet, dass die menschenfressende Hexe selbst im Ofen landet, der zu Initiierende also den Initiator verbrennt.¹⁸¹ Ähnlich wird dementsprechend das Bauchaufschneiden so zu einer grausamen Strafe durch eine dämonische Gestalt für das Übertreten eines Gebotes: Hanika zufolge wurde der wahre Sinn und die dahinterliegende Symbolik wahrscheinlich schon in der Antike nicht mehr verstanden, so dass nur die blutige Todesassoziation übrigblieb; auch Propp geht davon aus, dass bereits in der altägyptischen Gesellschaft Initiation als solche nicht mehr bekannt war.¹⁸²

Speziell mit ‚weiblichen‘ russischen Initiationsmärchen, in denen die Baba-Jaga auftritt, hat sich Becker in ihrer Arbeit beschäftigt.¹⁸³ Es handelt sich hierbei insbesondere um die Märchen des Typs AaTh 480. Den Aufgaben der Baba-Jaga schreibt die Autorin initiatorisch-kultischen Prüfungscharakter zu: Das Anheizen des Ofens bringt sie mit dem spätestens seit indoeuropäischen Zeiten belegten Herdkult in Verbindung, der sich auch für das ostslawische Gebiet nachweisen lässt – der Herd galt als Sitz der Ahnen und war damit ein Ort der Verehrung. Das Herdfeuer stand mit Fruchtbarkeit in Verbindung, man sah es als heilig an, und es wurde traditionell von Frauen gehütet. Das Waschen der Baba-Jaga und ihrer tierischen Kinder sieht Becker als Reinigungsritual an, das dem Ritual der Initiation folgte, damit die Initiierende in diese Welt zurückkehren konnte, während das Tragen des Wassers in einem Sieb einem Fruchtbarkeitstest entspricht. Die zu waschenden Tiere entsprechen chthonischen Seelentieren. Die Spindel schließlich ist laut Becker ein Schicksalssymbol, gleichzeitig für Tod und Leben stehend, geheimnisvoll deswegen, weil sie sich nach links wie nach rechts drehen lässt (das Schicksal wurde als dualistisch-konvers gedacht) und aus unförmigem Rohstoff ein fertiges, vollendetes Endprodukt formen kann. Außerdem wird Spinnen mit dem schöpferischen Aspekt der weiblichen Natur assoziiert.¹⁸⁴

181 Vgl. ebd., S. 74-75, 102, 110; siehe auch Becker 1990, S. 124-125.

182 Vgl. Hanika 1951, S. 52; Propp 1986, S. 64.

183 Becker 1990. Dass die Forschung sich mit diesen Märchen als Initiationsmärchen kaum beschäftigt hat, erklärt die Autorin damit, dass der ursprüngliche Zusammenhang mit Initiationsriten hier durch das Motiv des Stiefmutter-Stieftochter-Konflikts weitgehend überdeckt wird und dadurch in den Hintergrund gerät, vgl. S. 12, auch S. 68.

184 Vgl. ebd., S. 78-85.

4. 7. Die große Erdmutter und -göttin

Davon ausgehend, dass die beiden Gestalten eine Verbindung zur Fruchtbarkeit und zu Tieren, gleichzeitig aber auch zum Tod aufweisen und außerdem mit dem Ritus der Initiation in Verbindung gebracht werden, sind mehrere Wissenschaftler zu dem Schluss gekommen, es handle sich jeweils um eine sehr alte Figur, die Gestalt der Großen Erd- oder Urmutter, die all diese Aspekte in sich vereint.

Diese gilt als den ältesten bekannten religiösen Vorstellungen zugehörig – eine mächtige Göttin, aus deren Körper die Erde und alles Leben auf ihr entstammt, die das Leben gibt, es aber gleichzeitig auch wieder nimmt, wie ja die Natur auch werdend und vergehend ist – aus dem Tod wiederum ergibt sich die Möglichkeit der Wiedergeburt, wie im Kreislauf der Natur. Dadurch ist die Vorstellung von dieser Göttin stets von einer Ambivalenz geprägt, da sich in ihrer Gestalt Gut und Böse, Hell und Dunkel vereinen. Dies hat sich in verschiedenen späteren Religionen niedergeschlagen, wo Erd- und Fruchtbarkeitsgöttinnen gleichzeitig auch Unterweltgöttinnen darstellten. Generell ist die Figur einer allmächtigen weiblichen Gottheit später in mehrere Gottheiten aufgespalten worden, die für verschiedene Bereiche zuständig waren. Im Laufe der Zeit wurden dann die weiblich gedachten Erdgottheiten immer mehr von den männlich dominierten Himmelsgöttern verdrängt.¹⁸⁵

Für Maria-Gabriele Wosien verkörpert die Baba-Jaga den Prototyp der Großen Mutter.¹⁸⁶ Damit entspricht sie dem weiblichen Prinzip, dem in der Vorzeit eine besondere magische Kraft zugeschrieben wurde: „Woman in the picture language of the myth and the folk-tale represents the totality of what may be known by man. Hence the predominance of feminine initiators and helpers on the way.“¹⁸⁷ Die Baba-Jaga ist also die Urmutter, die über Vergangenheit und Zukunft Bescheid weiß und eng mit dem Schicksal verknüpft ist. Sie ist diejenige, die zwischen zwei Welten als Vermittlerin wirkt – durch ihre Hütte, wo er die Initiation erfährt, kommt der Held in die Anderwelt des Märchens. Sie verfügt sowohl über eine gütige als auch über eine schreckliche Seite, die sich z. B. äußert, wenn sie in Form eines Schweines den Helden verschlingen will – der aufgerissene Rachen entspricht dem Eingang in die Unterwelt, die Baba-Jaga ist hier die Mutter, die ihre eigenen Kinder verschlingt. Wenn sie später auch als Hexe und als böse Stiefmutter auftritt, so schließt Wosien, sind dies

185 Vgl. ebd., S. 110-113; Kravchenko 1987, S. 192-194. In der Matriarchatsforschung wird eine in Ansätzen ähnliche Auffassung vertreten, die Annahmen gehen jedoch sehr viel weiter (siehe weiter unten).

186 Vgl. Wosien 1969, S. 136.

187 Ebd., S. 130.

mittelalterliche Entwicklungen, worin das böse Prinzip des Weiblichen besonders hervorgehoben wurde. Im Gegensatz zu anderen Märchenfiguren konnte sie als Figur jedoch als einzige ihre funktionale Ambivalenz bewahren.¹⁸⁸

Auch Shapiro ist Baba-Jaga eine große Muttergöttheit: Für ihn spricht zunächst die Assoziation, die er der Baba-Jaga mit Vögeln und Schlangen zuschreibt (siehe weiter oben), für eine Verbindung mit Göttinnen, deren Natur teils theriomorph war und insbesondere diese Tiere repräsentierte. Das Wort *baba*, ‚Großmutter‘, sieht er als in seiner semantischen und assoziativen Bedeutung im Laufe der Geschichte degradierte Bezeichnung der verehrten ‚Großen Mutter‘. Für *jaga* dagegen findet er eine komplett neue Etymologie: Er leitet es sich aus dem Proto-Samojedischen¹⁸⁹ **ɣga* her, mit der ursprünglichen Bedeutung ‚Gott‘, später auch eine weibliche Todesgöttheit beschreibend. Davon ausgehend, dass die Samojuden und die Slaven einst Nachbarvölker waren, wäre es ein Lehnwort im Slavischen. Shapiro sieht hier auch kulturellen Austausch: Die Große Muttergöttheit der Slaven, Baba, sei hier mit der samojedischen Todesgöttin kombiniert worden. Hierdurch erkläre sich auch die Äußerung der Baba-Jaga über den ‚russischen‘ Geruch.¹⁹⁰

Kravchenko sieht die stärker werdende Verehrung der Himmelsgötter als Auslöser für eine Neuinterpretation der alten Glaubensvorstellungen: Alle positiven Vorstellungen wurden auf die Himmelsgötter übertragen, während die Erdmutter nun nur noch als das negative Prinzip des Chaos und der Dunkelheit gesehen wurde und in verschiedenen Kulturen die Form von Hexen oder ähnlichen Gestalten annahm – ein Beispiel dafür ist die Baba-Jaga (wobei hier nicht speziell auf deren Ambivalenz hingewiesen wird). Um ihre Theorie zu untermauern, bringt Kravchenko verschiedene Argumente. Funde von Frauenfiguren aus dem 6. Jahrtausend v. Chr. weisen auf einen Kult der Erdmutter hin – sie haben übertrieben dargestellte Weiblichkeitsmerkmale wie die Baba-Jaga. In Kultschriften minoischer Zeit wurde die Erdgöttin als eine Herrin der Wilden Tiere oder als Wächterin der Toten bezeichnet, was wiederum an die Baba-Jaga erinnert. Weitere Hinweise auf die Erdverbundenheit der Baba-Jaga sind laut Kravchenko, dass sie auf dieser sitzend oder liegend angetroffen wird, dass sie manchmal Körperteile aus Lehm hat und schließlich, dass sie gelegentlich als *stara-mat'-rožena* („alte Stammesmutter“) oder *stara-mater-ženščina* („alte

188 Vgl. ebd., S. 131-133, 136-142, auch 151-152.

189 Die samojedische Sprachfamilie bildet zusammen mit dem Finno-Ugrischen die Uralischen Sprachen. Die samojedischen Sprachen werden heute nur noch von wenigen Sprechern in und um Sibirien gesprochen.

190 Vgl. Shapiro 1983, S. 113-118, 125-13

Mutter-Frau') bezeichnet wird. Ihre langen Zähne, noch deutlicher ihre Versuche, den Helden oder kleine Kinder zu fressen, stehen in Verbindung mit der Vorstellung, von der Erde nach dem Tode verschlungen zu werden. Auch Baba-Jagas Assoziation mit der Schlange erachtet Kravchenko als bemerkenswert, da diese oftmals der Erdmutter als Attribut zugeschrieben wurde. Die eigenen Attribute der Baba-Jaga erklärt sie als Weiblichkeitssymbole.¹⁹¹

Becker sieht ebenfalls in der Baba-Jaga die Große Erdmutter, die sie Muttergöttin nennt¹⁹²: Der duale Aspekt dieser Göttin, so nimmt sie an, wurde aufgespalten in zwei Figuren, von denen die negative, zerstörerische die Baba-Jaga verkörpert, wie schon weiter oben angedeutet. Sie sieht deshalb als die ursprünglichsten Märchen diejenigen an, in welchen sich die Ganzheit der Figur durch deren ambivalentes Verhalten zeigt – also die Baba-Jaga sich gleichzeitig negativ und positiv verhält. Dies sind für sie die Märchen des Typs AaTh 480, in denen ihrer Meinung nach die ‚wahre‘ Baba-Jaga auftritt, während wir es bei den anderen Märchen lediglich mit Transformationen zu tun haben. Sie folgt größtenteils Propp in seinen Ausführungen und schreibt die Rolle der Initiierenden einer Göttin zu. Sie bringt auch weitere Belege, die der Muttergöttin und entsprechenden Gestalten ähnliche Attribute wie der Baba-Jaga zuschreiben – hierzu gehört das Umringtsein von Tieren, v. a. Pferden, Vögeln und Schlangen, ein Bezug zum Spinnen und einer zum Feuer bzw. dem Herd als Ort des Ahnenkultes.¹⁹³

Frau Holles mögliche Göttlichkeit wurde bereits angedeutet. Eine Verbindung zwischen ihr und der Erdmuttergottheit sieht schon Jacob Grimm in seiner *Deutschen Mythologie*. Den Göttinnen liegt, im Gegensatz zu den Göttern, Grimm zufolge ein gemeinsames Prinzip zugrunde – in diesem Zusammenhang macht er darauf aufmerksam, dass die Erde in sämtlichen Sprachen als weiblich gedacht wird und immer mütterliche Aspekte aufweist. Er weist auf eine lateinische Inschrift auf einem Steinfund hin, die einer Erdgöttin Hludana gewidmet ist, die weder römischer noch keltischer Herkunft sein kann, sondern ihm für ein Zusammentreffen nordischer (Verbindungen mit Odins Gattin Frigg und der Liebesgöttin Freyja werden angenommen) und deutscher Glaubensvorstellungen spricht. Diese Göttin bringt er dann mit der Frau Holle-Holda in Verbindung, die er wiederum mit den anderen Gestalten wie Perchta-Perahta, Fricke-Frecke etc. gleichsetzt. Dass diese mit Ackerbau und

191 Vgl. Kravchenko 1987, S. 194-204.

192 Um sie von dem Archetyp der „Großen Mutter“ der Jung'schen Schule abzugrenzen, deren Definition ihr als nicht treffend erscheint.

193 Vgl. Becker 1990, S. 114-116, 121-150.

Haushaltsarbeiten assoziiert sind, spricht dafür, dass wir es mit einer mütterlichen Gottheit zu tun haben, ebenso dass sie, gleich der Mutter Erde, auf einem Wagen einherziehen.¹⁹⁴ Gegen Grimm argumentieren übrigens Mannhardt und Meyer, die Frau Holle ja als ursprünglich mit der Wolke assoziiert sehen, da diese es ist, die die Erde befruchtet – erst später sei aus der Frau Holle eine Art Erdgottheit geworden.¹⁹⁵

Paetow schließt sich Grimm in seinen Ausführungen an, und er stützt die Annahme weiter, indem er das den Hohen Meißner umgebende Sagengut auswertet. So vermutet er etwa in einer Wiese in unmittelbarer Nähe des Frau-Hollen-Teiches dem sogenannten Weiberhemd, ein Symbol für das Gewand der Frau Holle, denn als Erdmutter ist ihre Kleidung ja die der Erde. Auf einer weiteren Waldwiese soll sich Frau Holle aufhalten und ihre langen Haare kämmen – hier sieht Paetow einen Zusammenhang mit dem überlieferten Glauben, dass die Erdmutter sich jeden Frühling mit dem Himmel vermählt, denn die Wiese heißt bezeichnenderweise Morgengabe.¹⁹⁶ Auch der Bezug zu den Seelen, sowohl den ungeborenen als auch den verstorbenen, die in Kindergestalt gedacht werden, die also von Frau Holle kommen und schließlich wieder zu ihr zurückkehren, weist Frau Holle als lebensspendende und lebennehmende Muttergestalt aus, was sich auch in der für Paetow als Schlüsseltext empfundene Sage von der „Altweibermühle“ festmacht, die junge Menschen alt und alte Menschen jung ‚mahlen‘ kann – für ihn symbolisiert sie den Naturkreislauf. Weiters erklärt sich dadurch die Wechselhaftigkeit in Aussehen und Wesen, da die Natur ja in ihrem Kreislauf auch wechselhaft ist und sich immer neu verwandelt.¹⁹⁷ Paetow geht in seiner Deutung, auch von psychologischer Seite beeinflusst, noch über Grimm hinaus: Für ihn ist Frau Holle kein rein germanisches Phänomen, sondern entspricht einer Urgestalt, die unter verschiedenen Namen wie Ceres, Demeter, Libera, Fortuna, Cybele usw. im gesamten indoeuropäischen Kulturkreis Gegenstand der Verehrung war und die er auch im altindischen Hymnus der Atharvarveda von der „Mutter Erde“ wiederfindet, dem ältesten belegten Gesang, der in Teilen möglicherweise sogar auf die Altsteinzeit zurückgeht.¹⁹⁸

Timm geht nicht so weit, die Vorstellung einer prototypischen Großen Mutter zu bemühen. Sie plädiert jedoch, Grimm folgend, dafür, der Frau Holle als Verkörperung der Erdgöttin Frija-Frigg einen Platz im polytheistischen Pantheon der Germanen zuzusprechen,

194 Vgl. Grimm 1953 Bd. 1, S. 207, 212-213, 219-220, 224, 226, 234.

195 Vgl. Mannhardt 1858, S. 288; Meyer 1891, S. 287, 289.

196 Vgl. Paetow 1956, S. 353-355; ders. 1962, S. 137-138.

197 Vgl. Paetow 1962, S. 130, 136, Sage von der Altweibermühle S. 48-50; siehe auch ders. 1956, S. 378, 380-381.

198 Vgl. Paetow 1962, S. 130-134.

und ihre Argumentation ist durchaus schlüssig. Sie macht die Göttlichkeit der Figur an folgenden Punkten fest, die zwar alleine stehend kaum als genügend beweiskräftig gelten würden, aber in ihrer Gesamtheit durchaus einiges an Aussagekraft aufweisen: Zunächst wird ihr in sämtlichen Schriften vor Grimm, darunter auch in frühen Zeugnissen, der Charakter einer heidnischen Göttin zugeschrieben und sie wird mit verschiedenen Gottheiten gleichgesetzt (u. a. mit der ‚Frau Venus‘ bei Luther), weshalb ja der Glaube an sie von christlicher Seite auch bekämpft werden muss. Frau Holle tritt stets als Einzelwesen auf (sie ist ‚die‘ Frau Holle), und sie scheint als ubiquitär gedacht zu werden, was sich z. B. am Motiv der schnellen Fahrt sowie an der Unzählbarkeit der Wesen der sie umgebenden Schar festmacht – beides ist für Gestalten der niederen Mythologie eher ungewöhnlich. Der Titel ‚Frau‘, den sie wie sämtliche ihrer Parallelgestalten in der überwiegenden Mehrheit der Belege tragen, bedeutet ursprünglich ‚Herrin‘ und war typischerweise Göttinnen-, zumindest aber Hoheitstitel. Das häufigste Fortbewegungsmittel der Frau Holle ist ein Wagen – einer Theorie zufolge erfunden, um dem Transport von Götterstatuen zu dienen, jedenfalls aber nachweislich an die Vorstellung der Umfahrt von zahlreichen weiblichen Gottheiten geknüpft. Speiseopfer, ungeachtet ihres materiellen Wertes, sind, wenn auch nicht nur, so doch oftmals Göttern gewidmet – und solche sind ja bei Frau Holle zur Genüge belegt. Weiters spricht für deren Göttlichkeit ihre in Sagen verbreitete Fähigkeit, Segen zu spenden und auf übernatürliche Weise zu belohnen und zu bestrafen. Ihre Assoziation mit den Zwölfen ist ein weiterer Beleg – schließlich handelt es sich hierbei, dadurch bedingt, dass wir es mit ‚überzähligen‘ Tagen (den Tagen, die über die zwölf Mondumläufe hinausgehen) zu tun haben, eine schon in vielen vorchristlichen Kulturen höchst numinose Zeit, die als gefährlich galt und mit besonderer Scheu gegenüber göttlichen Wesen verbunden war: So erklärt sich die bedrohliche Seite der Frau Holle. Letzte Glieder in Timms Belegkette sind schließlich die gelegentliche Beiordnung eines unbedeutenden männlichen Partners zur Frau Holle, der sie an die Parhedroi verschiedener Göttinnen erinnert, und Frau Holles Assoziation mit Kindern: Hier denkt die Autorin an eine Sonderfunktion als Schutzgöttin der Kinder, die diese bringt, aber auch wieder fordert, wofür archäologisch nachgewiesene Kinderopfer auf germanischem Gebiet sprechen.¹⁹⁹

199 Vgl. Timm 2003, S. 233-272.

4. 8. Matriarchatsforschung

Die Gleichsetzung der Gestalten Frau Holle und Baba-Jaga mit einer Göttin findet sich auch in der Matriarchatsforschung, die davon ausgeht, dass es vor der Entstehung einer patriarchalen Gesellschaft eine matriachale, frauenzentrierte gegeben hat. Das Konzept der Herkunft Baba-Jagas und Frau Holles geht hier jedoch über das einer bloßen Erdgottheit hinaus, wenn eine solche auch als Vorstufe angenommen wird: Vielmehr geht man von einer (vor-indoeuropäischen) allmächtigen, essentiell monotheistischen²⁰⁰ Göttin aus, die mit dem Himmel, der Erde und der Unter- bzw. Totenwelt gleichermaßen verbunden ist und daher in dreifacher Gestalt auftritt, als Jungfrau, Frauengöttin und weise Alte. Es handelt sich um keine transzendente, sondern eine in unserer Welt in jeder ihrer Erscheinungen allgegenwärtig gedachte Göttin.²⁰¹

Schon Novikov entdeckte 1974 in der Baba-Jaga einige Züge einer Matriarchatsgöttin – er ist der Meinung, dass die Figur der guten Baba-Jaga die ursprünglichere ist. Vor der weisen Alten hätte man Ehrfurcht, aber auch eine gewisse Angst auf Grund ihrer großen Macht gehabt, was ihre Ambivalenz im Märchen erkläre. In einer Epoche des langen und heftigen Ringens, in der das Patriarchat schließlich das Matriarchat ablöste, sei sie immer mehr zu einer negativen Gestalt geworden. Ihre Verwandtschaft mit der Mutter, Frau oder Braut des Helden, von der nach ihrem Verschwinden auch nur sie den Aufenthaltsort kennt, sowie ihre Rolle als Wächterin an der Grenze des *devič'e gosudarstvo*, des Jungfrauenreiches, worin eine mächtige Frau, die Car'-Devica, herrscht, ließen ihn zu folgendem Schluss kommen:

Есть основание предполагать, что генетический образ Бабы-Яги восходит к эпохе маириархата, где она, по видимому, почиталась всеильным божеством – покровителем женского рода.²⁰²

„Es gibt Gründe, anzunehmen, dass die genetische Gestalt der Baba-Jaga in ihren Ursprüngen in die Epoche des Matriarchats zurückreicht, wo sie, allem Anschein nach, als allmächtige Gottheit verehrt wurde – als Schutzherrin des weiblichen Geschlechts.“

Anikin ist ähnlicher Auffassung. Auch er erkennt Merkmale der matriarchalen Epoche in der Baba-Jaga: Sie erscheint ihm als ursprünglich die Natur beherrschende mächtige Ahnfrau, die zu Beginn des Patriarchats immer mehr zu einem häuslichen, mit Herd und Hausarbeit

200 Dies ist der wohl größte Gegensatz zur Theorie von der Erdmuttergottheit, da diese, wenn ihr auch eine besondere Vormachtstellung zugeschrieben wird, von den Forschern meist doch als essentiell einem polytheistischen System entstammend gesehen wird.

201 Vgl. Göttner-Abendroth 1988, S. 17-22.

202 Novikov 1974, S. 180.

verbundenen guten Geist wurde, wofür ihre Attribute wie Mörser, Stößel, Besen, Schürhaken sprechen. Nachdem sich das Patriarchat vollkommen durchgesetzt hatte, nahm sie schließlich auch Züge einer abscheulichen, feindlichen Gestalt an.²⁰³

Den eher vorsichtig formulierten Annahmen Novikovs und Anikins steht die Betrachtungsweise späterer Matriarchatsforscherinnen gegenüber, die deutlich darüber hinausgeht. Heide Göttner-Abendroth will die Matriarchatsgöttin in der Frau Holle, Petra Schönbacher in der Baba-Jaga wiederfinden.

„Die Göttin verkörperte für die Menschen die mütterliche Erde und den alle Wesen umfassenden Kreislauf des Lebens – das sind Grundtatsachen, die unabhängig von jeder Ideologie immer gelten“²⁰⁴, so Göttner-Abendroth über Frau Holle. Die Taube, als die die Frau Holle gelegentlich auftritt und mit der sie assoziiert ist, verweist ihr zufolge als eines der ältesten matriarchalen Symbole auf die göttliche Herkunft und das hohe Alter der Gestalt. Der Volksglaube, dass Frau Holle zur Mittagszeit badet, und dass Frauen, die in ihren Gewässern baden, schwanger werden, ist für sie ein Beleg, dass es sich um heilige Gewässer handelte, und hängt mit dem Wiedergeburtsglauben zusammen. Weiter erwähnt sie die Rolle der Frau Holle als Kulturstifterin, wenn sie in manchen Sagen und Märchen etwa den Flachsanbau oder die Glasbläserei lehrt; das Kämmen der Haare von Frau Holle entspricht Liebes- und gleichzeitig Fruchtbarkeitszauber; ihr Wohnsitz im Innern eines Berges deutet auf ihren Aspekt als Unterweltsgöttin hin, die die Ahnenseelen hütet; ihre Fahrt auf dem Wagen durch die Lüfte drückt für sie die Macht der Göttin aus, die sich in allen Elementen bewegen kann; Spinnen steht für magische Kunst und wird mit Schicksalsfäden und den Jahreszeiten assoziiert; die Rolle der Frau Holle als Gabenbringerin zur Weihnachtszeit deutet ebenfalls auf die Erdverbundenheit der Göttin hin, da alle Gaben ja ursprünglich von der Erde stammen, wie überhaupt die Weihnachtszeit ursprünglich eine Zeit zu Ehren der großen Göttin war, bei der der Gedanke der Wiedergeburt im Mittelpunkt stand.²⁰⁵

Schönbacher sieht, wie Becker, die Märchen vom Typ AaTh 480 als Initiationsmärchen und in der Baba-Jaga dementsprechend eine Göttin, die das Mädchen zu ihrer Priesterin macht. Sie geht aber über Beckers Deutung als Muttergöttin hinaus. Den bekannten Argumenten²⁰⁶ für eine Zugehörigkeit zum Totenreich schließt sie sich an, interpretiert dieses

203 Vgl. Anikin 1977, S. 116-118.

204 Göttner-Abendroth 2005, S. 156.

205 Vgl. ebd., S. 138-154.

206 Knochenassoziation, die Bemerkung über den „russischen Gestank“, Position der Baba-Jaga in der Hütte, der dunkle Wald.

jedoch im Kontext der Vorstellung von Nicht-Endgültigkeit des Todes und Wiedergeburt, wodurch es nicht als bedrohlich und düster empfunden wird, was im Märchen nur nicht mehr deutlich ist. Die Hütte auf Hühnerbeinchen ist für sie eine Kultstätte, ein Heiligtum, das durch seine Vogelnatur auf die Große Göttin verweist, zu deren Attributen Vögel ja als Matriarchatssymbole gehören. Wieder lose an Becker anknüpfend, weist Schönbacher auf Baba-Jagas Assoziation mit dem Herd hin und geht dann auf die Bedeutung von Feuer ein, das ja wie die Baba-Jaga ambivalent ist (wärme- und fruchtbarkeitsspendend und zerstörerisch) und deshalb sowohl auf deren Todes- als auch auf deren Fruchtbarkeitsaspekt hindeutet. Außerdem steht es als Symbol für Wandlung, wiederum Tod (Erlöschen) und Wiedergeburt (Entzünden) einschließend und gleichzeitig den Naturkreislauf beschreibend. Mit Verweis auf den Herdkult meint sie, jede mit Feuer verbundene Handlung sei als kultisch zu deuten – das spreche wiederum für Baba-Jagas Göttlichkeit. Die ‚häuslichen Arbeiten‘, die die Heldin von Af. Nr. 104 bei der Baba-Jaga zu erfüllen hat, sind ebenfalls spirituell und kultisch zu deuten, da im Matriarchat keine Trennung zwischen Sakralem und Alltäglichem herrschte und alle diese klassisch weiblichen Handlungen deshalb heilig waren – von der Göttin aufgegeben, wie die Baba-Jaga hier Auftraggeberin ist. Mörser und Stöbel stehen für deren Verbindung zum Ackerbau, und das Auftauchen von drei Baba-Jaga-Schwestern wird schließlich als der triadischen Gestalt der Göttin entsprechend erklärt, wobei die Baba-Jaga sonst hauptsächlich deren Aspekt als Greisin-Göttin darstellt.²⁰⁷

Inwieweit die Deutungen im Sinne einer Matriarchatsgöttin ‚stimmen‘, sei, wie bei allen anderen Deutungen, dahingestellt. Die Grundidee, dass es vor der patriarchalen eine matriachale Gesellschaftsordnung gegeben hat, wie auch immer dieser Begriff konkret aufzufassen ist, erscheint trotz des Fehlens ‚endgültiger‘ Beweise in der Wissenschaft durchaus nicht unwahrscheinlich, zumal dies von zahlreichen verschiedenen Forschern angenommen wird, und dass unsere Figuren einen Bezug dazu haben soll keineswegs ausgeschlossen werden. Jedoch beruht die Methode, mit der die beiden Matriarchatsforscherinnen an die Sache herangehen, größtenteils auf bloßer, rein spekulativer Interpretation und ist deshalb mit äußerster Vorsicht zu betrachten.²⁰⁸

207 Vgl. Schönbacher 2006, S. 59-90, 100-103.

208 Insbesondere Göttner-Abendroth wertet ausnahmslos alles ihr vorliegende Material als verzerrte Mythen, spätere Zusätze und Literarisierung (wie bei der von ihr herangezogenen Sammlung Paetows eindeutig der Fall) quasi ausschließend und bisherige Forschungsergebnisse oft ignorierend, und interpretiert dann lediglich das, was ihr in das von ihr konstruierte Konzept einer matriachalen Gesellschaft und deren Glaubensvorstellungen zu passen scheint. Schönbacher arbeitet etwas fundierter, d. h. unter Heranziehung von zumindest einigen Werken der

Davon abgesehen ist es übrigens äußerst bemerkenswert, dass die Anhänger sowohl der Erdmutter- als auch der Große-Göttin-Theorie, meist allerdings ohne in irgendeiner Art und Weise näher auf die jeweils andere Figur einzugehen, fast alle annehmen, dass Baba-Jaga und Frau Holle einander in der Hinsicht entsprechen, dass sie spätere Inkarnationen derselben Gottheit darstellen!²⁰⁹

4. 9. Frau Holle und Baba-Jaga – nicht der Mythologie entstammend?

Im krassen Gegensatz zu den Deutungen, die in Frau Holle und Baba-Jaga ‚gefallene Göttinnen‘ sehen wollen, stehen die Theorien verschiedener Forscher, die den beiden Gestalten die mythisch-heidnischen Wurzeln vollkommen absprechen und ihre Entstehung zeitlich bedeutend später vermuten.

In der nach-Grimmschen volkskundlichen und germanistischen Forschung gab es eine generelle Tendenz, sich kritisch dagegen auszusprechen, in sämtlichen Phänomenen der Folklore Relikte der Germanenzeit zu sehen, wie dies für Grimm und seine Anhänger, die vom romantischen Klima ihrer Zeit beeinflusst waren, typisch war (und worin sie sicher teilweise zu exzessiv vorgingen). Heftig gegen Grimm argumentiert Wolfgang Golther, der 1895 als erster die Theorie aufbringt, Frau Holle sei nicht germanisch-heidnischen Ursprungs, sondern erst viel später aus einer umherziehenden Schar von Seelengespenstern, den Hollen Mitteldeutschlands und den Holden Oberdeutschlands, nachträglich hervorgegangen. Die Frau Percht habe ihren Namen von der Kalenderbezeichnung Perchtennacht, althochdeutsch *giperahta naht*, die leuchtende Nacht – die Zeit ihres Umzuges sei also auf die im Nachhinein aus der Schar hervorgegangene Führerin übertragen worden, womit sich auch andere Namensformen erklären lassen. Durch verschiedene Einflüsse seien die Figuren dann zu ihrer bekannten Gestalt gekommen: Aus dem Glauben an Hexenflüge, verbunden mit deren Führerinnen Herodias und Diana, an dessen Stelle sie getreten sei, komme ihre Assoziation mit der Wilden Jagd zustande, während Übertragung von Motiven des Legendenkreises um Maria, wie das des Kinderparadieses, die gütige Seite der Frau Holle-Percht erkläre.²¹⁰ Wohl von Golther beeinflusst, schließt Mogk sich ihm in der 2. Auflage seiner germanischen

einschlägigen Sekundärliteratur, jedoch mutet ihre Argumentation noch stärker (und penetranter) spekulativ-esoterisch an.

209 Vgl. Becker 1990, S. 140-144; Göttner-Abendroth 2005, S. 137; Kravchenko 1987, S. 196; Paetow 1956, S. 344; Schönbacher 2006, S. 110-112.

210 Vgl. Golther 1995, S. 489-500.

Mythologie an und widerspricht damit seiner eigenen Auffassung, die er noch in der 1. Auflage vertrat: Auch er sieht die Hollen oder Holden nun als die Vorgängerfiguren der Frau Holle, die sich von ihnen möglicherweise erst in christlicher Zeit abgespalten habe – ebenso geht er davon aus, dass die Frau Percht sich aus Perchten genannten Seelengeistern herleite, während die norddeutschen Verkörperungen Gestalten der „Volksphantasie“ und des „Volkswitzes“ seien.²¹¹ Diese Sichtweise – Frau Holle als sich erst später aus einer Schar als Einzelwesen herausbildend – finden wir später noch in einigen Arbeiten des 20. Jahrhunderts, so bei Will-Erich Peuckert, der sie außerdem mit der Bilwisfrau und den Heidejungfrauen in Verbindung bringt.²¹² Edgar List geht 1956 in einem Aufsatz²¹³ noch weiter, indem er Frau Holle einen durchweg christlichen Hintergrund zuweist: Für ihn ist sie aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit der Jungfrau Maria. Er stützt sich hierbei vor allem auf eine Textstelle in einem von einem deutschen Zisterzienser verfassten lateinischen Aberglaubensverzeichnis aus dem 13. Jahrhundert, worin die Rede ist von der *regina celi*, der Himmelskönigin, im Volksmund Frau Holle genannt, der manche Frauen um die Weihnachtszeit Speiseopfer zu bringen pflegen. Die Bezeichnung Himmelskönigin für Maria ist in der damaligen christlichen Literatur schon geraume Zeit in Gebrauch. Nach der Heranziehung zweier weiterer Belege, worin der Frau Holle Epitheta beigeordnet werden, die normalerweise mit Maria assoziiert sind, schließt List, dass der Name Holle/Holda einer deren Beinamen gewesen sei, woraus sich im Laufe der Zeit eine eigene Figur entwickelte, die dann auch negative Züge annahm, u. a. übernommen von der romanischen Abundia und der süddeutschen Percht. So erklären sich, ihm zufolge, auch die Volkssagen, worin in manchen Versionen Maria, in anderen die Frau Holle auftritt.

Gegen die Theorie, die Frau Holle sei aus den Hollen entstanden, führt Timm an, dass diese in der Vorstellung nicht nebeneinander existieren: Die Hollen werden niemals im Zusammenhang mit einer Einzelgestalt Frau Holle erwähnt und umgekehrt – die Schar, die Frau Holle begleitet und ihr stets untergeordnet ist, trägt niemals die Bezeichnung ‚Hollen‘.²¹⁴ Auch der Marientheorie kann sie nichts abgewinnen, da das bedeuten würde, dass die Maria in einer kirchlichen Schrift dämonenhaften Charakter zugeschrieben bekommen habe, außerdem damit die Herkunftsfrage der Percht nicht gelöst sei – und schließlich sprächen

211 Vgl. Mogk 1907, S. 49-52.

212 Vgl. Peuckert 1942, S. 97-118; für eine Auflistung weiterer Theorien Timm 2003, S. 11.

213 List 1956, S. 80-84.

214 Vgl. Timm 2003, S. 35.

zwei frühe schriftliche Belege dagegen, die die Frau Holle in einem ganz anderen Kontext zeigen. Die Beeinflussung von Marienlegenden und Hollesagen sei durchaus auch in umgekehrter Richtung möglich.²¹⁵ Allein Timms Belegen im Schrifttum zufolge reicht die Vorstellung von der Frau Holle (und ihrer Parallelgestalten) sicher bis ins 13., wahrscheinlich aber bis ins 11. Jahrhundert zurück – die Autorin legt überzeugend dar, dass die Figur bereits damals als – allgemein bekanntes – Wesen des ‚unchristlichen‘ Aberglaubens verstanden wurde, und findet im Anschluss in einer ausführlichen sprachgeographischen Untersuchung Hinweise für ein noch höheres Alter der Gestalt.²¹⁶

Die mythische Herkunft der Baba-Jaga wird von Petr Bogatyrev angezweifelt: Er geht davon aus, dass sie, wie andere Märchenfiguren, genausogut eine kreative Schöpfung der Phantasie des Volkes sein könnte, die von Beginn an als fiktiver Charakter angesehen wurde, im Gegensatz etwa zu Gestalten des Volksglaubens wie dem *Lešij* („Waldschrat“) oder dem *Vodjanoj* („Wassermann“). Sein Hauptargument ist, dass diese Gestalten nur äußerst selten in tatsächlichen Märchen auftauchen²¹⁷, während die Baba-Jaga, wie auch z. B. Koščej Bessmertnyj oder der Drache Zmej Gorynyč, nicht wirklich einen Platz in der Volksdämonologie innehaben. Lediglich Zauberer und Hexen seien in beiden Genres beheimatet, wobei deren Attribute jedoch gelegentlich mit denen der Märchenfiguren vermischt würden. Das Märchen sieht Bogatyrev, auf Grund seines teilweise poetischen, ausschmückenden Stils, in erster Linie als Kunstwerk, vom Volk kreiert und von diesem in der Regel auch klar als solches erkannt. Dementsprechend will er die Möglichkeit nicht ausschließen – ohne dabei jedoch endgültige Schlüsse zu ziehen –, dass Märchenfiguren, genau wie Figuren in einem Roman, auch nichts weiteres sein könnten als Erfindungen.²¹⁸ Von historisch abgesicherter Seite aus ist dem wenig entgegenzusetzen: Der früheste mögliche Beleg für die Baba-Jaga stammt zwar aus dem 12. Jahrhundert – es handelt sich dabei um den Spitznamen eines Novgoroder Ortsvorstehers, Jaginica, der sich möglicherweise von der Baba-Jaga herleitet.²¹⁹ Danach taucht diese allerdings in schriftlichen Belegen erst wieder im 18. Jahrhundert auf, und zwar in wissenschaftlichen Beschreibungen und literarischen Werken. Jedoch muss auch gesagt werden, dass sie in ersteren klar dargestellt wird als Figur des Volks- und des Aberglaubens, also als Gestalt, an deren

215 Vgl. ebd., S. 24-26; ähnlich auch Paetow 1956, S. 372.

216 Vgl. Timm 2003, S. 14-58 passim, 94-98.

217 Dies bemerkt auch Propp (1986), S. 57.

218 Vgl. Bogatyrev 1929, S. 142-144.

219 Vgl. Johns 2004, S. 12; Novikov 1974, S. 133.

Existenz geglaubt wurde, so etwa von Lomonosov – daneben taucht sie auch in Bräuchen, Zauberformeln, Liedern, Sprichwörtern sowie im Kontext mit Figuren auf, die ganz klar der Volksdämonologie angehören.²²⁰ Vom 18. bis ins frühe 19. Jahrhundert findet sich die Baba-Jaga, wie schon weiter oben angedeutet, bei einigen Autoren auf der Liste mythologischer Gottheiten, wird also mit einer slavisch-heidnischen Göttin identifiziert. Allerdings schildert Ivan Sacharov²²¹ die damalige Situation in der mythologischen Forschung zu Recht als reichlich chaotisch: Die entsprechenden Listen stellen kuriose Mischungen dar, in denen auch Figuren aus der Volksdämonologie wie der Lešij, die Kikimora und die Rusalki auftauchen, daneben Märchenfiguren wie der Drache oder der Morskoj Car' („Meereszar“), und die in der Regel auf bloßen Vermutungen beruhen. Die erste leidlich fundierte slavische Mythologie von Stroeve aus dem Jahr 1815 nennt ein Pantheon aus sieben ostslavischen Göttern, die bis heute als einzige sicher belegt sind²²² – die Baba-Jaga ist nicht darunter. Sie wird lediglich kurz gestreift, mit der vorsichtig geäußerten Vermutung, dass sie, wie andere Figuren, eventuell den Halbgöttern zuzurechnen ist. Für die Göttlichkeit der Baba-Jaga finden sich also keine ausreichend beweiskräftigen Zeugnisse.

Allerdings scheint es doch äußerst wahrscheinlich, dass wir es bei ihr zumindest mit mehr als nur einer ‚Märchenfigur‘ zu tun haben, wovon die meisten Wissenschaftler, die sich mit ihr beschäftigt haben, ja auch ausgehen. Was die Vermutung von Bogatyrev betrifft, so scheint diese speziell auf die Baba-Jaga bezogen auch wenig überzeugend: Es fällt schwer zu glauben, dass eine Gestalt, die in Märchen des gesamten ostslavischen Raumes (ganz zu schweigen von den Parallelgestalten bei anderen slavischen Völkern) auftritt, mit im Wesentlichen demselben Namen, derselben Charakterisierung und denselben Attributen versehen, aber in den verschiedensten Erzählungen, allein durch orale Tradierung zu einem so breiten Bekanntheitsgrad in einem derart großflächigem geographischem Gebiet kommen konnte, wenn sie ein reines Phantasieprodukt war, was ja voraussetzt, dass sie zumindest in ihrer Ursprungsgestalt von einem einzelnen Menschen erdacht worden sein müsste. Genaueres kann freilich nach wie vor nicht mit Sicherheit angenommen werden.

220 Vgl. Johns 2004, S. 12, 53-60; auch Čerepanova 1983, S. 104.

221 Sacharov 1841, S. 3-22.

222 Stroeve's Liste ist jedoch noch nicht ganz ohne Fehler, da hier z. B. die Göttin Mokoš' für einen Gott gehalten wird. Gelegentlich werden später auch acht Götter angenommen; vgl. die Darstellung bei Ivanov/Toporov 1965, S. 12-21.

4. 10. Psychologische Deutungen

Der Vollständigkeit halber soll nun auch noch auf Annäherung an unsere Figuren von psychologischer Seite aus eingegangen und beispielhaft einige Deutungen aus Tiefenpsychologie und Ethnopsychiatrie hinzugezogen werden. Mir ist dabei durchaus bewusst, dass die Beiträge aus diesem Gebiet nach vorherrschender Meinung für die Erforschung etwa des Märchens in seiner Genese per se wenig beigetragen haben, da es sich hier um größtenteils textimmanente Interpretationen handelt. Es sind daher auch weniger diejenigen Aspekte in psychologischen Deutungen von Interesse, die im Märchen direkt mythische Vorstellungen erkennen wollen, sondern diejenigen, die aufzeigen, wie Märchenmotive „mit dem praktischen Leben verbunden sind“²²³ – die sich also mit dessen Symbolgehalt befassen bzw. die Motive und Figuren als Symbole oder Verkörperungen eines bestimmten Prinzips sehen. Solche (oft sehr suggestiven) Deutungen können ebenfalls einen gewissen Teil zur ‚Dechiffrierung‘ unserer Gestalten beitragen, wenn wir davon ausgehen, dass an der Phantasie, die Märchen, Sagen und auch Mythen sowie deren Figuren entstehen ließ, auch das (kollektive) Unbewusste einen gewissen Anteil hatte.

Einig sind sich die meisten Psychologen darin, dass es sich sowohl bei der Baba-Jaga als auch bei der Frau Holle um Mutterfiguren – oder Aspekte des Mütterlichen – handelt. Der von C. G. Jung geprägte Begriff von der archetypischen Großen Mutter (hier als Prinzip verstanden!), die sich im kollektiven Unbewusstsein manifestiert, wird verständlicherweise von dessen Anhängern hier sehr gerne gebraucht:

So ist die Jung-Schülerin Marie-Louise von Franz der Meinung, dass die Baba-Jaga auf Grund ihrer Ambivalenz „in vollkommener Weise die ‚Große Mutter‘ in ihrem doppelten Aspekt dar[stellt].“²²⁴ Sie geht davon aus, dass es vom Verhalten des Helden abhängt, ob sich die Baba-Jaga in ihrem positiven oder in ihrem negativen Aspekt zeigt: Die von ihr häufig gestellte Frage, ob der Held sich freiwillig oder unfreiwillig auf der Reise befinde (im Märchen meist formelhaft: „Voleju ali nevoleju?“ „freiwillig oder gegen deinen Willen?“) hängt für sie mit dem Mutterkomplex zusammen – die Baba-Jaga will im Helden Zweifel an der Richtigkeit seines Vorhabens wecken, ihn dadurch in die Infantilität degradieren. Wenn dieser sie nun jedoch zurechtweist, dass sie ihn erst einmal bewirten solle, so zeigt er sich als selbstbewusst und der Baba-Jaga gewachsen, so dass diese ihm gehorcht und sich kooperativ

223 Franz 1977, S. 7.

224 Ebd., S. 152.

verhält. Im Mörser sieht Franz ein Symbol des Weiblichen, das gleichzeitig eine mysteriöse Lebensmacht verkörpert: Er dient dem Verkleinern, also dem Reduzieren eines Stoffes auf seine Grund- bzw. Ur-Substanz – übertragen gesehen hieße das, die Baba-Jaga ist auch ein Symbol für die Kraft, die dem Menschen über ihre äußere Wahrheit den Weg zu seiner innersten, seiner wesentlichsten Ur-Wahrheit weisen kann.²²⁵ Sie ist für sie gewissermaßen identisch mit der Natur, die den Menschen im Unbewusstsein ständig beeinflusst und eben auch eine grausame, mörderische, böse Seite aufweist – und es wäre wohl schädlich, diese hinterfragen oder gar bekämpfen zu wollen, da wir damit unsere menschlichen Grenzen überschreiten würden: So ist es in Af. Nr. 104 auch das Glück der Heldin, dass sie nicht nach den unsichtbaren Händen fragt, die die Baba-Jaga bedienen.²²⁶

Eher der Freud'schen denn der Jung'schen Lehre verhaftet ist Olga Periañez-Chaverneff, für die das zentrale Thema des Märchens die Mutter-Kind-Beziehung darstellt. Als besonders bedeutend sieht sie in diesem Zusammenhang das Alter des Helden oder der Heldin an – dieses scheint nämlich entscheidend dazu beizutragen, in welcher Form die Baba-Jaga auftritt: Jungen Kindern erscheint sie prinzipiell als menschenfresserische Hexe, älteren Jugendlichen gegenüber verhält sie sich ambivalent, und jungen Erwachsenen gegenüber ist sie eine positive Helferfigur. Die Baba-Jaga ist eine Mutterfigur, die unterschiedlich wahrgenommen wird – die drei genannten Typen stehen dementsprechend für jeweils ein bestimmtes Stadium in der Entwicklung des Mutter-Kind-Verhältnisses. Die Märchen des ersten Typs können aus verschiedenen Gründen als für das sogenannte orale Stadium, das Säuglingsalter stehend gesehen werden. So ist hier die Darstellung der Baba-Jaga insofern interessant, als dass das Aussehen betreffend lediglich ein Aspekt näher beschrieben wird: Ihr Gesicht (besondere Erwähnung erfahren Mund, Haare und Zähne, mit denen sie z. B. versucht, den Baum abzunagen, auf den der Held geflüchtet ist). Das könnte vielleicht damit erklärt werden, dass das Gesicht wohl für kleine Kinder im Alter von wenigen Monaten bei der Mutter der einzige bedeutende Körperteil ist. Weiterhin spricht die Thematik dieser Märchen, worin es um Fressen und Gefressen werden geht, dafür, da Nahrungsaufnahme – durch Säugen – zu diesem Zeitpunkt für das Kind die zentralste Rolle im Leben spielt. Mörser und Stößel, hier das häufigste Attribut der Baba-Jaga, wurden ja eigentlich zum Mahlen des Korns verwendet, sind also auch mit Nahrung assoziiert. Schließlich ist noch der Ofen ein Schlüsselmotiv: Die Autorin erwähnt den im bäuerlichen Russland früher üblichen Brauch, Neugeborene, die

225 Vgl. ebd., S. 152-154.

226 Vgl. ebd., S. 165-169, auch 176-177.

schwächlich erschienen, mit der Ofengabel in den Ofen zu schieben und einige Minuten der Hitze auszusetzen, was als kräftigend galt. Der böse Charakter der Baba-Jaga könnte hier vielleicht Ausdruck sein für die unbewussten, unterdrückten Aggressionen, die eine Mutter für ihr Kind empfindet, die aber im soziokulturellen Kontext nicht offen gezeigt werden können. Aber auch die Aggressionen des Kindes könnten dafür mit ein Grund sein: Da das Wickelkind durch das Gewickeltsein in seiner Bewegungsfreiheit eingeschränkt war, seinen Gefühlen nur durch Schreien und Beißen Ausdruck verleihen konnte, dürften sich seine daher rührenden Aggressionen gegen die ihm nahestehendste Person gerichtet haben, die Mutter. Da auch negative Gefühle gegen die Mutter kulturell inakzeptabel waren, wurden sie auf die Märchenfigur der bösen Baba-Jaga übertragen. Die ambivalente Baba-Jaga dagegen, die dem guten und schlechten Mädchen Aufgaben gibt und den Helden ihre Pferde hüten lässt, ist zwar noch potentiell gefährlich, lässt sich jedoch besänftigen, wenn ihre Anforderungen erfüllt werden. Hier ist vielleicht der Sozialisationsprozess des Jugendlichen dargestellt, der lernt, wie er sich in der Gesellschaft zu verhalten hat – Mädchen werden mit den Konventionen für ‚weibliches‘, Jungen für ‚männliches‘ Verhalten vertraut gemacht. Die positive Baba-Jaga schließlich kann anfangs wohl noch bedrohlich erscheinen, doch der Held weiß genau, wie er mit ihr umzugehen und sie in ihre Schranken zu verweisen hat – die Furcht vor der in der Kindheit noch als allmächtig wahrgenommenen Mutterfigur ist überwunden, man kann sich gegen sie behaupten: Die Mutter-Kind-Beziehung befindet sich also wieder in einem neuen Stadium.²²⁷

Psychologische Deutungen der Frau Holle drehen sich in der Regel zumindest im Hauptteil um ihren Auftritt in KHM Nr. 24. So auch die von Wilhelm Laiblin, für den Frau Holle dem mythischen Urbild der Mutter entspricht, das in vielen Märchen auftaucht, in KHM Nr. 24 jedoch am vollkommendsten realisiert ist und hinter dem sich ein Grundzustand der Natur verbirgt: Sie ist doppelgesichtig und wandelbar, vereint die polaren Gegensätze im Leben und in der Welt in sich – diese sollte der Mensch eben nicht als feindlich-unvereinbar, sondern als in einem Kreislauf miteinander verbunden und vom dynamischen Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung geprägt sehen. Die Spindel als ihr Attribut sieht er als für das innere bzw. innerseelische Schicksal der Menschen wie auch das äußere der Natur stehend, während ihr Brunnenreich gleichzeitig den kosmischen wie den seelischen Abgrund des Unbewussten bedeutet. In der Gold- und der Pechmarie will der Autor schließlich

227 Periañez-Chaverneff 1983, S. 187-192.

Personifikationen der zwei Wesensseiten der Frau Holle, der hellen und der dunklen, erkennen.²²⁸

Die Interpretation von Hedwig von Beit²²⁹ ist tendenziell ähnlich, und auch hier wird besonders die Ambivalenz der Frau Holle betont. Für sie dreht sich das Frau-Holle-Märchen um den unterschiedlichen Umgang der weiblichen Psyche mit dem Unbewussten. Die Frau Holle zeigt der Heldin auch die dunkle, emotionale, bisher nicht gelebte Seite ihrer Persönlichkeit, die eine Frau kennen muss, um in vollem Sinne weiblich zu sein, die unbewusste Weiblichkeit in sich zu erkennen – nur so kann der Selbstvorwurf der Unvollkommenheit, für den die böse Stiefmutter sinnbildlich steht, aufhören. Der Brunnen stellt nicht nur den Zugang zum Unbewussten dar, sondern gleichzeitig ein mütterliches Symbol, und steht daher auch für seelische Wiedergeburt. Frau Holles Reich ist voll von Symbolen des Weiblich-Mütterlichen (Ofen, Apfelbaum), während sie selbst eine Mutterfigur mit auch androgynen Zügen ist – so wird etwa die ihr andernorts oft zugeschriebene lange Nase als Phallussymbol gedeutet. Sie ist – im Gegensatz zur leiblichen – die kollektive, eben die Große Mutter, mit der sich die Heldin hier auseinandersetzen, von der sie sich aber nach einer bestimmten Zeit wieder lossagen muss, da eine starke Identifizierung mit dem Archetyp auf Dauer gefährlich wäre.²³⁰

5. Parallelfiguren zu Baba-Jaga und Frau Holle

Im nun folgenden Kapitel soll eine Reihe von Folkloregehaltungen vorgestellt werden, die mit Baba-Jaga und Frau Holle verschiedene Merkmale teilen und Parallelen aufweisen, aus dem deutschsprachigen und ostslawischen, aber auch aus dem gesamteuropäischen Kulturraum und darüber hinaus. Handelt es sich um Figuren aus demselben Gebiet wie Baba-Jaga respektive Frau Holle, so scheint nicht unwahrscheinlich, dass bis zu einem gewissen Punkt Beeinflussung vorlag, dass z. B. Motive gegenseitig übertragen wurden, ohne dass die Figuren zwangsläufig ursprünglich miteinander verbunden waren. Inwieweit bei Figuren aus jeweils anderen Gebieten oder Kulturräumen ‚genetische‘ oder wie auch immer geartete Verwandtschaft vorliegt, kann freilich kaum mit Sicherheit angenommen werden – jedoch dürfte es sich zumindest zeigen, dass Baba-Jaga und Frau Holle als ‚Varianten‘ eines

228 Vgl. Laiblin 1969, S. 102-103, 107-114.

229 Beit 1952. Beits Mitarbeiterin hierbei war, wenn diese auch im Werk ungenannt bleibt, die schon zitierte Marie-Louise von Franz.

230 Ebd., S. 669-678.

internationalen Themas angesehen werden können. Auf Grund des slavistischen Schwerpunktes der Arbeit werden hier exemplarisch diejenigen Figuren etwas genauer unter die Lupe genommen, die (auch) auf slavischem Boden beheimatet sind.

5. 1. Hexen

Als erstes soll hier das weibliche Wesen des Volksglaubens wie des Märchens behandelt werden, das in besonderer Regelmäßigkeit in Verbindung mit sowohl der Baba-Jaga als auch der Frau Holle genannt wird und das mit diesen öfters verwechselt wird: Die Hexe, russisch *ved'ma*.

Die Baba-Jaga und die Hexe sind in manchen Märchen direkt austauschbar, insbesondere in Märchen vom Typ AaTh 327 F *The Witch and the Fisher Boy* (vgl. Af. Nr. 108-110 mit Af. Nr. 111), aber auch in anderen Märchen, und manchmal wird die Baba-Jaga sogar selbst als Hexe bezeichnet (z. B. Af. Nr. 114). Im deutschen Märchen tritt, wo im ostslavischen Märchen die Baba-Jaga agiert, häufig die Hexe an deren Stelle: Abgesehen von ihrer bekannten Rolle im Hänsel-und-Gretel-Märchen mit der Ofenepisode ist sie es auch, deren Tochter den Platz der Heldin einnimmt (KHM Nr. 11, 135), die versehentlich ihr eigenes Kind umbringt (KHM Nr. 56) und die im Zwei-Brüder-Märchen den ersten Bruder versteinert (KHM Nr. 60, 85). So macht Afanas'ev in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen auch keinen genauen Unterschied zwischen der Baba-Jaga und den Hexen, sondern sieht sie anscheinend als gewissermaßen synonym und betrachtet die Baba-Jaga als eine Art Anführerin der Hexen.²³¹

Die Frau Holle wird ebenfalls nicht selten mit Hexen in Verbindung gebracht oder gleichgesetzt: So ist vor allem die Vorstellung vom nächtlichen Hexenflug öfters an Vorstellungen von der Wilden Jagd angeknüpft worden, die ihrerseits ja auch mit der Frau Holle assoziiert sind.²³² In frühen Schriftzeugnissen wird diese öfters mit Hexen zusammen erwähnt, z. B. von Johannes Agricola in seiner Sprichwörterammlung von 1529 als solche bezeichnet.²³³ In der Forschung ging etwa Golther soweit, sie zur übernatürlichen Führerin der Nachtfahrerinnen zu erklären.²³⁴

Hexen sind Figuren, die der Folklore aller Kulturen bekannt sind, in unterschiedlicher Ausformung, aber mit starken Ähnlichkeiten – im europäischen Raum stimmen die

231 Vgl. Afanas'ev 1865-1869 Bd. 1, S. 291, 569; Bd. 3, S. 586.

232 Vgl. Waschnitius 1914, S. 79, 84 und 92, 93.

233 Vgl. EdM, s. v. *Frau Holle*, Sp. 160-161.

234 Vgl. Golther 1995, S. 496-497.

Vorstellungen von Hexen sehr stark überein. Der genaue Ursprung des Hexenglaubens liegt im Dunkeln, er dürfte jedoch sehr alt sein, möglicherweise aus matriarchal geprägten Strukturen mit einer Erdmuttergottheit (siehe oben) im Mittelpunkt herrührend, deren Kult vor allem von Frauen ausgeübt wurde. War noch im alten Griechenland eine ambivalente Einstellung Hexen gegenüber zu beobachten, so überwog schon im alten Rom die Furcht, die man vor ihnen hatte, und sie wurden im Volks- und Aberglauben zu ‚bösen‘ Hexen, worin die spätere Hexenverfolgung ihren Ursprung hat. Neben Volks- und Aberglauben sind die Hexen auch beheimatet in der Sage und im Märchen. Im Märchen verkörpern sie das Prinzip des Bösen und übernehmen sämtliche Bösewichtfunktionen. Ihre magischen Fähigkeiten, die ihnen hier schlicht natürlich zueigen sind, rühren dem Volksglauben zufolge meist von ihrer Verbindung mit dem Teufel oder einer anderen dunklen Macht her. Sie selbst sind dadurch zum Teil menschliche Frauen, zum Teil dämonische Wesen. Im Gegensatz zum Märchen sind sie hier auch nicht immer alt und hässlich, sondern ihr Aussehen variiert – äußerlich unterscheiden sie sich prinzipiell nicht groß von anderen Frauen, können jedoch gewisse Besonderheiten aufweisen, wie z. B. einen Schwanz oder Flügel. Gelegentlich wird auf verwirrte Haare hingewiesen. Hexen verfügen auch über die Fähigkeit, sich in Tiere zu verwandeln, insbesondere in Katzen, aber auch z. B. in Kröten, Schweine, Hunde, Hasen, Krähen, Raben, Hühner oder Schmetterlinge, manchmal auch in leblose Gegenstände. An bestimmten Tagen des Jahres, so hieß es, verfügten die Hexen über besondere Macht, und nutzten diese, um den Menschen zu schaden. Es handelte sich in der Regel um Festtage, so gehören hierzu auch die Zwölften, vor allem aber die Nacht des 1. Mai, die Walpurgisnacht, von der erzählt wird, dass sie der Zeitpunkt sei, an dem die Hexen sich zum nächtlichen Hexensabbat treffen. Sie sollen dorthin fliegen, was sie mit Hilfe von sogenannter Hexensalbe können, z. B. auf einem Besen, Pflug, Mörser oder auf einem Tier. Der schadenbringende Zauber der Hexen ist oft in allererster Linie gegen das Vieh gerichtet – und damit indirekt gegen den Menschen: Besonders charakteristisch ist, dass sie (z. B. als Kröte) Milch stehlen oder dafür sorgen, dass Kühe keine, saure oder rote Milch geben (damit bewirken sie auch, dass ihre eigenen Kühe besonders viel Milch geben); sie sollen auch für Tierkrankheiten verantwortlich sein. Daneben entziehen sie den Feldern die Fruchtbarkeit oder schädigen anderweitig die Ernte. Sie sollen aber auch z. B. bewirken, dass keine Spinnarbeit mehr gelingt – all das gesponnene Garn soll auf ihrer eigenen Spindel landen.²³⁵ Auch auf das

235 Die Hexe ist bei Waschnitius (1914) auch in der Rolle der Spinnstubenfrau verzeichnet, vgl. dort, S. 66, 73, 131.

Wetter haben sie Einfluss und sorgen für Hagel, Gewitter und ähnliches. Manchmal können sie auch dem Menschen Krankheiten anhexen oder ihm sonst schaden. Sie sollen auch Kinder stehlen, diese schlachten und sich von ihnen ernähren. Jedenfalls können sie großes Übel bewirken, was jedoch durch bestimmte Handlungen abgewehrt werden kann. Es gibt dem Volksglauben zufolge auch verschiedene Möglichkeiten, Hexen als solche unter normalen Menschen zu erkennen, wofür auch verschiedene Riten und Bräuche zelebriert wurden, z. B. der des Johannisfeuers, das Hexen anlocken sollte. Wenn man z. B. einem Tier, das als Verkörperung einer Hexe galt, eine Verletzung zufügte, so hieß es, dass die unter den Menschen lebende Hexe sich durch diese entsprechende Verletzung verraten würde.²³⁶

Die Ähnlichkeiten mit unseren Figuren bestehen also in Folgendem: Die Fähigkeit sich in Tiere zu verwandeln, theriomorphes Auftreten bzw. die Assoziation mit Tieren allgemein weisen auch diese auf; ebenso die Fähigkeit, zu fliegen bzw. sich durch die Luft fortzubewegen und das Wetter zu beeinflussen; daneben besteht auch bei den Hexen eine Verbindung mit dem Spinnen und der Fruchtbarkeit; ihre Umgangszeit überschneidet sich teilweise mit der der Frau Holle, die Attribute wie Besen oder Mörser mit denen der Baba-Jaga. Schließlich bleibt noch das Rauben von Kindern, das den Hexen ja auch im Märchen zugeschrieben wird – dies tritt ja bekanntlich auch bei der Frau Holle und der Baba-Jaga als Motiv auf. Es gibt jedoch auch eine Reihe von Unterschieden bzw. Aspekten, die unsere Figuren nicht aufweisen²³⁷: Mit Vieh-Schadenszauber wie etwa dem Milchstehlen, was zu den Hauptcharakteristika der Hexen gehört, ist keine unserer Figuren je direkt assoziiert. Frau Holle und Baba-Jaga weisen klassischerweise übernatürliche, dämonische Züge auf, während die Hexen doch im Grunde menschliche Frauen sind. Sie sind außerdem in der Regel überwiegend böse, während unsere Figuren ja eher von einer Ambivalenz geprägt sind. Die Verbindung mit dem Teufel wird sowohl Frau Holle wie auch Baba-Jaga sporadisch nachgesagt: Die Baba-Jaga ist die Schwester des Teufels oder ist sonst mit ihm assoziiert; sie hilft ihm, Unfrieden zu stiften, und in einem sehr atypischen (wohl literarisch beeinflussten) Märchen wird beschrieben, dass sie als Essenz der zwölf bösesten Frauen entstanden ist, die der Teufel in einem Kessel gekocht hat.²³⁸ Unter der überzähligen Percht stellt man sich auch den Teufel selbst vor, Frau Holle fährt in Begleitung des Teufels in einer Kutsche durch den

236 Dieser Abschnitt vgl. EdM, s. v. *Hexe* (Autorin: H. Gerlach); Slav. Mif. s. v. *Ved'ma* (Autorinnen: L. N. Vinogradova/S. M. Tolstaja).

237 Vgl. hierzu auch Johns 2004, S. 55.

238 Vgl. ebd., S. 54, 249-250 sowie S. 13. Siehe auch in der vorliegenden Arbeit das Kapitel über literarische Bearbeitungen.

Wald, und Frau Holle-Frick gilt als des Teufels Großmutter.²³⁹ Allerdings gehört die Verbindung mit dem Teufel keineswegs zu den Grundzügen unserer Figuren, sondern ist vielmehr als eher untypisch anzusehen – hier kann man wohl von Vermischung der Vorstellungen ausgehen, die ja sicher auch sonst gelegentlich vorkam.

Die nächsten beiden Parallelfikturen, die hier behandelt werden sollen, stehen in Verbindung mit dem nach populärer Meinung genauem Gegenteil der Hexen: Mit Heiligen.

5. 2. Paraskeva Pjatnica

In einigen ostslavischen Märchen, die klassischerweise mit der Baba-Jaga erzählt werden, tritt in manchen Varianten an deren Stelle die Figur der *Paraskeva Pjatnica*, manchmal auch nur als *Pjatnica* bezeichnet (Af. Nr. 223, Lut. Nr. 49). Diese Gestalt des ostslavischen Volksglaubens hat ihren Ursprung in der Heiligen Paraskeva, einer Märtyrerin der orthodoxen Kirche, wobei allerdings in die Vorstellung von ihr verschiedene Elemente der Folklore, aber auch des Mythos eingeflossen sind.

Paraskeva (aus dem Griechischen *paraskevi*, ebenfalls ‚Freitag‘, da sie ihren Eltern angeblich an diesem von ihnen besonders heilig gehaltenen Tag geboren wurde; sie gilt auch als Personifizierung des Wochentages) galt als Schutzheilige der Ehe und der Geburt, und sie genoss so große Verehrung unter den Ostslaven, dass sie auf der Rückseite mancher nordrussischer Ikonen abgebildet wurde, die auf der Vorderseite ein Bildnis der Muttergottes zeigten. Als ihr heiliger Tag gilt der 28. Oktober, der auch, unabhängig vom tatsächlichen Wochentag, Pjatnica, ‚Freitag‘, genannt wurde. Daneben werden die 12 Freitage vor und nach den großen kirchlichen Feiertagen (Verkündigungsfest, Auferstehung, Pfingsten, Weihnachten usw.) mit ihr assoziiert, aber auch generell jeder Freitag: An diesem Tag war sämtliche Arbeit verboten – Pflügen, Waschen, insbesondere aber Weben und Spinnen: Es hieß, die Spindeln und Nadeln würden Paraskeva blutig stechen oder, die Arbeit würde ihre Augen beschmutzen (an den Bezug unserer Figuren zur Blindheit sei hier erinnert, ohne daraus jedoch Schlüsse zu ziehen). Würde das Gebot gebrochen, so schicke sie den Übeltäterinnen Finger- oder Augenkrankheiten, oder aber sie erscheine selbst, um sie sehr viel drastischer zu strafen: So reiße sie Frauen etwa die Haut vom Leibe, um sie dann am Webrahmen aufzuhängen, oder sie öffne ihnen den Kopf, um Kehrrecht hineinzuschütten.

239 Vgl. Waschnitius 1914, S. 58, 114, 130; siehe auch NDS Nr. 70 und Zingerle Nr. 37.

Weiterhin erzählt man sich von ihr, sie werfe am Vorabend vor dem Freitag Spindeln zum Fenster herein und befehle, sie vollzuspinnen, erwarte aber in Wahrheit, dass diese wieder zum Fenster hinausgeworfen würden – eine Abwandlung des Motivs von der betrogenen Spinnstubenfrau. Nicht nur darin erinnert die Paraskeva Pjatnica an die Frau Holle: Auch ihre Erscheinungsform kann variieren – mal ist sie eine schöne junge Frau, mal aber auch eine grausige Erscheinung, nackt, mit verwirrten Haaren und blutigen Wunden. Daneben ist sie auch dafür bekannt, Menschen, die ihr Gebot missachten, blind zu machen, ihnen ihr Augenlicht jedoch wiederzugeben, wenn diese ihre Tat bereuen und vor ihrer Ikone niederknien.²⁴⁰

Die Figur der Paraskeva und entsprechende Erzählungen sind außer bei den Ostslaven auch bei den Südslaven sowie unter verschiedenen Namen (Petka Paraskeva, Sfinta Vineri...) fast im gesamten orthodoxen Balkanraum einschließlich Griechenland und Rumänien verbreitet. Mit der Heiligen Paraskeva von Ikonion, die die ostslawische Volksglaubensfigur am stärksten beeinflusst hat, haben sich hier noch zwei Heilige gleichen Namens vermischt, Paraskeva von Rom und Paraskeva von Epibatas, deren Kult auf dem Balkan die wohl bedeutendste Rolle spielte und als deren Festtag der 14. Oktober gilt. Auch im Balkanraum hat die Paraskeva jedoch kaum noch Züge einer christlichen Heiligen, wenn sie als dämonisch wirkende Spinnstubenfrau auftritt. Zu ihren Attributen gehören hier übrigens sowohl der Spinnrocken als auch der Stößel oder Klopfer; und bei den Rumänen wird sie auch mit einem Hühnerfuß gedacht.²⁴¹

Alles in allem finden wir hier also durchaus auffällige Parallelen mit unseren Figuren, speziell mit der Frau Holle. Schon Potebnja hat auf diese Tatsache hingewiesen.²⁴² Da in germanischen und romanischen Sprachen sich die Bezeichnungen für die Wochentage oftmals von den Namen von Gottheiten herleiten, denen sie geweiht waren, so Freitag von der Freyja, geht er davon aus, dass die Wochentage im Slavischen ebenso in Beziehung zu Gottheiten stehen und diese dabei wenn auch nicht die Namen, so doch das grammatische Geschlecht beeinflusst haben.²⁴³

Als sicher kann in jedem Fall angenommen werden, dass die Paraskeva Pjatnica in ihren slavischen Inkarnationen zu einem großen Teil auch Attribute einer slavischen Göttin in sich

240 Dieser Abschnitt vgl. Afanas'ev 1865-1869 Bd. 1, S. 231-234; Potebnja 1865, S. 217 sowie Slav. Mif., s. v. *Paraskeva Pjatnica* (Autor: V. V. Slaščev).

241 Vgl. Mesnil/Popova 1993 passim, insbesondere S. 743-744, 752, 755.

242 Vgl. Potebnja 1865, speziell zur Frau Holle S. 217-219; zusammengefasst zur Baba-Jaga S. 220-221.

243 Vgl. ebd., S. 215.

aufgenommen hat. Dasselbe gilt für ein ähnliches dämonisches weibliches Wesen, das mit der Paraskeva Pjatnica oft zu einem verschmilzt, die *Sereda* oder *Sreda*, die Frau Mittwoch, die ebenfalls als Spinnstubenfrau Spinnerinnen hilft und den Bruch der Spinnruhe an ihrem Tag bestraft.²⁴⁴

Die besagte Göttin ist *Mokoš'*, die einzige bekannte weibliche Gottheit des altrussischen Pantheons, die wohl die weibliche Entsprechung des Perun war. Sie soll ebenfalls als Spinnerin gedacht worden sein – daher gilt sie als eng verwandt mit den Schicksalsfrauen wie den Nornen und Moiren – und auch sie soll über die Spinnarbeit gewacht haben: Man soll nachts den Rocken niemals stehenlassen, weil die *Mokoš'* sonst über ihn kommt und ihn herunterspinnt. Ihr Name hängt wahrscheinlich mit *mokryj*, ‚feucht‘, zusammen, könnte sich möglicherweise jedoch auch aus **mokos*, ‚Spinnen‘, herleiten. Weiterhin wird sie auch mit dem Tod und der Unterwelt assoziiert.²⁴⁵ Der ihr geweihte Kult scheint in die kultischen Handlungen, mit denen Paraskeva Pjatnica später fast schon göttliche Verehrung entgegengebracht wurde, übergegangen zu sein.²⁴⁶

Davon ausgehend, dass zwischen der Baba-Jaga und der Paraskeva Pjatnica eine Verbindung besteht und diese wiederum mit der *Mokoš'* assoziiert ist, haben manche Forscher²⁴⁷ geschlossen, dass Baba-Jaga und *Mokoš'* gewissermaßen identisch seien, um damit ihre Theorie der Göttlichkeit der Figur zu untermauern. So weit möchte ich hier nicht gehen, da mir die Argumentation als zu dürftig erscheint, jedoch erscheint es durchaus einleuchtend, dass über die Mittlerfigur der Paraskeva Pjatnica auch in die Vorstellung der Baba-Jaga Aspekte der Göttin eingegangen sind, dementsprechend also zumindest Beeinflussung vorlag.

Wichtiger erscheint mir im Kontext dieser Arbeit die Paraskeva Pjatnica allerdings nicht so sehr als ‚Schnittstelle‘ zwischen Baba-Jaga und *Mokoš'*, sondern vielmehr als ‚Schnittstelle‘ zwischen Baba-Jaga und Frau Holle: Sie weist mit **b e i d e n** so starke Ähnlichkeit auf, dass die Frage fast zwangsläufig offenbleiben muss, von welcher Seite denn nun hier Beeinflussung vorliegt.

244 Vgl. Ivanov/Toporov 1965, S. 90, 150-151, 175; Mesnil/Popova 1993, S. 751; Potebnja 1865, S. 215-216.

245 Vgl. Ivanov/Toporov 1965, S. 18-20, 118; Artikel derselben Autoren in der Slav. Mif., s. v. *Mokoš'*.

246 Vgl. Shapiro 1983, S. 129-130; auch Potebnja 1865, S. 215-216,

247 Vgl. Becker 1990, S. 136-140; Schönbacher 2006, S. 108-110; Shapiro 1983, S. 128-130.

5. 3. Luzia

Auch im Falle der Luzia, mit Namensvarianten wie Luz, Lutzelfrau, Lucka oder Lucija, haben wir es mit einer Gestalt zu tun, bei der sich die Verehrung einer Kalenderheiligen mit Elementen des (möglicherweise heidnischen) Volks- und Aberglaubens vermischt hat. Populärer Legende zufolge soll die Heilige Lucia von Syrakus, als sie gegen ihren Willen mit einem Heiden vermählt werden sollte, der sich auf Grund ihrer schönen Augen in sie verliebt hatte, sich diese ausgerissen und ihrem verschmähten Bräutigam auf einer Schüssel geschickt haben. Sie gilt daher als Schutzpatronin des Augenlichts, und eine Schüssel mit zwei Augen wurde zu einem häufigen Attribut auf Darstellungen.²⁴⁸

Dieses Attribut ist ihr auch geblieben, wenn sie gebietsweise in Ostösterreich und im Bayrischen Wald, aber auch auf slavischem Gebiet, in Teilen Sloveniens und Kroatiens, Tschechiens und der Slowakei am Luzientag, dem 13. Dezember, oder dessen Vorabend als Sagen- und Brauchtumsgestalt umherzieht oder -zog: Diese hat ebenfalls gelegentlich einen Teller mit (Tier-)Augen dabei und droht, bösen Kindern die Augen auszureißen oder zu zerkratzen – wir begegnen hier also wieder dem Blindheits-Motiv! Oftmals führt sie außerdem ein Messer mit, das dazu dienen soll, unartigen Kindern die Ferse abzuschneiden, um anschließend dann die Wunde einzusalzen. Dies ist eine interessante Variation des Motivs vom Bauchaufschneiden, das hier seltener auftritt. Außerdem erzählt man von der Luzia gelegentlich, sie nehme die schlimmen Kinder mit sich fort. Interessant sind für uns auch Berichte, worin sie in halb-theriomorpher Gestalt gedacht wird, als mit einem zottigen Fell behangen und mit Gänsefüßen (!), und ihre Behausung im Wald haben soll – manchmal hat sie sogar einen Vogelkopf und einen langen Schnabel (in Tschechien). Mit ihr sind bisweilen Arbeitsverbote assoziiert, so auch die Spinnruhe. Sie ist stellenweise zu einem reinen Kinderschreck geworden, häufig aber ist sie auch Gabenbringerin, die die guten Kinder beschenkt. Oftmals ist sie in ein schneeweißes Gewand gehüllt, manchmal aber auch in ein tiefschwarzes, was ebenfalls auf ihren zwiespältigen Charakter hindeutet, und in einigen Fällen treten sogar zwei Figuren nebeneinander auf, von denen die eine eher straft, die andere eher belohnt.²⁴⁹

Man geht davon aus, dass die Züge der hellen Kirchenheiligen (Lucia von lat. *lux*,

248 Vgl. Kretzenbacher 1951, S. 162; genauer dargestellt in Ders. 1959, S. 12-19.

249 Vgl. zu diesem Abschnitt Kretzenbacher 1951, S. 165-170; Ders. 1959, S. 48-84 passim; Schmidt 1951, S. 131-134.

‚Licht‘) mit denen einer prä-existenten, zwar auch heilbringenden, aber auch drohenden, also zwiespältig-düsteren Volksglaubensfigur zusammen die Sagen- und Brauchtumsgestalt Luzia geformt haben.²⁵⁰ Einiges spricht dafür, dass diese Volksglaubensfigur die Frau Holle-Percht war – jedenfalls dürfte sie, die etwa um die selbe Zeit umgeht und mit der sie sich gebietsweise überschneidet, die Vorstellungen von der Luzia entscheidend mitbeeinflusst haben. Die Figur der Heiligen Lucia ihrerseits, auf Grund der zeitlichen Lage ihres Festtages²⁵¹ in den Zwölfen, war geradezu dazu prädestiniert, mit Glaubensvorstellungen dieser seit jeher numinosen Zeit assoziiert zu werden. Die Kirche, die versuchte, heidnische Glaubensgestalten durch Heilige zu ersetzen und mythisch belastete Zeiten zu verchristlichen, was hier nicht ganz gelungen ist, dürfte auch ihren Anteil gehabt haben.²⁵² Damit können jedoch nicht alle Besonderheiten des Luzienglaubens erklärt werden, die teilweise auch ganz andere mythologische Interpretationen zulassen²⁵³ – jedenfalls haben wir es mit einer bemerkenswerten Parallelgestalt eigener Prägung zu tun.

Während sowohl die Hexen als auch die ‚Heiligen‘ zwar einige Wesenszüge mit der Baba-Jaga und der Frau Holle teilen, aber grundsätzlich einen anderen Ursprung zu haben scheinen, so liegt bei den nun folgenden Figuren eine doch ziemlich eindeutig ‚genetische‘, ‚direkte‘ Verwandtschaft mit jeweils einer unserer Figuren vor.

5. 4. Ježibaba

Eine westslavische Figur, die eine Art Kombination aus Hexe und Baba-Jaga darstellt, ist die im tschechischen, in erster Linie aber im slovakischen Märchen auftauchende Ježibaba, von der auch Namensvarianten vorliegen wie Jenžibaba, Jendžibaba oder (bei den Russinen) Hyndžibaba. Mit der Baba-Jaga ist sie allein schon über den Namen verwandt, dem augenscheinlich dieselbe Wurzel zugrunde liegt: *jaga* und *ježi* haben im Gemeinslavischen die Entsprechung **ęga*. Mehr noch als die Baba-Jaga hat jedoch die Ježibaba ihre mythologischen Aspekte verloren und ist zu einer Figur geworden, die mit Hexengestalten wie der *Striga* oder der *Bosorka* nahezu identisch erscheint. Jedoch sind die Märchen, in denen sie auftritt, oft Varianten der Märchen, in denen wir im Ostslavischen Baba-Jaga

250 Vgl. Kretzenbacher 1951, S. 162, 169-170; Schmidt 1951, S. 134-135.

251 Der 13. 12. muss übrigens vor der Kalenderreformation 1582 im Volksglauben eine noch bedeutendere Rolle gespielt haben, da er damals der objektiv kürzeste Tag des Jahres war und daher ganz natürlich geeignet, mit numinosen Vorstellungen verknüpft zu werden; vgl. Kretzenbacher 1951, S. 163-165; Timm 2003, S. 81.

252 Vgl. Kretzenbacher 1951, S. 170-172; Ders. 1959, S. 20-23, 71-72; auch Timm 2003, S. 82-83.

253 Vgl. hierzu Schmidt 1951, S. 135-139.

antreffen: Sie ist z. B. Mutter dreier Drachen und verfolgt den Helden, um ihn zu verschlingen; hat menschenfresserische Neigungen; versteinert den Helden mit einer Rute; wacht über das Wasser des Lebens und des Todes; ist Anführerin einer riesigen sich erneuernden Armee; tritt in triadischer Form auf und hat Töchter, die in Pferde verwandelt sind, die der Held hüten soll, um eines zu erhalten. Ebenso schadet sie der Heldin als böse Stiefmutter, Hebamme oder ähnliches, und auch die Ofenepisode wird mit ihr erzählt. Es gibt aber auch einige Märchen, worin sie dem Helden oder der Heldin mit Ratschlägen oder magischen Geschenken hilft. Ansonsten tritt sie auch in populären europäischen Märchentypen auf, die im ostslavischen Raum jedoch nicht sehr verbreitet sind, wie z. B. als Bewohnerin des Kuchenhauses im Hänsel & Gretel-Märchen, als Widersacherin in Varianten des *Gestiefelten Katers* oder aber in Versionen von den *Drei Spinnerinnen*, worin drei Ježibabas dem faulen Mädchen helfen. Neben dem teilweise unterschiedlichen Repertoire scheint der stärkste Unterschied zwischen der Baba-Jaga und der Ježibaba darin zu liegen, dass letzterer alle klassischen Attribute fehlen, die ersterer im Märchen zueigen sind, wie die Hütte auf Hühnerbeinchen, der Mörser, typische Beschreibungen und Formeln. Dafür hat sie ein paar eigene Züge, die wiederum der Baba-Jaga fremd sind: Sie kann sich öfters in ein vielköpfiges Ungeheuer verwandeln oder hat von Natur aus mehrere Köpfe, und gelegentlich hat sie auch einen Mann, Ježibábel', der ihr, wie schon die abgeleitete Namensform andeutet, völlig untergeordnet ist.²⁵⁴

Als erster hat sich Ján Kollár für die Figur der Ježibaba interessiert und in seiner Sammlung von Volksliedern und anderen Folkloregattungen auch vier Märchen mit ihr aufgenommen.²⁵⁵ Er machte auch Anmerkungen über ihre geographische Verbreitung und die von ihr existierende Vorstellung in verschiedenen Folkloregenesen, konnte sie jedoch in ihrem Wesen nicht näher definieren.²⁵⁶ Mit der Frau Holle hat die Ježibaba, bis auf die entsprechenden Parallelen mit der Baba-Jaga, scheinbar keine direkt erkennbare Verbindung.

5. 5. Šperechtá und Pehtra Baba

Wie die Baba-Jaga bei den Westslaven eine mehr oder weniger ‚direkte‘ Entsprechung (mit einigen eigenen Zügen) hat, so finden wir auch für die Frau Holle bei benachbarten slavischen

254 Dieser Abschnitt vgl. Polívka 1922, S. 256-262; siehe auch Johns 2004, S. 61-67.

255 Kollár 1953, S. 50-55. Hier außerdem der von Potebnja zitierte Vers, worin sie um einen Zahn gebeten wird.

256 Vgl. Kollár 1953, S. 153.

Völkern analoge Figuren, die wohl mit ihr ursprünglich identisch waren bzw. eine gemeinsame Vorgängerin hatten: Es handelt sich um die slovenische Pehtra Baba und einige Figuren im tschechischen Raum, die ich der Einfachheit halber unter dem Namen Šperechta zusammenfasse.

Die Šperechta tritt zwar nicht in Märchen und Sagen auf – wo wir ja die Ježibaba vorfinden –, wohl aber im Brauchtum. Auf das Vorkommen von perchtähnlichen Figuren im tschechischen Raum machte erstmals 1859 Julius Feifalik in einem kurzen Artikel²⁵⁷ aufmerksam: Er vermerkt, dass in manchen Gegenden in Mähren und Böhmen statt der Luzia am 13. 12. am Heiligabend eine teuflersähnliche Gestalt, die meist den Namen Šperechta trägt, umgeht, um unartigen Kindern den Bauch mit einem Bohrer aufzureißen oder mit einem Messer die Fußsohle abzuschneiden. Sie wird scheinbar gebietsweise auch männlich gedacht, was jedoch Feifalik, da dieser Fall auch gelegentlich im deutschsprachigen Gebiet vorkommen kann, nicht davon abhält, in ihr die Frau Holle-Percht zu vermuten, wofür ihm allein schon der Name spricht, der ihm von deutschen Siedlern entlehnt scheint.

Auch Waschnitius geht auf diese Gestalten kurz ein²⁵⁸, Hanika hat sie dann mit Hilfe von volkskundlichen Befragungen systematisch untersucht. Er berichtet neben dem/der Šperechta in Mähren auch von einem (vereinzelt belegten) Žber, für Böhmen und einen kleinen Teil der Hanna auch von einer verummten, Bauch aufschneidenden weiblichen Umzugsgestalt mit Namensvarianten wie Peruchta oder Perychta, einer männlichen namens Perchta und von einem Maskenzug mit der Bezeichnung Perechta.²⁵⁹ Die Formen mit S-Anlaut sind sonst nur in der Oberpfalz belegt, von wo aus sich die Form möglicherweise über die Mittlerrolle mittelalterlicher Oberpfälzer Kolonisten nach Mähren ausgebreitet haben könnte. Jedoch ist dem entgegenzuhalten, dass in rezenten deutschen Sprachinseln und ihrer tschechischen Nachbarschaft sowohl der Name als auch entsprechendes Brauchtum unbekannt sind. Auch gibt es keine befriedigende Erklärung, wo die Formen ohne s (Peruchta u. ä.) ihren Ursprung haben. Schließlich bleibt noch der mysteriöse Žber, dem allen Anschein nach mythisches Gedankengut zugrundeliegt: Er taucht nicht als tatsächliche Umzugsfigur auf, sondern wird als Figur gedacht, die mit einem Wagen umfährt und unartigen Kindern den Bauch aufschneidet, um sie später mit sich in eine Art Totenreich zu nehmen. Diese Tatsachen lassen auch die Deutung zu, dass auf tschechischem Gebiet bereits eine perchtenähnliche Gestalt

257 Feifalik 1859.

258 Waschnitius 1914, S. 120.

259 Vgl. Hanika 1951, S. 41-44; ders. 1953, S. 187-188.

präexistiert hat, möglicherweise vor-slavischen und vor-germanischen Ursprungs, deren Vorstellung sich dann später wieder mit der von germanischen Siedlern mitgebrachten Percht vermischte. Zwar ist auch diese Deutung nicht problemlos, erscheint aber gerade im Hinblick auf den Ursprung des internationalen Frau-Holle/Baba-Jaga-Motivs als eine interessante Möglichkeit.²⁶⁰

Auch in Slovenien tritt eine Figur auf, die in verschiedener Hinsicht an die deutsche Frau Holle-Percht erinnert – die als Pehtra Baba bekannte Mittwinterfrau, auf die schon Waschnitius hinweist: Er schildert sie als ein eng mit der Natur verbundenes, manchmal fast riesenhaft gedachtes Wesen von großer Stärke mit langen grauen Haaren, das in Felsenschluchten oder Seen haust, für den Regen verantwortlich ist und im Winter den Schnee produziert, der *babja kaša* oder Weiberbrei genannt wird. Daneben ist sie mit der Fruchtbarkeit, dem Spinnen und verschiedenen Terminen in den Zwölften assoziiert, wo sie als kinderschreckende, mit einer Ofengabel den Bauch aufschneidende Gabenbringerin umherzieht. Man bringt sie auch mit Freitagen in Verbindung, insbesondere denen des Quatembers. Schließlich gibt es noch einen Brauch, der sehr an das Perchtenlaufen erinnert, worin sie mit lautem Lärm ‚verjagt‘ wird. Auf Grund dieser Tatsachen und vor allem wegen ihres Namens wird sie von Waschnitius ohne weiteres mit der deutschen Percht identifiziert.²⁶¹

Niko Kuret, der sich später mit der Sagen-, Märchen- und Brauchtumsgestalt intensiver befasst hat, hat jedoch nachweisen können, dass die Sachlage nicht ganz so einfach ist. Zunächst stellt er Waschnitius' Behauptung richtig, die Figur trete nicht als Führerin der Kinderseelen auf – tatsächlich ist auch dieser Zug, wenn auch verblasst, vorhanden, ebenso wird sie auch gelegentlich als Anführerin der Wilden Jagd gedacht, und auch sonst werden einige Motive des Frau Holle-Percht-Sagenkreises mit ihr erzählt, worin sie sich durch starke Ambivalenz auszeichnet. Rückt sie dadurch auch zunächst noch mehr in die Nähe unserer Frau Holle-Percht, so ist sie dennoch nicht mit ihr gleichzusetzen: Kuret vermutet zwar gemeinsame indoeuropäische oder gar eurasische Ursprünge, aber er vermeint in der slovenischen Mittwinterfrau vielmehr ein Konglomerat aus slawisch-slovenischen und germanisch-bajuwarischen Vorstellungen feststellen zu können, da die beiden Völker nachweislich seit dem 6. Jahrhundert direkte Nachbarn waren und engen Kontakt hatten.

260 Dieser Abschnitt vgl. Hanika 1953, S. 193-202. Timm 2003, S. 39-41, weist übrigens noch auf zwei tschechische Schriftbelege zur Perchta aus dem Mittelalter hin.

261 Vgl. Waschnitius 1914, S. 25-29.

Jedenfalls hat eine Überlagerung der Vorstellungen stattgefunden. Wenn die Mittwinterfrau auch in manchen (wohl christlich beeinflussten) Sagen wie eine gewöhnliche Hexe erscheint, so ist sie in anderen deutlich ein übernatürliches, mythisch anmutendes Wesen. Was ihren Namen betrifft, so sind Kurets Nachforschungen zufolge ihre häufigsten Benennungen – neben vereinzelt Zlata Baba (!) – Pehtra Baba oder Pehtrna (Baba). Während der erste Bestandteil wohl aus dem Germanischen entlehnt wurde, sieht der Autor im Bestandteil Baba²⁶² allerdings nicht nur einfach ein slavisches Wort, sondern ein „dämonologisches Epitheton“²⁶³, da es ja im Slavischen auch solche Gestalten wie eben die Baba-Jaga oder die Ježibaba näher bezeichnet – somit wären in der Pehtra Baba zwei Bezeichnungen für dämonische Wesen verknüpft. Er weist auf die zahlreichen geographischen Bezeichnungen (vor allem für Berge und Felsen) hin, die – auch über das slavische Gebiet hinausgehend – mit dem Bestandteil *baba* gebildet werden und vermutet daher eine gleichnamige mythische Gestalt, die hier ihre Spuren hinterlassen hat, die möglicherweise sogar auf einen Kult hindeuten. Als spätere Inkarnation dieser Gestalt sieht er die Pehtra Baba. Eine Art verchristlichte Version von dieser erkennt er in der Torka oder Torklja, die gebietsweise (dort, wo der Name Pehtra Baba weniger bekannt ist) als Spinnstubenfrau auftritt – in erster Linie zu den Terminen der christlichen Quatemberfasten, zu deren Heiligung sie auch anhält. Was jedenfalls die Wurzeln der slovenischen Mittwinterfrau angeht, so kann Kuret zufolge auch für diese vor-slavisches und vor-germanisches Substrat nicht ausgeschlossen werden.²⁶⁴

5. 6. Weitere ähnliche Figuren

Dass die Frau Holle und die Baba-Jaga nicht die einzigen ihrer Art sind, sondern auf internationaler Ebene viele wesensverwandte Folkloregegestalten existieren, dürfte mit den hier kurz näher vorgestellten Figuren klargeworden sein. Wie angedeutet, sind diese nur einzelne Beispiele: Ein Vergleich aller Figuren, die mit der Baba-Jaga und/oder der Frau Holle gemeinsame Züge aufweisen, würde hier den Rahmen sprengen und wäre Thema für mehrere eigene volks- oder sogar völkerkundliche Untersuchungen. Deshalb sollen hier nur ganz kurz namentlich verschiedene weitere Entsprechungen genannt werden.

Die gerade vorgestellten Figuren sind in erster Linie im slavischen bzw.

262 Vgl. hierzu auch Slav. Mif., s. v. *Baba* (Autor: N. I. Tolstoj).

263 Kuret 1969, S. 224.

264 Dieser Abschnitt vgl. ebd., S. 209-234.

deutschsprachigen Raum beheimatet – dieses Areal ist jedoch bei weitem nicht das einzige Verbreitungsgebiet solcher Gestalten. Sie tauchen in West-, Nord- und Südeuropa auf: Hingewiesen sei hier nur auf die italienische Befana, die am Dreikönigsabend (Epiphania) als kinderschreckende Gabenbringerin auftritt²⁶⁵; die Tante Airie, die in Teilen von Frankreich eine ähnliche Funktion übernehmen kann und die man sonst auch generell als Kinderscheuche sowie als ambivalente Spinnstubenfrau mit Eisenzähnen oder Gänsefüßen kennt²⁶⁶; die norwegische Huldra, die mit der Frau Holle schon über ihren Namen verwandt ist, einen hohlen Rücken oder Kuhschwanz hat und an einen Vegetationsdämon erinnert²⁶⁷. Eine slavisch-deutsche Mischgestalt existiert bei den Sorben in Brandenburg, die Murawa oder Wurlawa, die als dämonische Spinnstubenfrau erscheint, wenn nachts ab 10 oder 11 Uhr noch nicht abgesponnen ist und den Sünderinnen den Rocken verschmutzt oder sich ihnen als Alp auf die Brust setzt.²⁶⁸ Im ost- und mitteleuropäischen Raum treffen wir solche Gestalten gehäuft an: Bei den Südslaven in erster Linie die Baba Roga, ein hässlicher Kinderschreck mit Hörnern auf der Stirn²⁶⁹; in Ungarn die düstere Vassorú Bába mit ihrer Eisennase, die im Märchen anstelle der Baba-Jaga auftreten kann und mit Spinnen assoziiert ist²⁷⁰; in Rumänien eine ganze Reihe von Figuren, darunter die Waldmutter Mamapadurei in ihrer Hütte auf Hahnenkrallen und die ambivalente Baba Cloanța, die im Märchen an die Stelle der Baba-Jaga wie auch der Frau Holle treten kann; hinzu kommen die Sjöjätar und die Akka der finnisch-karelischen Folklore, die Laumen bei den Litauern und noch einige mehr.²⁷¹

Der Völkerkundler Robert Bleichsteiner hat sogar im Iranischen Figuren entdeckt, die ihm mit der Baba-Jaga und der Frau Holle gewissermaßen analog scheinen: In iranischen Sagen und Legenden ist von verführerisch schönen Zauberinnen die Rede, die jedoch entweder einen von Ungeziefer zerfressenen Rücken haben oder sich später in ihrer wahren, hässlichen Gestalt zeigen – hierin liegt eine Parallele zum hohlen Rücken der Frau Holle sowie allgemein zu deren Doppelgesichtigkeit. Dass sie durch eine Formel gezwungen werden, sich umzudrehen, erinnert an die Formel, die ausgesprochen werden muss, damit Baba-Jagas Hütte sich umdreht, wie das Ungeziefer am Rücken an die Kinder der Baba-Jaga

265 Vgl. Grimm 1953 Bd. 1, S. 234; Potebnja 1865, S. 109.

266 Vgl. Johns 2004, S. 75; Timm 2003, S. 98-100.

267 Vgl. Potebnja 1865, S. 88; Mannhardt 1858, S. 259; Waschnitius 1914, S. 137-139.

268 Vgl. Johns 2004, S. 69; Timm 2003, S. 103-104; Waschnitius 1914, S. 110-111.

269 Vgl. Čerepanova 1984, S. 105; Johns 2008, S. 70.

270 Vgl. Johns 2004, S. 77-78; Timm 2003, S. 79; Schmidt 1951, S. 149.

271 Vgl. für einen Überblick einiger (!) dieser Figuren z. B. Johns 2004, S. 61-84.

erinnert.²⁷² Später hat Bleichsteiner dann noch weitere ähnliche Gestalten in den Märcen und Bräuchen Mittelasiens gefunden, wie etwa eine Gewitteralte, die mit dem Schütteln ihres Pelzes Donner erzeugt, oder die ambivalente Spinnstubenfrau Bibi-Se-šanba, die auch in AaTh 480 auftritt.²⁷³

Was all diese Parallelgestalten mit der Baba-Jaga und der Frau Holle freilich nicht gemeinsam haben, ist ein so ganz allgemeiner, übernationaler Bekanntheitsgrad und eine derart große Popularität. Dies hat dazu geführt, dass unsere Figuren mehrfach literarisch verarbeitet worden sind, worum sich das nächste Kapitel drehen wird.

6. Literarische Adaptionen von Baba-Jaga und Frau Holle

Bei den literarischen Verarbeitungen unserer Figuren bieten sich naturgemäß weniger Parallelen, da sie Schriftstellern ja nur als Inspiration dienten und sie sie dementsprechend verschieden interpretierten. Interessant ist hier in erster Linie, inwieweit das Bild der Frau Holle und der Baba-Jaga in der Literatur mit dem in Märcen und Sage übereinstimmt bzw. inwieweit es davon abweicht.

6. 1. Frau Holle in der Literatur

Neben seiner Sammlung von Volksmärcen und -sagen um die Frau Holle hat Karl Paetow 1956 auch eine Sammlung von bis dahin erschienenen (teilweise gekürzten) größeren literarischen Werken herausgegeben, in denen sie oder eine von den sie umgebenden populären Vorstellungen beeinflusste Figur auftritt. Dabei ist Paetow in seiner Auswahl sehr von seinem mythologischen Denken bestimmt, wodurch auch Texte Eingang fanden, worin die Figur nicht eindeutig als Frau Holle identifiziert wird – ich berücksichtige jedoch hier nur diejenigen Texte, worin die Frau Holle mit ihrem eigenen Namen (oder einer Variation davon) benannt wird.

Der erste davon ist das 1819 von dem Schulrektor Karl Christoph Schmieder veröffentlichte *Frau Holle. Ein hessisches Volksmärchen vom Meißnerberge*. Es handelt sich dabei um den Versuch, ein ‚Volksbuch‘ zu schaffen – Paetow versieht ihn mit dem Titel *Phantasien um den Frau-Hollen-Teich* und betrachtet ihn mit Recht als eine Art Kuriosum:

272 Vgl. Bleichsteiner 1914, S. 67-70. Bleichsteiner geht im Übrigen als einer der wenigen Forscher näher auf Parallelen zwischen Baba-Jaga und Frau Holle ein.

273 Bleichsteiner 1953 passim, speziell zu den beiden erwähnten Figuren S. 60-62, 64-70.

Schon daß [sic!] die sagenhafte elbische Gestalt der Frau Holle als Tochter eines Bauern Diede aus Dudenrode eingeführt wird, muß [sic!] als eine große Entgleisung angesehen werden. Zu ihrem Namen soll sie durch die Heirat mit einem Bauern namens Bernhard Holle gekommen sein. Hiermit wird die Sagengestalt im Voraus ihres mythischen Ursprungs entkleidet und ins „bürgerliche Leben“ hineingestellt, aus dem sie dann wieder durch besondere Verkettung der Umstände in den Stand einer wohlthätigen, heidnischen Berghexe erhoben wird.²⁷⁴

Hier wird nach romantischer Manier und an den ironischen Stil von Johann Karl August Musäus angelehnt eine Geschichte von einer von ihrem Mann, einem Taugenichts, verlassenen und bitter enttäuschten Frau erzählt, die, von einer (im 19. Jahrhundert gern herbeispekulierten) Göttin Hertha mit zauberischen Fähigkeiten begabt, aber sehr menschliche Empfindungen behaltend, guten Menschen hilft und bösen schadet, ehe es am Ende schließlich zur Wiedervereinigung mit dem reuigen Mann kommt, der den christlichen Glauben angenommen hat und fromm geworden ist. Diese Frau Holle hat mit der Sagenfigur letztlich nicht viel mehr als den Namen gemein, auch wenn das Buch einigen mit dieser verbundenen Orten um den Hohen Meißner herum (wie dem Frau-Hollen-Teich oder der Kitzkammer) eine Geschichte zu geben versucht und verschiedene Motive des Sagenkreises, z. B. das der hilfreichen wie neckenden Spinnstubenfrau, einarbeitet. Schon Wilhelm Grimm, den Paetow zitiert²⁷⁵, sprach dem Werk die von ihm beanspruchte Authentizität im Sinne einer Sammlung von im Volk verbreiteten Sagen durchweg ab.

Frau Holde, erschienen 1881, ist eine längere Verserzählung des für seine volksliedhaften Gedichte bekannten Spätromantikers Rudolf Baumbach. Hier findet sich folgende poetisch ausgeschmückte Darstellung von Frau Holle, die hier unter dem Namen Frau Holde auftritt:

Ich weiß von einem Berge/ Und einem Schloß darin./ Dort dienen Feien und Zwerge/ Der schönsten Königin./ Sie spinnt von güldenem Rocken/ Des Spätjahrs fliegenden Lein/ Und hüllt in weiße Flocken/ Im Winter die Erde ein.²⁷⁶

Diese Frau Holde ist hier, ganz im Geiste der Romantik, eine heidnische Göttin von schöner Gestalt, und sie hat sonst sämtliche Eigenschaften und Attribute der Sagengestalt inne. Auch deren charakteristischsten Zug hat sie behalten, nämlich die Ambivalenz – so wird auch ihre gefährliche Seite betont:

274 Paetow 1956, S. 320.

275 Ebd., S. 388-389.

276 Baumbach in Paetow 1956, S. 240.

[Manchmal] Ist Frau Holde mild und gnädig/ Und beschenkt die armen Kinder,/ Die im Holze Beeren suchen./ Aber wer den Zorn der Spinnfrau/ Reizt, dem sei der Himmel gnädig.²⁷⁷

Baumbach hat eine Reihe von klassischen Sagenmotiven verarbeitet, darunter die Geschichte von der betrogenen Spinnstubenfrau und die vom Goldlohn. Der Goldlohn wird hier jedoch einem jungen Bergmann zum Verhängnis, da er deswegen der Unterschlagung angeklagt und zur Strafe geblendet wird. Seine Braut will sich, um ihn zu retten, einem Wüstling hingeben, der jedoch durch Frau Holle zu Tode kommt. Diese ist es dann auch, die der Braut ein Zauberkraut gibt, das die Blindheit ihres Liebsten heilt, und so das glückliche Ende herbeiführt.

Hans Friedrich Blunck hat verschiedene Frau-Holle-Märchen geschrieben, darunter die bei Paetow vertretenen, in den 20er Jahren entstandenen *Frau Holle und die Liebenden* und *Frau Holle und der verwunschene Müller*. Die hier auftretende Frau Holle ist der Sagengestalt leidlich ähnlich, die Geschichten selbst jedoch, die von einer starken rührselig-sentimentalen Note geprägt sind, sind reine Phantasieprodukte.

Interessant ist das 1926 erschienene ‚Begebnis‘ *Der helle Weg* von Heinrich Lersch, einem Autor, der normalerweise als Arbeiterdichter gilt. Hier wird von einem von den Ereignissen des Ersten Weltkriegs geistig Verwirrten berichtet, der sich eine „Göttin Hulla“ zusammenhalluziniert, für die er eine Straße durch Deutschland aus leuchtenden Steinen bauen will, „damit die guten Feen wieder einziehen können in Deutschland“²⁷⁸ und „daß [sic!] Deutschland wieder an das Märchen glauben kann, wenn es die Geister spürt“²⁷⁹.

Zuletzt in Paetows Zusammenstellung folgt das bereits eingangs zitierte, von ihm selbst verfasste ‚Begebnis‘ *Donkosaken singen für Frau Holle*, das zeitlich ebenfalls in der Zwischenkriegszeit angesiedelt ist. Paetows Anthologie von literarischen Werken ist sicherlich keineswegs vollständig – nicht zuletzt stammt sie ja aus den 50er Jahren –, gibt jedoch meines Erachtens einen ganz guten Querschnitt darüber, was Schriftsteller aus der Gestalt der Frau Holle, jeweils von verschiedenem Denken beeinflusst, gemacht haben.

277 Baumbach in ebd., S. 242.

278 Lersch in ebd., S. 302.

279 Lersch in ebd., S. 304.

6. 2. Baba-Jaga in der Literatur

Schon lange vor der Aufzeichnung der russischen Volksmärchen hat die Baba-Jaga Eingang in die Literatur gefunden – ein Zeichen ihrer allgemeinen Bekanntheit. 1780 spielt sie eine zentrale Rolle in Vasilij Levšins *Povešt' o dvorjanine Zaolešanine – bogatyre, služivšem knjazju Vladimiru*, das dieser in seiner Sammlung von Kunstmärchen veröffentlichte, die den Titel trug *Russkie skazki, soderžaščie drevnejšije povestvovanija o slavnych bogatyrjach, skazki narodnye i pročie ostavšiesja črez pereskazyvanie v pamjati priključenija*. Die Handlung spielt im von verschiedenen slavischen Stämmen besiedelten Russland einer heidnischen Vorzeit, wie man sie sich im späten 18. Jahrhundert literarisch ausmalte. Im Text tauchen, neben Fabel- und Märchenwesen wie Koščej und dem Morskoj Car', zahlreiche, in der Regel herbeispekulierte Götter auf²⁸⁰; Baba-Jaga gehört jedoch hier nicht zu diesen, sondern ist eine hexenartige Bösewichtin: Sie entführt eine Jungfrau und verwandelt eine andere in einen Baum, um deren Geliebten (den Bruder der ersten Jungfrau) für sich selbst zu haben, ehe der Titelheld auf den Plan tritt, die Baba-Jaga nach einem heftigen Kampf tötet und alle befreit. Ihm werden in Rückblenden die vorherigen Ereignisse erzählt, und schließlich wird er auch über Baba-Jagas Herkunft aufgeklärt: Der oberste Teufel habe zwölf böartige Frauen in einem Kessel gekocht, um die vollkommene Essenz des Bösen zu erhalten – als er fast zu Ende ist und versehentlich in den Kessel spuckt, steigt Baba-Jaga heraus:

Он счел ее за совершеннейшее зло и для того посадил в стеклянную банку, намерясь со временем выварить дюжину Баб Ягих, а из оных еще произнестъ лучшее зло. Но между тем свесив, сколько в ней готовой была зла, и сравнив с некоторыми светскими господами, к досаде увидел, что оные без переварки не уступают ей нравом и на золотник. Сие так его рассердило, что он с досады банку ударил об пол, оная рассыпалась, а у Бабы Яги отлетели прочь ноги. Увидевши ж после того, что освобождает тем свет от изрядного зла, одумался и, подставя ей костяные ноги, вдунул в ее знание чародейство, а для выезду ее из ада подарил ей вместо коляски одну из своих ступ, на которой она и поныне скачет по свету, приключая оному различные пакости.²⁸¹

„Er sah in ihr das vollkommenste Böse und setzte sie daher in ein gläsernes Gefäß, um mit der Zeit ein Dutzend Baba-Jagas gar zu kochen und aus diesen dann eine noch bessere Form des Bösen herzustellen. Als er allerdings abwog, wieviel in ihr schön fertige Bosheit war und sie mit einigen Damen der Gesellschaft verglich, sah er zu seinem Ärger, dass diese ohne nochmaliges Kochen nicht mal um einen Solotnik an ihr Wesen herankommen würden. Das regte ihn so sehr auf, dass er aus lauter Zorn das Glasgefäß auf den Boden warf – es zerbrach, und der Baba-Jaga flogen die Beine weg. Als er dann jedoch sah, dass

280 Darunter auch die Zolotaja Baba.

281 Levšin 1988, S. 421-422.

er damit die Welt von einer ausgezeichneten Bosheit befreien würde, besann er sich und hauchte ihr, nachdem er sie mit knöchernen Beinen bestückt hatte, magisches Wissen ein, und für die Ausfahrt aus der Hölle schenkte er ihr statt einer Kutsche einen seiner Mörser. Auf dem reitet sie auch noch heute durch die Welt und fügt dieser dabei verschiedenerlei Gemeinheiten zu.’

Die humorvolle Beschreibung dieses Vorgangs entspricht dem Grundton der Erzählung, der ebenso fantastisch wie ironisch ist. Amüsant ist etwa auch der Versuch der Baba-Jaga, den von ihr geraubten Mann zu verführen, wobei sie ihre groteske Hässlichkeit als – im Vergleich zu anderen Frauen, die sich viel zu sehr aufputzen – natürliche Schönheit beschreibt, die dieser nur nicht zu schätzen wisse. Trotz all dieser literarischen Zusätze hat jedoch auch diese Baba-Jaga, wie ja schon aus dem Zitat hervorgeht, Züge, die sie auch in der Folklore besitzt – Mörser und Stößel, zwei (!) Knochenbeine, außerdem um ihr Schloss einen mit Menschenschädeln besetzten Zaun, Zauberpferde in ihrem Besitz und die Neigung, kleine Kinder in ihrem Ofen zu braten und zu fressen. Generell ist ihre Darstellung als eine Mischung von Folkloreelementen und Phantasie zu sehen.

Sechzig Jahre später, 1840, veröffentlichte Nikolaj Nekrasov seine Verserzählung *Baba-Jaga, kostjanaja noga*. Hierfür übernahm er Levšins Sujet, reduziert auf den die Baba-Jaga betreffenden Handlungsstrang, und gab im Großen und Ganzen denselben Inhalt wieder, wenn auch teilweise mit veränderten Namen der Protagonisten. Der Stil dagegen, wenngleich ebenfalls nicht ohne augenzwinkernden Humor, ist offensichtlich mehr an Aleksandr Puškin und dessen berühmte Märchen in Versform (vor allem *Ruslan i Ljudmila*) angelehnt. Auch hier findet sich eine äußerst farbenfrohe, poetisch ausgeschmückte Beschreibung der Baba-Jaga:

Пестом железным погоняла/ Колдунья ступу, как коня,/ Сквозь зубы что-то напевала,/ Клыками острыми звеня. /На лбу по четверти морщина,/ А рот разодран до ушей,/ Огромны уши в пол-аршина,/ До груди волос из ноздрей,/ На месте глаз большие ямы,/ Затылок сгорблен, ноги прямы,/ На лбу огромные рога –/ Всё в этот миг их убедило,/ Что Баба старая Яга/ Зачем-то бор их посетила.²⁸²

„Mit einem eisernen Stößel trieb die Zauberin den Mörser wie ein Pferd voran, durch die Zähne etwas vor sich hin singend und mit ihren Hauern knirschend. Ihre Stirn war voller Falten, den Mund riss sie bis zu den Ohren auf. Die Ohren waren enorm, ein halbes Arschin groß, und die Haare aus ihren Nasenlöchern reichten bis auf die Brust. Statt Augen große Löcher, der Nacken krumm, die Beine gerade, auf der Stirn riesige Hörner – all das ließ sie in diesem Augenblick begreifen, dass die alte Baba-Jaga aus irgendeinem Grund ihrem Tannenwald einen Besuch abstattete.“²⁸³

282 Nekrasov 1840 = <http://nekrasov.niv.ru/nekrasov/stihi/baba-yaga.htm>

283 An einer Übersetzung in Versform habe ich mich hier nicht versucht.

Zeitlich zwischen diesen beiden Werken, die auf der Grundlage desselben Sujets entstanden (das vielleicht aus der Folklore stammt, wahrscheinlicher aber von Levšin erfunden wurde)²⁸⁴, liegt die Veröffentlichung von Michail Makarovs *Krivič-christianin i Jagaja. Drevnjaja smolenskaja povest'* (1827), einem ebenfalls in Versform gehaltenen, aus mehrfacher Hinsicht interessantem Text. Auch die hier auftretende Baba-Jaga bzw. Jagaja verfügt über klassische Attribute der Folklorefigur: Sie lebt in einer Hütte auf Hühnerbeinchen; fährt in einem Mörser herum, den sie mit dem Stößel lenkt; hat ein Knochenbein und lässt sogar den formelhaften Spruch über den russischen Geruch verlauten. Was ihr allerdings fehlt, sind kannibalistische Neigungen – wir haben stattdessen eine durchaus interessante Variation davon: Sie lässt sich als heidnische Göttin verehren und junge Mädchen als Opfer darbringen. Sie verspeist sie allerdings nicht, sondern verkauft sie in die Sklaverei. Nur einige behält sie bei sich und zieht sie auf, damit sie nach ihrem Tod an ihre Stelle treten können und so der sie verehrende Stamm der Krivičen den Irrglauben behält, sie sei unsterblich. Der den christlichen Glauben verehrende Held der Geschichte, der zufällig in die Nähe der Hütte gerät, nimmt den Kampf mit ihr auf, und es gelingt ihm schließlich mit Hilfe ihrer drei ‚Töchter‘, die ihn zunächst für einen Gott halten, da die Baba-Jaga sie über die Menschen im Unglauben gelassen hat, sie zu töten. Er klärt den Stamm über die betrügerische Zauberin auf, dieser tritt zum Christentum über und heiratet eines der Mädchen. Die Baba-Jaga wird hier also erneut mit dem Heidentum in Verbindung gebracht und ihr indirekt ein möglicherweise göttlicher Ursprung zugeschrieben. Makarov selbst gibt an, er habe hier ein volkstümliches Sujet verarbeitet, das er bruchstückhaft wiedergibt.²⁸⁵

Im 19. Jahrhundert gibt es zahlreiche direkte und implizite Referenzen zur Baba-Jaga in literarischen Werken²⁸⁶, von denen die von Aleksandr Puškin in den ersten Versen seines schon erwähnten Poems *Ruslan i Ljudmila* von 1820, worin er die Wunder der russischen Mächenwelt beschreibt, zweifellos die berühmteste ist:

Там ступа с Бабою-Ягой/ Идет, бредет сама собой;/ Там царь Кащей над златом чахнет;/ Там русской дух... там Русью пахнет!²⁸⁷

Da ist der Mörser mit der Baba-Jaga – er läuft, bewegt sich von ganz alleine –; da ist Zar Kaščeĭ, der auf seinem Golde dahinsiecht; da ist der russische Geist – da riecht es nach Russland!

284 Vgl. Johns 2004, S. 13.

285 Vgl. Makarov 1827, S. 16-18.

286 Siehe hierfür Johns 2004, S. 14-15.

287 Puškin 1937, S. 6.

Ivan Bunin hat 1907 ein kurzes Gedicht unter dem Titel *Baba-Jaga* veröffentlicht, und die Baba-Jaga hat als Figur auch kurze Auftritte in den Kunstmärchen der Symbolisten Fedor Sologub (*Paločka pogonjaločka i šapočka mnogodumočka*) und Aleksej Remizov (*Zajka, Prolivnoj dožd*). Generell nehmen im 20. Jahrhundert die literarischen Werke, in denen die Baba-Jaga auftritt, überhand. Die Werke sind in erster Linie in der Populär- sowie Kinder- und Jugendliteratur angesiedelt und gehen weit über den russischsprachigen Raum hinaus – ein Korpus, der noch genauer zu untersuchen wäre. An dieser Stelle würde das jedoch zu allzuweiten Abschweifungen führen und den Rahmen sprengen.²⁸⁸ Die Baba-Jaga scheint hier jedenfalls mal mehr, mal weniger ihrer klassischen Charakteristik zu entsprechen, wobei nicht selten die Folklorefigur fast nur noch als Namengeberin zu dienen scheint: Erwähnt seien hier als Beispiel nur die Fantasy-Romane des Autors Andrej Beljanin (*Tajnyj sysk carja Goroča*), worin die Baba-Jaga als Kriminologie-Expertin (!) auftritt.

Die jüngste nennenswerte literarische Adaptionen der Figur der Baba-Jaga stammt von der kroatischen Schriftstellerin (und studierten Russistin) Dubravka Ugrešić: Deren Roman *Baba Jaga je snijela jaje*, im deutschsprachigen Raum unter dem Titel *Baba Jaga legt ein Ei*²⁸⁹ verlegt, erschien im Jahr 2008. Das streckenweise sehr postmodernistisch anmutende Werk teilt sich in drei große Abschnitte, die nur sehr lose miteinander verknüpft sind: Der erste trägt autobiographische Züge und handelt von einer Schriftstellerin und ihrer an Demenz erkrankten Mutter, der zweite erzählt von den grotesken Abenteuern dreier älterer Frauen in einem Kurort, der dritte schließlich ist ein semi-wissenschaftlicher Essay über die Baba-Jaga. Diesen lässt Ugrešić von einer fiktiven Slavistin und Volkskundlerin namens Aba Bagay (was natürlich ein Anagramm zu Baba Yaga ist) schreiben, die die Figur der Baba-Jaga nicht nur – subjektiv – interpretiert, sondern dabei gleich auch erklärt, welche intertextuellen Anspielungen auf sie in den ersten beiden Abschnitten des Buches versteckt sind. Nur einige seien hier kurz genannt: Schon im Aussehen und den äußeren Eigenschaften der Protagonistinnen (Hakennase, große Brüste...) fühlt man sich an die Baba-Jaga erinnert; Rollator und Gehhilfe spielen auf deren Knochenbein an, während ein wollener Fußwärmer

288 Das Thema gäbe, was den Stoffumfang betrifft, sicherlich genug für eine eigene Arbeit her. Um einen groben Eindruck von der Bandbreite der literarischen Werke zu geben, in denen die Baba-Jaga oder eine von ihr beeinflusste Figur auftritt, will ich hier jedoch zumindest eine kleine Auswahl der Werke nennen, auf die ich bei einer Internet-Recherche aufmerksam wurde: *Ponedel'nik načinaetsja v subbotu* (1965) von Arkadij und Boris Strugackij; Édouard Uspenskijs *Vniz po volšebnoj reke* (1972); Andrej Aliverdievs *U Lukomor'ja* (1996); Andrej Beljanins *Tajnyj sysk carja Goroča* (1999) und seine Nachfolger, aber auch z. B. Ottfried Preußlers *Die Abenteuer des starken Wanja* (1968) oder Isaac Bashevis Singers *Joseph & Koza* (1970) – bis hin zu Comicserien wie *Hellboy!*

289 Ich gehe von dieser deutschen Übersetzung aus, besorgt von Mirjana und Klaus Wittmann.

einerseits diesem gleicht, andererseits auch dem Mörser, der wie ein mobiler Mutterschoß gesehen werden kann, während der Stößel für den Penis steht, nach dem sich wiederum eine der Protagonistinnen ‚sehnt‘ (da ihr die völlige Selbstverwirklichung als Frau verwehrt ist); der menschenfresserische Aspekt der Baba-Jaga wird durch das gestörte Verhältnis der Frauen zu ihren Kindern symbolisch dargestellt usw. Der Roman setzt sich auf amüsant-hintergründige Art und Weise mit Themen wie Sexualität, Generationenverhältnissen und vor allem dem (weiblichen) Altern auseinander und bedient sich dabei etlicher Versatzstücke aus Literatur, Populärkultur, Mythologie und Folklore, wobei die Figur der Baba-Jaga mit all ihren Attributen und Eigenschaften geschickt eingewoben ist und als alle Teile verbindendes Brückenglied fungiert.

Insgesamt gesehen bietet sich bei der Baba-Jaga ebensowenig wie bei der Frau Holle ein einheitliches Bild, was ihre literarischen Adaptionen angeht. Es bietet sich vielmehr ein Mosaik aus sehr verschiedenen Interpretationen und Umdeutungen, die teilweise sehr stark von den in der Folklore, in Sage und Märchen vorherrschenden Vorstellungen abweichen. Um diese nochmal ins Gedächtnis zu rufen und anschaulicher zu machen, sollen an dieser Stelle zwei kurze Beispieltex te abgedruckt werden, in denen einmal die Frau Holle, einmal die Baba-Jaga eine Rolle spielt.

7. Baba-Jaga und Frau Holle in Märchen und Sage: Textbeispiele

Bei der Auswahl der Textbeispiele wurde bewusst auf das Grimmsche Frau-Holle-Märchen ob seiner allgemeinen Bekanntheit verzichtet, ebenso auf das oft interpretierte *Vasilisa Prekrasnaja*. Das Haupt-Auswahlkriterium war – neben angemessener und doch prägnanter Kürze –, dass die beiden Figuren deutlich ihren jeweils charakteristischsten Wesenszug zeigen – die Ambivalenz: Die Frau Holle, hier Berchtl genannt, eine Variante von Percht, straft zwar den Lauschenden, hebt aber die Strafe auch wieder auf; die Baba-Jaga belohnt das gute Mädchen, straft aber deren böse Stiefschwester.

BERCHTLISAGE AUS ALPACH²⁹⁰

Am Gömachtabend war es vorhin der Brauch, von allen Gerichten des Nachtmahls einen Löffel voll dem Feuer zu geben. In manchem Hause ließ man auch das Übergebliebene auf dem Tische stehen für die Berchtl und ihre Kinder. Wenn alles schlafen war, kam sie dann

290 Zingerle Nr. 29.4, wiedergegeben in der Originalorthographie.

und aß. Da wollte sie einmal einer belauschen und legte sich unter den großen Backtrog hinein, der unter der Bank stand, und guckte durch eine Spalte heraus. Die Berchtl kam wirklich. Sie war ein meeraltes Weiblein mit zerrütteten Haaren und trug ein so zerlumptes Gewand, daß zehn Katzen nicht im Stande gewesen wären, darin eine Maus zu fangen. Es waren auch viele Kinder bei ihr, Buben und Dirnlein, die hatten auch gerade so zaunzerrissene Kleider an. Da sagte die Alte zum Jüngsten: „Geh hin und verstreich dort die Spalte, wo der Wunderwitz außergafft.“ Das Kind gieng zum Backtroge hin, fuhr mit dem Finger über die Spalte und der Mensch d’rin war augenblicklich stockblind. Das hatte er zum Lohn für die Neugierde, daß er Gespenster anschauen wollte, und niemand konnte ihm helfen. Auf den Rath eines erfahr’nen Mannes setzte er sich am nächsten Gömachtabend wieder in den Backtrog und klagte darin seine Noth. Da kam wieder die Berchtl mit ihren Kindern, kostete von den Speisen auf dem Tische, und bevor sie gieng, sagte sie zum gleichen Buben: „Geh zum Trog und thu’ die Spalte wieder auf. Das Kind gieng hin, blies durch die Ritze, und der Blinde war wieder sehend, wie früher.

БАБА-ЯГА²⁹¹

Жили-были муж с женой и прижили дочку; жена-то и помри. Мужик женился на другой, и от этой прижил дочь. Вот жена и невзлюбила падчерицу; нет житья сироте. Думал, думал наш мужик и повез свою дочь в лес. Едет лесом – глядит: стоит избушка на курьих ножках. Вот и говорит мужик: «Избушка, избушка! Стань к лесу задом а ко мне передом». Избушка и поворотилась.

Идет мужик в избушку, а в ней баба-яга: впереди голова, в одном углу нога, в другом – другая. «Русским духом пахнет!» – говорит яга. Мужик кланяется: «Баба-яга, костяная нога! Я тебе дочку привез в услуженье». – «Ну, хорошо! Служи, служи мне, – говорит яга девушке, – я тебя за это награжу.»

Отец простился и поехал домой. А баба-яга сдала девушке пряжи с короб, печку истопить, всего припасти, а сама ушла. Вот девушка хлопочет у печи, а сама горько плачет. Выбежали мышки и говорят ей: «Девица, девица, что ты плачешь? Дай каши, мы тебе добренько скажем». Она дала им каши. «А вот, – говорят, – ты на всякое веретёнце по ниточке напряди». Пришла баба-яга: «Ну что, – говорит, – все ли ты припасла?» А у девушки все готово. «Ну теперь пойдя – вымой меня в бане». Похвалила яга девушку и надавала ей разные сряды. Опять яга ушла и еще труднее задала задачу. Девушка опять плачет. Выбегают мышки: «Что ты, – говорят, – девица красная плачешь? Дай каши; мы тебе добренько скажем». Она дала им каши, а они опять научили ее, что и как сделать. Баба-яга опять, пришедши, ее похвалила и еще больше сдала сряды... А мачеха посылает мужика проведать, жива ли его дочь?

Поехал мужик; приезжает и видит, что дочь богатая-пребогатая стала. Яги не было дома, он и взял ее собой. Подъезжают они к своей деревне, а дома собачка так и рвется: «Хам, хам, хам! Барыню везут, барыню везут!» Мачеха выбежала да скалкой собачку. «Врешь, – говорит, – скажи: в коробе косточки гремят!» А собачка все свое. Приехали. Мачеха так и гонит мужа – и ее дочь туда отвезти. Отвез мужик.

Вот баба-яга задала ей работы, а сама ушла. Девушка так и рвется с досады и

291 Af. Nr. 102.

плачет. Выбегают мыши. «Девушка, девушка! О чем ты, – говорят, – плачешь?» А она не дала им выговорить, то тою скалкой, то другую; с ними и провозилась, а дела-то не приделала. Яга пришла, рассердилась. В другой раз опять то же; яга изломала ее, да косточки в короб и склала. Вот мать посылает мужа за дочерью. Приехал отец и повез одни косточки. Подъезжает к деревне, а собачка опять лает на крыльчке: «Хам, хам, хам! В коробе косточки везут!» Мачеха бежит со скалкой: «Врешь, – говорит, – скажи: барыню везут!» А собачка все свое: «Хам, хам, хам! В коробе косточки гремят!» Приехал муж; тут-то жена вызвала! Вот тебе сказка, а мне кринка масла.

BABA JAGA (Deutsche Übersetzung)²⁹²

Es lebte ein Mann mit seiner Frau. Die bekamen eine Tochter und dann starb die Frau. Der Bauer heiratete eine andere und bekam wieder eine Tochter. Die Frau aber liebte ihre Stieftochter nicht; sie machte der Waise das Leben schwer. Der Bauer überlegt, überlegt und fährt schließlich mit seiner Tochter in den Wald. Wie er so fährt, sieht er im Walde eine Hütte auf Hühnerfüßen stehen. Da sagt der Bauer: „Hüttchen, Hüttchen, sieh mir ins Angesicht und kehre dem Walde den Rücken!“ Das Hüttchen drehte sich um und der Bauer trat ein, da fand er die alte Baba Jaga. Voran den Kopf, in jeder Ecke einen Fuß. „Da riecht es nach Russen!“ sagte sie. Der Bauer verbeugte sich: „Baba Jaga mit dem knöchernen Bein, ich bringe meine Tochter als Dienstmagd herein.“ „Schon gut,“ sagte Baba Jaga zu dem Mädchen, „diene mir, ich werde dich dafür belohnen.“ Der Vater nahm Abschied und fuhr nach Hause.

Baba Jaga gab dem Mädchen einen Korb Flachs zu spinnen, befahl ihr den Ofen zu heizen, und mit allem sollte sie fertig sein, ehe Jaga wieder kam. Dann ging Baba-Jaga fort. Das Mädchen machte sich am Ofen zu schaffen und weinte dabei bitterlich. Da liefen die Mäuschen herbei und fragten sie: „Mädchen, Mädchen, warum weinst du? Gib uns süßen Brei, dann geben wir dir guten Rat.“ Da gab sie ihnen süßen Brei. „Spinne auf jede Spindel einen Faden,“ sagten die Mäuschen.

Als Baba Jaga zurückkam, fragte sie: „Bist du mit allem fertig geworden?“ Und das Mädchen hatte alles fertig. „Nun wasche mich im Bad ab.“ Jaga lobte das Mädchen und gab ihr kostbare Kleider. Als sie wieder ausging, trug sie ihr noch schwerere Aufgaben auf. Das Mädchen weinte wieder. Da liefen die Mäuse herbei und fragten: „Schönes Mädchen, warum weinst du? Gib uns süßen Brei, dann geben wir dir guten Rat.“ Sie gab ihnen süßen Brei und wieder lehrten sie die Mäuse, was und wie es zu machen sei. Jaga lobte sie bei ihrer Rückkehr wieder und gab ihr noch mehr kostbare Gewänder.

Die Stiefmutter sandte den Bauer aus, um zu erfahren, ob die Tochter noch am Leben sei. Der Bauer fuhr, fuhr und langte an, da sah er, daß die Tochter reich, sehr reich geworden sei. Jaga war nicht zu Hause, so nahm er sie mit sich. Als sie in das Dorf einfuhren, bellte das Hündchen zu Hause: „Wau, Wau, Wau, ein Fräulein kommt, ein Fräulein kommt nach Haus.“ Die Stiefmutter lief heraus, schlug den Hund und sagte: „Du lügst, sage schnell: im Korbe klappern die Knöchelchen. Der Hund blieb aber bei seiner Meinung.

Kaum waren sie heimgekommen, da trieb die Stiefmutter den Mann an, gleich mit ihrer eigenen Tochter fortzufahren, und der Mann tat es. Baba Jaga trug dem Mädchen Arbeit auf und ging fort. Das Mädchen weinte und schrie vor Ärger. Da kamen die Mäuse: „Mädchen, Mädchen,“ sagten sie, „warum weinst du?“ Sie ließ sie nicht ausreden, schlug nach ihnen,

²⁹² Ich gebe hier den Text der Übersetzung von Anna Meyer (Afanadžew 1906, Nr. 18.1) wieder, jedoch mit einer nicht unwichtigen Änderung: Meyer übersetzt, für mich nicht nachvollziehbar, „Baba-Jaga – kostjanaja noga“ als „Baba-Jaga mit dem hölzernen Bein“. Dies wurde hier berichtigt und als „Baba Jaga mit dem knöchernen Bein“ wiedergegeben.

bald nach dieser, bald nach jener, verbrachte damit ihre Zeit und arbeitete gar nichts. Als Baba Jaga wieder kam, war sie sehr böse. Dasselbe geschah ein zweitesmal. Jaga erschlug das Mädchen und legte die Knöchelchen in einen Korb. Die Mutter sandte den Mann nach der Tochter aus. Er brachte aber nur Knochen nach Hause.

Als er in das Dorf kam, stand der Hund wieder auf der Rampe und bellte: „Wau, Wau, Wau, im Körbchen klappern die Knöchelchen.“ Die Stiefmutter lief herzu: „Du lügst, sage ein Fräulein kommt nach Hause gefahren. Aber das Hündchen blieb bei seiner Meinung: „Wau, Wau, Wau, im Körbchen klappern Knöchelchen.“ Als der Mann anlangt, wie heulte da die Frau! Für dich das Geschichtchen, für mich ein Topf mit Butter.

8. Schluss

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, die Folkloregealten Frau Holle und Baba-Jaga einander gegenüberzustellen und einen systematischen Überblick über existierende Parallelen zwischen ihnen zu geben. Beide Figuren sind in ihrem Wesen von einer starken Ambivalenz geprägt. Daneben weisen sie schon, was Äußerlichkeit und Attribute angeht, einige Ähnlichkeit auf, und in Märchen, Sage und anderen Folkoregenres finden sich zahlreiche verwandte Motive. Wirft man dann einen Blick auf die Forschungsgeschichte, so ist es ziemlich bemerkenswert, dass Frau-Holle- und Baba-Jaga-Forscher aus sämtlichen Bereichen, teilweise völlig unabhängig voneinander und ohne auf die jeweils andere Figur einzugehen zu erstaunlich ähnlichen Deutungen und Interpretationen kommen: Beide hat man schon als Wolken- und Wetterfrauen gedeutet, als Erdgottheiten, als Todeswesen, man hat sie mit Fruchtbarkeit, Vegetation und Natur assoziiert, in ihnen die Herrin der Tiere gesehen oder ihnen sogar selbst theriomorphen Ursprung zugeschrieben, sie mit Initiationsriten in Verbindung gebracht – die Matriarchatsforschung will in ihnen die Große Göttin erkennen, die Tiefenpsychologie betrachtet sie als Mutterfiguren. Was für Schlüsse können nun hieraus gezogen werden? Was kann man über den ‚wahren‘ Ursprung der Gestalten sagen, und wie kommt ihre Verwandtschaft zustande? Dies einwandfrei zu klären, hat zwar nicht zu den Zielen dieser Arbeit gehört – ich will jedoch versuchen, zumindest kurz darauf einzugehen. Zunächst zur ersten Frage.

Während die Wurzeln der Frau-Holle-Gestalt von Timm in ihrer Monographie anhand von beweiskräftigem Material relativ überzeugend als im germanischen Götterglauben liegend nachgewiesen wurde, bleiben vergleichbare Versuche, die Herkunft der Baba-Jaga zu erklären, so einleuchtend diese teilweise auch klingen mögen, auf Hypothesen und bloßen Vermutungen begründet. Das hat auch damit zu tun, dass wir von ihr als Zeugnisse kaum etwas anderes außer Märchen vorliegen habe – das Märchen an sich aber ist in seinem

‚Wesen‘ äußerst schwer zugänglich: „[A]s far as a theory of the folk-tale is concerned, there can be no final answer. [...] [A]ny attempt to unravel its meaning and the question of its relation to reality will always be conditioned by the scholar’s viewpoint.“²⁹³ Es deutet jedoch zumindest Einiges darauf hin, dass die Wurzeln der Baba-Jaga ebenfalls in der Mythologie zu suchen sind – ob nun in der ‚hohen‘ oder der ‚niederer‘, sei dahingestellt.

Es stellt sich aber ohnehin die Frage, inwiefern es überhaupt sinnvoll ist, unsere Figuren monogenetisch erklären und krampfhaft nach ‚dem einen‘ Ursprung suchen zu wollen: Wir haben es ja augenscheinlich mit verschiedenen ‚Schichten‘ ganz unterschiedlichen Alters zu tun. Also wäre es vielleicht das Beste, die Baba-Jaga und die Frau Holle einfach als kulturelle Texte zu betrachten, die sich aus vielen Facetten zusammensetzen, indem sie verschiedenste Einflüsse aus fremder wie eigener Tradition und Kultur aufnehmen. So ist es für die Baba-Jaga schon vorgeschlagen worden von Toporov²⁹⁴ und später Johns²⁹⁵. Die Schriftstellerin Ugrešić formuliert erfrischend: „Baba-Jaga ist ein einmaliges mündlich-schriftliches Patchwork [...] [Sie] ist ein Text, der zu verschiedenen Zeiten auf unterschiedliche Weise gelesen, nacherzählt, adaptiert, readaptiert, interpretiert und reinterpretiert wurde.“²⁹⁶ Aber selbst wenn es einen nachweisbaren ‚Urtext‘ gibt, wie ihn Timm für die Frau Holle vorschlägt, so kann diesem nicht nur selbst ein Substrat zugrundeliegen²⁹⁷, er ist ja mit dem heutigen ‚Text‘ keineswegs mehr identisch, da er ja ständig ‚weitergeschrieben‘ wird! So etwa müssen auch die Inkarnationen der Frau Holle und der Baba-Jaga in literarischen Werken mit der entsprechenden Folklorefigur keineswegs viel gemeinsam haben.

Durch die vorgeschlagene Betrachtungsweise, in solchen Gestalten kulturelle Texte zu sehen, ergibt sich jedenfalls ein sehr weites Feld der interkulturellen und interdisziplinären Forschung, worin im Grunde jede wissenschaftliche Perspektive ihre Berechtigung hat – und jede der Theorien, die bisher zur Frau Holle und zur Baba-Jaga aufgestellt wurden, könnte zumindest einen Teil der Wahrheit enthalten. Was die Ähnlichkeiten zwischen ihnen betrifft, so wäre von besonderem Interesse, näher zu untersuchen, wer hier – salopp gesagt – von wem abgeschrieben hat und woher die Einflüsse im Einzelnen jeweils stammen könnten. So könnte man z. B. nach weiteren internationalen Parallelen suchen und sie aufzeigen, woraus sich dann jeweils ein mosaikförmiges Gesamtbild ergeben würde. Hier wären dann die Figuren

293 Wosien 1969, S. 18.

294 Vgl. Toporov 1963, S. 28-29.

295 Vgl. Johns 2004, S. 42.

296 Ugrešić 2008, S. 264-265.

297 Was Timm (2003) für die süddeutsche Frau-Holle-Inkarnation Frau Percht annimmt, vgl. S. 322-324.

interessant, die es in den Folkloretradition weiterer Länder und Kulturräume gibt und die den unseren ähneln: Dort ist ja an möglichen Einflüssen von Hexen bis hin zu – zumindest nominell – Heiligen alles dabei.

Die vorliegende Arbeit hat sich damit begnügt, solche ‚interkulturellen Parallelen‘ zwischen der Baba-Jaga und der Frau Holle lediglich aufzuzeigen. Dies lag einerseits am vorgegebenen Rahmen, andererseits am interdisziplinären Zugang: Es war zwar unvermeidbar, fachliche Grenzen teilweise zu überschreiten, jedoch wurde dabei – im Wissen um die eigenen Grenzen – davon abgesehen, sich allzuweit auf fremdes Terrain vorzuwagen und eigene weitreichende Schlussfolgerungen zu ziehen. Die Interpretationen sollen also anderen überlassen werden.

9. Краткое изложение настоящей работы на русском языке

Настоящая работа является сравнительным анализом двух популярных образов из фольклора, сказок и преданий: немецкой *Frau Holle* (Фрау Холле, известна на русском как госпожа Метелица) и восточнославянской Бабой-Ягой. Оба эти персонажа довольно часто находились в центре научного исследования – ими занимались самые различные научные области, в том числе русская и немецкая филологии, культурология и фольклористика. Существует множество теорий об их сущности и происхождении, но до сих пор никто не смог дать окончательный ответ. Но очевидно, что у этих двух образов много сходств и общих черт. Основная цель моей работы состоит в следующем: во-первых, описать и систематически изложить эти общности и сходства в сказках, преданиях и в фольклоре в целом. Во-вторых, указать на то, что и в истории научного исследования есть параллели: теории, связанные с одним персонажем, очень похожи на теории, связанные со вторым. В рамках исследования будет также представлен ряд других женских фольклорных образов, похожих на этих двух. Наконец, будут контрастно сопоставлены литературные адаптации Фрау Холле и Бабы-Яги. Но перед началом анализа необходимо сказать несколько общих слов о них: чем вообще являются данные персонажи? Какую роль они играют в фольклоре, какие существуют популярные представления о них? Для этого следует рассматривать их отдельно.

Фрау Холле (также известная под другими названиями: Фрау Перхт, Фрау Годе, Фрау Харке, Фрау Фрик и пр.) – титульный персонаж популярной сказки из сборника братьев Гримм. Но она также стоит в центре многочисленных обычаев и преданий Австрии и Германии. В этих преданиях у нее, как правило, двойственный, амбивалентный характер: иногда она доброе существо, иногда злое, но чаще всего имеет одновременно как и позитивные, так и негативные черты. Она появляется среди людей главным образом во время святок (*die Zwölften*), а особенно она ассоциируется с 6-ым января (этот день считается «ее» днем, *Perchten-* или *Frau-Hollen-Abend*). Ее важная функция – наблюдение за прядильнями. Помимо этого, она следит за тем, едят ли особенное блюдо в ее день и послушно ли ведут себя дети. Если нарушают ее правила, то она довольно жестоко наказывает, в особенности тем, что разрезает виновному живот. Но если ее правила соблюдают, то она ведет себя положительно, например, – раздает

послушным детям сладости. Вообще, с детьми в целом ряде преданий ее связывают по-разному: у нее находятся детские души до их рождения; также она руководит группой детей, которые умерли некрещеными и с которыми она странствует по земле во время святок. Ей с этими детьми приносят пищевые жертвы. Но если украдкой посмотреть на нее с детьми, когда они едят, она отнимает зрение у наблюдателя. Если ее случайно встретить, она часто просит помочь ей со сломанной коляской. Она награждает за это щепками, которые потом превращаются в золото. Но она также может при встрече вбить в плечо встречного человека топор, который никем не может быть вынут. Обычно она вынимает его в тот же день год спустя – подобно тому, как она через год возвращает отнятое зрение. Фрау Холле не только руководит детьми, но и представляется как участник или как руководитель так называемой Дикой Охоты. Это жуткое явление во время святок, а также манифестация группы душ умерших. Кроме связи с детьми-душами и с Дикой Охотой, Фрау Холле еще представляют королевой гномов или эльфов (*Heimchen*). Фрау Холле проживает в горах (часто мифических). Самая известная из них – это Хоэр-Майснер у Фульды (Гессен), но иногда с ней связывают и Хёрзельберг, Кюфхойзер и ряд других. Зимой она взбивает свои подушки, – и на земле падает снег, как в народном поверьях и поговорках, так и в сказке братьев Grimm. Стоит отметить особенность у южнонемецкой и австрийской инкарнации Фрау Холле, Фрау Перхт: она ассоциируется с обычаем под названием *Perchtenlaufen* или *Perchtenjagen*. Это веселое шествие ряженых во время святок. Ряженые ходят с громким шумом из деревни в деревню. Главные участники (как правило – это только мужчины) называются *Perchten*, и делятся они на две группы: красивые (*schöne Perchten*) и уродливые (*schlache Perchten*). Связь между обычаем и одноименным образом Фрау Перхт не совсем ясна. Есть, например, предания, в которых настоящая Перхт появляется между участниками – от нее надо бежать, так как пойманных она изламывает. Она также похищает людей, чтобы вернуть их на следующий день мертвыми; от нее нужна особая защита, например – святой знак трех крестов.

После описания самых важных черт Фрау Холле следует приступить к описанию второго персонажа, Бабы-Яги (также: Ягишна, Ягая-Баба, Егибова и пр.). Она считается одним из самых популярных образов восточнославянской сказки. Как и Фрау Холле, она – существо амбивалентное. Классически представляют ее следующим образом: она живет в глубоком лесу, в избушке на курьих ножках. Приходящий, как правило,

поначало видит либо заднюю сторону избушки, либо то, как она сама по себе поворачивается. Для того, чтобы она повернулась входом или стояла на месте, надо произнести определенную магическую формулу. Внешний вид Бабы-Яги – странный и уродливый; одна нога у нее обычно состоит только из костей, откуда и происходит постоянный эпитет: Баба-Яга – костяная нога. Характерно для нее и отрицательное высказывание о «русском» духе гостя. Несмотря на это высказывание, Баба-Яга с избушкой чаще всего играет положительную роль в сказке: она спрашивает, откуда герой (или героиня) и куда путь держит, угощает его и, узнав о его проблемах, либо дает мудрые советы, либо преподносит волшебные дары. Иногда упоминается не просто одна Баба-Яга-помощница, а трое Яг-сестер. Описанный эпизод встречается в целом ряде сказок на самые разные сюжеты, в том числе про молодильные яблоки, Финиста Ясна-сокола, Царевну-лягушку и многие др. После того, как она помогает герою, о Бабе-Яге в сказке больше не говорится – исключение составляют некоторые сказки о Царь-девице. Образ Бабы-Яги как отрицательного персонажа, по сравнению со сказками, где она играет положительную роль, сильно варьируется. Так как Яга-противник может исполнять очень разные функции, общая характеристика почти невозможна. Самый популярный с ней связанный сюжет, безусловно, состоит в том, что она похищает мальчика, чтобы его зажарить в печи и съесть. Однако Баба-Яга в качестве противника встречается и в других видах: она может быть воительницей, мачехой, подменщицей героини, матерью змеев и так далее. Существует мнение (по Н. Новикову), что образ Яги-помощницы старше образа Яги-противника. Это кажется вероятным, так как первое явление имеет много постоянных черт, а второе – очень много вариантов, сильно отличающихся друг от друга. Самые постоянные атрибуты отрицательной Бабы-Яги, наверное, ее средства передвижения: ступа и пест. С ней связан и забор из костей, украшенный человеческими черепами. Однако такой атрибут встречается и у третьего типа Бабы-Яги – амбивалентного. Амбивалентность Бабы-Яги выражается по-разному: в разных сказках на один и тот же сюжет иногда выступает злая, иногда добрая Баба-Яга; в одной и той же сказке выступают две Бабы-Яги, одна из них – добрая, другая – злая; в одной и той же сказке одна Баба-Яга выступает сперва как помощник, потом как противник или наоборот; злая Баба-Яга может иметь положительные, добрая – отрицательные черты. В нескольких сказках Баба-Яга не похожа ни на классического помощника, ни на классического противника. К этой

категории относится группа сказок, в которых герой должен пасти ее кобыл (она ведет себя враждебно, но дает герою чудесного коня) и, как самый типичный пример, сказки на сюжет, по системе Аарне-Томпсон (А-Т) № 480, *The Kind And The Unkind Girls*²⁹⁸. Здесь героиня попадает к Бабе-Яге, которая задает ей разные задачи. Так как она может их успешно выполнить, Баба-Яга ее богато награждает. Но позже попадавшей к Бабе-Яге сводной сестре это не удастся, и та ее, обычно довольно жестоко, наказывает. Тот же самый сюжет, впрочем, встречается в сказке братьев Гримм о Фрау Холле.

А какие еще есть сходные черты у Бабы-Яги и Фрау Холле? Наиболее примечательная параллель, несомненно, их яркая амбивалентность – такое редко встречается в европейской фольклорной традиции. Есть еще много и других сходств между данными образами – например, во внешнем виде. Фрау Холле показывает и в этом аспекте свой двойственный характер: То ее представляют красивой женщиной, то безобразной старухой. Хотя Баба-Яга в сказках неизменно безобразная, существуют теории, что когда-то она имела «прекрасный образ», который с нее сняли, но который доживает в других персонажах (предполагают, например, в ее дочерях, в Царь-девице ...).

И у Бабы-Яги и у Фрау Холле несколько поразительных частей тела: особо длинный нос; одна необычная нога (у Бабы-Яги она чаще всего – костяная, у Фрау Холле – шире другой); длинные, растрепанные волосы и длинные зубы. Кроме этого, обе имеют связь с железом. Оба персонажа обычно представлены без мужского партнера, и лишь в редких исключениях с супругом или партнером второстепенного значения. Интересно еще то, что из фольклорного материала часто не совсем ясно, существует ли только одна Баба-Яга и одна Фрау Холле, или их целое множество.

В самих сказках и преданиях тоже можно найти ряд параллельных мотивов. Особый интерес представляют сказки типа А-Т 480. В них к задачам, задаваемым Бабой-Ягой героине, может принадлежать прядение. Героиня прядет на каждое веретено по ниточке – то же самое делает женщина, заставляемая Фрау Холле прясть огромное количество пряжи в очень короткое время, чтобы спасти себя от наказания. Между прочим, не только у Фрау Холле, но и у Бабы-Яги наблюдается тесная связь с прядением, например, она сама порой прядет, когда к ней попадает герой. Прядение – это довольно древняя, типично женская деятельность. Мотив прядения играет важную

298 По-русски также известен под названием *Мачеха и падчерица*.

роль в европейском фольклоре, он имеет и мифическое значение. Сказки на сюжет А-Т 480, впрочем, вообще интересны потому, что в них мы встречаем и Бабу-Ягу, и Фрау Холле, хотя последнюю – лишь в одном варианте. Но и в других сказках существуют мотивы-параллели. Так можно встретить в сказках и преданиях про них мотивы данаидской работы, слепоты и ослепления, окаменения, подземной резиденции (возможно, загробного мира) и пр. Есть параллели между данными образами и в других жанрах фольклора: в поговорках, заговорах, педагогической фикции и, наконец, в урожайных обычаях.

Помимо этих сходств в самом фольклоре, в истории их исследования можно найти еще целый ряд параллелей. Интересен тот факт, что ученые, занимающиеся с Фрау Холле, интерпретировали ее точно так же, как научные, изучающие Бабу-Ягу, интерпретировали свой персонаж, и наоборот – хотя часто совсем не останавливаясь на сравнении с другим персонажем. Теории такого рода носят очень различный характер, и определить, какие из них «верные», а какие нет, не принадлежит к задачам настоящей работы.

Впервые Бабой-Ягой и Фрау Холле занимались представители мифологической школы 19-ого века. Среди них, А. Афанасьев и А. Потебня видели в Бабе-Яге первоначально облачное существо. В. Маннхардт и, чуть позже, Э. Мейер видели то же самое во Фрау Холле. Чтобы подтвердить эту теорию, они привели ряд аргументов: например, интерпретировали избушку и ступу Бабы-Яги (Афанасьев) или картину руководящей Дикой Охотой Фрау Холле (Маннхардт) как метафоры для туч. Интересно объяснили Мейер и Потебня с помощью облачной теории амбивалентность наших персонажей: они являются амбивалентными, так как и туча по своей природе амбивалентная – то полезная, то вредная.

Потебня, впрочем, был первым ученым, кто увидел Бабу-Ягу и Фрау Холле как аналогии – варианты одного общего происхождения. Поэтому стоит коротко остановиться на его теории. Например, он видит параллель в распространенном среди детей обычае, отдавать свои молочные зубы мыши у немцев и южных и восточных славян, но Бабе-Яге – у чехов и словаков. Мыши, в свою очередь, связаны с Фрау Холле как воплощению душ. На таком основании, Потебня находит еще целый ряд параллелей между Бабой-Ягой, Фрау Холле и некоторыми другими персонажами и животными в сказках, преданиях и обычаях; он видит связь между ними и, например,

смертью, зимой, природным циклом и возрождением. В общем, метод Потебни можно назвать фасцинирующим, хотя его заключения часто слишком обширны.

И Баба-Яга, и Фрау Холле имеют связь с плодородием. У Фрау Холле эта связь очевидна, так как в преданиях говорится о том, что у нее находятся души нерожденных детей и она способствует тому, чтобы женщины стали плодородными. Но и некоторые ассоциированные с ней обычаи были интерпретированы рядом ученых (например, В. Вашнитусом) как обряды в связи с плодородием, в том числе и шествия *Perchtenlaufen*, где Перхты, возможно, представляют собой растительных демонов. У Бабы-Яги связь с плодородием не так очевидна, но, например, В. Пропп указывал на множество ее детей и ее резко подчеркнутые признаки пола как возможные доказательства этой связи.

Так как Бабу-Ягу часто изображают среди зверей, Пропп пришел к выводу, что она, вероятно, инкарнация древнего образа хозяйки леса и зверей. По тем же причинам Л. Мотц предполагала то же самое относительно Фрау Холле. Связь с животными безусловно есть, они часто играют важную роль в сказках и преданиях, в которых встречаются рассматриваемые персонажи. Сами персонажи иногда имеют зооморфный характер, изображаются или с признаками животных или полностью в животном образе. Афанасьев выводит словесный компонент *-яга* в слове Баба-Яга из санскр. *ahi* – змея и видел родство с этим животным. Исходя из этой теории, К. Лаушкин рассматривает костеногость Бабы-Яги как доказательство того, что она когда-то была одноногой, и до этого, наверное, имела образ змеи. О. Черепанова приводит еще ряд лингвистических указаний к этой теории. Фрау Холле, в свою очередь, связывали с другим животным, с птицей: основанием для этого служил ее длинный нос, похожий на птичий клюв. М. Шапиро предполагает, что в основе образа Бабы-Яги лежат два животных прототипа: змея и птица, а именно – пеликан. Он видит сходства во внешнем виде Бабы-Яги и пеликана и нашел в подтверждение этому для нескольких сказочных мотивов соответствия в природе этой птицы.

Для Бабы-Яги и Фрау Холле предполагалась также связь со смертью. Более ранние ученые толковали Бабу-Ягу как богиню смерти и загробного мира. Позже и Лаушкин и Черепанова, указывая на ими предполагаемую змеиную природу Бабы-Яги и на змею как хтоническое существо, также видели в ней богиню смерти. Пропп выводит ее связь со смертью иначе: для него, она представляет собой караульного на границе между

царством живых и царством мертвых. У нее есть признаки трупа, и поскольку она относится к мертвым, ей и неприятен запах живого человека – отсюда ее возглас «Фу-фу-фу!»». Среди ученых, согласных с теорией Проппа – В. Топоров, который приводит дополнительно возможные доказательства. Он видит родство с ^{SAL}ŠU.GI из древних хеттских текстов. Это древняя старуха, играющая важную роль в обрядовой погребальной церемонии, у которой есть ряд общих черт с Бабой-Ягой. Связь Фрау Холле со смертью уже вытекает из того, что она руководит душами умерших. Вашнитуус видел в ее инкарнации Фрау Перхт демона смерти; раньше например О. Могк толковал Фрау Холле как богиню смерти. Ее подземное царство в сказке объясняли как царство смерти.

Кроме смертельного компонента, существует по мнению некоторых ученых и связь рассматриваемых образов с обрядом инициации или посвящения. Жилища образов находятся в дикой местности, вдали от людей – где и производился обряд. Как инициационный мотив толковали у Фрау Холле, которая как раз и ассоциируется с детьми, эпизод разрезания живота (Мотц, Й. Ханика). Так как инициация считается символической смертью, Пропп в таком же ключе интерпретировал несколько мотивов в сказках про Бабу-Ягу: избушка на курьих ножках, например, напоминает о зооморфной форме инициационной хаты; эпизод с печью – об обряде, где огонь играл важную роль и т.п. Позже, по мнению ученых, когда уже не понимались инициационные мотивы, некоторые из них реинтерпретировались и они получили негативное значение. Беккер, основываясь на работах Проппа, утверждает, что в сказках типа А-Т 480 главная тематика заключается именно в женском посвящении.

Подводя итоги о том, что Баба-Яга и Фрау Холле обе ассоциированные с плодородием и с животными, а также со смертью, и еще имеют связь с посвящением, существует мнение, что они инкарнации очень древнего образа – Великой Матери-земли или Праматери. Она считается могущественным божеством в самых древних религиозных представлениях, имеет связь и с рождением, и со смертью (дает и лишает жизни, в смысле цикла) и таким образом характеризуется амбивалентно. Тождество ее с нашими персонажами пытались исследователи объяснить и доказать по-разному:

Баба-Яга соответствует женскому принципу, который когда-то представлялся как мудрость всего человечества, но имел и темный компонент. Другие представители этого принципа стали или совсем добрыми, или совсем отрицательными – только Баба-

Яга сохранила амбивалентный характер (Г. Возин, схожа интерпретация и у Беккер). Слово *баба*, возможно, когда-то было названием Великой Матери, позже получившее заниженное значение, и *яга* – название богини смерти у самоедов, что слилось позже со славянской Великой Матерью (Шапиро). Баба-Яга похожа на найденные древние женские идолы, а в сказках можно найти разные доказательства тому, что между ней и землей существует особая связь (Кравченко).

Фрау Холле была интерпретирована как инкарнация земной богини уже Я. Гриммом. Он уточнил, что в основе всех богов женского пола лежит один и тот же материнский принцип, который он находил и во Фрау Холле, происхождение которой он предполагал из слияния немецких и скандинавских представлений. К. Петов подтвердил мнение Гримма, интерпретируя, в основном, фольклорный материал, связанный с Хоэр-Майснером. Э. Тимм приводит еще ряд аргументов почему Фрау Холле можно считать германской богиней, например то, что ее так называли уже в ранних источниках; помимо этого можно считать доказательствами ее почетный титул *Frau*; ее способность сверхъестественного награждения и наказания и т.п.

В матриархато-феминизме данные персонажи рассматриваются еще на степени выше: придерживаются мнения, что они являются воплощениями Великой Богини, всеильного божества, почитаемого в эпоху матриархата, когда женщины играли особую роль в культуре и обществе. Связь Бабы-Яги с матриархатом предполагали уже Новиков и Аникин. Для более поздних исследователей-феминисток эта связь несомненна: Х. Гёттнер-Абендрот сформировала теорию для Фрау Холле, П. Шёнбахер – для Бабы-Яги.

Таким теориям противопоставлены мнения нескольких ученых, утверждающих, что между нашими образами и язычеством и мифологией никакой связи нет. Касательно Фрау Холле такие мнения существуют еще со времен Гримма. В. Гольтер, потом О. Могк, В. Пойкерт и др. исходили из того, что ее происхождение лежит в множестве эльбских призраков-душ (*Holden, Hollen, Perchten*). Позже она представлялась как их руководительница, и от них она получила свое название. Э. Лист придерживался мнения, что предшественница Фрау Холле – это никто другой как Дева Мария. Он считает, что *Holle* раньше было прозвищем Марии, и впоследствии из этого возникло самостоятельное существо. Современная характеристика Фрау Холле, по мнению этих авторов, возникла на основе различных влияний. Тимм находила как

аргументы против этих теорий, так и убедительные доказательства для древности образа.

Что касается Бабы-Яги, то П. Богатырев сомневался в мифологическом происхождении ее и других сказочных персонажей: они, в основном, существуют в сказках, а не в народных поверьях, а существа народной демонологии, в которых люди верили, редко встречаются в сказках. Поэтому возможно, что народ творил и распознавал сказки уже с момента их появления как фикцию, а персонажей – как художественные изобретения. Однако именно в связи с Бабой-Ягой эта теория не совсем удачна – например, ее всеобщая известность так не вполне удовлетворительно объясняется. Хотя нет никаких убедительных доказательств, что она считалась богиней, вероятно, что ее корни лежат лишь в мифологии.

Бабой-Ягой и Фрау Холле занималась и психология. Интересны те толкования, которые интересовались не мифическим, а символическим содержанием сказки. Большинство психологов видит в наших образах материнские фигуры. Для представителей Юнгиянской школы очень важен архетип Великой Матери, который в Бабе-Яге видела М. фон Франц: амбивалентность этого образа соответствует двойственному аспекту этого архетипа. Франц исходит из того, что позитивное или негативное поведение Бабы-Яги зависит от поведения сказочного героя. Взгляд О. Перрианес-Шавернев похож, но более ориентирован на идеи Фрейдистской школы: по ее мнению, Баба-Яга отлицетворяет мать на различных стадиях детского развития – с маленькими детьми она ведет себя враждебно, что, может быть, вызвано бессознательной агрессией в отношениях между ребенком и матерью; с более взрослыми детьми, она ведет себя амбивалентно – вначале враждебно, но когда исполняют ее задачи, успокаивается: здесь, возможно, изображается процесс социализации; наконец, с молодыми людьми она ведет себя позитивно и помогает им, что соответствует последней стадии в отношениях мать – ребенок. И в психологических интерпретациях Фрау Холле, в основном занимающихся сказкой братьев Grimm, амбивалентность видится как важный признак: для В. Ляйблина она представляет собой прообраз матери, соединяющий в себе полярные противоположности в жизни и в мире. Для Х. фон Бейт, главная тематика сказки про Фрау Холле заключается в различных возможностях женской психики отнестись к бессознательным. Она сама не родная, а коллективная, т. е. Великая Мать, с которой

каждая женщина себя когда-нибудь ассоциирует.

Примечательно, что кроме Фрау Холле и Бабы-Яги в фольклоре всей Европы существует множество женских образов, разделяющие с выше названными ряд черт.

Особенно часто с ними связывают ведьм (нем. Hexen): так в немецкой сказке функцию Бабы-Яги выполняет ведьма, а Фрау Холле иногда представляли в роли руководительницы ведьм. Ведьмы, как и данные персонажи, умеют превращаться в животных, летать и др., но для них характерны и такие черты, которые у данных персонажей обычно отсутствуют или редко встречаются, например, вредное колдовство, касающееся домашних животных, и связь с чертом.

Не только ведьмы имеют общие черты с Фрау Холле и Бабой-Ягой, но и святые, хотя и только по имени: Параскева Пятница – это популярный образ в восточно- и южнославянском, да и во всем балканском фольклоре. В ней сливаются представления о трех святых под этим именем и славянской богиней Мокошь; помимо этого, она имеет очень демонический характер. В сказке она может выступать вместо Бабы-Яги, имеет связь со слепотой, ассоциируется с прядением и в этом контексте исполняет функции, схожие с Фрау Холле. Она также является амбивалентным существом: то благодатная, то жестокая.

Луция – это другая, номинально, святая, у которой общие с рассматриваемыми образами черты. Как демонический образ она известна в некоторых частях Баварии и Австрии, но и в ряде славянских стран. Она странствует во время святок, играет роль детского пугала, но и раздает детям подарки. Иногда ее представляют как полузооморфное существо, и она также связана с прядением. Вероятно, что образ светлой святой в народном поверье с уже раньше существующим образом амбивалентного характера слились в один персонаж. Предполагается, что это была именно Фрау Холле-Перхт.

Ежибаба (Ježibaba) – западнославянская сказочная фигура. Родство с Бабой-Ягой видно уже в названии, наверное возникшем из одного и того же общеславянского корня. Но она, видимо, почти окончательно утратила свою амбивалентность: довольно редко она играет положительную роль в сказке и напоминает, скорее, о ведьмах. Встречается в сказках в тех же самых сюжетах, что и Баба-Яга, но и в ряде других. Типичные свойства Бабы-Яги ей не присущи, за то у нее есть несколько собственных черт.

Фрау Холле-Перхт повлияла на представление о следующих образах у славян: Пехтра Баба (*Pehtra Baba*) у словенцев и ряд существ, в том числе Шперехта (*Šperechta*) и др., в некоторых областях Чехии. Последние не существуют в сказках и преданиях, но их можно встретить в обычаях. Они странствуют во время святок и ведут себя, подобно Фрау Холле, как детские пугала. Названия их, как кажется, происходят от Перхт. Но не совсем ясно, откуда у них эти названия – возможно, через немецких колонистов, но это объяснение по разным причинам не вполне удовлетворительно. Предполагается, что когда-то существовал образ до-славянского и до-германского происхождения, на который позднее повлияла Фрау Перхт, принесенная немецкими колонистами.

Для словенской Пехтры Бабы предполагается схожее толкование. Она выступает в сказках и преданиях и она связана с погодой, с плодородием, с прядением и со святками. Существует даже с ней связанный обычай, похожий на немецко-австрийское *Perchtenlaufen*. Амбивалентность характерна и для нее. Не смотря на то, что, в целом, она очень похожа на Фрау Холле-Перхт, от которой, наверное, происходит именной словесный компонент *pehtra*, Пехтру Бабу скорее можно считать смесью славянских и германских представлений. Одним доказательством тому является, по мнению Н. Курета, словесный компонент *baba*: он представляет собой не только славянское слово, но и эпитет демонического характера, так как он встречается и в таких именах или названиях как Баба-Яга или Ежибаба.

Кроме этих, более подробно описываемых здесь образов существует и множество других, подобных им женских фольклорных фигур, и не только в славянских и немецких краях, но и во всей Европе и даже в Средней Азии.

И Фрау Холле, и Бабу-Ягу часто использовали в литературе. Эти художественные изображения являются очень разнообразными.

Странно произведение К. Шмидера (1819), в котором Фрау Холле первоначально крестьянская девица, а только потом превращается в благодатную природную ведьму. Книга издавалась как сборник подлинных народных преданий, но фантазия автора, безусловно, сыграла в данном случае наибольшую роль. Р. Баумбах написал поэму о Фрау Холле (1881), в которой она изображается как языческая богиня и несет в себе много черт фольклорного образа; также встречаются мотивы преданий о ней. От Х. Блюнка сохранились разные художественные сказки сентиментального характера про Фрау Холле 20-ых годов 20-ого века. Из того же времени происходит текст «на основе

реального события» Х. Лерша, где полоумный ветеран Первой Мировой Войны галлюцинирует добрую богиню «Хуллу». К тому же «жанру» относится текст К. Петова, где Фрау Холле напоминает русским за рубежом о Бабе-Яге.

Количество литературных адаптаций Бабы-Яги больше. Впервые в русской литературе о ней можно было прочитать в 1780-ом году (еще до начала собрания народных сказок) в художественной обработке В. Левшина. Действие происходит в языческие времена, но Баба-Яга не богиня, а злая колдунья. Несмотря на обработанный литературой образ, у этой Бабы-Яги много черт из фольклора. На тот же сюжет в 1840-ом году Н. Некрасов написал поэму, тоже с преукрашенным портретом Бабы-Яги. Интересна поэма М. Макарова 1827-ого года, где Бабу-Ягу почитают как языческую богиню, но она на самом деле обманщица. В литературе 19-ого века мы находим еще ряд имплицитных намеков о Бабе-Яге; в 20-ом веке существует довольно много адаптаций, особенно в популярной литературе, более или (чаще) менее соответствующие образу из фольклора. Одна из новейших адаптаций – роман хорватской писательницы Д. Угрешич. Баба-Яга как действующее лицо здесь не выступает, но она тем не менее, благодаря многочисленным литературным намекам, играет ключевую роль. Роман разделяется на три части, последняя из которых представляет собой семинаучный анализ Бабы-Яги и ее свойств.

Единообразия ни для Бабы-Яги, ни для Фрау Холле в литературе не имеется, так как все адаптации, естественно, являются свободными интерпретациями. В сказке и предании ее картина другая, поэтому в данной работе и приводится два текста-примера.

В заключении, настоящая работа приводит итоги исследования и попытку кратких выводов. Наилучшее сближение с тематикой представляет собой, наверное, следующее: действующие в данном случае образы можно рассмотреть как культурные тексты, как мозаика соединяющие в себе самые разные аспекты. Таким образом, каждый научный подход, каждая научная перспектива имеет право на существование. Надо полагать, что для широких научных областей было бы интересно на межкультурном уровне исследовать отдельные аспекты рассматриваемых образов, так как подобные мотивы встречаются у фольклорных персонажей разных народов и культур. Систематическое сравнение двух таких персонажей, как Фрау Холле и Баба-Яга, было первой попыткой в этом направлении.

10. Verzeichnis der verwendeten Literatur

Af. = Afanas'ev, Aleksandr N.:

Narodnye russkie skazki (3 Bde.). Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, Moskva 1957. (Orig. erschienen 1855-1863).

Afanas'ev, Aleksandr N.:

Poëtičeskie vozzrenija slavjan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izučenija slavjanskich predanij i verovanij, v svjazi s mifičeskimi skazanijami drugih rodstvennych narodov (3 Bde.). Izdanie K. Soldatenkova, Moskva 1865, 1868, 1869.

Afanaßjew, Alexander N. (= Afanas'ev, Aleksandr N.):

Russische Volksmärchen. Deutsch von Anna Meyer. Stern, Wien 1906.

Anikin, Vladimir P.:

Russkaja narodnaja skazka. Posobie dlja učitelej. Prosveščenie, Moskva 1977.

Becker, Richarda:

Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermärchen. Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspektes im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga. Osteuropa-Institut, Berlin 1990.

Beit, Hedwig von:

Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung. Francke, Bern 1952.

Bleichsteiner, Robert:

Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga. In: Mitra. Monatsschrift für vergleichende Mythenforschung 3 (1914), S. 65-71.

Bleichsteiner, Robert:

Perchtengestalten in Mittelasien. In: Archiv für Völkerkunde 8 (1953), S. 58-75.

Bogatyrev, Pierre (= Petr):

Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique. Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris 1929.

Čerepanova, Ol'ga A.:

Mifologičeskaja leksika ruskogo Severa. Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, Leningrad 1983.

Chud. = Chudjakov, Ivan A.:

Velikorusskie skazki v zapisjach I. A. Chudjakova. Nauka, Moskva/Leningrad 1964.

EdM = Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg: Hermann Bausinger et al.; de Gruyter, Berlin 1977 ff.

Feifalik, Julius:

Peratha bei den Slaven. In: Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde 4 (1859), S. 387-389.

Franz, Marie-Louise von:

Das Weibliche im Märchen. Bonz, Stuttgart 1977.

Göttner-Abendroth, Heide:

Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. Frauenoffensive, München 1988 (8. Aufl.).

Göttner-Abendroth, Heide:

Frau Holle – Das Feenvolk der Dolomiten. Die großen Göttinnenmythen Mitteleuropas und der Alpen. Helmer, Königstein i. T. 2005.

Golther, Wolfgang:

Handbuch der germanischen Mythologie. Athenaion, Essen 1995. (Orig. erschienen 1895).

Grimm, Jacob:

Deutsche Mythologie (3 Bde.). Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1953.
(Unveränderter Nachdruck der 4. Ausgabe von 1876).

Grimm, Jacob und Wilhelm:

Deutsche Sagen. Goldmann, München 1998. (Orig. erschienen 1816/1818).

Hanika, Josef:

„Bercht schlitz den Bauch auf“ – Rest eines Initiationsritus? In: Stifter-Jahrbuch 2 (1951), S. 39-53.

Hanika, Josef:

Peruchta – Špereichta – Žber in Böhmen und Mähren. In: Stifter-Jahrbuch 3 (1953), S. 187-202.

Ivanov, Vjačeslav V./Toporov, Vladimir N.:

Slavjanskije jazykovye modelirujuščie sistemy. Drevnij Period. Nauka, Moskva 1965.

Johns, Andreas:

Baba Yaga. The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale. Lang, New York/Washington u. a. 2004.

KHM = Grimm, Jacob und Wilhelm:

Kinder- und Hausmärchen. Vollständige Ausgabe, mit einer Einleitung von Hermann Grimm und der Vorrede der Brüder Grimm zur ersten Gesamtausgabe von 1819. Winkler, München 1984.

Kollár, Ján:

Národné spievanky. I. Diel. Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, Bratislava 1953.

Kravchenko, Maria:

The World of the Russian Fairy Tale. Lang, Bern/Frankfurt a. M. u. a., 1987.

Kretzenbacher, Leopold:

Lutzelfrau und Pudelmutter. Ein Beitrag zur Sagenkunde des Burgenlandes. In: Burgenländische Heimatblätter 13 (1951), S. 162-172.

Ders.:

Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropas. Oldenbourg, München 1959.

Kuret, Niko:

Die Mittwinterfrau der Slowenen (Pehtra baba und Torka). In: Alpes Orientales 5 (1969), S. 209-239.

Laiblin, Wilhelm:

Das Urbild der Mutter (Orig. erschienen 1936). In: Ders. (Hrsg.): Märchenforschung und Tiefenpsychologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, S. 100-150.

Lauškin, Konstantin D.:

Baba-jaga i odnogie bogi. K voprosu o proizchoždenija obraza. In: Putilov, B. N. (Hrsg.): Fol'klor i etnografija. Nauka, Leningrad 1970, S. 181-186.

(= <http://devohelp.narod.ru/info4.htm> – letzter Zugriff: 5. November 2009).

Levšin, Vasilij A.:

Povest' o dvorjanine Zaolešanine – bogatyre, služivšem knjazju Vladimiru (Orig. erschienen 1780). In: Evgenij A. Kostjuchin (Hrsg.): Priključenija slavjanskich vitjazej. Sovremennik, Moskva 1988, S. 352-484.

List, Edgar A.:

Is Frau Holda the Virgin Mary? In: The German Quaterly 29 (1956), S. 80-84.

Lobkova, Galina V.:

Drevnosti Pskovskoj zemli. Žatvennaja obrjadnost': Obrazy, ritualy, chudožestvennaja sistema. Bulanin, Sankt-Peterburg 2000.

Lox, Harlinde:

Die Todesgestaltung in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. *Studia Germanica Gandensia*, Gent 1986.

Lut. = Lutovinova, Elena I.:

Russkie narodnye skazki o mačeche i padčerice. Nauka, Novosibirsk 1993.

Makarov, Michail N.:

Krivič-christijanin i Jagaja. Drevnjaja Smolenskaja povest'. In: *Vestnik Evropy* 13 (1827), S. 3-20.

Mannhardt, Wilhelm:

Germanische Mythen. Schneider, Berlin 1858.

Mesnil, Marianne/Popova, Assia:

Démone et chrétienne: Sainte Vendredi. In: *Révue des études slaves* 65 (1993), S. 743-762.

Meyer, Elard Hugo:

Germanische Mythologie. Mayer & Müller, Berlin 1891.

Mogk, Eugen:

[Germanische] Mythologie. In: Paul, Hermann (Hrsg.): *Grundriss der germanischen Philologie*. 1. Band. Trübner, Straßburg 1891, S. 982-1138.

Ders:

Germanische Mythologie. Trübner, Straßburg 1907 (2. verb. Aufl.).

Motz, Lotte:

The Winter Goddess. Percht, Holda and Related Figures. In: *Folklore* 95 (1984), S. 151-166.

NDS bzw. NDM = Kuhn, Adalbert/Schwartz, Wilhelm:

Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen. Brockhaus, Leipzig 1848. (= <http://www.zeno.org/Literatur/M/Kuhn,+Adalbert/M%C3%A4rchen+und+Sagen/Norddeutsche+Sagen,+M%C3%A4rchen+und+Gebr%C3%A4uche> – letzter Zugriff: 5. November 2009).

Nekrasov, Nikolaj A.:

Baba-Jaga, kostjanaja noga. (Orig. erschienen 1840). (Online einsehbar unter: <http://nekrasov.niv.ru/nekrasov/stihi/baba-yaga.htm> – letzter Zugriff: 5. November 2009).

Nikif. = Nikiforov, Aleksandr I.:

Severnorusskie skazki v zapisjach A. I. Nikiforova. Izdatel'stvo AN, Moskva/Leningrad 1961.

Novikov, Nikolaj V.:

Obrazy vostočnoslavjanskoj volšebnoj skazki. Nauka, Leningrad 1974.

Paetow, Karl:

Frau Holles Weg in deine Seele durch Märchen und Begegnis. Mit einem Anhang über den Frau-Hollen-Teich am Meißner und über die Marienlegenden im Spiegel des Holle-Mythos. Roßbach, Eschwege 1956.

Paetow, Karl:

Volkssagen und Märchen um Frau Holle. Sponholtz, Hannover 1962.

Periañez-Chaverneff, Olga:

Analyse ethnopsychiatrique de la Baba-Jaga: Apport à l'ethnogénèse des slaves. In: *Révue des études slaves* 55 (1983), S. 185-195.

Peuckert, Will-Erich:

Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters. Spemann, Stuttgart 1942.

Polívka, Jiří:

Du surnaturel dans les contes slovaques. In: *Révue des études slaves* 2 (1922), S. 104-124, 256-271.

Potebnja, Aleksandr A.:

O mifičeskom značenii nekotorych poverij i obrjadov. II: Baba-Jaga. Čtenija Obščestva Istorii i Drevnostej Rossijskich pri Moskovskom universitete (3), Moskva 1865.

(Faksimile online einsehbar unter: http://imwerden.de/pdf/potebnja_o_mificheskom_znachenii_obrjadov_1865.pdf – letzter Zugriff: 5. November 2009).

Propp, Vladimir:

Istoričeskie korni volšebnoj skazki. Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, Leningrad 1986. (Orig. erschienen 1946).

Puškin, Aleksandr S.:

Ruslan i Ljudmila. In: Ders.: *Polnoe sobranie sočinenij v 16 t-ach. Tom 4: Poëmy, 1817-1824*. Hrsg.: S. M. Bondi, G. O. Vinokur et al.; Izdatel'stvo AN SSSR, Moskva/Leningrad 1937, S. 1-88. (Orig. erschienen 1820).

Rumpf, Marianne:

Spinnerinnen und Spinnen. Märchendeutungen aus kulturhistorischer Sicht. In: Früh, Sigrid/Wehse, Rainer (Hrsg.): *Die Frau im Märchen. Veröffentlichungen der europäischen Märchengesellschaft*. Röth, Kassel 1985, S. 59-72.

Dies.:

Perchten. Populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese. Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

Sacharov, Ivan P.:

Skazanija russkogo naroda. Bd. 1, Buch 1. o. V., Sankt-Peterburg 1841.

Schmidt, Leopold:

Berchtengestalten im Burgenland. In: Burgenländische Heimatblätter 13 (1951), S. 129-161.

Shapiro, Michael:

Baba-Jaga. A Search for Mythoepic Origins and Affinities. In: International Journal of Slavic Linguistics and Poetics XXVIII (1983), S. 109-135.

Slav. Mif. = Slavjanskaja Mifologija. Ėnciklopedičeskij Slovar'. Hrsg.: V. Ja. Petruchin et al.; Ėllis Lak, Moskva 1995.

Timm, Erika:

Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten. 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet. Hirzel, Stuttgart 2003.

Toporov, Vladimir N.:

Četetskaja ^{SAL}ŠU.GI i slavjanskaja baba-jaga. In: Kratkie soobščeniija Instituta slavjanovedeniija AN SSSR 38 (1963), S. 28-37.

Ugrešić, Dubravka:

Baba Jaga legt ein Ei. Aus dem Kroatischen von Mirjana und Klaus Wittmann. Berlin-Verlag, Berlin 2008.

Waschnitius, Viktor:

Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 174/Abhandlung 2, Wien 1914.

Wosien, Maria-Gabriele:

The Russian Folk-Tale. Some Structural and Thematic Aspects. Sagner, München 1969.

Zel./Perm' = Zelenin, Dmitrij K.:

Velikorusckie skazki Permskoj gubernii. Pravda, Moskva 1991. (Orig. erschienen 1914)²⁹⁹

Zel./Vjatka = Zelenin, Dmitrij K.:

Velikorusckie skazki Vjatskoj gubernii. Tropa Trojanova, St. Peterburg 2002. (Orig. erschienen 1915).

Zingerle, Ignaz Vinzenz:

Sagen aus Tirol. Wagner, Innsbruck 1891 (2. verm. Aufl.).

(Faksimile online einsehbar unter: http://alo.uibk.ac.at/webinterface/library/ALO-BOOK_V01?objid=781&zoom=6 – letzter Zugriff: 5. November 2009).

²⁹⁹ Diese Ausgabe ordnet die von Zelenin gesammelten Märchen nach Gattungen und nummeriert sie neu, weist jedoch in Klammern auf die Originalnummerierungen hin. Auf letztere wird in der vorliegenden Arbeit verwiesen.

ANHANG

ABSTRACT IN DEUTSCHER SPRACHE

Die beiden aus dem deutschsprachigen bzw. ostslavischen Raum stammenden Figuren Frau Holle und Baba-Jaga gehören sicher zu den interessantesten Frauengestalten in der europäischen Folklore. Beide zeichnen sich durch eine auffällige Ambivalenz aus: Baba-Jaga kann dem Märchenhelden weise Ratschläge geben, ihn aber auch zu vernichten suchen – Frau Holle kann als eine Art gütige Fee auftreten, wie im Grimmschen Märchen, aber auch als grausam strafendes Schreckgespenst. Beide können sich, je nach Märchen bzw. Sage, positiv oder negativ verhalten, manchmal sogar beides zugleich. Diese Ambivalenz und Widersprüchlichkeit ist insofern faszinierend, als dass sie etwas absolut unübliches ist in der europäischen Folkloretradition, deren Figuren normalerweise in einem Schwarz-Weiß-Schema klar definiert sind als entweder durchweg böse oder durchweg gut. Dies ist Grund genug, die beiden einem kulturhistorischen Vergleich zu unterziehen und nach Ähnlichkeiten, Parallelen und „Schnittstellen“ zu suchen.

In der vorliegenden Arbeit wird zunächst ein kurzer Überblick gegeben, wer die beiden Gestalten eigentlich sind. Anschließend wird auf die besagten Gemeinsamkeiten und Parallelen näher eingegangen. Tatsächlich weisen die beiden schon, was Äußerlichkeit und Attribute angeht, einige Ähnlichkeit auf, und sowohl in den Märchen und Sagen um sie als auch in anderen Folkloregenes finden sich zahlreiche verwandte Motive. Wirft man einen Blick auf die Forschungsgeschichte, so stellt man zunächst fest, dass es sowohl für die eine wie auch für die andere eine ganze Reihe einander widersprechender Theorien gibt, was Herkunft und Bedeutung betrifft – und keine dieser Theorien Absolutheitsanspruch vertreten kann. Es ist jedoch ziemlich bemerkenswert, dass Frau-Holle- und Baba-Jaga-Forscher, von den Vertretern der Mythologischen Schule bis hin zur Matriarchatsforschung, teilweise völlig unabhängig voneinander und ohne auf die andere Figur einzugehen, zu erstaunlich ähnlichen Deutungen und Interpretationen kommen: Beide hat man z. B. als Wolken- oder Wetterfrauen gedeutet, als Erdgottheiten, als Todeswesen, man hat sie mit Fruchtbarkeit und Natur assoziiert, in ihnen die Herrin der Tiere oder gar selbst ursprünglich theriomorphe Gestalten gesehen, sie mit Initiationsriten in Verbindung gebracht – in der Psychologie betrachtete man sie als Mutterfiguren. Es gibt also in der Tat deutlich mehr Ähnlichkeiten als man auf den ersten Blick erkennen kann. Interessanterweise gibt es in der internationalen Folklore noch eine ganze Reihe weiblicher Figuren, die mit den Genannten Gemeinsamkeiten aufweisen. Von diesen werden hier einige vorgestellt. Weiterhin wird ein kurzer Überblick gegeben, wie Baba-Jaga und Frau Holle in der Literatur adaptiert wurden. Alles in allem ein Themengebiet, das sicher nicht nur für Märchenforscher interessant ist.

ABSTRACT IN ENGLISH

The characters Frau Holle (i. e., Mother Hulda) and Baba-Jaga, deriving from the German-speaking and East Slavic countries respectively, are certainly among the most interesting female figures of international folklore. Both are of a striking ambiguity: Baba-Jaga may act as a wise adviser of the folktale hero, but also be a deadly threat to him; Frau Holle may function as some sort of benevolent fairy, like in the brothers Grimm's fairy-tale, but she may also act as a cruelly punishing demon. Both can, depending on the story, act negatively or positively, sometimes even both at the same time. That sort of ambiguity and contrariness is fascinating insofar, as it is something highly unusual for the European folklore tradition, where figures are normally clearly defined in a black-and-white scheme as either completely good or completely evil – reason enough for a comparative study of these two figures, where similarities, parallels and cultural „crossing points“ are systematically taken into account.

The given thesis presents, first of all, a short overlook that introduces the reader to the two folklore characters in question. Afterwards the aforementioned similarities and parallels are being closer looked at. Noticeable similarities can already be found in their outer appearances and attributes, whereas in folktales and other genres of folklore we find many related motives. As far as the scholarly history of the characters is concerned, there are quite a lot of different theories in regards to origin and meaning for both of them, sometimes wildly contradicting one another – none of these theories, however, can claim the „absolute truth“. But it is very interesting that scholars of Frau Holle and Baba-Jaga respectively, representing a scale that ranges from the Mythological school to Matriarchy studies, came to astonishingly similar results, often quite independently of one another and not at all taking into account the other respective character: Both Baba-Jaga and Frau Holle were interpreted as cloud- and weatherwomen, as earth deities, as death creatures; they were associated with fertility and nature; some saw in them the lady of the wild beasts or even figures of zoomorphic origin; a connection with initiation rites was also assumed; psychologists regarded them as mother figures. It seems that there are indeed more similarities than those seen at first glance. Interestingly, there are quite a few female figures in international folklore, some of them also introduced here, that share some traits with the aforementioned. The last part of the given thesis consists of a short overview of the literary adaptations of Frau Holle and Baba-Jaga. All in all, the topic could be of interest to a greater public than just scholars of folklore.

LEBENS LAUF DES VERFASSERS

Name:	Sebastian Hoferer
Geboren:	05. 09. 1983 in Straubenhardt-Schwann (Baden-Württemberg)
Familienstand:	Ledig
Staatsangehörigkeit:	Deutsch
Sprachkenntnisse:	Deutsch (Muttersprache), Russisch, Englisch (jeweils fließend in Wort und Schrift), Tschechisch (gut), Französisch (Lesefähigkeit)
Werdegang:	
<i>1990-1994</i>	Grundschule Schwann
<i>1994-2003</i>	Gymnasium Neuenbürg, Abitur (Leistungskurse Deutsch und Englisch)
<i>04/2004-01/2005</i>	Zivildienst im Seniorenheim Werner-Bockelmann-Haus in Berlin
<i>Sommersemester 2005</i>	Beginn des Studiums der Russischen Philologie, Tschechischen Philologie und Vergleichenden Kulturwissenschaft (Magister) an der Universität Regensburg
<i>09/2006</i>	4-wöchiger Sommersprachkurs Russisch an der Staatlichen I.-I.-Metschnikow-Universität in Odessa (Ukraine)

- Wintersemester 2006/2007* Beendigung des Grundstudiums/Zwischenprüfung
- 20. 02. – 01. 06. 2007* Studienaufenthalt in Rostow am Don (Russland), Unterricht am Lehrstuhl Russisch für ausländische Studierende der Südlichen Föderalen Universität
- 16. 08. – 27. 08. 2007* Teilnahme als Sprachassistent an einem Deutsch-Sommersprachlager für ukrainische Kinder und Jugendliche in Koblewo bei Odessa
- 03. 09. – 05. 10. 2007* Praktikum in der Märchen-Stiftung Walter Kahn in Volkach bei Würzburg
- Wintersemester 2007/08* Wechsel an die Universität Wien; dort seither Fortsetzung des Studiums (Diplom Russische Philologie mit Nebenfächern aus Tschech. Phil. und Volkskunde)
- 06. 07. – 26. 07. 2008* Sommersprachkurs Tschechisch in Poděbrady (Tschechische Republik) an der dortigen Filiale der Karlsuniversität Prag
- 11. 08. – 19. 09. 2008* Hospitation bei der National-Kulturellen Autonomie der Russlanddeutschen in Marx bei Saratow (Russland)
- 30. 11. – 14. 12. 2008* Jugendgruppenleiterausbildung der djo für den deutsch-russischen Jugendaustausch in Berlin, Bahratel bei Dresden und St. Petersburg