



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Die sage von der Vergfolgten Hinde in der Ungarischen Grundunssage und "IM 1001 TAG"

Autor:

Karl Kerényi

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1953 - 5, pag. 76 - 89



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

DIE SAGE VON DER VERFOLGTEN HINDE IN DER UNGARISCHEN GRÜNDUNSSAGE UND "IM 1001 TAG"

VON

Karl Kerényi

I. Die Ergebnisse der Sagenforschung. II. Das Hirschmärchen des 1001 Tag. III. Dessen allgemeine literarhistorische Bedeutung. IV. Lehren aus dem Vergleich mit dem griechischen Roman. V. Die Hirschsage in den ungarischen Geschichtsquellen.

I. Es ist noch nicht so lange her, dass ein Philologe noch glauben hat können, dass er, auf geschichtlicher Grundlage verbleibend, in der Wunderhinde der ungarischen Ursprungssage eine auf byzantinischem Boden entstandene, aus antiken literarischen Reminiszenzen sich nährende Erfindung zu erkennen hat.

Auf die Unhaltbarkeit dieser Auffassung hat J. Berze Nagy in einer zusammenfassenden Studie (in der ungarischen Zeitschrift *Ethnographia* 1927, 70) hingewiesen. Diese Zusammenfassung verdient Dank, aber ihr Gebrechen die in der Methode liegt, ist, dass sie all die Sagen, Märchen und romanhaften Erzählungen, in denen die Wunderhinde vorkommt, nicht als literarische Gestaltungen innerhalb des Zusammenhanges der zugehörigen engeren Welt auffasst, und dass sie die Möglichkeit der Entlehnung und der Abhängigkeit nicht einer kritischen Untersuchung unterwirft. Sie sucht in ihnen bloss das Motiv des wunderbaren Wegweisers und bringt dieserart viele solche Daten auf einer Ebene zusammen, die tatsächlich nur durch etwaige Aehnlichkeit zusammengehalten werden, und trennt andererseits in der Aufteilung solche Varianten, die inhaltlich sowohl als auch geschichtlich zusammengehören. Solche sind diejenigen, die neben dem Motiv *des Wegweisers* auch durch eine andere wunderbare Eigenschaft der Hinde verknüpft werden: nämlich dass die Hinde sich in die *Geliebte* des Verfolgers verwandelt.

Auf die Bedeutung dieser Eigenschaft hat schon die bahnbrechende Arbeit von Géza Róheim "A kazár nagyfejedelem és a turulmonda" (Der chazarische Grossfürst und die Turul-Sage, *Ethnographia* 1917) aufmerksam machen müssen. Róheim hat in der verfolgten Hinde der hunnischen und ungarischen Sage jenes Totem-Tier erkannt, von dem die Ungarn und Hunnen ihrem Glauben nach abstammen. Er hat eine Bemerkung von Gyula Sebestyén mit den Spuren des Totemismus der ob-ugrischen und verschiedner türkischen und mongolischen Völker verknüpft, und im Hintergrund des Mädchenraubes von Hunor und Magyar glaubte er das Andenken an totemistische Endogamie (Hochzeit mit der Hindin-Mutter) zu entdecken. Ohne seine Schlussfolgerungen uns bis

zu diesem Punkte zu eigen zu machen, müssen wir feststellen, dass eine solche Abstammungssage das Umwandlungsvermögen *der wegweisenden Hinde* mit einem Schlag verständlich machen könnte. Wenn es mithin eine Verwandlungserzählung gäbe, die mit der ungarischen Hindinsage in geschichtlich Verbindung zu bringen wäre, so würde das eine totemistische Abstammungssage —als Erklärung— sehr wahrscheinlich machen. (Da, wie wir sehen werden, eine solche Erzählung auch das negative Ergebnis der Quellenkritik der ungarischen Hindinsage modifiziert, nehme ich vorderhand die Analyse der in den ungarischen Chroniken überlieferten Geschichte nicht in Betracht.)

Später als die Bemerkungen Róheims führten A. Alföldi, seine Material Sammelungen zu ähnlicher Resultaten. Aus seinen bekannten Ergebnissen teile ich bloss soviel mit, wieviel die Bedeutung des Verwandlungsmotiv noch verständlicher macht. 1. Zwischen den Hirschsagen der Hunnen und Ungarn und den entsprechenden Sagen der ihnen verwandten oder mit ihnen in der Zeit vor der ungarischen Landnahme in Verbindung gestandenen Völker ist ein genetischer Zusammenhang anzunehmen dessen urtümlichste Stufe in der Hirschverfolgungssage der Ob-Ugrier bewahrt ist. Bei (Berze Nagy S. 72, D.). Die Handelnden sind hier alle Tiere (die Jäger gehören zu einer blutdürstigen Wieselart), und auch ihre totemistische, stammgründende Rolle erhellt klar aus der Überlieferung. Diese Daten bekräftigen auch besonders die Schlussfolgerung Róheim's, der zufolge die Sage in der Urgestalt des reinen Theriomorphismus auch die Hochzeit der Hinde gekannt hat. 2. Es gibt eine Reihe orientalischer Sagenvarianten, die im Zusammenhang der Entwicklung eine zweite Stufe darstellen: die Fähigkeit der Verwandlung zum Menschen. Diese Datenvarianten bezeugen das Dasein solcher Stufe und postulieren geradeswegs eine Sagenvariante, in der die zum Mädchen verwandelte Hinde die Frau des Verfolgers wird. Róheim berief sich auch —mit Hinweis auf Pschmidt, "die Sage von der verfolgten Hinde" 73-87— auf Parallelen, "in denen das verfolgte Wild seine Tierhaut ablegt und zu einer Fee wird, die den Helden mit ihrer Liebe beglückt. Damit erfahren wir leider nicht ob irgendeine dieser Varianten (oder die ganze Gruppe) mit der ungarischen Wunderhindinsage auch in geschichtlichen Zusammenhänge stehen könne. Róheims anderer Hinweis (J. G. Schmidt: Die Taten Bogda Gheser Chans, S. 154.), beweist bloss im Allgemeinen das Dasein der Stufe der Verwandlung. 3. Über die in rein rationeller Variation ausgezeichnete ungarische Hindensage erhellt es, dass sie die völlig humanisierte, zur wahrscheinlich wirkenden Erzählung verarbeitete Form einer urtümlichen totemistischen Ursprungssage der Hunnen und Magyaren darstellt. Sie stellt die Stufe dar, auf der der Mythos in die europäische Geschichtsschreibung von griechischen Typ eintreten kann. Deshalb schien es mir notwendig darau hinzuweisen, dass das gesuchte Kettenglied, da ist, u. zw. in klassisch-orientalischer Märchenform, obwohl sie in der von Berze Nagy angeführten Fülle der Varianten nicht zu finden ist.(1)

II. Mit der arabischen 1001 Nacht wetteifert, wenn auch nicht an Reichtum, doch an unmittelbar menschlichen Interesse, der persische 1001 Tag. Aus seinem Inhalt erinnere ich nur an die bekannte Geschichte der Chinesischen Prinzessin Turandot. Ein Interesse der Sammlung sind die zentral — und ostasiatischen Beziehungen von einzelnen Erzählungen-

wie auch der von Turandot—, das Vorkommen von türkischen und mongolischen Chans und Chanssöhnen. Es scheint, als ob man das, entgegen dem nicht eben kritischen Bericht des Entdeckers der Handschrift, Pétis de la Croix nicht genügend beachten würde. Dem Entdecker hat der Eigentümer der Handschrift, ein Dervisch namens Mokles, mitgeteilt, dass er selber die Märchensammlung aus der persischen Bearbeitung einer indischen Komödiensammlung zusammengestellt habe. Pétis de la Croix schrieb das persische Manuscript ab und brachte die Abschrift von Ispahan mit nach Paris. Ein Viertel davon übersetzte er auf Französisch, liess es in Bezug auf die literarische Sprache mit Lesage, dem berühmten Erzähler, überarbeiten und gab es unter dem Titel "Les mille-et-un jour" heraus (1710-12). Der persische Text ist nicht auf uns gekommen. Auf der französischen Ausgabe fusst die deutsche Übersetzung von Félix Paul Greve, Leipzig 1925, Insel Verlag. (Mit der Einleitung von Paul Ernst, wo die wichtigsten Daten zu finden sind.) Auf S. 81 ff. dieser Ausgabe steht die Geschichte königs Ruswanschad und der Prinzessin Schaahristani zu lesen.

III. In dieser Erzählung ist nichts, das moderne europäische Erfindung oder Umarbeitung argwöhnen liesse. Ein europäischer Fälscher würde den Zug, dass Ruswanschad von selbst das wahre Wesen der Hindin errät, nicht erfunden, sondern viel eher verwischt haben. Der Vortrag ist in allen Teilen unverfälscht orientalisches (2.) Ausserdem kommt in der Erzählung, als Einlage, die Geschichte vom jungen tibetischen König und der Prinzessin der Naimanen vor. Der türkische Volksname *Naiman* ist weder im Orient, noch im Occident allgemein bekannt. Wie ich im Buch von Gy. Németh, "A honfoglaló magyarság kialakulása" (Werdegang des landnehmenden Ungarntums) S. 30., sehe, ist er bei den Teleuten und den Öjtören Gentilname, mithin ist der Faden der zentralasiatischen Verbindung da. Für uns ist wichtig, dass die Naimanen ungefähr gleichzeitig mit den Kreuzzügen im Gesichtskreis des mohamedanischen Vorderasien erscheinen. Es ist nämlich bekannt, dass die Geschichte vom Mädchen, das die Hindinnengestalt ablegt (vgl. Berze Nagy S. 77 ff. und 148. A; Röheims Hinweis bezieht sich im grossen Ganzen auch darauf), in der ritterlichen Literatur des 12.-14. Jahrhunderts auftaucht und vom äussersten Westen her sich über Europa verbreitet. Dieser Umstand, auch unabhängig von der naimanischen Beziehung lässt darauf folgern, dass die Variante zur Zeit der Kreuzzüge aus der mohamedanischen Märchenliteratur unter die ritterlichen Erzählungsthemen kam. Ein Vertreter der mohammedanischen Märchenform ist hier in unserer Hand, und damit das Verbindungsglied zwischen der orientalischen Ursprungssage und der westlichen romanhaften Erzählung. Die indische Idee der Erlösung aus der Tiergestalt hat sich im 1001 Tag noch nicht mit unserer Geschichte verbunden. Das ist ein sicheres Zeichen dafür, dass sie nicht aus Indien in die persische Sammlung gelangte. In der mohammedanischen Erzählungsliteratur entstand die Form, die in der bretonischen Ritterdichtung des 12. Jahrhunderts und der daraus schöpfenden französischen und deutschen ritterlichen Epen- und Romandichtung bearbeitet wurde (3). Hingegen ist es nicht zweifelhaft, dass sie in das europäische Volksmärchen aus dieser Dichtung eindrang (s. Bolte-Polivka, Anmerkungen II. 340 ff.).

Ich betone, dass es sich hier nur um den Typ handelt, wie die Hindin

zum Mädchen wird. Das Hindinnenmärchen des 1001 Tag hat es ermöglicht, dass wir *dessen* Weg von Zentralasien nach Westeuropa verfolgen. Nebenbei bemerke ich, dass das vielleicht auch auf die Wanderung eines anderen mythischen Märchenmotivs ein Licht wirft, das das Ungartum mit seiner Urreligion aus dem Orient mitbrachte und dass ebenfalls in die Ritterepik des äussresten Westens gelangte. S. Solymossy zeigte, dass die sich auf einem Vogelfuss drehende Burg ein Märchenelement aus altungarischer Religion sei (Ethnographia 1929), und zählte jene französischen und deutschen Ritterdichtungen auf, in denen dieses Motiv *westlich von Ungarn* vereinzelt noch vorkommt. "Das unkontrollierbare Spiel des Zufalls hat sie so weit verweht" - setzt er hinzu (S. 138). Wir müssen hier in Betracht nehmen, dass die romanhafte Geschichte vom Hindinnenmädchen auch nicht auf dem Wege der volkstümlichen Märchenverbreitung, die überall seine Spuren hinterlässt, nach Westeuropa gelangt ist, sondern auf literarischer Ebene, wo die Bearbeitungen nicht notwendigerweise häufig sind, wo sogar das Bestreben nach Neuem sich zeigt. Sehr lehrerich ist die Feststellung Solymossys, dass das Motiv deshalb nicht in die Folklore von West- und Südeuropa gelangte, weil es in den gedruckten volkstümlichen Auszügen der Ritterepen nicht aufgenommen war. In literarischen Texten, in der Geschichte der "Mädchens mit dem Maultier" oder des "Maultiers ohne Zaum" berührt sich das Motiv des Hindinnenmädchens und das Motiv von der sich drehenden Burg vielleicht sogar gewissermassen. Pschmidt und Berze Nagy haben wahrscheinlich recht, wenn sie im Maulesel ohne Zaum das Tier sehen, das die Stelle der Hinde vertritt. Im 1001 Tag erscheint die Hinde, an die mangelhafte Zäumung erinnernd, bloss mit der Satteldecke. Aber ohne auf Teilübereinstimmungen zu bauen, wenn in der bretonischen Ritterdichtung *zwei* Märchenelemente, die mit der ungarischen Urreligion zusammenhängen, nebeneinander auftauchen, so ist es an sich wahrscheinlich, dass der Weg von beiden aus dem Orient auf keltischen Boden dieser war, der im Falle des einen genau dargestellt wurde.

Damit beleuchteten wir die allgemeine Bedeutung des Märchens des 1001 Tages nur von einer Seite. Aus dem Standpunkte der allgemeinen Literaturgeschichte ist nicht nur der Weg der Entlehnung wichtig, sondern auch der Gang der Entwicklung eines Einzelthemas ist lehrreich, dessen Übergangsstufe —zwischen mythischer Tiergestaltigkeit und menschlicher Wahrscheinlichkeit— das östliche und westliche Hindinnenmärchen nun schon datenmässig darstellt. Sein Wert besteht darin, dass er Exempel ist und nicht bloss erschlossene Überbrückung. Seine Brauchbarkeit als Exempel wird sogleich klar, wenn ich darauf hinweise, dass eine der berühmtesten Erzählungen der Weltliteratur, die Erzählung vom zum Esel verwandelten und sich wieder zurückverwandelnden Jüngling, der klassische goldene Esel des Apuleius, eine ähnliche Stufe in ähnlichem Zusammenhang darstellt. In meinem Buch über antiken Roman (Die griechisch orientalische, Romanliteratur, Tübingen 1927) suchte ich das zu erweisen. Aber —und hier zeigt sich die unschätzbare Lehre des Exempels mit dem Hindinnenmädchen— im Fall der Geschichte des Eseljünglings war die Lage nicht so klar. Die Stufe des mythischen Theriomorphismus liess sich in den ägyptischen Sagen des eselgestaltigen Gottes Set-Typhon nur allgemein bezeichnen. Die völlige Humanisierung lässt sich aber nur an der Wirkung zeigen, die sie auf die grie-

chischen Romane ausübte, die auf der Stufe der menschlichen Wahrscheinlichkeit stehen.

Obwohl wir auch in griechischer Übersetzung eine ägyptische Erzählung mit unterhaltendem Zweck besitzen (die sog. Tefnut-Legende, hrsg. R. Reitzenstein, SB. Heidelberg 1923), deren handelnde Personen tiergestaltige Götter sind, konnten meine Schlussfolgerungen vom Standpunkte des naiven Lesers der antiken Romane so lange vielleicht noch bezweifelt werden, bis ich auf kein Exempel ähnlicher Märchenentwicklung hinweisen konnte. Wer die hunnische oder ungarische Hindinnensage in ihren pseudo-historischen Varianten liest, folgert nicht notwendigerweise auf den Typ des Märchens aus 1001 Tag, und wer dieses genießt, folgert ebensowenig notwendigerweise auf den totemistischen Mythos im Hintergrunde. Anders steht es, wenn die drei Typen in offensichtlichem geschichtlichen Zusammenhang vor uns stehen. Nun ist der Fall da. Meine Schlussfolgerungen über die mythischen Antezedenten und den Weg der Humanisierung des Eselsromans wurden von ganz unerwarteter Seite bestätigt.

IV. Andererseits bietet sich die griechisch-römische Romanliteratur, deren Geburstsland der nahe Osten der antiken Welt ist, vom Gesichtspunkt des historischen Verständnisses der Wunderhindinnensage auch zu einem fruchtbaren Vergleich. Bevor ich darauf eingehe, muss ich zur Vermeidung von Missverständnissen einige orientierende Bemerkung vorausschicken. Wenn wir von griechischem *Roman*, von Eselsroman sprechen, tun wir das nur mangels eines besseren Wortes, da die alten Griechen und Römer keine besondere Bezeichnung dafür hatten, wenn eine 'Erzählung' oder ein 'Märchen' (diegema, fabula), lang ausgefallen ist. Höchstens konnte so eine 'Geschichte' den Namen des Geschichtswerkes (historia) sich aneignen. Mit ebensoviel Recht können wir z.B. das Märchen von Turandot oder vom Hindinnenmädchen, oder eine beliebige längere Geschichte von 1001 Nacht oder Tag einen roman nennen. Der Unterschied ist nur, dass sich die sog. griechischen Romane eher auf der Ebene des Turandotmärchens, als auf der des Hindinnenmärchens sich bewegen: auf der der menschlichen Wahrscheinlichkeit und nicht auf der des Wunderbaren. Es ist noch zu bemerken, dass, wenn es sich um griechisch-römische Romanliteratur handelt wir nur über die uns überlieferten wenig zahlreichen Werke sprechen können, mit Ausschluss all dessen, was wir nicht kennen: also über die Werke von Chariton, Heliodoros und ihrer Genossen, nicht aber im Allgemeinen über die in der Keimzelle vorgebildete Gattung von Balzac und Tolstoi. Es sind die Charakteristiken der überlieferten antiken Romane, die wir vor Augen zu halten haben, nicht das, was wir, der Versuchung des Wortes "Roman" nachgebend, zu abstrahieren geneigt sind. Wenn wir zur wissenschaftlichen Würdigung des Hindinnenmärchens nur so viel ausgeführt hätten, dass es eine unterhaltende Liebesgeschichte ist, vielleicht mit einem allgemeinen Nachdruck auf das Wunderbare, so hätten wir ebenso wenig etwas Lehrreiches gesagt, als wenn unsere wissenschaftlichen Feststellungen über den griechischen Roman darauf eingeschränkt wären, dass sie wunderbare oder wahrscheinliche, unterhaltende Liebesgeschichten sind. Ich hielt es nicht für nötig, in meinem Roman-Buch mich mit ihrem Wesen als unternaltende Liebesgeschichten im Allgemeinen zu befassen: diese ihre Eigenschaft ist handgreiflich und allge-

mein bekannt. Beim Hindinnenmärchen ist es ein wissenschaftlich interessantes Charakteristikum, dass es eine in Hindinnengestalt begonnene Liebe darstellt, beim Eselsroman, dass er über Liebe und über Verfolgungen, die Eselsgestalt mit sich bringt, handelt, bei den übrigen griechischen Romanen ausnahmslos, dass sie mit Tod und Auferstehung verborgene Liebesgeschichten vortragen. Wer die griechischen Romane kennt, kann darin nichts gewaltsam Hineininterpretiertes erblicken. Damit ist aber in der Literaturgeschichte das religionshistorische Problem gegeben. Tiergestaltigkeit und Tod-Auferstehung verweisen allgemein in den Kreis der Religion. Damit behaupten wir noch nicht, dass Bedürfnis des unterhaltenden Erzählens aus der Religiosität entspringt. Hingegen ist es Tatsache, dass eine weit grössere Anzahl *unterhaltender Erzählungen* aus der Welt religiöser Vorstellungen erklärt werden kann, als die ganze bekannte griechisch-römische Romanliteratur, die mit Hinzuzählung der Bruchstücke und der Auszüge kaum ein Drittel des Umfanges der 1001 Nacht erreicht.

Der Vergleich der Entwicklung der Hindinnensage mit dem, was wir über die griechisch-römische Romanliteratur nun schon mit bedeutend vermehrter Sicherheit voraussetzen können, erläutert eben diese Entwicklung eingehender. Hindinnenverfolgung und Hindinnenhochzeit, mit rein tierischenschen Handelnden, von denen aber Menschen abstammen; die Abenteuer des eselgestaltigen Set-Typhon, und der Osiris-Mythos, der das Vorbild des Tod-und-Auferstehungsmotivs der griechischen Romane ist: diese Themen gehören in eine eigenartige Form des Bewusstseins die mit der Form der Träume identisch ist. Charakteristisch ist dafür das vollkommene Fehlen gewisser Begriffsbegrenzungen: Tier und Mensch verfließen ineinander, die Leiche lebt. Das sind bekanntere Sachen, als dass ich darauf einzugehen hätte. Bezüglich des letzteren ('Lebender Leichnam') verweise ich auf Hans Naumanns "Primitive Gemeinschaftskultur", Jena 1921, 18 ff. Ein lehrreiches Beispiel der vorerwähnten Begriffverwirrung finde ich im Literary Supplement der Times (1930, S. 725). Die Besprechung von Kapitän Rattrey's "Akan-Ashanti Folk-Tales" hebt hervor, dass die eingeborenen Illustratoren des Buches die zentrale Figur der Märchen, die Spinne, bald als Tier, bald als Menschen zeichnen. Das tierische oder menschliche Aussere ihres Helden ist für sie offenbar keine wesentliche Eigenschaft. Damit geht offenbar eine religiöse Haltung Hand in Hand: einerseits Tierkult, andererseits Totenkult. Die religiöse Haltung wird durch religiöse Handlungen zum Ausdruck gebracht. Es ist eine andere geistige Beschäftigung, welche dieselben Elemente zum Thema von unterhaltenden Geschichten wählt. Doch das Umsichgreifen einer rationaleren Weltanschauung knüpft ihre ursprünglichen religiösen Zusammenhänge nur umso fester und damit auffälliger. Der griechische Übersetzer der ägyptischen Tefnut-Legende setzt statt des "kleinen Pavians" des Originaltextes "Hermes", statt der "äthiopischen Katze" "Göttin", weil nach seinem Gefühl die dichterische Illusion seiner Erzählung damit zu sichern ist, dass die handelnden Tiere eigentlich Götter sind, die Tempel besitzen. Darauf mussten die griechischen Leser aufmerksam gemacht werden.

So wurzelt die dichterische Glaubwürdigkeit einer Erzählung mit lauter Tierpersonen unter ägyptischen Verhältnissen in natürlicher Weise in der Religion. Die bloss lehrhafte Tierfabel hat keine dichterische Glaubwürdigkeit mehr: dessen hat sie entsagt, weil sie für die Geschichte kei-

nen Glauben mehr fordert, sondern nür für die Lehre. Soweit sie aber doch Illusionen erweckt, so wurzelt das letzten Endes in dem traumartigen Erlebnis der Unverschiedenheit zwischen Mensch und tierischer Welt. Das führt uns aber schon weg von unserem Gegenstand. Die ägyptischen Verhältnisse sind deshalb lehrreich vom Standpunkte des Verständnisses der Entwicklung der Hindinnensage, weil dort das Zusammentreffen der beiden Faktoren dieser Entwicklung, des Traumhaften und des Rationalen, im vollen Lichte der Geschichte, und von den Eigenheiten zwei verschiedener Völker charakterisiert, stattfindet. Gegenüber dem Aegypten, der sich dem Tier- und Totenkult hingibt, steht der Vater *unserer* Weltanschauung im eigenartigen, zusammengesetzten Typ des *griechischen*, und zwar des *hellenistischen* Kulturmenschen. Nichts kann man mit weniger Recht über die hellenistische Kultur behaupten, als das dass sie ausgeglichenen Lebens sei. Wir finden in ihr viel wahre Religiosität, und dabei auch die Sehnsucht nach den Aufregungen der Traumwelt, eine Sehnsucht, die nicht weniger als die erstere nach dem Wunderbaren dürstet, auch wenn sie sich mit völliger Ungläubigkeit paart. Doch auch diese Forderung wird eigentlich durch die rationalen Begriffsbegrenzungen bestimmt. Wer Wunder will, will strenge Grenzen zwischen Tier und Mensch, zwischen Lebendigem und Totem - will sie aber durchbrechen. Solch ein Durchbruch ist von religiösem Standpunkt entscheidend, als Erzählungsthema aufregend.

Das ist die Sachlage, die in der Entwicklung der hier behandelten Gegenstände zwangsläufig die zweite Stufe bedeutet. Der Esel ist deshalb identisch mit Lucius, weil der leichtsinnige Jüngling sich zum Esel verwandelt hat. Die Personen des Romans des Antonius Diogenes werden durch den Zauber eines ägyptischen Priesters am Tage zu Toten. Nachts wieder zu Lebenden. Das ist die Abfassungsform der Vermischung von menschlichen und tierischen Erlebnissen und der Geschichte vom lebenden Leichnam in der Weltanschauung, die auf der Grundlage des *principium contradictionis* (A kann nicht zugleich A und non-A sein) steht. Das befriedigt das Lektürebedürfnis des Wundergläubigen und Wundergenießenden. Das Märchen des durch übernatürliche Kraft zur Hinde verwandelten Mädchens entspricht demselben Bedürfnis. Andererseits besteht aber — und das ist für die unausgeglichene Kultur des Hellenismus, die nicht nur religiös, sondern auch wissenschaftlich ist, ebenso bezeichnend — die schwärmerische Verehrung der Wahrheit, das geistige Reinheitsgefühl des klassischen griechischen seelischen Typus, das auch von ästhetischer Natur ist, und das fordert menschliche Wahrscheinlichkeit von jeder Erzählung. Sein Fachausdruck für Erzählungen, die dagegen verstossen, ist *pseudos*, 'Lüge'. Die dritte Stufe also, wie wir sehen, kann aus kulturgeschichtlichem Standpunkte auf einer Ebene mit der zweiten sein (ebenso, wie auch die erste in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft vorkommen kann); *logisch* folgt sie aber ihr nach. Sie gestaltet den Mythos nicht nur neu — das geschieht unbeabsichtigterweise —, sondern tritt ihr auch mit einem gewissen Reinigungsbedürfnis entgegen: sie rottet aus ihr alles aus, was nicht menschlich und nicht wahrscheinlich ist. Diesem Bedürfnis wollen die griechischen Romane nachkommen, wenn sie den Tod ihrer Helden und Heldinnen zum Scheintod oder Ohnmacht, und ihre Auferstehung dementsprechend umformen, Tiergestaltigkeit aber nur in Träumen zulassen. Dem entspricht auch die Menge der in die ernste Geschichtsschreibung hineingelangten pseudo-histori-

schen Erzählungen, unter ihnen die hunnische Hindinnensage, so, wie byzantinische Schriftsteller sie, mit Weglassung jedes wunderbaren Bestandteiles, aufgezeichnet haben.

V. In der Entwicklung der ungarischen Hindinnensage muss in Betracht gezogen werden, dass auch das westliche Christentum die religiös-wissenschaftliche Zweiheit des Hellenismus geerbt hat. Seine Haltung gegenüber von mythischen Sagen, die mit historischen Ansprüchen auftreten, ist womöglich 'wissenschaftlich': kritisch und humanisierend. Doch ist es religiös und wunderfreudig, wenn es sich dieselben Sagen zueigen machen kann. Ein Beweis dafür sind die zahlreichen christlichen Hirschlegenden (bei Berze Nagy S.70.C. und 73 ff.). Mit ihrem Ursprung können wir uns hier im Einzelnen nicht befassen, und es wäre auch nicht nötig. Doch, wie wir sehen werden, gibt es auch eine ungarische Legende, die nachweisbar das christlich geformte Nachbild der heidnischen Ursprungssage ist.

In der ungarischen Hindinnensage wirkt das Einschalten der fünf Jahre zwischen das Hirschabenteuer und die Brautfindung auf den ersten Blick störend. Der Leser kann deshalb nicht an den Zusammenhang des Hirsches mit der Nachkommenschaft denken. Es ist möglich, dass gerade das der Zweck des Einschaltens war. Die Übereinstimmung mit dem Märchen des 1001 Tages ist auch so augenfällig: 1. Das Abenteuer hat, das Gefolge abgerechnet, hier wie dort zwei Hauptteilnehmer (Hunor und Magyar —der König und der Vizier); 2. die Hindin verschwindet; 3. die Mädchen werden nach dem Ton von Musik und Gesang aufgefunden (*ad sonitum symphoniae*— "als dicht neben ihnen eine herrliche Melodie erklang": 50-60 Dienerinnen der Geisterkönigstochter Schahristani musizieren und singen). Die Übereinstimmung im zweiten Punkt schliesst das Herleiten der Wunderhindinnensage aus der Hirschlegende der Burggründung des Herzogs Bors (Anonymus c.34) aus: diese ist eine Variante der *Hirschtötung*. Hingegen ist die Übereinstimmung entscheidend in diesem Punkt zwischen dem Märchen des 1001 Tages und der Hirschlegende von der Gründung der Kirche zu Vác (Wiener Bilderchronik c.59): der Hirsch springt in die Quelle und verschwindet - der Hirsch springt in die Donau, *et eum ultra non viderunt*. Die Übereinstimmung besteht ausserdem auch in ersten Punkt: die Vácer Legende hat, wie es im Zusammenhang mit der Hindinnensage schon betont wurde, zwei Helden, Géza und Ladislaus der Heilige. Es ist aber klar, dass das Hindinnenmärchen weder aus der ungarischen Legende, noch aus dem Text der ungarischen Hindinnensage in den Geschichtsquellen stammt. Auch das können wir nicht voraussetzen, dass die heidnische Erzählung, die wir nun aus dem 1001 Tag erkannt haben, zuerst in die christliche Legende übernommen wurde, und nur auf Grund deren zu ungarischer Ursprungssage wurde. Sondern umgekehrt: dass die heidnische Erzählung die ungarische Ursprungssage war, die in Ungarn auch zu christlicher Legende geworden ist, und in irgendeiner asiatischen Variante auch in die mohamedanische Märchenwelt gelangte. Keinen Augenblick dürfen wir die Hindinnensage als *ausschliesslich* ungarische Ursprungssage ansehen. Wahrscheinlich haben sie mehrere Völker eben in der nördlichen Nachbarschaft Irans (4) als ihr Eigen angesehen, und von dort war der Weg nach Persien immer offen. Der heidnische Ursprung der christlich-ungarischen Erzählung

erhellt auch daraus, dass im dritten Punkt nur 1001 Tag und die Ursprungssage übereinstimmen, die Legende nicht.

Aus dem Verflecht mit dem Hindinnenmärchen des 1001 Tages folgt demnach, dass die ungarische Hindinnensage —ohne den fünfjährigen Aufenthalt und den Frauenraub betrachtet— nicht das Ergebnis einer literarischen Kompilation ist, sondern nur mit jenem vereinigt dazu wurde. Der Zweck *dieser* Kompilation ist auch offensichtlich; mit dem Motiv des Frauenraubes führt sie, anstatt der totemistischen Abstammung, die Gesichtspunkte der rein menschlichen Völkerverwandtschaften in die Ursprungssage ein. Im Hintergrund des Auftretens der *zwei* Helden steht wahrscheinlich das türkische Doppelkönigtum und der Brauch der Zweiteilung des Volkes. Jedenfalls erreichte die Hindinnensage in ihrer ungarischen Variante die Stufe einer völligen Vermenschlichung. In der wohlthätigen Nachbarschaft der verwandten christlichen Sagen blieb aber auch der Glaube an das übernatürliche Wesen der Hindin unverändert erhalten, wie das die Legende der Vácer Kirchengründung zeigt. Die Einwirkung der westlichen Legendensagen hat in diesem Fall das Gedächtnis einer heidnisch-ungarischen Tradition auch auf der Stufe des naiven Wunderglaubens erhalten.

FUSSNOTEN:

¹ Ebenso wenig bei Pschmidt, der neben seinen irrtümlichen mythologischen Anschauungen auch deshalb den grössten Teil des westlichen Materials falsch beurteilt.

² Nach der Information von Prof. Gy Németh bemerke ich, dass im Namen Ruswanschad das Element *ruswan* iranisch, *schad* hingegen eine türkische Rangbezeichnung sein kann, vgl. F. W. K. Müller, *Ostasiat. Zschr.* VIII, 314, Fussn. 1. Die übrigen Namen im Hindinnenmärchen sind iranisch.

³ Das bezieht sich auch auf den Dolopathos des XII. Jh. Dessen orientalischer Charakter wurde auch bisher anerkannt, nur das Hindinnenmärchen wurde darin als ausnahmsweise westlichen, volkstümlichen Ursprungs angesehen. Pschmidt 83 Fussn. 2.

⁴ Die Möglichkeit besteht im Allgemeinen sowohl für Völker ural-altaischer wie idg. Sprache.

LA SAGA DE "LA CIERVA PERSEGUIDA" CONSIDERADA DENTRO DE LA SAGA DEL ORIGEN HÚNGARO Y DE LA OBRA DE "LOS MIL Y UN DIAS"

1. Resultados de la investigación de las sagas. 2. El cuento del ciervo en "Los mil y un días". 3. Su significación general en la historia literaria. 4. Resultados obtenidos en la comparación con la novela griega. 5. La saga de la cierva, en las fuentes históricas húngaras.

I. No hace mucho tiempo que un filólogo, ateniéndose a la base histórica, ha creído ver en la saga húngara de la cierva milagrosa que aparece en la leyenda del origen de la raza húngara, una invención proveniente de Bizancio y nutrida por antiguas reminiscencias literarias.

En un estudio de conjunto, aparecido en la revista húngara *Ethnographia* 1927, 70, Berze Nagy señala que esta opinión es insostenible. Es meritorio este trabajo aunque falla su método en el sentido de que todas las leyendas, cuentos fantásticos, y de carácter novelesco, en los que aparece la cierva milagrosa, no son interpretados como configuraciones literarias dentro del limitado mundo al que corresponden; y de que no estudia con criterio crítico la posibilidad de adopción y dependencia. En ellos no busca el autor sino el motivo de la milagrosa señaladora de camino y reúne, de este modo en un mismo plano, muchos datos conectados sólo por eventuales similitudes separando, por otra parte, en la

subdivisión, variantes afines en cuanto a contenido e historia. Estas variantes son las que, fuera del motivo de la señaladora de camino, están relacionadas por otra facultad milagrosa de la cierva; y es que ella se transforma en la amante del perseguidor.

La significación de esta facultad milagrosa fué puesta en evidencia por el trabajo fundamental de G. Róheim titulado: "A kazár nagyfejedelem es a turulmonda".

"El príncipe heredero Chazarico y la saga de Turul" Etnographia 1917. G. Róheim reconoció en la cierva perseguida de las sagas de origen huno y húngaro al animal totem del cual creen descender los húngaros y hunos. Relacionó una observación de Gyula Sebestyén con los rastros del totemismo en los pueblos ob-ugrios y en diversos pueblos turcos y mongólicos; y creyó descubrir detrás del rapto de la niña por parte de Hunor y Magyar, la reminiscencia de la endogamia totémica (nupcias con la cierva madre).

Sin hacer nuestras sus conclusiones hasta este punto, no podemos menos de reconocer que tal saga de origen haría comprensible de una sola vez la facultad de transformación que posee la cierva señaladora del camino. Si existiera, pues, un cuento de transformación, que se pudiera relacionar históricamente con la saga húngara de la cierva, resultaría como muy probable explicación, una saga de origen totémico. (En vista de que, como veremos más adelante, un cuento de esta naturaleza modificaría también el resultado negativo de la crítica de las fuentes, en la saga húngara de la cierva, no tomaré en cuenta, por el momento, el análisis del relato llegado a nosotros en las crónicas húngaras).

Con posterioridad a las observaciones de G. Róheim, A. Alföldi obtuvo resultados parecidos, basado en el material recopilado por él. De sus conocidas deducciones sólo comunicaré lo que hace más claro aún el significado del motivo de transformación.

1) Entre las sagas de ciervas de hunos y húngaros, y las sagas correspondientes de los pueblos afines o de los relacionados con ellos en la época anterior a la ocupación del país por los húngaros, hay que suponer la existencia de un nexo genético, cuya etapa originaria se conserva en la saga de la persecución de la cierva de los ob-ugrios (en Berze Nagy, p. 72 D). En éste todos los seres que actúan son animales: los que cazan pertenecen a cierta clase de comadreas sanguinarias cuyo papel totémico y de fundadores de raza, se desprende claramente de la tradición. Estos datos afirman también, de modo especial, la conclusión de Róheim, según la cual la saga en su forma originaria de puro teriomorfismo tiene también la boda de la cierva.

2) En relación con el desarrollo hay una serie de variantes orientales de sagas, que representan una segunda etapa: las de la facultad de transformación en seres humanos. Estas variantes testimonian la existencia de tal etapa y reclaman directamente (más aún piden) una variante de saga en la cual la cierva transformada en niña llega a ser la mujer del perseguidor.

Róheim se apoya también refiriéndose a Pschmidt ("La saga de la cierva perseguida", 73-87) en leyendas análogas en las que el animal perseguido pierde la piel de animal y se convierte en hada, que, con su amor, hace feliz al protagonista. Con eso, desgraciadamente no llegamos a saber si alguna de estas variantes o el grupo entero, puede también relacionarse históricamente con la saga húngara de la cierva milagrosa. La otra referencia de G. Róheim (J. G. Schmidt. Las obras de Bogda Ghesser Chans, p. 154) prueba sólo en lo general la existencia de la etapa de transformación.

3) Por la saga de la cierva húngara que se caracteriza como una variación puramente racional, se pone de manifiesto que es la forma de una saga de origen primitivamente totémica del tipo de las de los hunos y magyares que ha sido tan completamente humanizada y elaborada hasta representar un cuento de efecto verosímil.

Ella representa la etapa en la que el mito puede entrar en la historiografía europea de tipo griego. Por esta razón me pareció necesario señalar que estamos ante el eslabón buscado en la forma del cuento clásico-oriental, aunque no lo podemos encontrar en la gran cantidad de variantes citadas por Berze Nagy.

II. "Los mil y un días" persas compiten, aunque no en riqueza, pero sí en interés humano inmediato, con "Las mil y una noches" árabes. De su contenido, sólo menciono el conocido episodio de la princesa china Turandot.

Un aspecto interesante de la colección lo ofrecen las relaciones referentes al Asia Central y Oriental, contenidas en los diversos cuentos, como también en el de Turandot —la aparición de Chanes e hijos de Chanes turcos y mongoles—. Parece que esto, contrariamente a lo que relata sin mayor crítica el descubridor del manuscrito, Pétis de la Croix, no se haya tomado muy en cuenta.

El propietario del manuscrito, un derviche de nombre Mokles, comunicó al descubridor que él mismo había recopilado la colección de cuentos, tomando como fuente la adaptación persa de una colección de comedias indias. Pétis de la Croix copió el manuscrito persa y llevó la copia consigo de Ispahan a París. Tradujo al francés la cuarta parte, hizo

revisar y retocar su expresión literaria por el famoso cuentista Lesage y la editó con el título de "Los mil y un días" (17,10-12). El texto persa no ha llegado hasta nosotros. La edición francesa sirvió de base a la versión alemana de Félix Paul Greve, Leipzig 1925, Inselverlag. En la introducción debida a Paul Ernst encuéntranse los datos más importantes. En la página 81 y siguientes se puede leer el episodio del rey Ruswanschad y de la princesa Schaahristani.

III. En esta narración no hay nada que haga sospechar una invención o adaptación moderna europea.

Un falsificador europeo no hubiera inventado el detalle de hacer adivinar por sí mismo a Ruswanschad, quien es en verdad la cierva, sino por lo contrario lo hubiera esfumado. La exposición es en todas partes genuinamente oriental². Además en el relato aparece como intercalada la historia del joven rey tibetano y de la princesa de los naimanes. La palabra "naimán" para designar el pueblo turco, no se conoce en general ni en Oriente, ni en Occidente. Como veo en el libro de Gy. Németh, "A honfoglaló magyarság kialakulása" (Desarrollo de los húngaros conquistadores de tierra), pág. 30, dicha palabra es gentilicia entre los Teleuten y Öjtören, con lo cual queda establecido el nexo con el Asia Central. Para nosotros es importante que los naimanes aparezcan más o menos simultáneamente con las cruzadas, en el horizonte del Asia occidental mahometana. Pues es sabido que el episodio de la niña que deja de ser cierva (Cf. Berze Nagy, pág. 77 sigs. y 148 A. La referencia de Roheim se remite, en grandes rasgos, también al mismo) aparece en la literatura caballerescas de los siglos XII-XIV, y se propaga por Europa desde el extremo oeste. Esta circunstancia, aun independientemente de la relación naimana, hace suponer que en la época de las cruzadas la variante proveniente de la literatura de cuentos fantásticos mahometanos, llegó a formar parte de los temas de cuentos caballerescos. Tenemos ante nosotros un representante del cuento mahometano, y, con él, el nexo entre la saga oriental del origen y el cuento novelesco occidental. En "Los mil y un días" la idea proveniente de la India, de la redención de la figura de animal, no se ha relacionado aún con nuestro cuento; lo cual es indicio seguro de que no fué desde la India que llegó a la colección persa. En la literatura novelesca mahometana, nació la forma que sirvió de materia prima a la poesía caballerescas bretona del siglo XII y de la poesía caballerescas épica y novelesca francesa y alemana que se inspiran en ésa³. En cambio, no cabe duda que por medio de ella penetró en el cuento de hadas popular europeo. (Ver Bolte-Polivka, notas II, 340 sgs.).

Destaco que aquí no se trata sino del tipo de cuento de cómo la cierva se convierte en niña; tipo cuya propagación podemos seguir desde el Asia Central hasta Europa Occidental, gracias al cuento de la cierva en "Los mil y un días". De paso advierto que esto tal vez arroje asimismo luz sobre otro motivo mítico de cuento, traído por los húngaros desde el oriente, con su religión primigenia y que también llegó a entrar en la épica caballerescas del extremo occidente. S. Solymossy comprobó que el castillo que gira sobre una pata de pájaro es un elemento de cuento de la religión antigua húngara (Ethnographia 1929) e indicó la serie de poesías caballerescas francesas y alemanas, en las cuales este motivo aparece aún en forma aislada, en regiones al oeste de Hungría, pero agrega "el incontrolable juego del azar los ha llevado muy lejos" (pág. 138). Tenemos que considerar aquí que el cuento novelesco de la niña cierva no llegó a Europa occidental por el camino de propagación de los cuentos fantásticos folklóricos, que doquiera dejan sus rastros, sino por el literario donde las adaptaciones no son necesariamente frecuentes, y donde hasta se presentan tendencias nuevas. Es muy instructivo el dato, averiguado por S. Solymossy, que el motivo no llegó a entrar en el folklore de Europa occidental y meridional, porque no había sido incluido en las selecciones populares (impresas) de las epopeyas caballerescas.

En textos literarios, como en el cuento de la "La niña con la mula" o el de "La mula sin freno", llegan hasta tener cierto contacto el motivo de la niña cierva con el del castillo giratorio. Probablemente, Pschmidt y Berze Nagy tienen razón al ver en la mula sin freno el animal que reemplaza a la cierva. Ésta aparece en "Los mil y un días" ensillada sólo con una manta de montar. Pero aún sin confiar mucho en concordancias parciales, es muy probable que si en la poesía caballerescas bretona aparecen juntos dos motivos narrativos que se relacionan con la religión primitiva húngara, el camino recorrido por ambos, para llegar de Oriente a tierra celta, fué el que acabamos de exponer detalladamente para uno de ellos.

Con lo dicho únicamente iluminamos desde un sólo ángulo el significado general del cuento de "Los mil y un días". Para la historia general de la literatura no sólo es importante el camino de la adopción sino sería instructivo el desarrollo histórico de un tema aislado, cuyo punto de transición —entre forma mítica de animal y verosimilitud hu-

mana— representa ya a manera de datos el cuento oriental y occidental de la cierva. Su valor consiste en ser ejemplo y no sólo eslabón de nexo meramente inferido. Su utilidad como ejemplo, se pone inmediatamente de manifiesto al notar que uno de los cuentos más famosos de la literatura mundial representa un desarrollo intermedio similar dentro de nexos análogos: el cuento del joven transformado en asno, y retransformado en joven, el clásico asno de oro de Apuleyo. En mi libro sobre la novela antigua (La Literatura novelesca griega oriental, Tübingen, 1927) traté de demostrar eso. Pero —y aquí se destaca el inapreciable valor instructivo del ejemplo de la niña cierva—, en el caso del cuento del joven-asno, la situación no era tan clara. La etapa del desarrollo del teriomorfismo mítico, se presentó únicamente de modo general en las sagas egipcias del dios Set-Tifón con figura de asno, mientras que la humanización completa sólo se encuentra en la influencia ejercida sobre las novelas griegas que se hallan en la etapa de la verosimilitud humana. A pesar de que tenemos un cuento egipcio, cuya finalidad es entretener al lector, también en traducción griega, la llamada “Leyenda de Tefnut”, editada por R. Reitzenstein, S. B. Heidelberg, 1923, y en el que los personajes son dioses con figuras de animales, las conclusiones sacadas por mí podrían ser puestas en duda, tal vez por un lector no entendido en la materia, hasta tanto no pueda indicar como ejemplo, un cuento que haya tenido parecido desarrollo.

Quien lea la saga, húngara o huna, de la cierva, con sus variantes pseudohistóricas, no la relacionará necesariamente con el tipo del cuento de “Los mil y un días”; y quien se deleite con la lectura de este cuento no tiene porqué recordar necesariamente el mito totémico existente en su fondo. Las cosas cambian cuando consideramos los tres tipos en su nexo histórico, como en nuestro caso. Mis conclusiones acerca de los antecedentes míticos y el camino de la humanización, en la novela del asno, fueron confirmadas por una vía completamente inesperada.

IV. Por otra parte, la literatura novelesca greco-romana, nacida en el cercano Oriente del mundo antiguo, préstase para una comparación fructífera en cuanto a la comprensión histórica de la saga de la cierva milagrosa. Antes de entrar en la materia, debo hacer algunas observaciones, a título de orientación, para evitar interpretaciones erróneas. Si hablamos de la *novela* griega, de la novela del asno, lo hacemos por falta de una palabra más apropiada, ya que los antiguos griegos y romanos no tenían una palabra especial para calificar un “cuento” o “cuento fantástico” *diegema*: fábula, de cierta extensión. A lo sumo un “relato” de esta clase merece el nombre de obra histórica (historia).

Con igual derecho podemos calificar de novela el cuento de Turandot o el de la niña-cierva, o cualquier otro más largo de “Las mil y una noches” o de “Los mil y un días”. La diferencia reside sólo, en que las así llamadas novelas griegas pertenecen más bien al género del cuento de Turandot que al del cuento de la cierva, que tienden más hacia la verosimilitud que hacia lo maravilloso. Tenemos que advertir además que, al hablar de la literatura novelesca greco-romana podemos atenernos sólo a las poco numerosas obras llegadas hasta nosotros con exclusión de todo lo que no tuvieron, es decir las de Chariton, Heliodoro y similares, pero no en general sobre el tipo de novela de Balzac y Tolstoi prefigurada, en germen, en dicha literatura. Son las características de la novela antigua llegada hasta nosotros las que tenemos que considerar y no lo que estamos inclinados a deducir dejándonos seducir por la palabra “novela”. Si para la valoración científica del cuento de la cierva, hubiéramos aseverado que no es sino una amena historia de amor con un acento grande hacia lo maravilloso, estábamos bien lejos de decir algo instructivo si hubiésemos limitado nuestra aseveración sobre la novela griega a que son cuentos de amor amenos, maravillosos o verosímiles.

No consideré necesario ocuparme en mi libro sobre la novela en general en su carácter de ameno relato de amor, ya que ésta es su característica por excelencia, evidente y de todos conocida. En el cuento de la cierva constituye una característica científicamente interesante que relate un amor iniciado bajo la figura de cierva; en la novela del asno que trate del amor y de las persecuciones debidos a la figura de asno; y en las restantes novelas griegas, sin excepción, que son historias de amor entretajadas con la muerte y la resurrección.

Quien conoce las novelas griegas no puede ver en esto una interpretación forzada allí introducida. Y con ello, la historia de la literatura se halla frente al problema histórico-religioso, ya que la figura animal y la muerte-resurrección, en general se vinculan a la esfera de la religión. Con esto no queremos decir todavía que la necesidad del relato ameno surja a fuerza de la religiosidad, si bien la cantidad de novelas que se pueden explicar por el mundo de las representaciones religiosas, es mucho mayor que la de todas las novelas greco-romanas conocidas, las cuales, incluídos los fragmentos y selecciones, alcanzan apenas a un tercio del contenido de “Las mil y una noches”.

La comparación del desarrollo de la saga de la cierva con lo que de la literatura novelesca greco-romana conocemos ahora, con mucha mayor seguridad ilustra más detalladamente aquel desarrollo. Los temas: persecución y nupcias de la cierva con protagonistas de carácter netamente animal, de los que sin embargo descienden seres humanos; las aventuras de Set-Tifón, en figura de asno; y el mito de Osiris, que es el arquetipo del motivo de muerte y resurrección, en las novelas griegas; todo ello pertenece a una forma peculiar de la conciencia idéntica a la de los sueños y caracterizada por estar exenta de ciertas limitaciones conceptuales; el animal y el ser humano se confunden y el cadáver tiene vida. Estas cosas son tan conocidas que podemos pasarlas por alto. (En cuanto al "cadáver viviente" ver Hans Naumann, *Cultura primitiva de comunidad*, Jena, 1921; págs. 18 sigs.). Un ejemplo instructivo de la confusión de conceptos arriba mencionada lo encuentro en el "Suplemento Literario" del Times 1930, pág. 725, con la reseña de los Akan-Ashantic Folk-Tales (cuentos populares) del capitán Rattrey, en la que se destaca que los ilustradores indígenas del libro representan la figura central de los cuentos: la araña, ya como animal, ya como ser humano. El aspecto animal o humano del protagonista no es evidentemente para dichos ilustradores ninguna propiedad esencial. A todo esto va aparejada evidentemente una actitud religiosa: el culto de los animales por un lado y el de los muertos por otro; expresándose la actitud religiosa mediante actos religiosos.

Es otra actitud espiritual la que utiliza los mismos elementos como tema para cuentos amenos. Sin embargo, la difusión de una cosmovisión más racional no hace sino más firme los nexos religiosos originarios, y con eso más llamativos. El traductor griego de la leyenda egipcia de Tefnut escribe "Hermes" en lugar de "pequeño Pavian" como reza el texto original; "diosa", en lugar de "gato etíope", porque según su sentir la ilusión poética de su narración se puede asegurar habiendo notado que protagonistas animales, son los verdaderos dioses que poseen templos.

Así, la verosimilitud poética de una narración que no tiene sino protagonistas de índole animal arraiga, en el ambiente egipcio, de modo natural en la religión. La fábula animal, de tipo meramente didáctico, ha perdido la verosimilitud poética: renuncia a ella, porque ya no pide fe para el relato sino para la moraleja. Pero sí, a pesar de todo, despierta ilusiones, se debe en última instancia a la vivencia, con carácter de sueño, que identifica el ser humano con el mundo animal. Pero esto nos aparta de nuestro objeto. El estado de cosas en Egipto es instructivo, desde el punto de vista del desarrollo de la saga de la cierva, porque en ella concurren ambos factores de este desarrollo: el perteneciente al reino del ensueño y el perteneciente al de la razón, en la plena luz de la historia y caracterizados por las sensibilidades de dos pueblos diferentes. Frente al egipcio, entregado al culto de los animales y de los muertos, se halla el creador de nuestra cosmovisión, personificado por el tipo peculiar y complejo del griego y, en especial, del helénico culto. Nada se puede agregar con menos derecho acerca de la cultura helénica, que atribuirle la existencia de una vida armónica. Encontramos en ella mucha religiosidad auténtica y, al mismo tiempo, un anhelo por las emociones del mundo de ensueño; un anhelo que ansía lo maravilloso en igual medida que lo desea la religiosidad, aun cuando va acompañada por una absoluta falta de fe. Sin embargo, también este deseo es determinado, en el fondo, por las limitaciones racionales de conceptos: pues, quien desea milagros desea, también, que existan límites definidos entre animales y hombres, entre lo vivo y lo muerto, pero, al mismo tiempo quiere transponerlos. Esta irrupción es decisiva desde el punto de vista religioso y excitante como tema de narración.

Tal situación, en el desarrollo de los temas aquí tratados constituye, forzosamente, la segunda etapa. El asno es idéntico a Lucio, porque el frívolo joven se ha transformado en asno. Por la magia de un sacerdote egipcio, los protagonistas de la novela de Antonio Diógenes se transforman en muertos durante el día y vuelven a cobrar vida en la noche. Así se concibe la mezcla de vivencias humanas y animales y la historia del "cadáver viviente", dentro de una cosmovisión basada en el "principium contradictionis" (A no puede ser A y no-A al mismo tiempo). Esta forma satisface la necesidad de leer en quien cree en los milagros y los goza. El cuento de la niña transformada en cierva por fuerzas sobrenaturales satisface la misma necesidad. Por otra parte, existe —y este hecho es igualmente característico de la inarmónica cultura helénica, a la vez religiosa y científica— la veneración exaltada de la verdad y el sentido de pureza espiritual, inherente al tipo anímico griego clásico que, incluso, es de índole estética y exige de todo cuento que tenga verosimilitud humana. Califica con el término técnico de *pseudos* (= mentira) los cuentos que pecan contra esto. Como vemos, la tercera etapa puede, pues, desde el punto de vista histórico-cultural, encontrarse en un mismo plano que la segunda (como que también la primera se puede hallar en su inmediata vecindad), pero lógicamente es posterior. No sólo da nueva forma al mito— esto sucede sin intención— sino que enfrenta la segunda

etapa, también en una cierta exigencia de purificación, quitando de ella todo lo que no es humano y verosímil. Las novelas griegas responden a esta exigencia cuando convierten la muerte de sus héroes o heroínas, en muerte aparente o en desmayo y modifican adecuadamente su resurrección y cuando admiten la figura de animal sólo en sueños. También responde al mismo deseo la gran cantidad de cuentos pseudohistóricos aceptados por la historiografía seria y está entre ellos la saga huna de la cierva, tal cual la anotaron autores bizantinos dejando a un lado todo elemento maravilloso.

V. En el desarrollo de la saga húngara de la cierva hay que tener en cuenta que también el cristianismo occidental ha heredado la dualidad religioso-científica del helenismo. La actitud de dicho cristianismo frente a las sagas míticas que se presentan con pretensiones históricas, es en lo posible "científica" crítica y humanizante; pero es religiosa y gusta de los milagros cuando puede hacer suyas las propias sagas, como lo comprueban las numerosas leyendas cristianas de ciervos (ver Berze Nagy, pág. 70 C y 73 sigs.). En este trabajo no podemos entrar en detalles acerca del origen de las mismas y tampoco sería necesario el hacerlo. Pero veremos que existe también una leyenda húngara que es, según se puede comprobar, la copia de la saga pagana del origen adaptada al cristianismo.

En la saga húngara de la cierva, desconcierta a primera vista la intercalación de los cinco años que median entre la aventura del ciervo y el encuentro de la novia. El lector no llega a pensar por eso, en la relación que existe entre el ciervo y la descendencia. Es posible que la intercalación tuviera precisamente tal finalidad. La concordancia con el cuento de "Los mil y un días" es también evidente: a) la aventura, sin considerar el séquito, tiene en ambos episodios dos protagonistas principales (Huno y Magiar- el rey y el vizir); b) la desaparición de la cierva; c) las niñas son encontradas por la música y el canto (ad sonitum symphoniae- "cuando muy cerca de ellas sonó una melodía magnífica". Cincuenta o sesenta doncellas de la hija de Schahristani, rey de los espíritus, ejecutan música y cantan). La concordancia en el segundo punto excluye la posibilidad de deducir la saga de la cierva milagrosa de la leyenda del ciervo relacionada con la fundación del castillo del duque Bors. (Anonymus c. 34/.) Esta es una variante de la matanza del ciervo. En cambio es decisiva la concordancia en este punto del cuento de "Los mil y un días" con la leyenda del ciervo relacionada con la fundación de la iglesia en Vác (Crónica ilustrada de Viena c. 59). El ciervo se arroja a la fuente y desaparece; el ciervo se arroja al Danubio, *et eum ultra non viderunt*. Además existe concordancia también en el primer punto: la leyenda de Vác tiene igualmente, como ya advertimos, en relación con la leyenda de la cierva, dos protagonistas: Géza y Ladislao el Santo. Pero, es claro que el cuento de la cierva no proviene ni de la leyenda húngara, ni del texto de la saga húngara de la cierva que figura en las fuentes históricas. Tampoco podemos suponer que la narración pagana que acabamos de reconocer en "Los mil y un días" fuera adoptada primeramente por la leyenda cristiana y que sólo por esta circunstancia se haya convertido en la saga del origen húngaro. Hay que suponer lo inverso: que la narración pagana constituye la saga del origen húngaro convertida también en Hungría en leyenda cristiana y que llegó a entrar con alguna variante asiática en el mundo de cuentos fantásticos mahometanos. No debemos considerar ni por un momento que la saga de la cierva es exclusivamente la del origen húngaro. Es probable que varios pueblos vecinos del norte del Irán la hayan considerado como propia; y de ahí a la Persia estaba siempre el camino expedito. El origen pagano del cuento cristiano-húngaro se infiere también por el hecho de que en el punto tercero sólo concuerdan "Los mil y un días" con la saga del origen, pero no con la leyenda cristiana.

De la comparación con el cuento de la cierva comprendido en "Los mil y un días" se infiere, por lo tanto, que la saga húngara de la cierva —considerada sin los cinco años intermedios y sin el rapto de las mujeres— no es consecuencia de una recopilación literaria, sino resultado de la unión con aquél. La finalidad de esta compilación es también palmaria. En lugar del origen totémico, la compilación introduce, en la saga del origen con el motivo del rapto de las mujeres, los puntos de vista de los parentescos puramente humanos entre los pueblos. En la aparición de los dos protagonistas está probablemente en el fondo la doble realeza turca y la división consuetudinaria del pueblo en dos. De todas maneras, la saga de la cierva en su variante húngara, alcanzó la etapa de una completa humanización. En la bienhechora vecindad de las afines sagas cristianas, empero se mantuvo intacta la creencia en el carácter sobrenatural de la cierva, como lo comprueba la leyenda de la fundación de la iglesia de Vác. La influencia de la literatura legendaria occidental, mantuvo en este caso, la reminiscencia de una tradición pagano-húngara en el punto de desarrollo de la fe ingenua en el milagro.