

Title	変容するHehmann : オーストリアにおける伝承民話研究に関連して
Sub Title	Die Wandlungen der Sagengestalt "Hehmann" : Unter Bezugnahme auf die Sagenforschung in Österreich
Author	鈴木, 美香子(Suzuki, Mikako)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2007
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.92, (2007. 6) ,p.203(92)- 226(69)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00920001-0226

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

変様する Hehmann

～オーストリアにおける伝承民話研究に関連して～

鈴木 美香子

1. オーストリアにおける伝承民話研究

この論文は1つの伝説的形象を手がかりとしてオーストリアにおける伝承民話研究の流れを概観すると共に、オーストリアにおける伝承民話研究のこの伝説的形象に対する取り組みの際に顕在化した事象を、1つの典型として示そうと試みるものである。伝説的形象は本来的に変様する性質を持つ。その変様は言わばそれ自体の内的動機に発する変様であり、長いゆっくりとした進行プロセスを持つ。しかしその一方で、近代の収集・研究活動において生じた伝説的形象の変様もまた存在するのではないだろうか。本論では、この言わば人為によって生じる伝説的形象の変様形態に着目し、その変様におけるパターン及び精神活動をオーストリアの土壌において明らかにしようというものである。従って、ドイツ語圏における伝承民話研究において、「オーストリアの」と別個にそのジャンルを打ちたてることが可能か否か、という常に繰り返されている問題には踏みこまない。単純にオーストリアの領域に関して触れているもの、ということで論を進めるとして、レアンダー・ペトツォルトによれば、初期の伝承民話収集において、グリムに先駆けて初めてオーストリアに触れているのが、ヨーハン・グスタフ・ヴッシング¹によるものである²。彼の収集した108のテキストには、シュレージェンやベーメン、ザクセンからのものとともに、オーストリア-ハンガリーを出所にするものが含まれている。オーストリ

アにおいても伝承民話研究では、グリム神話学の影響は殊のほか大きいようである。「すべてはグリムから始まった」のか、という問いに対して、それを単純に否定することは簡単であるが、グリム以降、オーストリアの領域においても新しいジェネレーションの伝承民話研究者の殆どが、グリム神話学の影響の下にある先人収集者たちの解釈を否定しつつも、基礎的な知識において、これに対抗する術を知らない、という状況を長らく経験してきたようである。ペトツォルトはグリムにおいて画期的であった点を、それまでに見られなかった「ゲルマン神話全体の体系的把握」³であるとしている。しかしながら、前世紀の後半に至って、伝承民話の現象としての観察と文化史的側面からのアプローチ、人類学的、形態学的アプローチ等が様々に試みられており、近年に至っては、アカデミー的地平とは別に観光ガイド的な興味を引きつけ、伝承民話を語る様々な書物が巷に溢れているようにも思われる。

さて、「オーストリアの」と括弧つきの伝承民話収集の歴史に焦点を絞り、それをグリム以前にさかのぼるとすれば、実際のところ行き当たるのが、啓蒙君主ヨーゼフ二世によって行われた大規模な伝承民話収集である。この時行われた収集についての実態は実のところ殆ど知られていない。後世における伝承民話研究がこの収集を無視してきた背景として、やはりそこにたち現れるのはグリムの神話学であり、その理由をザイベルトはイデオロギーの有無と見ているようである。つまり、啓蒙のヨーゼフ二世によって行われた伝承民話収集は、高尚な民族的ミュツス創設を目的として集められたのではなく、国民財産それ自体に対する興味から集められたものであり⁴、グリム以後に王道として続いていく伝承民話収集とは性質を異にしていたということに関係している。オーストリアにおける伝承民話の収集・研究において、グリムの以前・以後に断絶がある、と考えられる点は注目に値する。

もうひとつ忘れ去られている事実として挙げられるのは、グリム神話学が初めからウィーンと結びついているということである。いわゆる後のヴォールツァイラー協会⁵と呼ばれる団体である。1814年9月、ヤーコ

プ・グリムは教皇特使団の秘書としてウィーン会議にやってきた。そこでクレメンス・ブレンターノによって、詩人、文学者、古書店主のサークルに導かれ、中心的役割を担うことになる。

ヨーゼフ・フォン・ラスベルクの遺稿によれば、ヴォールツァイラー協会は「ウィーンのヴォールツァイルで、1814年12月28日、つまり無垢の子供の日に提案、創立され、1815年1月4日、水曜日、ティートゥスの日に署名がされた」とある⁶。会則はアルファベット順に、ヤーコプ・グリムを含む11人によって署名されており、欄外に2名の、そのうちの1人が上記のラスベルクであるが、追加的署名が見られる。この協会が目的とした民俗学的・文学研究的収集とその呼びかけはヤーコプ・グリムと共に非常に有名になったが、最終的に挫折したこの協会自体はその後長いこと、専門史的追求を逃れるという結果に至った。

「オーストリアの」、と伝承民話研究史を外観する場合、おそらくはこの点から出発するのが妥当であると思われるが、既に述べたとおり専門史的空白のまま残されているこれらの詳細な検討はまた別の機会を考えたい。差し当たり現在通説になっているオーストリアのグリム以降の研究史ということで述べれば、「ジェネレーション」として区分をつけるやり方が行われている。

ザイベルトに拠りつつ総括すれば次のようになる。

第一世代：グリムと交流があり、自然ポエジー理論に支えられたロマン主義時代の人々。⁷

第二世代：小市民性とナショナリズムを特徴とする世代。この世代において伝承民話との取り組みに2つの機能化がもたらされる。⁸

第三世代：多民族国家の崩壊とともに始まるジェネレーション。「民族」の概念が新たに検討されるとともに、伝承民話が新たな学問的興味を獲得する。⁹

以上のような展開を、実際の伝説的形象“ヘーマン”(Hehmann)のオーストリアの伝承民話研究における取り扱いを通して次に具体化していく。

2. ヘーマンとは何か

まずはこの伝説的形象“ヘーマン”がどのような存在であるかを簡単に知らねばならない。オーストリアの伝承民話研究において現在でも度々引き合いに出されるグスタフ・グギツの——グギツに関しては後に再び詳しく触れることになるのであるが——伝承民話収集に収録されているヘーマンに差し当たり目を向けてみる。

ヘーマンたちは大きな丸い頭に真っ赤に燃えるワイルドな目を持った巨人であり、その姿は非常に恐ろしげである。大抵は採鉱夫の服装をしており、しばしばつばの広い帽子をかぶっている。彼らは矢のごとく一瞬で何マイルも移動することができる。もし不遜な若者が“*He, He!*”なんて嘲けようものなら、恐ろしいことになる。そうすれば、ヘーマンの一人が飛ぶようにやってきて、嘲った者の肩の上に飛びあがり、全体重をかけてその上にうずくまり、夜明けまで決してその者から離れることはない。しかし、これは軽い方の罰であって、もっと恐ろしい罰がある。それは、たくさんのヘーマンが瞬く間に一斉にやってきて、嘲った者の体をバラバラに引き裂いてしまう、というものの。もしも、彼が運良く屋内に逃げ込むことができたとしたら、ヘーマンは彼が立て籠もった家のドアの前に、血まみれの人間の肉の一片を置いていく。これは、お前もこうなっていたぞ、という脅しの印なのである。¹⁰

このグギツの収集に含まれるヘーマン伝承はウィーン市の北側に位置する19区、既に森に差しかかろうという緑豊かなデープリングの地に伝わるものとされている。

エルフリーデ・モーザー¹¹によると、ヘーマンとは、森の精であり、ヨーロッパにおける一連の森の伝説的存在に連なるものである。しかし、上記のグギツの収集においても明言されている通り、ヘーマンに

において特徴的なのは、呼びかけのモチーフと名前との解きがたい結合である。この呼びかけと名前とは解きがたく結びついているというだけでなく、互いに影響しあっている。そして、巨人としてあるいは小人として語られるにせよ、この呼びかけのモチーフは全てのバリエーションの核を為すものとなっているのである。しかしこの名前が、ヘーマンと森との密接な関係、ヘーマンの本質を示すものであって、これを言語学的に分析して初めてヘーマンが具体的に理解されるようになる。

ゲギッツにおいてヘーマンは“へ、へ！”(He, He!) と呼びかけているのであるが、既に予想されるように、注目すべきは名前の初めの音節であり、それが呼びかけの音となっているのが理解されるだろう。ヘーマンの名前の形式にはいくつかのバリエーションがある。オーストリアのニーダーエーステライヒ州やオーバーエーステライヒ州、ウィーンなどの地にみられるのがヘーマン (Hehmann) であり、ドイツ・バイエルン州のオーバープファルツ (チェコと国境を接する) ではホイマン (Hoimann/Hohmann) が多数を占める¹²。名前の最初の音節は呼びかけの日常的形式とその地における方言の、つまり地理的一致がみられる。モーザーラートはシュベールビッシュのホイエメンライン (Hojemännlein) を例として挙げ、この地では呼びかけは大抵“Hoi!” であるとしている。

グリムの辞典に目を向けてみる。それによると、“hei” というのは南ドイツ、フランケン、ヘッセンで使われている言葉で、その意味するところは「保護された森」であり、他の方言において変化した形も一致してこれを意味する。つまり、翻訳するならばヘーマン (Hehmann) とは「森男」「森の保護者」ということになるのである。「森男」「森の保護者」、これがその名前を言語学的に分析することで明らかにされるヘーマンの本質、本来的な形象であって、すると呼びかけのモチーフというのは、名前から連想された二次的なものと考えられるだろう¹³。ヘーマンと森との強い結びつきはゲギッツの収集においては明言されていない。それゆえゲギッツのヘーマン伝承が、本来の森との関連が希薄化し、名前から容易に連想される二次的なモチーフから、すなわち、呼びかけのモチーフから、こ

の伝説的形象の説明づけを行った比較的新しいバージョンに属するものであるということが推測されるのである。しかし後にさらに例として挙げる「夜に木材の盗伐のため森に入る」、「深い森の中へと」、「獵師として森を徘徊」といった伝承の記述そのものからも、ヘーマンが本質的に森と強く結びついた存在として考えられてきたということは明らかである¹⁴。ヘーマンとは何か。それは本来的には「森男」「森の守護者」として認識される、ヨーロッパの森に棲む様々な伝説的形象の一形態であり、名前と呼びかけのモチーフの解き難い結びつきによって自らを他と隔てる伝説的形象であると言える。

3. 零落したゲルマン神としてのヘーマン —第一世代—

ヘーマンあるいはホイマンを初めて取り上げているのがフランツ・シェーンベルト (Franz Xaver von Schönwerth) である¹⁵。

シェーンベルトは1810年、バイエルン州、オーバープファルツ、ニュルンベルクの東に位置するアムベルクに生まれ、バイエルン宮廷審議官等の職を務める傍ら、故郷オーバープファルツの民俗学的研究に従事している。よって彼の伝承民話収集はオーバープファルツを中心にしたものとなっており、1858年に上梓された『オーバープファルツから——風習と伝承民話』(Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen) の中で、森に関連するものとして、ヘーマンの具体的な伝承民話を9つ取り上げている。オーストリアに伝わるヘーマン伝承との関連は伝承経路の関係でモーザーラートが既に証明しているのであるが、彼が採集したヘーマンの一つは次のようなものである。

ベルナウに暮らす3人が(シェーンベルトは彼らをまだ存命中としている)、見張り用に少女を連れて、夜に木材の盗伐のため森に入る。仕事も半ばに差しかかった頃、見張りの少女が急ぎやってくる。彼らに「得体の知れないものが山から下りてくる」と報告する。3人は逃げるでもなく立ち向かおうとするが、その時「ヘーマン、ヘーマン

(Homoan, Homoan)」という叫びを聞く。それはますます大きくなり、彼らが見たのは、木のような大男が山を大腿に下りてくる姿であった。彼は杖を持っている。彼の衣服は白と黒のまだらで、ズボンと胴着は一つに縫い付けられているよう、しかし顔を見分けることはできない。この大男が彼らのすぐ近くまでやってきて、彼らから返答を得られなかったとき、というのも、彼らは恐怖ですっかり声もでないほど硬直してしまっていたのであるが、相変わらず叫びながら右に向きを変えて立ち去っていったのだった。¹⁶

ここでのヘーマンは「木の高さほどの巨人」、「杖を持つ」、「白と黒のまだら模様の一続きのズボンと胴着」とその外見が語られているが、このシェーンベルトの収集にはその他「大きな黒い男」¹⁷、「緑の猟師で緑の猟師帽をかぶり雌やぎの足」¹⁸、「黒い姿で尖った猟師帽を被っている」¹⁹、さらに様々なバリエーションの総括において、具体的な伝承を示さずに「頭巾のついた修道服」²⁰、「長い白い髭」²¹といったヘーマンの特徴が加えられている。

モーザーラートはこのシェーンベルトのヘーマンの記述に一つの意図を読み取っている。それはすなわち、様々なグリムの後継者たちと同様の、伝承民話の形象におけるゲルマン神に似た特徴の強調であり、シェーンベルトのヘーマンには零落したゲルマンの最高神ヴォータンの姿が見とめられるというのである²²。それはモーザーラートの指摘を待たずしても、すでにシェーンベルト自身が仄めかしているところである。彼がその収集において、ヘーマンに関する一般的見解を箇条書きにして纏めたその最後に「注目すべき」こととして挙げられているのがまさにこのゲルマン神ヴォータンとの結びつきである。

「注目すべきなのは、ヘーマンの後ろにはヴィルデ・ヤクト (die wilde Jagd)²³ が伴っているという点である。それゆえに、ヴォータンが彼の背後には隠されている。さらに、巨人ということ、つばの広い

帽子、マント、カラス、幽霊じみた白馬²⁴なども、彼をヴォータンのようなものとして示している。」²⁵

シェーンベルトに遅れることわずか1年、テオドール・フェアナーレケン (Theodor Vernaleken, 1812-1907) が『オーストリアにおける民族の神話と風習』 (*Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich*) において取り上げたヘーマンは次のようなものである。

「ベーメンのポリツェカでは、ある森の精が、そのへ、へ! (He, He!) という呼びかけからヘーマンと呼ばれている。誰かが彼を嘲けようものなら、ヘーマンはその人の背中に乗っかるので、彼は重い荷物を運ぶ羽目になる。人々は彼を黒いマントを着た大男として描写している。」²⁶

ところで、フェアナーレケン は1812年、ドイツ・ヘッセンのフォルクマルゼンに生まれ、1850年からウィーンに、さらに1877年からはグラーツに、教育学者、民俗学者、ゲルマニストとして活動し、1907年にそこで没している。1859年に出版された先述の書では、その大半がオーストリアにおけるゲルマン神ヴォータンに纏わる様々な伝承民話の収集に当てられている。

「彼が森を通るたびに…幅の広い帽子を被り、長い杖を持った大男が現れる」²⁷、「塀の上にマントにすっぽり包まれて、尖った帽子を被った男が座っている」²⁸、「彼らが森に横たわっていると、突然彼らの目の前に幅の広いマントにすっぽり被われ、大きな白馬に跨った、大男が立っていた」²⁹、またヴィルデ・ヤクトの際に、それが近づいてきた時には、「うつ伏せ」で横たわらねばならない、としたニーダーエーステライヒの伝承を収録している。「ある男が、(ヴィルデ・ヤクトに遭遇した際) これを行ったのであるが、それ以来、彼は背中に言いようのない痛みを感じるようになった…。」³⁰

これら全てのヴォータンに関する描写に、既に述べたヘーマンの描写との一致点を見出すことは容易である。しかし、呼びかけのモチーフと名前との解きたい結合がヘーマンを形成しているという大前提がある限り、本質的にヘーマンとヴォータンを同一視することは実際難しい。ヴォータンの描写に関連して、ヘーマンに見られるこの呼びかけのモチーフが決して語られることはないのである。しかし、いずれにしても、この伝承民話研究の最初の世代において、古い森の住人であるヘーマンに零落したゲルマン神ヴォータンの姿を重ね合わせようという誘引力が働いていたことはここに確かに認められるように思われるのである。つまりこの誘引力とはグリムによって拡大解釈されたロマン主義における「自然ポエジー」理論に他ならない。

この「自然ポエジー」を初めて提唱したのがヘルダーであることは周知のごとくである。「自然ポエジーは、神の創造に、と同時に、原初の状態へと直接通じるものであり、無知の時代へと、前学問的状态へと通じる」³¹ものである。ヘルダーはこの自然ポエジーとクンストポエジーを対置したのであるが、それは彼によって考え出された民族文化と個人文化の二元論に対応していた。その際、民族文化は個人文化に先立つものであり、つまり民族は原初のころ、神話や伝説、詩文芸の担い手であったとされ、「全体としての」創造者と考えられるに至る。

グリムもまたヘルダーのこのイメージに立っていた。つまり「自然ポエジーは（自然と同様に）自ずと成立したものであり、それ自体が自身を作ったものであり、それはクンストポエジーより古いものである」³²と。民族に纏わる伝説は、民謡と同様に自然ポエジーの一部である。

さらにグリムはここに「歴史」の観念を取り入れるのであるが、グリムにとって歴史とは「教育が浸透した時、ようやく保存されるに至った」³³ものであり、苦勞して信頼性を勝ち取ったものである。一方「自然ポエジー」、すなわち民族に纏わる神話・伝説はグリムにとっては質的な概念であり、つまり「内的真実」であり、それは「歴史的出来事の実事性の上に入植した、自然の事実の再現」³⁴となる。ここにおいて、リヒテンシュ

タインが述べる「神話の歴史的解釈ではなく歴史の神話的解釈」³⁵が生じるのであるが、グリムがヘルダーを超えて行くのはさらに次の点である。

既に自然ポエジーという名称が示しているように、この理論の根底にあるのは自然の暗喩である。歴史の流れに自然（植物）のメタファーが持ちこまれる。つまり、成長→開花→枯死、この法則にしたがって歴史は進むものであるとされる。この自然のメタファーの歴史との関連付け自体は決して新しいものではないが、同じことが自然ポエジーにも当てはめられたことによって、同じ自然の法則に従う自然・歴史・自然ポエジー（神話・伝説）の同列化が生じるのである。しかし、自然の背後には神的なるものが存在する。ゆえに歴史・自然ポエジーの背後にも神的存在を認めることが可能となる。つまり、「これによって自然ポエジーは宗教的時限を獲得する」と共に、「聖書に比較しうるもの」³⁶となるのであり、神話・伝説の過大評価が生じることになるのである。

この理論により、グリムに限らずロマン主義の人々が人類の黄金時代と考えたものは「古ドイツ」であり、まさにゲルマンの「異教世界」であった。従って、グリムの影響を強くうけ、ロマン派の流れを汲んだこの世代の伝承民話収集家や研究者が、およそ8世紀頃に成立したとされるヘーマン伝承に、ヴォータンの面影を求め、それとの類似点を殊更に強調したのは、まさにその根底に「自然ポエジー」の理論があつてのことであり、言わば、ヘーマンはこの世代によってヴォータン化されたのである。

4. 罪を負うものとしてのヘーマン —第二世代—

当然言われることであるが、第一世代、第二世代と区切ったところで、そこに明白な境界線があるわけではない。便宜的に各世代の傾向を仄めかすことができるに過ぎない。例えば第一世代で見たヘーマンとゲルマン的異教世界、ヴォータンとの関連付けは、この世代においても引き続き認められる点であり、それはリヒャルト・ワーグナーの歌劇に鼓舞された「大ドイツ思想」に対する多くの同時代人の覚めやらぬ熱狂とも関連して、声高に主張され続けている。しかしその根本にあるのは「自然ポエジー」理

論に支えられた古ドイツに対する憧れというよりむしろ、より現実的な、政治保守の見解を示すものに変化しているように思われる。また、第一世代と区別して、第二世代により顕著になるのは、小市民性という点である。ナショナリズムと小市民性、それは「保守」ということで軸を同じくしているように思われるのであり、一人の研究者による収集の中にそれらすべての傾向を見出すことも全く難しいことではない。

ヴィレヴァルト・レープ (Willebald Leeb, 1861-1926) はこの第二世代に数えられる伝承民話研究者である。オーストリア・ハンガリー帝国の記念碑保存委員会、ニーダーエーステライヒ州の公文書保管協会、歴史協会のメンバーとして、彼の名前は広く知れ渡っていたのであるが、彼の肩書きとして何より忘れてならないのはベネディクト会の修道士であるということだろう。ヘーマン伝承を取り上げているのは、彼の 1892 年に出版された『ニーダーエーステライヒの伝承民話』(Sagen Niederösterreichs. Wien, 1892) である。

ヘーマンはヴァルトフィアテルの恐ろしい鳥であり、それは奇妙な鳴き方をする。つまり。ヘイ、ヘイ、ヘイ！というものである。彼を嘲った人間は、道から深い森の中へと導かれていく。それゆえに人は彼を災いをもたらすものと見なすのである。³⁷

ここではヘーマンは鳥として示されているのであるが、この点において、レープもまた第一世代の取り組みと同様に、ヘーマンとゲルマン神ヴォータンを関連付けているのであり、このヘーマン伝承に関する注において、「この森の精はヴォータンであり、ヴィルデ・イェーガーである。」³⁸と断定する。彼のこのような、伝承民話の「異教」による説明付けは、ヘーマン伝承に限ったものではない。しかし、「異教」による説明付けに対するキリスト教聖職者としての彼の見解は興味深い。

「キリスト教の本質と添え物を区別することが出来ず、今日キリスト教の一般的な見解のいくつかに対する異教的な説明によって惑わされてしま

うかもしれない、信徒の方々よ、私は小麦畑のアレゴリーを思い出すのだ。小麦は様々な種と混ざっても、それによってその本質が変化することがないのと同じように、我らが民族のキリスト教もまたそうなのである。教会は確かに偶像信仰を勢力的に禁止したが、しかしその啓蒙された知恵において、多くのそれ自体害のない異教の風習を大事にし、キリスト教の装飾によって価値を高めたのである。粘り強くしきたりに愛着している民衆に黄金の橋をかけるために。」³⁹

また、その序文において、彼はこの書を出版するに至るまでの心境を次のように述べている。

「この我々の偉大で素晴らしい父なる故郷の心臓部であるニーダーエーステライヒが、いまだ独自の伝承民話集を持っていないということを残念に」思い、そのことが「自分自身で、このニーダーエーステライヒのフォルクスポエジーの宝を集め、出版すること」⁴⁰を決心させたのだということ、また、「現代の、残念ながら既に田舎の人々の間にも広がっている心の干ばつのために、バラバラになってしまったかなりの伝承民話を、私は様々な方面から時間をかけて聞き出さねばならなかった」⁴¹と。

これらのレープの言葉から理解できるのは、第一世代の古ドイツへのロマン主義的感情といったようなものではなく、むしろ、自らの故郷に対する小市民的な愛着であり、故郷に伝わる財産としての伝承民話が「現代の心の干ばつ」によって「バラバラ」になり失われていくことへの不安である。さらに、第一世代による伝承民話との取り組みと、レープのそれとをより隔てて見せているのは彼のキリスト教の聖職者としての、異教に対する態度であろう。つまりレープによれば、伝承民話とは、キリスト教的な加工によって価値を高められた、「粘り強くしきたりに愛着している」無知蒙昧な人々をキリスト教の本質へと導く黄金の橋であって、結局のところその目的は「キリスト教的教化」と考えられていることになる。

さらにこの第二世代を代表する人物で、ヘーマンとの関連において名前を挙げるとすれば、それはフランツ・キースリング (Franz Xaver Kiessling, 1859-1940) である。目の不調により早々にエンジニアとしての仕事を辞め

た後、キースリングはオーストリアの風土に根付いた伝承民話を、特にニーダーエーステライヒ州のヴァルトフィアテルに伝わる伝承民話の収集と研究に没頭した。彼において特徴的なのは「大ドイツ思想」に基づいた、直接ヒトラーへと続いていくナショナリズム的傾向であるといえる。『神話、並びに民族の意図と伝説に関連した研究』(*Eine Studie mit Bezugnahme auf die Mühle, sowie auf die Meinung und Sage des Volkes*, 1884)、や『ニーダーエーステライヒ州のヴァルトフィアテルにおけるドイツ先史時代の記念の地』(*Denkstätten deutscher Vorzeit im niederösterreichischen Waldviertel*. Wien 1891) 等、数多くの書物を出版しているが、彼のこれらの研究のどれもが「ドイツ民族政策の呪縛」のもとにあり、「時代と強く結びついた注釈によって」⁴² 取り扱いの困難なものとなっている。

ヘーマンに関する伝承民話が納められているのは彼の9巻に及ぶ、『ニーダーエーステライヒ州ヴァルトフィアテルにおける伝説夫人』(*Frau Saga im niederösterreichischen Waldviertel*) であるが、彼自身がこの伝承民話収集シリーズの奇妙な名前を説明している。「伝説夫人は神話や伝説の見解による、ドイツ系統のゲルマン的君主である。」⁴³

その第4巻にあるのは次のようなヘーマン伝承である。

「ヘーマンは悪いお化けで、彼は一人で夜道を歩く者をひどく怖がらせる。かつて一人の男がいた。彼はあまりにひどい（つまり非キリスト教的な）行状のため、教皇によって100年の間、呪縛されたのであった。それ以来彼は獵師として森を徘徊するようになり、誰もが彼を恐ろしがった。村の靴職人が、彼は強い男だったので、このヘーマンを捕まえてやろうと決心した。しかし、このお化けは、靴職人より強く、彼の骨を粉々にしてしまった。それ以来、夜を知らせる鐘の後は誰も村から外に出ることはなくなったのだ。」⁴⁴

キースリングはこのヘーマン伝承に注を添えているのであるが、その注において彼もまた、「ヘーマンはヴィルデ・イェーガーと同様にヴォータン

のカリカチュアである」⁴⁵との見解を示している。つまり、教皇はそのままキリスト教を示すものであり、キリスト教によって貶められた異教の神がヘーマンなのであると。この考え自体はこれまで見てきたように、既に第一世代の研究者の見解を踏襲し、レープにおいても見られたものであったが、第一世代の研究者・収集者によって取り上げられたヘーマン伝承においては、ヘーマンの背景は全く言及されることがなく、常に得体の知れないものとして残されていた一方で、この伝承において注目すべき点は、キースリングが注ではっきりと述べているように、ヘーマンがここではもとは「死ぬべき人間であった」⁴⁶という点である。「非キリスト教的」なひどい行状のために、罰を受けることになった人間であるということ、ここにキースリングによる伝承民話の取り扱いにおける一つの意図を読み取ることができる。

「伝説夫人（伝説の寓意、筆者注）はその特徴において、常に神話や伝説という形式で、魂を導く者であると同時に、道徳を教える者である。というのも、どんな伝説や神話もその核の部分は教育的なものであるからである。…そのように、伝説と神話は、それが十分に理解されれば、人に感銘を与えることができると同時に脅して（悪事を）止めさせることもできるのである。人はとにかく、伝説夫人の手招きに従わねばならない。」⁴⁷

つまり、キースリングの「伝説や神話」の核の部分は常に「教育的なもの」がある、という見解がそこで明白に示されているのである。また、この世代に属す、カール・ジュース（Karl Stüb）は高等小学校の校長であり、やはりニーダーエーステライヒ州のヴァルトフィアテルに伝わる伝承民話の収集に携わっている。彼の収集によるヘーマンは以下のようなものである。

ヘーマンは二つの頭を持つ男である。…初雪が降るやいなや彼は力を発揮する。彼はその地域を隈なく歩き回り、橇の轍の跡の左側を歩い

ている者を見つけると、その首を例外なくぐりとひねる。もし雪がまだ新しく、そのためにまだ橇の跡がついていなければ、もし後から色々話しかけられても、振り返ることなく、粘り強く黙っていたら、ヘーマンから逃れることができる。しかし日中はヘーマンは力を持たない。…⁴⁸

キースリングのヘーマン伝承に見られる、贖罪の魂、死して悪事を働く者とされたヘーマン像は、モーザーラートによるとより古い伝承の「再解釈」によるものであり、比較的新しいヘーマン像である。オーストリアに限らずヘーマン伝承の伝わる地に広く目を向けると、死すべき人間が何らかの罰としてヘーマンとなったとされる伝承が多々見られる。「伝説はそれが語られる限り生きているのであり、それは変転するものである。」⁴⁹ この贖罪の魂であるというヘーマンの解釈はキリスト教化の道りにおいて生じたと当然考えられているのであり、キリスト教にとって馴染みの深い、ヨレスのいわば「逆聖人伝」⁵⁰ 形式へのヘーマン形象の適用と言えよう。逆聖人伝形式においては、不正の償いをしねばならぬ者は死なず、永遠に生きて、放浪しねばならない。「罰せられるべき不正が災いをもたらす力になる」⁵¹ のである。さらに、ヘーマンが元は「死ぬべき人間」であり、何らかの罰としてヘーマンとなり、森を徘徊するようになったのだ、というより古いヘーマン伝承のこの「再解釈」が進行するとともに、ヘーマンの外見的「お化け化」現象も進行している、とモーザーラートは言う。つまり、ジュースに見られるような、「頭を二つ持つ男」、「頭がない」、「真っ白な顔をしている」、「頭の代わりに黒い包帯をしている」、「青い、ぴよぴよはねる火」である、といったヘーマンの外見的特徴の記述である⁵²。

そしてこの罰を受ける魂＝ヘーマンという見解を示す伝承は、第二世代の伝承民話との取り組みによって大いに取り上げられた感がある。つまり、この世代において神話や伝説との取り組みに「教育的」見解がもちこまれ、これが神話や伝説の目的において非常に重視されたが故である。1929年に

出版された、ニーダーエーステライヒ州のヴァイトホーフナーの『ハイマートブーフ』、これはこの地に関する様々な論文を集めて1冊の本に纏めたものであるが、このように「ハイマート」のタイトルを持つ書物がこの時期に盛んに出版されている現実がある。その前書きには次のようにある。「(外の) 広い世界を書物によって学ぶ前に、まずは故郷を知り、理解し、それとともに(故郷を)愛することを知るという要求は、既にゲーテの時代に持ち出されていた要求であり、それは、文盲に対する抵抗と同様にそれ以来ますます声高に叫ばれている」⁵³と。この書は例えばキースリングの『伝説夫人』がヴァルトフィアテルの教師組合に捧げられているのと同様に、「我々の青少年を導く教師のために」⁵⁴と、その目的が記されているのであるが、これがこの世代における伝承民話との取り組みを明確に示しているように思われる。ザイベルトは言う。この世代において、伝承民話に2つの方向性が見られる。それは一つには「政治保守的機能化」であり、もうもう一つは「教育的機能化」である、と。彼はさらに続ける。「メルヒェンが児童文学の原型・手本となった一方で、伝説は青少年文学の原型になったのである」⁵⁵。従って、ここでヘーマン伝承を取り扱った伝承民話収集者は、ヘーマンをゲルマン神ヴォーダンと関連付けようとも、決してそれが第一世代の収集者の場合に見たように、決して中心的関心となることはない。重要なのは教育的効果であって、つねに神話や伝説のその核には「教育的」なものがあると見なされたし、またそれを証明するような収集であらねばならなかったのである。

4. モティーフとしてのヘーマン? —第3世代—

第2世代の冒頭で述べたとおり、この世代概念による区分付けは、オーストリアにおける伝承民話研究の流れを概観するための便宜的なものではない。第1世代の伝承民話の取り組みが第2世代のそれへと大いに影響を及ぼしているのと同様に、それらは第3世代の取り組みにも当然流れ込んでいるのである。そして、とりわけ、この第3世代の特徴づけを困難としているのは、それが既にかなり長い期間にわたっているという点である。

つまり、ザイベルトによる区分付けも、この世代においては、先端は開かれたままとなっているのであり、それゆえ幾分曖昧な印象を与えている。

しかしながら、第一次大戦にオーストリア=ハンガリー帝国の崩壊、さらに第二次大戦を通して、いわゆる「民族」の概念が相当に揺らいだ後の、伝承民話との取り組みがこの世代であると言えるだろう。社会の歴史的変転により、「民族」の概念も、「民族文学」の概念も意味論的に変化せざるを得ない。その中で、この世代における伝承民話との取り組みにおいては、「民族」の概念は全く無害となるよう「限定化」された。つまり、「(人間の)社会的発展の初期段階」に、また「子供や青少年の意識」において知覚される程度の「民族」概念であり、神話や伝説は、青少年文学の形において、大人への入口を前にしての、「超時間的時代における最終的な滞留」⁵⁶のための一手段となったのである。これは第2世代にみられた伝承民話との取り組みにおける「民族教化」的見解の一般化への最終到着地であるように思われる。

その一方で、「神話や伝説は、新たな、より深い学問的興味を獲得」⁵⁷することになる。

この世代において、オーストリアの伝承民話研究のアカデミー的基準を作り、モチーフ史的調査を行った人物に先に挙げたグスタフ・グギッツ (Gustav Gugitz, 1874-1964) がいる。彼は物語作者、文学史・演劇史家、民俗学者、ハイマート研究者、書誌学者として幅広く活動した人物であり、グギッツによる伝承民話集は後世の研究者の間で度々引き合いに出され、現在も効力を保ち続けているというのは既に述べたとおりである。

彼の採集によるヘーマン伝承は冒頭に取り上げているが、彼の伝承民話との取り組みには、第一世代、第二世代にも引き続き根強く見られた「異教」による解釈が見られない。彼は「あらゆる風習を異教に起因すると見なしたがる病癖」は「ばかっている」⁵⁸と述べている。また、1950年、ヨーゼフ・プファンドラーはこのヴァルトフィアテルに伝わるヘーマン伝承を、『デア・ヘーマン』というタイトルでノヴェレ化している⁵⁹。

ある若い教師が冬の嵐の夜、新しい赴任先の都会から遠く離れた小さな村に到着するが、上役が隣村の居酒屋にいることを知る。そして、そこに向かう途中、理性的な彼にとっては全く説明できない奇妙な体験をすることになる。

彼は森の外れの吹きすさぶ風の中で、はっきりと「へ、へ！」(He-He!)という呼びかけを聞いたのである。それはまさに人間が薄暗い中で、誰かに呼びかけているようであった。彼は同じように「へ、へ！」と応答するが、すると突然黒い人影がまっすぐ彼に突進してきて、突然彼を地面に投げ飛ばしたのである。その衝撃で、彼は急な坂を転がり落ちていく。傷だらけになり、ガタガタ震えながら、彼はようやく村の居酒屋にたどり着き、この恐ろしい不可解な出来事をそこに集っていた土地の者たちに語る。すると、彼らはびくびくしながら言うのである、それはヘーマンだろう、と。…

この後、何故ヘーマンが現れるようになったかが語られノヴェレが展開していくのであるが、このノヴェレ化によって、ヘーマンは読む者により具体的なイメージを与えている。プファンドラーに先立つこと数年、カール・フース (Karl Fuß) もまたヘーマン伝承をモチーフとして物語を書いているが、これもプファンドラーと同様に青少年向けの物語である。

この世代の伝承民話との取り組みにおいて、「民族」の概念が無害化されるとともに、イデオロギーから開放され、一般化された伝承民話における伝説的形象は、おそらくそれはヘーマンだけに限らず、プファンドラーやフースの物語に語られるような、単純なる一個のモチーフとして使用されるに至る。しかしながら、その単純なる一個のモチーフには、プファンドラーのノヴェレの副題「その地方からの4つの物語」が既に示しているように、常に「郷土」という潜在的意味が付随している。従って伝説的形象ヘーマンは、神話・伝説の観念的方向付けからの開放、「一般化」の進行と同時に、「民族」の概念に随伴して「超時間的時代」を示すモチーフの中に取り込まれざるを得ない。そして結局のところ、「青少

年文学」という限定された空間の中で、その効力を発揮することになるのである。

第三世代の取り組み、すなわち、伝承民話が、一つの国家、国民の、ナショナリズムや民族教化を超えたところに位置する文化的世襲遺産として学問的関心を獲得したことに関連しての、一義的な異教による解釈からの伝承民話の開放、また青少年文学の内部における伝承民話の確固たる地位の確立、これらのオーストリアにおける伝承民話との第三世代の取り組みによってもたらされたヘーマン像の最終形態、それは言わば「郷土」というコノタチオンを伴った、「青少年文学」における一つのモチーフ化ではないだろうか。

5. 終わりに

1個の伝承民話的形象の変転を追う場合、2つの流れに留意しねばならないだろう。一つはその伝承民話自体の変様である。つまり「伝承民話は、それが語られる限り生きているのであり、それは変様する」ということである。「古い特徴は、誤って解され、解釈のし直しがなされて、忘れられ、イメージの残存部分に、(つまりヘーマンの場合は)名前の部分に新しい要素が結び付けられるのであるが、この要素は、比較的古くはあるが、しかしより古いものよりまだ良く知られたものである可能性が高い」⁶⁰のである。ヘーマンについては、その言語学的分析から、本来は森に関連するもの、「森男」「森の守護者」であったと推測されるが、それにはどこか訳のわからない、関わってはならぬ恐ろしいものという、つまり悪魔的性格(この場合の悪魔はキリスト教的悪魔ではない)が付与されていたと考えられる。しかし後にこの像がほやけるとともに、ヘーマン形象はキリスト教の手元にあった、逆聖人伝形式へと適用され、キリスト教的意味での贖罪の悪人となり、最終的には魂の安息を得られない死者の霊へと変化する。ヘーマンにおいては言語的所与性がこの展開において重要な役割を果たし、他の森の伝承民話的形象との本質的渾交を妨げたのであった。しかし、この「人間にとってより分かりやすいもの」への、「非悪魔化」へのゆっ

くりとしたプロセスは、ヘーマンにのみ限定される進行プロセスではない。例えばポイッケルト⁶¹がヘーマンに類似の伝承民話の形象、北ドイツのハッケルベルクやスイスのトゥルストに関して同様の進行プロセスを追っているのであるが、この一連のプロセスは多くの伝承民話に共通するものであり、「進展していくキリスト教化の道のりにおいて生じた」⁶²と考えられている。

もう一方は、伝承民話を受容する側における、つまり収集・研究による、それが恣意的であろうと、そうでなかろうと、ある程度の社会的要請に基づいていると思われる、いわば人為的変様である。オーストリアの伝承民話研究を便宜的に3つの世代に区分して外観してみると、それぞれの世代の伝承民話との取り組みにおいて、ヘーマン形象における強調点が異なることが理解できる。第一世代の取り組みにおいて、ヘーマンに零落したゲルマンの最高神ヴォータンの姿を重ねようとの誘引力が働いているのを見てきた。その誘引力とはいまだその影響を色濃く残すロマン派の「自然ポエジー」理論であった。第二世代の取り組みにおいても、ヘーマンはヴォータンであるとの見解は根強く主張され続けたが、その本質はもはや「自然ポエジー」ではなく、「政治的保守」を示すものと変化している。さらに、この世代において伝承民話の本質は「教育的」なものであるとの見解が示される。それに対応するのが罪を犯したがゆえに「罰を受けるヘーマン」の強調である。この世代の伝承民話との取り組みにおいて、政治的保守と教育の2方向の機能化が見られるのである。「民族」、「民族文学」の概念の意味論的变化を経験する第三世代の取り組みは、伝説や神話の非イデオロギー化に向かう。つまり、一つの国家、国民のナショナリズムや民族教化を超えたところに位置する、文化的世襲遺産としての伝承民話との取り組みである。第二世代にみられた教育的機能化は、民族教化・キリスト教的教化といった観念的方向付けから自由になり、「青少年文学」の分野において地歩を固める。そこでは、一個の単純なモチーフと化した、しかしながら「郷土」という潜在的意味を伴ったヘーマンが語られることになるのである。

このような伝承民話の収集・研究を通じて生じた伝承民話的形象のいわば人為的変様は、伝承それ自体の変様と同様に、おそらくヘーマン形象のみに見られるものではないだろう。ヘーマン形象に見られた変様はオーストリアの土壤における伝承民話的形象の多くに当てはまる、一つの典型を示しているのであり、また逆に、その変様を通して収集・研究活動の根底にあった精神活動を具体的に捉えることが可能となるのである。ヘーマンという伝説的形象を通じて、伝承民話と人間の精神活動との連関形態の一端がここで明らかになるのではないだろうか。

注

- 1 Johann Gustav Büsching(1783-1829): Volkssagen, Märchen und Legenden, Leipzig 1812
- 2 Leander Petzold: Einführung in die Sagenforschung, 2002, S.22
- 3 Leander Petzold, a.a.O., S.63
- 4 Ernst Seibert: Sagenforschung in Österreich, In: Magische Orte, Wien 2004, S.36
- 5 Wollzeiler Gesellschaft、Wollzeile はシュテファンズドーム近くの現存している通りの名前であり、そこには集合場所である居酒屋 Stroblkopf があった。
- 6 Volker Schupp: Wollzeilergesellschaft und Kette, Marburg, 1983, S.3
- 7 シュタイアーマルク州に重点を置く、ヨーハン・ガブリエル・ザイデル (1804-1875)、カール・ヴァインホルト (1823-1901)、テオドル・フェアナーレケン (1812-1907) の3名をまず初めに挙げる事が出来る。ヴァインホルト、フェアナーレケンはグリム兄弟と交流があった。その他、オーストリア西部出身者を3人挙げる事ができる。フォアアールベルク州出身のフランツ・ヨーゼフ・フォンブン (1824-1870)。彼もグリム兄弟と手紙のやり取りや面識があった。イグナッツ (1825-1892) とヨーゼフ (1831-1891) のツィングレ兄弟はティロルの当時最も偉大なゲルマニストと見なされた。
- 8 この世代の特異な人物として挙げられるのが、1848年にウィーンで生まれ、小説家・劇作家であるグイドー・リスト (1848-1919)。彼は保守的なウィーンの詩人・小説家・批評家協会 “Iduna” に属し、伝承民話の収集者でも研究者でもないが、多くの同時代人と同様に、“ゲル

マン」の新たな価値付けと蘇生に没頭した。本文で取り上げる人物の他、アイロス・メングヒン (1856-1918)、カール・ライテラー (1860-1934)、ユリウス・リヒャルト・プラムベルガー (1877-1956)、カール・フォン・シュピース (1880-1957) がこの世代に分類される。また、ザイベルトにおいて実際は「小市民的」という言葉は使用されていないことを特記せねばならない。この点に関して本論ではザイベルトのもとで近年書かれた論文 Heidrun Haboeck: Sagenforschung in Österreich, Wien, 2006 の見解を採用した。

- 9 この世代において重要な人物は、歴史家であり、印欧語学者であるヴィクトール・フォン・ゲランブ (1884-1958)。さらに 1950 年以降において、伝承民話研究に関して基準を作ったとされる 2 名の人物が挙げられる。本文でも取り上げているグスタフ・グギッツ (1874-1964) とレオポルト・シュミット (1912-1981) である。ザイベルトは君主制の崩壊以降をこの第三世代に含めているが、君主制の崩壊から第二次大戦終了まではむしろ第二世代に謙著と思われる特徴が多く見られることから、本論での取り扱いは主に第二次大戦終了後に重点を置いている。
- 10 Gustav Gugitz: Die Sagen und Legenden der Stadt Wien, Wien 1952, Nr.1, S.1
- 11 Elfriede Moser-Rath: Der Hehmann, Herkunft und Bedeutung einer Waldviertler Sagengestalt, In: Wunder über Wunder, Wien 1974 ヘーマン伝承はオーストリアにおいてはニーダーエーステライヒ州のヴァルトフィアテルに多く伝わっている。
- 12 さらに、チェコにおいて多く見られる Hejkal、また、縮小型である Hemandl、Hehmännchen、Hoimaennlein 等の名前の形式がある。数は少ないが逸脱型、地域的な渾名もみられる。シェーンベルトにおいては、Hehmann を表す名前として Hoimann の他に、Haimann, Hömann, Hemann が挙げられている。さらにその呼びかけは、hoi, hoi — ha hai — ho ho — ho helfts — höhö — he he — he helfts である。
- 13 一方で北ドイツ、主にヴェストファーレンに分散している Hemänneken 伝承に関して、ヴェストファーレンの方言では “Hee” は “Heide” を意味するのであり、異教の魔物との関連を想起させている。
- 14 シェーンベルトはヘーマンの行動範囲について次のように記している。「ヘーマンのいる場所は森であり、畑であり、湿地であり、ある一定の場所である。彼は自身の森や川を持っていて、そこをうろついているのであり、そこを出ていくことは許されていない。」 Schönwerth: Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen, Augsburg, 1858, S.344

- 15 Moser-Rath, a.a.O., S.32
- 16 Schönwerth, a.a.O., S.348
- 17 Schönwerth, a.a.O., S.348
- 18 Schönwerth, a.a.O., S.349
- 19 Schönwerth, a.a.O., S.349
- 20 Schönwerth, a.a.O., S.343
- 21 Schönwerth, a.a.O., S.343
- 22 Moser-Rath, a.a.O., S.32
- 23 ヴィルデ・ヤークトとは森での悪魔的存在（ヴィルデ・イエーガー）に付き従う狩猟の一行である。このヴィルデ・イエーガーは“狩”という行為によって他の森の悪魔的存在から区別されるものであり、この一行の統率者であるが、従ってヴィルデ・ヤークトもまた“狩”という行為に本来的に特徴付けられるものである。しかし、その一方で、既に12、13世紀にはヴューテンデ・ヘア（Wütende Heer, 猛威を振るう軍隊）と呼ばれる、ヴィルデ・ヤークトとは本来的に性質を異にする悪魔的現象に関する記述が見られる。これはその構成員が悪魔であれ、物故者であれ、いずれにしても軍勢とみなされるものである。ポイッケルトによれば、16世紀頃になって本来的に異なるこれらの伝承民話の融合が見られるというが、いつの段階でヴィルデ・イエーガーがゲルマン神ヴォータンになり、ヴォータンがヴューテンデ・ヘアの統率者になったのかに関してはまだ考察の余地があると思われる。ここでは原文に倣い、ヴィルデを小文字表記としている。
- 24 原文 Schimmel, 日本語では白、あるいは灰色の馬と約されるが、この語が他にカビの意味を持つように、それに似た、白地に黒のまだらのある馬もこう呼ばれる。
- 25 Schönwerth, a.a.O., S.346
- 26 Theodor Vernaleken: Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich, Wien, 1859, S.241f.
- 27 Vernaleken, a.a.O., S.26
- 28 Vernaleken, a.a.O., S.25
- 29 Vernaleken, a.a.O., S.25
- 30 Vernaleken, a.a.O., S.40
- 31 Petzoldt, a.a.O., S.13
- 32 Petzoldt, a.a.O., S.14
- 33 Petzoldt, a.a.O., S.14
- 34 Petzoldt, a.a.O., S.15
- 35 Ernst Lichtenstein: Bildungsgeschichtliche Perspektiven, Ratingen, 1962,

- 36 Petzoldt, a.a.O., S.15
- 37 Willebald Leeb; Sagen Niederösterreichs. Wien 1892, S.24
- 38 Leeb, a.a.O., S.24 その根拠として参照するべしとして挙げられているのは、パンツァー『バイエルの伝承民話』、グローマン『ベーメンの伝承民話』、フェアナーレケン、ラントシュタイナー『ニーダーエーステライヒの伝承と風習における異教信仰の名残』、クーン『ヴェストファーレンの伝承民話』などである。
- 39 Leeb, a.a.O., S.IX
- 40 Leeb, a.a.O., S.VII
- 41 Leeb, a.a.O., S.VIII
- 42 Seibert, a.a.O., S.42
- 43 Franz Kiessling: Frau Saga im Niederösterreichischen Waldviertel. Bd. 1, Wien, 1924, S.3
- 44 Kiessling, a.a.O., Bd. 4, Wien 1926, S.47
- 45 Kiessling, a.a.O., Bd. 4, Wien 1926, S.47
- 46 Kiessling, a.a.O., Bd. 4, Wien 1926, S.47
- 47 Kiessling, a.a.O., Bd. 1, Wien 1924, S.3
- 48 Karl Süß: Ortssagen aus dem Verwaltungsbezirke Waidhofen a.d. Th. In: Heimatbuch, Bezirksschulrat Waidhofen a.d. Thaya, 1929, S.393
- 49 Moser-Rath, a.a.O., S.51
- 50 原文 Antilegende
- 51 André Jolles: Einfache Formen, Darmstadt, 1958, S.53
- 52 Moser-Rath, a.a.O., S.53
- 53 Heimatbuch, Bezirksschulrat Waidhofen a.d.Thaya, 1929, S.VII
- 54 Heimatbuch, a.a.O., S.VIII
- 55 Seibert, a.a.O., S.43
- 56 Seibert, a.a.O., S.44
- 57 Seibert, a.a.O., S.44
- 58 Helga Peterson: Gustav Gugitz. Leben und Werk, Wien, 2003, S.162
- 59 Josef Pfandler: Der Hehmann. Vier Erzählungen aus der Landschaft, Wien 1950, S.51ff
- 60 Moser-Rath, a.a.O., S.51ff
- 61 Will-Erich Peuckert: Deutscher Volksgrabe des Spätmittelalters, Stuttgart, 1942, S.51
- 62 Moser-Rath, a.a.O., S.53