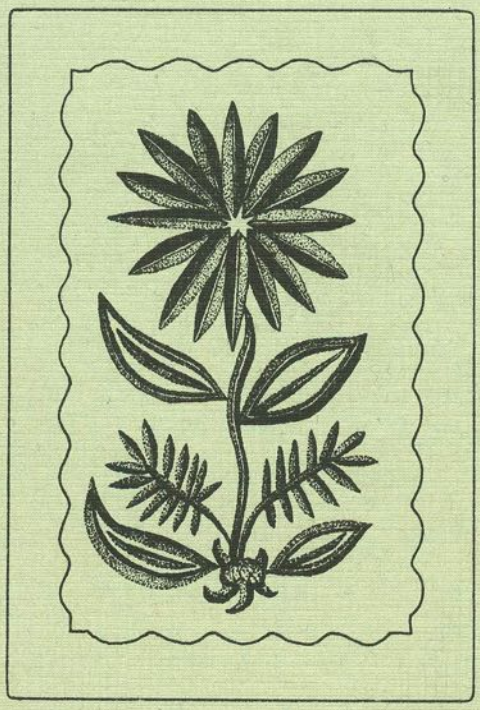
ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

4



MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

A KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
NÉPRAJZI TANSZÉKÉNEK ÉVKÖNYVE
XXII.

Szerkeszti

UJVÁRY ZOLTÁN

Munkatársak
BARTHA ELEK—KOTICS JÓZSEF

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1985.

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

Tom. 4.

Redigit

ZOLTÁN UJVÁRY

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1985.

Publikationen des Lehrstuhls für Volkskunde der Universität
L. Kossuth zu Debrecen

Publications of the Department of Ethnography of the
L. Kossuth University, Debrecen

Adresse
Néprajzi Tanszék
Lehrstuhl für Volkskunde
Lajos Kossuth Universität
DEBRECEN, 10
Pobox 16
H—4010
Ungarn

Address
Néprajzi Tanszék
Department of Ethnography
Lajos Kossuth University
DEBRECEN, 10
P.O.B. 16.
H—4010
Hungary

ISSN 0580—3594 Műveltség és Hagyomány

ISSN 0139—0600 Ethnographica et Folkloristica Carpathica

LÁSZLÓ DÁM

TYPEN DES ERDBAUS IN UNGARN

In der Geschichte der volkstümlichen Bauweise des Karpatenbeckens nahm der Erdboden als Baustoff einen wichtigen Platz ein. Während für die Gebiete der Alpen, des Sudetenlandes und der Karpaten in erster Linie Holz- und teilweise Steinarchitektur charakteristisch ist, so ist in der Grossen Tiefebene (ung.: Alföld) Transdanubiens und der Transtheissgegend sowie in deren Randgebieten überall der Erdboden der dominierende Baustoff. Auf ein besonders hohes Niveau gelangte diese Bauweise in der Grossen Ungarischen Tiefebene, welche eines der typischsten Erdbaugebiete in Mittel- und Osteuropa darstellt.[1] Überträgt man die wohnhausstatistischen Angaben aus einer Volkszählung in Ungarn aus dem Jahre 1900 auf eine Landkarte, so wird deutlich sichtbar, dass der Erdbau nicht nur in den flachen und Hügellandschaften dieses Raumes allgemein war, sondern sich bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts in bedeutendem Masse auch auf jene von Mittelgebirgen bedeckten Landschaften ausbreiteten, in denen in den früheren Jahrhunderten noch Holz als der dominierende Baustoff galt (Abb. 1.)[2] Seine Bedeutung und seine dominierende Rolle z. B. in der ungarischen volkstümlichen Bauweise beweist die Tatsache, dass laut Angaben einer Volkszählung von 1970 66.6% der gesamten Wohnhausbestände der Gemeinden Ungarns noch aus Lehmziegeln und Lehmwänden waren. Und obgleich den modernen und grossindustriell hergestellten Baustoffen eine immer grössere Rolle auch im Leben der ungarischen Dörfer zukommt, wurden trotzdem zwischen 1960 und 1969 noch 33,5% der Wohnhäuser aus Erde gebaut.[3]

1. Zur Verbreitung des Baumaterials in Europa s.: *Br. Schier:* Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa. Göttingen, 1966. 87.
2. Az 1900. évi népszámlálás, I. Magyar Statisztikai Közlemények, Új sorozat. Bd. 1. Budapest, 1902. 32—33.
3. Az 1970. évi népszámlálás. Lakás és lakóépület adatok, I. Budapest, 1973. 43—44., 46.

Im Verlauf des Bauens wird die Erde unter Verwendung unterschiedlicher pflanzlicher Stoffe (Holz, Stroh, Rüttstroh, Schilf usw.) und verschiedener technischer Verfahren bearbeitet. Die hauptsächlichen technischen Typen des Erdbaus wurden von der Forschung schon lange aufgedeckt, die Klärung der genauen geographischen Verbreitung dieser sowie ihrer historischen Fragen blieb die ungarische Volkskunde bis zum heutigen Tage schuldig. Der Grund dessen mag darin liegen, dass von vielen Landschaftseinheiten exakte und detaillierte technische Beschreibungen, die die Ansprüche der modernen Wissenschaft befriedigen, noch immer fehlen, obwohl gerade hierzu eine umfangreiche Fachliteratur zur Verfügung steht.[4] Gleichzeitig existieren auch mehrere Varianten der einzelnen Wandtechniken, und häufig bestehen noch innerhalb einer kleineren geographischen Einheit mehrere Varianten nebeneinander.

Folgende sind die vier grossen technischen Typen des ungarischen Erdbaus: die *Wellerwerkmauer* (ung.: *fecskerakás*), die *aus Rasenziegeln gearbeitete Mauer* (ung.: *hantfal*), die *Lehmstapfmauer* (ung.: *vertfal*) und die *Lehmziegelmauer* (ung.: *vályogfal*).

Die *Wellerwerkmauer* stellt eine der anfänglichsten Formen des Erdbaus dar. Im Verlauf des Bauens musste als erstes der Lehmmatsch gefertigt werden. Der dazu notwendige Erdboden wurde im allgemeinen in der Gemarkung der Siedlung, seltener aber im Hof der Baustelle ausgehoben, in einigen Gegenden benutzte man aber auch Strassenmatsch. Der Boden wurde in einer Höhe von 40—50 cm aufgeworfen, mit Wasser begossen und unter allmählicher Zugabe von pflanzlichen Stoffen gut vermengt. Meistens wurde der Matsch mit Rüttstroh und Stroh vermengt. In jenen Gegenden jedoch, wo es viel Schilf, Ried und Rohr gab, wurde auch der Bruch davon zu diesem Zwecke verwendet. Die Menge an pflanzlichen Stoffen betrug je nach der physischen Beschaffenheit der Erde 30—40% der verwendeten Erdmasse. Man vermengte den Matsch und die pflanzlichen Stoffe durch Stampfen oder Stampfenlassen durch Pferde oder Ochsen. Der so bearbeitete Matsch wurde unter Zugabe einer neueren Wassermenge noch mit der Hacke zerschnitten. Man tat dies, um

4. Es besteht keine Möglichkeit, die diesbezügliche Fachliteratur in vollem Umfange vorzustellen, daher wird hier nur auf einige bedeutendere Zusammenfassungen aufmerksam gemacht: *Zs. Bátky:* Parasztházak építőanyag szerint való elterjedése hazánkban. Föld és Ember. I. 1921. 35—39.; *Zs. Bátky:* Építkezés. In: A Magyarság Néprajza, I.[2] Budapest, 1943. 126—132.; *J. Tóth:* Népi építészetünk hagyományai. Budapest, 1961.: *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau in der nordungarischen Volksbaukunst. Acta Ethnographica Scientiarum Hungaricae, XXIX. 1980. 1—74.; *A. Filep:* A kisalföldi lakóház morfológiai vizsgálata. Dissertationes Ethnographicae, I. Budapest, 1973. 311—359.; *J. Barabás—N. Gilyén:* Vezérfonal népi építészetünk kutatásához. Budapest, 1979. 38—44.; *L. Dám:* Magyar néprajz, I. Építkezés. Budapest, 1980. 7—32.

den Matsch klümpfchenfrei und so weich wie Brotteich zu bekommen, und damit sich die pflanzlichen Stoffe vollkommen und gleichmässig mit der Erde vermengen. Der Matsch wurde immer am Tag vor Baubeginn gefertigt, damit er in der Nacht „reifen" kann. Diese Prozedur musste natürlich des öfteren wiederholt werden, bis das Gebäude fertig war. Im allgemeinen wurde an einem Tag der am Vortag hergestellte Matsch verbraucht, sodass am Nachmittag und am Abend immer wieder die schwere Arbeit des Matschbereitens wartete.

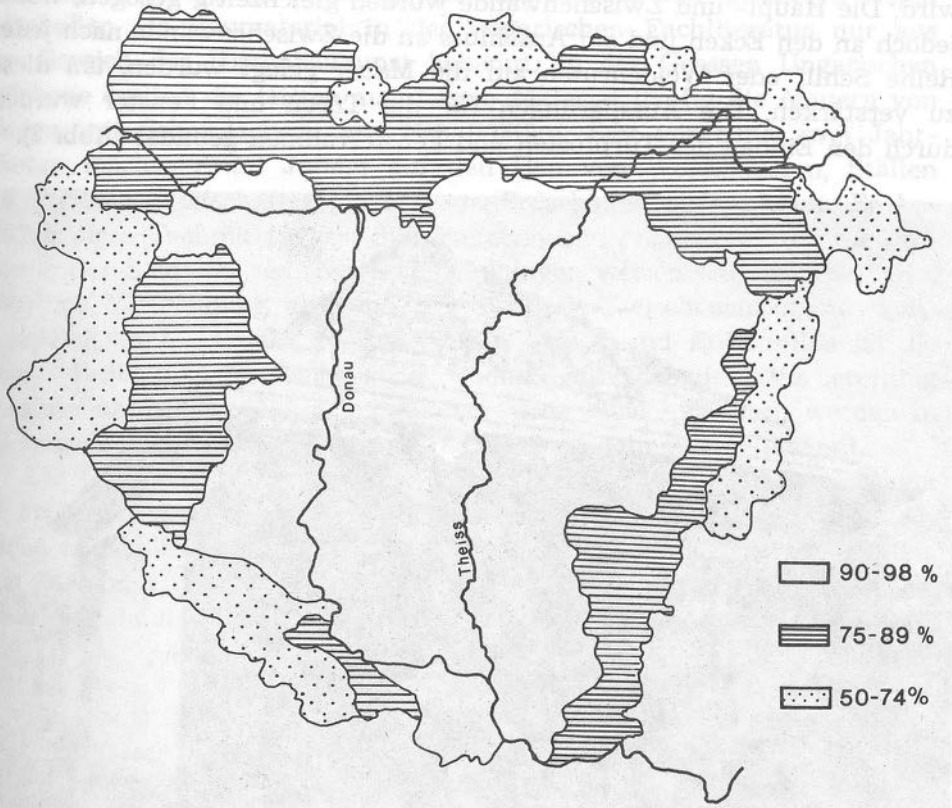


Abb. 1. **Verbreitung des Erdbaus im Karpatenbecken um die Wende des 19./20. Jahrhunderts.**

Die Mauern können in zwei verschiedenen Weisen aufgebaut werden: Nachdem der Platz für das Gebäude bestimmt und für den Bau vorbereitet war, wurde der Matsch mit einer Forke aufgetragen, oder eine Forke voll Matsch wurde in Rüttstroh hin- und hergewendet. Dabei entstand ein Matschkloss in Form einer kleinen Melone, welcher dann einer nach dem anderen nebeneinander und aufeinander mit der Forke oder mit der Hand geschichtet wurde. Beim Bauen wurden weder irgendwelche Formen noch eine Verschalung benutzt. Unebenheiten in der Mauer wurden nach Antrocknen des Matsches mit einen Spaten abgestochen. In einem Arbeitsgang wurde allgemein eine Mauer von einem Meter höhe errichtet, die man dann — in Abhängigkeit von den Witterungsverhältnissen — 4 bis 6 Tage trocknen liess. Die beiden darauf folgenden Reihen drückten die untere dennoch so sehr, dass diese meist etwas breiter wurde. Diese Mauerart ist die breiteste, die gleichzeitig nach oben hin schmaler wird. Die Haupt- und Zwischenwände wurden gleichzeitig gezogen, wobei jedoch an den Ecken und am Anschluss an die Zwischenwände nach jeder Reihe Schilf oder Weidenruten auf die Mauer gelegt wurden, um diese zu verstärken. Die Aussparungen für die Türen und Fenster wurden durch den Einbau der Türpfosten und Fensterrahmen gebildet (Abb. 2).

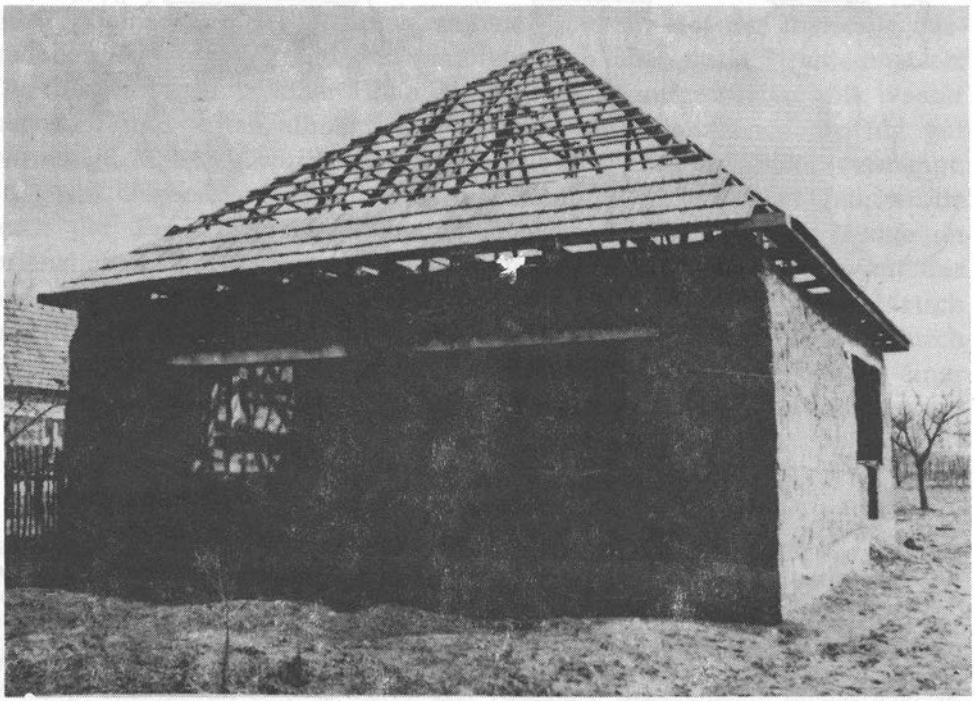


Abb. 2. Modernes Haus mit Wellerwerkwänden. Nyírmártonfalva (Bezirk Hajdú-Bihar). Aufn. L. Dám 1976.

Die Wellerwerkmauer trägt im ungarischen Volksmund den Namen *fecskerakás* oder *fecskefal*. Im südlichen Teil der Grossen Ungarischen Tiefebene werden die Matschklösse *csömpölyeg* und die daraus gebaute Mauer *csömpölyeges fal* genannt. In den nordöstlichen Randgebieten dieser Landschaft sind auch die Ausdrücke *gongolya, göngyöleg* und *gömölye* häufig, die im Sinne einer aus Matschklössen gefertigten Mauer gebraucht werden.[5]

Die Wellerwerkmauer galt nicht nur in Ungarn, sondern im allgemeinen überall in Mittel- und Osteuropa als gemeingebräuchliche Mauertechnik. Ihre Anwendung war dennoch in Ungarn eher in den mittleren und südlichen Teilen der Transtheissgegend, im nördlichen Teil des Donau-Theiss-Zwischenstromlandes, in Transdanubien in den ehemaligen Komitaten Somogy und Tolna, bzw. in der Kleinen Ungarischen Triefebene beachtenswert.[6]

Lange Zeit war die Nutzung von Rasenziegeln bzw. grösseren festen Erdschollen als Baumaterial in der ungarischen Fachliteratur nur aus dem Bereich der Hirtenbaukunst bekannt. In der Grossen Ungarischen Tiefebene bauten die Hirten aus diesem Material häufig die Mauern von Hürden mit Scheitdächern und Schafställen. Erst vor rund zwei Jahrzehnten machte *Antal Juhász* auf den Bau von Wohnhäusern, Ställen und anderen Wirtschaftsgebäuden aus Erdschollen aufmerksam. Er beschrieb diese Technik für die Süd-Tiefebene, in erster Linie für die Umgebung der Stadt Szeged. Neuere Forschungen weisen jedoch darauf hin, dass ihre Verwendung auch im Donau-Theiss-Zwischenstromland weitverbreitet war.[7] Das Gemäuer aus Rasenziegeln und Erdschollen ist die einzige Erdbautechnik, bei der der Boden ohne besondere Vorbereitung in seiner natürlichen Form verwendet wurde. Solche Mauern werden in der ungarischen Fachliteratur *hantfal* (Rasenziegelmauern) genannt.

Die Gewinnung von Rasenziegeln und Erdschollen geschah allgemein im Frühjahr. Aus dem sorgfältig ausgewählten Boden wurden die Erdstücke in Abmessungen von ca. 30×15—20×10—16 cm mit dem Spaten, dem Beil oder der Picke herausgeschnitten. Es kam vor, dass nachdem man Weideland zu Ackerflächen umgebrochen hatte, die entsprechend

5. *A. Juhász:* Tápé története és néprajza. Tápé, 1971. 445—446.; *F. Bakó:* op. cit. 39—40.: Új magyar tájszótár, I. Budapest, 1979. 397.; Die Technik wird eingehend beschieben von *I. Györffy:* A Hajdúság. Budapest, 1936. 24.; *I. Dankó:* Opuscula Ethnographica., Debrecen, 1977. 261—263.; *L. Dám:* A Nagy-Sárrét népi építészete. Műveltség és Hagyomány, XVII. Debrecen, 1975. 54—55.

6. Vgl. *L. Dám:* Magyar néprajz. op. cit. 22.

7. *A. Juhász:* A hantház. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1969. Szeged 1969. 5—19.; *I. Sztrinkó:* Primitív faltechnikák az illancsi tanyák népi építészetében. Cumania, V. Kecskemét, 1978. 147.

grossen Erdschollen hinter dem Pflug aufgenommen wurden, um sie dann mit dem Beil in regelmässige Formen zu hauen.

Nach der Vorbereitung des Platzes für das Haus wurde der Platz für die Mauern bestimmt und die den Hauptbalken (ung.: *mestergerenda)* der Deckenkonstruktion tragenden Pfosten in die Erde eingegraben. Die Rasenziegel wurden so aufeinander gesetzt, dass die von Pflanzen bedeckte Seite nach oben gerichtet war, in ähnlicher Weise wie auch bei der Lehmziegelmauer. Die Mauern wurden fortlaufend aufgeschichtet, damit die einzelnen Rasenziegelreihen gut binden. Im allgemeinen wurde nämlich kein Bindematerial verwendet; nur manchmal kam es vor, dass leicht flüssiger Matsch oder aus tieferen Erdschichten ausgegrabener Sand zwischen die einzelnen Schichten gebracht wurde. Die Aussparungen für die Türen und Fenster geschah mit Hilfe vorher eingestellter Rahmen. Nachdem die Mauern gezogen waren, wurden die Unebenheiten mit einem Spaten oder einer Schaufel abgestochen und dann wurden die Mauern von beiden Seiten verschmiert. Es bedarf noch weiterer Forschungen, die geographische Verbreitung der Rasenziegelmauer und ihre Rolle in der ungarischen volkstümlichen Bauweise aufzudecken.

Neben dem Lehmziegel ist der am weitesten verbreitete Erdmauertyp die *Lehmstampfmauer* (ung.: *vertfal*). Ihr Wesen besteht darin, dass in eine Schalung, einen aus Brettern oder aus mit der Axt gespaltenen Bohlen bestehenden Rahmen, leicht angefeuchtete Erde gestreut wird, welche dann festgestampft wird. Es sind mehrere Varianten zur Fertigung des Rahmens und der Mauer bekannt. Von der Donau ostwärts ist es Brauch, an beiden Seiten der zu errichtenden Mauer in einem Abstand von 1—1,5 m paarweise einander gegenüberstehend Pfosten in die Erde

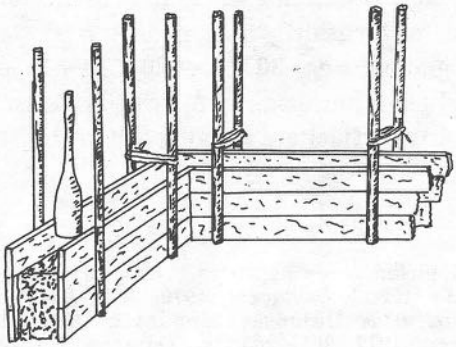


Abb. 3. **Schalung der Lehmstampfwand.**
Nach R. Vuia

einzugraben, deren oberes Ende mit Wieden aus Leisten oder Stricken zusammengebunden wird. Zwischen die Balken wird je ein Brett gelegt, und in die so gebildete Form wird der Lehm gestampft. Nach jeder Reihe werden die Bretter höher gelegt. Damit sie nicht wegrutschen, werden sie mit quer in die Mauer gesteckten Ästen abgestützt, oder diese werden an die Pfosten gebunden. Stehen beim Bau ausreichend Bretter zur Verfügung, dann werden mehrere übereinander gelegt. Dadurch kann man auf einmal eine höhere Mauer errichten, was den Bau schneller und produktiver macht (Abb. 3.). Von der Donau westwärts sowie verstreut in den südlichen Teilen der Grossen Ungarischen Tiefebene wird für die Schalung ein aus Holz oder Eisenstäben gefertigter Rahmen verwendet, der *kalóda* oder *járom* und von den Slowaken aus dem ehemaligen Komitat Békés *jármo* genannt wird.[8] (Abb. 4.).

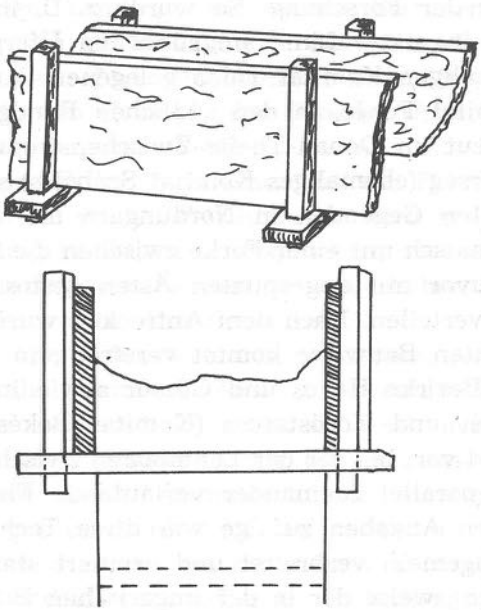


Abb. 4. Járom zum Bau der Lehmstampfwand. Nach I. Sztrinkó

8. Vgl. *J. Barabás—N. Gilyén:* op. cit. 38—39.; *A. Vajkai:* Tótkomlós népi építkezése. A Békés megyei Múzeumok Közleményei, 3. 1974. 142.

Für die Lehmstampfwand eignet sich bindiger, lehmiger Boden am besten. Aus Erde wird nur selten Matsch gefertigt. Dieser wird dann nur leicht angefeuchtet, mit einer Hacke oder anderen Geräten bearbeitet und mit keinerlei pflanzlichen Stoffen angereichert. Bevor die Erde in die Formen gestreut wurde, wurde sie noch mit spitzen Ästen durchstöchert, damit zwischen den einzelnen Klumpen keine Löcher zurückbleiben. Danach wurde die Erde mit einem schweren, sich zum Ende hin verdickenden Gerät (ung.: *döngölő* oder *tömőfa*) solange gestamft, bis sie fest wurde. Zwischen die einzelnen Schichten wurden häufig Rüttstroh oder dünne Zweige gestreut, die dazu beitrugen, dass sich die einzelnen Schichten besser miteinander verbinden. Die Haupt- und Zwischenwände wurden zur gleichen Zeit gebaut, und an den Verbindungsstellen wurden Schilf, Schüttstroh und Weidenruten zwischen die Schichten gelegt, um die Verbindungen so zu verstärken.

Von der Lehmstampfwand sind auch mehrere lokale Varianten bekannt, doch ihre geographische Verbreitung genau aufzuklären, steht noch als Aufgabe vor der Forschung. So wurde z. B. in einzelnen Gebieten Transdanubiens, in erster Linie am südlichen Ufergelände des Balaton, in dem im ehemaligen Komitat Tolna gelegenen Sárköz, in Mezőföld im ehemaligen Komitat Fehér, in den südlichen Randgebieten des Mecsek-Gebirges, verstreut im Donau-Theiss-Zwischenstromland und im mittleren Teil der Nyírség (ehemaliges Komitat Szabolcs) sowie in den von den Palozen bewohnten Gegenden in Nordungarn mit Stroh und Rüttstroh vermengter Erdmatsch mit einer Forke zwischen die Schalungen gebracht. Dieser wurde zuvor mit angespitzten Ästen gestossen, um den Matsch gleichmässig zu verteilen. Nach dem Antrocken wurde er gestampft.[9]

In der rezenten Bauweise kommt verstreut, in erster Linie im südlichen Teil der Bezirke Heves und Gömör sowie in der Umgebung der Städte Kecskemét und Köröstárcsa (Komitat Békés) jene Variente der Lehmstampfwand vor, bei der der Lehmboden zwischen in einem Abstand von 35—50 cm parallel zueinander verlaufende Flechtwände gestampft wird. Historischen Angaben zufolge war diese Technik im 16./17. Jahrhundert noch allgemein verbreitet und erinnert stark an die Konstruktion und Fertigungsweise der in der ungarischen Burgbaukunst des Mittelalters angewendeten sog. bekleideten Planke (ung.: *réteges palánkfal*), die zur Zeit der Türkenherrschaft unter dem Namen der Burgbaukunst

9. *L. Dám:* Magyar néprajz. op. cit. 24.; Die Technik wird eingehend beschrieben von *I. Dankó:* op. cit. 253—265.; *A. Vajkai:* op. cit. 142.; *F. Tóth:* Anyag és technika Makó népi építészetében. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1976/77. Szeged, 1979. 177—184.; *V. Borbíró:* A földfalú házak építéséről. Építőanyag, 1954. 233—241.

„auf ungarische Weise" in der ungarischen historischen Fachliteratur bekannt wurde. Diese Wände waren recht stark (1—1,5 m), denn der Boden wurde nicht nur zwischen Flechtwände, sondern auch zwischen Balkenwände, die in Schleusentechnik erstellt waren, gestampft. Da der Bau von Burgmauern stets von Leibeigenen ausgeführt wurde, ist *Ferenc Bakó* der Annahme, dass die rezente Baupraxis eine bis heute erhalten gebliebene, vereinfachte Form dieser Burgbauweise ist. Dies schliesst jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass sich obige Burgbautechnik aus der sich schon früher unter dem Volke verbreiteten Lehmstampfwand herausgebildet hat.[10] Hier muss jedoch angemerkt werden, dass die zwischen Flechtwände gestampfte Erdwand nicht nur in der ungarischen volkstümlichen Bauweise bekannt war, sondern auch in Osteuropa, vor allem bei den Kleinrussen.[11]

Die entwickeltste und am weitesten verbreitete Form des Erdbaus stellt die *Lehmziegelmauer* (ung.: *vályogfal)* dar. Ihre Bedeutung nahm bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ständig zu. Ja, ein Viertel aller Häuser, die auf dem Lande gebaut werden, bestehen noch heute aus diesem Baumaterial. Ihre Bedeutung wird dadurch gekennzeichnet, dass sich das Kleiben zu einer fast selbständigen Beschäftigung entwickelte. Und dies besonders in den Gebieten der Grossen Ungarischen Tiefebene der günstigen Bodenbedingunden halber, wo sich das Kleiben bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts schon auf die Ebene der Warenproduktion erheben konnte. In der Fachliteratur wird hier in erster Linie von einer Beschäftigung für Zigeuner gesprochen, doch auch die Zahl der Kleiber, die aus den ärmsten Schichten der bäuerlichen Gesellschaft hervorgegangen waren, war nicht ohne Bedeutung.

Die Herstellung von Lehmziegeln, das Kleiben, (ung.: *vályogvetés)* ist eine ausserordentlich schwere Arbeit, die entspechendes Sachverständnis verlangt. Der zu verarbeitende Boden wird zuerst von den Wurzeln der natürlichen Pflanzendecke befreit, um dann unter Wasser gesetzt zu werden. Der so gewonnene Lehmmatsch wird mit einer Hacke durcheinanlergeschnitten, gut zerstamft und mit Rüttstroh vermengt. Dieser Vorgang wird drei bis viermal wiederholt, bis der Matsch die benötigte Geschmeidigkeit hat und klümpchenfrei ist. Zwischen Matsch und Rüttstroh muss ein optimales Mischverhältnis erreicht werden, denn bei zu viel Rüttstroh wird das Material zu locker, bei zu wenig hingegen zu fest. Den fertigen Lehmmatsch lässt man 10—12 Stunden ruhen. Dann wird er aus der Grube gehoben und die Ziegelfertigung kann beginnen. Hierzu

10. Vgl. *F. Bakó:* op. cit. 68.; *L. Dám:* Flechtwerkbau in der Grossen Ungarischen Tiefebene. Műveltség és Hagyomány, XXI. Debrecen, 1983. 24.
11. *Br. Schier:* op. cit. 92.

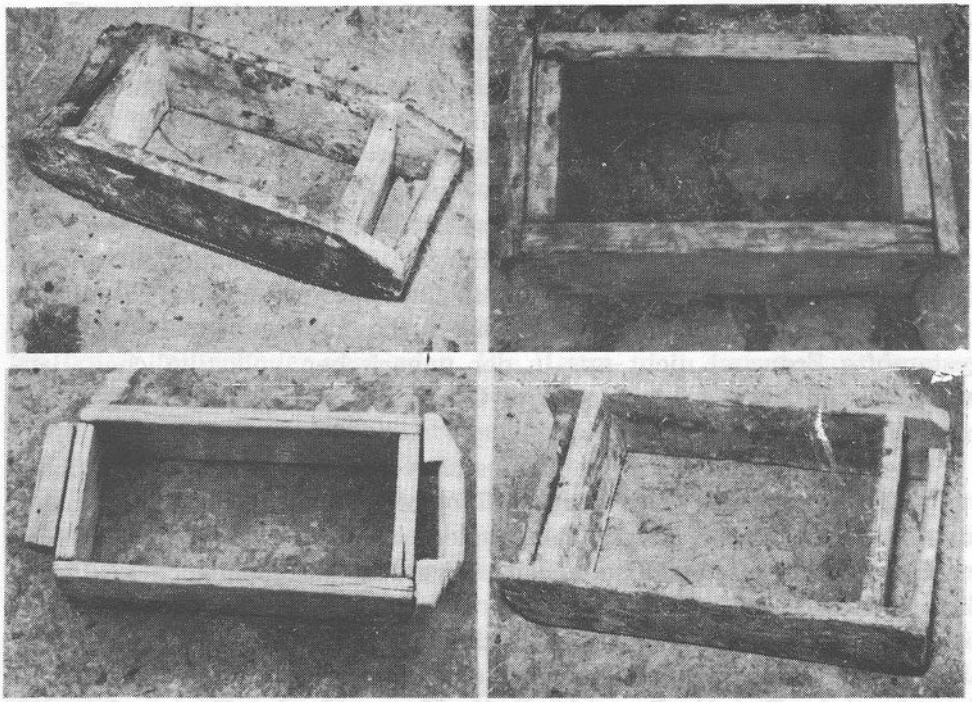


Abb. 5. Lehmziegelformen. Aufn. L. Dám

wird ein aus Brettern gezimmerter und mit Griffen versehener Rahmen, auf ungarisch *vető* genannt (Abb. 5.), benötigt. Es bestehen zwei Varianten der Lehmziegelform. Während die eine völlig offen ist, hat die andere auch einen Boden, in welchen zwei bis drei Löcher mit einem Durchmesser von einigen Zentimeter geschnitten werden. Erstere Variante ist typisch für die mittleren und nördlichen Gebiete der Grossen Ungarischen Tiefebene und die andere für die südliche Tiefebene und Nordungarn. Die Verwendung der unterschiedlichen Lehmziegelformen brachte auch einen Unterschied in der Technik mit sich. Die offenen Rahmen wurden dort mit Lehmmatsch beschickt, wo dieser gewonnen wurde. Gleichzeitig diente dieser Ort auch als Trockenplatz für die Lehmziegel. Man streut Rüttstroh auf die Erde und füllt den per Schiebkarre angefahrenen Lehmmatsch mit einer Forke oder mit der blossen Hand in die zuvor angefeuchteten Formen, drückt ihm mit der Faust fest, streicht ihn mit der feuchten Hand glatt und nimmt dann den Rahmen ab. Der fertige Ziegel trocknet dann dort am Boden. Die anderen Formen werden unmittelbar an der Lehmgrube beschick, mit Hilfe eines Strickes, der am Griff der Form befestigt wird, zieht man diese zum Lehmziegelplatz, und wendet hier den rohen Ziegel aus der Form auf die Erde. In südlichen Ge-

bieten der Grossen Ungarischen Tiefebene geschieht die Lehmziegelherstellung vielerorst auf einem sog. Lehmziegeltisch, ung.: *vályogvető asztal,* der auf Beinen steht und aus Brettern zusammengesetzt ist. Auf diesem Tisch beschickt man die Formen, die einen Boden haben, mit Lehmmatsch, um sie danach an den Trockenplatz zu transportieren.[12] Nach drei bis vier Tagen Trockenzeit werden die Rohlinge auf die Seite gedreht, damit auch die Unterseite trocknen kann. Dann werden sie zum endgültigen Austrocknen in Pyramidenform aufgeschichtet. Die fertigen Lehmziegel werden mit dem Pferdefuhrwerk an den Bauplatz gefahren, wo sie bis zur endgültigen Verwendung mit Maisstengeln, Schilf oder Teerpappe bedeckt lagern. Meistens werden sie nämlich nicht sofort, sondern erst im Frühling des kommenden Jahres verwendet.

Bei der Erstellung der Lehmziegelmauer legt man eine Reihe Ziegel der Länge nach und die nächste der Breite nach nieder, damit die übereinanderliegenden Schichten eine feste Bindung miteinander eingehen. Als Bindemittel verwendet man dünnflüssigen Matsch ohne jeden Zusatz an pflanzlichem Material. Für die Fenster- und Türhöhlen benötigt man hier keinen gesonderten Rahmen, da mit den Lehmziegeln eine regelmässige Wand errichtet werden kann. Allein zur Überbrückung braucht man Balken.

Die Befestigung für die Bauten bieten der Grundbau, das *Fundament.* Dies von der Statik her so wichtige Bauelement spielte jedoch in der ungarischen volkstümlichen Bauweise lange Zeit kaum eine Rolle. Bis hin zur zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts erhielten selbst die aus Erde errichteten Wände kein festes Fundament. Als einzige Art der Befestigung wurden entlang der Mauern — in Abhängigkeit von den Bodenverhältnissen — 50—60 cm breite und unterschiedlich tiefe Gräben gezogen. Der ausgehobene Boden wurde dann nach und nach wieder in die Gräben zurückgeworfen, wobei man ihn ähnlich wie bei der Herstellung der Lehmstampfwand feststampfte. Wie allgemein verbreitet es war, gestampften Boden zur Befestigung eines Baus zu verwenden, wird gut spürbar durch jene Tatsache, dass um die Wende des 19./20. Jahrhunderts noch 92% aller Häuser mit Lehm- oder Bodenwänden ihren Grundbau auf diese Weise erhielten.[13] Obgleich in archäologischen Funden aus der Arpadenzeit und später verstreut aus dem 16./17. Jahrhundert schon Wohnhäuser mit bruchsteinbefestigten Erdwänden auftauchten, begann sich die Anwendung eines Stein- oder Ziegelfundaments erst ab den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts in der volkstümlichen

12. *F. Tóth:* op. cit. 185—189.; *I. Dankó:* op. cit. 265—277.
13. Az 1900. évi népszámlálás. op. cit. 32—33.

Bauweise allmählich zu verbreiten; in erster Linie in Wirkung der in den 1880er Jahren herausgegebenen Vorschriften der Bauregeln. Diese sich von Zeit zu Zeit erneuernden Regeln liessen ihre Wirkung jedoch nur langsam spürbar werden. Von wirklichem Effekt waren sie dann erst ab den 1920er Jahren, als zur Fertigung neuer Häuser in jedem Falle eine Baugenehmigung notwendig wurde. Durch den allmählichen Austausch des Gebäudebestandes ging der Anteil an gestamften Fundamenten immer mehr zurück, sodass er 1970 nur noch 21,5% ausmachte.[14] Nebengebäude versah man aber auch weiterhin mit diesem Befestigungsverfahren, da sich die Regeln nur auf den Bau von Wohnhäusern bezogen.[15]

Die Abschlussarbeiten, das *Verschmieren* (ung.: *tapasztás)* der Gebäude stellte eine sehr wichtige Arbeit beim Errichten der Erdwände dar. Ziel dieses Arbeitsganges war es nicht nur, die Lücken oder Unebenheiten an den Wänden verschwinden zu lassen, sondern ihnen auch einen Schutz gegen Regen zu geben. Dieser Aufgabe kam die durch Verschmieren gebildete und gekalkte Schutzschicht nach. Das Verschmieren verlangt viel Sachkenntnis. Und obwohl sich fast jeder Bewohner eines ungarischen Dorfes darauf verstand, nahm man doch lieber die Arbeit eines sich allein damit beschäftigenden Spezialisten in Anspruch. Hierfür wird der Lehmmatsch in ähnlicherWeise, wie schon oben beschrieben, angefertigt. Nur mengt man ihm dann noch sehr feines Rüttstroh bei. Die Wände werden im allgemeinen dreimal verschmiert. Die erste Schicht besteht aus Lehmmatsch mit nur wenig verarbeitetem Rüttstroh und Pferdemist. Die zweite Schicht ist mit sehr feinem Rüttstroh vermengter Lehmmatsch, während die letzte Schicht ganz dünner Lehmmatsch ist, der frei ist von

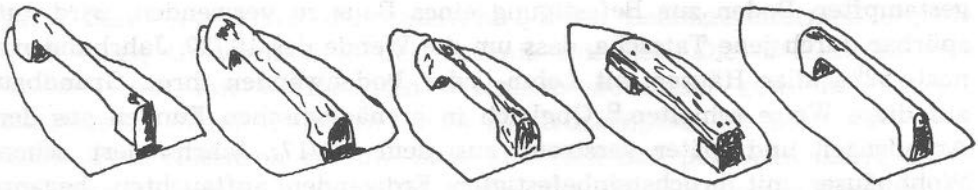


Abb. 6. Glatthölzer zum Verschmieren der Wand. Nach F. Tóth

14. Az 1970. évi népszámlálás. op. cit. 43—44., 66.
15. Diese Frage siehe eingehend *L. Dám:* Magyar néprajz. op. cit. 30—31.

jedem pflanzlichen Zusatz. Dieser dient dazu, die Wände völlig glatt zu machen und für das Kalken vorzubereiten. Die pflanzlichen Stoffe festigten den Lehm nicht nur, sondern verliehen ihn auch einen Wärmeschutz. Und die Zusätze tierischer Herkunft verliehen dem Lehmatsch teils eine gute Klebfähigkeit, teils brachten sie organische Verbindungen in den Lehmmatsch, der seine Widerstandsfähigkeit gegen Feuchtigkeit und Niederschläge erhöhte. In den Anfangsstadien verwendeten die Leute keine besonderen Werkzeuge zum Verschmieren. Sie trugen den Lehm mit der blossen Hand auf und glätteten ihn auch so. Die verschiedenen Putzkellen und aus Blech oder Holz gefertigten Glätthölzer verbreiteten sich erst im vergangenen Jahrhundert, in erster Linie in den Marktflecken (Bild 6.).[16]

Gekalkt (ung.: *meszelés)* wurden die Wände ebenfalls in drei Arbeitsgängen: die erste Schicht bestand aus sehr dickflüssigem, mit einwenig Lehm, Sand und Pferdemist vermengtem Kalk, während für die zweite und die dritte Schicht reiner, dünnflüssiger gelöschter Kalk verwendet wurde. Im vergangenen Jahrhundert wurde es allgemein, die Wände zu kalken. Früher und besonders in archaischen Gegenden war es vor allem im Rund der ärmeren Volksschichten Sitte, die Gebäude einfach zu *streichen* (ung.: *mázolás).* Dazu verwendete man dünnen, häufig mit Kuhmist vermengten Lehmmatsch.

Der Erdbau kann in der Geschichte der ungarischen volkstümlichen Bauweise auf eine grosse Vergangenheit zurückblicken. Schon *Zsigmond Bátky* war der Annahme, dass das ungarische Volk die verschiedenen Erdbautechniken schon in den Zeiten vor der Landnahme (7.—9. Jahrhundert) beherrschte. Denn die Ungarn kamen ja aus solchen Gegenden in ihre heutige Heimat, die für den Lehmbau typische Gebiete darstellen.[17] Unter den teils in den Boden gesenkten, bzw. überirdischen Wohnhäusern der ungarischen Dörfer aus dem 10.—13. Jahrhundert kamen häufig Gebäude vor, die Lehmwände mit hölzernem Fachwerk oder Lehmstampfmauern hatten.[18] Archäologischen Funden nach waren neben den Flechtwänden im 15.—17. Jahrhundert die Wellerwerkmauer mit hölzernem Gestell (ung.: *fecskerakás, csömpölyög)* und die Lehmstampfmauer die

16. *A. Filep:* Tapasztás. In: Magyar Néprajzi Lexikon, 5. Budapest, 1982. 200.
17. *Zs. Bátky:* A magyar ház eredetéhez. Néprajzi Értesítő, XXII. 1930. 65—83.
18. Das älteste Haus mit Lehmstampfwänden wurde in Esztergom-Szentkirály (ehem. Komitat Komárom) aufgedeckt. Es kann auf Mitte des 12. Jahrhunderts datiert werden. *A. Bálint:* Esztergom-Szentkirály. Régészeti füzetek. Ser. 1. Bd. 13. 1960. 106—107.

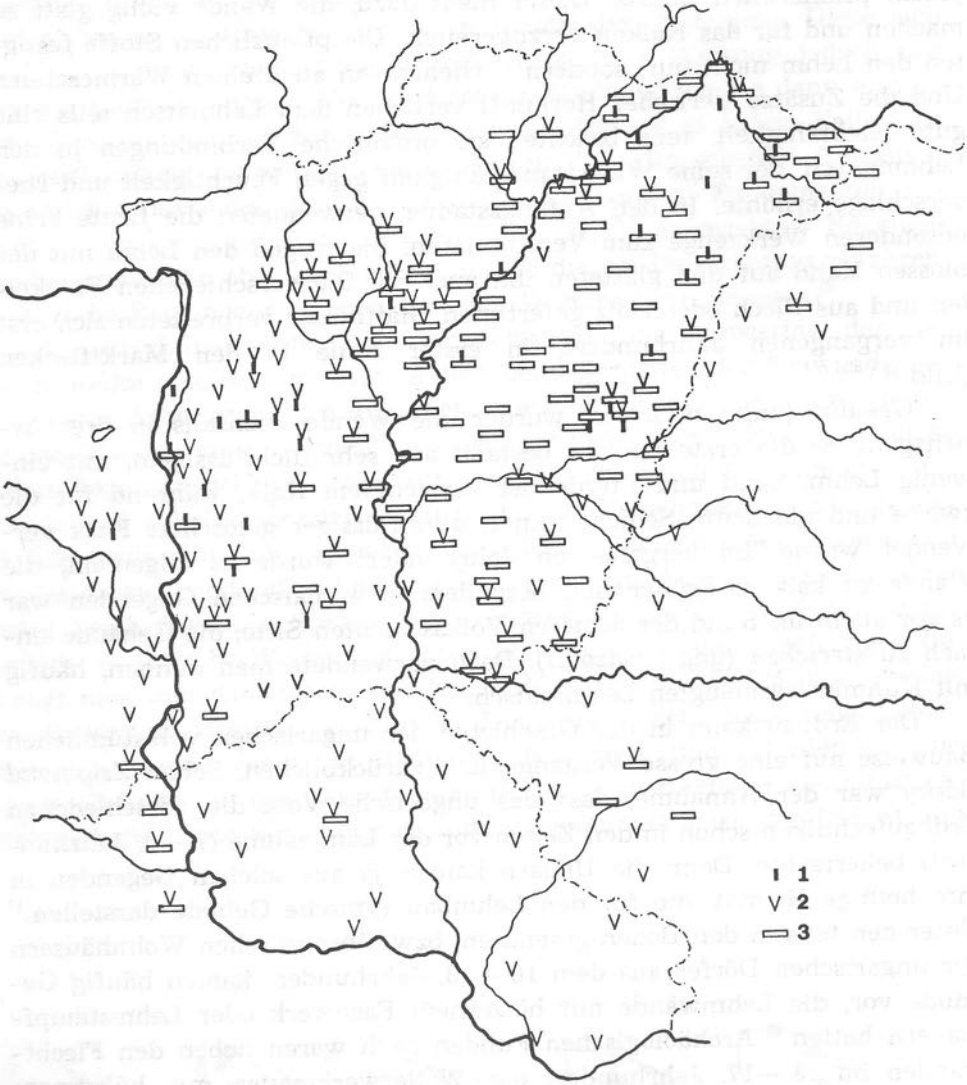


Abb. 7. **Verbreitung der Wellerwerk-(1), der Lehmstampf- (2) und Lehmziegelwand (3) in der Grossen Ungarischen Tiefebene um die Wende des 19./20. Jahrhunderts.**

häufigsten Bautechniken.[19] Für die Errichtung der Rasenziegelmauer gibt es erste Angaben aus dem 16. und 17. Jahrhundert.[20] Die Lehmziegelmauer konnte vom 18. Jahrhundert an eine bedeutendere Rolle einnehmen, wobei sie von da an die anderen Wandtechniken immer mehr verdrängte. Auch das aus dem Slawischen stammende ungarische Wort *vályog* (dt.: Lehmziegel) taucht zuerst in historischen Angaben vom Ende des 17. Jahrhunderts auf.[21] In den Marktflecken auf der Grossen Ungarischen Tiefebene verwendete man die Lehmziegelmauer im 18. Jahrhundert schon in weiten Kreisen; in einzelne Gebiete drang sie jedoch erst im 20. Jahrhundert vor.[22]

Die technischen Typen des Erdbaus und ihre Varienten lebten im vergangenen Jahrhundert noch synchron nebeneinander. Die Bedeutung ihrer Anwendung wechselte aber innerhalb der einzelnen Landschaften, Überträgt man die sich auf die Typen des Erdbaus beziehenden und die Baukultur der Jahrhundertwende um das 19./20. Jahrhundert widerspiegelnden Angaben, so tut sich von der Grossen Ungarischen Tiefebene beispielsweise folgendes Bild auf (Abb. 7.).[23] Im nordöstlichen Teil der Landschaft, in Szatmár, war der Lehmziegelbau allgemein verbreitet und verdrängte die hier früher vorherrschenden Flechtwände und Erdwände mit hölzernem Gestell.[24] Westwärts von hier in der Nyírség mit ihrem lockeren Sandboden verbreiteten sich — abgesehen von einigen Siedlungen mit günstigeren Bodenbedingungen — weder die Lehmstampfwand noch die Lehmziegel in bedeutenderem Masse.[25] In der Hajdúság und der Nagykunság stellte der Lehmziegel schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das vorherrschende Baumaterial dar.[26] In Nagy- und Kissárrét sowie auf dem Gebiet zwischen den Flüssen Kőrös und Maros trug

19. *L. Papp:* Ásatások a XVI. században elpusztult Kecskemét vidéki falvak helyén. Néprajzi Értesítő, XXIII. 1931. 137—152.; *K. Szabó:* Az alföldi magyar nép művelődéstörténeti emlékei. Budapest, 1938. 82.; *I. Méry:* Beszámoló a Tiszalökrázompusztai és a Túrkeve-mórici ásatások eredményeiről, II. Archaologiai Értesítő, 81. 1954. 138—154.; *A. Bálint:* A középkori Nyársapát lakóházai. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1960—62. Szeged, 1962. 39—115.

20. *F. Bakó:* op. cit. 70.; *A. Juhász:* A hantház. op. cit. 5.

21. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, 3. Budapest, 1976. 1083.

22. *J. Barabás—N. Gilyén:* op. cit. 39—40.

23. Die Landkarte entstand anhand des Materials aus dem Archiv des Lehrstuhls für Volkskunde an der Lajos-Kossuth-Universität zu Debrecen, anhand des Ungarischen Volkskundeatlasses sowie unter Zuhilfenahme von Sammelengaben des Verfassers.

24. Vgl. *N. Gilyén—F. Mendele—J. Tóth:* A Felső-Tiszavidék népi építészete. Budapest, 1975. 36—63.; *H. M. Florián:* Felső Tiszavidék. Szentendre, 1978. 15—21.

25. Vgl. *L. Dám:* Lakóházak a Nyírségben. Studia Folkloristica et Ethnographica, 6. Debrecen, 1982. 23—33.

26. *I. Györffy:* A Nagykunság és környékének népies építkezése. Néprajzi Értesítő, IX. 1908. 163.; *I. Dankó:* A hajdúsági ház. In: Hajdú-Bihar népi építészete (Red.: *Gy. Szőllősi*). Debrecen, 1979. 81—84.

die Anwendung der Lehmstampfwand und des Lehmziegels zumeist gleiche Bedeutung.[27] In den südlichen Gebieten der Grossen Ungarischen Tiefebene, in Bánát und Bácska, sowie in der Kiskunság und der Pester Ebene herrscht die Lehmstampfwand vor, und vielerorts ist auch noch die Herstellung der Wellerwerkmauer lebendig.[28] In der Jászság und dem Südteil des Bezirkes Heves haben die Lehmstampfwand und der Lehmziegel gleiche Bedeutung, während in Süd-Borsod schon die Lehmziegelwand dominiert.[29]

In den östlichen und nördlichen Teilen Transdanubiens sowie im Slowakischen Tiefland stellt — Angeben aus der Literatur zufolge — die Lehmstampfwand die vorherrschende Bautechnik dar. Von Bedeutung ist aber auch die Anwendung der Wellerwerkmauer.[30]

In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts verdrängte der Lehmziegelbau die Wellerwerkmauer und die Lehmstampfwand nahezu völlig aus der Praxis des volkstümlichen Hausbaus. Und in den vergangenen zwei Jahrzehnten hat auch dieses Baumaterial — im Zuge der stürmischen Umgestaltung der herkömmlichen bäuerlichen Kultur auf dem Lande — dem modernen Ziegel — und Betonbau seinen Platz überlassen.

A földépítkezés típusai Magyarországon

A Kárpát medence hagyományos népi építészetének legjelentősebb építőanyaga a föld volt. Az 1900. évi népszámlálás lakóház-statisztikai adatait térképre vetítve jól látható, hogy a földépítkezés nemcsak a térség sík és dombvidéki területein volt általános, hanem a múlt század végére jelentősen elterjedt azokon a vidékeken is, ahol a korábbi évszázadokban még a fa volt a domináló építőanyag (1. kép.). A tanulmány ismerteti a váznélküli föld és sárfalak technikai változatait (*rakott sárfal, hantfal, vertfal, vályogfal*) (2—6. kép), azok földrajzi és történeti elterjedését.

27. *L. Dám:* A Nagy-Sárrét... op. cit. 55—58.; *I. Dankó:* Opuscula Ethnographica. op. cit. 253—265.

28. *R. Vuia:* Le village roumain de Transylvanie et du Banat. Bucuresti, 1937. Karte 6.; *A. Paládi—Kovács:* Az anyagi kultúra alakulása néhány dél-alföldi (bánsági) faluban. Népi kultúra — Népi társadalom, VII. Budapest, 1973. 305—306.; *B. Bellovics:* Bács-Bodrog vármegye népe. 1. Magyarok. In: Bács-Bodrog vármegye (Red.: *S. Borovszky*). o. J. 326—327.; *K. Galgóczi:* Pest—Pilis—Solt—Kiskun megye monográfiája, I—III. Budapest, 1876—77. III. 263—392.

29. *F. Fodor:* A Jászság életrajza. Budapest, 1942. 384.; *F. Bakó:* op. cit. 50—58.; *I. M. Balassa:* Dél-Borsod település- és építéstörténeti vázlata. Ház és Ember, 1. Szentendre, 1980. 126.

30. *J. Jankó:* A Balaton melléki lakosság néprajza. Budapest 1902. 184—185.; *J. Kücsán:* Adatok a Mezőföld déli részének népi építkezéséhez. Alba Regia, XVII. Székesfehérvár, 1979. 307—308.; *A. Filep:* A kisalföldi... op. cit. 312.: *S. Kovacevicova:* Stavebny material, technika, konstrukcia stien a krovu ovydlia na Slovensku. In: Ludova stavbeni kultura (Red.: *V. Florec*). 1981. 63.

Az egyes technikák alkalmazásának kartográfiai vizsgálata azt mutatja, hogy azok a múlt században még szinkronikusan egymás mellett éltek. Jelentőségük azonban egy-egy vidéken belül is eltérő volt. Közép-Kelet-Európa legjellegzetesebb földépítkezési övezetében, az Alföldön pl. a következő kép bontakozik ki (7. kép): A vályogépítkezés Szatmárban, a Hajdúságban, Nagykunságban, Dél-Borsodban volt a legelterjedtebb. A vertfal építése a Dél-Alföldön, Bánátban, Bácskában, a Kiskunságon, a Pesti síkságon, a Kelet-Dunántúlon és a Kisalföldön a legáltalánosabb, míg a Kis- és a Nagysárréten, a Kőrösök és a Maros közötti területen, a Jászságban, valamint Dél-Hevesben a két technika közel azonos jelentőségű volt. A rakott sárfal már csak szórványosan fordul elő, elsősorban a Nyírségben, az Alföld északi peremterületein és a Kisalföldön. A hantfalról, amely azonban sehol sem volt gyakoriságát tekintve általános, egyelőre csak a Duna-Tisza köze déli és középső területeiről rendelkezünk adatokkal.

A két világháború között a vályogépítkezés csaknem teljesen kiszorította a népi építészet gyakorlatából a másik három technikát, s az utóbbi két-három évtizedben ez az építőanyag is átadta helyét a modern építőanyagoknak és technikáknak.

Dám László

ATTILA PALÁDI-KOVÁCS

DER UNGARISCHE WAGEN IM KARPATENBECKEN

1. In ganz Europa wird den alten Radfahrzeugen erhöhtes Interesse entgegengebracht. Auch in Ungarn widmen sich dem Thema manche Disziplinen mit zunehmender Aufmerksamkeit, doch das Fehlen monographischer Werke oder gar fremdsprachiger Publikationen über die rezenten ungarischen Wagen und Kutschen macht sich empfindlich bemerkbar. Die vorzügliche Abhandlung von *Sándor Domanovszky* über Radfahrzeuge und Gütertransport im Mittelalter, das Buch von *Tibor Pettkó-Szandtner* über Herrenkutschen, das reich dokumentierte kunsthistorische Werk von *László Tarr*,[1] zahlreiche Artikel von *László Keszi-Kovács* über die ungarischen Bauernfahrzeuge im Ungarischen Ethnographischen Lexikon sind in der Tat lauter ehrenwerte Leistungen, ohne jedoch den besagten Mangel beheben zu können. Und gerade zu diesem Thema hätte die ungarische Wissenschaft gar manches zu sagen, galt doch Ungarn in Europa als bedeutsames Innovationszentrum der Wagenfahrt.

Ausländische Autoren haben bereits im 17. Jahrhundert den ungarischen Ursprung des Wagens (ung. *kocsi*) des öfteren erwähnt und später, unter Berufung auf das Werk von *Daniel Cornides* (Pressburg, 1781), diese Erkenntnis verbreitet,[2] dennoch wirkten gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Artikel von *Frigyes Riedl* und *Marian Réthei Prikkel* über den Ursprung des Wagens als Novum.[3] Die Frage wurde von *Béla Tóth*

1. Zur europäischen Kulturgeschichte der Radfahrzeuge s.: *A. Paládi-Kovács:* A magyar szekér a Kárpát-medencében. In: Szatmár néprajza. Debrecen, 1984; *S. Domanovszky:* Mázsaszekér. Fejérpataki Emlékkönyv. Budapest, 1917. 35—74; *T. Pettkó-Szandtner:* A magyar kocsizás. Budapest, 1931; *L. Tarr:* Karren, Kutsche, Karosse. (A kocsi története) Eine Geschichte des Wagens. Berlin—Budapest, 1970.

2. *D. Cornides:* Beweis, dass die Kutschen eine ungarische Erfindung, und dass selbst die in allen europäischen Sprachen beinahe ähnliche Benennung dieses Fahrzeugs in Ungarn zuerst entstanden sei. Ungarisches Magazin, I. Pressburg, 1781. 15—21.

3. *F. Riedl:* Kocsi. Magyar Nyelvőr, XI. Budapest, 1882. 103—106; *M. Réthei—Prikkel:* A kocsi eredete. Egyetemes Philologiai Közlemények XX. Budapest, 1897. 53—56.

und *Vilmos Tolnai* endgültig abgeschlossen. Auch des Geschichtliche Etymologische Wörterbuch der Ungarischen Sprache vertritt die Auffassung, dass das englische *coach*, das deutsche *Kutsche*, das französische *coche*, das spanische *coche*, das italienische *coccio*, das schwedische *kusk* vom ungarischen Wort *kocsi* abzuleiten sind, um von den entsprechenden Wörtern der Nachbarvölker gar nicht zu sprechen.[4] Das bereits 1493 schriftlich benützte Wort *kocsi* ist eines der aus dem Ungarischen stammenden internationalen Wörter; auch der gegenstandsgeschichtliche Hintergrund dieses sprachlichen Phänomens ist überaus alfschlussreich. Das in Ungarn entwickelte Reisefahrzeug konnte seine rasche Verbreitung und seinen Erfolg in Westeuropa verschiedenen Neuerungen verdanken (z. B. grösseres Hinterrad, leichte Konstruktion, federnde Aufhängung, Wagenkasten mit bequemem Platz für 6—8 Personen usw.).[5]

Freilich gelangten die ungarischen Radfahrzeuge nicht nur nach Westeuropa, sondern verbreiteten sich auch in ihrer engeren mittel- und osteuropäischen Umwelt. Bei allen Nachbarvölkern konnte die Sprachwissenschaft für die Fahrzeuge und ihre Bestandteile eine Terminologie ungarischer Provenienz nachweisen. In Siebenbürgen ist die rumänische Sprache beispielsweise voll mit ungarischen Lehnwörtern, die diesem Begriffsfach angehören. Schon *Gergely Moldován* erwähnte bald zwei Dutzend solcher Wörter, die die Rumänen im Komitat Alsó-Fehér benützen: *cocie, coçis, dipleu, coş, fedeleş, felehert, hamfă, hintău, igaş, irneu, iştrang, ştreang, raf, şiregla, sărsam, secheres, tangea, teleagă.*[6] Im Wörterbuch von *Lajos Tamás* über die Lehnwörter der rumänischen Sprache sind ausserdem noch zahlreiche weitere Termini zu finden; es zeichnet sich daraus auch ihre räumliche und zeitliche Verbreitung ab [z. B. *tarsécher* = Planwagen *(társzekér), lióca* = Leiste *(lőcs)* usw.].[7]

In der karpato-ukrainischen Volkssprache bezeugt eine Wortgruppe von ähnlicher Bedeutung die Einwirkung der ungarischen Bespannung und des ungarischen Fuhrwesens. Davon hob *P. M. Lizanec* folgende hervor: *bírfa, karfa, gamfa (hámfa* = Schwengel), *g'aplovi (gyeplő* = Zügel), *livca (lőcs* = Leiste), *morokvas (marokvas* = Einbindelblech), *ovdolfi (ódalfa* = Seitenstange), *tingil' (tengely* = Achse), *fijk (fék* = Bremse),

4. Zur Forschungsgeschichte s.: *S. Domanovszky:* Gazdaság és társadalom a középkorban. Budapest, 1979. 117; *L. K. Kovács:* A magyar népi közlekedés kutatása. Budapest, 1948. 7; *B. Tóth:* Magyar ritkaságok. Budapest, 1889; *V. Tolnai:* Mázsaszekér, kocsi, hintó. Magyar Nyelv, XIV. Budapest, 1918. 123—125.

5. Zusammenfassend: *S. Domanovszky:* op. cit. 126—127; *L. Tarr:* op. cit. 199—209.

6. *G. Moldován:* Alsófehér vármegye román népe. — Alsófehér vármegye monográfiája, I. 2. Nagyenyed, 1899. 811—818.

7. *L. Tamás:* Etymologisch-historisches Wörterbuch der ungarischen Elemente in Rumänien. Budapest, 1966. 247, 490, 502—503, 765.

saragl'i (saroglya = Schragen), *kantar (kantár* = Zaum) *ketefik (kötőfék* = Halfter).[8] Aus anderen Quellen ist uns bekannt, dass die ungarischen Wörter *kocsi, kocsis, hintó* usw. den Weg in die ukrainische Sprache ebenfalls gefunden haben. *Ferenc Gregor* widmete eine aufsclussreiche und auch geschichtlich sehr gründliche Abhandlung der in der slowakischen Sprache gebrauchten Wagen-Terminologie ungarischer Herkunft. Seinen Angaben ist zu entnehmen, dass die einschlägigen Wörter am frühesten unter allen Nachbarvölkern im Slowakischen dokumentiert werden können. Die Äquivalenten von *kocsi* und *kocsis (koč, kočik, kočiš)* erscheinen z. B. bereits im 16. Jh., während das polnische *kocisz* und das kroatische *kočiš* nur bis zum 17. Jh. in schriftlichen Quellen verfolgt werden können.[9] Die aus *kocsi* und *kocsis* gebildeten slowakischen Wörter (z. B. *kočár, kočiaren, kočiska, kočisovať, kočisčina)* und Wortzusammensetzungen *(konhakoc, kuchársky koc, landkocis)* zeigen ebenfalls, dass es sich um zutiefst verwurzelte Wörter handelt. Das dem Ungarischen entlehnte *taliga* (= Karren, zweiräderiger Pferdewagen) ist im Slowakischen seit Mitte des 17. Jh. bekannt; auch hat das Wort viele Weiterbildungen (z. B. *taligovy, taligár, talickár, talickowat')*. Das Wort *taliga* wurde auch in die bulgarische Sprache aus dem Ungarischen übernommen.[10] Einer ähnlichen Verbreitung erfreut sich auch das ungarische Wort *hintó* (= Kutsche) in den Sprachen der Nachbarvölker, denn ausser den erwähnten rumänischen und karpato-ukrainischen Äquivalenten ist es auch in der tschechischen (hintov), serbo-kroatischen (hintov — intov) und bulgarischen Sprache *(intov — chintov)* bekannt. In Slowakischen deuten die aus *hintov* gebildeten Wörter *hintovček, hintovský, hintowat'sa* eine frühzeitige Entlehnung und eine tiefe Verwurzelung des Wortes an. (Im Rumänischen und Serbischen ist das Gegenstück von *hintó* seit den 1670—80er Jahren nachweisbar)[11]

Durch ungarische Vermittlung gelangten ins Slowakische einige Fahrzeugnamen, die auch im Ungarischen nicht ursprünglich waren (z. B. *batár, čéza),* während das ungarische Wort *szekér* nur in zusammengesetzter Form übernommen wurde (*fakosekér*), bzw. nur seine Attribute den alten slawischen Wörtern *voz, kola* beigefügt wurden *(fakovy voz, tárny voz, tárnakola).* Noch aufschlussreicher ist die dem Ungarischen

8. *P. M. Lizanec:* Magyar—ukrán nyelvi kapcsolatok (A kárpátontúli ukrán nyelvjárások anyaga alapján). Uzshorod, 1970. 100—101.

9. *F. Gregor:* Ung. kocsi „Wagen" und die Namen ähnlicher Fahrzeuge sowie einige Bestandteile im Slowakischen. Studia Slavica Hung. XVI. Budapest. 1970. 195—198.

10. *I. Kniezsa:* A magyar nyelv szláv jövevényszavai. I—II. Budapest, 1955—1974. 761—762; *F. Gregor:* op. cit. 200—203.

11. *F. Gregor:* op. cit. 198—200.

entlehnte Wortgruppe zur Bezeichnung der Bestand — und Zubehörteile der Fahrzeuge: *bak, ferhéc, hajlok, kisǎ, lejč* und *lojč (lőcs), longo (lógós), šaragle, vankuš (vánkos, párnafa), vendlíky (vendégoldal).* In den Gebieten Zemplén, Nógrád und Pilis haben die Slowaken noch weitere Termini übernommen: *ňujtou, ruda, tengel'.*[12]

2. Es stellt sich nun die Frage, wie und warum die erwähnten Wörter in die Sprachen der Nachbarvölker Eingang fanden. Eine ausführliche Beantwortung dieser Frage steht z. Z. noch aus. Eines ist gewiss: In der Mehrheit der Fälle dürfte es um die Übergabe und Übernahme nicht nur von Wörtern, sondern auch von neuen Begriffen und Gegenständen handeln. In diesem Prozess ist der Herstellung und Vermarktung der Fahrzeuge besondere Aufmerksamkeit zu schenken, wie dies auch aus nachfolgenden Beispielen hervorgeht. Bekanntlich haben die verschiedenen Wagenbauzentren für kleinere oder grössere Gebiete gearbeitet und fallweise ihre Waren auch ins Ausland geliefert. Die Erzeugnisse der Wagner und Schmiede von Hétfalu wurden beispielsweise von den im Transit-Fuhrwesen hervorragenden Tschango-Fuhrleuten nach Bukarest (Bucuresti) auf den Mark gebracht. Andere brachte Wagenkörbe zu zehnen dorthin, während die Sattler auf Bestellung der Bukarester Händler Pferdegeschirr ein gros produzierten. Auch die Wagner von Resinár waren berühmt, die aus ihrem Dorf bei Hermannstadt die Wagen nach Oltenien, Muntenien und Bulgarien zum Verkauf ausführten. Infolge der Eisenbahnbauten in Siebenbürgen sowie des 1886 entfachten Zollkrieges übersiedelten zahlreiche Wagner, Sattler und Geschirrmacher aus Süd-Siebenbürgen nach Rumänien, wo sie 1904 in Caracal die erste rumänische Wagnermanufaktur gründeten.[13] Zugleich war Nord-Siebenbürgen auf Wagenimport angewiesen, ja, selbst einige Eisenhändler aus Torockó verschafften sich die sog. „slowakischen Wagen" auf den Jahrmärkten von Nagykároly, die aus den namhaften nordungarischen Wagnerzentren (Eperjes, Fényes usw.) hingebracht wurden.[14]

Die ungarischen Wagner im Süden der Grossen Ungarischen Tiefebene arbeiteten auch für die Deutschen und Serben des Banats. Allerdings waren die *schwäbischen und raizischen Wagen* länger als die aus Szeged, Dorozsma, Szentes usw., ihr Gitterwerk an den Seiten war dichter, der Schragen gerade, und auch die Färbung war anders. Die Lieblingsfarben der Banater waren gelblich Braun und Grasgrün.[15] Auch die Ba-

12. *F. Gregor:* op. cit. 206—216.
13. *K. Kós:* Az árucsere néprajza. — Népélet és néphagyomány. Bukarest, 1972. 17.
14. *K. Kós:* op. cit. 17, 47.
15. *S. Bálint:* A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete, 2. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1976/77—2. Szeged, 55—56.

nater Ungarn benützten einen langen, bemalten Wagen mit dichtem Gitterwerk, doch mit einem stark gebogenen Schragen und ohne Volksnamen — sie nannten ihr Fuhrwerk *Banater Wagen.* In Szeged nannte man den Planwagen *steierischen Wagen* und fuhr damit hauptsächlich zur Wallfahrt nach Radna.[16] Im 19. Jh. deutete diese Bezeichnung schon weder auf die Hersteller, noch auf die Benützer, sondern allenfalls auf die Herkunft hin.

Bis Ende des 19. Jh. entwickelte sich im ungarischen Wagnergewerbe eine gewisse Konzentration. Laut Angaben der Volkszählung 1890 arbeiteten insgesamt 19 306 Wagner, 47 850 Schmiede und 1333 Sattler sowie 223 Wagenbaubetriebe im ganzen Lande. Von den letzteren waren 8 schon wirkliche Fabriken, vier in Budapest, zwei in Pressburg und je eine in Vác und Debrecen. Vor allem die Budapester Fabrik Kölber arbeitete für den Export, hauptsächlich auf die Märkte in Österreich, Deutschland und der Türkei, doch gelangten ihre Produkte auch weiter, etwa nach England. Es sprach sich damals herum, dass es die ungarischen Wagner leichter hatten, sich im Ausland als bei der ungarischen Aristokratie durchzusetzen.[17] Die grössten Betriebe stellten schon keine Fuhrwerke mehr her, nur Fahrzeuge für die Personenbeförderung: leichte Sandläufer, verschiedene Federkutschen und Jagdwagen, wie sie im Buch von *Pettkó-Szandtner* beschrieben werden.[18] Ihre Rolle ist dennoch nicht zu übersehen, denn auch die „Herrenfahrerei" und die Kapitalisierung des Wagenbaues trugen mit dazu bei, dass die ungarischen Fahrzeuge und Bespannungsmethoden sowie die einschlägigen ungarischen Fachausdrücke unter den Völkern der Monarchie und auch darüber hinweg bekannt wurden. In den Städten der Moldau und der Walachei lebten bereits im 17.—18. Jh. zahlreiche, aus Siebenbürgen ausgewanderte Handwerker. Als im 19. Jh. das zünftlerische Handwerk allmählich verkümmerte, gelangten die vor der Krise emigrierenden ungarischen Handwerker nicht nur nach Rumänien, sondern auch in kroatische, serbische und bulgarische Gegenden. In seinem Buch über das bulgarische Riemer- und Sattlergewerbe erwähnt *Vasil Marinov* ungarische Geschirrmacher, die sich in Bulgarien niedergelassen haben.[19]

3. Zur Verbreitung der ungarischen Radfahrzeuge trugen auch jene ungarischen Fuhrleute bei, die den Fernverkehr bewältigten und seit dem Mittelalter am kontinentalen Warentransport beteiligt waren. Die Vorgänger dieser Fuhrleute erscheinen schon unter den grossfürstlichen und

16. *S. Bálint:* op. cit. 24.
17. *E. Kócziánné Szentpéteri:* Budapest kocsigyártó ipara a századfordulón. Közlekedéstudományi Szemle, XXVII. 2. 1977. 81—85.
18. *T. Pettkó—Szandtner:* A magyar kocsizás. Budapest, 1931.
19. *V. Marinov:* Saraskijat zanajat v Bulgarija. Sofia, 1982. 62—64.

königlichen Dienstvölkern. *Gusztáv Heckenast* führt sieben Ortsnamen *Szekeres* an; davon wird der Vorgänger der heutigen Ortschaften Nagyszekeres und Kisszekeres schon im Jahre 1181, der Ort *Zekeres* westlich von Kisvárda (heute: Ekeres-Gehöft in der Dorfflur von Dombrád) sogar 1067 erwähnt.[20] Selbstverständlich lebten fuhrwerkende Leute nicht nur in den Dörfern namens Szekeres. In seinem Aufsatz *Mázsaszekér* erläutert *Sándor Domanovszky* die ganze mittelalterliche Fahrzeugkultur Ungarns und stellt fest, dass der in den Quellen häufig genannte, grossformatige „mázsaszekér" (etwa: „Waage-Wagen") eigentlich der im internationalen Verkehr und im Grosshandel übliche Tross- oder Planwagen (ung. *társzekér)* war. Auch seinen Namen bezog er von dem Umstand, dass die darauf beförderte Ware an den Zollstellen abgewogen wurde. Man beförderte darauf Salz, Kupfer, Eisen und sogar Salzfische. Auch seine Verbreitung ist bezeichnend, denn es handelt sich an erster Stelle um ein Fuhrwerk Nordungarns und Transdanubiens, welches in den Quellen aus der Tiefebene gar nicht erwähnt wird.[21] Im 17.—18. Jh. kommt dieser Wagentyp in Siebenbürgen gewöhnlich unter dem Namen *társzekér* vor.

Von den siebenbürgischen Fuhrmannszentren ist besonders das der Tschango-Ungarn bei Kronstadt hervorzuheben, die von Konstantinopel bis Wien und Krakau herumfuhren. Weitere Zentren, die regelmässig, doch nur innerhalb der Landesgrenzen, Frachtgeschäfte betrieben, waren die Klausenburger Hochstadt (Hóstát), Piski im Komitat Hunyad, Rév am Königsteig und Szilágyfőkeresztur bei Zilah. All diese Siedlungen lagen an je einem Ausgangstor Siebenbürgens. Laut *Károly Kós* war das Fuhrwesen die stärkste Triebfeder der Entwicklung des Wagens und Pferdegeschirrs. Auch die Wagner, Sattler und Schmiede konzentrierten sich in der Nähe der Markt- und Fuhrmannszentren.[22]

Der Weinexport nach Polen und später auch nach Russland gewann seit dem 14.—15. Jh. in Nordungarn eine zunehmende Bedeutung. Im 16. Jh. übernahmen Kassa, Bártfa und Eperjes den Transithandel von den Zipser Städten, ihre Fuhrleute beförderten die vollen Weinfässer per Achse bis zu den Grenzflüssen Poprad und Dunajec, gelegentlich sogar noch weiter.[23] Im Komitat Gömör führte im 17. Jh. der Bedarf an Eisenwarentransport zur Gründung von Frachtvereinigungen. Am besten bekannt war die *Országh-Gesellschaft* in Jolsva, doch ähnliche, zunftmässige Transportvereinigungen betätigten sich auch in Rozsnyó, Csetnek, Ratkó

20. *G. Heckenast:* Fejedelmi (királyi) szolgálónépek a korai Árpád-korban. Budapest, 1970. 122.
21. *S. Domanovszky:* Gazdaság és társadalom a középkorban. Budapest, 1979. 105—128.
22. *K. Kós:* op. cit. 17, 19.
23. *Gy. Komoróczy:* Borkivitelünk észak felé. Kassa, 1944.

und Kövi. Sie bezweckten den Schutz der hauptbetrieblichen Fuhrleute, die gegenseitige persönliche Hilfeleistung, die Einschränkung der Konkurrenz, die Sicherung der Marktordnung sowie der Rechtsordnung des Eisenhandels. Die Fuhrleute der bis Mitte des 19. Jh. bestehenden Gesellschaften betätigten sich im grösseren Teil des Karpatenbeckens und gelangten sogar ins Ausland. Sie hatten ihre ständigen Routen, feste Unterkünfte und Niederlagen.[24]

Auch die Waren der Töpferdörfer im Komitat Gömör wurden von Pferdehaltern transportiert, die sich auf das Fuhrwesen spezialisierten, und zwar nicht nur auf die ungarischen Märkte, sondern auch nach Galizien, in die Bukowina, nach Kroatien, Serbien und Bosnien. Diese Fuhrleute, einschliesslich der ungarischen Pferdehalter adeliger Abstammung aus Gice, betrieben bis 1918 die Vermarktung der Töpferwaren aus Gömör. *M. Markus* betont, dass die Fuhrleute aus Gömör auf ihren Fahrten ungarisch sprachen und die ungarische Sprache besser konnten als die slowakische.[25] In der Tat waren die Fuhrleute aus Siebenbürgen und Nordungarn in ihrer überwiegenden Mehrheit Ungarn. Noch eindeutiger ist der ungarische Volkscharakter bei den Fuhrleuten der Tiefebene und Transdanubiens. Eines der bedeutendsten Fuhrmannszentren des ganzen Karpatenbeckens war Komárom. Seit Jahrhunderten bildeten die Fuhrhalter eine exklusive, rein ungarische Gruppe innerhalb der städtischen Gesellschft; sie bewahrten ihre Abzeichen und zunftmässigen Bräuche bis zu den 1930er Jahren. Laut *Elek Fényes* fuhren sie vom türkischen Grenzgebiet bis Ulm und schleppten die Donauflösse. Die Landfuhren und Treckwege führten sie auch in weitentfernte Provinzen des Habsburger Reiches. Im 17.—18. Jh. transportierten sie den Hausen nicht nur nach Wien und in die bayerischen Städte, sondern bis nach Paris. Mit einer Karawane bestehend aus 200 Wagen brachten sie aus Serbien die mächtigen Fichtenbalken zur Errichtung ihrer reformierten Kirche. Diese Fuhrhalter waren sprachkundige, für ihre Zeit gebildete Menschen. Latein lernten sie in der Schule, Deutsch als Tauschkinder in Dévény.[26] Die Schiffahrts- und Verkehrszentren an der Donau und der Theiss waren zugleich auch Zentralstellen des Fuhrwesens und der Tauerei. Bis auf das Südland, wo sich auch „raizische" Fuhrleute und Schlepper betätigten, wurde der Warentransport im ganzen Karpatenbecken vorwiegend von Ungarn bewältigt. In manchen Gegenden — laut *Andrásfalvy*

24. *J. Gallo:* Prispevok k dejinám furmanstva v Gemeri. Gemer. Národopisné studie, I. Rimavská Sobota. 1973. 86—87.

25. *M. Markuš:* Odbyt a sposoby predaja šivetických hrnčiarskych vyrobkov na prelome 19. a 20. storočia. Gemer. Národopisné štúdie I. Rimavská Sobota. 1973. 103—104.

26. *L. Kecskés:* Komáromi mesterségek. Bratislava, 1978. 210—226.

etwa im Komitat Baranya — gehörte es schon beinahe zum Volkscharakter der Ungarn, bei anderen ethnischen Gruppen Frachtgeschäfte zu treiben.[27] Dasselbe ist auch der volkskundlichen Literatur des vergangenen Jahrhunderts zu entnehmen, so u. a. den Werken von *Mihály Haas* und *Miksa Hölbling* über das Komitat Baranya (1845).

4. Heute sind uns die regionalen Typen der ungarischen Wagen sowie ihr Verbreitungsareal noch nicht hinlänglich bekannt. Diese Typen sind im wesentlichen mit je einem bedeutenden Wagnerzentrum in Verbindung zu bringen. *László Keszi-Kovács* hat für das Ungarische Ethnographische Lexikon kurze Artikel über zahlreiche Regionaltypen geschrieben (z. B. *berceli szekér, csetneki szekér, dorozsmai szekér, egri szekér, egri kiskocsi, kőrösi kocsi, kunsági szekér, nagyatádi kocsi, nagybányai szekér, nagykárolyi szekér, somorjai kocsi* usw.)[28] Es fehlen allerdings sehr wichtige, in geschichtlichen und ethographischen Quellen häufig erwähnte Regionaltypen. Im Lexikon fehlen im wesentlichen die siebenbürgischen und moldauischen Wagnerzentren und Wagendistrikte — diese kennen wir am allerwenigsten.

Einige Wagnerzentren und Regionaltypen können auf eine Vergangenheit von langen Jahrhunderten zurückblicken. Der Pressburger Wagen (*pozsonyi szekér*) gehörte beispielsweise schon im 15. Jh. zu den landesweit gefragten Waren, ebenso wie die Leinware aus Bártfa, die Kerze aus Brassó oder das Grautuch aus Debrecen.[29] Berühmt war auch der Wagen von Baranya (*baranyai kocsi*), der im Lexikon ebenfalls nicht angeführt wird. Im 18. Jh. war er in Kleinkumanien, Szeged, Hódmezővásárhely und Grosskumanien benützt. Schriftsteller, die damals in Szeged lebten, wollen beobachtet haben, dass man aus Baranya viele Wagen, Pflüge und Möbel nach Szeged auf den Markt brachte. Eine Angabe aus Grosskumanien liefert uns auch über die Form dieses Wagentyps einige Informationen: In Kunmadaras hat jemand im Jahr 1770 „die Suska" (Frauennamen) in einem *Zweispänner aus Baranya mit gerader Wagenleiter* entführt, die Räder waren mit Eisenreifen beschlagen.[30] Erwähnenswert sind auch einige dörfliche Wagnerzentren, so z. B. im Komitat Bihar Bélfenyér im Tal der Schwarzen Kriesch (Fekete-Körös); die Erzeugnisse dieses ungarischen Dorfes waren auch in den Flachlandkomitaten Arad und Békés gefragt.[31]

27. *B. Andrásfalvy:* Néprajzi jellegzetességek az észak-mecseki bányavidék gazdasági életében. In: Dunántúli Tudományos Gyűjtemény. Budapest, 1972. 145, 161.

28. *Magyar Néprajzi Lexikon* 1—5. Budapest, 1977—1982. Siehe bei den entsprechenden Stichwörtern.

29. *V. Bácskai:* Magyar mezővárosok a XV. században. Budapest, 1965. 81.

30. *S. Bálint:* A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete, 2. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1976/77—2. Szeged, 1977. 51; Néprajzi Értesítő, 1929. 57.

31. *E. Fényes:* Magyarország geographiai szótára. Pest, 1851. IV. 113.

In der Beschreibung der Regionaltypen fehlen des öfteren die formalen Elemente und die Abmessungen sowie die Hervorhebung der tatsächlichen Charakteristika, wodurch die Entwicklung einer regionalen Typologie verunsichert wird. Es steht der Volkskunde nicht zu, durch die Beschreibung der Wagen willkürlich oder zufällig ausgewählter Siedlungen Regionaltypen zu „kreieren"; so sind etwa die Wagen von Sárrétudvar oder Nemesládony nicht als solche zu betrachten, nur weil von beiden eine Publikation erschienen ist.[32] Bei der Ausgestaltung einer regionalen Typenordnung muss man sich auf objektive Kriterien stützen, eine Aufgabe, die in bezug auf die Wagen keineswegs einfacher ist als im Falle der Volkstrachten. Eines ist immerhin schon in der gegenwärtigen Forschungsphase mit Bestimmtheit anzunehmen, dass es im Karpatenbecken wenigstens ebenso viele Wagentypen und -distrikte gibt wie in England (wo 28 solche Distrikte festgestellt wurden), oder auch noch mehr.

5. Es obliegt den vergleichenden Untersuchungen, die spezifischen Merkmale der ungarischen Radfahrzeuge festzustellen. Heute befinden wir uns erst am Anfang dieser Arbeit, wobei allerdings einige der unterscheidenden Merkmale schon jetzt recht deutlich zum Vorschein treten. Im ungarischen Sprachgebiet befinden sich die vierräderigen Fahrzeuge (Wagen, Kutsche) in einer erheblichen Mehrheit gegenüber den zweirädrigen Karren, die in zahlreichen Gegenden überhaupt keine Rolle spielten. Solcherart ist das Karpatenbecken mit dem grossen kontinentalen Block der vierräderigen Wagen eng verbunden. Eine wichtige Eigenart ist die beinahe völlige Ausschliesslichkeit des Leistenwagens. Das bedeutendste Verbreitungsareal des Leistenwagens zeichnet sich auf Europas Übersichtskarte gerade im Karpatenbecken und dessen unmittelbarer Umgegend ab. *László Keszi-Kovács* vertritt die Ansicht, dass der Leistenwagen von den Ungarn bei den Nachbarvölkern verbreitet worden ist.[33]

Die Rungenwagen sind in den Randzonen des ungarischen Sprachgebietes zu finden. Eine weitere Eigenart der ungarischen Wagenkultur ist das Fahrgestell mit Langbaum (ung. *juha, nyújtó*), wodurch das Fahrzeug je nach Bedarf verlängert oder verkürzt werden kann. Erwähnenswert ist ferner, dass die ungarischen Wagen fast ausschliesslich nur eine Zugstange haben und die Zugtiere paarweise eingespannt werden. Bezeichnend ist ferner die Bespannung mit Schwengel und Strang sowie die Ausch-

32. *I. Pusztainé Madar:* Szekérkészítés és használat a székelyföldi Atyhán és az alföldi Sárrétudvariban. Néprajzi Közlemények, XVIII. 1973. 81—273; *I. Pusztainé Madar:* A nemesládonyi és tompaládonyi szekér. Savaria, IX—X. Szombathely, 1980. 205—225.

33. *L. Keszi-Kovács:* Der Leistenwagen im Karpatenbecken. — Traditionelle Transportmethoden in Ostmittelauropa. (Hrg. *A. Paládi-Kovács*) Budapest, 1981. 116.

liesslichkeit des Brustblattes.[34] An den Spezialwagen sind noch weitere Charakteristika zu beobachten; erwähnenswert sind besonders die Wagen zur Beförderung von Halmfutter und Getreidegarben (zusätzliche Seitenstange, Festbinden der Ladung ohne Ladebaum, hohe Ladung usw.). Allerdings beziehen sich diese Eigenarten nicht auf das gesamte Sprachgebiet, wohl aber auf das Kernland an Donau und Theiss, woher sie sich im vergangenen Jahrhundert in Richtung der Randgebiete verbreitet haben.[35]

A magyar szekér a Kárpát-medencében

1. E század folyamán a tradicionális kerekes járművek tudományos vizsgálata Európa számos országában ért el jelentős eredményeket mind a szerkezeti tipológia, mind a terminológia tekintetében. Fő vonalaiban kirajzolódott már a különböző járműtípusok földrajzi elterjedtsége és történeti fejlődése az európai kontinensen. A cikk bevezetője számba veszi a legfontosabb eredményeket, publikációkat e kutatási témában.

2. Egyes magyar járművek elnevezései a 15—16. század óta eljutottak nemcsak a szomszéd népek nyelvébe, hanem Nyugat-Európa nemzeteihez is. Például a magyar *kocsi* szóból ered az angol *coach*, a német *Kutsche*, a francia *coche*, az olasz *coccio* stb. A románban, a szlovákban, az ukránban és más szláv nyelvekben tucatnyi magyar eredetű szekér-elnevezés található.

3. Ezek a szavak egyes Magyarországon kifejlesztett járműtípusok és járműalkatrészek átvételével jártak együtt. Elterjedésük Közép-Európában döntően a magyar kocsigyártó iparos központok révén történt. Piaci okokból sok magyar iparos települt át szomszédos országokba az elmúlt évszázadokban.

4. Az említett terminológiát terjesztették a távolsági fuvarozásra szakosodott magyar szekeresek is. Ezek tömegesen éltek nagyobb forgalmi központokban és azok szomszédságában (pl. Komárom, a csángó magyarok Brassó mellett) és országokon át tranzit-szállításokat vállaltak (pl. Konstantinápolytól Krakkóig, Belgrádtól Bécsig).

5. A Kárpát-medencén belül közel 50 szekérgyártó központ, ugyanannyi táji típus és „szekérkörzet" található. Ezek között esetenként csak apró eltérések vannak a szerkezetben. A táji típusrend leírása még nem történt meg.

6. A magyar szekérkultúra fontosabb sajátosságai a következők: a) Mindenütt túlsúlyban van a négykerekű szekér, sok vidék parasztjai egyáltalán nem használnak kétkerekű taligát. b) A szekereknek egy rúdjuk van és lovakat, ökröket párosával fogják eléjük. c) Az alváz nyújtórúd segítségével kapcsolódik, ezáltal hosszabbítható a szekér. d) A lovakat szügyhámmal fogják be. e) A széna- és szalmaszállító szekerek két oldalára vendégrudat szerelnek. f) A széna- és szalmarakományt a magyar nyelvterület középső részein, az Alföldön csupán kötelekkel, nyomórúd nélkül szorítják le.

Paládi-Kovács Attila

34. *A. Paládi-Kovács:* A magyar parasztság kerekes járműveinek történeti és táji rendszerezéséhez. Néprajzi Közlemények, XVIII. 1973. 5—79.

35. *A. Paládi-Kovács:* A magyar parasztság rétgazdálkodása. Budapest, 1979. 344—353.

JÓZSEF SZABADFALVI

VOLKSTÜMLICHE BIENENZUCHT IM GEBIET DES ZEMPLÉN-GEBIRGES

Das Zemplén-Gebirge erstreckt sich im nordöstlichen Teil von Ungarn. An den südlichen Hängen dieser an Naturschönheiten so reichen Landschaft hat sich das weltberühmte Weinanbaugebiet von Tokaj herausgebildet. Die Einwohner der im Gebirge angesiedelten Dörfer beschäftigen sich nur zu einem geringen Masse mit dem Ackerbau. Bedeutend war dagegen ihre Viehzucht, und ihren Lebensunterhalt bestritten sie in erster Linie durch die Bienenzucht. Die bäuerliche Einwohnerschaft dieser Dörfer verfügte selbst über Waldgebiete, doch sie arbeitete auch in den staatlichen und in den Waldungen der Grossgrundbesitzer. In ihrer Ernährung spielte das Sammeln im Wald eine grosse Rolle. Von recht grosser Bedeutung mag in der volkstümlichen Jagd einstmals die Fallgruben, das Fallen- und Schlingenlegen gewesen sein. Um die Jahrhundertwende herrschte hier noch eine wahre Holzkultur; auf das Roden und die Holzbearbeitung verstand sich jeder Mann. Über die volkstümliche Kultur des Zemplén-Gebirges ist 1981 eine Studie erschienen, in welcher der Verfasser der vorliegenden Zeilen die bisherigen Ergebnisse aus der historischen und ethnographischen Forschung zusammenfasste.[1]

Die uns nur recht spärlich zur Verfügung stehenden historischen Angaben weisen daraufhin, dass die Bienenzucht im Gebiet des Zemplén-Gebirges auch im Verlaufe der vergangenen Jahrhunderte sehr intensiv gewesen ist. Laut einer Konskription der Burg von Tokaj aus dem Jahre 1601 gab es dort eine Imkerei im Blumengarten, in der Stadt Sárospatak im Mandelgarten und in Szerencs im Gemüsegarten der Burg. In einer Konskription der Familie Rákóczi von deren Burgschloss zu Szerencs aus dem Jahre 1648 wird von einem Bienenhaus, einem sog, *méhkelence*

1. *J. Szabadfalvi:* Kutatások és eredmények a Zempléni hegység népi kultúrájának tanulmányozásában. In: *J. Szabadfalvi — Gy. Viga:* Néprajzi tanulmányok a zempléni hegyvidékről. Miskolc, 1981. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai, No. X.

berichtet, dass strohgedeckt und in seinem Grundriss viereckig sowie mit geschlossenem Mauerwerk versehen war. In dem Herrschaftsgut zu Sárospatak befanden sich 1655 Bienenhäuser aus Holz und Schilf, die sog. *köpü*. Auf den Herrschaftsgütern von Regéc und Sárospatak gab es auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts Bienenhäuser.[2]

Die volkstümliche Bienenzucht eines bestimmten Gebietes wird am besten durch die diesbezüglichen Fachkenntnisse seiner jeweiligen Bevölkerung bestimmt. Mitte unseres Jahrhunderts hatten die fachgemässen bienenzüchterischen Kenntnisse bei der Bevölkerung des Zemplén-Gebirges noch kaum Zugang gefunden. Selbst die von alther gelehrten Leute der Dörfer, wie der Pastor, der Lehrer oder der Notar, waren keine Bahnbrecher einer wissenschaftlich begründeten Bienenzucht. Ihre bienenzüchterischen Kenntnisse waren die auf Erfahrungen beruhenden herkömmlichen volkstümlichen Kenntnisse. Bücher über die Bienenzucht oder Fachzeitschriften las keiner von ihnen. Im ersten Drittel des Jahrhunderts kannten sie nicht einmal das „Wandernlassen" der Bienenvölker. Zumeist hielten sie ihre Bienen in Bienenkörben aus Baumstämmen, in den sog. *bodon* (Bild 4.) oder in Stroh- und Schilfkörben (Bild 1—2).

Ihr Wissen um das innere Leben der Bienenfamilien und deren Arbeit war sehr mangelhaft. Die meisten wussten nur so viel, als dass es unter den Bienen *Arbeiterinnen, Drohnen, Mütter* oder auch *Königinnen* gibt, die sie dann auch voneinander unterscheiden konnten. Das Halten von Bienen in einfachen *köpü* oder *kas* ermöglichte es nicht, einen Einblick ins Innere ihres Lebens zu gewinnen. Spuren der Bienenzucht sind auch in Glaubensarten und abergläubischen Bräuchen zu finden: So verkaufte man in Mogyoróska z. B. seine Bienen nicht gern, weil man mit ihnen auch sein Glück verkaufte. In Vizsoly verkaufte man die Bienen nur einem niederen Nachbarn, niemals einem höheren, denn es hiess: „Die Bienen darf man nicht nach oben verkaufen." In jedem Dorf war die Gestalt des dämonischen, des wissenschaftlichen Imkers bekannt. „Die haben eine hexenhafte Begabung, sie können den Bienen befehlen. Seine eignen Bienen kann er auf die des Nachbarn schicken, damit diese die anderen ausrauben." In Gönczruszka erinnert man sich eines Imkers, der die Bienen anderer Leute fortlocken konnte. Man nahm an, dass sein Können daher stammte, dass der Kopf der Mutterbiene in seinem Finger verschweisst war. In Arka hiess es: Wer vom Teufel besessen ist, der lockt die Mutterbiene fort, und nach ihr den ganzen Schwarm. Einmal kam ein Bienenschwarm, vor dem jeder Reissaus nahm. Der dämonische Imker aber hielt ihn auf, indem er ein Unkraut in die Luft hielt. Darauf liess

2. *J. Szabadfalvi:* Népi méhészkedés a Zempléni-hegyvidék középső részén Ethnographia, LXXVIII. 1967. 34—44.

der Schwarm sich nieder." In Vizsoly konnte ich folgende Geschichte aufzeichnen: „András Szopka wurde der Bienenkorb gestohlen. Das hat er gewusst, ja, gefühlt, und so konnte er es bewerkstelligen, dass der Dieb nicht einmal weglaufen konnte, solange er nicht zum Bienenhaus hinuntergegangen war und dies nicht losliess." Der dämonische Imker konnte seine Bienen in irgendeiner Weise auch dazubringen, dass sie nicht so schnell eingingen. Der den Bienendieb bannende, beziehungsweise seine eigenen auf andere Bienenvölker schickende weise Imker ist auch aus der Literatur zur Bienenzucht des 19. Jahrhunderts bekannt. Das Beschwören des Bienenhauses durch Umgehen wird auch schon in Imkerbüchern aus dem 18. Jahrhundert beschrieben.[3]

Die Glaubensarten von den dämonischen Imkern vermischten sich Mitte des 20. Jahrhunderts schon mit den Berichten über die fachgerechte Bienenzucht. Die Alten hielten auch jene für Hexenmeister, die die Imkerei nach Büchern betrieben und sich besser auf die Zucht von Bienen verstanden. So ein Imker war z. B. auch József Kosecki, der in einer der zentralen Siedlungen des Berglandes, in Mogyoróska ansässig war. Es hiess von ihm, dass er aus einem Bienenstock so viel Honig herausholt, wie andere aus zehn Stöcken, weil „er seine Bienen auf die Stöcke schickt". Als man sah, dass er die Bienen von einem Bienenkorb in den anderen umwarf, hiess es, er könnte sie leiten. Als er dazu überging, Bienen in Bienenstöcken zu halten, verkaufte man ihm keine Bienen mehr, ja, man liess ihn nicht mehr auf den Hof treten, weil man annahm, dass er das Glück fortnimmt oder die Bienen durch seinen Blick fortlockt.

In den Dörfern des Zemplén-Gebirges sind auch mehrere andere kultische Bräuche bekannt: In Vizsoly erinnert man sich daran, dass die Bienenhäuser während des Ausschwärmens der Bienen im Frühling umgangen und geweiht wurden. In Középhuta stellte man Kreuze oder Heiligenbilder in die Bienenhäuser. Sehr interessant war eine Überlieferung zum Antropomorphismus der Bienen: Die alten Leute von Mogyoróska, Arka und Háromhuta sagten stets, „dass die Biene nicht krepiert, sondern stirbt wie ein Mensch". Sehr mangelhaft waren auch die Kenntnisse über die Bienenkrankheiten. Zumeist kannte man nur die Insekten und Vögel, die die Bienen vernichteten.

Die die Gemeinden des Zemplén-Gebirges umgebenden Buchen- und Eichenwälder boten eine günstige Gelegenheit für die in Baumhöhlen lebenden Bienen. Noch vor ein-zwei Jahrzehnten war es ganz allgemein, und es kommt auch heute noch vor, dass die Einwohner aus diesen Ge-

3. *T. Hofer:* XVIII. századi méhész hiedelmek. Ethnographia, LXII. 1951. 164.

meinden solche Bienenbäume aufsuchen und den Honig herausholen. Es kommt auch vor, dass sie diese Bäume abschlagen, nach Hause tragen, um die Bienen dann auf ihrem Gehöft weiterzuzüchten.

Auch die klassische Art der Bienensuche ist bekannt: In Mogyoróska und Regéc wurde erwähnt, dass man auf einer blumenbestandenen Waldlichtung in ein Gefäss oder auf einen in den Boden gesteckten dreiarmigen Stock Wabenhonig oder Zucker tat und abwartete, bis sich die Bienen hier niederliessen und sich vollsogen. Meist kamen dann der ganze Schwarm und liess sich auf der Beute nieder. Einige von ihnen fing man in einer kleinen Schachtel ein und ging damit in Flugrichtung der Bienen los. Unterwegs liess man dann ein paar von den gefangenen Bienen frei, um mit ihrer Hilfe den Bienenbaum zu finden. Wenn man die Richtung verfehlt hatte, fing man sich wieder einige Bienen in der gleichen Weise, um dann die Suche erneut auszunehmen, bis man den richtigen Baum gefunden hatte.

Die Bienensuche geschah insgeheim, damit niemand anderer von dem gefundenen Baum erfährt. Es war Brauch, den Honig oder die Bienen nicht gleich aus dem gefundenen Baum zu entfernen, sondern dies tat man erst im Herbst, wenn die Bienen schon viel Honig gesammelt hatten. Der Bienenbaum wurde nicht gekennzeichnet, sondern auf dem Weg oder dem Pfad, der zum Baum führte, wurden Zeichen angebracht, oder man zählte die Bäume vom nächstgelegenen Weg oder von der nächsten Lichtung, beziehungsweise von einer markanten Stelle aus. Im Herbst suchte man den Bienenbaum auf, räucherte die Bienen mit Schwefel (ung.: *büdöske*) aus, erweiterte die Baumhöhle mit einem Beil und nahm die Waben mit der Hand heraus, um sie dann in einem Gefäss nach Hause zu tragen. Wenn die Bienenfamilie hoch im Baum sass, brachte man eine Leiter mit. Es geschah auch, dass man nicht nur den Honig nach Hause trug, sondern den Baum, nachdem man die Baumhöhle verkleistert hatte und den Baum darüber und darunter sorgfältig abgeklopft hatte, diesen absägte, in ein Tuch wickelte und auf dem Rücken oder mit einem Leiterwagen nach Hause transportierte. Dort wurden die Bienen entweder aus der Baumhöhle umgetrommelt oder darin weitergezüchtet. Später reinigte man die Baumhöhlen von innen und aussen, hämmerte von oben Bretter darauf und verwendete sie weiter. In der Imkerei von Ferenc Doros aus Regéc standen noch 1961 drei solcher Baumhöhlen. Eine davon hatte er 1952 zusammen mit der Bienenfamilie aus dem Wald nach Hause gebracht.

Die allgemein bekannte Bienensuche und der Honigraub im Wald können wie folgt zusammengefasst werden: Diejenigen, die viel in den Wäldern unterwegs waren, die Waldarbeiter und diejenigen, die sich mit Sammeln im Wald beschäftigten, fanden solche Bienenbäume. „Wenn man im Wald herumstreicht, hört man das Summen. Man beobachtet die

Bäume und erkennt sie. Nur so kann man auf Bienenbäume stossen." Bienenbäume, die im Frühling oder Sommer ausfindig gemacht worden waren, wurden erst im Herbst ausgenommen. Man war darauf bedacht, dies geheim zu halten, denn wer einen Bienenbaum entdeckt hatte, durfte diesen — nach altem Brauchrecht —— ruhig ausnehmen. „Der Vogel gehört nicht dem, der ihn sieht, sondern der ihn ausnimmt." Der erste Finder markiert den Baum in Baskó mit dem Beil sowie auch den dahinführenden Weg an je einer Seite des Baumes. In den anderen Gemeinden kennzeichnete man nur den dahinführenden Weg.

Die Ausrüstung des Bienenjägers bestand aus einer Axt, einem Eimer, Schwefel und einer Leiter. Die von den Bienen eingenommene Baumhöhle erreichte man, indem man am Baustamm emporkletterte oder auf die Leiter stieg. Dann wurde mit einem *Schwefelblatt* ausgeräuchert; zuvor wurde das Loch aber mit dürrem Laub, Lappen oder Lehmdreck verschmiert. Dann wurde die Öffnung mit der Axt erweitert und der *Wachskuchen* (ung.: *sonkoly*) wurde mit freier Hand entfernt oder mit Hilfe eines Löffels oder eines Messers mit gebogener Klinge herausgeschnitten. In Arka war es nicht Brauch, die Bienen mit nach Hause zu nehmen. Hier bohrte man nur den Boden der Baumhöhle auf, tötete die Bienen mit Schwefel ab und liess den Honig in einen Eimer, früher sogar in einen *Holzbottich* laufen, um ihn darin nach Hause zu tragen. In einzelnen Gemeinden werden wahrhaft abgeschlossene Geschichten von den erfolgreichen Bienenjagden erzählt: In Mogyoróska erinnert man sich an zwei Waldheger, die einen Bienenbaum entdeckten, in dem ein ganzes Fass Honig war.

In Baskó, Fony, Hxromhuta, Mogyoróska und Regéc war es Brauch, die im Wald gefundenen Bienen zu Hause weiterzuzüchten. In diesem Falle betäubte man die Bienen gewöhnlich in den Abend- oder in den Morgenstunden mit dem Rauch von dürrem Laub oder Lumpen, verklebte das Baumhöhlenloch wie beim Ersticken, klopfte die Grösse der Baumhöhle ab, um dann den Baum oberhalb und unterhalb der Baumhöhle abzusägen. Wenn sich die Baumhöhle zu hoch befand, sägte man den ganzen Baum um. Verfehlte man etwas beim Absägen oder Fällen des Baumes, so wollten die Bienen entkommen. Dann musste man sie notgedrungen mit Schwefel ersticken und konnte nur den Honig bergen. In Középhuta brachte man noch 1961 die Bienen so nach Hause, dass man die einwenig betäubten Bienen aus dem ausgesägten Baumhöhlenstück in einen Bienenstock scheuchte, diesen mit einem Tuch zugebunden nach Hause trug und die Bienen dort weiterzüchtete.

Auch an den Osthängen der Berglandschaft war es Sitte, Bienenbäume zu suchen und auszurauben. Ähnliche Verfahren werden aus

Nagyhuta von *Iván Balassa,* aus Pusztafalu von *Galimdsán Tagán* und aus Háromhuta von *Zoltán Ujváry* beschrieben.[4]

In Waldgebieten, wo die Baumhöhlen den Bienen eine natürliche Wohnung boten, war die Suche nach Bienenbäumen und deren Entleerung allgemein bekannt. Die meisten aus Baumstümpfen gefertigten Kübel (ung.: *bodon*) gelangten auf diese Art und Weise in den Garten der Imker, in die Imkerei. Die Bienenjagd wurde auf dem gesamten ungarischen Gebiet betrieben. In einzelnen Gegenden hat sich auch eine ganz verfeinerte Art und Weise des Bienenfangens herausgebildet. Die Bienen, die man auf dem auf Waldlichtungen ausgelegten Honig gefangen hatte, führten den Sucher zum Bienenbaum. Von der Suche nach Bienenbäumen mit eingefangenen Bienen berichten auch Imkerbücher aus dem 18./19. Jahrhundert.[5] Auf ähnliche Weise, und zwar aufgrund des Fluges von auf ausgelegtem Honig eingefangenen Bienen, suchte man die Bienenbäume in Rév im Komitat Bihar,[6] an mehreren Orten in Siebenbürgen,[7] im Bükkgebirge von Szilágyság, in Székelyvárság,[8] in Magyarléta,[9] in den Dörfern von Erdőhát im Komitat Szatmár[10] und im Börzsöny-Gebirge.[1]. Das Ausrauben der gefundenen Bienenbäume ist bekannt in Szamoshát im Komitat Szatmár,[12] im Bakony-Gebirge, im Göcsej-Gebirge,[13] in der Landschaft Örség und Ormánság,[14] in Domaháza, in Lapujtő im Komitat

4. *I. Balassa:* A vadméh befogása Abaújban. Néprajzi Közlemények, II. 1957. *Z. Ujváry:* Niektoré udaje k etnografickému studiu juhozemplinskej slovenskej obce 158; *G. Tagán:* Pusztafalu gazdálkodása. Néprajzi Értesítő, XXXI. 1939. 153—154; Háromhuta (Madarsko). Slovensky národopis, VII. Bratislava, 1959. 250—251.

5. *J. Gedde:* Ángliai méheskert... Eger, 1759. 155—156; *Gy. Szigethy:* Méhész-Könyv. Nagyenyed, 1763. 7; *Gy. Handerla:* Új Méhész, vagyis a méheknek magyar hazánkhoz alkalmazott gondviselése. Pozsony, 1819. 159—160; *F. Pethe:* Természet-história és mesterségtudomány. Béts, 1815. 155—156.

6. *I. Györffy:* Vadméhkeresés Biharban. Népünk és Nyelvünk, VII. 1935. 126.

7. *M. Ványalós:* Erdély méhészetének története. Kolozsvár, 1912. 31—33; *B. Gunda:* Ethnographica Carpathica. Budapest, 1966. 205—246.

8. *G. Tagán:* Erdei méhkeresés Székelyvarságon. Néprajzi Értesítő, XXXIII. 1935 332—333; *B. Nagy:* Méhészkedés a szilágysági Bükkben. Szakdolgozat a debreceni egyetem Földrajzi Intézetében. No. 8923. Kézirat.

9. *B. Gunda:* op. cit. 1956. 69—71.

10. *J. Szabadfalvi:* Méhészkedés a szatmári Erdőháton. Ethnographia, LXVII. 1956. 452—454.

11. *S. Gönyey:* Ősfoglalkozások a Börzsöny hegységben. Néprajzi Értesítő, XXVII. 1935. 97.

12. *J. Sőregi:* Vadmézszerzés tilosban. Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1934. 101; *J. Szabadfalvi:* op. cit. 1956. 453—454.

13. *V. Vajkai:* A Bakony néprajza. Budapest, 1959. 26; *A. Vajkai:* Szentgál. Budapest, 1959. 29—30; *J. Bödey:* Adatok Zalabaksa gyűjtögető gazdálkodásához. Néprajzi Értesítő, XXXV. 1943. 86—88.

14. *L. Kardos:* Az Őrség népi táplálkozása. Budapest, 1943. 20; *G. Kiss:* Ormánság. Budapest, 1937. 69.

Nógrád und in Nagyvizsnyó im komitat Heves.[15] Das Bienensuchen im Wald und ihr Ausrauben ist eine alte Tradition der menschlichen Kultur. Dies ist vom Steinzeitalter an, hinweg über die klassischen Kulturen Europas bei den europäischen und asiatischen Völkern an zahlreichen Plätzen bekannt.[16] In jüngster Zeit haben *Béla Gunda*,[17] beziehungsweise *M. Iván Balassa*[18] über die im Karpatenbecken anzutreffende Bienenjagd berichtet.

In den Gemeinden um Mogyoróska standen die Bienenhäuser am hintersten Ende des Hofes in einem kleinen Garten. Allein in Baskó erinnerte man sich daran, dass ein Imker vor ungefähr 35 Jahren seine Bienen auf einer Waldlichtung aufstellte, die ca. 6 km nördlich von der Gemeinde entfernt war. Bei der Plazierung der Bienen können gewisse Unterschiede zwischen jüngeren und älteren Imkern beobachtet werden. In Arka, Mogyoróska, Fony und Vizsoly stellten die alten Imker ihre Bienenhäuser nach Süden hin, mit dem Rücken nach Norden hin auf. In den vergangenen zwei bis drei Jahrzehten stellte man die Bienenhäuser aber lieber in südöstlicher und seltener in südwestlicher Richtung auf. Es heisst, dass die Morgen- und die Vormittagssonne die Bienenhäuser wärmen soll, doch die schon stärkere Mittags- und Nachmittagssonne erwärmt die Bienenkörbe mehr als nötig. Natürlich trug zu dieser Auffassung auch die Möglichkeit der Plazierung der am Bergeshang gelegenen schmalen Tore bei. So war man in Háromhuta z. B. auf den kleinen Höfen allein darauf bedacht, einen windgeschützten Platz zu finden. Auch in Mogyoróska bauten einige — wahrscheinlich aus Platzmangel — ihre Bienenhäuser am Ende ihres Wohnhauses, unter eine Verlängerung des Schauers.

Bei der Plazierung der Bienenhäuser ist in Háromhuta eine archaische Art und Weise anzutreffen. In diesen drei, sich in einem schmalen Tal erstreckenden Dörfern sind am Ende der Häuser, in den sich am Berghang hinaufwindenden Gärten jeweils 2—4 Bienenstöcke auf Brettern aufgestellt, welche auf Pfosten, die in die Erde geschlagen sind, stehen. Von oben her sind diese Bienenstöcke mit einem einfachen Deckel oder einfach nur mit Teerpapier abgedeckt. Ebenfalls vorwiegend in den ursprünglich slowakischen Dörfern kommt es vor, dass unter den Schauer

15. *B. Molnár:* Bee-seeking and Honey-Gathering in Domaháza. Acta Ethnographica, XIV. 1965. 376—383; *D. Fényes:* Méhkereső. Néprajzi Értesítő, XXVI. 1943. 104—105.

16. *B. Gunda:* op. cit. 1956. 72—73.

17. *B. Gunda:* op. cit. 1966. 205—246.

18. *I. M. Balassa:* Élőfás méhtartás a Kárpát-medencében. Ethnographia, LXXXI. 1970. 531—543.

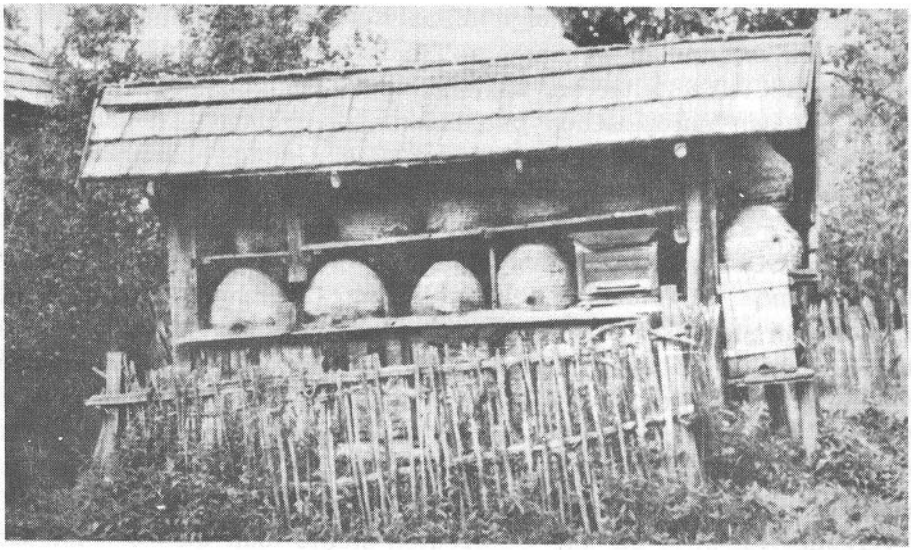


Abb. 1. **Bienenhaus. Regéc, Komitat Zemplén**

des Hauses auf einem Regal einige Bienenkörbe aufgestellt wurden. Dies ist z. B. in den beiden slowakischen Dörfern Kishuta und Nagyhuta, welche sich am Osthang des Berglandes entlangziehen, zu beobachten.

Die ältesten Typen der Bienenhäuser wurden wie folgt angefertigt: vier oder sechs Pfähle (ungarisch *tartófa* oder *régely* genannt) wurden auf einem viereckig zurechtgezimmerten Fuss (ung.: *talp*) aufgestellt, eventuell in den Boden gegraben. Darauf wurden zwei bis drei Bretterregale angebracht. Das Dach wurde so konstruiert, dass es meist nach hinten hin abfiel. Gedeckt wurde es mit Stroh (Bild 1—2). Bienenhäuser diesen Typs sind noch in Mogyoróska und Regéc anzutreffen. Vor ungefähr 30—40 Jahren (in Arka z. B. 1934—1936) wurden die so aufgebauten Bienenhäuser hinten und an den Seiten mit einer Flechtwand, die mit Lehm verschmiert war, versehen. In dieser Zeit aber nahmen in Viszoly, Fony, Regéc und Mogyoróska die Bienenhäuser der sich intensiver mit der Imkerei beschäftigenden Leute auch in der Tiefe zu. Man konnte in diese von der Seite in den hinteren Teil durch eine Tür hineintreten. Hier wurden gewöhnlich eine Liegestelle, leere Bienenkörbe und Bienenstöcke und andere Werkzeuge für die Imkerei untergebracht. Die Seiten der Bienenhäuser wurden meist mit Brettern verschlagen. An einzelnen Orten — so in Arka und Fony — baute man die Bienenhäuser aus Lehm oder Feldstein und deckte sie mit Ziegeln. Unter den neuesten Bienenhäusern sind auch solche anzutreffen, deren Vorderteil ebenfalls mit Brettern ver-

Abb. 2. **Bienenhaus. Mogyoróska, Komitat Abaúj**

schlagen ist; allein an den Öffnungen für die Körbe hat man einen schmalen Spalt gelassen. Vor dem Bienenhaus wird meist ein kleiner Trog mit Wasser aufgestellt.

Der archaischste Typ der Bienenwohnungen ist der Bienenstock (ungarisch *odó, faodó, odú* oder *faodú* genannt), der aus einem Baumstumpf aus dem Wald gefertigt wurde (Bild 4.). In Középhuta nannte man diese Bienenstöcke *faköpü* oder *pn'ak*. In Fony, Regéc und auch Mogyoróska standen in den Jahren zwischen 1945 bis 1950 in einzelnen Bienenhäusern noch acht bis zehn solcher *faköpü*. Die *odó* stellte man zu Hause oder im Bienenhaus auf, oder brachte sie in den Garten, wo sie auf Steinen oder Brettern standen, bedeckt mit einem alten Bienenkorb, einem Bretter- oder Ziegeldach. Unter den alten Imkern hiess es, dass die Bienen solche aus Baumstümpfen gefertigten Bienenstöcke besonders gern haben. Die sehr grosse Ausmasse annehmende Bienensuche im Wald und das Nach-Hause-tragen der Bienen ja überhaupt das Vorhandensein des Waldes

ermöglichten die Sicherung dieser Art Bienenstöcke. Dies vor allem, weil es hiess, dass „man für einen Bienenkorb aus Stroh Geld bezahlen musste". Grosse faköpü waren nicht beliebt, weil die Bienen diese — sozusagen — nicht voll-sammeln konnten. Von den grossen *odó* wurde immer ein Stück abgehauen. Im allgemeinen wurden niedrige, breite Baumstümpfe verwendet.[19]

Der Spalt für das Ein- und Ausfliegen der Bienen aus den Bienenwohnungen heisst *Mund* (ung.: *száj*) oder Loch. Dieser Flugspalt befindet sich gewöhnlich am unteren Teil, ja oftmals am Boden des Bienenhauses. Hier wurde ein kleines Brett unter das Loch genagelt, und am oberen Teil des Bienenstocks nagelte man quer übereinander Kreuzbalken oder Stöcke (ung.: *keresztfa* oder *nyárs*), um die Waben aufzufangen.

Nachdem die Bienen das aus dem Wald geholte *faodú* verlassen hatten, wurde es gereinigt. Gewöhnlich wurden diese Baumstümpfe aussen vom Bast befreit, und im inneren Teil wurde Verrottetes mit scharfen, kratzenden Werkzeugen oder durch Ausbrennen entfernt. Die Wandstärke der köpü beliess man allgemein auf 5—6 Zentimeter. Das Ausbrennen geschah folgendermassen: Man entfachte eine Feuerstelle auf dem Boden und stellte den hohlen Baumstumpf darauf. Wenn die gebrauchte Stelle ausgebrannt war, goss man Wasser darüber. War ein Stumpf so gereinigt, vernagelte man den Boden mit Brettern zu einem Kübel (ung.: *bodon*). Gab es darin keine natürliche Öffnung, so wurde gewöhnlich ein kleines Loch (ung.: *száj*) hineingeschnitten.

Das am weitesten verbreitete und in den Dörfern des Zempléner Berglandes seit Menschengedenken gebrauchte Bienenhaus (Bild 5). ist der Bienenstock, der hier als *köpü*, seltener *méhköpü*, je nach seinem Material *szalmaköpü* (aus Stroh) oder *gyékényköpü* (aus Schilf) genannt wird. Diese Bienenstöcke werden von Zigeunern auf Bestellung geflochten. Manchmal gehen sie auch damit hausieren. Auf den Märkten der Gemeinden um Hernád verkauften sie diese früher gegen Geld oder Lebensmittel. Liess man sie auf Bestellung anfertigen, so lieferten die Imker das Stroh und die Zigeuner gaben die Weidenruten dazu. Man erinnert sich daran, dass früher auch spitz auslaufende Weidenkörbe als Bienenstöcke verwendet wurden. Schilfkörbe waren nur echt selten anzutreffen. Diese, so wurde erzählt, stammten aus der Grossen Ungarischen Tiefebene, aus benachbarten Gegenden. Man hielt die Schilfkörbe nicht für so gut wie die aus Stroh. Das Flugloch befindet sich in den Körben meist unten oder von unten her in der zweiten Reihe.

19. *M. Boros:* Méhlakások a Néprajzi Múzeum gyűjteményében. Néprajzi Értesítő, XLV. 1963. 35—80.

Abb. 3. **Bienenkörbe. Mogyoróska, Komitat Abaúj**

Ein traditioneller Typ des *köpü* ist der mit gleichmässig geraden Wänden. Die aber selbst hergestellt wurden, waren oben kuppelartig geformt, sich plötzlich krümmend. Man formte sie so, weil es hiess, dass sie einen grösseren Rauminhalt haben und man auch den Honig leichter aus ihnen herausnehmen kann. Früher war auch noch eine recht interessante, zweiteilige Form des Bienenkorbes in Gebrauch, der sog. *kétrészesköpü, kalaposköpü* oder *duplaköpü*. Bei diesem Typ diente der obere Teil als Honigraum und der untere als Nest. Den Hut (ung.: kalap) setzte man nur im Frühling darauf, wenn die Bienen schon mit dem Sammeln angefangen hatten. Im Winter nahm man ihn ab und verschloss das Loch an der oberen Seite des Unterteils mit einer runden Holzplatte (ung.: *dugó* genannt). Diese *kalaposköpü* verwendete man in Fony, Mogyoróska, Regéc und Vizsoly. Als dieser Typ nicht mehr in Gebrauch war, vergrösserte man den Honigraum in einem guten Honigjahr in der Weise, dass man die Bienenkörbe auf viereckige Holzkisten stellte.

Auch bei den Bienenstöcken bohrte man — ähnlich wie bei den *faköpü* —, um den Wachskuchen aufzufangen, in einer Entfernung von einigen Zentimetern über kreuz einige Weidenruten ein (Bild 5.). Wenn sich das Flugloch nicht am Boden des Bienenkorbes, sondern ein-zwei Flechtreihen höher befand, dann brachte man davor eine längliche, sich amEnde verbreiternde *Zunge* an, die den Bienen den Ein- und Ausstieg erleichtern sollte. Die Bienenkörbe wurden gewöhnlich in die Bienenhäuser gestellt (Bild 1—2.) und oft mit Mist oder einem Gemisch aus

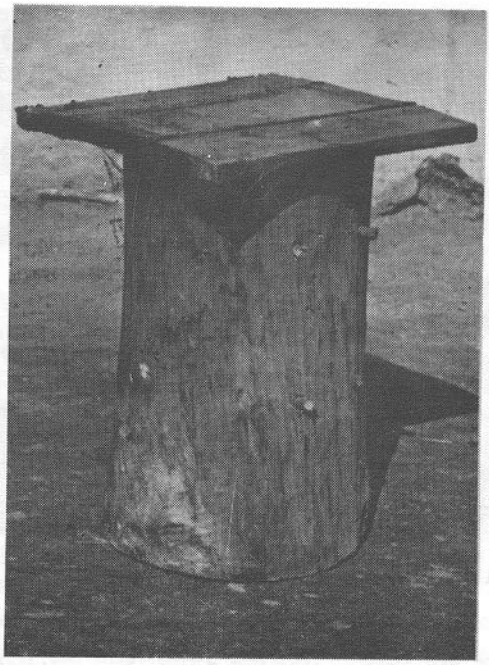


Abb. 4. Bienenkorb aus Baumstämmen, Kishuta, Komitat Borsod

Mist und Sand verschmiert. Man tat dies, um die Wärmeisolierung zu steigern und die Bienen vor Raubvögeln zu schützen. Manchmal wurde nur am Brett des Bienenhauses verschmiert. Das Verschmieren war aber in allen Gemeinden üblich.

Auch schon vor Jahrzehnten waren im Bergland von Zemplén die scheibenförmigen *deszkaköpü* in Gebrauch. Sie bildeten den Übergang zwischen den Bienenkörben und den Bienenstöcken. In ihnen gab es keine herausnehmbaren Waben. Sie wurden aber ansonsten genauso gehandhabt wie die Holzkübel und die Strohkörbe. Nötigenfalls stellte man sie auch in die Bienenhäuser (Bild 1.).

Die wirklichen Bienenstöcke stellte man nicht mehr ins Bienenhaus, sondern in den Garten beim Haus auf Holzgestelle. Gegen Regen schützte man sie mit einem Dach aus Brettern, Dachziegeln oder Metallplatten (Bild 3., 6.).

Die Imkerei mit Bienenstöcken wurde in den Gemeinden entlang der Hernád, westlich vom Zemplén-Gebirge, z. B. in Vizsoly und Fony um 1930 übernommen, als man dies in der modernen Imkerei eines dortigen Lehrers, bzw. eines reformierten Pfarrers gesehen hatte. Hierauf begann *József Koseczki* aus Mogyoróska, Bienenstöcke aus Stroh anzufertigen (Bild 6.). In den 1940er Jahren versuchten sich auch andere damit. In den

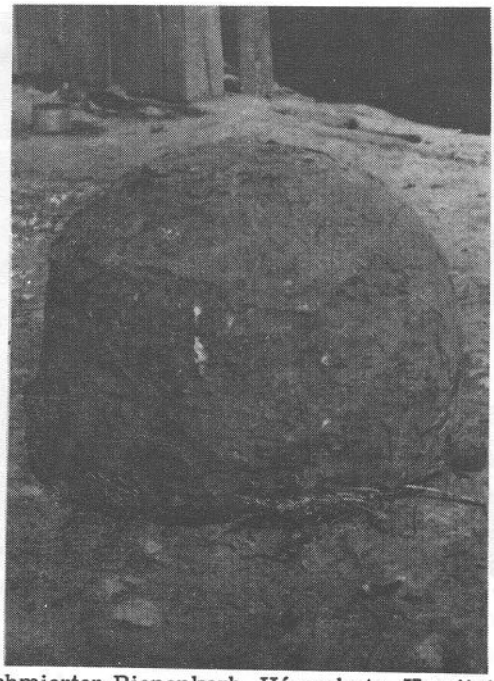


Abb. 5. Verschmierter Bienenkorb. Háromhuta, Komitat Borsod

1950er Jahren stellte man z. B. in Fony Bienenstöcke aus Stroh her, bei denen jede Seite einzeln zusammengepresst wurde, dann mit Draht verstärkt und zusammengebunden wurde. Dies ist auf Bild zu sehen. Der schon genannte Imker von Mogyoróska verband die vier Seiten des Strohbienenstocks auf einmal. Zuerst wurde der Holzrahmen in die Presse gestellt, dann kam das Stroh ständig nach wobei jede Reihe einzeln gepresst wurde. Nachdem man die notwendige Höhe erreicht hatte, wurde der obere Rahmen aufgesetzt und das Ganze mehrmals mit Draht durchflochten. Neuerdings verschalt man diese Strohkörbe auch mit schmalen Brettern (Bild 6.).

Noch vor zwei bis drei Jahrzehnten waren industriell hergestellte Bienenstöcke in den Dörfern des Zemplén-Gebirges nicht anzutreffen.

Im folgenden soll der Jahresbetrieb einer Imkerei vom Ausflug im Frühjahr an beschrieben werden.

Das Auslassen der Bienen im Frühjahr stand meist mit dem Josef-Tag (19. März) in Verbindung. Man öffnet das Flugloch der Bienenwohnungen und fegt dabei meist auch den Boden der Bienenstöcke aus. Die wichtigste Arbeit beginnt mit dem Ausschwärmen (ung.: *eresztés*). Vor dem Ausschwärmen sammeln sich die Bienen vor dem Ausgang des Bienenkorbes. Eine gesunde Bienenfamilie lässt im Frühling drei bis vier

Abb. 6. Bienenkörben aus Stroh. Fony, Komitat Abaúj

Schwärme aus. Es kommt vor, dass der erste, der sog. *Jungfernschwarm* (ung.: *szűzraj*), auch einen *Enkelschwarm* (ung.: *unokaraj*) auslässt. Die ausschwärmenden Bienen lassen sich auf nahestehenden Büschen, Bäumen oder anderen Gegenständen nieder. Der aufmerksame Imker lenkt sie in einen vorbereiteten Bienenkorb, er fegt den ausgeflogenen Schwarm ein. Die Körbe werden zuvor mit Zuckerwasser, geweihtem Wasser oder einem Absud aus duftenden Kräutern besprengt. Fliegen die Bienen sehr hoch, hebt man ihnen den Bienenkorb mit einer Stange nach oder reicht ihn ihnen von einer Leiter aus hin. Es kommt auch vor, dass die ausgeflogenen Bienen von allein in leerstehende Körbe fliegen.

In der Literatur zur Imkerei in Ungarn während der vergangenen drei Jahrhunderte sowie in den ethnographischen Forschungen wurden sehr viele kultische Bräuche zum Einfangen und zur Rückkehr ausgewichener Bienenschwärme beschrieben. In den Dörfern des Zemplén-Gebirges konnte ich auf folgende Bräuche stossen: Man spritzte geweihtes Wasser oder streute Sand vor die ausschwärmenden Bienen, eventuell wurde aus einer „Wasserpistole" ein Wasserstrahl auf sie gerichtet. In Középhuta und Mogyoróska wird berichtet, dass man sie mit Lärmschlagen durch Glocken, Hammer oder Sense zurückbingen wollte. Wenn die Männer nicht zu Hause waren, durften auch Frauen beim Ausschwärmen helfen.

Bei der Arbeit mit den Bienen schützte sich der Imker durch ein Sieb, das er sich mit einem Tuch vor das Gesicht gebunden hat. Zum

Räuchern verwendete man Tabakrauch oder man trug in einem Krug glühende Kohle, auf die man trockenen Rindermist oder Werg legte.

Im Herbst konnte man den Honig nicht aus den Stöcken oder Körben entfernen, ohne dabei die Bienenfamilie zu töten. In den Imkereien mit alter Korbhaltung liess man zum Winter nur ein Drittel des Bienenbestandes zurück, den Rest erstickte man mit Rauch. Hierzu kratzte man eine kleine Grube in die Erde. In diese steckte man kleine, am Ende eingeschlitzte Zweige. In die Schlitze wiederum steckte man Schwefelblätter oder früher auch Lumpen. Dann wurde der Schwefel entzündet und der Bienenkorb darauf gestellt. Durch den schwefelhaltigen Rauch erstickten die Bienen und fielen zwischen den Waben hindurch auf die Erde. Nach einigen Minuten hob man die Körbe hoch, schlug sie gegen einen stabilen Gegenstand, bis die Waben herausfielen. Aus den *faodu* und den *deszkaköpü* konnte man den Wachskuchen auch nur durch Ersticken der Bienen gewinnen.

Eine neuere, jedoch nicht allzu oft praktizierte Art und Weise der Honiggewinnung ist das sog. *Kastrieren* (ung.: *herélés*). Nach reicheren Honigsammelzeiten wurde aus dem Boden der Bienenkörbe ein Stück herausgeschnitten. So gelangte man auch im Verlaufe des ganzen Jahres zu geringen Mengen Honig.

Mit dem Auftreten der Imkerei mit Bienenstöcken siedelte sich vor ca. 40—50 Jahren auch ein anderes Verfahren der Honiggewinnung, das sog. *Austrommeln* (ung.: *kidobolás*) an. Hierzu wurde der Winterkorb umgekehrt, darauf wurde ein lehrer Korb gesetzt und an der Aufsatzstelle wurde dies mit einem Tuch zugebunden. Dann begann man den unteren Korb zu schlagen, bis die lärmenpfindlichen Bienen sich in den oberen Korb verzogen haben. Geschah dieses Umtrommeln noch im Sommer, zu einer ertragreichen Honigzeit, dann konnten die Bienen sich noch genügend Wintervorrat sammeln. Dieses Verfahren verbreitete sich aber niemals ganz. Die im Herbst ausgetrommelten Bienen konnte man aber nur in Bienenstöcken weiterhalten, welche zuvor mit genügend Waben für die Überwinterung ausgerüstet worden waren. Imker, die nur Bienenstöcke hatten, gingen gern zum Austrommeln zu ihren Nachbarn. Für eine Bienenfamilie zahlten sie ein Kilo Honig. Auf diese Weise kräftigten sie ihre schwächeren Bienenfamilien.

Aus den Korbwaben liess sich der Honig recht einfach herauspressen.

Früher drückte man den Honig aus den Wachskuchen mit der Hand heraus, oder legte die Waben in ein am Boden löcheriges Gefäss, stellte dies auf ein grösseres Gafäss und liess dann den Honig auf dem Ofen heraustropfen. In Mogyoróska zerbrachen die Imker, die mehrere Völker besassen, die Waben und legten sie in ein Holzfass, das am Boden ein Loch hatte. Sie liessen den Honig herauslaufen, verstopften dann das Loch und

schütteten Wasser auf die Waben. Nach einigen Tagen liessen sie dieses Honigwasser ab und gärten *Honigbier* daraus.[20] Einstmals verarbeitete man den Wachs nicht für Imkereizwecke, sondern verkaufte ihn so roh an wandernde Wachskuchenhändler. Einige Leute verwendeten den Bienenhonig für Beleuchtungszwecke, indem sie Kerzen daraus formten.[21] In den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts kamen die Wachskuchenhändler (ungarisch *sonkolyos* genannt) noch regelmässig im Herbst und Frühjahr in die Dörfer des Zemplén-Gebirges. Die Imker, die ihre Bienen in Stökken halten, pressen das Wachs neuerdings mit Wachspressen aus. Daraus fertigen sie künstliche Waben. Diese Imker verwenden selbst hergestellte, neuerdings aber industriell gefertigte Honigschleudern.

Népi méhészkedés a Zempléni-hegység területén

A rendelkezésünkre álló történeti adatok szerint a népi méhészkedés a Zempléni-hegység területén az elmúlt századok során is igen intenzív volt. Tokaj várának 1601. évi összeírása szerint a méhes a virágoskertben. Sárospatakon a manduláskertben, Szerencsen a vár veteményeskertjében volt. A Rákóczi család szerencsi várkastélyának 1648. évi összeírása szalmával fedett, négyszögletű alaprajzú *méhkelencét* említ.

A falvak népének méhészeti gyakorlatába az okszerű méhészet még századunk elején is alig hatolt be. Méhészkönyveket és szakfolyóiratokat nem forgattak, ismereteik a hagyományos méhészet gyakorlatán nyugodott. Méheiket fa *bodon*okban és *méhkas*okban tartották. A méhesek rendszerint udvarokban állottak. A méhkaptárak használata csak századunk második felében kezdett erőteljesebben terjedni. Igen sok kultikus szokás kapcsolódott munkájukhoz, legismertebb az *ördöngős méhész* hiedelem volt.

A Zempléni-hegység nagy részét összefüggő erdőségek borítják, ismeretes az erdei fák odvában élő méhrajok kirablása, sőt a módszeresebb méhvadászat is.

Szabadfalvi József

20. *J. Szabadfalvi:* Die Metbereitung in Ungarn. Acta Ethnographica, XII. 1963. 265—295.

21. *J. Szabadfalvi:* Adatok a Zempléni-hegyvidék népi világításához. Ethnographia, LXXIV. 1963. 261—362.

GYULA VIGA

METHODEN DER BUTTERVERZIERUNG UND IHRE GERÄTE IN UNGARN

Die Arbeitsgänge zur Aufbereitung von tierischen und pflanzlichen Rohstoffen sind in der europäischen Volkstradition von zahlreichen Geräten, Worten und Gesten begleitet, welche auch in den unterschiedlichen Schichten des Kults tiefe Wurzeln geschlagen haben. Dies bezieht sich — ähnlich wie bei der Herstellung von Käse, Brot, Wein, Bier usw. — auch auf die *Zubereitung von Butter,* ja, auf die Butter selbst, als einem Produkt des am weistesten entwickelten Verfahrens zur Milchkonservierung.[1] Ähnlich wie bei den übrigen Verfahren zur Milchgewinnung und -verarbeitung gehören die Geräte der Butterzubereitung in die grundlegende Schicht der bäuerlichen Gegenstandskultur. Im folgenden vermittle ich Angaben und Aspekte zur Verbreitung und Anwendung des Buttermodels in Ungarn, der als solcher nicht zu den allgemeinen Gebrauchsgegenständen des ungarischen Bauerntums gehört, dessen Gegenwart jedoch Beiträge zur Gliederung der traditionellen Kultur und ihren interethnischen Beziehungen liefern kann.

Das ungarische Bauerntum verwendete die Butter — wie dies auch in anderen Gebieten Mitteleuropas der Fall war — vorwiegend als geschmack- und fettspendenden Stoff. Der Verzehr von frischer Butter ist eine neuere Erscheinung, die aber auch heute noch nicht charakteristisch ist für die Volksernährung in Ungarn.[2] Häufig stellten die Bauern die Butter für den Verkauf her: so fand diese als spezifisches Produkt der Lebensmittelherstellung, der ökonomischen Arbeitsteilung in erster Linie auf den Märkten ihre Abnehmer. Der Verzehr von frischer Butter ist vorwiegend mit dem Bürgertum in Verbindung zu setzen. Auf diese

1. *R. Beitl—K. Beitl:* Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Stuttgart, 1974. 120.; *E. Hoffman—Krayer—H. Bächtod—Stäubli:* Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I. Leipzig, 1927. 1723.

2. Magyar Néprajzi Lexikon V. Budapest, 1982. 461.; *E. Bódi:* The Obtaining of Butter and its Utensils in the Carpathian Basin. Ethnographica et Folkloristica Carpathica, 3. Debrecen, 1983. 88.

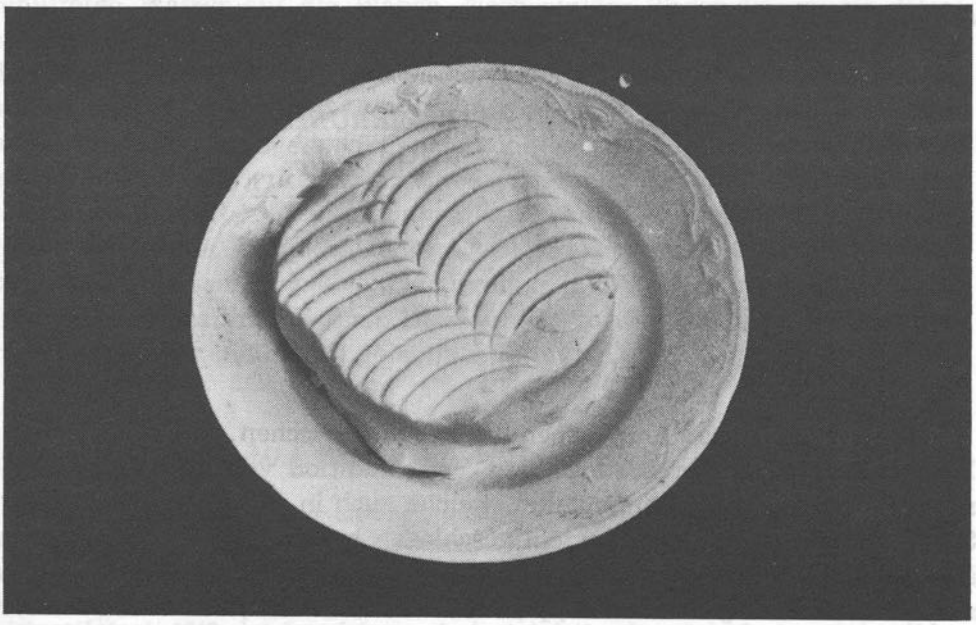


Abb. 1. Mit Holzlöffel verzierte Butter. Szanticska, Komitat Borsod-Abaúj-Zemplén

Weise sind im Verlauf der Butterherstellung gleichzeitig die konservativen Elemente der Tradition sowie die veränderlichen Erwartungen gegenüber der Marktproduktion und dem Handel wie auch die den jeweiligen Geschmack und die Ansprüche widerspiegelnden Momente gegenwärtig.

Es kann kaum ausser Zweifel stehen, dass die plastischen, gut formbaren Butterblöcke in irgendeiner Art und Weise stets verziert wurden. Doch es hat den Anschein, dass die Überlieferungen hierfür beim Ungarntum längst nicht so stark sind wie auf deutschem Sprachgebiet,[3] oder bei den slawischen Völkern in Mitteleuropa, wo es die verschiedenen Arten zur Verzierung und zur Verwendung von Butter gab. Diese Gebiete sind nach Osten hin strikt durch das einstige russische Besatzungsgebiet abgetrennt.[4] Während in diesen Gegenden die in unterschiedlichen Formen gefertigte Butter unausbleiblicher Bestandteil von Festen, in erster Linie zu Ostern und auf Hochzeiten war, sind beim Ungarntum keine Angaben zu einer derartigen Butterherstellung anzutreffen. Unter den geweihten Speisen nahm die Butter einen zweitrangigen Platz ein.

3. *A. Haberlandt:* Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreisch. Wien, 1953. 35.: *R. Beitl—K. Beitl:* op. cit. 120.; *W. Gappmayer:* Lungauer Weitbutter. Volkskunst, 1983. Nr. 1. 18—19.; *M. Wiswe:* Dekorierte Butter im niedersächischen Raum. Volkskunst 1983. 1. szám. 9—13.; *G. Hess—Haberlandt:* Verzierte Butter in Nordtirol. Volkskunst, 1981. Nr. 1. 40—43. usw.

4. Atlas jezyka i kultury ludowej Wielkopolski. T. 1. 36—37., 91—92. Wrockaw-Warsawa-Kraków-Gdansk, 1979.

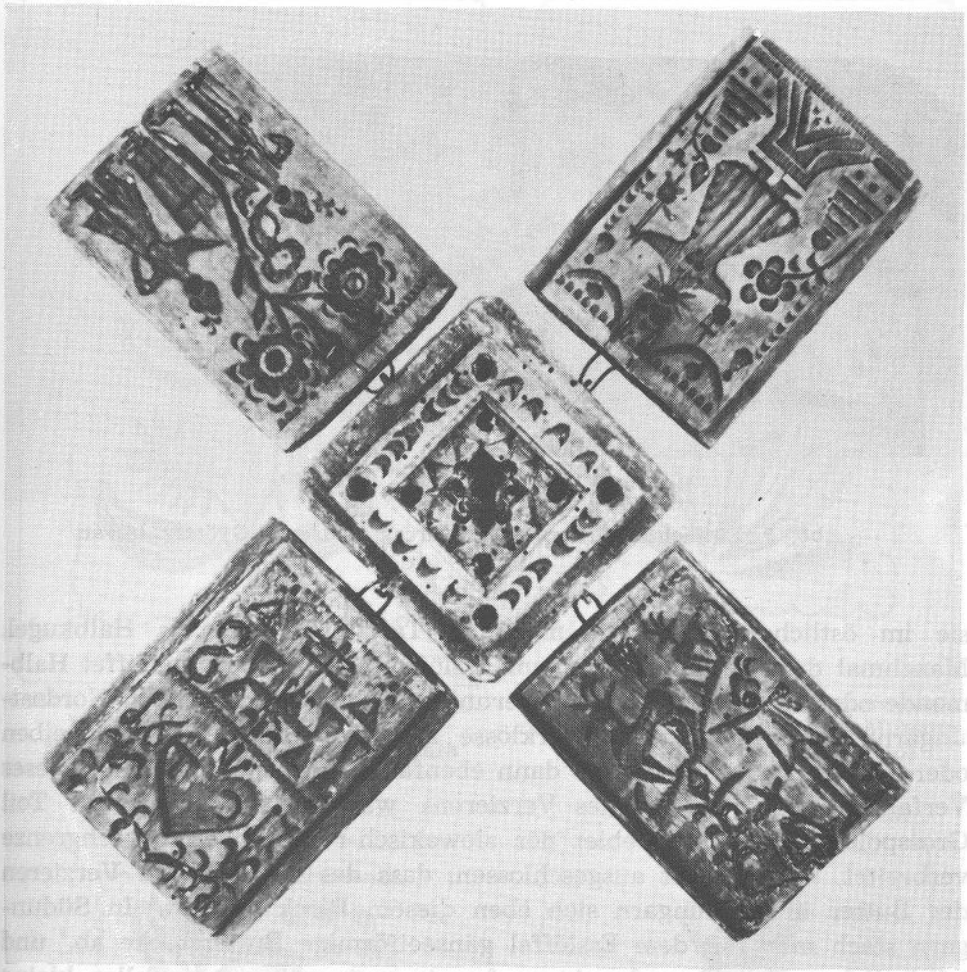


Abb. 2. **Buttermodel aus dem Jahre 1817. Sopron, Museum Liszt Ferenc**

Selbst wenn sie bei der ostungarischen — vorwiegend bei der griechisch-katholischen — Bevölkerung zu den geweihten Gegenständen gehörte, wurde sie höchstens mit einem kreuzförmigen Zeichen oder anderen Verzierungen, die mit dem Holzlöffel eingedrückt wurden, versehen (Abb. 1.).[5]

Abwechslungsreichere Formen zeigte die Butter, die auf dem Markt angeboten wurde. Sie wurde meist sorgfältig geformt: so knetete man

5. Freundliche Mitteilungen von *E. Bartha.*

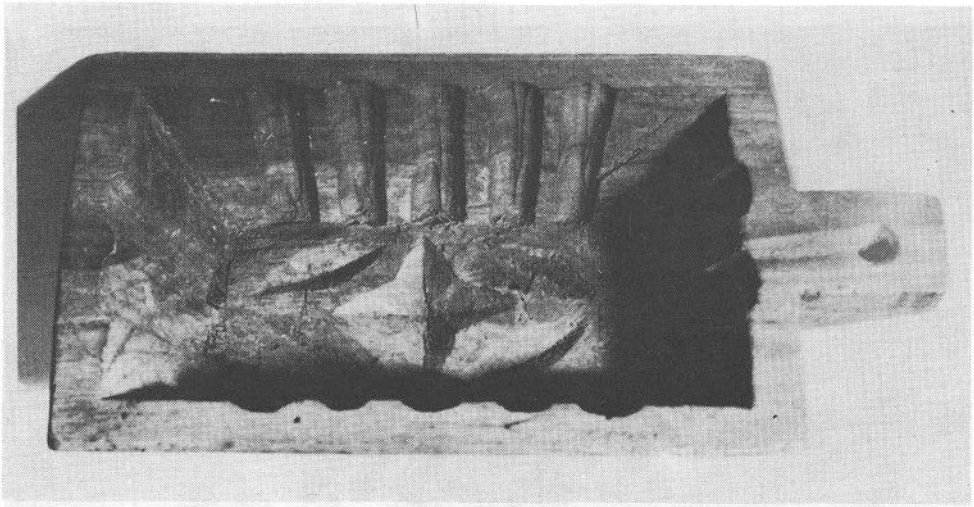


Abb. 3. Einfacher Buttermodel. Karcag, Museum Györffy István

sie im östlichen Landesteil meist in Tafelform oder als Halbkugel. Manchmal drückte man mit einem Esslöffel oder einem Holzlöffel Halbmonde oder rosmarienartige Verzierungen in die Oberfläche. In Nordostungarn formte man die Butterklösse mit dem Holzlöffel in Scheiben oder Scheite und verzierte sie dann ebenfalls mit dem Holzlöffel. (Dieses Verfahren und diese Art des Verzierens war auch im östlichen Teil Grosspolens sowie im Gebiet der slowakisch-russinischen Sprachgrenze verbreitet. Es ist nicht ausgeschlossen, dass das Formen und Verzieren der Butter in Nordungarn sich eben diesem Block anpasst.[6] In Südungarn stach man mit dem Esslöffel gänseeiförmige Butterstücke ab,[7] und im östlichen Teil Transdanubiens formte man mit einem Teller kleine Klösse aus Butter.[8]

Bis in die 1950er Jahre war es allgemein Brauch, die verschiedenartig geformten Butterstücke auf Pflanzenblätter (vor allem Kohl, Meerrettich, Wein, Rüben und Mais) zu legen, damit die einzelnen Stücke nicht aneinanderkleben und gekühlt lagern. Es scheint, dass dieses Verfahren in der Tradition der Butterherstellung in Mitteleuropa verbreitet war.[9]

Eine spezielle Art des Butterverzierens ist von den Deutschen aus dem ehemaligen Komitat Komárom (Nordungarn) bekannt. In Duna-

6. Atlas jezyka... op. cit. 92.
7. *S. Bálint:* A szögedi nemzet II. Szeged, 1977. 154.
8. Freundliche Mitteilungen von *L. Lukács.*
9. *L. Kunz:* Die traditionelle Milch- und Käsewirtschaft in Mittelund Westmähren. *L. Földes* (Red): Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Budapest, 1969. 729.

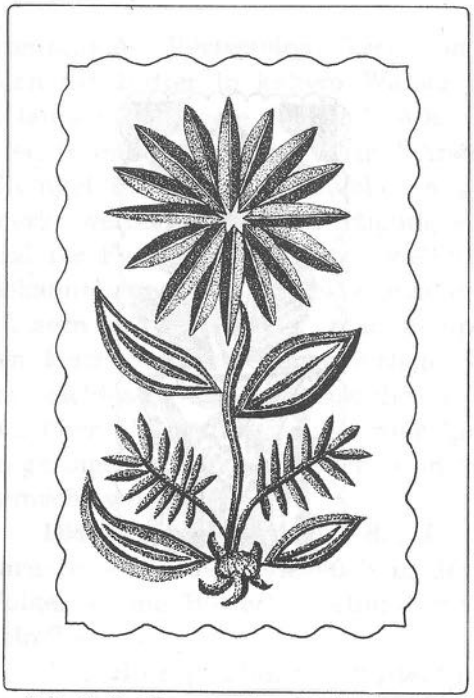


Abb. 4. Zeichnung eines Buttermodels. Viss Komitat Szabolcs-Szatmár Museum Jósa András, Nyíregyháza

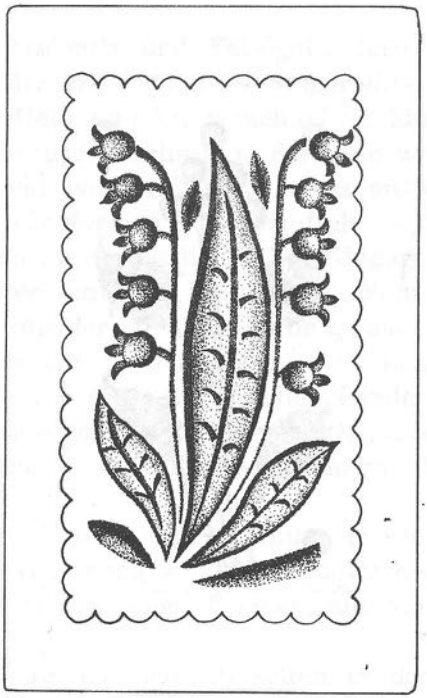


Abb. 5. Zeichnung eines Buttermodels mit Maiglöckchen. Orosháza, Museum Museum Szántó Kovács János

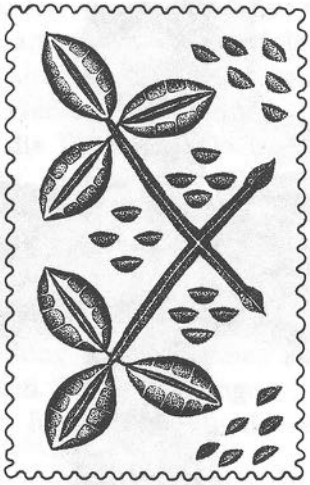


Abb. 6. Zeichnung eines Buttermodels. Eger, Museum Dobó István

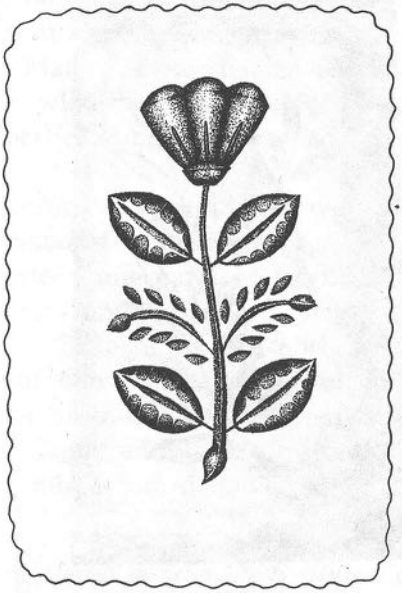


Abb. 7. Zeichnung eines Buttermodels. Eger, Museum Dobó István

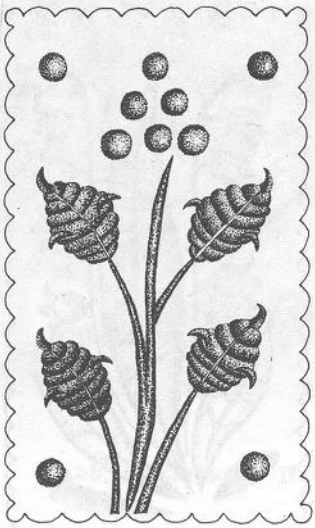


Abb. 8. Zeichnung eines Buttelmodels.
Szarvas, Museum Tessedik

Abb. 9. Zeinchnung eines Buttelmodels.
Orosháza, Museum, Szántó Kovács

Abb. 10. Buttermodel als Vogel.
Makó, Museum József Attila

Abb. 11. Öffbarer Buttermodel.
Tokaj, Museum

szentmiklós, Vértestolna, Vértessomló, Alsógalla und Felsőgalla formte man die Butter in kaltem Wasser mit der Hand in zwei Finger dicke, pflaumenkerngrosse Fladen.[10] Aus Kartoffeln wurden verschiedene Muster, in erster Linie Sterne und Andreaskreuze, geschnitten, die dann wie Stempel in die Butterstückchen gedrückt wurden.[11] (Hier muss angemerkt werden, dass die Fertigung von Druckformen aus Kartoffeln — in anderer Funktion — auch an vielen Orten im nordöstlichen Teil Ungarns bekannt war. Hier verzierte man in erster Linie die Wände von Wohnhäusern auf diese Weise: man stempelte mit der zuvor in Farbe getauchten Form unterschiedliche farbige Muster auf die Wände. Es darf nicht ausgeschlossen werden, dass dieses Verfahren auch im östlichen Landesteil über die fremde — in erster Linie slowakische und russinische, und in geringerer Zahl rumänische und deutsche — Einwohnerschaft heimisch gemacht wurde.)

Die interessanteste Art der Butterverzierung- und -formung in Ungarn ist — ähnlich wie auch in der Überlieferung anderer europäischer Völker — die Butterherstellung mit unterschiedlichen *Formen,* mit Modeln.[12]

Aus Holz geschnitzte Buttermodeln kamen ziemlich selten in den ungarischen Haushalten vor. Und auch in den Sammlungen ungarischer Museen sind nur einige Dutzend von ihnen anzutreffen. Was ihre Geschichte und ihre Verbreitung angeht, so bestehen hier — ähnlich wie bei andern Völkern — viele Unsicherheiten: ihre Herkunft, der Ort ihrer Herstellung und ihr früherer Gebrauch sind nur schwer auszumachen. Die Aufdeckung des ungarischen Materials gibt jedoch die Möglichkeit zu einigen Schlussfolgerungen, die wiederum Aspekte für die gesamte Aufdeckung der europäischen Überlieferungen dieses so spezifischen Gerätes sein können.

Dass die Buttermodeln in Ungarn nur verstreut vorkommen, weist darauf hin, dass dieses Gerät kein Charakteristikum der ungarischen Bauerntradition darstellt. Es gehörte in erster Linie zur Gerätekultur der auf dem Gebiet Ungarns lebenden deutschen und vor allem der slowakischen Bevölkerung. Die Slowaken aus der Tiefebene zogen noch in den 1940er Jahren mit so verzierter Butter auf den Markt. Bekannt ist die Verwendung dieses Gerätes auch durch die Slowaken in den ehemaligen Komitaten Pest (Nordungarn), Békés und Csongrád (Süd-Südostungarn). Darüber hinaus tauchte der Buttermodel allein auf dem Gebiet West-

10. Ähnliche Buttermodeln aus mährischem Gebiet beschreibt *L. Kunz:* op. cit. 729.

11. Freundliche Mitteilungen von J. Fatuska.

12. *M. Woznowski:* Zdo bienie formy i matryce do masla. Polska Sztuka Ludowa, 1962. 67.; *M. Wiswe:* op. cit. 9.

Nordungarns auf. In letzterem Falle kann seine Herkunft von deutschem Sprachgebiet oft konkret nachgewiesen werden.[13] Die Tatsache, dass dieses Gerät über die Ansiedler hierher gelangte, verändert die bislang akzeptierte Auffassung über die zeitliche Verbreitung dieses Gerätes in Ungarn um einiges: das Exemplar, das für das älteste gehalten werden darf, trägt die Jahreszahl 1817 (Abb. 2.), wodurch der angenommene Beginn für den Gebrauch dieses Gerätes etwas vorverlegt wird.[14] Damit wird der scheinbare Zwiespalt im Ursprung und in der Verbreitung dieses Gegenstandstyps neuerlich zur Sprache gebracht. Um dessenthalber die europäische Forschung in der Beurteilung der Kerkunft des Gerätes etwas unsicher zu sein scheint. Ich vertrete die Meinung, dass die Buttermodeln und Butterstempel Überlieferungen aus dem Mittelalter bewahren, teils an den Kult, teils an ein System von Eigenschaftsmerkmalen geknüpft sind und auf diese Weise Teil und Erbe einer frühen europäischen Tradition der Druckform- und Matrizenfertigung darstellen. Hierzu gehören die Käseformen,[15] Lebkuchenhölzer, Brotstempel, Offern und Votivformen, die Blaudruckstöcke, Gebäck- und Bonbonformen gleichermassen. Und mit der immer weiteren Verbreitung des Butterverzehrs gelangten diese Modeln auch auf dies Gebiet der Volkskultur.[16] Natürlich sind die hier genannten Gebiete stark zusammengesetzt und sehr geschichtet; ihre gemeinsamen Wurzeln können jedoch kaum angezweifelt werden.

Ab. 18/19. Jahrhundert übernahm die Formenfertigung immer mehr nur schmückende Funktion, was weiterhin durch die Produktion für den Markt und das Auftreten des Bürgertums auch als Käufer auf dem Markt verstärkt wurde. Die Bevölkerung der gemeinten Epoche hat die früheren Schmuckformen somit eher wieder neu entdeckt und für neuere Gebiete übernommen, welche zu der Zeit tatsächlich vorwiegend praktischen und Geschäftszwecken dienten. Letztere liessen dies Gerät auch an eine solche Stelle vordringen, an der es früher unbekannt war und keine Traditionen in der herkömmlichen Kultur hatte.

In deutschen Gebieten verbreite sich der Buttermodel mit dem Vordringen des Barock[17] und in mährischen und tschechischen Gebieten

13. *J. R. Bünker:* Das Bauernhaus in der Heanzerei (Westungarn). Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXV. 1895. 147—149.

14. Magyar Néprajzi Lexikon V. Budapest, 1982. 461.

15. Bei den Polen kommen auch für zwei Zwecke benutzte Formen vor. Vgl.: *M. Woznowski:* op. cit. 73—75.; *L. Wegrzynowicz:* Zdobienie serków owczych. Polska Sztuka Ludowa, 1955. 3—22.

16. *J. Grabowski:* Sztuka ludowa w Europie. Warszawa, 1978. 106, 215, 297.

17. *L. Schmidt:* Volkskunde von Niederösterreich. Horn, 1966. 345.

mit der Sezession.[18] Während des letzteren Abschnitts drangen die Buttermodeln schon bis in die städtisch-bürgerlichen Küchen vor, wo sie neben den Backformen, Quittengeleeformen usw. existierten.

Obwohl hier keine zusammenhängende Angabenreihe zur Verfügung steht, hat es doch den Anschein, als ob sich dieses Gerät vom Westen her, in erster Linie von deutschem Sprachgebiet her, nach Osten verbreitet hätte; womit sich auch die obengenannte Verzögerung in etwa erklären liesse. Im Osten zog der Verzehr von flüssiger Butter die Grenzlinie für die Ausbreitung der Butterformen, welche mit der — früher genannten — Grenze der abweichenden Verzierungsart übereinstimmt.[19]

Jene Wege und Migrationen, über die dies Gerät in ungarisches Gebiet gelangt ist, sind nicht genau bekannt. Dass die auffindbaren Exemplare in ihrer Form — häufig vollkommen — übereinstimmen, ist aber ein Zeichen dafür, dass hier fertige Gegenstände eindrangen und keine Technologien zu ihrer Fertigung und Verwendung. (Zu Beginn unseres Jahrhunderts handelten auch Budapester Krämer mit hölzenen Butterformen, die dann von hier aus auch an weiterentfernte Punkte des Landes drangen, wo sie heute in den Sammlungen der dortigen Museen zu finden sind.) Ihre Verwendung fand beim Ungarntum jedoch niemals Ausbreitung; dieses Gerät ist nicht Teil der traditionellen ungarischen Kultur. Und seine kultische Rolle kann selbst in den Überlieferungen der Ansiedler nicht mehr nachgewiesen werden.

Es ist nicht möglich, die Werkstätten, wo diese Geräte hergestellt wurden, einzugrenzen (vielleicht aus den obengenannten Gründen). Ich teile hier die Ansicht von *M. Wiswe,* der die hölzernen Butterformen — aufgrund der weiten Verbreitung gleicher Typen — für Massenprodukte aus Manufakturen hält.[20] Als schnitzkundige Bauersleute in Ungarn versuchten, selber solche Formen herzustellen, kamen dabei unvergleichlich primitivere Gegenstände zustande (Abb. 3.).

Wie auch in anderen Gebieten West- und Mitteleuropas so dienten diese Formen auch in Ungarn als Masseinheiten beim Verkauf der Butter: man wog mit ihnen Portionen von 10, 20, 25, 50 und seltener 100 Dekagramm ab.[21]

Unter den in Ungarn auffindbaren hölzernen Butterformen sind sämtliche europäischen Typen vertreten. Am häufigsten kommt die aus einem Stück Holz geschnitzte Trogform vor, deren Boden verziert und

18. *L. Kunz:* op. cit. 729.
19. Atlas jezyka... op. cit. Kommentár 92.
20. *M. Wiswe:* op. cit. 10.
21. Vö.: *L. Schmidt:* op. cit. 345.; *L. Kunz:* op. cit. 729.; Atlas jezyka... op. cit.

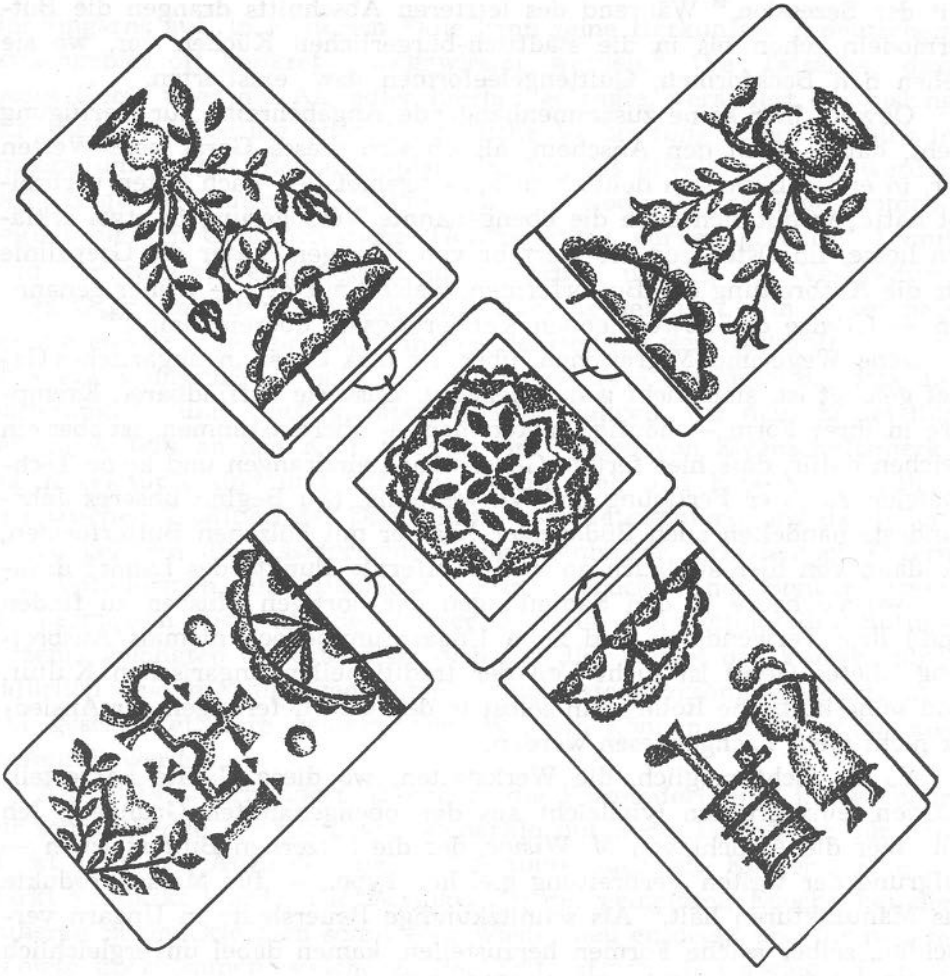


Abb. 12. Öffbarer Buttelmodel, Zeichnung. Sopron, Museum Liszt Ferenc

deren Seitenwände im allgemeinen gerippt sind (Abb. 4—10.). Es handelt sich hierbei im allgemeinen um rechteckige Stücke, seltener sind die runden Formen, die für die älteren zu halten sind.[22] Ein Teil dieser Formen ist vollkommen identisch mit denen, die aus dem Gebiet Polens bekannt sind.[23] Seltener kommen die sog. Kastenmodeln und Butterstöckel[24] vor, die in Form eines Kastens aus 5 Seiten bestehen und geöff-

22. *A. Wojciechowska:* Naczynia i narzedzia domowe. In: Kultura ludowa Wielkopolski, I. Poznan, 1960. 207.
23. *M. Woznowski:* op. cit. 76—77.
24. *A. Haberlandt:* op. cit. 35.

Abb. 13. Butterstempel. Ungarisches kandwirtschaftsmuseum, Budapest

Abb. 14. Butterstempel aus Körmöcbánya. Völkskundemuseum, Budapest

net werden können, ebenso wie der walzenförmige Rollmodel. Letztere müssen für Formen gehalten werden, die aus den Almwirtschaften — in erster Linie durch Händler — überliefert wurden[25] (Abb. 11–13.).

Von den Butterstempeln sind nur einige Exemplare bekannt. Ihre altertümliche Verzierung (Abb. 14.) betont die frühe Verbindung mit anderen europäischen Stempelformen, wie z. B. den Brotstempeln.[26] Ich halte diesen Typ, bzw. die Verzierungstechnik mit diesem Gerät, unter den Geräten zur Butterverzierung für den archaischsten.

Aus den Mitteilungen von *Zs. Bátky* ist als einziges Stück ein plastischer, vogelförmiger Buttermodel aus dem ehemaligen Komitat Turóc, dem nördlichen Teil des historischen Ungarn, bekannt.[27] Diese Form ist in anderen Gebieten des ungarischen Sprachraums unbekannt und weist vor allem Verbindung zu den polnischen und slowakischen Käseformen auf.[28]

25. *R. Beitl—K. Beitl:* op. cit. 120—121.
26. Vö.: *J. Grabowski:* op. cit. 264, 285.; *R. Peesch:* Ornamentik der Volkskunst in Europa. Leipzig, 1981. 193.
27. *Zs. Bátky:* Útmutató néprajzi múzeumok szervezéséhez. Budapest, 1906. 187—188. 59. tábla.
28. *K. Sourek:* Volkskunst in Bildern. Praha, 1956. Bild. 63.

Es soll hier nicht weiter auf die Ornamente der Buttermodeln eingegangen werden, da das eine selbständige Studie beanspruchen würde. Wie oben schon erwähnt, lassen die Ornamente oft eine unmittelbare Beziehung zu den österreichisch-deutschen und polnisch-slowakischen Fertigungszentren ahnen. Besonders gut spürbar wird die fremde Herkunft bei den Formen mit antropomorphen und teriomorphen Verzierungen sowie beim Vorkommen des Edelweiss. Diese Ornamente sind auch in der ungarischen Volkskunst ohne Tradition und zeigen, dass dieses Gerät fremd ist und zu den seltenen Übernahmen in der ungarischen Volkskultur zählt.

A vajdíszítés módjai és eszközei Magyarországon

A vaj készítését — hasonlóan más élelmiszerekhez — számos eszköz, szó, gesztus kíséri az európai néphagyományban. Igen régi hagyományai lehetnek a vaj díszítésének is, melynek részben ünnepi és kultikus funkciója volt, részben pedig az értékesítés praktikus szempontjai indokolták. Az európai hagyomány — különösen a német nyelvterületen, valamint a szlávságnak az orosz területtel határolt régiójában — sokféle formáját őrizte meg a vaj díszítésének, s ehhez gazdag eszközkultúrát használt.

A magyarságnál kevés hagyománya ragadható meg a vaj díszítésének. A vajnak csak másodlagos szerepe volt a szentelmények között is, a családi élet ünnepeinek táplálkozási szokásaiban pedig nem kapott megkülönböztető szerepet. Elsősorban fakanállal díszítették, s csak kis számban bukkannak fel a különböző, fából faragott vajnyomó formák és matricák. Ezek elterjedése azt jelzi, hogy használatuk a magyarországi nemzetiségek — elsősorban szlovákok és németek — eszközkultúrájának része volt. A hazai múzeumi gyűjtemények anyagának vizsgálata azt jelzi, hogy a magyarországi példányok nagy része tökéletes formai egyezést mutat a lengyel, szlovák, illetve a német nyelvterület formáival, s azok közvetlenül kerülhettek át hazánk területére. Csupán néhány példát tudunk az eszköz magyarországi készítésére, ezek azonban nem vetekedhetnek a fentebb jelzett formákkal. Eszközünk idegen elem a magyarországi népi kultúrában, a jelzett két irányból érkezve a hazai nemzetiségek tárgyi kultúrájának eleme lett. Igazából azonban soha nem volt elterjedt a használata.

Viga Gyula

ERZSÉBET BŐDI

A KIND OF CAKE — 'MOLNÁRKALÁCS' — IN THE HUNGARIAN POPULAR CULTURE

In order to define the dietary region showing a more or less integrated picture regarding the structure of popular foodways, the cooking technique and the tendency in taste[1] it is an important and conspicuous criterion to examine the force and local appreciation of the individual dishes.

In the Hungarian ethnic area there are four great dietary regions distinguished by ethnographic studies.[2] The object of our investigation belongs to the northern great region of the Hungarian ethnic territory. Based on the collection of material of the Hungarian Ethnographic Atlas[3] and the monographs on food[4] as well as papers and reports,[5] the geographical outlines of this dietary region can be drawn more prerisely. The present results suggest that this great region stretches from the northern-southern line of the junction of the rivers Ipoly and Danube to the Bodrogköz. Thus towards west and east it extends from river (the Ipoly) to river (the Bodrog). It the south it separates sharply from the lowland, i. e. from the Great Hungarian Plain. In the east it differs from the area of Szatmár, which is already under the influence of the peculiarities of Tran-

1. The advocate of the examination of the Hungarian dietary regions and the regional peculiarities *E. Kisbán:* Táplálkozás. Módszerek és feladatok. Palóckutatás. Módszertani közlemények I. (Red.: *F. Bakó*). Eger, 1968. 95—102.; A sertéshús tartósítása a paraszti háztartásban. Kutatási feladatok. Népi kultúra — Népi társadalom II—III. (Red.: *Gy. Ortutay*) Budapest, 1969. 103—116.; A kenyér a táplálkozási struktúrában. Népi kultúra — Népi társadalom IV. (Red.: *Gy. Ortutay*). Budapest, 1970. 97—125.

2. The Transylvanian, the lowland, the highland and the Transdanubian ones. Magyar Néprajzi Lexikon V. Budapest, 1982.

3. Mutatvány a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából. Néprajzi Értesítő, XLIX. 1967. 5—72.

4. *I. Ecsedi:* A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása. Déri Múzeum Néprajzi Osztályának Ismeretterjesztő Közleményei 5. Debrecen, 1935.; *L. Kardos:* Az Őrség népi táplálkozása. Budapest, 1943.

5. *E. Kisbán:* A táplálkozás néprajzi vizsgálatának negyedszázada (1951—1976). Dissertationes Ethnographicae II. (Red.; *I. Tálasi*). Budapest, 1976—78. 152—203., map 1.

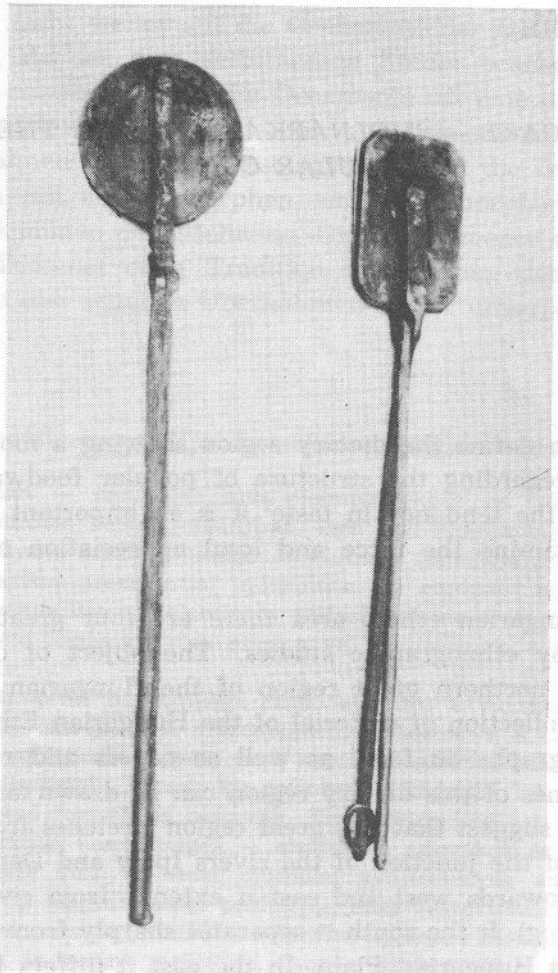


Fig. 1. A waffle-iron and a griddle for baking *'molnárkalács'*. Hegymeg (Dolné Zahorany), County Gömör, Czechoslovakia. Photo E. Bődi, 1983.

sylvania. In the latter case it is again a river, i. e. the Tisza that means the dividing line. It is on the northern edge that it is the most difficult to draw the limit. Neither the Hungarian nor the Slovak material gives important proof to go by in this question. This borderland can already be found in Czechoslovakia. Taking all the facts known so far into consideration we can only state that the regional peculiarities operating up to the present which are characteristic of the region of Northern-Hungary as well exist also in the dietary culture of the region inhabited by Hungarians in South-Slovakia.[6]

6. Cf. the indices and preliminary studies published from the collection of the Slovak Ethnographic Atlas.

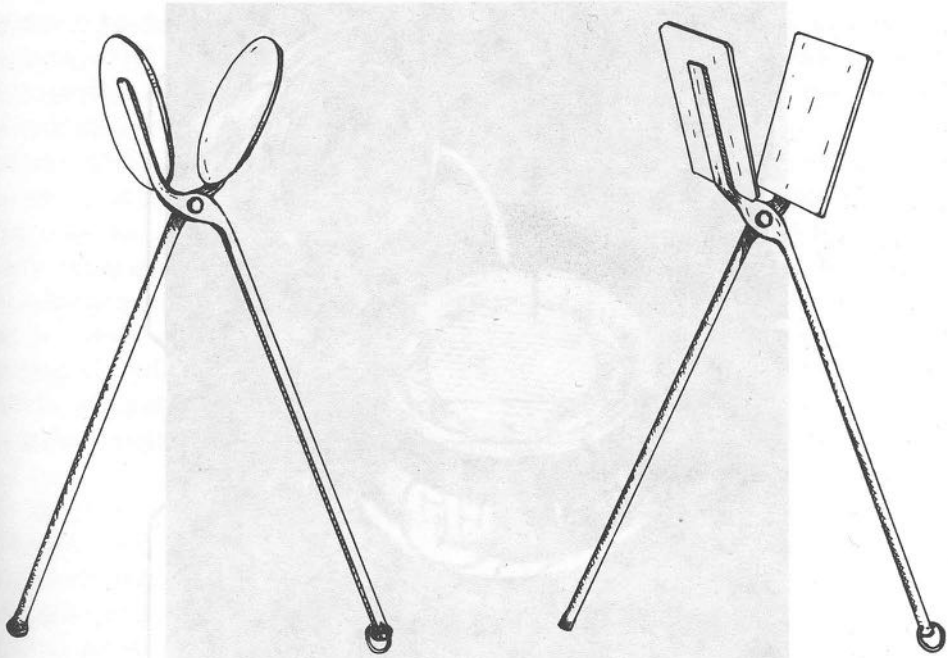


Fig. 2. Drawings of griddles for baking *'molnárkalács'* and waffle-irons. Hegymeg (Dolné Zahorany), County Gömör, Czechoslovakia.

The geographical environment hampers the finding of the distinguishing features and the formation of the western-eastern cultural boundary in the north. There are not any mountain-ridges, rivers or other natural obstacles in this direction. Among the various connections of the culture of the region the northern connections were strong. These connections determine, of course, the diet of the region. In the case of several basic types of dishes, e. g. dishes made of mushroom[7], semolina[8], or potato[9], the change, the development shows greater similarity to the adjacent Slovaks than to the areas lying either to the west or to the east. This northern dietary region is broken up in the northerly and

7. *É. Cs. Pócs:* A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. Néprajzi Közlemények X. 3—4. (Red.: *L. Takács*). Budapest, 1965. map 1.

8. *E. Kisbán:* Nyersanyag és technika. Pépes ételeink típusai. Néprajzi Értesítő XLII. 1961. 13., 21.

9. *E. Bődi:* Ethnocultural Connections between Hungarians, Slovaks and Poles as Reflected through a Popular Dish. Műveltség és Hagyomány XX. Ethnographica et Folkloristica Carpathica. 2. (Red.: *Z. Ujváry*) Debrecen, 1981. 85—105.

Fig. 3. A modern griddle for baking *'molnárkalács'*. Hegymeg (Dolné Zahorany), County Gömör, Czechoslovakia. Photo E. Bődi, 1983.

southerly direction by the separating microregions. In these cases we can draw the border lines along rivers again. For example, the peculiar name for the leaven of bread extends from the west to the line of the river Tarna. From the east the characteristic varieties of pulp foods and the types of cakes fried in grease can be found as far as the river Bódva. The same holds true of, for example, the stuffing of pig's maw with dehydrated foodstuff and semolina.[10]

10. *I. Dobrossy:* Az aszalás mint konzerválási mód a Zempléni-hegység falvaiban. Ethnographia, LXXX. 1969. 531.

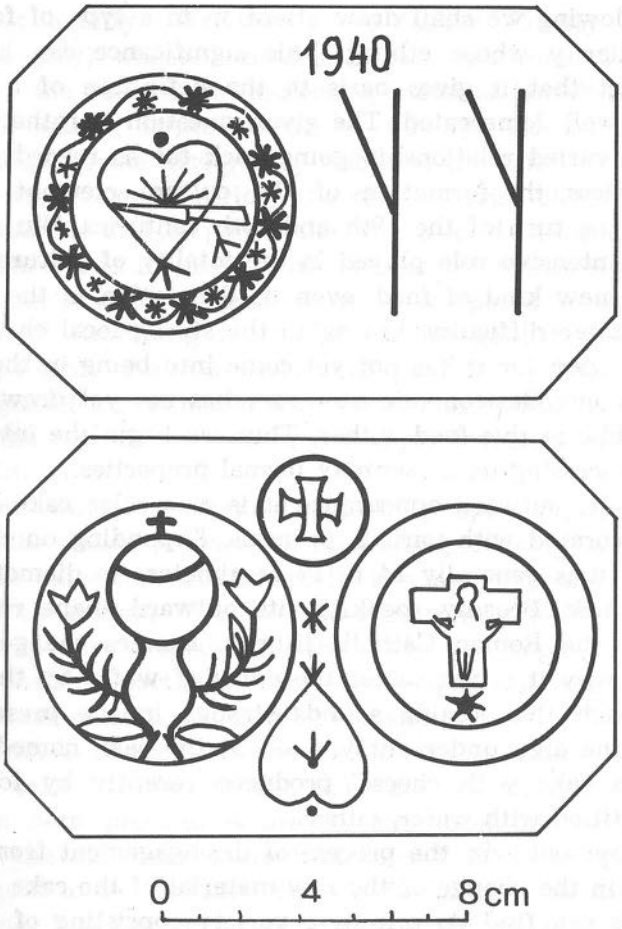


Fig. 4. **A recent waffle-iron. Perse (Pršа), County Nógrád, Czechoslovakia.**

The neighbouring dietary microregions generally do not separate sharply from one another. From territorial point of view their zone of transition is wide.

Chronologically, the circumscribed dietary regions known at present began to form in the 18—19th centuries. Within a great region the regional characteristics of food culture change quicklier, on account of the altered socio-economic causes, than in the case of great regions. One of the peculiarities of microregions is that they can rearrange in a short time.

In the following we shall draw attention to a type of food having a regional peculiarity whose ethnographic significance can be accounted for by the fact that it gives basis to the definition of a microregion which can be well demarcated. The given question is rather complex as it comprises a varied relationship going back far as regards history and time. Nevertheless, the formation of the culture element in question dates back to the turn of the 19th and 20th centuries. But we can give account of its intensive role played in the totality of culture these days.

As it is a new kind of food, even its denotation in the special literature causes some difficulty. Owing to the strong local character, a generally known term for it has not yet come into being in the Hungarian everyday language. Gastronomic literature has not yet drawn the attention of the public to this food, either. Thus we begin the introduction of this food by describing its presentday formal properties.

Regarding its outward appearance it is a circular cake baked in an iron mould decorated with various patterns. Depending on the measures of the griddle, it is generally 14 to 17 centimeters in diameter and 3 to 5 millimeter thick. Broadly speaking, its outward shape resembles the wafer used in the Roman Catholic liturgy. Besides the genetic relationship that is why it is put under the entry of wafer by the special literature,[11] though this joining sounds strange in the present common knowledge of the area under study, such as the cake named *sajtosropogós* 'crisp thin cake with cheese' produced recently by food industry cannot be identified with wafer, either.

The development, viz. the process of disengagement from wafer can be well traced in the change of the raw material of the cake in question. Even today we can find its primitive variety consisting of water, flour and salt, which shows identity with the unleavened flat bread made of wheaten meal as well as with the original state of wafer. First the quality of the cake was improved by adding milk. Then it was made more substantial with yolk. This composition is reflected in the general ethnographic descriptions.[12] People, however, have increased further the food value of the cake by now. They have mixed also fat (butter) into its paste[13]. Adding fat has become completely general in those areas where it is very often baked and plays a part in everyday diet, i. e. in Medvesalja and in the villages inhabited by Hungarians in the district of Losonc (Middle-Slovakia). Nowadays neither sugar (honey) can be left out of it. In most cases flour is wheaten meal, and it is not from that

11. Magyar Néprajzi Lexikon IV. Budapest, 1981.
12. Magyar Néprajzi ... III. op. cit.
13. *E. Cs. Schwalm:* A palócok népi táplálkozása. Eger, 1984. 81. (manuscript)

of the highest quality. Here and there (Zabar, County Borsod-Abaúj-Zemplén, Hungary) wheaten meal is mixed with corn meal. Corn meal does not play the role of the increasing material here,[14] but that of the raw material causing improvement in quality. According to popular practice it enhances the nice yellow colour of the cake.

In its best developed variety the raw material of the cake in question is the same as that of plain cake, i. e. a kind of sweet bread raised with yeast and baked in plaits, with the exception that it never includes leavening material. Its raw paste is often compared to the wide-spread pancake-batter.[15] According to the experience gained from recent data it is different from the composition of pancake all the more as some leavening material is also added to the batter of pancakes in the peasants' practice. In the case of the cake under study leavening material has never been used.

There are two kinds of cake made by people: the one prepared by mixing and the other prepared by kneading. Mixing is more general. Flour and the other ingredients are broken into bits, they are dispersed in the liquid by mixing. This method results in a pulplike paste. Common wooden spoons or special mixing sticks are imployed for this operation. The paste is portioned out with a spoon on the griddle. When kneaded, a paste as soft as possible is made and it is shaped into small balls when baked. These balls are placed on the griddle. During baking the kneaded cake becomes redder than the mixed, thinner variety. At places where both procedures are known, local opinion considers the kneaded one the older and more traditional.[16] It is enough to use flour and some liquid to the kneaded variety. Its paste is thicker than that of the mixed one. For baking an iron griddle similar to a waffleiron but bigger than that is used. The griddle consists of two casts, i. e. disc-shaped iron plates hinged together at the handles like a pair of scissors. One end of each handle is fixed to the outside of the respective plates, the other is held in the hand during baking. The handles are relatively long, their common length is 40 to 50 centimeters. Generally their free ends are joined with a ring. For baking the iron plates are heated and made red-hot over glowing embers made from wood and the paste is put between them. Then the handles are pushed together and the cake

14. *I. Balassa:* A magyar kukorica. Budapest, 1960. 421—423.
15. *E. Cs. Schwalm:* A palócok ... op. cit. 82.
16. The cookery-book of the Zrinyi-court in Csáktornya, which comes from the 17th century in manuscript form, mentions only the thin variety of the cake. Szakácsmesterségnek könyvecskéje. Budepest, 1981. p. 346.; The same can be read in *I. Ecsedi:* A debreceni ... op. cit. 153.

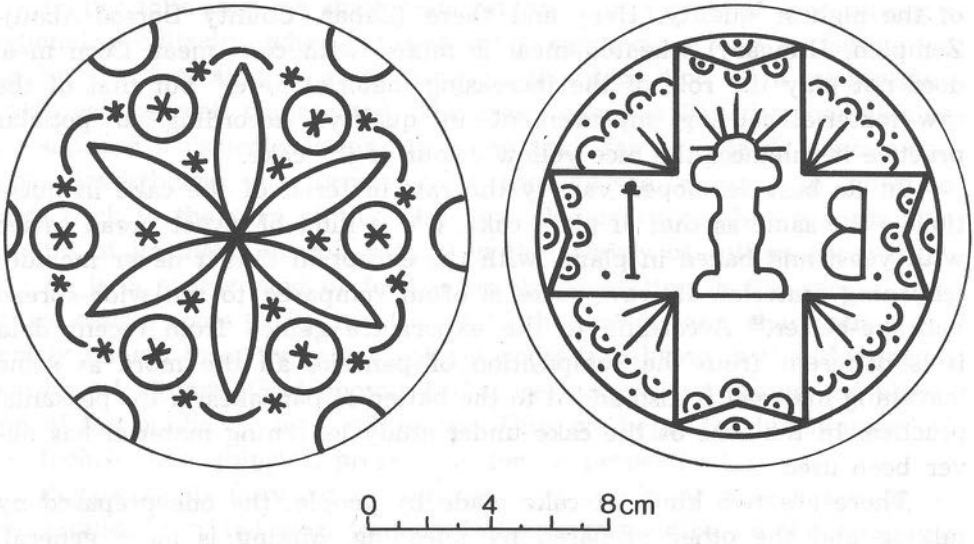


Fig. 5. A griddle for baking *'molnárkalács'* received in token of love.

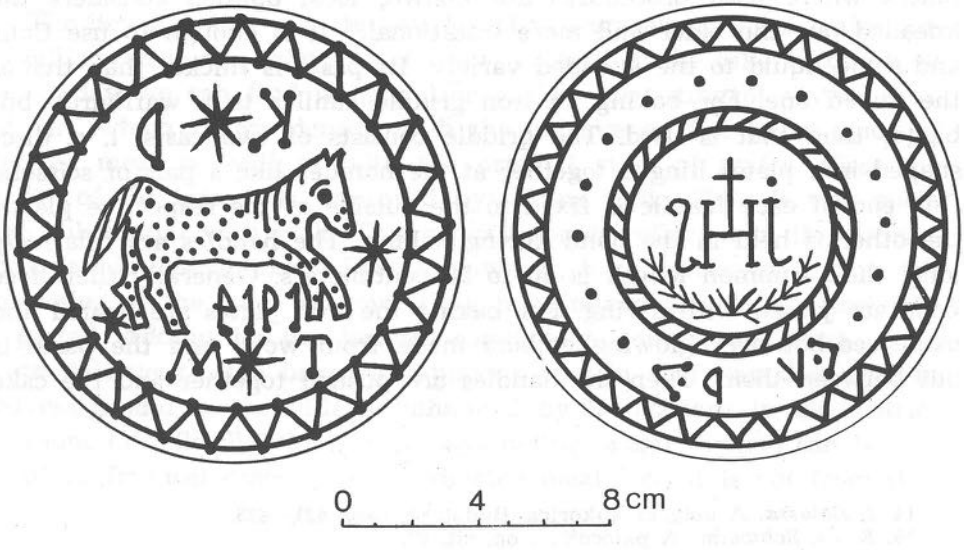


Fig. 6. A griddle for baking *'molnárkalács'* made in 1914. Kalonda, County Nógrád, Czechoslovakia.

Fig. 7. A griddle for baking *'molnárkalács'* made in 1956. Pinc (Pinciná), County Nógrád, Czechoslovakia.

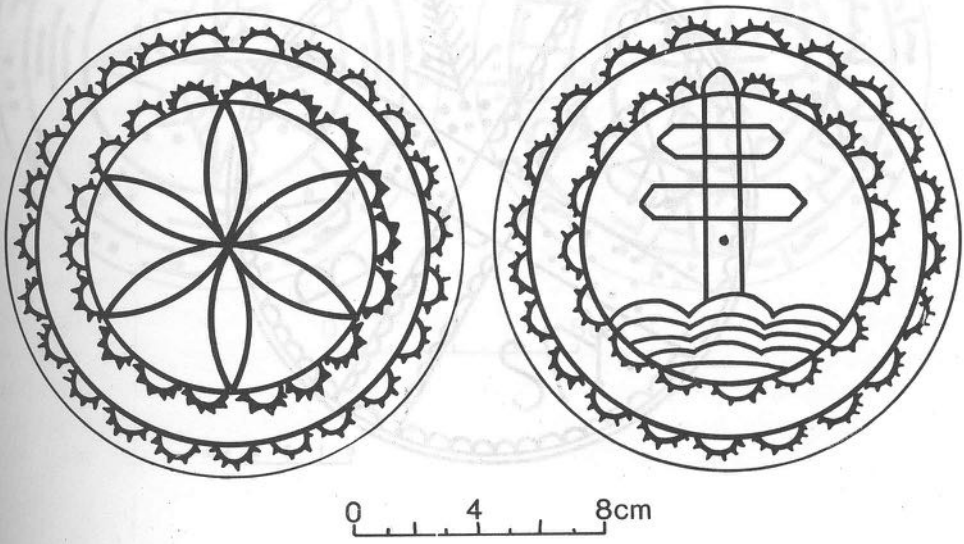
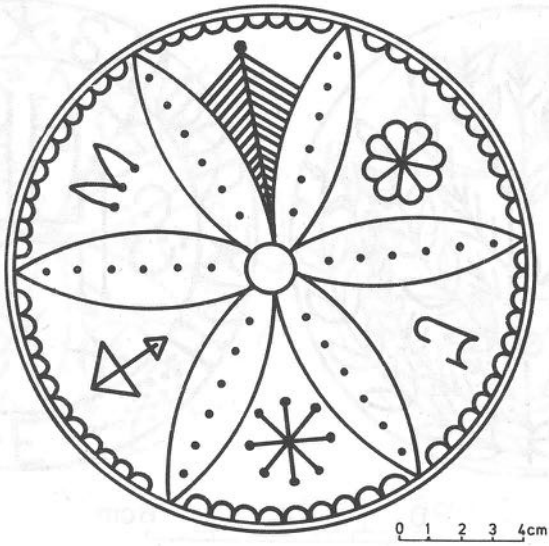


Fig. 8. A waffle-iron. Debrecen, County Hajdú-Bihar, Hungary.



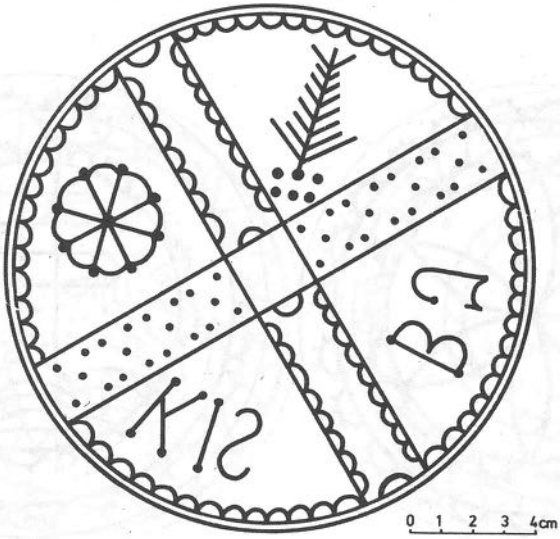


Fig. 9. A griddle for baking *'molnárkalács'* decorated with ancient signs. Almágy (Gemerský Jablonec), County Gömör, Czechoslovakia.

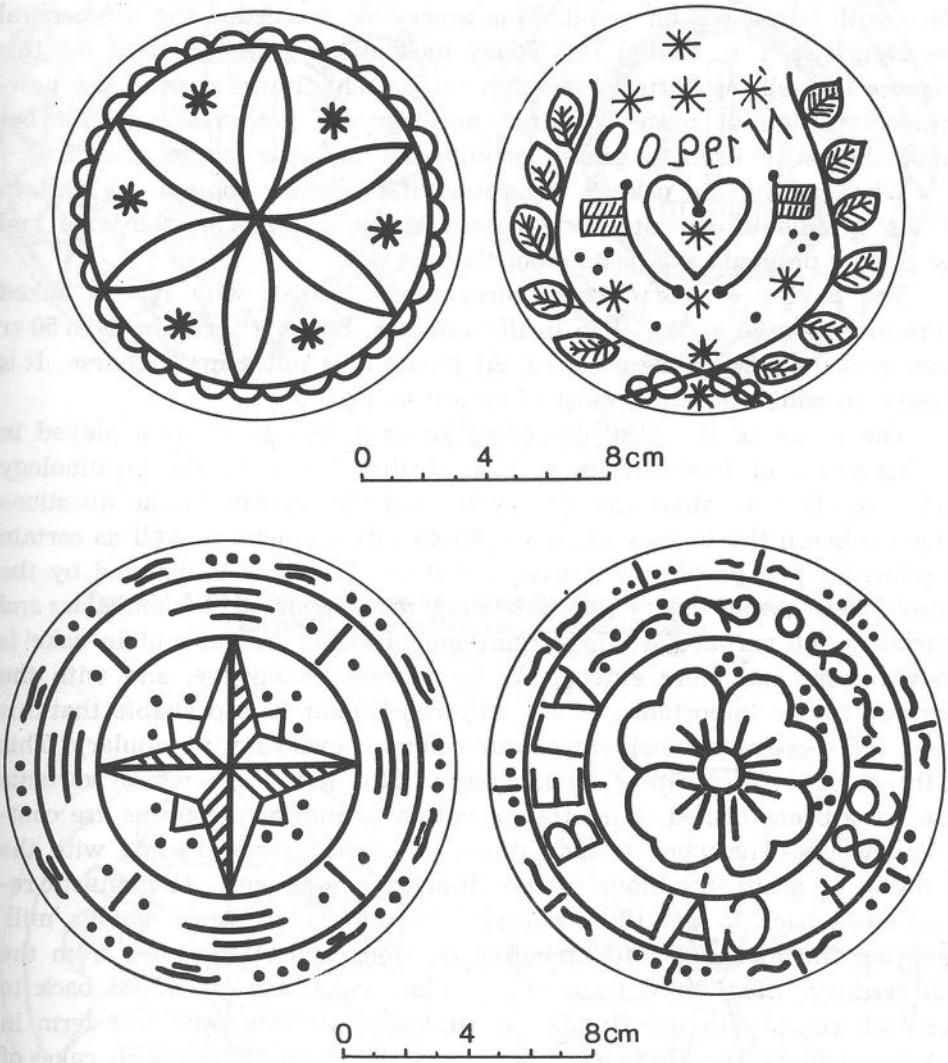


Fig. 10. **A griddle for baking *'molnárkalács'*. Zabar, County Gömör, Hungary.**

bakes in seconds on the hot griddle. When it is ready, the two handles are opened and the cake falls out.

The inside of the griddle has to be greased. Even today it may take place with bacon put on a spit. This procedure preceeded the the general use of grease, i. e. melted fat. Today most often grease is used for this purpose as well, or butter with high fat-content. In the case of the newest composition of paste it is not necessary to grease the griddle because the paste itself is greasy enough not to stick to the griddle.

When ready, the cake is cut round if necessary though the pattern of the griddle of almost every known specimen ends at the edge and the groove prevents the paste from flowing out.

The baking of the cake requires time. That is why it was baked more often in the winter than in the summer. For one occasion 20 to 50 or even over 100 pieces were baked. At meals it is not a main course. It is always an additional dish, most often a dessert.

The name of the cake described above refers to its role played in the structure of food. In the course of the survey of the terminology and thereafter we shall already try to find the answer to the questions which concern the history of the given culture element as well as certain regularities and peculiar features of culture. The cake is denoted by the word forms *molnárkalács (mónárkalács), mónárpogácsa, malomkalács* and *nyirka* in the vernacular. Its variant *molnárkalács* 'miller's plain cake' is known more and more extensively in everyday language, and with the increase in the importance of the culture element it is probable that this word will become an element of our common everyday vocabulary. This is the most wide-spread of all the terms. This is the one whose variants also have been formed. With the exception of *nyirka* the terms are compound words. The word *molnár* ,miller' denotes a trade dealing with the grinding of grain into flour in the Hungarian language. Its linguistic record dates back to the 13th century.[17] Certainly, our word *malom* 'mill' denoting the machinery for grinding is even earlier; it comes from the llth century.[18] The word form *kalács* 'plain cake' can be traced back to the 14th century in the Hungarian language.[19] It is a collective term in the vernacular. The Hungarian peasantry denote their sweetish cakes of the highest value with it. The word *pogácsa* made its way into the Hungarian language also in the 14th century. It denotes a kind of bread and the name supplied with the attribute *molnár* was known all over the

17. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára II. Budapest, 1970. 945—946.
18. A magyar nyelv ... op. cit. 831.
19. A magyar nyelv ... op. cit. 314.

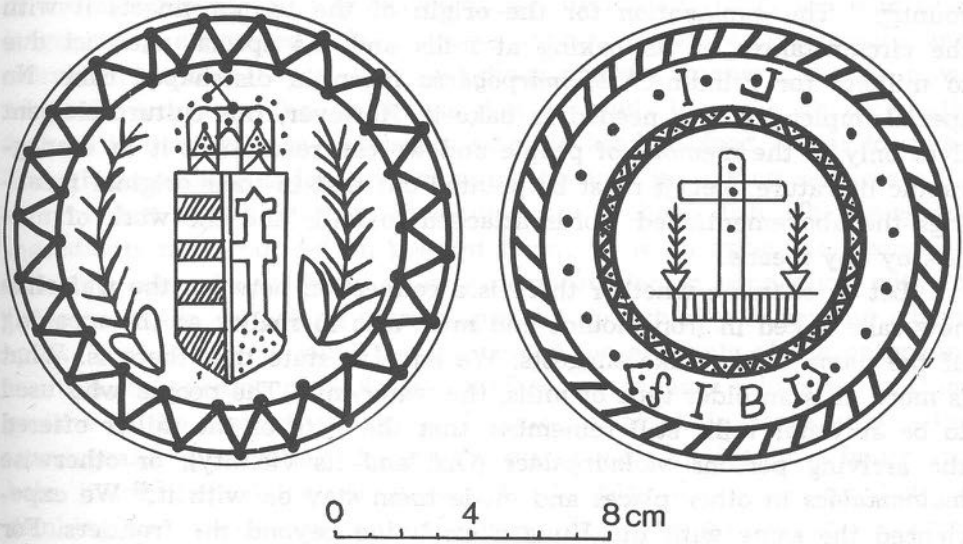


Fig. 11. A portrayal of arms on a griddle for baking *'molnárkalács'*. Kalonda, County Nógrád, Czechoslovakia.

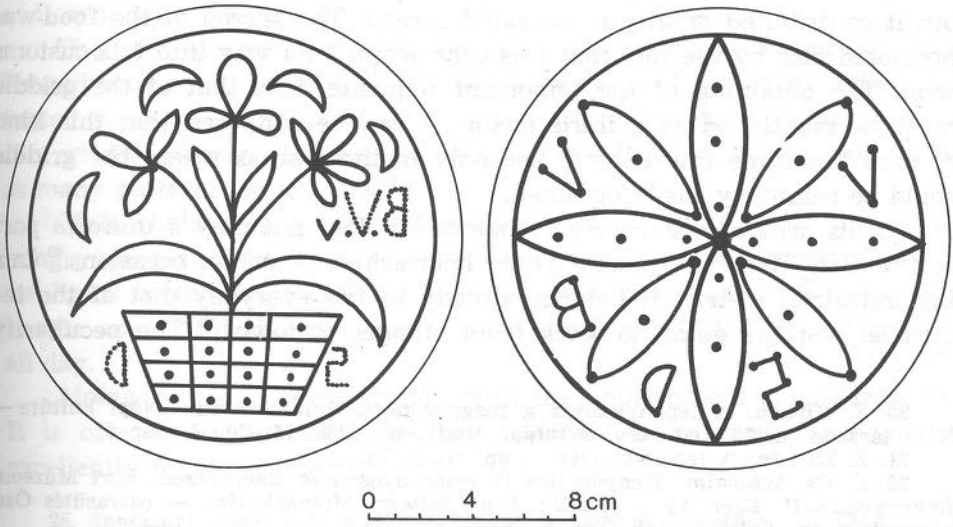


Fig. 12. Stylized motifs of flowers on a griddle for baking *'molnárkalács'*. Hegymeg (Dolné Zahorany), County Gömör, Czechoslovakia.

country.[20] The explanation for the origin of the term connects it with the circumstances of its baking at mills and the special usufruct due to milliers for grinding.[21] *Molnárpogácsa* meant a discshaped cake. No special implement was needed to bake it. However, this culture element lives only in the memory of people and we can read about it in ethnographic literature. Yet, it must be pointed out that in their original meanings the abovementioned words attached to mills and the work of millers by any means.

Let us examine whether there is a connection between the waferlike new cake baked in iron moulds and mills also in reality as the meaning of the name of the cake suggests. We have to state that there is. What is more, it is an older type of mills, the water-mill. The people who used to be at water mills still remember that the wife of the miller offered the arriving persons *molnárkalács* (Ózd and its vicinity), or otherwise *malomkalács* in other places and made them stay on with it.[22] We experienced the same with the Hungarians living beyond the frontiers. For example, the former miller of the water-mill in Almágy (Gemensky Jablonec) had some griddles and day after day his wife made up the paste for the people come to have their corn ground. People appeased their hunger with the cake, and they had fun and a talk during baking. As for the miller, it meant hospitality and the cultivation of relations. The already done cakes are also known to have been offered to the arriving persons. The role and influence of watermills played in the formation of the custom of the baking of *molnárkalács* cannot be considered absolute but it contributed greatly to its rapid spread. The spread of the food was promoted also by the fact that this cake worked its way into folk customs soon. The obtaining of the important requisite, i. e. that of the griddle must be mentioned as a third factor. It can be supposed that this kind of cake has come into general use only in those areas where the griddle could be relatively easily obtained.

In its area of occurrence *molnárkalács* does not play a uniform part in the diet. There are places where it attaches to certain occasions.[23] In a big industrial district it belongs already to the everyday diet of the industrial workers going to work from villages to towns.[34] The peculiarity

20. *E. Kisbán:* A lepénykenyér a magyar népi táplálkozásban. Népi kultúra — Népi társadalom I. (Red.: *Gy. Ortutay*). Budapest, 1968. 75—80.; + map 2.

21. *E. Kisbán:* A lepénykenyér ... op. cit. p. 79.

22. *E. Cs. Schwalm:* Kenyérsütés Hevesaranyoson és Egerbocson. Egri Múzeum Évkönyve XIII. Eger, 1975. p. 222.; *J.-né Soltész:* Molnárkalács — ostyasütés Ózd környékén. in: Lakóhelyünk Ózd. 8. (Red.: *K. Nagy*). Ózd, 1983. 178—179.

23. *E. Cs. Schwalm:* A palócok ... op. cit. 223.

24. *P. Nemcsik:* A borsodnádasdi kétlaki munkásság életmódjának változása. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai VII. (Red.: *I. Dobrossy*). Miskolc, 1976. 52.

of the attachment to occasions manifests itself in the fact that the cake is generally connected with holidays involving fun, entertainment and merriment, with St Luca's day, weddings and the spinnery, though nowadays it occurs in the Christmas diet as well. Its main characteristic feature is that it is an extremely suitable kind of food to eat to wine. Though its making is labour-consuming because its baking requires a lot of time, but regarding its composition, it is a cheap dish. The necessary ingredients are produced on peasant farms. It is an excellently conservable dry cake. As we have already demonstrated in connection with its baking at mills, its baking gives a splendid opportunity to develop a team spirit. That is why it could become one of the elements of the entertainment in the evening of St Luca's day[25] in the villages inhabited by Hungarians in the district of Losonc (Middle-Slovakia). In these villages the marriageable girls gather the ingredients of *molnárkalács* in a house and bake it together. After playing a dramatic play they consume it while drinking the wine brought by the boys. The local people carry a great deal of *molnárkalács* to the popular festivals aimed at the official preservation of nationality traditions. They are aware of the fact that this is their own cake characteristic of their region. People have always liked to show their specialities and favour others with them. The inhabitants living there know that this kind of food is unknown with the neighbouring Slovak people in this form. Only wafer is known there. Thus *molnárkalács* has become one of the effective culture elements of nationality separation and regional division for the Hungarians living in the districts of Losonc and Rimaszombat.

The role of the cake itself as an ornament is also important. It is hanged up on Christmas trees by the population of the small villages situated along the river Ipoly. On this occasion the neighbours change their iron griddles among themselves so as to get hold of *molnárkalács* with as many patterns as possible.

Molnárkalács is a kind of food which in itself does not satisfy hungry people. That is why it can come after another substantial dish for lunch in the everyday diet.[26] This dish is generally thick bean soup. It was one of the dishes eaten also by the people working in the fields all day.

Molnárkalács is in connection with the nourishment of children, too. It is often baked particularly for children.[27] It appeases their hunger excellently for the moment.

25. *E. Cs. Schwalm:* Parád és környékének népi táplálkozása. in: Eredmények a Mátraalja néprajzi kutatásában. Néprajzi tájkonferenciák Heves megyében 2. (Red.: *J. Kriston Vizi*) Eger, 1983. 33.
26. *A. Paládi-Kovács:* A barkóság és népe. Miskolc, 1983. 105.
27. *P. Nemcsik:* A borsodnádasdi ... op. cit. 52.

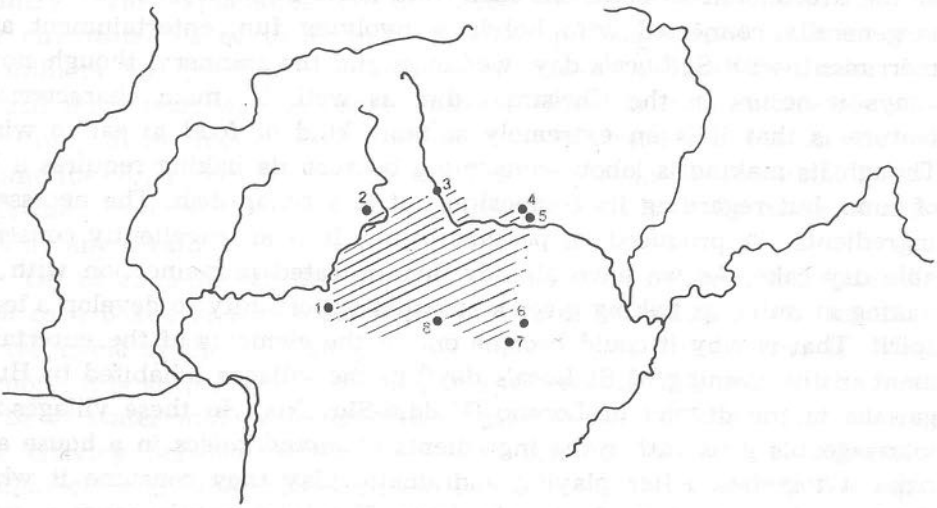


Fig. 13. The occurrence of *'molnárkalács'* in the northeastern Hungarian language area: 1. Őrhalom (County Nógrád, Hungary); 2. Losonc (Lučenec, County Nógrád, Czechoslovakia); 3. Rimaszombat (Rimavská Sobota, County Gömör, Czechoslovakia); 4. Serényfalva; 5. Putnok (County Gömör, Hungary). Collection of data: *P. Nemcsik* 1976. 52—61. (Borsodnádasd); *E. Schwalm* 1975. 222. (Hevesaranyos, Egerbocs); 1983. 33. (Bodony, Mátraderecske); 1984. 223. 3. map (Őrhalom, Felsőtárkány, Putnok); *A. Paládi-Kovács* 1982. 105. (Borsodnádasd, Arló, Sajóvárkony); *J. Soltész* 1983. 189. (Bánréve, Putnok, Királd, Dédestapolcsány, Szilvásvárad, Bélapátfalva, Tornalelesz); the author's own collection of data: Ózd, Putnok, Losonc (Lučenec), the vicinity of Rimaszombat (Rimavská Sobota).

The peasant women living in the vicinity of bigger settlements or towns have become specialized in producing *molnárkalács* as a domestic industry. The bake and sell the cake in great quantity at markets. They have appeared at the markets in Eger, Göngyös, Ózd, Mezőkövesd, Fülek and Losonc. *Molnárkalács* is a product in demand especially in the winter period. It is not sold only in a round form. Following the demand of market it is shaped into an empty roll, which can be excellently filled with various buttered creams. Thus the simple peasant cake has been changed according to the town-dwellers' taste.

The examination of the important requisite of *molnárkalács*, i. e. the iron griddle also comprises a complex subject. The survey of the production and the designs of the griddle well exceeds the theme of food.

Looking at the map we can see at once that the iron griddle has become an indispensable household utensil in the areas where there has

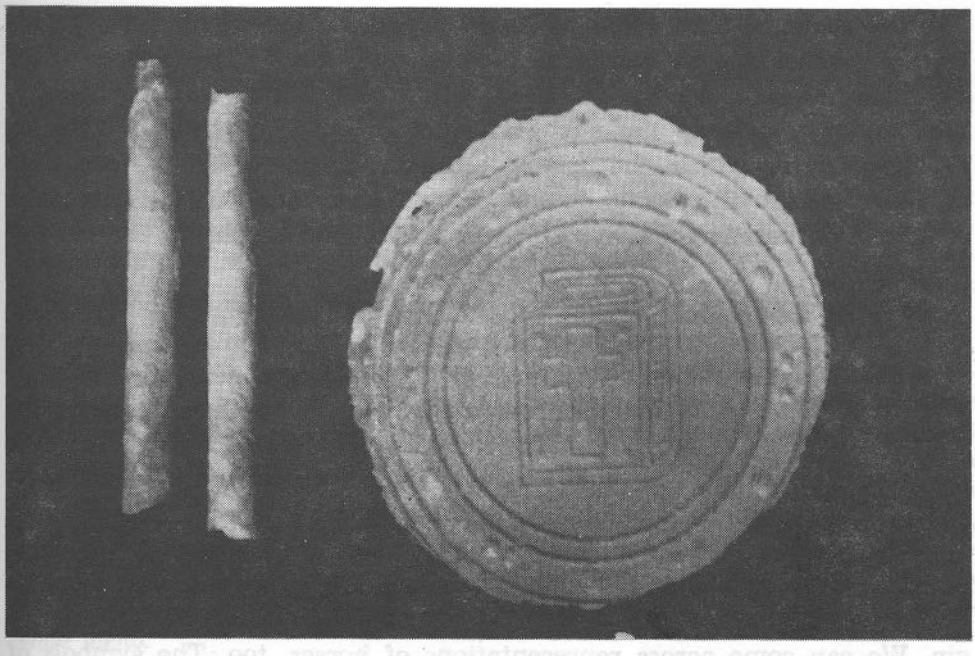


Fig. 14. Forms of the cake ready to eat. Mikófalva, County Heves, Hungary. Photo E. Bődi, 1984.

always been enough iron and where foundaries worked for a long time, then they were superseded by ironworks. In these areas the class of iron workers developed early and it is significant even today. The majority of them live in villages. Their way of living[28] is characterized by a double life: they live in villages but work in towns. Besides industrial workers the smithery in the villages is also considerable in this region. The artisans could make good use of scrap-iron, of which griddles were made. At the beginning of the present century it was still the wrought griddle that was frequent. Then it was superseded by the variety formed by turning in a lathe. The two handles were fixed by riveting while nowadays it is done by welding. The patterns are drawn with compasses. The motifs drawn are engraved with special tools. The griddles for baking *molnárkalács* are the secondary products of the experts in iron industry. Although certain makers became famous within certain communities, nobody became specialized in this work only. It did not provide subsistance.

28. *T. Vass:* Az ózdi acélgyári munkásság életviszonyai a XIX. század első felében. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai VII. (Red.: *I. Dobrossy).* Miskolc, 1976. 9—30.; *Gy. Kováts:* A diósgyőr-vasgyári munkások élete a felszabadulásig. Ibid, pp. 31—48.

The material hard to shape has always been ornamented. The griddles are remarkable as works of popular art, too.[29] The round space available has been tried to be filled with a composition forming a unity. We cannot undertake the systematization of the known and collected griddle-patterns within the narrow compass of this study. We can state that the spatial distribution is not characteristic and only the thematic grouping of patterns proves to be a feasible arrangement for further research.

In the drawings exhibited the motifs including the symbols of religious life are conspicuous. These are in close connection with the pattern of wafer, which is the sacrificial requisite of the Roman Catholic Church. Figures 1., 2., 3 show the differences in form and pattern between the waffle-iron and the griddle used for baking *molnárkalács*. Both of them are used even today. The crucifix, the heart, the chalice and the letters I. H. S. are frequent, arranged in different variations and compositions.

The elements of geometric ornamentation (circles, semicircles, arcs, points and stars) show similarity to the works of woodcarvers. We can find stylized motifs of flowers and other plants on objects of earlier origin. We can come across representations of horses, too. The symbols of the Hungarian statehood are also significant.[30] The portrayal of the arm of the Hungarian nation can be seen together with the representation of the religious symbols on the exhibited spcimen (Fig. 11.). In the case of the griddles made recently motifs of completely different nature reflect the spirit and taste of the present (Figures 10. and 12.). Names, initials and dates can be read on most griddles. These property labels and the numbers showing the time of production are the elementary forms of Hungarian decoration. They express belonging to a family or a person.

Summing up all our knowledge we can point out that the terminology of *molnárkalács,* which is characteristic of a certain region, derives from the name of a simple food, a kind of girdle-cake previously known and generally consumed among the people. From formal point of view it is already the wafer of the Roman Catholic liturgy that it has developed from. Owing to the secularization of the consumption of wafer, it has adjusted itself to general taste in its composition. Its motifs reflect the current spiritual trends and emotions and convey them to consumers and the human society. The exploration of its geographical occurrence provides an excellent basis for the definition of a dietary microregion.

29. *E. Szalay:* Ostyasütők a Déri Múzeum gyűjteményében. Déri Múzeum Évkönyve LIII/1972. Debrecen, 1974. 469—487.

30. *P. Nemcsik:* A borsodnádasdi ... op. cit. 57.

Molnárkalács a magyar népi kultúrában

A népi táplálkozás szerkezetében, az ételkészítési technikában és ízlésirányban többé-kevésbé egységes képet mutató táplálkozási vidék meghatározásához egy fontos szembetűnő kritérium az egyes ételek meglétének és helyi értékelésének a felmérése.

A dolgozatban egy olyan táji jellegzetességgel rendelkező ételtípust mutatunk be, amelynek néprajzi jelentősége abban mérhető fel, hogy a felvidéki nagy táplálkozási régióban egy jól körülhatárolható mikrotáj meghatározásához nyújt támpontot. A kérdéses kultúrelem különféle motívumokkal díszített, két vaslap között sült kerek tészta. Külső formája, a sütés módja és tésztájának kezdeti összetétele a római katolikus liturgiában használt ostyához kapcsolódik. Terminológiája egy, régebben a magyar nép által széles körben ismert és fogyasztott egyszerű lepényféléhez vezethető vissza, a *molnárkalácshoz*, vagy másképp nevezve, a *mónárpogácsához*. A kultúrelem elterjedésében a malmok játszottak szerepet. Jelenleg már helyi sajátosságai is kialakultak mind az elnevezésben, — *malomkalács, nyirka*, mind a funkciójában — a szlovák és a magyar nyelv érintkezési területen a magyar nép saját ételnemének vallja, a szomszédos szlovák falvak lakói ma még nem sütik, csak ismerik. Története, kialakulása időben nem nyúlik messzire vissza. A táplálkozásban és a kultúra egészében betöltött szerepe nagyon sokféle, de napjainkban még jól felmérhető. Tárgyi kelléke, a sütővas, mint népművészeti alkotás is figyelemre méltó.

Bődi Erzsébet

JÓZSEF KOTICS

INTERETHNISCHE BEZIEHUNGEN IM WORTSCHATZ ZUR HOLZGEWINNUNG

Die sie umgebenden und ihr Angesicht im Wandel der Jahreszeiten immer wieder verändernden Wälder wurden in den waldbedeckten Gebieten Ungarns von der Landbevölkerung als eine ebenso natürliche Erscheinung betrachtet wie die Felder und die beackerten Flächen. Über die Holzgewinnung hinaus sind die Wälder noch durch mehrere Bande mit dem System der volkstümlichen Wirtschaftsweise verknüpft. Es soll hier genügen, wenn an die Waldweidung, die Nutzung von Laub und Eicheln als Futtermittel beziehungsweise an das Sammeln verschiedener Beerenfrüchte und Pilze erinnert wird. Ausser ihrer weitreichenden wirtschaftlichen Nutzung stellen die Wälder auch dahingehend einen organischen Teil des volkstümlichen Lebens dar, als dass sie durch zahlreiche Sagen und Glaubensvorstellungen mit gewissen Punkten verbunden sind, und es kommt nicht selten vor, dass eben der Wald Schauplatz magischer Heilverfahren ist.

Trotz alldem stellt die volkskundliche Erforschung des Waldes, das als „Forstethnographie" benannte Gebiet,[1] innerhalb der ethnographischen Forschungen in Ungarn einen Zweig dar, der sich erst verhältnismässig spät selbständig gemacht hat.

Früher wurden die Erscheinungen, die dem Titel Ethnographie des Waldes zugeordnet werden konnten, der klassischen ethnographischen Einteilung entsprechend, in den Kreis des allgemeinen Sammelns verwiesen. Neben der Analyse urkundlichen Materials[2] und der Aufarbeitung der herrschaftlichen Forstwirtschaft[3] richtet sich neuerdings die Aufmerksamkeit immer mehr auf die verschiedenen Formen der Volkstümlichen Waldholzung.[4]

1. *K. Tagányi:* Magyar erdészeti oklevéltár. I—III. Budapest, 1896.
2. *P. Csőre:* A magyar erdőgazdálkodás története. Budapest, 1980.
3. *G. Szilassy—Sz.-né Kolossváry:* A diósgyőri kincstári uradalom erdőgazdálkodása. In: Az erdőgazdálkodás története Magyarországon. Red. *Sz.-né Kolossváry.* Budapest, 1975. 140—174.
4. *I. Hegyi:* A népi erdőkiélés történeti formái. Budapest, 1980.

Erfreulicherweise hat die Zahl an Publikationen in den vergangenen Jahrzehnten bezüglich des Bakonygebirges[5] und der Gebiete in Nordungarn zugenommen.[6]

Im folgenden soll der Wortschatz eines Teilgebietes der volkstümlichen Forstwirtschaft — der Holzgewinnung in den Dörfern des Bükkgebirges[7] — vom Gesichtspunkt ihrer interethnischen Beziehungen her untersucht werden. Es wird eine Antwort auf die Frage gesucht, ob im Wortschatz zur Holzgewinnung überhaupt interethnische Beziehungen entdeckt werden können, und wenn ja, welchen Charakters sie dann sind.

Innerhalb der Terminologien zur Holzgewinnung sind Wörter zu finden, die sich in den verschiedenen Perioden der ungarischen Sprachgeschichte herausgebildet und angesiedelt haben, unter ihnen ebenso solche, die finnougrischen Ursprungs sind, wie solche, die als Übernahmen aus dem frühen Slawischen gelten können, als auch solche, die im Laufe der späteren Jahrhunderte aus dem Slowakischen und Deutschen stammen.

Das zentrale Moment der Holzgewinnung, die Technik des Baumfällens, ist auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet gleich; und ihr haften ein einheitliches Werkzeugmaterial und ein einheitlicher Wortschatz an. Landschaftliche Abweichungen bringen kaum Abwechslung in dieses Bild. Auffallend ist überall die vorrangige Rolle der Axt und ihre Differenziertheit nach Funktion und Form.[8]

Dass die Technik des Baumfällens im Kreis der Ungarn schon sehr früh bekannt war, wird durch die Tatsache bewiesen, dass die Wörter „ék" (dt.: Keil), „fejsze" (dt.: Axt) und *hajkolás* bzw. *hakkolás* finnougrischen Ursprungs sind.[9]

5. *I. Tálasi:* Adatok a Bakony erdei életéhez. Néprajzi Értesítő, XXXI. 153—154.; *I. Hegyi:* op. cit.

6. *Gy. Mádai:* Diósgyőri adatok a közös népi gazdálkodás és birtoklás módjához. Történelmi Évkönyv I. Miskolc, 125—143.; *Gy. Mádai:* A hagyományos paraszti erdőgazdálkodás kutatásának általános kérdései. In: Népi kultúra Borsodban. (Red.: *Gy. Mádai*). Miskolc, 1970. 30—38.; *Gy. Mádai:* Hagyományos fadöntés a Bükk hegység borsodi erdőiben. Herman Ottó Múzeum Közleményei. 9. Miskolc, 1971. 104—109.; *L. É. Kovács:* Erdei munkások életviszonyai Gömörszőlősön a XX. század első felében. In: Foglalkozások és életmódok. (Red.: *I. Dobrossy*). Miskolc, 1976. 143—157.; *J. Bozó:* Bükkzsérci erdők. In: Népünk életéből. (Red.: *B. Zupkó*). Mezőkövesd, 1970. 95—109.; *G. Jósvai:* Az erdő haszonvétele Erdőhorvátiban. In: Foglalkozások és életmódok. op. cit. 159—169.

7. *Gy. Mádai:* Népi erdőgazdálkodás a Bükk hegységben. Miskolc, 1967. Manuscript; *Gy. Mádai:* Az erdő szerepe a bükki falvak népének életében. In: Nemzetiségi falvak a Bükk hegységben. (Red.: *Gy. Viga*) Miskolc, 1980. 26—36.; *Z. Kolodzey:* Az erdő szerepe Répáshuta népéletében. In: Népi kultúra Borsodban. op. cit.; *J. Bozó:* op. cit.

8. *I. Hegyi:* op. cit.

9. *I. Hegyi:* op. cit. 198.

Die Bedeutung der Wörter *hajkolás* und *hakkolás* soll hier etwas näher erleutert werden, denn sie gehören nicht zum allgemeingebräuchlichen Wortschatz und stellen Fachausdrücke volkstümlicher Herkunft aus der Fachsprache der Forstwirtschaft dar. Das Fällen eines Baumes wird im grössten Teil des Landes so gehandhabt, dass auf der einen Seite des Baumes mit einer Axt ein waagerechter und dann ein schräger Einhieb getan wird. Daraufhin fällt aus dem Stamm ein grösseres Stück Holz heraus. Die so entstehenden spaltenförmigen Einschnitte sowie die herausfallenden Stücke werden *halok, hajk* oder *hakk* genannt.[10]

In der Form von *hajk* gelangte dieses Wort — das im östlichen Sprachgebiet Ungarns und bei den Siebenbürgener Ungarn bekannt war in die Fachsprache der Forstwirtschaft und zu den Fachausdrücken — dieser Handwerksarten.[11] Unter ihnen taucht dieses Wort natürlich bei den Tätigkeiten, die mit der Holzbearbeitung verbunden sind, oder wo Holz als Ausgangsmaterial dient, in der gleichen Bedeutung wie in der Forstsprache auf. Im Wörterbuch des Handwerks steht in der Beschreibung der Fachausdrücke für Zimmermannsleute: „Um das Schnitzen zu erleichtern, wird der Stamm zumindest ausgestochen (ung.: *megcsaplálják, meghajkolják*) oder es werden Kerben (ung.: *rovások*) und Stiche (ung.: *hajkok*) eingeschnitten."[12]

Unter seinen Entlehnungen ist das Wort in der Form *hókács* in der Landschaft Ormánság als Holzspan gebräuchlich.[13] In anderer Form, und zwar als *hajkács,* ist es ebenfalls bei den holzverarbeitenden Handwerkszweigen in der gleichen Bedeutung wie der volkssprachlichen bekannt. Das Wort *hajkács* (dt.: die Schwarte) gehört in die Zimmermannssprache, während es bei den Tischlern auf deutsch Schmalbrett bedeutet. Bei dem Element *cs* dieser Wörtet handelt es sich in der volkssprachlichen Gestalt sowie auch in dem Zimmermanns- bzw. Tischlerwort offensichtlich um die bekannte Verkleinerungsform.[14]

Im Anschluss an die finnougrischen Wörter chronologisch vorwärtsschreitend bildet das aus einer frühslawischen Übernahme stammende *pagony*[15] (dt.: Forstrevier) als Benennung für einen zur Abhol-

10. *K. Horváth:* Halok, hajk. Magyar Nyelv, XXIII. 1947. 17—23.
11. *A. Diwald—K. Wagner:* Magyar-német és német-magyar erdészeti műszótár. Pest, 1868. 38.
12. *J. Frecskay:* Mesterségek szótára. Budapest, 1912. 14.
13. *G. Kiss:* Ormánysági szótár. Sajtó alá rendezte: *K. Keresztes.* Budapest, 1952. 236.
14. *K. Horváth:* op. cit. 20.
15. *I. Hegyi:* op. cit.; *G. Bárczi:* Magyar szófejtő-tár. Budapest, 1941. 232.; *G. Czuczor—J. Fogarasi:* A magyar nyelv szótára. Pest—Budapest, 1867—1874. V. 11.; *A. Diwald—K. Wagner:* op. cit.; *I. Kniezsa:* A magyar nyelv szláv jövevényszavai. Budapest, 1974. I. 371—372.

zung bezeichnetes Waldgebeit die folgende sprachgeschichtliche Schicht. Dieses erste Wort fremden Ursprungs stellt im Wortschatz der Holzgewinnung ein frühes, heute nicht mehr genau aufzudeckendes Denkmal kultureller Wechselbeziehungen dar.

Im Wortschatz zur Holzgewinnung in den Dörfern des Bükk-Gebirges sind darüberhinaus zahlreiche Wörter fremden Ursprungs zu finden, oder deren Ursprung auf das Slowakische und Deutsche hinweist. Jedesmal, wenn auf einem gegebenen Gebiet in einem aufgezeichneten Wortschatz mehrere Elemente fremden Ursprungs anzutreffen sind, so muss die Siedlungsgeschichte dieser Gegend, die Herkunft ihrer Einwohnerschaft, die Proportionen zwischen den einzelnen Nationen und die Assimilation untersucht werden.[16]

Dementsprechend treten im Falle der slowakischen und der deutschen Terminologien die Fragen in Verbindung mit der Siedlung in den Vordergrund.

Vor dem 18. Jahrhundert war die Einwohnerschaft des Bükk-Gebirges einheitlich ungarisch. Unter der Kronherrschaft von Diósgyőr wurden dann Ansiedlungen aus slawischem und deutschem Sprachgebiet durchgeführt. Diesem Umstand haben die Hütten- und Hammersiedlungen des Bükk-Gebirges ihre Existenz zu verdanken. Darüber hinaus verursachte auch die spontane Völkerbewegung eine bedeutende Veränderung im ethnischen Bild.[17]

Die mit der Holzgewinnung verbundenen slowakischen Terminologien wurden in den Gebieten aufgezeichnet, wo das Vorhandensein einer slowakischstämmigen Bevölkerung bewiesen war. Aus diesem Grunde können diese Angaben nicht als Ausdruck interetnischer Beziehungen angesehen werden. In jenen Dörfern hingegen, wo die angesiedelten slawischen Volkselemente von geringer Zahl waren, und die Assimilation früh einsetzte, blieben im Wortschatz zur Holzgewinnung keine Ausdrücke, die auf slawischen Ursprung hinwiesen.

Die slowakischen Siedler trafen im Bükk-Gebirge auf eine schon seit langem entwickelte Forstwirtschaft und Holzgewinnung; sie übernahmen die hier herausgebildeten Methoden und Arbeitsgeräte.

16. *Z. Ujváry:* Az interetnikus kutatásokról Észak-Magyarország népi kultúrájának vizsgálatában. In: Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. (Red.: *E. Kunt—J. Szabadfalvi—Gy. Viga*). Miskolc, 1984. 37—53.; *B. Gunda:* Néhány megjegyzés a szláv eredetű magyar gombanevekhez. Ethn. LXXXVII. 228.

17. *L. Veres:* A Bükk hegység üveghutái. Miskolc, 1978. 16.; *L. Veres:* Adatok Borsod megye 18. század eleji újratelepítésének történetéhez. Herman Ottó Múzeum Közleményei 17. Miskolc, 1978—79. 61—66.; *L. Veres:* Borsod megye etnikai arculatának változásai a 18. század első felében. In: Interetnikus ... op. cit. 30.

Von nachweislicher Wirkung auf die Forstwirtschaft der hier lebenden Bevölkerung war jedoch auch die Forstkultur der slowakischen Siedler. Als eine derartige kulturelle Wirkung darf der zweiteilige, zur Bewegung langer schwerer Baumstumpen gebrauchte, von Pferden gezogene Gelenkschlitten (ung.: *csuklós szánkó*) angesehen werden.[18] Es ist anzunehmen, dass dieser Schlitten — im Gebirgsland des Zemplén auch unter dem Namen *lacsuha* bekannt[19] — in den Dörfern des Bükk-Gebirges von den slowakischen Klafterholzfällern verbreitet wurde.

Was die Ausdrücke deutscher Herkunft angeht, so darf mit Recht angenommen werden, dass diese aus dem Wortschatz der hier angesiedelten deutschen Bevölkerung in den ungarischen übergeganden sind.

In den Dörfern des Bükk-Gebirges sind für den beim Baumfällen mit der Axt eingeschlagenen, und sich nach innen zu verjüngenden Einschlag, mit welchem man den Sturz des Baumes lenkte, sowie für diesen Arbeitsprozess unterschiedliche Bezeichnungen bekannt: ***hakkolás, hókácsolás*** und ***réhelés***.

Es fällt auf, dass zur Benennung dieses Vorgangs die slawischen Namen auch in jenen Dörfern unbekannt sind, in denen die angesiedelte Bevölkerung ihre muttersprachlichen Ausdrücke in Verbindung mit anderen Prozessen und Geräten beibehalten hatte.

In Kisgyőr wird dieser Arbeitsvorgang mit dem deutsch klingenden Wort ***réhelés*** benannt.[20] Es scheint selsbstverständlich, auch hier an frühere deutsche Ansiedlungen zu denken. Als im Bükk-Gebirge die Glashütten entstanden, wurden hier neben der slowakischen Bevölkerung auch Fachleute deutscher Herkunft angesiedelt.[21] Die Benennung ***réhelés*** ist pedoch nur in Kisgyőr bekannt, wo von der Forschung allein einige slowakische Elemente nachgewiesen werden konnten, deutsche gar nicht.[22]

In diesem Fall kann die Beibehaltung einer Terminologie fremder Herkunft nicht durch siedlungshistorische Angaben untermauert werden.

Wahrscheinlicher klingt jene Erklärung, wonach dieser Ausdruck aus dem — zumeist deutschen — Fachwortgebrauch der Handwerkszweige zur Holzverarbeitung auch zur Bezeichnung dieses Arbeitsvorganges übernommen worden ist.

18. *Gy. Mádai:* Népi erdőgazdálkodás... op. cit. 70—71.
19. Vgl. *G. Tagán:* Pusztafalu gazdálkodása. Néprajzi Értesítő XXXI. 155.; *T. Petercsák:* Az erdő szerepe a Zempléni-hegyvidék népének életében. In: Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről. (Red.: *J. Szabadfalvi*). Miskolc, 1981. 53.; *I. Balassa:* Földművelés a Hegyközben. Budapest, 1964. 50.; *N. Ikvai:* Földművelés a Zempléni-hegység középső részén. Debrecen, 1967. 46.
20. *Gy. Mádai:* Népi erdőgazdálkodás... op. cit. 24.; Gedankt sei *S. Gárdonyi* für seine Ratschläge in Verbindungmit den deutschen Ausdrücken.
21. *L. Veres:* A Bükk hegység... op. cit. 16.
22. *Gy. Mádai:* Népi erdőgazdálkodás... op. cit. 24—25.

Diese Annahme wird jedoch auch nicht durch das Wörterbuch des Handwerks unterstützt, denn in keinem Wortschatz irgendeines Handwerks kommt der Ausdruck *réhel* vor.[23]

Studien zur Untersuchung des Wortschatzes volkstümlicher Handwerksarten in Verbindung mit der Holzbearbeitung sowie auch die Landschaftswörterbücher erwähnen die dem Wort *réhel* nahestehenden Formen *sréh* und *srég* in der Bedeutung von schräg und schief.[24] Wahrscheinlich darf das Wort „réhel" als eine Entlehnung des deutschen Wortes „schräg", welche mehrere Veränderungen durchgemacht hat, angesehen werden. In einem Dorf des Bükk-Gebirges (Kisgyőr) benutzt man bis auf den heutigen Tag den Ausdruck *réhel,* dass heisst, der Baum wird schräg angehackt, so wie bei dem schon früher vorgestellten Moment des Baumfällens.[25]

Ähnliche Erscheinungen — einzelne Momente der Holzgewinnung werden mit deutsch klingenden Ausdrücken belegt — können auch an anderen Punkten des ungarsischen Sprachgebietes beobachtet werden. Im Bezirk Gömör wird jener Vorgang, wenn in den zu fällenden Baum ein keilförmiger Einschlag vorgenommen wird, ebenfalls mit einem deutsch klingenden Wort bezeichnet. Man sagt dazu *srámolás*[26] oder anderswo *bestáholás*[27].

Bei dem Wort *srámol* ist anzunehnen, dass es aus dem deutschen Fachwortschatz des Bergbaus über bedeutende Einengungen zur Benennung dieses Arbeitsvorganges in der Holzgewinnung gelangt ist.[28]

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass der Wortschatz zur Holzgewinnung in den Dörfern des Bükk-Gebirges eine mehrere Jahrhunderte alte, sich überlappende Schichtung der Sprachgeschichte widerspiegelt. Neben den Wörtern, die aus finnougrischen und frühslawischen Übernahmen stammen, weisen die neueren slowakischen und deutschen Ursprungs auf interethnische Beziehungen und auf die kulturelle Wechselbeziehung der miteinander lebenden Völker hin.

Eine Untersuchung der Terminologien zum Baumfällen *(hajkolás, réhelés, srámolás)* lenkt die Aufmerksamkeit jedoch auf jenen interessan-

23. *J. Frecskay:* op. cit.

24. Vgl. *M. Molnár:* Faragóspecialista műhelye Faddon. Néprajzi Értesítő XLVII. 1965. 329—336.; *G. Balázs:* A kazári népi erdőgazdálkodás munkamenete és szakszókincse. Budapest, 1981. 231.

25. *Gy. Mádai:* Népi erdőgazdálkodás ... op. cit. 25.

26. *M. Nagy Molnár:* A Gömör megyei Száraz-völgy népi erdőgazdálkodása. Debrecen, 1984. Manuscript 32.

27. *L. E. Kovács:* op. cit. 146.

28. Vgl. *J. Cr. Adelung:* Grammatik kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit bestandiger Vergleichung der der übrigen Mundarten besonders aber der Oberdeutschen. Wien, Dritter Theil 1640.; *J. Grimm—W. Grimm:* Deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1899. Neunter Band. 1626.

ten Zusammenhang hin, dass die volkssprachlichen Ausdrücke und die Fachwörter des Handwerks gegenseitig in eine andere Gruppe übergehen können. Ein volkstümlicher Ausdruck; *hajkolás* hat sich unter den Fachausdrücken des Handwerks heimisch gemacht, beziehungsweise ein von gelernten Handwerkern gebrauchtes Wort fremden Ursprungs konnte in verstümmelter Form zu einem volkstümlichen Ausdruck werden. Zwischen diesen beiden sprachlichen Schichten kann also eine ständige Wechselwirkung entdeckt werden, welche letztendlich Spiegelbild einer kulturellen Wechselwirkung ist.

Interetnikus kapcsolatok a fakitermelés szókincsében

A Bükk hegység falvaiban folyó fakitermelés szókincsét megvizsgálva, a terminológiák körében a magyar nyelvtörténet különböző periódusaiban keletkezett és meghonosodott szavak, köztük finnugor eredetűek, korai szláv átvételek és a későbbi századok során szlovák és német eredetre utalók egyaránt megtalálhatóak.

Ha egy adott területen lejegyzett szókincsben több idegen eredetű elem található, vizsgálat alá kell vonni a terület településtörténetét, meg kell vizsgálni a lakosság eredetét.

Megállapítható, hogy a szlovák terminológiák csak azokon a területeken ismertek, ahol a szlovák lakosság megléte bizonyított. Azonban a németes hangzású kifejezéseket településtörténeti adatokkal nem magyarázhatjuk; ahol ezek ismertek, ott német telepítésnek semmi nyoma. Rövid írásomban azt próbálom bizonyítani, hogy ezek a kifejezések a famegmunkáló mesterségek többnyire német eredetű szókincséből kerültek át a fakitermeléshez kapcsolódó szókincsbe.

Kotics József

ÉVA VERONIKA HUSEBY

CHURCH CELEBRATIONS AND IDENTITY IN A NORTH HUNGARIAN VILLAGE

Village life in general has suffered from continuous internal tension and unceasing external influences, particularly since World War II. The efforts of present and former villagers to counterbalance these disruptive processes are most evident in the sphere of religious rituals. Attempts to combine selected and frequently transformed traditional cultural elements with new or transitional ones are evident in Church folk customs.

A diachronic review of these serves three interrelated functions. First, it reveals a selective traditionalization and a creative innovation of customs amidst social change. The conservative influence of village traditions, whether presumed or actual, may be observed through the examination of these customs. At the same time, some of the most revolutionary, indigenous inventions may be noted in this area as village life, values, and world views become increasingly secularized and oriented towards material accumulation and conspicuous consumption. Second, the brief survey of various customs and religious celebrations demonstrates various activities in, and mobilization of, social networks within and beyond Cserépfalu. Some customs involve sumptuous feasts, visits, and gift giving as integral parts of the villagers' observation, while in the case of seemingly obsolete customs, only limited activities within a narrow circle of kin, fictive-kin, and neighbors remain. Third, this brief review illustrates how a distinct local identity is expressed through emphases on belonging and continuity in these highly condensed and clearly articulated events.

The village patron saint's day (*búcsú*), a Roman Catholic custom, is an interesting phenomenon in this predominantly Calvinist settlement. For only the past forty years, the celebration has been held in Cserépfalu on the nearest weekend to József name day, March 19, the anniversary of the 1944 consecration of the small Roman Catholic chapel in Cserépfalu. While the initial event and the annual celebration are mentioned with disdain by most older and middle-aged villagers, nearly everyone

attends this decidedly secular happening. People from nearby settlements come as well, and some former villagers visit. Gypsy musicians from Mezőkövesd play in the village tavern on this occasion. For two days the center of Cserépfalu looks and sounds like an amusement park: A carousal, surrounded by 25 to 30 stands where vendors from all over the region sell small gifts (*búcsúfia*) currently made mostly of plastic in Hong Kong, a couple of shooting galleries, and a makeshift bar offering beer, wine, and fruit brandy are the focal points.

With the exception of children and young villagers, everybody complains about this celebration. The main topics are illustrated by the following: „All these vagrants infest the village and we lose money; they make money on us. The [village] Council ought not to allow them in; they should not get a permit"; „We have to clean, paint, and whitewash our houses a week before, so that they see how clean Cserépfalu is, and then they turn the village upside down, even throw up in the ditch on main street in broad daylight." In particular, women complain about the cooking and baking, the costly shopping, and the tiring preparations with which they get ready for visiting ex-villagers and acquaintances from nearby settlements. Former villagers, who have returned every year and participated in the event for the past 10 or 15 or 20 years, protested when asked if, by chance, the event plays a part in their visits at that precise time each year. Village elite, who also attend with their children and grandchildren, repeatedly expressed negative feelings about this „senseless circus, which costs us money" or „which forced us to call in a couple of policemen from [Mezőkövesd or Bogács] because our two volunteer policemen could not control the crowd of strangers", and so on.

Nevertheless, this relatively recent custom has multiple significance. It is the only time of the year when large groups of strangers purposefully come to and stay in the village and interact with natives on home territory. Feelings and expressions of Cserépfalu identity are magnified and clearly articulated in this context. Neighboring villagers, who are usually referred to either by the warm name of „my landsman" (*fődim*) when traveling abroad or called by various, pejorative yet joking bynames when met in the nearby market or medical clinics, suddenly become „vagrants" trespassing irreverently in Cserépfalu. The village, ordinarily a very quiet place with well-known, familiar faces and highly predictable occurrences, suddenly becomes, for the two days of the patron saint's day celebration, very, noisy, filled with unknown people and chaotic, confusing, mostly unpredictable happenings. This is the primary reason behind the clearly expressed, very negative sentiments about the celebration in Cserépfalu. At the same time, many of the villagers never miss attending

and enjoying the patron saints' days at the nearby settlements of Bogács, Bükkzsérc, and Szomolya.

In sum, this annual event in Cserépfalu became a very significant, although much criticized, local custom in which face-to-face interactions of villagers with non-villagers takes place on the „home turf." The display and manifestation of an emphasized Cserépfalu identity are evident in the villagers' preparations for, participation in, and opinions about patron saint's day.

Even though both Carnival and Easter, in some sense, contain the spirit of revival, the promise of spring, freedom, and fun, Easter customs are very different in character and retain many traditional elements in Cserépfalu. In spite of the statement of older and middleaged villagers that neither [Carnival or Easter] are what they used to be or should be, Easter customs remain meaningful for all age groups on both Easter Sunday and Easter Monday. The formal activities and behaviors that are evident several days before Easter — painting, whitewashing and cleaning houses, cooking, baking, preparing noodles in small groups, sewing, and extravagant shopping — help to elevate and express the importance and high-holiday characteristics of the subsequent event.

A large number of former villagers return and spend both days of Easter in Cserépfalu with kin. Coming home for Easter, as former villagers stated, is in itself an important tradition; without it, Easter would not be Easter. In a number of cases, former villagers exchange letters with one another weeks before the holiday and stage a more or less formal reunion in Cserépfalu on Easter Monday. The women stay at home with their mothers or mothers-in-law. The men go to wine cellars in groups „just like when we were young bachelors, living at home".

On Easter Sunday many villagers and former villagers attend church services and partake in Holy Communion. At noon big, sumptuous, „traditional" family feasts are served. The food is similar to all local special-occasion meals: soup with homemade noodles, pork dishes, chicken dishes, potatoes, baked sweets, wine, and soft drinks (various carbonated drinks which are indiscriminantly called *kóla*). Villagers presume this to be the traditional holiday meal and claim it is locally specific. However, older informants recall having much simpler, less costly, and considerably less ample holiday and special-occasion meals in the past. Traditionally, soup with homemade noodles has „always" been served on these special occasions, but fewer courses followed, fancy baked goods were absent, and soft-drinks were not used in the village until the early 1970s.

The second day of Easter contains key elements of the pre-courting and courting relationships of village youth, along with the more explicit romantic relations between marriageable men and women. Based on age

and kin and fictive-kin ties, groups of two to six boys or men go together and sprinkle most women with cologne. Traditionally, water was used and only young, unmarried women were sprinkled (actually drenched with buckets full of cold water in the streets or in yards). As an old village woman proudly recalled, „I was so popular that I had to change clothes six or seven times on Easter Mondays! I even got pneumonia one year I was so *kapós*" (in this sense: wanted, desired).

Currently, women of all ages get sprinkled on their heads, shoulders, and chest with cologne by all visiting boys and men. The focus, however, is on young girls and marriageable women. Mothers, grandmothers, and other female kin are ever present during the sprinkling of unmarried girls by bachelors. However, the older women disappear for a time (vaguely claiming that a chore must be done elsewhere) when a young man of *their* choice appears with a group. Once the women have left, the group continues to eat and drink, talk and joke among themselves. The young woman of the house talks with, and evades (not too vigorously) the sudden explicitly sexual attentions of the favored young man. The others stay in the room, but pretend not to notice the kissing and grabbing or the attempts of their kin at sprinkling cologne directly on the breasts or under the skirt of the girl. Bottles of seltzer-water are always present at these occasions and are used by the particular suitor to aim and squirt at the breasts and genitalia of the girl, preferably down the bodice and up the skirt of her dress. The mother and older female kin reappear in 15 or 20 minutes, and these games are discontinued as soon as the gate or doors squeak. Everybody present acts as if nothing has happened. While the group of men is present, no mention is made of the puddles or the wet and disarrayed clothes of the young woman. Food and drinks are offered, and talking, joking, and laughter continue until the grooup leaves or the next group of boys or men arrives.

These Easter Monday visiting-sprinkling episodes begin around eight o'clock in the morning and end around two in the afternoon. By that time most village males, 14 years and older, are very drunk and go home, or to the local inn, or to wine cellars, or to a speakeasy. The women lock their gates, draw the curtains, roll down the blinds, and ignore the few late-coming groups of evidently drunk men trying to get in, unless the latter belong to the household.

Young women keep a careful count of how many sprinklers come each Easter Monday. They compare this and compete about it; mothers and grandmothers brag among themselves of the attention their daughters and granddaughters have received.

Very young boys, up to the age of about six years, are accompanied by the father, godfather, and uncles and recite a short poem while they

sprinkle the girls and women. In exchange they get candy and money. Boys up to the age of about 14 years also get money gifts from the sprinkled women on these occasions. Sons of kin, fictive-kin, neighbors, and those „who did any kind of favor us" get considerably more money than „just village kids." Gypsy children, accompanied by Gypsy women, walk over from neighboring Bogács. They enter the yards, but not the houses, of villagers, sing a song at the doorway, and receive food, candy, and small money gifts, quite unlike on ordinary occasions, when Gypsies are chased away more often than not.

Offering food and drinks to the sprinkling boys and men and giving dyed eggs to a few special bachelors are important parts of the Easter Monday ceremony. These were present, although on a smaller scale, traditionally. Giving money to boys, however, is a relatively recent addition, one that began in the early 1970s.

In summary, Easter customs in Cserépfalu retain some selected traditional elements which exist side by side with some transitional and novel additions. The preparations for this holiday are traditional or quasi-traditional, as are going to church services and taking Holy Communion, special family feasts with special foods, the age graded grouping of village males for the mostly implicit sexual displays of sprinkling women, and the presentation of food and drinks during these visits. Transitional elements include the replacement of water with cologne and the overt manifestations of courting. The latter is a continuation, although transformed and in a highly condensed form, of local traditional courting patterns. The new additions include the return of former villagers and money gifts to boys. Coming home for both days of Easter not only strengthens family and kin relations but also expresses the former villagers adherence to Cserépfalu and explicitly serves to maintain ties between former classmates within various age-groups. Overall, Easter customs contain selective traditionalizations and innovations, evident activities and mobilization of intra-village and extra-village social networks, and they show articulated emphases of local and familial identities of present and former villagers.

Whitsuntide, observed fifty days after Easter, was the most significant two-day event after Christmas and Easter in the village until the mid 1950s. Like other informants over the age of 45, one 68-years-old woman recalled that the family was always together on Whitsuntide Sunday and Monday. Even the men came home from the lime-kilns; only the most important chores were performed around the animals between Saturday evening and Monday evening. Everybody went to church on both days and took Holy Communion.

In 1983 approximately nine percent of the villagers attended Whitsuntide Sunday church services and less than five percent attended these on Monday. Officially, Whitsuntide has not been recognized as a holiday since 1949, therefore, people go to work and children attend school on Whitsuntide Monday. Until the late 1950s some mothers and grandmothers kept schoolchildren at home. When the children were reprimanded by school officials for truancy, the mothers insisted, both verbally and in writing, that Whitsuntide Monday is an important holiday in this Calvinist village. The school won the battle by lowering the children's grades in behavior on the subsequent report card. Currently, as conversations and interview with children illustrated, even those who had been confirmed (after two years of religious instruction twice a week) only three weeks before Whitsuntide do not know what Whitsuntide is. Only four of the seventeen new confirmands attended church services and took Holy Communion on this occasion. Even these children went, as one child said, „because my mother forced me. It does not mean anything: I don't get any presents, must go to school, and nobody comes to visit on Whitsuntide."

Only a few former villagers return, mostly those who live within a 30 kilometer radius from Cserépfalu. Very little out of the ordinary intra-village visiting occurs on Whitsuntide Sunday and none on Monday; villagers work in their gardens, orchards, and vineyards just as on most ordinary weekends. The only remnant of traditional Whitsuntide custom within families is a special holiday meal, similar to that served on Easter and other special occasions. Women in most households bake pastry with potatoes and cottage cheese (*túrós krumplis béles*) and some call it, on this day, Whitsuntide's sweet bread (*pünkösdi kalács*).

In sum, Whitsuntide customs in Cserépfalu have nearly disappeared during the last two decades. Judging from the attitudes of children and young villagers, this once important custom is entering the sphere of oblivion.

All Saints' Day, or Hallowmas, is observed by most adult villagers. As in the past, village women clean the surface of their family's graves and decorate these with flowers the week before November first. They light candles and most village adults and many children visit the cemetery on All Saints' Day. In the past, however, villagers performed only the most necessary chores of the already light winter workload during the week of November first „so that the dead people's rest would not be disturbed." Today work goes on as usual. Many ex-villagers return for at least a day on or around Hallowmas to pay respect to dead family members. In particular, older village women keep a careful account of those former villagers who still know their duties versus those who leave

home and neglect their family obligations. It is not enough „to quickly run to Cserépfalu by car and just drive to the cemetery on All Saint's Day," as a number of former villagers have found out. It is also crucial that one is seen carrying wreaths and lowers to the gravesite and that one stops and talks about the dead and other topics within and outside the cemetery with villagers. It is also important that a former villager bring along his or her children. Although men and children visit the cemetery, it is the village women who are guardians of the dead, caretakers not only of the gravesites but keepers of the memory of the dead in Cserépfalu's consciousness, as is discussed below in the section entitled „Burial Customs." Here it should suffice to conclude that the village customs related to All Saint's Day are very significant expressions of traditionalization and continuity. They activate networks within and beyond the village and help to articulate a sense of belonging, a feeling of community identity among adult villagers.

While villagers note that until about a decade ago, Christmas had a more encompassing, more emphasized role for a wider circle of kin, currently it is observed mainly within the nuclear family circle. Church participation, which was mandatory for all villagers in the past, involved 110, 122, and 100 people on Christmas Eve, Sunday, and Monday, respectively, in 1982.

Children under the age of 14 years are about the only ones who look forward to and enjoy Christmas. They get clothes and small presents from parents, and oranges, chocolate, and a couple of hundred Forints from their godparents. It is interesting that gift giving is very moderate at Christmas and that it is primarily restricted to those living in the household and often excludes older family members, since the giving of large and valuable presents in wilder circles on other occasions became not only fashionable but obligatory in the late 1960s. In a sense, however, this is a traditional element. Older and middle-aged villagers fondly recall their childhood Christmases: the parents „obtained" a pine tree from the forests, hung it up on the beams and, as a 74-year-old woman remembers, when „we children awoke on Christmas morning that was our surprise, that was our gift. Only the rich gave candy or walnuts to their children; we never had any."

Former villagers usually mail small Christmas gifts to their nearest family members in Cserépfalu. Only those who are still unmarried or who are married but childless return for Christmas. Regardless of how strong the affiliation of former villagers to Cserépfalu and to their natal family, after the birth of a child subsequent Christmases are spent at the new place of residence. This was the case uniformly, and none of the former villagers offered a supportable reason for staying away. Those

who claimed that travelling with small children in December, or exposing young children to village houses where there is no central heating, is potentially dangerous, also maintained that they and their families never would miss coming down to the village for pig-sticking in mid-December or always come home for István day (on the 26th of December), or János day (27th of December).

A little visiting and lots of drinking take place on the second day of Christmas between close kin, co-godparents, co-parents-in-law, and good neighbors. Most married women stay at home or visit their mothers to complain about all the cleaning, cooking, and baking in addition to their usual chores around the house and at their places of employment. Older women reinforce these complaints by comparing the empty Christmases of the present with the wonderful Christmases of the past when, as one said, „the church and the house were filled beyond capacity."

Perhaps nothing shows the strange sense of Christmas isolation or atomization as clearly as the high incidence of television watching among children, teenagers, and men. Some 70 percent of village households have television sets. Generally, old villagers and most of the widows do not like to watch television and rarely own a set. The programs make them uncomfortable, uneasy, and anxious. For that matter, old villagers stated that they were nervous only while discussing the watching of television. Middle-aged women have a few programs which they like, but generally they just do not have time to watch more than a few hours each week and they rarely watch at Christmas. Thus, television functions in the village as an isolator year round, but particularly over the Christmas holidays, New Year's Eve, and New Year's Day.

The structure, function, and meaning of what can be viewed, for analytical purposes here, as a system of religious folk customs in Cserépfalu was discussed. This system weaves through all spheres of life. It integrates, and at the same time is an integral part of, community identity.

Egyházi ünnepek és identitás egy észak-magyarországi faluban

A vallásos szokások, ünnepek köre egyike a hagyományok azon rétegeinek, amelyekben a legszembetűnőbben mutatkozik meg a parasztság törekvése az elmúlt évtizedek változásai okozta társadalmi feszültségek ellensúlyozására. Ez a tanulmány arra tesz kísérletet, hogy az élő egyházi hagyományokon belül feltárja a változások nyomait, a lassan változó külsőségek mögött kialakuló új magatartásformákat és azok kapcsolatát a faluhoz tartozás tudatával. Az itt elemzett vallásos ün-

nepeknek a helyi identitás szempontjából nemcsak mint a hagyományok egy csoportja van jelentősége, hanem azért is, mert a helyi búcsú, a húsvét, a pünkösd, a mindenszentek napja és a karácsony egyúttal a családi és közösségi összetartozás kinyilvánításának legfontosabb alkalmai, s ezzel együtt késztetnek is az év során időről időre meglazuló rokoni, közösségi kötelékek szorosabbra húzására.

Huseby Éva Veronika

MARTA SIGMUNDOVÁ

IDENTICAL AND DIFFERENT FEATURES IN THE STRUCTURE OF PEASANT FAMILIES

Data from Šalov with Hungarian inhabitants, and Lišov with Slovak inhabitants in Slovakia

We have investigated the family life in two South Slovakian villages which used to belong to the former district of Hont („Hontianska zupa"). The village Lišov lies on the southwestern side of the Krupina Height, int he valley of the Lišov creek. The inhabitants are of Slovak nationality. The other village, Šalov, lies fifty kilometres southward under the western slopes of the Ipel' Hills, in a wide valley of the lower part of the river Hron. Here the inhabitants are of Hungarian nationality. These two localities are part of a greater region mixed ethnically on the contact line of the Slovak and Hungarian ethnic groups. From the economic point of view both localities are peasant villages of the same type. The fertile hill region offers good conditions for a profitable agricultural production and vine growing. In the period that we investigated, i. e. the first half of the 20th century, both villages were rich and clearly socially stratified, very little dependent on the town centres, and there was no possibility of other means of living than farming. To form partial „laboratory conditions" for our investigation we have chosen the localities which were similar from the point of view of religion — both were protestant: Lišov belonged to evangelical, and Šalov to Calvinist Christian denomination.

The focus of our investigation is influenced by the fact that in the mentioned period in both localities there existed the „one-child" principle — a system of restrained or simple reproduction, which had a great effect on the development of population, as well as on the family structure — the focus of our investigation.

The basic difference between the two localities is their ethnical composition. If this determines the investigated phenomenon, it will prove a distinctive factor.

The knowledge of the family structure offers basis for the further analysis of the family functions and the roles of each family member. We gathered the material which represents a sample of 100% in each

locality — we used the census lists from December lst, 1930. The basic data come from that time. We know about the present state of the investigated phenomena from the questionnaire made in the field in 1983. Comparing the two lists we can find the dynamic elements of the development of the system and can evaluate retrospectively the tendencies which began in the thirties.

The census data enable us to reconstruct the structure of each household very precisely. From the structural aspect a household is usually identical with a family, that is a family household. But there are cases when only one person or more non-relatives form a household, that is a non-family household. The principal difference between a family and a household is the following: a household is a social and economic unit, but a family is also a biological unit.[1] A family household is a community of individuals who are connected by the closest blood relation (parents with children, sisters and brothers, married couples) and who at the moment exist as an economic unit (producers, owners and consumers in one) and a resilential unit. A family household is a system with an internal hierarchy. The distinctive factors are the generation, status, the roles of the family members and their mutual relationships. There was an evident hierarchy directed towards the head of the family, connected with the date of birth, wedding, divorce, or the beginning of the widowhood. The data on the birthplace and the time of the settlement in the locality approve or disapprove of the theory of the endogamous local isolation. They inform us also about the migration or the mobility of a separate family unit, about the economic and social context, the work and professional distribution of the individuals. The data from the census lists reveal some unique and atypical phenomena in the functioning of the structure, e. g. unmarried mothers, or people with unknown marital status.

We must stress that in our work we have not dealt with the households of the farm workers who lived in the farm yards outside the village, nor with the Gipsy families living in the outskirts.

We have used a partly adapted Laslett's method for the analysis of the family and household srtucture.[2] In connection with the terminology there appeared a problem with the term „extended family". In our work it is identical with the accepted meaning of this term, it stands for a family including at least two married couples. The extended family lives in an extended family household: a married couple, their children and a

1. *M. Mladenović:* Uvod u sociologu porodice. Beograd, 1969. 32.
2. *R. Andorka:* The Peasant Family Structure in the 18th and 19th Centuries. Acta Ethnographica, XXV. 1976. 326—327.

widowed parent of one of the married people — so only one conjugal unit is actual. Another form of the extended family is a multiple family household where at least two conjugal units are actual — vertically (filial family) or horizontally (fraternal family).

In 1930 in the village Šalov there were 235 houses, occupied by 248 households. So it occurred that there were also two dwelling units in a house. The material shows that in such houses there lived families formed by the disintegration of the fraternal, or, less often, the filial family. The second family names and the birth dates of the house owners prove that.

It happened that divided brothers lived with their families in the neighbourhood because their houses were originally built on the common family ground. These data offer a complex view of the situation: there were a relatively great number of extended families (57%) in general, and separately 34.5% multiple family households. Then how can we explain that an average household consisted of four people in that period? Of course, the number offers the image of a nuclear family (a married couple with their children), but there were still other variants according to the facts. Four people could form an extended family household as well as a multiple family household, especially under the conditions of the restrained reproduction system, e. g. a widowed parent + one of his/her married siblings with his/her child, or a farmer with his wife+one of their married siblings with his/her partner — still childless; etc. There are many other combinations that can represent not a big but an extended family, „extended" to four generations but usually incomplete. Quite often in this type of households there lived also servants and apprentices with the farmer's or master's family, and they represented the labour-power in the individual agricultural or craft enterprises.

In 1930 in Lišov 118 households occupied 118 houses. The same number of households and houses indicates that the dynamics of the extended families' disintegration is lesser in this locality. It is demonstrated also by a relatively small difference between the number of the nuclear families (40%) and the number of the extended families (56%). There may be another reason for the same number of households and houses — there are records of the immigration of „new", young, structurally not much developed families to the village. This movement was possible because of the previous little increase in the population in the 19th century, which ended up as a depopulation. There is evidence that in the years 1918—1930 fourteen complete families moved into the village. In spite of this the number of extended families was not small in Lišov, and like in Šalov the average small number of the family members did

not exclude the existence of extended families, extended to more generations, where the servants also lived in the common household.

The aim of our contribution is not to give a detailed analysis of the family and household structure. We are interested in the results of the comparison of the situation in both investigated villages. In spite of the average small number of the household members in both localities, the extended family form prevailed in the period under survey. In Lisov, in the extended family a widower remained the head of the family, no matter how old he was. In Šalov he usually gave up farming to his son or son-in-law. In Šalov a widow remained the head of the family only in one third, in Lišov in one half of the investigated cases, even if she lived in the family of her married son or daughter. She retreated from her post at the age of about sixty in both investigated localities. But we must point out that it was not by chance that a woman was the head of the family, especially in the day-labourers' families — in Šalov exclusively, in Lišov in most of the cases. This was so because the organization of a small agricultural enterprise, what a peasant household was, was in need of conceptional thinking, planning but especially of the labour power — of the men who were personally interested in the development and welfare of their own farms.

Some types of the extended families are atypical in both localities, e. g. the family extended downwards, incomplete in the middle generation — an unmarried mother living with her child in her parents' household; or the family extended laterally — unmarried brother or sister of one of the married couple living with them in the common household, and other variants. Their occurrence was relatively unimportant — 3.2% in Šalov and 2.5% in Lišov. The head of such a family was a man from the middle generation, both in the farmer's and in the day-labourer's family.

Multiple family households in which the parents gave up the leading role occurred only in Šalov. But also here they represented the atypical variants. Usually the families were multiplied up to the secondgrade unit of descendants and one of the oldest generation was the head of the family regardless of his age. There is evidence that some of them were 80-year-old farmers. In both localities it was a typical farmer's family rich enough to employ a servant. In this type of families a woman has never been the head of the family.

It is interesting that in Lišov the undivided brothers' family was missing. In verifies the theorem that there was disintegration after the father's death. The father was the head of the family for the next generation. Because of the one-child system in both localities usually one of the sons left the parents' house after his marriage. But in Šalov it was not the only solution. A bigger land property of the family made it pos-

sible for the sons to stay together even after their father's death. When their father died they could experience this way of farming. In Lišov it was impossible. Although the fraternal families were in the bud and the father was a widower, he kept his post of the head of the family — in Šalov he gave it up. We must not overestimate the importance of the fraternal families and of their derived forms in Šalov. The analysis has proved that the mentioned solution must have been a consequence when one of the fraternal families was childless, and the property basis of the family was good at the moment — it solved the problem of the needed labour force, the continuity of ownership, and the property developed. The economic determination is very important in the peasant families.

The number of conjugal family units was relatively equal in both localities — it made one tenth of all the families in both villages, their existence having been supported by the system of restrained reproduction — it was the consequence of the system. The striking number of childless families might have been caused by non-expert interruptions of the first gravidity of the women, which might have made it impossible to give birth to a „substitute" child when the only child in the family died.

The nuclear families (parents with their dependent children) represent one cycle of the formation of the extended families resp. of their disintegration. The regularity of this process can be proved by the corresponding relative number of the family types in both localities, and by the corresponding absolute numbers of the patriarchal multiple families in both populations. There is evidence that the nuclear families had a small birth rate — in two thirds of them there was one, rarely, two children. We must add that the most various social and professional scale was represented by this family type. The number of the peasant families of this type was smaller than that of day-labourers or of people pursuing other occupations. They were artisans, salesmen, experts or employees. Such occupations were more typical of town people. This is one of the reasons why this family type is known as „town" family in the literature. Its existence in the village as well as in the town milieu was enabled by their source of living, which was outside the agricultural enterprise. The professional basis of this family type made it unnecessary to grow to a form of an extended family form.

It is interesting that an incomplete nuclear family existed almost exclusively in the variant of a widowed mother with her unmarried children. It is evident that women lived longer than men, and a widow took care of the upbringing of her children. On the other side, especially in peasant surroundings, the widower was not competent for that and had to marry so that his family would fulfill its basic functions: the eco-

nomic, social and socializational ones. This could explain the uneven rate of the widows and widowers living alone. In Salov there was a relatively great percentage of the widows living alone. The reason may have been the childlessness or the system of one child, but we can see another reason in practice, in the organization of their life. When the parents grew old they gave their property to their siblings and became dependent members of their children's families, or they started to be independent on the base of the exchange agreement — the children had to give them assistance by means of contributions (grain, flower, wood, etc.), or they were independent as owners of a small piece of land. When they were not able to tilt the land themselves any more, they rented it to their children or to somebody else and so they cared for their living. In Lišov it was not usual. There the number of old solitaries, especially of widows living alone was very small. In this locality the property was divided after the death of the parents. The parents were members of the family, where they lived together with their married children.

Unmarried individuals living in independent households were hard to find in the village community, as their basic problem was the source of living. In all cases they were not peasants but pursued other occupations and their handicap was that they were immigrants. In both investigated localities the common household of non-relatives was socially determined by the need of social assistance (Lišov), or by the social characteristics of the elite provincial social stratum (Šalov) — the vicar's household, the notary's household.

When we determine the hierarchy of the family types in relation to the number of their occurrence, it is identical in both localities. The greatest was the number of the nuclear families, then the number of the multiple families, then there were the extended families, then came the households of the solitaries, and finally the households of the non-relatives. This frequency of occurrence of the family and household types is the same also in other localities of the region in that period.[3]

On the basis of the material excerpted from the evidence house lists from 1983 we can conclude in general the further development of the family and household structure in the investigated localities. In this case we have no data on the status hierarchy within the family, and thus in our analysis we arranged the structures to general classes, not to special type variants. The basic number represents the inhabited houses, and again it does not include the farmworkers from the farm yards outside the village, nor the Gipsies.

3. *M. Sigmundová:* Vybrané problémy výskumu rodiny. Slovenský národopis. XXX. 1982. 232.

Nowadays in each of the two investigated localities there are less people than there were fifty years ago. In Lisov the decrease is not an extreme one, as it is not a central village. But in Šalov the decrease counts one hundred households. It was partly the restrained reproduction system that ended up in the depopulation. On the other hand it was the forced displacement of the inhabitants to the Bohemian borderland after World War II though we have no exact numbers from that time. Also the exchange of the inhabitants between Czechoslovakia and Hungary in the years 1946—1947 caused the decrease in the inhabitants in Šalov. Though the number of the Slovak repatriant families was identical with the number of the families that moved to Hungary, they did not settle in Šalov but moved on. The number of the Gipsy inhabitants increased, but we do not include them in our statistics. As for the depopulation we cannot ignore the increasing mobility of the inhabitants after World War II. These all caused the decrease in the absolute number of the Šalov model.

From our point of view the most important fact is that the frequency of occurrence of the family and household types started to change. In Šalov the nuclear families started to prevail, on the second place were the households of solitaries, then the extended family households, the multiple family households, and the smallest was the number of non-relatives' households as it had been in the past times.

Both forms of the extended families lost their economic basis and so the reason for their existence. After World War II the new social conditions, the transition to collective farming, the retirement pension, and other facilities influenced the rapid increase in the solitaries' households. In Lišov the nuclear families have prevailed, too, but on the second place there are the extended family households. It means that the traditional model has been preserved — the widowed parent has remained in the family of his/her married sibling, even if not as the head of the family anymore, but he is not socially dependent on his children's family. There are less solitaries' households and less multiple family households than in Šalov, but in Lišov the multiple family households were rare also in the past.

We can conclude that in the past in both localities the extended families with the system of the patriarchal authoritative organization prevailed. In Šalov — a village with inhabitants of Hungarian nationality — the family structure was more developed and the dynamics of disintegration was greater than it was in Lišov. It had the economic grounds: the greater land ownership enabled the development of the nuclear families. The different economic and social characteristics seem to be a special ethnical feature, as we have compared the two villages which differ basically in ethnicity. But this difference is not that important as both loca-

lities are part of the same economic and cultural region, where the way of living implicated similar development of the family structure. The changes which appeared in consequence of the social transformations during the last fifty years are of a general kind. They have been noticed also in other localities outside this region,[4] and demonstrate the general trend of the family development in the territory of Slovakia nowadays.

Azonos és eltérő jelenségek a parasztcsaládok struktúrájában

A családi élet általános kutatásával, különösen pedig a családszerkezet problematikájával foglalkoztunk az egykori Hont megyében fekvő két dél-szlovákiai községben, a szlovák nemzetiségű Lisovban és a magyar nemzetiségű Salovban. Mindkét falu a szlovák és a magyar etnikum érintkezési pontján lévő tágabb vegyes etnikai területhez tartozik. Gazdasági szempontból azonos típusú parasztlakta községek ezek, amelyekben jövedelmező mezőgazdasági termelés és szőlészet folyik.

A vizsgált időszakban, a XX. század első felében a népesség fejlődését, valamint a családszerkezet alakulását az ún. „egyke" rendszer befolyásolta mindkét faluban.

A kiszemelt községek között az etnikai hovatartozás jelenti az alapvető különbséget, s mivel az etnikai hovatartozás döntően kihat a vizsgált jelenségre, ez megkülönböztető tényezőként jelentkezik.

Az elemzés megmutatta, hogy a vizsgált időszakban mindkét községben a patriarchális tekintély elv alapján irányított nagycsaládok voltak túlsúlyban. Az a tény, hogy Šalovban, a magyar nemzetiségű lakosság körében fejlettebb volt a családszerkezet, nagyobb volt a feloszlás dinamikája, mint Lišovban, elsősorban gazdasági okokra, főként a nagyobb földtulajdonra vezethető vissza, hiszen ez tette lehetővé egyes családok ilyen irányú fejlődését. A gazdasági-szociális különbség így végső soron etnikai sajátosságként jelentkezik. Elvileg azonban lényegtelen különbségről van szó, ugyanis mindkét falu egyazon tágabb gazdasági-kulturális területhez tartozik, amelyen elvileg a családszerkezeti típusok azonos fejlődése szabta meg az életmódot.

Azokat a változásokat, amelyek a szociális átalakulások révén a következő fél évszázadban jöttek létre, olyan általános változásokként értékeljük, amelyek a család fejlődési irányzatát mutatják napjainkban Szlovákia területén.

Sigmundová Marta

4. *B. Filová:* Rodinný život. Slovensko 3. Ľud II. Bratislava, 1975. 983.

ZOLTÁN UJVÁRY

EROTISCHE UND PHALLISCHE ÄUSSERUNGEN IN DEN VOLKSBRÄUCHEN

Im reichhaltige Repertoire des dramatischen Brauchtums sind zahlreiche Szenen anzutreffen, in denen erotische und phallische Äusserungen vorkommen. Die in Prosa oder Reime gefassten Texte des Spiels weisen auf den Geschlechtsakt hin, der Phallus wird zumeist als Imitation, zuweilen aber auch tatsächlich dargestellt. In diesen Stücken kommt dem Phallus eine wesentliche Rolle zu, ja, häufig ist das Interesse ganz auf ihn gerichtet. Zwischen dem in den antiken Schauspielen und Possen dargestellten Phallus und dem Phallus aus den volkstümlichen Schauspielparodien unserer Tage liegt eine ausserordentlich lange Zeit. Dennoch hat es den Anschein, dass der Phallus hinsichtlich seines Wesens in den bäuerlichen Stücken ein Jahrtausende umspannendes Ritusmal darstellt.

Im ungarischen Brauchtum gibt es vorwiegend in den Stücken zur Bestattungsparodie reichlich Beispiele für das Zeigen des Phallus. Von allgemeinen ethnologischen Untersuchungen her gesehen, steht der wichtigste Fragenkreis dieser Stücke mit dem Darstellen des Phallus, Momenten des Sexualen, obszönen Texten und deren Funktion im Zusammenhang. In den vielfältigen Varianten der Bestattungsszenen können auf das Geschlechtliche hinweisende Momente, an die Nachahmung des Phallus und sein tatasächliches Vorweisen sowie an den Koitus erinnernde Reden und verschiedene obszöne Ausdrücke und Wendungen beobachtet werden. Dies löst im ersten Augenblick und bei Leuten, die diese Überlieferung nicht kennen, den Gedanken an Unflätigkeiten und Obszönitäten aus. Bevor hier nun aber an die funktionsmässige Interpretation dieses Problemkreises, an seinen psychologischen Hintergrund und seine ethnologischen Zusammenhänge herangegangen werden soll, macht es sich notwendig, diesbezügliches Material aus ungarischen Brauchtum vorzustellen.

1. Gezeigt wird der Phallus in den Totenspielen, bei der Hochzeit, beim Fasching und bei den verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenkünften. In dieser Gruppe der Bestattungsparodien richten sich das Haupt-

gewicht und das „Wesen" auf den Phallus, auf sexuell geartete Äusserungen. Es gibt weitaus mehr Angaben darüber, dass eine Phallusimitation gezeigt wurde, als darüber, dass einer der Spieler tatsächlich seinen Penis zeigte. Letzteres kann gewöhnlich in der „groberen" Formen der Spasserei beobachtet werden. In den meisten der Fälle wird der Phallus durch irgendetwas ersetzt, imitiert. Hierzu dienen meist ein Maiskolben oder eine Wurzel. Ausserdem kommt es auch vor, dass zu diesem Zweck ein Kuheuter, das Ende eines Stockes, oder aber auch der Mittel- oder Zeigefinger des Spielers gebraucht wurden.

In den Bestattungsparodien zur Hochzeit legte sich der den Toten darstellende Bursche auf eine „Bahre", bevor er vor das Publikum gebracht wurde. In der Hand hielt er eine Phallus-Imitation (dies konnte — wie schon erwähnt — ein Maiskolben, Maisstengel, ein Kuheuter mit Zitzen, eine Wurzel, ein Stock usw. sein). welche er in Lendenhöhe plazierte. Dann wurde alles mit einem Tuch bedeckt. Während der Predigt hob der Tote die Phallus-Imitation dann immer wieder hoch und bewegte sie. Mit ihr erhob sich auch das Laken und bewegte sich. Da die Imitation nicht zu sehen war, konnte der Zuschauer zu recht annehmen, dass sich der Penis des Toten bewege. Die Klageweiber warfen sich dann jammernd auf den Phallus und weinten: *„Allein hierum tut's mir leid, allein nur hierum tut's mir leid."* Der die Frau des Verstorbenen spielende Darsteller ergriff den Phallus während des Spiels öfter mit der ganzen Hand, wobei sich die Aufmerksamkeit voll auf den Phallus richtete.

Es geschah, dass die Phallus-Imitation sichtbar gemacht wurde. Dann handelte es sich dabei um eine *Wurzel.* In das den Toten bedeckende Laken wurde ein Schlitz geschnitten, durch welchen der Spieler die Wurzel hindurchsteckte, starr festhielt und ab und an einwenig bewegte. Von ihrer Form und Farbe her erscheint die Wurzel wie der menschliche Penis und liess auf diese Weise bei vielen — hauptsächlich bei denen, die dem Toten nicht allzu nahestanden, — den Anblick eines wirklichen Penis wach werden. Vom Ethnologischen her ist auch die Tatsache recht beachtenswert, dass die um den Toten herumstehenden Klageweiber den Wurzel-Phallus während der Predigt dem Toten aus der Hand „wegassen". Bei einigen Varianten ass nur die Frau des Verstorbenen den Phallus auf. Sie warf sich förmlich auf den als „süsse Wurzel" bezeichneten Wurzel-Phallus, packte ihn mit der Hand und biss immer wieder hinein. Bis zum Ende der Predigt hatte sie ihn dann verzehrt.

Eine besonders „lebenstreue" Imitation des Phallus wurde mit einer *Zitze vom Kuheuter* erreicht. Der den Toten verkörpernde Bursche steckte durch einen in Lendenhöhe vorhandenen Tuchschlitz eine *Kuhzitze* hervor. Während der Zeremonie liess er diese, als ob es sein eigner Penis wäre, bewegen. Die aus dem Tuch hervorschauende Kuhzitze

erweckte ganz und gar den Eindruch, als ob dies das menschliche Geschlechtsorgan, der Penis des Toten, wäre.

Kam in den Spielen eine Imitation des Phallus vor, so war die Hauptaufmerksamkeit darauf gerichtet. Der „Tote" bewegte den Phallus „richtete ihn auf" und die Spieler, die die Angehörigen des Toten darstellten, vorwiegend aber seine Frau, betasteten den Phallus, streichelten ihn, ja, es kam sogar des öfteren vor, dass auch die anwesenden älteren Frauen den Phallus berührten oder darauf schlugen.

Nicht nur in den Bestattungsparodien auf Hochzeiten, sondern auch in den Totenspielen zur Faschingszeit wurde der Phallus gezeigt. Dies konnte im Kreis der Faschingstraditionen von Szatmár beobachtet werden. In verschiedenen Variationen kam es hierbei vor, dass der Spieler eine Wurzel oder einen Maiskolben in seiner Hosentasche hin- und herbewegte, oder aus dem Hosenschlitz herausschauen liess. In der Szene von der schwangeren Frau und ihrem Mann wurde am Hosenschlitz der Männermaske eine *Wurzel* befestigt. Manchmal wurde der Phallus auch durch einen roten *Maiskolben* imitiert. Auf ähnliche Weise wurde am Hosenschlitz der Strohpuppe in der Faschingszeit eine Wurzel oder ein Maiskolben angebracht. Der Phallus dieser Puppe löste beim Publikum die gleiche Wirkung aus wie der Phallus eines lebendigen Spielers (d. h. des Totendarstellers).

Bei verschiedenen Zusammenkünften und gemeinschaftlichem Zusammensein (Spinnstube, Tabakauffädeln, Schlachtefest usw.) kam es auch zur Phallus-Exhibition. In der Gemeinde Konyár (ehemals Komitat Bihar) gehörte es noch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen zu den häufigen „Scherzen", den Phallus zu zeigen. Vor Kindern und jungen Mädchen wurde dies aber zumeist vermieden. Notwendiges Requisit für diese Szene war ein Kuheuter, beziehungsweise eine Zitze davon. Der junge Bursche, der sich für die Aufführung bereit erklärte, befestigte die Zitze in Lendenhöhe und band dann einen Schurz darüber. Nur Eingeweihte wussten, dass es sich bei dem zu sehenden Penis nur um eine Imitation handelte. Während der Aufführung ging der Bursche im Zimmer hin und her, lüftete seinen Lendenschurz von Zeit zu Zeit, als ob er sich damit Nase oder Mund abwischen wolle. So wurde die Penis-Imitation sichtbar. In diesen wenigen Augenblicken erschien es tatsächlich so, als ob der Penis des Burschen zu sehen sei. Der Spieler hatte dabei ganz ernst zu bleiben, als ob er von nichts etwas wüsste, sodass viele tatsächlich annahmen, der junge Bursche hätte seinen Penis „draussen vergessen". Dieser Anblick rief bei den Frauen im Wechsel Entsetzen, Schrecken und Gelächter hervor. Unter den „Hochzeitsscherzen" kam es auch häufig vor, dass einer von den *ungeladenen Gästen,* den *Maskierten,* eine Kuhzitze an seinem Hosenschlitz befestigte und so auf die Hochzeitsfeier ging.

Abb. 1. Der Schafsschwanz als Phallus-Imitation vor den Jungvermählten. Karcag.

Sowohl die Spieler als auch die Zuschauer hielten die Nachahmung des Phallus durch eine Kuhzitze für die „lebenstreueste" und „wirklichste". Vielerorts gibt es Angaben für diese Form der Phallus-Imitation. Auch in den Spinnstuben der Dörfer von Szatmár stellten die jungen Burschen auf diese Weise den Phallus „zur Schau".

Zur Methode, den Phallus „lebenstreu" nachzuahmen gehörte es auch, dass der Spieler *einen Finger* aus dem Hosenschlitz *heraussteckte*. In diesbezüglichen Beispielen aus Szatmár wird berichtet, dass der Spie-

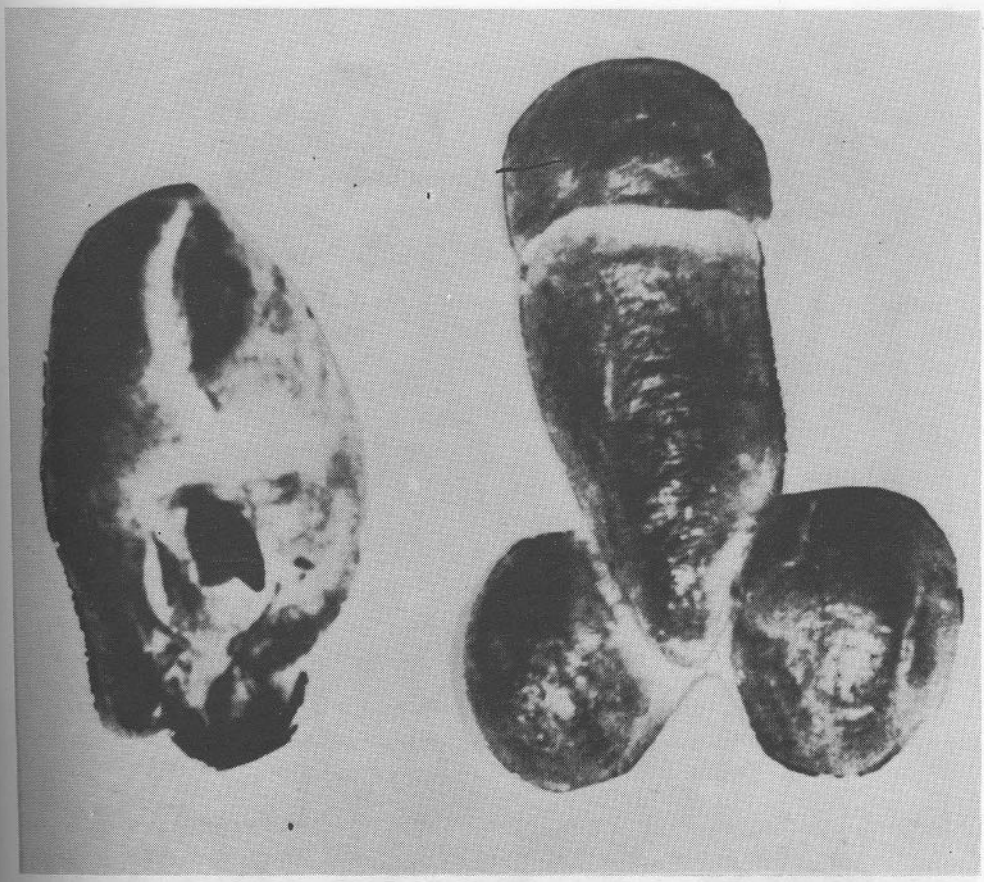


Abb. 2. Phallus und Vulva aus Hefeteig, die der Braut, beziehungsweise dem Bräutigam übereicht werden. Zalaszentgrót.

ler hierzu eine Tasche aus seiner Hose herausschnitt, seine eine Hand dort in Lendennähe hielt, den Mittelfinger, auf dessen mittleres Glied zuvor ein Strich aufgemalt worden war, krümmte und dann zum Hosenschlitz führte. So hatte es völlig den Anschein, als ob am Ende seines Penis die „Eichel" zu sehen wäre.

Als Phallus-Imitation wurde häufig auch eine lange spitzzulaufende rote Paprikaschote verwendet. In der Spinnstube oder beim Tabakbündeln brachten die jungen Burschen und manchmal beim Schlachtefest die Masken diese Schote an ihrem Hosenschlitz an. Sie konnten damit den aufgerichteten Penis sehr gut nachahmen. Es gibt Angaben darüber, dass ein weiblicher Spieler als Mann verkleidet auftrat und vor den Zuschauern eine rote Paprika aus seiner Hose sehen liess.

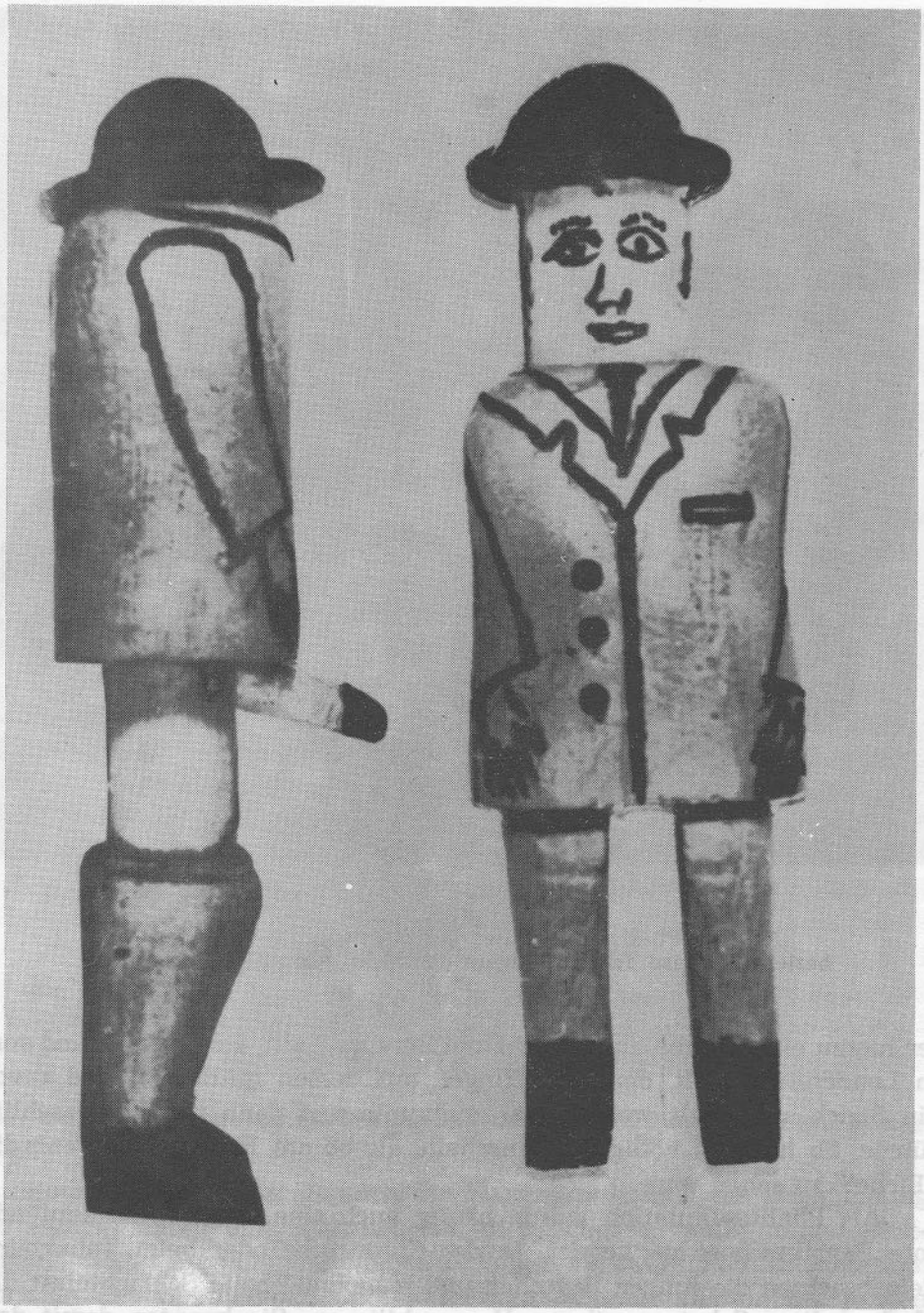


Abb. 3. Phallische Holzpuppe, „aufgezogen" und angekleidet. Braut und Bräutigam wurde dieser „selbsttätige" vorgeführt. Balmazújváros.

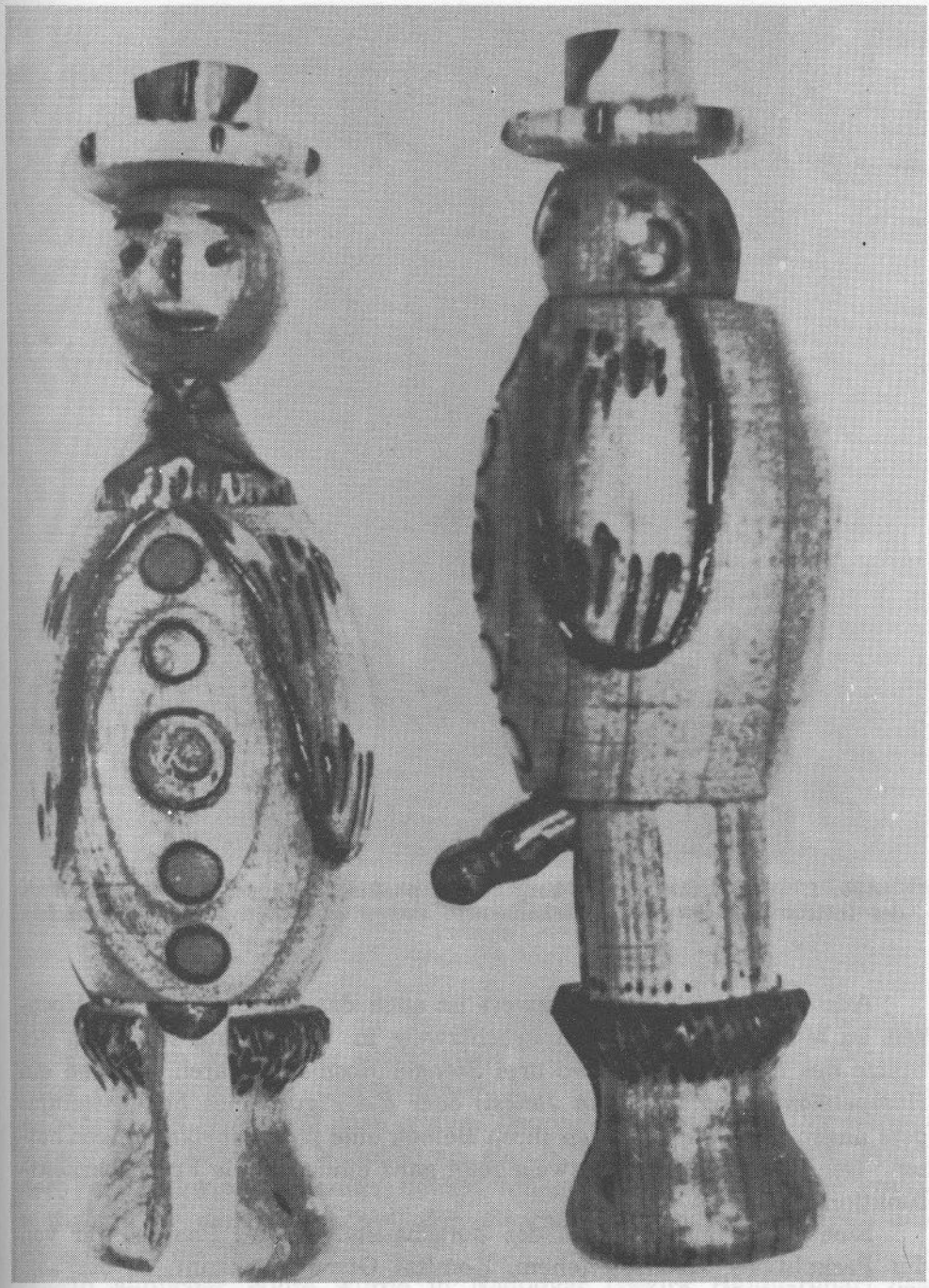


Abb. 4. Phallische Holzpuppe. In der Hand des Mächens springt der Phallus der Puppe heraus. Zalaegerszeg.

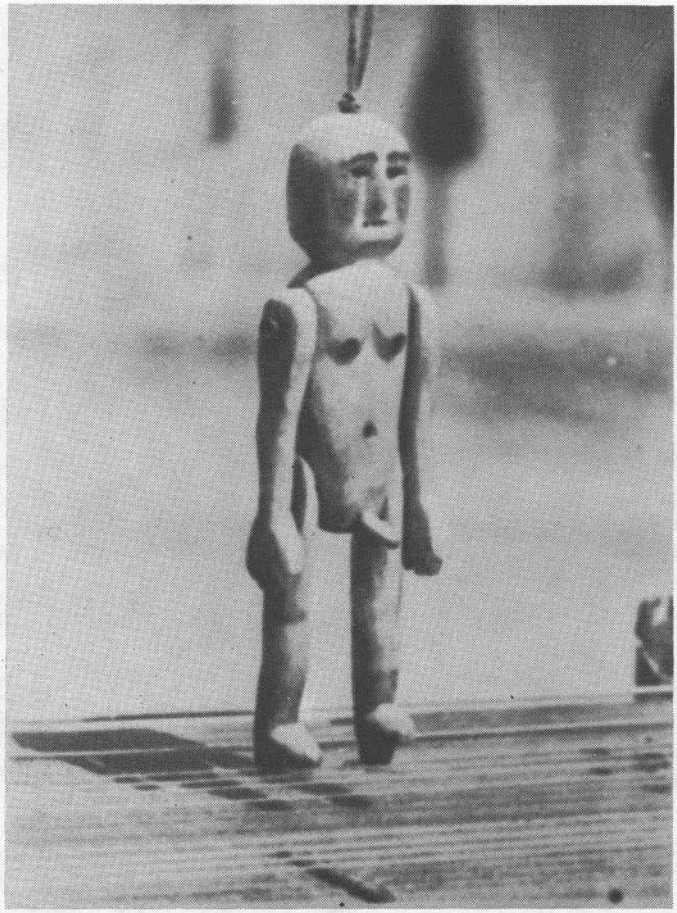


Abb. 5. a) An einer Zither aufgehängte phallische Puppe. Beim Schlagen des Instruments erweckt die schaukelnde Puppe erotischen Eindruck. Putnok.

Ausserordentlich beachtenswert ist auch das Beispiel von der Hochzeit zu Mohács, das mit dem Fruchtzweig in Verbindung steht. An der Spitze des Fruchtzweiges, wo drei Stengel Rosmarin waren, wurden ein *Hampelmann* (ung.: *Paprika Jancsi)* oder die Figur eines *Schornsteinfegers* angebracht, die zwischen ihren Beinen eine rote Paprika hängen hatten.[1] Der Phallus am Fruchtzweig zeigt ganz eindeutig die Fruchtbarkeitsfunktion.

Eine eigentümliche Form des Zurschaustellens des Phallus war von der Páskaházaer Hochzeit (ehem. Komitat Gömör) bekannt. In der sog.

1. *J. Berze Nagy:* Baranyai magyar néphagyományok, III. Pécs, 1940. 133.

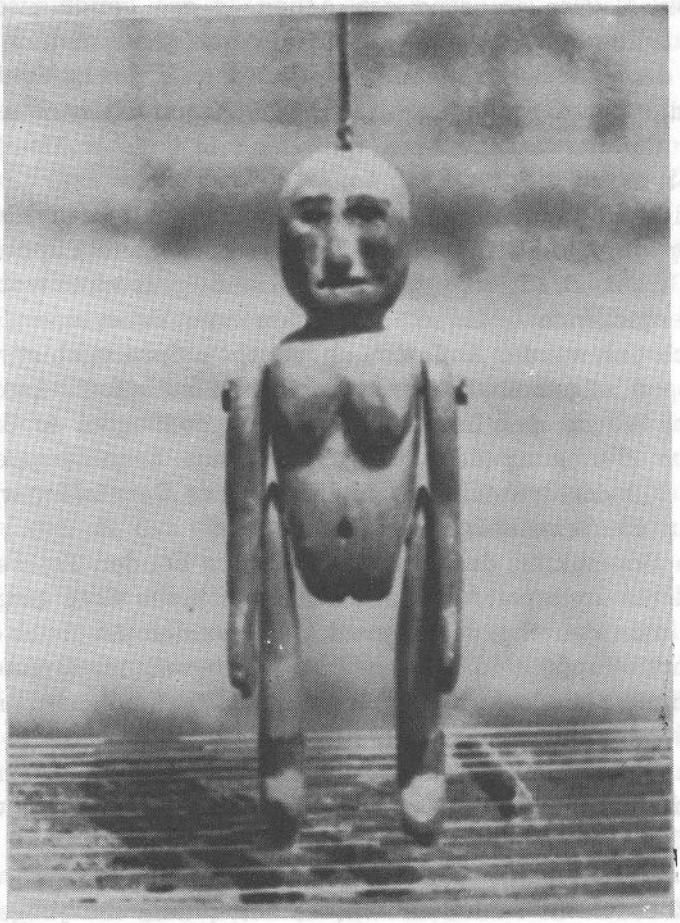


Abb. 5. b) Weibliches Gegenstück zu obiger Puppe. Die Darstellung der Genitalien und das rhythmische Schwingen der beiden Figuren weist auf die Sexualität hin. Putnok.

Hengst-Szene verkörperte ein Spieler ein Pferd, den *Hengst.* Zwischen seinen Beinen wurde eine aufgepustete Schweinsblase befestigt. Der Besitzer des Pferdes, der *Pferdehändler,* führte dieses in die Hochzeitsgesellschaft und teilte mit, dass er zum Decken gekommen sei. Der Hengst sprang die Frauen und Mädchen an, als ob er sie „decken" wolle, wobei der Phallus zwischen seinen Beinen hin- und herbaumelte. Die etwas mutigeren Frauen piksten mit der Haarnadel in das „Gehänge" des Hengstes, in die Blase.

In ähnlicher Weise wurde in Nádudvar (Bezirk Hajdú-Bihar) das Geschlechtsteil des Bären dargestellt. Bärenspiele wurden vorwiegend auf Hochzeiten, zum Schlachtefest, auf dem Winzerumzug sowie in den not-

gedrungenen Pausen während der Arbeit in der Landwirtschaft aufgeführt. Bei letzteren war der Phallus des Bären jedes mal zu sehen. Dem Burschen, der den Bären spielte, wurde der *Hodensack eines Bockes* zwischen die Beine gebunden. Nach den Trommeltönen seines Herrn sprang der Bär herum, er tanzte, wobei er sein Geschlechtsorgan absichtlich sehen liess.

Wichtige Bestandteile der Phallus-Exhibition waren die sog. *phallischen Puppen.* Die als männliche Figur hergerichtete Puppe wurde dem Mädchen (Braut, Brautjungfer) in die Hand gedrückt, wobei der den Phallus verdeckende „Mantel" verrückte und dann der „selbsttätige" Phallus sichtbar wurde. Auf dem ungarischen Sprachgebiet waren phallische Puppen allgemein bekannt; sie kamen auch auf einer Zither befestigt vor. Wurde das Instrument nun angeschlagen, so erweckte die rhythmische Bewegung der Männer- und der Frauenpuppe erotischen Eindruck. Mit der deutlichen Darstellung ihrer Genetalien wurde unverkennbar auf die Sexualität hingewiesen.

In den Brauchkreis der Phallus-Exhibition bei den Totenspielen kann ein besonderes Exemplar, und zwar der *phallische Sarg* eingereiht werden. Zieht man den Sargdeckel zurück, so werden die gleich einem Toten darinliegende Puppe und ein an ihr befestigter, im Grössenverhältnis aber überdimensionaler, „hochspringender" Phallus sichtbar, was den Eindruck des Geschlechtsorgans bei Erektion erweckt.

Sowohl bei den phallischen Puppen als auch bei den Phallus-Imitationen in den Totenspielen ist der Phallus auffallend gross, wodurch die Geschlechtlichkeit besonders betont werden soll.

Auch andere Formen zur Nachahmung des Phallus sind anzutreffen. Auf der Hochzeit in Nádudvar war es Sitte, dass die jungen Burschen den Hals vom Suppenhuhn in einen Teller legten und zwei gekochte Eier ans Ende taten, oder aber die Hoden des Hahnes um das Hühnerbein plazierten. Mit einem zweiten Teller bedeckt, liessen sie dies Gebilde den Brautjungfern überbringen. Der Hoden mit dem Knochen und die Eier mit dem Hühnerhals stellten ganz eindeutig den Phallus dar. Auf ähnliche Weise wurden phallische Symbole zum Ausdruck gebracht, wenn man der Braut einen gekochten Schafs- oder Schweineschwanz servierte. Hierzu dürfen auch all jene Beispiele gezählt werden, wonach die Braut beim Hochzeitsschmaus den Hoden vom Hann zu verzehren hat. Weitere diesbezügliche Parallelen sind in der ethnologischen Literatur reichlich anzutreffen.

In den vergangenen ein-zwei Jahrzehnten konnte auf mehreren Hochzeiten in der ungarischen Tiefebene und in Gömör ein neuer Brauch beobachtet werden: Die Braut verzehrt vor aller Augen ein *gekochtes Würstchen.* In der *Operationsszene* auf der Hochzeit entfernt der Arzt

das Geschlechtsorgan des Kranken, dessen Phallus. Das heisst, aus den Lenden des den Kranken darstellenden Spielers wird eine Wurst in Phallusgrösse herausgenommen und dann der Braut übergeben. Sie beisst dann in die Wurst oder isst einen Happen davon. Dies ist ganz augenscheinlich die Darstellung des Phallus. Und wohl kaum einer mag dabei an etwas anderes denken im ganzen Milieu der Hochzeit, in der Zeit so kurz vor der Hochzeitsnacht.

Schliesslich sollen auch noch die Beispiele in Bezug auf den sog. *spürbaren, tastbaren Phallus* erwähnt werden. Auf Hochzeiten in der ungarischen Tiefebene befestigten die Masken an ihren Hosen in Lendenhöhe oder am Oberschenkel einen Maiskolben. Wenn sie dann mit der Braut tanzten, drückten sie ihr den Maiskolben zwischen die Beine oder gegen den Schenkel, damit sie denken musste, dies sei das angeschwollene Glied des Mannes. Andere, immer zu Scherzen aufgelegte Männer befestigten zur Hochzeit einen aufgeblasenen Hodensack an ihrer Hose in Lendennähe, den sie dann beim Tanz den Frauen an die Schenkel pressten.

An dieser Stelle muss auch von dem *nicht imitierten Phallus,* sondern von der tatsächlichen Zurschaustellung des menschlichen Geschlechsorgans gesprochen werden. Bei den Totenspielen zur Erntezeit in Nádudvar öffnete der den Toten spielende Bursche unter der Decke seine Hose und zog sie so weit herunter, dass sein Geschlechtsorgan gut zu sehen war. Wenn die Mädchen nun das Leichentuch aufhoben, um den Toten zu betrachten, erblickten sie das Geschlechtsorgan des Burschen. Auf Hochzeiten in Karcag (Bezirk Szolnok) kam es vor, dass ein durchtriebener und gleichzeitig kecker, meist aber nicht mehr junger Mann der Hochzeitsgesellschaft seinen Penis zeigte. Er forderte eine zu ihm passende Frau zum Tanz auf und trat mit ihr in die Stubenmitte. Zuvor hatte er sein Hosenband gelöst. Beim Tanzen lockte er durch lautes Gejohle die Aufmerksamkeit der anderen auf sich, um dann im passenden Moment seine Hose herunterzulassen, sodass sein Unterkörper völlig *nackt* war. Dies schien ganz zufällig passiert zu sein, doch jedermann wusste, dass es sich hierbei um eine absichtliche Penis-Exhibition handelte. Ähnlich bewusst geschah dies auch zur Faschingsbestattung in Domaháza (Bezirk Borsód). Nachdem der Arzt den Eintritt des Todes festgestellt hatte, holte er das *Geschlechtsglied* des den Toten spielenden Burschen hervor und zeigte den Umstehenden, dass da „kein Leben mehr drin ist."[2]

Hinweis auf den Phallus geben in einigen Spielen eizelne Ausdrücke oder Textstellen. So wird z. B. in einer Totenszene in Szatmár folgende Frage gestellt: *„Tod, wo ist dein Stachel?"* Die Antwort darauf ist:

2. *Á. Lajos:* A domaházi ivó. Népr. Közl., 1960. Nr. 3—4. 287.

„Zwischen meinen Beinen." und bezieht sich eindeutig auf das Geschlechsorgan. In dem Ajaker Spiel antwortet der Kantor auf den Gesang des Pfarrers: *„Ettem paszulyt ecetesen!"* (im Dt. etwa: „Ich ass die Bohnen sauer!") mit folgendem Reim: *„Áll a csákány egyenesen!"* (im Dt. etwa: „Ihm steht der Pickel wie 'ne Mauer!"), wobei der *„Pickel"* eindeutig den Phallus bedeutet. In ähnlicher Weise wird auf der Hochzeit von Nádudvar in der Szene des *Bohrerverkäufers* beim Verkaufsdialog auf den Phallus hingewiesen. So heisst es in der Schlussszene: *„A vőlegényé is jó kemény!"* (Im Dt. etwa: „Der des Bräutigams ist auch schön hart!"). Auch folgendes Lied weist hierauf hin: *„Hallod-e te vőlegény! Van-e nálad jó kemény? Ha nincs nálad jó kemény, nem is vagy te vőlegény!"* (Im Dt. etwa: „Hörst du Bräutigam, steht er dir auch stramm? Steht er dir nicht stramm, bist kein Bräutigam!") In der Marktszene wird von einer *Gummiflinte* gesorochen, die *„sogar fünfe auf einmal schiesst"*. Diese Gummiflinte gehört dem Bräutigam, was schon ahnen lässt, um was für ein „Geschütz" es sich da handelt.

In Verbindung mit dem Phallus muss auch die Frage des Koitus angeschnitten werden. In den Bestattungsparodien kann das Moment der Paarung nicht beobachtet werden, obgleich dem Phallus gerade hier eine wesentliche Rolle zukommt. Im Text der Spiele wird hingegen an vielen Stellen auf die Paarung, den Koitus hingewiesen: *„Haltet euch 'ran, solange er noch steif ist... ihr lieben Jungfern... welcher Bursche euch haben will... dem dreht euch zu, ... nur das Mädchen ist wirklich froh, dem man nachts zwischen die Beine fasst." „Abends haben sie sich gleich niedergelegt... und sie wussten nicht, mit wem sie 's treiben sollten." „Immer wieder hast du mir deine Brust gereicht... und hast dir weder mittags noch abends was vorrachen lassen, wenn ich wollte, hast du dich immer fein auf den Rücken gedreht."*

Der Text einiger Stückvarianten handelt ganz und gar von der Paarung, vom Koitus. Ganz konkret und eindeutig tritt hier der Geschlechtsakt in den Vordergrund, zur förmlichen Darstellung (Nachahmung der Paarung) kommt es jedoch nicht. In anderen Spielen ist das Moment der Paarungsnachahmung jedoch häufig anzutreffen. So z. B. in Nádudvar bei dem *kutyázás* oder *kutyálkodás* (im Dt. etwa: Hundespiel) genannten Spiel, das im Grunde genommen eine in der Tiernachahmung dargestellte Vorführung des Koitus ist. Diese Szene wurde beim *Maisrebeln* im Freien, auf dem Hof aufgeführt. Zwei Burschen liessen sich *auf alle Viere* nieder und kamen so auf den Hof. Ein dritter, der *Herr des Hundes,* folgte ihnen mit einem Knüppel. Die die Hunde spielenden Burschen hatten sich eine Lederweste von links angezogen und dazu ein Paar alte Hosen. Die Hände hatten sie sich mit Lumpen verbunden oder alte Handschuhe übergezogen. Manchmal steckten ihre Hände auch in ab-

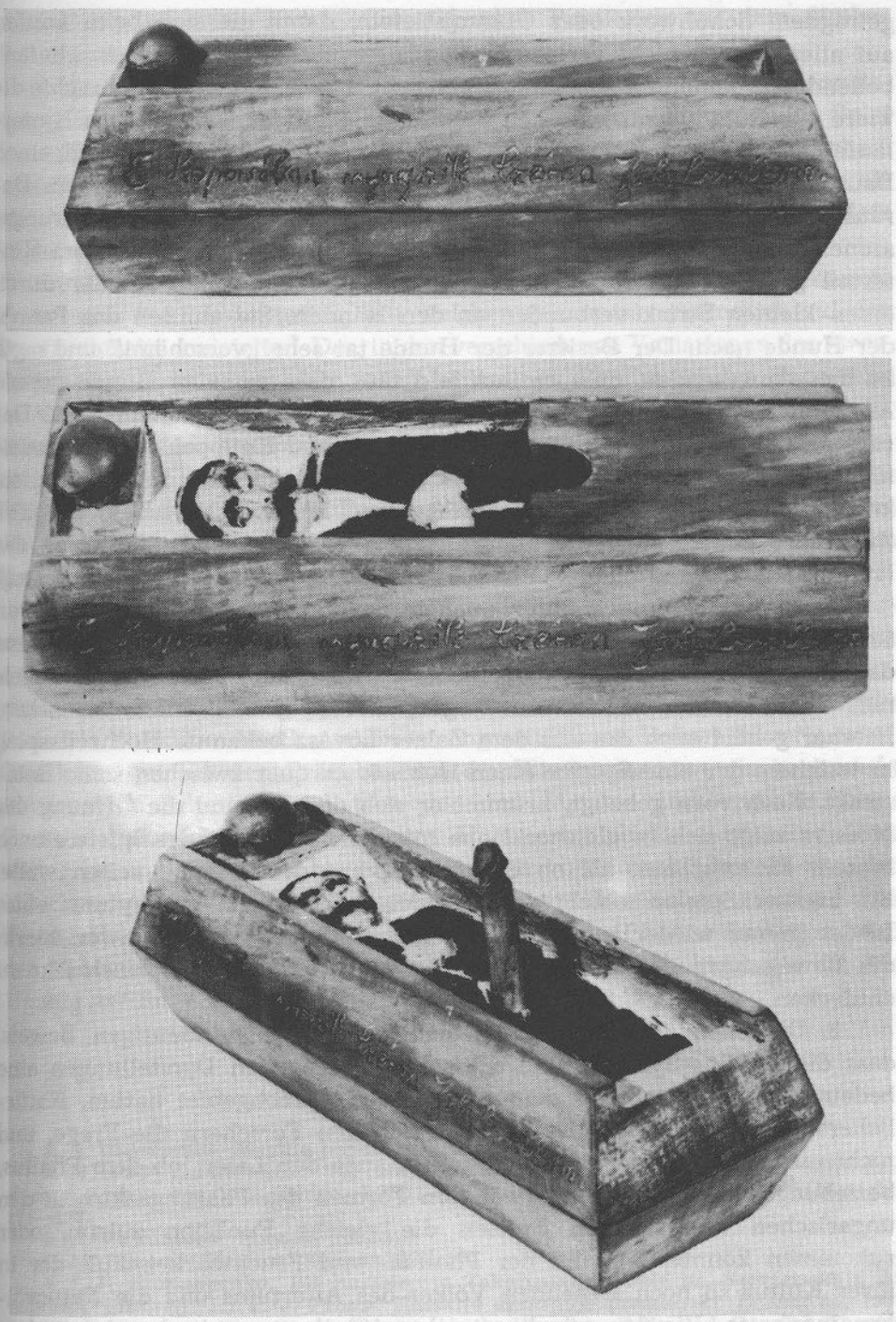


Abb. 6. a) b) c) Phallischer Sarg. Beim Zurückziehen des Deckels wird die Leiche sichtbar und ihr Phallus schnellt hoch. Szabadszállás.

getragnem Schuhwerk oder Gummistiefeln, damit sie sich beim Laufen auf allen Vieren nicht verletzten. Die so vermummten Burschen „liefen" bellend und jaulend auf die Maisrebler zu. Der Hundebesitzer brachte die Tiere zur Ruhe. Dann berochen die Hunde einander, hoben „ihre Hinterläufe" hoch und taten so, als ob sie in Hundeart, an ein Wagenrad, einen Baum, eine Säule oder Hauswand ihr Geschäft verrichten wollten. Daraufhin folgte, in etwas Entfernung von den Maisreblern, die Paarungsszene. Die beiden Burschen plazierten sich auf allen Vieren mit dem Hinterteil gegeneinander. Unter ihrem „Bauch" hielten sie einander durch einen kleinen Strick verbunden an den Händen. Sie ahmten das Paaren der Hunde nach. Der Besitzer der Hunde tat sehr „verschämt" und sagte zu den Anwesenden, dass es ihm leid täte, dass es seine Hunde gerade hier angekommen sei, doch er würde sie gleich zur Raison bringen. Daraufhin trat er auf sie zu und schlug sie mit dem Knüppel, um sie auseinander zu bringen. Die beiden Hunde zerrten einander hin und her, sie knurrten und bellten dabei. Unter dem Lachen und Gekicher der Zuschauer endete die Szene damit, dass der *Rüde* sich heulend von der Hündin *trennte* und die den Phallus imitierende Leine hinter sich herzog.

Paarungsmomente konnten auch in den Spielen der Tiermasken von Szatmár beobachtet werden. *Storch* und *Störchin* stellen in ihrer Szene das *Treten,* das Paaren dar. Ähnliche Auftritte sind auch in den einzelnen Varianten der Stücke mit Ziegen, Bären und Pferden zu sehen. Hierher gehört auch das aus dem Zalaer Lovász bekannte Hochzeitsspiel, in welchem der eine Spieler einen Holzmörser quer zwischen seine Beine steckt. Nach vorn gebeugt, krümmt er sich darüber und die Öffnung des Mörsers zeigt sich in gleicher Höhe mit dem Hinterteil des Spielers nach hinten. Es sieht aus, als ob der Spieler auf dem Mörser reiten wolle. Ein zweiter Spieler schiebt den Klöppel des Mörsers im Rhytmus eines Liedes immer wieder in den Mörser hinein. Es fällt nicht schwer, hierin die Bewegungen des Koitus, den Hinweis auf den Gaschlechtsakt zu entdecken.

2. Die oben angeführten Beispiele liefern den eindeutigen Beweis, dass die Phallus-Symbole und die sexuell bezogenen Darstellungen eine bedeutsame Tradition auf dem ungarischen Sprachgebiet hatten. Natürlicherweise und ganz zu Recht stellt sich den Forschern die Frage, und nicht nur ihnen, sondern gleichermassen auch den Laien, ob dem Phallus, beziehungsweise den schon erwähnten Formen des Paarungsaktes in den ungarischen dramatischen Spielen die gleiche Funktion zukam, oder zukommen konnte, wie ihn der Phallus- und Fruchtbarkeistkult der in ihrer Kultur so hoch stehenden Völker des Altertums und die Naturvölker innehatte. Werden wir hier nicht einfach nur mit der drastischen Äusserung einer Posse konfrontiert? Bevor die Antwort hierauf gegeben

werden soll, macht es sich notwendig, über Parallelen aus dem diesbezüglichen fremden Brauchtum zu sprechen.

Unter den Nachbarvölkern des Ungarntums treten die Vergegenwärtigung des Phallus und die Nachahmung des Geschlechtsaktes im Spiel den bisherigen Forschungen zufolge in den rumänischen, ukrainischen, serbischen, slowenischen und kroatischen Bräuchen auf. Weitere, auch als mittelbare Beziehung anzusehende zahlreiche Beispiele stammen aus dem bulgarischen und dem griechischen Brauchtum.

In dem sog. *hóka*-Spiel der Rumänen trug die *der Alte* genannte Maske eine Phallus-Imitation, mit welcher er unmissverständlich auf den Geschlechtsakt anspielte.[3] Der in den verschiedenen Variationen des *turca*-Brauches vorkommende *Alte* (mos) hielt einen Phallus in der Hand, und im Verlauf des Spiels mimten die Spieler den Sexualakt.[4] Im Spiel der *kalusér* zeigte der *stumme* Darsteller dem Publikum eine Phallus-Imitation.[5] Auf der Hochzeit tanzten in Laken gehüllte Gestalten mit dem Bräutigam und übten dabei Paarungsbewegungen aus. In den Spielen bei der Leichenwache ahmten die Darsteller des alten Mannes und der alten Frau den Geschlechtsakt nach.[6]

Unter den Charakteristika der russischen, ukrainischen Spiele erwähnen die Forscher, dass einige von ihnen lebhaft an jene alten Bräuche erinnerten, die mit der Aufklärung der allmählich geschlechtsreifen Jugend im Zusammenhang stehen und somit sexuell, erotischen Charakters sind. Die Funktion des Sexuellen ist eng mit diesen Bräuchen verbunden. Dies kann gut bei den Bräuchen um die Wintersonnenwende beobachtet werden. Im Schmied-Spiel tritt der den Meister verkörpernde junge Bursche halbnackt auf. Bei jedem Hammerschlag lässt er seine Hose weiter herunterrutschen, bis er schliesslich völlig nackt dasteht vor den Mädchen. Auch die Frühlingsspiele sind vom Erotischen geprägt.[7] Der Totengräber auf der Scheinbestattung trug eine Phallus-Imitation. Auf den Fruchtbarkeitsfesten einzelner nordkaukasischer Völker hatte die den Umzug anführende Gestalt einen Phallus aus Holz bei sich.

3. *R. Vulcănescu:* Mastile populare. Bucureşti 1970. 140.
4. *M. Pop—C. Eretescu:* Die Masken im rumänischen Brauchtum. Schweizerisches Archiv für Volkskunde, LXIII. 1967. 166. Ähnliches Beispiel zu Neujahr: 171—172.
5. *R. Vulcănescu:* Ebenda. 169, 218.
6. *M. Pop—C. Eretescu:* Ebenda. 168, 170.
7. *I. F. Szimonyenko:* Bit naszelenija Zakarpatszkoj oblaszti. Szovjetszkaja Etnografia. 1948. Nr. 1.; *V. J. Propp:* Russkije agrarnoje prazdnyiki. Leningrad, 1963. 11 ff.; *E. Warner:* The Quack Doctor in the Russian Folk and Popular Theatre. Folkore, Vol. 93. II. 172, 173.; im Scheinhochzeitsspiel s. a.: The Russian Folk Theatre. Paris, 1977. 71.

Aufgrund dieser Beispiele sieht man, dass Vergegenwärtigung des Phallus und des Geschlechtsaktes im Volksbrauchtum der slawischen Völker aus dem Balkan von besonderer Bedeutung war. Als typisch für den Balkan darf der aus Holz gefertigte und rot angemalte Phallus gelten.[9] Der Phallus-Kult ist charakteristisch im Ostteil Serbiens, im Flussland der Süd-March, im Gebiet von Kosovo und Metohija, in Mazedonien und Bulgarien.[10] Die den *djed* oder *starac* in den serbischen Bräuchen darstellenden Masken imitieren den Sexualkat mit einer *Puppe*.[11] Auf kroatischem Gebiet, in der Sinj-Landschaft hält einer der Spieler in dem eine Hochzeit nachahmenden Stück einen Phallus in der Hand, und wenn der Bräutigam verkündet, dass er der Braut gegeben hat, was sie wollte, so sagt dieser, den Phallus erhebend, dass der Bräutigam ihr *das* gegeben habe, das heisst, er weist eindeutig auf den Koitus hin.[12] Ebenfalls in der Landschaft Sinj (Dorf Obrovác) wirft sich unter den zum Fasching vermummten Gestalten der als *Alter* maskierte auf den als *Alte* maskierten Teilnehmer und „bespringt" ihn, sie tun so, als ob sie sich *deckten*.[13] In ähnlicher Weise verfährt unter den von Haus zu Haus ziehenden Masken der bulgarische *kuker*, der mit seinem eine alte Frau darstellenden Kumpanen den Geschlechtsakt mimt.[14] Zu den wichtigsten Gestalten des bulgarischen Faschings gehört der *kuker*, mit dessen Rolle sich in zahlreichen Arbeiten auseinandergesetzt wird.[15] Der *kuker* ist aus Holz und entweder ganz oder nur an der Spitze rot angemalt. In den verschiedenen Gegenden trägt er einen unterschiedlich langen Phallus in der Hand.[16] Ausschlaggebende Momente des Spiels, dessen Zentralfigur der *kuker* ist, stehen in

9. *N. Kuret:* Problemes de typologie du masque populaire en Europe. In: Actes du Congres Europeen de Folklore (Annuaire XV. 1961—1962). Bruxelles, 1967. 107—119.

10. *S. M. Filipović:* Volksglaube auf dem Balkan. Südost-Forschungen, XIX. 1960. 245.; Die mit dem Phallus verbundenen Riten der Balkanvölker sind zusammengefasst von *T. P. Vukanović:* Obscene Objects in Balkan Religion and Magic. Folkore, Vol. 92. Nr. 1. 1981. 43 ff.

11. *S. Zečević:* Tragovi kultu „Velike majke" u Srpskoj narodnoj drami. Rad X-og kongresa saveza folklorista Jugoslavije na Cetinu 1963. godine. Cetnice, 1964. 307 ff.

12. *N. Bonifacic Rozin:* Narodna drama i igre u Sinskoj krajini. Narodna umjetnost, V—VI. 1967—68. 538.

13. *N. Bonifacic Rozin:* Ebenda. 537.

14. *K. Moszynski:* Kultura ludowa Słowian, II. Krakow, 1939. 994.

15. S. z. B.: *R. Angelova:* Les masques populaires bulgares. Schweizerisches Archiv für Volkskunde, LXIII. 1967. 226 ff.; *M. Arnaudorff:* Die bulgarischen Festbräuche. Leipzig, 1917. 23.; *T. D. Zlatkovskaja:* O proiskhozdeni úektorich elementov Kukerskogo obrajada u Bulgar. Sovjetskaja Etnografia, 1967. 31. ff.

16. *Ch. Vakarelski:* Jeux et coustumes theatrales chez les Bulgares. Ethnologia Slavica, I. 1969. 127.; *K. Moszýnski:* Ebenda. 993—994. *T. D. Zlatkovskaja:* Ebenda. 32.

Verbindung zur Fruchtbarkeitsmagie, und hier spielen die phallischen Elemente eine wesentliche Rolle.[17]

Besonders deutlich und klar zeigt sich die Funktion des Phallus in den griechischen Bräuchen. In dem auf dem Gebiet Thrakiens bekannten Faschingsspiel hält der *Kalogheros* gemannte Spieler einen Stock in Phalusform in der Hand. Das Spiel stellt im ganzen und auch in seinen Details gesehen in Hinsicht auf seine Funktion und sein Wesen den Fruchtbarkeitszauber dar.[18] Im Mittelpunkt der Fruchtbarkeitsriten steht der aus rot angemaltem Holz oder anderem Material gefertigte Phallus auch in dem mit dem Maibaum verbundenen Brauchtum. Seine Funktion kommt in verbalen Idiomatismen zum Ausrduck. Der wichtigtste Ritus des sog. *Tag der Puppen* ist die Anfertigung des Phallus. Hier kann die „lebenstreue" Darstellung des Phallus beobachtet werden, was genauer vorgestellt, recht lehrreich sein kann. Ein Zwiebelstengel wird in Schweinedarm gesteckt. Der Darm wird dann in Falten gelegt, die Eichel des Phallus und die beiden Hoden werden geformt, wobei an letzteren Haare befestigt werden, damit die Imitation dem tatsächlichen Phallus möglichst ähnlich sieht. Die an diesem Brauch beteiligten Frauen küssen den fertigen Phallus eine nach der andern und schieben die Haut über der Eichel vor und zurück. Die in Süd-Mazedonien ansässigen Griechen und Bulgaren fertigen den Phallus aus einem Rinderdarm oder aus Ton. Ausserdem formen sie aus einem Stück Fell eine Vagina und stecken beides ineinander. Beim Tanz halten sie diese Genitalien dann in der Hand, und alle neu hinzukommenden Personen küssen sie. Der Phallus wird auch durch eine Wurst imitiert.[19]

Das rezente griechische Brauchtum führt bis auf die klassische Kultur zurück. Von den Forschern wird darauf hingewiesen, dass der Phallus und der Geschlechtsakt ständiges Element der Fruchtbarkeitsriten war. In den Umzügen zum Dionysosfest war der Phallus stets vertreten. Diese Frühlingsriten zu Ehren des Dionysos wurden mit einer Prozession ins Freie eingeleitet. An der Spitze ging ein lediges junges Mädchen, den Phallus vor sich hertragend. Alle, die ihr folgten, sangen obszöne Lieder. Der Phallus wurde auch dem Gott Hermes verehrt, denn er schützte die Fruchtbarkeit der Viehherden. Und auch im Dimetrius-Kult spielte der Phallus eine Rolle. Phallus-Attribute kamen auch auf den sog. *halos*-Festen vor, bei welchen sie neben dem göttlichen Dimetrius, Dionysos und Poseidon ebenfalls gleich Göttern der Fruchtbarkeit auftraten. Auf diesen

17. *T. D. Zlatkovskaja:* Ebenda. 33 ff.
18. *A. G. Megas:* Greek Calendar Customs. Athens, 1963. 63, 67.
19. *W. Puchner:* Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf. Wien, 1977. 149, 152 ff.

Festen wurden Ton-Phallen aufgestellt, und die Frauen trugen Bilder von weiblichen und männlichen Symbolen. In Gebäckform waren diese Symbole auch unter den Festspeisen anzutreffen. Der zweck dieser phallischen Bräuche, des Geschlechtsaktes und des Verzehrens von Phallus-Symbolen bestand darin, die Fruchtbarkeit zu sichern, ihrer habhaft zu werden.[20]

In irgendeiner Form ist der Phallismus in der Kultur der Völker unserer Erde überall anzutreffen. Auf eine besonders grosse Vergangenheit stösst man hier bei den sog. phallischen Religionen und Zeremonien in China, Japan, Indien, Burma und anderswo. Auch die Kulte der Naturvölker sind reich an diesbezüglichen Beispielen.[21] Die Bedeutung des Phallismus zeigen die verschieden grosen Phallus-Skulpturen, Phallus-Figuren und mit einem Phallus versehenen Männergestalten aus Schnitzereien, Metall, Holz und anderem Material.

3. Es könnten hier noch weitaus mehr Beispiele zum Phallismus aufgezählt werden. In der ethnologischen Literatur beschäftigen sich zahlreiche Arbeiten mit dem Fragenkreis des Phallus und mit der Funktion des Geschlechtsaktes und sexueller Äusserungen in Verbindung mit den verschiedenen Riten. Doch auch aus dem bisher Gesagten mag sich die ausserordentlich wichtige und ganz besondere Bedeutung des Phallus und des Geschlechtsaktes in der menschlichen Kultur, in den Kulten sowie in den magischen und nicht magischen Bräuchen hervortum. Die diesbezüglichen ungarischen Beispiele stehen nicht isoliert für sich da, sondern passen sich unverbrüchlich in das ethnologische Material ein. Eine Untersuchung dieser Verbindungen untereinander würde hier aber zu weit führen. Aufgrund des bisher Gesagten sollen hier allein einige wichtige Lehren gezogen werden.

Zur ethnologischen Untersuchung des Phallus bietet das ungarische Brauchtum ein überraschend reichhaltiges Material. Vor den Forschungen an Ort und Stelle hätte wohl kaum einer geahnt, dass noch so zahlreiche Beispiele für den Phallus und sexuelle Erscheinungen in der Tradition unserer Tage, beziehungsweise der jüngsten Vergangenheit aufzufinden sind. Die Lehre aus den Analogien beweist, dass der Phallismus des ungarischen Brauchtums der Gesamtkultur angehört. Es ist ganz natürlich, dass es in der Vergegenwärtigung des Phallus zu zahlreichen Übereinstimmungen

20. *P. M. Nilsson:* Geschichte der griechischen Religion, I. München, 1941. 108 ff., 437—438.

21. *R. D. Jameson:* Phallism. In: Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend, (Ed.: *M. Leach*). II. New York, 1949. 863 ff.; *GPK (Prokosch-Kurath G.):* Phallic Dances. Ebenda. 862.; *D. Mac Dougald. jr.:* Phallic Foods. Ebenda. 862—863.; Im Zusammenhang mit den Agrarriten: *E. G. Kagarow:* Zur Klassifikation der agrarischen Gebräuche. Wiener Zeitschrift für Volkskunde, XXXIII. 1928. 18—19.

stimmungen kommt (gleiche Requisiten: Schnitzerei, Wurzel, Wurst; Küssen des Phallus, sein Berühren oder Verzehren usw.), doch diese Identitäten haben sich auch unabhängig voneinander entwickeln können. Wesentlich bleibt jedoch, dass die Funktion des Phallismus im ungarischen Brauchtum ebenfalls auf einstige Kulte und Ritenhandlungen zurückgeführt werden kann. Im rezenten Brauchtum zeigt der Phallus des Totenspiels jenes letzte Stadium, in welchem der Kultgegenstand nur noch Träger der Form ist und zum Requisit einer Komödie wurde.

Zu lang und heute kaum mehr überschaubar ist jener Weg, an dessen Anfang der Phallus in den Kulten und in den verschiedenen Fruchtbarkeitsbräuchen seine primäre Funktion erfüllte. Mit den klassischen und neuzeitlichen griechischen Beispielen ist dieser abwechslungsreiche und komplizierte Prozess der Entwicklung vom Ritus über die Komödie bis hin zur Gegenwart gut belegt. Und dasselbe zeigen auch die Phallus-Symbole und die sexuellen Szenen des ungarischen dramatischen Brauchtums.

Erotikus és fallikus megnyilvánulások a népszokásokban

A dramatikus népszokások gazdag repertoárjában számos olyan jelenettel találkozunk, amelyben erotikus és fallikus megnyilvánulások fordulnak elő. A nemi aktusra a játék prózai vagy verses szövegei utalnak, a falloszt megjelenítik többnyire imitálva, olykor ténylegesen is. A fallosz ezekben a játékokban lényeges szerepet kap, sőt, gyakran teljes mértékben a falloszra irányul a figyelem. Az antik színjátékokban, bohózatokban megjelenített falloszt napjaink népi színjátékparódiáinak falloszáig roppant nagy idő választja el, mégis úgy tűnik, a fallosz lényegét tekintve a paraszti játékokban évezredeket átfogó rituális emlék. A fentiekben az idevonatkozó adatokat foglalom össze. Magyarul részletesebben 1. *A temetés paródiája* (1978), valamint *Játék és maszk* (1983) c. munkáimban.

Ujváry Zoltán

IMOLA KÜLLŐS

DIE ERFORSCHUNG DER UNGARISCHEN BETYARENFOLKLORE

I. Ziel und Beweggründe der Forschung

Das seit rund einem Viertel Jahrhundert wirkende Internationale Karpaten-Balkan-Komitee (MKKKB) hat es sich in jüngster Vergangenheit zum Ziel gesetzt, eine Monographie über die Heiducken- und Betyarenfolklore dieses Raumes zu verfassen.[1] Eine derartige internationale Monographie dürfte die interethnischen Züge des Betyarentums, als einer gesellschaftlichen Erscheinung, sowie dessen spezifische Rolle in der Geschichte einzelner Nationen und in ihrer Folklore in das rechte Licht rücken.

Wir wissen, dass der Betyar nur ein (und zeitlich gesehen, wohl der späteste) Typ der heterogenen Gemeinschaft jener ist, die ausserhalb der Gesellschaft und des Gesetzes existieren. Und selbst diese Gemeinschaft ist nicht heterogen. Es gibt unter ihnen ebenso Abenteurer und deviante Elemente wie auch Soldaten auf der Flucht, Leibeigene und Instleute ohne Grund und Boden oder herumirrende Hirten. Über die soziale Zusammensetzung und die historische Rolle der Betyaren wurde von den Forschern für den gegebenen Raum noch nicht das letzte Wort gesprochen. Wir hoffen, dass der in Erwartung stehende internationale Studienband auch die Terminologie dieser Problematik klärt. „Daran zweifelt jedoch wohl niemand, dass hier, in Südosteuropa, hinter den Namen Betyar, Heiducke, Heidute, Heidemak, Klehtis oder ähnlichen Bezeichnungen im Wesentlichen einunddieselbe Figur verborgen ist, von der einmal die nationalen, einmal die gesellschaftlichen Züge in den Vordergrund treten:

1. *B. N. Putilov* und *V. Gasparíková* — Ihren Programmplan siehe in russisch und deutsch: Carpatobalcanica IX. 1970/1—2. Bratislava, 7—20. Von ungarischer Seite nehme ich an der gemeinsamen Arbeit teil. Die Druckvorbereitung zur Monographie her internationalen Betyaren (Heiducken) Dichtung hat das MKKKB für 1985 geplant.

In ihrem individuellen Lebensweg mögen sie vielfach voneinander abweichen, dennoch umwebt diese Gestalt eine ähnliche und ziemlich einheitliche internationale Überlieferung. Und hier fügt sich auch die ungarische Betyarenüberlieferung organisch ein, welche über mindest ebenso viel internationale wie nationale Charakteristika verfügt."[2]

Ausgehend von dieser Voraussetzung erscheint es zweckmässig, dass die in der Arbeitsgemeinschaft Folklore des MKKKB tätigen Forscher ihre spezifische Betyarenfolklore in deren Gesamtheit überblicken und zusammenfassen, und zwar unter Betonung der Zusammensetzung ihrer Kunstgattung, des Verhältnisses der einzelnen Kunstgattungen zueinander, deren Bedeutung, und dass sie auf die geschichtlichen Schichten und Veränderungen der Betyarenfolklore hinweisen. Eine derart vielseitige Untersuchung, die die gesamte Betyarenfolklore der einzelnen Nationen erfasst, kann auch ans Licht bringen,

— ob ein Unterschied zwischen der Kunstgattungsstruktur der Betyarendichtung der benachbarten Völker besteht,
— Sie kann die nationalen Spezifika und die internationalen Züge der Betyarenfolklore bei den einzelnen Nationen aufweisen,
— sowie, ob es einen Unterschied in den nationalen Betyarenfolkloren (in Raum, Zeit und Kunstgattung) innerhalb der dichterischen Widerspiegelung der Wirklichkeit gibt.

In den für diese internationale Monographie zu erarbeitendenden nationalen Studien muss nicht allein die gesamte Betyarenfolklore gekennzeichnet werden, sondern es muss auch darauf hingewiesen werden, was für eine Rolle die Betyarendichtung im Universum der Volkstradition spielt. Ohne diesen Aspekt wäre es unvorstellbar, die Betyarenfolklore geschichtlich aufzuzeigen.

Schon auf den ersten Blick wird deutlich, dass die historische Rolle und die gesellschaftliche Zuordnung der Betyaren in grossem Masse von der nationalen Geschichte des gegebenen Volkes abhängt. Und diese Rolle kommt nicht immer den schematisierend idealisierenden Äusserungen der Volksdichtung nach. Während wir die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Gründe für die Herausbildung des Betyarentums in Anlehnung an historische Quellen zu untersuchen haben, muss die Betyarenfolklore als Dichtung par excellence aufgefasst werden, beziehungsweise so, als wäre sie eine mögliche, von offiziellen Annahmen und realen Faktoren abstrahierte Meinungsäusserung durch das Volk. Besteht doch eine der Aufgaben der Folkloristik eben darin, den nationalen Charakter des Bewusstseins und der Ausdrucksweise des Volkes, seine Merkmale und interna-

2. *I. Katona:* Észak-bánáti betyárballadák. In: Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei V. 15. sz. 1973. 15—16.

tionalen (und wie beliebt, arealen) Spezifika aufzuweisen und zu analysieren. Mit einem Wort, die beiden Dinge, das heisst, die historische Tatsache der Betyarenwelt und die Betyarenfolklore als Dichtung, dürfen nicht miteinander vermengt untersucht werden. Genauer gesagt: Die Betyarenfolklore darf nicht als freie historische Realität interpretiert und bewertet werden. Wenn wir die Betyarenfolklore nur laut einem einzigen Kriterium untersuchten, wenn wir den Betyaren nur als den Vertreter sozialer Ungerechtigkeit betrachteten, der die Reichen nur deshalb beraubt, damit er den Armen etwas geben kann, so würden wir die historischen Tatsachen verfälschen und gleichzeitig auch die Volksüberlieferung, denn wir könnten so nicht darauf aufmerksam machen, wann, wo und warum sich das Verhalten des Volkes gegenüber den Aussenseitern der Gesellschaft und des Gesetzes und seine Meinung über diese gewandelt haben.

Das Wort „Betyar" in der ungarischen Sprache hat osmanisch-türkischen Ursprung und ist wahrscheinlich über das Serbokroatische zu uns gelangt. Seine ursprüngliche Bedeutung ist (und in diesem Sinne ist es auch auf dem gesamten Balkan, in der albanischen, der bulgarischen, der rumänischen, neugriechischen und serbokroatischen Sprache bekannt): unverheirateter, berufloser Bursche; Nichtstuer und Müssiggänger, der weder Grund und Boden, noch eine feste Arbeit besitzt.[3] Der ethnographischen Fachliteratur zufolge kommt da sWort „Betyar" am frühesten 1744[4] vor, und seine Bedeutung ist schon Ende des 18. Jahrhunderts nicht ganz eindeutig. 1788 kommt es bei einem ungarischen Belletristen (András Dugonics) schon im Sinne von „Räuber, Vagabund" vor. Seine heutige, allgemein gebräuchliche Bedeutung hat sich in den 1810—20er Jahren verbreitet. Doch erst mit der Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert hat es eine endgültig pejorative Bedeutung angenommen: Betyar = Wegelagerer, Strauchdieb, Dieb. In seiner originellen Bedeutung haftet dem Wort natürlich die Vorstellung von Armut, Herumtreiben und Unzuverlässigkeit an, welche jeden, der unter solchen Bedingungen lebte, zum Strauchdieb und Räuber machten. Trotzdem ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in verschiedenen Varianten auch heute noch im Dialekt lebendig: Betyar nennt man denjenigen, der nur gelegentlich oder zeitweise arbeitet, oder den Tagelöhner (in Debrecen und Umgebung); denjenigen, der vom Dorf in die Stadt zur Arbeit fährt (in Hegyalja) oder den Lohnarbeiter, der weder eine ständige Bleibe hat (im Süden der Grossen Ungarischen Tiefebene).

3. A Magyar Nyelv Értelmező Szótára I. Budapest, 1959. 601.

4. *T. Szenti:* A betyár szó megjelenése Vásárhelyen. Csongrád Megyei Hírlap 1981.; *Gy. Módy:* Adatok a betyár szó tartalmi változásához. Ethnographia, LXVIII. 1957. 349—351.; *S. Dömötör:* Betyár, úri betyárság. Magyar Nyelvőr, 1976. 95—97.

In einigen zusammengesetzten Ausdrücken der ungarischen Umgangssprache und Dialekte spiegelt sich zum Teil diese sich von Gelegenheitsarbeiten fristende, vorübergehende, öde, ganz auf sich selbst gestellte Lebensform wider: „Betyarleben"; „Betyarmöbel" (= Felltornister der Tagelöhner, Debrecen); „Betyarbrei" (= Teigbrei, Tiefebene), zum anderen zeigt sich darin eine romantische Idealisierung des sich neben allen Sünden auch durch Tugenden auszeichnenden Volkshelden: „Er sitzt auf dem Pferd wie ein Ritterbetyar" (das heisst: er sitzt auf dem Pferd, als ob er dazu geschaffen wäre). Und wieder anders drückt sich in diesem Wort ein abwertendes Urteil aus: „Er flucht wie ein Betyar aus Sik." Vom „Betyarenblick" spricht man bei stechenden Augen und bösem Gesicht. Mit dem allmählichen Verblassen der Erinnerungen an die wirkliche Betyarenwelt verlor die pejorative Bedeutung des Wortes „Betyar" als Attribut an Gewicht. Heute gebrauchen wir es im Sinne von „Schelm, Schlauberger oder Schlingel", wenn wir das Verhalten eines besonders lebhaften, aufgeweckten Jungen charakterisieren wollen.

Was den heutigen Standpunkt der Forschung anbelangt, so unterscheidet die mündliche Überlieferung die ausserhalb des Gesetzes stehenden in drei qualitativ unterschiedliche Gruppen:[5] Sie kennt den wirklichen „tapferen" Betyaren, den Strauchdieb, der den Armen beisteht, dessen Sünden seinen Virtus rühmen, der reckenhaft und jung das Idol aller Frauenherzen ist. Der eilende Betyar (ung.: futóbetyár) stellt meist eine verfolgte, gesuchte Person dar (Soldat auf der Flucht), den die Lebensumständey dazu zwingen, ein Leben ausserhalb des Gesetzes zu führen. Eine gesonderte Gruppe bilden die Strauchdiebe, Raufbolde, Räuber, Diebe und Banditen, deren höchstes Ziel es ist, Beute zu erlegen, die ohne Ansehen der Person morden und rauben. Wie *Ferenc Szabó* betont, „trifft das Leibeigentum einen scharfen Unterschied zwischen dem „Betyaren" und dem „Schlingel" (ung.: zsivány), während diese in der Sprache der volksfeindlichen Ämter und der derzeitigen Literatur völlig gleich gewertet wurden".[6]

II. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Gründe für die Herausbildung der Betyarenwelt (historischer Überblick)

Wie dies auch aus der vorhergehenden Gruppierung ersichtlich ist, ist einer der Gründe dafür, dass jemand zum Betyaren wird, *in den äusseren Umständen* zu suchen, während eine schlechte Charakterneigung den *inneren Antrieb* darstellen kann. Das beständige Anwachsen der Zahl

5. *F. Szabó:* A dél-alföldi betyárvilág. Gyula, 1964.
6. *F. Szabó:* op. cit. 1964. 59.

derer, die vom Herumtreiben und Plündern lebten, stellte für die ungarischen Behörden praktisch seit der Kurutzenzeit (seit den nationalen Bewegungen um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert) ein Problem dar. Die Sicherheitsvorkehrungen, die von den Städten und Komitaten nach Niederschlagung des Freiheitskampfes von Rákóczi gegen die sich versteckt haltenden Strauchdiebe und die von Raub und Plünderei lebenden Végvárer Soldaten, welche aus den von den Deutschen besetzten Burgen entlassen worden waren, getroffen wurden, waren ohne Erfolg.[7] So kam es mehr als einmal vor, dass diejenigen, die sich dieser freieren Lebensform angenommen hatten und nicht all die Lasten durch die Grossgrundbesitzer, Komitate, Städte und Kirche sowie durch die feudalen Dienste auf sich nehmen wollten, sogar durch das Militär verfolgt wurden. (In einem Schreiben von 1714 forderte der Kastellan von Kaschau nicht nur Massnahmen gegen die herumstreunenden Diebe beim Komitat Ugocsa, sondern er liess sich auch dazu aus, woher diese Räuberbanden immer wieder Zustrom bekommen:"... schon von Anfang an zeigte es sich, dass sich nicht nur Diebe hier und da anfangen zu zeigen, sondern dass auch die Armen von der Not getrieben ihr Dorf und ihren Wohnort verlassen und sich der Dieberei und Plünderei hingeben."[8])

Auch nach dem Frieden von Szatmár (1711) lebte unter der Bauernschaft noch immer der Geist der Kurutzenzeiten und der Hass gegen die Deutschen und die Unterdrückung durch die Grossgrundbesitzer. Vielerorts versteckte die Dorfbevölkerung die Strauchdiebe und ernährte sie. Wir können getrost behaupten, dass die bedauernde und sympathisierende Intonation unserer Betyarenfolklore vom 19. Jahrhundert zum Teil ein Überrest der Grundstimmung jener Zeit darstellt.

Obgleich uns über die Geschichte der Herausbildung des ungarischen Betyarentums nur lokale Zusammenfassungen zur Verfügung stehen, können wir — verallgemeindernd — deren Feststellungen widergeben: den Hauptgrund für die Herausbildung des ungarischen Betyarentums war das allzu starke und beständige Anwachsen der Zahl jener Instleute, die weder Boden noch Pflugkraft besassen. Urheber dieser gesellschaftlichen Erscheinung waren jedoch die Einführung der selbständigen Grossgrundbesitzerwirtschaft und die gewaltsame Enteignung bäuerlich genutzter Böden und Weiden. Die Grossgrundwirtschaft — das im übrigen kapitalistische Produktionssystem — war (besonders im Winter) nicht in der Lage, den Überschuss an bäuerlicher Arbeitskraft zu beschäftigen. Und auf dem immer stärker verarmenden Leibeigentum lasteten die Jahrhunderte alten feudalen Vorrechte der Grundbesitzer (der Zehnte, das Wirts-

7. *T. Esze:* Kurucság, kupecek és szegénylegények. Kortárs, 1976. 433—447.
8. Zitiert: *F. Szabó* op. cit. 1964. 9—10.

und Mühlenrecht, das Recht der Waldnutzung, der Jagd und das Vorkaufsrecht für Grund und Boden) sowie die allgemeinen Lasten des Feudalkomitats und des Staates: Kriegs- und Haussteuern, das Stellen von Soldaten und die Versorgung und Unterbringung von Soldaten bzw. die Fuhrpflicht.

In den 1820er Jahren — als sich die Krise des Feudalismus immer mehr vertiefte — war das ganze Land voll von Bettlern und Strauchdieben. Vor 1848 lebten ein bedeutender Teil der Landbevölkerung — sowie auch ein Teil der Bevölkerung in den Marktflecken der Tiefebene — in völliger Existenzangst. Dies schuf die objektiven Voraussetzungen für die Herausbildung der Betyarenwelt. Die schweren wirtschaftlichen Sorgen wurden durch die Habsburger Unterdrückung, die auf dem Land lastete und das Nationalbewusstsein der Ungarn tief verletzte, nur noch zugespitzt. Nach der Niederschlagung des Freiheitskampfes von 1848/49 nahm die Betyarenwelt in Ungarn noch mehr zu als zuvor. Die ungarischen Soldaten, die dazu gezwungen waren, sich zu verbergen, oder aus der Habsburgischen Armee desertiert waren, wurden von dem Sicherheitsverband der Komitate, welcher zumeist aus Österreichern bestand, ebenso verfolgt wie gemeine Verbrecher. „... unter den verarmten Leibeigenen, enteigneten Instleuten und den Hilfsbedürftigen des Stadtproletariats lebten viele im Wald, 'ausserhalb des Gesetzes', wo sie sich mit dem zügellos dahinlebenden Weidehirten oder sich hierher zurückgezogenen Räubern zusammentaten. Aus vielen gutmütigen jungen Leuten machte die Gesellschaft selber sich verborgen haltende Betyaren, Strauchdiebe, die eine Überlebenschance suchten. Das Gesetz des herrschenden Systems traf jedoch keinen Unterschied zwischen den wirklichen Verbrechern und den Opfern einer Gesellschaftsordnung ..." fasst *Sándor Dömötör*[9] die sozialen Bildungselemente der heterogenen Gemeinschaft der Betyaren zusammen.

Es mag schon sein, dass sich zur Zeit des Freiheitskampfes viele Betyaren zu den Soldaten gesellten und mit ihnen für die nationale Unabhängigkeit, die Befreiung von der Leibeigenschaft kämpften, — ja, der Betyarenführer aus der Tiefebene, der berühmtberüchtigte Sándor Rózsa, bildete aus seiner Bande einen eigenständigen Freiheitstrupp — dennoch wurden die Betyaren in der ungarischen Betyarenfolklore nicht zu solchen Nationalhelden, wie z. B. die Heiducken und Klephten in der Volksdichtung des Balkan. Aus den Volksüberlieferungen kann jedoch nachgewiesen werden, dass nach dem Ausgleich von 1867 und besonders in Wirkung der Tätigkeit des 1869 benannten bevollmächtigten Re-

9. *S. Dömötör:* Adatok a felső-magyarországi betyárvilág kialakulásának kezdeteihez. In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve VIII. Miskolc, 1969. 389—436.; *I. Békés:* Magyar ponyva pitaval. Budapest, 1966. 28—31.

gierungskommissars Gedeon Ráday, welcher der Betyarenwelt mit Hilfe eines umfangreichen Apparates, wenn auch äusserst gnadenlos, so doch mit Erfolg ein Ende setzte, das Volk immer mehr mit den verfolgten Betyaren sympathisierte. Dies kommt ebenso in der Volksdichtung wie auch in der Wirklichkeit zum Ausdruck. Es soll an dieser Stelle hierzu ein einziges, bisher nicht oft zitiertes Beispiel erwähnt werden: Im Kreis der Hirten war der Ziehbrunnen zu einem wichtigen „Nachrichtenvermittler" geworden. Durch abgemachte Zeichen des weithin sichtbaren Ziehbrunnens „telegraphierten" die Hirten einander und den sich verbergenden Betyaren, ob ein Gendarm, ein Pandur oder irgendeine andere „fremde" Amtsperson auf der Steppe ist.[10]

In Ungarn dauerte die sog. „Betyarenwelt" bis zu den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts an. Ihr Ende ist nicht allein den gnadenlosen Kriegszügen Gedeon Rádays, sondern auch den sich langsam wandelnden wirtschaftlichen Bedingungen der Kapitalisierung zu verdanken.

Die objektiven historischen und politischen Faktoren lassen sich nur schwer aus der ungarischen Betyarenfolklore herausschälen, obgleich sie — wie dies auch das Motiv und die Sujet-Faktoren zeigen — deren Intonation in bedeutendem Masse bestimmten. Die innere Identifizierung mit den Betyaren — den Vertretern von Freiheit und unabhängigem Leben — wird dem modernen Leser — nach dieser kurzen historischen Zusammenfassungleich verständlicher werden. In der Formulierung eines hervorragenden Ästheten heisst es: „Diese Erscheinungen (— wie z. B. die Betyarendichtung —) sind sekundäre Offenbarungen des sich langsamer differenzierenden wirtschaftlichen Lebens eines Volkes. Wenn der Knecht oder Hirte aus Somogy sich auch heute noch an den Betyarenliedern und Räubergeschichten begeistert, so schwingen da im Unterton zwar eine unendliche Freiheitssehnsucht und das Lechzen nach der freien Natur mit, Grund und Ausschlag dessen ist aber der ausgesprochene Klassenwiderspruch. Im Hintergrund all dieser charakteristischen Züge der Volksdichtung verbergen sich wirtschaftliche Verhältnisse."[11]

III. Ergebnisse aus der Erforschung der Betyarenfolklore

1. Dichterische Vorgeschichte

Bis auf den heutigen Tag gibt es zur ungarischen Betyarenfolklore weder eine monographische Bearbeitung, noch eine nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten publizierte Anthologie mit Quellenwert. Die

10. *J. Szabadfalvi:* Pásztorjelzések, pusztai híradás Nádudvaron. Ethnographia, XCII. 1981. 478—481.
11. *E. Czobel:* Válogatott írásai. 1963. 427—428.

Mehrheit der zu der Betyarendichtung zu rechnenden, im Volke gedichteten Texte ist in den Sammlungen bestimmter Landschaftseinheiten erschienen. Mit der Typologisierung dieser und ihrer historischen und politischen Analyse habe ich mich in den vergangenen Jahren beschäftigt.[12]

Auch schon vor der Betyarendichtung gab es mündlich überlieferte — und dank handgeschriebener Liederbücher aus dem 17./18. Jahrhundert in Bruchstücken erhalten gebliebene — Lieder, die vom Leben der ausserhalb des Gesetzes Lebenden berichteten. Diese Dichtung wird von mir als *Schurkendichtung* bezeichnet. Ihre Tongebung, ihre freie Moralität und Weltanschauung und ihr dichterischer Stil lassen an die europäische Vagantendichtung erinnern. Sie darf als eine späte ungarische Variante dieser aufgefasst werden. Aufgrund der bisher aufgedeckten Liedtexte bin ich der Annahme, dass diese von gesellschaftsgegnerischer Ethik und vagantem Unterton getragene Dichtung von Dieben, Schurken, herumstreunenden Soldaten und Studenten selbst geschaffen wurde, indem sie von ihrem ganz persönlichen Leben und ihren Abenteuern berichten wollten. Diese Schurkendichtung wurde dann von der Ende des 18: und Anfang das 19. Jahrhunderts entstehenden Betyarendichtung abgelöst. Obgleich die Betyarenfolklore einige charakteristische Motive der früheren Schurkenpoesie übernahm, — so ähneln sich z. B. in den Abschiedsgesängen vor der Hinrichtung und in den Betyarenballaden das Gesuch um Gnade, die Zitierung der Hinterlist der Welt und der Launen des Glücks sowie auch das Motiv des Abschieds von den Angehörigen. — unterscheidet sie sich von dieser in ihrem romantischen oder moralisierenden Ton doch grundlegend. Ihre Helden sind nicht so sehr Figuren aus Fleisch und Blut wie die prahlerischen Soldaten, die sich rühmenden Plünderer, die hungernden, sich herumtreibenden Strauchdiebe und die geschickten Diebe aus der Schurkendichtung.

Die Betyarendichtung hat meiner Meinung nach deshalb mehr Abstand von der Wirklichkeit, als die frühere Schurkendichtung, weil, während jene die autochthone Schöpfung heterogener, zufälliger Gemeinschaften derer, die ausserhalb des Gesetzes lebten, war, stellt diese die halb volkstümliche, moralisierende Schundliteratur des 18./19. Jahrhunderts sowie eine auch durch literarische Romantik beeinflusste Volksüberlieferung und Bauernfolklore dar. Bei der Textanalyse von Betyarenliedern und Balladen fällt sofort auf, dass die Bauern, die nach

12. *I. Küllős:* Predbezné poznámky o madarskom zbojnickom folklóre v sluvislosti s vydanim medzinárodnej teoretickej monografie. In: Slovensky národopis 29. 1981/2—3. 288—292.; *I. Küllős:* A magyar betyárfolklórról. In: Néprajzi Tanulmányok, Debrecen, 1982. 569—589.; *I. Küllős:* Obraz zbojnika v madarskej unstej l'udovej tvorbe. In: Slovensky národopis 2. 31/1983. 209—214.

den ungeschriebenen Gesetzen des Dorfes leben, den Taten der Betyaren mit gemischten Gefühlen gegenüberstehen. Einmal bestaunen und beneiden sie diese, dann wieder bedauern sie sie, identifizieren können sie sich mit deren Lebensauffassung jedoch keineswegs.

2. Die Gestalt des Betyaren in der Volksdichtung

In der ungarischen Betyarenüberlieferung — worunter auch deren dichterische Vorgeschichte, die Schurkendichtung des 17./18. Jahrhunderts zu verstehen ist — sind mindestens drei verschiedene Darstellungen und Beurteilungen vom Leben und von den Taten derjenigen, die ausserhalb des Gesetzes leben, anzutreffen:

1. Verurteilende, antisympathische Darstellung, verhöhnender oder belehrender Ton. (Dies vor allem in den älteren dichterischen Gattungen: in den Abschiedsgesängen vor der Hinrichtung, in den sog. „Diebesliedern" sowie in den teilweise aus dem Volke stammenden Schunddichtungen.)
2. Verständnisvolle, sympathisierende Darstellung; bemitleidender Ton, jedoch Verurteilung der Taten. (Hier werden der Betyarenvirtus, seine leibliche Stärke und Schönheit, das unglückliche Schicksal der Betyaren und schliesslich ihr Zugrundegehen spürbar gemacht. Dies ist auch das Thema der meisten. Betyarenballaden sowie zahlreicher Lieder und Sagen.)
3. Romantische, idealisierte Darstellung der Betyaren, begeisterter Tonfall, Bejahung der Taten der Betyaren. (Dies kommt vorwiegend in den Betyarenliedern und in den Sagen mit internationalen Wandererstujets und magisch-mythisch-märchenhaften Motiven vor.)

Natürlich sind diese Darstellungsarten nur selten in ihrer „reinen" Form anzutreffen, sie ändern sich je nach dem Zeitalter, der Kunstgattung und den „Helden". So bestehen in der ungarischen Volksdichtung sympathische und unsympathische Betyarenfiguren, ja, in einem bedeutenden Teil der Betyarenfolklore kommt das an eine wahrhaftige Person nicht einmal anzuknüpfende Betyarenideal vor. Dies stellt den ewig jungen, starken und schönen Betyarenburschen der Lieder und Sagen dar, der ähnlich wie die Helden aus den Volksmärchen den Reichen im Namen der Armen eins auswischt. Seine Person und seine Taten gewinnen an symbolischem Sinn.

In den drei bedeutendsten Kunstgattungen der Betyarenfolklore — den epischen Gesängen, den Balladen, den lyrischen Liedern sowie den Sagen (in den sog. Betyaren-Historien) erscheint der „Held" als Schlüsselfigur dreier unterschiedlicher Konfliktsituationen.

1. Das eine Mal spielt er den *einsamen Rebellen,* das eigenständige Individuum; er ist der Vertreter des „freien Lebens", dessen ganze Lebensweise, dessen Weltanschauung dem durch Ethik und Moral geregel-

ten Leben des sein Land bebauenden Bauern gegenübersteht. Eben dieser Aspekt lässt die Betyarenfolklore der Hirtendichtung ähnlich werden. Denn das Leben, die Weltanschauung und die Moral der winters wie sommers ungebunden auf den Weiden zubringenden Hirten wich ebenfalls von der der Dorfbewohner ab. Die Hirten waren ebenso heimatlos, hatten ebenso ihre eigenen Gesetze und waren in ihrer Moral ungezwungener — wenn sie auch keine Rebellen waren! — wie die alle Gesetze der Gemeinschaft missachtenden Betyaren. Es gibt Angaben dafür, dass sich unter den Hirten viele (in der Hoffnung auf Reichtum und ein bewegteres Leben) dem Diebestum verschrieben, zu Pferdedieben und Rinderdieben wurden. Sie waren die Hehler des von den Betyaren entwendeten Viehzeugs, sie versteckten die gesuchten Betyaren.[13] Ihr Leben war demnach fest mit dem der Betyaren verbunden. Dies spiegelt sich in der ansichtsmässigen, thematischen und stilistischen Varwandtschaft der Betyaren- und Hirtendichtung wider.

Ein, wenn auch nicht allzu häufiges, so doch charakteristisches Motiv unserer Betyarenlieder sind die Vorwürfe des gefangenen Betyaren an seine Mutter, warum sie es zuliess, dass er auf eine schlechte Bahn geriet. In der Antwort der Mutter werden die Hirten wie die Betyaren in gleicher Eigenschaft bedacht.

„— Édesanyám volt kend, / Mért nem tanított kend?
Gyenge fának ága voltam, / Mért nem hajlított kend?
— Hajlítottalak én, / De te nem hajlottál
Betyárokkal, gulyásokkal / A csárdában voltál."
(Kiskunhalas, Bezirk Pest,
Katona—Ortutay II. 436. p. Nr. 35)

In den Betyarenballaden macht der Betyar selber sein Testament, indem er seiner Frau sagen lässt:

„Jó gondját viselje két gyermekemnek,
Se csikósnak, se gulyásnak ne adja,
mer az csak a betyárságot tanulja!"

Ende des vergangenen Jahrhunderts, als die Grossweiden unterteilt wurden, und somit der extensiven Tierhaltung ein Ende gesetzt wurde,

13. *F. Szabó:* op. cit. 1964. 57—70.; *T. Szenti:* Betyárvilág Hódmezővásárhelyen 1848-ig. Valóság, 1980. 89—98.; *I. Szántó:* Zöld Marci (Betyárvilág Heves és Szolnok megyében a 19. sz. első évtizedeiben.) In: Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyve. Eger, 1956. 477—491.

ging gemeinsam mit der Welt der wilden Hirten auch die klassische Benyarenwelt zugrunde. Darüber klagen auch mehrere unserer Betyarenlieder:

„Míg a világ, világ világ lesz,
A betyárra többé jó nyár sose lesz!
Mindenfelé tagosítják a határt,
A jó gazda bekötözi a lovát."
(Nagyszalonta, Komitat Bihar,
Katona—Ortutay II., 453. p. Nr. 66)

Der von den herkömmlichen bäuerlichen Gemeinschaften, ausgeschlossen, von heute auf morgen lebende Betyar verachtete den sparsamen Bauern. Bei jeder Gelegenheit stahl er diesem das Vieh, entwand ihm sein schwerlich erspartes Geld, liess sich von ihm freihalten und verlangte von ihm Stillschweigen und Lebensmittelgaben. (An dem Haken, der an der Frontseite der Einzelgehöfte in der Kiskunság und in Békés angebracht war, und Betyarennagel genannt wurde, hing der Betyarentornister, in dem Brot, Speck und Wurst für jeden vorüberziehenden Betyaren waren.)[14]

Das Volk, aus dem die Betyarendichtung stammt, sang sowohl mit Bewunderung als auch bemitleidend vom Schicksal des Betyaren — ohne Verständnis für diese und einwenig befremdend stellte es ihre Lebensformen und moralische Assichten dar. Ein gutes Beispiel hierfür — und gleichzeitig auch ein für alle mal ein Zeichen der starken psychologischen Wirkung der Betyarenwelt — ist, dass es bei uns dramatische Volksbräuche gibt, deren eine maskierte Gestalt der „Betyar" ist.[15] In den Augen des Bauern stellt die Figur des „Betyaren" eine ebenso fremde, nicht assimilierbare, nur durch Bekleidung und Verhaltensschablonen nachahmbare Persönlichkeit dar, wie dies für ihn der in seinen Bräuchen ebenfalls vorkommende „Zigeuner", der „Marktjude" oder irgendein „Handwerker" sind. Selbst der sich in der Hirtenschenke grosstuende, sich vergnügende Betyar oder der als galanter Liebhaber vorgestellte Betyar bangen davor, ertappt zu werden, sie sind stets auf dem Sprung, nie wissen sie, wo sie die nächste Nacht verbrigen werden und was sie morgen essen werden. Am Ende dieses einsamen, sich in Anarchie kehrenden Aufbegehrens stehen notwendigerweise der Untergang und gewöhnlich der vom Normalen abweichende, gewaltsame Tod.

14. Néprajzi Lexikon I. Budapest, 1977. 280.
15. *I. Ferenczi—Z. Ujváry:* Farsangi dramatikus játékok Szatmárban. In: Műveltség és Hagyomány. Debrecen, 1962. 51—76.

Die Betyarendichtung — egal, ob real oder romantisch — liefert immer ein idealisiertes Bild ihrer Helden, lässt das Unmögliche des einsamen Aufbegehrens spürbar werden. — Es ist im übrigen durch glaubwürdige Angaben belegt, dass den Betyaren, der seine Strafe abgebüsst hatte, selbst bei bestem Willen seinerseits keine Gemeinschaft akzeptieren wollte. So wurden sie dann oftmals nicht aus eigenen Stücken, sondern durch einen zwangsweisen Ausschluss zu wirklich ungnädigen, rachsüchtigen Strauchdieben.

Aus diesem Grunde wählte der Bauernbursche, der ein gebundenes Leben lebte, das Los des Betyaren nur in äusserster Verbitterung: wenn er nicht über lange Jahre hinweg fremden Interessen dienend, Soldat sein wollte; oder wenn er die Strafe seiner „Herren" für kleine Sünden als zu schwer empfand.

2. Während der erste Konflikt vorwiegend durch die Anschauungsweise unserer Volksdichtung spürbar gemacht wird, stellt die zweite Konfliktsituation das Hauptthema unserer Betyarendichtung dar.

Der gegen die Unterdrückungseinrichtungen der Feudalgesellschaft (Komitat, Gesetze) und deren Schöpfer und Diener (Herren, Panduren, Gendarmen) aufbegehrende Betyar stellt in vielen Fällen den *Vertreter des Kampfes* (genauer gesagt: der Schnsucht nach Kampf) *gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten* dar. So bestanden Situationen in der Geschichte (wie z. B. nach der Niederschlagung des Freiheitskampfes von Rákóczi die sich im 18. Jahrhundert verstärkende Unterdrückung durch die Habsburger, und später die Bach—Epoche nach dem nationalen Freiheitskampf von 1848), als die Institutionen, die einen gesellschaftlichen Druck ausübten, selber in Händen einer das ganze Land unterdrückenden fremden Macht waren. Zu solchen Zeitpunkten wurden diejenigen, die gegen das Gesetz auftraten (ungeachtet ihrer Beweggründe) zum Ausdruck der nationalen Freiheitssehnsucht, zu Vertretern des nationalen Widerstands. An dieser Stelle dürfen die Strauchdieb-Dichtung des 18. Jahrhunderts sowie die Kurutzenlieder als Urahnen der Betyarendichtung des 19. Jahrhunderts angesehen werden. Und obgeich die niederen Volksklassen ebenfalls unter den Belästigungen der Betyaren zu leiden hatten, sprachen sie von dem mit fremden Soldaten operierenden Ráday in der Volksdichtung nur im Tone der Verachtung und der Drohung. Das Auflehnen gegen die gesellschaftlichen Konflikte und die Gesetzesordnung erhält in jenen Betyarenliedern und Balladen besonderen Nachdruck, welche davon singen, wie man dem Gesetz ein Schnippchen schlagen kann und wie korrupt die Beamten sind. Recht häufig ist in unseren Betyarenliedern und Balladen das Motiv des Gnadengesuches. — Ich bitte, (oder meine Mutter soll darum bitten) dass die Herren mir diesen geringen Feh-

ler verzeihen usw. In jenen Werken, wo es jedoch um die Bestechlichkeit der Macht geht, wird dieser unterwürfige und schuldbewusste Ton zu Hohn und Zynismus:

„Tizenhat esztendős voltam, /Mikor lopni elindultam.
Loptam harminchat lovat, /Mégsem pöngetem a vasat.
Ha a főbíró háborgat, /Lopok neki egypár lovat
Beállítom udvarára, /Még nem is hí vacsorára . . ." usw.
(Komitat Bakony und Nyitra,
Katona—Ortutay II. 434. p. Nr. 32)

3. Im dritten und grundlegenden Konflikt der Betyarendichtung, im sozialen Konflikt, tritt der Betyar als Vertreter der Armut und Besitzlosigkeit auf. Als derjenige, der den Reichen von ihrem Überfluss nimmt, um mit seinen Leidensgenossen zu teilen. (Die romantische Betyarenliteratur stellte die Betyaren mit Vorliebe als Helden gesellschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit dar. Denken wir hier nur einmal an Robin Hood, an Schillers „Räuber" oder an die Betyarenfiguren bei Zsigmond Móricz.) Diese Literaturmodelle wirkten sich auch unvermeidlich auf die ungarische Folklore aus:

„Nem kell nekem a szegény ember garasa,
Van a grófnak elég lova, bankója.
Annyit hajtok, annyit veszek el tőle,
Hogy a szegénynek is jussék belőle . . ." usw.
(Katona—Ortutay II. 422. p. Nr. 5)

Eines der verbreiteten Motive der Betyarendichtung stellt diese rechtsprechende Funktion des Betyaren (welche sich in der Wirklicnkeit in Form gelegentlicher Rache zeigte, oder die Vergeltung für das Schweigen des Armen war) als die Fügung Gottes dar. In mehreren Betyarenliedern taucht der Gedanke auf, dass Gott den Reichen durch den Betyaren eine Lektion erteilen lässt, denn, wenn der Betyar sie nicht bestehlen würde, würden sie niemals beten.

Es ist sehr eigentümlich, dass ein Teil der Volkslieder die Betyaren selbst in dieser Rolle mit den Attributen der Gentry versieht. Bei uns werden nicht nur die prachtvolle Kleidung (die mit Goldfransen besetzte Zeughose, das Seidenhalstuch), das prächtige Pferd (oder sogar die Kutsche, denn ein echter Betyar geht ja nicht zu Fuss!) und die unverfrorene Virtualität für natürlich angenommen, sondern auch die Zechereien zwischen Tränen und Lachen in den Schenken (oder Kaffeehäusern), das Kavalierstum gegenüber den Frauen und deren Eroberung. Dieser im

Grunde eine „klassenfremde" Lebensform verkörpernde Betyar tritt gegen die „bösen" Herren, Pfarrer, ja, sogar gegen das ganze Komitat auf und schützt die Interessen der Armut im Bewusstsein seines unanfechtbaren Rechts. Er ist es, der den Armen einen Teil des ihnen entwendeten Besitzes zurückstiehlt. Die Kraft und die Macht des Betyaren nimmt zuweilen märchenhafte Dimensionen an: Sein Pferd ist schneller als der Wind, ihn trifft keine Kugel. Eines der charakteristischsten Stücke dieser idealisierenden romantischen Tongebung ist das Lied, in welchem Jóska Sobri und seine Kumpanen verehrt werden.

Das völlige Gegenstück zu dieser Darstellungsweise zeigt sich dann, wenn sich herausstellt, dass der Betyar auch jene Bauersleute unerbittlich beraubt, die ihr Hab und Gut mühsam zusammengetragen haben:

„Betyár alatt szépen ropog a tarack,
Szegény gazda éjjel nappal dolgozgat,
Még az árva hánnya veti erejét
A betyárok elhajcsák az ökrejét..."
(Oromhegyes, 1971. Béla Burány,
53. p. Nr. 30)

In einer Ballade über einen gewissen Jóska Jáger verkehrt sich das schematische Bild des Geschenke verteilenden Betyaren genau in sein Gegenteil. Der berüchtigte Betyar wird von einem Bauern umgebracht, als dieser nach dem erzwungenen Abendessen auch noch dessen Schafspelz fortnehmen will.

Diesem bewussten, eigenwillig übernommenen antifeudalen und sozialen Kampf widersprechen nicht nur die reale Darstellung des Betyarenlebens und seiner Anschauungsweise, sondern auch jene Klagebekenntnisse, die die Volksdichtung dem Betyaren in den Mund legt:

„Elátkozott engemet a jó anyám
Hogy ne legyen sem országom, sem hazám,
Csipkebokor legyen az én szállásom,
ott se legyen soha megmaradásom."
(Zenta, 1965. Béla Burány, 65. p. Nr. 37)

3. Folkloristische Untersuchung der Beyarendichtung, ihre charakteristischen Themen und Motive

Bis auf den heutigen Tag gibt es zur ungarischen Betyarenfolklore weder eine monographische Bearbeitung, noch eine nach wissenschaftlichen Aspekten zusammengestellte publizierte Anthologie. Die Mehrheit der Texte, die der Betyarendichtung zugeordnet werden können, erschie-

nen in landschaftlich gebundenen Sammlungen, oder im Zusammenhang mit der Person oder dem Lebensschicksal eines bekannten Betyaren (Sándor Rózsa, Bandi Angyal, Vidróczki Jóska Sobri usw.).[16] Die Typologisierung sowie historische und poetische Analyse dieser ist die ungarische Folkloristik jedoch zum grössten Teil noch schuldig geblieben.

Die ungarische Betyarendichtung — die zum Grossteil im Verlauf des 19. Jahrhunderts entstanden ist — hat in drei Kunstgattungsgruppen bleibende Schöpfungen gebracht: in epischen Gesängen und Balladen; in lyrischen Liedern und in Prosa-Erzählungen (Sagen). Unter diesen drei Kunstgattungen darf allein die erste als von folkloristischem Gesichtspunkt her bearbeitet angesehen werden. Die Monographie von *Lajos Vargyas*[17] teilt nämlich die Haupttypen unserer Betyarenballaden mit (zusammen mit den gesammelten Texten und ihren Melodievarianten) und nennt die Geschichte ihrer Entwicklung, wobei er Hinweise auf die Zusammenhänge der Betyarballaden (epischen Gesänge, balladenartigen Lieder) mit anderen Kunstgattungen der Volksdichtung (den Hirtenliedern und Räubergesängen) gibt. Einige Feststellungen *Vargyas'* dürfen nicht nur auf die Ballade, sondern auch auf die Gesamtheit der Betyarenfolklore bezogen werden. „Noch einmal, und wohl zum letzten Mal wurde dem Volk ein grosses gemeinsames, gesellschaftliches Erlebnis zu teil, das sein ganzes Leben in Aufruhr brachte... aus dem von neuem eine Schönheit erwuchs, wie seinerzeit zum Ausklang des Mittelalters aus den sich emporrankenden Sehnsüchten. Und wieder dürfen wir in einigen gelungenen Werken ein ähnliches Denken, ähnliche dichterische Handgriffe, ähnlichen tragischen Geist erblicken: unter Verwendung von Aussparungen, in nebeneinander gestellten Bildern immer wieder aufblinkend, durch Dialoge und dichterische Mahnungen formuliert und zumeist auf die Gegenwart des Untergangs verdichtet, in stilisiertem Realismus — so wurden neuerlich gesellschaftliche Gleichnisse geboren."[18] Nach Ansicht von *Vargyas* hat die Betyarenfolklore mit Ausnahme von drei Betyarenballaden klassischer Schönheit (die Lieder von Imre Bogár, Vidróczki und Pista Fábian) keine wahren Balladen hervorgebracht; obgleich die epischen Lagebilder und die einen Schundeffekt widerspiegelnden Erlebnisberichte, oder aber die sich an den tragischen Untergang eines Helden anknüpfenden lyrischen Kommentare im allgemeinen ebenfalls dieser Kunstgattung

16. Die wichtigsten Sammlungen: *S. Bálint:* Történetek a szegedi betyárvilágból. Szeged, 1961.; *A. Békefi:* Bakonyi népdalok. Veszprém, 1977. 329—362.; *J. Berze Nagy* Baranyai magyar néphagyományok I. Pásztor- és betyárdalok. Pécs, 1940. 513—563.; *B. Burány:* „Hallottátok-e hírét?..." Pásztordalok, rabénekek, balladák. Szabadka, 1977. 51—76.; *F. Gönczi:* A somogyi betyárvilág. Kaposvár, 1944.; *I. Katona—Gy. Ortutay:* Magyar népdalok és népballadák. Miskolc, 1977.

17. *L. Vargyas:* A magyar népballada és Európa I—II. Budapest, 1976.

18. *L. Vargyas:* op. cit. 1976. I. 167.

zugeordnet werden. Auch die rezenten Sammlungen von *Imre Katona* bestärken dies: unsere Betyarenballaden werden immer lyrischer und büssen mehr und mehr an epischem Charakter ein. — In Kenntnis dieser Tatsachen darf gesagt werden: ein Charakteristikum der ungarischen Betyarendichtung besteht darin, dass in ihr die lyrischen Lieder, die epischen Gesänge und die Balladen von der Kunstgattung her schwer zu unterscheiden sind.

Deshalb war es eine recht schwierige Aufgabe, die Themen- und Motivfaktoren der gereimten Betyarenfolklore zusammenzustellen. Die lyrischen Lieder bestehen nämlich aus einem Gebinde loser, sich ständig verändernder (kürzbarer und dehnbarer) Strophen von typischen Motiven der Betyarendichtung. In einem Lied können bis zu 2 oder 3 typische Betyarenthemen vorkommen. Die Zusammenstellung folgender Themen und Motive erfolgte mit dem Ziel, unter Zuhilfenahme ihrer zusammenfassenden Kathegorien sowohl einer weiteren ungarischen als auch einer internationalen vergleichenden Forschung den Weg zum Material der gereimten ungarischen Betyarenfolklore zu ebnen. (Sprachlicher Schwierigkeiten halber werden die charakteristischen dichterischen Motive hier nicht mit Beispielen illustriert.)

Die hauptsächlichen Themen der gereimten ungarischen Betyarendichtung

I. Der Betyar als Ideal — (Mitteilung Nr. 1 und 3)
II. Das Betyarenleben
III. Selbstporträt des Betyaren: Lobpreisung — Mitteilung Nr. 1 und Nr. 1)
IV. Betyarenabenteuer
V. Zecherei in der Schenke
VI. Sichverbergen
VII. Aufbegehren und Widerstand gegen die Obrigkeit
VIII. Gefangenschaft
IX. Klagen

Die hauptsächlichen Motive der gereimten ungarischen Betyarendichtung und ihre typischen Formeln

1. *Der Betyar wird vorgestellt und stellt sich selbst vor*
   a) Name, Geburtsort usw.
   b) sein Äusseres: Gesicht, Figur, Kleidung
   c) sein Pferd und das Pferdegeschirr

d) warum er zum Betyaren wurde:
— Herkunftsbedingungen (S. 1.a)
— Fahnenflucht
— zufälliges Unglück mit wirtschaftlichen Auswirkungen
e) wo der Betyar lebt: Wald, Steppe, Flusslauf, Kneipe, (Schenke), Jahrmarkt, Wohnung der Geliebten, Rathaus, Kerker, Galgen

2. *Seine Charaktereigenschaften*
a) geschickt, gewitzt
b) mutig, ängstigt sich vor niemandem
c) erobernd
d) übernatürliche Eigenschaften und Begabungen:
— ihn trifft keine Kugel
— sein Pferd ist schneller als der Wind

3. *Das ideelle Ziel des Betyarentums, die Betyarenvirtualität*
a) nur die Reichen berauben
b) den Armen helfen
c) aus Virtualität
d) aus Not
e) um Gottes Willen
f) Betyarenleben = Freiheit

4. *Die Bitten und Befehle des Betyaren*
a) Essen, Trinken, Unterkunft
b) man möge ihn vor Gefahr warnen
c) Aufruf zu gemeinsamen Raubzügen
d) Gnadengesuch
e) sein letzter Wille, sein Testament

5. *Charakterisierung der Herren und Beamten des Komitats*
a) gnadenlos
b) korrupt (bestechlich)
c) dumm

6. *Persönliche Warnungen, allgemeingültige Ratschläge*
(Ton der Volksdichtung)
— weiche der Hand des Komitats aus
— X—Y, nimm Abschied von deinem Betyaren-Geliebten, denn man hat ihn gefangengenommen

7. *Drohungen, Flüche, Rache*

8. *Klagen, Vorwürfe, Reue*
   a) von Seiten des Betyaren
   b) von Seiten seiner Mutter oder seiner Liebsten
   c) von Seiten der Obrigkeit

9. *Die Gefangennahme des Betyaren und seine Flucht*
   a) erfolgreich — mit einem guten Pferd
      — durch Geschick (z. B. Kostümierung)
      — durch Bestechung
   b) erfolglos — er wird im Schlaf ertappt
      — er wird verraten (von seiner Geliebten oder von seinen Kumpanen)
      — sein Pferd lahmt
      — er wird besiegt

10. *Der Tod des Betyaren, sein Untergang*
    a) ruhmlos, unabwendbar, gewaltsam
    b) idealisierter Tod

11. *Gründe für das Ende des Betyaren (der Betyarenwelt)*
    a) veränderte Bedingungen
    b) Verfolgung

In dem Katalog historischer ungarischer Sagen — an welchem Ilona Dobos arbeitet — kommen insgesamt 200 Betyarengeschichten vor. In mündlichen Überlieferungen, Manuskripten und verstreuten Publikationen ist aber ein Vielfaches dieser Zahl anzutreffen. Nicht in allen Landschaften ist die Betyarenfolklore lebendig. Doch in jenen Gegenden — wie in der Grossen Ungarischen Tlefebene, in Nordungarn: dem Gebiet der Mátra, in Transdanubien: auf dem Gebiet des Bezirkes Somogy und in der Gegend des Bakony-Gebirges — wo die Betyaren im vergangenen Jahrhundert in starkem Ausmasse ihr Unwesen trieben, lebt die Erinnerung an sie noch heute, kann man noch bis auf den heutigen Tag Geschichten in Verbindung mit ihrer Person und ihren Taten sammeln. Über die Betyarensagen kann ganz allgemein ausgesagt werden, dass die Poesie und die Widerspiegelung der Wirklichkeit bei den örtlich bekannten Sagen ganz andere sind als bei denen, die im ganzen Land bekannt sind. Während die ersteren von Ereignissen berichten, die an einen konkreten Ort, eine konkrete Zeit und eine konkrete Betyaren-Persönlichkeit gebunden sind, ohne dabei dichterisch zu verallgemeinern, und die Taten

der Betyaren zu beschönigen, sind die Helden der im ganzen Land bekannten Sujets idealisierte Betyaren-Typen (der gute Betyar nimmt die Gestalt des Nationalhelden an), und zur Formulierung ihrer Taten bedienen sich die Informanten zahlreicher Märchen- und Sagenmotive.[19]

Ebenso zur Erleichterung der vergleichenden folkloristischen Untersuchungen habe ich — in erster Linie anhand schon publizierter Betyarensagen — die folgenden Sujets und Motive zu den Betyarenüberlieferungen in Prosa zusammengestellt. (Diese Zusammenstellung stimmt von ihrer Struktur her mit jener von V. Gasparikova zu den slowakischen Betyarenüberlieferungen in Prosa überein.)

Verzeichnis der Sujets und Motive in den Betyarensagen

A) *Die Eigenschaften des Betyaren und seine Ausrüstung*

1. Eigenschaften:
   a) ausserordentlich kräftig — schon von Geburt an
   b) geschickt, gerissen und gewitzt
      — Raubzüge in Kostümen
      — „Marktraub" mit gespielter Schlägerei
      — Irreführen der Hirten
   c) ihn trifft keine Kugel
   d) gerecht
   e) edel — körperlich: seiner Geburt wegen
      in seinem Verhalten
      seiner Kleidung wegen
      — seelisch: grosszügig (er zahlt sogar seinem Gegner den Schaden zurück)
      warmherzig (beschenkt die Bedürftigen)
      glaubwürdig (hält sein Wort)
   f. sonstige Eigenschaften: stechender Blick (wen sein böser Blick trifft, muss sterben)
      echter Patriot (dient den Deutschen nicht, kämpft gegen sie)

2. Die Ausrüstung des Betyaren:
   a) sein Pferd ist das schnellste, beste und klügste

19. Mit der Fachliteratur siche *I. Ferenczi:* A kuruc kor mondavilága. In: Néprajzi dolgozatok 22. Szeged, 1969. besonders 36—38.

b) ihm helfen Zaubermittel und Talismane:
— er hat ein Gras in der Hand, das alle Schlösser ausspringen lässt
— er hat eine Kerze von geheimnisvoller Kraft (der kleine Finger von der Frucht aus dem Leib seiner Mutter), welche ihm im Dunkel leuchtet und ihn beschützt.
c) er hat besondere Waffen: Reitpeitsche, Beil

B) *Widerstand*

1. Gründe für sein Aufbegehren gegen das Gesetz:
   a) Rache
   b) Fahnenflucht oder Flucht vor den Soldaten
   c) sonstige (familiäre) Umstände:
      — Waisenkind
      — seine Eltern (Verwandten) waren auch Betyaren
      — Armut

2. Proben, um Betyar werden zu können:
   a) Kraftproben:
      — Zerreissen eines Keils oder eines Stricks
      — Duell
      — Zugreifen beim Handschlag
   b) Geschicklichkeitsproben:
      — Zielschiessen
      — Axtwerfen
      — Reiten
      — Probeüberfall
   c) seelische Kraftproben:
      — Tricks
      — Folterungen
      — Einschüchterungen

3. Die Raubzüge
   a) Er beraubt nur die Reichen, weil sie sowieso genug haben
   b) Raub (Bedrohung, Brandstifung), um für die Rechte der Armen einzutreten:
      — er erteilt den Herren eine Lektion
      — er verteilt den geraubten Schatz (Vieh) unter den Armen
   c) Raubzüge, (Brandstiftung), als Vergeltungsaktion: Der Betyar straft auf diese Weise seine Gegner wegen Verleumdung, Verrat oder Widerspenstigkeit. (In diesem Sujet gibt es keinen sozialen Unterschied zwischen arm und reich!)

d) Raubzüge an speziellen Orten:
— im eignen Haus der „Herren"
— unterwegs (aus dem Hinterhalt oder mit List)
— Beraubung von Postkutschen oder Zug
— Raub im Theater, Kaffeehaus (auf grösseren herrschaftlichen Veranstaltungen)

e) Scheinraub: — um die sich aufspielenden, eitlen Herrschaften zu beschämen

f) Mädchenraub gegen Lösegeld

4. Beschenkung und Hilfeleistung für die Armen
a) für Geheimhaltung, Verstecken, Lebensmittel
b) für Hehlerei und Mitschuld
c) als materielle Hilfeleistung:
— Kleidung für die Kinder armer Frauen
— Mitgift für das arme Mädchen
— er holt das gestohlene Vieh zurück
d) für Mutigkeit und schnelles Handeln (besonders bei Kindern)
e) Der Betyar straft, aber belohnt auch gleichzeitig (veränderte Kombinationen der Sujets 3/e, 3/f und 4/a—d)

C) *Gefangennahme des Betyaren und sein Tod*

1. Der Betyar wird verraten:
a) von seinen Kumpanen
b) von denen, die ihn versteckt halten (Hirten, Wirtsleute)
c) von seiner Liebsten

2. Der Betyar flieht, reisst aus oder wird verfolgt
a) die Flucht gelingt ihm aus eigner (physischer) Kraft
b) durch Geschicklichkeit oder List:
— durch einen Tunnel
— sein Pferd trägt umgekehrte Hufe
— er macht seine Verfolger betrunken (Schlaftrunk)
c) die Geschicklichkeit, Klugheit und Schnelligkeit seines Pferdes retten ihn.

3. Der Betyar wird gefasst
a) er wird überrumpelt:
— bei seiner Geliebten
— im Schlaf
— beim Zechen
b) sein Pferd stürzt oder lahmt

c) seine Häscher sind in der Übermacht
d) durch List und Tücke

4. Der Tod des Betyaren
   a) schmachvoll:
      — er wird trotz Kostümierung erkannt und zusammengeschlagen
      — seine eigenen Kumpanen töten ihn
   b) er schaut dem Tod mutig ins Auge
   c) magische Erscheinungen in Verbindung mit dem Tod des Betyaren:
      — der Betyar „ahnt" seinen Tod, er nimmt Abschied von seinen Verwandten und Freunden
      — magische Erscheinungen weisen den Freunden (Angehörigen) des Betyaren dessen Tod (z. B. knarren nachts die Hauptbalken, die Teller an der Wand klappern usw.)
      — Unglückserscheinungen nach seinem Tod (z. B. der Galgen, an dem der Betyar erhängt wurde, lässt sich nicht mehr aufbauen, weil der eine Masten stets zusammenbricht.)
   d) Die Nachricht vom Tod des Betyaren unter dem Volk
      — man glaubt nicht, dass er tot ist (er ist ins normale Leben zurückgekehrt, hat ein Handwerk erlernt, lebt im Ausland, ist zu seiner herrschaftlichen Familie zurückgekehrt usw.)
      — seine Verwandtschaft nimmt die Todesnachricht mit Erleichterung auf
      — man bedauert seinen Tod (weil er schön, jung, ein Kavalier usw. war)

D) *Das Erbe der Betyaren und ihr Gedächtnis in der Volksüberlieferung*

1. Betyarenschätze
   a) in Verstecken:
      — in einer Höhle
      — vergraben (die Seele der getöteten Opfer schützt den Schatz in Flammengestalt)

2. Orte und Gegenstände, die mit ihrem Wirken und ihrem Gedächtnis verbunden sind
   a) Einzelgehöft im Schilf, Höhlen, geheime unterirdische Gänge, Versteck unter einem Heuhaufen usw.
   b) konkreter Platz seiner Gefangennahme
   c) das Haus seiner Geliebten (seiner Eltern): das Bett, in dem er geschlafen hat

d) der Lieblingsort seines Aufenthalts: Schenken und Kneipen
e) konkrete Plätze in Wäldern und auf Weiden, bestimmte Bäume, Büsche (wo er sein Pferd anband, sich ausruhte)
f) seine Lieblingslieder, sein Lieblingsvergnügen, beliebte Redewendungen
g) bestimmte Freunde oder Gegner des Betyaren (Rákóczi, Petőfi, Kossuth usw.)

3. Verhaltensweise gegenüber den Betyaren
a) man muss ihnen zu essen und zu trinken geben, dann tun sie niemandem etwas zuleide
b) man muss sie ordentlich grüssen und mit ihnen reden
c) man darf sie nicht beim Namen nennen.

A magyar betyárfolklór kutatása

A negyedszázada működő Nemzetközi Kárpát—Balkán Bizottság (MKKKB) a közelmúltban célul tűzte ki, hogy monográfiát készít a térség hajdú- és betyárfolklórjáról. Egy ilyen nemzetközi monográfia kellően rávilágíthat a betyárságnak, mint társadalmi jelenségnek interetnikus vonásaira, valamint az egyes nemzetek történelmében és folklórjában játszott sajátos szerepére.

Célszerűnek látszik, hogy az MKKKB folklór munkaközösségében dolgozó kutatók a maga teljességében áttekintsék és összefoglalják saját betyárfolklórjukat, hangsúlyozva annak műfaji összetételét, az egyes műfajok egymáshoz viszonyított arányát, jelentőségét, utaljanak a betyárfolklór történeti rétegeire, változásaira.

A tanulmány feltárja a magyar betyárfolklór kialakulásának gazdasági és társadalmi okait. Majd számba veszi a betyárfolklór kutatás eredményeit. A nemzetközi összehasonlító kutatást kívánja elősegíteni a verses magyar betyárköltészet fő témáit, főbb motívumait és jellegzetes formuláit tartalmazó mutató. Úgyszintén az összehasonlító folklorisztikai vizsgálatok megkönnyítése érdekében — elsősorban a már publikált betyármondák alapján — a magyar betyármondák szüzsé- és motívumjegyzékét is megadja a tanulmány. A mutató szerkezete megegyezik a *V. Gasparikova* által készített szlovák prózai betyárhagyományok mutatójával.

Küllős Imola

ANDREJ SULITKA

VOLKSBRÄUCHE IM INTERETHNISCHEN KONTEXT

Die Frage des Studiums der interethnischen Zusammenhänge der Volkskultur ist vor allem nach dem zweiten Weltkrieg und in den letzten zwanzig Jahren, besonders mit der Einführung der theoretischen Probleme des Studiums der ethnischen Prozesse in der Ethnographie und Folkloristik in den Vordergrund getreten. Es geht hier nämlich um die Klärung nicht nur der interethnischen Übereinstimmungen der Volkskulturen, sondern auch um die Abgrenzung der Unterschiede der nationalen Traditionen der Volkskultur. Auf diese Art und Weise kann man auch die Motivierungen der neuzeitlichen Nationalitätenbewegung studieren, mit der auch ein umfangreicher Umwandlungspozess auf dem Gebiet des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens verbunden ist. Von diesem Standpunkt aus ist es natürlich, dass die vergleichende Forschung der Volkskultur immer wieder im Mittelpunkt des Interesses der ethnographischen Forschung steht. Es muss aber gesagt werden, dass die einzelnen Gebiete der materiellen und geistigen Kultur nicht gleichmässig bearbeitet werden. Und gerade die Volksbräuche gehören zu jenen Gebieten der volkskundlichen Forschung, die nicht nur einen breiten Rahmen der vergleichenden Forschung bieten, sondern auch einen einmaligen Raum, um die spezifischen Fragen der Entwicklungstendenzen der Verwandlung der Volkskultur in der Gegenwart zu verfolgen.

Wir haben uns als Ziel gesetzt, auf dem Beispiel ausgesuchter Erscheinungen des winterlichen Jahresbrauchtumszyklus einige interethnische Zusammenhänge der Brauchtumsäusserungen zu zeigen, u. zw. unter Berücksichtigung der slowakisch-polnischen, resp. slowakisch-polnisch-ukrainischen Zusammenhänge, wie sie auf dem Hintergrund der Kulturkontaktzone in der Nordslowakei, konkret in der Oberzips, erscheinen. Es handelt sich dabei um eine geographische Region, die in der Vergangenheit am Rande des Forscherinteresses in der slowakischen Ethnographie stand.

Einleitend muss man betonen, dass vom ökonomischen und kulturellen Gesichtspunk gesehen, die Zips in der Vergangenheit zu den wichtigsten Gauen des ehemaligen Ungarn gehörte. Das bezeugt eine reiche Literatur aus dem 18. und 19. Jahrhundert,[1] aber hauptsächlich die neuesten Ergebnisse der historischen Forschung.[2] Im Laufe der historischen Entwicklung formierte sich in der Zips jedoch auch ein komplizierter ethnischer Zustand. Die einheimischen slowakischen Einwohner begegneten seit dem Mittelalter deutschen Einflüssen[3] und später wurden sie unter dem Einfluss der walachischen Kolonisationswelle formiert.[4] In der Vergangenheit wurde der ethnische Zustand der Zips auch von ungarischen Elementen beeinfluss, aber man kann ihnen in der Volkskultur des Dorfmilieus der Nordzips keine besondere Bedeutung zuschreiben.[5] Die entscheidenden Einflüsse, die wir also beim Studium der Volkskultur in der Oberzips beachten müssen, kamen vom Norden her, d. h. aus Kleinpolen;[6] vom Osten kamen ukrainisch-karpatorussische Einflüsse[7] und schlislich die deutschen aus der Mittelzips.[8]

Aus dem angeführten historischen Zustand des Oberzipsgebietes treten bei der Forschung der Brauchtumstradition zwei Grundprobleme in den Vordergrund:

1. Vom volkskundlichen Standpunkt aus vgl. bibliographische Übersichten z. B. *H. Rétz:* Bibliographie der deutschen Volkskunde in den Karpatenländern. Reichenberg, 1933.; *J. Kertész:* Szepesség bibliographiája. Magyar Kisebbség Nemzetpolitikai Szemle. 12. 1939.

2. Vgl. Zborník príspevkov k dejinám a výstavbe mesta Spišská Nová Ves. 1, 1968.; Spišské mestá v stredoveku. Zusammengestellt von *R. Marsina.* Košice, 1974.; *M. Suchy:* Dejiny Levoče. Košice, 1974.; Vom Aspekt der historischen Ethnographie; *V. Urbancová:* Počiatky slovenskej etnografie. Bratislava, 1970. 231. u. w.

3. *J. Gréb:* Zipser Volkskunde. Kežmark — Liberec, 1932.

4. Vgl. *J. Beňko:* Osidlenie oblasti. In: Zamagurie. Volkskundliche Gebietsmonographie. Zusammengestellt und bearbeitet von *J. Podolák.* Košice, 1972. 15—33. Dort auch weitere umfangreiche Literatur.

5. Die gegenwärtigen ethnographischen Untersuchungen zeigen klar die unkritische Einseitigkeit der äteren Literatur, z. b. *G. Bruckner:* Szepesség népe. Néprajzi és művelődéstörténelmi tanulmány. Budapest, 1922.

6. Vgl. z. B. *E. Pavlik:* Polské vplyvy a Spišská Magura. In: Vlastivedný zbornik Spíša, 2. 1968. 101—124. In diesem Bereicht gibt es eine sehr reiche, vor allem polnische, historische, heimats- und volkskundliche Literatur vom Ende des 19. und vom Anfang des 20. Jahrhunderts, die leider meistens zeitgemäss tendenziös orientiert ist. Übrigens blieb sie nicht einmal in der Gegenwart von diesen Einflüssen befreit. Vgl. *Cz. Robotycki:* Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etologiczne wsi Jurgów na Spiszu. Wrocław—Warsawa—Kraków—Gdańsk, 1980.

7. Die Dorfgemeinde Osturna ist der westlichste Ausläufer der ukrainisch-karpatorussischen Kolonisation im gegebenen Gebiet. Aus der älteren folkloristischen Literatur vgl. vor allem *F. Kolessa:* Karpatskyj cykl narodnych piseň, spilnych Ukrajincam, Slovakam, Cecham i Poljakam. In: Sbornik prací I. sjezdu slovanských filologii v Praze 1929. 2. Praha, 1932. 93—114.

8. Vgl. vor allem *J. Gréb:* op. cit.

1. das Problem des spezifischen Charakters des Jahresbrauchtums und der Brauchtumslieder, u. zw. unter Berücksichtigung der ethnischen (aber auch konfessionellen) Struktur der Einwohner;
2. das Problem der zwischenregionalen und interethnischen Zusammenhänge des erforschten Gebiets nicht nur in Bezug auf die slowakisch-polnischen und slowakisch-ukrainischen Beziehungen in der Volkskultur, sondern auch im Rahmen der karpatologischen Forschung überhaupt.

Die zur Verfügung stehende volkskundliche Literatur über das Oberzips-Gebiet ist verhältnismässig bescheiden, und was die Jahresbrauchtumsforschung speziell betrifft, wird die Lücke erst in den letzten Jahren nach und nach ausgefüllt, denn es erschienen einige Materialbeiträge.[9] Ausser zwei breit orientierten Studien von O. Zilynski über die interethnischen Zusammenhänge der Volksbäuche wurde bei uns bis jetzt keine Arbeit zu diesem Thema publiziert.[10] Unsere Arbeit ist aber nicht darauf gerichtet, den ganzen Jahresbrauchtumszyklus zu präsentieren, sondern wir konzentrieren uns nur auf Bräuche vom Katharina- zum Luciatag, also auf winterliche Jahresbräuche in der Zeitspanne von der Beendigung der Herbstfeldarbeiten (exakter vom Katharinatag am 25. November) an bis zum Dreikönigstag am 6. Januar. Diese Abgrenzung resultiert aus dem traditionellen Rhythmus des Jahresbrauchtumszyklus, was auch die gegenwärtigen Dorfforschungen beweisen. Nach der Beendigung der Herbstfeldarbeiten begann das Dorf gerade vom Katharinatag intensiver gesellschaftlich zu leben; man besuchte abends die Nachbarn, es wurde gesponnen, Federn wurden geschlissen, usw. Im untersuchten Oberzips-Gebiet wurde dieser Termin in der traditionellen Brauchtumsschicht noch dadurch unterstrichen, dass am Abend vor dem ersten Adventsonntag (kirchenkalendergemäss 4 Wochen vor Weihnach-

9. *M. Slivka:* Divadelné prvky v prejavoch folklóru Spišskej Magury I. In: Nové obzory, 10, 1968. 387—409.; Fortsetzung im Jahrgang II. 1969. 431—454.; *E. Horváthová:* Zo zvykoslovnych a poverovych reálií na hormon Spisi. Slovensky národopis, (weiter nur SN), 20. 1972. 484—503.; *J. Olejnik:* Zimny slnovrat, jarné novorocie a letný slnovrat v Jakubanoch, Jarabine a Letmanovej, Osturni a Velkom Lipníku v súčasnosti. Vedecky zbornik Muzea ukrajinskej kultury vo Svidniku, 6. 1972. 227—246.; *J. Olejnik:* Regionálne zvlástnošti vo výročných obycajoch na Spiši v súcasnosti. Národopisné aktuality, weiter nur Na 13. 1976. 101—110.; *K. Jakubiková:* Výročné zvyky. In: Zamagurie. 231—253.; *A. Sulitka:* Turicne májové hry na severnom Spisi. Na. 9. 1972. 99—112.; *A. Sulitka:* Ľudové divadelné hry v období Vianoc na severnom Spiši. SN. 21. 1973. 79—102.; *A. Sulitka:* Kotázke interetnických súvislostí zvykoslovných prejavov zimného cyklu na slovensko-polskom pomedzí Spisa. Česky lid. 68. 1981. 17—26.

10. *O. Zilynsky:* Česko-polské spojitosti v oblasti lidových zvyku. Sbornik Vysoké školy pedagogické v Olomouci. Jazyk a literatura II. 1955. 75—97.; *O. Zilynsky:* Výroční zvyky Ukrajincú východního Slovenska a jizniho Polska v interetnickém kontextu. Na. 13. 1976. 17—26.

ten) junge Burschen durch das Dorf gingen, mit Peitschen knallten, sogar aus Mörsern schossen.[11] Auch das lokale Sprichwort „Am Tag der Katharina verstecke dich unter die Federdecke" (Javorina — Kreis Poprad) bestätigt, dass nach dem Volkskalender die Tage ab Katharina schon zur Winterzeit gezählt wurden. Nach den traditionellen abergläubischen Vorstellungen war der Katharinatag auch der erste Tag nach der Beendigung der Herbstfeldarbeiten, an dem eine fremde, in der Früh ins Haus kommende Frau Unglück brachte. Deswegen erwarteten die Bauern in der Vorweihnachts- und Weihnachtszeit ähnlich wie an anderen bedeutenden Feiertagen nur einen männlichen Gast. Im benachbarten Gemer-Gebiet südlich der Zips gingen die Knaben früh am morgen von Haus zu Haus „mit Katharina Singen".[12]

In der traditionellen Schicht der Brauchtumstradition ist der Katharinatag unter anderem auch vom Standpunkt der zeitlichen Beweglichkeit und der Festlegung einiger Erscheinungen interessant. Z. B. in der Mittel- und Westzips stahlen am Vorabend des Katharinatages die jungen Burschen den Bauern verschiedene landwirtschaftliche Geräte und versteckten sie an schwer erreichbaren Stellen (auf dem Dach eines Hauses konnte man sogar einen Stellwagen finden u. ä.). In der Nordzips trat jedoch diese Erscheinung am Vorabend des Luciatages (am 12. Dezember) auf. Dies bezieht sich aber nur auf zips-goralische Lokalitäten,[13] denn in den karpatorussischen Dörfern wurde dieser Brauch erst im Frühling am Vorabend des Georgs (am 23. April) praktiziert.[14]

Magische und Wahrsagerpraktiken der Mädchen konzentrierten sich am Vorabend des Katharinatages hauptsächlich auf das Kennenlernen des künftigen Lebenspartners und auf sein „Locken". Die Mädchen bemühten sich deswegen, beim ersten Betreten der Kunkelstube irgendei-

11. Über die Bedeutung des Knallens mit der Peitsche oder des Böllerschusses am Anfang des Winters und überhaupt als magische Tat, vgl. vor allem *C. Zíbrt:* Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní pokud o nich vypravují písemmé památky až po náš věk. Praha, 1889. 154 u. w. Auf einige Formen dieser Erscheinung in Mähren, und besonders in der mährischen Walachei hat *J. Tomes* hingewiesen: Vánočni obyčeja na Valašsku. NA. 5. 1968. 173.

12. Als der junge Mann das Zimmer betreten hatte, sagte er statt eines üblichen Grusses: „Ich komme mit der Katharina!" Für diesen Besuch bewirtete ihn die Hausfrau mit einem Kuchen. Vgl. Textarchiv des Etnographischen Instituts der SAW in Bratislava (weiter nur TA NU SAV), Inv. Nr. 294. 20. — Material von *R. Bednárik.*

13. Es ist bemerkswert dass wir einen Zusammenhang mit dem Fest der Katharina oder der Lucia nicht einmal bei den benachbarten Völkern finden.

14. Einer ähnlichen Zeitverschiebung begegnen wir auch im Mittel-Orava-Gebiet. Vgl. Nachlass von *R. Žatko* — Material aus den ethnographischheimatskundlichen Untersuchungen des Orava-Gebiets aus dem Jahre 1941. Testarchiv der Slowakischen Ethnographischen Gesellschaft der SAW in Bratislava weiter nur TA SNS.

nen Gegenstand des ersehnten jungen Mannes bei sich zu haben (Prinzip der Imitationsmagie). Aus dem Orava-Gebiet gibt es sogar Belege dafür, dass die Mädchen unterwegs zur Kunkelstube heimlich ein Stückchen Holz vom Haus des geliebten jungen Mannes ablösten, und dabei sprachen:

Mošku, mošku, tahám ta trošku,
tahám ta štyrmi palcami, piatou dlaňou,
aby prišli všetci chlapci za mnou.[15]

Diesen Text, der den Charakter einer Zauberformel hat, verband man normalerweise mit den magischen Praktiken des sommerlichen Jahresbrauchtumszyklus, in der Oberzips, konkret mit dem Pflücken der Pflanze „sovizrol" (Ophioglossum vulgatum) am Vorabend des Johannes (am 23. Juni):

Sovižrole, sovižrole, jo če sukom tela dole,
zbierom če pienčoma palcami a sostom dloňom
a tote džefcenta ňef vsičkie za mnom gonom.
(Slovenská Ves, Kreis Poprad)

Diese Erscheinung war auch im traditionellen Brauchtum in anderen slowakischen Gebieten[16] und auch in Polen[17] bekannt, aber es ist bemerkenswert, dass auch in den Überlieferungen aus der Oberzips der Ausdruck „sovizrol" (Ophioglossum vulgatum) erscheint, ein Begriff, mit dem man in der polnischen Literatur eine bekannte komische Gestalt bezeichnet, die auch „polnischer Eulenspiegel" genannt wird.[18]

Am Vorabend des Andreastages (am 29. November) begannen im untersuchten Gebiet offiziell die Kunkeln. Bei dieser Gelegenheit bereiteten die Mädchen eine Erfrischung zu, die in der Südzips „lamanik"[19] und in der Nordzips „Andrejki" genannt wurde. Mit diesem Gastmahl wurden auch verschiedene Interieurspiele der Jugend und auch magische und Wahrsagerliebespraktiken verbunden. Wir wissen zwar, dass es sich um eine in Mittel-, Ost- und Westeuropa[20] verbreitete Erscheinung handelt,

15. Ebenda.
16. Vgl. Anm. 9. 497.
17. *J. Bystron* St.: Etnografia Polski. Poznan, 1947. 151.
18. Der komischen Gestalt des „Sowizral" wurde in der polnischen Literatur von Miskowiak, J. eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet: Ze studiów nad „Sowizralem" w Polsce. Poznan, 1938.
19. TA NÚ SAV Inv. Nr. 314/B. 23. — Material von *R. Bednárik.*
20. *W. Klinger:* Doroczne święta ludowe a tradycje grekorzymskie. Kraków. 1931. 91.

es ist aber interessant, dass sie sich in diesem Sinne des Brauchtumszyklus nur auf zips-goralische Bewohner bezieht. Im ukrainisch-karpatorussischen Brauchtumsrepertoire wurden verschiedene Elemente der Liebesmagie mit „dzady" genannten Maskenumzügen verbunden, u. zw. in der Vorweihnachtszeit der sog. „Lamons Vierzahl" (der letzte Donnerstag vor Weihnachten).

Das Giessen von Blei- und Wachsfiguren und damit verbundenes Weissagen der Zukunft stellt eine allgemein verbreitete Erscheinung nicht nur in unseren Ländern[21], sondern auch in der polnischen und ukrainischen oder westeuropäischen Tradition[22] dar. In der Oberzips existierten mehrere Varianten dieser Erscheinung, die aber einen gemeinsamen von den Mädchen beim Giessen vorgetragenen Text haben:

Andreju, Andreju,
na teba cinu leju,
abis' mi dal znati,
s kim budem ślub brati.
(Lendak, Kreis Poprad)

Varianten dieses Textes sind im ganzen slowakischen Gebiet,[23] in den böhmischen Ländern,[24] sowie in der polnischen und ostslawischen Tradition[25] verbreitet. Noch dazu werden sie mit magischer Flachs- und Hanfsaat und mit weiteren magischen Liebeshandlungen der Mädchen verbunden.

In der Brauchtumstradition der Oberzips wurden mit dem Andreastag auch das Liedersingen und das Glückwünschen der 10—14 jährigen Buben verbunden. Mehrere Belege dafür haben wir aus der Ost- und Mittelslowakei,[26] aber es ist bemerkenswert, dass weder in der kleinpolnischen oder ukranischen Tradition, noch in den ukrainisch-karpatorussischen Lokalitäten der Zips diese Bräuche vorkommen.

Im Komplex der Andreasbräuche nimmt eine besondere Stellung der sog. „ostatna nedzela" (der letzte Sonntag vor dem Advent) ein, des-

21. Anfange des 20. Jahrhunderts erwähnt Iremský die allgemeine Verbreitung dieses Brauches in der Zips: Povery a obycaje zo Spisa. 10. 1907. 42.; unter der deutschen Bevölkerung der Zips in der Zwischenkriegszeit *S. Weber—B. Bene:* Volksbräuche der Karpathen-deutschen in der Zips. Karpathen-Heimat, 4. 1942. 137. Allgemein über die Stellung dieser Erscheinung zwischen den Praktiken der Liebesmagie vgl. *E. Horváthová:* Zvykoslovie a povery. In: Slovensko 3. Lud II. Ludová kultura. Bratislava, 1975. 1008.
22. *W. Klinger:* op. cit. 91.
23. Vgl. TA NÚ SAV, Inv. Nr. 292. 40 u. f.
24. *Č. Zibrt:* Veselé chvile v životé lidu českého. Praha, 1950. 448.
25. *W. Klinger:* Doroczne święta ludowe. 92. u. f.
26. TA NÚ SAV, Ing. Nr. 314/B — Material von *R. Bednárik.*

sen gewisse Parallele die Faschingsbräuche am Faschingsende darstellen. Obwohl dieses Phänomen heutzutage im Terrain nur noch in latenter Form lebt, blieb diese Erscheinung im Kollektivbewusstsein auch in der Gegenwart beibehalten. Als Beweis dafür können wir anführen, dass die Jugend- und Gesellschaftsorganisationen mehr oder weniger die traditionelle Norm einhalten — das Verbot, Tanzunterhaltungen bis zu Weihnachten zu veranstalten. Ausserdem finden auf dem Lande zu dieser Zeit nur selten Hochzeiten statt (auf keinen Fall werden sog. grosse Hochzeiten organisiert).

Im traditionellen Brauchtumszyklus des untersuchten ukrainisch-karpatorussischen Gebiets gehörten zu den spezifischen Erscheinungen der Vorweihnachtszeit Maskenumzüge („dzady" genannt), die am Abend in den Kunkelstuben endeten. Diese Maskenumzüge erreichten ihren Höhepunkt am letzten Donnerstag vor Weihnachten. Den Umzug bildeten vor allem anthropomorphe Masken — junge Burschen als alte Weiber, Bettlerinnen u. ä. verkleidet — die singend in die Kunkelstube traten und mit allen jungen Spinnerinnen tanzten, wofür sie von den Hausleuten bewirtet wurden. Es zeigt sich, dass es sich hier um einen Zusammenhang mit der ukrainischen oder — im allgemein — ostslawischen Tradition „Polypivki" und der Totenverehrung handelt, also eine Erscheinung, mit der in der angeführten Zeit das sog. „objad dziadov" (Dziadenmittagessen) verbunden wurde.[27] In der jüngeren Schicht der Brauchtumstradition des Vorweihnachtszyklus des untersuchten Gebiets nimmt diese Erscheinung von formaler und inhaltlicher Seite im Vergleich mit anderen Weihnachtsliedern eine besondere Stellung ein, die noch dadurch betont wird, dass sie nur im Rahmen der kompakten ukrainisch-karpatorussischen Besiedlung isoliert blieb.

Die Nikolausfigur erscheint im Jahresbrauchtumszyklus als recht komplizierte Gestalt, und in der volkskundlichen Literatur wurde ihr bis jetzt nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet.[28] Wir wissen zwar, dass der Nikolauskult Anfang des 4. Jahrhunderts entstand und sich hauptsächlich in der östlichen Kirche verbreitete,[29] aber in der Volkstradition nahm er

27. Vgl. *O. Kolberg:* Ruś Czerwona 1. Dzieła wszystkie. 56. Wrocław—Poznań, 1976. 244.; *A. Václavík:* Výročni obyčeje a lidové umění. Praha, 1959. 159.

28. Aus der jüngsten Zeit kann man bei uns z. B. die monographische Studie von *L. Buzek* anführen: Kulturné-historické pozadi mikulásskych obchuzek na Moravském Vlalssku. In: Moravsko-slovenské vztahy v lidové kulture. Sborník Valasského muzea v prirodé v Rožnové pod Radhoštém. Ostrava. 1974. 155—172.

29. Die Gestalt des Nikolaus stellt einerseits den Beschützer der Kaufleute und der Matrosen dar deswegen wird er auf einigen ikonographischen Belegen mit einem kleinen Schiff bei den Füssen dargestellt, was aber öfters in der westeuropäischen Tradition vorkommt, andererseits den Beschützer junger Mädchen und Kinder, der den Armen gegenüber freigebig ist, was im späten Mittelalter von der Patristik weiter entfaltet wurde. Vgl. *A. Radlinsky:* Nárožné výlevy. Trnava, 1945. 1022.

eine einmalige Stellung ein. Das Material aus der Oberzips zeigt, dass mit dem Nikolaustag ähnlich wie im Falle der Katharina- und Andreastage Handlungen der Liebesmagie verbunden werden. Die Mädchen wünschten sich z. B. von den Krampussen, die den Nikolaus begleiteten, mit der Strohrute gründlich geschlagen zu werden, und wenn es ihnen gelang, von der Rute etwas Stroh abzureissen, liefen sie damit hinter die Scheune und dort äusserten sie ihren Wunsch nach dem zukünftigen Ehemann (Nizné Lapse, Polen). Aus dem benachbarten Scharisch-Gebiet sind uns auch Belege dafür bekannt, dass Mädchen im Bach Wassergras pflückten, sein Dreschen imitierten und dabei sagten:

Mikluš, Mikluš,
daj mi dobri muž!

Oder in Form einer Frage:

Mikluš, Mikluš,
akeho mi muža daš?[30]

Am Vorabend der Nikolausfeier waren früher hauptsächlich in den ukrainisch-karpatorussischen Lokalitäten zahlreiche magische Praktiken verbreitet. Z. B. Mädchen gossen Blei, zogen Latten aus dem Zaun heraus u. ä., wonach sie ihre und ihrer Partner Zukunft wahrsagten. Sie kochten aus den bei den Nachbarn oder noch besser direkt im Haus eines der jungen Männer gestohlenen Zutaten Piroggen, in die sie Zetteln mit den Namen dieser jungen Männer hineintaten. Ähnliche Bräuche praktizierte man in den slowakischen zips-goralischen Dörfern oder im benachbarten Kleinpolen-Gebiet am Vorabend des Andreastages. Es bedeutet also, dass die Zeitfolge dieser Phänomene von der ethnischen Angehörigkeit der Träger bestimmt wird.

Eine besondere Aufmerksamkeit bei der Untersuchung des Jahresbrauchtumszyklus verdient der mit dem Beschenken der Kinder verbundene Nikolausrundgang. Es handelt sich zwar um eine ziemlich neue aus der Stadt ins Dorf übertragene Erscheinung, aber ihre Verbreitung ist heutzutage allgemein. In den slowakischen zips-goralischen Dörfern verbreiteten sich die maskierten Nikolausrundgänge allmählich nach dem ersten Weltkrieg, in den ukrainisch-karpatorussischen Dörfern meistens

30. TA NÚ SAV, Inv. Nr. 316/A.

erst nach dem zweiten Weltkrieg. Was die Rundgangsfiguren betrifft, können wir im Zips-Gebiet folgende unterscheiden:

1. Nikolausrundgang mit dem Krampus und der Todesgruppe, resp. mit weiteren zoomorphen Masken,
2. Nikolaus und zwei Krampusse,
3. Nikolaus, Engel, ein oder zwei Krampusse

Nikolausrundgänge in den zips-goralischen Dörfern in der Oberzips behielten bis heute religiösen Charakter, aber die gesellschaftlich-unterhaltende Form überwiegt. Den Nikolausrundgang kann man hier also nicht als Maskenumzug, den C. Zíbrt in Böhmen beschrieb,[31] oder so, wie wir ihn aus der jüngeren mährischen Fachliteratur kennen,[32] auffassen. Auch im benachbarten Scharisch-Gebiet in der Umgebung von Bardejov gehörte zum Nikolausgefolge eine grössere Menschengruppe, die viele Weihnachtslieder sang.[33] Nikolaus war zwar mit einem langen weissen Hemd bekleidet, trug eine Bischofsmütze auf dem Kopf und einen Bischofsstab in der Hand, jedoch über die Schultern hatte er noch ein geblümtes Tuch, ähnlich wie es Zigeunerinnen trugen. Dadurch wirkte also die ganze Nikolausfigur komisch. Nachdem die Gruppe ins Haus gekommen war, verlangten zwei Figuren aus dem Gefolge (quasi Ministranten) von den Anwesenden eine aussergewöhnliche Aufmerksamkeit für das Wohlbefinden der Nikolausfigur, setzten ihn auf einen gepolsterten Sessel, machten ihn zurecht u. ä. Während des ganzen Auftrittes sprach Nikolaus kein Wort, nur zum Schluss verteilte er Süssigkeiten, bzw. Trockenfrüchte unter die Kinder. In diesem Falle handelt es sich um eine gewisse Parallele mit der Figur „des jungen Herrn" aus der Oberzips anlässlich der Tanzunterhaltung unter dem Maibaum zu Pfingsten.[34] Wir wissen auch, dass auch J. Kollár in seiner Liedersammlung Národne spievanky den Nikolaus nicht als einen Heiligen präsentiert: „... angezogen wie ein Gespenst, eine Glocke in der linken, eine Rute in der rechten Hand, geht er von Haus zu Haus."[35] Auch aus der Mittelslowakei

31. *Č. Zíbrt:* Veselé chvile v zívoté lidu. 459. u. f. führt folgende Zusammenstellung des Nikolausgefolges in Böhmen an: Nikolaus, Husar, Dragoner, Vater, „Laufer", Herr, Frau, Türke, Knäblein, Jakob, Mutter, Haiduck, Tod; aus dem Vyskov-Gebiet in M-hren: Nikolaus, Heilige, Krampusse, Pferdchen, Tod, Rasierer, Schmied, Sänger, Musikanten, Henker, Bettler, Türken, Ziege u. a.

32. Vgl. z. *B. J. Tomes:* Spolenčensky a rodinný zivot. In: Horňácko. Život a kultura lidu na morovsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno. 1966. 305.

33. Im Umzug waren unter anderem auch zwei Schäfer, die auf dem Rücken Säcke mit Hafer trugen — Weihnachtsgeschenk von den Bauern. *K. Jančošek:* Ludové divadelné prejavy v Dlhej Lúke a okoli — okres Bardejov. Bratislava, 1958. 78. Diplomarbeit auf der Hochschule für musische Künste.

34. Vgl. *A. Sulitka:* Turicne ... on. cit. 103.

35. *J. Kollár:* Národnie spievanky. II. Bratislava, 1954. 92.

gibt es Beweismaterial, dass Nikolaus keinen Bischofsstab, sondern eine Strohrute trug und heiratslustige Mädchen damit schlug.[36]

Man kann diese Erscheinung mit dem „Rundgang mit chamrdaj" aus Gemer vergleichen,[37] das zwei Tage vor dem Nikolaustag stattfindet, und gleichzeitig auch mit dem Nikolausrundgang in Kleinpolen. O. Kolberg unterscheidet im Umzug in Kleinpolen drei Figuren, u. zw. Nikolaus, Krampus und den sog. „dziad".[38] Die Figur des „dziad" ist dabei mit der Figur des Krampus aus der Oberzips, des „chamrdaj" aus Gemer und auch mit der komischen Jakobsfigur in den Weihnachtsspielen identisch. Es scheint also, dass die eigentlichen Nikolausrundgänge eine ältere Erscheinung ersetzen, u. zw. Maskenumzüge mit komischen Auftritten, die die Kirche in der Adventzeit mit einer neuen Erscheinung zu überdecken versuchte. Darauf weist auch folgendes hin, dass laut der Patristik der Nikolaustag auch am 9. Mai gefeiert wurde (also Ende des Frühlings), und seine spätere Stabilisierung speziell in der Vorweihnachtszeit bezeugt, dass sich die Kirche absichtlich bemühte, die inhaltliche Bedeutung des Volksbrauches zu überdecken.

Am Beispiel des Nikolausliedes können wir den einmaligen Zusammenhang des Volksbrauches mit den religiösen Elementen der Nikolausrundgänge zeigen. Im ukrainisch-karpatorussischen Dorf Osturna (Kreis Poprad) sangen die Weihnachtssänger das Lied „Oh, wer, wer den Nikolaus liebt" aus dem Repertoire des kirchlichen Gesangs, dessen nahe Variante auch F. Kolessa in seiner Arbeit über die Rhythmik der ukrainischen Volkslieder anführt (aus dem Jahre 1907).[39] Der Text der Volksüberlieferung aus der Oberzips ist dadurch bemerkenswert, dass er die Bitte an den heiligen Nikolaus um Schutz vor den Wölfen enthält: „Hilf uns Schafe weiden, Wölfe werden sie nicht stehlen, Nikolaus, Nikolaus." Danach können wir W. Klingers Hypothese annehmen, der behauptet, dass Nikolaus bei den Slawen auch den Beschützer der Schäfer und den Herrscher über die Wölfe darstellte.[40]

Der Luciatag stellt in der Vorweihnachtszeit den Knotenpunkt des Jahresbrauchtumszyklus dar. Leider ist es in unserer volkskundlichen Literatur bis jetzt nicht gelungen, den mit diesem Feiertag verbundenen

36. Diese Erscheinung wird aus mehreren slowakischen Lokalitäten bestätigt. TA NÚ SAV, Inv. Nr. 316/A.

37. „Chamrdaj", eine maskierte Gastelt im gewendeten Pelzmantel, stellte eine komische Figur dar und die jungen Burschen besuchten mit ihm die einzelnen Kunkelstuben. TA NÚ SAV, Inv. Nr. 294. 133. u. w.

38. *O. Kolberg:* Lud. Jego zwyczaje, sposób życia ... Krakowskie, cz. 1. Kraków, 1871. 312. u. f.

39. *F. Kolessa:* Rytmika ukrajinskych narodnich pisen. Lvov, 1907. 218.

40. *W. Klinger:* Doroczne święta ludowe, 75. u. f.

Komplex der Erscheinungen aufzuhellen.[41] Es muss auch gesagt werden, dass trotz der ausgedehnten Verbreitung des Luciakultes im Westen dieser Feiertag ins Kalendarium der Ostkirche nicht durchgedrungen ist. Am 13. 12. wird hier nach dem „alten und auch dem neuen Stil" der Tag des Märtyrers Eustratius gefeiert. Und was den Termin betrifft, ist der 13. Dezember im Jahresbrauchtumszyklus recht wichtig. Von diesem Tag an endet langsam das Kürzerwerden des Tages, und in einigen Tagen nach der Wintersonnenwende (dem 21. Dezember) verlängert sich der Tag auf Kosten der Nacht.

Ähnlich wie in anderen Gebieten, wird auch in der Oberzips der Luciatag laut der entsprechenden Traditionsschicht der Volksüberlieferung mit einer ganzen Reihe verschiedenster magischer Taten, mit abergläubischen Geboten und Verboten verbunden. Sie hängen vor allem mit dem Vorabend des eigentlichen Feiertages zusammen, denn man glaubte, dass gerade an diesem Abend böse Kräfte die grösste Macht besitzen. Deswegen schützten sich die Leute vor ihnen mit Hilfe von verschiedenen magischen Praktiken.[42] Die Luciafigur tritt hier in Doppelgestalt auf: entweder hielt man sie für die Beschützerin vor bösen Kräften[43] oder manchmal sogar für ein dämonisches Wesen.

Eine besondere Aufmerksamkeit muss man dem Rundgang der Luciafigur widmen. Wenn auch diese Erscheinung früher in unseren Ländern allgemein verbreitet war,[44] was auch die ältere volkskundliche Literatur bezeugt,[45] unsere Feldforschungen in der Oberzips bstätigten diese Erscheinung nur in einer ukrainisch-karpatorussischen Lokalität (Osturna). Die Luciagestalt (in ein weissen Leintuch gehüllt oder mit einem langen weissen Hemd bekleidet, mit einem hellen Strumpf über dem Gesicht, leicht russbeschmutzt, um die Gesichtzüge zu unterstreichen) trug einen Kater oder manchmal eine Puppe oder auch ein in weisses Leinen verhülltes Stück Holz (d. h. ein kleines Kind) auf dem Arm. Mit diesen Requisiten betrat sie ein Haus und sang:

Lucki, Lucki,
dajčez nom mucki,
pře toto džečontko,
co mom na rucki.

41. Wir können uns aber auf eine Bearbeitung im breiteren Kontext stützen *L. Kretzenbacher:* Santa Lucia und die Lutzelfrau. München, 1959.

42. Eine ausführliche Beschreibung der einzelnen magischen Handlungen am Luciatag finden wir hauptsächlich in der älteren Literatur, z. *B. P. Dobšinsky:* Obyčaja, povery a čary urcitych dob, ale rozličnych predmetov a úkonov. In: Sammelbuch slowakischer Volkslieder, Sagen, Sprichwörter, Sprüche, Rätsel, Bräuche und Aberglauben, B. 1. Wien, 1870. 208.; *Č. Zíbrt:* Staroceské ... op. cit. 238. u. f.

43. Diese zwei volkstümliche Auffassungsarten der Luciafigur sin in den einzelnen Gebieten der Slowakei sehr variabel.

44. *E. Horváthová:* Zo zvykoslovie ... op. cit. 1009.

45. Vgl. *Č. Zíbrt:* Staroceské ... op. cit. 238. u. f.

Die Luciafigur wurde von einer Mädchengruppe begleitet. Dagegen im benachbarten Scharisch-Gebiet in der Umgebung von Bardejov wurde Lucia von Masken „dzady" (als Frauen verkleidete Männer) begleitet, unter denen eine mit Strohbändern umwickelte Figur hervorragte. Dieser Maskenumzug ging aber nicht von Haus zu Haus, sondern er besuchte nur die Kunkelstuben, wo Lucia die Mädchen mit Russ beschmierte, ihnen die Wangen mit Knoblauch einrieb, das Werg in Brand steckte usw. Ähnliche Maskenumzüge fanden am Luciatag auch in anderen Gebieten der Ostslowakei statt, und man verband damit auch die Spiele der Jugend in den Kunkelstuben.[46] In den ukrainisch-karpatorussischen Dörfern des Scharisch-Gebiets betrat der Luciaumzug die Kunkelstube mit einem mit Stroh gefülltem Sack, den die Masken gleich in der Tür mit Stöcken ausklopften und erst nach diesem „Auftritt" begann die Unterhaltung mit den Mädchen.[47]

Obwohl es im Brauchtumsrepertoire des zips-goralischen Gebiets in der Oberzips sehr oft nahe Parallelen mit der Brauchtumstradition des goralischen Gebiets aus dem nördlichen Raum von Orava gibt, fehlt jedoch im gegebenen Falle die Luciafigur in den Bräuchen des Ober-Orava-Gebiets völlig.[48] Im unteren Teil des Orava-Gebiets verzeichnen wir eine andere Erscheinung, und zwar ist es ein Knabenumzug mit einem eisernen Gegenstand früh am Luciamorgen — „ocelovat (mit Stahl härten)",[49] deren geographische Verbreitung in der Vergangenheit in der Slowakei ziemlich gross war. Diese Erscheinung fehlt aber in Zipser Materialien. Das Fehlen der maskierten Lucierten Luciaumzüge und der Rundgänge Luciaumzüge mit dem „Stahlgegenstand" findet man jedoch auch im Nordkarpatengebiet, und zwar im benachbarten Kleinpolen.[50]

Im Rahmen der Luciabräuche nimmt in den goralischen Dörfern der Zips eine besondere Stellung die Veränderung der gesellschafts-rechtlichen Rolle der Jugend ein. Am Vorabend des Luciatages wurde den jungen Burschen nämlich ein Diebstahl „erlaubt", und sollte man den Dieb auf frischer Tat ertappen, wurde er nicht bestraft. Sogar ein taktloses Benehmen gegenüber den erwachsenen Dorfbewohnern wurde toleriert.

46. Aus der Umgebung von Giraltovce in der Ostslowakei gibt es z. B. Belege dafür dass in den Kunkelstuben maskierte Personen, obwohl schon Advent war sangen und tanzten. TA NÚ SAV, Inv. Nr. 295. 8.

47. Material von *R. Bednárik* — TA NÚ SAV, Inv. Nr. 316/A, 142.

48. Z. B. auch in der umfangreichen Volksbrauchtumssammlung aus dem Nachlass von *R. Žatko* aus den 40er Jahren dieses Jahrhunderts wird ein Luciaumzug überhaupt nicht erwähnt. TA SNS SAV — Nachlass von *R. Žatko.*

49. TA SNS SAV — Nachlass von *R. Žatko.* Die Form des Weihnachtsliedersingens mit einem eisernen Gegenstand wiederholte sich im Orava-Gebiet auch am Thomastag. der 21. Dezember.

50. Vgl. *A. Sulitka:* Kaledovanie na slovensko-polskom pomedzi Spisa. In: Interetnické vztáhy vo folklóru Karpatskej oblasti. Bratislava, 1980. 307.

Man stahl verschiedene landwirtschaftliche Geräte, versteckte sie an unzugänglichen Stellen, sogar das Vieh aus dem Kuhstall wurde gestohlen. Die jungen Burschen brachten es zum Wirtshaus, wo sie seinen Verkauf fingierten, usw. Aber in der kompakteren ukrainisch-karpatorussischen Besiedlung in der Umgebung von Stará Lubovna in der Zips schwindet diese Erscheinung auf einmal, sogar im Komplex der Luciabräuche in Kleinpolen ist sie nicht zu finden. Dagegen in der Mittel- und Westzips wird eine analogische Erscheinung mit dem Katharina- oder dem Georgstag im Frühling verbunden.

Zum Schluss sollte man noch feststellen, dass vom Standpunkt der Lebenskraft der Volksbräuche in der Gegenwart aus, nach dem zweiten Weltkrieg im Rahmen der Weihnachtsbräuche in der Zips vor allem die Nikolausrundgänge aktiv geblieben sind (hier treten Nikolaus, Engel und Krampus auf), was im allgemeinen dem Gesellschaftstrend in unseren Ländern völlig entspricht. Dagegen Katharina-, Andreas- und Luciabräuche sind im Terrain nur noch in latenter Existenz zu vermerken. Es bezieht sich vor allem auf die Luciaumzüge, die „übermütige" Unterhaltung der Jugend (Diebstähle) und vor allem auf eine Reihe von Aberglauben und Praktiken. Konkret, der Luciatag verlor in der Gegenwart ganz und gar die wichtige Bedeutung, die er in der traditionellen Struktur der vorweihnachtlichen Bräuche hatte. Im gegebenen Falle handelt es sich auch um einen direkten Zusammenhang mit der Bedeutung der früheren Kunkelstuben, die unter den neuen kulturell-gesellschaftlichen Bedingungen nach dem zweiten Weltkrieg ihre Funktion verloren. In der Zeit der Sozialisierung des Dorfes kam es auch nicht mehr zur Erneuerung einiger Elemente der angeführten Bräuche.

Wenn wir das Gesagte resümieren, können wir unsere Abhandlung folgendermassen beschliessen: Die Frage der zwischenregionalen und interethnischen Zusammenhänge spiegelt sich in der Volkskultur ziemlich differenziert wider. Besonders auffallend ist es im Gebiet der Jahresbräuche, wo wir feststellen müssen, dass die einzelnen Erscheinungen ganz verschiedenartig erhalten blieben, und deswegen auch die Grenzen ihrer Verbreitung unterschiedlich sind. Aus diesem Grunde können wir die etnographischen Erscheinungen nicht allgemein für unverkennbare Indikatoren der Etnizität halten. Trotzdem helfen uns im gegebenen Falle die besprochenen Materialien auf interessante Art und Weise, den Entwicklungsprozess der Volkskultur kennenzulernen. Der untersuchte Zeitabschnitt des Jahresbrauchtumszyklus zeigt, dass die ethnische Struktur des erforschten Gebiets dennoch ihre einmalige Äusserung in der Brauchtumstradition findet. Das bedeutet aber nicht, dass es sich um solche Unterschiede handelt, die uns ermächtigen könnten, Schlussfolgerungen über die allgemeine Heterogenität der Volkskultur dieses geog-

raphischen Komplexes zu ziehen, denn beim Untersuchen des ganzen volkskundlichen Materials aus der Oberzips taucht die Frage nach den regionalen Spezifitäten in einer anderen Position auf, was von den gesamten interethnischen Zusammenhängen der Oberzips beding ist. Aufgrund komparativer Untersuchungen kann man hier von zwei Schichten der kulturellen Zusammenhänge sprechen: Einerseits existieren Erscheinungen, die in unseren Ländern allgemein verbreitet sind, und ihr Vorkommen auf dem Gebiet der Ukraine und Kleinpolens evident ist; andererseits verbindet eine stärkere Gruppe von Übereinstimmungen Ostmähren und die Slowakei mit dem westlichen Rand des westukrainischen Gebiets der Lemken.[51] Im Rahmen dieser Makrostruktur stellt die Oberzips ein gewisses Bindeglied oder eine kulturelle Übergangszone zwischen der slowakischen, südpolnischen und ukrainischen Tradition dar.

A népszokások interetnikus összefüggései

A népszokások kiválóan alkalmasak a népi kultúra jelenkori változásaival összefüggő specifikus kérdések vizsgálatára is. A tanulmány a téli naptári ünnepek példáján (Katalin, András, Miklós és Luca-napi szokások) rámutat egyes jelenségek tájak közötti és interetnikus összefüggéseire, a szlovák-lengyel, illetve a szlovák-lengyel-ukrán kapcsolatokra Észak-Szlovákiában, a Felső-Szepesség területén.

Megállapítható, hogy a tájak közötti és interetnikus kapcsolatok kérdésköre a népi kultúrában különféleképpen érvényesül. Az ünnepi szokásokra vonatkoztatva elmondható, hogy az eltérő jelenségek eltérő módon viselkednek, az elterjedési területek határai is különbözőek. Ezért a néprajzi jelenségek általánosságban nem foghatók fel az etnicitásra utaló nyilvánvaló jelekként.

Felső-Szepesség szokáshagyományainak összehasonlító vizsgálatai alapján a kulturális kapcsolatoknak két rétege bontakozik ki: egyrészt léteznek olyan jelenségek, amelyek hazánkban általánosan elterjedtek és valószínű, hogy Ukrajna és Kislengyelország területén is megtalálhatók; másrészt létezik a szokásoknak az a csoportja, amelyben az egyezések a keleti morva területeket és Szlovákiát a lemák terület nyugat-ukrán határával egyesítik. Ebben a makrostruktúrában Észak-Szepesség összekötő tája, átmeneti kulturális zónája a szlovák, dél-lengyel és az ukrán hagyományoknak.

Sulitka Andrej

51. Vgi. O. *Zilynskyj:* O vzájemnych vztazích ukrajinských, českých a slovenských lidových písní. In: zdejín ceskoslovensko-ukrajinskych vztáhov. Slovanské studie I. Bratislava. 1957. 246.

VILMOS VOIGT

LA HIÉRARCHIE DES GENRES DANS LA LITTÉRATURE POPULAIRE

L'esthétique et la théorie littéraire ont classé les genres littéraires depuis leurs débuts jusqu'à nos jours, même l'axiologie esthétique, depuis *Aristote* jusqu'à *Ingarden* a pour ainsi dire, sans cesse essayé d'établir une hiérarchie objective entre les groupes d'oeuvres d'art, nommés genres. Même dans les recherches folkloriques, le nombre des tentatives qui décrivent les différents genres, en les comparant, est très élevé. Pour ne citer que des ouvrages bien connus, je signale que chaque manuel de folklore national propose un système des genres, déjà par la classification de sa matière. Dans bien des cas les folkloristes ont essayé d'étudier ce problème expressément. On peut mentionner comme exemple le théorie de *Jolles* sur les „formes simples",[1] aussi bien que l'essai de catégorisation des genres de *von Sydow*[2] ou la partie consacrée aux arts et au genres littéraires dans l'esthétique du folklore de *Gousev* aussi.[3]

Dans la présente communication, nous essayons d'aborder la question sous un autre aspect. D'une part, nous ne voulons pas proposer une hiérarchie déterminée des genres, nous penchons plutôt sur les principes de la hiérarchisation, d'autre part, nous essayons d'esquisser non pas un système esthétique ou axiologique, mais simplement ontologique — plus exactement un système de l'art de folklore basé sur la théorie de la communication. Naturellement, une pareille tâche nécessiterait une énorme documentation justificative que nous sommes obligés de négliger en ce moment, pour des raison pratiques. Outre cela, il vaudrait la peine d'analyser le problème dans l'optique des recherches folkloriques, mais cela serait le sujet d'un autre article. En ce moment, nous n'avons qu'un seul but: signaler un problème extrêmement important de la théorie de folklore

1. *A. Jolles:* Einfache Formen. Halle/Saale, 1929. (En France: Formes simples. Paris, 1980. Avec une introduction par *Paul Zumthor.*)
2. *C. W. von Sydow:* Selected Papers on Folklore. Copenhagen, 1948.
3. *V. E. Gusev:* Estetika fol'klora. Leningrad, 1967. 98—213.

auquel on a attaché très peu d'importance tant dans les recherches traditionnelles que dans les recherches modernes (structuralistes et sémiotiques).[4]

Il est un fait empirique que les oeuvres individuelles du folklore se réunissent dans des unités plus grandes (que nous nommons *genres* pour simplifier la question), et ces genres peuvent être rangés dans un système plus général. En ce qui concerne la nature de ce sys-tème, on peut y avoir plusieurs conceptions:[5]

a) le point de départ du système des genres n'est pas la réalité, mais ce système est le point de départ même de la classification des genres — c'est un *métasystème,* qui n'est pas un système réel.

b) le système des genres à pour bases les lois de la réalité réflexe, c'est un système reconnaissable, un *système des objets.*

Ces conceptions different visiblement pas beaucoup des conceptions appelées *nominalistes* ou *réalistes*[6] des genres individuels dans la théorie littéraire, ce qui est naturel, car à une échelle plus haute, ici aussi, nous rencontrons le même dilemme, qu'en cas de la définition du caractère systématique des genres. Pourtant, nous n'avons pas encore résolu le problème de la classification des genres, si nous ne choisissons que le cas de l'alternative citée ci-dessus. Il est opportun de déterminer plus exactement la qualité de systéme des genres. Cette définition plus précise est imaginable sous deux aspects: d'une part, la description concrète des systèmes des genres, d'autra part la généralisation de la description au point de vue de la théorie du système.

En ce qui concerne la description concrète, nous ne pouvons pas nous contenter d'une simple description des genres que nous déclarerions plus tard comme une classification, nous devons tenir compte d'avance des essais qui examinent le système des genres. C'est aussi provisoirement qu'il nous faut décider de la facon de réunir les descriptions *synchroniques ou diachroniques.*

Pour le moment, notre point de départ est la prémisse suivante: dans le cas des *systèmes ouverts* la diachronie s'exprime par les invariables du système sul l'axe synchronique. Il est également opportan de supposer préalablement que notre système des genres n'aboutit pas à un enchaine-

4. Voir aussi le chapitre II/5. „A műfajhierarchia kategóriája a strukturális elemzés kommunikációelméleti megközelítésében" dans mon livre: A folklór alkotások elemzése. Budapest, 1972. 105—134.

5. Voir l'article d'orientation „műfajhierarchia" écrit par moi dans le Világirodalmi Lexikon, vol 8. Budapest, 1982. 673—674.

6. Sur les termes génologiques voir la littératura indiquée dans l'article „műfaj" de le Világirodalmi Lexikon, vol. 8. Budapest, 1982. 669—670. avec bibliographie folklorique.

ment des classements d'un seul niveau, car nous y trouvons différents niveaux de rapports.

En tant que base de tout ce que nous venons de dire, nous pouvons déclarer qu'un système des genres est à caractère hiérarchique et nous proposons la définition suivante: „nous appelons hiérarchie des genres du folklore l'ensemble genres folkloriques existant à un moment donné, envisagé au point de vue des rapports systématiques, qui contient en même temps l'historicité dans les invariables du système des genres. Dans ce sens-là, le système des genres est un système des objets qui ne représente pas des éléments de valeur."

Il serait tentant de proposer des limites dans cette définition générale pour caractériser uniquement l'art oral à caractére uniquement folklorique, cette situation a pourtant ses désavantages pour plusieurs raisons. D'une part, les études à citer se penchent sur des faits de littérature à caractère folklorique, mais également sur la littérature proprement dite et sur la littérature primitive aussi; il sera utile d'établir plus tard des rapports entre ces faits et ceux des genres du folklore, d'autre part, c'est ainsi que nous pouvons transformer, développer la hiérarchie des genres comme systeme des objets en un méta-systeme, dont nous tracons les contours plus larges dès le début.

Les folkloristes connaissent des tentatives manquées de hierarchisation des genres.[7] Elles sont chatiques (c'est-à-dire sans systèmes), à caractère de catalogue ou index arbitraire qui ne conviennent pas aux faits réels). Les *systèmes unicasuelles,* classant les genres à partir d'un seul trait (le plus souvent pseudofontionel ou pseudomorphologique) constituent un groupe à part. La systématisation fonctionnelle et terminologique (système dont le précurseur était *Malinowski),* la hiérarchisation basée sur la série des fonctions socialse, dont les partisans sont les chercheurs américains, comme *Austerlitz, Bascom, Scott Littleton* et d'autres, comme *Honko et Petnikäinen* (de l'école de Turku), et de plus loin, les conceptions de *Jason*[8] peuvent être rangées aux *systèmes formalisés.* Des tentatives de hiérarchisation, faites à partir des aspects *historiques* (et so-

7. Voir le chapitre II/4. „Alműfaj — műfaj — műfajhierarchia" dans mon livre: A folklór alkotások elemése. Budapest, 1972. 84—105.

8. *B. Malinowski:* Myth in Primitive Psychology. New York, 1926.; *R. Austerlitz:* The Identification of Folkloristic Genres. Based on Gilyak Materials. In: Poetics — Poetyka — Poetika. Warszawa — The Hague. 1961. 505—510.; *W. R. Bascom:* The Forms of Folklore — Prose Narratives. Journal of American Folklore, 78. 1965. 3—20.; *C. S. Littleton:* A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives. Journal of American Folklore, 78. 1965. 21—27.; *L. Honko:* Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. Temenos, 3. 1968. 48—66.; *J. Pentikäinen:* Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. Temenos, 3. 1968. 136—167.; *H. Jason:* Ethnopoetry. Form, Content, Function. Bonn, 1977.

ciaux) constituent un groupe à part (comme les esquisses d'histoire de l'art et litterature anciens russes le *Likhatchov*, l'esthétique du folklore de *Gousev* et l'histoire des genres folkloriques de *Propp*).[9] C'est avant tout les chercheurs soviétiques qui s'occupent des conceptions de ce genre et ils continueront certainement cette sorte de recherches dans l'avenir aussi.

Nous devons attacher une importance particulière à la question de la formalisation de la hiérarchisation. Sans compter la simple énumeration taxative, les chercheurs ont plutôt proposé des esquisses de classification à partir de plusieurs points de vue. Parfois la hiérarchisation à plusieurs points de vue se croise et permet une représentation de matrix (p. e. *Austerlitz, Bascom*), parfois les traits individuels sont hiérarchisés et le système établi aussi peut être décrit sous la forme d'une hiérarchie des classes. Les hiérarchisations de *Gousev* et de *Propp*, ou d'autre part, celle de *Honko* sont pareilles.

En ce qui concerne le caractère total de la classification, jusqu'à présent aucun folkloriste n'a créé un système englobant la totalité du folklore. Plusieurs n'ont classé que quelques genres, d'autres n'ont étudié que tel ou tel groupe de genres. Les propositions relatives à la hiérarchisation des genres épiques sont les plus nombreuses. Le schéma de *Propp*, tabulant les genres longs épiques en prose et en vers et les chants lyriques est le plus général. Les remarques faites par *Likhatchov* sur le système des genres de la littérature ancienne russe et du folklore qui aspirent à la totalité et sont riches en trouvailles relatives au folklore, méritent une attention particuliére, elles ne peuvent pourtant pas remplacer l'élaboration de la hiérarchie des genres du folklore.

L'opportunité de la mise en valeur du caractère généralement artistique du folklore pour l'établissement de la hiérarchie des genres constituent une question à part. Ici, il nous faut renvoyer — à part quelques hiérarchisations purement esthétiques — au classement de *Petőfi*, de *Golopenţia-Eretescu* et des autres[10] faits à partir des *langages* (c'est-á-dire

9. *D. S. Lihačev:* Sistema literaturnyh žanrov Drevnej Rusi. In: Slavjanskie literatury. Doklady Sovetskoj delegacii. V. Meždunarodnyj s"ezd slavistov, Sofia, sentjabr" 1963. Moskva, 1963. 47—70,; *D. S. Lihacev:* Poetika drevnerusskoj literatury. Leningrad, 1967. 24—83.; *D. S. Lihačev:* Drevneslavjanskie literatury kak sistema. In: Slavjanskie literatury. VI. Meždunarodnyj s"ezd slavistov. Praga, avgust 1968. Doklady sovetskoj delegacii. Moskva, 1968. 5—48.; *V. J. Propp:* Specifika zanrov russkogo fol'klora. Tezisy dokladov na naučnoj konferencii. Gor'kij, 1961.; *V. Propp:* Žanrovyj sostav russkogo fol'klora. Russkaja Literatura 7. 1964. No. 4. 58—76.; *V. J. Propp:* Principy klassifikacii fol'klornyh žanrov. Sovetskaja Etnografija, 1964. No. 4. 147—154.; *V. J. Propp:* Fol'klor i dejstvitel'nost'. Moskva, 1976. 34—82, 319.; Pour Gousev voir note 3.

10. *S. J. Petőfi:* Az összehasonlító strukturális elemzésről. Ethnographia, 80. 1969. 349—354.; *S. Golopenţia-Eretescu:* Szemiotikai problémák a folklórkutatásban. Ethnographia, 82. 1971. 572—576.

certains traits de la voix, du geste et de la langue musicale en rapport aussi avec certains arts du folklore aussi) ou à l'esquisse de *Gousev* ou trouvons une paraille classification des genres épiques, dramatiques (ou transitoires). Toutes les trois tentatives ne font que classer leur matière en très grandes lignes, en signalant les domaines ou le problème nécessite une future élucidation.

Ces dernières remarques nous encouragent à faire une proposition de la classification. Dans les ouvrages cités c'est l'utilisation du procédé du discours comme trait distinctifè qui est la méthode la plus rèpandue.

L'utilisation des principes de la théorie de communication se manifeste de plus en plus. Il nous parait probable qu'en reliant ces deux points de vue, nous pourrions effectuer des examens plus précis dans l'étude de la hiérarchie des genres.

Nous pensons qu'en rangeant les paramètres de la théorie de la communication en une hiérarchie des oppositions binaires, nous pourrions obtenir un modéle de hiérarchie des genres qui peut résumer les éléments variables et invariables des éléments locaux et universels, synchroniques et diachroniques. Naturellement, „l'arbre" de la hiérarchie des genres n'est pas une copie automatique de l'arbre phonématique, constitué des traits distinctifs binaires de la phonétique. Sur cet arbre, des signes distinctifs de l'émetteur, du récepteur, du codage, du décodage et du message s'harmonisent en un système, de sorte que les traits caractéristiques, renvoyant aux créations individuelles et collectives, orales et non orales, en vers et en prose, en formes strictes et libres, sacrées et laïques, courtes et longues, etc. sont rangés en un seul système. Aujourd'hui, nous devons nous contenter de signaler l'importance des recherches de la hiérarchie des genres du folklore. Pourtant, il nous parait désormais évident que l'arbre basé sur l'opposition des hiérarchies est apte à aborder les problèmes de la théorie des genres du folklore, insolubles depuis des siècles.

Naturellement, il serait difficile de tirer des conclusions sur l'ontologie du folklore et sur la théorie du système avant d'établir une hiérarchie des genres. En ce qui concerne l'ontologie du folklore, il nous paraît certain que les point de vue de la théorie de la communication développent avant tout la branche interactionelle de la communication sociale, c'est-à-dire celle qui est basée sur la psychologie sociale et sur la typologie culturelle. En ce qui concerne la théorie du système, la tâche directe et plus simple est la création de la typologie de systeme de la hiérarchie des genres. Il paraît pour le moment que la hiérarchie den genres est un système ouvert, à caractère structurel, selon la typologie du système social de *Boulding*, c'est un système „humain" (non pas un sys-

tème „social", dans ce sens du mot).[11] Il y a pourtant une tâche plus importante: c'est d'établir de façon concrète les traits provenant du caractere systématique. Dans la domaine, c'est surtout le caractère arbitraire des genres, leur entropie et leur redondance qui seraient mis sous un nouveau jour, à la lumière de l'étude de la hiérarchie des genres, basée sur la théorie du système. Ici, nous attendons l'appui de la cybernétique et de la sémiotique, en espérant que l'analyse de la hiérarchie des genres puisse devenir un domaine utile des disciplines mentionnées ci-dessus.[12]

En revenant à notre point de départ, nous pouvons ajouter à tout cela qu'en tenant compte des points de vue de la typologie structurelle nous pouvons résoudre encore un problème. Car la hiérarchie des genres comme systeme des objets a un caractere d'étalon maximum, comme méta-système: un caractère d'étalon minimum. Cette circonstance peut donner l'occasion à une analyse concluante de la hiérarchie individuelle et générale des genres. Tout cela ensemble — j'en suis sûr — peut donner suffisamment de travail pour le futur folkloriste étudiant la hiérarchie des genres.[13]

A műfajhierarchia fogalma és kutatásának kérdésköre

Mintegy másfél évtizede javasoltam, hogy önálló elnevezéssel illessük műfajok egymásra épülő rendszerét a folklorisztikában is (*A műfajhierarchia és a strukturális elemzés kommunikációelméleti megközelítése.* Filológiai Közlöny 17 (1971) 103—119), és ezt az elgondolást érvényesíthettem *A folklór alkotások elemzése* c. könyvem (Bp., 1972.) fejezeteiben (különösen II/4 és II/5) is. A nemzetközi folklorisztikában számos előzmény után elsősorban a hatvanas évek közepén bukkantak fel olyan gondolatok, amelyek ilyen következtetést tettek lehetővé. Maga az elnevezés

11. *K. E. Boulding:* Az általános rendszerelmélet a tudomány csontváza. In: *J. Kindler — I. Kiss* (ed.): Rendszerelmélet. Válogatott tanulmányok. Budapest, 1969. 94—112.

12. Quelques oeuvres récentes étudiants la hiérarchie des genres folkloriques ou semi-folkloriques: *D. Ben-Amos* (ed.): Folklore Genres. Austin — London, 1976.; *N. I. Kracvov:* Slavjanskij fol'klor. Moskva, 1976. 32—41.; *K. Ranke:* Die Welt der Einfachen Formen. Berlin — New York, 1978.; *J. Hvišč:* Problémy literárnej genológie. Bratislava, 1979.; *H. Bausinger:* Formen der „Volkspoesie". Berlin, 1980. (2. verbesserte und vermehrte Auflage); *A. N. Robinson:* Literatura Drevnej Rusi v. literaturnom processe Srednevekov'ja XI—XIII. vv. Moskva, 1980.; *S. S. Averincev:* Poetika rannevizantijskoj literatury. Moskva, 1977.; *S. S. Averincev* (ed.): Poetika drevnegrečeskoj literatury. Moskva, 1981.; *P. Zumthor:* Introduction à la poésie orale. Paris, 1983.

13. Mes esquisses pratiques et théorétiques consacrés au problème a l'hiérarchie des genres particulières: „On the Communicative System of Folklore Genres" in: *L. Honko — V. Voigt* (eds.): Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature. Budapest,1980. 171—188.; „The Finno-Ugric Genre System in Hungarian Folk Literature". In: Congressus quartus internationalis fenno-ugristarum Budapestini habitus 9.—15. Septemberis 1975. Redigit *Gy. Ortutay.* Pars IV. Acta sectionis ethnographicae. Curatores *A. Paládi-Kovács — J. Gulya.* Budapest, 1981. 11—16.

a műfajok rendszere (*sistema zsanrov*) orosz irodalomtudományi fogalmának továbbfejlesztése, arra utal, hogy rendszerelméleti szempontból itt nem pusztán „szisztémá"-val, hanem „hierarchiá"-val találkozunk, amelyben az egyes jelenségek sőt szintek nemcsak egymás mellett léteznek, hanem alá is rendelődnek egymásnak. A kutatás ez alárendelődésben eddig a kommunikációs szabályokat hangoztatta, noha ehhez hasonlóan szociális és főként esztétikai szempontok is érvényesülnek. Az utóbbi évtizedben főként a műfajelméleti kutatások körében újabb előrehaladás történt, amely teljes mértékben igazolta a korábbi sejtéseket és javaslatokat. Az újabb munkák sem hozták meg azonban a folklorisztikában a műfaji rendszerezés elvi alapjainak tisztázását. Erről kíván rövid áttekintést adni a dolgozat. Az utolsó jegyzetekben felsorolom az újabb szakirodalmat, valamint azt a néhány konkrét kísérletemet, amelyekben a magyar folklorisztika problémáinak megoldására kíséreltem meg felhasználni a felismert elméleti összefüggéseket. Még így is sok a további tisztázni való ezen a területen.

Voigt Vilmos

GÁBOR BARNA

WALLFAHRTSREGIONEN UND INTERETHNISCHE BEZIEHUNGEN IN UNGARN

Schon vor Jahrhunderten und auch noch heute ist die *Wallfahrt* (ung.: búcsújárás) eine der wichtigsten und am stärksten hervortretenen gemeinschaftlichen Kundgebung im religiösen Leben der Katholiken unter den Ungarn. Das aus dem Türkischen abstammende Wort *búcsú* trägt verschiedene Bedeutungen im Ungarischen. So kann es im religiösen Bereich 1. der Nachlass der Sünden (indulgentia), 2. die Annahme an der Busse (discessus), 3. die Wallfahrt (peregrinatio) und 4. die Kirchweihfeier (dedicatio ecclesiae) bedeuten. Vom ethnographischen Gesichtspunkt her sind die beiden letzteren die wichtigsten. Sowohl die Kirchweih (dedicatio ecclesiae) als auch die Wallfahrt (peregrinatio) sind von vielfache Funktionen erfüllender Bedeutung im religiösen Volksleben. Am vorrangigsten ist hier natürlich der religiöse Charakter, doch stellen die Wallfahrten auch sehr wichtige gemeinschaftliche Zusammenkünfte, bedeutsame Anlässe für den Warenaustausch, die gemeinschaftliche Kommunikation und das Kennenlernen unter den Jugendlichen dar. Während der Wallfahrt bietet sich auch die Gelegenheit, andere Gegenden, Siedlungen und Menschen kennenzulernen. Den protestantischen Ungarn ist die Wallfahrt allgemein unbekannt und fremd, aber gelegentlich können auch Protestanten an den katholischen Wallfahrtsfeiern teilnehmen, beziehungsweise in Anlehnung an diese können sie gemeinschaftliche Zusammenkünfte veranstalten.

Der ewig alte menschliche Glaube, dass sich die Gottheit an bestimmten Stellen besonders gern offenbart und den sich an sie wendenden Menschen leichter zu Hilfe eilt, beziehungsweise dass die ihr an diesen Orten entgegengebrachte Verehrung besonders lieb ist, bildet religionsgeschichtlich eine der Grundlagen für die Wallfahrt, denn solche Orte müssen aufgesucht werden. Andererseits zählt die Wallfahrt (peregrinatio) von je her in die Reihe der in den meisten Religionen auffindbaren,von ihrem Sinn und Charakter her religiösen Prozessionen und Um-

züge (processio). Das Aufsuchen heiliger Stätten beziehungsweise das Abhalten religiös gearteter Umzüge war-und ist dies auch heute noch-in den meisten Religonen aufzufinden.

Der Nachlass der Sünden (indulgentia) war ursprünglich der völlige oder teilweise Erlass einer öffentlichen, für eine gewisse Dauer ausgesprochene, auf eine bestimmte Zeit zugeschnittene Busse. Deshalb wurde dies auch in Jahren bzw. Tagen gerechnet, und es ist von einem völligen oder teilweisen Ablassgewinn die Rede. Die Kirche knüpfte den Ablassgewinn (indulgentia) an strenge Bedingungen und bestimmte seine Art und Weise. Mit der Möglichkeit des Ablassgewinns wurden gewisse Stätten oder Gegenstände (Altar, Bild, Kreuz) bekleidet, mit deren Aufsuchen die Gläubigen die erwünschte Busse leisteten und teilweise oder völlige indulgentia erlangten.

Das Wallfahrten der Christen kann auch nach Zeit und Raum gegliedert werden, in Perioden aufgeteilt werden. Als seine unmittelbare Vorgeschichte dürfen die Pilgerfahrten der Juden angesehen werden. Vom Urchristentum an suchten die Pilger Palästina, das Heilige Land und die Stätten, wo Jesus und seine Jünger gewirkt hatten, auf. Bedeutsame Wallfahrtsstätten wurden dann die Gräber der Apostel Peter und Paul in Rom sowie das Grab des Apostels Jakob d. Ä. im spanischen Compostella. Die Grüfte der Heiligen und Märtyrer, die Stätten zur Bewahrung ihrer Reliquien wurden allmählich zu Kultplätzen. In eine dritte Gruppe der Wallfahrtsstätten dürfen schliesslich jene Plätze gereiht werden, wo die Kult- und Verehrungsobjekte — vorwiegend im Zeichen der sich verstärkenden Marienverehrung — unabhängig von den Reliquien durch Gnadenbilder und Gnadenskulpturen dargestellt wurden. Die in ihrem Charakter unterschiedlichen Gnadenorte existierten in den vergangenen Jahrhunderten natürlich — genau wie auch heute noch — nebeneinander.

Eine wesentliche Veränderung in der Geschichte des Wallfahrtens, deren Wirkung bis ins 19./20. Jahrhundert, ja, bis in die Gegenwart zu spüren ist, brachten die Jahrhunderte nach der Jahrtausendwende. Mit der Herausbildung der Feudalgesellschaft, dem Anstieg von Produktion und Bevölkerung und der Entwicklung der Städte usw. trat an die Stelle der früheren einzelnen Pilgergänge die Massen in Bewegung setzende Wallfahrt. Durch ihr Einwirken entstand in ganz Europa und so auch in Ungarn die Mehrheit der Wallfahrtsorte. Auf diesen Grundmauern aus dem Mittelalter konnte die ihre Reihen nach der Reformation und der Türkenherrschaft neu ordnende katholische Kirche, der katholische Erneuerungsprozess, aufbauen.

Das um die Jahrtausendwende herum christianisierte ungarische Volk schaltete sich in eine zum Teil schon herausbebildete europäische Praxis des Wallfahrtens ein. Viele suchten das Heilige Land, Rom und andere

Gnadenorte auf, an welchen der ungarische König St. Stephan hier und da für die Pilger Gasthäuser hatte erbauen lassen. Doch nicht nur die Ungarn zogen ins Ausland, nein, immer mehr Menschen suchten auch hier die Gräber der heiligen Könige aus dem ungarischen Hause Árpád und anderer Heiliger auf. Um die Gräber des heiligen Stephan, (Szt. István), des Heiligen Ladislaus (Szt. László), der heiligen Margarethe (Szt. Margit), des Heiligen Emerich (Szt. Imre) sowie um die Stätten zur Bewahrung ihrer Reliquien bildeten sich bedeutsame Wallfahrtsorte heraus. Durch die Stiftung von Reliquien und durch Bauten unterstützten die ungarischen Könige jene Gnadenorte im Ausland, die auch die Ungarn in grosser Zahl aufsuchten (Aachen, Mariazell). Viele Ungarn wallfahrteten zu den bekanntesten europäischen Marien-Gnadenorten: nach Mariazell, Loretto, Einsiedel und Czentstochowa. Letzterer, der nationale Gnadenort der Polen, wurde eben von ungarischen Paulanermönchen gegründet.

Neben den Gnadenorten der Heiligen des Hauses Árpád (z. B. der Heilige Stephan: Székesfehérvár (Stuhlweissenburg) Szent Jobb, Bozók, Zalavár, Pécs (Fünfkirchen), Zágrábremete usw.; der Heilige Ladislaus: Nagyvárad (Grosswardein); usw.) entstanden auch um die Gräber und Reliquien anderer Heiliger bedeutende Wallfahrtsorte. So z. B. um das Grab des Namensvaters der Paulanermönche, des Hl. Paul der Einsiedler in Budaszentlőrinc und im südungarischen Ujlak (heute Ilok Jugoslawien) um das Grab Johannes von Capestrans. Ohne die Kultstätten anderer Heiliger zu erwähnen, soll hier auf die im 13./14. Jahrhundert in Ungarn so starke Verehrung des Heiligen Blutes hingewiesen werden, aus der im ganzen Land Wallfahrtsorte entsprossen. Am bekanntesten unter diesen ist das an der Donau gelegene Báta, doch auch aus anderen Teilen des Landes sind erwähnenswert Vasvár (Eisenburg), Győr (Raab), Kassa (Kaschau). Auch die mittelalterliche Marienverehrung bildete ihre Wallfahrtsorte heraus. Als Beispiel für diese sollen Orte genannt werden, die weit entfernt voneinander im Lande liegen: Máriavölgy (Marienthal) bei Pozsony (Pressburg) in Obhut des Paulanerordens sowie das transdanubische Jásd und das siebenbürgische Csiksomlyó, wo der Franziskanerorden tätig war.

Unter den hier genannten gab es in Ungarn und den umliegenden oder eben weiter entfernten Ländern noch viele andere Wallfahrtsorte. Doch allein schon diese Beispiele veranschaulichen die Richtung der ausländischen Wallfahrer treu und geben die geistigen Beziehungen der Ungarn wider.Die heimischen Wallfahrtsorte, die hier genannt wurden oder unerwähnt blieben, zeigen jedoch, dass sich auch in Ungarn zum 15. Jahrhundert hin ein verhältnismässig dichtes und gleichmässig ausbreitendes Netz an Wallfahrtsorten herausgebildet hatte, welches in den mitt-

leren und östlichen Teilen des Landes durch die Türkenherrschaft und die Reformation nahezu völlig beseitigt wurde.

An den meisten Wallfahrtsorten waren auch Religionsgemeinschaften tätig, in welche sich auch die Wallfahrer zu grosser Zahl eintrugen. Aus diesen Konskriptionen (z. B. aus dem Mitgliedsbuch der römischen Heiligengeist-Gemeinschaft) geht hervor, dass unter denjenigen, die im Verlauf des Mittelalters nach Rom gewallfahrtet waren, Adlige, Bürgersleute und zumeist kirchliche Persönlichkeiten zu finden sind, die sich aus den verschiedensten Teilen des Landes, so aus den Städten Brassó (Kronstadt), Nagyvárad, Munkács, Kassa, Pest, Szombathely (Steinamanger), Pécs usw. auf den Weg machten (*Lajos Pásztor*). Auch das Grab des Franziskaners Johannes von Capestran in Ujlak, der als einer der Helden aus der Schlacht bei Nándorfehérvár (Belgrad) 1456, die den weltweiten Sieg über die Türken erbrachte, hervorgegangen war, wurde von Heilung suchenden Wallfahrern aus weiten Entfernungen aufgesucht. Die die aufgezeichneten Wunderheilungen analysierende Fachliteratur (*Sándor Bálint, Erik Fügedi, Antal Hegedűs*) weist nach, dass das seinerzeit (15./16. Jh.) von der Bevölkerung her ungarische, in seinen Zeremonien aber noch lateinische Ujlak am stärksten aus einem Umkreis von 8 Meilen (1 ungarische Meile = ca. 8 km) aufgesucht wurde. Nach Süden zu war dieser Umkreis abgestumpft, wofür der Hauptgrund darin lag, dass dort orthodox gläubige Südslawen lebten. Die absolute Begrenzung für die Beziehungen Ujlaks war nach Norden zu Buda (Ofen), nach Nordwesten zu Pécs, und nach Osten hin Arad und Temesvár (Temeschwar). Diese entfernten Orte kommen nur verstreut vor. Am meisten wurde das Grab Johannes von Capestrans von Szeged aus besucht. Somit zählt Ujlak — unter Benutzung neuzeitlicher Analogien — zu den Wallfahrtsorten mit einem bedeutenden Einzugskreis.

Vom Beginn des 17. Jahrhunderts an erwachten viele ungarische Wallfahrtsorte aus dem Mittelalter zu neuem Leben (z. B. Sasvár, Máriavölgy, Andocs, Szeged oder Mátraverebély). Doch die meisten der auch heute vorhandenen Gnadenorte bildeten sich im Verlauf des 17./18. Jahrhunderts unter der Fahne der katholischen Restauration (Gegenreformation), des Baroch und des Regnum Marianum heraus. Die meisten unter ihnen sind Marienwallfahrtsorte. Der Marienverehrung kam zur Zeit der Türkenkämpfe auch eine wichtige ideologische Funktion zu: Maria galt als Symbol des Befreiungskrieges, was auch von der Bibel her entsprechend untermauert wurde (Genesis 3.15; Apokalypse 12.1).

Obwohl die Marienverehrung auch im Rund des ungarischen Volkes recht starke Wurzeln hatte, kam auch den Nationen, die auf den entvölkerten ungarischen Gebieten angesiedelt wurden (Deutsche, Russinen, Slowaken, katholische Südslawen), bei der Hereausbildung der Marienwall-

fahrtsorte während des 17./18. Jahrhunderts eine starke Rolle zu. Die hierher ziehenden katholischen Volkselemente (in erster Linie Deutsche) brachten die Überlieferungen von den Gnadenorten ihrer Heimat, manchmal auch die Kopie eines deutschen Gnadenbildes mit sich und siedelten diese in ihrer neuen Heimat an. Auf diese Weise bildeten sich so bedeutsame Wallfahrtsorte, wie Hajós, Bodajk. Recht bald brachten diese Orte im Zeichen des starken ungarischen Marienkultes die Katholiken naher und entfernterer Gegenden zusammen: Ungarn und Deutsche sowie andere katholische Gruppen (Bosnier, Bunjewatzen, unierte Russinen und Rumänen, Slowaken). In dieser Form fassten die Gnadenorte des historischen Ungarns die katholischen Völker des Landes zu einer sakralen Einheit zusammen, ungeachtet dessen, in was für einem Sprachgebiet der Gnadenort liegt. Es entstand das Sacra Hungaria (*Sándor Bálint*), dessen kultische Einheit sich eben infolge der politischen Ereignisse unseres Jahrhunderts aufzulösen beginnt. Die nationale Zugehörigkeit des Gnadenortes konnte höchstens den Prozentsatz der an der Wallfahrt teilnehmenden Nationalitäten beeinflussen.

Das an der einstigen Grenze zwischen Mähren und Ungarn gelegene Sasvár (heute Slowakei, Sastin) befindet sich z. B. auf slowakischem Sprachgebiet, und in neuerer Zeit sehen die slowakischen Katholiken die hiesige Gnadenfigur der Jungfrau Maria zu Recht als Patrona Slovakiae an. Über die ikonographische Ausstrahlung der Pieta-Figur von Sasvár kann der Wirkungskreis des Gnadenortes ermessen werden. In volkstümlicher Nachgestaltung ist die Pieta-Figur in recht grosser Zahl aus Oberungarn, aus den westlichen Gebieten der heutigen Slowakei, bekannt. Dies ist gleichsam ein Zeichen dafür, dass die slowakischen, ungarischen und deutschen Bewohner dieser Gegend den Gnadenort in grosser Zahl aufsuchten. Als am weitesten entfernten Ausstrahlungspunkt von Sasvár konnte das im ehemaligen Komitat Ung gelegene Dobóruszka ausgemacht werden, in dessen Kirche eine Kopie der Pieta von Sasvár aus dem 18. Jahrhundert zu sehen ist. Dieser Umstand lässt auf die Rolle der Mönchsorden bei der Verbreitung des Kultes verschiedener Gnadenorte aufmerksam werden. Sasvár stand seit seiner Gründung in Obhut der Paulaner, und ein Paulanerkloster gab es auch in der Nähe von Dobóruszka, in dem Dorf Nyarád. Nach Auflösung dieses Klosters 1784 gelangte die Kopie des Gnadenbildes in die Kirche von Dobóruszka. Ähnliche Beispiele existieren auch in Verbindung mit anderen Mönchsorden. So verbreiteten z. B. die Jesuiten den Kult um die Tränende Jungfrau Maria von Máriapócs, deren Gnadenbild allenthalben in Jesuitenkirchen hing. Das Original des Gnadenbildes von Máriapócs wurde zu Beginn des 18. Jahrhunderts in den Wiener Stephansdom gebracht. Um die derzeitigen Kopien des Bildes entstanden Wallfahrtsorte in Máriapócs und in dem Kassa nahe

gelegenen Kisfalu. Máriapócs galt als einer der bedeutendsten Gnadenorte in Ungarn und ist dies — in Obhut des griechisch-katholischen Basilitenordens — auch heute noch. Aus einem Umkreis von mehreren hundert Kilometern trafen und treffen hier die Wallfahrer ein: neben den griechisch- und römisch-katholischen Ungarn zu grosser Zahl unierte Russinen und Rumänen, katholische Slowaken und katholische Schwaben aus dem Komitat Szatmár. Die andere selbständige Kultstätte des Pócser Gnadenbildes befindet sich in Kisfalu (Mala Vieska), am südlichen Rand des slowakischen Sprachgebietes. Auch hierher wallfahrteten die Slowaken und Ungarn aus den umliegenden Dörfern in grosser Zahl, und auch die Einwohnerschaft der deutschen Siedlungen um Kassa nahm ihren Weg hierher. Natürlich offenbarte sich die Rolle der Mönchsorden auch darin, dass sie in ihrem Wirkungsbereich den Kult der von ihrem Orden besonders verehrten Heiligen in starkem Masse verbreiteten. Dadurch verglichen sie die Wallfahrtspraxis voneinander entfernt liegender Landesteile miteinander. Als Beispiel soll hier allein der Franziskanerorden genannt werden, dessen Rolle beim Aufrechterhalten der Wallfahrtstraditionen ohnehin sehr gross ist. Porciunkula, der Tag des Heiligen Franziskus (2. August) ist Gelegenheit für grosse Wallfahrten ebenso in Jászberény. Szeged und Imreg (im Komitat Zemplén, heute Slowakei) als auch in Csíksomlyó im Komitat Csík (heute Bezirk Hargita, Rumänien, Siebenbürgen).

Auf dem Gebiet des einstigen und des heutigen Ungarn können mehrere Wallfahrsorte genannt werden, die Pilgerstätten für mehrere Nationalitäten zugleich darstellen. Nach Hajós, diesem an der Donau gelegenen deutschen Dorf, wallfahrten auch die katholischen Ungarn aus der Umgebung zwischen Donau und Theiss in grosser Zahl. Das neben Baja gelegene Máriakönnye (Vodica) ist ausser für die katholischen Ungarn, Deutschen und Südslawen der Umgebung auch für die orthodoxen Serben ein bedeutender Gnadenort. Ebenso wird das im Komitat Baranya gelegene Máriagyüd neben Ungarn und Deutschen auch in grosser Zahl von katholischen Südslawen aus der Umgebung und sogar aus dem Gebiet Slawoniens (Jugoslawien) aufgesucht. Die meisten der westtransdanubischen, burgenländischen Gnadenorte (z. B. Boldogasszony = Frauenkirchen, Loretto im Burgenland, Máriakálnok im Komitat Győr—Sopron) werden neben Ungarn und Deutschen (Österreichern) auch von Kroaten besucht. Auf den Gebieten des einst südungarischen Banát (heute teils in Rumänien, teils in Jugoslawien), die unter der Türkenherrschaft entvölkert wurden, siedelten sich Deutsche, Südslawen, Bulgaren, Rumänen und Ungarn an. Ihr gemeinsamer grosser Gnadenort ist seit Ende des 17. Jahrhunderts Máriaradna, der all diese Nationalitäten im Zeichen des gemeinsamen Kultes und der ungarischen Regnum Marianum zusammen-

gefasst hat. Máriaaradna war der Wallfahrtsort der südlichen Grossen Tiefebene mit der stärksten Wirkung. Ähnlich wie Máriapócs breitete sich seine Bedeutung in einem Umkreis von mehreren hundert Kilometern aus.

Natürlich wurden die Wallfahrtsorte, die gemeinsame Kultstätten mehrerer Nationalitäten sind, hier bewusst hervorgehoben. Dies gilt nämlich als sehr wichtiger Umstand bei ethnographischen und religiös ethnographischen Untersuchungen. Die geistige Ausstrahlungskraft der Gradenorte berührt die sie aufsuchenden Nationalitäten gleichermassen und in gleicher Weise und vereint sie — in Hinblick auf das Wesen des Kultes — auch miteinander. Die gemeinsam gehaltenen Andachten, die vor den Augen des anderen ausgeführten spezifischen Kultformen und die gehörten Gesänge und Gebete schaffen die Möglichkeit für die gegenseitige. Übernahme. Dies kommt natürlich nur als Tendenz zur Geltung, in der die Zweisprachigkeit und die Dreisprachigkeit ebenfalls eine grosse Rolle spielen, und was durch gleiche oder abweichende Lebensumstände, ökonomische und gesellschaftliche Bedingungen beeinflusst werden kann. Innerhalb einzelner Nationalitätengruppen könnten diese Vereinigungstendenzen noch stärker sein, doch sie sind nicht von ausschliesslicher Gültigkeit. Die Szegediner gingen einst zur Pfingstwallfahrt nacht Máriaradna wie die Katholiken von Kunszentmárton (Komitat Szolnok). Ein junger Wallfahrer, der zum ersten Mal nach Máriaradna kam, wurde von den Szegedinern im Wasser der Maros „getauft". Und dieser Akt erbrachte eine reguläre künstliche Verwandtschaftsbindung zwischen dem Täufling und seiner gewählten Patin. Dieser Brauch, der auch von anderen Wallfahrtsorten her bekannt ist, wurde jedoch von den ebenfalls Máriaradna aufsuchenden Kunszentmártonern nicht übernommen, sie kannten ihn nicht.

Auch für die Vereinigung können natürlich Beispiele genannt werden. Máriaradna kam eine grosse Rolle bei der Verbreitung der Andachtsformen des Lebenden Rosenkranzes zu. Diese Andachtsform, eine besondere Form der Anbetung des Rosenkranzes, und ihr gemeinschaftlicher Rahmen strahlte im ersten Drittel des vergangenen Jahrhunderts von Frankreich her aus, und verbreitete sich zu einem Gutteil infolge der Radnaer Wallfahrten im Kreise der ungarischen und anderen Einwohnerschaft des damaligen Südungarn.

In den Wallfahrtsorten für mehrere Nationalitäten gibt es Feste, die von einzelnen Nationalitäten bevorzugt werden. Zu ihnen treffen sich vorwiegend die Vertreter und Wallfahrer der gegebenen Nationalität. So ein spezielles Fest von Loretto im heutigen Burgenland (Österreich) — das ein gemeinsamer Gnadenort für Österreicher, Kroaten und Ungarn ist — stellt der Kroatensonntag dar, das grosse Fest des Servitenordens, das

Fest zum Gedächtnis der Schmerzen Marias am Sonntag nach dem 15. September. Aus diesem Anlass wallfahrten zahlreiche Gruppen und ganze Dörfer aus der kroatischen Umgebung an den Gnadenort. (Unter den Marienfesten in Ungarn stellt der Tag zum Gedächtnis der Schmerzen Marias im September auch an vielen anderen Orten ein gemeinsames, grosses Fest mehrerer Nationalitäten dar. So war es in Kassa neben den Ungarn auch das Fest der Slowaken und Deutschen seinerzeit, und in Ungvár (Komitat Ung) versammelten sich neben den Ungarn auch Russinen und Deutsche aus der Gegend von Munkács in grosser Zahl.)

Mit einer analysierenden Untersuchung des Einzugsbereiches ungarischer Wallfahrtsorte hat sich bis jetzt nur *Jenő Bangó* anhand der Angaben über die 50 von ihm für die wichtigsten gehaltenen ungarischen Wallfahrtsorte beschäftigt. Aufgrund der Ausstrahlung durch den Kult der Wallfahrtsorte unterteilte *Jenő Bangó* diese in vier Gruppen.

1. *Wallfahrtsorte von lokaler Bedeutung.* Von den 50 von ihm untersuchten Wallfahrtsorten zählt er 30 dieser Gruppe zu. Dies sind hauptsächlich dörfliche Siedlungen. Die Wallfahrer kommen aus den Nachbardörfern, aus fünf Stunden Entfernung (zu Fuss), das heisst aus einem Umkreis von rund 25 Kilometern, hierher. Aus weiter entfernten Ortschaften kommen sie nur verstreut.

2. *Wallfahrtsorte von regionaler Bedeutung.* Jenő Bangó nennt hier 11 Siedlungen, die zum Teil Dörfer, zum Teil Städte sind. Die Wallfahrer kommen aus einer Entfernung von 5—10 Stunden, das heisst aus einem Umkreis von 25—50 Kilometern.

3. *Wallfahrtsorte von überregionaler Bedeutung.* Von den 50 untersuchten Gnadenorten werden hier nur sechs genannt. An diese Orte kommen die Wallfahrer aus entfernteren Teilen des Landes. Und wenn sie in Grenznähe liegen, so auch aus anderen Ländern.

4. *Wallfahrtsorte von internationaler Bedeutung.* Für solche hält Jenő Bangó drei Orte in Ungarn: Budapest, Esztergom und Máriapócs.

Wir stimmen mit seinen Feststellungen im allgemeinen überein. In einigen Fällen widersprechen unsere Erfahrungen aus Sammlungen an Ort und Stelle jedoch denen von *Jenő Bangó,* bzw. nuancieren diese. Notwendig macht sich dies besonders dann, wenn die Bedeutung einzelner Wallfahrtsorte, die Ausstrahlungskraft ihres Kultes einer historischen Untersuchung unterzogen wird, zumindest vom 17. Jahrhundert an. Es ist wohlbekannt, dass sich viele Wallfahrtsorte in Ungarn in den vergangenen Jahrhunderten aus dem Eifer des Volkes heraus gebildet haben und schon vor ihrer Kanonisierung zu Kultzentren kleinerer oder grösserer Landschaften wurden. Das 18. Jahrhundert brachte demnach auch allgemein ein Anwachsen der Wallfahrtspraxis, die Herausbildung der Wallfahrtsregionen und deren schnellen Aufstieg mit sich. Diesem Pro-

zess setzte die Verordnung Kaiser Joseph II. ein Ende, wonach Wallfahrten über mehr als einen Tag untersagt wurden. Kaum entstandene Wallfahrtsorte verschwanden auf diese Weise schnell wieder. Einen neueren grösseren Aufstieg, die Verstärkung der Wallfahrtsbräuche hatte die Erscheinung von Lourdes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Ergebnis. In Wirkung dieser wuchs die Ausstrahlung der Mariengnadenorte an. An den Gnadenorten, meistens in Kirchen wurden der Reihe nach die Grotten von Lourdes aufgestellt, ja, infolge der immer mehr zunehmenden Marienerscheinungen bildete sich auf volkstümlichen Boden auch eine selbstndige Kultstätte. Zu diesen zählt Buzgó in der Gemarkung von Várhosszúrét im Komitat Gömör (heute Slowakei), deren Bedeutung zu Beginn des Jahrhunderts bis heute jedoch stark zurückgegangen ist. Buzgó kann auch als Beispiel dafür dienen, wie die Herausbildung eines neuen Wallfahrtsortes im Einzugsbereich eines früheren Wallfahrtsortes dessen Anziehungskraft vermindern kann. In der Gegend von Buzgó gab es z. B. schon früher wichtige Wallfahrtsorte von lokaler Bedeutung: Hárskút (Lipovnik), Krasznahorka-váralja (Krasnahorka) und Uhorna (Komitat Szepes) sowie Wallfahrtsorte von regionaler Bedeutung Barka (Borka) und Rudnok (Rudnik). Das durch den Ruf der Marienerscheinung um die Buzgó—Quelle entstandene Wallfahrten führte in einigen Fällen dazu, dass sich die Zahl der Wallfahrer zu den anderen schon erwähnten Plätzen bei Marienfesten stark verminderte. Die vergangenen 100—150 Jahre betrachtet, hat Hárskút in seiner Bedeutung völlig nachgelassen und Krasznahorka hörte auf, durch behördliches Einschreiten von den 1940er Jahren an Gnadenort zu sein. Die Bedeutung von Barka, Rudnok und Uhorna blieb hingegen die ganze Zeit über von gleicher Stärke, obleich sich die geographischen Grenzen ihres Einzugsbereiches veränderten. Ursache für diese Veränderungen waren zum grössten Teil die nach dem ersten Weltkrieg neu gezogenen Landesgrenzen. Durch die Grenze wurde der einst nahezu kreisförmige Einzugsbereich dieser Gnadenorte zweigeteilt, was das Wallfahrten vom Gebiet des neuen ungarischen Landesteiles erschwerte und in neuerer Zeit ganz unmöglich macht.Parallel hierzu wuchs aber im slowakischen Landesteil der Bereich dieser Wallfahrtsorte entlang der Landesgrenze in ostwestlicher Richtung stark an. Ähnliche Beispiele liessen sich noch zu Massen über den Verlauf der Landesgrenzen nach dem ersten Weltkrieg aufzählen.

Die erzwungene Veränderung der Wallfahrtsbereiche durch die neuen Landesgrenzen beeinflusste die Wallfahrtspraxis auch in anderer Weise. Die Bewohner der berührten Gebiete gingen dahin, wohin sie leicht gelangen konnten. Anstelle der Kassaer Kalvarienwallfahrt zogen sie lieber nach Monok, das recht bald zu einem wichtigen Wallfahrtsort für Abaúj und Zemplén in Ungarn wurde. Anstelle des schwer zu erreichenden Má-

riaradna, das durch den Friedensvertrag Rumänien zugeteilt worden war, wuchs die Bedeutung des auf dem Donau-Theiss Zwischenstromland gelegenen Petőfiszállás an. Ähnliche Erscheinungen können auch auf der anderen, den Nachfolgestaaten zugeteilten Seite der Grenzen beobachtet werden. Die Katholiken aus Szatmár und Nordbihar, die früher ausschliesslich nach Máriapócs gezogen sind, suchten und suchen auch heute noch in immer grösserer Zahl Máriaradna auf.

Die durch die Grenzen verursachten Veränderungen unterstützten die Vorgänge, die durch den Eisenbahnverkehr in Bewegung gesetzt worden waren. Dadurch, dass das Reisen billiger und schneller geworden war, gab es die Möglichkeit, auch einst unerreichbare, weit entfernte, ja, vielleicht gerade bekannte ausländische Gnadenorte aufzusuchen. Schon zum Ende des vergangenen Jahrhunderts hin konnte beobachtet werden, wie sich die Wallfahrten nach Rom, Mariazell oder Lourdes zahlenmässig und von der Häufigkeit her verstärkten. Aber weitaus wesentlicher war die Auswirkung der Beschleunigung durch den Verkehr innerhalb des Landes. So konnte z. B. Mátraverebély vom mittleren und südlichen Teil der Grossen Ungarischen Tiefebene erreicht werden, von denen, die vor der Grenzziehung von Trianon (1918) Máriaradna aufgesucht hatten.

Auch in der Gegenwart kommen diese Tendenzen noch zur Geltung, nur, dass zum Eisenbahnverkehr nun auch noch der Verkehr per Auto und Omnibus dazugekommen ist. Dass es heute kaum noch Wallfahrer gibt, die zu Fuss pilgern, hat natürlich auch starke Veränderungen in den Wallfahrtstraditionen nach sich gezogen. Ihre mit dem Fussweg verbundenen Elemente sind völlig verschwunden. Langsam geraten auch die Gesänge, Gebete und gemeinschaftlichen Bräuche auf den Stunden und oft sogar Tage dauernden Wallfahrten in Vergessenheit. Doch nun erstarken die in ihrem Keim stets vorhanden gewesenen Elemente des Herumreisens und des Touristentums: die mit einem Sonderbus anreisenden Wallfahrer verbinden ihre Teilnahme an der Wallfahrt mit einer Reise durchs Land, Städtebesichtigungen, sie suchen Heilbäder auf und tätigen gelegentlich auch Einkäufe im Ausland. (Auf der grossen Pfingstwallfahrt nach Csíksomlyó in Siebenbürgen sind häufig Autobusse und Personenkraftwagen mit ungarischen oder tschechoslowkischen Kennzeichen zu sehen.) Eine Gruppe von Wallfahrern aus dem Paloczenland, gekleidet in ihre typische Volkstracht, zieht mit in der Prozession zur Wallfahrt nach Szeged-Alsóváros, oder sie ist in Andocs auf dem Fest zum 15. August zu sehen.

Auf diese Weise können die Wallfahrtsführer und sangesfreudigen Menschen die Andachten, Gesänge und Gebete ferne Wallfahrtsorte kennenlernen, oder auf ihren eigenen Fahrten ihre Gebete und Gesänge an die sich dort versammelten Menschen weitergeben. So können sich ge-

wisse religiöse Erscheinungen auch über weite Entfernungen hinweg verbreiten. Während einzelne Wallfahrtsbereiche auch aufgrund des Verkehrs verhältnismässig geschlossene und nach innen gekehrte Zonen darstellten, die über eine meist einheitliche Tradition verfügten, durchstossen die Bereichsveränderungen — verbunden mit gesellschaftlichen und kulturellen Vorgängen und Veränderungen innerhalb der Kirche — die traditionellen Bereichsgrenzen und das für den Einzugsbereich nur einzelner Wallfahrtsorte charakteristische einheitliche Traditionsmaterial.

Die Untersuchung des Bereiches einzelner Wallfahrtsorte auf dem Gebiet des historischen und des heutigen Ungarn kann zu wichtigen Lehren führen, unter denen im oben Gesagten nur auf einige Momente aufmerksam gemacht wurde.

Die hier getroffenen Feststellungen wurden in grossem Masse durch eigene Forschungen auf einem mehrjährigen Gelände, durch Forschungen zur Geschichte und Ethnographie der ungarischen Wallfahrtsorte geformt. Untermauert werden diese durch die Lehren aus Studien zur Wallfahrt. Auch aus Platzgründen wird es für notwendig gehalten, nur einige, als die wichtigeren beurtilten Angaben aus der recht weitverzweigten Fachliteratur zur Wallfahrt zu erwähnen.

Die meisten Lehren liefern die Schriften von *Sándor Bálint:* Sacra Hungaria. Ohne Jahr und Ort; Boldogasszony vendégségében, Budapest, 1944.; Búcsújárás. In: Szögedi Nemzet III. Szeged, 1980. 370—405.; Karácsony, húsvét, pünkösd. Budapest, 1973.; Ünnepi kalendárium I—II. Budapest, 1977.; Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom. Budapest, 1983. — Viele wichtige Angaben zu einem zusammenfassenden Überlick über die Gnadenorte und Mariengnadenorte in Ungarn enthalten folgende Arbeiten: *Elek Jordánszky:* Magyarországban és az ahhoz tartozó részekben levő Boldogs. Szűz Mária kegyelemképeinek rövid leírása. Pest, 1863.; *István Szenthelyi—Molnár:* A Boldogságos Szűz Mária kegyhelyei Magyarországon. Budapest, 1971; *Mór Majsai — László Székely:* Boldogasszony Anyánk. Szűz Mária tisztelete Magyarországon Szent István királytól napjainkig. Budapest, o. j.; *F. Jenő Bangó:* Die Wallfahrt in Ungarn. UKI-Berichte über Ungarn. Wien, 1978.; *Ferenc Schram:* Búcsújárás Magyarországon. Teológia, 1968. 2. 94—100. — Zur Wallfahrt des Mittelalters in Ungarn: *Lajos Pásztor:* A magyarság vallásos élete a Jagellók korában. Budapest, 1940. — Unter den Beschreibungen einzelner Gnadenorte und Wallfahrtsorte tun sich die folgenden hervor: *Aurél Vajkai:* A csatkai búcsú. Adatok a népi orvosláshoz. Ethnographia, LI. 1950. 50—73.; *Ferenc Schram:* A máriabesnyői búcsújáróhely. Studia Comitatensia, 3. 1975. 277—300.; *János Bárth:* Az illancsi tanyák népének hajósi búcsújárása. Népi kultúra — népi társadalom, XI—XII. 59—117.; *Zoltán Szilárdfy:* Egy ercsi délszláv képes ponyvairat ismertetése. Fehér megyei Történeti Évkönyv, 5. 157—168.

Búcsújáró körzetek, interetnikus kapcsolatok Magyarországon

A X—XI. században a Kárpátmedencében államot alapító magyarság egy kialakult európai búcsújáró gyakorlatba illeszkedett bele. A távoli zarándoklatokat (Szentföld, Róma) királyaink (Szent István pl.) zarándokházak építésével támogatták, vagy adományaikkal jelentős mértékben hozzájárultak egy-egy kegyhely felvirágzásához (pl. Nagy Lajos királyunk Mariazell, Aachen, Czenstochowa esetében). Hazánkban is — különösen Árpádházi szentjeink sírjai körül — búcsújáróhelyek alakulnak ki (pl. Székesfehérvár, Nagyvárad), amelyeket külföldiek is látogatnak. Belőlük és más kegyhelyekből (Remete Szent Pál, Kapisztránói Szent János sírjai stb.) kialakul a magyarországi búcsújáróhelyek középkori hálózata, amelyet a protestanizmus és a török hódítás bont meg.

A Sacra Hungaria megújulása és a búcsújáróhelyek fellendülése a XVII—XVIII. században következik be a Mária-tisztelet jegyében, amely azonban nem érinti az ország keleti, protestáns felét. A XVIII. században betelepülő nemzetiségek (főleg németek) nemcsak beilleszkednek, hanem magukkal hozzák és meghonosítják szülőföldjük kultuszait, búcsújáró hagyományait, amelyeket a környező magyar és más nemzetiségűek is hamar átvesznek. Ezek és más helyek (pl. Máriagyűd, Máriavölgy, Radna) a nemzetiségi kulturális egymásrahatás színhelyei is. A magyarországi búcsújáró helyek körzethatárait és a búcsújárás módját (gyalogos zarándoklatok) a közlekedés változása (vonat, busz) és a trianoni országhatárok nagymértékben módosították.

Barna Gábor

ISTVÁN PINTÉR

VOLKSTÜMLICHE HINTERGLASBILDER IN WESTUNGARN

Auch noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts stellte das auf seiner Rückseite bemalte Glasbild ein häufiges Schmuckstück des katholischen Bauernzimmers in Ungarn dar. Dennoch wurden die ungarischen Forscher erst recht spät auf diesen Kunstzweig aufmerksam. Der Grund dafür mag sein, dass sich in Ungarn bei der Anfertigung dieser Bilder keine ernsthaftere Tradition herausgebildet hat. In erster Linie ausländische Händler führten sie aus deutschen, tschechischen und slowakischen Malerzentren ins ungarische Sprachgebiet ein, da die Glasmalerei dort lange Zeit ihre Blüte erlebte.[1] In der vorliegenden Arbeit soll ein kurzer Überblick über das Material an Glasgemälden aus Westungarn, Transdanubien, gegeben werden. Eine ergebnisvolle Untersuchung der volkstümlichen Glasbilder in Ungarn wird durch vieles erschwert. In den Dörfern, wo die Glasbilder in den 40er und 50er Jahren noch zu Dutzenden aufzufinden waren, ist heutzutage im allgemeinen kein einziges mehr anzutreffen. Die letzten Exemplare „fristeten ihr Dasein" noch eine Weile in den Weinbergskellern und Kelterhäusern, um dann auch von hier zu verschwinden.[2] Den Museen gelang es nur eine geringe Zahl an Bildern für die Nachwelt zu retten. Und besonders dann erscheint das erhalten geblie-

1. Zur diesbezüglichen Fachliteratur vgl: *H. Buchner:* Hinterglasmalerei in der Böhmerwaldlandschaft und in Südbeyern. Beiträge zur Geschichte einer alten Hauskunst. München, 1936.; *F. Fahringer:* So entstanden die Sandlbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Hinterglasmalerei im oberösterreichischen Mühlviertel. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 58. 1955.; *F. Knaipp:* Die bäuerliche Hinterglasbilder im oberösterreichischen Innviertel. Oberösterreichische Heimatblätter, VII. 1953.; *F. Knaipp:* Volkstümliche Hinterglasbilder des 18. und 19. Jahrhunderts. Österreichische Volkskundeatlas, 1. 1959.; *I. Pisutová:* Ludove mal'by na skle. Martin, 1969.; *G. M. Ritz:* Hinterglasmalerei. München, 1972.; *L. Schmidt:* Hinterglas. Salzburg, 1972.; *J. Vydra:* Die Hinterglasmalerei. Prag, 1957.

2. Zu den ungarischen Glasbildern siehe: *E. Csatkai:* A népies üvegfestmény. Ethnographia, LX. 1949. 88—99.; *H. Cs. Tábori:* A Déri Múzeum népies üvegfestményei. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1968. 399—429.; *Zs. Varga:* Népi funkciójú képek és szobrok kutatásáról. Ethnographia, LXXXV. 1974. 454—465.; *Zs. Varga:* Népies üvegképek Magyarországon. Művészet, 1975 1. 9—12.

bene Material so bescheiden, wenn man einen Blick auf die ehemaligen Nachlasslisten wirft. Diese Verzeichnisse und andere Quellen zeugen davon, dass im vergangenen Jahrhundert in den katholischen Dörfern Westungarns recht oft drei oder vier Glasbilder die Stubenwände des Bauernhauses schmückten. Unter den untersuchten volkstümlichen Glasbildern stammen nur wenige aus Ungarn. Ein Teil der aus Ungarn kommenden Bilder wurde von dem stummen Meister Oswald aus Pozsony (Pressburg) um die Mitte des 18. Jahrhunderts gefertigt. Als ungarische Stücke dürfen auch die beiden Glasbilder des Museums zu Mosonmagyaróvár (Kom., Győr-Sopron) gerechnet werden. Die anderen Exemplare des hier untersuchten Materials stammen vom Ende des 18. Jahrhunderts und aus dem 19. Jahrhundert und sind Produkte aus den Hüttenzentren der Tschechei und Oberösterreichs. Der heutige Stand der Forschung macht es sicher, dass die meisten der Hüttenbilder aus dem oberösterreichischen Sandl und aus dem nahegelegenen, aber schon tschechischen Buchers (heute Pohori) kommen.

Die volkstümlichen Glasbilder haben nahezu alle religiöse Themen zum Gegenstand, unter ihnen sind auch Gnadenbild-Reproduktionen anzutreffen. Die *Pieta* aus den Museen zu Zalaegerszeg (Kom. Zala) und Sopron (Ödenburg) sind wahrscheinlich *Kopien des Gnadenbildes von Maria-Taferl.* Die Darstellung Marias, im Schoss mit dem toten Christus, auf Holz ist nur an diesem in der Nähe von Melk gelegenen Gnadenort bekannt. Beide Pieta nehmen auf der Erde Platz. Sie ähneln sich dermassen, dass sie aller Wahrscheinlichkeit zufolge auch nach einer Skizze entstanden sind. Der Hintergrund ist hellgelb und weiss. Maria trägt ein Kleid in Blau, Rot und Grün und auf dem Haupt eine Krone mit einem Glorienschein. Zu beiden Seiten sind runde, blättrige Blumen angeordnet. Auf einem anderen kombinierten Bild mit religiöser Thematik aus dem Museum zu Sopron ist ebenfalls in der Maria-Taferlschen Anordnung eine den beiden vorhergehenden ähnliche Pietät zu sehen. *E. Csatkai* meint, dass diese Bilder mit weissem Hintergrund tschechischen Ursprungs sind.[3] Den Farben und Motiven nach geurteilt, sind es eher Bilder aus Sandl oder Buchers.

Die Kopie eines fragmentarischen Glasbildes der *Marien-Skulptur* des Wiener Zeughauses gelangte ebenfalls in Besitz des Soproner Museums. Es hat einen weissen Hintergrund und trägt eine deutsche Inschrift. Dies Stück stammt wahrscheinlich aus dem 18. Jahrhundert. Alle hiesigen Gnadenbildkopien sind *Farbbilder,* das heisst, volkstümliche Glasbilder, die ohne jedes glastechnische Verfahren gefertigt wurden.

3. *E. Csatkai:* op. cit.; *H. Buchner:* op. cit. 27—28.

Die Mehrheit der volkstümlichen Glasbilder aus den Bauernstuben sind biblisch geartete Heiligenbilder. Seltener werden auch Gestalten der ausserbiblischen Überlieferung, wie z. B. die Mutter der Jungfrau Mária, Anna, die Frau des Joachim, dargestellt. Auf dem im Besitz des Zalaegerszeger Museums befindlichen Bild: *Anna lehrt ihr Kind Maria lesen.* Der Hintergrund ist weiss und unter den beiden Gestalten ballen sich bläulich weisse Wölkchen. Unten befindet sich ein blauer Raum, die Seiten zieren fein ausgearbeitete Blumen. Anna hält in einem grün-blassroten Kleid sitzend ein Buch in der Hand. In hellen Farben dargestellt, steht Maria neben ihr. Auf dem thematisch gleichen Glasbild des Szombathelyer (Steinamanger) Museums und dem hier vorgestellten Bild aus Zalaegerszeg ist ein gemeinsamer Malfehler zu entdecken. Die haare Annas und ein Teil ihres Kleides sind von ineinander überlaufender roter Farbe. Es ist anzunehmen, dass beide Bilder von ein und derselben Hand stammen oder zumindest nach dem selben, diese fehlerhafte Farbe aufzeigenden Muster gearbeitet wurden.

Den vorhergehenden in ihrem Stil ähnelt auch ein anderes Bild aus Zalaegerszeg, auf welchem das Kind *Jesus* mit einem *Lamm* dargestellt ist. Verwandt ist diesem Thema auch das eines anderen Bildes des Soproner Museums, auf welchem das Kind Jesus mit dem Heiligen Johannes zu sehen ist. Auf beiden Bildern hält Jesus das Lamm im Arm, während die Gestalt Murillos das kleine Tier nur streichelt. Allgemeine Charakteristika dieser Bilder sind das krause Haar und die buschigen Brauen. Das Bild aus Sopron trägt eine Inschrift mit Buchstaben aus dem 18. Jahrhundert. Alle vier Glasbilder sind Farbbilder vom Beginn des 19. Jahrhunderts, ihre Herkunft ist unbestimmt. Wahrscheinlich stammen sie aus den Zentren des Böhmerwaldes.

Ebenfalls vom Ende des 18. oder Beginn des 19. Jahrhunderts sind die Spiegelbilder der Arbeiten aus dem Böhmerwald. Die Verbreitung von Spiegelbildern wurde auch durch den sich an den Spiegel anknüpfenden Volksglauben beeinflusst. Die sich im Spiegel betrachtende Frau kann den Teufel in Versuchung führen. Doch der Heilige „blickt zurück" auf die eitle Frau.[4]

Die Serie der Bilder mit foliiertem Hintergrund wird durch eine Halbgestalt *Salvator mundi* eröffnet. Dieses Bild, das nach Szombathely gelangt ist, ist ein in Rot, Blau, Gold und Fleischfarbe gemaltes Kartuschenbild.

4. *Zs. Varga:* Képek és szobrok. A magyar népművészet évszázadai, II. Az István Király Múzeum Közleményei, 74. 1970. 9.; *R. Wildhaber:* Spiegelbild und Nonnenspiegel. Schweizer Volkskunde, 1954. 6.

Abb. 1. Maria mit dem Kind. Freilichtsmuseum, Szombathely (Komitat Vas)

Abb. 2. Die heilige Anna lehrt ihre Tochter Maria lesen Freilichtsmuseum, Szombathely (Komitat Vas)

Abb. 3. Die heilige Veronika. Freilichtsmuseum, Szombathely (Komitat Vas)

Abb. 4. **Die heilige Familie. Freilichtsmuseum, Zalaegerszeg (Komitat Zala)**

Auf einem Zalaegerszeger Bild wird der *Heilige Josef* dargestellt. Er ist als Halbgestalt in bläulichgrünem Kleid und rotem Mantel zu sehen. Die Gestalt wird von beiden Seiten von einer ebenfalls in Blumenschmuck endenden Kartusche umnakt. Der Gebrauch dieses Schmuckelements war im Barock und Rokoko besonders beliebt. Unten zieht sich ein zwei Finger breiter Sockel dahin, auf welchem der Name des Heiligen zu lesen ist.

Auch in das Szombathelyer Museum gelangte ein fragmentarisches Bild des Heiligen Josef. Hierbei handelt es sich aber nicht um ein Spiegelbild, seine Herkunft ist ungewiss. Etwas älter als diese Bilder sind die Soproner Spiegelbilder. Unter ihnen zählt sich eines zu dem gegenwärtigen Themenkreis, es wird *Jesus' Geburt* dargestellt. Zu beiden Seiten der Inschrift ist ein Stern als Schmuck angebracht. Laut *Knaipp* sind diese Zauberknoten alte Ornamente aus der Zeit vor dem 19. Jahrhundert, deren Bedeutung in Vergessenheit geraten ist.[5] Das gleiche Thema hat auch

5. *F. Knaipp:* Die Bäuerlichen Hinterglasbilder von Sandl, Buchers und Umgebung. Oberösterreichische Heimatblätter, II. 1948. 223.

das Glasbild aus Zalaegerszeg zum Inhalt. Die Gestalten stimmen mit denen, die auf dem Soproner Spiegelbild zu sehen sind, überein. Im Vordergrund ist die Familie angeordnet, auf der anderen Seite der Krippe im Hintergrund stehen ein Esel und ein Ochse. Der Hintergrund ist in Gelb gehalten, sodass es sich hierbei um ein aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammendes Sandlbild handelt, das jünger ist als die Spiegelbilder.

Ebenfalls kein Spiegelbild und nicht aus Sandl stammend, ist das den *heiligen Michael* darstellende Bild aus dem Szombathelyer Museum, welches dennoch an den Anfang dieses Themenkreises gestellt werden muss. Mit seinem ovalen, rosenverzierten Kartuschenrahmen und seiner reichen Blumenornamentik gibt es ein grossartiges Stück der *Kartuschenbilder* ab. Der Erzengel steht als Halbgestalt dar, die Farben des Bildes sind Rot, Grün, Blau, Gold und Fleischfarbe. Farbenwelt und Motive weisen auf tschechischen Ursprung hin.

Ein bildtechnisch seltenes Exemplar der volkstümlichen Glasmalerei gibt das die *Veronika* darstellende *Russbild* ab. Die Gestalt von Veronika umgeben von der Wirkung des Rokoko zeugende, grosse stilisierte Blumen und wohlproportionierte reiche Kartuschenverzierungen. Es kann vom Beginn des 19. Jahrhunderts stammen, sein Ursprung ist unbekannt.

In einer für *Murillo* typischen *Anordnung* ist die *Heilige Familie* auf einem der Glasbilder des Soproner Museums zu finden. In Form einer Taube ist der *Heilige Geist* auf dem stehenden Baum dargestellt. Auf dem Bild des Zalaegerszeger Museums mit der Darstellung der Heiligen Familie fehlt der Baum, die Anordnung der übrigen Figuren ist die gleiche. Jesus ist in blauen und bläulichweissen Kleidern, die Eltern in blauen und roten Kleidern gemalt. Die beiden oberen Ecken sind mit Blumen geschmückt. Nach *E. Csatkai* kam das Soproner Exemplar aus Baranya in das Museum und könnte die Kopie eines bäuerlichen Anfängers sein.[6] Das Exemplar aus Zalaegerszeg ist wahrscheinlich eine Arbeit aus Sandl von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die beiden *Madonnen* des Museums zu Zalaegerszeg mögen gleichen Alters und Ursprungs sein. Auf beiden Bildern sind Maria und Jesus mit gekrönten Häuptern dargestellt. Auf dem einen Bild ist auch noch eine weibliche Gestalt zu sehen. Das Übermass an gelber und heller Farbe sowie die charakteristischen Blumenverzierungen weisen auf Sandler Ursprung hin.

Jesus erscheint in den *Darstellungen des auf dem Kreuz liegenden Jesulein.* Das Bild des Szombathelyer Museums, das mit gelbem Hintergrund und in grüner, mattroter, brauner, hell- und dunkelblauer Farbe

6. *E. Csatkai:* op. cit. 92.

gemalte wurde, stammt aus Sandl. An der Taille des Kindes sprosst eine Blume. Das Soproner Bild trägt eine zweizeilige Inschrift, seine Farben und Formen weisen auf die Mitte des 19. Jahrhunderts und ebenfalls auf Sandl hin.

Häufig haben die Bilder Szenen in Verbindung mit dem Verrat an Christus zum Inhalt. Der Pozsonyer Meister Oswald, der über eine besondere Technik verfügte, malte schon Mitte des 18. Jahrhunderts das *Abendmahl* auf Glas. *E. Csatkai* wurde darauf aufmerksam, dass Oswald nicht das Gemälde Leonardos zur Vorlage genommen hat, sondern das von Rubens, das heisst, die Gestalten sind nicht in einer Ebene angeordnet.[7] Die übrigen Bilder mit der Darstellung des Abendmahls zeigen grosse Ähnlichkeit in ihrer Farben- und Formenwelt. Auf einem der Bilder ist eine Inschrift in barocken Buchstaben zu lesen. Alter und Herkunft dieses Bildes sind ungewiss.[8]

Eines der Bilder zum Thema des Leiden des Christus ist das *Kreuzbild* aus Sopron mit einem milchig weissen Hintergrund. Der Querbalken des Kreuzes endet in dreiblättrige Kleeblätter, im Zentrum des Bildes prangt der göttliche Lichtschein. Aus dem Sockel ragen Blütenverzierungen heraus, unten sind die Anfangsbuchstaben des Namen Jesus' zu lesen. Die Farben Rot, Gold, Lila, Grün und Fleischfarben wechseln einander ab. Während dies Bild seiner Herkunft nach für ein Sandler Bild gehalten werden darf, stammt das Glasbild, das in den Besitz des Museums zu Mosonmagyaróvár gelangt ist und ebenfalls die Kreuzigung darstellt, aller Wahrscheinlichkeit nach aus Szigetköz. Wenn die ungarische Herkunft dieses Bildes nachgewiesen werden könnte, könnten wir ein neueres Bild unser eigen nennen neben den aus Pozsony stammenden Oswaldschen und den von M. Arató Albecker untersuchten, eventuell Somogyer Bildern.[9]

In Hinblick auf ihren Themenkreis ist die „Siebenschmerzens-Pieta" aus dem Zalaegerszeger Museum schwer zuzuordnen. Auf dem Bild ist Maria in gewohnter Weise mit ihrem toten Sohn unter dem Kreuz dargestellt. In ihrem Herzen stecken die die sieben Stationen symbolisierenden sieben Dolche. Unter der Pieta ist in einem schmalen hellen Streifen die gotische Inschrift zu lesen „Leidtragende Marie". Oben prangen zwei riesige Rosenknospen. Zur Farbenwelt gehören die bei den Sandler Bildern gewohnten Farben Rot, Blau, Grüngelb und Weiss. Mit grosser Wahrscheinlichkeit handelt es sich hier um eine Sandler Arbeit aus der Mitte des 19. Jahrhunderts.

7. *E. Csatkai:* op. cit. 94.
8. Ausführlicher über die Bilder vgl.: *E. Csatkai:* op. cit. 94.
9. *M. Arató—Albecker:* Hinterglas-Bilder in der Schomodei. Deutsche Forschungen in Ungarn, VI. Budapest, 1941.

Abb. 5. Die leidende Maria. Freilichtsmuseum, Zalaegerszeg (Komitat Zala)

Abb. 6. Der heilige Wendelin. Freilichtsmuseum, Zalaegerszeg (Komitat Zala)

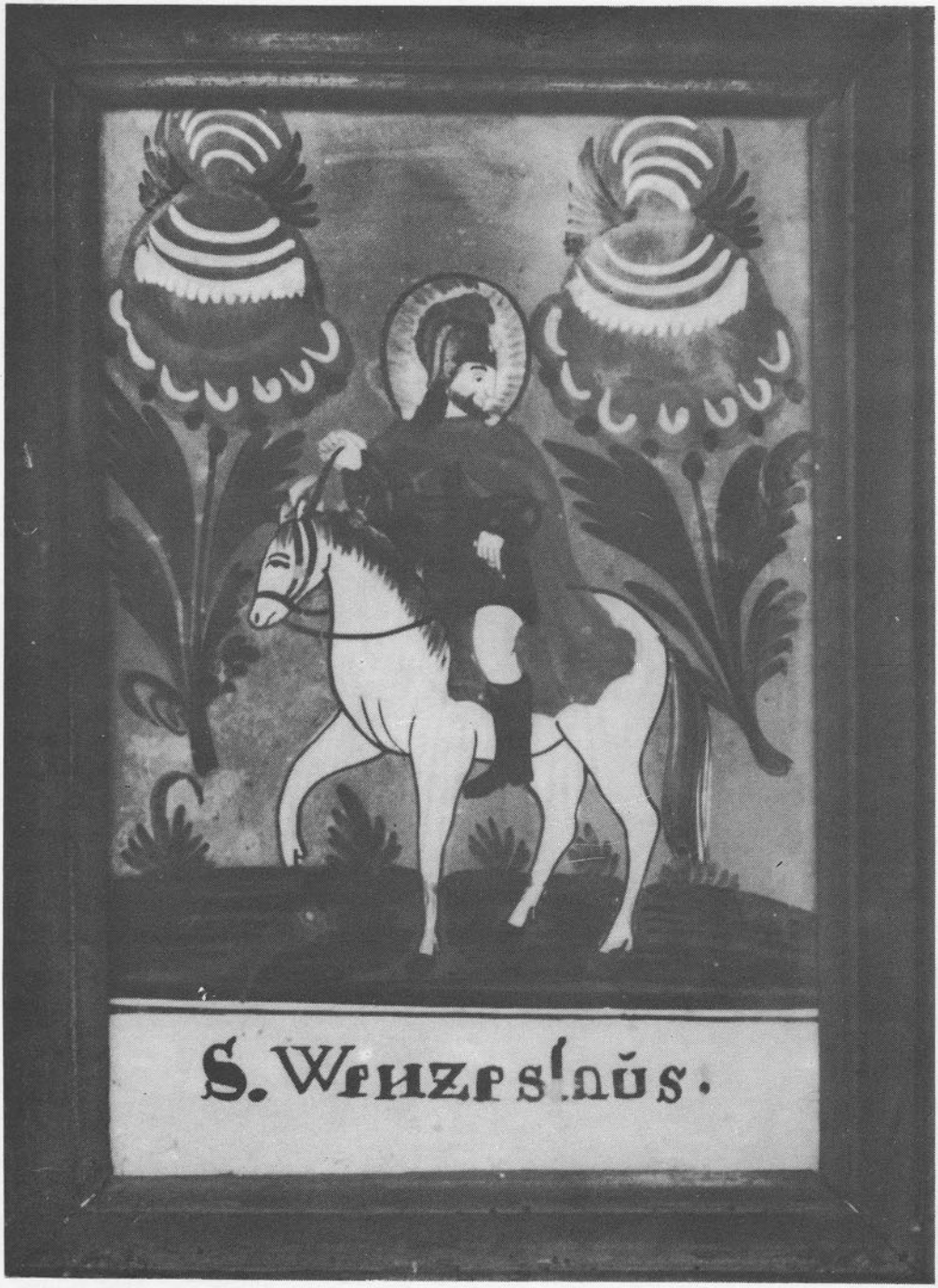


Abb. 7. Der heilige Wenzel. Freilichtsmuseum, Szombathely (Komitat Vas)

Abb. 8. Die Heilige Dreifaltigkeit. Freilichtsmuseum, Szombathely (Komitat Vas)

Abb. 9. Die Krönung Marias. Freilichtsmuseum, Zalaegerszeg (Komitat Zala)

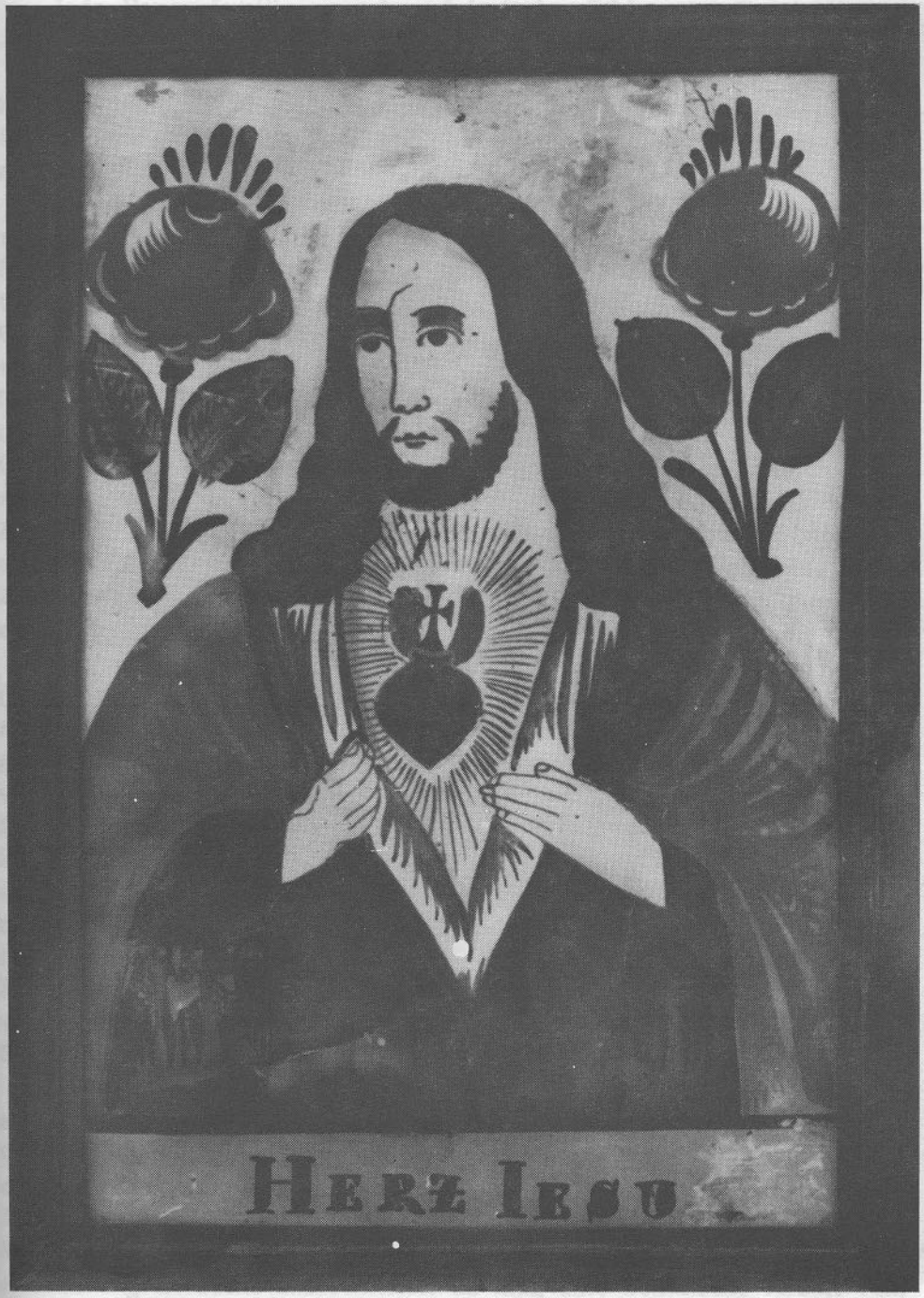


Abb. 10. Herzjesu. Freilichtsmuseum, Zalaegerszeg (Komitat Zala)

Abb. 11. Hausheilige mit der Heiligen Dreifaltigkeit. Freilichtsmuseum, Zalaegerszeg (Komitat Zala)

Jede Bauernfamilie war darauf bedacht, Bilder von Patronen und Schutzheiligen aus dem Mittelalter zu besitzen. *Martin, Leonhard* und *Wendelin* wachten über das Vieh, und Florian schützte das Haus. Die Schutzheiligen der Tiere wurden stets im Kreise von Tieren dargestellt. Und Florian ist kaum vorstellbar ohne das Wasserschaff und das brennende Haus.

Die beiden den *heiligen Martin* darstellenden Spiegelbilder des Soproner Museums sind frühe Exemplare, Arbeiten vom Ende des 18. Jahrhunderts aus dem Böhmerwald. Auf dem einen Bild ist der heilige Martin als stattlicher junger Held zu sehen. Die Farbgebung ist Rot, Grün, Gelb und Gold. Im unteren Teil des Bildes ist, wie auch auf dem schon vorgestellten Bild des heiligen Josef, auf einem zwei Finger breiten Streifen, auf dem sog. Sockel, der Name des Heiligen zu lesen. Hier wie auch auf dem folgenden Spiegelbild ist die schon erwähnte archaische Ornamentik, die Zauberknoten, zu erblicken. Das andere Bild unterscheidet sich nur in soweit, dass der Heilige ohne Bart dargestellt wurde. Das Bild des heiligen Martin aus dem Szombathelyer Museum hat einen dunkelblauen Hintergrund, seine Farben sind Rot, Blau, Weiss und Grün. Die Herkunft und das Alter sind ungewiss, es ist ein bildtechnisch gemaltes Farbbild.

Der Schutzheilige für das Vieh war der *Heilige Wendelin* in Göcsej (Kom. Zala), dennoch wurde im Besitz des Museums von Zalaegerszeg auf zwei Bilder des *Heiligen Leonhard* gestossen. Seine Verehrung als Heiliger war in Ungarn kaum bekannt, im Kreise der Deutschen, westwärts von Ungarn jedoch sehr verbreitet. Der Schutzheilige der Tiere und Gefangenen ist auf mehreren Bildern verewigt. Auf dem einen Bild aus Zalaegerszeg ist der Heilige im Bischofsgewand mit zwei liegenden Tieren dargestellt, einem Huhn und einem Lamm. Auf dem anderen aus dem Bezirk Zala, aus Lendvajakabfa stammenden Bild und auf dem Soproner Bild fehlt das Lamm. In allen drei Darstellungen trägt Leonhard eine Kette in der Hand, und in den oberen Ecken des Bildes sind Blumenverzierungen angebracht. Die Farbgebung in Rot, Gold, Weiss, Blau und Schwarz sowie der gelbe Hintergrund weisen auf Sandler Herkunft hin.

Der *Heilige Florian* ist auf mehreren Bildern zu finden. Er wurde auch für sich gemalt, zumeist gemeinsam mit anderen religiösen Gestalten. Ein Beispiel für die eingestaltige Darstellung ist der Heilige Florian des Soproner Museums. Sehr typisch ist, wie Florian aus einem Schaff Wasser auf das brennende Haus giesst. Der Hintergrund ist bläulich Weiss, Rot, Blau, Grün, und Grau in seiner Farbenzusammensetzung. Die Ausführung ist recht anspruchslos. Es mag eine böhmische Arbeit vom Beginn des vergangenen Jahrhunderts sein.

In den Besitz des Museums zu Mosonmagyaróvár gelangte das Bild eines seltenen Heiligen. Hier ist der *Heilige Peregrinus* dargestellt, wie ein Engel dem Wanderer die Wunden verbindet. An der Seite sind ein Kruzifix und ein Tisch mit zwei Kerzen darauf zu sehen. In Hédervár gibt es eine Kapelle für diesen seltenen Heiligen. Früher wurde er in den Komitaten Moson und Sopron sehr verehrt, doch dieser Kult ist mit der Zeit verblasst. Wahrscheinlich handelt es sich hier um ein Stück aus Szigetköz.

Auch das Museum in Szombathely birgt ein Glasbild von seltener Thematik, hier ist der *heilige Wendelin* zu Pferde dargestellt. In Ungarn verbreitete sich der Wendelin-Kult niemals. Die Lettertypen seiner Inschrift, sein gelber Hintergrund und die charakterischen Blumenverzierungen deuten auf Sandler Herkunft hin; das Bild mag Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden sein.

Skulpturen und Bilder mit der Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit sind in Gegenden mit katholischer Einwohnerschaft recht häufig. Auf den volkstümlichen Glasbildern wird die *Sonntagsberger Dreifaltigkeit* mehrfach dargestellt. Charakteristisch ist, dass der Vater oben, darunter der Sohn am Kreuz und im unteren Teil des Bildes der Heilige Geist in Gestalt einer Taube dargestellt sind. Der gesamte Aufbau steht auf einem niederen Sockel. Auf dem Dreifaltigkeitsbild aus Zalaegerszeg ist der Hintergrund gelb, zu beiden Seiten und oben sind die typischen Sandler Blumenmotive zu sehen. Nach der gleichen Skizze entstand auch die Soproner Dreifaltigkeit, die gemeinsam mit einer Pieta gemalt wurde. Von diesem Bild soll später noch die Rede sein. Die Dreifaltigkeit des Szombathelyer Museums ähnelt den vorhergehenden. Dieses Exemplar ist ein Spiegelbild, und bei Bildern diesen Typs umschliesst die charakteristische Kartusche, die sich oben vereinenden Blumenverzierungen, die Formation. Dieses letztere Bild ist das älteste, es mag vom Ende des 18. Jahrhunderts oder vom Beginn des 19. Jahrhunderts stammen. Das Zalaegerszeger Bild ist aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Auf dem schönsten Exemplar des Zalaegerszeger Museums ist die *Krönung Marias* dargestellt. Über ihr schwebt der Heilige Geist in Gestalt einer Taube. Der Hintergrund ist gelb, die Farben sind abgetönt und gut ausgeführt. Verzierungen gibt es nicht auf dem Bild, nur die harmonisch angeordneten Gestalten sind zu sehen. Dieses meisterlich zugeschnittene Werk stammt aus der Sandlschen Blütezeit, aus den 1860er Jahren.

Die Reihe der Bilder mit der Darstellung religiöser Symbolik wird von einem Herzjesu-Bild aus Zala beschlossen. Jesus ist ohne Heiligenschein, in einem rot-blauen Gewand als Halbgestalt zu sehen. Unten in einem gelben Streigen ist die Inschrift *Herzjesu* zu lesen. Oben füllen

die für Sandl charakteristischen Blumen den Raum. Dieses Bild entstand in Sandl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Wie schon früher erwähnt, kommen manchmal mehrere religiöse Gestalten, Szenen und Motive auf einem Bild vor. Diese Bilder mit zusammengesetzten Themen wurden in Montagetechnik gefertigt, indem unter eine Glasscheibe mehrere Muster gemalt wurden. Da die Muster auch in diesem Falle in ihrer Grösse unverändert blieben, wurden derartige Bilder weitaus grösser als die anderen.

Es ist gelungen, drei Bilder mit *zusammengesetzter religiöser Thematik* vor dem Verfall zu retten. Eines ist im Dorfmuseum von Göcsej zu sehen. Im Vordergrund dieses in seinen Ausmassen grossen Bildes sitzt der *heilige Wendelin,* an den sich ein kleines Ferkel schmiegt. Links davon giesst der *heilige Florian* Wasser auf ein brennendes Haus. Darüber in der Mitte ist die schon vorgestellte *Sonntagsberger Dreifaltigkeit* zu sehen. Zu beiden Seiten und oben ranken die Sandlschen Blumenverzierungen. Dieses Bild aus Sandl mit seinem gelben Hintergrund mag Mitte des vergangenen Jahrhunderts entstanden sein.

Auf dem Glasbild des Szombathelyer Museums sind der *heilige Leonhard* und der *heilige Florian* zu sehen, zwischen ihnen eine aus einem Stiel spriessende riesige Rosenknospe. Beide Heiligenfiguren sind in der typischen Weise dargestellt, denn die Muster waren ja die gleichen. E. Csatkai entdeckte auch zwei Kopierfehler auf dem Bild: einmal ist der Bischofsstab unter der Schulter des Heiligen nicht vollendet, sodass es den Anschein hat, als wüchse ihm dieser aus dem Rücken heraus. Der andere ist ein Malfehler: das auf das brennende Haus gegossene Wasser wurde als Rauch, der aus dem Haus aufsteigt, gemalt. Die Farben spiegeln die Farbenwelt der Sandler Bilder wider. Dieses Bild ist schwach in seiner Ausführung; es stammt von der Mitte des vergangenen Jahrhunderts.

Das dritte Bild ist eine Darstellung der schon wohl bekannten *Sonntagsberger Dreifaltigkeit* und der *Pieta von Maria-Taferl.* Beide wurden hier schon einmal vorgestellt. Dieses Soproner Bild ist ein gut gelungenes Beispiel der Sandlbilder. Es ist eindeutig eine Sandler Arbeit und mag Mitte des 19. Jahrhunderts enstanden sein.

Die Oswaldschen kalligrafischen Gedenkblätter geben eine schmale und bescheidene Gruppe der hiesigen Bilder ab. Bisherige Forschungen konnten noch nicht erbringen, in was für Kreisen diese Bilder beliebt waren. Diese mit einer speziellen Technik gefertigten Bilder des Soproner Museums sind einzigartige Exemplare der ungarischen Glasmalerei.

Auf dem Bild des Szombathelyer Museums vom Ende des 18. Jahrhunderts wurden in Wirkung der zu jener Zeit modernen Rosenbilder weidende Tiere dargestellt. Unter den volkstümlichen Glasbildern aus

Westungarn ist dies qualitativ schwache Bild das einzige mit weltlichem Thema.

Als Schlusswort muss mit Bedauern gesagt werden, dass mit dem Untergang der volkstümlichen Glasmalerei und dem Verschwinden der Bilder auch ein letztes und spätes Aufflammen des Bauernbarocks und des Rokoko erstickte. Heutzutage sind nur noch sehr verstreut Häuser aufzufinden, wo diese Bilder aufbewahrt werden. Aufgrund weiterer Aufdekkung von Museumsmaterial kann man aber diesem in der ungarischen Fachliteratur bisher kaum beachteten Kunstzweig näher rücken.

Népies üvegképek Nyugat-Magyarországon

Az ellenreformációt követően, már a 16. századi Itáliában majd a 18. században német földön a nagyarányú szentképszükséglet kielégítésére egy új festőipari ág alakult ki, az üveghátlapfestés. Ez a műfaj a század végére elindult az elnépiesedés útján. Előállítása céhes vagy üveghutás iparhoz kapcsolódva, falusi kézműipari keretek közöttf folyt. E többnyire vallási funkciójú, sajátságos technikai eljáráson alapuló népies műfaj elterjedése átfogó közép- és kelet-európai jellegzetességet mutat.

Nyugat-Magyarország katolikusok lakta falvaiban ma már csak ritkán találunk egy-egy üvegképet. A még meglévő anyagot múzeumok és magángyűjtemények őrzik. Vizsgálatuk három szempont alapján történik. Mindenekelőtt meg kell állapítani a képek eredetét, vagyis, hogy mely történeti-földrajzi típusba tartoznak az egyes darabok. Ezt követően a képek készítésének technikáját, majd témáját kutatjuk. A nyugat-dunántúli anyag többsége hutás eredetű, Sandlból származik. A képek kora, technikája, szín- és formavilága azonban változó. Technikai szempontból elkülöníthetünk csiszolt tükörképeket, tükörképeket és csiszolt aranyozott képeket. Ezek a legkorábbi, XVIII. századi munkák. A XVIII—XIX. század fordulójáról néhány koromkép maradt fent, ez a tükörképnek egy szerényebb változata. A kartusos és festett színes képek a legfiatalabbak és a leggyakoriabbak. A múzeumainkban található képek többsége ilyen, a XIX. században készült festmény.

Lényeges vizsgálati szempont a képek témája is. A megvásárolt festmények szín- és formavilága mellett, amely az egyén ízléséről tanúskodik, fontos a parasztember témaválasztása. A szobák falára hajdan került szentképek témájuk szerint lehetnek: kegyképek alakjait megjelenítő képek, bibliai vonatkozású festmények, középkori óvó-, védő-, patrónusszentképeket ábrázoló munkák, összetett vallási témájú képek, kalligrafikus (Oswald-féle) emléklapok, és nagyon ritkán világi témájú üvegfestmények.

A népies üvegfestészet sohasem vált paraszti készítésű népművészetté, ennek ellenére a műfaj hű visszatükrözője a paraszti vallásosságnak és a népi ízlésnek egyaránt. Népies üvegképeinket a parasztság szellemi kultúrája sajátságos, közvetett formájú kifejeződésének is tekinthetjük.

Pintér István

GYULA HANKÓCZI

THE HURDY-GURDY IN HUNGARY

The hurdy-gurdy, this odd stringed — almost bowed — musical instrument is known to most European peoples. In the course of its history it appeared under several names, in a number of various forms, at the most different times and in the hands of the most antagonistic layers of society in certain regions of Europe.[1]

It reached Central-Eastern Europe in the 15—17th centuries spreading probably in one wave from the western part of the continent. It may have appeared in the Carpathian Basin in the 1500s — in our opinion through Austrian mediation — but it is only from the second half of the 17th century that this musical instrument can be identified without doubt in Hungary.[2] Yet, this European instrument coming relatively late to our country can be considered Hungarian in the sense in which it can be distinguished from the instruments worked in a similar way of other peoples living, first of all, in our neighbourhood. These differences can be pointed out in its terminology and constriction, the kind of music played on it as well as the mode of its use.

Among others the fact that our people's instrument is equipped with the device for the accompaniment of music with rhythm also makes the

1. Comp: *M. Bröcker:* Die Drehleier. Bonn, 1974.; *S.* and *S. Palmer:* The Hurdy-Gurdy. London, 1980.; K. M. Klier: Volkstümliche Misikinstrumente in den Alpen. Kassel und Basel, 1956. 43—46.; *L. Kretzenbacher:* Die streireische Bettelgeige zur Kulturgesischte eines Volkmusik-Instrumentes. Zeitschrift des Historischen Vereines für Steimark, LXXV. 1984. 91—105.; *L. Kunz:* Die Volksmusikinstrumente der Tschechoslowakei. Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente. S. I., Bd. 2., Leipzig, 1974. 72—74.; *St. Oledzki:* Polskie instrumenty ludowe. Kraków, 1978. 27—28.; *K. Vertkov — G. Blagodatov — E. Jazovickaja:* Atlasz Muzikalnih Instrumentov Narodov SSSR. Moskva, 1963. 30—31.; 37., 43.; *T. Alexandru:* Instrumentele muzicale ale poporului Romín. *Bucureşti,* 1956. 125.; *B. Sárosi:* Die Volksmusikinstrumente Ungarns. Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente. S. I., Bd. 1., Leipzig, 1957. 50—55.

2. *J. A. Comenius:* Orbis sensualium pictus. A látható világ. Budapest, 1959. 200.; *A. Béres:* Tekerőlant ábrázolása XVII. századi címerben. Ethnographia, LXXXV. 1974. 252—254.

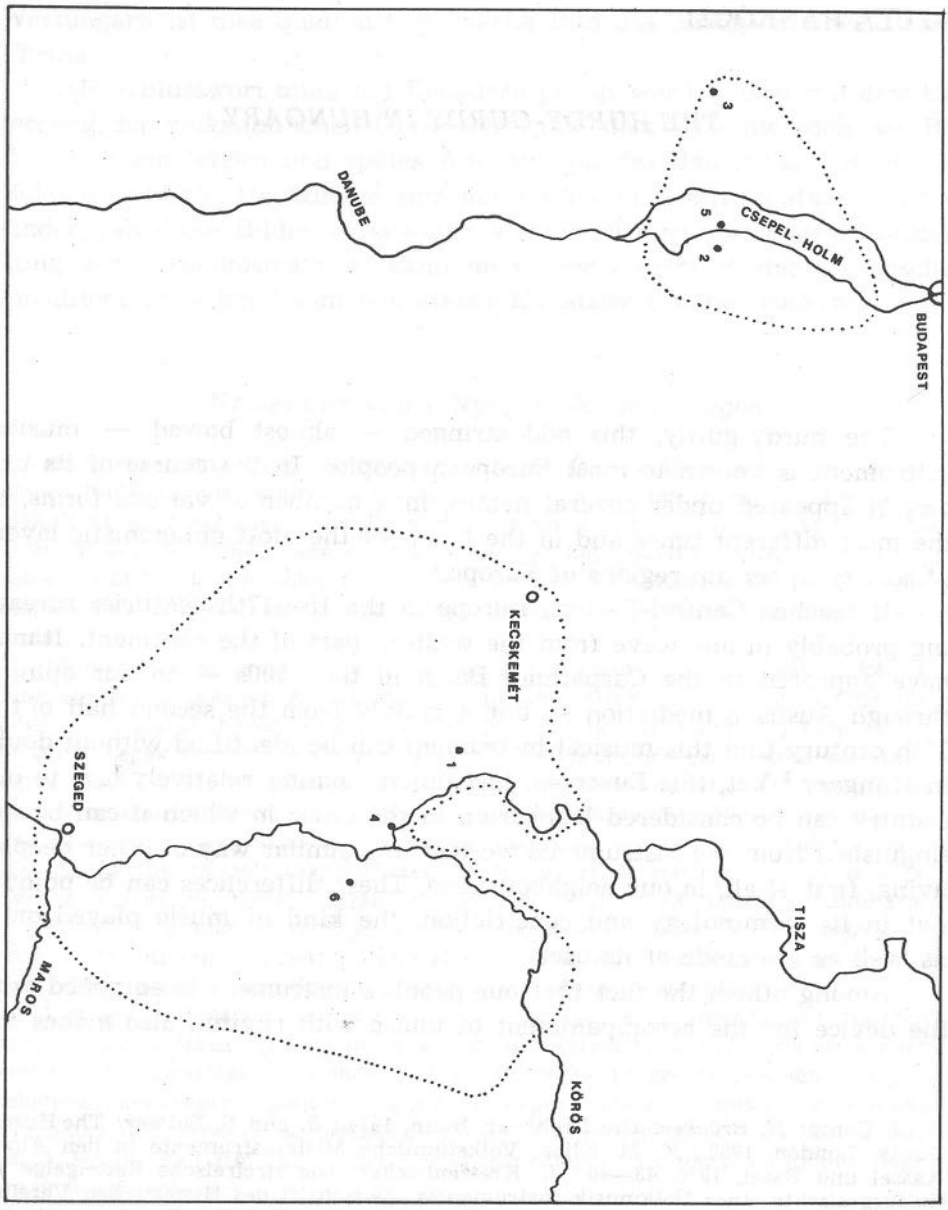


Fig. 1. **The assumed area of occurrence of the hurdy-gurdy in Hungary on the turn of the 19th and 20th centuries. The settlements mentioned in the text or the notes under the photos are the following in the order of their first appearance: 1. Tiszaújfalu (County Bács-Kiskun), 2. Pereg (County Pest), 3. Pálmajor (County Fejér), 4. Csongrád (County Csongrád), 5. Ráckeve (County Pest), 6. Szentes (County Csongrád).**

Hungarian hurdy-gurdy characteristic compared with the great majority of the ones in Central-Eastern Europe. While this device is general only among the Austrians concerning our neighbours, it is extremely rare among the Czechs and it is missing from the instruments of the Poles, the Ukrainians, or the Roumanians. Mention could also be made of the differences in shape and the varieties in tuning.[3]

The Hungarian ethnographic literature of the present century locates the area of the occurrence of the hurdy-gurdy in two separated areas.[4] One of these can be identified with the ten-odd settlements of Csepel Island and its immediate vicinity along the river Danube, while the other, about 30 to 40 villages or towns, can be found along the middle and lower reaches of the river Tisza (Fig. 1.)

However, the two areas of its occurrence separate not only geographically but also in terminology. The general name for the instrument is *nyenyere* in the settlements of Csepel Island and its vicinity, whose nearest foreign parallel is the Czech *ninera*. Both of them may be best compared to the former meaning of the English word ***hurdy-gurdy***. The other, rarer name for the instrument is *lófej* in the vicinity of Csepel Island, and it is a Czech parallel again we can refer to: *kobylí hlava*.[5] (Hung. *lófej* = Czech *kobylí hlava* = Engl. *horse's head)* This is a completely unknown term in the area of the occurrence of the instrument along the river Tisza; it is most frequently called *tekerő* — this name, however, is unknown in the vicinity of Csepel Island — rarelier its name is ***nyenyere***.[6]

The hurdy-gurdies known in Hungary are completely uniform in structure. It concerns their shape, the technical implementation of the keybox and the device for the accompaniment of music with rhythm as well as their construction in general. (Fig. 2.) It is in the number of the keys for tuning and that of the strings (three, four, sometimes five) and in the arrangement of the keyboard (viz. if the scale is diatonic, or more or less chromatic) that some differences can be found between the individual instruments. But all these differences are natural, and put into the

3. *L. Kunz:* Die Volksmusikinstrumente... op. cit. 72—74.; *Zd. Szulc:* Slownik lutników polskich. Poznan, 1953. 20—22.; *Dm. Zelenin:* Russische (ostslawische) Volkskunde. Berlin — Leipzig, 1927. 349—350.; *T. Alexandru:* Instrumentele muzicale... op. cit. 125.

4. Comp.: *Z. Trócsányi:* A nyenyere Magyarországon. Budapest, 1933., *Gy. Hankóczi:* Die ungarische Drehleier. In: Volkskunst, 6. 1983. 108—109.

5. Comp.: *P. Vása* — Fr. Trávnicek: Slovník jazyka českého. Praha, 1937. I. 761., II. 1092., *V. Machek:* Etymologicky slovník českého a slovenského. Praha, 1957. 326.;*A. Buchner:* Musikinstrumente der Völker. Prag, 1968. 285.; *L. Kunz:* op. cit. 72,; *L. Dobossy:* Cseh—magyar szótár. Budapest, 1960. I. 307., 582.

6. *Gy. Hankóczi:* A tekerőlant az Alföld középső részén. Ethnographia, XCIV. 1983. 386.

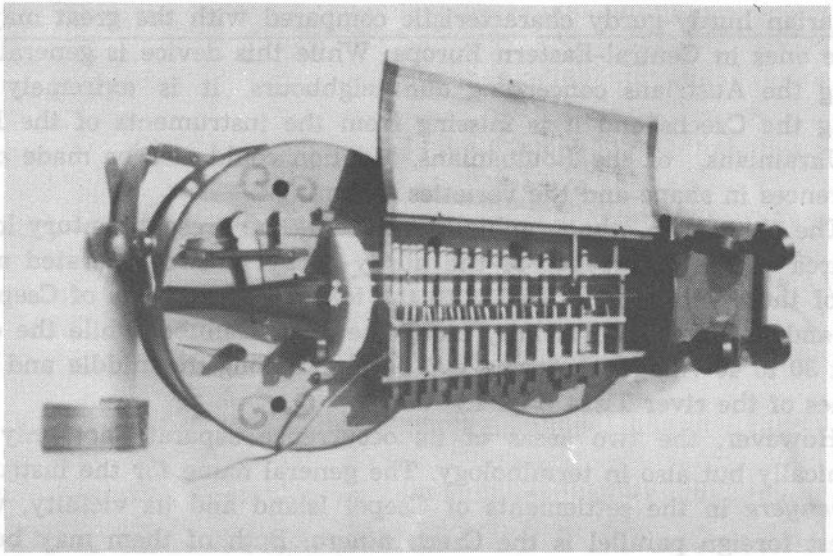


Fig. 2. A Hungarian hurdy-gurdy of traditional-structure made in the 1970s. Tiszaújfalu Photo Gy. Hankóczi, 1983.

chronological order of the making of the instruments they mark a definite tendency, they are the manifestations of the development (or the regression) of the hurdy-gurdy.[7]

In both areas of its occurrence the instrument was most often used at wedding parties and feasts at pig-killing, on name-days, at corn-husking and house-parties. Yet, in the village *Pereg* situated by the Danube the players living there played mostly only at parties organised for children at carneval time in the first decades of the 20th century.[8] This meeting was called *nyenyerés ház* (hurdy-gurdy house) after the local term for the hurdy-gurdy.

On Csepel Island (County Pest) and in its vicinity the instrument was often used alone (Fig. 3.) but also together with a *cither* or a *pipe* and occassionally with a primitive clarinet called *flóta*. The name for the latter duet of instruments is always *nyenyer-flóta* (hurdy-gurdy — flute) here. In the region of the river Tisza it appeared only rarely as a solo instrument, but the ensemble consisting of a *hurdy-gurdy and a clarinet* was general, while the one consisting of *a bagpipe and a hurdy-gurdy* was sporadic and the one including *a bagpipe, a hurdy-gurdy and*

7. More detailed see: Gy. Hankóczi: Typen und Spieltechnik der Drehleier im Karpatenbecken (manuscript) 1983.
8. *Z. Trócsányi:* A nyenyere ... op. cit. 9.

Fig. 3. A hurdy-gurdy player in the region of Csepel Island at the beginning of the 20th century. Pálmajor. Photo J. Lichtechert, 1903. Museum of Ethnography, Budapest.

a clarinet was rarer. (Fig. 4.) The tuning of the hurdy-gurdy in Hungary is known only from the region of the river Tisza. Regarding the order of the melody string, the trompette and the big bourdon, the tuning usually varied between e^1, *a*, *A* and *Fsharp*^{1}, *h H*.[9] But in the abovementioned ensembles it was a general tendency to use the hurdy-gurdy as an accompanying instrument, and neither the hurdy-gurdy player, nor the musician playing the first instrument required the melody-play of the instrument in question, but was content with its accompaniment emphasizing the rhythm, and in certain cases the clarinetist demanded only this. That was why sometimes it also happened that the string used for melody-making was not even tuned, but lifted off the wheel.[10] Owing to the modernization of the taste of the villages the hurdy-gurdy often made music together with a *violin, a viola and a double bass,* or even with a *cymbalo.* This phenomenon reveals the loss of importance of the hurdy-gurdy as well as its readiness for conformity.

9. *M. Bröcker:* Die Drehleier, Without year and place III. 755.; *Gy. Hankóczi:* A tekerőlant... op. cit. 394.

10. Comp.: *Gy. Hankóczi:* A tekerőlant... op. cit. 399—400.; *Gy. Hankóczi:* Typen und Spieltechnik... op. cit. 17—19.

Fig. 4. An ensemble consisting of a hurdy-gurdy player and a clarinetist. Farmstead *in Csongrád. Photo Gy. Hankóczi, 1978.*

There is not a single note recorded or taken down from the repertory of the hurdy-gurdy in the region of Csepel Island. It is just because of the aforementioned general tendency that the music of the instrument used in the region of the river Tisza can only be examined regarding the question what the *hurdy-gurdy — clarinet* duet played. First of all, a great number of folk songs in new style, so-called Hungarian songs and occasionally tunes in old style as well. Some melodies of composed music origin got a special function. For example the well-known Rákóczi march, which inspired famous European composers as well, in its popular variant was a song played when the guests were being shown out at the end of the parties. Some pieces of music of foreign origin also performed a special function. One of these tunes had become a song of welcome at feasts on pig-killing day.[11]

The hurdy-gurdy players on Csepel Island and in its vicinity were mainly poor peasants, cotters but there were some artisans and shopkeep-

11. Comp.: *B. Bartók:* A hangszeres zene folkloreja Magyarországon. Zeneközlöny, 10. 1911. 309., *L. Lajtha — O. Dincsér:* A tekerő. Néprajzi Értesítő, XXXI. 1939. 109., 110—111. *B. Sárosi:* op. cit. 56—57., *B. Sárosi:* Magyar népi hangszerek. Budapest, 1973. 58—59.; *B. Sárosi:* Zenei anyanyelvünk. Budapest, 1973. 275—276.; *Gy. Hankóczi:* Die ungarische... op. cit. 110.; *Gy. Hankóczi:* A tekerőlant... op. cit. 395., 397—398., 401., 403. See the following discs: Hungarian Folk Musik, 1. Ed. by *B. Rajeczky,* LPX. 10095—98 III/B 6 a, b.; Hungarian Instrumental Folk Music, Ed. by *B. Sárosi:* LPX 18045—47 Side Three 3., Side Four 1.

Fig. 5. An old hurdy-gurdy player in the companion of a folk-music collector. Probably Szentes, about the 1950s. József Koszta Museum, Szentes. Photo by an unknown photographer.

ers among them, too. In the area along the Tisza it was day-wage workers and shopkeepers who used it, but sometimes wealthier farmers also spent money for it. Certain musicians influenced the musical life of a larger or smaller part of their environment beyond the limits of their settlements as well. The players of the *hurdy-gurdy—clarinet* duet of Ráckeve (County Pest) situated on the bank of the Danube, for example, often made music in the neighbouring villages, too. Besides even an instrument maker is known here who built some hurdy-gurdies for the players of the neighbourhood. However, Szentes (County Csongrád) by the river Tisza is much more characteristic from this point of view. *Hurdy-gurdy—clarinet* duets were willingly invited to the neighbouring and sometimes even very remote settlements; as for the instruments coming from here, they have turned up at various places up to the present.

It was the radical economic change which gradually transformed the picture of society after the Austro-Hungarian compromise of 1867 that made the hurdy-gurdy disappear from folk-lore. However, the process of the decline of the instrument, though it began at the same time, did not take place in the same way and at the same time in both areas of its

occurrence. The consequences of the industrial development and the following social regrouping became perceptible in the immediate vicinity of Budapest sooner, and owing to these the hurdy-gurdy practically disappeared from the musical life of the area between 1910 and 1918. The once respected instrument of weddings was hardly needed any more after the turn of the century. The players went to play on those occassions where custom let them appear uninvited, i. e. at feasts on pig-killing days and on name-days. Superseded even hence, for a time they played accompaniment to children's dances, but at certain points only. Then some of them became beggars in Budapest. Along the river Tisza this decline took place one or two decades later. After flourishing in the second part of the 1930s, the hurdy-gurdy recovered from the regression caused by World War II, and what is more it regained its strength, and it was only in the second part of the 1950s that, after a long decay but without any other transition, it disappeared completely.

In spite of the vanishing of the hurdy-gurdy from folklore the possibility of its reviving at the right moment did not cease to exist because some of its former players have survived the decline of the hurdy-gurdy. First they were visited many times by folk-music and ethnographic collectors (Fig. 5.) then, owing to the vogue of folk music spreading among young people at the beginning of the 1970s, they got into the field of interest of wider circles of the youth. From among them mention must be made of Mihály Bársony from Tiszaújfalu, who was a zealous helper of folk bands and curious visitors both as a musician and an instrument maker.

The young players of the folk-lore of the hurdy-gurdy discussed the questions of the history and the possibilities of the use of the instrument at nation-wide meetings in 1980 and then in 1982. Even the manuscript of the Hungarian textbook teaching how to play the hurdy-gurdy has been written by now.[12]

A tekerőlant Magyarországon

A tekerőlant a legtöbb európai nép körében ismert hangszer. Kontinensünk nyugati feléből valószínűleg egy hullámban terjedve jutott el Közép-Kelet-Európába a 15—17. században. A Kárpát-medencében az 1500-as évek táján jelenhetett meg, feltehetően osztrák közvetítéssel. Ez a nálunk viszonylag későn meghonosodott hangszer azonban sok szempontból mégis eltér a környező népek hasonló működésű instrumentumaitól. Ezek az eltérések elsősorban a terminológiában, a szerkezeti elemekben, a hangszer használati módjában és a hozzá kapcsolódó zenei anyagban

12. *A. Fajcsák—Gy. Hankóczi—M. Herczegh:* Tekerőlantiskola I. (nanuscript) 1983.

mutatkoznak meg. Jellegzetessé teszi a magyar tekerőt a közép-kelet-európaiak többségéhez képest egyebek között az is, hogy ismeri a ritmuskísérőszerkezetet, amíg ez szomszédaink közül csupán az osztrákoknál általános. Szép számmal vannak még formai és hangolásbeli különbségek, változatok is. Tanulmányomban részletesebben foglalkozom a tekerőlant magyarországi elterjedésével, terminológiai kérdéseivel és használatával. A hangszer folklorizmusának lehetünk szemtanúi az utóbbi évtizedekben, amikor a néphagyományból való eltűnésével egyidejűleg a tekerőlant népszerűsége a fiatalság körében egyre terjed.

Hankóczi Gyula

NIKO KURET

EIN MASKEN-SURVIVAL IN SLOWENIEN

Am Rande des slowenischen Gebiets, in der südöstlichen Ecke des alten römischen Noricum, hat die systematische slowenische Maskenforschung, die vom Institut für slowenische Volkskunde an der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste vor zehn Jahren (1974) abgeschlossen wurde, eine auffallende Anhäufung von Belegen einer Equidenmaske festgestellt. Sie wird „*kosúta*", die Hirschkuh, genannt und ist anderswo im slowenischen Raum nicht anzutreffen, desgleichen auch in der Nachbarschaft nicht nachgewiesen.

Als Maskengestalt ist die *košúta*/Hirschkuh zwar richtig den „Equidenmasken" zuzuweisen, wobei jedoch zu bemerken ist, dass der Begriff „Equidenmaske" gewöhnlich in einem sehr breiten Spektrum gebraucht wird. Jedenfalls ist es eine zoomorphe Maskengestalt, die von einer oder von zwei (in den seltensten Fällen sogar von drei) Personen dargestellt wird. Sie hat einen hölzernen, gewöhnlich mit Tierfellen überzogenen Tierkopf, meist mit beweglichem Unterkiefer. Der kleinere, von einer einzigen Person dargestellte Typus hält den auf einer Holzstange aufgesetzten Kopf in beiden Händen, wobei er den Kiefer mittels einer Schnur auf- und zuklappen lässt. Beim grösseren Typus treten zwei Personen hintereinander, die zweite legt der ersteren die Hände auf die Schultern und drückt den Kopf, wobei die erstere den Tierkopf mit den Händen hält, oder aber es wird beiden hintereinander stehenden Personen ein eigens dafür vorbereitetes Gerüst auf die Schultern gelegt. Vorne ist am Gerüst der Tierkopf befestigt oder/wird vom Vordermann mit den Händen gehalten, hinten ist ein Schwanz (gewöhnlich ein Besen) befestigt oder vom Hintermann in den Händen gehalten. Das Ganze wird mit einer Decke oder einer Blache bedeckt. Eine ganz ähnliche Maskengestalt wird in der österreichischen Nachbarschaft „Habergeiss' genannt.

Das charakteristische der Maskengestalt ist allerdings der Kopf. Bei der *košúta*/Hirschkuh ist es in den seltensten Fällen ein „Cerviden"-Kopf, also ein richtiger Hirschkuhkopf. Er hat oft das Aussehen eines Pferde-

kopfs, also einer richtigen „Equiden"—Maske, in vielen Fällen das Aussehen einer „Boviden"-Maske, also eines Rindkopfs mit Hörnern. Nicht selten ist eine Mischgestalt (gehörnter Pferdekopf u. ä.). Die Erklärung dafür bietet die bekannte Tatsache, dass Maskengestalten im Lauf der Entwicklung wesentlichen morphologischen Verwandlungen ausgesetzt sind, dass aber dem Gesetz der Beharrung gemäss, welches im Volksleben waltet, die ursprüngliche Benennung beibehalten wird.

Bei der Frage nach dem Ursprung der Benennung dieser Maske kommt uns die historische Maskenforschung zu Hilfe. Sie kann bekanntlich nicht umhin, sich mit den Aussagen der frühmittelalterlichen Kirchenväter und den Beschlüssen der damaligen Synoden und Konzile auseinanderzusetzen. Dieselben erwähnen nämlich sehr oft das Maskenwesen der jüngst zum Christentum bekehrten Völkerschaften der westlichen römischen Provinzen, Mitteleuropas und des Byzantinischen Reichs.[1]

Wiederholt werden da nebst der Kalbin (*vetula* = vitula) der Hirsch (*cervus*) und die Hirschkuh (*cervula,* auch *hinnicula*) erwähnt. Es scheint, dass besonders die Hirsch(kuh)-Maske in den bekehrten keltischen Gebieten.[2] Ärgernis erregte. Man darf sie deshalb als wesentlichen Teil der keltischen religiösen Ueberlieferung betrachten, für welche bekanntlich die Gottheit mit Hirschgeweih, Cernunnos[3], bezeichnend ist. Auch den Szythen war die Hirschkuh ein heiliges Tier.[4]

Die mittelalterliche Kirche ging gegen die Gläubigen in Hirsch(kuh)-Vermummung mit grosser Strenge vor. Die Leidenschaftlichkeit, mit welcher diese Maskengestalten angegriffen und verurteilt werden, wirkt befremdend. Weshalb und inwiefern sie von der jungen christlichen Kirche als sündlich und schändlich empfunden wurden, wissen wir nicht. Es ist denkbar, dass bei den (Neujahrs-) Umzügen ursprünglich rituelle Aufritte oder Szenen aufgeführt wurden, welche die Aussenstehenden als obszön empfinden konnten und von der Kirche als solche beurteilt und

1. Siehe *J. P. Migne:* Patrologiae cursus completus. Paris, 1844. ss. (Series latina 1844—1865, series graeca 1857—1866).; Weitrs *J. D. Mansi:* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae, 1759. ss.

2. *L. Radermacher:* Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike. Wien, 1918. 89 ss.

3. Siehe *K. Sälzle:* Tier und Mensch, Gottheit und Dämon. München, 1965. 148—150.

4. *T. Talbot Rice:* The Scythians. London, 1957.

verurteilt wurden.[5] Da keine konkreten Angaben darüber vorhanden sind, bleibt dies nur eine Vermutung.

Den Hirschen verdammt schon Pacianus (+370) aus Barcelona. Caesarius aux Arles (de Arelate, 470—542) verlangt ein scharfes Eingreifen der Geistlichkeit: „... si adhuc agnoscatis aliquos illam sordidissiman turpitudinem de hinnicula vel cervula exercere, ... castigate!" Die node in Auxerre (573—603) verbietet die Maskengestalt der Kalbin und der Hirschkuh in den Neujahrsumzügen: „Non licet kalendis Januariis vetola au cervola facere." Der zu sehr eingefleischte Brauch veranlasste einige Jahrzehnte später den hl. Eligius (Éloi, 588—659), Bischof von Rouen, das Verbot neuerdings zu verlautbaren: „Nullus in Kalendis Januariis nefanda et ridicula, vetulas aut cervulas ... faciat!" Das Poenitentiale des Theodor aus Canterbury (2. Hälfte des 7. Jh.) sieht für den Sünder eine festgelegte Kirchenstrafe vor: „... tres annos poeniteas!" Den Deutschen vermittelte der Abt Priminius (+750) das Verbot: „Cervulos aut vetulas in Kalendis vel aliud noliteambulare ..." Regino aus Prüm (+915) wiederholt für die Deutschen die von Theodor aus Canterbury vorgesehene Strafe: „Fecisti aliquid quod pagani faciunt in Kalendis januariis in cervulo et vetula, tres annos poeniteas!" Die Strafe wurde jedoch schon im 11. Jh. beträchtlich milder: „... XX (viginti) dies in pane et aqua poeniteas!" (Burchard aus Worms, vor 1024). Dies lässt vermuten, dass die „obszöne" Handlung aufgegeben und bloss die Maske übriggeblieben war, die dann im überlieferten Brauchtum als eine der Vermummungsformen weiterlebte. Es ist bekannt, dass die Kirche ihre feindliche Einstellung zum Maskenwesen mit der Zeit erheblich mässigte, ja, das Maskieren sogar im kirchlichen Raum zuliess. Die zunehmende Festigung des Glaubens konnte den Resten des „heidnischen" Brauchtums nunmehr getrost die Stirn bieten. Auch die Hirsch(kuh)-Maske durfte deshalb allen Anfechtungen zum Trotz überleben. Warum gerade sie, ist eine andere Frage, die ich in diesem Zusammenhang übergehen muss.

Die Hirsch(kuh)-Maske war auch im Osten Europas bekannt. Scythischer Einfluss ist, meine ich, unverkennbar. Es gibt zwar nur vereinzelte, relativ späte Belege dafür, so z. B. aus dem 15. Jh. aus Polen. Ein Niko-

5. Derartiges kommt noch bei den heutigen Maskenaufzügen auf dem Balkan vor, wo z. B. vom „Alten" (*ded/did, starec*) mit einem hölzernen Phallus der Geschlechsakt mit der „Alten" (baba) gemimt wird. Der Vorgang wird von der Dorfgemeinschaft als rituelle Überlieferung hingenommen und nicht als obszön empfunden. Bei fortschreitender „kultischer Entleerung" gewinnen derartige in der einstigen magischen Glaubenswelt fussende Handlungen obszönen Charakter. Vgl. dazu: *Milovan Gavazzi:* Das Maskenwesen der Jugoslawen. Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 63. Basel, 1967. 185—202.

laus Blonski verurteilt in seinem „Tractatus sacerdotalis de sacramentis" (1490)[6] alle jenen, „qui induunt larvas et fingunt cervos vel equos." Es sollte ihnen die Kommunion versagt werden. Die Hirsch(kuk)-Maske ist in Rumänien im Anfang des 18. Jh. belegt[7], wo die mit dem Hirschen in Zusammenhang stehende Benennung) (*cerbul, cerf, cerbat*) noch heute bekannt ist. Sie wurde auch von den serbischen Nachbarn übernommen (*šerbulj*)[8]. Hirsch und Hirschkuh sollten seinerzeit auch in Bulgarien, östlich von Sofia, als Maskengestalten aufgetreten sein.[9]

Nun zur Hirschkuh-Überlieferung im alten Noricum. Während der Völkerwanderung besiedelten slowenische Stämme nach Abzug der Langobarden (586) das Land zwischen Donau und Adriatischem Meer, d. h. Teile der römischen Provinzen Noricum und Pannonia Superior nebst Teilen der küstenländischen Gebiete.[10] Die Altsiedler, teilweise romanisierte Kelten, suchten sich vor den barbarischen Ankömmlingen in Sicherheit zu bringen. Sie zogen sich in schwerer zugängliche Gebiete zurück, die ihnen eine relativ sichere Zuflucht gewährten. Eines dieser Gebiete lag in der südöstlichen Ecke des Noricum (siehe Karte auf Abb. 1.), südöstlich von der Stadt Celeia (dem heutigen Celje), umschlossen im Westen vom Savinja-Fluss, im Süden von der Save, im Osten vom Sotla-Fluss. Das Gebiet war trotz seiner Nähe der Verkehrsadern im allgemeinen schwer zugänglich und ist sogar bis in die Gegenwart wegen des mangelhaften Strassennetzes und der schwierigen Bodenbeschaffenheit dem grossen Verkehr entrückt. Es war ein richtges Rückzugsgebiet und wurde noch vor dem zweiten Weltkrieg im Scherz „Urwald" genannt. Die Archaeologen entdeckten hier erst vor einigen Jahren grössere Siedlungen aus der Spätantike, meist auf Anhöhen gelegen, heute von Gestrüpp überwuchert und im Wald versteckt.[11] Die Ausgrabungen ergeben jedoch, dass sie trotz der Abgelegenheit der Zerstörung (Brandreste) zum Opfer gefallen waren. Man vermutet, dass das hügelige, bewaldete Gebiet noch weitere derartige Siedlungen birgt.

In diesem Bereich wurde nun ein dichtes Netz von Belegorten der *košuta*/Hirschkuhmaske festgestellt. Verstreut sind *košuta*-Masken noch

6. *C. H. Meyer:* Fontes historiae religionis Slavicae. Berolini, 1931. 79.
7. *M. Pop — C. Eretescu:* Die Masken im rumänischen Brauchtum, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 63. Basel, 1967. 165. Anm. 2.
8. *K. Moszynski:* Kultura ludova Slowian, II. Kraków, 1939. 990.
9. *W. Liungman:* Traditionswanderungen Euphrat-Rhein, II. Helsinki, 1938. 736.
10. Zu Noricum siehe *H. Vetters:* Zur Geschichte Noricums in der Römerzeit. In: Die Römer an der Donau: Noricum und Pannonien. Landesausstellung Schloss Tau, Petronell, NO, 1973. (Katalog.) Wien, 1973. 17 ss.
11. Dazu *P. Petru:* Poznoantične poselitve Slovenije. Arheoloski vestnik — Acta archaelogica, XXIX. Ljubljana, 1978. 359—367, und *M. Slabe:* Govorice archeoloških ostalin v času velike selitve ljudstev na Slovenskem. ibid. 379—392.

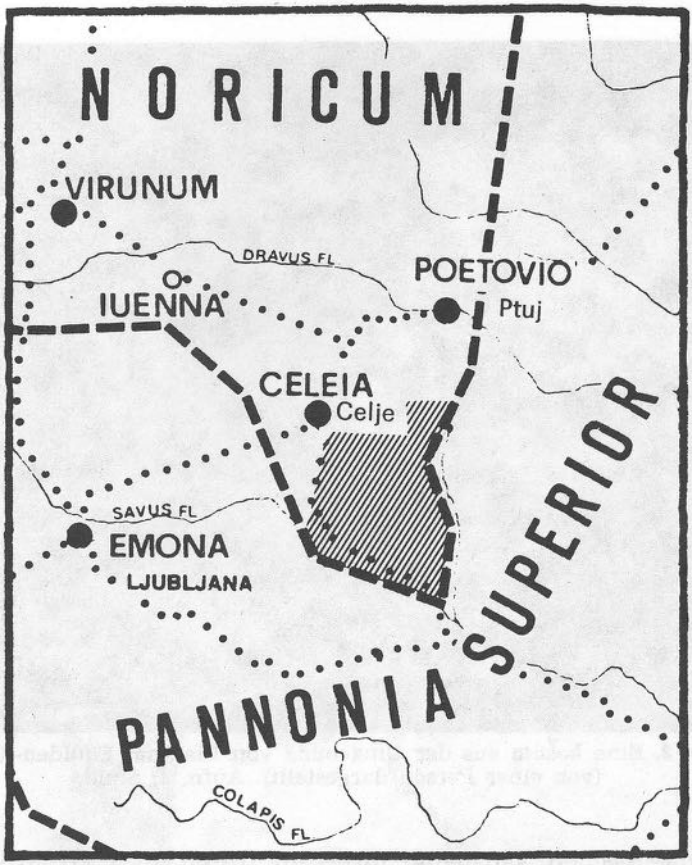


Abb. 1. Teile der einstigen römischen Provinzen Noricum und Pannonia Superior. Der schraffierte Bereich stellt das bis heuteerhaltene Hirschkuh/*košúta* — Gebiet dar.

in den Tälern der südlichen Ausläufer des Pohorje-(Bachern-) Gebirges erhalten geblieben. Anderswo im slowenischen ethnischen Gebiet ist die *košuta*/Hirschkuhmaske heute unbekannt.[12]

Es dürfte als sicher gelten, dass die Kelten, als sie um 400 v. u. z. in den Raum der hallstattzeitlichen Illyren in Mitteleuropa eingedrugen waren, nebst anderen Kulturelementen auch die für sie bezeichenende Tiervermummung[13] und somit somit die Hirsch(kuh)-Maske mitgebracht hatten.

12. Kein Bericht beim Kolloquium über das Ende der Antike (Zaton antike), veranstaltet vom Slowenischen archäologischen Verein (Slovensko arheolosko drustvo) im April 1976. siehe: Arheološki vestnik — Acta archaelegica, XXIX. Ljubljana, 1978. 459—504. („Košúta-cervula").

13. *Martin P. Nilsson* meint in seinen „Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes" (Opuscula selecta, I. Lund, 1951. 214—311), dass „die Tiervermummung nur in denjenigen Ländern vorkommt, in denen Kelten sassen oder gesessen hattern". Die derart formulierte Behauptung müsste heute modifiziert werden!

Abb. 2. Eine *košúta* aus der Umgebung von Planina: Equiden-Typus (von einer Person dargestellt). Aufn. J. Smid.

Die slowenischen Neusiedler ihrerseits trafen im 6. Jh. in ihren neuen Wohnsitzen auf ein fremdes Volksleben mit einem fremden — dem illyrisch-keltischen— Substrat, welches in den grösseren Siedlungen einer römischen Prägung nicht entgangen war. Die indoeuropäische Mutterschicht ihrer ursprünglichen Kultur war beiden Seiten zwar gemeinsam, doch blieb die Sprache fremd und es dürfte auch im Brauchtum Unterschiede gegeben haben, die wir nicht mehr erkennen können. Wohl aber dürfen wir annehmen, dass im Maskenwesen doch manche gemeinsame Züge vorhanden waren.

Eine Annäherung der Neusiedler mit den Altsiedlern musste zustande kommen. Wie sie verlief, entzieht sich unserer Kenntnis. Es kam eben nach und nach zu einem verträglichen Nebeneinander, zu einem Austausch kultureller Elemente und zuletzt zur Assimilierung der Altsiedler mit den Neusiedlern.

Es könnte sein, dass auch im slawischen Maskenwesen die Hirschmaske heimisch war. Dies wäre ein Umstand mehr, weshalb den Slowenen die cervula nicht fremd vorkommen konnte. War ihnen hingegen die qervula typologisch fremd, so muss man annehmen, dass sie von ihnen bald übernommen wurde. Morphologisch dürfte die cervula noch eine

Abb. 3. Eine *kosúta* aus der Umgebung von Jurkloster: Boviden-Typus (von einer Person dargestellt). Aufn. N. Kuret.

Ähnlichkeit mit der Hirschkuh gehabt haben, so dass ihr die Neusiedler ohne Schwierigkeiten den slawischen Namen *košuta* beilegen konnten.[14] Die alte Benennung der cervula geriet sodann in Vergessenheit.

Tatsächlich ist aber die Maskengestalt der *košuta* heute, wie rewähnt, nur mehr in einem kleinen Teil des slowenischen ethnischen Gebiets verbreitet, obwohl sich das einstige (beträchtlich grössere), von den Slowenen besiedelte Gebiet auch über die alten Grenzen Noricums und Pannoniens erstreckte, wo die cervula (mit anderen keltischen Tiermasken) wie in allen keltischen Gebieten bekannt sein musste. Man fragt sich nun, weshalb in den weiteren Teilen Sloweniens die *košuta* nicht (mehr) vorkommt.

14. Der Name „košuta" ist allen Slawen gemeinsam, siehe *E. Miklosič:* Etymologisches Wörterbuch der slawischen Sprachen. Wien, 1886. s. v. *košúta* (altslawisch), 134, und *E. Berneker:* Slawisches etymologisches Wörterbuch, I. Heidelberg, 1908—1912. s. v. *košúta* (kirchenslavisch), 586.

Als weitaus zahlreichste Tiermaske tritt nämlich im heutigen Slowenien das Kamel (*kaméla,* verballhornt auch *gambéla*) auf. Die hirschkuh ist aus der Überlieferung verschwurden. Sie hat sich nur im erwähnten Rückzugsgebiet behauptet. Ist es möglich, dass sie von der Kamelgestalt ersetzt, von ihr überdeckt wurde? Und wenn dem so ist, wann, weshalb und wie ist dies geschehen? Feste Angaben fehlen, man ist bloss auf Vermutungen angewiesen.

Schon vor 1500 erschienen in den an Kroatien grenzenden Gebieten der Südsteiermark slawonische Zuzügler, die dem türkischen Andrang ausweichen wollten. Später folgten ihnen Gruppen aus der Lika in Kroatien, aus Bosnien, auch aus dem nördlichen Serbien. Zu den slawischen Flüchtlichen gesellten sich auch wallachische Elemente („Vlahi") aus dem südöstlichen Rand der Balkanhalbinsel. Sie alle trachteten sich dem türkischen Druck zu entziehen und fanden in den von früheren sporadischen Türkeneinfällen verheerten slowenischen Grenzgebieten eine neue Heimat. Man nannte sie „Uskóki". Sie wurden von der damaligen österreichischen Verwaltung gern aufgenommen und als Grenzwache eingestellt.[15] Zahlreiche serbische Familiennamen, Besonderheiten im Idiom einiger Dörfer sowie anthropologische Charakteristiken bezeugen noch heute den Ursprung einiger Teile der dortigen Einwohner. Sie wurden von den alteingesessenen slowenischen Nachbarn bald assimiliert und sind heute zur Gänze akkulturiert.

Die neuen balkanischen Siedler hatten bestimmt ein eigenes Kulturgut mitgebracht, welches sich jedoch in der neuen Umgebung nicht lange behaupten konnte.

Den serbischen und wallachischen Uskoken, die aus dem Zentral- und Ostbalkan zugezogen waren, war das Kamel nicht unbekannt. Die Türken hatten es aus Mittelasien mitgebracht. Es fand allerdings nur in urbanen Zentren Verwendung. Die Überlieferung weiss von Kamel-Karawanen zu berichten, die vom Balkan nach Ungarn (nach Buda, von 1561 bis 1686 türkisch) Handelsgut transportierten. In Mitteleuropa und weiter dem Westen zu war das Kamel ein fremdes Tier. Die mittelalterlichen Freskenmaler stellten es wohl im Zuge der Drei Könige dar, doch entstand dabei ein Phantasie-Gebilde („Kamelopard"). Den Gläubigen war das Kamel sonst höchstens aus Predigten in der Kirche bekannt, ohne dass ihnen dabei eine klare Vorstellung vom Tier vorschwebte. Den Freskenmalern erging es ebenso.

Die Begegnung der neuen, vom Osten kommenden Siedler mit der ihnen bestimmt unbekannten Hirschkuh/*košuta* dürfte in ihnen eine eigen-

15. *J. Mal:* Uskočke seobe i slovenačke pokrajine Srpski etnografski zbornik, 30 Ljubljana, 1924. 1—1216.

artige Assoziation hervorgerufen haben. Die Hirschkuh war kein alltägliches Tier. Auch das Kamel war vielen Uskokengruppen nie begegnet, doch wussten sie davon. Wenn nun einem Neusiedler die Idee kam, die — morphologisch möglich veränderte — Hirschkuh als Kamel zu bezeichnen, so wäre das gar nicht ungewöhnlich. Die Umstände begünstigten den Einfall. Was geschah nun weiter? Die slowenischen Nachbarn fanden Gefallen am Namen des „exotischen" Tiers und folgten dem Einfall der Neulinge. Der Name wirkte anziehend und setzte sich weiter im slowensichen Gebiet durch. So ersetzte das Kamel allmählich die Hirschkuh. Es folgten hie und da auch morphologische Änderungen. Das Kamel erhielt den Höcker des Dromedars, zwei Höcker sind kaum wo anzutreffen. Der Höcker stellt jedoch keine Regal dar. Unsere Maskengestalt kommt grösstenteils ohne ihn aus.

Die Uskoken fanden in ihrem neuen Lebensraum noch eine alte Maskengestalt, das Pferd. Da war ein Umbenennung nicht notwendig. Das Pferd als Maskengestalt (in der Südsteiermark *rusa* genannt, vgl, das deutsche „Ross") ist auf die altüberlieferte Pferdezucht im einstigen Noricum zurückzuführen. Norische Pferde („die norische Rasse") waren für die Noriker ein Ausfuhrartikel, der in Rom hochgeschätzt war. Archäologische Ausgrabungen bestätigen den einstigen Kult der keltischen Göttin Epona, welcher die Pferdezucht anheimgestellt war.[16] Die Pferdegestalt der *rusa* hat sich tatsächlich bis heute erhalten. Die Kamelgestalt, die *gambéla* (hie und da auch *skomrda* genannt), hat sich ihr bloss zugesellt.

Die Hirschkuh, die *košuta,* dürfte also dem Kamel gewichen sein. Doch machte das Kamel vor dem heutigen Rückzugsgebiet der *kosuta* halt. In ihrer Abgesondertheit hat sich die *košuta* Jahrhunderte hindurch behaupten können und tritt da noch heutzutage als Faschingsmaske auf. Es ist ausdrücklich zu betonen, dass *kosuta* und Kamel nirgends zusammen auftreten!

Es ist wohl möglich, dass man eine plausiblere Erklärung für die Verbreitung der Kamelgestalt und für das Beharren der kosuta findet. Auch bleibt weiterhin manche Frage offen (zo z. B. die Abwesenheit der Kamelgestalt im Westen Sloweniens). Jedenfalls ist die Hirschkuh/*košuta* als einzigartiges Survival der Aufmerksamkeit der Forschung wert. Sollten meine Folgerungen als zutreffend befunden werden, so hätte man einen gewichtigen Beweis mehr für die Kontinuität des europäischen Maskenwesens.

16. Dazu: *H. Werneck:* Das norische und spanische Pferd, in: Jahrbuch des Musealvereins Wels. Wels, 1954. 21 ss.; Zur Maskengestalt des Pferdes in Ungarn verweise ich auf die Studie von *Z. Ujváry:* A ló az alföldi falvak dramatikus népszokásaiban. Műveltség és hagyomány, 15—16. Debrecen, 1972—1974. 299—340.

Egy maszk-survival Szlovéniában

A mai szlovén etnikai terület határán, a hajdani római Noricum délkeleti vidékén a kutatók egy sajátos zoomorf maszktípusra bukkantak. Ezt a *košúta* (szarvastehén) néven ismert maszkot a jelenetekben 1 vagy 2 alakoskodóval játsszák. A maszk rendszerint fából készült, mozgatható alsó állkapoccsal, állatbőrrel borítva, és két változatban ismert. A kisebbik változatban egy alakoskodó szerepel, aki a fejet kézben tartva az alsó állkapcsot zsinórral mozgatja. A másik változatban az állatot két személy alakítja; az elöl álló kezében tartja a fejet, míg a mögötte lévő legény meghajolva kézzel az elülső vállára támaszkodik. Ismeretesek olyan változatok is, amikor a két szereplőre előre elkészített vázat tesznek, amelyhez a fejet is odaerősítik, hátulra pedig farkat kötöznek. A maszktípus közeli párhuzamaival találkozunk a szomszédos osztrák területeken is. Tanulmányomban ennek a sajátos maszknak a történeti vonatkozásaival, közelebbi és távolabbi párhuzamaival (ló-maszkok, teve-maszkok stb.), az eredet és az interetnikus kapcsolatok néhány fontosabb kérdésével foglalkozom

Kuret Niko

ELEK BARTHA:

THE INTERPLAY OF RELIGION AND ENVIRONMENT IN FOLK TRADITION

In the course of studies on folk religiosity one can often meet phenomena related to human activities shaping his millieu, building his environment. We speak about the church as centre of sacral life, the cemetery roadside sculptures, chapels, crucifixes etc. but except for the cemetery, they are all dealt with through related customs and traditions or they are examined from an architectural or artistic point of view. Though we often find references to the conditions of construction, setting up or origins of religious objects of the environment in the literature, little attention has been paid to the question of how these objects and buildings of ecclesiastical purposes, mainly objects that fall into the category of provincial art organize the religious life of a given community.

The question of the religion-environment correlation is not, however, totally new and it was raised, though the conception was somewhat different from present views, in the 30's. The notion of „Sakrallandshaft" (sacralland) originally stood for the catchment area of a certain shrine.[1] Such works were published by Hungarian authors as well.[2] *S. Bálint* did not forget to refer to the inspiring force of the landscape, the vicinity in his presentation of Hungarian shrines,[3] and *J. Bárth* analyses the spatial distribution of pilgrimage on the basis of the modern space-conception.[4]

The relationship of religion and environment, however, outgrows this basically geographic attitude. This more complex conception appears

1. *G. Schreiber:* Die Sakrallandschaft des Abendlandes mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau. Düsseldorf, 1937.

2. *Gy. Jánosi:* Barokk búcsújáróhelyeink táji vonásai. Pannonhalmi Szemle, XIV. 1939. 350—356.; *I. Vámos:* Szentségi táj. Ethnographia, LVIII., 1947. 237—238.; *T. Vanyó:* A plébániatörténet-írás módszertana. Regnum, IV. Pannonhalma, 1940—41. 54.

3. *S. Bálint:* Búcsújárás és település. In: *S. Bálint:* Sacra Hungaria. Kassa, 1944. 44—55.; *S. Bálint:* Boldogasszony vendégségben. Budapest, 1944.

4. *J. Bárth:* Az illancsi tanyák népének hajósi búcsújárása. Népi kultúra— népi társadalom, XI—XII. Budapest, 1980. 59—117.

clearly in the German literature on the geography of religion,[5] and we see it under a different light from the side of the folk tradition as well.[6] All material and topographical elements can be exposed to investigations concerning the environment-religion correlation that carry some religious message and invite the adherents to worship and manifestations of religiosity or simply serve as reminders of his faith. These material elements play an especially important part in the life of those who represent traditional folk religiosity and traditional culture, i. e., peasants.[7]

To connect religion and environment from this aspect may be an important factor of modelling religion not only for ethnographic purposes, but also for other fields. For the main dimensions referred to in research work are generally abstractions based on practical and intellectual manifestations of religious life. Of course, the correctness of this approach is not questionable since the most different branches of religious and social sciences (such are condensed into these models, as sociology and psychology of religion, ethnology and comparative religion, etc.).

But besides the factors mentioned, the structure of religion is also determined by how religiosity appears during everyday life. This temporal and characteristically spatial distribution comprises and forms the whole of religious life and at the same time it is its unseparable constituent we might as well say, its way of existence.

The temporal distribution of religious life in the periods of days and weeks of the ecclesiastical year is more or less determined by the Church and is not an unknown field in Hungarian Ethnography. At the same time, much less attention has been paid to the problems of where and in what circumstances the sacral events take place, how and where the adherent meets objects of the outside world that remind him of his faith or call forth religious reactions in him, viz. certain places, buildings, works of art, in the course of the periods of day, week and year or at moments of his everyday work and other activities.

We can distinguish types of reactions incited by the sacral content of the environment. In the first case definite geographical places (shrines, fountains, springs), buildings, statues or pictures are visited to make supplications, officiate (religious) ceremonies. Shrines visited far between one or a few times a year or not more than once in a lifetime, the church, the cemetery, fall into this category, and sometimes places that are rather

5. See e. g.: *P. Fickeler:* Grundfragen der Religionsgeographie. Erdkunde, I. 1947. 121—145.; *J—F. Sprockhoff:* Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume. Numen, XI. 1964. 85—146.

6. *E. Bartha:* A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban. Debrecen, 1980. 21.

7. *S. Bálint:* Népünk és a szentírás. Korunk Szava, V. 1937. 425.

places for eventual religious exercise. The second category comprises places and buildings that convey religious meaning for the passers-by though this relationship is to be considered rather eventual in this case. Naturally, these latter can also enter into the first category at certain points of the liturgic year, when certain ceremonies are conducted. This is how the roadside crucifix becomes the prescibed place of the ceremony at the time of celebrations of the cross, and similarly the chapels on occasions of their day of pilgrimage. The same event is even more frequent in the other way round, since the church and the cemetery may also inspire eventual worship.

Even if it seems somewhat self-contained at first sight, this differentiation, if nothing more, enables us to unearth a more hidden dimension of the environment-religion interaction. As a matter of fact, the spontaneous relationship described as the second type is worthy of examination from an ethnographic point of view in spite of its apparently marginal importance in religious life as a whole. Attending the mass of a feast or visiting a well-known shrine has, obviously, a different effect on the religious soul than crossing himself hurriedly or uncovering himself when the bells toll. However, these simple and often outwardly acts are inseparable from folk religious exercise in Catholicism through their recurrence in everyday life, not to speak about the fact that these often automatic manifestations give insight into deeper layers of peasant religious behaviour.

In an earlier work I examined thoroughly the role of the close environment in the religious life of a community in the course of a case study.[8] Exceptional as the conditions were, i. e. you had both a good view of the church from the fields and a community that was conservative in its language, traditions and religion, people leading a peasant life characteristic of the first half of the century got in touch with environmental elements conveying religious message 10—20 times daily according to frequency index. The toll of the Churchbell filling the fields around meant 5 and 10 occasions of the like on weekdays and holidays respectively.[9]

My later on-the-spot investigations have approximately confirmed these data. Since the data collected in the course of field work reflect conditions typical in the first half of the century, and part of recent data also aim at reconstructing this period, we can assume that, in general, environmental elements conveying a religious message were present about 10—20 times on an average day of catholic rural populations leading the

8. *É. Bartha:* op. cit. 38.
9. *B. Gunda:* Ethnographica Carpatho-Balcanica. Budapest, 1979. 289—319.

traditional peasant life. The close neighbourhood; pieces of furniture and decoration, the „cult corner" with its sacral objects („relics") and souvenirs add up to acquired data. These objects evoke the religious tenets with a frequency so far unexplored.

These numerical data are relevant only in comparison with similar information on the frequency of other manifestations of religious life. If we enumerate regular and occasional religious activities of everyday life; the magic use of religious symbols, objects and ceremonies, early morning, noon, and evening prayers supplications before and after work, we can notice that religious activities inspired by places, buildings and other environmental elements discussed above are not much fewer in number than the latter, quite regular ones.

The potential effectuality certain elements of the environment may have on religious life appears from what has been said so far. However, it is worth mentioning the forms in which this force prevails.

Beyond their aesthetic function, the church and the cult corner are the centres of communal and family life respectively: the scenes of the most important community religious ceremonies (e. g. the holy Mass) regular prayers. It is noticeable that through the transformation of the traditional folk housing habits the sacral function of the cult corner is disappearing.[10]

Religious statues and paintings give aesthetic experience as well, though first of all they are meant to introduce and perpetuate the cult of the saint represented.

In addition to the community ceremonies on the given days these works of art also provided possibilities for personal piety and charity. We must not forget that charity may equal any communal or personal piety in the contributor's religious life.

Parishioners cross themselves when passing by crucifixes on the roadside or in the fields and they say a short supplication learned from the prayerbook, or improvised. According to the interviews, the sight of the corpus, or the prayer may often inspire the faithful to a deeper insight into religious thought. Similar forms of worship are related to roadside chapels, which, as a rule, also have their day of pilgrimage.

The churchbell, whose toll fills the entire vicinity and calls for prayer or reverence is a specific factor in the sacral environment. What is more, it equally has informative function telling about deaths or sacral events,

10. See: *M. Kovács:* A harang. Budapest, 1919.

it is used as a sacrament to avoid storms, not to mention the magic ways attached to its definite parts.[11]

The environmental element the most thoroughly explored in ethnographic studies is the cemetery. Investigations on the subject went so far as to almost establish an autonomous discipline. For this reason, I will not discuss this topic here. Nevertheless, mention must be made of an important factor of the environment either as place of residence or as landscape: geographical names. Some of these folk designations are directly inspired by religion or are somehow related to religion or with the Church in most cases. They can be of great interest for several reasons as far as the investigations on religious life are concerned. Firstly, they preserve past religious ideas and cults; they bear evidence of the importance religion had in the name-giving imagination of the people and may provide valuable additional data for ecclesiastical history. This aspect hardly concerns recent religiosity, but the knowledge related to these denominations certainly does, regardless, of course, of its authenticity and reality-content. The religious layer of legends and name-explaining myths concerning geographical places is an important element of local religious life and an organic part of traditional religious imagery and knowledge.

The mutuality characterizing the environment-religion relationship does not end with the influential role the environment plays in religious life. It would be wrong to disregard the fact that the elements discussed are the results of man's religious needs and of his striving to fulfil them. The same needs arising and arriving to fulfilment from time to time result in new religious constructions, mainly buildings of local interest, even nowadays. This side of the matter has already got some literature in Hungary, though the technical and aesthetic approach prevails in these works.

Several papers and documents deal with roadside crucifixes but these works, similarly to others on the sacral elements of the environment, are mainly historical in approach. Hungarian works of the sort examine first of all the conditions of origins and construction and the related traditions. The numerous data collected on „origin" myths are of similar character.

11. *E. Kunt:* Flurkreutze in Ungarn. Volkskunst, II. München, 1979. 186—189.; *G. Tüskés:* Útmenti és temetői kőfeszületek Abaliget — Orfu környékén. Ethnographia, XCI. 1980. 98—113.

Considering what has been said above, we must, however, make a distinction as far as origins and construction are concerned since they cast light on an earlier state of religiosity. As a matter of fact, conditions of constructing a chapel reflect a stage of religiosity contemporary or even prior to the construction itself. This fact must be observed in case of reconstructions or renovations as well.

It is an important feature of religious buildings and relics of communal use that they promote the maintenance and preservation of related forms of worship or the need for them. Thus their existence not only leads to eventual religious attitudes and manifestations of faith but they may equally preserve certain ceremonies and collective forms of supplications related to them.

So it is obvious that certain factors of the environment: buildings of religious purpose, first of all, but other buildings and natural phenomena with acquired religious meaning as well, are in manifold interaction with religious life. They were constructed and renewed now and again with personal and collective undertakings and contributions at the settlements and in their environs throughout the centuries, and they accumulated sacral meaning as well as attracted the most diverse forms of supplications. Their construction, dedication, contributions to these costs, religious ceremonies and secular supplications administered there have all become events of collective religious worship. Their aesthetic force, mystic attraction and last but not least their locality are important nuances of personal religious life, and even give religious colouring to everyday life. Short as it is, this relationship established with saying a short prayer or supplication at the roadside chapel with taking care of the place surrounding a crucifix or a sacred picture and decorating them with flowers tear the person away from the monotony of daily work.

Studies on the relationship between man and environment may enrich our present conception of folk religiosity in addition to its illuminating contribution to the History of Art and to religious studies.

Vallás és környezet kölcsönhatásai a néphagyományban

A népi vallásosság tanulmányozása során egyre-másra találkozik a kutató olyan jelenségekkel, amelyek az ember környezetépítő, térformáló tevékenységével kapcsolatosak. Szóba kerülhet a templom, mint a szakrális élet központja, a temető, az útmenti szobrok, kápolnák, keresztek stb. de a néprajzi tárgyú munkákban néhány kivétellel, mint például a temető, ezek elsősorban a hozzájuk fűződő hagyományok révén vagy építészeti, művészeti szempontból kapnak említést. A vallás és a környezet kapcsolatának kérdése már a 30-as években felvetődött; a szakrális táj (*Sakrallandschaft*) egy központ kisugárzási körzetét jelentette. A környezet és val-

lás kapcsolata azonban túlmutat ezen a jórészt geográfiai szemléleten, s a vizsgálatba be lehet vonni mindazokat a tárgyi és földrajzi elemeket, amelyek vallásos jelentést hordoznak, a hívő embert vallásának gyakorlására, kinyilvánítására késztetik, vagy pusztán felidézik számára a hitét.

A környezet és a vallás ilyen szempontú összekapcsolása a néprajzon túl más tudományágak vallásmodelljének is fontos tényezője lehet, az alkalmazott főbb vallásdimenziókat ugyanis elsősorban a hitélet gyakorlati és gondolati megnyilvánulásaiból vonatkoztatják el. A vallás szerkezetének főbb meghatározója emellett az a tagolódás, amelyben az a mindennapi élet folyamán megjelenik. Ez az időbeni és nem utolsósorban térbeni tagolódás amellett, hogy a hitélet egészét átfogja, formába önti, egyúttal elválaszthatatlan része is annak, úgy is mondhatnánk, létezési módja.

A vallás és a környezet kapcsolatát jellemző kölcsönösség nem merül ki a környezeti elemek aktív szerepével, hiszen ezek egyúttal az ember vallásos igényének és erre irányuló tevékenységének eredményei. Fontos sajátosságuk az is, hogy — különösen a közösségi rendeltetésű építmények, kegytárgyak — elősegítik a hozzájuk kapcsolódó vallásgyakorlási formák, illetőleg az erre vonatkozó igények fennmaradását, átmentését. Ilyen módon létezésük nemcsak spontán megnyilvánulások, viselkedésmódok gyakorlásához vezet, hanem konzerválhat bizonyos szertartásokat, közösségi ájtatosságokat is. A környezet és az ember szakrális kapcsolatának vizsgálata művészettörténeti és egyháztörténeti tanulságai mellett új színekkel gazdagítja a népi vallásosságról eddig kialakult képet.

Bartha Elek

BÉLA GUNDA

EIN UNGARISCHER ETHNOGRAPH IN SIEBENBÜRGEN

Die vielfältige ethnographische und folkloristische Forschungsarbeit, die ungarische Fachleute in Rumänien, Tschechoslowakei und Jugoslawien leisten, ist dem Ausland kaum bekannt, hauptsächlich darum, weil die einschlägigen Abhandlungen und Bücher in ungarischer Sprache erscheinen, ins Ausland nur in geringer Zahl, wenn überhaupt, gelangen und in den Bibliotheken der dortigen Museen und Forschungsinstitute fehlen. Im Ausland erscheinen keine angemessenen Rezensionen der Werke über die ungarische Volkskultur in Jugoslawien, Tschechoslowakei und Rumänien. In der Tschechoslowakei (wo ungefähr 700 000—730 000 Ungarn leben) begann erst in den jüngsten Jahren die volkskundliche Erforschung des Ungartums.[1] In der Karpaten-Ukraine wurden von der dortigen ungarischen Minderheit (ca. 200 000) nur einige Volkslieder und Balladen publiziert und eine kurze Zusammenfassung in russischer Sprache über die ethnischen Eigenarten des Ungartums herausgegeben.[2] In Jugoslawien (Zahl der Ungarn ca. 500—600 000) ist die Folklore-Sammlung höchst intensiv,

1. Zu den ungarischen volkskundlichen Forschungen in der Tschechoslowakei s. *Z. Ujváry*, Magyar néprajzi kutatások Csehszlovákiában (Ungarische volkskundliche Forschungen in der Tschechoslowakei); *M. Mária Szabó* (Red.), A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások (Ungarische volkskundliche Forschungen jenseits unserer Grenzen), Verlag: Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, Budapest 1984. S. 142—153. (Im weiteren wird diese Arbeit abgekürzt als M. M. Szabó, HKMNK angeführt.); *A. Paládi-Kovács*, Intézményes és önkéntes magyar néprajzi kutatások Csehszlovákiában (Institutionelle und freiwillige ungarische volkskundliche Forschungen in der Tschechoslowakei); M. M. Szabó, HKMNK, S. 154—173. Band 3 der Serie Új Mindenes Gyűjtemény (Neue Sammlung für alles, Pozsony—Bratislava 1984) ist ein Beweis dafür, dass die ungarischen Fachleute der Tschechoslowakei durchaus erfolgreiche volkskundliche Forschungen durchführen können. Die im Band enthaltenen Abhandlungen von *L. D. Varga* über Fischerei und Volkskunst, von *L. M. Molnár* über Grabhölzer und von *L. Géczi* über Kinderspiele sind wahre Lückenbüsser für die ungarische Volkskunde.

2. *I. Dankó*, Magyar néprajzi kutatások Kárpát-Ukrajnában (Ungarische volkskundliche Forschungen in der Karpaten-Ukraine). M. M. Szabó, HKMNK. S. 10—24. Unbedingt erwähnenswert ist die Balladensammlung von *László Fábián;* die Balladen erscheinen in einer dortigen Tageszeitung (Kárpáti Igaz Szó, Ungvár-Uzgorod)

doch auch auf andaren Gebieten der Volkskunde (Gesellschaftsorganisation, Ficherei, Wohnbau, Ackerbau) wurden beachtliche Ergebnisse erzielt.[3] Über das Häuflein Ungartum im Burgenland (6000—8000) publizierte Károly Gaál, Professor an der Universität Wien, bedeutende Werke.[4]

In Siebenbürgen (Rumänien) leben etwa 1 800 000—1 900 000 Ungarn und weitere 70 000—100 000 östlich der Karpaten in der Moldau, wobei sich allerdings die letzteren zu einem nicht unbedeutenden Teil auf dem Weg der Verrumänisierung befinden. Unter der Regierung von Petru Groza (1947—1952) betätigten sich in der Moldau noch mehr als hundert Grundschulen mit ungarischer Unterrichtssprache, die aber nach 1952 der Reihe nach geschlossen wurden. Die volkskundliche, sprachwissenschaftliche und teils geschichtliche Erforschung des in Rumänien (Siebenbürgen, Moldau) lebenden zahlreichen Ungartums wird seit Jahrzehnten erfolgreich betrieben — in Moldau jedoch unter wachsenden Schwierigkeiten. Bis Mitte 1948 betätigte sich an der ungarischen Universität von Kolozsvár (Klausenburg, rum. Cluj-Napoca) sogar ein volkskundliches Katheder, welches jedoch 1948 abgeschafft wurde; der Verfasser dieser Zeilen, als letzter Inhaber der Professur, musste Kolozsvár verlassen. Ungarische Ethnographen und Folkloristen arbeiteten aber weiter in den verschiedenen Museen und Mittelschulen Siebenbürgens. Im Folklore-Institut der Rumänischen Akademie der Wissenschaften spielen die ungarischen Folklore-Forschungen eine bedeutende Rolle.

Es ist nicht Zweck der vorliegenden Arbeit, die weitverzweigte, vielschichtige ungarische volkskundliche Forschungsarbeit in Rumänien zusammenzufassen und zu bewerten; sie soll lediglich die Tätigkeit eines einzigen Ethnographen schildern, die heute auch zwecks Kennenlernen

3. *K. Jung,* Jugoszláviai magyar folklór (Ungarische Folklore in Jugoslawien). Újvidék — Novi Sad 1983. Von grosser Bedeutung ist die wirtschaftsethnographische Forschung von Károly Lábadi; in einem seiner Werke behandelte er den Tabakbau: *K. Lábadi,* Dohányosok (Tabakgärtner). Telecska 1983. S. noch *Imre Harkai,* Temerin népi építészete (Volksarchitektur in Temerin). Újvidék — Novi Sad 1983.

4. *K. Gaál,* Zum bäuerlichen Gerätebestand im 19. und 20. Jahrhundert. Wien 1969; *K. Gaál,* Angaben zu den abergläubischen Erzählungen aus dem südlichen Burgenland. Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland. Heft 33. Eisenstadt 1965; *K. Gaál,* Spinnstubenlieder. München 1966; *K. Gaál,* Die Volksmärchen der Magyaren im südlichen Burgenland. Berlin 1970. Auch zwei inhaltsreiche Zusammenfassungen über die in Österreich vorgenommenen ungarischen Forschungen sind erschienen: *Zs. Csoma,* A magyar anyagi kultúra és a népi társadalom kutatása Ausztriában (Erforschung der ungarischen materiellen Kultur und der volkstümlichen Gesellschaft in Österreich). M. M. Szabó, HKMNK, S. 199—207; *L. Lukács,* A magyar szellemi néprajz kutatása Ausztriában (Erforschung der ungarischen Folklore in Österreich). M. M. Szabó, HKMNK, S. 208—218. — Hier sei bemerkt, dass es aufgrund der statistischen Angaben unmöglich ist, die Bevölkerungszahl der ausserhalb der ungarischen Landesgrenzen lebenden Ungarn genau festzustellen. Bei den von mir mitgeteilten Angaben sind allenfalls ±10—15 Prozent in Betracht zu ziehen.

der Volkskultur Mittel- und Osteuropas sowie der Balkanhalbinsel von grösster Bedeutung ist. Die wissenschaftliche Wirksamkeit von *Károly Kós* trägt freilich an erster Stelle zum Kennenlernen der ungarischen Volkskultur bei.

Károly Kós wurde 1919 als Sohn eines Polyhistors (Romanschreiber, Künstler, Kunsthistoriker, Architekt, Politiker) von überragendem Format gleichen Namens in Sztána, einem typischen, auch heute traditionsreichen und -bewussten Dorf der Kalotaszeg-Gegend, geboren. Nach mittleren Studien in Sepsiszentgyörgy studierte er an der Universität Kolozsvár, wo er 1944 das Doktordiplom erwarb und anschliessend als Dozent arbeitete. Sodann leistete er im Siebenbürgischen Ethnograpischen Museum (ung. Erdélyi Néprajzi Múzeum, rum. Muzeul Ethnografic al Transilvaniei) eine umfangreiche wissenschaftliche und organisatorische Arbeit bis 1979, als er in den Ruhestand trat; auf wissenschaftlichem Gebiet betätigt er sich selbstverständlich weiter.

Die wissenschaftlichen Aktivitäten von Károly Kós erfassen sämtliche Bereiche der Volkskultur des in Rumänien (Siebenbürgen, Moldau) lebenden Ungartums. Es ist fürwahr nicht leicht, seine Methode zu schildern und seine weitverzweigten Erfolge zusammenzufassen, zumal sich die Seitenzahl seiner Arbeiten auf viele Tausende belaufen. Wie er das Leben entlegener Gegenden und kaum bekannter Gemeinschaften erschliesst, wirkt der Verfasser mit seinem feinen wissenschaftlichen Gespür und seinem vielfältigen Wahrnehmungsvermögen als befolgenswertes, doch schwerlich erreichbares Vorbild.

Károly Kós und seine Gefährten hatten wohl kaum unmittelbaren Zugang zu den Werken von Ruth Benedict, Margaret Mead, Claude Lévi-Strauss und anderen, doch auch ohnedem konnten sie auf dem dornenvollen Weg der Volkskultur vorwärtsschreiten. Mit neuen Ideen und der Erschliessung bislang unbekannter ethnographischer Erscheinungen bereicherte K. Kós derart die Erforschung der ungarischen Volkskultur, dass seinem Beitrag eine epochemachende Bedeutung zu bescheinigen ist. In seinen Werken schildert er die Arbeit des in seiner geographischen, gesellschaftlichen und historischen Umwelt lebenden Menschen, seien es die kleinen Eisenhämmer von Torockó, die prächtigen Holzschnitzereien der Kászon-Gegend, die Töpfer der Moldau oder die Sippenorganisationen der südsiebenbürgischen Dörfer, die er beschreibt.

Die ersten Abhandlungen von K. Kós erscheinen bereits Mitte der 1940er Jahre. In Kolozsvár startete ich 1943 eine bescheidene ethnographische Serie (Studien zur Ethnologie Siebenbürgens), in deren 9. Nummer (1947) seine grundlegende Studie über die Schafzucht von Kalotaszeg erschien. In dieser Gegend stellt die Schafzucht eine komplizierte wirtschaftliche und gesellschaftliche Organisation dar. Die einzelnen Land-

wirte besitzen 2—5, nicht selten aber bis zu 20—30 Schafe, die in einer gemeinsamen Herde von einem angeworbenen Schäfer und seinen 1—2 Hirtenjungen gehütet werden. Die Schäfer sind zumeist Rumänen, doch gibt es auch Ungarn, die sich über Generationen der Schäferei widmen. Der Schäfer wird von den Bauern mit Naturalbezügen entlohnt. Seine Verköstigung obliegt jeweils dem Bauer, der die Herde melkt, auch das Futter für die Hunde kommt von den Bauern. Je nach der Milchmenge, die bei der ersten Frühjahrsmelke (am ersten Maisamstag) erzielt wird, und die selbstverständlich von der Zahl der Schafe abhängt, werden die Schafe bei mehreren oder wenigeren Gelegenheiten von den einzelnen Bauern gemolken, wobei der gesamte Milchertrag der Herde dem jeweiligen Melker gehört. Nach 1,5 Liter Milch gebührt dem Bauern die einmalige Melke der Herde. Die Reihe der Melker beginnt mit dem, dessen Schafe am ersten Maisamstag die meiste Milch abgaben. Die am ersten Tag gemolkene Milch wird von den Bauern verkauft und der Erlös verzecht oder dem Hirten geschenkt. Die Schafe übernachten abwechselnd auf der Weide, dem Stoppelfeld und der Brache. Je nach der Zahl der eigenen Schafe beherbergt jeder Landwirt die Herde auf seinem Grund und Boden über mehr oder weniger Nächte in einer Hürde. Die zerlegbare Hürde wird jeden Morgen weitergetragen. Sie besteht aus 2 m langen Stücken Lattenzaun. Der Bauer gibt nach vier Schafen ein Zaunstück, welches er mit seiner Eigentumsmarke (eine Kerbung) versieht. Die Schafe werden durch Ohrmarken gekennzeichnet. Wenn schon jeder Landwirt die Herde gemolken hat (einmal melkt sie der Schäfer für sich, ihm gehört auch der Hürdedünger einer Nacht), beginnt in entsprechender Reihenfolge die nächste „Runde". Auf der Weide werden die Schafe vom Schäfer, vom Bauern oder seiner Frau gemolken; die Milch bringt man auf Eselsrücken ins Dorf, wo der Käse zubereitet wird. Der Esel ist gemeinsames Eigentum der Bauern und wird vom jeweiligen Melker gepflegt. Nach dem ersten Schneefall können die Schafe nicht mehr in der Flur weiden und werden dann unter den Eigentümern aufgeteilt. Im Winter betreuen die Bauern ihre Schafe zu Hause, um sie am St. Georgstag (24. April) wieder in die gemeinsame Herde zu treiben. In Kalotaszeg förderte die Schafzucht auch den Ackerbau. Freilich sind Wolle und Käse keine Nebensächlichkeiten, aber die Bauern legten doch besonderen Wert auf die entsprechende Düngerzufuhr auf ihre Felder. Natürlich konnten innerhalb einer Weidesaison nicht sämtliche Äcker und Weiden gedüngt werden, weshalb die Aufstellung der Hürden im Frühjahr dort beginnt, wo sie im Vorjahr aufhörte.

Dies sind nur die wichtigsten Wesenszüge jenes Schäferei-Systems, welches K. Kós so mannigfaltig beschrieben und inzwischen auch die Zusammenarbeit der Bauerngemeinschaft geschildert hat.

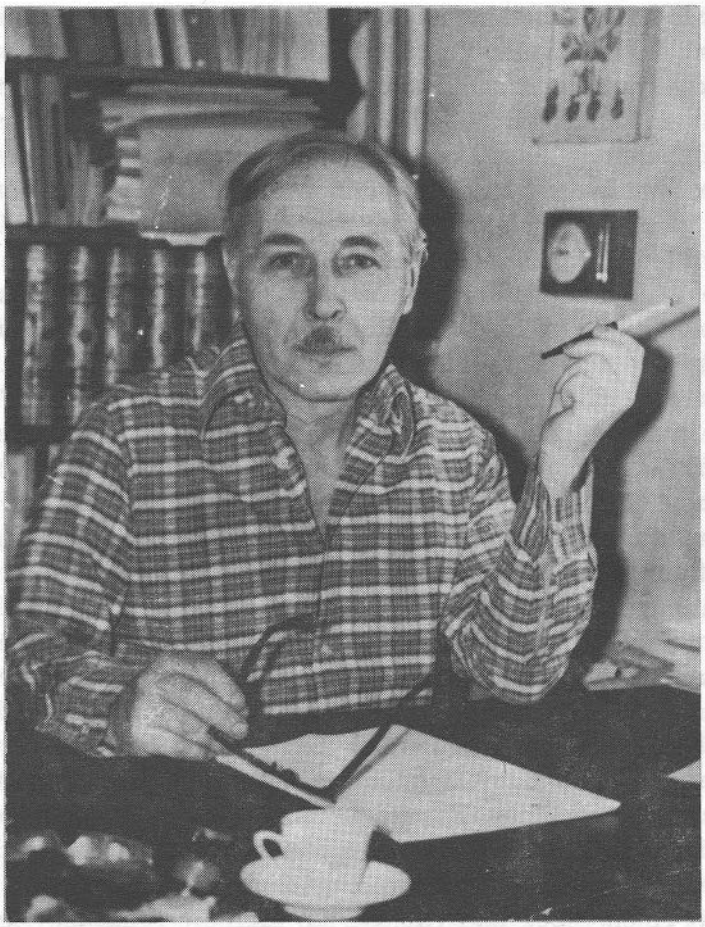


Abb. 1. Károly Kós

In seinem Buch *Mihez kezdjünk a természetben* (Was fangen wir in der Natur an, 1968) erschliesst K. Kós die Tätigkeit des seine natürliche Umwelt kennenden und sich ihr anpassenden Menschen. Während er uns einen Einblick in die Vielfalt der archaischen Geräte des Siebenbürgers gewährt, stellt er zahlreiche Analogien aus dem Kreis der Naturvölker auf. In seinem Buch erneuert K. Kós die Gedankenwelt der evolutionistischen und neo-evolutionistischen Klassiker der Ethnologie (E. B. Tylor, L. White, R. R. Marett, J. H. Steward) und erweitert zugleich den Horizont der Kulturökologie. Aus dem einen Abschnitt erfahren wir, wie sich der Mensch der natürlichen Pflanzendecke bedient, um sich Nahrung sowie Farb- und Heilmittel zu verschaffen. So wird z. B. die Gewinnung des Birkensaftes beschrieben, oder der Verzehr bereits im Aussterben begriffener Pflanzen (z. B. *Crambe tataria*). Noch Mitte dieses Jahrhun-

derts wurde die Buchel in beachtlichen Mengen gesammelt und daraus Öl gepresst. Zwischen der Verbreitung der primitiven Ölpressen und dem Buchelsammeln besteht ein kulturökologischer Zusammenhang.[5] — Die Hirten kauen Tannenharz. — Die Jagdfallen werden je nach der Natur des betreffenden Wildes angefertigt, und da die Natur der Tiere seit Jahrtausenden unverändert ist, können auch die Schlingen und Fallen auf eine lange geschichtliche Vergangenheit zurückblicken. In Siebenbürgen wird die Bienenjagd noch immer betrieben. Aus dem Verhalten der Tiere und den Naturerscheinungen schliessen die Bauern auf die bevorstehende Witterung. Wenn K. Kós über die Methoden der Verkehrs- und Traggeräte schreibt, fallen uns die Forschungen von O. T. Mason (USA) ein. So schildert er etwa die verschiedenen Stelzen, mit denen die Leute auf schlammigen Wegen verkehrten. Zum Flussverkehr (auf der Scwarzen Körös) wurden Rohrflösse benützt. Zimmerleute der Nadelholzzone lieferten regelmässig auf den Flüssen Maros und Nagy-Küküllő komplette Holzhäuser (in zerlegtem Zustand) den Bauern im baumlosen mittleren Teil Siebenbürgens. Bemerkenswert sind die verschiedenen Schlitten. Ihre einfachste Form ist der belaubte Ast, auf dem man das Heu vom Berghang herabzieht. Auch Hirtenhütten werden oft auf Schlittenkufen gebaut und können somit mühelos weiterbefördert werden. Gründliche Studien verdient das Signalisieren. Die Hirten benachrichtigen einander aus weiter Entfernung mit Hilfe von Hornrufen. Wanderzigeuner informieren einander über ihre Erfahrungen mittels Federn, Kieselsteinen, Fetzen, Leder- und Scherbenstücken, die sie bei Wegkreuzungen oder einer Brücke hinterlassen. Die Schäfer der Kalotaszeg-Gegend bedienen sich einer sinnvollen Sonnenuhr: Sie stecken in den Boden einen Stock und ringsherum kleinere Stäbchen; je nach dem Stäbchen, in dessen Nähe sich der Schatten des Stockes gerade befindet, können sie mit annähernder Genauigkeit die Zeit angeben. K. Kós schildert auch die Entwicklungsgeschichte der Wohnung, einschliesslich der primitiven Hütten der Naturvölker. Die Vielfalt der Feuerbohrer und Feuerreiber, der Mahlsteine, Mörser, Brat- und Kochgeräte sowie der primitiven Speisen (Fladenbrot, Hirsebrei, gebratener Bilch und Erdziesel) zeugt von der reichen Traditionswelt Siebenbürgens. Hier nur ein Beispiel: Am Fluss Bodza backen die Rumänen Pogatschen aus einem Gemisch von Maismehl und gekochtem Kürbis. Der Verfasser beschreibt einfachere Formen des Spinnens und Webens sowie die primitive Verar-

5. Zu einigen kultur-ökologischen Problemen Karpaten-Europas s.: *B. Gunda*, Signification of Ecological Factors in Herding. Acta Geographica Debrecina, VII. Debrecen 1968. S. 93—103; *B. Gunda*, Cultural Ecelogy of Old Cultivated Plants in the Carpathian Area. Ethnologia Europaea, Bd. XIII, 2. Münster 1983. S. 144—179.

beitung von Baumrinde, Holz, Stein und Lehm. Im Kelemen-Gebirge gab es noch vor einigen Jahrzehnten Dörfer, wo rumänische Frauen die Tongefässe mit der Spiralwulsttechnik hergestellt haben, ebenso wie auf dem Balkan oder bei den Russen.

K. Kós beendet sein Buch mit folgendem Gedanken: „Die Geschichte menschlicher Kultur ist nichts anderes, als das Kennenlernen der Natur mit möglichst offenen Augen und die zunehmende Ausnützung der Möglichkeiten, die den solcherart erkannten Gegebenheiten und Gesetzen innewohnen" (S. 168).

Im Jahre 1972 legte K. Kós sein Buch *Népélet és néphagyomány* (Volksleben und Volkstradition) auf den Tisch der Volkskunde, darin zehn wichtige Abhandlungen. Heutzutage rückt die Erforschung der Jahrmärkte, des Warenaustausches, des volkstümlichen Handels in den Vordergrund der Ethnologie. Im einen Aufsatz erörtert der Verfasser die Frage, warum in Siebenbürgen das Volk verschiedener Gegenden aufeinander angewiesen ist und wie es seine Produkte und Waren austauscht. In zahlreichen Dörfern beschäftigen sich die Ortsbewohner mit der Herstellung verschiedener Güter (z. B. landwirtschaftliche Geräte, Holz- und Tongefässe, Woll- und Lederkleider, Webegeräte) und stehen im Ruf von vorzüglichen Spezialisten. Mit ihren Erzeugnissen erscheinen sie nicht nur auf den Jahrmärkten, sondern betreiben auch Wanderhandel. Die Produkte der Töpfer sind von grösster Bedeutung: Im Jahre 1955 erreichte die Zahl der in den Ortschaften Rév und Korond hergestellten Gefässe die Millionengrenze. In Backamadaras (Kom. Maros-Torda) wurden Tonpfeifen in derart hoher Zahl angefertigt, dass sie den Wiederverkäufern nicht stück- sondern scheffelweise verkauft wurden. In der rumänischen Ortschaft Merisor (Kom. Kolozs) arbeiteten in den 1940er Jahren mehr als 500 Bottichmacher und Fassbinder. Sie wanderten auch von Dorf zu Dorf, um die schlechten Bottiche, Fässer und sonstige Holzgefässe zu reparieren. Im Rahmen des Wanderhandels wurde die Ware nicht nur im Wagen oder auf dem Floss, sondern auch zu Fuss befördert. Aus dem Dorf Gorzafalva (Moldau) trugen beispielsweise die ungarischen Mädchen die Tongefässe auf dem Rücken in die Dörfer am Fluss Szeret und vertauschten sie dort für gebrochenen Hanf, den sie sodann zur Anfertigung ihrer Ausstattung benützten. K. Kós beschreibt die Routen der verschiedenen Wanderhändler und unterzieht die Jahrmärkte und Dorfkirmessen einer eingehenden ethno-soziologischen Analyse. Die Kirmessen erfüllen nicht nur eine religiöse Funktion, sondern sind auch Stätten des geistigen Zusammentreffens. Anlässlich der Kirmessen werden auch Jahrmärkte veranstaltet. Besonders bemerkenswert sind die sog. Mädchenmärkte, die von den Rumänen auf der Alm an Hirtenfesten oder bei anderer Gelegenheit abgehalten werden. Auf dem Gaina-Gipfel wird z. B.

die Schafherde vom Popen eingesegnet; zum Fest (nach dem griechisch-orthodoxen Kalender: am 11. Juli) finden sich die Burschen der Umgebung ein und die Eltern bringen ihre Töchter mit. Wenn ein Bursch an einem Mädchen Gefallen findet, können sie vom Popen gleich an Ort und Stelle getraut werden. Entlang des Flusses Karas gab es Mädchenmärkte, wohin die Mädchen ihre Ausstattung im Wagen oder auf Pferderücken mitbrachten. Die Kirmessen und „Mädchenmärkte" ermöglichten die exogamen Ehen. In der Gegend von Nagyszeben breiteten die Wanderhändler ihre Leinenware am Sonntag vor der Kirche aus, um sie dem herausströmenden Volk feilzubieten. Höchst aufschlussreich ist der „Schellenmarkt", der neben dem Dorf Kadács (Kom. Hargita) am Himmelfahrtstag stattfindet. An diesem Tag versammeln sich neben dem Dorf die Schellengiesser (Wanderzigeuner) und die ungarische Bevölkerung der umliegenden Dörfer. Die Landwirte kaufen die Schellen und Viehglocken, die sie dem Schaf, dem Rind oder dem Pferd um den Hals hängen. Auch die heiratsfähigen Mädchen und die Burschen suchen den Markt auf, wo sie beim Klang der Zigeunermusik sich unterhalten und Bekanntschaften schliessen. In der Nähe des Marktgeländes befindet sich eine Quelle, der man Zauberkraft zuschreibt. Die Marktbesucher waschen sich im Quellenwasser, um nicht krank zu werden. Der Markt bereitet also Vergnügen und erfüllt zugleich auch eine gesellschaftliche Funktion. Am „Lumpenmarkt" von Körösfeketető (Kom. Bihar) verkauft das ungarische Volk der Kalotaszeggegend sein abgetragenes, unmodisches Zeug den Armen und Zigeunern. Der Zeitpunkt der Jahrmärkte hängt mit dem Rhythmus des bäuerlichen Lebens, der Feldarbeit, zusammen. In Siebenbürgen werden um den Neujahrstag, im Februar, Juni und Juli so gut wie gar keine Jahrmärkte veranstaltet, denn zu Jahresbeginn gibt es nichts zum verkaufen und obendrein sind im Winter die Wege schlecht. Im Juni und Juli sind es die Feldarbeiten, die den Bauern am Marktbesuch verhindern. Die grossen Viehmärkte finden im Herbst statt, als die Schafe von den Bergweiden ins Tal getrieben werden. Anlässlich der Märkte werden Spezialgerichte angeboten. Auf den Jahrmärkten und Kirmessen erscheinen die meist verkrüppelten, singenden Bettler, die die kirchlichen und weltlichen Lieder und Balladen verbreiten. Ohne die Kenntnisse der Märkte und des Wanderhandels ist der Kulturaufbau Mittel- und Osteuropas nicht zu verstehen.

Ein anderer wichtiger Aufsatz des Buches behandelt die Eisenschmiederei von Torockó. Dieses kleine ungarische Dorf liegt in einem Nebental des Aranyos-Flusses, wo auch deutsche Siedler am Zustandebringen der Eisenschmiederei mitwirkten. Das Eisenerz wurde von den Bauern ausgegraben; bis zu den jüngsten Zeiten befanden sich im Besitz von mehreren Bauernfamilien kleine Eisenhämmer, worin Pflugscharen, Hacken,

Spaten, Sichel, Dreifüsse, Feuerhunde, Schlösser usw. hergestellt wurden. Die Erzeugnisse der Eisenhämmer wurden von den Eigentümern vermarktet oder solchen Bauern verkauft, die sich mit Eisenhandel beschäftigten. In die mit Wagen unzugänglichen rumänischen Dörfer trugen die Zigeuner auf dem Rücken 5—6 Pflugscharen und sonstige kleinere Geräte um sie zu verkaufen. Aus Torockó gelangten die Eisenerzeugnisse in sämtliche Teile Siebenbürgens, ja sogar in die Grosse Ungarische Tiefebene.

Im nächsten Abschnitt beschreibt K. Kós die Arbeitsorganisation eines ungarischen Dorfes (Bodonkút, Kom. Kolozs). An den gemeinsamen Arbeiten (Hausbau, Pflügen, Ernte, Maisschälung, Heumahd usw.) nahmen die Verwandten und Nachbarn teil. Für je 30 Garben des voraussichtlichen Ernteertrages wurde ein Schnitter gerufen. Die Ernte war meist in einigen Stunden fertig; die Weizenernte wurde von Frauen und Mädchen mit gezahnten Sicheln verrichtet. Die Sicheln kaufte man von den zigeunerischen Schmieden. Nach getaner Arbeit zogen die Schnitter und Garbenbinder in das Dorf, wo sie von den Zuschauern mit Wasser begossen wurden. K. Kós schildert auch den Weinbau eines sächsischen Dorfes (Szászmuzsna)[6] sowie die rumänischen Bauernhäuser und ihre Inneneinrichtung im Bezirk Vîlcea. Bezeichnend für die dortige Bauweise ist der in die Küche gebaute Kamin und der unter dem Kamin heizbare Stubenofen (Hinterladenofen), dessen Oberfläche mit Töpfen als Kachelaugen besetzt wird. Von Zigeunern hergestellt, sind die Möbel (Stuhl, niedriger Tisch, Kleider- und Mehltruhe) primitiv und archaisch. Dieser Abhandlung folgt ein Aufsatz über die Kamine und Kachelaugen der siebenbürgischen Ungarn. In Siebenbürgen gibt es auch heute noch den lehmverputzten Kamin aus Rutengeflecht in der Stube. Die mit Kachelaugen besetzten Kamine erscheinen in Siebenbürgen bereits im 17. Jh., sind aber bis heute nicht allgemein verbreitet. K. Kós analysiert die Ornamentik der Kacheln sowie den Stil ihrer Hersteller. Die Kachelmotive kommen auch in Holzschitzereien und Stickereien vor (Kalotaszeg, Szeklerland). In einer weiteren Abhandlung wird die weniger bekannte Volkstracht von einigen Gegenden (Mezőség, Aranyosszék) beschrieben. Auch die Volkstracht der Klausenburger ungarischen Bauernbevölkerung wird kurz geschildert. Leider ist das ungarische Bauernviertel (Hóstát) von Kolozsvár dem modernen Städtebau zum Opfer gefallen und die Bauernbevölkerung aufgerieben worden. Die Holzschnitzerei (Kunkel, Mangelbrett, Waschbleuel), die Wandmalerei und die Stickereien sind im Szilágyság-

6. K. Kós macht uns auf die wichtige Rolle aufmerksam, die Ungarn und Deutsche in der Weinkultur der Moldau gespielt haben. In Kotnár (rum. Cotnari), dem berühmtesten Weinbauzentrum, gehörte von den beiden römisch-katholischen Kirchen aus dem 17.—18. Jh. die eine den Ungarn, die anderen den Deutschen. S. 97.

Gebiet auch Symbole der Liebe. Der Bursch überreicht die verzierte Kunkel mit der Spindel am Samstag nach Dreikönigstag (6. Januar) seiner Geliebten. Mit dieser Kunkel und der Spindel macht das Mädchen den Garn, aus dem die Mutter des Burschen dessen Hochzeitshemd webt. Das Mädchen bringt das Garn an einem Abend in das Haus des Burschen, fortan darf dieser das Mädchen jeden Samstagabend besuchen. Zu Ostern schenkt der Bursch dem Mädchen ein Mangelbrett oder einen Waschbleuel, beide mit Schnitzereien geschmückt, und zu Pfingsten eine Spatel, womit die Erde von der Hacke abgeschabt wird. In der Szilágyság-Gegend bedeutet der mit Blumen bemalte Feuerherd, dass es im Hause ein heiratsfähiges Mädchen gibt. Oft wird auch der Taufname des Mädchens an den Herd gemalt. Die bunt bemalte Strassenfassade des Hauses bedeutet ebenfalls, dass dort ein heiratsfähiges Mädchen oder eine heiratslustige Witwe lebt. Im folgenden schildert K. Kós die Sippenorganisation eines ungarischen Dorfes (Rákosd, Kom. Hunyad). Der Wald wird nach Sippen aufgeteilt. Im Dorf liegen die Grundstücke der Mitglieder einer Sippe nebeneinander. Die Sitze in der Kirche sind nach Sippen geordnet. Auch das Erbrecht wird durch die Sippenorganisation beeinflusst. Der väterliche Besitz übergeht auf die Tochter oder deren Kinder nach Erlöschen des Mannesstammes. Das Seitenerbrecht ist unbekannt. Erlischt eine Sippe, so übergehen Grundstück, Ackerfeld und Wald auf die Dorfgemeinschaft, von der sie eine andere Sippe anfordern kann. Die Dorfvorsteher bestimmten, welche Sippe diese Immobilien erhalten sollte. Im Band kommen die Grabhölzer wiederholt zur Sprache. Ihre Form ändert sich je nach den verschiedenen Gegenden sowie nach dem Geschlecht und dem Lebensalter des Verstorbenen. Namen und Lebensalter des Toten sind oft nicht angemerkt, doch kann man vom Grabholz seinen gesellschaftlichen Status, seinen Beruf und seine Sippenzugehörigkeit ablesen. Die Grabhölzer werden auch mit kultischen Motiven geschmückt, die nicht christlicher Provenienz sind. Gelegentlich kommen auch menschenförmige Grabhölzer vor.[7]

Diesem Band aus dem Jahre 1972 folgt das Buch *Tájak, falvak, hagyományok* (Landschaften, Dörfer, Traditionen, 1976). In der Einleitung hat K. Kós Wesentliches über die Arbeit des Ethnographen zu sagen. Heutzutage, betont er, sei die dringendste Aufgabe die systematische, umsichtsvolle Sammeltätigkeit, um die Formen des Volkslebens, die Funktionen der Formen und die durch die Gemeinschaft gelenkte, vielfältige

7. Die ungarische Grabholzforschung sowie die Erforschung der Volkskunst in den Friedhöfen erzielte in Ungarn durchaus sehenswerte Erfolge. Zwei einschlägige Werke seien hier erwähnt: *L. Novák*, Fejfák a Duna-Tisza közén (Grabhölzer im Zwischenstromgebiet Donau-Theiss), Nagykőrös 1980; *E. Kunt*, Temetők népmüvészete (Volkskunst der Friedhöfe). Budapest 1983.

Bewegung festzuhalten. Diese Aufgabe dürfe man nicht den interessierten Laien überlassen, wiewohl diese sehr hilfreich sein könnten. Zum Sammeln sei auch gründliches theoretisches Wissen erfordert. Aus der Arbeit von K. Kós können wir die Lehre ziehen, dass die Hausumgebung des Menschen, die Hirtensiedlung in den Bergen und das Feld schlechthin für den Ethnographen dasselbe bedeuten wie für den Chemiker das Laboratorium. Auf dem Feld können wir in der Tat jene menschlichen und gesellschaftlichen „Chemikalien" wahrnehmen, die die Kultur zustandebringen. An Hand der Forschungen des Verfassers können wir feststellen, dass die den Frieden, die Liebe und die Gastfreundschaft ausdrückenden Inschriften der Szekler-Tore zur Beurteilung des Ethnikums und für die Kulturgeschichte viel wichtiger sind als eine „volkskundliche" Tätigkeit, die den Aufschriften der Aborte gewidmet ist. In einer eigenen Abhandlung erörtert der Verfasser das Wirtschaften, die Grundstücksform, die Wohnung, die Töpferei, die Kürschnerei und die gesellschaftliche Organisation der im Tal der Fekete-Körös lebenden Ungarn. Hier nur ein Beispiel: Am Eingang des Weingartens hängt ein Brett („Hillebille"), welches von jedem Eintretenden mit einem hölzernen Hammer beklopft wird. Wer dies nicht tut, gilt als „böser Mensch", als Dieb. Zwei Kapitel des Bandes sind den Märkten der verschiedenen Städte und Dörfer sowie den Fuhrleuten gewidmet. Auf dem Marktgelände wurden die Standorte der verschiedenen Händler ebenso sorgfältig bestimmt, wie etwa im Wiener Kunsthistorischen Museum der Platz der Brueghel-Gemälde... In Hétfalu (eine Gruppe von sieben Dörfern) bei Brassó wohnten berühmte Fuhrleute, die noch im vergangenen Jahrhundert die Güter zwischen Galac, Bukarest, Budapest und Wien transportierten. Heute können sie freilich so weite Entfernungen nicht mehr bewältigen. Immerhin lieferten sie noch unlängst zerlegte Wagen der ungarischen Wagner aus Hétfalu nach Muntenien. In dieselbe Gegend brachten sie den rumänischen Schafhirten Bundschuhe, die in ungarischen Dörfern hergestellt wurden. In Bessarabien kauften sie von den rumänischen Schäfern Käse, den sie in Brassó verkauften. Diese Fuhrleute beförderten zahlreiche bemalte Kleidertruhen in die Moldau und nach Muntenien. Die ungarischen Fuhrleute von Hétfalu suchten weitentfernte Gegenden auf und sammelten unterschiedliche Erfahrungen, daher enthält die Volkskultur ihrer Dörfer auch rumänische, sächsische und balkanische Elemente. Vor dem ersten Weltkrieg beförderten sie auf ihren mit Waren beladenen Wagen die Dienstmädchen aus dem Szeklerland nach Bukarest sowie die Szekler-Studenten, die in den verschiedenen Kollegien Siebenbürgens (Székelykeresztur, Nagyenyed, Kolozsvár) lernten — selbstverständlich gratis! K. Kós schildert in seinem Buch eingehend das Töpferhandwerk der Szeklerdörfer im Komitat Csik. Hier werden noch Schwarzgefässe hergestellt. Auf den Jahrmärkten

wurde die Töpferware für Geld verkauft, wenn aber die Töpfer mit ihren Erzeugnissen von Dorf zu Dorf im Wagen zogen, verlangten sie dafür Getreide, Kartoffeln. Bohnen und Erbsen, in der Moldau auch Mais und Wein. In einem inhaltsreichen Abschnitt beschreibt der Verfasser die Dorohoi-Gegend (nördliche Moldau), namentlich die Grundstücke, Wohnhäuser, Möbel und Haushaltsgeräte — in mancher Hinsicht schon ostslawischen Charakters — der rumänischen Bauern. Auch die unbeweglichen Möbel wie etwa die Sitz- und Liegebänke aus Stein und Lehm werden sorgfältig erforscht.[8] Ein anderer wichtiger Abschnitt behandelt das Wirtschaftsgebahren der moldauischen Ungarn; darauf kommen wir im weiteren noch zurück.

Noch im Jahre 1971 erschien ein kürzeres, aber bedeutungsvolles Werk von K. Kós: *A vargyasi festett bútorok* (Die bemalten Möbel aus Vargyas); hier schildert er das Leben und die Arbeit einer Bauerngeneration von Möbelmalern sowie den Stil und die Verbreitung ihrer Erzeugnisse.

Das Buch *Eszköz, munka, néphagyomány* (Gerät, Arbeit, Volksüberlieferung, 1979) ist nachgerade als Ethnologie der Arbeit zu bezeichnen. Die Arbeit, meint K. Kós, sei nicht bloss die Tätigkeit der langen Alltage. Die verschiedensten körperlichen Bewegungen und geistigen Offenbarungen hängen mit der Arbeit zusammen, zumal selbst die einfachste Arbeit einer geistigen Vorbereitung bedarf. Die gesellschaftliche Versammlung, das Zusammensein im Familienkreise, die Unterhaltung und das Fest stehen mit der Arbeit in Verbindung. Wer die Arbeit erforscht, muss also auch die Ruhe, die Vorbereitung zur neuen Arbeit und die Riten in Betracht ziehen, die den Abschluss der Arbeit zum Ausdruck bringen.[9] In einer weniger differenzierten, herkömmlichen Gemeinschaft, fährt der Verfasser fort, bildet das materielle, gesellschaftliche und geistige Leben auch durch die Arbeit eine untrennbare Einheit. Auch die Forschungen von K. Kós können uns davon überzeugen, dass die Kultur nicht in eine materielle und eine geistige Kultur aufgeteilt werden kann. Jede Kulturerscheinung ist zugleich ein geistiges Produkt; selbst die einfachsten paleolithischen Steingeräte sind durch die Denkart, die Bedürfnisse, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse ihres Herstellers gekennzeichnet. Ein grosser Lehrmeister unserer Disziplin, Wilhelm Koppers, drückt dies folgendermassen aus: „Es bedarf nun eines längeren Be-

8. Informationen über die rumänischen primitiven Möbel sind in einem vorzüglichen Buch zu finden: *R. Capesius*, Mobilierul țărănes. românesc. Cluj 1974.

9. Zur Volkskunde der Arbeit s. noch *B. Gunda* — *Th. Sebeok*, Work and Cult among the Hungarian Peasants. Southwestern Journal of Anthropology, Bp. 3. Nr. 2. Albuquerque 1947. S. 147—163. — Eine einschlägige Arbeit von grundlegender Bedeutung: *A. D. Culea*, Datini și muncă. Bd. I—II. Bukarest 1945.

weises gewiss nicht, dass der Ausdruck 'materielle Kultur' eigentlich eine *contradictio in adiecto* in sich schliesst: denn was rein materiell, ist nicht kulturell, und was schon kulturell, ist nicht mehr rein materiell. Eine rein materielle Kultur gibt es also nicht, und der Ausdruck ist somit, wenn man ihn überhaupt anwenden will, in einem abgeschwächten Sinne zu verstehen."[10] Im weiteren schildert K. Kós die in Siebenbürgen auf Schritt und Tritt in Gebrauch befindlichen uralten Geräte, von den Rindengefässen bis zu den primitiven Gegenständen aus Holz, Horn, Bein und Stein. Es sind dies klassische Beispiele nicht nur jahrtausendealter Formen, sondern auch des findigen Denkens, der Wiedererkennungen und sich wiederholenden Erfindungen sowie der Innovation und Tradition. Dieses Kapitel erinnert an ein Werk von L. Rütimeyer, *Ur-Ethnographie der Schweiz* (Basel 1924), und bietet ethnographische Parallelen zu Arbeiten wie die Monographie von J. G. D. Clark (*Prehistoric Europe. The Economic Basis.* London 1952). Auch für die ethnographische Tendenz von Herman Bausinger finden sich hier soziologische Lehren in Hülle und Fülle. In einigen rumänischen Dörfern (Lápos-Gegend, Kom. Máramaros) arbeiten Steinsammler, die in der Dorfflur das Material für Grab-, Schleif- und Bausteine zusammentragen. Eine traditionelle Beschäftigung ist das Sammeln von Steinen im Bachbett, die als Wetzsteine zum Sensenschleifen benützt werden. Die zusammengetragenen Steine werden sorgfältig zerstückelt, geformt und poliert. In vier Tagen kann ein rumänischer Bauer bis zu 40—50 Wetzsteine fertigstellen. Im Lápos-Tal werden in zwei Dörfern jährlich etwa 40 000 Wetzsteine gemacht, die auf den Märkten verkauft oder im Rückkorb von Dorf zu Dorf getragen werden. Nachdem der Wanderhändler mit seiner Ware gelegentlich wochenlang unterwegs ist, zahlt er mit Wetzsteinen für Kost und Quartier. Auch diese archaische Hausindustrie gehört zur „Gegenwartsvolkskunde". Auch aus der Sicht der Volkskunst sind die Pulverhörner mit ihrer prähistorischen Ornamentik höchst abwechslungsreich. Das Ziegenhorn wird auf die Heugabel gezogen und ihre Spitze somit gestärkt. Die Abhandlung über die siebenbürgische Kunkel schildert die Entwicklungsgeschichte dieses Gerätes. Siebenbürgen, betont der Verfasser, ist ein unvergleichlich reichhaltiger Treffpunk der verschiedenen Kunkeltypen. Das Verbreitungsareal der verschiedenen Typen (flacher und konischer kurzer Gürtelkunkel, langer Stangenkunkel, verschiedene Sohlenkunkel) hat keine festen Grenzlinien, sondern breite Übergangszonen. Die Kunkel galt oft als Liebesgabe, die Ungarn des Szilágyság-Gebietes schnitzten oft kurze Gedichte

10. *W. Schmidt — W. Koppers,* Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg 1924. S. 394.

in die Sohlenkunkel, die das Verhältnis zwischen Bursch und Mädchen ausdrücken. Auch Verzierungen sexuellen Sinnes kamen auf den Kunkeln vor (z. B. Pflaumenkern). Ohne mich in Einzelheiten einzulassen möchte ich lediglich erwähnen, dass K. Kós vielfältige Varianten der siebenbürgischen Pflugformen schildert. In Siebenbürgen gibt es auch heute noch ganze Dörfer von Pflugmachern. Die fertigen Kehr- und Wendepflüge wurden nicht nur auf den Jahrmärkten feilgeboten, sondern auch im Wagen von Dorf zu Dorf zum Verkauf befördert. Bei Anbruch des Frühlings suchten die Pflugmacher die mehr oder weniger entfernten Dörfer auf, reparierten die Pflüge und passten die Pflugsohle der neuen Pflugschar an. Sie verbrachten gelegentlich mehrere Tage in den Dörfern, wo sie von den Bauern Kost und Quartier erhielten. In der Kalotaszeg-Gegend befanden sich im Gemeinbesitz der Dörfer grosse Kehrpflüge, mit denen entlang der Dorfgrenze und um Flurteile alljährlich Gräben gezogen wurden. Der „Dorfpflug" stand unter der Aufsicht des Richters. Jung und alt waren zugegen, wenn damit gepflügt wurde. Vor dem Pflug ging der Richter, der die Richtung angab; die Bauern, die mit dem Pflug arbeiteten, waren festlich gekleidet. Den „Dorfpflug" zogen sechs bis acht Ochsen oder Büffel. Im weiteren beschreibt K. Kós die wirtschaftliche Rolle des Büffels (Kalotaszeg-Gegend). Der Büffel ist Zug-, Melk- und Fleischtier zugleich, auch seine Haut wurde benützt. Die Schöpfgefässe und Ranzen aus Büffelleder kommen in den siebenbürgischen Volksmärchen häufig vor.[11] In Siebenbürgen nimmt die Büffelzucht in nördlicher Richtung allmählich ab, doch wurden in früheren Zeiten auch in den Komitaten Máramaros und Szatmár zahlreiche Büffel gehalten. Ende des 17. Jh. wurden Büffer sogar aus der Gegend von Belgrád nach Máramaros getrieben und auch verschiedene Grenz- und Flurnamen des Komitats Szatmár erinnern an die frühere, intensivere Büffelzucht.

In den weiteren Abschnitten des Buches wird die Tätigkeit eines rumänischen Dorfes von Zimmerleuten (Bedeciu, Kom. Kolozs), die Herstellung der Mühlsteine, die Töpferei des Dorfes Jára, die Kürschnerei der Mezőség-Gegend, der bäuerliche Arbeitsrhythmus, die typischen Arbeiten der einzelnen Jahreszeiten, die kollektiven und saisonbedingten Arbeiten, die Arbeit der Knechte und Taglöhner aufschlussreich geschildert, die Wirtschaftsstruktur sowie das Veränderungstempo und die Formen der Lebensweise in der Ortschaft Avasujváros (Kom. Szatmár) erörtert. An Hand verschiedener Beispiele veranschaulicht der Verfasser die Selbstverwaltung und die Gemeindeordnung von Szék (Mezőség-Gegend), die

11. *J. Ősz*, A csudatáska (Die Wundertasche). 1941. S. 113. Auf dem Balken wird Büffelhaut auch heute noch in bedeutenden Mengen verarbeitet.

Aufgaben der nicht staatlichen Ortsfunktionäre und die Rolle der Kirche. Die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze des Dorfes schützten nicht nur das Gemeingut, sondern wachten auch über jede persönliche Tätigkeit, damit die Gemeinschaft keinen Schaden erleidet. In der Dorfgemeinschaft herrschte eine stabile Ordnung, eine materielle und moralische Wertbeständigkeit. Das Dorf war ein sinnvoll und genau zusammenwirkender Organismus, der allerdings heute schon im Zerfall begriffen ist. Auch die wechselnden Zeitpunkte der Eheschliessungen entgehen nicht dem prüfenden Auge von K. Kós. In der Bestimmung des Hochzeitstages (Monat, Tag) spielen wirtschaftliche Faktoren, kirchliche Vorschriften und die verschiedenen Feiertage eine ausschlaggebende Rolle. In Siebenbürgen feierten die Ungarn die Hochzeit herkömmlicherweise am Dienstag, nach dem ersten Weltkrieg jedoch schon vorwiegend am Sonnabend oder Sonntag. Bei den Sachsen (seltener auch bei Ungarn) ist der Mittwoch der Tag der Eheschliessung, bei den Rumänen der Sonntag. Abschliessend noch ganz kurz über die Tätigkeit des bereits erwähnten rumänischen Zimmermannsdorfes Bedeciu: Die Zimmerleute errichteten die Häuser und Scheunen an Ort und Stelle; Käufer aus entfernten Ortschaften besichtigten sie, kauften das ihnen entsprechende Bauwerk, zerlegten es und beförderten es im Wagen in ihr Dorf, nicht selten 40—50 km entfernt. Selbstverständlich war das Dachgerüst nicht überdeckt, noch der Feuerherd in das Haus eingebaut.

K. Kós hat auch mehrere Monographien in Gemeinschaft mit Jenő Nagy und Judit Szentimrei geschrieben. So wurde etwa die Volkskunst der Kászon-Gegend (Kom. Csik), der Kis-Küküllő-Gegend (südliches Siebenbürgen) und des Szilágyság-Gebietes (nordwestliches Siebenbürgen) aufgearbeitet: *Kászoni székely népművészet* (Szekler Volkskunst aus Kászon, 1974) und *Kis-Küküllő vidéki magyar népművészet* (Ungarische Volkskunst aus der Kis-Küküllő-Gegend, 1978). Die Volkstrachten, einschliesslich der Woll- und Hanfverarbeitung, wurden von den beiden Mitverfassern behandelt, das Bauwesen, das Wohnungsinterieur, die Holzschnitzerei und die Töpferei von K. Kós. Ein hervorragendes Werk des Autorentrios ist die Monographie *Moldvai csángó népművészet* (Tschango-Volkskunst in der Moldau, 1981). Das Wirtschaften, die Siedlungsform und die Kleidung der Moldau-Ungarn (Tschangos) beschrieb K. Kós in seinem bereits erwähnten Werk *Tájak, falvak, hagyományok,* das Bauwesen, das Wohnungsinterieur und die Töpferei in der genannten Monographie. Die Volkskultur der in der Moldau lebenden Ungarn weist bis heute Überreste einer archaisch-urtümlichen, universal-menschlichen Denkweise und Haltung auf, doch finden sich bei den Tschangos auch Merkmale der mittelalterlichen ungarischen Kultur sowie Kulturgüter aus verschiedenen Zeiten, die die engen Beziehungen zum Szeklerland be-

zeugen. Freilich wurde ihre Kultur auch durch die rumänische Bevölkerung der Umgebung merklich mitbestimmt, von der städtisch-bürgerlichen Kultur jedoch unberührt gelassen. Es entwickelte sich überhaupt keine Intelligenz unter den Tschangos; Geistliche und Lehrer, die aus ihren Reihen kamen, wurden verrumänisiert. In den ungarischen Dörfern der Moldau gibt es keine Priester, Lehrer, Händler, Ärzte oder gar Beamten, die ungarisch sprechen könnten. Vor der Würdigung einiger Forschungsergebnisse von K. Kós sei an dieser Stelle erwähnt, dass sich die Moldau-Ungarn aus zwei grösseren ethnischen Gruppen zusammensetzen. Die eine besteht aus den Nachkommen der Altmagyaren, die sich noch gegen Ende des 9. und zu Beginn des 10. Jahrhunderts östlich der Karpaten niedergelassen haben, den sog. *Tschango*-Ungarn, die andere aus den *Szekler*-Ungarn, die in späteren Zeiten (17.—19. Jh.) aus Siebenbürgen in die Moldau ausgewandert sind.[12] Die Tschangos sind eine autochtone Population der Moldau und gehören ebenso zu den „Landnehmenden" wie die Ungarn Transdanubiens. Noch gegen Mitte des vergangenen Jahrhunderts bildeten sie gegenüber den ethnischen Gruppen der Szekler-Ungarn und der Rumänen eine endogame Gemeinschaft und schlossen also mit den Genannten keine Ehen — ein weiterer Beweis ihrer autochtonen Eigenschaft. Als Personenname erscheint das Wort *Tschango* im Jahre 1400, als Volksname erst 1781. Seine Bedeutung: 'herumschweifend'. Hierzu sei noch bemerkt, dass eine ungarische ethnische Gruppe namens Tschango auch östlich von Brassó (Kronstadt) in Hétfalu sowie im Gyimes-Pass (Kom. Csik) ansässig ist.

Auf dem Gebiet der Tschango-Forschung gebührt Anerkennung vor allem dem rumänischen Professor G. Oprescu, der noch Mitte der 50er Jahre den Beginn der Erforschung dieser ungarischen Volksgruppe mit Unterstützung der Rumänischen Akademie der Wissenschaften ermöglichte.

Bei den Tschangos — schreibt K. Kós — stehen die Geräte in enger Verbindung mit dem Hersteller und dem Benützer. Bis zum zweiten Weltkrieg erzeugten sie selbst ihre Gebrauchsgegenstände und Trachtenstücke mit erstaunlichem Geschick. Die Tschangos passen sich auch ihrer rumänischen Umwelt an, wenn sie z. B. die rumänischen Dörfer mit Tonware beliefern und bei der Verzierung der Gefässe den Geschmack und die Ansprüche der Rumänen berücksichtigen. Die Technologie und Terminologie ihres Töpferhandwerks sind ungarisch, während die Sprache

12. Mit den Moldauer Tschango-Ungarn befasst sich eine umfangreiche Literatur. Eine Zusammenfassung der jüngsten Forschungen und Ergebnissen: *B. Gunda*, A moldvai magyarok néprajzi kutatása (Volkskundliche Erforschung der Moldau-Ungarn). M. M. Szabó, HKMNK. S. 66—112.

des Volkshandels in den rumänischen Dörfern selbstverständlich die rumänische ist. Ihre Tongefässe sind nicht besonders abwechslungsreich, was mit dem primitiven Kochen und Braten, dem Essen aus dem Familientopf und dem Gebrauch der Holzgefässe zusammenhängt (ihre Milch- und Schöpfgefässe sind aus Holz). K. Kós betont wiederholt die siebenbürgischen Verbindungen der Moldau-Ungarn. Er meint, die gezähnte Sichel, der Erntekranz, der Dreschflegel und die Scheune seien aus dem Szeklerland in die Moldau gelangt. Durch den Kontakt mit den Rumänen lernten sie den Maisbau kennen und erweiterten sich ihre Weinbaukenntnisse. Das Maisrebeln wird in einem Dreschkorb verrichtet. Die Tschangos pflügen mit dem „ungarischen" Pflug, einer Variante des Kehrpfluges. Solche Pflüge wurden aus dem Komitat Háromszék (Siebenbürgen) im Wagen in die Moldau gebracht und dort für Mais verkauft. Trotz der Moldauer Töpferei brachten auch die Töpfer des Komitats Csik ihre Gefässe in die Moldau und vertauschten sie für Mais und Wein. Der Getreidedrusch erfolgte mit Rind und Pferd. In die Mitte der kreisförmigen Tenne wurde ein Pfahl in den Boden eingelassen und daran das Tier gebunden, welches um den Pfahl im Kreis herumging. Meines Erachtens kam die Dreschtenne mit Pfahl durch rumänische Vermittlung in die ungarischen Dörfer der Moldau, wo auch lippovanische (eine russische Sekte) Wanderdrescher erschienen. In der Moldau hat es niemals eine Fruchtfolge, ein Dreifeldersystem gegeben. Das Hanffeld vererbte sich in der weiblichen Linie. Im vergangenen Jahrhundert wurde es nicht von den Männern gepflügt, sondern von den Frauen mit der Hacke bearbeitet. Laut K. Kós ist die Hanferbeit bei den Tschangos älter als die Wollarbeit. Bei den Tschangos sind die Schäfer immer Ungarn; sie hüten die gemeinsamen Herden der Bauern. Die Bienenzucht ist hochentwickelt; Wachs wird für Wolle umgetauscht. Entlang des Flusses Szeret werden trotz der hochentwickelten Fischerei recht primitive Fischfanggeräte (z. B. die Kapuzenreuse) benützt. Die gefangenen Fische wurden im Wagen zum Verkauf in das alte Russland und nach Siebenbürgen gebracht. Zweierlei Typen des Webstuhles werden benützt: die alte ungarische und die neuere rumänische Form. Die Sippenorganisation spiegeln sich in den Siedlungen wider. Die einzelnen Sippen wohnen in gleichem Dorfteil. Beim Dorfeingang wurden die Wege mit Toren versperrt. In den Dörfern wurden auch die Sackgassen auf diese Weise versperrt und als Fohlen- und Gänseweide benützt. Die Entwicklung des Tschango-Hauses können wir von den einzelligen bis zu den höherentwickelten Häusern mit Kammer verfolgen. Als die Wälder spärlicher wurden, kauften die Tschangos auf der Szeret schwimmende Flösse und bauten ihr Haus aus dem Flossholz. Bezeichnend für die Tschango-Dörfer ist der Hof, wo die Ställe an der Strassenfront, das Wohnhaus aber am Ende oder in der Mitte des Grund-

stückes stehen. Eigentlich ist der an der Strassenseite befindliche Teil des Hofes eine Hürde. Der „Wohnhof" ist vom „Stallhof" mit einem Zaun getrennt. Die Schafhirten haben kreisförmige Hütten. In den Wohnstuben finden sich verschiedene Varianten der Kamine. Ein primitives Stubenmöbel ist das entlang der Wände rundlaufende Lehmbänkchen, eine Sitz- und Schlafstätte zugleich. Die Stühle und Tische sind niedrig und gewöhnlich kreisförmig. Nach Gebrauch werden letztere an den Zaun gehängt oder auf das Hausdach gestellt. Ausser der Kunkel hat das Mädchen in persönlichem Besitz einen kleinen Stuhl, den es in die Spinnstube mitnimmt. Bemerkenswert ist die Kleidertruhe, die die örtlichen Zimmerleute (Bauern auch sie) für die Braut herstellen und die während der Hochzeit öffentlich zur Schau gestellt wird. An den Kleidertruhen ist der Einfluss der Schreinerarbeiten von Brassó und Kézdivásárhely (Siebenbürgen) zu erkennen.

Bei den Moldau-Ungarn wurden in den letzten Jahrzehnten auch bedeutende Folkloresammlungen durchgeführt, die mit den Namen von József Faragó, Zoltán Kallós und János Jagamas verknüpft sind.[13] Ihre Tätigkeit sowie die volkssprachlichen Forschungen[14] liegen ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit. Es sei lediglich erwähnt, dass das Erscheinen des Atlas der moldau-ungarischen Mundarten schon seit Jahren fällig ist.

Károly Kós ist nicht nur ein hervorragender Wissenschaftler, sondern auch ein vielfältig begabter Pfleger der Volksbildung, ein wirksamer Erzieher auch der eigenen Nachfolger, der zudem kollektive Forschungsreisen (Kászon, Szilágyság, Vîlcea, Dorohoi, usw.) organisiert, Museen eingerichtet und Ausstellungen veranstaltet. Zusammen mit József Faragó redigiert er die Serie *Népismereti dolgozatok* (Volkskundliche Aufsätze; 1976—1983 sind fünf Bände erschienen), wo auf ihre Anregung auch schon die junge siebenbürgische Forschergeneration zu Wort kommt. In *Népismereti dolgozatok* schrieb K. Kós über die Geschichte und die Aufgaben der siebenbürgischen ungarischen ethnographischen Forschung, die Kohlenbrennerei im Lápos-Tal, die ethnographische Sammlung des siebenbürgischen Ethnographen Endre Orosz (1871—1945).[15]

13. *J. Faragó — J. Jagamas,* Moldvai csángó népdalok és balladák (Moldauer Tschango Volkslieder und Balladen). Bukarest 1954; *J. Faragó,* Balladák földjén (Im Land der Balladen). Bukarest 1977; *Z. Kallós,* Balladák könyve (Buch der Balladen). Budapest, 1977; *Z. Kallós.* Új guzsalyom mellett. (An meiner neuen Kunkel). Bukarest 1973.

14. Informative Arbeit über volkssprachliche Forschungen: *A. T. Szabó,* A moldvai csángó nyelvjárás kutatása (Erforschung der moldauischen Tschango Mundart). In: *A. T. Szabó,* Nyelv és irodalom (Sprache und Literatur). Bd. V. Bukarest 1981. S. 482—527.

15. Mehrere wichtige Abhandlungen von *K. Kós* erscheinen in *Művelődés* (Kultur, Bukarest), einer bedeutenden, vorzüglich redigierten Zeitschrift für Volksbildung des rumänischen Ungartums.

Die Bücher von K. Kós wie auch die Bände *Népismereti dolgozatok* wurden vom Kriterion-Verlag (Bukarest) herausgegeben; durch diese verlegerische Leistung wird das Gewicht der ungarischen und anderen Nationalitäten Rumäniens auch für politische Messgeräte zugänglich. Die Arbeit des Kriterion-Verlages eröffnet in der Tat den Weg zur friedlichen Tätigkeit der Politiker. Vom rumänischen Staat unterstützt, erschliesst Kriterion den Politikern die kulturellen Werte der Nationalitäten und überzeugt sie davon, dass ohne Nationalitäten die Geschichte und die gegenwärtige Struktur Rumäniens wesentlich zusammenschrumpfen würde und seine Verbindung mit dem geistigen Antlitz Europas vielfach abgebrochen wäre. Im Rahmen jeden Staates wirken sich die Nationalitäten belebend auf den Kreislauf aus. In Siebenbürgen verbreitete die ungarische und die deutsche Nationalität seit Jahrhunderten den Geist des Humanismus und brachte auch das rumänische Volk näher zu Europa. Andererseits bereicherte auch das rumänische Volk das farbenreiche Fresko Siebenbürgens mit neuen Farbtönen. Wenn ich mich in die rumänische Volkskultur vertiefe, habe ich nicht selten das Gefühl, den Anbruch der europäischen Kultur zu erleben, wohl wissend, dass jedem Tagesanbruch der Sonnenschein des Tages folgt. Selbstverständlich will ich die unrichtige ungarische Nationalitätenpolitik früherer Perioden keineswegs ableugnen — ich verurteile sie sogar. In der Politik sind aber stets Gegenwart und Zukunft von Belang und was in der Vergangenheit gerecht oder ungerecht war, haben die verschiedenen geschichtlichen Disziplinen aufzudecken. Die Arbeiten von K. Kós untermauern jedenfalls die unbestreitbare Wahrheit, dass sich das arbeitende ungarische und rumänische Volk Siebenbürgens und der Moldau stets in friedlicher Eintracht vertragen hat, bzw. auch heute miteinander auskommt. Den Politikern muss die Möglichkeit geboten werden, dass die Voraussetzungen der Koexistenz auch im kommenden Jahrtausend bestehen und dass kein Volk seine ethnischen Eigenarten verliert weder in seinen geistigen Schöpfungen, noch in seinem Selbstverständnis und seiner Bevölkerungszahl.

Der in Rumänien lebende und wirkende Károly Kós ist ein überragender Repräsentant der ungarischen Volkskunde, seine Arbeiten sind in ganz Europa hoch angesehen. Doch beschränkt sich seine Tätigkeit nicht auf die ethnischen Merkmale des Ungartums, auf die mit Arbeit und Geist zustandegebrachten Leistungen des ungarischen Volkes, sondern fügt auch die Bausteine der mittel- und osteuropäischen Volkskunde zusammen. Seine Arbeit wird auch von den rumänischen Ethnographen hochgeschätzt und unterstützt. Seine Forschungen bringen uns auch dem Verständnis der *paideuma* ungarischer und rumänischer Volkskultur näher. Seinen Arbeiten ist die Verflechtung der rumänischen und der ungarischen Volkskultur deutlich zu entnehmen, doch enthüllt er in seinen

vorzüglichen Büchern auch, wie die ethnischen Eigenarten der beiden Völker in der Kultur zum Ausdruck kommen. Es zeigt sich oft, dass die Grenzen der Kulturelemente nur selten mit den sprachlichen Grenzen übereinstimmen. Die gemeinsamen Kulturelemente werden aber von jedem Volk mit einem unverkennbaren Flaum überhaucht, bestimmt durch sein eigenes Verhalten, seine Psyche und Denkart, seine Traditionen und durch seine zeitliche und räumliche Einordnung in der Geschichte. Deshalb sind die „geschitzten Hoftore" anders im Hargita-Gebirge und in der Máramaros-Gegend,[16] deshalb unterscheiden sich auch die funktions- und inhaltsgleichen Zaubertexte bei den Tschangos und den siebenbürgischen Rumänen. Wir können uns nur freuen, dass K. Kós nicht nur mit dem Geist der Klassiker ungarischer Ethnographie (János Kriza, Baron Balázs Orbán, János Jankó, Zsigmond Bátky, Károly Viski, István Györffy) in Verbindung steht, sondern auch die Ziele der Klassiker rumänischer Ethnographie (Tudor Pamfile, Artur Gorovei, Ion Muslea, Romulus Vuia u. a.) akzeptiert. Auch wir Ungarn können aus den Arbeiten dieser rumänischen Ethnographen gar manches lernen. Leider haben wir nicht dafür gesorgt, dass die Bücher von K. Kós auch im Ausland bekannt werden. Meines Wissens ist bisher nur in *Finnisch-Ungarische Forschungen* (Bd. 41, 1975. S. 266—269) eine Würdigung seiner Werke erschienen. Hier sei noch bemerkt, das K. Kós seine Arbeiten mit unverglechlich aufschlussreichen Zeichnungen illustriert, die auch den der ungarischen Sprache Unkundigen auf den Inhalt aufmerksam machen.

Es wäre schwierig, die Methode zusammenzufassen, die sich als Leitfaden durch die Arbeiten von K. Kós zieht. In einigen Satzfetzen habe ich diese Methode bereits berührt. Nun möchte ich hinzufügen, dass bei

16. Rumänische Bezeichnung der im Aufsatz vorkommenden geographischen Namen (Dorf, Stadt, Fluss, Gehirge usw.): Aranyos (Fluss): Arieş, — Aranyosszék (Gegend): Scaunul Arieş, — Avaújváros (Dorf): Oraşul Nou, — Backamadaras (Dorf): Păsăreni, — Bihar (Komitat): Bihor, — Bodonkút (Dorf): Vechea, — Brassó (Stadt), Braşov, dt. Kronstadt, — Csik (Komitat): Ciuc, — Kekete-Körös (Fluss): Crişul-Negru, — Gaina (Berggipfel): Muntele Găina, — Gorzafalva (Dorf): Grozeşti, — Hargita (Komitat, Gebirge): Harghita, — Hétfalu (Dorfgruppe), Săcele, — Hunyad (Komitat, Gegend): Hunedoara, — Kadács (Dorf): Cadaciu — Kalotaszeg (Gegend): zona Calatei, — Kászon (Gegend): Casin, — Kelemen-Gebirge: Munţii Călimanului, — Kézdivásárhely (Stadt): Tîrgu Secuiesc, — Kis-küküllő (Gegend): zona Tîrnava Mică, — Kolozs (Komitat): Cluj, — Kolozsvár (Stadt): Cluj-Napoca, dt. Klausenburg, — Korond (Dorf): Corund, — Körösfeketető (Dorf): Negreni, — Lápos (Gegend): zona Lăpuşului, — Maros (Fluss): Mureş, — Maros-Torda (Komitat): Mureş, — Máramaros (Landschaft, Komitat): Maramureş. — Merisor Havasnagyfalu (Dorf): Mărişelu, — Mezőség (Gegend): Cîmpia Ardeaului, — Nagyenyed (Stadt). Aiud, — Nagy-Küküllő (Fluss): Tîrnava Mare, — Nagyszeben (Stadt): Sibiu, dt. Hermanstadt, — Rákosd (Dorf): Răcăstia, — Rév (Dorf): Vadu Crişului, — Szatmár (Gegend, Komitat): Sătmar, — Szászmuzsna (Dorf): Mojna, dt. Meschen, — Szeret (Fluss): Siret, — Szék (Dorf): Şic, — Székelykeresztur (Stadt): Cristuru Secuiesc, — Szilágyság — (Gegend): zona Sălajului, — Sztána (Dorf): Stana, — Torockó (Dorf): Rimetea, — Vargyas (Dorf): Vîrghiş.

ihm die Methode durch das Forschungsobjekt gestaltet wird — die Methode selbst ist die wissenschaftliche Leistung, die zum Ausdruck bringt, das Károly Kós mitten im Wirbel der Volkskultur lebt und deren geschichtliche Tiefen, geographische Perspektiven und sozio-ökonomischen gestaltenden Faktoren deutlich sieht. Er ist imstande, die ethnischen Merkmale der Volkskultur festzuhalten, wobei er den Ausdruck „Volkskunst" in überaus weiten Sinn gebraucht. Nicht in der verschnörkelten Ornamentik sieht er das Wesentliche der Volkskunst, in deren Sphäre er vielmehr alles miteinbezieht, was das Leben schön, feierlich oder bequemer macht. Es kann dies ebensogut eine einfache Hirtenhütte sein, wo an der Feuerstätte die Hirten ruhen, mitunter Märchen erzählen und von viel Schafmilch — oder von der Geliebten träumen, wie auch das grobgedrehte Tongefäss, wenn es auf den Weihnachtstisch gestellt wird und die Familie daraus genüsslich das Freudenmahl löffelt. Die Arbeiten von K. Kós bestätigen die frühere Auffassung, wonach die Volkskunst, das Volksleben in all seinen Bereichen, die Volkskultur nicht die einfache Summe der verschiedenen Elemente und Einwirkungen ist, sondern deren eigenständige, organische und spezifische Einheit, ausgewählt und gruppiert nach einer Wertordnung, die sich nach den örtlichen Umständen richtet. Die Forschungsergebnisse von K. Kós, die neue Bereiche erschliessen, sind — unabhängig von Strukturalismus und Semiotik — als ein Symbolsystem zu betrachten, welches das Wesentliche des Ungartums ausdrückt. Die Möglichkeiten zur Erschliessung dieser Quintessenz suchten auch Siebenbürgens tiefdenkende ungarische Humanisten: der Philosoph János Apáczai Csere (1625—1659), der Literarhistoriker Péter Bod (1712—1769), der Historiker László Kőváry (1820—1907), der Romancier Baron Zsigmond Kemény (1814—1875) oder der Sprachgelehrte Attila T. Szabó (1906—), die jederzeit, auch in ihrer ungarischen Umwelt, in der „Minderheit" lebten, doch gerade in dieser Situation sich der Notwendigkeit bewusst wurden, für das Ungartum wechselnden Antlitzes zu schaffen, welches seit mehr als tausend Jahren Europa die Hand drückt... Ihren Werken folgen auch die Arbeiten von Károly Kós...

Egy magyar etnográfus Erdélyben

A szerző részletesen ismerteti Kós Károly néprajzi tevékenységét. Rámutat egyes munkáinak magyar, közép-keleteurópai és általános néprajzi jelentőségére, népművelő és szervező tevékenységére. Láthatjuk munkáiból, hogy mint fonódik össze a magyar és a román népi kultúra, de azt is feltárja előttünk kitűnő könyveiben, hogy miként fejezi ki a kutúra a két nép etnikai sajátságait. Kós Károly munkáiból gyakran kiderül, hogy a kultúrelemek határai csak ritkán esnek össze a nyelvhatárokkal. A közös kultúrelemeket azonban a két nép saját magatartásának, psyché-

jének, gondolkodásának, hagyományainak, az idő és tér történelmében való elhelyezkedésének sajátos hamvával vonja be. Ezért más a díszesen faragott utcai kapu a Hargitában és Máramaroson. Kós Károlynál a kutatás tárgya alakítja a módszert. A módszer maga a teljesítmény, amely kifejezi, hogy Kós Károly benne él a népi műveltség forgatagában s látja annak történeti mélységét, földrajzi távlatait, társadalmi és gazdasági formáló tényezőit. Rögzíteni képes a népi műveltség etnikai jegyeit. Kós Károly új területeket feltáró kutatási eredményei olyan szimbólumrendszernek tekinthetők, amely magyarságunk lényegének egyik kifejezője. Ennek a lényegtek a feltárásához keresték a lehetőségeket Erdély magyar humanista gondolkodói is: a filozófus Apáczai Csere János, az irodalomtörténész Bod Péter, a regényíró Kemény Zsigmond, a nyelvtudós Szabó T. Attila, akik mindig, magyar környezetükben is „kisebbségben" éltek. De éppen ebben a helyzetükben eszméltek rá arra, hogy az Európával több mint ezer esztendő óta kezet szorító, változó arculatú magyarság számára alkossanak. Az ő alkotásaikat követik Kós Károly munkái is, amelyek a Kriterion Kiadó más publikációival együtt utat nyitnak a politikusok békés tevékenységéhez. A Kriterion Kiadó (amelyet a román állam támogat) publikációi feltárják a nemzetiségek kulturális értékeit s meggyőzhetik a politikusokat arról, hogy a nemzetiségek nélkül Romániának több szállal megszakadna a kapcsolata Európa szellemi arculatával. (Kós Károly tevékenységéről lásd még a szerző tanulmányát a Vigilia 1985. 2. számában.)

Gunda Béla

LIST OF CONTRIBUTORS

PhDr. Gábor Barna

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Elek Bartha

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Erzsébet Bődi

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. László Dám

Báthori István Múzeum
NYÍRBÁTOR
Károlyi u. 15.
H—4301

PhDr. Béla Gunda

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Gyula Hankóczy

Matyó Múzeum
MEZŐKÖVESD
H—3400

Éva Veronika Huseby

University of Michigan
Department of Anthropology
LSA Building
ANN ARBOR, MICHIGAN 48109
USA

József Kotics

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Niko Kuret

Slovenska akadémija znanosti in umetnosti Inštitut za Slovensko Narodopisje
LJUBLJANA
Novi trg. 3.
Jugoslavia

PhDr. Imola Küllős

Folklór Tanszék
Eötvös L. Tudományegyetem
BUDAPEST
Pesti Barnabás u. 1.
H—1052

PhDr. Attila Paládi-Kovács

Néprajzi Tanszék
Eötvös L. Tudományegyetem
BUDAPEST
Pesti Barnabás u. 1.
H—1052

PhDr. István Pintér

Göcseji Múzeum
ZALAEGERSZEG
Batthyány u. 2.
H—8901

PhDr. Marta Sigmundova

Kabinet etnologie FFUK
BRATISLAVA
Zelena 4.
Czechoslovakia

PhDr. Andrej Sulitka

Ustav pro etnografii
a florkloristiku CSAV
602 00 BRNO
Mendlovo nám. 1.
Czechoslovakia

PhDr. József Szabadfalvi

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók útja 28.
H—3529

PhDr. Zoltán Ujváry

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Gyula Viga

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók útja 28.
H—3529

PhDr. Vilmos Voigt

Folklór Tanszék
Eötvös L. Tudományegyetem
BUDAPEST
Pesti Barnabás u. 1.
H—1052

CONTENTS — INHALT — TABLE DES MATIERES

TARTALOM

Készült a Mozgáskorlátozottak Hajdú-Bihar megyei Egyesületének
PIREMON Kisvállalat Nyomdaüzemében
Felelős vezető: dr. Gere Kálmán igazgató

125,-Ft