

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA  
CARPATHICA  
7—8/I.



MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

**MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY**

**ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA  
CARPATHICA**



# MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

A KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM  
NÉPRAJZI TANSZÉKÉNEK ÉVKÖNYVE  
XXV—XXVI.

Szerkesztette

BARTHA ELEK — KOTICS JÓZSEF

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM  
DEBRECEN, 1992

# ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

Tom. 7—8/I.

Redigunt

ELEK BARTHA—JÓZSEF KOTICS

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM  
DEBRECEN, 1992.

Publikation 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**

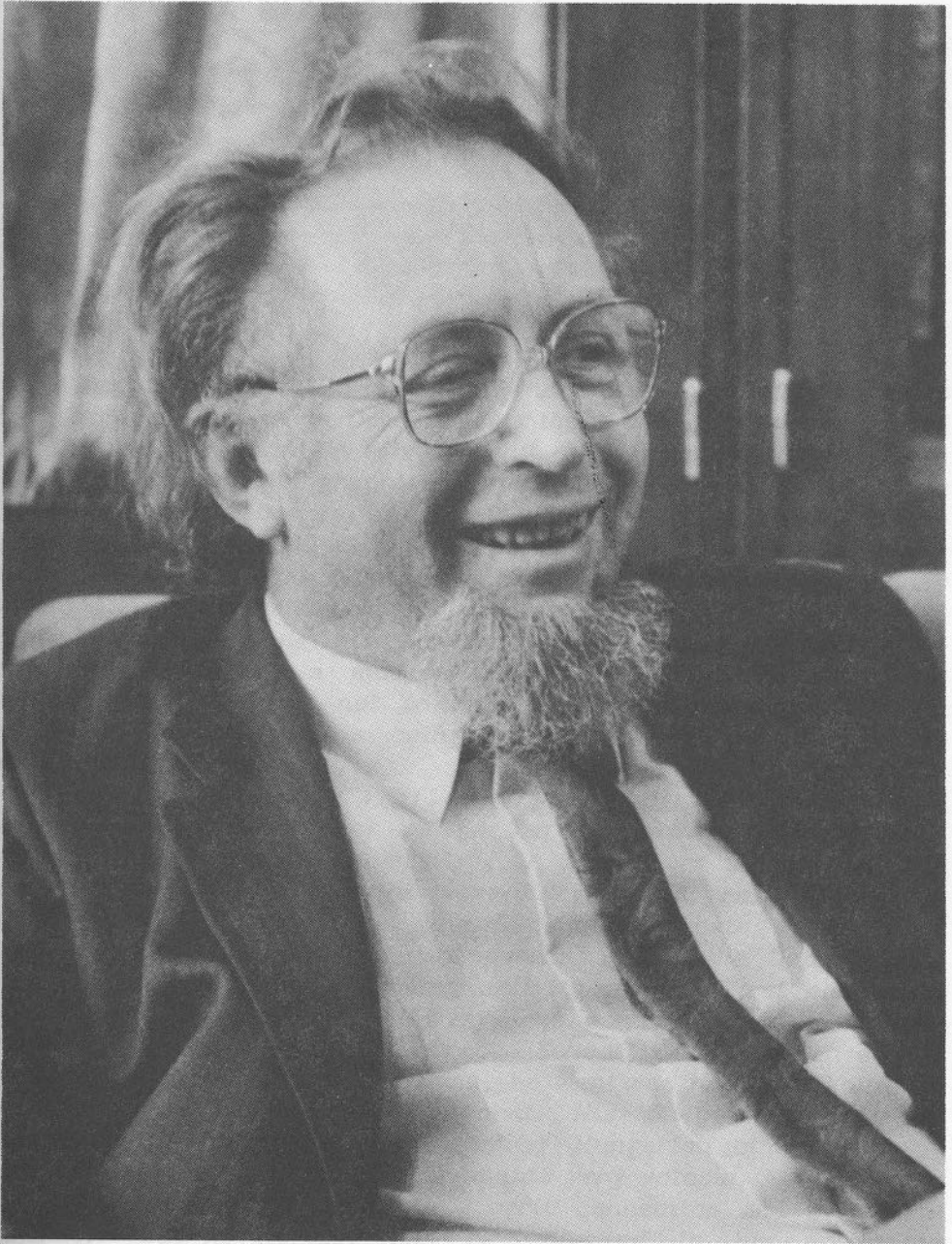
Néprajzi Tanszék  
Department of Ethnography  
Lajos Kossuth University  
DEBRECEN, 10  
P.O.B. 16  
H—4010  
Hungary

ISSN 0580—3594 Műveltség és Hagyomány  
ISSN 0139—0600 Ethnographica et Folkloristica Carpathica



Viro illustrissimo  
**ZOLTANO UJVÁRY**  
sexagenario  
hoc volumen  
summa cum reverentia  
D. D. D.





network. As far as his actual researching activity is concerned, his connectedness to his hometown, the Gábor region (historically and geographically belonging to the 'Eszék-nyosonyak' and Southern-Hungary) was in a small village of this region that he was born in 1922, as an offspring

*Miklós József*





## ZOLTÁN UJVÁRY

Since the Second World War nowhere else in Hungary — apart from Budapest — than in Debrecen has there been a university-level training of experts in ethnography. Professor Zoltán Ujváry (Chairman of the Ethnographical Department of the „Lajos Kossuth University” of Debrecen, Editor-in-Chief of their Yearbook — „Ethnographica et Folkloristica Carpathica”) is going to be sixty years' old, this year. His co-workers, disciples and colleagues should like to commemorate this birthday with this very publication — appreciating his not much less than forty years of creativity; offering a modest tribute to the researcher, the teacher, the editor — not to mention his humane qualities: a senior colleague's always being ready to help and his having always been friendly.

The four decades of Prof. Ujváry's ethnographic researcher's activity can be dated back as far as his having entered, as a student, the „Debrecen University”, in 1951. Ever since then, his work has committed him to this very discipline, therefore, we may safely say, that ever since the Department's being established (1949) he has been a significant participant of the Department's life. Beside the school forming activity of the first chairman, Béla Gunda, it was Zoltán Ujváry who contributed a lot to the formation of the so-called „Debrecen School” of Hungarian ethnography. When becoming a chairman, he went and has been going on with the same work and commitment. His fellow workers, his disciples are still leading figures of Hungarian ethnography — many of them appear as authors in this very volume.

A double interest, both in generic connection and in distinguishable sub-territories, can be observed in his scientific lifework. As far as his actual researching activity is concerned, his connectedness to his homeland, the Gömör region (historically and geographically belonging to the present Czechoslovakia and Northern-Hungary) is observable in his attitude. It was in a small village of this region that he was born, in 1932, as an offspring

of a Calvinist, gentry family. Much of the material of several of his books was drawn from the rich folklore of this very region. The European dimensions of his thinking were partly determined by the newly created state-borders (after the Second World War), but, chiefly by the intellectual atmosphere of the Debrecen University, specifically by the impulse of his Professor, Béla Gunda. Ujváry's significant monographs — considerable not only for Hungarian Folklore Studies but, also, for all-European reception — have twice been awarded by the international Pitré-prize.

Perhaps, it is not an exaggeration to risk the statement that the two Pitré-prizes awarded to him mean a serious acknowledgment of his scientific activity: both at home and abroad. These works shed a light on the particular, intellectual activity that permeates Zoltán Ujváry's more significant presentations and which raises the awareness of the interconnectedness of Central East-European peoples (those of the Carpathian Basin). The recognition of the cultural interdependence of all these peoples living „together” for thousands of years, is accounted for as an important scientific production. This „interrelatedness” presents itself in Ujváry's output, as a constant exchange of both intellectual and material goods amongst the peoples, in question, — in the theory of feed-in and feed-back. The definitions of his scientific lifework — relevant in this field — have formed an individual theory, which might, perhaps, form an equilibrium amongst the debates sparkingly occurring in the circles of Central-European, national, folkloristic researchers (not without nationalistic bias) as far as origin-questions of each of the traditions are concerned. Reviewers and critics of Zoltán Ujváry — both at home and abroad — seem to have concentrated on his large-sized monographs rather than on this problem. Even so, we are likely think that this very question must form the key of his creating activity, the main power of his theoretical and practical workshop.

Ever since from his getting a post at the Department of Ethnography (i. e.: from 1955) Zoltán Ujváry had and has constantly been taking his role in teaching at the Debrecen University. It is twenty seven years from now that he has been giving folkloristical lectures and seminars for students of Ethnography. His lectures involve themes, like: folk-poetry genres, mythology, folk-customs; moreover: the folklore of European peoples also appears among his topics. In his lectures he gives special emphasis to the folklore of the neighbouring peoples — with a special stress on those of the Slavic ones. Special semesters have been attributed to the folklore of Slovaks, Czechs, Eastern Slavs and Southern ones. The interethnic aspect of the Carpathian-Basin nations's culture has always been a centre of interest for him.



Also rooted in the Department's traditions, Ujváry's all-around work has got three factors of real strength. One of them is his introducing his students into punctual and detailed philological work — meaning to say: their getting acknowledged both with international and Hungarian informatory sources, not to mention (or, rather, to mention) their sensibility for problems of the kind. The second, important factor is the practicability the education: fieldwork, making the students survey as many details as they can — together with the humanistic approach they use with the interviewees (sort of creating a „family-atmosphere”) and with helpfully realizing the everyday problems of the persons, in question. All this intercommunication offers the reason why most of the ex-students have been getting back to the Department for extra-consultation, help and post-graduate studies, as well as for guidance to write studies and publications of all sorts.

In the course of the past decade and half, more than fifty Ph.D.-dissertations have been created under Ujváry's directions. Even after their having gotten their Ph.D's, Ujváry has given even more support to all of them, so as to achieve higher, academic degrees.



Professor Zoltán Ujváry on field-work

Beside his university-teaching-work, Ujváry goes on with his constant research. Characteristic of all his disparate, published works is the clearance of recent, accomplishable factual material (fieldworkwise), as well as that of the knowledge of internationally acknowledged, criticized and renewable material – in the light of structural, social and functional correlevances.

At the beginning of his career, he had published a few, general ethnographic studies, but his personal interest soon turned towards particular folklore. His main field of interest, now, is the system of folk-customs, especially folk-plays (performances). He aims at defining the role of the customary functions within the sphere of folk-communities. He pays special attention to questions of changes, inter-ethnic connections and problems created by migration processes; this scientifically new approach has helped to modify several, too-conservative, earlier ones. He is a very fruitful researcher: twenty-one, original volumes, and cca. two hundred major-minor studies of his have been published so far – not to mention smaller, popular ones, like book-reviews, science-propagating, publicistic works.

From among his most important, scientific contributions it was his „Research of the Agrarian Cult in Hungarian and European Folklore” [dedicated to W. Mannhardt, publ. in Debrecen, 1969, and awarded by the 1969 Pitré-prize] that arose attention for him in European folklore-studying circles. In this work of his he chiefly focuses on the various research-methods and theories concerning the vegetation cult. He gives a survey of almost the whole of the pertinent, European material and commenting literature. He examines the questions of continuity in the case of antique gods, cults as well as those of agrarian rites of the Modern Age – which is to say: he surveys the researches concerning the mythical beings of the teriomorphic and antropomorphic, agrarian cults. His work also includes a list of the wanderings and changes of rituals and customs. He gives special attention to the social and economic factors of the phenomena occuring in the field of agricultural tradition system and to the changes due to new economic situations. His thorough analyses, his shedding light on interconnections illuminate the important theoretical questions that form the foundation of both the Hungarian- and all-European research of agrarian folklore. This work views the complicated questions of the agrarian cult from an entirely new standpoint: it raises new questions and aspects, it offers theories and has thus determined the further orientation of research. In its own genre, this work was considered unique in Hungary, that time. Another undertaking of this kind, with European horizon, did not appear in Hungary at

the time of its publication. Both the home- and the international criticism received the book with high acclaim.

The research of folk plays and dramatic folk customs happens to be the chief branch and merit of Zoltán Ujváry's scientific workshop. He has dedicated several books to this particular theme, not to mention pertinent, shorter studies. We may safely say that the internationally most acknowledged sphere of his lifework consists in this very field. His monograph entitled „The Parody of the Burial” (Debrecen, 1978) counts as a significant production — on the bases of both home and international, echoing reactions. This work gives us an insight into the — therefore to — unknown layers of the cult of the dead, of the agrarian cult and of the dramatic custom-tradition. With offering non-known or hardly-known Hungarian and European material, he offers both a presentation and an analysis of it. The book is meant for the contemporary reader (who is likely to consider some items „obscene”) by way of presenting „imitations of burials”, „parodies of burials” that culturally root in earlier, customary systems and which show historical and inter-ethnic relationships.

In his monographs written on „Carnival Festivities and Animal Masks” (Farsang, -Debrecen, 1990); (Animal Masks — Tiermasken, Debrecen, 1989) he has offered a common framework of historical and culturohistorical custom-components that appear in Hungarian and — widely speaking — all-European systems. As much as his works mentioned before, these ones are also characterized by a full knowledge of the results of international research as well as by the right proportions of presenting concrete material and analyses and/or inductive, theoretical conclusions. His volume concerning the Animal Masks is bi-lingual; it can be read both in Hungarian and in German.

The synthesis of Ujváry's having been dealing with dramatic folk customs has appeared in a four-volume enterprise of his: *PLAY AND MASK* (Debrecen, 1983—1988). The first volume presents the said customs in the light of the Hungarian calendar-customs, the second one deals with the same; among circumstances of weddings, whereas the third one, very punctually, presents again the same system attached to common working-festivities of the peasant-society. The first three volumes aim at fully presenting the summary of Hungarian dramatic folk custom-system, they try to refer to all data, available so far. These volumes cannot be appreciated as mere descriptions, since in the case of dealing with each customary form (in the analysing chapters) plenty of space is attributed to the European parallels — to the historical questions of their formation, migration and European ways of existence. The primary sources of international parallelisms — regarding these volumes —



come from Central Europe, more precisely, from the folklore of the peoples of the Carpathian Basin. It is earlier migrational and colonizational processes and interpopular communications that the author — rightly — detects the by now almost reddecipherable veins of „in- and output”, whilst taking into his consideration the smallest details, too. In this mentioned work of his, he is trying to point out — with the illustratory help of several customs, in question, — that the very, ever so often mentioned customs should be appreciated rather by way of accepting the facts of colonization, as well as phenomena (sooner, or later) following linguistic changes, than by way of the direct relationship of the „input and output”.

The fourth volume of this huge enterprise does not present actual resource-material — instead: it is an attempt at summarizing Zoltán Ujváry's scientific work, regarding his lifelong research concerning dramatic folk-customs. It tries to be a synthesis. This is the occasion when and where the formerly analyzed play-types, mask-types are brought into a common framework, thereby presenting their place in the Hungarian Folklore, too. This is the work where the author offers a systematic genre-arrangement of dramatic-like plays and masques — basing his utterances on the typology of plays or scenes, their characters and the inner rules of the dramatic presentations of this kind.

Prof. Zoltán Ujváry has rescued a hitherto almost unknown layer of the Hungarian folklore, to be remembered, for the Posterity. He has not only created something that is worth remembering for those trying to preserve the standing qualities of Hungarian Folklore Studies, but also creative work worth for consideration for European folklorists, too! As already mentioned, his achievement has twice earned the Pitré-prize. (Second time in 1985.)

Another outstanding field of his folklore-researching activity is the research of folk-poetry. Beside this field's meaning another, major direction of his, this has given vent for him to express his deep attachment to his birth-place and -region [GÖMÖR] of therebys... His first collections of pertinent folk-poetry and most of his theoretical studies, concerning the same field, are related to this very region — populated mostly by Hungarians, although geographically belonging to Czechoslovakia, owing to several „peace-treatises” after each World War. He has written and published several volumes containing ballads, folk-tales, legends, anecdotes and folk-songs belonging to this region. Apart from his having gathered and having commented upon this huge material, a major concern of his has been the theoretical comparison of the interdependences of MS-written poetry and folk-poetry. Several of

his books and shorter studies deal with the interaction amongst the written, printed or otherwise circulated folk-products.

When finally surveying Prof. Zoltán Ujváry's scientific activity, one is likely to appreciate him not only as a researcher but also as a tireless discipline-organizer and as an editor of the same kind. As it has been already referred to, one of his chief merits is his having organized the almost one decade and a half's research of the GÖMÖR-region. Personally, he has been doing it for almost four decades, by now. Officially started by him in 1978, since then – within a larger circle of „teamwork” – many outstanding Hungarian folklorists have taken part in this very research (not to mention his own colleagues and disciples) – which resulted in no less than 30 individual volumes, no less than half a thousand of shorter studies and adjoining works getting published, concerning various phenomena of the field in question.

Together with arranging and accomplishing these studies, Prof. Ujváry's editorialship of various publications deserves no less attention. Decades going on and on, he has been an indicator and/or manager of numerous ethnographic periodicals, yearbooks and monthlies. Statistically speaking, under the surveillance of his Department, no less publications have appeared in Debrecen than at other Universities and Publishing Houses of Hungary, taken together! The Yearbook of his very Department (published: since 1961), under the titles: „Cultural Educatedness and Tradition”, was given a new horizon – together with some thematical changes – by its getting titled, since 1979, as „Ethnographica et folkloristica Carpathica” and by its appearing in English, German and French languages! The yearbook concentrates on publishing „nutshell-like” summaries concerning Mid-East-European questions – whose authors include not only Hungarian experts but also most relevant ones of anywhere from the Carpathian Basin, or from farther sympathizers and experts.

Apart from the habitual Yearbook (ed, also by Ujváry), the Department has six different series of different profiles. Part of these are compulsory, material-following university lectures' notebooks, others are surveying monograph-like studies. The latter („Studia folkloristica et ethnographica”, plus: „Ethnica”) together with „The Ethnography of Gömör” (periodical) also appear in German, in English – and most of them in „Slovak” as well. (In some cases, they mean linguistically appropriate summaries.)

The awareness of the interdependence of Mid-European peoples sort of, pre-determines Zoltán Ujváry's scientific orientation. Interrelatedness and interculturality of many kinds is also an existential and a chaotic problem. His widely-scored orientation, his concrete knowledge, experience-system, his having gathered a

huge folkloristical material from all these — have all contributed to the formation of his *Researcher's Self*. The real (or supposed) unity that he has witnessed among the peoples of the Carpathian Basin, in the course of his no less than four decades of re-searching activity seem to have lead to the following conclusion:

„The numerous centuries' co-existence of Hungarians, Slovaks, Czechs, Germans, Serbians, Croatians, Roumanians, Slovenians, Poles, Jews, Gipsies — God knows: who ever else's — has not passed without biased remnants. The present political borders — one knows better — do not represent the past and present, ethnical boundaries, etc. State-boundaries — even so — can NOT prevent one's trying to examine whichever ethnicity's re-investigation! They should not also prevent inter-ethnical relationships with each-other — whatever (religious, cultural, national, etc.) directions they may take... A nation or an ethnic group cannot be separated from the mother-nation, neither can it be hindered from keeping up the cultural relationships with the latter, nor from undisturbed practice of their national and religious manifestations of identity.

The responsibility of the state-creating nation is very important, even in the case of the present Hungary, which has a very small population of different (than Hungarian) ethnicities, in comparison with the neighbouring countries. It was this decades' long professional practice and his own personal experiences — also connected to his family's fate — that his chief principles were formed from: resulting in entire series of studies on the folklores of nationalities living in Hungary, first of all on those of the Slovaks, Carpathian Ukrainians and Southern Slavs. He has edited the ethnographic yearbooks of Hungarian ethnicities for years. Apart from the huge number of ethnic studies, appearing in the publication series of the University of Debrecen, there is a regular output of volumes containing Slovak, Gipsy, Ukrainian, Polish and Jewish materials.

His summarizing monographs and comparative studies of a wide horizon are based on a thorough knowledge of the folk cultures of Mid-Eastern European peoples — from the Balkans to the Carpathians, from the Carpathians to the Alps. As a researcher, as an organizer of science and as an editor, he has always striven for illuminating the bounding links among the neighbouring peoples rather than stressing the factors that keep them mechanically apart. In the past few decades he has had the opportunity of promoting the research of the folklore of various ethnicities living in Hungary — expecting that the minorities of Hungarian home tongue, living in the neighbouring countries, would get the same attention!

Professor Zoltán Ujváry is sixty years' old. He is at the top of his teaching career as well as at maximum height of his researching abilities. He is full of further plans and hypotheses. He is deeply confident in that the four decades of scientific appreciation of his — together with his numerous Hungarian disciples and colleagues' collaboration — have not been created in vain and that a fruitful continuation is likely to follow in the oncoming years.

Elek Bartha

Debrecen, 06. 1991.



In Ungarn werden mit Ausnahme von Budapest seit dem zweiten Weltkrieg bis heute allein in Debrecen Spezialisten im Fach Volkskunde auf Universitätsebene ausgebildet. Der Leiter des Lehrstuhls für Volkskunde an der Lajos-Kossuth-Universität zu Debrecen und Redakteur des Lehrstuhlalmanachs „Ethnographica et folkloristica Carpathica“, Professor Zoltán Ujváry vollendet nunmehr das 60. Lebensjahr. Die vorliegende Publikation bezeugt die Ehrerbietung seiner Mitarbeiter und Kollegen gegenüber einem fast vier Jahrzehnte andauernden Schaffensweg, gegenüber dem Forscher, dem Lehrer, dem Redakteur und dem Menschen, dem Kollegen und dem guten Freund.

Die vier Jahrzehnte seiner Laufbahn als Volkskundeforscher dürfen bei Zoltán Ujváry von dem Jahr an gerechnet werden, als er 1951 als Student durch das Tor der Universität von Debrecen trat. Da ihn seine Arbeit von dieser Zeit an ohne Unterbrechung mit dem Lehrstuhl verbunden hat, darf mit Verlaub gesagt werden, dass er von Anbeginn an, nahezu schon von der Gründung des Lehrstuhls im Jahre 1949 an, Teil hatte am Leben des Instituts. An der Seite von Béla Gunda, dem ersten Professor des Lehrstuhls und einer Schulen schaffenden Persönlichkeit war Zoltán Ujváry derjenige, der sich sehr für die Herausbildung jener Richtung einsetzte, die in der ungarischen Volkskundewissenschaft seither unter dem Namen „Debrecener Schule“ bekannt wurde, um dann später als Leiter des Lehrstuhls sein Werk bis auf den heutigen Tag fortzusetzen. Seine Mitstudenten und Schüler gehören heute zu den führenden Gestalten in der ungarischen Volkskunde; viele von ihnen sind auch mit Schriften in dem vorliegenden Band vertreten.

In seinem wissenschaftlichen Schaffen zeichnen sich zwei Horizonte ab, die zwar eng miteinander verbunden sind, sich dennoch in mehreren Gesichtspunkten gut voneinander differenzieren lassen. Als Forscher ist er stets und ständig durch die Bindung an seine Heimat, an die Landschaft Gömör (eine historisch-geographische Landschaftseinheit auf dem Gebiet der heutigen Tschechoslowakei



und Nordungarn) geprägt. Hier erblickte Zoltán Ujváry 1932 in einem kleinen Dorf als Sohn einer Familie aus dem kalvinistischen Kleinadel das Licht der Welt. Das Material für zahlreiche seiner Bücher schöpfte er aus der reichen Folklore eben dieser Landschaft. Die europäischen Perspektiven in seinem Denken wurden teils durch sein ganz persönliches Schicksal, durch die Grenzen, die sein Heimatland nach dem zweiten Weltkrieg in zwei Teile spalteten, und noch stärker durch die Atmosphäre an der Debrecener Universität, durch seinen Lehrer Béla Gunda und dessen geistige Führung beeinflusst. Seine nicht allein für die ungarische Folkloristik, sondern auch für die europäische Folklorewissenschaft bedeutsamen Monographien wurden von der internationalen Wissenschaft zweimal mit dem Pitré-Preis ausgezeichnet.

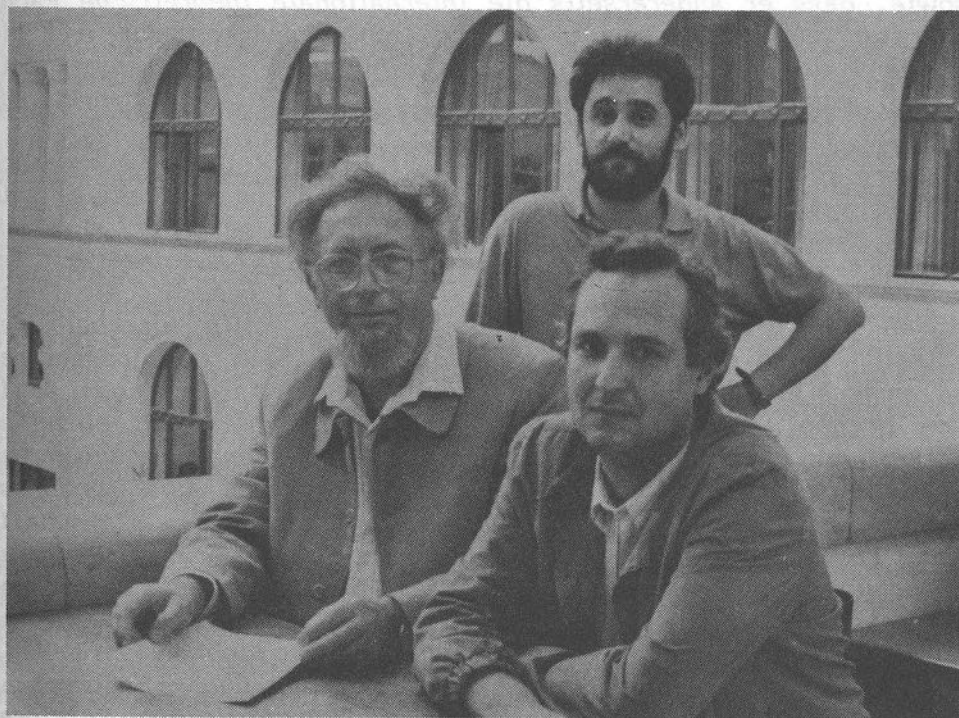
Es mag wohl kaum eine Übertreibung sein, wenn wir den Anspruchwagen, dass dieser zweifache Pitré-Preis nicht allein an internationalem Masstab gemessen einer gewichtigen wissenschaftlichen Leistung galt. Hier kam jener ganz besondere Geist zur Geltung, der alle bedeutenderen Werke von Zoltán Ujváry durchdringt, der das Bewusstsein des Aufeinanderangewiesenseins unter den Völkern Mitteleuropas und im weiteren Sinne genommen des Karpatenbeckens auf das Niveau eines wissenschaftlichen Ergebnisses hebt.

Die Erkenntnis von der kulturellen Nähe, die sich im Laufe von Jahrtausenden unter den hier ansässigen Völkern herausgebildet hat, gilt als eine wissenschaftliche Erkenntnis von ganz besonderem Gewicht, welche dann im Werk Zoltán Ujvárys in der Theorie von der ständigen Bewegung innerhalb der Güter geistiger Kultur, in der Theorie ihres Austausches unter den Völkern sowie in der Theorie des Übergabe- und Übernahmeprozesses Gestalt annahm. Die diesbezüglichen Feststellungen seiner wissenschaftlichen Laufbahn formierten sich zu einer selbständigen Theorie, die vielleicht in der Lage sein wird, den Strittigkeiten Einhalt zu gebieten, die zwischen den mitteleuropäischen nationalen Folkloristiken in Bezug auf die Ursprungsfrage der einzelnen Traditionen von Zeit zu Zeit neu entflammen und auch nicht frei sind von nationaler Voreingenommenheit. Alldiejenigen, die Zoltán Ujváry im In- und Ausland würdigen oder aber auch kritisieren, berühren diese Frage im Schatten seiner grossen Monographien nur ganz am Rande, obgleich sich unserer Ansicht nach der Schlüssel für seine schöpferische Persönlichkeit und die Haupttriebkraft seines theoretischen wie auch praktischen Wirkens eben hierin verborgen ist.

Nach seiner Benennung im Jahre 1955 nahm Zoltán Ujváry sofort an der Unterrichtsarbeit in Volkskunde an der Universität zu Debrecen teil. Er hält seit nunmehr 27 Jahren Vorträge und Seminare in Folkloristik für die Volkskundestudenten. Seine Vorlesungen

umfassen hinaus über die Folklore, die Kunstgattungen der Volksdichtung, die Mythologie, die volkstümlichen Schauspiele und die Volksbräuche auch Themen zur Folklore der europäischen Völker. So setzt er sich in seiner Arbeit besonders eingehend mit der Folklore der umliegenden, vor allem der slawischen Völker auseinander. Zur Folklore der Slowaken, der Tschechen und der Südslawen hält er gesonderte Semester. Grosse Aufmerksamkeit schenkt er auch den mit der Kultur der Völker aus dem Karpatenbecken zusammenhängenden interethnischen Beziehungen.

Seine Unterrichtsarbeit an der Universität verfügt über drei, in den Traditionen des Lehrstuhls wurzelnden Stärken. Einerseits führt er die Studenten in die genaue und detaillierte philologische Arbeit ein, um sie mit allem Möglichkeiten der ungarischen und der internationalen Fachliteratur bekanntzumachen und diese zu nutzen, sowie um das Interesse der Studenten an theoretischen Fragen zu wecken. Eine weitere Stärke besteht im praktischen Teil des Unterrichts. Hierzu gehören die Feldarbeit, die Erziehung dazu, die Angaben möglichst tiefschöpfend aufzudecken, der Umgang mit den Informanten sowie die Fähigkeit, menschliche Beziehungen anzuknüpfen — und all dies in gemeinsamer Arbeit mit den Studenten.



Professor Zoltán Ujváry,  
Univ.-Doz. Elek Bartha und Oberassistent József Kotics



Als dritte Stärke in seiner Unterrichtsarbeit seien seine Bemühungen genannt, ein beispielgebendes Lehrer-Schüler-Verhältnis herauszubilden, eine familiäre Atmosphäre, in der der Student sich in seinen ganz persönlichen Problemen verstanden und in seiner täglichen Arbeit unterstützt fühlt. Dies mag auch eine Erklärung dafür sein, dass die Beziehungen zwischen dem Lehrstuhl und seinen Absolventen nie abreißt, denn viele von ihnen kommen hierher zurück, um sich Ratschläge zu holen, um sich für die Abfassung und die Herausgabe von Büchern, Studien und Fachpublikationen zu konsultieren. Unter der Leitung von Zoltán Ujváry wurden in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten an diesem Lehrstuhl mehr als fünfzig Dissertationen abgefasst. Und auch nach dem Erlangen des Dokortitels unterstützt er seine Kollegen und die Fachleute in der ungarischen Volkskunde dabei, höhere wissenschaftliche Grade zu erreichen.

Neben seiner Arbeit im Universitätsunterricht geht Zoltán Ujváry auch regelmässig seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nach. Für seine Artikel, seine Studien und seine Monographien ist es gleichermassen charakteristisch, dass er einerseits rezentes Tatsachenmaterial aufdeckt und dieses in Feldarbeit zusammenträgt sowie, dass er andererseits die internationale theoretische Fachliteratur eingehend kennt, ihr kritisch gegenübersteht und sie erneuert und die untersuchten Erscheinungen in ihren systematischen, gesellschaftlichen und funktionellen Zusammenhängen betrachtet.

Zu Beginn seiner Laufbahn publizierte Zoltán Ujváry auch mehrfach ethnographische Studien, doch schon bald wandte er sein Interesse der Folklore zu. In erster Linie setzt er sich mit Volksbräuchen und volkstümlichen Schauspielen auseinander. Bei seinen Untersuchungen ist er vor allem darauf bedacht, die Funktionen der Bräuche festzustellen und ihre Rolle innerhalb der volkstümlichen Gemeinschaft zu beobachten. Sein ganz besonderes Augenmerk gilt der Herausbildung von Bräuchen, ihrem Wandel sowie den Fragen ihrer Übergabe und Übernahme unter den einzelnen Völkern und auch den Wirkungen von interethnischen Beziehungen und Migrationsabläufen. Mit Hilfe einer neuartigen Untersuchungsmethode gelang es ihm, mehrere, recht verknöcherte wissenschaftliche Feststellungen zu modifizieren. Als Folge seiner fruchtbaren Forschungsarbeit erschienen bisher 21 selbständige Bände und insgesamt 200 Studien von Zoltán Ujváry; kleinere Artikel, Rezensionen und populärwissenschaftliche Schriften nicht mitgerechnet.

Unter seinen wichtigsten Arbeiten zog das Buch „Erforschung des Agrarkultes in der ungarischen und europäischen Folklore“ (Debrecen, 1968), welches er W. Mannhardt gewidmet hat, das ganz besondere Interesse der europäischen Folkloristik auf sich. Für

dieses Werk erhielt er 1969 den internationalen Pitré-Preis. Zoltán Ujváry beschäftigte sich in dieser seiner Arbeit vor allem mit den unterschiedlichen Forschungsmethoden in Verbindung mit dem Vegetationskult. Hierbei gibt er einen Überblick über das nahezu gesamte europäische Material und die gesamte Fachliteratur. Er untersucht die Fragen zur Kontinuität der antiken Götter und Kulte sowie der Agrarriten aus der Neuzeit, die Forschungen in Bezug auf die teriomorphen und antropomorphen mythischen Wesen des Agrarkultes, die Wanderungen und Wandlungen von Bräuchen und Riten usw. Einer gesonderten Untersuchung unterzieht er hier die sich im landwirtschaftlichen Traditionskreis darstellenden sozialen und wirtschaftlichen Aspekte sowie die durch eine neue Wirtschaftsform eintretenden Veränderungen. Bei diesen sorgfältigen Analysen und bei der Aufdeckung von Zusammenhängen treten jene wichtigen theoretischen Probleme in den Vordergrund, die die Grundlage für die Erforschung nicht nur der ungarischen, sondern auch im allgemeinen der europäischen Agrarfolklore bilden. Durch diese Arbeit wurden die komplizierten Fragen des Agrarkultes in ein völlig neues Licht gerückt, neue Aspekte wurden aufgeworfen und neue Theorien wurden aufgestellt, wodurch wiederum die Richtung für die Forschung bestimmt wurde. In ihrer Art und Weise galt seine Arbeit damals in Ungarn als einzigartiges Unterfangen. Als dieser Band erschien, gab es in der ungarischen Folkloristik keine Monographie ähnlichen Massstabes und eines derartigen europäischen Anspruches. So wurde sein Buch sowohl von der einheimischen wie auch von der ausländischen Fachliteratur sehr positiv aufgenommen.

Innerhalb des wissenschaftlichen Schaffens von Zoltán Ujváry hebt sich seine Erforschung von volkstümlichen Schaustücken und dramatischen Volksbräuchen besonders hervor. Diesem Thema widmete er zahlreiche Bücher, ganz zu schweigen von all seinen Studien und anderen Schriften hierzu. So dürfen wir mit Recht behaupten, dass auch von internationalen Gesichtspunkt aus gemessen, das wertvollste Profil seines Lebenswerkes eben zu diesem Themenkreis gehört. Sowohl von der Neuartigkeit des vorgestellten Materials her, wie auch aufgrund des Echos im In- und Ausland zählt seine Monographie „Die Bestattungsparodie“ (Debrecen, 1978) als bedeutsames Ergebnis. Hier gewinnt man einen Einblick in die sonst so unbekanntes Schichten des Totenkultes, des Agrarkultes und der dramatischen Brauchüberlieferungen. Indem Zoltán Ujváry in diesem Band umfangreiches, zum grössten Teil früher gar nicht oder kaum bekanntes Material aus Ungarn und Europa vorstellte und analysierte, entdeckte er für den Menschen von heute die kultischen Wurzeln eines Brauchmaterials, das oftmals obszän anmutet, die Bestattung imitiert oder auch parodisiert, und er stellt auch die historischen wie die interethnischen Zusammenhänge dar.

In seiner Monographie über den Fasching und die Tiermasken passte er das ungarische und ein am weitesten gefasstes europäische und ein am weitesten gefasstes europäisches Brauchmaterial in einen gemeinsamen historischen und kulturhistorischen Rahmen (Fasching. Debrecen, 1990; Tiermasken. Debrecen, 1989). Ähnlich wie die schon genannten Arbeiten sind auch diese durch seine umfassende Kenntnis der Ergebnisse aus internationalen Forschungen sowie durch das von ihm gewohnte Verhältnis an Materialvorstellung und Analysen sowie induktiven theoretischen Schlussfolgerungen geprägt. Der Band über die Tiermasken ist zweisprachig, neben dem ungarischen Text ist er auch in Deutsch zu lesen.

Eine Synthese all seiner Werke, in denen Zoltán Ujváry sich mit den dramatischen Volksbräuchen auseinandersetzt, erschien in vier Bänden unter dem Titel „Spiel und Maske“ (Debrecen, 1983, 1988). Im ersten Band werden die dramatischen Bräuche anhand der ungarischen Kalenderbräuche vorgestellt. In einer auf alle Einzelheiten eingehenden Sorgfalt werden dann die schaustückhaften Bräuche während der Hochzeitsfeier im zweiten Band und die zu den gemeinsam verrichteten landwirtschaftlichen Arbeiten im dritten Band dargelegt. Diese ersten drei Bände stellen eine nach Vollkommenheit strebende Zusammenfassung der ungarischen dramatischen volkstümlichen Brauchüberlieferungen dar. Bei der Schau des Materials wird auf alle bisher bekannten Angaben eingegangen. Diese Bände dürfen jedoch nicht als blosse Beschreibungen angesehen werden, denn neben den analysierenden Kapiteln erhalten bei der Abhandlung jeder einzelnen Brauchform auch die geschichtlichen Fragen zur Herausbildung, zur Wanderung sowie zum europäischen Lebensweg der einzelnen Bräuche und der europäischen Parallelen weiten Raum. Die primäre Quelle für die internationalen Parallelen stellt bei diesen Bänden Mitteleuropa dar, und innerhalb dessen die Folklore der Völker des Karpatenbeckens. Bei mehreren Spieltypen zeigte der Verfasser Geduld genug, die heute kaum noch verfolgbar ineinander verflochtenen Fäden von Übergabe und Übernahme zu entwirren, wobei er von den winzigsten Brauchmomenten ausgehend, wie sich im nachhinein zeigte, dann richtige Schlussfolgerungen auf die früheren Migrations- und Kolonisationsabläufe sowie auf die kulturellen Berührungen unter den Völkern zog. In seiner Arbeit wies er auch in Verbindung mit mehreren Bräuchen darauf hin, dass bei ihrer Übernahme von einem Volk zum anderen nicht in erster Linie der direkte Akt der Übergabe und Übernahme eine Rolle gespielt hat, als vielmehr die Erscheinung der Kolonisation und der ihr dann über kurz oder lang folgenden sprachlichen Veränderungen.

Im letzten Band dieser vierbändigen Arbeit befasst Zoltán Ujváry sich dann nicht mehr mit der Aufarbeitung von Stoff, sondern

mit der Synthese seiner Arbeiten zu den dramatischen Volksbräuchen. Die an früherer Stelle aufgedeckten und analysierten Spieltypen und Maskentypen werden hier einheitlich zusammengefasst, hier erhalten sie einheitlich ihren eigenständigen Platz in der ungarischen Folkloristik. In diesem Band nimmt der Verfasser eine Systematisierung der dramatischen Spiele und Maskentypen nach Kunstgattungen vor, wobei ihm die Typen der Spiele und Szenen, ihre dargestellten Figuren sowie die inneren Gesetzmässigkeiten des dramatischen Brauchmaterials als Grundlage dienten.

Durch seine Ergebnisse, die er in der Erforschung der dramatischen Volksbräuche erlangte, konnte Zoltán Ujváry eine bislang zumeist unbekannte Schicht der ungarischen Folklore davor bewahren, in Vergessenheit zu geraten. Er erbrachte nicht nur einen bleibenden Wert der ungarischen Folkloristik, da seine Ergebnisse auf diesem Gebiet auch in Europa hochgeschätzt werden. Dies spiegelt sich in der internationalen Anerkennung wider, dass man ihm für seine Arbeit „Spiel und Maske“ im Jahre 1985 zum zweiten Male den Pitré-Preis zusprach.

Ein weiteres hervorragendes Gebiet seines folkloristischen Schaffens ist die Erforschung der Volksdichtung. Dies bedeutet eine weitere Hauptrichtung auf seiner wissenschaftlichen Laufbahn und gab ihm darüber hinaus die Gelegenheit, durch die Arbeit seine Zuneigung zu der alten Landschaft Gömör, seiner Heimat, zum Ausdruck zu bringen. Seine ersten Sammlungen von Volksdichtungen sowie auch ein Grossteil seiner volksdichterisch ausgerichteten Arbeiten stehen in Verbindung zu dieser auch heute noch vorwiegend von Ungarn bewohnten Landschaftseinheit, diesem Landstrich, der im Ergebnis der Friedensschlüsse nach dem zweiten Weltkrieg an die Tschechoslowakei gingen. Er schrieb und publizierte über diese Landschaft Bände mit Balladen, Volksmärchen und Sagen, Anekdoten und Volksliedern. Im Mittelpunkt seiner Fragen bei der Erforschung der Volksdichtung steht über die Sammlung dieser ungeheuren Menge an Texten und Liedmaterial sowie über deren Bearbeitung hinaus auch die Frage der Untersuchung von Zusammenhängen zwischen handschriftlicher Dichtung und der Volksdichtung. In mehreren Büchern und Studien setzt Zoltán Ujváry sich mit der Wechselwirkung auseinander, die zwischen den geschriebenen, gedruckten oder von Hand verfassten Texten und volksdichterischen Schöpfungen bestehen.

Im Verlauf der Übersicht über das wissenschaftliche Wirken von Zoltán Ujváry sollte man aber nicht nur des Forschers, sondern auch des unermüdlichen Wissenschaftsorganitors und des Redakteurs gedenken. Als höchste Errungenschaft seines wissenschaftsorganisatorischen Schaffens darf die Organisierung einer auf rund anderthalb Jahrzehnte zurückblickenden Gömör-Forschung genannt werden. Er persönlich forscht seit nunmehr vier Jahrzehnten in



dieser Landschaft, und der von ihm geleitete institutionelle Forschungsplan nahm 1978 seinen Anfang. Seither sind in einer Team-Arbeit, an der ausser den Mitarbeitern und Studenten des Debrece-ner Lehrstuhls für Volkskunde auch zahlreiche hervorragende Fachleute für Ethnographie aus dem ganzen Land teilhaben, schon mehr als 30 eigenständige Bände, nahezu anderthalb Tausend Studien und andere volkskundliche Schriften erschienen, um die Erscheinungen der volkstümlichen Kultur eben dieser Landschaft zu veröffentlichen und auf unterschiedlichen Ebenen zu bearbeiten.

Neben der Organisierung und Durchführung von Forschungen verliert aber auch die Redakteurarbeit, die Zoltán Ujváry nunmehr seit Jahrzehnten leistet, nicht an Bedeutung. Zahlreiche volkskundliche Periodika, Jahrbücher und Zeitschriften entstammen seiner Initiative und werden von ihm betreut. So werden von Lehrstuhl zu Debrecen unter seiner Leitung zahlenmässig ebenso viel volkskundliche Bücher herausgegeben wie von den anderen Forschungsstätten im Land zusammengenommen. Er verlieh dem seit 1961 am Lehrstuhl erscheinenden Jahrbuch „Kultur und Tradition“ dadurch ein neues Antlitz, dass dieses thematisch verändert, seit 1979 unter dem Titel „Ethnographica et Folkloristica Carpathica“ in Englisch, Deutsch und Französisch erscheint. In diesem Jahrbuch werden vor allem Studien veröffentlicht, die Fragen zu Volkskunde Mitteleuropas zum Thema haben und in ihrem Charakter straff und zusammenfassend sind. Unter den hiesigen Verfassern sind ausser ungarischen Folkloristen und Ethnographen auch die Fachleute nahezu aller Völker des Karpatenbeckens anzutreffen, doch auch Forscher aus weiter entfernten Ländern veröffentlichen ihre Studien in diesem Jahrbuch.

Unter der Redaktion von Zoltán Ujváry gibt es am Lehrstuhl für Volkskunde ausser diesem Jahrbuch noch sechs Serien unterschiedlichen Profils. Dabei handelt es sich teils um datenvermittelnde Bände, um Lehrbücher, die für die Studenten geschrieben werden, um Zusammenfassungen und andernteils um volkskundliche Monographien zusammenfassenden Charakters. Die letzteren Serien („Studia Folkloristica et Ethnographica“, „Ethnica“) sowie die Periodika „Die Volkskunde von Gömör“ erscheinen mit Zusammenfassungen in deutscher und englischer Sprache und die letzteren Bände nun auch mit Zusammenfassungen in slowakisch.

Das gesamte Lebenswerk von Zoltán Ujváry ist geprägt von dem Bewusstsein des geistigen Gemeinschaft und des Aufeinanderangewiesenseins unter den Völkern Europas, besonders aber Mitteleuropas. Seine weitschweifende Orientiertheit, seine Erfahrungen, Eindrücke und Erlebnisse, die er im Kreis der Völker des Karpatenbeckens unmittelbar sammeln konnte sowie das mächtige volkskundliche Material, das er von den hier ansässigen Völkern übermittelt bekam,

wirkten in entscheidender Weise auf die Formung dieser Forscherpersönlichkeit ein. Die kulturelle Einheit des Karpatenbeckens wurde zur grundlegenden Erfahrung seines vier Jahrzehnte andauernden schöpferischen Lebensbahn. Das jahrhundertelange Zusammenleben von Ungarn, Slowaken, Tschechen, Deutschen, Serben, Kroaten, Rumänen, Ukrainern, Polen, Juden, Zigeunern und wer weiss schon, wievieler anderer Völker und Völkerteile konnte auch in dieser Region nicht spurlos verstreichen. Die gegenwärtigen Grenzen sind – wie allgemein bekannt ist – nicht das Spiegelbild der in der Vergangenheit oder Gegenwart bestehenden ethnischen Grenzen, Proportionen und Gliederungen. Doch sie Staatsgrenzen können der wissenschaftlichen Untersuchung dieses oder jenes abgeschiedenen oder abstammten Volkes oder Volksgruppe nicht im Wege stehen, egal, welchem Ethnikum dies oder diese auch angehören mag. Und sie können es auch nicht verhindern, dass kulturelle Beziehungen zur Mutternation und zu anderen Völkern unterhalten werden, dass Bindungen in gleich welche Richtungen entstehen, dass eine nationale Identität besteht und all dies ungestört praktiziert wird.

Die Verantwortung jeder staatsbildenden Nation ist ausserordentlich wichtig, selbst in einem Land, das im Vergleich mit seinen Nachbarländern über eine nur geringe Anzahl ethnischer Minderheit verfügt, wie zum Beispiel in Ungarn. Geleitet von dieser jahrzehntelangen fachlichen Erfahrung, von diesem entscheidenden persönlichen, im Geschick der eigenen Familie spürbar gewordenen Erlebnis sowie von den sich daraus ergebenden Prinzipien verfasst Zoltán Ujváry reihenweise Studien über die Folklore der Nationalitäten in Ungarn, in erster Linie über die der Slowaken, der Karpatoukrainer und der Südslawen. Über viele Jahre hinweg leitete er die Redaktion des volkskundlichen Jahrbuches für die Nationalitäten in Ungarn. In den von ihm redigierten Publikationsserien der Universität zu Debrecen erscheinen ausser den zahlreichen Studien zu Nationalitäten auch ständig in zunehmender Zahl Bände über die Folklore von Slowaken, Zigeunern, Ukrainern, Polen und Juden.

Seine zusammenfassenden Monographien und die weitausholenden vergleichenden Studien gründen sich auf einer umfassenden Kenntnis der Volkskultur der Völker in Mitteleuropa, vom Balkan bis hin zu den Karpaten, von den Karpaten bis hin zu den Alpen. Zoltán Ujváry ist sowohl als der Forscher wie auch als der Wissenschaftsorganisator und der Redakteur gleichermassen konsequent darum bemüht, die Fäden aufzudecken, die die nachbarlich nebeneinander lebenden Völker miteinander verbinden, und nicht die, die die Völker künstlich voneinander fernhalten. In den vergangenen Jahrzehnten ergaben sich Möglichkeiten für ihn, die Erforschung der Volkskunde bei den Nationalitäten in Ungarn mit allen Mitteln voranzu-

treiben, stets in der Erwartung, dass der ungarischen Minderheit in den Nachbarländern ähnliche Aufmerksamkeit zuteil wird.

Professor Zoltán Ujváry ist sechzig Jahre alt. Er steht auf der Höhe seiner Schaffenskraft als Lehrer und Forscher, voller Pläne und Vorstellungen. Und ihn erfüllt auch das Vertrauen darauf, dass seine vier Jahrzehnte andauernde Vergangenheit in der Wissenschaft, welche ständig den Kampf um das Aufeinandertreffen der Völker vor Augen hatte, gemeinsam mit seinen ungarischen Kollegen im Karpatenbecken nicht allein dasteht.

Elek Bartha

Debrecen, 06. 1991.

## LE CARNAVAL EXISTE-T-IL EN HONGRIE?

Les manuels d'ethnographie hongrois ne connaissent pas le concept du carnaval, ils emploient seulement la notion „farsang” où ils ne parlent que des coutumes populaires précédant le Carême. En général, on ne traite pas des fêtes de printemps séparément, mais, en discutant les „coutumes de farsang”, on parle, dans la plupart des cas, des cérémonies cycliques<sup>1</sup>, des coutumes de l'année ecclésiastique<sup>2</sup>, des fêtes de calendrier<sup>3</sup> ou, plus généralement encore, des coutumes populaires dramatiques<sup>4</sup> et même des coutumes populaires<sup>5</sup>. Le seul travail international de synthèse sur les coutumes dans lequel le chapitre hongrois a été écrit par un folkloriste hongrois analyse déjà le groupe „printanier” des fêtes de calendrier<sup>6</sup> séparément et le carnaval comme terme explicatif y apparaît déjà, mais avec un sens indécis, vague<sup>7</sup>.

Le terme hongrois généralement employé, connu par le peuple et utilisé par les folkloristes est le mot d'origine bavaro-autrichienne „farsang” (cf. le mot sud-allemand largement connu „Fasching”) dont la datation la plus ancienne et anthroponymique encore incertaine remonte en Hongrie jusqu'à 1363<sup>8</sup>; tout de même, il apparaît pour la première fois avec une valeur descriptive dans une charte de 1495: „Ac quasi viginti diebus in eadem Tunica fassangum deambulando”<sup>9</sup>. Le mot *carnaval* d'origine italienne s'est aussi introduit dans la langue hongroise vraisemblablement par l'intermédiaire de l'allemand, il est connu surtout dès le commencement du 19<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup> et il était employé dans le sens de „défilé, festin au déguisement”. Il va de soi qu'avant cette époque, le carnaval existait déjà en Hongrie, tout au plus sous un autre nom.

Il est remarquable que le „classique” de la recherche „scientifique” hongrois des coutumes, le pasteur calviniste et philologue Péter Bod emploie dans son œuvre intitulée „Szent Heortokrates” (Saint Héortocrate) parue en 1761<sup>11</sup> le terme „carniprivium” pour désigner cette fête qui est ainsi l'antécédent non seulement du mot hongrois „húshagyó” (ne doit plus manger de



viande) mais aussi du mot slave „masopust”<sup>12</sup> (= carême-prenant). L’expression de la moyenne latinité „carnisprivium, carniprivium” est bien connue dans la langue latine employée en Hongrie<sup>13</sup>, le prédicateur franciscain *Pelbárt Temesvári* décrit dans son manuel de sermons „*Pomerium*” publié en 1502 ce que ce mot signifiait en hongrois: „scilicet hodie est tempus cuiusdam leticie, scilicet carnisprivii... heu heu quam multi christiani his diebus a lumine gratiaa christi avertuntur ad opera tenebrarum scilicet ad gulam, ebrietatem, lasciuam et huiusmodi in suo fassango suum deum quem praelegerunt sibi, hoc est diabolum laudando per larvationes et cantus lasciuos contempto Christo...”<sup>14</sup>.

Le topique de la mascarade diabolique est déjà présent chez *Péter Bod*: le „farsang” ou le Mardi Gras „est à comprendre comme le jour précédant le premier jour du Carême et comme le dernier jour où il est permis de manger de la viande et qui est parfois nommé dans les scriptures *carnisprivium* ou *privicarnium*: c’est un jour où même des chrétiens font des actes répréhensibles, drôles ou fautifs, car il y en a quelques uns qui portent les hardes et les habits de l’autre sexe et qui produisent beaucoup de choses méchantes et libertines: quelques uns, portent des robes aux figures, se montrent en *âmes venant de l’enfer*; c’est pourquoi beaucoup nommaient cette journée fort bien la *fête des diables*”<sup>15</sup>.

Malgré la grande insuffisance des sources historiques, il est bien facile de justifier que le diable et le carnaval signifiaient une unité non seulement pour les personnages de l’Eglise catholique et protestante et à l’époque avant et après la réformation, mais qu’elle signifiait un élément organique de l’histoire de la civilisation de la Hongrie. Il est connu que le dernier roi de la Hongrie médiévale, Louis II portait à l’occasion du carnaval à la cour royale en 1525 un masque de Lucifer aux cornes de bœuf, au bec de cigogne et à la queue de serpent. L’historiographe de cette époque, *György Szerémi* remarque dans ses mémoires „*Epistola de perditione Regni Hungarorum*” écrits vers 1545 que le roi — mort dans l’année suivante — „était accoutumé dès son enfance aux affaires malines, et toutes les années à la fin du carnaval, le Mardi-Gras, il était choisi pour le prince des âmes méchantes...”<sup>16</sup>.

C’était pas tout de même seulement le roi qui portait un masque de diable. Le margrave *Georges de Brandenbourg*, l’instructeur du roi décrit le même carnaval déjà mentionné par *Szerémi* de la manière suivante: „La cour royale est extrêmement pauvre, mais moi, j’ai très bien fêté le carnaval avec le roi, pour que les seigneurs voient que ceux qui l’entourent sont encore sur pied...; puis, moi et Krabat (l’un des chambellans du roi), nous nous sommes battus à dos de cheval. Krabat était un diable, moi,

j'étais un sauvage; le diable est tombé face contre terre de son cheval"<sup>17</sup>.

Le caractère courtois de telles „fêtes” est bien connu par nos sources historiques. La mascarade de „carnaval” durant deux mois en 1476 est décrite par *Hans Seybold*<sup>18</sup> et c'est également lui qui rend compte aussi de la fête de l'année 1477. La princesse de Ferrare, Éléonore envoya plusieurs fois des masques de „carnaval” à Buda à sa sœur, Beatrix de Naples (d'Aragon) qui était la femme du roi Mathias Corvin. Bien que que son fabricant de masques courtois, Zampolo de la Villa fut malade, elle a envoyé 56 sortes(!) de masques également à son fils, l'archevêque d'Esztergom (en Hongrie) pour qu'il en donne aussi au roi. La lettre datée de 1489 énumère la liste suivante: „Mascare 5 contrafate; Mascare 4 cole barbote rosse; Mascare 2 con barba negra; Mascare 2 sarscine; Mascare 4 da omenj de tempo; Mascare 3 con tuto il collo raxo dapello; Mascare 4 con le barbe de pello con tuto il collo; Mascare 16 da damexele et damixeli; Mascare 10 da barbate raxa de anni 25; Mascare 6 con la barba raxa alle Spagnulle”<sup>19</sup>.

Entre 1500 et 1505, le livre de raison de Buda qui contient les frais du prince polonais Sigismond Jagellon frère, du roi Uladislav II<sup>20</sup>, rend aussi longuement compte des fêtes carnavalesques et de ses masques. Le fait que le carnaval courtois et aristocrate était à la mode en Hongrie non seulement parmi les rois venant de l'étranger mais qu'il s'est intégré dans la vie hongroise peut être prouvé par une des illustrations de „*Weisskunig*” l'œuvre allégorique de l'empereur du Saint Empire Romain germanique Maximilien I<sup>er</sup> de 1515 où l'illustrateur représente à l'occasion d'une fête courtoise des masques avec des turbans et des casques à bec portant des costumes „hongrois”<sup>21</sup>.

Le matériel historique concernant les fous et les bouffons des princes, et les fêtes de fous et autres coutumes identiques est aussi très riche en Hongrie. L'histoire du théâtre hongrois a déjà plusieurs fois souligné que les carreaux de poêle décorés de la cour royale à Buda (etc.) montrent bien souvent des bouffons et peut-être aussi des représentations ressemblant aux spectacles théâtraux. Toutes les dates montrent que ce monde carnavalesque vivait dans les formulations différentes<sup>22</sup>.

Les œuvres de *M. Bakhtine* ne sont pas encore utilisées par les recherches folkloristiques et par l'histoire du théâtre hongroise, et c'est pourquoi il n'est donc pas étonnant que les éléments carnavalesques ne sont pas encore évalués et interprétés en général en Hongrie<sup>23</sup>. Mais il est évident que les données énumérées auparavant démontrent des traits caractéristiquement *carnavalesques* dans le sens particulier adapté par Bakhtine.

Le plus instructif est ici l'apparition des différentes dimensions du „monde renversé”, c'est-à-dire celle d'une série d'oppositions qui se manifeste: au lieu de Dieu et de la religion c'est la vie terrestre, même le diable; au lieu de la beauté et de l'harmonie c'est la laideur; au lieu de la raison et de l'ordre c'est la folie, le hasard et le désordre qui apparaissent. L'homme et la femme échangent aussi leurs rôles et leurs robes. Le roi hongrois dit „apostolique” devient le souverain des diables. Le changement du milieu social est aussi, selon nous, bien caractéristique, où des étrangers (des gens noirs,<sup>24</sup> des espagnols, des géants ou des gens différents) apparaissent<sup>24</sup>, et, selon notre avis, il est important que ce sont en premier lieu des fêtes urbaines, et bien que nous n'en ayons pas de dates immédiates, nous pouvons supposer que des étudiants, des intellectuels et des compagnons des corporations aient aussi pris part à de pareilles manifestations carnavalesques. Tout cela est au fond différent des coutumes populaires imitatives et magiques vivant à la saison du „farsang” dans la société paysanne de la Hongrie; c'étaient des travestissements en animaux, des imitations de la vie quotidienne de caractère des tableaux de genre,<sup>25</sup> des parodies d'enterrement, de conscription et de juridiction etc.

Ces dernières coutumes remontent au „farsang”, tandis que les coutumes empreints les traits énumérés ci-dessus prouvent d'une manière incontestable — dans le sens bakhtinien du mot — du caractère directement *carnavalesque*. La question se pose tout même que si les folkloristes hongrois ne s'occupaient pas encore des événements carnavalesques, cela ne veut pas dire qu'ils étaient obligatoirement inconnus dans la culture populaire.

Les récentes coutumes villageoises de nos jours montrées dans les journaux et dans le téléjournal sont déjà organisées de manière carnavalesque et elles sont des coutumes modernes appliquées au tourisme [par ex. la fête „boucheau” (*busó*) à Mohács<sup>26</sup>] qui peuvent être nommées carnavalesques; mais il est tout de même problématique qu'elles aient des formes antérieures et „originales” dans le folklore hongrois. Il est bien difficile de répondre à cette question.

Les folkloristes hongrois ont éprouvé, comment certains éléments des jeux de Noël se rattachent aux traditions communes, des coutumes européennes, plus exactement à leurs éléments mimétiques<sup>27</sup>. On a déjà renvoyé aussi au fait que les éléments de mort et de résurrection dans des cérémonies de „farsang” peuvent être considérés comme généralement répandus<sup>28</sup>. Il serait aussi possible de chercher des traits carnavalesques sur ce domaine, mais les recherches antérieures n'en font pas mention.

Il est encore plus intéressant que la coutume nommée le „farsang des diables” (*ördögfarsang*) ne soit pas expliquée à l'aide de la terminologie carnavalesque bien que le fait lui-même soit généralement connu. La coutume qui nommée aussi („faire richissime”) (*dúsgazdagolás*)<sup>29</sup> remonte, selon les chercheurs, finalement au deuxième acte de la *Comico-Tragoedia* d'un auteur anonyme qui peut être datée de 1646<sup>30</sup>. C'est un drame sur Lazare représentant la vie du riche et de Lazare de la Bible, la descente aux enfers du premier où il est entouré de diables. Le caractère du drame — édité plusieurs fois comme livre de colportage — se révèle déjà



Planche 1. *Der Weisskunig ...* von Hans Burgmair ... *Holzschnitten.*  
Herausgegeben aus dem Manuscripte der kaiserl. königl.  
Hofbibliothek. Wien, 1775. p. 30.

par le fait que parmi ses personnages, se trouvent *Virtus, Justitia, Temperantia, Fortitudo, Constantia, Vitium, Timiditas, Voluptas, Incostantia, Molestia, Impatientia, Ingratitudo, Ira, Crudelitas, Superbia, Injustitia, Patientia, Tolerantia* (les noms sont Latins dans l'original!). Ce ne sont pas seulement les vertus et les vices, mais aussi leurs noms latins et leur système d'opposition qui méritent notre attention. Évidemment aussi le Riche (*Dives*), le Mort (*Mors*), l'Ange (*Angelus*) et les Diables (*Demones*) apparaissent en scène et les derniers sont souvent nommés par leurs propres noms<sup>31</sup>. Un autre texte sous le même titre (*Comico-Tragoedia*) écrit par le tout premier directeur de théâtre hongrois, *György Felvinczi* en 1696 est une œuvre pareille à un livret d'opéra<sup>32</sup> où *Jupiter, Pluto* et ses diables sont présents, mais il n'y s'agit pas de Lazare. C'est pourquoi nous pouvons supposer que la tradition populaire postérieure garde les éléments du drame antérieur.

Une histoire didactique et villageoise venant en 1901 de la Transylvanie (les textes des deux *Comico-Tragoedia* viennent également de cette région) fut publiée, dans laquelle on raconte „qu'une fois les jeunes hommes ont joué du théâtre. L'œuvre portait le titre: L'homme richissime (*Dúsgazdag*). Les acteurs en étaient: l'homme richissime, le pauvre Lazare, un ange et trois diables.” Pendant la nuit, un valet de ferme jouant le rôle d'un des diables pique une crise de nerfs. Il est malade pendant 8 jours et cependant, il crie: „Je ne veux plus être diable... Après être guéri, on lui l'a demandé ce qu'il avait vu. Il raconta que la maison était pleine de longs diables noirs. Ils étaient tellement grands qu'ils devaient se plier en deux pour pouvoir entrer dans la maison. Ils étaient habillés exactement comme les acteurs de ce jeu, ils étaient tout à fait noirs, coiffés d'un shako long et pointu sur lequel une longue plume blanche était suspendue et au lieu de dents, ils avaient de longues plumes blanches dans la bouche. Ils l'ont tous jeté à terre, c'est pourquoi, quand il se portait déjà mieux, il ne pouvait pas encore bouger les mains et les jambes. Il devait jurer de ne plus se moquer des diables”<sup>33</sup>. Bien que quelques éléments de cette histoire soient obscurs, par ex. on ne peut pas savoir ce que signifie „se moquer (*csúfolni*) des diables”, il est évident que l'interdiction de se présenter en masque de diable — fréquente au Moyen Âge — est répétée et formulée ici de nouveau. Dans le cas d'un drame scolaire ou d'une moralité — où les diables sont les rôles bien acceptés — cette formulation n'est pourtant pas justifiée, mais, dans le cas d'un travestissement en diable véritable, elle est déjà bien compréhensible. Selon l'opinion des chercheurs hongrois, cette histoire était assimilée aux histoires européennes



expliquant des coutumes<sup>34</sup> sans avoir souligné ses traits carnavalesques. Il peut être remarqué que parmi les légendes de croyance hongroises qui mentionnent le diable<sup>35</sup>, il n'y a pas de telles histoires bien que quelques traits puissent être interprétés aussi de telle manière.

Dans les décennies récentes, les textes encore vivants de ce jeu dramatique de „faire richissime” ou du „farsang des diables” ont été relevés dans plusieurs villages hongrois des régions Gyergyó et Csík en Transylvanie. Nous en connaissions une adaptation faite par un curé et, dans certains lieux il était joué de l'Épiphanie jusqu'au Mardi Gras, c'est à dire pendant tout le „farsang”<sup>36</sup>. Certains chercheurs, ont associé, ce jeu dramatique — par une liaison plus lointaine — au motif de la transgression de la fête ou à celui des fêtes dirigées par le diable. Dans le manuel de sermons de *Pelbárt Temesvári* publié en 1502, un tel cas est déjà mentionné: „...quedam mulier cum pluribus mulierculis vestibus virilibus indutis et alie habitu larvationes exercebant. Ecce autem mulier illa, qua principalius eas id concitaverat, cum in domo cuiusdam convicanei simulcum aliis saltarent, raptā est a demone e medio illarum corisantium quasi latenter...”<sup>37</sup>. Bien qu'il ne s'agisse pas ici de „farsang” ou de masque de diable, les femmes portant des habits d'homme se conduisaient de manière carnavalesque et c'est pourquoi leur chef était saisi par le „démon”. Il est particulièrement intéressant que *Temesvári* informe le lecteur qu'il s'agit ici d'un événement „historique” qui s'est passé vers 1480 dans un village (*quadam possessione ville*) de la région du fleuve Kapos dans la Transdanubie. On ne sait pas exactement si cet environnement „villageois” est une allusion authentique au caractère populaire des coutumes carnavalesques de cette époque-là ou s'il est conforme tout simplement au motif du trouble-fête<sup>38</sup> bien connu et dans le folklore hongrois et international, mais son mentionnement mérite tout de même l'attention.

On peut tirer une telle conclusion de quelques cérémonies carnavalesques de caractère d'un combat, surtout si elles sont masquées et renvoient au monde renversé ou si elles représentent une victoire singulière. Le folklore hongrois ne s'est pas encore occupé de ce thème.

Les recherches hongroises ont souvent discuté la question de la danse nommée „borica” des jeunes hommes Hongrois-Tchangos (*csángó*) de Hétfalú en Roumanie. C'est aussi une coutume de „farsang”<sup>39</sup> qui se rattache à la coutume *căluș* (*călușer*) des Balkans. D'autre part, elle a été mise en rapport avec la danse mauresque (*moreszka*)<sup>40</sup>. Bien que la coutume Tchango soit seulement fêtée au „farsang” et récemment à Noël (tandis que la même coutume

roumaine est fêtée à la Pentecôte), tout cet ensemble de coutumes montre des traits carnavalesques bien observables.

Le fait que le folklore hongrois avait des coutumes carnavalesques non seulement dans le passé historique peut être bien illustré par la coutume nommée „le farsang des femmes” (*asszony-farsang*). Bien qu'elle ait été connue depuis longtemps, déjà elle n'est décrite que depuis quelques décennies<sup>41</sup>. Elle est fêtée exclusivement par des femmes qui improvisent des coutumes, dans des déguisements et des masques improvisés: les hommes en sont exclus et les femmes se moquent surtout d'eux.

De nos jours, il est connu dans tout le pays qu'au „farsang”, on porte des déguisements, des masques, on défile ou l'on organise un bal masqué. Tout cela est souvent, même dans un milieu paysan, de caractère bourgeois<sup>42</sup>. Plus récemment, les fêtes du carnaval des écoles des grandes villes et de la province ont un tel caractère<sup>43</sup>. Il serait bien difficile de les rattacher soit au bal du carnaval civilisé européen international, soit au folklore paysan hongrois traditionnel, car les éléments de ces deux influences sont également représentés dans ces fêtes.

Quelques coutumes analysées dans le détail, comme par ex. le défilé des „Bouchaus” (*busó*) de Mohács qui est également une coutume de „farsang”, démontrent très bien l'ensemble des différents éléments. Les jeunes hommes avec des cornes d'animaux représentent l'ennemi mais aussi le diable en même temps. Dans un passé tout récent, l'un des figurants portait déjà — quelle innovation! — un masque de diable tibétain<sup>44</sup>.

A la base de tout cela, on peut constater que les coutumes de caractère carnavalesque étaient connues en Hongrie dès le Moyen Age tardif, et même on a aussi des preuves qu'elles vivent encore dans la culture populaire. Le fait que les premières données sont d'origine courtoise est bien naturel. Ce fait suit non seulement du caractère des sources écrites (il est donc justifié que le 13 janvier 1489, la duchesse Éléonore énumère les 56 sortes de masques dans sa lettre, mais il est en même temps inconcevable qu'à cette époque, les paysans se soient écrit des lettres ou qu'ils se soient envoyé des masques), mais du caractère général de la culture de fête: ce sont toujours les couches sociales supérieures et riches qui empruntent la nouvelle mode laquelle est ensuite imitée avec enthousiasme par les couches inférieures. Cette culture carnavalesque, courtoise et urbaine est internationale. Les données historiques prouvent que tout cela est apparu plus tard dans les petites villes, les petits habitats et enfin aussi dans le milieu populaire. Nous n'avons pas d'indications que la structure des fêtes se soit modifiée dans la direction opposée, bien que certains éléments (par ex. des costumes populaires, éven-

tuellement des danses) soient empruntés par les grands seigneurs à sujets.

La question se pose tout de même de savoir dans quelle mesure tout cela peut être considéré comme étant de caractère hongrois. Comme après le 16<sup>e</sup> siècle les sources sont déjà hongroises, la question doit être jugée seulement pour l'époque antérieure<sup>45</sup>. Par rapport à cela, on peut remarquer qu'au 16<sup>e</sup> siècle, on ne peut pas séparer les mentions de „farsang” hongrois de ceux des allemands de Hongrie. Ces derniers sont aussi d'origine urbaine (Sopron=Ödenburg, Brassó=Kronstadt, etc.), et cela signifie peut être plus qu'un conséquence provenant du caractère des sources<sup>46</sup>.

Quelques données encore plus intéressantes suggèrent où le carnaval a pu surgir dans la civilisation hongroise dans une époque plus ancienne. La fille du roi hongrois Béla IV, Marguerite (1242–1271), vivait dans le couvent de l'Île Marguerite (à Budapest d'aujourd'hui), et en 1261, elle y a été ordonnée religieuse. Après sa mort, la fille du roi-pénitente à l'extrême qui avait renoncé à l'inanité des choses d'ici-bas-était très vénérée. En 1276, son procès en canonisation a déjà été commencé<sup>47</sup>. Dans le texte du *Protocollum inquisitionis super vita, conversatione et miraculis beatae Margarithae...* se trouve la mention la plus ancienne du „carnelevarium”, c'est-à-dire „carnevalium” du latin de Hongrie<sup>48</sup>, notamment dans le sens négatif de 'bacchanalium dies'<sup>49</sup>. Par quelque côté que nous interprétions la chose, il est certain que cette notion apparait dans la couche supérieure des intellectuels du pays pour la première fois.

Le titre de cette étude finissait par un point d'interrogation. On peut répondre à la question qui y est posée, que le carnaval existe en Hongrie non seulement de nos jours, mais par les données historiques de notre civilisation des coutumes, on peut aussi justifier son existence plusieurs fois séculaire<sup>50</sup>. Il vaudrait la peine de décrire en détail toutes les caractéristiques de cette thématique: de cette manière, on pourrait mieux comprendre les éléments européens des coutumes hongroises. Les questions de la transmission des cérémonies, la stabilité extrême de la tradition textuelle peuvent être comprises seulement à l'aide de telles recherches.

## Références

1. Zsigmond Szendrei: Jeles napok (Fêtes cycliques). In: A magyarság néprajza (L'éthnographie du peuple hongrois). Tome IV. Szellemi néprajz (Folklore). II. (3<sup>e</sup> édition). Budapest 1943,



p. 269—285.; *György Kerényi*: Jeles napok (Fêtes cycliques). A Magyar Népzene Tára II. (Manuel de la Musique Populaire Hongroise). Budapest 1952.

2. *Sándor Bálint*: Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza (Les fêtes de notre peuple. L'ethnographie de l'année ecclésiastique). Budapest 1938.

3. *Tekla Dömötör*: Naptári ünnepek — népi színjátszás (Fêtes calendaires — théâtre populaire). Budapest 1964.

4. *Zoltán Ujváry*: Játék és maszk. Dramatikus népszokások (Jeu et masque. Coutumes dramatiques populaires). I—III. Debrecen 1983. Surtout le 1<sup>er</sup> tome.

5. *Károly Viski*: Volksbrauch der Ungarn. Budapest 1932.

6. S. A. *Tokarev* otv. red.: Kalendarnye obyčaj i obrjady v stranah zarubeznoj Evropy konec XIX — načalo XX v. — Vesennie prazdniki. Moscou 1977. Voir le chapitre: *Dömötör*, T.: „Vengry” (La Hongrie), p. 189—201.

7. *Ibid.* p. 5—11, et dans le chapitre italien suivant, p. 16—21.

8. *Loránd Benkő* (éd.): A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára (Dictionnaire historico-étymologique de la langue hongroise). Tome I. Budapest 1967. p. 848, voir au mot „farsang”.

9. *István Szamota—Gyula Zolnai*: Magyar oklevél-szótár (Dictionnaire de diplômes hongrois). Budapest 1902—1906. c. 219, voir au mot „farsang”.

10. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára (Dictionnaire historico-étymologique de la langue hongroise). Tome II. Budapest 1970, p. 386, voir au mot „karnevál” (carnaval).

11 Selon la 2<sup>e</sup> édition de 1786 de Presbourg, la 1<sup>ere</sup> a été publiée en 1557. A la fin de son autobiographie, *Bod* mentionne une édition de 1762 à Nagyszében. On connaît plusieurs éditions modernes de cette œuvre, la plus récente contient les parties respectives avec une orthographe modernisée: *Péter Bod*: Magyar Athenas (Athenas hongrois). Budapest 1982, p. 95—96. Avec une liste des œuvres antérieures.

12. L'opposition 'húshagyó' (carême-prenant, jour d'abstinence) — 'húsvét' (Pâques), 'hústalan' (sans viande) — 'húst vevő, fogyasztó' (consommant de viande) dans la dénomination des fêtes peut être datée à l'aide des données de la lexicologie historique hongroise aux 13<sup>e</sup>—14<sup>e</sup> siècles [cf. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára (Dictionnaire historico-étymologique de la langue hongroise). Tome II. Budapest 1970. p. 173, voir aux mots „húshagyó” et „húsvét”]. Cette idée était représentée par les études slavistes hongroises depuis *József Asbóth*. Cf. *Vasmer, Max*: Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka. III. Moscou 1971. p. 31.

13. *Antal Bartal*: Glossarium mediae et infimae latinitatis Regni Hungaricae. Lipsiae 1901. „carniprivium, carnisbrevium, carnisbrivium, carnis privium” p. 107b.

14. D'après des références antérieures, *Dömötör*, T. op. cit. p. 80–81.

15. Cf. réf. 11

16. *György Szerémi*: Magyarország romlásáról (Le déclin de la Hongrie). Budapest 1961. p. 113.

17. Cette source bien connue était utilisée par plusieurs chercheurs, par ex.: *T. Dömötör* op. cit. p. 86 — *László Zolnay*: Kincses Magyarország. Középkori művelődésünk történetéből (La Hongrie comblée de richesses. De l'histoire de notre civilisation médiévale). Budapest 1977. p. 521. — La 1<sup>ère</sup> édition de sources: *Béla Radvánszky*: Magyar családi élet és háztartás a XVI–XVII. században (La vie familiale et le ménage en Hongrie aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles). Tomes I–III. Budapest 1879–1896, et du même auteur: Foglalkozás, időtöltés, játék a XVI. és XVII. században (Travail, loisirs, jeux aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles). In: Századok XXI. (1887) p. 239–320, surtout p. 309–312.

18. Résumé par *Béla Borsa*: Reneszánsz kori ünnepségek Budán (Les fêtes à l'époque de la Renaissance à Buda). In: Tanulmányok Budapest múltjából (Etudes sur l'histoire de Budapest) X. (1943) p. 44–53. Voir aussi: *Haraszti, Emil*: Zene és ünnep Mátyás és Beatrix idejében (Musique et fête au temps du roi Matthias Corvinus et de la reine Beatrice de Naples en Hongrie), in: Mátyás király emlékkönyv. Ed.: *Imre Lukinich*. Vol. II. Budapest 1940. p. 389–412.

19. Citée par *T. Dömötör* op. cit. p. 85, *Zolnay* op. cit. p. 517. La source d'origine in: Monumenta Hungariae Historica IV (1878) p. 8–9.

20. Publié par *Adorján Divéky*: Zsigmond lengyel herceg budai számadásai (Les comptes du prince polonais Sigismond en Buda). Budapest 1914. — Commenté par Divéky lui-même: Zsigmond lengyel herceg II. Ulászló udvarában (Le prince polonais Sigismond à la cour du roi Vladislas de Hongrie II.) Századok XLVIII. (1914) p. 459–463.

21. Gravure sur bois de *Hans Burkmayr* dans l'édition du „Weisskunig”, Publiée par *Tibor Kardos*: Régi magyar drámai emlékek (Anciens monuments dramatiques hongrois) I. Budapest 1960. Planche XXXI, avant la page 161.

22. Les historiens d'art et du théâtre hongrois en ont parlé souvent. Cf. les œuvres mentionnées de *Tibor Kardos*; *Zolnay László*. Cf. par ex. *Hont, Ferenc* (éd.): Magyar színháztörténet (Histoire du théâtre hongrois) Budapest 1962.

23. Cf. *Mihail Bahtyin*: François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája (L'art de François Rabelais et la culture populaire du Moyen Age et de la Renaissance). Budapest 1962., principalement surtout l'introduction: p. 9—19. La traduction hongroise de cette même partie (mais non pas du livre entier) in: *M. M. Bahtyin*: A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok (L'esthétique du mot. Études choisies). Budapest 1976. p. 304—312. Le livre ne pouvait paraître en russe qu'en 1965, mais quelques unes de ses idées étaient déjà été connues avant cette date. Les nouvelles conceptions bakhtiniennes sont à trouver dans *Le Bulletin Bakhtine — The Bakhtin Newsletters*, no. 1, à partir de 1983. *Barbara A. Babcock*: The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society. Ithaca — New York 1978.

24. La mauresque a en Hongrie une longue tradition. Sur ce thème cf. *Pál Péter Domokos*: A moreszka Európában és a magyar nép hagyományában (La mauresque en Europe et dans les traditions du peuple hongrois). In: *Filológiai Közöny IV.* (1958) p. 27—46, 194—223, et le même auteur: *Der Moriskentanz in Europa und in der ungarischen Tradition.* *Studia Musicologica X.* (1968) p. 229—311. Son travail de pionnier ne signifie pas encore le dernier mot sur cette question, et justement les traits carnavalesques n'ont pas encore été étudiés indépendamment. Voir pour les rapports européens: *An Index to Cecil J. Sharp: The Morris Book 1—5*, volumes 1911—1924. Prepared by *E. C. Cawte*. Sheffield 1983. — *Forrest, John*: *Morris and Matachin. A Study in Comparative Choreography.* Sheffield 1984.

25. Cf. *Zoltán Ujváry*: op. cit. I. p. 53—135, avec des références à la littérature antérieure très riche.

26. Sur cette thématique, il n'existe aucune bonne monographie. Pour des références complémentaires cf. *László Mándoki*: *Busójárás Mohácson* (La fête „boucho” à Mohács). Pécs 1963.

27. *Lajos Vargyas*: *Mimos-elemek a magyar betlehemes játékban* (Eléments mimétiques dans le jeu de Bethléem hongrois). *Antiquitas Hungarica*, Budapest 1948, p. 177—184. — *András Benedek*: *Les jeux hongrois de Noël.* *Folia Ethnographica 2* (1950) p. 55—94.

28. Le panorama des coutumes populaires hongroises (*Tekla Dömötör*: *Coutumes populaires hongroises*, Budapest, 1972, Corvina) traitant de la question du „farsang” étonnamment parmi les „coutumes populaires d'hiver” ne mentionne pas ce point de vue. La classification vient de *Géza Róheim* qui range aussi le „farsang” parmi les fêtes d'hiver, et analyse aussi ses éléments importants en les résumant de la manière suivante: „1. Ces coutumes se rattachent partout à l'idée de la fécondité, du mariage, de l'amour et à sa représentation symbolique. Les premiers rôles sont joués par des garçons et des filles. 2. Elles représentent la mort et la

résurrection comme chez les peuples primitifs où le motif principal des cérémonies d'initiation est la mise à mort et la résurrection des jeunes gens ou de l'être surnaturel les représentant. 3. Les garçons, comme les initiés primitifs, attaquent et battent les femmes." [Géza Róheim: Magyar néphit és népszokások (Croyances et coutumes populaires hongroises). Budapest 1925. p. 213–214.] La nature d'hiver ou de printemps du „farsang” doit être traitée séparément et dans son contexte international. Il est tout de même important de mentionner que dans le folklore hongrois des siècles derniers, cette coutume tombe en hiver non seulement à la base du calendrier et du temps, mais elle emprunte aussi certains éléments „d'hiver”, par ex. des habits d'hiver (manteaux de fourrure) bien que, sous un autre rapport, elle soit caractérisée et par des traits d'hiver et par ceux du printemps (par ex. elle peut être jouée à l'intérieur des maisons aussi bien que dans la grande nature, etc.).

29. Cf. pour un petit résumé Gyula Ortutay (éd.): Magyar Néprajzi Lexikon (Encyclopédie de l'ethnographie hongroise). Tome I Budapest 1977. p. 631, voir au mot „dúsgazdagolás” (faire richissime).

30. Pour un résumé de la littérature respective cf. Béla Stoll—Imre Varga—Sándor V. Kovács: A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig (Bibliographie de l'histoire littéraire hongroise jusqu'à 1772). Budapest, 1972. p. 379.

31. Édition critique du texte avec de riches commentaires bien élaborés du point de vue du folklore: Tibor Kardos—Tekla Dömötör: Régi Magyar Drámai Emlékek (Anciens monuments dramatiques hongrois). vol. II. p. Budapest 1960. 43–88, avec une bibliographie et des commentaires p. 93–101.

32. Le texte et les commentaires: Tibor Kardos—Tekla Dömötör: Régi Magyar Drámai Emlékek (Anciens monuments dramatiques hongrois) vol. II. Budapest 1960. p. 437–475. Résumé de la littérature respective: Béla Stoll—Imre Varga—Sándor V. Kovács: A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig (Bibliographie de l'histoire littéraire hongroise jusqu'à 1772). Budapest 1972. p. 416.

33. György Versényi: Erdélyi népmondák (Légendes populaires de Transylvanie). In: Ethnographia XII. (1901) p. 268–269. (De Csík-Bánfalva.)

34. Tekla Dömötör: A népszokások költészete (La poésie des coutumes populaires). Budapest 1974. p. 65–66.

35. Anna Bihari: Magyar hiedelemmonda katalógus (Catalogue des légendes de croyance hongroises). Budapest 1980. Chapitre „J”, („Diable”) 47–52. Ce résumé contient seulement un matériel fragmentaire, c'est pourquoi il s'agit ici plutôt d'une pseudo-insuffisance.

36. Résumé dans l'œuvre citée dans la note 31: p. 89—91, et 100—101. Pour un résumé plus récent cf. *Sándor Bálint*: Karácsony, Húsvét, Pünkösöd (Noël, Pâques, Pentecôte). Budapest 1973, p. 178—181.

37. Le texte est cité par *Tekla Dömötör*: Naptári ünnepek — népi színjátszás (Fêtes calendaires — théâtre populaire). Budapest 1964. p. 82—83.

38. En cherchant les sources de la ballade intitulée „Les trouble-fête” de *János Arany*, la philologie hongroise a souvent écrit sur ce thème du trouble-fête. À la base de tout cela, nous sommes de l'avis que cette légende répandue dans toute l'Europe était dirigée contre les danses et surtout contre les danses de cimetièrre. Chez nous, elle était déjà connue dans les sources latines, et après le 17<sup>e</sup> siècle, elle s'est répandue par la littérature de colportage. Au 18<sup>e</sup> siècle, elle était une histoire populaire, localisée surtout dans la région de Bohème [cf. *József Balogh*: Az ünneprontók (Les trouble-fête). In: *Ethnographia* XXXVI. (1925) p. 62—63.; Ünneprontás. Adalékok a középkori temetői táncok magyarázatához (Fête et trouble-fête. Documents sur l'explication des danses de cimetièrre médiévales). In: *Ethnographia* XXXVII. (1926) p. 113—121.] Nous ne pouvons pas comparer cela avec les faits du „farsang” aux masques de diable. Il est tout de même possible qu'il y existe aussi des éléments carnavalesques. On connaît un manuscrit d'un jeu dramatique allemand de Hongrie du Nord (Körmöcbánya, 18<sup>e</sup> siècle, „Der verlohrene Sohn” dont l'entracte est le chant d'environ 80 vers „Ein schönes Gesang” qui peut être daté de la deuxième partie du 18<sup>e</sup> siècle), à la base de quoi on peut supposer un livre de colportage allemand: il contient l'élément du trouble-fête. „Nach heiligen Mathäeistag... just der Sonntag”, „freche Mägdlein” „und sechs Jungzellen” dansent, et toute l'action est décrite par les verbes „tanzen und flangiren, sündhaften galanisiren”. [Pour le texte cf. *J. Ernyei—G. Kurzweil*: Német népi színjátékok (Spectacles théâtraux populaires allemands) Budapest 1932. Tome I. p. 565—567. Les commentaires dans: Tome II. 1<sup>ere</sup> partie, Budapest 1938. 348—354]. Selon le commentaire, ce motif surgit pour la première fois en 1570 en Hodrus quand, à cause du manque d'hommes parmi les mineurs allemands, des femmes sont aussi descendues dans la mine. Le tribunal de la mine a bientôt surpris les habitants de Hodrus en flagrant délit, „bei tollen Lustbarkeiten” et il a interdit aux femmes de visiter les mines et d'assister aux danses et à la musique (*Johann Kachelmann*: Geschichte der ungarischen Bergstädte und ihrer Umgebung. Tome III. Schemnitz 1867. p. 167). Il est possible que la cause de l'interdiction ait été non seulement la contrainte de la pénurie de main-d'œuvre mais aussi le changement de rôle des deux sexes.



D'autres dates (par ex. le 22 juin 1574 à Poprádfelka) témoignent d'une période non-carnavalesque. Sur les jeux de carnaval allemands en général voir: *Catholy, Eckehard: Fastnachtspiel*. Stuttgart 1966.

39. L'importance de la danse „borica” a été reconnue premièrement par *Géza Róheim*. Cf. son œuvre: *Magyar néphit és népszokások* (Croyances et coutumes populaires hongroises). Budapest (1925) p. 205—213, et il a déjà mentionné plusieurs coutumes parallèles des Balkans. Pour leur panorama et pour l'analyse de la coutume roumaine cf. *Kligman, Gail: Căluș*. Symbolic Transformation in Romanian Ritual. Chicago — London 1981.

40. Cf. réf. 24. Le résumé le plus important pour nous relatif à une région proche et qui n'était pas encore utilisé à fond par les recherches hongroises est l'œuvre d'*Ivančan, Ivan: Narodni običaji korčulanskih kumpanija*. Zagreb 1967.

41. *Katalin Jávör: Asszonyfarsang Mátraalmáson* (Le „farsang” des femmes à Mátraalmás). In: *Népi Kultúra — Népi Társadalom* II—III. (1969) p. 266—294.

42. Souligné pour la première fois par *Manga, János: Ünnepek, szokások az Ipoly mentén* (Fêtes et coutumes sur les rives de l'Ipoly). Budapest 1968. p. 109—119. La mise au premier plan des éléments modernes est bien représentée par *Borus, Rózsa: Topolya népszokásai* (Les coutumes populaires de Topolya). Újvidék 1981. p. 26—32, l'énumération des phénomènes plus intéressants sont à trouver dans la monographie de *András Seres: Barcasági magyar népköltészet és népszokások* (La poésie et la coutumes populaires hongroises de Barcaság) — le livre est classé et ordonné aux fins de publication par *Vilmos Keszeg*. Bukarest 1984, où non seulement le „farsang” et les amusements d'hiver de la jeunesse en général sont représentés (p. 359—380), mais aussi la partie traitant la danse „borica” et les références littéraires (p. 368—374 et p. 509—510) ont aussi un caractère semblable. Il est à remarquer que sur l'origine de cette danse, les données historiques sont assez obscures. *Erdélyi Szótörténeti Tár* (Le Dictionnaire Historique du vocabulaire Hongrois de Transylvanie) de *Attila Szabó T.* ne donne aucune information sur le mot „borica”. *Seres* le tient pour slave, mais sans preuves directs. La première description est connue depuis 1862, par contre, selon l'opinion publique, la danse avait déjà été interdite par l'empereur Joseph II le 6 février 1785. Le dirigeant de la danse (et de la cérémonie) est le „*vatáf*”: c'est un mot d'emprunt roumain, mais les recherches de lexicographie historique hongroises ne connaissent pas de données plus anciennes que 100 ans. cf. *Ferenc Bakos: A magyar szókészlet román elemeinek története* (Histoire des éléments roumains du vocabulaire hon-

grois). Budapest 1982, p. 245. Cette question devrait être étudiée séparément.

43. Les bals de „farsang” de quelques écoles étaient analysés en 1982, 1983 et 1984 de telle manière. Le matériel rassemblé sera rangé dans les archives du folklore d'enfants de la Chaire de Folklore de l'Université Loránd Eötvös de Budapest.

44. *László Mándoki*: *Busómaszkok*. (Masques „busó”). A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve. Pécs 1961. 159–180.

45. *Attila Szabó T.*: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* (Dictionnaire historique du vocabulaire hongrois de Transylvanie). Tome III, *Elt-Felzs*. Bucharest 1982. 711–713, voir aux mots „farsangi”, „farsangol”, „farsangolás”, „farsangoló”, „farsangos”, etc. parmi les années 1562 et 1841.

46. Les données sont énumérées par: *Károly Mollay*: *Német-magyar nyelvi érintkezések a XVI. század végéig* (Les relations linguistiques hongro-allemandes jusqu'à la fin du 16<sup>e</sup> siècle). Budapest 1982. p. 257, voir au mot „farsang” avec la littérature respective.

47. cf. *László Mezey*: *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén* (Les débuts de la langue hongroise littéraire à la fin de l'époque arpádienne). Budapest 1955. p. 54–59.

48. Les données sont citées par: *Antal Bartal*: *Glossarium mediae et infimae latinitatis Regni Hungaricae*. Lipsiae 1901, p. 107b. Il est à remarquer que le dictionnaire du latin de la Hongrie médiévale plus complet est maintenant en préparation et il contiendra, selon toute apparence, des données complémentaires qui peuvent être utiles pour nous aussi.

49. L'édition citée: *Monumenta Romana Episcopatus Veszprimensis*. Budapest 1896. I. 211 (et 343).

50. Il est étonnant que les différentes variantes sont confrontées par l'édition des textes dramatiques hongrois au lieu de les considérer plutôt comme une continuité. Concernant le texte de la *Comico-Tragoedia* de l'auteur anonyme (voir note 31 ci-dessus), *Zsolt Alszeghy*: *Magyar drámai emlékek a középkortól Bessenyeiig* (Monuments dramatiques hongrois du Moyen Age jusqu'à Bessenyei). Budapest (1914) a pris pour base l'édition de 1683 de Lőcse (p. 476); *Tekla Dömötör* (dans l'œuvre citée dans la référence 31) se réfère à l'édition de 1699 de Kolozsvár; *Péter Nagy*: *Magyar drámaírók 16–18. század* (Auteurs dramatiques hongrois du 16<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle). Budapest 1981, 1110–1112 mentionne de nouveau celle de Lőcse. Mais il y a encore d'autres éditions connues qui étaient énumérées par les interprètes de textes. Il vaudrait la peine d'étudier la diversité des textes séparément aussi et de la comparer avec la diversité des textes populaires du 20<sup>e</sup> siècle.



51. Plusieurs études sont publiées depuis que j'ai terminé mon essai. Je ne les cite pas toutes ici, mais elles n'impliquent aucune contradiction profonde en ce qui concerne la matière et l'issue de mes observations. Voir: Magyar néprajz (Ethnographie hongroise) Vol. V., VI. et VII. Budapest 1988–1990. Zoltán Ujváry: Farsang (Carnaval). Debrecen 1990 (Néprajz egyetemi hallgatóknak 5.)

### *Karnevál Magyarországon?*

Feltűnő, hogy a magyar néprajzi kézikönyvek nem használják a karnevál fogalmát (hanem a „farsang”, „téli” vagy „tavaszi népszokások” keretében tárgyalják a másutt ide vett jelenségeket). Természetesen ennek tartalmi okai is vannak: a szó szoros értelmében vett karneválnak csak a maszkos, előadásszerű alakoskodást tekinthetjük. Az eddigi hazai kutatások nem foglalkoztak külön ezzel a jelenséggel, illetve ezt csak a nem-népi hagyományban (pl. farsangi álarcos bálók a mai társadalomban) vélték felfedezhetőnek. „Farsang” és „karnevál” történeti és szótörténeti forrásainkban is elválik egymástól. Bod Péter, Szerémi György, Hans Seybold, Temesvári Pelbárt és mások adatai, az 1646-os *Comico-Tragoedia* szövege (és ennek későbbi maradványai), a hétfalusi csángók *borica*-tánca, és természetesen az ismert mohácsi *busó-járás* azonban ilyen összefüggésbe is hozható.

Úgy látszik, vannak történeti adataink a magyar „karnevál” múltjára vonatkozóan, sőt a népszokások körében is ismertek olyanok, amelyeket e „karnevaleszk” hagyományba kapcsolhatunk. Mint-hogy ismert adatok újracsoportosításáról beszélhetünk itt, a felismerés egyszersmind népszokásainak egészének értelmezéséhez is segítséget nyújthat, eddig nem kellőképpen hangoztatott társadalomtörténeti és művelődéstörténeti összefüggésekre irányíthatja a figyelmet.

*Voigt Vilmos*



## THE OBI-UGOR BEAR-FESTIVITY MASK

The bear and the bear-cult have an important role in the belief-system of various peoples of Eurasia and North-America. In the hunting, prey-getting cultures of North-Eurasian peoples killing the bear was of outstanding importance. Chiefly from the 17<sup>th</sup> century on, descriptions of bear-hunting were created, based on personal observations and referring to the event's influence on a certain community's life. To kill a fearful, big animal like that was considered as an almost heroic deed.

The bear-cult was an organic part of the obi-ugor culture, too. Bear-songs, narratives, festival ceremonies and play-activities used to belong to this cult. To bring down the frightful animal was one of the keenest desires of the hunter. But even if he succeeded in it, he could not rejoice in it at once, since — according to the beliefs — even a dead bear was able to cause harm to man, especially to the successful hunter. The latter had to „ask for pardon” (consequently), and it was a must that the bear should not recognize its killers.

The descriptions of the obi-ugor bear-cult offer precise and satisfactory information. Some researchers have even collected material items, which can be investigated in museum collections. After the exciting and dangerous process of hunting, the hunters took the dead bear home, carrying it in a festival procession, and then its body or skin was laid out in state, on the „bier”. Its eyes were carefully covered by birchwood-bark-pieces, so that „he” should not recognize the participants of the banquet, the hunters and, especially, the one who had killed him. *K. F. Karjalainen* has observed that the *Ostyaks* got its skin off the bear at the very place of its having been killed, to signify as if they had only taken his clothes off. The obi-ugor bear-hunting and bear cult has had interpreters to refer to that particular event of the festive occasion, which resembled a performance-like play. The „characters” of the play were usually males dressed, however, in female costumes, their heads covered by female headgear, their faces

covered by masks. The masks were usually carved of birch wood-barks again; less often they were carved of wood. The mask imitated a human one; there was a hole for the mouth and a false nose as well as a false beard. Observations say that these masks were also sometimes pointed. There were more props than that, but we shall be focusing on the *mask*, itself.

Masks and other props, coming from the local collection of *August Ahlquist*, have been preserved by the „Finnish National Museum”; the collector has described and published them, as figures, in his book entitled *Unter Wogulen und Ostjaken*. Another figure of his book shows a scene: four masked play-personnel danoing. *Arthuri Kannisto* has observed an „animal-play” at the Voguls! Among others mosquitoes and cranes appeared in the play. In the former role, seven masked males took their part there. They had been running around the place, but, finally, the smoke made them lie on the ground.

Since I do not consider it my task to detailfully present the procedures ceremonies festivals connected to the bear-cult, so far I have referred only to events that used to be produced in masks. Both *Karjalainen* and *Kannisto*, not to mention others make us remember that the very much revered bear should NOT remember its killer, its hunters and the participants of the ceremony either. A whole series of „pardon-asking songs” for the bear was not sufficient enough — the participants had to disguise themselves. This is why ordinary clothes were changed: instead of male clothes female clothes worn by males, as well as small shawls on the head, not to forget about the mask, itself. The mask was not to be an entertaining or else a fearsome prop, instead: it was an unavoidable necessity for hiding.

The ceremonies and the material props of the bear-cult could not avoid the attention of Hungarian researchers, working amongst the obi-ugors, either. A fellow-traveller of *Bernát Munkácsi*, *Károly Pápai*, has, since then, collected material props — in the meantime, becoming museum-items — just like, ten years later, *János Jankó*. In accordance with the remaining notes, the „inventory” of *Károly Pápai* mentions (under item No. 27.) the following: „props used in the course of „bear-dance”. Nine items: gathered in the forest, near *Leus*, from the top of low-height firs, as follows:

- a) „törs-tép” (clapper or flapper)
- b) „Sharep” (axe/adze)
- c) kulech — ñal (in Russian: „voron nos” — crow/crane nose  
varjú/daru orr)
- d) ante (in Russian: horses) 2

e) väsi=kyu...2

f) sar-jint=(in Russian: „luk”/the instrument he plays  
lute? — lant?)

g) jant

A small joint of cord adjoined to the nose (*Jeni-nal*, a mask made of birchtree-bark)

It was only a very old man who could explain the secret meaning of all these.”

In the collection of the „Ethnographic Museum” this item is recorded under the number 3335. It had been discovered among the MSS. of *Károly Pápai*, created while he was staying in *Leus*, near *Konda*. *Pápai* has stated the following: „In the forest, not far from the village, masks are tied to even young trees and, under one of them, props and playthings are also collected and tied up in a heap. Some of them are sooted — so as to „beautify” them. Others are simple. [A decode of shorthand-taken notes!]

Under the No. 231 numbering of the recollections of *Pápai* we find three pieces of birchwood-tree-bark made masks from the region of SOSVA. It has been registered by the „Ethnographic Museum” under the number of 3359. *Pápai* never mentions them in MSS. extant from him.

The No. 3335 and the 3539 spec. number of the items in the inventory have disappeared from the museum’s collection since the Second World War. Their lack has never been explained — either from the viewpoint of circumstances or time of their having been lost.

The collector of the other three mask-items of the Ethnographic Museum was *János Jankó*. According to his own list of collections, they appear under the numbers of 39976, 39977 and 39788 and under the name of „Three Masks Used for Bear-Dance”. (He had collected them while staying in *Ugotskya*, on 22<sup>nd</sup> August, 1898.)

The common feature of all of them is the list of characteristics, mentioned earlier. Both their material and their outcome are similar to, or, rather, equivalent with, masks known from other museum collections and researchwise publications.

*Károly Pápai* used to collect his items in two regions along (KONDA and SOSVA), whereas *János Jankó* chose a third one — which means to say that their selection has come down to us both from Ostyak- and Vogul-dwelt regions. If we take into consideration collections of masks in other museums, we can establish the fact that the birchwood-bark-made masks — referred to, earlier — are characteristic of both of the mentioned two obi-ugor peoples.

The objects collected by *Károly Pápai* in Leus used to belong among the festivity props. The same thing is known about the collection of *Ahlqvist*. *Pápai* found them under and on a tree, which suggests that after they had actually been used, they came to be sacrificial objects — thus, their role in the cult was enlarged, i. e. changed.

During his long, researching journey *Károly Pápai* frequently met both the questions of bear hunting and the pertinent items of bear-cult. His observations have come down to us in MS.-form.

This is what we can read in his notes, made in the region of Yugan: „After killing a bear [there is] a dance [the dancers wearing] „beryoz” [birchtree-bark] masks, which are dipped in water if a Russian comes. They are bowing to fire and to the bear. The bear is God’s son — they first bow to, then lift it — whoever cannot lift it is going to die. The priest says: there was an occasion like that; he saw it. The skin belongs to the person who first saw the bear; the meat is to be distributed. [They tell the bear:] „You were killed by a Russian.”

Another note of his makes us get acquainted with the bear-banquet. „The bear is a god; this is the principle according to which it is being treated. After having killed it, they rest for a day. Then they take its skin off, which is being hung on a tree and, later on, sold; its hair on its head and first pair of legs remains untouched and is taken home like that. Whatever amount of meat it offers, all of it gets boiled, but always in new pots or pans. Then comes the magician [„shaman”], while he is busy, the whole population of the „yurta” comes together. („Non-pure” women should not be present.) After magic comes consumption (everybody eats), the remnants of the bear’s body, hung on the tree, are distributed. He cannot do anything about the „sóval” (the heart). General dance begins, there is wrestling among each-other: whoever happens to be present. They put on masks adjusted with female hair, and they adjust teeny bells onto female small shawls. Before all these, they have already placed the bear’s head and its first pair of legs under the „chuval” („oven”), turning its face towards the sun. The dancing lasts for but a night; they are trying to lift the bear, s head grabbing it by its ears. Whoever cannot lift it easily, (that person) is going to die this year. Also, this is another way for their trying to find out about whether they are going to be lucky in next year’s fishing and hunting — depending on whether they can lift the head, or not. The bones are first put on the tree; later on, it is only the head and the first pair of legs that are being kept there.” He refers to the „banquet” using the category „jich-verem-pare”.



The following have also been noted by him in the area of Vas-Yugan: „When they kill a bear, and it happens far from their home, another day is needed to take it back home on a „nart” („sleigh”). Then the body is placed in the middle of the living „room”, as if it were alive... (The head never gets boiled!) Then they are sitting around „him” and an old man tells „him” a tale so that he should (feel) fine... [In this area they do not dance; in Yugan they dance for seven, consecutive days and nights.]”

In his note, created in the nearby of *Aipalov*, we can read the following: „An old man, here, has told me about bear hunting. When he was chasing a marten, he saw on a „keder” (cedar) tree a sign that — according to olden patterns — showed the presence of a bear. He moved it and it moved itself. The man ran away and returned with helpers. They first made a fence, then molested the whatever with a long stick, searched for it and, finally, it was really „moved”! One of the helpers shot him in the head so that it remained precisely there. It did have a lot of fat, but its elderly meat was to be put to fire. In this region the custom orders that its head is also to be boiled, but then the headbones and first pair of legs are to be hung upon the tree. Having boiled its heart, it is put onto a pointed stick and each of the fellows is to have a chew of it.”

According to a country-note, written nearby *Vach*, he says the following: „When they bring home a bear, they never let the dogs near. They lift the bear’s head, time and again, they dance, they apply „beryoзка” (birchtree-bark) masks; they also wrestle, as if they wanted to see how much energy the consumption of bear meat had put into them. [As I said] they are trying to lift the bear’s head; whoever cannot lift it, that shall die that year. The priest has told me a story about a man who could not lift it and, later on, having taken a job in *Surgut*, nearly died. (When he was not able to lift the head, there was a murmur from the *Ostyaks*.)”

The available data sufficiently certify that the bear-cult *did* thoroughly belong to the obi-ugor culture. Its manifestations had only slight differences. Among both obi-ugor peoples, the participants of the bear-festivity-play used to wear birchtree-bark masks. Why they applied this very mask — and why they covered the killed bear’s eyes — was because they did not want the killed animal to recognize its killer and the participants of the festivity, either. They thought *the bear* had qualities that enabled him to revenge on his killers — even when himself was dead. Both the cult and the pertaining rituals and customs are very ancient in the circle of Obi-Ugors — in accordance with our known data.

## Literature

- Ahlqvist, A.*, 1883: *Unter Wogulen und Ostjaken*. Helsinki.
- Csernyecov, V. N.*, 1968: *Periodicheskie obrjadü i ceremonii u obskich ugrov, svazannie s medvedyem*. (In: *Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum, Pars II.: Acta Ethnologica*), Helsinki.
- Hajdú, P.—Domokos, P.*, 1978: *Uráli nyelvrokonaik*. (Our Uralic Language-Relatives) Budapest.
- Harva, U.*, 1933: *Altain suvun uskonto*. Helsinki—Porvoo.
- Kannisto, A.*, 1958: *Materialen zur Mythologie der Wogulen*. Bearbeitet und herausgegeben von E. A. Virtanen und M. Liimola. Helsinki.
- Kannisto, A.*, 1906: *Über die wogulische Schauspielkunst*. FUF, 6. Helsinki.
- Kannisto, A.*, 1951—1963: *Wogulische Volksdichtung*. I—IV. Helsinki.
- Karjalainen, K. F.*, 1914: *Eteläostjakkien karhumenoista*. Vi-rittäjä, 18. Helsinki.
- Karjalainen, K. F.*, 1918: *Jugralaisten uskonto*. Porvoo.
- Munkácsi, B.*, 1892—1921: *Vogul népköltési gyűjtemény* (A Collection of Vogul Folk-Poetry) I—IV. Budapest.
- Munkácsi, B.—Kálmán, B.*, 1952: *Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény*. (Collection of Folk-Poetry) III/2. Budapest.
- Munkácsi, B.—Kálmán, B.*, 1963: *Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény*. IV/2. Budapest. (Revised ed.)
- Novickij, Gr.*, 1973: *Kratkoe opiszanie o narode osztjackom*. (A Short Description of Ostyak People) Szeged.
- Pápay, J.*, 1934: *Északi-osztják medveénekek*. (North-Ostyak Bear-Songs) Ed. by: Jenő Fazekas. Budapest.
- Pápay, J.*, 1905: *Osztják népköltési gyűjtemény*. (Ostyak Collection of Folk-Poetry) Budapest—Leipzig.
- Pápay, K.*, 1980: *Északnyugat-szibériai tanulmányútján készült feljegyzései a Néprajzi Múzeum Adattárában*. (Notes Concerning his Northwest-Siberian Tour — in: *Databank of the „Ethnographic Museum” of Hungary*)
- Sirelius, U. T.*, 1929: *Obin Ugrilaisten peijaisista*. Kalevalaseuran Vuosikirja, 9. Helsinki.
- Zsirai, M.*, 1973: *Finnugor rokonságunk*. (Our Being Related to Finno-Ugrians) Budapest.

## Az obi-ugor medveünnepi álarc

Eurázsia, valamint Észak-Amerika különféle népei hitvilágában jelentős helye, szerepe van a medvének, a medvekultusznak. Észak-Eurázsia zsákmányoló életmódban élő népeinek vadászó kultúrájában kiemelkedő fontosságú volt a medve elejtése. Főleg a XVII. század óta keletkeztek azok a személyes megfigyeléseken alapuló leírások, amelyek a medve vadászatáról, egy-egy közösség életére gyakorolt hatásáról szólnak. A félelmetes nagy vad elejtése szinte hőstett számba ment.

A medvekultusz szerves része volt az obi-ugor kultúrának is. Medveénekék, elbeszélések, ünnepi szertartások, játékok tartoztak ehhez a kultuszhoz. A félelmetes állat zsákmányul ejtése a vadász leghőbb célja volt, ám ha sikerült is, nem adhatta át magát azonnal az örömeinek, hiszen a hiedelmek szerint a megölt medve is ártott az embernek, kivált a vadásznak. Bocsánatot kellett hát kérni tőle, s meg kellett akadályozni, hogy felismerje az elejtőt.

A rendelkezésre álló adatok kellőképpen igazolják, hogy a medvekultusz szorosan hozzátartozott az obi-ugor kultúrához. Megnyilvánulásaiban csupán csekély eltérések voltak. Mindkét obi-ugor nép körében a medveünnepi színjáték résztvevői nyírkéreg álarcokkal takarták az arcukat. Az álarc alkalmazásának is, a kiterített medve szeme eltakarásának is az volt a célja, hogy az elejtett állat ne ismerhesse föl a vadászokat, valamint az ünnep résztvevőit. A medvét ugyanis olyan tulajdonságokkal ruházták föl, amelyeknek a birtokában élettelenül is bosszút állhatott volna a vadászokon. Mind a kultusz, mind a hozzá tartozó rítusok, szokások adataink szerint igen régiek az obi-ugorok körében.

*Ifj. Kodolányi János*



## DAS DORF VERFLUCHT UND GESEGNET

*(Folkloristische Studie auf Grund von bulgarischen Material)\**

Das Dorf als Kulturresultat des Menschen und als jedentägliches Lebensmilieu der agraren bäuerlichen Gesellschaft ist breit in fast allen Folklore-gattungen dargestellt und charakterisiert. Der Umriss seiner Gestalt, die Analyse seiner Funktionen und die Erforschung der inneren Gesetzmässigkeiten seiner Entwicklung in der mündlichen Volksüberlieferung birgt neue Möglichkeiten für weitere Kulturerkenntnisse über das Wesen und die Bedeutung des Dorfes im Volksleben. Die Frage wie das Volk sein Territorium, seine Zeit und die Art seines Wohnens in seinem Dorf sieht und wie es diese Phänomene in seiner dichterischen Schöpfung widerspiegelt, erweckt neue Lebensperspektiven vor den in der letzten Jahrzehnten zurückgebliebenen und etwas stereotypisierten Siedlungsforschungen. Die Objektivisierung des Dorfes in der Folklore spricht für seine direkte oder indirekte Anwesenheit und bewusst gewordene Wichtigkeit, sowohl im Leben des einzelnen Menschen, als auch der Dorfbewohner. Das Dorf ist Gegenstand der Überlegung, der Charakteristik, der Kategorisierung in der Volksmeinung. Es ist auch Objekt des Fluchens und des Segnens und findet materialisierter Ausdruck in den Volksflüchen und Volkssegnen. Seine Anwesenheit in den Folkloertexten zeigt eine solche interessante Form, die die moralischen Normen und emotionalen Kategorien des Volkes klarstellt und die seine Beziehung zum eigenen Kultur- und Lebensmilieu veranschaulicht.

Die spezialisierte internationale und bulgarische Fachliteratur über die Flüche und die Segen hebt zwei Forschungsrichtungen hervor. Die eine ist mit ihrer Untersuchung als Synthese von Wort und Handlung verbunden und ist eng in der Erforschung der Brauch- und Rechtspraktiken hineinverflochten. Das entspricht der ältesten historischen Entstehungsphase der Flüche und der Segen in der

\* Das hier Veröffentlichte ist ein Teil von einer umfangreicheren Studie.

archaischen Menschengesellschaft mit synkretischen Bewusstsein und Weltauffassung. Die zweite Richtung erforscht die Flüche und die Segen wie kodierte Formeln und das erfordert und rechtfertigt ihre Einschliessung zu dem System der folkloristischen Kleingattungen. Die untrennbare Verbindung zwischen Fluch und Segen wie Kulturphänomene mit ähnlicher Struktur, aber mit gegensätzlicher Zeichenbedeutung und Wirkung, stellt die beiden in oppositioneller Lage zueinander. Diese Tatsache ist ihr charakteristischer Zug und das veranlasst nicht selten ihre parallele Erforschung. Die Analyse ihrer genetischen Verbindung zu den magischen Sprüchen und zum Gebet stellt unumgänglich die Frage nach dem Glauben an der Effektivität und an der Wirkungskraft der Flüche und der Segen.

Erforscht sind bis jetzt vorwiegend jene Flüche und Segen, dessen Objekte einzelne Personen sind. Ausser acht sind aber diejenige Flüche und Segen geblieben, in denen das Objekt das Dorf als Einheit erscheint.

Hier werden die bulgarische Flüche und Segen über das Dorf erforscht. Bei dem Heranziehen von europäischen Vergleichsmaterial stellt man den Tatbestand von ähnlich verlaufenden und strukturverwandten Kulturmechanismen und Denkanalogien fest. Und das ist nicht zufällig.

Der Mensch ist eng mit seinem Dorf verbunden. Es ist sein Geburtsort, es beschützt ihn von Natur- und Sozialgefahren, es sichert seine Lebensversorgung, sein reguliertes Gesellschaftsleben. Das Dorf ist sein Alltag im Glück und Not. So erscheint das Dorf in den bulgarischen Flüchen und Segen als ein Gebilde, bevölkert von Menschen mit Erfolgen oder Fehlschlägen, mit Glück oder mit Pech, „gerecht“ oder „sündhaft“ nach den ethnisch-normativen Volksgesetze handelnd.

Die Flüche und die Segen sind Produkte besonderes Affektes und seiner wörtlichen Abreagierung, sie sind Ausdruck der emotionellen Zustand des Menschen in Bezug auf Ungerechtigkeit, Not, oder Erfolg und Glückwunsch. So wenn man ein Dorf verwünscht oder segnet, erscheint es als ein lebendiges Organismus, als Einheitsbegriff von allen dort lebenden Menschen.

Die gefühlstärkste Flüche über das Dorf sind: „Das Dorf soll veröden“, „Wenn der Stein erweckt, dann auch das Dorf“ und „So wie der Stein tot ist, so soll das Dorf auch aushauchen“.<sup>1</sup>

Die Analyse der Flüche zeigt vier Hauptmonente: 1. Die Person, die das Dorf verflucht, 2. Der Grund für den Fluch, 3. Die Verwünschung, die Formel „des Bösen“, 4. Die Folgen des Fluches.

In einem Volkslied verwünscht ein Mädchen sein eigenes Dorf: „... Soll veröden, dieses Dorf Buruvanzi“.<sup>2</sup> Der Grund ist, dass in der Spinnstube neben jedes Mädels sein Geliebter sitzt und nur es selbst allein und einsam ist. In einem anderen Lied verflucht das



Mädchen das Dorf und die Verwandten seines Bräutigams, der erst ihm Hochzeit versprach und später nicht sein Wort haltete:

... Oh, lele, mein Gott, mein Gott,  
soll das Dorf Intovo veröden,  
soll das Dorf Intovo veröden,  
zurück soll er zu mir kehren...<sup>3</sup>

In nächsten Lied ist ein Mädchen in einem grossen Dorf, in einem reichen Haus, aber mit einem kleinen Jungen verlobt. Es verwünscht:

... Das Dorf soll veröden,  
Das Haus soll verbrennen,  
Kugel soll den Knaben treffen...<sup>4</sup>

Bei dem ersten Beispiel ist der Fluch entweder als Ausdruck der eigenen schlechten Laune des Mädchens, oder als Redewendung der Unzufriedenheit aufzufassen. Bei dem zweiten und bei dem dritten Beispiel hat der Fluch eine andere innere Bedeutung. Das private Unglück des Mädchens ist hier mit unumwendbaren normativpflichtigen Entscheidungen der einzeln Dorfgruppen oder Familien verbunden. Die Lösung einer Verlobung oder die Verheiratung mit einem Burschen, der vom Standpunkt der jungen Braut nicht für sie passend war, sind gesellschaftliche traditionelle Bestimmungen mit juristischen Charakter in der Volksrecht. Sie wirken mit obligatorischer Kraft im Dorf. Eine traditionelle volksrechtliche Erscheinung, die eng mit dem bulgarischen Zadruga (besonders in den westlichen bulgarischen Reliktgebieten) verbunden ist und die voll erhalten bis Ende des vorigen Jahrhunderts war, ist die Verheiratung von reifen Mädchen (20—25 — jährig) mit unreifen und unmündigen Knaben (10—15 — jährig). Das geschah nur damit ins Haus und in die Zadruga eine neue Arbeitskraft komme. Diese Tradition, die vom ökonomischen Standpunkt voll berechtigt war, war Anlass zur Unzufriedenheit der jungen Mädchen. Sie hatte als Folge das s. gen. „snochatschestvo“ — Geschlechtsleben der Braut mit dem Schwiegervater.

In den Texten betrifft der Fluch nicht umsonst das ganze Dorf, denn es ist in diesem Fall Symbol traditioneller Einheit und brauch-rechtlicher Pflichtigkeit. Die Ungehorsamkeit, der Widerstand einzelnen Personen gegen die Normen hat schwere gesellschaftliche Folgen und so bleibt als einzige Abreagierungsmöglichkeit der Fluch, als privater Wortprotest gegen den Normenkodex des Dorfes.

In einem anderen Volkslied, verflucht ein Bursche die Stadt Belgrad, weil er dort betrogen wurde. Er arbeitete drei Jahre lang

für Pferd, für Sattel und für schöne Jungfer. Am Ende bekam er fahles Pferd, altes Sattel und verdorbenes Mädchen. Er flucht:

...Die Stadt soll brennen, sie soll verbrennen,  
denn hier schuftete ich wie Sklave...<sup>6</sup>

Hier erscheint die Siedlung wieder in einheitlicher und kompakter Gestalt. Die Stadt brach den Vertrag, erfüllte die Arbeitsbedingungen nicht, betrog den jungen Mann und so wurde zum Fluchobjekt. Eine der wichtigsten Siedlungspflichten ist in diesem Fall verletzt — die Abkommen einzuhalten und die verdiente Belohnung den Arbeitern zu zahlen.

In der Legende „Warum ist klein das Dorf Hissarja“.<sup>7</sup> bekommen zwei Geschwister ihre Erbe — die zwei Städte Hissarja und Plovdiv. Damit sie gerecht die Flur zwischen den zwei Siedlungen verteilen, schliesen sie eine Abmachung. Jeder soll aus seiner Stadt zu einer festgelegten Zeit, früh am Morgen, wenn die erste Hähne krähen, aufbrechen und die Stelle, wo sie sich treffen, solle als Grenze der beiden Gütern dienen. Aber die Schwester betrog den Bruder und brach früher auf als die bestimmte Zeit, sie räubte eine grössere Flurfläche. Wütend auf seine Schwester segnete der Bruder seine Siedlung, und verfluchte die der Schwester: „Plovdiv soll sich vergrössern und blühen, Hissarja soll verfallen!“. Die Folgen des Fluches finden auch Erwähnung in der Legende. Hissarja war eine grosse Stadt—nur ausserhalb der Stadtmauer, hatte sie 5000 Häuser, und jetzt ist sie ein kleines Dorf geworden und zwar sehr verödet.

Die Legende führt zur mittelalterlichen, feudalen Formen der Herrscher- und Bodenverhältnissen zurück. Der Bruder und die Schwester sind hier Besitzer von Siedlungen. Primär wichtig ist der Fluch des Bruders hin zur Schwester wegen Schwindel. Aber der Objekt des Fluches ist hier ausgedehnt und übergeht auf dem Besitz der Schwester—auf ihre Stadt. So betreffen der Fluch und der Segen sowohl die eigenen Interessen der Stadtbesitzer, als auch den Wohlstand der Siedlungen.

Besonders schwer ist der Fluch der Könige, Herrscher, Heiligen, Geistlichen oder Bettler. Nach dem Volksglauben sind diese Personen eng mit den göttlichen Kräften verbunden, sie haben sakrale Funktionen. So sind Flüche und Segen von ihnen ausgesprochen besonders effektiv und gehen immer in Erfüllung.

In einer Reihe von Folkloertexten, die zu den historischen Ereignissen um die Eroberung Bulgariens durch die Türken in 14 Jh. führen ist der Fluchende der bulgarische König Jassen (in der Überlieferungen deckt sich seine Gestalt mit dem letzten bulgarischen König Ivan Schischman). Bekannt sind sowohl Prosavarianten, als auch Lieder, in denen er eine Reihe von Dörfern verflucht. Der Grund ist entweder privat — die Eroberer haben seine Frau, die

Königin entführt und die Dörfer halfen ihm nicht sie zu finden, oder gesellschafts-politisch und ethnisch — die Dörfer leisteten keinen Widerstand und liessen die Türken hinein ins Land.

Nach einer Erzählung aus dem Dorf Vassiljovzi, Gebiet von Sofia, ging der König durch die Dörfer Kokaljane, Panscharevo, German und suchte seine Frau. Kein Dorf hat ihm Hilfe geleistet. Er verfluchte: „Heda, Kukuljane, Schlamm soll dich schlagen, Panscharevo-versteinern sollst du und du, Stadt German-Hagel über dich, er soll aus dir Dorf machen“.<sup>8</sup>

Die Legenden über den Heiligen Ivan Rilski und über die Gründung des Rilaklosters sind oft mit seinen Wanderungen vom Dorf zu Dorf und seiner Vertreibung aus ihnen verbunden. Aus diesem Grund verflucht er die Dörfer. Eine Legende aus dem Gebiet von Stanke-dimitrovsko<sup>9</sup> erzählt, dass der Heilige Knecht bei einem reichen Mann aus dem Dorf Skrino war. Man verjagte ihn aus Bosheit, weil er gut und mild zu den Haustieren war. Er verfluchte das Dorf, es solle nicht mehr als 50 Häuser heranwachsen.

Nach einer Volkserzählung aus dem Dorf Passtuscha, Gebiet von Plovdiv, wurde das Dorf verflucht. Der Verflucher war ein Bischof, über den man ins Dorf spotete, indem man ihm zum Essen einen gebratenen Esel vorbereitete. Er verfluchte das Dorf nicht mehr als 14 Häuser wachsen.<sup>10</sup>

Die traditionelle Weltanschauung im bulgarischen Raum weist auf eine grosse Achtung vor den Bettlern hin. Wenn ein Bettler ins Dorf kommt, soll er gut aufgenommen sein, man soll ihm helfen, etwas zum Essen geben, sonst kann er einen Fluch gegen das Dorf ausstossen.<sup>11</sup>

Die Kraft des Bettlers zum Verfluchen ist sehr eng mit dem vorchristlichen Glauben verbunden, dass er von der „anderen Welt“ gekommen ist und dass er eine menschliche Inkarnation der Gottheit ist. Dieser Glauben bekam später christliche Form und Inhalt. In vielen Volksmärchen, in den religiös-legendären Liedern und Legenden nehmen Gott und die verschiedene Heiligen Bettlergestalten an und wandern auf die Erde, indem sie die Güte und die Gastfreundschaft der Menschen zur Probe stellen. In einem Volkslied steht, dass diejenige eine Sünde begehen, die:

... die Bettler nicht beschenken,  
die Wanderer nicht versorgen...<sup>12</sup>

So bestätigt die Volksnorm das Prinzip: „Das Dorf soll Gutes machen, damit Gutes bekommt“.<sup>13</sup> Der Begriff „des Guten“ enthält nicht nur die Beziehung des Dorfes zu den Fremden, sondern auch die innere Verhältnisse im Dorf zwischen den einzelnen Dorfbewohnern und Dorfgruppen. In den Folkloertexten werden oft jene Dör-

fer getadelt und verflucht, in denen die Dorfgemeinschaft unfähig war die innere Zwiespaltigkeiten und Streiten zu bändigen.

Ein vielbedeutender Fluch ist in einer Legende aus dem Gebiet von Debar, Makedonien „Warum im Dorf Mogortsche 7 bulgarische Häuser blieben“ dargestellt.<sup>14</sup> In der alten Zeit gab es dort 77 Häuser, 70 von ihnen waren bulgarischen und 7-albanesisch. Im Wald neben dem Dorf erschien regelmässig ein Hirsch. Einmal wollte ein Albaneser den Hirsch töten. In diesem Augenblick jagten ihn noch 7 Bulgaren nach. Der verängstigte Hirsch sprang über den Fluss mit letzten Kräften, brach seine Beine, begann weinen und verfluchte: „Oji, ihr Bauern aus Mogortsche, nichts Gutes sollt ihr erleben, warum tötet ihr mich! 70 Häuser seid ihr Bulgaren im Dorf, 7 solltet ihr bleiben“. Die Bauern bekamen Angst und bauten an der Stelle, wo der Hirsch über den Fluss sprang eine Brücke, damit sie die Fluchfolgen und das Unglück abwenden. Aber der Fluch ging in Erfüllung. Von 77 Häusern blieben 7 bulgarische und der Rest wurde albanesisch.

In diesem Text ist der Hirsch ein Tier, dessen Fluch besonders wirksam ist. Die Verehrung des Hirschen in den bulgarischen Glaubensvorstellungen ist eine alte Reminiszenz der heidnischen Anschauung über das Totem als Beschützer der Sippe, der Familie, der Siedlung, des Volkes. Der Hirsch wurde vergöttert und als Totemtier geopfert mit dem Ziel, die Blutangehörigkeit zu bestätigen und Fruchtbarkeit und Glück zu bringen. In der Legende ist der Hirsch der Beschützer nicht des ganzen Dorfes als doppelethnisches Gebilde, sondern er ist das Totem nur des bulgarischen Teil des Dorfes. Dabei wird die Bedeutung der einzelnen ethnischen Gemeinschaft in den verschiedenenethnischen Siedlungen sichtbar. So auch die Erfüllung des Fluches trägt ihre ethno-differenzierte Bedeutung—die bulgarische Häuser im Dorf vermindern sich, die albanesische vermehren sich.

Als Resultat von Flüchen erklärt das Volk viele von den ungünstigen Veränderungen, die mit den Dörfern geschehen. In der Äusserung „Das Dorf verfällt durch einen Fluch“<sup>5</sup> verbergt sich der tiefe Glauben an der magischen Kraft des Wortes, die eine grosse Triebkraft für die Verursachung von Veränderungen im Leben des patriarchalen Menschen darstellt. Auf dieser Weise versucht er auch in die Gesetzmässigkeiten der Dorfentwicklung hineinzublicken, sie zu verstehen und erklären.

Die Wirkungen der Flüche sind immer ungünstig für das Dorf als Territorium, wie als Gemeinschaft. Verflucht, das Dorf verödet, kann sich nicht vergrössern. Weitere Arten des Siedlungsverfalls sind: Verwandlung einer grösseren Siedlung in kleinerer und ärmerer, Verwandlung einer Stadt zu Dorf. Die verfluchte Siedlung wird von Hunger, Krankheiten, Unfruchtbarkeit, Überschwemmungen,

Bränden angefallen. In den Flüchen trifft man alle Möglichkeiten des Unglücks und Elend, die der Mensch in seiner Vorstellung über das Dorf hatte. Gleichzeitig sind das auch die reale Gefahren, von denen er Angst hat.

Ahnliche in Struktur und emotioneller Beladung, aber entgegengesetzt in der inneren Bedeutung für den Dorfzustand sind die Segen. Die Flüche sind immer negativ zum Objekt, die Segen im Gegenteil, positiv. Der beste Ausdruck der oppositionellen Verbindung Fluch-Segen ist der folgende Beispiel eines Segens: „Euch soll der Fluch nicht erreichen“.<sup>16</sup>

Dieser negierte Fluchausdruck als Segen oder der negierte Segen als Fluch ist in der Legende über das Dorf Tschepitovo, Makedonien zu finden.<sup>17</sup> Seit seiner Gründung bestand das Dorf aus 4–5 Häusern, Es konnte nicht zunehmen, weil „sich keinen Segenspruch über das Dorf breitete, damit sich die Leute vermehren“. Hier ist der schlechte Dorfzustand nicht mit seiner Verfluchung erklärt, sondern ist Resultat von der Abwesenheit eines Segensspruches.

Die Dörfer werden durch die Segen ähnlich wie durch die Flüche beeinflusst, nur die Resultate sind immer positiv und günstig für die Dorfentwicklung. Auch die Personen, die die Segen aussprechen, dublieren sich mit denjenigen, die die Flüche austossen.

In einem Hochzeitsvolkslied wird ein Segen angedeutet. Das Lied singt man als man den Hochzeitskranz vorbereitete:

... *Flocz ein Mädcl drei grüne Kränze,*  
denjenigen, den aus weissem Basilikum Flocht,  
den warf es über das Dorf,  
damit das Dorf gesund und fröhlich sei,  
denjenigen, den aus weissen Maulbeeren flocht,  
den warf es über die Felder,  
damit die Felder fruchtbar seien.  
Den dritten trug sie auf dem Kopf.<sup>18</sup>

Die magische Bedeutung des Segens wird durch den Anlass und die Zeit zu der er ausgesagt wurde, verstärkt. Es ist bekannt, dass die Glücks- und Fruchbarkeitssegens besondere dynamische Kraft an bestimmten Tagen haben, die im Volksglauben als schicksalswichtig gelten, z. B. an Jahres- und Familienfeiern, wie Weihnachten, Lazarstag, Erntedankfest, beim Geburt, während der Hochzeit usw. Die Hochzeit ist wichtiges soziales Ereignis, das die Reorganisation der kleinsten menschlichen Kollektiven—die Familien reglamentiert. Sie ist gleichzeitig sehr eng in der traditionellen Dorfkultur hineinverflochten, weil das Dorf ein sich ständig reproduzierendes Organismus ist und die Hochzeit einer der Regulatoren dieser Reproduktion darstellt. Gerade deswegen erscheint die



Hoczheit der richtige und zweckmässigste Augenblick indem man sowohl das neu vermählte Paar, als auch das Dorf, die ganze Dorfgemeinschaft und das ganze fruchtbare Flurgebiet um das Dorf segnen kann.

In den erwähnten Folkloertexten über König Jassen, nachdem er die Dörfer Kokaljane, Panscharevo und German verwünschte, segnet er die zwei nächsten Dörfer Gorni Lozen und Dolni Lozen, wo man ihm geholfen hat: „...Und die zwei Lozen-Fruchtbarkeit über sie!“<sup>19</sup> Wichtig ist nocheine andere Einzelheit. In einem Varianten der Legende,<sup>20</sup> segnet König Jassen weiter: „Lozen soll nie ohne Pferde und ohne Ochsen bleiben und jedes Getreide soll sich zu Weizen verwandeln.“ Die zwei Hirtenjungen, die dabei waren, fügten sofort hinzu: „Onkel, hier gibt es kein Wasser“. Er antwortete: „Der Gott soll auch Wasser geben“. Dann befreite der König sein Pferd, das von Türken fussgefesselt wurde und an den Stellen, wo das Pferd aufsprang, strömten drei Wasserquellen empor. Zwei wichtige Momenten gibt es in dieser Überlieferung. Das eine ist mit der Lebenswichtigkeit des Wassers in jeder Siedlung verbunden. Das zweite Moment ist, dass das Wasser ersucht von den zwei Jungen wurde. Integriert in dem Glauben an der Kraft und Effektivität des Segens, wählen sie die richtige Zeit und erbitten noch einen Vorteil für ihr eigenes Dorf.

In den meisten Texten folgen Fluch und Segen nacheinander und bestätigen die schon erwähnte genetische und strukturelle Beziehung. In der Legende über den Heiligen Ivan Rilski,<sup>21</sup> nach dem Fluch über das Dorf Skrino, folgt der Segen des nächsten Dorfes, wo der Heilige Zuflucht fand. Er segnete das Dorf, indem er ihm den Namen Dobriniste (Gutes Dorf) gab. Die Volkserklärung des Dorfnamen enthält sowohl die Volksetymologie als auch verbergt wahrscheinlich Relikten von Wortbeschwörung und Wortmagie, die hier als eigenstrigen Segen gelten können.

Die normative Auffassungen des Volkes kommen auch in einer Erzählung von Dorf Mratschenik, Gebiet von Karlovo zur Sicht.<sup>22</sup> Das Gebirgsdorf war arm und klein. Ein reicher Herr reiste durch das Dorf. Obwohl arm, empfangen die Dorfbewohner den unbekanntenen Gast freundlich. Als er aus dem Dorf herausging, zufrieden von dem herzlichen Aufnahme segnete er: „Das Dorf sei belebt und gesund“. Gleichzeitig gab er Geld der Dorfgemeinschaft, die damit ein Dorfbrunnen und Steinpflaster im Dorfzentrum errichtete. So erzählt die Dorfchronik wie die Gastfreundlichkeit des Dorfes Anlass und Grund des Segens, aber auch des materiellen Erwerbs wurde.

Die Segen über die Dörfer sind eng mit der Liebe und Anhänglichkeit des Menschen zum eigenen Dorf verbunden, mit dem Bewusstsein sei ner Lebenswichtigkeit für das Dorfkollektiv. Sie sind aber auch Ausdruck der Dankbarkeit des Menschen zum fremden



und unbekanntem Dorf, das ihm Zuflucht und Gastfreundschaft bietet.

Die Dorfsegen, die als Bruchstücke in den Texten existieren, haben aber wenig gemeinsam mit den Jahres-, Familien- und Arbeitssegen. In den letzteren sind die Segensobjekte sondern fixiert, bei den Agraren Jahresbräuchen segnet man den Flur, die Felder, die Weingärten, die Ställe und anderen Vorrichtungen. Bei den Familienfesten und einigen Jahresfesten mit Familienfunktion, gesegnet werden das Haus, die Familie, ihre einzelnen Mitglieder. Diese Segen sind eng mit dem Agrar- und Familienzyklus verbunden und darin ist das Bild des Dorfes ein Sammelbegriff, eine Summe von einzelnen Territorien und Gruppen, die man periodisch segnet. Hier ist das Bild des Dorfes nicht kompakt, es löst sich auf und zerlegt sich in einzelnen Objekten. Das Dorf verliert seinen einheitlichen Charakter, weil die Wichtigkeit auf Objekten mit andersartiger zeitlichen Funktionalität und Zielrichtung übertragen wurde. Umgekehrt in den Texten, wo der Segen ziel gerichtet auf das Dorf hin ist, d.h. wo das Dorf als Ganzes, Objekt des Segens ist, ist der Segen nicht rituell und zeitlich verbunden. Er erscheint in sporadischer Form, unregelmässig, hin und wieder und wie der Fluch ist ein Resultat von dem Zusammenstoss zwischen den einzelnen Menschen und der Dorfgemeinschaft.

Die Dörfer gesegnet vergrössern sich, bereichern sich, leben im Gut und Wohl, werden zu Städten, freuen sich auf Gesundheit und Fruchtbarkeit. Im Gegensatz zu den Flüchen, wo der Mensch die Gefahr in denen sein Dorf geraten kann kennt, hofft und wünscht er in den Segen jene günstige Ereignisse, die zu den realen Erfolgen der Dorfgemeinschaft führen können.

Die Flüche und die Segen über das Dorf haben tiefen moralisch-normativen Sinn, und deuten auf ein eigenartiges „Dorfkodex“, dem sowohl der einzelne Mensch, als auch die ganze Dorfgemeinschaft untergeordnet ist.

Nach der Analyse der Flüche und der Segen, zeichnet sich einerseits die Gestalt des „schlechten, sündhaften Dorfes“, das zum Fluchobjekt wird, andererseits die Gestalt des „guten, gerechten Dorfes“, das gesegnet wird. So kann man die soziale Funktionen des bulgarischen Dorfes durch die Geschichte verallgemeinern:

1. Verflucht wird das Dorf, das nicht seine Schutzfunktionen erfüllte das nicht privates, gesellschaftliches, soziales und ethnisches Schutz seinen Bewohnern versichern konnte.

2. Verflucht wird das Dorf, das nicht seine Vertragsbedingungen gegenüber Fremdlingen einhielt, das nicht ehrlich und gerecht handelte.

3. Verflucht wird das Dorf, das wegen innerer Zwiespaltigkeiten und Uneinigkeit, eines der wichtigsten Gesetze des Dorfes verletzte—das Gesetz des friedlichen Zusammenlebens.

4. Verflucht wird das Dorf, das sein Totem oder seinen Schutzpatron nicht geehrt hat, d.h. ein Dorf, das seine Funktion als Ritualgemeinschaft mit bestimmten obligatorischen Brauchpraktiken nicht beachtete.

Dagegen erscheint das positive Bild des Dorfes:

1. Gesegnet wird das Dorf, das seinen sozialen und ethnischen Funktionen als Beschützer der eigenen Bewohner erfüllte.

2. Gesegnet wird das Dorf, das Schutz für Fremden und Verfolgten, die sich im Not befanden, versicherte.

3. Gesegnet wird das Dorf, wo Gerechtigkeit und Gastfreundlichkeit herrschten.

Dieser normativer „Dorfkodex“, wo das Grundprinzip herrschte „Das Dorf, das Gutes machte, bekommt auch Gutes“, ist sehr stark von dem Christentum und von seinen Auffassungen über Sünde und Tugend geprägt. Aber er trägt auch Spuren von der altertümlichen Bedeutung des Dorfes als organisiertes Territorium der Verteidigung, der Sicherheit, der Einheit. Diese Tugenden formierten sich bei einer sesshaft gewordenen Agrargesellschaft, die mit der Kultivierung des eigenen Territoriums, kultivierte auch die Regel ihres Bewohners.

### Anmerkungen

1. Eigenes Feldforschungsmaterial aus den Dörfern Svidnja (Gebiet von Sofia), Mratschenik und Suschitza (Gebiet von Karlovo).

2. V. Stoli: Narodni pesni ot Timok do Vita, Sofia, 1928, No. 2952.

3. M. Dabeva: Bulgarski narodni kletvi, Sofia, 1934, 136.

4. Bratja Miladnivovi: Bulgarski narodni pesni, Sofia, 1981, 403.

5. Die ost-orthodoxe Kirche kämpfte gegen diese Tradition und sogar aus dem Anfang des 20. Jhs. sind kirchlich-juristische Prozesse bekannt.

6. Volkslied aus der Stadt Bansko, SBNU, 48, Sofia, 1954, 25.

7. Bulgarska narodna poezia i proza, 7, Sofia, 1983, 103.

8. Iv. Sismanov: Prinoc kim bulgarskata narodna etimologia, SBNU, 9, Sofia, 1893, 578.

9. A. Anchev: Nabludenja virhi folklorja v edno sveno na rabotniceska stroitklna brigada, Bulgarski folklor, 1, 1984, 96.
10. M. Arnaudov: Folklorni prigosi ot Podolsko, SBNU, 38, Sofia, 1930, 9.
11. Eigenes Feldforschungsmaterial aus den Dörfern Svidnja (Gebiet von Sofia), Mratschenik und Suschitza (Gebiet von Karlovo).
12. D. Marinov: Narodna vjara i religiozni narodni obichai, SBNU, 28, Sofia, 1914, 235.
13. Eigenes Feldforschungsmaterial aus dem Dorf Svidnja (Gebiet von Sofia).
14. Bulgarska narodna poezija i proza, ..., 103–104.
15. Eigenes Feldforschungsmaterial aus dem Dorf Svidnja (Gebiet von Sofia).
16. N. Gedov: Pechnik na bulgarskija ezik, V, Sofia, 7..., 106.
17. Bulgarska narodna poezija i proza, 7..., 106.
18. SBNU, 2, Sofia, 1890, 63.
19. M. Dabeva: Bulgarski..., 135.
20. Bulgarska narodna poezija i proza, 7..., 38–40.
21. A. Anchev: Nabludenja..., 96.
22. Eigenes Feldforschungsmaterial aus dem Dorf Mratschenik (Gebiet von Karlovo).

### Literatur

- M. *Belgrader*: Fluch, Fluchen, Flucher, Enzyklopädie des Märchens, Bd. 4, Lf. 4/5, Berlin–New York, 1987, 1315–1328.
- K. *Beth*: Fluch, HDA, Bd. II, Berlin–Leipzig, 1929–1930, 1636–1652.
- L. *Brun*: Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo, 1932.
- E. *Fehrle*: Zauber und Segen, 1926.
- I. *Katona*: Áldás és átokformák a magyar népdalokban és népballadákban. Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok, Budapest, 1982, 313–344.
- O. *Mailand*: Der Fluch in der siebenbürgisch-rumänischen Volkspoesie, ZfVk, 3, 1891, 208–214.
- S. *Mowinckel*: Segen und Fluch in Israels Kult- und Psalmendichtung, Christiania, 1924.
- F. *Ohrt*: Segen, HDA, Bd. VII, Berlin–Leipzig, 1935–1936, 1582–1620.

M. Arnaudov: Blagopozelania i kletvi, Ochrli po bulgarski folklor, I Sofia, 1968, 682.

M. Dabeva: Bulgarski narodni kletvi, Sofia, 1934.

M. Dabeva: Pozedania i blagoslobii u bulgarskia narod, Sofia, 1937-u.

T. I. Zivkov: Bulgarskata kolelarska blagoslovia, IEIM, 15, 1974, 55-85.

R. Ivanova: Bulgarskata folklorna svatba, Sofia, 1984.

D. Marinov: Narodna vara i religiozni narodni obichani, SBNU, 28, Sofia, 1914.

Srpski mitolozi pechnik, Beograd, 1970.

I. Sumcov: Pozelania i proklatnia, Harkov, 1896.

*A falu — áldva és megátkozva*  
(A bolgár folklórban)

A falu, a mindennapi élet és a parasztkultúra központja, az agrártársadalmak minden folklór műfajában bőségesen szerepel. Így tárgya az áldásnak és átoknak is, amely formulákat a tanulmány vizsgálja. Az elemzésből kibontakozik 1. az átkot/áldást mondó személye, 2. az átok/áldás oka, 3. maga a rosszat/jót kívánó formula, 3. az átok/áldás következményei. Az átoknak/áldásnak mély erkölcsi tartalma van. Kifejezik a rosszat/jót a népi értékrendben. Azokat a törvényeket, amelyeknek az egyén és a falu egész társadalma egyaránt alá vannak vetve.

Az elemzett bolgár anyagból kibontakozik egyrészt a funkcióit betöltő, feladatait teljesítő „jó, igazságos falu” arculata, másrészt a kötelességeit elhanyagoló, „rossz falu” arculata, másrészt a kötelességeit elhanyagoló „rossz, vétkes falu” képe. A részleteiben sajátosan falusias kódex alapelve az, hogy a „jót tevő falu jót vár”. A szemlélet erőteljesen a kereszténység és annak bűn és erény felfogása hatását mutatja. Érezhetők azonban a korai, kereszténység előtti falutelepüléseken már tudatosult értékek nyomai is, mint a védekezés, egység, igazságosság, vendégszeretet. Ezek az erények a letelepedett agrártársadalomban formálódottak meg, amely a terület művelése mellett az ottélés szabályait is ki-munkálja.

*Szabeva Aszja*

## BEAR AND GOAT — AS CHARACTERS OF RUSSIAN FOLK PERFORMANCE

Multiple sources of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries testify to the existence of various folk performances in Russia the main characters of which were buffoons — singers, dancers, musicians, narrators of bylinas, fairytales and facetious saying. In some cases they performed alone accompanying their performance with witty „merry stories” and in other cases they were aided by tame animals: bears, goats, elks, etc. The performing animals were playing a certain role in oral, amusing, frequently rhymed commentaries of animal-leaders.

Particularly remarkable among the amusing performances with bears which were structurally divided into three main acts: bear hunting, bear fight and bear comedy. These performances were always centred around „the leader”, a man disguised as a she-goat („mummer she-goat”). All these acts were invariably included into each bear performance which could begin either with comedy or dramatic hunting and end with a tragedy — fighting or single combat.<sup>1</sup> Bear fights produced particularly striking impression on foreigners travelling around Russia who noted the most interesting and remarkable things.<sup>2</sup>

Early in the 18<sup>th</sup> century folk theatre performances got differentiated from simple mummer shows but inherited the old name of plays („igrische”). Therefore, in the linguistic practice of the 18<sup>th</sup> century writers the word „igrische”, along with its old holiday-rite meaning, acquired a new meaning as description of folk theatre performances of various kind. By the late 18<sup>th</sup> century „igrische” as minor genre of folk theatre, large-size performances included into the repertoire of city of the lower democratic strata of society acquired the name of „comedies” or „Russian comedies”. Close to „igrische” plays were the so-called interludes i. e. short funny scenes of everyday life. A certain number of interludes survived to this day in the written sources of the 17<sup>th</sup> century, and we know of a considerably greater number of interludes dating to the 18<sup>th</sup> century. Plays with bears were

prohibited as vestiges of the pagan custom, but they remained popular among people.

Russian popular pictures or „lubok” prints remain to be one of the rare sources which vividly reflected folk performances with bear and goat. Due to the fact that these performances were repeatedly reflected in the pictures dating back to the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, they acquired the name of „lubok comedies”

One of the pictures of the first half of the 18<sup>th</sup> century described two characters: a bear and a she-goat. Rhymed text in the picture explained their actions: They make merry to the music, the bear has put on his hat and is playing the pipe and the horned grey she-goat in blue sarafan is jumping and dancing squatting to his piping (Illustration 1). The woodcut technique of this lubok picture had its artistic peculiarities: everything is extremely simple in the picture including the characters themselves, their musical appliances and magic exotic flowers under their feet — all that in combination with the text was depicted by efficient and laconic chisel.

In the 19<sup>th</sup> century the plot with bear and she-goat was further developed. Woodcutting was replaced by copper-plate engraving. In the pictures of the second quarter of the 19<sup>th</sup> century we can see the same animals but portrayed in a different manner (Illustration 2). Their no less fabulous images were portrayed in a more detailed manner. Bear's pipe was replaced by an elegant mandoline with a bow, lacy pelerine by a narrow collar, the thar was decorated with a greater number of multi-coloured feathers. She-goat was now wearing sarafan of some different style in which she looked more elegant. Moreover, the sheet was painted in different colours with the red colour predominating. This time the picture was painted against the background of a modest landscape with some houses. The text was changed considerably. It was rhymed as before, but acquired a more narrative character, as if the story was narrated by a tale-teller: „The bear met the she-goat by chance on the road and started scrutinizing her so that the she-goat asked him whether he did not recognize her and did not remember how they were drinking wine together. She invited him to make merry together so that people will marvel at them: You, my dear, play the balalaika and I, a young she-goat, will dance to your tune. Some people will thank us, others will present something to us. And we'll return their kindness on the cheesy week on Sunday. There exists another variant of the picture with a different text and changes in the clothes (Illustration 3). Thus, it becomes clear that they describe one of the folk performances which was usually staged during the Shrovetide *fête*.





Illustration 1. Bear and goat. Woodcut. Moscow. 1st half of the 18<sup>th</sup> century. In: Russian lubok of the 17–19<sup>th</sup> centuries. Moscow–Leningrad, 1962 (N 18).



Illustration 2. Bear and goat. Copper-plate engraving. Second half of the 19<sup>th</sup> century. In: The Lubok. Russian folk pictures. 17<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries. Leningrad, 1984 (N 103).



Illustration 3. Bear and goat. Copper-plate engraving. Moscow, 1820–1840s. In: Russian Lubok. Compiled by N. Kuzmin, Moscow, 1970 (N 58).



Illustration 4. Leader with bear. Copper-plate engraving. 19<sup>th</sup> century. — In: Nekrylova A. F. Russian popular urban holidays, merriments and performances. Late 18<sup>th</sup> to early 20<sup>th</sup> century. Leningrad, 1988, p. 45.

Shrovetide was one the most favourite holidays and was included into the cycle of Russian calendar customs and rites.<sup>3</sup> According to the itinerant part of Christian calendar Shrovetide (*myasopustnaya* week) fell on the latter half of February or the first half of March (new style). The specific name emerged since at that time meat was already prohibited but milk products were still allowed, so people were eating much of buttery foodstuffs. As distinct from Russian Shrovetide lasting for just a week (from Monday to Sunday prior to the Lent), in West European countries the beginning and the end of the holiday is different.<sup>4</sup>

In the 19<sup>th</sup> century Russian Shrovetide represented a merry popular holiday in which all strata of the population took part irrespective of age, sex and marital status. „In olden times one could see in common people's homes lubok pictures describing Shrovetide in various scenes.”<sup>5</sup> These pictures have recorded the latest stage when the former meaning of the rite was forgotten and was taken only as an entertainment. This was manifested in the outward staying of the holiday, in a great variety of amusements, games, entertainments, popular performances, which in the 19<sup>th</sup> century moved ever more to the foreground while the primary meaning of the Shrovetide rite was gradually being forgotten.

In the 19<sup>th</sup> century the performances with bears were rather widespread. Leaders together with their timed actors were roaming all year round along Russia's roads (Ill. 4). They were most of all attracted by fairs and merry-making in large cities and small villages. These performances were aimed not only to amuse people, they were also one of the means of subsistence. According to S. V. Maximov: „Amusement of idle and curious viewers by means of jokes and dancing of tamed bears serving as means of subsistence is one of the original types of business representing „exceptional peculiarity of Russian customs”.<sup>6</sup>

Shrovetide merry-making existed from the time immemorial and bore the name of „Shrovetide fun” which in olden times was held in Moscow near the *Krasnyye Gaten* (the Red Gate), in *Razgulyai* Street and along the Moskva River. In the mid 19<sup>th</sup> century Shrovetide merry-making was transferred to the neighbourhood of *Novinskoye* and later on to the *Devichye Polye* (Maids' Field). This merry-making comprised various entertainments which suited the taste of Russian people — wrestling, isticuffs, tobogganing, journeyings and tricks as is depicted in the picture dating back to 1848, entitled „Russian rakish Shrovetide” (Ill. 5). Besides, bear performances were staged. According to contemporaries' reminiscences, the bears were accompanied by two people — Yaroslavl resident and his assistant, a boy of 12 or 13, who played the role of a „she-goat” — he put on a sack with goat's

head fixed on a stick piercing the top of the sack, a wooden tongue was attached to the head which came into play by means of a string tied up to it. When the performance started, the leader beat the drum, the „She-goat” flapped the tongue and the bear went round — it was called „bear’s dance”. At that time they used large-size bears for the purpose whose teeth and claws were shortened and occasionally eyes were put out. After the performance the bear went round with a cap and collected the alms from the viewers. Sometimes the bear and his leader were treated to vodka, which they both liked very much.<sup>7</sup>

In 1860’s bear hunting attracted crowds of people. *Tverskaya* and *Rogozhskaya* gates of Moscow and Nizhegorod fair were particularly known for such performances.<sup>8</sup>

In the Nizhegorod province several persons took part in the comedy: „One played the role of the bear, another — of the she-goat, another — a fiddler or drummer”.<sup>9</sup> In the Saratov province in the mid 19<sup>th</sup> century the performance was described in the following manner: „At that moment the leader’s companion played the role of the she-goat having put a kind of a sack on with a wooden plate describing goat’s muzzle protruding from the sack through an aperture”.<sup>10</sup>

Naturally only a man disguised as a she-goat could participate in the performance with bears. The man disguised as a she-goat from time to time jumped to the bear and pricked him by the horns of his mask at the same time beating the drum loudly.<sup>11</sup> These actions in combination with the noise produced by the flapping of the wooden tongue and drumming served as a signal and egged the bear on to response actions.

The „dance” of the bear and the she-goat was not always peaceful, there was a share of risk in it: quite frequently the bear, engaged in the struggle with the „she-goat”, injured the leader. This made the performance an ever more interesting and breath-taking event. A real she-goat would have incited animal instincts in the bear which gradually dissipated in the process of prolonged training, and the pre-thought staging of the performance would have been impossible. In general the comedy was a success only due to the fact that it was based on „the use of one of general lines of popular creativity with the predomination of satire, parody, grotesque”.<sup>12</sup>

The main plot of bear comedy consisted of some parts:

1. Calling in the viewers.
2. Bear’s dance. In this episode one of leader’s companions disguised as a she-goat had a role to play, too.
3. Fight between the bear and the leader or the self-same she-goat.

4. Bear's actions in compliance with the viewers requests and their comments by the leader.

In the mid 19<sup>th</sup> century bear comedy, which has separated itself from other kinds of entertainments, maintained in its composition the comic fight between the leader or „she-goat” and the bear and comic hunting presented as bear's „dance” with the she-goat the drummer which was demonstrated by lubok pictures.

One of the acts of bear comedy can be seen in the lithograph dating back to 1871, entitled „Well, come on, Mishenka Ivanovich” (Ill. 6). Performances with animals bear a more lively character. The action is taking place against the background of rural landscape. In the first pictures the bear and the she-goat were portrayed rather like the holiday symbols, while now they acquire a more real character. The leader keeps the bear on a rope. There's a ring in bear's nose, behind him a boy is beating the drum. Another man disguised as a she-goat is standing on his right. One can see that the lower part of the artificial head is connected with a rope which is carefully concealed in the sack wrapped up in sarafan. The man is betrayed by his feet in bast sandals which are clearly seen from under the short sarafan. The crowd of viewers is obviously not of peasant's descent. Their clothes rather resemble the clothes of urban residents: women wear caps decorated with ribbons, men wear long frock-coats and top-hats. The inscription under the picture contains a set of the expressions and patters which usually accompanied the comedy.

The text under the picture enumerates the actions the bear was usually imitating: how old women and young girls were working on *corvée* till their hells were used up, how mother-in-law was baking pancakes for her son-in-law and was poisoned by charcoal fumes and then was suffering from headache, how mounted dragons were behaving in combat, how tired their shoulders were of heavy bags with powder, how a husband was stealing wine from his wife and how a young man was longing for his neighbour's wife, etc.

We obtain detailed information on the description of bear's comedy which explain some important moments of these performances.

Bear's comedies were described for instance by D. A. Rovinsky: „Quite recently the arrival of a leader with a bear was quite an epoch in the out-of-the-way villages: all the residents both old and young hurried to meet them. (...) The performance is usually staged on a small grass-plot; the leader is a stocky Gothamite with a drum attached to his belt, his companion playing the role of the she-goat is a boy of ten or twelve and, finally, the main plot — Yaroslavl bear called Mikhailo Ivanovich, in case Mikhailo Ivanovich is too foolish, his eyes can be put out to be on the safe side. The leader starts the performance with the

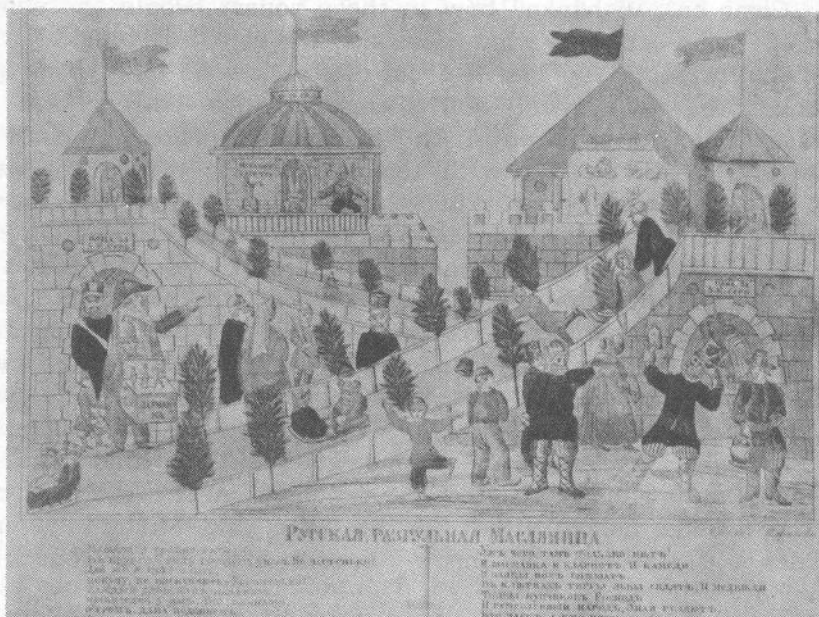
words: „Come on, Mishanka, bow to these honest people and show the results of your study, what lessons the sexton taught you at school, what wisdom you learnt from him. Show us how young pretty girls look into the mirror, doll themselves up, powder and rouge their faces”. Misha sits down on the ground, rubs his face with one paw and gives the fig with the other, this means that a girl is looking into the mirror. After that the leader adjusts the drum and his boy is disguising himself as the she-goat by putting on a sack with a stick protruding through the sack bearing goat's head with horns. A wooden tongue is attached to the head and the flapping of the tongue produces much noise. To the accompaniment of the roll of a drum the leader pulls the bear's ring and the she-goat dances trepak at the bear, pecks him with its wooden tongue and teases him; Mikhailo Ivanovich becomes furious, he roars, stretches his entire body and goes on his hind legs round the leader, it means that the is dancing. After such a clumsy dance the leader hands a hat to he bear and Mikhailo Ivanovich approaches the viewers who throw Kopecks and half a Kopeck coins into the hat.<sup>13</sup>

Another variant of the pictures dating back to 1887 (they were issued way back in 1850 to 1860) depicts the leader beating the drum, the she-goat is with spoons (it's a disguised man, although it's not visible), the bear has a balalaika in his hands (Ill. 7). The crowd surrounds the actors on the right side and on the left one can see a young couple at table drink tea from the samovar. The viewers react to the performance with animation: the dance, clap their hands and approach the actors. That's the description of the scene in one of Moscow's districts: „Maryina Roshcha”. The inscription below the picture narrates of the actions of lubok characters: „You my she-goat, please move faster. You, Misha, with balalaika in your hands touch the strings and you, my she-goat, play the spoons and bells. And you, Misha, dance trepaka squatting. And you, my she-goat dance kazachok...”

It's common knowledge that in the European countries „the buffoon bear” character was widespread, while Russians did not have such a character, but in one of the episodes of bear's comedy they say: „Come on, Misha, show us how children are stealing green peas” and the bear crawls on his belly in the direction of the imaginary pea field”.<sup>14</sup>

It's interesting to note that the leaders with bears not only amused the viewers but also made the bears dance at the threshold of peasant's huts in order to protect it from fire and other misfortunes.<sup>15</sup> Bear's leaders made money on peculiar treatment besides amusement of viewers. A popular belief was spread in some





**Illustration 5. Russian Shrovetide. Lithograph. Moscow, 1848, P. Sharapov's publishers. State Historical Museum N 203060.**



**Illustration 6. „Come on. Mihsenka Ivanovich“. Litograph. Moscow, 1871. A. Abramov's workshop State Historical Museum, N 40453.**





Illustration 7. In Maryina Roscha. Litograph. Moscow, 1887.  
Vassilyev's workshop State Historical Museum, N 8523.

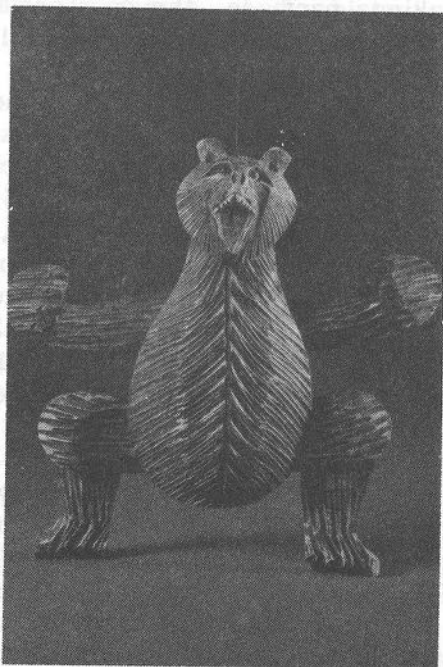


Illustration 8. Bear. Early 20<sup>th</sup>  
century. Woodcut, carving.  
Thevillage of Bogorodskoye,  
Moscow region.

parts of Russia that if a bear steps over a sick person, he will get better.<sup>16</sup>

Performances with she-goat and bears in Moscow and Petersburg were mentioned in numerous essays, memoirs and other literature of the 19<sup>th</sup> century.<sup>17</sup>

It is common knowledge that the goat and the bear were symbols of well-being and fertility in West European popular rites. Usually people were disguised as goats and bears on Christmas nights. In Russia such comedies with mummers were staged occasionally in some localities during Christmastide, on the eve of the New Year, whose nights were distinguished by exceptional merriment.

The inhabitants of Kazan usually staged a scene with a bear, goat and leader with three men playing the respective roles. The man playing the role of the bear wore a shipskin coat turned inside out, decorated his head with horns and flax beard. The leader wore a high peasant's hat and coarse heavy caftan and used a rope instead of chain. They imitated true leader and bear.<sup>18</sup> Old believers of the Baikal Lake region are known to be disguised as she-goats during Christmas-tide,<sup>19</sup> the same as the inhabitants of the Southern Urals.<sup>20</sup> In the Ukraine and Byelorussia she-goat represented one of the major zoomorphic masks.<sup>21</sup> Mummers were also typical of other peoples of Russia.

Speaking about the correlation of mummer-bear and live bear taking part in the performance, some researchers think that mummers preceded the use of live bears for magic or entertainment purposes.<sup>22</sup>

In the latter half of the 19th century the number of bear comedies was diminished. This was a result of the resolution of December 30, 1866 „On the prohibition of leading bears for entertainment of people”.<sup>23</sup> Gradually performance with the bear and goat ceased its existence, although even after the resolution they could see leaders with bears and goats. Later on mummers were replaced by marmosets. The leader asked the animal or the mummy to perform this or that item on the programme which frequently had a satirical shade. In 1920—1921 leaders with bears reappeared in Moscow streets but they used only young bears. The essence of the performance was the fight of the crowd of people.<sup>24</sup> But later on they disappeared altogether.

The images of bear and goat were preserved in many kinds of popular craft. They were painted particularly often on wooden toys produced by craftsmen of Bogorodskoye village in the Moscow region (Ill. 8).

Researches assessed the performances including theatrical actions with the participation of live bear and mummy goat in

different manner. Some of them consider that „neither the text of the leader, nor the actions of the bear were of any value in themselves”.<sup>25</sup> Others see in such performances the remnants of archaic rites.<sup>26</sup> The performance of bear and goat as newlyweds often encountered on lubok pictures of the 19<sup>th</sup> century is taken as usual combination of the mummy goat and live bear, which renders the entire comedy a specific and supplementary comic sometimes of erotic content.<sup>27</sup>

According to S. A. Tokarev, it's quite possible that ritual fancy dressing during calendar holidays is a complex phenomenon the roots of which are connected with various facets of social life and functions of which were changing historically.<sup>28</sup>

In general, one can consider that in the 19<sup>th</sup> century fancy dressing lost its ritual meaning and acquired the nature of everyday life. Researchers' experience showed that in peasants's villages where the majority of theatre viewers were peasants the most successful were the performances which describe not ordinary everyday life but rather something extraordinary of heroic or tragic nature for example, or something amusing which strikes people or makes them laugh.<sup>19</sup> Therefore the lubok pictures which have survived to this day and show us the images of bear and goat, as well as everyday theatrical performances with their participation in combination of other sources allow us to speak about various functions of popular theatrical art, interrelation and interconditionality of all its elements and historical evolution of aesthetic notions.

## Notes

1. Zabelin I. E.: Everyday life of Russian tsars in the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries, Moscow, 1915, v. 1, p. 2, pp. 307–308.
2. Olearius Adam: Vermehrte Moscovitische und Persianische Reisebeschreibung Schleswig, 1656, p. 103.
3. Voronina T. A.: Calendarical customs and rites in Russian popular prints. — The Life Cycle. Soviet papers for SIEF's Third Congress. Moscow, 1987, pp. 138–148.
4. Grozdova I. N., Tokarev S. A.: Calendar customs and rites in West European countries. Spring holidays, Moscow, 1977, p. 338.
5. Avdeyeva V.: Essays on Shrovetide in European part of Russia and Siberia, in cities and villages. „Otechestvenniye Zapisky”, p. II, 1849, N 62, p. 225.

6. *Maximov S. V.*: Collected works in 20 volumes. St. Petersburg, 1909, v. 13, p. 73.
7. *Belousov I. A.*: Moscow of the Past. Olden times of Moscow. Moscow, 1989, pp. 364–365.
8. *Kokorev I. T.*: Moscow essays of the 40s. Moscow–Leningrad, 1932, p. 385.
9. *Kudryavtsev V. F.*: Winter popular merriments in the town of Vasil. Nizhegorodsky Sbornik, Nizhny Novgorod, 1870, v. 3, p. 111.
10. *Sheglov S.*: The town of Petrovsk. Excerpts from memoirs. — Works of Saratov archives commission. Saratov. 1909. Issue 25, p. 279.
11. *Maximov B. V.*: Op. cit., pp. 76–83.
12. *Belkin A. A.*: Russian popular prints. V. 2, St. Petersburg, 1881, pp. 365–367.
14. Ibid.
15. *Belin A. A.*: Op. cit., p. 145.
16. Russian popular drama. Introduction by *P. N. Berkov*, Moscow, 1953, p. 21.
17. *Levitov A. I.*: Types and scenes of rural fair. — Col. Works in 2 volumes. Moscow–Leningrad, 1932, v. 1, p. 136.
18. *Solovyov E. T.*: Christmas tide in merchant and petty bourgeoisie families in Kazan. — Annals of Russian Geographical Society. St. Petersburg, 1876, v. 12, part 2, pp. 159.
19. *Bolonev F. F.*: Popular calendar of family holidays in the Baikal Lake region. Novosibirsk, 1978, p. 48.
20. Russian popular drama, p. 332.
21. Ethnography of Eastern Slavs. Moscow, 1987, p. 383.
22. *Nekrilova A. F.* Op. cit., p. 194.
23. *Zabelin I. E.*: Op. cit., p. 309.
24. *Belusov I. A.*: Moscow of the Past. — Olden times of Moscow. Moscow, 1989, p. 365.
25. *Belin A. A.* Op. cit., p. 149.
26. *Veletskaya N. N.*: Forms of transformation of pagan symbolics in old believers' tradition. Traditional rites and art of Russian people and indigenous population of Siberia. Novosibirsk, 1987, p. 95.
27. *Nekrylova A. F.*: Bear comedy. Some problems and aspects of study. — Folklore and ethnography. Leningrad, 1984, p. 195.
28. *Tokarev S. A.*: Popular customs of calendar cycle in West European countries (structural-historical analysis). — Soviet ethnography. Moscow, 1973, v. 6, p. 27.

*A medve és a kecske,  
mint az orosz népi színjátszás karakterei*

A XVI–XVII. századból nagy számban maradtak fenn olyan írott források, amelyek a korabeli népi színjátszásra utalnak. Ezek között több olyan adatot találunk, amelyek szerint a színjátékokban állatszereplők is megjelentek. A színjátékokban megjelenő állat alakoskodások között különösen fontos helyet tölt be a medve, amely többféle szerepkörben is megjelenik az előadásokon. A főbb játéktípusok a medvét medvevadászat során, küzdelmekben és komikus szerepben is megjelenítették. A medve mellett az egyik jellegzetes szereplő a nősténykecske volt. A két maszktípusra vonatkozó források között nagy hitelességűek a képi megjelenítések, képeken, faragásokon. A tanulmány a medvére és a nősténykecskére vonatkozó forrásokat a XIX. század végéig követi nyomon.

*Voronyina Tatjana*





DER SCHAMANISTISCHE URSPRUNG DES JAPANISCHEN NŌ —  
SPIELS — NACH HONDAS FORSCHUNGEN

*„Die japanische Theatergeschichte  
ist eine Geschichte der Geister“*

*Gunji Masakatsu*

Ein Mädchen namens Kiyō-Hime verliebte sich in den jungen pilgernden Priester Anchin. Aber er verwarf sie und floh in den Tempel Dōjōji. Ihm folgte das Mädchen und verwandelte sie aus Eifersucht in die Gestalt einer grossen Schlange. Dann bat er den Priester des Tempels, ihn unter einer herabgesetzten Glocke zu verstecken. Die Schlange jedoch wickelte sich darum, und die Glut der Eifersucht verbrannte den jungen Priester. — Das ist die wohlbekannte Sage von Dojoji. In Nō — (und auch Kabuki —) Repertoires befindet sich ein gleichnemiges Stück, das als Meisterwerk gilt. Aber darin treten merkwürdigerweise weder Anchin noch Kiyō-Hime auf, wengleich der Spielort Dōjōji ist. Weil die alte Glocke wegen jenes Ereignisses vernichtet wurde, fertigte man eine neue. Als gerade die Glockenweihe vorbereitet wurde, kam eine fahrende Tänzerin. Obwohl den Frauen das Betreten verboten war, erlangte sie eine Genehmigung und tanzte auf dem Tempelhof. Während das Tanzes ergriff sie eine Gelegenheit. liess die Glocke herabfallen und versteckte sich darunter. Sie war der Geist des Mädchens. Nach einer Weile erschien sie daraus in Schlangengestalt und versuchte die Glocke erneut zu vernichten. Aber das Gebet des hohen Priesters vertrieb sie in den Fluss, wo einst aus dem Mädchen die Schlange wurde. — Im Nō — Theater ist die Legende so dramatisiert.

Ono no Komachi war eine höfische Dichterin in der Heian — Zeit, die wegen ihrer Schönheit sehr berühmt war. Die Episoden um sie wurden mehrfach von Nō-Dramaturgen auf die Bühne gebracht. Aber in den Stücken erscheint sie meistens nicht als eine schöne junge Dame, sondern als eine hundertjährige ärmliche Alte. Z. B. in „Sotoba Komachi“ tritt sie auf als eine alte Bettlerin, die von dem Geist des Liebhabers gequält wird, den ihr Hochmut in den Tod getrieben hat. (Sie versprach nämlich, ihm erst dann die Tür zu öffnen, wenn er hundert Nächte hindurch zu ihrem Hause komme und die Nacht vor ihrem Fenster verbringe. Er wanderte Nacht für Nacht zu ihrem Haus, aber in der 99. Nacht erfror er in einem Schneesturm.) Sie erzählt den reisenden Mönchen von ihrer Jugend, wo

ihre Schönheit am Kaiserhof glänzte. Dann wird sie plötzlich von dem Geist besessen, und er erzählt seine Liebesgeschichte im Tanz. — Es gibt selbstverständlich ästhetische Gründe — so z.B. die Vergänglichkeit der Schönheit oder der Kontrast der blühenden Jugend gegenüber dem gedrückten Alter — in der grossen Vorliebe des Nō-theaters für die alte Komachi. Andere Gründe sind aber auch vorstellbar. Nō-Spiele bevorzugen es, ihre Geschichten als Ereignisse in der Vergangenheit zu erzählen. In vielen Stücken erscheinen Götter oder Geister die von den Legenden, und Taten aus ihren Tagen erzählen wollen. Der Kontakt mit der anderen (übernatürlichen oder vergangenen) Welt ist eines der Hauptthemen des Nō. Eine flache Sage wird dabei durch die Einführung der Dimension der Vergangenheit zweischichtig konstruiert. Und man sollte nicht vergessen, sich daran zu erinnern, dass die Hauptbeschäftigung der japanischen Schamanin darin lag, die toten Geister zu rufen. Sie wird von ihnen besessen und lässt sie durch ihren Mund mit ihren Kunden, den Verwandten der Toten, sprechen.

Nō ist eine mittelalterliche (und bis heute lebendige) Bühnenkunst, die von Kan'ami (1333—1384) und seinem genialen Sohn Zeami (1364—1443) begründet bzw. künstlerisch vollendet wurde. Es ist ein Tanz- und Singspiel, das von Musik (Bambusflöte, grössere und kleinere Handtrommel, manchmal Pauke) und dem Chor begleitet wird. Die Verwendung der feinen Masken vertief seinen Eindruck; Nō wird immer mit dem Lustspiel Kyōgen aufgeführt. Den Themen nach ist Nō in fünf Gruppen gegliedert (Götterstücke, Kriegstücke, Frauenstücke usw.) und in jedem ordentlichen Programm bringt man je eine Stück von den fünf Gruppen auf die Bühne, und führt zwischen den seriösen Nō-Stücken ein Kyōgen-Lustspiel zur Abwechslung auf.

Diese Einteilung der Nō-Stücke in fünf Gruppen ist allein nach den äusseren Themen durchgeführt. Nach der Struktur bzw. der Dramaturgie erkennt man in Nō ausser dem Okina (der heilige Alte) — Stück zwei Kategorien; Mugen-Nō („phantastisches“ Nō) und Genzai-Nō („gegenwärtiges“ Nō). Der erste Typ wird auch zweistufiges Nō genannt, weil er sich klar von ersten und zweiten Hälfte abzeichnet. In der ersten Hälfte tritt eine wunderliche Person, vom Shite-Hauptspieler dargestellt, auf, der auf die Fragen des Waki-Nebenspielers hin eine Geschichte erzählt und verschwindet, nachdem er seinen echten Namen mitgeteilt hat. In der zweiten Hälfte erscheint er in ihrer wahren Gestalt als Gott oder Geist, und tanzt bzw. erzählt wieder einmal. Im zweiten Typ wird eine Geschichte von mehreren Rollenspielern in Szene, „gegenwärtig“ dargestellt, also gibt es keine wesentliche Abweichung von dem, was der vestliche Mensch unter Theater versteht.

Der Unterschied zwischen beiden Typen das Nō ist in der Rolle des Waki-Nebenspielers am schärfsten zu erkennen. Im erstem Typ nimmt er oft die Gestalt eines wandernden Priesters an: Er kommt an einem von Sagen umwobenen „heiligen“ Ort an, begegnet einer wunderlichen Person und fragt sie. Während der Shite eine Geschichte erzählt, sitzt er auf einer versteckten Stelle und fragt weiter. Er ist in keinem Sinn des Wortes ein Darsteller. Er ist auf der Bühne nur um zu fragen und um den Shite erzählen zu lassen. Im zweiten Typ ist er aber ein richtiger Darsteller, der die Gegenrolle des Shites übernimmt, sogar manchmal eindrucksvoller handelt als dieser. (Übrigens muss auch erwähnt werden: Nach dem fundalen System sind die Rollen Shite, Waki, Kyōgen usw. jeder Schauspielerfamilie fest zugeteilt und nicht zu austauschen — also spielt das Mitglied der Shite — Familie nur die Rolle Shites, das der Wakis nimmt immer nur die Rolle Wakis an.)

Der eifrige Forscher des japanischen Volksschauspiels, *Honda Yasuji*, sah in diesen zwei Nōs zwei verschiedene Arten der Erzählung, nämlich die „Erzählung in der ersten Person“ und die „in der dritten Person“. Seiner Ansicht nach ist das japanische Theater dadurch entstanden, die Erzählungen sichtbar zu machen. Beim Mugen — No liegt eine Ich-Erzählung des Shites als Grundlage vor. Während beim Genzai-Nō in der Rollenteilung eine Geschichte vom Gesichtspunkt des Berichtenden aus erzählt wird.

Durch Hondes aussergewöhnlichen Fleiss wurden Texte und Beschreibungen der volkstümlichen Spiele aus ganz Japan gesammelt, die die älteren Gestalten des Nō-Spiels von der Vollendung durch Zeami zu zeigen scheinen. Solche Spiele haben einfachere Formen und sind niemals zweistufig wie das phantastische Nō (ausser einigen Spielorten, wo man offenbar das vollendete Nō als Muster aufnahm). Viele Stücke sind nicht von blossem Vergnügungscharakter, sondern zeigen die Erscheinung der Gottheit volkstümlich, zwar in schauspielerischer Form mit Masken und Kostümen, aber mit frommen Glauben angeschaut.

Eigentlich stellt das Stück Okina von Nō auch eine solche Erscheinung der Gottheit dar, die unmittelbarer ist als die phantastischen Nō. Dieses Stück ist eher zeremoniell und ohne schauspielerische Handlung wie die übrigen Nō-Stücke, und nimmt deswegen eine Sonderstellung ein und geniesst eine Sonderstellung und grosse Verehrung.

In solchen Stücken treten Götter, Dämonen, Naren usw. auf. Nach der Befragung erzählen sie seine Geschichten, teilen die Segenssprüche und tanzen. Die Benennung des Fragenden ist von Ort zu Ort verschieden — es gibt auch Orte, wo man ihn Waki nennt —, in mehreren Dörfern übernimmt seine Rolle der als Dorfpriester Verkleidete, in manchen der Paukenspieler. Er ist ein Vertreter

der Zuschauenden, der Dorfbewohner, und als solcher fragt er den das Dorf Besuchenden. Seine Aufgabe ist es, ihn erzählen, segnen und tanzen zu lassen, ist als Forderung ganz gleich wie die der Musikanten. Musikanten und Waki verlangen, Shite zu tanzen bzw. zu erzählen, mit Musik und Worten.

Die Schauspielkunst ist die Kunst der Verwandlung. Das auffallendste Moment der Verwandlung kann man in Tragen der Maske sehen. Der Nō-Spieler (d. h. Shite, weil Waki sie nie trägt) hat sie nicht ohne Zeremonielles. Er sitzt im geweihten Spiegelzimmer, das gesondert von den Garderoben liegt, und erst dort trägt er die Maske und erscheint auf der Brücke, die das Spiegelzimmer mit der Tanzfläche, den Zuschauern, verbindet. Im Stück Okina (der göttliche Alte) hat der Spieler seine Maske auf der Bühne an, und zwar, vor der grossen Pinie, die auf der Hinterwand gemalt ist (man merke, dass die Pinie in Japan als heiligen Baum gilt). Durch das Maskentragen bzw. das Sitzen im Spiegelzimmer wird der Spieler besessen von dem, den er darstellen soll, und wird durch Waki und Musikanten gefordert, zu erzählen und zu tanzen.

Wenn die japanische Schamanin Miko vom Gott besessen werden sollte, mussten die sie umgebenden Leute musizieren und singen. Ihr Orakel war von Natur her in der Form der Erzählung in der ersten Person. Die Parallele zwischen der Dramaturgie des phantastischen Nō und dem Prozess der Besessenheit der Miko ist leicht erkennbar. Ausserdem ist Miko auch als Tänzerin ein unentbehrliches Glied der japanischen Theatergeschichte, wie als fahrende oder in schintoistischen Schreinen ansässige Schamanin ein wichtiger Bestandteil der japanischen Religionsgeschichte. Sie war dem Vorgänger des No, dem Sarugaku-Spieler eine Berufsgenossin, der in Schreinen und Tempeln einen Dienst leistete. Diese Parallele ist sicher kein Zufall.

## Literatur

Honda Yasuji: „Nō oyobi Kyōgen Kō“ (Gedenken über No und Kyogen) Tokio 1980

Ders; Nō no Hasei (Die Entstehung des Nō) „Bungaku“ 45–3, 1977

## A japán Nō játék sámánisztikus eredete

A japán No egy olyan tánc- és daljáték, melyet zenével és kórusral egyaránt kísérnek. A Nō játékok szívesen merítik témájukat a múltból. Sok darabban istenek és szellemek jelennek meg, hogy saját koruk legendáiról meséljenek. Így a Nō játékok központi témájaként a másvilággal való kapcsolattartást jelölhetjük meg. Különböző szempontok alapján a Nō játék tematikusan 5 csoportba osztható.

A híres népi színjátékkutató, *Honda Yasuji* a játék struktúrája és dramaturgiája alapján további három típust különböztet meg. E felosztás során *Honda* nagy figyelmet fordít a játékok sámánisztikus eredetére.

*Kazuhiro Wakabayashi*





**A DRAMATIC PLAY OR A COMBAT OF ANIMALS?**  
*(Organization of festivity in King Matthew's court)*

„Corvin” (Hunyadi) King Matthew (1458–1490) was one of the most famous Kings who have ever ruled in Hungary. In the past few decades, the research concerning the everyday life and cultural role of European royal courts has become more and more intense. One of the major goals of this investigation has been the analysis of the character and representational function of royal festivities.<sup>1</sup> Rightly so, because royal court ceremonies often became symbols of royal power; their arrangement mirrored the order of values to be propagated. Thus: clarifying the details of festivities may mean an important contribution to the knowledge of the history of European cultural traditions.

Specialized, ethnically oriented discipliners of different nations seem to agree in that royal courts had a primary role in the history of politics and culture from the end of the 14<sup>th</sup> century till the middle of the 18<sup>th</sup>.<sup>2</sup> In the *Renaissance* — era, moreover, the role of royal courts (in comparison with previous periods) had even increased, which brought about the intensification of the symbolic importance of courtly festivities; each and wherever... Since the all-European „chivalric culture” was bound to destruction from the beginning of the 15<sup>th</sup> century, national and folkloristic tendencies were coming to get more and more importance in courtly life.

This tendency was well-observable at the Seat of the Hungarian King, i. e. in *Buda* where festivities and ceremonies had had an important and politically charged role, ever since the middle of the 15<sup>th</sup> century.

One wonders to what extent the festivities and procedures organized by the *Royal Court of Buda* differed from the generally accepted ones of Europe? Were there any specifics, individual characteristics — perhaps rooting in some sorts of national tradition?

In what did it differ from the central, European development, from the Italian/Spanish/French models? (The Hungarian develop-

ment, after all, was peripheral!) These are the questions we try to find answers for in our sketch below.

Our primary source is the work of the Italian historian, *Antonio Bonfini*, which deals with the history of Hungary and pays special attention to King Matthew's reign.<sup>3</sup> Although Bonfini's narrative concentrates upon political history, he describes the life of the Court, too, and thus refers to festivities organized in the King's surroundings. He was a witness to these events, therefore his work is highly reliable as a source. Other foreign guests have also commemorated the festal occasions in King Matthew's Court — from among the many — often anonymous — reports and letters mention must be made of those of *Galeotto Marzio*, an Italian wandering humanist, *Peter Eschenloer*, official notary from *Wroclaw* (Poland), *Magister Martius Bylica de Ilkusz*, a Polish astronomer, etc.<sup>4</sup> A theoretical work concerning the organization of festivities (*Festbuch*) in the 15<sup>th</sup> century is not available for the posterity. Therefore, it is an open question whether books of this kind were being used in Hungary, or else our practice relied on the practice of the Italian model. As far as we know, a „fête book” came into being in East-Central-Europe between 1575—1577, and was written by a certain *Stanislaw Sarnicki*. This book was written and printed in Latin (in Cracow, 1581) and it chiefly concerns „triumphal festivities” and those that came about afterwards.<sup>5</sup> The missing, theoretical works are mostly compensated for by the colourful descriptions by the abovementioned authors. These are sources from which we can get to know about the organizing principle, and from where the ideas and values to be propagated can be reconstructed. This is why we can use them as documents, reliable enough, of the nature of the festivities and ceremonies in question.

It is since the middle of 14<sup>th</sup> century Hungary that official documents have made a difference between the „curia” and the „aula”; the first meaning a geographical place, the second meaning the King's festive court, his all surroundings courtiers, official ceremonies customs and the like...<sup>6</sup> It was also in the 14<sup>th</sup> century, during the rulership of the *Anjou*-kings that outward appearances of chivalric culture got domesticated in *Buda*. Since this time, special occasions like: coronation, royal weddings reception of foreign ambassadors, royal burials were, naturally, prescribed by and conducted in the spirit of various other ceremonies, such as: chivalric tournaments, combats and processions. All these customs had followed the West-European models up until the middle of the 15<sup>th</sup> century, when King Matthew caused a change of view and a change of value-system; there and in other spheres, too.

According to *Bonfini's* description it was the 29<sup>th</sup> March, 1464 („Good Friday”) when *Matthew* was coronated, to become, the Hungarian King, resulting from the former decision of the „Parlament” residing then in „Székesfehérvár” [*Alba Regia*]. The coronational procedure took place in the „Basilica” St. Stephen and in view of a huge crowd. *Dénes Szécsi*, Major Cardinal of *Esztergom* decorated King *Matthew* with all the possible accessories of kingship. Amongst the joy-cries of common people, several speeches were conducted, in different languages. These spoke of *Matthew* as of a new „Alexander”, a new „Caesar”, an invincible defender of *Pannonia*, a „Scythian Mars”, a descendant of the Romans. The King, himself, in exchange, distributed gifts, money, clothes and titles. Soon after: „several persons have been knighted or else been presented with a gold-chain or a purple-gowin.” The King's months, after the coronation, were spent by entertainment. According to *Bonfini*: „Day-by-day, several spectacles were being organized. There were chivalric tournaments, coach-races, combats of lions, a couple of personal duels — all of which he had a great pleasure from. In the courses of chivalric tournaments he, personally, got on the ground, he was so strong and brave that he would get into combat with the foremost of the potential enemies. He often declared and officially ordered that *no* privileges should be given to him because of his being a ruler. He was a constant participant in the coach-races as well. There was nothing he hated more than cowardice and idleness.”<sup>7</sup>

From among the three spectacles listed here, the duel simply means the survival of earlier chivalric traditions. The coach-races, however, were organized in accordance with the *antique* model — thus forming „all'antica” elements of Renaissance festivities. Hungarians did not use to have events of this kind. The most problematic question, however, is: how shall we interpret the „combat of lions” („leonum venationes”)? Is it possible that — in 1464! — the King and the aristocracy could delight in a combat of *real* lions? Or else, shall we say that this performance must have been a *dramatic play* where people dressed in lions' skins played the roles of the Animals' Kings?

Both opinions appear in Hungarian, disciplinary literature. No other sources maintain that the King *did* have lions in 1464. But we do possess several data, according to which, a few years later — actually in 1470 — the *City Council of Florence* sent him two lions as a present. *Janus Pannonius* has commemorated this event in four epigrams.<sup>8</sup> In one of them (*De leonibus per Florentinos missis, ad Matthiam regem*), he calls this present worth of any Kings' attention and values. „*Tu princeps hominum, princeps leo nempe ferarum*” — he writes, and he goes on with a detailed

description of the similarities between the „royal beast”, embodying Princely Power, and the King, himself. In another poem, written by him, he also brings forth the lion as a symbol of power:

„Dignum te, nostro, vectigal et illa pependit  
Iudicio, fortem, fortia dona, decent.”

It was *István Bajoni*, King Matthew's ambassador, who told the Florentines that his lord would appreciate a present like this. Janus Pannonius celebrated this present — arriving through Vienna to Buda — as the symbol of „*rex invictissimus*” (invincible king). King Matthew and the lions — symbolically — belonged together in the contemporaries' viewpoint. This can also be illustrated by a remark of Bonfini's. According to this, when King Matthew died in Vienna, in 1490, his lions in Buda also deceased, as if they had felt that their lord had also been bound to die.<sup>9</sup> Since King Matthew (or: Mathias) seems to have possessed lions both in 1470 and 1490, and since the richness of his „vivarium” was admired even in Constantinople<sup>10</sup>, we do not find it impossible that in the „post-ludium” of coronational ceremonies it was real animals (lions) that were gotten into a combat. If not so, then the evaluation of the event must be passed over to the research-field of Professor *Zoltán Ujváry* who has been dealing with „dramatic plays” and whose observations deserve further clarification.

One of the favourite and highly esteemed spectacles of the festivities organized in King Matthew's court was the chivalric duel. The King himself took part in these occasions — not only as a spectator but often as one of the combaters. In the latter cases he strictly ordered that his enemies should *not* honor his kingly status; they should use all their power and skills, if not: they would be severely punished. *Galeotto* describes the King's combat with the Czech *Holubár* — both of them riding a horse and carrying lances with them — which resulted in Hungarian victory, in the Main Street of Buda. One of King Matthew's predecessors in rulership, *King Sigmund of Luxemburg* — during his half of a century of reign: 1387—1437 — had risked but one duel and even that in *Incognito*<sup>12</sup> Many European rulers had employed professional combaters („pugil”) to replace them. In contrast with this, chivalric combats were regular part of programmes in King Matthew's court, where sometimes the King, himself, and often his office-bearing courtiers excelled in personal usage of arms. Even the No. 1. „court-humanist”, *Galeotto* did have a duel; in fact, he beat a cavalier named *Halesus*. According to yet another epigram by

Janus Pannonius, both the King and *János Vitéz* (Archcardinal of Hungary, in Esztergom) enjoyed the „game”.<sup>13</sup>

A strange mixture of „combat” and „dramatic play” occurred while the besiege of present-day *Brno* (Czechoslovakia) was taking place, in 1468. The leaders of the opposing armies — i. e. King Matthew and *György Podjebrád*, the Czech King, — one day, sat down for an interchange of views that took place in an adorned tent situated in between the two camps. Having finished the festive lunch, one of the foremost, Czech aristocrats suggested that the difference of opinions between the two poles should be settled by a „combat” between the two Kings’ courtly Fools. This *did* happen — Bonfini has given a detailed description of the exciting enough combat. The „duel” has almost turned into a general turmoil, involving both parties — the two Kings could but just pacify each of their *entourage*. Finally, George Podyebrad decided that this form of duel was not able to settle problems of this kind.<sup>14</sup>

This very case also strengthens our belief, according to which Hungarian (and, very possibly, East-Central-European) royal courts considered the chivalric duel as a means of certifying the presence of individual virtues, heroism and that of defending one’s honour. „Whereas, the same procedure could not serve as an act of justicemaking — not even if God’s pre-determination would have justified the Act. The Combat of Fools, resulting from a spontaneous idea, was rejected by the Czech King who thought this kind of event could not possibly decide about truth as such. Matthew, then, got rid of the mediaeval jurisdictional custom according to which („in want of other proofs, in whatever cases”) some combat should decide about the case. He thought this was not in accordance with the spirit of the age and as of something not practiced in other countries’ courts, either.<sup>15</sup> As far as „military duelling” was concerned („*in militari foro*”), he not only allowed the event to take place but highly appreciated it. With this attitude he had established the value-system that was going to be in regard of „*fortitudo*” and „*audacia*” for the oncoming centuries, which, anyway, were a must for practicing these values in the shadow of the Turkish invasion and/or expansion happening then in Hungary.

Beside the *bellicose* games and spectacles, our resources also talk of more peaceful and more aesthetic ceremonies. A characteristic example for them is the one, described by *Miklós Oláh* in his work entitled „*Hungaria*” (1536). Word-of-mouth-experiences say that the ambassador of the Turkish Sultan, arriving to the pompous residence of Matthew, in *Visegrád*, was so much surprised about the beauty and richness of the place that he was unable to deliver



his lord's message and, for shame, he had to leave without having his task completed.<sup>16</sup>

Probably this was the primary role of the Hungarian royal courtly representation: to take the arriving foreigners aback and illustrate the power of the ruler. It is especially noticeable that — particularly in the case of Kings's meetings — Matthew tried to create a fabulous, mystical, Oriental atmosphere of richness around him. A very good example for this is the royal meeting in *Olomoutz*, in July, 1479, when Matthew and *Ulászló*, King of Czechs, ratified the formerly made peace-treaty. *Bonfini* gives a detailed description of the event that was followed by a luxurious series of ceremonies. The palace, to serve as the meeting place, was inside covered by silken hangings all around; the sleeping rooms of the Kings were furnished with „Persian luxury”. The celebration of the „friendly alliance” lasted for fifteen days. On the Market Square of the city, a „stage” had been built, which had been surrounded by comfortable seats for the high aristocracy. This was where plays were being performed and where „noble ladies” performed dances. Before the stage a race-ground a circus-place had been established, where horse races took place, day by the day. A ceremonial table for the King and his *entourage* was laid each day for the feasts to be consumed in the same place. *Bonfini* says: „The Kings sat down to lunch that needed ten festal tables, if we count in the Lords of each *entourage*. During lunchtime the stage and the race-ground were never empty; there was always some spectacle, here or there. The stage was occupied by comedians, actors, lute players performing, the race-ground was due for lance-combats of cavalrists. Then, the table were disposed of, and the Princes danced with the noble ladies. The Queen danced with King *Ulászló*, Francis of *Aragon* danced a German piece with the most beautiful baronesse; all of which the population heartily enjoyed”.

When creating these descriptions, *Bonfini*'s aim was probably to stress the wealth and power of the King to illustrate his „magnanimitas” to preserve his fame, to strengthen his reputation among other East-Central-European rulers. The House of the *Hunyadis* counted as a new dynasty; it had not had family traditions like the „Hapsburgs” or the „Yagellos”. Matthew was a *homo novus* among them, and, actually, this is why he tried to compensate for the lack of being „ancient”, by showing off courtly pomp, representational skill — all in highlights.

During warfare, Matthew could also afford merriment, plentiful reception of guests, pomp and celebrations — this is what *Bonfini*'s descriptions also suggest. In Oct., 1474., King Matthew had also conquered the Silesian city of *Breslau*, put — according



to Bonfini — „war scenes were constantly exchanged by happy celebrations. In front of the fortress walls, he had his servants prepare an improvised „podium” — so that the enemy should also see it — to which place Polish and Czech barons and baronesses were also invited to dance. Female dancers, professionals, were also often invited to dance there, in the general course of the festivities. The King, having been generous, often had the populace and the soldiers share the Feast. He made his underlings throw money amongst the musicians. The aristocrats of the city were also given presents; women playing the citter also got their big share. Soldiers were encouraged with a double „fire”: that of love and glory. So that they should please their lovers the more, this treatment encourages them to.<sup>18</sup>

This description regarding to warfare — festivities is historically pertinent — other sources also testify to it. *Bonfini* perhaps „coloured” the events a bit. The same may be said in connection with several other details of his work: he reports on the King’s wedding, on the ceremonial entrance of his ambassadors to various royal courts, Matthew’s entering Vienna and, later on, the festive parade commemorating the seizure of *Wiener Neustadt*, when his army paraded before Queen *Beatrix*. „The spectators were astonished by the various military movements the army produced, such as: appearing in various forms: round, quadrangle, scissors-shaping, saw-shaping etc.”<sup>19</sup>

We cannot detail all these, right now, but we hope we could illustrate that *Rerum Ungaricum Decades* is an important source-work, from the viewpoint of the history of festivities as well, that has not been relied upon enough by researchers. It gives pieces of information, which are specific because they synthesise traditional antique and Renaissance motifs with Hungarian, ethnic ones. To repeat: these were both mediaeval and modern, Italian and Pannonian. According to the most recent researches:

„Bonfinis Werk ist ein typischen Beispiel einer rhetorischen Historiographie... Er benutzte ein halbes hundert Quellenwerke, noch ausführlicher die neueste Fachliteratur, die Klassiker, amtliche Dokumente, archäologische Funde, mündliche Mitteilungen und auch Familientraditionen. Sein Werk besitzt für die letzten Jahrzehnte des beschriebenen Zeitraums Quellenwert.”<sup>20</sup>

Bonfini, therefore, described the events „post festam”, which gives basis for us to reconstruct their organization. Similar is the case with several other documents, coming from the period and describing coronational — wedding — or burial — ceremonies. Especially worth of attention are the details given by descriptions of ceremonial entrances („*intrada*”), available from various sources.

This is how an unknown witness has described the „intrada” of King Matthew into the conquered Vienna, on 1<sup>st</sup> June, 1485:

„An der Spitze fuhren 32 Wagen mit Lebensmitteln, ein geschockter Propagandaeffekt auf die ausgehungerte Bevölkerung; dann folgten 2000 Mann ausgesuchter Kavallerie. Hinter ihnen trugen 24 Kamele den königlichen Schatz, gefolgt von 400 Fussoldaten; danach eskortierten 1000 Berittene 24 Bischöfe, hinter ihnen ritt der König mit weiteren 1000 Reitern und uniformiertem bewaffnetem Gefolge, dann kamen 200 Fussoldaten, zuletzt 1000 Rinder als Schlachtvieh für die darbenen Wiener.”<sup>21</sup>

We can take it for granted that these processions did have a „script” of their own. Unfortunately, none of them have remained to (our) posterity. The aftermath — descriptions of these events make us conclude that the prescriptions were precisely, or changeably, realized in the Hungarian, Royal Court. The role of symbolic elements was very important; in the case of the „Vienna-entrada”. E. g. the camels represented „exotism”, referring to the „Oriental” richness of the King, the thousand of household-cons and/or various? males of this animal-kind represented the end of hunger for the Viennese, owing to Matthew’s taking over the rulership. It is unnecessary to prove that these items were — once and for all — manifestations in the festal procession, which, this way, brought together the tradition of antique *trionfo* and those of local and special ones. In Hungary — and elsewhere in East-Central-Europe — Renaissance festivities were domesticated in accordance with Italian examples; though only there where the King aimed at centralization and wanted it to be declared.<sup>22</sup>

To summarize our observations, in King Matthew’s court it is the individuality of the ruler which seems to have been the deciding factor, while organizing the festivities. Matthew, being a „homo novus”, especially emphasised that his activity should be shown and decorated in the „proper” way. The model for all this had been taken from Italian Renaissance princely courts by way of which many *antique* motifs were inherited and Bonfini stressed them even further in his descriptions of Matthew’s *milieu*.

After the King’s having married *Beatrix*, the daughter of the King of Naples, the „italianizing” tendency got even stronger in his court, to the extent that it resulted in dissatisfaction of Hungarian noblemen, sometimes getting to the extreme of hatred of foreigners. The tension between the foreigners and the Hungarians was, however, dispersed by the luxurious festivities of Matthew’s; „splendor” and „Oriental pomp” which characterized these events. It is not a mere chance that Matthew appears far more frequently in our folk-tales, legends and hearsay stories than any other national King of ours.

In the organization of courtly events it was mediaeval chivalry, the bodily power that got its expression in duels/combat. On the other hand, learning, intellect and arts got yet another, excelling function in the royal court. The latter, most probably, was the motivation that made Matthew think of establishing an „universitas” in *Pozsony* (Bratislava, in present day Czech-Slovak Republic) and care for collecting the *Bibliotheca Corviniana* (then: the second biggest library in Europe)!

After his death (1490), the courts of the *Yagello-dinasty* still fed themselves upon the huge inheritance of the great predecessor, however, without the individual concept he had had. This is why we can register certain (contextual) decadence in the intellectual spheres of this very period — including the organization of festivities.

The „Battle of Mohács” (1526) meant an absolute end to the centralized, Hungarian, royal court’s functioning. Following the double „vote” for the King, *Ferdinand* of the Hapsburgs felt in Vienna that he was the legal heir to the throne, whereas *János Szapolyai* established a „royal” court in Transsylvania. This latter centre had counted as a culturally large one from the middle of the 16<sup>th</sup> century — this is where Italian influence was going to be continuous. According to more recent researches, the court of the family of *Báthory* in *Gyulafehérvár* (presently: Alba Iulia, Roumania) was rather restricted and esoteric; modelling Manne-ristic courtiership in East-Central-Europe.<sup>24</sup> This was a court very similar to that of *Rudolph II* in Prague; it was full of real and pseudo-scientists; alchemists soothsayers, religions innovators, extremist poets and „Macchiavellian” politicians.<sup>25</sup> As if by the turn of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries courtly life had been restricted in this zone; by this time royal representation got reserved to entertaining a chosen, courtly *élite* — it was no longer a popular festivity, a spectacle endearing the crowd by its procession(s).

The next flourishing of court-festivities in the Danube-Valley is coming along with the *Baroque*, and it is absolutist, royal aims that get them in the forefront, again. To detailfully describe them — here and now — is far beyond the scope of this paper. Further research, however, should pay more attention to them. We believe that formal characteristics as well as symbolical, better about the past of European culture, about the changes of values and aiming at a more objective assessment of national traditions working in the Past, should come into being.

## Notes

1. *Richard Alewin—Karl Sälzle*: Das Crosse Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung, Hamburg, 1959; *Roger Sherman Loomis*: Arthurian Influence on Sports and Spectacle, in *Arthurian Literature in the Middle Ages*, ed. R. S. Loomis, Oxford, 1959; *Jacques Heers*: Fetes, jeux et joutes dans les societes d'Occident à la fin du Moyen Age, Paris—Montreal, 1971; *Robert J. W. Evans*: Rudolf II and his World. A study in intellectual history 1576—1612, Oxford, 1973; *Cesare Vasoli*: La cultura delle corti, Bologna, 1980; *Gábor Klaniczay*: Udvari kultúra és a civilizáció folyamata, ed. Ágnes R. Várkonyi, Budapest, 1987, p. 17—51.
2. *Alberto Tenenti*: La corte nella storia dell'Europa moderna (1300—1700), in *Le corti farnesiane di Parma e Piacenza (1545—1622)*, Roma, 1978; *Tibor Klaniczay*: Gli antagonismi tra Corte e societa in Europa centrale: la Corte transilvanica alla fine del XVI secolo, in „Cheiron” (Brescia), 1983, p. 35—58.
3. *Antonius de Bonfinis*: Rerum Hungaricarum Decades, tomus IV, ed. J. Fögel, B. Iványi, L. Juhász, Budapest, 1941 (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum).
4. *Galeottus Martius Narnensis*: De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Matthiae, ed. *Ladislaus Juhász*, Lipsiae, 1943 (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum); *Jolán Balogh*: Die Anfänge der Renaissance in Ungarn (Matthias Corvinus und die Kunst), Graz, 1975, p. 4—8 (Forschungen und Berichte des Kunsthistorischen Institutes der Universität Graz, Bd. IV.).
5. *Áron Petneki*: Intrada. Az ünnepélyes bevonulás formája és szerepe a közép-kelet-európai udvarokban, in *Magyar reneszánsz udvari kultúra*, ed. Ágnes R. Várkonyi, Budapest, 1987, p. 281—290.
6. *Ágnes Kurcz*: Lovagi kultúra Magyarországon a 13—14. században, Budapest, 1988. p. 37.
7. *Bonfini*: op. cit. p. 1—2.
8. *Jani Pannonii*: Opera latine et hungarice, ed. *Sándor V. Kovács*, Budapest, 1972, p. 237—238.
9. *Bonfini*: op. cit. p. 162.
11. *Galeotto*: op. cit., caput 14.
12. *Elemér Mályusz*: Zsigmond király uralma Magyarországon, Budapest, 1984, p. 45.
13. *Jani Pannonii*: Opera... op. cit. S. 237.
14. *Bonfini*: op. cit. S. 30.
15. *Ibid.* S. 130.
16. *Nicolaus Olahus*: Hungaria, edd. *C. Eperjessy*, *L. Juhász*, Budapest, 1938 (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum).
17. *Bonfini*: op. cit. S. 99—100.

18. Ibid. S. 51–52.

19. Ibid. S. 153.

20. *Péter Kulcsár*: Der Humanismus in Ungarn, in Matthias Corvinus und die Renaissance in Ungarn, Schallanburg, 1982, Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, Nr. 118, Wien, 1982, S. 59–60.

21. *Walter Koch*: Ein Augenzeugenbericht über den Einzug des Königs Matthias Corvinus in Wien, in „Unsere Heimat“, Zeitschrift des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich und Wien, Jg. 44 (1973), Heft 2, S. 56–59; und Schallanburg, 1982, op. cit. S. 351–352.

22. *Petneki*: op. cit. 283–284.

23. *Zoltán Ujváry*: Mátyás király Gömörben, Debrecen, 1990.

24. *Tibor Klaniczay*: Gli antagonismi... op. cit.

25. *Robert J. W. Evans*: Rudolf der Zweite: Ohnmacht und Einsamkeit, Graz–Wien–Köln, 1980, S. 83–112, 162–184; über die Krönung des Rudolf II. schreibt noch *Thomas Dacosta Kaufmann*: Variations of the Imperial Theme: Studies in Ceremonial, Art and Collecting in the Age of Maximilian II and Rudolf II, New York and London, 1978, S. 41–42.

*Dramatikus játék vagy állatviadal?  
(Ünnepségsszervezés Mátyás király udvarában)*

Az európai királyi udvarok mindennapi életének és kulturális szerepének vizsgálata az utóbbi évtizedekben megélnéült s a kutatás egyik fontos iránya az udvari ünnepek jellegének és reprezentív funkciójának elemzése lett. Az udvari szertartások és ünnepélyek gyakran hordoztak szimbolikus elemeket, megrendezésük módja a propagált értékek rendjét tükrözte, így az ilyen szertartások részleteinek feltárása fontos adalékokkal szolgálhat az európai kulturális hagyományok történetének megismeréséhez. Mindez indokolja, hogy a Mátyás király udvarában rendezett ünnepek felé forduljon figyelmünk s azokban a hagyományos és az új, a középkorias és a reneszánsz, európai és magyar momentumokat számbavegyük.

Mátyás király székesfehérvári megkoronázása alkalmából 1464. március 29-én fényes ünnepek zajlottak le, majd a király – Bonfini leírása szerint – hónapokat töltött mulatozással. A leírt udvari látványosságok között volt lovagi torna, párviadal, kocsi-verseny és „oroszlánviadal” is. Kérdés, hogy az utóbbin vajon mit kell értenünk, mi lehetett valójában a „leonum venationes” (Bonfi-



ni: *Rerum hungaricarum decades*, IV, 1–2.). Az egyik nézet szerint lehettek a királynak valódi oroszánjai már ekkor is, bár ismert adataink szerint csak később, 1470-ben kapott oroszánokat ajándékba Firenze város tanácsától. Ez utóbbi eseményről Janus Pannoniusz 4 epigrammát is írt, s bennük az oroszánokat királyhoz illő ajándéknak nevezi. „Fenséget erőt” testesítenek meg szerinte a királyi vadak, illenek a rex invictissimus személyiségéhez. Bonfini megörökít egy olyan hiedelmet is, amely szerint amikor 1490-ben a király Bécsben meghalt, ugyanazon a napon oroszánjai is kimúltak Budán, mintegy megérezve uruk halálát. Az tehát ezekből az adatokból bizonyos, hogy Mátyásnak 1470-ben is, 1490-ben is voltak oroszánjai, s a kortárs hiedelem személyét több napon is kapcsolatba hozta a nemes vadakkal.

Mindez azonban még korántsem bizonyítja, hogy 1464-ben valódi oroszánviadatok zajlottak volna le a királyi udvarban. Ezt a lehetőséget ugyan nem zárhatjuk ki, de mégis valószínűbbnek látszik, hogy oroszánbőrbe bújtatott emberek játszották el az állatok királyának szerepét, s így valamilyen dramatikus játékról lehetett inkább szó a koronázási ünnepeken. Az állatviadalt bemutató dramatikus játék lehetőségét még tovább kellene vizsgálnia a kutatásnak, csak így tudhatunk majd bizonyosabbat a Bonfini által leírt eseményről.

Mátyás udvarának további látványosságai közé tartozott a párviadal, a dolgozat további részei az ilyen jellegű adatokat veszik szemügyre. A „fortitudo” és „audacia” erényei különös megbecsülést nyertek a királyi udvarban, maga a király is párbajozott, s a török elleni katonai készenlét is fokozta az érdeklődést az ilyen jellegű események iránt.

További udvari spektakulumokat jelentettek a pompás lakomák, drága asztali felszerelésekkel, zenészekkel, az ebédelőket szórakoztató színészekkel, bohócokkal, udvari bolondokkal. A király bécsi ünnepélyes bevonulása alkalmával még tevéket is szerepeltetett a menetben, az exotikus és orientális elemek csak fokozták azt a pompát, amivel a „homo novus”-ként emlegetett uralkodó a külföldet kívánta lenyűgözni, elkápráztatni.

*Bitskey István*



## VOLKSTÜMLICHE MASKENSPIELE AM LUZIENTAG IN OST-TRANSDANUBIEN

Im östlichen Teil Transdanubiens (Komitat Fejér) wurden am Luzientag zwei Typen von maskierten Volksbräuchen praktiziert. Über die als Luzie verkleidete Figur konnte ich noch in einigen Dörfern Angaben sammeln. Von diesen ganz in „weiss“ gekleideten Figuren ist im Jahrgang 1875 der Zeitschrift *Regélő* folgendes zu lesen: „Da die Hl. Luzie zeitlebens die frommen Frauen und Mädchen zuweilen überraschte, sie zum Guten anspornte und für Böses tadelte, d. h. im Volksmund 'bekalkte', verkleidet sich seit langer Zeit in manchen Orten eine oder die andere Frauensperson als Luzie, verhüllt sich in ein langes, weisses Tuch, nimmt einen Weisspinsel in die Hand und geht in den Abendstunden von Haus zu Haus, um die schlimmen Mädchen zu bekalken" (I, 214). Im Grossen Pallas-Lexikon schreibt Lajos Katona zum Stichwort *Luca* im Jahre 1895: „Am Luzientag geht eine in Tüchern verhüllte, mit einem Besen bewaffnete Figur in den Dörfern umher, um die Kinder und Weiber zu erschrecken.“ Aus den Forschungsergebnissen von *Zoltán Ujváry* ist uns bekannt, dass diese weiss gekleidete Frauenfigur am stärksten in den Traditionen des Luzientages der nordungarischen Ungarn und Slowaken auftrat, vereinzelt aber auch in anderen Teilen des ungarischen Volksgebietes, ja, sogar auch bei den Schokatzen des Komitats Baranya vorkam (1983–1988, I, 16–43, IV, 161–170). Einen anderen, auch im Komitat Fejér sehr populären Typ der am Luzientag aufgeführten Maskenspiele behandelte Tekla Dömötör: Anstatt einer personifizierten Luzie nahmen daran oft die in den Faschingsbräuchen üblichen maskierten Figuren teil (1979, 201). Im Komitat Fejér war darunter besonders der als Bär maskierte Mitwirkende sehr beliebt. Laut *Zoltán Ujváry* waren übrigens die mit Bärenmasken aufgeführten Spiele im ganzen ungarischen Sprachgebiet bekannt (1989, 55–68, 239–254). In einigen Dörfern des Komitats Fejér erschien in der Gruppe der Maskenspieler auch Frau Luzie, mit dem Weisspinsel und dem Kalkkübel in der Hand, die beiden erwähnten Typen kamen also sozusagen in kombinierter Form vor. Ausser den Maskenspielen war im Komitat Fejér bis Mitte dieses

Jahrhunderts der „Gruss am Luzientag“ (ung. *lucázás* oder *kotyolás*) ein allgemein verbreiteter Brauch. Am Abend oder am Morgen des Luzientages zogen Gruppen von Kindern und Burschen von Haus zu Haus und rezitierten verschiedene Zauberreime, in denen sie den Hausleuten Fruchtbarkeit und Wohlstand wünschten und gleichzeitig um Gaben baten. Die guten Wünsche bezogen sich vor allem auf die Vermehrung des Geflügels und sonstiger Haustiere. In spassig-erotischen Details wurden auch die menschliche Fruchtbarkeit, die Maneskraft sowie die mit der Sexualität aufs engste verbundenen weiblichen Körperteile angesprochen; den letzteren wurde ein Wachstum gewünscht, was als „handgreifliches“ Zeichen der Fruchtbarkeit zu interpretieren ist. Diesen Reimen waren freilich auch obszöne Varianten nicht fremd.

Aus dem Verbot der Volksbräuche, erlassen am 7. Dezember 1770 von der Stadt Székesfehérvár, erfahren wir, dass sich Bürger und Kleinhausler — sowohl Männer wie auch Frauen — am Luzientag verkleideten und von Haus zu Haus ziehend, Maskenspiele trieben (*Lukács—Gelencsér* 1991). Im Dorf Sárszentmihály bei Székesfehérvár war der „Luziengruss“ noch in den 1950er Jahren üblich. Früh morgens suchten die jungen Burschen, mit Schürhaken in der Hand, die Häuser der Verwandten und Bekannten auf. Nach einer bejahenden Antwort der Hausleute auf die Frage, ob sie den „Luziengruss“ darbieten dürften, sagten sie etwa den folgenden Reim auf:

Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Kriegste nichts, so nimm's halt etwas mit,  
Wenn ihr keinen Speck uns gebet,  
Bohren wir ein Loch ins Dach.  
Der Hausherr soll soviel Geld haben  
Wie Sterne dort am Himmel sind,  
Und die Hausfrau so viele Hühner haben,  
Wie Blumen auf der Wiese sind.  
Luzia, Luzia, gluck, gluck.

Mädchen durften an diesen Umzügen nicht teilnehmen, denn sonst würden die Hühner keine Eier legen. Der Luzienreim lautete im Dorf Kőszárhegy ungefähr so (*Diószegi* 1963, 26):

Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Weissdorn zwei und Weissdorn drei,  
Gebet rasch den Schnaps herbei!  
Eier legen sollen Eure Hühner,  
Nicht nur gackern wie die von drüben.  
Die Hausfrau soll so viele Hühner haben  
Wie es Sterne gibt am Firmament,  
Und Grashalme auf der Wiese.

Der Hausherr möge stets viel Glück haben,  
Euer Schweinespeck so gross sein,  
Wie der Dachbalken,  
Und Eure Tochter so volle Busen haben,  
Wie der Wasserkrug!

Aus Füle erhielt *Vilmos Diószegi* (1962) auf einen Fragebogen folgenden Reim als Antwort:

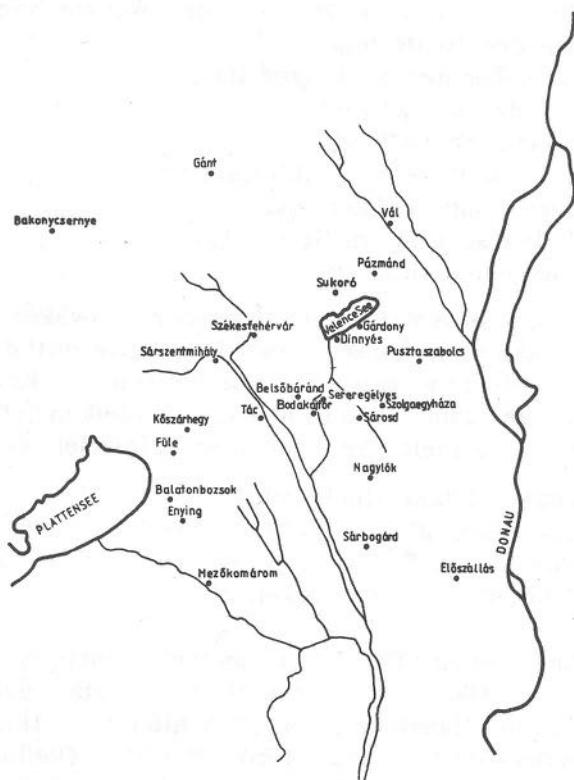
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Die Hähne krähen in der Scheune.  
Wenn Ihr uns keinen Speck gebt,  
Schneiden wir den Balken ab.  
Gluck, gluck.  
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Eure Hühner und Gänse  
Sollen soviel Eier legen  
Wie Sterne sind am Himmel,  
Gluck, gluck.  
Eure Schweine sollen so lange Würste haben  
Wie der Heubaum,  
Eure Tochter so langes Haar  
Wie der Rosschweif,  
Euer Sohn so lange Ohren  
Wie die Rille des Schleifsteins.  
Euer Bohrer, Eure Axt  
Sollen so fest im Stiel sitzen,  
Wie meine Heuraufe.

Im Dorf Bakonycsérnye, deren Bewohner slowakischer Herkunft sind, zogen die maskierten Burschen am Luzientag mit der Harmonika von Haus zu Haus. Die Stuben wurden symbolisch mit Kalk „getüncht“ damit sie das ganze Jahr hindurch sauber bleiben (*Kardos* 1976, 29). *Vilmos Diószegi* erhielt 1962 von hier folgenden Reim:

Luzia, Luzia gluck, gluck.  
Gebt Ihr, gluck, gluck,  
Uns keinen Speck,  
Schneide ich den Balken ab.

In Pusztavám, einem Dorf mit deutschstämmiger Bevölkerung, gingen die in weisse Tücher gehüllten Burschen am Luzientag in der Stube herum, um die Hausleute, hauptsächlich die Mädchen zu erschrecken (*Tafferner-Schell* 1978, 135). Bei den Deutschen in Gánt ging eine Luzie von Haus zu Haus, erschreckte die Kinder und mahnte sie, brav zu sein, denn die schlimmen Kinder würde sie mitnehmen. Die Rolle der Luzia spielte ein normal gekleideter Bur-

sche, der von der Hüfte aufwärts bis zur Achselhöhle mit einem *Strohbandl* umwickelt war. Auf dem Kopf trug er einen Hut mit einem Federwisch. Von den Maskenspielen der Burschen von Dinnyés erzählte 1958 Mihály Molnár, 70, folgendes: „Am Luzientag haben wir uns verkleidet. Wir haben Weisspinsel und Besen mitgenommen. Einer verkleidete sich als Bär. Der Bär trug eine Kette um den Hals, und einen Strohsack auf dem Rücken. Ein anderer schlug mit einem Stock auf ihn ein und der Bär sang und tanzte und brummte in einem fort. Andere von uns musizierten mit Topfdudel (Stabreibrumme) und Harmonika. Die Wohnungen bestreuten wir mit Stroh, auch in den Hühnerstall gaben wir Stroh. Wir tanzten mit den Mädchen und beschmierten sie mit Russ“. (VDKSM: Volkskundliche Datensammlung des König Stephan Museums, Inv. Nr: 58.5.) In Gárdony gingen am Morgen des Luzientages 4–5 Burschen im Dorf herum. In einem Korb trugen sie Stroh mit sich, von dem sie bei jedem Haus der Hausfrau ein Bündel reichten, damit diese es den Hühnern ins Nest legten: Davon sollten die Hühner im kommenden Jahr viele Eier



Karte 1.: Karte Ost-Transdanubiens, mit der Angabe der im Aufsatz erwähnten Siedlungen

legen. Mit einem Schürhaken stocherten sie im Hühnerstall herum und sagten: *Leget, leget, brütet, brütet!* In der Küchentür stehend, schepperten sie mit dem Kettenstock und sagten einen Reim auf:

Luziens Sohn bin ich,  
Im Ofen versteck' ich mich,  
Den Rauch, den sauge ich so ein,  
Als wär's aus Tokaj edler Wein.

Die Hausleute gaben den Luzienspielern Geld für ihre Aufführung. Im Dorf Sukoró war folgender Luzienreim üblich:

Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Eure Hühner und Gänse mögen Eier legen  
Und brav brüten.  
Axt und Bohrer sollen scharf sein.  
Eier sollt Ihr haben wie Sterne am Himmel,  
Und Schmalz soviel wie Wasser im Brunnen.  
Euer Speck soll so dick werden  
Wie der Hauptbalken.  
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Eure Hühner und Gänse mögen Eier legen!

In Pázmánd suchte eine Gruppe von Burschen, verkleidet als Bär, Gendarm und Frau Luzia, die Häuser mit heiratsfähigen Mädchen auf. Der Darsteller des Bären trug einen Pelzmantel, mit dem Futter nach aussen gekehrt, und wurde an einer Kette geführt, die er um den Hals trug. Er ging auf allen vieren und brummte dazu. Die Hauptfigur der Gruppe war der als Frau Luzia verkleidete Bursch, der einen Kalkkübel und einen Weisspinsel trug. Während der Bär die Hausleute schreckte, übertünchte Frau Luzia die Wände, den Fussboden und die Möbel der Stube. Unterdessen versuchten die übrigen Gruppenmitglieder, aus der Küche Speise und Trank zu stehlen. Hier sei erwähnt, dass die Ortschaft Pázmánd, die den Jesuiten von Komárom gehörte, nach der Befreiung von der Türkenbesatzung mit Siedlern aus Nordungarn neubevölkert wurde: 1720 lebten hier 29 ungarische und 6 slowakische Familien (Pesty 1977, 254). Wahrscheinlich brachten die Neusiedler die Figur der Frau Luzia aus ihrem ursprünglichen Wohnort in Nordungarn mit. In Vál zogen am Morgen des Luzientages die Jungen von Haus zu Haus. Sie brachten den Hausfrauen Stroh, welches diese den Hühnern ins Nest legten, um viele Eier zu erhalten. Für das Stroh bekamen die Jungen Geld. In Bicske besuchten die Burschen am Morgen des Luzientages in Gruppen von 10–12 Mitgliedern die Häuser mit heiratsfähigen Mädchen. Sie trugen schlechte Kleider und zogen einen Strumpf über den Kopf. Der Führer der Gruppe war gewöhnlich als Bär maskiert, ging auf allen vieren und wurde an einer Kette

geführt. In den aufgesuchten Häusern zerstreuten die Burschen Spreu und Stroh, was von den Hausleuten zusammengekehrt und den Hühnern ins Nest gelegt wurde. Gelegentlich veranstaltete die Jugend eine kleine Tanzunterhaltung.

Frau Mihály Kállai geborene Anna Szűcs (57) erinnerte sich 1964 in Seregélyes folgendermassen an die Maskenspiele am Luzientag: „Nun, ich hab's gehört, und weiss noch aus meiner Jugend, als das Luzienfest hier noch existierte, dass sich manche verkleideten und maskierten, und mit Tanz und Musik von Haus zu Haus zogen. Dort gab man ihnen, was man eben konnte.“ (Balogh 1969, 148). Auch in Seregélyes—Szőlőhegy wurde am Luzientag gefeiert: 3—4 maskierte Burschen gingen von Haus zu Haus, schepperten mit dem Kettenstock, streuten Spreu aus und sagten Reime auf. In Pusztaszabolcs zogen mehrere Gruppen von je 4—5 jungen Burschen (12—14jährig) herum; sie trugen Masken und Pelzmäntel, mit dem Futter nach aussen gekehrt. Sie spielten auf dem Topfdudel und der Harmonika. Fehlten diese Musikinstrumente, so wurde auf ausgedienten Töpfen geraselt. Ein Bursche trug einen Korb mit Maiskörnern darin, ein anderer war als Bär verkleidet und trug einen Strohsack auf dem Rücken. Vor den Häusern mit heiratsfähigen Mädchen baten sie um Einlass; nach der zustimmenden Antwort betraten sie das Haus, wo sich der an einer Kette geführte Bär auf alle viere niederliess. Der Bursche mit dem Maiskorb rezitierte den mit „Luzia, Luzia, gluck, gluck...“ beginnenden Reim, und legte dann eine Handvoll Maiskörner auf den Tisch. Am nächsten Morgen wurden diese den Hühnern gegeben, damit aus diesen gute Bruthennen würden. Anschliessend wurde musiziert und getanzt. Der Bär trabte mit komischen Bewegungen auf allen vieren herum. Nach dem Tanz schlug man mit Stöcken den Strohsack, den der Bär auf dem Rücken trug, dann zog die Hausfrau einige Strohhalme heraus und legte sie den Hühnern ins Nest, damit diese mehr Eier legen. Schliesslich bekamen die Maskenspieler Geld, geräuchertes Fleisch oder Würste. Mihály Szenté (geb. 1901) erwähnte, dass selbst in der Vorhalle der Herrschaftsschlosses gespielt wurde: die Burschen gingen gerne hin, denn sie erhielten 2—3 Pengő und wurden herzlichst willkommen geheissen. In Szolgaegyháza verkleideten sich die Burschen am Luzientag als Frauen, in der Hand trugen sie einen Weisspinsel und einen Korb. An den Hut steckten sie einen roten Fetzen und einen russigen Federwisch. Sie zogen von Haus zu Haus, und streuten Spreu im Hof und in der Küche. Gleichzeitig sagten sie folgenden Reim auf:

Luziens Sohn bin ich,  
Im Ofen verstecke ich mich,  
Verschlucke dort den Rauch,  
Wie der Bauersmann den Wein.



Durch das Fenster riefen sie:

Unser Huhn soll Eier legen,  
Und das eure weiter gackern!

Frau Antal Csapó geb. Rozália Kovács, 76, erinnerte sich 1961 an die Maskenspiele wie folgt: „Am Abend des Luzientages verkleideten sich die Burschen und Mädchen; die Burschen zogen Röcke, die Mädchen Hosen an, und sie beschmierten ihr Gesicht mit Russ. Auf dem Rücken trugen sie ein Bündel Stroh, daraus zupften wir Frauen einige Halme heraus, die wir dann ins Hühnerneut legten. Sie hatten auch einen Besen und kehrten damit die Stube auf. Sie zogen in Gruppen von 5–6 Personen herum, einer tünchte die Wand, zwei kehrten auf, drei tanzten und einer trug den Topfdudel, das geschah in den 30er Jahren.“ In Vastaghalom-puszta bei Szolgaegyháza (damals schon Szabadegyháza genannt) fanden Luzienspiele noch in den 1960er Jahren statt (VDKSM. 67.3; 65.13–14). In Sárosd zogen die Burschen am Luzientag schlechte Kleider an und trugen eine Maske vor dem Gesicht. Einer war als Bär in einem Pelzmantel mit dem Pelz nach aussen gekehrt, ein anderer als Bärenführer verkleidet, so gingen sie von Haus zu Haus. Um die Hüfte trugen sie eine dicke Kette, mit der sie rasselten, oder sie knallten mit einer Peitsche. Bei den Häusern wurde „gewaschen“, „geweisselt“, (mit Lehm) „verputzt“, damit die Hühner frühzeitig brüten sollten. Die Mädchen wurden auch erschreckt, und dann tanzten sie zum Topfdudel. In den Häusern mit heiratsfähigen Mädchen streuten die Luziengänger Stroh, dieses legten die Hausfrauen ins Hühnerneut. Nachstehend die einschlägigen Erinnerungen von Frau József Szakmán (geb. 1914): „Es gab die kleinen und die grossen Luzienspieler. Die kleinen, das waren Schulkinder, die liess man gerne herein, denn sie kamen nur um die Hausleute zu begrüssen. Das war auch notwendig, damit die Hühner in dem Jahr viele Eier legten. Aber vor den erwachsenen Luzienspielern hatten die Leute Angst, denn sie beschmierten die Hauswände mit Lehm. Doch in der Woche vor Weihnachten wollte schon niemand mehr aufräumen, denn bis dahin war schon alles aufgeräumt und weissgetüncht. Die grossen Luzienspieler kamen jedoch hinter den kleinen dennoch herein, da konnte man vor ihnen die Tür nicht mehr rechtzeitig schliessen. Wenn man nicht aufpasste, beschmierten sie die Wand mit Kot. Einer der Hausleute musste ständig auf der Hut sein, um herauszufinden, wer der Dieb in der Gruppe war, der nur auf die Gelegenheit wartete, um etwas zu stehlen. Es gab unter den Luziengängern einen Bären, einen Bärenführer, Männer und Frauen — die waren verkehrt gekleidet —, sie trugen den Weisspinsel, einen Dudelsack und eine Zither mit sich. Der Bär hatte auf dem Rücken einen grossen Sack, vollgestopft mit Stroh, damit die Schläge das Stroh träfen und

nicht ihn selbst; über dem Strohsack trug er einen grossen Pelzmantel. Wer die Luzienspieler hereinliess, wurde beglückwünscht: „Ihre Hühner sollen viele Eier legen“, sagten die Spieler. Liess man sie nicht herein, so riefen sie von draussen: „Es mögen beim Haus zwei-drei Luder sein!“ Waren sie einmal drinnen, streuten sie im Hof und in der Küche Spreu, welches die Frauen aufklaubten und unter die Hühner legten, damit diese frühzeitig brüteten. Die Spieler wurden zum Schluss mit Schinken, Wurst und Speck bewirtet und liessen es sich gut schmecken.“ (VDKSM. 64. 4). In Sárosd rezitierten die Luzienspieler den mit „Luzia, Luzia, gluck, gluck / Der Tag bricht an, es dämmert bald...“ beginnenden Reim. In Sárbogárd zogen am Luzientag 5–6 Burschen schlechte Kleider an und beschmierten ihr Gesicht mit Russ. Einer war als Mädchen verkleidet. Sie zogen von Haus zu Haus, nahmen Spreu mit und streuten es dann in der Stube aus. In der Stube sagten sie einen Vers auf, tanzten und sangen.

In Erdőmajor bei Nagylók zogen am Luzientag verkleidete, maskierte Burschen herum. Bei den Häusern eiferten sie die Hühner mit Ausrufen zum Eierlegen und Brüten an, beschmierten die Hausleute mit Russ, und die Hauswand und den Zaun mit Kalk oder Russ. In dem Weiler Róbertvölgy bei Előszállás gingen die verkleideten Schulkinder in Sechsergruppen in den 1940er Jahren von Haus zu Haus; am Abend des Luzientages wurde der Luzientanz vorgeführt. Von den Maskenspielern war einer als Mann, der andere als Frau verkleidet; dritte, der Kalkstreicher, trug einen Weisspinsel in der Hand, der vierte, der Maisstreuer, war als Buckliger verkleidet. Der fünfte trug ein Bündel Stroh, der sechste den Topfdudel. Ausser der „Frau“ hatten alle einen Schnurrbart aus Russ oder Hanfwerg. Sie trugen einen schlechten Mantel und eine Pelzmütze, beide mit dem Inneren nach aussen gekehrt. Um die Hüfte befestigten sie sich etwas Stroh. Sie suchten jedes Haus auf und wollten überall unerkannt bleiben. Ohne zu grüssen betraten sie das Haus, wo der „Mann“ und die „Frau“ gleich zu tanzen begannen. Der Topfdudler musizierte, der Kalkstreicher tünchte die Wand, die beiden anderen streuten Stroh bzw. Maiskörner auf den Stubenboden. Der Maissteuer liess 10–15 Körner fallen und wiederholte in der Zwischenzeit: *„Die Hühner sollen Eier legen, die Hühner sollen brüten! Legt Eier, brütet!“* Schliesslich tanzten und hüpfen alle sechs gemeinsam. Unterdessen fiel auch Stroh von ihren Hüften auf den Boden. Zumeist gab ihnen der Hausherr 10–20 Heller, die der Maisstreuer in Empfang nahm. Die Hausfrau klaubte die Maiskörner zusammen und gab sie am nächsten Morgen den Hühnern, damit diese fleissig Eier legten; das Stroh legte sie ins Hühnernest, damit die Hühner brav brüten sollten. Wo die Maskenspieler nicht herein-

gelassen würden, reifen sie von draussen: „Die Hühner sollen keine Eier legen, die Hühner sollen nicht brüten!“ (VDKSM, 55. 20)

Auch in Fövenypusztá bei Tác gingen die Maskenspieler am Abend des Luzientages in Sechsergruppen herum: ein Bär, ein Zigeuner, ein buckliges Mädchen mit einem Korb am Arm, ein Topfdudler und ein junges Paar (ein Mädchen und ein Bursch), welches tanzte. Nach Bodakajtor kamen die Maskenspieler aus Belsőbáránd: acht bis zehn Burschen, im lumpigen Kleidern, einem Pelzmantel mit dem Inneren nach aussen gekehrt, und mit Kettenstöcken. In den Dreissigerjahren kamen sie jedes Jahr. Ihr Sprüchlein sagten sie auch im Schloss auf, und der Gutsbesitzer Gyula Gräber gab ihnen 5 Pengő.

In Balatonbozsok gingen in den Dreissigerjahren am Luzientag 10–12jährige Kinder in der Ortschaft herum. Sie trugen unter dem Arm Stroh mit sich und schlugen den Takt mit einem Kettenstock, während folgenden Reim hersagten:

Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Früh morgens legen die Hähne  
Eier in der Scheune.  
Gebt Ihr keinen Speck,  
So schneide ich den Balken ab.  
Luzia, Luzia, gluck, gluck.

Von den Hausleuten bekamen sie Eier, Speck und Geld. Die Hausfrau kehrte in der Küche das zerstreute Stroh zusammen und legte es ins Hühnerneest, damit die Hühner mehr Eier legen sollten. Aufgrund eigener Kindheitserinnerungen schilderte István Hajdú in seiner ethnographischen Preisschrift die Luzienbräuche aus Enying wie folgt: „Am Vorabend des Luzientages gingen die Luzienspieler von Haus zu Haus. Sie befestigten eine Kette an das Ende eines Knüppels und schlugen damit auf den Boden, wodurch ein Kettengeklirre entstand. Unterdessen sangen sie:

Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Es dämmert bald, der Morgen graut,  
Die Hähne krähen in der Scheune.  
Wenn Ihr ums keinen Speck gebt,  
Schneide ich die Dachbalken durch!  
Gluck-gluck, gluck-gluck,  
Weissdorn gluck, gluck.

Dann warfen sie eine Handvoll spreu auf den Fussboden der Küche und sagten dazu: „Eure Hühner mögen viele Eier legen!“ Die Spreu wurde von der Grossmutter zusammengekehrt und in den Hühnerstall geworfen. Mit den Luzienstöcken berührten sie die Hühner, damit sie bald brüten.“ (VDKSM 87. 14). In Mezőkomárom gingen Kinder und Burschen am Vorabend des Luzientages von Haus zu Haus, bliesen in

ein Horn und liessen die Ketten klirren. Vor dem Gesicht trugen sie eine Maske, oder sie beschmierten ihr Gesicht mit Russ und Mehl. Männer und Burschen verkleideten sich als Frauen: sie stopften ihr Kleid aus, als ob sie einen dicken Bauch hätten, machten sich Haare aus Hanfwerg, trugen auf dem Kopf ein grosses Leinentuch und einen Korb am Arm. Manche verkleideten sich als Ziegen: aus steifem Papier machten sie sich lange Hörner und aus Watte einen weissen Pelz. Wenn die Ziege das Haus betrat, erhob sie sich auf zwei Beine und begann zu meckern. In den Häusern mit heiratsfähigen Mädchen sagten die Burschen spassige Reime auf:

Luzia, Luzia, gluck, gluck  
Am Morgen krähen die Hähne in der Scheune.  
Neben dem Ofen steht das Schaffel,  
Der Gendarm ist reingefallen.  
Komm, Freund, ziehen wir ihn raus,  
Sonst trifft ihn noch die Schwerenot!  
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Früh morgens, wenn es dämmert,  
Krähen die Hähne in der Scheune.  
Gebt Ihr uns keinen Speck,  
So schneide ich den Dachbalken durch.  
Gebt Ihr keine Nüsse,  
So schlachte ich euer Mastschwein ab.  
Gebt Ihr uns keine Linsen,  
So schlachte ich die Ziege ab.  
Gebt Ihr keine Bohnen,  
So schlachte ich den Pfaffen ab.  
Gebt Honig in den Becher  
Und etwas Geld in meine Hand!  
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Der Tag bricht an, es wird schon dämmerig.  
Gebe Euch Gott hundert Koben  
Und ein dreckiges Ferkel dazu.  
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Der Tag bricht an, es wird schon dämmerig.  
Dann soll aus dem Arsch Eurer Tochter  
Hervorquellen der Furz wie der Rauch  
Aus Nachbars Schornstein.  
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Der Tag bricht an, es wird schon dämmerig.  
Wie das Weinfass, so gross  
Sei der Hintern Eurer Frau!  
Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Der Tag bricht an, es wird schon dämmerig.

Luzia, Luzia, gluck, gluck,  
Die Hähne krähen in der Scheune.  
Luzi-Anni geht auf der Strasse,  
Rote Äpfel wirft sie um sich.  
Wer einen erhascht,  
Dem gehört die Luzi-Anni.

Für ihre Darbietung bekamen die Burschen Lebensmittel, hauptsächlich Selchfleisch. Am Morgen des Luzientages wurde das Maskenspiel fortgesetzt, wodurch die Teilnehmer genug Lebensmittel für eine ganze Woche ansammeln konnten (*Stefanovics* 1978, 53–54; *Diószegi* 1963, 254).

Anlässlich des IV. Internationalen Symposiums *Ethnographia Pannonica* rief Niko Kuret 1978 die Teilnehmer zur koordinierten Erforschung der Volksbräuche des Luzientages auf: „Einer der typischen Bräuche des pannonischen Raumes sind die Luzienumgänge... Das Luziengebiet ist, wie bekannt, nicht nur auf den pannonischen Raum begrenzt, obwohl derselbe als ein Kerngebiet hervortritt... Die Volkskundler Bayerns, Böhmens und Mährens, der Slowakei, Österreichs, Sloweniens, Kroatiens und Ungarns waren nun berufen, im Rahmen der *Ethnographia Pannonica* neue Bestandaufnahmen in ihren Ländern durchzuführen... Unser Vorschlag geht nun dahin, in allen betreffenden Ländern derartige Bestandaufnahmen, vorerst vielleicht nur auf die maskierten Luzienumgänge begrenzt, in Angriff zu nehmen.“ (1981, 63–64). Meine Bestandaufnahme in Ost-Transdanubien bzgl. der maskierten Luzienumgänge wurde im Sinne dieses Aufrufes, im Geist der pannonischen volkskundlichen Zusammenarbeit, durchgeführt.

## Literatur

*Lajos Balogh*: Nyelvjárási szövegek. IV. A Dunántúl középső része. Magyar Nyelvjárások, XV. Debrecen, 1969. 143–156.

*Vilmos Diószegi*: Luca napi kotyoló szövegek. Néprajzi Közlemények, VIII. Budapest, 1963. 2–4. 3–360.

*Tekla Dömötör*: Naptári ünnepek – népi színjátszás. Budapest, 1979.

*László Kardos*: Keresztény népi vallási tradíciók és népi hitvilág a Bakonyalján. Életünk 1976. 1. 22–38.

*Niko Kuret*: Luzienbrauch im pannonischen Raum und seinen ostalpinen Grenzgebieten. Ein Forschungsvorhaben. Minderheiten und Regionalkultur. Vorträge des 4. International Symposiums „Ethno-

graphia Pannonica” in Bernstein 1978. Hrsg. von O. Bockhorn, K. Gaál, I. Zucker. Wien, 1981. 63–64.

József Gelencsér–László Lukács: Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében. Fejér Megye Néprajza III. Székesfehérvár, 1991.

Frigyes Pesty: Helységnévtár. Fejér megye. Fejér Megyei Történeti Évkönyv, XI. Székesfehérvár, 1977. 161–305.

Katalin Stefanovics: Szokások és hiedelmek Mezőkomáromban. Néprajzi Pályamunkák Fejér Megyéből, I. Hrsg. von L. Lukács. Székesfehérvár, 1978. 52–58.

Anton Tafferner–Franz Schell: Heimatbuch von Pusztavám und Umgebung. Geretsried, 1978.

Zoltán Ujváry: Játék és maszk I–IV. Debrecen, 1983–1988.

Zoltán Ujváry: Állatmaszkok. Tiermasken. Debrecen, 1989.

### Luca napi alakoskodó népszokások Kelet-Dunántúlon

Kelet-Dunántúlon (Fejér m.) a Luca napi alakoskodó népszokások két típusát gyakorolták: 1. A szokásban szerepelt a Luca asszonyt megjelenítő maszkos alakoskodó. 2. Csupán a farsangkor is szokásos maskarák szerepeltek. Az utóbbi csoportban különösen a medve alakoskodó örvendett nagy népszerűségnek. Néhány községben az alakoskodók csoportjában a meszelőt, meszesvödröt tartó Luca asszony is megjelent, tehát a két típus figurái együtt szerepeltek. A maszkos alakoskodás mellett Fejér megyében egészen századunk közepéig igen erősen élt a Luca napi köszöntés, a *lucázás* vagy *kotyolás* szokása. Luca estéjén vagy reggelén gyerek- és leánycsoportok járták a falu házait, termékenység- és bőségvárászló, adománykérő rigmusokat mondtak. E rigmusok elsősorban a baromfiak és más háziállatok szaporodására vonatkozó jókívánásokat tartalmaznak. Tréfás-erotikus részleteik az emberi termékenységgel, a férfiak szexuális képességével, a nőknek a szexualitásban központi szerepet játszó testrészeivel foglalkoznak. Utóbbiaknak olyan mértékű növekedését kívánják, amely a termékenységnek kézzel fogható jele. E tréfás-erotikus részletek néhol az obszcenitás felé hajlanak, illetve a rigmusok obszcén változata is ismert a leányek körében.

Lukács László



## DER CHRISTABEND IN DER TRADITION DER BEVÖLKERUNG IN BÖHMEN UND MÄHREN

Die erste detaillierte Beschreibung des Christabendbrauchtums bei den Tschechen hat der gelehrte Benediktinermönch Jan z Holešova (Johann von Holleschau) hinterlassen; er wurde um das Jahr 1366 in Mähren geboren, studierte in Prag, verstarb im Jahre 1436 in Rajhrad u Brna (Raigern bei Brünn). Diese Beschreibung bezieht sich auf die Blütezeit des Landes Böhmen im 14. Jahrhundert unter der Regierung des römischen Kaisers und böhmischen Königs Karl IV. Die Abhandlung über den Christaben blieb in einigen Abschriften erhalten. Am verlässlichsten ist die Handschrift *De VII consultudinibus popularis in vigila Nativitatis Christi* in der Universitätsbibliothek in Krakau (*Brückner* 1916: 322–348; *Havránek–Hrabák* 1957: 771). Es handelt sich um eine einzigartige Quelle im gesamt-europäischen Massstab. Der angeführte Benediktiner Johann von Holleschau erfasst in seinem Traktat das für das Mittelalter so typische Paar 'Licht – Dunkel' zugleich als Symbol für den 'kosmischen Tag und die kosmische Nacht' (*Eliade* 1966: 444), für Entstehung und Untergang, Tod und Aufstehung von den Toten, Schöpfung und Zerfall des Kosmos. Diese Symbolik verband den mittelalterlichen Menschen einerseits mit der übernatürlichen Welt und fesselte ihn andererseits an die Gesellschaft, der er angehörte. Die Aufrechterhaltung des Gleichgewichtes zwischen dem Kosmos und der Gesellschaft wurde auch durch das volksnahe Brauchtum als eigenständige Komponente der Ideologie und des Wertsystems des Mittelalters gefördert.

Der tschechische Ethnograph *Čenek Zíbrt* schrieb im Zusammenhang mit einer Würdigung des Traktats Johanns von Holleschau: „Und wir werden überrascht sein, dass die meisten dieser altertümlichen Sitten, abergläubischen Vorstellungen, Prophezeiungen bisher nicht verschwunden sind, dass sie in einer durch den Ablauf von sechs Jahrhunderten nur wenig verwässerten Gestalt bisher unter der tschechoslowakischen Bevölkerung und in den Städten gern wiederholt werden und standhalten“. (*Zíbrt* 1924a: 81.) Aus dem Traktat Johanns von Holleschau erhellt, dass bereits im Mittel-

alter im volkstümlichen Weihnachtsbrauchtum Christliches und Vorchristliches miteinander derart verknüpft war, dass man beides vielfach nur schwer auseinanderhalten kann. Bezeichnend ist, dass das Volk die christlichen theologischen Interpretationen in seiner Weise, im Geiste der Philosophie eines auf einem Doppelglauben beruhenden Volkscristentums auffasste. Dies ist bereits beim ersten durch Johann von Holleschau verzeichneten Christabendbrauch der Fall — bei der Einhaltung des Fastens bis zum Aufgehen des ersten Sternes. An diesem Tag versprechen die Eltern den Kindern für die Einhaltung des Fastens, sie könnten dann abends ein goldenes Schweinchen, ein goldenes Kalb, einen goldenen Hahn, einen goldenen Widder sehen. Die Erwachsenen assen grösstenteils am Christtag überhaupt nichts, die Männer enthielten sich sogar des Rauchens. Auch das Vieh musste fasten. Das Fasten am Christabend ist Teil der von der Kirche vorgeschriebenen Fastengebote an einigen heiligen Abenden oder Vigilien. Die Einhaltung des Fastengebots enthielt neben der kirchlichen Weisung auch ein rationales Kernstück gesunder Ernährung.

Dem kirchlichen Verbot des Fleisch- und Essenkonsums mehrmals am Tag waren andere Verbote vorangegangen. Sie bezogen sich auf den Festtag der hl. Luzie, auf den Christabend, auf das Fest der unschuldigen Kindlein und auf den Dreikönigstag. Einige von ihnen hängen offenbar mit der Verehrung der Seelen der verstorbenen Vorfahren, mit dem Glauben zusammen, dass die Seelen der Verstorbenen in den 'heiligen Nächten' unter den Lebenden verweilen. Einen solchen Charakter hat das Verbot, am Christabend zusammenzukehren. Wir begegnen ihm bei europäischen und aussereuropäischen Völkern im Begräbnisritual. Man geht dabei von der Vorstellung aus, dass beim Zusammenkehren die Seelen der verstorbenen Ahnen verletzt oder aus dem Hause gefegt werden könnten und sich dann dafür an der Familie rächen würden. Dieselbe Bedeutung hat das Verbot, herabgefallene Dinge aufzuheben, die Wände zu weissen, Getreide zu mahlen, Früchte in der Stampfe zu zerschlagen, Wasser auf dem Hof auszugiessen, jäh vom Tisch aufzustehen, Asche herauszutragen. Offenbar dieselbe Bedeutung hatten die Verbote einiger weiterer Tätigkeiten: das Spinnen, Aufwickeln, Weben, Stricken, Binden, Nähen, Dreschen. Die Geister hätten sich durch Missernte am Hanf, Flachs, Getreide rächen können. Verboten war gleichfalls lautes Sprechen und Lachen, um die Ruhe der Toten nicht zu stören (Klinger 1926: 77–78; Klimaszewska 1961: 115–118).

Johann von Holleschau erwähnt bei der Beschreibung des Brauchtums am Hl. Abend am Ende des 14. Jahrhunderts kritisch das Abendessen, das bei gläubigen Christen 'massvoll' sein sollte, während andere ('Dienes des Teufels') dieses in Übermut, bei Trinkgelagen und mit Würfelspiel verbracht hätten. Anscheinend

gelangten gerade hier im Mittelalter die Bemühungen der Kirche in heftigen Konflikt mit alten heidnischen Gebräuchen. Das rituelle und festliche Biertrinken in der Weihnachtszeit ist bei einigen Völkern (besonders im Norden Europas) bereits in heidnischer Zeit nachgewiesen. Man trank dem 'neuen Jahr' zu, also dem Gelingen der Ernte und der Viehzucht, dem Gelingen des Fischfangs in der kommenden neuen Jahreszeit. Man trank auch 'dem Frieden', den guten Beziehungen zwischen den Menschen, zu (Celder 1955: 82, 87). Masslose Gelage mit Biertrinken am Christabend haben wir in Böhmen noch am Beginn des 18. Jahrhunderts belegt (Lábek 1930: 28). Antonín Václavík führt im Zusammenhang damit an, dass das winterliche Festmahl am Christabend einst mit dem Fleischkonsum verbunden war und Neujahrscharakter hatte, der durch die Einführung der kirchlichen Fasten und des kirchlichen Rituals stark verwässert wurde (Václavík 1959: 58). Fleischkonsum am Christabend haben wir auch durch unsere Terrainforschungen in Mähren nachgewiesen. Einen Hinweis auf die alte Kultbasis des Schlachtens von Tieren und des Verzehrs ihres Fleisches am wichtigsten christlichen Feiertag liefert der Brauch des Neujahrschweinchens (es heisst bei den Russen *kesaretskij porosenok* — nach dem Festtag des Vasil Kesarijski am 31. Dezember); dieser Brauch ist bei den Russen, Bulgaren, Serben, Rumänen verbreitet und auch in Sizilien, England, Deutschland, Skandinavien, im Kaukasus, und war auch im alten Rom bekannt. Nach einigen Autoren (z. B. N. F. Sumcov) ist das Schwein Symbol der Sonne. Wir neigen zur neueren Interpretation sowjetischer Ethnographen und Folkloristen (V. J. Propp, V. I. Čičerov u. a.), die dem reichlichen Neujahrgelage mit einem Schwein magische Bedeutung beimessen: es sollte Überfülle, Fruchtbarkeit, Ernte, Wohlstand in der Familie hervorrufen. Das Schwein als Opfertier sollte Überfülle, Reichtum, Prosperität im Leben des Menschen zum Ausdruck bringen. Das rituelle Gastmahl war also Symbol der Überfülle (Propp 1963: 25–27; Čičerov 1957: 79). In Mähren feierte die Bevölkerung unter dem Einfluss der kirchlichen Verbote ein derartiges reichliches Abendmahl mit Fleischgerichten bereits am 23. Dezember, also am Tag vor dem Christabend. Mancherorts schlachtete man an diesem Tag ein Schwein. Dieses Abendmahl hiess das reichliche, fette (Václavík 1959: 58). Die Reichlichkeit des geheiligten Abends am 24. Dezember beruhte im volksnahen Milieu vor allem in der mannigfaltigen Zusammensetzung der Speisen. Nach volkstümlichen Vorstellungen sollten es neuerlei sein. Je mehr Gänge es gab, um so grösser würde die Zahl der Mandeln auf dem Acker sein (Úlehlová-Tilschová 1945: 342). Der Speisezettel am Hl. Abend war von Region zu Region verschieden. Zahlreiche Elemente aber waren gemeinsam. Alte rituelle Speisen waren Breie (aus Hirse, Gries, Erbsen) als Symbole der Fülle. Einen unabdingbaren Bestandteil des

Christabendmahls bildete gekochtes Dörrobst, Fische, ohne die wir uns heute kaum eine Christabendmahl vorstellen können, waren in den ländlichen Familien noch am Beginn unseres Jahrhunderts eine Seltenheit. Sie kamen vor allem in vermögenden Bürgerhaushalten und in den Dörfern in Gebieten mit Teichen und an Flussläufen vor. Allgemein verbreitet war Weihnachtsg Gebäck verschiedener Art, Form und Bezeichnung. Die Auswahl der Christabendspeisen stand unter dem Einfluss des Landschaftscharakters (Bauernregionen mit entwickelter Getreidewirtschaft, karge Gebirgsgegenden mit Viehzucht, Winzer- und Obstgärtnergemeinden, Teichlandschaften) und auch der sozialen Stellung der ländlichen Familien. Die Entwicklung des Speisezettels am Christabend verlief, insbesondere in den letzten Perioden, in Abhängigkeit von der intensiven Beziehung zwischen Stadt und Land.

Johann von Holleschau weist nach, dass bereits im 14. Jahrhundert die Tische zum Christabendmahl mit Tischtüchern gedeckt wurden. Damit sollte die Festlichkeit des Augenblicks hervorgehoben werden. Die Tradition der speziellen Gestaltung des Tisches am Christabend behauptete sich im volkstümlichen Milieu auch in den weiteren Jahrhunderten. Das Abendessen wurde mit einem Gebet eröffnet und auch abgeschlossen, bei dem man der verstorbenen Familienmitglieder gedachte.

Das Abendessen am 11. Abend erinnert an ein rituelles Totenmahl. Auf dieses Moment verweist bereits Johann von Holleschau, wenn er schreibt, dass die alten Leute auf die Tische und die Tischtücher grosse Weissbrote und daneben Messer legten. Der gelehrte Mönch nimmt daran Anstoss, dass viele dies nicht „zu Ehren und zur Erinnerung an die Kindheit Christi tun, sondern damit in der Nacht Gottheiten kommen und etwas zu Essen haben“. Der Autor des Traktats über den Christabend vergleicht dieses Verhalten mit dem Ablegen von Speisen auf die Gräber verstorbener Vorfahren, „damit die in der Nacht den Gräbern entsteigenden Seelen diese essen könnten“. Hier gelangen wir unmittelbar zum Wesen der Weihnachtsfeiertrage.

Der Ahnenkult gehört zu den meistverbreiteten religiösen Motiven. Es ist Pflicht der Lebenden, die Toten mit Speise und anderen Dingen zu versorgen und damit ihnen alles Erforderliche für ihr Leben im neuen Stand, in den sie eingehen mussten, beizustellen. „In vielen Fällen“ — schreibt Ernst Cassirer — „erweist sich der Ahnenkult als allgegenwärtige Erscheinung, die das gesamte religiöse und gesellschaftliche Leben charakterisiert und bestimmt“ (Cassirer 1977:163). Äusserungen des Totenkults begegnen wir nicht nur zu Weihnachten. Sie tauchen zu Allerheiligen, Allerseelen, beim Kirchweihfest, bei Hochzeiten, Assentierungen und in neuer Zeit bei Feiern des Befreiungsjubiläums auf. Das Andenken an die

Verstörbenen in Verbindung mit einem Besuch der Gräber, mit einer Blumenniederlegung und der Ablegung weiterer Geschenke zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Geschichte. Man gibt den Toten Geschenke ebenso wie den Lebenden. Die Gruppe bekundet so ihre Einheit. Kazimierz Żygulski charakterisiert diese Beziehung folgendermassen: „Im Laufe des Ritus entsteht eine aus allen Generationen bestehende ideale Gruppe und diese Generationen treten hintereinander seit den ältesten Zeiten auf. Längst vergangen und sogar mystische und historische Ahnen kommen, um sich mit den Lebenden zu vermischen“ (Żygulski 1981:25). Die auf menschliche Art organisierte Geisterwelt verbleibt in komplizierten Beziehungen mit der Welt der Lebenden. Beide Welten können einander helfen und auch schaden.

Der Totenkult fand seinen Ausdruck im Dezemberfeiertag der römischen Larentalien, die zu Ehren der Larentia — der Mutter der Laren, dieser Besitzer der Familie, des Feuers, der Seelen der verstorbenen Vorfahren — gefeiert wurden. Der weihnachtliche Totenkult ist bei den meisten europäischen Völkern virulent. Die langen 'heiligen Nächte' im Winter riefen nach den Vorstellungen des Volkes die Ankunft der Seelen der Verstorbenen, die das Licht scheuen und das Dunkel lieben, aus den Gräbern. Auf Island macht die Hausfrau am Christabend den Wohnraum sauber, öffnet die Tür, verneigt sich tief und sagt: „Möge kommen, wer da wolle! Möge eintreten, wer zur kommen wünscht, wobei er jedoch mir und den Meinen nichts Böses anhaben solle!“ (Klinger 1926:31). Die ukrainischen Huzulen verbeugten sich und beteten, „es mögen auch jene Seelen zum Abendessen zugelassen werden, die wir nicht kennen“. Dann setzten sie fort: „Wir alle laden in der ganzen Fülle unseres Herzens und in Gottes Namen Gott und auch sündige Seelen zum Abendessen ein und wollen es also gewähren, damit sie im Jenseits so speisen können wie wir hier“. Dann gibt man die Speisen auf den Tisch und stellt Honig ins Fenster, verstreut in alle Ecken der Stube Bohnen; alles ist für die Engel und die Seelen der Toten bestimmt, die in dieser Nacht kommen, um sich zu stärken (Klinger 1926:34—35). Einige Bekundungen des Totenkults liefern einen Hinweis auf die magische Sicherstellung der Ernte im neuen Jahr. Besondere Bedeutung hatte das rituelle Gebäck; es hiess *kračún*, *stědrák*, *stědrovka* u. a.

Johann von Holleschau verzeichnete im 14. Jahrhundert den Brauch, am Christabend Stroh in die Stuben und Kirchen zu legen. Er erklärt diesen Brauch als Erinnerung an die Geburt Christi in einem Stall. Zugleich ereifert er sich gegen die auf diesem Stroh betriebenen Ausgelassenheiten und Unzüchtigkeiten und warnt die Frauen, die damit in der Überzeugung zaubern, im Haus keine Flöhe dann zu haben. Der Brauch, Stroh unter den Tisch am Christabend zu





Abb. 1. Mikoláš Aleš: Weihnachtslied (Koleda)

legen, hat sich in der volkstümlichen Tradition bis in die jüngste Zeit hinein erhalten. Er basiert auf der Vorstellung einer magischen Sicherstellung der Ernte auf dem Feld und der Vorstellung von Fülle und Fruchtbarkeit. Dafür spricht der verwandte Brauch, auf den Tisch am 11. Abend einen Teller oder eine Strohschüssel mit allen Getreidesorten zu stellen; mancherorts warf man sogar Geld hinein. Das Korn wurde im Frühjahr mit dem anderen Getreide vermischt und auf dem Acker ausgesät. So sollte es reichen Segen bringen. Überfluss im Haus sollte auch ein Brotlaib beschern, der auf den Tisch am Christabend nicht fehlen durfte. Magische Kraft schrieb das Volk der Plane zu, die als Tischtuch diente und den ganzen Tisch bedeckte. Die Bauern verwendeten sie dann im Frühjahr bei der Aussaat, zum ansehnliches Getreide zu bekommen und es vor Hagelschlag zu bewahren. Wenn der Bauer auf dem Feld reiche Ernte haben wollte, musste er am 11. Abend zuerst einen Löffel Erbsen





Abb. 2. Antoř Frolka: *Hirtengeschenk in Südost-Mähren*

essen. In einigen böhmischen Gegenden kochte man am Christabend eine Suppe mit langen Nudeln, damit der Roggen lange Ähren habe (Frolec 1988: 60).

Im Traktat über den Christabend erwähnt Johann von Holleschau den Brauch, die Bäume mit Stroh zu umflechten, damit sie im Sommer reichlich Obst bringen. Der Benediktinermönch ist bemüht, die ursprüngliche volkstümliche Vorstellung durch die christliche Auffassung der Geburt Christi zu ersetzen („es wurde uns eine edle und heilbringende Frucht geboren“). Diese Praktik ist unstrittig im Schutz der Bäume vor Frost und Wild begründet. Nicht wenige Begräuche am Christabend beziehen sich auf die Absicherung der Nutztierhaltung.

Zu Weihnachten hatte das Feuer besondere Bedeutung. Das rituelle Anzünden des Feuers war einst allgemein bei allen euro-

päischen Völkern verbreitet. Bei den Südslawen hatte das sog. weihnachtliche Holzschicht (*bádnjak, koladnik*), das ins Feuer gelegt wurde, magische Funktion. Je mehr es brannte, desto grösser war angeblich die Ernte auf dem Feld und der Erfolg bei der Viehzucht (*Koleva 1971: 42–43*). In den weihnachtlichen Feuern wurde der Totenkult der Ahnen mit dem magischen Bemühen um Erfolgssicherung im Wirtschaftsleben gekoppelt. Das Feuer war geheiligt. Was mit ihm in Berührung kam, wurde im Volk als geheiligt, gereinigt, mächtig angesehen (*Václavík 1959: 134*). Schon im alten Rom galt das Verbot, zur Zeit der Kalendae Feuer aus dem Haus zu tragen (*Klinger 1926: 26*). Die Beibehaltung dieses Brauches in den böhmischen Ländern belegt für das Mittelalter Johann von Holleschau („man beräuchert für den Eigenbedarf, und zwar hauptsächlich Frauen, die nicht gestatten, aus ihrem Heim im Rauchgefäss Kohle hinauszubringen; man schüttelt vielmehr diese in den Ofen, damit nicht alles Glück des kommenden Jahres aus dem Hause weicht“). Die Bevölkerung in Böhmen und Mähren bekundete am Christabend ihre Ehrerbietung dem Feuer dadurch, dass während des Abendessens der Bauer oder die Bäuerin ein Stück Semmel, Brot oder andere christabendliche Speisen, Äpfel und Nusskerne, mit der Bitte ins Feuer warf, dass Feuer solle dem Haus keinen Schaden, sondern nur Nutzen bringen. Im Zusammenhang mit dem Feuer steht das Ausräuchern der Behausung am Christabend aber auch der Wirtschaftsräume und des ganzen Hofes; auch dieser Brauch wird bei Johann von Holleschau erwähnt.

Im Traktat über den Christabend führt Johann von Holleschau an, es gäbe „nicht nur zehn, sondern tausend Bräuche an diesem Festtag“. Zu den sieben wichtigsten rechnet er Freigiebigkeit, Gastlichkeit und gegenseitiges Beschenken. „Jawohl, die Alten erzeugten nicht nur den Menschen, sondern sogar dem Vieh an diesem Abend Freigiebigkeit.“ Der Brauch des Geschenkegebens blieb auch in den späteren Jahrhunderten gewahrt. Der Priester *Řešátko Sušický*, der seinen Namen in *Rosacius* latinisierte, lobt im Jahre 1582 den altehrwürdigen Brauch, am Christtag und zu Neujahr Geschenke einander zuzusenden. Die alten Tschechen hätten dabei Scherze, Lächerlichkeiten getrieben und sich sogar verkleidet (*Zíbrt 1929: 160*). Ähnliche Berichte haben wir auch aus den weiteren Jahrhunderten. Dies war sowohl in Land und Stadt, als auch bei Reich und Arm der Fall. In unseren Terrainaufzeichnungen besitzen wir Mitteilungen alter Zeitgenossen darüber, dass man es als böses Zeichen ansah, wenn man in irgendeinem Haus am Christabend niemanden beschenken konnte (wenn niemand gekommen war). Jahrhundertertealt ist das Geschenk als eines der wichtigsten Arten und Mittel zur Anbahnung, Aufrechterhaltung und Festigung von Kontakten zwischen den Menschen (*Frolec 1984: 147–172*). Die

Menschen bekundeten ihre Freigiebigkeit auch gegenüber der Natur. Sie begaben sich zu Quellen und Brunnen und warfen kleine Stücke christabendlicher Speisen hinein mit der Bitte um klares Wasser:

Nimm'von mir die Gabe,  
liebstes Brünnelein,  
schenk'als Gegengabe  
reinstes Wasserlein.

Für den ganzen Zeitraum der 'heiligen Nächte' ist die Beschenkung von Kindern charakteristisch. Wichtigster Gabenbringer für die Kinder war der hl. Nikolaus, sekundär auch andere geheimnisvolle Wesen der vorweihnachtlichen Zeit. Während der Reformation begann sich in den deutschen Regionen die Beschenkung mit Gaben am Vorabend der Geburt Christi durchzusetzen. Diese Gaben erhielten auch die Bezeichnung Christkind (analog im Tschechischen *Ježíšek*). Unter dem Einfluss des Protestantismus verwandelten sich die Weihnachten in Festtage der Beschenkung. Die Verbreitung von Weihnachtsgaben an die Kinder und ihre Verbindung mit der Vorstellung des göttlichen Jesuskindes, das sein Kommen am öftesten durch Glockengeläut ankündigt, hängt in Böhmen und Mähren offenbar mit dem in Verbindung mit dem Weihnachtsbaum verbreiteten deutschen Einfluss zusammen.

Über die Herkunft des Weihnachtsbaums in Böhmen schreibt Čeněk Zíbrt: „Der Brauch mit dem Weihnachtsbaum ist bei uns nicht volkstümlicher Herkunft und ist nicht slawisch. Bei uns reicht sogar in den Städten sein Alter nicht über die Grenze des 19. Jahrhunderts zurück“ (Zíbrt 1924b:107). Der tschechische Ethnograph erwähnt ein in Prag und in weiteren böhmischen Städten verbreitetes Gerücht, wonach in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts 'irgendein Schauspieler' seinen weihnachtlichen Gästen folgende Überraschung bereitet habe: nach dem Abendessen habe er ein Zimmer geöffnet, in dem ein festlich aufgeputzter Baum geleuchtet und gegläntzt habe (vgl. *Moravcová* 1976:65). Einen interessanten Bericht über den Weihnachtsbaum publizierte Václav Krolmus. Wir erfahren daraus, dass man in Böhmen am Christabend einen geschmückten Baum oder eine mit Obst, Lebzelt und Tüchern behängte Tanne auf den Tisch stellt oder an der Decke befestigt (*Krolmus* 1845:476). Andernorts führt Krolmus an, der Weihnachtsbaum, den er als deutschen Christbaum bezeichnet, sei nicht tschechischer Herkunft (*Krolmus* 1851:33). In der deutschen Literatur taucht die Nachricht auf, im Jahre 1820 sei der Weihnachtbaum zum erstenmal in einem nicht näher genannten Adelspalais in Prag aufgetaucht (Weber-Kellermann 1978:110). Čeněk Zíbrt schreibt das Verdienst an der Beliebtheit und Verbreitung des Christbaumes in den böhmischen Ländern dem Buch des populären deutschen Schriftstellers Christopf

Schmid Der Christabend zu, das in tschechischer Sprache zum erstenmal im Jahre 1827 erschienen war. Die neue Forschung zeigte auf, dass das Schmücken des Christbaumes in der Prager Bürgerfamilien bereits in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts verbreitet war. Im Jahre 1843 berichtet die Zeitung *Pražské noviny* (Prager Zeitung) über den Kauf von Weihnachtsbäumen, als wäre dies eine ganz übliche Sache. Damals kann man aber noch nicht einmal in Prag eine allgemeine Einbürgerung des Weihnachtsbaumes voraussetzen. Im ländlichen Milieu in Böhmen und Mähren fand der Christbaum Eingang erst seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, und zwar auf dem Umweg über das Adels- und das Bürgermilieu. Die Dörfer in der Nähe von Städten und Schlössern akzeptierten diese Neuerung früher als entferntere und rückständigere Gemeinden. Vermögendere Familien auf dem Lande führten die Christbäume früher ein als arme Familien. Vielfach kam es gar nicht auf die nationale Zusammensetzung der Bewohner an. Die Ausbreitung des Weihnachtsbaumes erfolgte rascher in Böhmen, in West- und Mittelmähren als in Ostmähren und im Karpatenteil Schlesiens. Während nach einer Mitteilung von Jan Húsek sich dieses Weihnachtselement in West- und Mittelmähren in den Jahren 1870–1900 einbürgerte, fehlte es in Südost- und Ostmähren vor dem Jahre 1900 entweder völlig oder kam nur sporadisch vor (Húsek 1943: 4–5). Die Christbäume verdrängten allmählich die älteren Weihnachtskrippen.

Johann von Holleschau führt als typischen Brauch am Christabend im 14. Jahrhundert den rituellen Umgang des Weihnachts oder Sternsingens an: „...am Vorabend der Geburt des Herrn besuchen singend Priester und Schüler die Häuser ihrer Gläubigen („kalendují čili koledují“)" – „Der Ausdruck „*koledování*“ und das volkstümliche „*koleda*“ bedeuten manchmal die Ehrung Christi mit diesem Brauch, ein anderes Mal all das, was als Geschenk bei einem solchen Umgang gespendet wird. Und diese letzte Form des Weihnachtsumganges (*koledování*) dauert bis auf die heutigen Tage fort; möge sich dabei die Lobpreisung Christi nicht in Geldgier verwandeln!“ Mit den Ausdruck *koleda* bezeichnete man also nicht nur die rituellen Umzüge, sondern auch die Geschenke, die dabei gespendet wurden. Und ebenfalls die damit verbundenen Lieder, Melodien und Sprüche.

Das vergleichende ethnographische Studium verweist auf den Zusammenhang der Weihnachtsumzüge und -geschenke (*koledy*) mit der Feier der Wintersonnenwende bei den alten Römern. Im slawischen Milieu kann man die Übernahme dieser Zeremonie durch Vermittlung der romanischen Bevölkerung Dakiens und des Balkans und ihre Slawisierung in Erwägung ziehen (Caraman 1933: 377). Offensichtlich erfolgte dies noch in der Zeit der slawischen Einheit. Die Forscher sind sich dahingehend einig, dass diese Weihnachtsumzüge und

-geschenke (*koledy*) in der vorchristlichen Periode entstanden und eng mit der Frühlingszeit verknüpft waren, die den Beginn der landwirtschaftlichen Arbeiten bedeutete und daher im Leben der Bauernbevölkerung entscheidende Wichtigkeit hatte (Niederle 1924: 243–244). Einige Autoren suchen nach einem Zusammenhang zwischen den Weihnachtsumzügen und -geschenken und den Pflugfeiern im Frühling (Caraman 1933: 507). Mit der Verschiebung des Neujahrs in die Winterszeit wurden diese Umzüge auf Weihnachten übertragen. Das Weihnachtssingen ist in ganz Europa tief verwurzelt und findet sich überall dort, wo sich europäische Siedler niederliessen. Der rumänische Ethnograph Petru Caraman charakterisiert diesen Brauch als „einen der Riten ohne Heimat, als einen der universalen Riten“ (Caraman 1933: V), bei denen keines der modernen Völker die Priorität für sich in Anspruch nehmen kann.

Die alten Tschechen bezeichneten mit „*koleda*“ den Umzug von Kleinkindern und Bettelschülern, Priestern, Glöcknern, Kirchensängern, Schuloffizialen. Nachher beteiligten sich daran sogar die Kanoniker vom hl. Veit in Prag und ebenso die Knechte des Stadtrichters und der Ratsherren, ferner Büttel, der Henkel, Brauereihilfen und Prostituierte (Zibrt 1889: 265; Nejedlý 1945: 311). Bei diesem Umgang wurden liturgische und Volkslieder gesungen. Ein Überbleibsel des volkstümlichen Ablaufs dieses Umzugs ist offenbar der aus dem ausgehenden 14. Jahrhundert stammende Text des tschechischen Liedes *Pomni hody na provody, žet jsú svaté dni* (d. h. Denk an die Feste und Umzüge, sind doch jetzt die heiligen Nächte); dieses Lied ist noch heute als Volkslied erhalten (Nejedlý 1954/II: 187–188). Über eine Doppelform dieser Weihnachtslieder im Mittelalter berichtet auch Johann von Holleschau. Er zitiert nicht nur die Bezeichnungen lateinischer Kirchenlieder und den Ablauf des Umzugs mit dem Tragen eines Bildes, mit brennenden Kerzen und Beräucherung mit Weihrauch, verzeichnet aber auch „ein in der heimischen Sprache gesungenes besonderes Lied“ mit den Anfangsworten *Dubec stojí prostřed dvora* (d. h. Mitten im Hof steht eine Eiche); slawische Varianten dieses Liedes bringt Brückner 1916: 349–350, mährische Varianten Zibrt 1925: 83–84.

Der Christabend wurde als Zeit ungewohnter Ereignisse, als schicksalhafte Zeit angesehen. Das Volk glaubte an die Magie des ersten Ankömmlings, jenes Menschen, der als erster in dieser heiligen Zeit in die Behausung trat oder dem die Menschen begegneten. Ein solcher Mensch hiess *polazník* (Ostmähren, Schlesien um Těšín). Seine Ankunft wurde besonders interessiert und ungeduldig erwartet. Davon hing das Geschick der Familie und der Wirtschaft im weiteren Jahr ab (Bogatyrev 1933: 107). Die Ankunft dieses „*polazník*“ hatte rituellen Charakter und stand in Verbindung mit seiner Besenkung. Einige Forscher wollen damit die Genesis des



Umzugsrituals in Verbindung bringen. Am Christabend sehnte sich der Mensch danach, auch sonstwie zu erfahren, was ihn im neuen Jahr erwartet: wie es um das Wetter, um die Ernte auf dem Feld bestellt sein wird, wie ihm die Viehzucht gelingen wird, welche persönlichen Geschicke ihn treffen werden. Aus der Unkenntnis der Naturgesetze ergab sich der Aberglaube, der die Grundlage von Prophezeiungen bildete, zu denen die Bevölkerung an diesem und auch an anderen Tagen Zuflucht nahm. Über viele von ihnen trifft die mittelalterliche tschechische Literatur Aussagen. Überbleibsel dieser „altertümlichen kosmischen Philosophie“ (Zibrť 1894: 66) blieben in der volksnahen Tradition Böhmens und Mährens bis auf den heutigen Tag erhalten.

Die Brauchtumstradition des Christabends gehört zu den Bekundungen der kulturellen Kontinuität der tschechischen Nation in Böhmen und Mähren. Sie ist ein Teil des nationalen Gedächtnisses und der kulturellen Identität, durch deren Vermittlung die tschechische Kultur in den gesamteuropäischen Kontext gelangt.

### Literatur

- Bogatyrev, P.*: „Polaznik“ u južnych slovjan, mad'jarov, slovakov, poljakov i ukrajincev. Lud słowianski, 3, Abt. B, Nr. 1. 1933.
- Brückner, A.*: Przyczynki do dziejów języka polskiego, IV. In: Rozprawy Akademii umiejętności. Wydział filologiczny. Serya III. Tom IX (54). Kraków, 1916.
- Caraman, P.*: Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów. Kraków, 1933.
- Cassirer, E.*: Esej o človeku. Bratislava, 1977.
- Celander, H.*: Förkristen Jul. Stockholm—Göteborg, 1955.
- Čičerov, V. I.*: Zimnij period ruskogo narodnogo zemledel'českogo kalendarja XVI—XIX vekov. Leningrad, 1957.
- Eliade, M.*: Traktat o historii religii. Warszawa, 1966.
- Frolec, V.*: Prostá krása. Deset kapitol o lidové kultuře v Čechách a na Moravě. Praha, 1984.
- Frolec, V.* (ed.): Vánoce v české kultuře. Praha, 1988.
- Havránek, B.—Hrabák, J.* a kol.: Výbor z české literatury od počátku po dobu Husovu. Praha, 1957.
- Húsek, J.*: Vánoční stromek na Slovácku. Luhačovské listy, 16, Nr. 1. 1943.
- Klimaszewska, J.*: Zakazy magiczne związane z rokiem obrzędowym w Polsce. Etnografia Polska, 4. 1961.



Klinger, W.: Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia — jej początek i znachenie pierwotne. Poznań. 1926.

Koleva, T. A.: Zimnij cikl obyčajej juznych slavjan. Sovetskaja etnografija, Nr. 3. 1971.

Krolmus, V.: Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy, s ohledem na bájesloví českoslovanské, B. 1, 3. Praha, 1845, 1851.

Lábek, L.: Zvykosloví Plzeňska. Plzeň, 1930.

Moravcová, M.: Pražské slavnosti vánočního stromku (1820—1900). Český lid, 63. 1976.

Nejedlý, Z.: Dějiny husitského zpěvu, 1, 2. Praha, 1954.

Niederle, L.: Život starých Slovanů, II, 1. Praha, 1924.

Propp, V, J.: Russkije agrarnyje prazdniki. Leningrad, 1963.

Úlehlová-Tilschová, M.: Česká strava lidová. Praha, 1945.

Václavík, A.: Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.

Weber-Kellermann, I.: Das Weihnachtsfest. Luzern—Frankfurt, 1978.

Zíbrt, Č.: Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk. Praha, 1889.

Zíbrt, Č.: Seznam pover a zvyklostí pohanských z VIII. veku. Praha, 1894.

Zíbrt, Č.: Břevnovský mnich Aleš o starodávném slavení vánoc (o koledě) ve věku 14. Český lid, 24. 1924(a).

Zíbrt, Č.: Krištofa Schmida 'Štedry večer' původcem vánočního stromku u nás. Český lid, 24. 1924(b).

Zíbrt, Č.: Ohlas staročeské koledy v koledách moravských. Český lid, 25. 1925.

Zíbrt, Č.: Vánoční a novoroční maškary staročeské. Český lid, 29. 1929.

Żygulski, K.: Święto i kultura. Warszawa, 1981.

### *Karácsonyesti szokások a cseh és morva néphagyományban*

A cseh karácsonyesti szokások első részletes leírása a tanult Benedek-rendi Holesovi János munkájaként maradt fenn, aki 1366 táján született Morvaországban, tanulmányait Prágában végezte, 1436-ban a Brünn melletti Rajhradon halt meg. Leírása a cseh föld fölvirágzásának korára, a XIV. századra, IV. Károly római császár és cseh király uralkodásának idejére vonatkozik. Ez a karácsonyestére vonatkozó értekezés több átiratban is fönmaradt. A legmegbízhatóbb a De VII. consultudinibus popularis in vigilia Nativi-

tatis Christi krakkói egyetem könyvtárában levő kézirat. A tanult Benedek-rendi Holesovi János traktátumában a középkorra oly nagyon jellemző „világosság – sötétség” kettősség érhető nyomon, ami egyúttal a „ kozmikus nappal és kozmikus éj”, keletkezés és elmúlás, halál és feltámadás, a kozmosz alkotása és széthullása ellentétpárokat is szimbolizálja.

Holesovi János traktátumából kitűnik, hogy a karácsonyi népszokásokban már a középkorban is olyannyira keveredtek a keresztény elemek a kereszténységet megelőző korból származó és a kereszténységen kívül eső szokáselemekkel, hogy sokszor nagyon nehéz őket egymástól elkülöníteni. A cseh és a morva néphagyományban napjainkig fennmaradt népszokások közül Holesovi János a következőket említi meg: böjtölés az első csillag feljöttéig, a karácsonyesti vacsora és annak a halottkultuszhoz való kapcsolata, karácsonyesti vendéglátás és ajándékküldés stb. Különös figyelmet szentel a koledálásnak és az ezen alkalommal énekelt énekeknek.

A karácsonyesti szokáshagyomány a cseh nemzet kulturális kontinuitásának egyik megnyilvánulása Csehországban és Morvaország területén. A nemzeti emlékezet és kulturális identitás része, általa kerül a cseh kultúra összeurópai kontextusba.

*Frolec Václav*

## DER GALLUS-HAHN

Zu dem in weiten Kreisen verbreiteten Volksbrauch des Hahnenkampfes und des Hahnenschlagens existiert eine umfassende Literatur. Bei uns hat sich *Zoltán Ujváry* in einem Ausblick auf Europa am eingehendsten mit dieser Frage in einer früheren Studie beschäftigt.<sup>1</sup> Diese Studie trug methodischen Charakter. Indem er hier die Funktion und ihre Verbreitung des zu unterschiedlichen Anlässen ausgeführten Volksbrauches des Hahnenkampfes sowie die Beziehung der einzelnen Orte und Gemeinschaften zu diesem Volksbrauch umriss, gab Ujváry eine Antwort auf die grossen ethnologischen Fragen der Übergabe und Übernahme von Kulturgütern sowie deren Modifizierung, dies immer wieder mit der Betonung auf den interethnischen Faktoren. In einer späteren, deutschsprachigen Studie stellte Ujváry die Verbreitung des Volksbrauches des Hahnenkampfes in Ungarn vor.<sup>2</sup> *Zirt Čenek* sprach über den Hahnenkampf im Rahmen der slowakischen Volksbräuche und volkstümlichen Spiele.<sup>3</sup> Sie alle unterzogen den uralten Volksbrauch des Hahnenkampfes einer Untersuchung und stellten im Laufe ihrer Abhandlungen mehr oder weniger auch Angaben über den Hahnenkampf und das Hahnenschlagen in der Schule vor. In einigen Fällen wurde der Brauch von Hahnenkämpfen in der Schule mit dem *Fest des Heiligen Gallus* (ung. St. Gál) — am 16. Oktober —, beziehungsweise mit den Hähnen, dem sogenannten *Gallus-Hahn*, den man an diesem Tag mit in die Schule brachte, um ihn den Lehrer (Rektor) oder dem Hilfslehrer (Präzeptor) zum Geschenk zu machen, in Verbindung gesetzt. Das Geben und Nehmen des Gallus-Hahnes gilt als mittelalterlicher Schulbrauch, und zwar in Verbindung mit dem Schulbeginn (oder teils auch mit dem Schuljahresende), in Verbindung mit der Herbeischaffung von Einkünften für die Schule und die Lehrer sowie in Verbindung mit der Unterstützung von armen Schülern, die in der Schule (im Alumnat) wohnten. So wie der Brauch um den Gallus-Hahn in einigen Fällen mit einem Hahnenkampf oder Hahnenschlagen in der Schule einherging, wurde das Geben und Nehmen des Gallus-Hahnes im allgemeinen — so auch von Zoltán

Ujváry. Zirt Čenek und Ján Kollár — zu den allgemein verbreiteten Volksbrauch des Hahnenkampfes eingereiht, und auch die so seltenen Angaben über Hahnenkampf und Hahnenschlagen in der Schule wurden von ihnen als solche gewertet.<sup>4</sup> Sándor Bálint war es, der in seinem Festtagskalender in Verbindung mit dem Namenstag des Heiligen Gallus am 16. Oktober als erster über den *Schulbrauch* des Gallus-Hahnes schrieb und diesen zu einem gewissen Masse von den Volksbräuchen der Hahnenkämpfe trennte, die in weitentfernten Ländern bekannt sind und von Landschaft zu Landschaft an verschiedene Gelegenheiten anknüpfen, wie zum Beispiel an die Hochzeit und zahlreiche Feste und Arbeiten im Jahreslauf, vor allem an den Fasching, an Ostern und an die Ernte. Diese hatten seiner Meinung nach ursprünglich unbedingt Opfercharakter.<sup>5</sup>

Bei einer nochmaligen Recherche der von Zoltán Ujváry und Sándor Bálint erwähnten Literatur, vor allem der von ihnen mitgeteilten, schulhistorischen Angaben, gelangten wir zu dem Schluss, dass wir es hier in dem als Einheit behandelten Volksbrauch des Hahnenkampfes mit zwei Hähnen zutun haben, die allein in der Volksüberlieferung miteinander vorkommen, oder aber über die Hähne mit einem zusammenhängenden, ansonsten aber eigenständigen Volksbrauch. Bei der Differenzierung dieser beiden Volksbräuche kommt der Tatasache, wann und in welcher Umgebung sich der Hahnenkampf austrug, eine entscheidende Rolle zu. Der Hahnenkampf, das Hahnenschlagen, gilt als uralte, überall anzutreffende *Volksbelustigung*. Von unserem ganz spezifischen Gesichtspunkt her ist ihr Hauptcharakteristikum, dass es gleich wann und gleich wo zu einem Hahnenkampf kommen konnte, wie dies ja auch schon gesagt wurde z. B. bei den verschiedenen Festen und bei der Arbeit. Demgegenüber war das Geben und Nehmen des Gallus-Hahnes eine Art, in der Schule des Mittelalters für Einkünfte und Hilfestellung zu sorgen, und das wichtigste Spezifikum bestand darin, dass es an den Namenstag des Heiligen Gallus, an den 16. Oktober, oder aber einen Tag in dieser Zeit (den Sonntag davor oder danach) gebunden war. Der Hahn, der bei des festlichen Gratulation zum Tag des Heiligen Gallus überreicht wurde oder stellenweise schon ein vorgeschriebenes Geschenk darstellte, war der sogenannte Gallus-Hahn. In vielen Schulen trug dieser Gallus-Hahn der Charakter eines vorbestimmten Schulgeldes. Daher konnte man statt seiner auch Geld geben. Der Gallus-Hahn oder die am Gallus-Tag gegebene Geldspende oder anderes stand auch im Lohnbrief der Rektoren (bzw. der Präzeptoren). Das Geben und Nehmen des Gallus-Hahnes ging aber nicht mit dem Hahnenkampf einher; die wenigen Ausnahmen, die im folgenden jede für sich untersucht wird, bestärken diese Regel nur noch. Im weiteren Teil unserer Studie möchten wir uns aber nicht

mit dem Volksbrauch des Hahnenkampfes auseinandersetzen, sondern vielmehr mit der Tradition des Gallus-Hahnes in der Schule.

Will man den Ursprung dieses Schulbrauches in Zusammenhang mit dem Gallus-Hahn aufdecken, so muss man bei dem Heiligen Gallus, dem Schutzheiligen der Schüler im Mittelalter, bei der Entstehung seines Namens und bei seiner Lebensgeschichte beginnen. Mit den Fragen zu seinem Namen haben wir uns deshalb zu beschäftigen, weil dieser ja ursprünglich schon „Hahn“ bedeutet, was von vornherein eine enge Bindung zu den Hähnen, die am Namestag des Heiligen verschenkt wurden, darstellte. Offen bleibt allein die Frage, welche Bedeutung das im Lateinischen zu Gallus veränderte keltisch-irische *Callech-callo* trägt.<sup>6</sup> Leider ist uns die die Bedeutung des ursprünglich keltisch-irischen Namens nicht bekannt und wir können nur annehmen, dass man entsprechend der Formveränderung von *Gallier* damit seinen Träger als „frisch, lebhaft, gewitzt“ und etwas herabwertend sogar als „nichtsnutzig“ bezeichnen wollte. Dadurch, dass wir diesen Bedeutungsvarianten hier Raum bieten, geraten wir noch keineswegs in Widerspruch zu der Bedeutung „Hahn“, denn all diese „Charakterzüge und Attribute“ passen ja ebenso aus auf den Hahn und sind für ihn typisch.

Somit macht es sich notwendig, dass wir uns, um die Gestalt des Heiligen Gallus und die Überlieferung des St.-Gallus-Hahnes besser kennenzulernen, auch in der Geschichte des irischen Christentums umschauen. Die ältesten Bewohner der irischen Insel waren Kelten, die bis hin zum 4. Jahrhundert den mit ihnen verwandten Schotten zufolge ebenfalls Schotten genannt wurden. Hierher rührt auch, dass mehrere Angaben zum Heiligen Gallus aus dem Mittelalter und aus der Neuzeit anstatt von Iren von Schotten berichten. Von den Römern wurden sie nicht erobert und demzufolge wurden die Iren auch nicht romanisiert (latinisiert). Auch den Folgen der Völkerwanderung konnten sie entgehen, sodass es verständlich ist, dass sie bis zum 10. Jahrhundert hin durch eine relativ friedliche Entwicklung ihre „Heldenzeit“ und ihre „Grösse“ erlebten. Als sie dann verhältnismässig schnell den christlichen Glauben annahmen, trat eine entscheidende Veränderung im Leben der Iren ein. Die Christianisierung war das Werk des (Heiligen) *Patrick* (des Schutzheiligen von Irland), der ein recht bewegtes Leben geführt hatte. Geboren wurde er um 387 in dem heutigen Boulougne. Sein eigentlicher Name war Sukkat. Im Alter von 16 Jahren wurde er von irischen Seeräubern gefasst und nach Irland verschleppt. Hier musste er als Sklave die Herde eines irischen Vornehmen hüten. Seine Biograph berichteten ausnahmslos davon, dass er während seiner Sklavenschaft die Sprache des dortigen Volkes und ihre Bräuche kennengelernt hat. Nach seiner Befreiung und der Rückkehr in seine Heimat, fasste er den Entschluss sich in



den christlichen Wissenschaften, in der Theologie, zu bilden und Pfarrer zu werden, um dann als solcher nach Irland zurückzugehen und die Iren zu bekehren. Er erwarb auch diese Bildung und erhielt von Papst *Celestin I.* einen Missionsauftrag für Irland. So kehrte Patrick 430 an den Ort seiner Sklavenschaft, nach Irland, zurück, wo er eine schnelle und erfolgreiche Bekehrungsarbeit ausführte.<sup>7</sup> Was den Gegenstand unserer Arbeit angeht, so war der wichtigste Teil seiner Tätigkeit als Glaubensbekehrer der, dass infolge seiner Bekehrungsarbeit zahlreiche Klöster in Irland entstanden. Diese Klöster wirkten in der Nachfolge gemäss den Regeln des Heiligen Benedikt und waren für das Leben und die Kultur des irischen Volkes von ausserordentlich grosser Bedeutung.<sup>8</sup> Eines der wichtigsten unter ihnen war das vom *Heiligen Columba* in Derry (heute: *Londonderry*) gegründete Kloster.<sup>9</sup> Die Bedeutung all dieser Klöster, vor allem aber die des auch unter dem Namen Banger bekannten Klosters in Derry bestand darin, dass sie die wichtigsten Knotenpunkte für die Berührungen zwischen den verschiedenen Völkern — und so auch zwischen dem irischen und dem ungarischen Volk — waren. „Die Ordensleute, die eine bekehrende und die christliche Kultur, vor allem aber religiöse Literatur verbreiteten, brachten aus Irland Legenden irischer Herkunft mit, verewigten diese in ihren Kodizes und liessen sie in Vermittlung durch die deutschen Benediktiner-Klöster auch zu uns gelangen...“ Die irischen Glaubensbekehrer nahmen schon im 6. Jahrhundert ihre Bekehrungsarbeit auf dem Kontinent, vor allem in Deutschland, auf. So machten sich die irischen Bekehrer Columban, Gallus u. a. 590 auf ihre Reise. Letzterer gründete dann das nach ihm benannte „Kloster von St. Gallen“.<sup>10</sup>

Von unserem Aspekt her ist es wichtig, dass *Callech* (der spätere Gallus, St. Gallus) in dem erwähnten Kloster zu Derry ein Schüler von *Colombanus* (St. Columbanus) war. Und wahrscheinlich kamen der Lehrer und sein Schüler 610 dann, weil sie den Wegweisungen des St. Patrick folgten, nach Europa, dahin, woher St. Patrick stammte: nach Frankreich, nach Burgund, nach Allemanien, ganz in die Nähe des Bodensees, in die Gegend von Bregenz. Anfangs war Gallus hier als Prediger tätig. Später zog er sich dann als Eremit in eine Wildnis zurück, wo er gemäss einzelner Überlieferungen eine Kapelle errichtete. Hier am Bodensee in seinem Einsiedlertum nahm er die latinisierte Form seines Namens an, und so wurde Gallus aus dem irischen *Callechcallo*. Zur Verdeutlichung des ursprünglichen Namens von St. Gallus liefert auch seine Ikonographie keine Angaben, denn *Challechgallus*-Gallus wurde stets mit einem *Bären* dargestellt, was ein Hinweis auf sein Einsiedlerleben sein sollte. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass St. Gallus — wie dies ja schon gesagt wurde — im Wald eine



Kapelle, eine Einsiedlerbleibe, errichtete. Und dies tat er mit Hilfe von Bären. Um 627 starb Gallus und an sein Grab kamen immer mehr Pilger. Ein bedeutender Teil von ihnen waren irische Pilger; viele von ihnen blieben dann dort und gründeten das bekannte Kloster St. Gallen.<sup>11</sup> Dieses Kloster bildete dann eines der Zentren abendländischer Kultur. Seine Insassen taten sich vor allem durch ihre glänzende Latinität und durch ihre Wissenschaften im lateinischen Stil hervor, während andere sich mehr den theologischen Wissenschaften widmeten. Um die Tradition des St.-Gallus-Hahnes besser zu verstehen, müssen wir in diesem Entwicklungsgang auch darauf achten, dass in St. Gallen im Kloster während des Mittelalters eine über weite Lande bekannte Schule war. Diese wurde ebenso wie das Kloster und die sich dann hier ansiedelnde Stadt nach Gallus, dem Heiligen Gallus, benannt. Diese bekannte Klosterschule machte sich unter dem Namen *St. Gallener Schule* einen Ruf in der damaligen Welt. Und zu jener Zeit wurde St. Gallus zum Schutzheiligen der Schüler.

Aus einer eingehenden Beschreibungen des Falles von St. Gallen (2. Mai 926) wissen wir, dass ungarische Abenteurer den Steinalter des Heiligen Gallus nicht berührten, statt dessen aber „zu zweit auf dem Turm stiegen, in dem Glauben, der Hahn auf der Spitze sei der Platz Gottes und somit aus purem Gold“, welches sie sich holen wollten.<sup>12</sup> Das heisst mit anderen Worten, dass schon zu Beginn des 10. Jahrhunderts auf dem Turm des Klosters zu St. Gallen ein goldener oder vergoldeter Hahn gestanden haben muss. Aus der christlichen Symbolik ist uns bekannt, dass das christliche Hahn-Symbol weitaus späterer Herkunft ist, und dass in seiner Herausbildung neben den biblischen Ursprung auch alte heidnische Hahntraditionen mit im Spiel waren. Laut diesem verkündet der Hahn das Morgenrot, den neuen Tag, den Beginn, den Anfang (sub galli cantum=beim morgendlichen Hahnenschrei). Er symbolisiert den Sieg über die Dunkelheit, die Hoffnung auf Verwirklichung und den Sieg über die Hoffnungslosigkeit. Seine christliche Bedeutung, die zur Wachsamkeit aufruft, weist auf die Rolle des Hahnes bei der Verleugnung des Apostels Peter hin. Zur Munterkeit des Hahnes gehört aber auch, dass er ein stolzes, zornmütiges, stets zu Zank und Streit aufgelegtes stark auf die Sexualität ausgerichtetes Tier ist. Aufgrund dieser letztgenannten Eigenschaft wird er auch gern mit dem Bock verglichen und als Verkörperung von Sinnlichkeit und Entartung dargestellt. Viele erklären den Brauch des Hahnenkampfes und noch vielmehr den des gnadenlosen Hahnenschlages damit, dass sie sich durch die grausame Vernichtung der Hähne von Sinnlichkeit und Ewntartung freimachen.<sup>13</sup>

Die Hähne auf den Kirchturmspitzen rufen — schon seit dem 9. Jahrhundert — die Gläubigen zum Gebet und zur Busse, doch der die

neu erwachende Helligkeit und den Morgen verkündende Hahn ist gleichzeitig auch Symbol für die Auferstehung Jesus und seine Wiederkehr.<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang ist es auch vorstellbar, dass der Heilige Gallus ganz bewusst den Namen des Hahnes, nämlich „gallus“, gewählt hat, was dann über die Schule von St. Gallen zu einen wesentlichen Bestandteil in den Schultraditionen und -bräuchen geworden ist.

Und hierzu wurde er auch bei uns in Ungarn. Anhand der Forschungen von *György Györffy* wissen wir mit Genauigkeit, wann und wie sich der St.-Gallus-Kult bei uns verbreitet hat.<sup>15</sup> Und zwar wurde er durch den ersten ungarischen Bekehrungsbischof, *Prunward* von St. Gallen, das heisst, *Bruno*, nach 972 hier heimisch gemacht.<sup>16</sup> Jener Umstand, dass die schliesslich und endlich in ihrem Ursprung irischen St.-Gallus-Traditionen gerade vom Abt des durch St. Gallus gegründeten und nach ihm benannten Klosters an uns überliefert und bei uns verbreitet wurden, war ein Garant für die unmittelbare Traditionsübergabe. So schrieb *Sándor Bálint* hierzu: „Die Verehrung von Gallus, diesem Heiligen irischer Herkunft, hat über seine Benediktiner-Ordensbrüder schon zur Zeit der Arpaden bei uns Wurzeln geschlagen. Hierauf weist das Dorf Szentgál hin, dessen Schutzheiliger er wurde, weil die urwüchsige Wildnis des nahen Bakony-Gebirges eben jener fast unerreichbaren Einsiedelei ähnelte, in welche sich Gallus seinerzeit zurückgezogen hatte, um in Freundschaft mit den Tieren zu leben. Wie die Legende erzählt, befahl er einem Bären, ihm für den Klosterbau hohe Baumstämme zu holen, Steine zu rollen.“<sup>17</sup> Bei diesem Zitat aus der Legende um den Heiligen Gallus bewegt uns jenes Motiv, dass Gallus gemeinsam mit einem Bären die Kapelle und seine Eremitenbleibe aufgebaut haben soll.<sup>18</sup>

Bruno und ihm nachfolgend, die Benediktiner Ordensbrüder verbreiteten den St.-Gallus-Kult in recht kurzer Zeit in weiten Kreisen. Der Name des Heiligen (im Ungarischen „Gál“) wurde vielfach auch in Orstnamen aufgenommen, sodass er auch als Vorname und daraus hervorgehend als Familienname im ganzen Land bekannt und gebräuchlich wurde.<sup>19</sup> Die Benediktiner dienten dem St.-Gallus-Kult nicht allein durch die Vergabe des Patroziniums und die Verbreitung der Vor- und Nachnamen, sondern auch durch ihre Schulen. Die erste Schule in Ungarn war eine der Benediktiner, und zwar die Schule des 996 gegründeten Klosters auf dem St.-Martinsberg (seit 1823 bekannt unter dem von *Ferenc Kazinczy* stammenden Namen Pannonhalma).<sup>20</sup> Auch von dieser Klosterschule sagte *Remig Békefi*, dass gemeinsam mit ihren Brüdern aus Bakonybél, Pécsvárad, Zalavár und Zbora ein grosser Teil der Oberpriester des 11. Jahrhunderts von hier ihren Weg in die Leitung der Kirchen in Ungarn genommen haben.“<sup>21</sup> Doch nicht nur Kleriker kamen aus dieser, bzw. diesen

Schulen, sondern wie *István Mészáros* dies aufzählte: auch die Ratgeber, juristischen Berater, Diplomaten und die unterschiedlichsten Würdenträger des Königs.<sup>22</sup> In den mittelalterlichen Schulen bestand das Schuljahr aus zwei Teilen, welche beide mit einer offiziellen, an einen feierlichen Akt angrenzenden Prüfung abgeschlossen wurden. So ein Prüfungstag war der 16. Oktober, der Namenstag des Heiligen Gallus. Gleichzeitig war dieser Tag auch der Beginn des neuen Schulhalbjahres.<sup>23</sup> Der Hahn, den man dann dem Lehrer zu schenken pflegte, war zusammen mit mehreren anderen Lebensmitteln anfangs noch eine Art Dienstleistung im Sinne eines Schulgeldes. Diese am 16. Oktober geschenkten Hähne wurden nach dem Heiligen Gallus als Hähne des Gallus oder einfach Hahn des Gallus bezeichnet. Der Lehrer verkaufte die so zusammengekommenen Hähne entweder, um von dem Erlös andere Lebensmittel oder notwendige Dinge zu erwerben, oder er liess zumindest einen Teil davon ihnen abschlachten und von der ungarisch als „kvokva“ bezeichneten Kochfrau (die im Mittelalter in der Klosterküche arbeitete, und später nach der Reformation gemeinhin als Kochfrau galt) kochen, oder aber — er hielt, wenn er die Möglichkeiten dazu besass — einen Teil davon weiter.

Erstmals wird der Gallus-Hahn in Ungarn in dem sogenannten *ältesten Statut von Várad* genannt und eindeutig als Brauch zur Beschaffung von Einkünften bezeichnet. So untersagt das Statut von Várad den Magistern, von den Mendicanten, die, wenn ihnen andere nicht aus Gnade hülfe, zur Bettelei gezwungen wären, auch nur das geringste zu fordern. Gestattet wurde den Magistern jedoch, von jedem nicht armen Zögling, der auf Kosten der Eltern oder Verwandten lebt, zu *Weihnachten* ein Brot und einen Kapaun zu erbitten, zu *Ostern* zwei Brote, einen Käse und acht Eier und zum *Tag des Heiligen Gallus* einen *Hahn* oder ein Huhn.<sup>24</sup> In dem Statut von Várad ist dann aber weder von Hahnenkämpfen noch vom Hahnenschlagen die Rede. Ähnliches wird auch in einer Lehreranweisung von Késmárk aus dem Jahre 1595 über den einer Einkunft gleichen Gallus-Hahn berichtet, den man für drei Dinar einlösen konnte. Doch auch hier wird nichts vom Hahnenkampf oder Hahnenschlagen erwähnt.<sup>25</sup> Aber gerade deshalb ist es verwunderlich, dass in einem Schulgesetz von Késmárk aus dem Jahre 1596 das Abhalten von Hahnenkämpfen streng untersagt wurde. *Győző Bruckner*, der ausgezeichnete Bildungshistoriker und Forscher der Landschaft-Szepesség (Zips), schrieb, als er von der Verhandlung über die Geschichte der Késmárker Schule zurückkehrte, so charakteristisch: „Für uns ist der Brauch des Hahnenkampfes neu. Spuren dessen sind bei anderen Institutionen in der Zips nicht auszumachen. Der Hahnenkampf wurde jedes Jahr am Tag des Hl. Gallus (16. Oktober) gehalten, doch seit 1596 ist dies durch ein neues Schulgesetz untersagt, da die Schüler mit Heran-

nahen des Gallus-Tages ihre Studien völlig vernachlässigten, um sich einzig und allein der Dressur ihres Hahnes zu widmen. Ausserdem kann bei den grossen Kämpfen den kleinen Schülern viel Böses und Unglück geschehen. Das Schulgesetz verordnete jedoch, dass trotz des Ausbleibens des Hahnenkampfes jeder Schüler verpflichtet ist, dem Rektor am Gallus-Tag drei Dinar zu zahlen, welches Einkommen dem Rektor in seinem Lohnbrief zugesichert wurde.“<sup>26</sup> Hauptsächlich ausgehend von dieser Verbotsverordnung aus Késmárk behaupteten einzelne Schulhistoriker, dass an den protestantischen, vor allem aber an den evangelischen Schulen des 16–17. Jahrhunderts der Brauch des Hahnenkampfes und Hahnenschlagens in Ungarn allgemein war. So ist uns die auch von *József S. Szabó* – im übrigens völlig unbegründet – im Falle der Cegléd Schule berichtet worden. *S. Szabó* gründete wie wir dies bald sehen werden, seine Behauptung, dass es auch in Cegléd den Brauch des Hahnenkampfes und des Hahnenschlagens gegeben hätte, nicht allein auf das Verbot von Késmárk, sondern auch auf einen Beschluss der Synode von Vecse (Dunamellék) vom 18. März 1636 („Celebratio Galli abhinc penitus abolestur“), in welcher ebenfalls das Hahnenkampfspiel in den Schulen untersagt wurde.<sup>27</sup> Hier mag *József S. Szabó* die Worte von *Vilmos Frank* nicht beachtet haben, welche in eine ganz andere Richtung wiesen; hier hiess es nämlich: „Als Einkunftsquellen dienten den Lehrern die sogenannten Rekordatien. Es war Brauch, dass an bestimmten Tagen die armen Schüler allein oder in Begleitung ihrer Lehrer bei den Stadtvorstehern oder bei den Häusern vornehmer Bewohner erschienen und hier heilige Lieder sangen, wofür sie dann belohnt wurden, und zwar nicht nur von denen, die sie ehrten, sondern auch aus der Stadtkasse. „In Késmárk“, so setzte *Vilmos Frankl* fort, „wurde 1595 festgelegt, dass die Einkünfte aus den am Sonntag nach dem Gallus-Tag und aus Anlass der vier Märkte gehaltenen Rekordatien dem Lehrer zustehen, während die Einkünfte aus den Rekordatien zum *Martinstag* und zu den *Heiligen Drei Königen* dem Hilfslehrer zustehen, und die Spenden aus den Rekordatien zu *Weihnachten, Ostern und Pfingsten* sowie an jedem *Sonntag* und *Donnerstag* zur Förderung der armen Schüler verwendet werden sollen.“<sup>28</sup> So kam 1585 der Gallus-Hahn auch im Lohnbrief des Rektors der evangelischen Schule von Csepreg als Einkunft vor. In Csepreg erhielt nicht nur der Rektor einen Hahn als Spende, sondern auch dem Pfarrer wollte jeder echte Ungarn von Csepreg am Gallustag mit einem Hahn einen Gefallen erweisen. Und auch die Lehrlinge brachten ihrem Meister an diesem Tag einen Hahn als Geschenk: „und zwar hatte jedes lehrgeldzahlende, ungarische Kind, sei es nun adliger oder bürgerlicher Herkunft, am Tag des Heiligen Gallus einen Hahn, den Gallus-Hahn, zu zahlen. Zwar durften die Lehrer diesen Kapaun nicht von ihren Schülern fordern,



doch brachten diese ihn aus freien Stücken, so durfte er ihn annehmen."<sup>29</sup> Eine ähnliche, jedoch mehr nach Einkünften klingende Angabe berichtet über den Gallus-Hahn der evangelischen Kirche von Rozsnyó. In der evangelischen Kirche von Rozsnyó bekamen im Jahre 1670 die Jungen am Gallus-Tag je drei Dinar oder je einen Hahn.<sup>30</sup> Weitaus jünger ist jene Angabe aus der evangelischen Pfarrschule zu Osgyán, die in dem für György Szikszay ausgestellten Lohnbrief vom 20. Juni 1806 zu lesen ist, und wonach es heisst, dass ihm zum Hahnenfest von den Alumnen sieben Kreuzer zustehen und er auch an anderen Spenden je nach Freigiebigkeit der Einwohner beteiligt ist.<sup>31</sup> Wie man sieht, ist in dieser Angabe aus Osgyán keine Rede vom Tag des Gallus, während jedoch vom Hahnenfest gesprochen wird. In einer Anmerkung zu dieser Angabe heisst es weiter „Es gab ein Volksfest im Frühjahr, bei dem die Einwohner der Gemeinde draussen auf dem Feld ein Zielschiessen auf Hähne veranstalteten. Dies war auch in Zips und bei den Siebenbürgener Sachsen so Brauch. Wohlgemeinte Mitteilung des königl. Rates Vilmos Groó.“<sup>32</sup> Demgegenüber war der Brauch der Hahnenspende und des Hahnenschlagens in Besztercebánya ausdrücklich an den Tag des Gallus gebunden. Laut *Zoltán Ujváry* ist unter den festlichen Gelegenheiten bei den evangelischen Schulkindern in der Slowakei auch das Hahnenschlagen anzutreffen. „Am Tag des Heiligen Gallus zieht die Jugend des Morgens in Begleitung von Erwachsenen hinaus auf die Wiese. Die Geschenke für die Schüler legen sie mitten in einen Kreis. Einen Hahn binden Sie an einen Pflock.“ Nun versuchten die Schüler, den Hahn der Reihe nach niederzuschlagen. Dabei wurden dem dies ausführenden Schüler die Augen verbunden, und er bekommt einen Stab in die Hand. Während der Schüler sich auf die Suche nach dem Hahn machte, sangen seine Kameraden zusammen mit den Lehrern. Wer den Hahn getroffen hatte, bekam ein süsses Brot oder ein Hörnchen. Wer ihn verfehlt hatte, musste traurig zur Seite treten, wobei ihn die anderen mit Spottliedern verhöhnten.<sup>33</sup>

In Hinblick darauf, dass die Hahnenkämpfe, das Hahnenschlagen und andere grobe, blutige Bräuche ursprünglich nicht zu den schulischen Bräuchen um den Gallus-Hahn zählten, sind unsere höchsten Beweisstücke jene Schulgesetze aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die überall den Gebrauch von Waffen und den Besitz von Waffen untersagten, ebenso wie auch jegliche Grobheit, Grausamkeit und Ungezügeltheit. Als Spiele wurden zu bestimmten Zeiten Ballspiele und andere fromme Betätigungen vorgeschrieben. Noch strenger wurden Gransamkeiten und Grobheiten in den Stifts-, Kloster- und Pfarrschulen des Mittelalters verboten. Dahingehend sprechen sich auch die verschiedenen Ordensgeschichten aus, unter ihnen auch die von unserer Warte her bedeutendsten, nämlich die Klostergeschichte

und Schulgeschichte von Pannonhalma.<sup>34</sup> Ähnlich war die Lage aber auch in den Schulen der Reformation; die im Lohnbrief des Schulmesiters (Rektors) zu Csepreg aus dem Jahre 1585 formulierte Forderung bezog sich auf alle protestantischen Schulen: Der Schulmeister (Rektor) hat die Pflicht, jeden Schüler der Schule, gleich, welchen Glaubens oder Ranges, gleich, ob schulgeldpflichtig oder nicht, in guter Zucht zu halten und ausreichend zu verwarnen. Unter den älteren Schülern soll er Lehrer für die Kleinen auswählen, denen es dann obliegt, die jüngeren zu unterrichten. Ohne Wissen und Erlaubnis des Schulmeisters dürfen sich die Schüler nicht ausserhalb der Schule aufhalten und niemandem etwas zuleiden.<sup>35</sup> Diese Erwartungen wie auch andere Schulgesetze werfen die Frage auf, welche Schüler, die älteren oder die jüngeren, wohl an eventuell vorhandenem Hahnenkampf und Hahnenschlagen in Verbindung mit der Übergabe des Gallus-Hahnes teilgenommen haben? In den westlichen Ländern gehörte der nur locker an das Schulleben gebundene Hahnenkampf zu den Vergügungen der Universitätsstudenten, oder noch vielmehr zu den Vergügungen der von den Universitätsgesetzen unabhängigen Peregrini, der wandernden Studenten, also in jedem Falle zu denen der älteren Studenten. Wahrscheinlich war dies auch bei uns so, inwiefern ein Hahnenkampf in der Schule überhaupt existiert hat. Wie es in Ungarn, von einigen nur kurze andauernden Versuchen abgesehen, derzeit keine Universitäten gab, haben sich auch die Hahnenkämpfe und das Hahnenschlagen nicht verbreiten können.

Die obigen Ausführungen zusammenfassend, bin ich der Meinung, dass der schon in Griechentum allgemein bekannte Hahnenkampf (ΑΛΕΧΤΡΥΟΪΩΝΙ αγουερ) und das zum Teil ursprünglich auch mit der Schule in engerer Verbindung stehende Wachtelschlagen (ορτυγοκομιδ) als Brauch weiterlebte und in die Bräuche mehrere Völker gleich einer Art Volksfest einging. In den mittelalterlichen Schulen konnte dieser Brauch jedoch keine Wurzeln schlagen, obwohl der nach dem Hahn benannte Heilige Gallus (Ung.: St. Gál) der Schutzheilige der Schüler im Mittelalter war. In den mittelalterlichen Schulen war der Brauch des Gallus-Hahnes einzig und allein ein Rekordationsbrauch in Zusammenhang mit der Feier zum Namenstag des Schutzheiligen, welche mit der Aufteilung des Schuljahres auf ein Datum fiel. Erst die Entwicklung der städtischen Schulen und die Zeit der Reformation waren es, die in einzelnen protestantischen Schulen den Brauch der Übergabe des Gallus-Hahnes zur Sicherung von Einkünften auch mit dem Brauch des Hahnenkampfes und Hahnenschlagens in Verbindung brachte. Dieser mit dem Hahnenkampf und dem Hahnenschlagen kombinierte Brauch des Gallus-Hahnes verbreitete sich am meisten in den ungarischen, deutschen und slowakischen evangelischen Schulen im Westen und Nordwesten des



Landes. Jedoch wurde dem recht bald, noch im Verlauf des 16. Jahrhunderts, überall ein Ende gesetzt, und nur der Gallus-Hahn blieb erhalten, wenn zumeist auch nur als Brauch zur Herbeischaffung und Erhöhung der Einkünfte von Schule, Rektor (Magister), Präzeptor oder Präzeptoren (Lehrer) in seinen einzelnen Motiven.

### Anmerkungen

1. *Zoltán Ujváry*: Az átadás, átvétel és a funkció kérdései egy népszokásban. Múveltség és Hagyomány III. Budapest, 1961. 5–85.

2. *Zoltán Ujváry*: Hahnenschlagen und Hahnenschiessen in Ungarn. Acta Ethnographica 1965. 277–301.

3. *Čeňek, Zirt*: Veselé chvíle v zitove lidu českého. Praha–Vysehrad, 1950.

4. *Ján, Kollár*: Národné spievanky. I–III. Bratislava, 1953. A besztercebányai kakasünnepről: II. 107–108.

5. *Sándor, Bálint*: Ünnepi kalendárium. I–II. Budapest, 1977. Gál napja, okt. 16.; II. 380–382.

6. *Béla, Kálmán*: A nevek világa. Budapest, 1969. 30. – Vö.: *Lajos Kiss*: Földrajzi nevek etimológiai szótára. I–II. Budapest, 1988. Szentgál: II. 557.

7. A Pallas Nagy Lexikona VII. Budapest, 1894. 794., IX. Budapest, 1895. 696., XIII. Budapest, 1896. 856–857. – Vgl.: *Henrik Marcali*: A vezérek és a királyság megalapítása. *Sándor Szilágyi* (szerk): A magyar nemzet története I. Budapest, 1895. 5–311.

8. „The order of St. Benedict were the teachers of the new Europe; but it was from Ireland that the greatest single impulse came to make Europe Christian. For Ireland alone, of all the countries of Europe, had been spared the fury of the invaders; and in Ireland the old traditions of piety and learning had continued unimpaired. It would be too long to enumerate the Irishmen, and pupils of Irishmen, who were the pioners extended to the land of the Franks and the Rhine country, and into Killian in Würzburg, of Virgilius in Salzburg, of Fursey in Peronne, for exemple, are still hounoured as those of founders and patrons of the Sees. And the first and greatest of them all, Columbanus, that indomitable old man who left his monastery of Derry in the year 590., being then in his sixtieth year, has left a record of achievment which would be incredible if it were not history. This Irish monk who, in his own words, went into „exile for Christ” founded three

monasteries in the Vosges country, reformed the Church there, denounced the queen and was banished; left a monk at St. Gall who became the apostle of Switzerland; some others into the Black Forest..." *Saorstát Eireann: Irish Free State. Official Handbook.* London, 1932. Religion, 65.

9. Ebenda — Vgl.: *Georg, Schreiber: Irland im deutschen und abendlandischen Sakralraum.* Köln—Opladen, 1956. 44.

10. *András, Csorba: Magyar—ír kapcsolatok 1867-ig.* Debreceni Angol Dolgozatok X. Debrecen, 1944. 7. — Vgl.: *Ernő, Fináczy: A középkori nevelés története.* Budapest, 1914. 117—118. és 121.

11. *H., Marczali:* op. cit. 154.

12. *H., Marczali:* op. cit. 156.

13. Vgl.: *Jutta, Seibert (red.): A keresztény művészetek lexikona.* Budapest, 1986. 161. und *Béla, Takács: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben.* Budapest, 1986. 80—85.

14. Ebenda 161. und 83—84.

15. *György, Györffy: István király és műve.* Budapest, 1977. 70—77.

16. *Dezső, Csánki: Magyarország történeti földrajza a Hunyadiak korában.* III. Budapest, 1982. 252.; *Gy., Györffy:* op. cit. 73—75.; *Sándor Bálint:* op. cit. 379.

17. *Sándor, Bálint:* op. cit. II. 379. — Vgl. *Antal, Schütz: Szentek élete az év minden napjára.* IV. Budapest, 1933. 59.

18. *H., Marczali:* op. cit. 154. — Vgl. *Karl, Künstle: Ikonographie der christlichen Kunst.* II. Freiburg/Breisgau, 1928. 258.

19. Vgl. *L., Kiss:* op. cit. II. 557.; *S., Bálint:* op. cit. II. 379—380.

20. *Béla, Kálmán: A nevek világa.* Budapest, 1969. 30.

21. Ebenda.

22. *István, Mészáros: Mióta van iskola?* Budapest, 1982. 58.

23. *Reming, Békefi: A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig.* Budapest, 1910. 345. — Siehe noch: *István, Mészáros: Népoktatásunk 1553—1777 között.* Pedagógiai Közlemények 14. Budapest, 34—35.

24. *Vincè, Bunyítai: A váradi káptalan legrégebbi statutumai.* Nagyvárad, 1886. 91—94. — Vgl. *R., Békefi:* op. cit. 286. és *I., Mészáros:* op. cit. 62.

25. „Auf Galli soll ein jeder Schüler schuldig sein Herrn Magistro in statt des Hanbeiszens zu bringen..." d. 3. „..." Das andere Galli. Auch soll am Sonntag nach Galli. desz gleichen auf alle Jahrmarkt eine Recordation gehalten werden, welche Herrn Magistre zuständig. Entgegen, stehen dem Cantori und Collaboratori zu die Recordationes auf Martini und trium Regum, den Studiosos aber auf Weihnachten, Ostern, und Pfingsten, und sonst alle

Sonntage und Donnerstage." Zitiert: V., Frankl op. cit. 344. und Gy., Bruckner op. cit. 522–523.

26. Gy. Bruckner: op. cit. 490. — Vgl. V., Frankl op. cit. 50.

27. László, Földváry: Adalékok a dunamelléki ref. egyházkerület történetéhez. I–II. Budapest, 1898. „Didactrum seu minervale rectoribus scholarum in synodo generali Vetseini publicatum: ... Celebratio Galli abhinc penitus aboleatur.” I. 144.

28. V., Frankl op. cit. 50.

29. Mária Mechtilda, Rajczy: Csepreg irodalmi múltja és népköltészeti hagyományai. Sopron, 1943. 53. Siehe: István, Mészáros: XVI. századi városi iskoláink és a „studia humanitatis”. Humanizmus és Reformáció 11. Budapest, 1981. 176.

30. Mihály, Oravecz: A rozsnói ág. hitv. ev. főgymnasium története. A főgymnasium 1896. évi értesítője. Rozsnó, 1896. 17. — Vgl. József, Mikulik: Magyar kisvárosi élet 1526–1715. Rozsnó, 1885. 217.

31. Imre, Sárkány: Az osgyáni ágost. hitv. evang. egyházmegyei gimnázium (1645–1853) története. Bodor István (szerk.): A rimaszombati egyesült protestáns főgimnázium története. Rimaszombat, 1899. 78.

32. Ebenda.

33. Zoltán, Ujváry: Az átadás, átvétel és a funkció kérdései egy népszokásban. Op. cit. 20–21.

34. László Erdélyi–Pongrácz, Sörös (red.): A pannonhalmi Szent-Benedek-rend története. I–XII. Budapest, 1902–1916.

35. István, Mészáros: XVI. századi városi iskoláink és a „studia humanitatis” op. cit. 177.

### A Gál kakasa

Az utóbbi időben több érdeemes tanulmány, néhány szórványadatra hivatkozva a *Gál kakasa* néven ismert XVI–XIX. századi iskolai szokást (Szt. Gál napján, október 16-án) a *kakasütés* szokásával azonosítja. Tanulmányunk egyrészt az ír kereszténységből származó Szent Gál kolostor- és iskolaalapító, szervező (Sanktgallen) névfejlődéséből és munkássága magyarországi hatásaiból, másrészt pedig, mind a Gál kakasa-adása, mind pedig a Gál kakasával összefüggésbe hozott *iskolai kakasütés* szokása forrásanyagának kritikai felülvizsgálatából arra a következtetésre jutott, hogy a *Gál kakasa adása*, vagy a *Gál kakasa szedése* kora középkori eredetű, tanévkezdeti, beíratkozó díjszerű alamizsnagyűjtő szokás és a *kakasütés*, hasonlóképpen régi, azonban nagyon is világi és kegyet-

len szokásához vajmi kevés köze van. A kakasütés szokása nálunk elsősorban házasságkötési-lakodalmi szokásként ismeretes. Az elsőként ismert, Varga Vilmos-féle leírása [Nagy Miklós (szerk.): Magyarország képekben I. Pest, 1870. 260.] is, mint kimondottan lakodalmi szokást ismertette, Felsőbányáról. XVI–XVII. századi iskolai törvényeink, az iskolaüggyel, az iskoláztatással foglalkozó kánonjaink, ha nem is kimondottan a kakasütés szokását, de minden hozzá hasonló durva, kegyetlenkedő játékban való részvételt tiltottak a fegyverviseléssel együtt.

A Gál kakasa-adása középkori eredetű, évekzedeti iskolai alalmaznagyűjtő szokása több helyen átmentődött a protestáns iskolákba (inkább az evangélikus iskolákba) is, a Gergely-járáshoz, a balázsoláshoz hasonlóan. A Gál kakasa-adásának szokása úgy kerülhetett összefüggésbe a lakodalmi kakasütéssel, hogy a Gál napján az iskolába begyűlt sok kakasból néhányat eladhattak, vagy átadhattak a nálunk éppen akkortájt — ősszel — gyakori lakodalmak szervezőinek-rendezőinek a kakasütésekhez.

*Dankó Imre*

## DIE VOLKSBRÄUCHE AM LUZIENTAG BEI DEN PALOZEN

Die Palozen sind eine der typischen, am meisten geforschten ethnischen Gruppen unter den Ungarn. Die Gegend, deren geographischen Grenzen schwer zu bestimmen sind, besitzt eine archaische Volkskultur. Nach den jüngsten Forschungen gehört zu dieser ethnischen Gruppe die sporadische Bevölkerung der historischen Komitate Hont, Nógrád, Heves, Borsod und Gömör. Nach der Etymologie des Volkes ist der Name „palóc“ ein Spottname, der selbst von den Palozen nicht gern getragen wird.

Die Bücher, die die Herkunft, Geschichte, Anthropologie, Folklor, Wirtschaft, Bräuche und Aberglauben der Palozen erörtern, sind zur Zeit im Druck.<sup>1</sup> Aus dem Kapitel „Sittentage“ führe ich hier einen kleinen extra hervorgerufenen Teil vor.

Das Lexikon der ungarischen Volkskunde behandelt die Figur der Sankt Luzia nicht mehr als eine Heilige, sondern als eine legendäre Figur.<sup>2</sup> Nach der Legende entstammte sie einer sizilischen Familie und wurde schon ganz jung Anhänger des Christentums. Sie hatte eine Keuschheitsgelübde abgelegt und starb den Martyrertod; nach einer anderen Version der Legende riss sie mit eigenen Händen die Augen aus, die vom Freier bewundert wurden. Ihr Name weist auf eine Beziehung zum lateinischen „lux“, d. h. Licht, hin. Im ungarischen Volksglauben kennt man zwei Gestalten von Luzien: nämlich die gute Luzien und die Hexe, obwohl die letztere bekannter ist. Ihr Tag ist der 13. Dezember, da vor dem Kalenderreform von Papst Gregorius (1582) dieser Tag am kürzesten und die Nacht am längsten war, in der sich die bösen Geister und Mächte in ihrem Wirkungsfeld besonders gut betätigen konnten.

Auf unserem erforschten Gebiet gibt es eine Menge von Bräuchen und Volksglauben, die mit diesem Tag verbunden sind. Er wird als „Hexentag“ betrachtet. In Mátraszőlös (Kom. Nógrád) wird selbst Luzien als Hexe angesehen: „Ne járj Luca napkor, mert megkísért a boszorkány!“ (Geh nicht am Luzientag spazieren, sonst wirst du von einer Hexe versucht!) Im allgemeinen durften die Frauen an diesem Tag das Haus nicht verlassen und durften keine

Besuche machen, denn sie brachten Übel und Unglück mit sich und konnten leicht in den Ruf kommen, eine Hexe zu sein. Am Luzientag waren aber Männer gern gesehene Gäste. Die weiblichen Besucher nahmen das Glück mit. Gegen Hexen, bzw. Behexung wehrte man sich mithilfe von Knoblauch. In Rimóc (Kom. Nógrád) wurden die Türe der Ställe und der Häuser mit Knoblauch beschmiert. In den Komitaten Nógrád und Heves ist es weit und breit bekannt, dass man von Hexen und Behexung befreit werden kann, indem die vier Wände, die Tür, die Schwelle und die Fenster des Hauses mit Knoblauchkreuzen bemalt werden. In Borsodnádásd (Kom. Borsod) wurde aus demselben Zwecke sogar ein Besen in die Tür gestellt. János Manga, ein namhafter Forscher der Palozen, schreibt, dass der Hausherr in den Dörfern am Fluss Ipoly am Abend des Luzientags vor dem Abendbrot Knoblauch in die nahm und damit zuerst auf seine eigene Stirn dann auf die der Familienmitglieder ein Kreuz gezeichnet hat, daraufhin die Tür des Hauses, der Rind und Sauställe, damit die Hexen ihre Macht weder über Menschen noch über Tiere ausüben können.<sup>3</sup> Dieser Brauch kommt in den Dörfern an den Füßen des Gebirges Mátra, in Rimóc, in Hollókő (Kom. Nógrád) und im allgemeinen auf dem ganzen von uns erforschten Gebiet vor.

Gegen Behexung und Verwünschungen der Tiere wurde eine „Luzienpeitsche“ hergestellt. Gyula Istvánffy berichtet über diesen Brauch in Nőtincs (Kom. Nógrád): vom Luzientag angefangen bis zum Weihnachtsabend wurde eine Peitsche aus Hanfgarn hergestellt, mit der die jungen Burschen auf der Strasse vor der Mitternachtsmesse grosse Knalle ertönen liessen, damit die Haustiere bis zu nächsten Weihnachten vor Unglück und Übel geschützt würden.<sup>4</sup> Es war auch in Borsodnádásd Brauch, Luzienpeitschen zu drehen, mit denen während der Mitternachtsmesse vor der Kirche geknallt wurde, um die Hexen zu verjagen.

Die Bräuche am Luzientag dienten also der Vertreibung der bösen Mächte, der Vermeidung von Behexung und der Vorbeugung gegen Unheil. Aus diesem Zwecke wurde auch der „Luzienweizen“ gesät. Vom Luzientag an bis Weihnachten liess man in einem Blumentopf den Weizen treiben, und die schönen grünen Sprosse wurden unter den Weihnachtsbaum gelegt. Nach Weihnachten bekamen die Haustiere den Luzienweizen. In der Gegend von Eger (Kom. Heves) muss man am Luzientag in einen Blumentopf Weizen säen, damit man während des Jahres nicht verhext wird. In Erdőkövesd (Kom. Heves) kennt man auch den Brauch des Luzienweizens, aber mit einem Unterschied: der keimende Weizen wurde auf den Kirchenalter gestellt, vom Pfarrer eingesegnet, und diese Sprosse wurde dann zu demselben Zwecke den Haustieren gegeben.

Der Luzienweizen war ursprünglich ein Symbol für das immer wieder sich erneuernde Leben, Und kommt allgemein in den Tradi-



tionen der europäischen Völker vor. Sein Vegetationszweck und sein Zusammenhang mit der Idee des Adonis-Gartens wurden von Éva Pócs und Sándor Dömötör in einem europäischen Überblick und unter historischem Aspekt aufgedeckt und dargestellt.<sup>5</sup> Offensichtlich bekam er als eingeseigneter und magischer Gegenstand eine Rolle gegen Behexung und in der Fernhaltung von bösen Geistern im breiteren ungarischen Raum und bei den benachbarten Völkern.

Für das Erkennen der Hexe während der Mitternachtsmesse gibt es verschiedene Methoden in dieser Gegend. Am meisten verbreitet ist, dass man einen „Luzienstuhl“ schnitzt. Gyula Istvánffy schreibt: die Bewohner von Nőtincs schnitzen einen Luzienstuhl, aber das zu machen trauen sich nur Rinder-, Schweine-, Ochsen- und Pfarrenhirte, ein einfacher Bursche hat keinen Mut dazu. Man muss am Stuhl immer ein wenig arbeiten, damit er bis zum Weihnachtsabend fertig ist. Wer sich während der Mitternachtsmesse an der Schwelle der Kirche auf den Stuhl setzt, kann die Hexen aus dem Dorf erkennen, da keine von ihnen in Richtung des Altars sitzt, sondern mit dem Rücken gegen den Altar; ausserdem haben alle grosse Hörner wie die Ochsen.<sup>6</sup>

Auf dem erforschten Gebiet kennt man verschiedene Varianten von abergläubischen Sagen, die vom Verfertiger des Luzienstuhls handeln. In Csernely dient ein anderthalb Meter langes Brett als Rohmaterial... und wird ein vierbeiniger Stuhl geschnitzt. In Kisnána war das Material des Holzes unwichtig, es musste bloss breit sein. In Erdőkövesd musste er aus verschiedenen Holzsortimenten gemacht werden. Der Verfertiger des Luzienstuhles stellte den Stuhl im allgemeinen neben das Weihbecken und zeichnete mit der „Weihkreide“ einen Kreis um sich herum, um sich verteidigen zu können. Die Hexe wurde an ihren grossen Hörnern erkannt, sie konnte nur mit gedrehtem Kopf in die Kirche kommen; oder sass mit dem Rücken zum Altar und warf böse Blicke auf den Sitzenden. Auch war es ein weit verbreiteter Aberglaube, dass der Verfertiger des Stuhles vor den Hexen floh, indem er Mohnsamen hinter sich warf, weil die Hexen ihn solange nicht erwischen konnten, bis sie alle Samen gepflückt hatten. In Mátradereske (Kom. Heves) war es auch wirksam, wenn man ein Stuhlbein rauszog und hinter sich warf.<sup>7</sup> Um die Hexen zu erkennen, schnitzte man am Fusse des Gebirges Mátra, in Bodony, in Egerbocs, in Mikófalva (Kom. Heves), Nudelnlöffel. Man bohrte 12 Löcher in den Löffel vom Luzientag bis Weihnachtentäglich eins.<sup>8</sup> Man nahm ihn zur Mitternachtsmesse mit und stellte sich unter den Chor: guckte durch die Löcher und so erkannte man die Hexen. Oft kam es vor, dass man ihn mit dem Luzienstuhl zusammen benutzt hatte. In Bodony nahm der Verfertiger des Stuhles den Stuhl und den Honiglöffel in die Kirche mit. Bei der Elevation guckte er auf dem Stuhl sitzend durch die Löcher und so erblickte

er die Hexen. In Borsodnádásd hat man um den Stuhl herum mit der Weihkreide einen Kreis gezeichnet und guckte durch die Löcher des Nudelnlöffels oder eines Siebes und so erkannte man die Hexen aus dem Dorfe.

In Felsőtárkány (Kom. Heves) drehte man eine Luzienpeitsche. Als die Glocken zu Weihnachten erschollen, bestieg man den Glockenturm und beschmierte man die Spitze der Peitsche mit Glockenschmiere; wenn man bei der Elevation der Weihnachtsmesse mit dieser Peitsche knallte, konnte man die Hexen erblicken.<sup>9</sup>

Am Luzientag durften auch auf diesem Gebiet die Frauen nicht tätig werden. Es war verboten, bestimmte Tätigkeiten auszuüben. In Parád (Kom. Heves) darf man nicht nähern, sonst wird die Kloake der Hühner zugenäht und so legen sie keine Eier. In Mátraszőlös (Kom. Nógrád) darf man nicht einmal spinnen, da die Hexen Spindel durch den Kamin herunterwerfen. In Bodony hat es sich nicht gelohnt zu spinnen, weil die Spindel oft runterfiel, so haspelten sie nur. In einigen Gebieten des Komitates Nógrád hat man geglaubt, wer spinnst, dessen Finger vereitert sich.<sup>10</sup> In Rimóc war es verboten, Brot zu backen und man durfte nicht einmal rupfen, denn das Huhn könnte krank werden. Wenn man spann, warfen die Hexen Dutzende von Spindel durchs Fenster ins Haus herein und man musste diese Spindeln fertig spinnen. Wenn man nähte, wurde das Hinterteil der Hühner zugenäht. Es war auch verboten zu beuchen (mit Aschenbeuche Kleider waschen), es war ebenso am Sonntag verboten (freitags machte man Beuche und samstags wusch man). In Csernely glaubte man, wenn man am Luzientag beucht, wird die Beuchewanne von den Hexen umgekippt. In Erdőkövesd war auch die Tüchnung verboten: wer getüncht hat, dessen Haus wurde voll von Ungeziefer.

Ein Teil dieser Arbeitsverbote trachtete danach, die Fruchtbarkeit der kleineren Haustiere zu sichern. Sämtliche analoge Tätigkeiten wurden zu dem Zwecke ausgeübt. Die Hausfrauen mussten den ganzen Tag sitzen, damit die Hühner gut brüten können. In Rimóc wurde das Rupfen verboten, anderswo aber rupfte man und röstete man Mais, damit die Hühner viel Eier legen. In Egerbocs (Kom. Heves) fütterte man die Hühner mit geröstetem und rohem Mais, damit sie viel Eier legen. In Mátraszőlös und Mátradercske (Kom. Heves) buk man Müllerkolatsche (Waffel) aus demselben Grund. In Mikófalva röstete man am Luzientag Mais, damit der Hanf schön wird, damit er viele Blüten bringt. In Parád wurden die Hühner mit Schürholz berührt und mit Mohn bestreut. Man glaubte, wie viele Mohnsamen an ihnen hängen bleiben, so viele Eier würden sie im nächsten Jahr legen. *Gyula Istvánffy* schreibt, dass die Palozen im Komitat Borsod am Luzientag einen Reifen auf den Boden des „Pitar“ (vorderer Teil der Küche) oder im Hof legen und in diesem Reifen füttern sie die Hühner mit kleinsamigen Weizen und Getreide, und

sie glauben, je mehr Samen das Huhn frisst, desto mehr Eier legt es (Bánhorváti). Die Palozfrauen von Nagyvisnyó füttern die kleineren Tiere zu demselben Zwecke mit Hafer.<sup>11</sup> In Erdőkövesd sass die Hausfrau an diesem Tage sehr viel. Man legte das sog. „Polos“ (ein ausgepustetes Ei) an den Ort, wo vorher vom Huhn gebrütet wurde, damit sie zusammenbleiben und viel Eier legen. An diesem Tage lieh man keine Eier, sonst starben die Hühner. In der Gegend von Eger hat man das Huhn mit Schürholz berührt und man hat folgendes dazu gesagt:

„Enyém tyúkom mindig tojjék,  
a szomszédé kotkodáljék.”

(Mein Huhn soll immer brüten, das von meinem Nachbarn aber nur gackern.)

Die Steigerung der Fruchtbarkeit des Geflügels war das Anliegen des Luzienspiels. *János Manga* schreibt, dass die Kinder, die das spielen, vom Fluss Garam entlang des Flusses Ipoly bis Losonc (Luseneč, heute in der Tschechoslowakei) zu finden sind. In Paráđ gingen die Kinder am Luzientag mit Stroh in der Hand von einem Haus zu anderem und sagten:

„Szabad-e lucázni?  
Szalmát szórni, rázni?  
Tyúkot, lúdat babonázni?”

(Darf ich Luca spielen? Stroh zerschüttern? Gans und Huhn verhexen?)

Aus den Dörfern am Fluss Ipoly (Ipolyszög, Dejtár, Érsekvadkert — Kom. Nógrád; Pereszlény, Deménd — Kom. Hont) berichtet *János Manga* über eine Menge von Varianten des Luzienspiels.<sup>13</sup> Auf dem Zentralgebiet der Palozen (Mátraalja, Karancsalja, Tal des Eger-Baches) waren sie zur Zeit unseres Sammelns nicht überall bekannt.

Es scheint so, dass dieser Brauch auf dem nördlichen Gebiet und in Mátraalja noch lebendiger war.

Am Luzientag machte man gerne auch Liebesorakel. In Rimóc nähten die Mädchen Äpfel und Nüsse in den Rock ein. Am Abend des Christtags stellten sie sich in den Torbogen und begannen zu essen. Wen sie zuerst erblickten, dessen Namen sollte ihr künftiger Mann tragen. In diesem Dorf schrieben die Mädchen jeden Tag bis Weihnachten einen Männernamen auf einen Zettel. Als sie zur Mitternachtsmesse gingen, warfen sie sie unterwegs einzeln weg. Welcher Name auf dem Zettel, der zur Kirchentür gelangt zuletzt geblieben ist, stand, der wurde vom künftigen Mann getragen. In

Rimóc und auch anderswo kennt man das Nockerlkochen. Es wurden Zettel ins Nockerl gesteckt. Derjenige, der zuerst beim Kochen an die Oberfläche gelangte, wurde rausgenommen und den Namen auf dem Zettel sollte der künftige Mann haben. In Csernely wurden die Zettel in Knödel gesteckt. In Egerszölös und Mátrabocs liess man auch ein Nockerl ohne Zettel; wer aber das bekommen hat, sollte dieses Jahr nicht heiraten. Das Knödel- oder Nockerlkochen als Liebesorakel ist auf dem ganzen Gebiet der Palozen geläufig, aber ist nicht nur mit dem Luzientag verbunden.

Am Luzientag gab es auch Bleigiessen. Das geschmolzene Blei goss man auf den Boden, in den Sand (am Fluss Ipoly, Mátraalja, Ragály). Der Guss hatte eine Ähnlichkeit mit einem Werkzeug, und der künftige Mann würde den Beruf haben, wo dieses Werkzeug gebraucht wird. Die verschiedenen Verfahren können auch kombiniert werden. In Bükkszék (Kom. Heves) schrieb man „Luzienzettel“. Es wurde fertiggemacht, indem man vom Luzientag bis Weihnachten täglich ein kleines Papiersternchen ausgeschnitten hat. Auf die zwölf Sternchen kamen Männernamen. Am Abend des Christtages kochten sie „Angyalcsík“ (Mohnnudeln in Streifen geschnitten). Als es fertig war, machten sie die Sternchen zwischen die Nudeln: welcher im warmen Wasser zuerst hochkam, der zeigte den Namen des Mannes. In Csernely warf man täglich einen Zettel ins Feuer (am Luzientag schrieb man 12 Stücke davon), der letzte Zettel war entscheidend. Unter denen gab es einen ohne Namen, der entschied über die Heirat im Jahr.

*Gyula Istvánffy* zeichnete das folgende Liebesorakel bei den Palozen im Komitat Borsod auf: die heiratsfähigen Mädchen in Bánhorváti und Nagyvisnyó schmeissen am Luzienabend Hanfsame, Mais, Hafer, Asche oder „Sátánbab“ gegen die Fensterscheibe der Nachbarn, es muss aber laut klappern (in Királd klopft man am Fenster der Nachbarn mit einem Breilöffel) und wenn es von drinnen aus gerufen wird: „majd elmégy“ (Geh weg!), dann heiratet das Mädchen, wenn aber „majd leülsz“ oder „vessz otthon“ (Sitz! oder Komm zu Hause um!), dann heiratet sie in dem Jahr nicht.<sup>14</sup> In Sajónémeti, in Borsodnádasd (Kom. Borsod) kennt man auch diesen Brauch. In vielen Fällen ist er mit dem Andreastag verbunden.

Auch unter den Palozen des Komitats Borsod war es eine Methode des Liebesorakels, dass die Mädchen am Luzienabend den Hanf mit umgekehrter Handbewegung ausgesät haben, dann haben sie sie mit einer schmutzigen Hose gegegt. Als das Mädchen ins Bett ging, legte sie die Hose unter ihren Kopf und träumte über ihren künftigen Mann (Borsodnádasd). In demselben Ort, aber auch in den benachbarten Dörfern war es ein Brauch, dass die Mädchen am Luzientag das Haus mit umgekehrter Handbewegung gekehrt haben und den Kehricht auf den Hackklotz geworfen haben, sie stellten sich



darauf und horchten auf das Bellen der Hunde. Aus welcher Richtung der Hund zuerst zu bellen begann, in die Richtung wurden sie als Ehefrau mitgenommen. In Rimóc und Órhalom (Kom. Nógrád) stellten sie sich zu demselben Zwecke auf den Misthaufen.

In Borsodnádásd schüttelte man des Strohdach am Luzientag: wenn Weizen aus dem Dach gefallen ist, heirateten die Mädchen einen reichen, wenn Roggen, dann einen armen Mann. Dieser Brauch ist bei der Palozgruppe im Komitat Borsod und am Fluss Ipoly allgemein bekannt.

Mit dem Luzientag bzw. der Zeitspanne zwischen Luzientag und Weihnachten waren viele Wettervorhersagen und andere Handlungen verbunden. In Ludányhalászi (Kom. Nógrád) buk man am Luzientag „Luzienpogatsche“ (Salzgebäck), jedem Familienmitglied eine. In jede Pogatsche wurde eine Feder gestochen und jeder hatte eine Pogatsche: wessen Feder auf der Pogatsche am schnellsten verbrannt ist, der starb in demselben Jahr. In Rimóc, Hollókő und in den Dörfern des Karancsalja (Kom. Nógrád) buk man sie am Paulustag und so nannte man sie „Paulus-Pogatsche“. In Ludányhalászi kam es vor, dass ein Trauring in die Pogatsche versteckt wurde, wer den gefunden hat, heiratete im nächsten Jahr. In Erdőkővesd wurden die Pogatschen vor der Mitternachtsmesse um die Kirche herum gelegt. Wer das zu sich nahm und Geld drin fand, hatte nächstes Jahr Glück.

Um das Wetter des kommenden Jahres zu erfahren, machten die älteren Leute sogar bis zu den letzten Zeiten einen sog. „Luzienkalender“. In Mátraszőlös zeichnete man das Wetter täglich vom Luzientag bis Weihnachten auf: welcher Tag regnerisch war, der ihm in Reihenfolge entsprechende Monat wurde auch regnerisch, welcher Tag trocken, neblig oder heiter war, der ihm entsprechende Monat hatte dasselbe Wetter. In Paráđ glaubt man, wenn die Ente am Luzientag auf dem Hof badet, werden die Weihnachten kotig.

Spielerische Auftritte am Luzientag kennt man mehr westlich von dem erforschten Gebiet. *Zoltán Ujváry* stellt in einer ausgezeichneten Studie den Brauch in Csallóköz, in der Gegend von Nyitra (heute in der Tschechoslowakei) dar.<sup>15</sup> Er schreibt, dass die „Luzienweiber“ im weissen Laken am Luzienabend auf die Strassen gingen und die Kinder erschreckten und prügelten mit einem Besen, manchmal tanzten sie sogar, um das Publikum heiter zu machen. *Ilona Madar* stellt den Brauch in den Dörfern von Zoboralja (heute in der Tschechoslowakei) dar.<sup>16</sup> In Zoboralja verkleideten sich die jungen Burschen als „Luzienpuppen“. Sie stopften ihre Kleider mit Stroh aus, banden eine Kette um die Taille herum, trugen eine umgewandte Ledermütze, damit sie nicht erkannt werden. Nach dem Volksglauben war das wegen der Fruchtbarkeit des Geflügels von grosser Bedeutung.

Mit dem Luzientag sind überall im Lande sämtliche Hexengeschichten, Zauberverfahren und jahrbeginnede Bräuche verbunden. Fast ausschliesslich geht es hier um die Frauen, und ihre Gegenstände (Spindel, Haspel, Eier) um die Tiere, die von ihnen gepflegt werden (Geflügel), und um ihre Tätigkeiten (Nähen, Spinnen, Waschen) und um ihr Leben, um ihre Heirat. Die Männer spielen in diesen Bräuchen eine passive Rolle. Der Name Luzien, der Tag 13. und die Gestalt der Hexe, die allgemein für eine Frau gehalten wurde, sind Tatsachen, die für die gleichen oder ähnlichen Vorstellungen einen Nährboden gaben, welche Ideen bei den verschiedensten Völkern Europas mit der Frau oder der Hexe verbunden sind. Die stoffliche Vielfalt, die weite Verbreitung der Aberglauben und derer örtlichen Varianten geben uns keine Möglichkeit, diese Ideen nicht einmal unter Berücksichtigung eines einzigen Motives mit einem Gebiet oder mit einer einzigen ethnischen Gruppe zusammenzubringen.

### Anmerkungen

1. *F. Bakó* (Red.): Palóczok. I–II. Eger, 1989–1990.
2. *V. Diószegi–I. Nagy*: Luca napja. In: Magyar Néprajzi Lexikon. Budapest, 1980. 471–474. — *S. Bálint*: Ünnepi kalendárium. I–II. Budapest, 1977. — *L. Kretzenbacher*: Santa Lucia und die Lutzelfrau. München, 1959. — *I. Weber-Kellermann*: Der Lutzienstuhl im deutschen und ungarischen Volksglauben. In: Hessische Blätter für Volkskunde. 1958.
3. *J. Manga*: Palócföld. Budapest, 1979. 198.
4. *Gy. Istvánffy*: Néprajzi adatok Nógrádból. Ethnographia, 1897. 377.
5. *S. Dömötör*: Adalékok népszokásaink ismeretéhez (Karácsonyi asztal és Adonis-kert). Ethnographia, 1959. 346–349. *E. Pócs*: A karácsonyi asztal és a karácsonyi vacsora hiedelemköre. Néprajzi Közlemények X. Budapest, 1965.
6. *Gy. Istvánffy*: op. cit. 378. — *G. Róheim*: A lucaszék. Néprajzi Értesítő, 1915–1916.
7. *E. Schwalm*: A naptári ünnepek szokásai és hiedelmei Mátraderecskén. In: Mátraderecske. Néprajzi Tanulmányok. *F. Bakó–I. Dobrossy* (Red.) Eger, 73–88.; 75.
8. *J. Manga*: op. cit. 200.
9. *Á. Szendrey*: Ethnológiai Adattár: 3971. Felsőtárkány, 1952.
10. *P. Farkas*: Nógrád vármegye népe. In: Magyarország vármegyéi és városai. In: Nógrád vármegye. *S. Borovszky* (Red.). Budapest, é. n.



11. Gy. Istvánffy: op. cit. 378.
12. E. Benkóczy: Eger vidéki babonák. Ethnographia, 1907. 99., 150., 100.
13. J. Manga: Ünnepek, szokások az Ipoly mentén. Budapest, 1968. — J. Manga: op. cit. — V. Diószegi: Luca napi kotyoló szövegek. Néprajzi Közlemények, Budapest, 1963. 3—360.
14. Gy. Istvánffy: op. cit. 378.
15. Z. Ujváry: Luca-asszonyok Csallóközben és Nyitra környékén. Ethnographia, 1964. 450. — Z. Ujváry: Szokások, hiedelmek Csallóközből és Nyitra környékéről. In. Varia Folkloristica Debrecen, 1975. 14—35.
16. I. Madar: Fejezetek Zoboralja társadalomnéprajzához. In. Folklor és Ethnográfia 51. Debrecen, 1989. 106.

### *Luca napi szokások a palócoknál*

A tanulmány a palócok jeles napjairól írott munkámnak egy kisebb fejezete (*Gulyás Éva—Szabó László: Jeles napok. Palócok V. — megjelenés alatt*). A Luca napjához (dec. 13.) fűződő gazdag, sokrétű szokás- és hiedelemanyagot csoportokra bontva mutatjuk be példákkal illusztrálva.

1. *Boszorkányos nap*: ennél fogva előtérbe kerülnek a védekezés és elhárítás mozzanatai. Nem örülnek a nő látogatónak, a férfi látogató ellenben szerencsét hoz. A vizsgált térség jelentős részén ismeretes az a szokás, hogy fokhagymával bekenik az istálló és a lakóház ablakait, ajtaját, hogy elűzzék a boszorkányt (pl. Rimóc, Ipoly-menti falvak, Mátraalja, Hollókő).

2. *A Luca és karácsony közötti 12 nap* számos gonoszűző és jósló cselekmény végzésének ideje. A *lucaszék* készítés hiedelemmondájának sokféle változatát ismerik ezen a területen. Nőtincsen (Nógrád m.), Borsodnádason *lucaostort* fontak a legények és éjfél mise alatt a templom előtt pattogtatták gonoszűző céllal. Heves megye falvaiban 12 lyukú *tésztaaszűrő* kanalat faragtak, ezen átpillantva lehetett felismerni a boszorkányokat. (Bodony, Egerbocs, Mikófalva). Ekkor sarjasztatták ki a termékenységet szimbolizáló *lucabúzá*t, amelyet a karácsonyfa alá tettek és zöldjét ünnep után a jószágokkal megettették. A szerelmi jóslások (*lucacédula*) és a jövő évi időjóslások (*lucakalendárium*) végzésének ideje.

3. *Asszonyi dologtiltó nap*. Nem szabad varrni, fonni, mosni, kenyeret sütni, meszeln stb. Tulajdonképpen mindenféle asszonyi dolog tilos, mert a ház népére, főleg a baromfiállományra kedvetlenül hat.

4. *Baromfi termékenység varázslás.* Számos olyan analógiás cselekményt végeztek ezen a napon, amelynek célja a baromfi termékenységének előidézése volt. Abroncsból és sokféle maggal etették a tyúkokat, hogy sokat és egy helyre tojjanak. Termékenység varázsló céllal piszkafával megkotorták a tyúkokat. A termékenység fokozása volt a célja a lucázásnak is. A lucázó gyermekeket a Garam folyótól az Ipoly folyása mentén, egészen Losoncig megtaláljuk.

A Luca napi alakoskodók szokása (Luca asszonyok) vizsgált területünktől nyugatabbra (Csallóköz, Nyitra vidéke) ismeretes.

Luca napjához országszerte számos boszorkánytörténet, varázsló eljárás és évkezdő jellegű szokás kapcsolódik. Jóformán csak a nőket és a velük kapcsolatos tárgyakat (orsó, tojás, motolla) általuk gondozott állatokat (baromfi), tevékenységi körüket (varrás, fonás, mosás), s életüket (férjválasztás) érinti. A férfiak paszszív szerepet kapnak a szokásban. A Luca név, a 13-i dátum, a boszorkányok általánosan nőnek tartott alakja olyan tényezők, amelyek vonzották az azonos vagy összetartozó képzeteket, amelyek a legkülönbözőbb európai népeknél a nőekkel, a női boszorkányokkal kapcsolatosak. Az anyag sokrétűsége, a hiedelmek széleskörű elterjedése, kialakult helyi változatai nem teszik lehetővé, hogy e képzeteket akárcsak valamely motívumában is egyetlen területhez vagy néprajzi-etnikai csoporthoz kössük.

*Gulyás Éva*

## DIE ABERGLAUBEN DER PALOZEN ÜBER DAS GEWEIHTE KÄTZCHEN AM PALMSONNTAG-

Lange Zeit bewegte die ungarische Volkskunde die Frage, wie sich die ungarische Kultur in kleinere Einheiten aufteilen lässt, welche Fakten teilen die Kultur in diese Teile mit bestimmtem Charakter. Nach den Forschungen definiert man die ethnische Gruppe als eine integrierte kulturelle Einheit, die innerhalb der ungarischen Volkskultur über einen selbständigen und fassbaren Charakter verfügt.<sup>1</sup> Eine von den meist erforschten und grössten Volksgruppen ist die ethnische Gruppe der Palozen, die in Nordungarn, zwischen den Flüssen Ipoly und Sajó und in den Gebirgen Börzsöny, Cserhát, Bükk, Mátra und Aggteleker Karst leben. Die Grenzen von Trianon trennten diese Gruppe, so leben Palozen heute auch noch in der Südslowakei in den einstigen Komitaten Hont, Nógrád und Gömör. Der zentrale Kern der Palozen lebt nach den jüngsten Forschungen in der Gegend des Gebirges Mátra und der Stadt Eger, bzw. im Tal Zagyva.<sup>2</sup>

Die Palozdörfer zählen mehrere Hunderte, und es ist zu verstehen, dass sie sich trotz ihrer Betrachtung als ethnische Einheit in mehreren kleineren Subgruppen teilen lassen. Jede von denen besitzt einen typischen Zug innerhalb der Volksgruppe der Palozen. Die Unterschiede zwischen den Charakterzügen sind sehr klein, so können sie nur durch eine eingehende Untersuchung und Sammelarbeit aufgedeckt werden.

Während der türkischen Herrschaft zogen sich grosse Massen der Ungarn der Tiefebene mehr nordwärts, so wurde das Gebiet verhältnismässig überbevölkert. Nach der Herrschaft der Türken, um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts, zog sich die Bevölkerung in grossen Massen aus den Bergen zurück auf die Tiefebene, und mit diesem Umzug kamen auch Palozen auf das andere Gebiet. Es gibt Palozen zwischen der Donau und der Theiss, sogar in den Komitaten vom heutigen Jugoslawien, wo eine ungarische Bevölkerung zu finden ist, bzw. auch am linken Ufer der Theiss. Es gibt Paloz-Dörfer sogar in der Hügellandschaft vor dem sog. Nord-Mittelgebirge, in den Komitaten Pest, Nógrád, Szolnok, Heves und teilweise auf den

Gebieten des Komitates Borsod, die auf der Tiefebene liegen. Ganz riesig wurde also der Wohnraum der Palozen. Viele Züge ihrer Kultur und Sprache wurden von ihnen bis zur letzten Zeit aufbewahrt, man kann ihren Paloz-Ursprung nicht nur in historischen Quellen, sondern auch in der Volkssprache und Volkskultur nachweisen.<sup>3</sup>

*Vilmos Diószegi* war der erste, der einen Aberglauben der Palozen bei allen ihren Migrationsgruppen erforscht hat, er hat festgestellt, dass der sog. „markoláb“, ein mythisches Wesen, das den Mond auffrisst, auf allen Gebieten der Palozen vorkommt. Er beschäftigte sich mit dieser Erklärung der Mondfinsternis, bzw. mit dem „markoláb“ als mythisches Wesen und später als Wesen, mit dem man die Kinder erschrecken kann.<sup>4</sup>

In dieser Studie möchten wir aufgrund unserer Sammlung und der bisherigen Literatur einige typische Züge der Palozen darstellen, die bei mehreren Migrationsgruppen weitergelebt haben. Der Aberglaube verbunden mit dem geweihten Kätzchen am Palmsonntag ist nicht so eindeutig, wie die mit dem „markoláb“. Es geht um einen Brauch und einen Aberglauben und Handlungen mit ihm im Zusammenhang, die teilweise auf dem ganzen ungarischen Gebiet vorkommen, oder aber einige Momente, die für das ganze Gebiet der Palozen nicht typisch sind, die lediglich bei einigen kleineren Subgruppen bekannt und nur von denen ausgeübt werden. Das ist aber geeignet, um zu differenzieren: um feststellen zu können, aus welchen Regionen der Palozlandschaft die Palozen ausgewandert sind.

2. Der Feierkreis im Frühling beginnt nach der Kirchenordnung mit dem Palmsonntag, obwohl der Karsamstag der letzte Tag des Fastens ist. Es wurde da der triumphale Einzug Christis auf einem Esel nach Jerusalem von der Kirche gefeiert. Das Volk und die Kinder warfen Blumen und Palmzweige vor ihn und legten ihre Mäntel auf den Weg und feierten Christi, indem sie sagten:

„Hosianna dem Sohne Davids; gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, Hosianna in der Höhe!“

Zum Gedenken dieses Zuges veranstaltete die Kirche schon sehr früh Prozessionen, dann Blumenweihe in Jerusalem und nahm den Feiertag unter dem Namen: *Dominica in ramis palmarum* oder gekürzt *Dominica palmarum* in ihre Feiertage auf.<sup>5</sup> Über die Prozession „am Feiertag der Palmzweige“ berichtet man in Jerusalem um die Jahre 378–394. Aus diesem Bericht geht hervor, dass wichtige Symbole der Prozession der grüne Palm- und Ölzweig und in den 4–7. Jahrhunderten sogar ihre Einweihung waren. Zu dieser Zeit wird dieses Frühlingsfest festgelegt und im 10. Jahrhundert wird es in die christliche Liturgie in Westeuropa aufgenommen.<sup>6</sup> Nach dem Missale von Pressburg bekamen die grünen Zweige in der Prozession am Palmsonntag in Ungarn eine Rolle, und *Sándor Bálint* betrachtet

diese Tatsache als Übernahme des Ritus vom deutschen und österreichischen Gebiet.<sup>7</sup>

Bei uns wird es „Blumensonntag“ (virágvasárnap) genannt. Es gab ja keinen Palmzweig, so nahm man wie auf den kälteren Gebieten Europas die Blüten- und die grünen Zweige, vor allem das Weidenkätzchen statt der südlichen Pflanze in der Prozession mit. Auf deutschem Boden lebt die kirchliche Benennung dieses offiziellen Festtages: Palmsonntag. Unsere slawischen Nachbarn machten wie wir die Benennung „Blumensonntag“ und „Blumenwoche“ (slowakisch: kvetna nedela; tschechisch: kvetna nedele; serbokroatisch: cvetna nedjelja) geläufig.<sup>8</sup> Man muss sagen, dass der Name zwar Blumensonntag (1506 zuerst datiert) ist, aber der Akt selbst nicht Blumenweihe, sondern Kätzchenweihe heisst, so weist man darauf hin, dass es mit einer bestimmten Blume im Zusammenhang gebracht werden kann.<sup>9</sup> Dieses Fest hat aber keinesfalls nur christliche Wurzeln; in Eurasien symbolisieren die keimenden und sprossenden grünen Zweige Anfang des Frühlings die Erneuerung der Natur, die Gesundheit, die Frische und überall gibt es eine Menge von Aberglauben und Bräuche mit ihm verbunden. Der christliche Feiertag scheint auch mit diesen Bräuchen und Vorstellungen verwandt zu sein. Ein Teil unserer Bräuche im Frühling können so nicht nur mit dem christlichen Feiertag, sondern mit einer früheren weit verbreiteten vorchristlichen Glaubens- und Brauchgruppe des Frühlings in Verbindung gebracht werden.<sup>10</sup> Um diese Feststellung zu unterstützen, lesen wir in den Aufzeichnungen von Péter Bod 1757 folgendes: Er berichtet empört darüber, dass die eingeweihten Gegenstände am Palmsonntag (Kätzchen und grüne Zweige) als Mittel verschiedener Aberglauben vom Volke missbraucht werden.<sup>11</sup> Man muss aber sagen, alle eingeweihte Gegenstände werden vom Volke in der Art und Weise benutzt, so z. B. obwohl Wasser und Feuer auch solche Gegenstände sind, gebraucht man sie ebenso. Sie können aber nicht immer einen vorchristlichen Ursprung haben, der lebendige Volksglaube war immer imstande, die geweihten und anderen kirchlichen Gegenstände auf ähnlicher Weise zu benutzen. Und wenn wir die Aberglauben mit denen des zentralen Gebietes vergleichen, können wir feststellen, dass nur die Verfahren, die an den Hauptfesttagen und lokal auf einigen kleineren Gebieten ausgeübt werden, uns klug machen können. Der kirchliche Ritus als Hauptzweck des Festes ist überall der Gleiche. Die Rolle der lokalen Erklärungen und Verfahren wird bedeutend und die müssten wohl die Auswanderer mit sich gebracht haben und die sind es, an denen man die Aberglauben später erkennen kann.

3. In den Ansiedelungen auf dem zentralen Gebiet der Palozen (Mátra) wird die Ordnung am Palmsonntag vor allem von der Kätzchenweihe bestimmt und die Mehrheit der Aberglauben wird auch

von den Vorstellungen und Handlungen mit dem Kätzchen festgelegt. Für die Bevölkerung ist der Palmsonntag eindeutig ein kirchlicher Feiertag und sie bemühen sich natürlich, die Regeln dieses Tages einzuhalten, aber die geweihten Gegenstände benutzen sie dann doch ihrem Zwecke entsprechend. Da die kleineren Subgruppen der geographisch weit verbreiteten Palozen miteinander keine Kontakte hatten, entstanden abweichende Verfahrensweisen und verschiedene Handlungen die Aberglauben betreffend. Die Rahmen sind aber einheitlich und von der Kirche festgelegt. In der Mátra-Gegend findet man, dass die Arbeit und vor allem die Unterhaltung wegen des Fastens verboten sind. Man darf am Palmsonntag nicht tanzen und keine Bälle veranstalten, sonst „tanzt man die Blumen vom Baume weg“. Das Arbeitsverbot ist allgemein verbreitet, es gibt aber etwas, was einem doch zugelassen wird, nämlich die Aussaat der Blumensamen. Die da gesäten Blumen duften annehmlich besser. Die Woche vor dem Palmsonntag nennt man „Blumenwoche“ und der Samstag vorher „Blumensamstag“, an dem Tag wird vor allem Weidenkätzchen (birke, berke) von den Mädchen und Burschen gepflückt. Im allgemeinen kennt man auch bei den Migrationsgruppen der Palozen auf der Tiefebene denselben Ausdruck für Kätzchen, aber was das Tanzen am Palmsonntag betrifft, so ist das unbekannt.

Die Messe am Palmsonntag wird sogar von den Kranken besucht. Sie treten in die Kirche mit Kätzchen in der Hand. Schwerkranke werden nach der Messe vom Pfarrer besucht, er bringt ihnen geweihtes Kätzchen mit. Im vorigen Jahrhundert wurde im Komitat Gömör aufgezeichnet, dass die Mütter, die Kleinkinder hatten, samt ihren Kindern in grossen Massen in die Kirche kamen. Sie wollten nicht den Gottesdienst hören (sie waren Protestanten), sie glaubten mehr, wenn sie mit den Kindern hingehen, werden ihre Kleinen — wie die Kinder in Jerusalem beim Einzug Christis ihn laut begrüsst haben — mit dem Sprechen früher anfangen. Wer diesmal nicht in die Kirche ging, dessen Kind blieb stumm. Dieser Aberglaube lebt nicht mehr, kann man nicht mehr sammeln. Ebenso spärlich — nur auf einigen Gebieten: Mátraalja, Medvesalja (heute in der Tschechoslowakei) — ist es nachweisbar, dass der vergrabener Schatz während der Messe, als die Passion vorgelesen wird, aufflammt. Einige nahmen daher an der Messe nicht teil, sie standen im Garten und warteten auf die Flamme. Die Migrationsgruppen kennen diesen Aberglauben nicht. Man kann also feststellen, dass eine einstige Handlung in unseren Tagen nicht nur auf diesen Migrationsgebieten, sondern auch auf dem zentralen Gebiet an Intensität verlor, und ist in einem weiteren Kreise nicht nachzuweisen. In ganz Ungarn kennt man aber den Aberglauben, dass der vergrabener Schatz am Karfreitag aufflammt.



4. Andere Aberglauben leben sehr intensiv auf einigen Gebieten und es ist festzustellen, dass sie auf Migrationsgebieten vorkommen, wo die Bevölkerung vom zentralen Gebiet hinzog.

Überall im Land glaubt man über das geweihte Kätzchen, wenn man nach der Messe unterwegs nach Hause eine seiner Blüten isst, wird man vor einer Krankheit, besonders vor der Grippe geschützt. Im Tal des Eger-Baches nahm der bettlägerige Kranke die geweihte Kätzchenblüte als Medikament ein. Das Essen der Pflanze war auf dem zentralen Gebiet, am Fluss Ipoly und Medvesalja, bekannt und um die Jahrhundertwende ein allgemein ausgeübtes Verfahren, wodurch man die Gesundheit schützen konnte. In der Gegend der Theiss, in Sarud, in Tiszánána — im südlichen Teil des Komitates Heves —, wo katholische Bevölkerung vom Erlauer Erzbisstum im 18. Jahrhundert angesiedelt wurde, kann man diesen Aberglauben auch auffinden.

Weit und breit im Land findet man, dass das geweihte Kätzchen ins Zimmer nicht gebracht werden darf, sonst gibt es im Sommer viele Fliegen. So legt man es auf den Dachboden, ins Fenster oder in die Dachrinne und in einigen Ortschaften (am Fluss Sajó) wird es in Papier gepackt doch ins Haus gebracht.

Das „Einbringen“ der Fliegen oder des Ungeziefers kennt man sporadisch auf dem ganzen Gebiet der Palozen und auch bei den Migrationsgruppen. Es gibt aber einen viel wichtigeren Aberglauben, der auch zu lokalisieren ist; es geht hier um das Gössel (manchmal Hähnchen), sie würden nämlich im Ei ersticken und könnten daraus nicht schlüpfen (am Fluss Ipoly, Medvesalja, Mátra), wenn das Kätzchen ins Haus gebracht wird. In der Gegend von Eger und östlich von der Stadt ist er nicht mehr bekammt.<sup>13</sup> Am Fluss Galga, wo Palozen aus dem Komitat Nógrád ausgewandert sind, und die Hügellandschaft des Komitates Pest besiedelten, kennt man eine verkümmerte Form dieses Aberglaubens: man darf Kätzchen in das Haus nicht einbringen, wo entweder eine Gans oder ein Huhn brütet.<sup>14</sup> Das heisst, dass der Aberglaube — wie es bei der „markoláb“ — Sage der Fall war zwar etwas verändert, aber auf den Migrationsgebieten aufbewahrt wurde, und das beweist, dass er schon im 18. Jahrhundert ausgeübt worden ist.

Es ist auch im ganzen Lande bekannt, dass das geweihte Kätzchen während eines Unwetters vor dem Blitz schützt.<sup>15</sup> Auf dem zentralen Gebiet der Palozen kennt man mehrere Schutzmethoden. Im östlichen Teil (am Fluss Sajó, im Tal Eger, Mátraalja, Medvesalja) wird das Kätzchen Anfang des Gewitters ins Feuer geworfen oder mit Weihkerze verbrannt und wird da ständig gebetet. Ausser dem Kätzchen kann man auch andere geweihte Gegenstände ins Feuer werfen (Weihnachtsbrösel, Blume, die im Zelt des Fronleich-

namsfestes entnommen wurde, grüner Zweig). Im Komitat Nógrád werden sie aber nicht verbrannt, sondern in die Dachrinne gesteckt, ins Fenster oder auf den Dachboden gelegt oder in allen vier Ecken des Hauses gesteckt, damit das Haus ständig geschützt wird. In den Dörfern auf der Tiefebene, wo eine ethnische Gruppe der Palozen aus dem östlichen Gebiet der Palozen ausgewandert ist (Hortobágy, Gemeinden an der Theiss vom Erlauer Erzbisstum angesiedelt), lebt die Verbrennung, eventuell wirft man das Kätzchen ins Feuer. Auf den Migrationsgebieten (Jászság, Csépa, Tiszapüspöki, Adács) garantiert das Kätzchen in die Dachrinne gesteckt, ins Fenster oder auf den Dachboden gelegt für den Schutz des Hauses. Da die Auswanderer vom Gebiet der Palozen Anfang des 18. Jahrhunderts hier ankamen, kann man den Zeitpunkt und das 200 Jahre alte Vorhandensein des Brauches nachweisen. Nach *Sándor Bálint* ist das Kätzchen in der Dachrinne lediglich in Göcsej, in Transdanubien bekannt, das ist die einzige vom Gebiet der Palozen isolierte Landschaft, dass heisst, dass der Aberglaube und der Brauch aus dem Komitat Nógrád auf den Migrationsgebieten der Tiefebene genau zu verfolgen sind.<sup>16</sup>

Allgemein bekannt ist — neben dem Essen des Kätzchens als Medikament für Menschen — das Prügeln mit der Rute, das vielerorts auch als Schutz für Tiere und Menschen dient. *Sándor Bálint* bezeichnet die Gegend von Eger als den Ort, wo dieser Brauch bekannt ist. Hier werden die Kühe mit Ruten geschlagen, so findet man in der Milch bestimmt kein Blut. Im Tal des Eger-Baches werden durchs Schlagen sowohl Tiere als auch Menschen geschützt und so wurde ihre Gesundheit gesichert. Sporadisch kennt man diesen Brauch in Mátraalja, sogar in einigen Siedlungen im Komitat Nógrád, aber nicht mehr östlich vom Tal.<sup>17</sup> Er lebt aber in den Dörfern entlang der Theiss, die vom Erlauer Erzbisstum angesiedelt worden sind (Sarud, Tiszanána, Besenyőtelek, Kisköre, Nagyiván, Egyek, Polgár), derer Bevölkerung katholisch war und vom Palozgebiet entstammt. Es mag sehr intensiv gewesen sein und in der Gegend von Eger im 18. Jahrhundert wohl sehr verbreitet sein. Bisher konnten wir keine Daten von anderen weit liegenden Gebieten der Tiefebene nachweisen.

5. *Zoltán Ujváry* wies darauf hin, als er die ungarisch-slowakischen Beziehungen erforschte, dass die Bräuche und die Aberglauben mit ihnen verbunden nicht durch Übergabe verbreitet worden sind, sondern durch Auswanderung und Umzug einiger ethnischen Gruppen. Die Slowaken, die auf der Tiefebene leben, bewahren ihre Bräuche auch unter den neuen Umständen. Wenn ungarische Gruppen, die heute als Ungar angesehen werden, Bräuche und Aberglauben bewahren, die bei den Slowaken verbreitet waren und für sie typisch

waren, muss man mit einem starken ungarischen Einfluss, bzw. einer bedeutenden slowakischen Einwanderung rechnen.<sup>18</sup>

Diese These von *Zoltán Ujváry* lässt sich in unserem Fall bewähren. Das Essen des geweihten Kätzchens, um die Gesundheit zu schützen, die zwei verschiedenen Arten des Schutzes gegen Blitz (Kätzchen verbrannt und in die Dachrinne gesteckt), das Verbot, das Kätzchen ins Haus zu bringen, um das Geflügel zu schützen, bzw. das Schlagen mit der Rute sowohl bei den Menschen als auch bei den Tieren verbreiteten sich in der Theissgegend, indem eine Gruppe der Palozen im 18. Jahrhundert vom Erlauer Erzbisstum hier angesiedelt wurde, diese ethnische Gruppe verfügte schon über eines typisches und einheitliches Brauchtum. Es ist wichtig, weil die Kriege gegen die Türken auch die Bevölkerung dieser Gegend zertzümmerten, und bewegten sie, um weiter zu wandern. Die Weiterführung der Bräuche setzt ein in seiner Kultur einheitliches Volk voraus.<sup>19</sup>

In einigen Fällen kommen auch die Bräuche der westlichen Gebieten der Palozen (Komitat Nógrád) in Jászság und südlich der Stadt Szolnok vor. Wir wissen, dass die hier angesiedelte Gruppe eben von oben genannten Gebiet kam, sogar in grösseren Massen, und dass sie ihre Sprache und ihre Bräuche mit sich nahm.<sup>20</sup>

Auf anderen Gebieten, wo auch Palozen lebten, — aber nicht von dem genannten Gebiet entstammten — fragten wir umsonst nach diesen Aberglauben nach. Die Erklärung ist dafür, dass die Bevölkerung da nicht in grösseren Massen und vom Gebiet der Palozen nur sporadisch, so mit keiner einheitlichen Kultur ankam. Das bedeutet auch, dass es nicht alle Migrationsgebiete der Palozen eine wirklich typische, eingreifende Kultur besitzen.

### Anmerkungen

1. *K. Viski*: Etnikai csoportok, vidékek. Budapest, 1938. — *B. Gunda*: A magyarság néprajzi csoportjai. In: *A magyar nép.* — *L. Bartucz* (Red.), Budapest, 1943. 91–113. — *B. Gunda*: A kultúra integrációja és az etnikai csoportok alakulása. In: *Műveltség és Hagyomány.* V. Debrecen, 1963. 3–21. — *F. Bakó*: (Red.): *Módszerek és feladatok.* Eger, 1968. — *Magyar Néprajzi Lexikon I–V.* Budapest, 1977–1982. — *A. Paládi-Kovács* (Red.): *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához.* 7. sz. Budapest, 1980.

2. Ua. — *F. Bakó* (Red.): *Palócok.* I–II. Eger, 1989–1990.

3. Ua. — *L. Szabó* (Red.): *Jászdózsa és a palócság.* Eger–Szolnok, 1973. — *G. Barna*: *Csépa. Tanulmányok egy alföldi palóc falu*

népéletéből. Eger—Szolnok, 1982. I—II. A. Paládi-Kovács, In: Palócok. I. F. Bakó (Red.) Eger, 1989. 137—212.

4. V. Diószegi: A palóc etnokulturális csoport határa és kirajzásai. (Az égitestevő mitikus lény, a markoláb elterjedésének tanulságai). In: Népi Kultúra — Népi társadalom. Budapest, 1968. 217—251.

5. J. Lonovics: Népszerű egyházi archeológia. I—III. Bécs, 1857. I. 133—144. — J. Bogár: Az egyházi évkör kialakulása és hatása az igehirdetésre. Debrecen, 1932. 53—54. — S. Bálint: Karácsony, húsvét, pünkösöd. Budapest, 1976. 195.

6. J. Lonovics: op. cit. I. 136—140. — J. Bogár: op. cit. 54. — S. Bálint: op. cit. 195. — T. Dömötör: Naptári ünnepek — népi színjátás. Budapest, 1964. 104.

7. S. Bálint: op. cit. 195.

8. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. III. L. Benkő (Red.) Budapest, 1976. 1152.

9. E. Bartha: Szentelmények szerepe Komlóska néphagyományában. In: Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről. Miskolc, 1981, J. Szabadfalvi—Gy. Viga (Red.). 314. — E. Bartha: Virág-szentelés Észak-Magyarországon. Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei. XX. Miskolc, 1982. 109—115.

10. G. Róheim: Magyar néphit és népszokások. Budapest, 1925. 240—244. — J. Manga: Ünnepi szokások a Nyitra megyei Menyhén. Budapest, 1942. 281—318. — J. Manga: Palócok. Budapest, 1969. 111—142. — T. Dömötör: op. cit. 104. — Magyar Népzene Tára. B. Bartók—Z. Kodály: (Red.) II. Budapest, 1953. 153—179. A. Elscheková: Vynásanie zimy a prinasanie leta v Gemeri. In: Gemer. 2., Rimskava Sobota, 1976. 235—311.

11. J. Bogár: op. cit. 54. — T. Dömötör: op. cit. 105. — Magyar Néprajzi Lexikon: op. cit. V. 571—572.

12. J. Manga: Ünnepek és szokások az Ipoly mentén. Budapest, 1968. 120—121. — J. Manga: Palócok... op. cit. 225. — Z. Fejős: Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. Néprajzi Közlemények XXVII. I—II. Budapest, 1985. — J. Kotics: Kalendáris szokások a Medvesalján. Debrecen, 1986. 80—81.

13. P. Niedermüller: Kalendáris szokások a Zempléni-hegyvidék falvaiban. In: Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről. J. Szabadfalvi—Gy. Viga: (Red.) Miskolc, 1981. 207—237.; 228. — P. Niedermüller: Kalendáris szokások. In: Répáshuta. Gy. Viga (Red.), Miskolc, 1984. 313—329.; 324.

14. J. Dudás Vankóné: Falum Galgamácsa. Studia Comitatus 4. Szentendre, 1976. 111.

15. S. Bálint: op. cit. 199.

16. S. Bálint: op. cit. 199.

17. J. Manga: Palócok... op. cit. 225.

18. Z. Ujváry: Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban. Műveltség és Hagyomány XI. Debrecen, 1969. 193–199.

19. I. Soós: Heves megye községei 1867-ig. Eger, 1975. — J. Botka–T. Tóth (Red.): Adatok Szolnok megye történetéből I–II. Szolnok, 1980; 1989.

20. Szolnok Megye Néprajzi Atlasza I. 1., I. 2., Zs. Csalog–L. Szabó (Red.): Szolnok, 1974.

*A virágvasárnapi szentelt barkához fűződő  
hiedelmek a palócoknál*

Az úgynevezett palóc centrum kiválasztott településein (nagyjából a Balassagyarmat–Putnok közötti terület) egyetlen kis hiedelmkörrel vizsgáltam meg. Összevetve a palóc centrum anyagát az Alföld északi peremén fekvő településekével, nyilvánvalóvá vált, hogy bizonyos hiedelmek között genetikus kapcsolat fedezhető fel. Csakúgy, mint *Diószegi Vilmos* tanulmányaiban, a markolábhoz, a barkához fűződő bizonyos cselekmények és hiedelmek is nyomjelző elemként tarthatók számon. Nemcsak általában a palócok jelenléte, továbbköltözése regisztrálható, hanem kimutatható az is némely cselekmények és hiedelmek megléte esetén, hogy a palócföld melyik régiójából költöztek ki egykor a lakosok.

Cikkünk elején hangsúlyozzuk, hogy a virágvasárnapi barkához fűződő cselekmények egy része kétségtelenül a jeruzsálemi bevonulással, s a zsidók páskaünnepével rokon, s mint ilyen már a kora középkori kereszténység ünnepeként is egész Európában elterjedt (körmenetek). Másfelől kapcsolatot tart egy igencsak széles körben elterjedt, eurázsiai tavaszkezdettel összefüggő zöldág-tisztelettel is. Magyarországra a kettő összeolvadására, meglétére és általános elterjedtségére XVIII. századi adataink vannak. Éppen ez az elterjedtség és meggyökerezettség eredményezhette, hogy még kis területen is helyi szokásváltozások alakulhattak ki.

A palóc vidék szokásainak nagyobb része is egy általános vonásokkal jellemezhető, az ország csaknem valamennyi részén fellelhető képhez illeszkedik, s sajátos vonásokkal nem jellemezhető. Ilyen a virágvasárnapi multság tiltása, a megszentelt barka házba bevitelének tilalma (légy és féreg távoltartása miatt), a barkaszem lenyelése torokfájás (általában betegség) ellen, a szentelt barka felhasználása égiháború és villámcsapás távoltartására, s egyedi történeti adat, hogy gyermekestől kell a virágszentelésre menni, mert másként a gyermek néma marad.

Szempontunkból leglényegesebb az, hogy az égháború és vilámcsapás ellen a palóc centrum keleti részén (Sajó mente, Eger-völgy, Mátraalja, Medvesalja) a vihar kitörésekor a szentelt barkát tűzbe vetik vagy szentelt gyertya lángjánál elégetik, míg ettől nyugatra (Nógrád megye) az ablakba teszik, padláson tartják, a ház ereszébe vagy négy sarkára dugják, sohasem vetik tűzbe, mert ez állandóan véd a vihar ellen. Alföldi palóc kirajzások e szokást megőrizték, s településtörténetileg is igazolható, hogy ezek a szokásgyakorlás megfelelő régióiból települtek ki.

A betegség elleni védekezés egyik módja a vesszőzés (szentelt barkával való megvergetés), s ez embert, állatot egyaránt óv, megelőzi a betegséget. Ez a szokás Eger környékén, szórványosan a Mátraalján, s egynéhány nógrádi településen lelhető fel. Az Eger-patak völgyétől keletre hiányzik. A Tisza-vidék egri püspökség telepítette lakosai között (Kisköre—Polgár közötti birtokok) ma is él ez a szokás, s jelzi, hogy eredetileg gyakorlóit valóban Eger környékén élhettek.

*Ujváry Zoltán* bizonyította, hogy a szokások (szláv—magyar, német—magyar) hasonlóságának (olykor azonosságának) magyarázata az, hogy maguk a népességcsoportok vitték magukkal egy-egy formáját, s nem átadás-átvétel útján terjedtek. Úgy véljük — mivel itt településtörténetileg is igazolható a származási hely — e kis adattal is megerősíthettük ezt a véleményt, egyben adatokat szolgáltatunk ahhoz is, hogy bizonyos palóc területeken milyen formában élhetett néhány hiedelem a kiköltözés idején, a XVIII. század közepe előtt.

*Szabó László*



## ÜBER DEN BRAUCH, EIN HEILIGENGRAB ZU ERRICHTEN

In der ungarischen volkskundlichen Literatur wurde bis in die Jetztzeit den volkstümlichen Andachtsformen und den halbdramatischen Bräuchen wenig Aufmerksamkeit gewidmet, welche mit den in den Kirchen errichteten Heiligengräbern vor den Karfreitagszeremonien in Verbindung standen. Selbst ein mit dem religiösen Volksleben zutiefst vertrauter Forscher wie Sándor Bálint vertrat die Meinung, dass die volkskundlichen Überlieferungen in Verbindung mit der Ehrenwache am Grab kaum noch von Bedeutung seien.<sup>1</sup> Die Errichtung von Heiligengräbern und die damit verbundene volkstümliche Liturgie stellen derartig spezifische Elemente des österlichen Brauchkreises dar, die, obgleich ihre geschichtlichen Wurzeln um mehrere Jahrhunderte zurückreichen, auch heute noch unmittelbar beobachtet werden können; sie sind jener Teil der rezenten Volkskultur, der in eine breitere Perspektive eingebettet, nutzvoll erforscht werden kann.

Die künstlerisch gestalteten Heiligengräber kommen mit Beginn des 11. Jahrhunderts in der christlichen Kultur Europas vor. Die Darstellung des Heiligen Grabes wurde durch das Ostermysterium und die österliche Zeremonienordnung ins Leben gerufen und formierte sich in enger Wechselwirkung mit der liturgischen Entwicklung und den Mysteriendramen. Neben der liturgiehistorischen Literatur haben sich mit dem Fragenkreis zu den Heiligengräbern, da es sich bei diesen um kirchenkünstlerische Denkmäler von hervorragendem Wert handelt, auch Kunsthistoriker eingehend auseinandergesetzt.<sup>2</sup>

Als Ausgangspunkt für die Darstellung von Heiligengräbern, dem Heiligen Grab Jesu innerhalb von Kirchen, dient die biblische Geschichte — auch im Evangelium von Matthäus und Markus kommt das Grab vor —; doch das unmittelbare Vorbild ist das Heilige Grab in Jerusalem. Kaiser Konstantin hatte in Jerusalem an den wichtigsten Stätten aus dem Leben Jesu Kirchen errichten lassen, so auch an der Stelle des Heiligen Grabes. Dieser Grabbau wurde mehrere Male vernichtet und wieder neu aufgebaut. Erst im 11. Jahrhundert erlangte er seine rechteckige Form mit den Spitzdach. In Anlehnung

an diese Form errichtete man später auch in der Heimat der Jerusalempilger sogenannte Heiligengrab-Kapellen, um in diesen die Reliquien aus dem Heiligen Land aufzubewahren.<sup>3</sup> Doch nicht nur die Architektur von Jerusalem diene dem Oxident als Beispiel, sondern auch die sich dort herausgebildeten Zeremonien. Die Herausbildung und Verbreitung der Heiligengräber wurde letztendlich durch die Entwicklung der Osterliturgie notwendig gemacht, und zwar in enger Wechselwirkung mit dem liturgischen Drama.

Im Laufe der Zeit veränderte sich dann auch die Darstellungsform der Heiligengräber in bedeutendem Masse. Man begann, die Kapellen umzubauen, die einst dazu berufen waren, das Heilige Grab von Jerusalem lebensgetreu widerzugeben. Danach wiesen auf das Grab nur noch eine in die Wand eingelassene Nische oder ein vertiefter Teil des Altars hin. In späteren Beschreibungen war die Rede von sargähnlichen Bauten, von denen jedoch kein einziges Exemplar erhalten blieb. Im 14.—15. Jahrhundert sowie zu Beginn des 16. Jahrhunderts entstanden dann jene reich verzierten, frei stehenden Heiligengräber, bei denen der sargartige Teil von lebensgrossen Skulpturen der Darsteller aus den liturgischen Dramen umringt ist.<sup>4</sup> Um 1490 mag jenes auf Rädern rollende Heiligengrab entstanden sein, das unter dem Namen Sarg des Herrn von Garamszentbenedek bekannt ist und ein einzigartiges Exemplar der ungarischen Kirchenkunst und der mittelalterlichen Holzschnitzkunst darstellt. Auch dieser Sarg gehört zu dem oben-<sup>5</sup> genannten Typ.

Schon während des Mittelalters spielten sich die ausschlaggebenden Momente der Osterzeremonie und des liturgischen Dramas neben dem Heiligengrab ab. Zur Zeit der Karolinger galt es in Frankreich als Brauch, nachdem man am Karfreitag dem Heiligen Kreuz seine Ehre erwiesen hatte, das Kruzifix mit einem Schleier bedeckt in ein Heiligengrab zu bestatten, welches auf dem Altar errichtet worden war. Am Ostersonntag wurde das Kruzifix dann in aller Frühe herausgenommen und nur der Schleier blieb zurück.<sup>6</sup>

Dieses Moment der Osterzeremonie — die Bestattung des Kruzifixes im Heiligengrab, dann die Auferstehung, seine Entfernung von dort als Zeichen der Wiedergeburt — kann mit dem Kult des Sterbens und Auferstehens der antiken Frühlingsgötter in Zusammenhang gebracht werden. Bei der Darstellung der Auferstehung von Christus wiederholen sich wesentliche Momente aus den Festen in Verbindung mit dem ewigen Wiedererwachen der Natur im Frühling.<sup>7</sup>

Ein ganz besonderer Augenblick in der Entwicklung der Osterliturgie besteht auch darin, wenn in das symbolische Grab neben das Kruzifix am Gründonnerstag auch die geweihte Hostie gelegt wurde. Zum Heiligengrab des Freiburger Münsters gehörte eine Christusfigur, bei der sich am Brustkorb an der Stelle der

seitlichen Wunde eine Aussparung mit einem Türchen befand, in welcher die geweihten Hostien aufbewahrt und zur Auferstehung hieraus entnommen wurden.<sup>8</sup> In Symbolismus der christlichen Liturgie ist die Erklärung dieses Brauches zu entdecken: Als Zeichen der Trauer, da Christus die Erde verlassen hat, entfernt man das Sakrament vom Altar. Erst ab Ende des 16. Jahrhunderts begann man, das Sakrament zur öffentlichen Anbetung des Heiligengrabes und zur Andacht hervorzuholen. Vorher hatte man das Sakrament meist in einer Nische der Kirche verschlossen, die aber nicht mit dem Heiligengrab ädentisch war.<sup>9</sup> Bei den Heiligengräbern, die während des 13./14. Jahrhunderts entstanden waren, gibt es keine Spuren, die auf die Exposition des Sakraments hinweisen. Es kam aber vor, dass man das Sakrament im Grab verschloss (Deposition). Indem das Misteriums-drama während des 15./16. Jahrhunderts immer ärmlicher wurde, verlagerte sich in der Osterliturgie das Gewicht immer stärker auf die Zeremonie mit dem Sakrament.<sup>10</sup>

Vor dem 11. Jahrhundert war es nicht Brauch, das Sakrament zur allgemeinen Anbetung zu zeigen. An die Fronleichnamtsfeiern anknüpfend, begann sich dieser Brauch noch in dem Jahrhundert zu verbreiten, und erst weitaus später schloss sich ihm jener Brauch an, der uns unter den Namen Vierzigstundenanbetung bekannt ist. Dieser wurde im Jahre 1566 in Mailand von einem Kapuzinermönch eingeführt, und zwar zum Andenken daran, dass auch der Leib Christi vierzig Stunden lang im Grab geruht hat.<sup>11</sup> Trotzdem galt es in Rom und in den romanischen Ländern nicht als Brauch, das Sakrament am Karfreitag zur allgemeinen Anbetung zu zeigen. In München stellte man schon 1577 das Sakrament auf das Grab Christi, um auf diese Weise den katholischen Glauben gegenüber dem Protestantismus zu vertiefen.<sup>12</sup> Dieser Brauch verbreitete sich dann recht schnell in Deutschland ebenso wie in Österreich und auch in Ungarn, und wurde zum Ausgangspunkt für die volkstümlichen Anbetungsformen in Verbindung mit der Verehrung des Heiligen Grabes.

Auf das Vorhandensein von Heiligengräbern in Ungarn schon während des 11./12. Jahrhunderts sowie auf ihre Rolle bei den Auferstehungszeremonien zu Ostern weisen mittelbar die Texte von dramatischen Denkmälern sowie von anfänglichen Mysterienspielen hin.<sup>13</sup> Diese kurzen Dialoge erklangen an dem Grab (sepulchrum Christi) für die Zeremonien. Aus der Analyse der Auferstehungszeremonie des Pray-Kodexes (11. Jh.) geht hervor, dass man derzeit das Sakrament noch nicht beim Grab aufbewahrte, sondern an einem Platz gesondert vom Altar. Dies war irgendeine Nische. Demnach waren das Sakrament und das Grab, wo die Auferstehungszeremonie ablief, getrennt voneinander.<sup>14</sup>

Der schon an früherer Stelle erwähnte Sarg des Herrn von Garamszentbenedek stellt die einzige bekannte Schöpfung dieser Art

in der ungarischen Kirchenkunst dar. Daher lässt sich auf die Funktionsveränderung der Heiligengräber einzig und allein anhand der klerikalen Ritualienbücher schliessen. Vor 1580 war es in Ungarn wahrscheinlich noch nicht verbreitet, das Sakrament zur allgemeinen Anbetung auf dem Heiligengrab zu zeigen, da in dem von Miklós Teleki in Nagyszombat herausgegebenen Zeremonienbuch dies noch nicht angeordnet worden war.<sup>15</sup> Doch schon in dem kaum fünfzig Jahre später (1625) von Péter Pázmány herausgegebenen Zeremonienbuch kommt die Exposition des Sakraments auf dem Heiligengrab unter den österlichen Festzeremonien vor, indem er sich darauf beruft, dass dies in den ungarischen Diözesen noch stark verwurzelt sei. In einer Synode von 1706 wurde dann noch bekräftigt, dass die Sakramentexposition auf dem Heiligengrab am Karfreitag nicht zu vergessen sei.<sup>16</sup> Von der römisch-katholischen Kirche wurde dieser Brauch auch im 20. Jahrhundert beibehalten: Nach der feierlichen Prozession am Karfreitag wird das Sakrament auf einem das Grab Christi symbolisierenden Aufbau aufgestellt.<sup>17</sup>

Nach diesem skizzenhaften liturgiehistorischen Überblick über die Entwicklung der Heiligengräber wollen wir in Augenschein nehmen, welche Formen des religiösen Volkslebens und was für volkstümliche Anbetungsformen hiermit verbunden sind.

Für die Verzierungen der vor der Karfreitagszeremonie in den Kirchen errichteten Heiligengräber haben sich je nach Landschaft unterschiedliche Überlieferungsformen eingebürgert. So stellten die deutschstämmigen römisch-katholisch Gläubigen in Csepel vor dem Heiligengrab sechs Glaskugeln auf, die abwechselnd mit rotem und weissen Wein gefüllt waren. Dahinter stellte man Kerzen, deren Schein dann durch die Kugeln fiel.<sup>18</sup> Am häufigsten wurde das Grab jedoch mit Blumen geschmückt; so zum Beispiel in Tápé mit Rosmarien, dieser immergrünen Pflanze, die auch schon im frühen Frühling zu finden ist, und auch in der Volksdichtung immer wieder als Zeichen der Liebe auftritt.<sup>19</sup> Die griechisch-katholisch Gläubigen von Nyíracsad stellen auch heute noch weisse Horthensien um das grottenartig anmutende Heiligengrab.<sup>20</sup> Die Beleuchtung mit Kerzen und neuerdings mit Glühbirnen ist allgemein verbreitet.

Es gilt als volkstümlicher Brauch in Verbindung mit der Kreuzanbetung zu Ostern beziehungsweise mit der Verehrung des auf dem Heiligengrab exponierten Sakraments, auch Gaben auf das Heiligengrab oder daneben zu legen. Es wird auch in einem Werk zu den kirchlichen Bräuchen, welches um 1850 geschrieben wurde, daran erinnert, dass es zu Karfreitag Brauch ist, in der Kirche in das Grab des Herrn (Heiligengrab) einen Teller zu stellen, auf dem die Gläubigen ihre Gaben legen können.<sup>21</sup> Jene Überlieferung, auch Eier oder ausser dem Geld auch bemalte Eier in das Grab zu legen, weist wahrscheinlich auf einen alten kirchenrechtlichen Brauch hin.<sup>22</sup> In

Tura breitet man Karfreitag vor dem Heiligengrab ein grosses weisses Tuch aus, auf welches die Gläubigen dann ihr Geld werfen.<sup>23</sup> Auf den Metallteller, den man im Grab der griechisch-katholischen Kirche von Nyíracsad aufstellt, werfen die Gläubigen, die sich zum Kreuzkuss begeben, Geld.

Die volkstümlichen Andachtsformen in Verbindung mit der Verehrung des Heiligengrabes am Karfreitag rühren aus verschiedenen Quellen her. Den entscheidendsten Einfluss auf ihre Herausbildung und verbleibende Existenz mögen jener kirchliche Brauch und jene Vorschrift gehabt haben, die die Exposition des Sakraments auf dem Heiligengrab anordneten.

Laut einer Feststellung aus einer theologischen Arbeit, die sich zusammenfassend mit der römisch- und der griechisch-katholischen Liturgie auseinandersetzte und zu Beginn des Jahrhunderts erschien, besteht eine der beliebtesten Andachten unter den Christen in Deutschland und Ungarn darin, am Karfreitag und Ostersonnabend das Grab Christi zu besuchen.<sup>24</sup>

Der Besuch des Grabes gilt als eine der weniger vertieften Formen der Andacht. Obgleich *Sándor Bálint* die Meinung vertritt, dass es sich hierbei in Szeged eher um einen Brauch handelte, der im Bürgertum verbreitet war, am Nachmittag des Karfreitag zu den Heiligengräbern in den Kirchen der Stadt zu pilgern, ist dieser Brauch auch in zahlreichen dörflichen und bäuerlichen Gemeinden anzutreffen. In den katholischen Dörfern des Zemplén-Gebirges zog am Karfreitagnachmittag jedermann zum Grab, um zu beten.<sup>26</sup> In Tura suchten am Karfreitag auch jene das Grab auf, die ansonsten nicht an den Zeremonien teilnahmen.<sup>27</sup> In einigen Dörfern von Baranya, die eine gemischtgläubige Einwohnerschaft hatten, erwiesen auch die Reformierten dem Heiligengrab in der örtlichen katholischen Kirche am Karfreitag ihre Ehrenbezeugung.<sup>28</sup>

Als vertieftere volkstümliche Andachtsform ist die Nachtwache am Grab zu rechnen. Der Brauch der Nachtwache in der Kirche hat recht tiefgreifende Wurzeln, und eine Erklärung hierfür darf nicht allein in der Exposition des Sakraments gesucht werden. Es ist anzunehmen, dass hier jene volkstümliche Anschauung, wonach der tote Christus als tatsächlicher Toter angesehen wird, von entscheidender Bedeutung ist. Auch heute noch gehen die Frauen am Karfreitag in Trauerkleidung zur Kirche. Hier vereinen sich der Brauch der Totenwache damit, dass man das Sakrament nicht ohne Anbetung lassen dürfe, um einander bestärkend, den Brauch der Totenwache am Heiligengrab am Leben zu erhalten.

Auch in den römisch-katholischen Dörfern des Komitats Nógrád ist es Brauch in der Nacht vom Karfreitag in der Kirche zu wachen. Hier nennt man dies die Wache am Sarg des Herrn.<sup>29</sup> Vor dem zweiten Weltkrieg hielten auch die Gläubigen von Csépa, einem römisch-



katholischen Dorf in der Grossen Ungarischen Tiefebene, unter Singen und Beten Wache in der Kirche.<sup>30</sup>

Auch heute noch lebt unter den griechisch-katholisch Gläubigen von Nyíracsd der Brauch, dass sich Gruppen singender und betender Frauen, einander abwechselnd, von der Bestattungszereemonie am Karfreitag bis hin zur Auferstehung ständig am Heiligengrab in der Kirche aufhalten. (Auch bei den griechisch-katholisch Gläubigen ist es Brauch, das Sakrament auf dem Heiligengrab zu exponieren.) Wahrscheinlich hat die Wache in der Kirche bis hin zur Auferstehung bei den griechischen Katholiken tiefere Wurzeln.<sup>31</sup> In Hajdúdorog liess man erst vor 10—15 Jahren von diesem Brauch ab, und zwar, seitdem die Kirche über Nacht verschlossen wird. In kleineren griechisch-katholischen Dörfern erinnert man sich noch daran, dass vor dem zweiten Weltkrieg ältere Menschen wachend in der Kirche bis zur Auferstehung selbst dann verharren, wenn auch kein Heiligengrab errichtet worden war.

Der Brauch, um das Grab eine Ehrenwache aufzustellen, darf als Spezifikum innerhalb der mit dem Heiligengrab verbundenen volkstümlichen Liturgie angesehen werden. Obwohl die Gestalt der das Grab bewachenden Soldaten schon in der Evangeliumsgeschichte auftauchte, gibt es für ihre Darstellung keine liturgiehistorische Erklärung. Auch in den frühen Zeremonien von Jerusalem, ebenso wie auch in liturgischen Dramen,<sup>32</sup> und ganz abgesehen von den ungarischen Mysteriendramen kommen diese nicht vor. In den verschiedenen kirchenkünstlerischen Werken tauchen sie jedoch auf; so sind auch auf dem Sarg des Herrn von Garamszentbenedek sechs in unterschiedlicher Körperhaltung zu erkennen, die das Grab bewachen.

Die historischen Wurzeln für den Brauch der Sargwache — der Ehrenwache am Heiligengrab — haben wir anstatt in den Mysteriendramen eher in den Umzügen mit lebenden Bildern während der Karwoche, wie sie in früheren Jahrhunderten Sitte waren, zu suchen. Anfang des 18. Jahrhunderts wurde in Pécs bei der Karfreitagsprozession auch das Heiligengrab herumgetragen, welches dann von zwölf bewaffneten uniformierten Stadtheiducken begleitet wurde.<sup>33</sup> In den Dörfern des Komitates Hont war es noch zu Beginn unseres Jahrhunderts Brauch, auf der Karfreitagsprozession Skulpturen herumzutragen, die Szenen aus der Passion darstellten.<sup>34</sup>

Das in den Kirchen errichtete Heiligengrab wurde manchmal auch von Schulkindern bewacht. So erhielten beispielsweise während der neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts Schulkinder in Eger Geld dafür, dass sie das Heiligengrab bewachten und Psalmen sangen.<sup>35</sup> Im vergangenen Jahrhundert stellte man an dem in der Kathedrale zu Esztergom errichteten Heiligengrab ebenfalls Wachposten auf.<sup>36</sup> Laut Tekla Dömötör wurde dieser Brauch zum Ausgangspunkt für eine ganze Reihe von halbdramatischen Bräuchen.<sup>37</sup>



In der volkstümlichen Liturgie Ungarns sind diese halbdramatischen Bräuche in Verbindung mit der Wache am Heiligen Grab während des 20. Jahrhunderts noch tatsächlich anzutreffen.

In einem römisch-katholischen Dorf bei Szeged steckten sich die das Grab bewachenden Burschen, die auch Jesussoldaten genannt wurden, an ihren Hut grüne Blätter und über die Schulter trugen sie ein Gewehr.<sup>38</sup> In der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg bewachten in Csépa tagsüber Schulkinder das Grab und nachts Feuerwehrleute.<sup>39</sup> In den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen waren es in den meisten Dörfern die sog. Levente (Angehörige eines halb-militärischen Jugendverbandes für junge Männer) oder aber Soldaten auf Urlaub, die am Grab Wache hielten. In dieser Periode wurden auch in den städtischen Kirchen uniformierte Soldaten am Heiligengrab aufgestellt.

Heutzutage lebt der Brauch der Sargwache nur noch in zwei Dörfern mit griechisch-katholischer Einwohnerschaft unweit von Debrecen, und zwar in Nyíraczás und Hajdúdorog.<sup>40</sup> In beiden Dörfern halten acht bis zehn junge Burschen, die noch unverheiratet sind und ihren Wehrdienst noch nicht geleistet haben, jedes Jahr Wache. In Nyíraczás dauert dies von der Bestattungszeremonie am Karfreitag an bis hin zur Auferstehung in einem fort. Die jungen Männer stehen zu zweit und werden alle halbe Stunde abgelöst. In Hajdúdorog nennt man sie Christussoldaten, während sie in Nyíraczás Leibwächter heißen. Auch ihre Uniform unterscheidet sich in den beiden Dörfern. Die aus Hajdúdorog stecken sich einen grünen Zweig an den Hut. Die wachhabenden Soldaten tragen in Hajdúdorog einen Degen, in Nyíraczás hingegen ein Holzgewehr.

In Hajdúdorog vollführen die Christussoldaten während der Zeremonien auch eine Reihe schon früher eingeübter, komplizierter Bewegungen aus. In Nyíraczás üben die Leibwächter zuvor nichts ein, sondern stehen auch während der Zeremonien bewegungslos da; nur alle halbe Stunde vollführen sie eine ordnungsgemäße Wachablösung. Während der Osterfeiertage wird bei den Prozessionen auch die Kirchenfahne von den wachhabenden Soldaten getragen. In Nyíraczás trägt man am Karfreitag zum Zeichen der Trauer eine leere Fahnenstange herum.<sup>41</sup> Auch bei der Auferstehungsprozession tragen die Soldaten die Fahne, sie nehmen auch an der feierlichen Speisenweihe am Ostersonntag (Paskaweihe) teil, wenn der Pfarrer im Kirchengarten reihum die mit Speisen gefüllten Körbe weicht.

In dieser Form wird den jungen Burschen, die das symbolische Grab Christus bewachen und somit die Evangeliumsgeschichte als römische Soldaten nachvollziehen, in diesen Dörfern nicht nur die Aufgabe der Ehrenwache zuteil, sondern sie sind auch aktive Teilnehmer an den festlichen Zeremonien zu Ostern.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich um dieses aus dem Kulturkreis des europäischen Christentums entnommene Element, genauer gesagt um den Brauch, ein Heiligengrab zu errichten, im Laufe der Zeiten eine spezifische ungarische Volksliturgie herauskristallisiert hat. Seine Formen wurden durch kirchliche Vorschriften, die Exposition des Sakraments auf dem Heiligengrab, und die volkstümliche Ansicht, dass Christus wahrhaftig ein Toter ist, einander bestärkend sowie durch die den gesamten Osterbrauchkreis stark durchdringende biblische Färbung herausgebildet.

### Anmerkungen

1. *Sándor Bálint*: A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. 1978–79. 2. 263.
2. Weitere Literatur Siehe: *László Gerevich*: A garamszent-benedeki Úrkoporsó. In: Gerevich Tibor Emlékkönyv. Budapest, 1942. 43–59.; *Niel Brooks*: The Sepulchre of Christ in Art and Liturgy. *Annemarie Schwarzweber*: Das Heilige Grab in der Deutschen Bildnerei des Mittelalters.
3. A keresztény művészet lexikona. (Red.): *Jutta Seibert* Budapest, 1986. 291.
4. *László Gerevich* op. cit. 47.
5. *József Dankó*: Magyar szertartási régiségek. Új Magyar Sion. 1871. 161–182. és *Kornél Divald*: Húsvét a régi magyar művészetben. Vasárnapi Újság 1912. 274–74.
6. *László Gerevich* op. cit. 44–45.
7. *István Pais*: A húsvét történetéhez. Világosság. 1962. III. évfolyam 4. 30–35. *Aladár Dobrovics*: Húsvét, a meghaló és feltámadó istenség ünnepe. Világosság. 1961. II. évfolyam 3. 1–8.
8. *József Dankó* op. cit. 178. und (Red.): *Jutta Seibert* op. cit. 291.
9. *Menyhért Zalán*: A Pray-kódex föltámadási szertartásai és misztériumdrámája. Pannonhalmi Szemle 1927. 97–104. 99.
10. *László Gerevich* op. cit. 46–48.
11. *János Lonovics*: Népszerű egyházi archeológia. I–III. Bécs, 1857. III. 131.; und *Gustav Gugitz*: Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Wien, 1949.
12. *Ákos Mihályfi*: A nyilvános istentisztelet. Budapest, 1942.
13. Régi Magyar Drámai Emlékek. (Red.): *Tibor Kardos* Budapest, 1960. I–II. Officium Sepulcri I–III. cím alatt három szöveget közöl.

14. *Menyhért Zalán* op. cit. 98–99.
15. *József Dankó*: Magyar szertartási régiségek. Új Magyar Sion 1872. 250–254. 253.
16. *József Dankó* op. cit. 1871. 176.
17. *Ákos Mihályfi* op. cit. 145.
18. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd. Budapest, 1976. 260.
19. *Sándor Bálint* op. cit. 1978–79. 2. 263.
20. *Márta Magyarai*: Húsvéti szokások a nyíraczádi görög katólikusok körében. (Am Druch)
21. *János Lonovics* op. cit. I. 170.
22. *Sándor Bálint* op. cit. 1976. 261.
23. *Ferenc Schram*: Turai népszokások. Szentendre, 1972. 69.
24. *Ákos Mihályfi* op. cit. 148.
25. *Sándor Bálint* op. cit. 1978–79. 2. 263.
26. *Péter Niedermüller*: Kalendáris szokások a Zempléni-hegyvidék falvaiban. In: Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről. (Red.): *József Szabadfalvi*. Miskolc, 1981. 207–236.
27. *Ferenc Schram* op. cit. 69.
28. *Sándor Bálint* op. cit. 1976. 260.
29. *József Borovy*: Néprajzi gyűjtés Mihálygerge (Nógrád megye) 1952. E. A. 4065. 7.
30. *Gábor Barna*: Ünnepi szokások és hiedelmek Csépan. In: Csépa — Tanulmányok egy alföldi palóc kirajzás népeletéből. (Red.): *Gábor Barna*. Eger–Szolnok 1982. 356–412. 382.
31. *Ákos Mihályfi* op. cit. 173.
32. *László Gerevich* op. cit. 49.
33. *Sándor Bálint* op. cit. 1976. 254.
34. *Kornél Divald* op. cit. 275.
35. *Remig Békefi*: A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig. Budapest 1910. 80.
36. *József Dankó* op. cit. 1872. 180.
37. *Tekla Dömötör*: Naptári ünnepek — népi színjátszás. Budapest, 1979. 103.
38. *József Molnár*: Egy esztendő Csanádpalotán. 1943. E. A. 3233. 25.
39. *Gábor Barna* op. cit. 382.
40. *József Mezősi*: Húsvét Hajdúdorogon. Múzeumi Kurir 26. 1978. 27–35. és *József Mezősi*: Húsvéti pászkaszentelés Hajdúdorogon. Honismeret. 1990. 2–3. 105–108., und *Gábor Barna*: Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén. Budapest, 1979. 88.
41. *Sándor Bálint* op. cit. 1978–79. 2. 259.

A magyar néprajzi irodalom mind ez ideig kevés figyelmet szentelt a nagypénteki szertartás előtt a templomban felállított szentsírhoz fűződő népi ájtatossági formáknak, féldramatikus szokásoknak, pedig a szentsír felállítása és a hozzá kapcsolódó népi liturgia a húsvéti szokáskör olyan sajátos eleme, amely annak ellenére, hogy történeti gyökerei évszázadokkal korábbra nyúlnak vissza, közvetlenül megfigyelhető napjainkban is, olyan része a recens népi kultúrának, mely szélesebb perspektívába ágyazva haszonnal tanulmányozható.

A szentsírnek, Krisztus sírjának templomi megjelenítéséhez a bibliai történet — Máté és Márk evangéliumában szerepel a sír — szolgál kiindulópontként, a közvetlen előkép azonban a jeruzsálemi szentsír. A szentsírok kialakulását, elterjedését végső soron a húsvéti liturgia kifejlődése tette szükségessé. A húsvéti liturgia a misztériumdrámákkal szoros kölcsönhatásban formálódott, eleinte csak a feszületet, majd később az átlényegített ostyát is eltemették a szertartás során a jelképes sírban. A XVI. században kezd elterjedni — főleg német nyelvterületen — az a szokás, hogy az oltáriszentséget a szentsírra nyilvános imádás, ájtatosság céljára kiteszik, ez válik később a szentsír tiszteletéhez kapcsolódó népi ájtatossági formák ösztönzőjévé.

A nagypénteki szertartás előtt a templomban elhelyezett szentsírok díszítésének tájanként eltérő hagyományos formái alakultak ki. A szentsír tiszteletéhez fűződő népies szokás, hogy rajta vagy mellette adományokat helyeznek el, leggyakrabban pénzt, néhol húsvéti hímes tojást. Széles körben elterjedt, de kevésbé elmélyült népi ájtatossági forma a szentsír meglátogatása a templomban nagypénteken és nagyszombaton. A szentsír melletti virrasztás szokása már elmélyültebb ájtatossági forma. A templomi virrasztás szokásának igen mélyek a gyökerei, fennmaradását feltehetőleg segítette a népi szemlélet, mely a halott Krisztust valóságos halottnak tekinti. Az oltáriszentség tisztelete — imádkozás nélkül nem lehet magára hagyni — és a halottvirrasztás motívuma összekapcsolódva, egymást erősítve tartották életben a szentsír melletti templomi virrasztás szokását.

*Magyari Márta*

## THE ROLE OF OXEN- AND HORSE-TEAMS IN FESTIVITIES OF PEASANT-SOCIETIES

Although, up to now, the scientific and folklore-researching activity of *Zoltán Ujváry* has been characterized by specific, folkloristic themes, in his books and writings there often appear „objects”, connected to customs and cults, which lead us towards the realm of ethnographically oriented „material culture”. To give a couple of examples, let me just quote two works of his: the volume of „*Varia Folkloristica*” (where he refers to various material requisites of various festivities), or else „*Folk Customs of Dramatic Plays*” (where he has given an inventory of folk-dramatic props).<sup>1</sup>

My short writing — adjusted to Z. Ujváry's workshop — tries to give a sketch of festive coaches and pertaining animals made to appear in the course of peasant-society-festivities.

Carts and coaches drawn by draught animals (both horses and oxen) played their own role in the course of festivities. The conscientious farmer watched out that the oxen — and horse-teams that step out of his farm-yard should look healthy and well taken care of — even during the peak-time of the animals' main duties. Obviously, the same appearance was specially attended to when festivities were taking place. Wherever draught oxen had an important role even in the 20<sup>th</sup> century (like in the western parts of *Transdanubia* and in *Transsylvania*), during festivities the „teams” consisted of doubles or fours. Contrastively, in the middle parts of the country, doubles and fours of horse-teams were applied, instead, but harnessed horses could not fully replace the oxen, even there, in the course of peasant-life festivities.

While carrying the *trousseau* and the guests of weddings, it must have been oxen-drawn carts that were preferred. Our data, however, relate back only to *Transsylvania*, to 'Palotz' regions and to *Mezőkövesd*. The bride's bed was carried by an *adorned* cart, or sleigh, drawn by oxen („*felcsetenyézett*”), in *Transsylvania*, in counties *Szolnok-Doboka*, *Kolozs* and around *Kis-Küküllő*. Before carrying the marital bed, the oxen yokes had been decorated, which

was a general custom. Green bows (e.g. those of firs) were adjusted to the ends of the yoke(s). The horns of the oxen were adorned with red tassels, protected by leather-made containers, and they put bells too, around the oxen' necks. In *Sóvidék* (also belonging to *Transsylvania*) they also used to carry the wedding guests on an oxen-drawn cart, up until the end of the last century. From the beginning of our one, they switched over to horse-drawn carriages, and, these days, to automobiles. Still, much earlier, they used to clean their oxen „white”. The oxen-horns were adorned with a wreath; outer horns got kerchiefs, the yokes were also decorated, the wheels of the cart were coloured by paper-slips.<sup>2</sup> In *Kalotaszentkirály* — according to *E. Fél* and *Th. Hofer* — two „teams” were available (one ox-and one horse-drawn). „The first cart is drawn by six of the most beautiful, Hungarian, white and wide-horned oxen of the village. Into each of the ox-bows of the three pairs a nice, human sized fir tree is „planted” in the middle. Especially the first tree is specifically adorned; eggshelves preserving their original form, popcorn and coloured paper chains decorate it. The first pair of oxens' outer horns get decorated by embroidered „best man's Kerchiefs”; the other two pairs get red *cretonne* Kerchiefs. Each of the animals has nice-sounding bells around its neck. On the cart itself, the four stake braces are also adorned with a fir each being decorated by telegraph-slips borrowed from the nearest railway station... The coach-rider keeps going on with making cracks with his long whip.” ... In *Mezőkövesd* they used to carry the wedding guests on a four-team, oxen driven cart. The cart was adorned with green bows, the horns of the oxen were decorated with coloured tassels. A speciality of theirs was to apply bells that were in some musical accord — one „answering” the other. The horns of the first pair of oxen were decorated by flowers and green bows. In *Szabolcs* County: red tassels, bells and decorated yoke were in fashion for the wedding ceremonies; for decoration they used field flowers and green bows and coloured kerchiefs (see above). Everywhere, a farmer, dressed in his Sunday best, dealt with the pairs of oxen.<sup>3</sup> If somebody happened to have more „teams”, similar adornments were adjusted when going to other, festive events (such as: fairs or — *kaláka* — collective work of the villagers.)

As far as weddings are concerned, horse teams got more and more important roles from *Transsylvania* to *Baranya*, in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. In the region of *Sóvidék* (Salt Country) they had been „cured” well before, so that their „hair” should shine. Wreaths of *puszpáng* were adjusted to the horses' heads and their yokes. Their chains were made shorter, so that they should just



„gallop” and not run. In *Kalotaszentkirály* the stake braces were adorned with decorated fir trees; horses did have their bells and kerchiefs.<sup>4</sup> In *Nagyszalonta* the carriage of the marital bed has the nickname of „ringing the bells” because they used a cart of this kind.<sup>5</sup> In *Bereg* and *Nyírség* the wedding guests arrived by carts, or, in winter, by sleighs. The carts — even if it was a specially large wedding — did make a coach ride round the village; the horses had the usual adornment around their ears (kerchiefs, ribbons).<sup>6</sup> The *trousseau* of the bride was carried around by bell and ribbon-adorned horse teams in *Hajdúság*;<sup>7</sup> in *Jászság* and in *Szigetköz* ribbon-adorned horses took it to the bridegroom’s.<sup>8</sup> In *Mezőkövesd* it was the bridegroom’s presents that were taken by horse teams to the bride’s, one of the horses had a bell; all horses got decorated by ribbons, kerchiefs, on their heads. The carts were decorated by ribbons and *petzels*.<sup>9</sup> In *Mezőberény* it was the accessories of the wedding that were gotten together with the help of „ribboned, flowered carts drawn by horses with bells around their neck.”<sup>10</sup> In *Felsőtárkány*, at around the turn of our centuries, it was a four-membered team of horses with bells and an adorned cart that the bed was being carried upon. The cart did not start, until the horses had not been adorned with kerchiefs. The three kerchiefs bound to the horse’s head, breast and waist, later on, got into the possession of the coach-rider. In „Palotz” regions it was horses that drew the coach, most often, but — at the beginning of our century — in Patak of *Nógrád* it was decorated oxen as well on one of which a „funmaking man” was sitting. In *Órhalom* the carriage of the bed was done by carts adorned with coloured ribbons (*helyketők*) and bells. In *Fedémes* it was the state/official wedding ceremony where festive carts, adorned with flowers and ribbons, took the guests to.<sup>12</sup> In 1821 the Council of *Majsa* forbade that the bridal bed should be carried by numerous carts and that horse riders should accompany them while making a big, joyous noise also including those under the ‘shelters’ of kerchiefs.<sup>13</sup> In 1827 *Sámuel Balogh* writes, with regard to peasant-weddings, that: „after everyting has been loaded, the bride is supposed to give a kerchief to each of the coach-riders. The first driver is allotted to out the „kerchief-tree”. This is to be done by way of an axe, as if it were a real tree, and thus the person is due to have the kerchief and the ribbons above.”<sup>14</sup> From about the same period (1827–28), according to a description from *Baranya*: „If a girl be brought from ‘abroad’, it is determined how many carts are necessary, how many people they can carry. They make three or four banners and other nice decorations such as colourful kerchiefs and ribbons.”<sup>15</sup> In the course of the weddings of *Baranya-Croatians*, the two wedding groups started

together after the wedding lunch. „If they chose to get upon horse-team-drawn coaches, the horses were adorned with colourful (embroidered) kerchiefs.” If the bride was to be carried; after having gotten off the coach, her first task was to unharness one of the few and throw it on the back of one of the horses, so that she should be skilful at household duties, including those dealing with animals.<sup>16</sup>

The adornment of vehicles — now, of course, mostly of cars — has been a custom in almost all the regions of the country.

In Transsylvania, in the one-time county of *Kolozs*, the burial marches/processions of oxen-driven carts did also have a role of their own. In *Magyarszováta* it was a foursome team that carried the eldest women-relatives and children to the cemetery and back. Occasionwise, the teams did not have any adornment.<sup>17</sup> In the *Szeged*-region, however, — if the deceased were being carried on similar cart then an elderly, deceased person was being carried with the help of black, a young deceased one with white horses. The harnesses and other requisites of the „chariot” were perhaps adorned with white kerchiefs that were going to become the possession of the coach rider.<sup>18</sup>

A „commune” of villages counted it as a special occasion, when new bells came into the possession of Church communities, i. e. into their temple towers. A Church Bell used to always be expensive and of huge weight, and it was carried to the temple — from the place it had been cast, or else from the nearest railway station — with the help of oxen-drawn carts, with a ceremonial company. According to the description of *Lajos Kiss*, oxen, bearing a „tower-forming-yoke”, specially adorned, carried the particular Bell due for the Reformed Church of *Kékcse*, from the railway station of *Kisvárdá*, during the 1930s. The animals were carefully cleaned; their horns were shined with the help of „Buda-sand”, glass pieces, afterwards washed off by warm water, so that the *bloodcircles* around their horns, looking brownish-red, should be recognizable and, finally, were fatted or oiled. In the case of special occasions they also used to be coloured by the ointment of ripe elders — just like the outer horns of the oxen were decorated with red-tassled ropes and their necks with bells (adjusted to with the help of brass-decorated, wide belts.)<sup>19</sup> In *Szabolcs* — just like around *Eger* e. g. in *Felnémet*) — while carrying church bells, the yokes and the bodies of the oxen were also decorated green bows and flowers.

Another outstanding event was the case of using the plough when pointing out the boundaries between/among villages by creating furrows of vast extent. It was *István Györffy* who emphasised the question when remarking that these accessories were

furrowed (with the help of common contribution), so as to avoid debates.<sup>20</sup> Then, it was Károly Kós who wrote about the usage of the „Village Plough”, reconsidering his Transsylvanian data. It was his remembrance of Körösfő-events that he based his conclusions upon: „The ditches of the village meadow were furrowed, with the help of the village plough, in about three or four years' time, since they had got muddied after snow-thaws, after spring rains and there was the danger of their getting marshy. The village judge had made it announced (on the first Saturday of Sunday of May) that the farmers, in possession of a pair of strong oxen — or bulls, since the 1<sup>st</sup> World War, onwards — were ordered to turn up by 10 a.m. at Rétkert... With all accessories given, when about four pairs of oxen had been gathered, they brought out the huge village plough (...strengthened to to the purpose by various, special addenda, like: *pating, szekérelő*). The strongest pair of oxen got adjusted foremost of the plough, and all the others even before them. The way was shown by the village judge; each pair of oxen had their masters beside, on the left, and there were some more strong farmers to help, if need be. Finally, when having finished the *mounding*, they had a feast („magnum áldomás”), a talk, even a sing-out party...” The participation of the whole village, the wear of the participants and the finally coming feast prove the special, agrarian-festive nature of the event.”<sup>21</sup>

### Notes

1. Zoltán Ujváry: *Varia Folkloristica*. Debrecen, 1975.; *Zoltán Ujváry: Dramatikus népszokások*. Debrecen, 1989.
2. Ilona Madar: *Sóvidéki lakodalom*. In: *László Novák—Zoltán Ujváry* (eds.) *Lakodalom*. Debrecen, 1983. 224—225.
3. Iván Balassa—Gyula Ortutay: *Magyar néprajz*. Budapest, 1979. 581—583.; *Edit Fél—Tamás Hofer: A kalotaszentkirályi kelengye*. *Néprajzi Értesítő* 1969. 32—33.; *Károly Kós—Judit Szentimrei—Jenő Nagy: Kis-Küküllő vidéki magyar népművészet*. Bukarest, 1978. 164, 167. fig.; *Lajos Kiss: Díszített jármok Szabolcs vármegyében*. *Néprajzi Értesítő* 1937. 320.; *Tamás Hofer—Edit Fél: Magyar népművészet*. Budapest, 1975. 492. fig.; *Károly Kós: Tájak, falvak, hagyományok*. Bukarest, 1976. 363.; *Károly Kós: Eszköz, munka, néphagyomány*. Bukarest, 1980. 237—238.
4. *Ilona Madar* op. cit. 225.; *Edit Fél—Tamás Hofer* op. cit. 33.

5. *Zsigmond Szendrey—Ákos Szendrey*: Szokások. In: Magyarország néprajza. Budapest, n. y. 199.
6. *Gyula Szabó*: Lakodalmi szokások a Beregben. In: Vallási néprajz I. Budapest, 1985. 348.; *Sándor Erdész*: Nyírség. Budapest, 1974. 275.
7. *István Balogh*: Hajdúság. Budapest, 1969. 255.; *István Balogh*: Cívisek világa. Budapest, 1973. 278.
8. *László Szabó*: Jászság. Budapest, 1982. 293.; *László Timaffy*: Szigetköz. Budapest, 1980. 164.
9. *József Gyula*: A matyó lakodalom. In: Mezőkövesd város monográfiája. N. p. 1973. 692—693.
10. *Ferenc Szabó*: Mezőberény története II. Mezőberény 1973. 382.
11. *Ferenc Bakó*: Ágyvitel Órhalomban. Ethnographia LIX. 1948. 146.; *Ferenc Bakó*: Felsőtárkány község lakodalmi szokásai. Ethnographia, LXVI. 1955. 367.; *Ferenc Bakó*: Palócföldi lakodalom. Budapest, 1987. 96—97.
12. *Imréné Szabó*: Fedémesi lakodalmak. In: Tivadar Petercsák (ed.): Néprajzi dolgozatok Heves megyéből. Eger, 1986. 101.
13. *István Tálasi*: Kiskunság. Budapest, 1977. 73.
14. *Attila Paládi-Kovács*: Magyar tájak néprajzi felfedezői. Budapest, 1985. 155.
15. *Tamás Hoffmann*: A Köz-nép házasodásának módja Baranyában. Ethnographia, LXV. 1954. 523.
16. *György Sarosácz*: A baranyai horvát (sokác, bosnyák) lakodalmi szokások. In: *László Novák—Zoltán Ujváry* op. cit. 282—283.
17. *Iván Balassa—Gyula Ortutay* op. cit. 599.
18. *Sándor Bálint*: A szögedi nemzet. III. Szeged, 1980. 196, 199.
19. Cf. *Lajos Kiss* op. cit. 316—320.; *Béla Gunda*: A szatmári hagyományos népi műveltség. Folklor és etnográfia 16. Debrecen, 1984. 74.
20. *István Györffy*: Földművelés. In: Magyarország néprajza. Budapest. N. y. 204.
21. *Károly Kós*: A faluekéről. Ethnographia, LXXXVIII. 1977. 266—267.; *Iván Balassa*: Az eke és a szántás története Magyarországon. Budapest, 1973. 326.

### *Ökör- és lófogatok a paraszti társadalom ünnepein*

Szarvasmarha- és lóvontatta szekerek egyaránt szerepet játszottak az ünnepek lebonyolításában. A gondos parasztgazda a legnagyobb dologidőben is ügyelt arra, hogy az udvarából fogatban

kilépő ökrei, lovai ápoltak, gondozottak legyenek. Természetszerűleg fokozottan érvényesült ez ünnepi alkalmakkor. Hazánknak azokon a tájain, ahol még a XX. században is jelentős szerepe volt az igás szarvasmarhának, így a Dunántúl nyugati felében és Erdélyben, négyes, ill. kettes ökörfogatokat vettek igénybe ünnepeken. Az ország középső területein pedig négyes, ill. kettes lófogatokat alkalmaztak, a hámos lovakat azonban itt sem tudták teljesen kiszorítani az ökröket a paraszti élet ünnepei során igénybe vett fogatokból.

Az ökör- és lófogatok alkalmazása leggyakrabban a lakodalomhoz kapcsolódott, de vannak adatok igénybevételére temetéskor, új templomharang szállításakor, valamint a *falueke* határba való kiszállításakor.

Bodó Sándor





## DIE BESTATTUNG IN NISCHENGRÄBERN IN DER GEMARKUNG VON ÖCSÖD

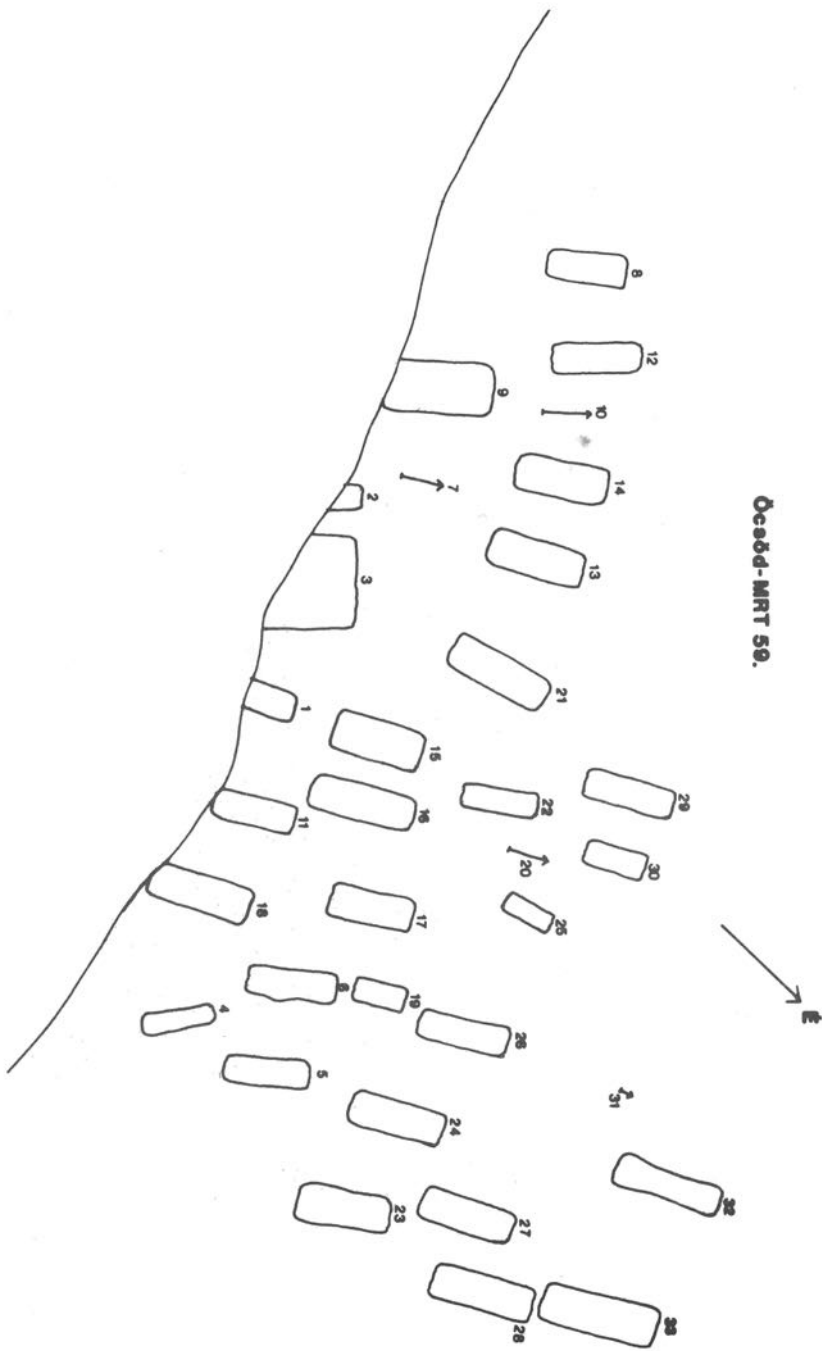
Im Frühjahr 1986 wurden entlang einer Anhöhe in der Gemarkung von Öcsöd Sandgruben ausgehoben. Im Verlauf dieser Erdarbeiten wurden mehrere Gräber aufgewühlt. Nachdem die Funde dann ins Museum gelangt waren, begann die Fundrettung.

Im Verlauf dieser Arbeit wurden dann 33 Gräber auf dem unmittelbar gefährdeten Gebiet geöffnet. Ein weiteres Grab, das 34., wurde dann 1987 rund 150–180 m. von dem hier aufgedeckten Gebiet entfernt bei Pflügearbeiten aufgewühlt. Ausgehend von dieser Tatsache können wir darauf schliessen, dass auch hier noch Bestattungen vorhanden sein mögen, und dass es sich hier um einen mehrere hundert Gräber beherbergenden Bestattungsort handelt, der sich an der Anhöhe entlang der Martfű und Öcsöd verbindenden Strasse befindet.

### *Charakterisierung eines Teils des Bestattungsortes*

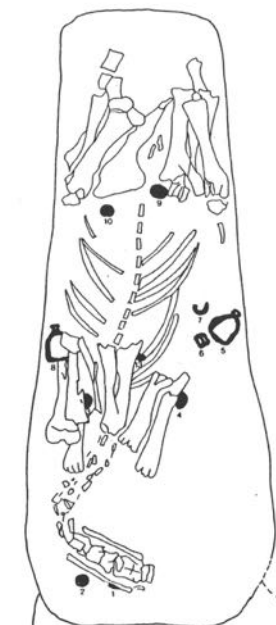
Die aufgedeckten 33 Gräber gehören zu einem für das 7./8. Jahrhundert typischen Awaren-Bestattungsort. Zwischen den Gräbern neben den beiden Reitergräbern (Gräber 3 und 32) entdeckten wir vier vollständige Gürtelgarnituren (mit gepressten und gegossenen Beschlägen), charakteristischen Frauenschmuck (Ohrgehänge mit runden und ovalen Ringen, Melonenkern-Perlen, Eisen- und Bronzearmreifen), Nadelhaeter, Spindelknöpfe und Messer.

Als besonderen Fund aus Grab 13 möchte ich hier jene Bruchbinde erwähnen, deren genaues Abbild von *Tibor Andai* beschrieben wurde.<sup>1</sup> Im Grab 3, einem Reitergrab, war die Beriemung des Zaumzeugs mit rund zwanzig rechteckigen gepressten Bronzeplatten verziert. Neben dem Fundmaterial aus Grab 32 war dieses Grab eben wegen der Besonderheit seiner Bestattungsweise beachtenswert.



1. Karte

Öcsöd-MRT 59/A  
 Grab No. 32  
 Himmelsrichtung: N-NW 322°



1. fragmenthafte Bronzeplatte
2. Eisenscheibe
3. Eisenscheibe
4. Eisenscheibe
5. Steigbügel
6. eiserne Riemenschnalle
7. Eisenring
8. Steigbügel
9. Eisenscheibe
10. Eisenscheibe
12. Zaum
13. Eisenschnalle
14. Eisenscheibe unter dem Pferdeschädel
15. Eisenscheibe unter dem Pferdeschädel



1. gegossene bronzene Gürtelverzierung
2. gegossene bronzene Gürtelverzierung
3. gegossene bronzene Gürtelverzierung
4. gegossene bronzene Gürtelverzierung
5. gegossene bronzens Grossriemende
6. Beschlag als Lochverdeckung
7. Beschlag als Lochverdeckung
8. Bronzeschnalle
9. Eisenschnalle
10. Spitzhacke
11. Eisenmesser
12. bemaltes Geschirr
13. Tiergebein
14. Eisenreif mit Hölzüberresten
15. Eisenreif mit Hölzüberresten
16. bronzenener Beschlag zur Lochverdeckung
17. bronzenener Beschlag zur Lochverdeckung
18. gegossener bronzene Gürtelverzierung

1. Tafel

*Beschreibung von Grab 32:* Nischengrab, das aus zwei Teilen besteht, aus einem Vorraum und einer Nische. (1. Tafel, 2. Tafel 3., 5. Tafel 2.) *Der Vorraum* ist eine rechteckige Grube mit abgerundeten Ecken, die sich zur Nische hin etwas verbreitert. Der Boden der Grube im Vorraum vertieft sich leicht. (3. Tafel 1.)

*Grabtiefe:* Sie beträgt an den Hinterbeinen des Pferdes –20 cm, an seinen Vorderbeinen –35 cm und neben dem Schädel –55 cm. Die Grabgrube ist 230 cm lang, an den Hinterbeinen des Pferdes ist sie –58–60 cm und am Pferdeschädel 80–85 cm breit Sie liegt in Richtung 322° N–NW.

Im Vorraum entdeckten wir das Skelett eines auf die Knie gezwungenen Pferdes. (1. Tafel, 2. Tafel, 3. Tafel)

*Beigaben* (6.–7. Tafel)

Sieben *eiserne Zaumzeugverzierungen* mit einem Durchmesser von 6,3 cm, in der Form etwas konkav, rund; in der Mitte mit je einem Nietnagel (6. Tafel 1–7), und zwar ein Schmuckstück neben dem Pferdeschädel, zwei unter dem Pferdeschädel, zwei zwischen den Knochen der Hinterbeine und zwei am oberen Ende der beiden vorderen Beckknochen. Bruchteil eines grossen *Eisenringes* (6. Tafel 8) an der äusseren Seite der linksseitigen Rippenknochen. Zwei kleine *Eisenschnallen* mit Schnallenblatt (6. Tafel 9–10) – am Treffpunkt von Vorderbein und Rippenknochen sowie unter den Wirbeln des Rückgrats heraus. Doppelter runder *Pferdezaumzeugschmuck* (6. Tafel 12) – zwischen den Knochen heraus. Grosse viereckige *Riemenschnalle* aus Eisen (6. Tafel 13) – an der äusseren Seiten der linksseitigen Rippenknochen des Pferdes neben dem Steigbügel. Drei rechteckige *Eisenplatten* mit je zwei Eisenvernietungen. (6. Tafel 14–16) – um die Rippenknochen herum. *Eisenzaum* mit Seitenstab (6. Tafel 11) im Maul des Pferdes. *Eisernes Steigbügelpaar* mit geschlungenem Griff und glatten Tritt (6. Tafel 17–18) – zur rechten und linken Seite des Reiters je einer.

*Die Nische* öffnet sich von den einen kürzeren Ende des Vorraums. (1. Tafel, 2. Tafel, 4. Tafel und 5. Tafel). Die Nische wurde von unten her ausgehoben, und zwar so, dass der darüberliegende Unterboden nicht aufgewühlt wurde, daher hatte die Grube im Unterboden keinen Fleck. (4. Tafel 1). Im Profil der Forschergänge, die neben den Gruben ausgehoben worden waren, war der Fleck des Aufwurfes gut zu sehen (4. Tafel 1), und dann nach Freilegung des Unterbodens auch die gesamte Aussfüllung (4. Tafel 2). Die grösste Tiefe des Nischenbodens betrug 180 cm. Die Richtung der Nische stimmt mit der des Vorraums überein. Das rücklings gestreckte Skelett des Mannes lag in situ. (1. Tafel, 2. Tafel 1., 5. Tafel 1.). Der Schädel war nach rechts gedreht, die Knochen seines linken Beines kamen in etwas angezogener Stellung zum Vorschein.

*Beigaben* (7. Tafel)

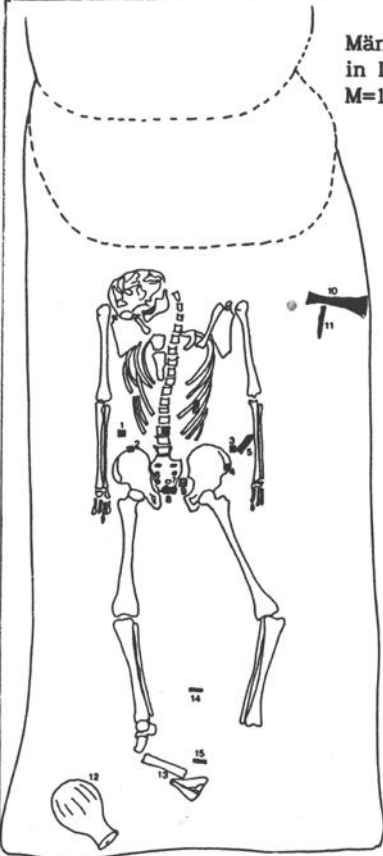
*Bronzeschnalle* mit ovalem Ring und als Schild gegossenem Schnallenblatt sowie mit Ringen. Alle drei sind von einer eisernen Achse gehalten. Auf dem Schnallenblatt sind symmetrisch aufgebaut, stark stilisierte Pflanzenverzierungen zu sehen. Die Befestigung der Schnalle am Riemen erfolgte durch drei Vernietungen (7. Tafel 1) — im Becken. Drei hufeisenförmige, gegossene *Lochschutzbeschläge* mit je drei Nieten (7. Tafel 2—4) — einer unter dem Beckenknochen, zwei neben der Bronzeschnalle im Becken. Sechs Stück *Gürtelschmuck*, aus Bronze gegossen, in viereckiger Form mit gebogenen Seiten. In dem durch einen dünnen Rahmen abgetrennten Feld befinden sich symmetrisch komponiert vier Blätter. Zwischen den Blättern und der Linie des Rahmen mit je drei Früchten und in der Mitte je einer Niete. (7. Tafel 5—10) — über der rechten Beckenschaufel an der Innenseite des Unterarmknochens, am Rande der rechten Beckenschaufel, am oberen Ende der linken Beckenschaufel und an der Innenseite des Unterarmknochens, am Rand der linken Beckenschaufel, unter der Wirbelsäule und unter den linksseitigen Rippenknochen hervor zu sehen. *Grosses Riemenende*, aus Bronze gegossen, mit sich abwickelnden Halbpalmettenverzierungen, am Riemenzug mit zwei Nietnägeln. Auf dem Vorderblatt des Riemenringes Rankenverzierung in Form eines liegenden „S“ (7. Tafel 11) — in der Mitte des linken Unterarms, an dessen Innenseite. *Eisenschnalle* mit etwas eingedrückter Seite, leicht trapezförmig mit Dornen (7. Tafel 12) — im der linken Beckenschaufel. *Eisenmesser* mit etwas gebogenem Haus und den hölzernen Überresten der Schneide (7. Tafel 13) — in der Höhe des oberen Endes vom Oberarm, neben der Grubenwand zusammen mit einer eisernen Spitzhacke, nebeneinander liegend.

Kleine *Eisenreifen* mit hölzernen Überresten (7. Tafel 14—16) — zwischen den unteren Beckenknochen. *Eisenhöhe* mit gebogenem Rücken, mit sich erweiterndem Griffloch (7. Tafel 17) — in der Höhe des oberen Endes des linken Oberarms mit der Schneide an die Grubenwand gelehnt, zusammen mit einem Eisenmesser.

*Krug* mit etwas nach aussen gebogenem Rand und sich verengendem Hals hergestellt auf einer handbetriebenen Scheibe. Seine Mantelfläche ist vom unteren Teil des Halses ausgehend mit schwarzer Bemalung verziert. (7. Tafel 18) — tief hinten in der Nische, zu deren Wand „hingerolt“(!?). Tiergebein — zu Füßen des Toten.

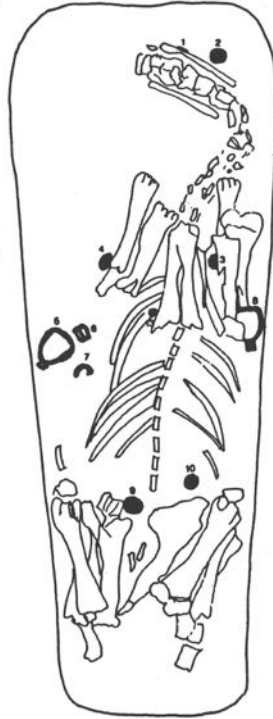
2. tábla

Männerkelett  
in Draufsicht  
M=1:10



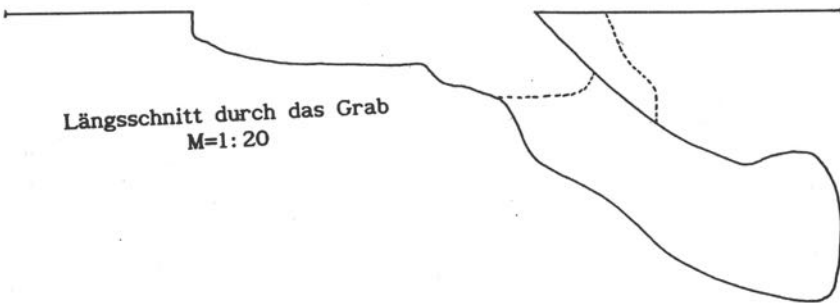
1

Pferdeskelett  
in draufsicht  
M=1:10



2

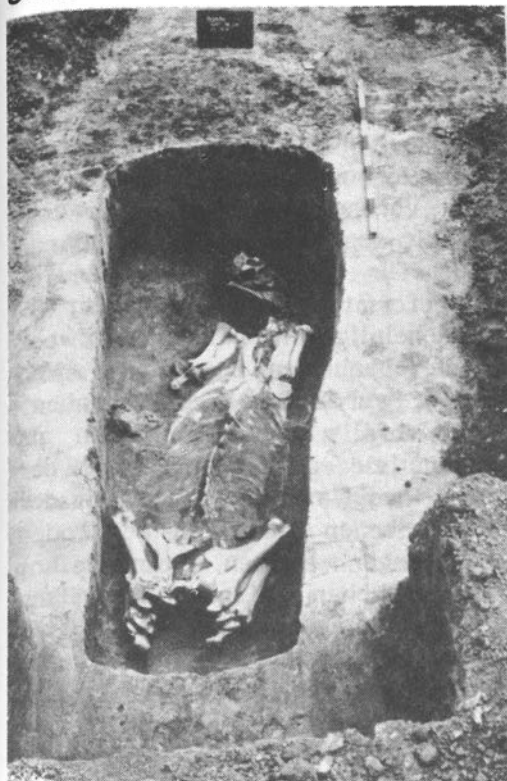
Längsschnitt durch das Grab  
M=1:20



3

2. Tafel





1

2



3

3. Tafel

In der Zeit der Awaren kann man neben den einfachen Schachtgräbern auch eine in ihrer Gestaltung besondere Grabform beobachten. Aus dem Grunde halten wir es auch für interessant, unsere zusammenfassenden. Beobachtungen zur Herausbildung der Gräber an dieser Stelle zu veröffentlichen. Der Vorraum hat eine sich zum Schacht hin erweiternde Rechteckform mit abgerundeten Ecken. Daran schliesst sich -gleichsam den Vorraum für die Nische abgebend - ein kleiner Vorraum in einem oval geformten Dreiviertelkreis (3. Tafel, 1. Foto) an, der aller Wahrscheinlichkeit nach den Zweck hatte, es dem die Nische ausgrabenden bequemer zu machen. Von diesem ovalgeformten Vorraum ausgehend, wurde die Nische gegraben, die anfangs in einem stärkern Winkel abfällt, um dann schon am Grunde in einen waagerechten Hohlraum zu enden. Die Länge der Nische an sich beträgt ca. zwei Meter, Ihre Wandung stimmt mit der des Vorraumes überein. Über der ausgehobenen Nische ist der Boden in situ geblieben. Wie unsere Beobachtungen ergaben, stammt ihre Aufschüttung nicht von hier. Auf die möglichen Aufschüttungsweisen gehen wir bei der Rekonstruktion des Bestattungsablaufes ein.

Nachdem der Gräberkomplex vorbereitet war, mag die eigentliche Bestattung folgendermassen vor sich gegangen sein:

Der Leichnam des Verstorbenen wurde in die Nische gelegt. Danach - oder aber auch davor - ordnete man an der den Füßen zugewandten Wand der Nische die bemalten Gefässe bzw. Lebensmittelbeigaben (Tiergebein) an. Es ist nicht ausgeschlossen, dass man das Gefäss einfach nur ins Grab „hineingerollt“ hat. In diesem Falle wird es wohl kaum eine Flüssigkeit enthalten haben. Den gleichen Annahmen könnte man im Falle der Fleischbeigaben nachgehen, denn die kamen ja direkt zu Füßen des Mannes zum Vorschein, dort, wo das waagerechte Ende der steilen Nische beginnt. Dieses waagerechte Endstück machte es bei der Bestattung möglich, dass der Leichnam nicht ganz bis ans Ende der Nische rutscht, sondern insgesamt 20-30 cm davor „Lanhält“. Hiernach wurden dem Toten seine Kampfhöhne beigegeben und - wenn auch ungewöhnlich - sein kleines Eisenmesser. (Das hatte er im übrigen allgemein am Gürtel hängen.)

Zum Schluss wurde dann im Vorraum sei Pferd bestattet, und zwar in vollem Zaum in geknieter Stellung.

Besonders interessant ist die Beobachtung, dass die Wandungen von Vorraum und Nische miteinander übereinstimmen, das heisst, dass sie, selbst nachdem die Muskelgewebe zu Staub geworden waren, trotz ihrer schrägen Lage nicht einsackten oder verrutschten.

Eine logische Erklärung hierfür wäre, dass man die Nische

schon bei der Bestattung mit Erde aufgefüllt hat, und so ergab sich die obenbeschriebene Situation.

Eine andere Möglichkeit wäre, dass man — wie vielleicht angenommen werden kann — die Nischenöffnung bei der Bestattung nicht gleich mit irgendetwas (z. B. Holzbrättern) verschlossen hat, so dass schon bei der Bestattung etwas Erde hineinrieselte, und sich die Nische dann im Laufe der Zeit mit der Aufschüttung aus dem Vorraum aufgefüllt hat. Ein Hinweis hierauf könnten die sog. „Ausfüllungsschichten“ sein, die in Streifen in der ansonsten recht einheitlich schwarzen Wandung der Nische zu beobachten sind. (4. Tafel, 1)

Last, but not least, könnte die mögliche Variante auch eine Erklärung dafür sein, dass der Pferdeschädel in Richtung der Nische „niedergestürzt“ ist.

Diese Vorgänge müssen sich aber alle noch vor der Verwesung der Muskelgewebe abgespielt haben, denn nur so konnte die anatomische Ordnung der Knochen erhaltenbleiben.

Im Gedanklichen Hintergrund für die Bestattung in Nischengräbern steht wahrscheinlich der Gedanke daran, den Toten zu schützen, ihre im Verborgenen zu bestatten.

In Kenntnis der regionalen Verbreitung von Nischengräbern kann jedoch darüber hinaus beobachtet werden, dass diese Art der Bestattung ausserordentlich selten und nur in einem bestimmten Gebiet der Grossen Ungarischen Tiefebene bekannt war (bzw. praktiziert wurde).

Neben den von *Dezső Csallány* publizierten Vorkommensplätzen<sup>2</sup> sind uns neuere Angaben von Orosháza,<sup>3</sup> Székkutas,<sup>4</sup> Szegvár,<sup>5</sup> Rákóczi<sup>6</sup> und nunmehr auch Öcsöd bekannt.

Schwierig wird jedoch zu erklären, dass man in den Nischengräbern sowohl auf Leichnamen aus der Zeit der frühen Avaren wie auch auf Tote mit Beigaben, auf denen der Greifvogel und Ranken zu sehen sind, und die hier im 8. Jahrhundert bestattet worden sein müssen, gestossen ist. *Dezső Csallány* erinnert an die Ausgrabungen von 1887 auf dem Friedhof von Bölske, von denen — wie er schreibt — „nur recht wenig verwertet werden konnte“<sup>7</sup>. Auf alle Fälle haben wir diese Angaben überprüft, denn eben bei diesem Friedhof würde es sich um das einzige Vorkommen von Nischengräbern in Transdanubien handeln. Auf diese Nischengräber wurde *Csallány* durch einen schwer erklärbaren Satz von *Zsigmond Szelle* hingewiesen. Und zwar klang der ominöse Satz, der in einer Mitteilung von „*Archaeológiai Értesítő*“ aus dem Jahre 1891 stand, folgendermassen: „Die Gräber waren nicht in einem gestreckten rechten Winkel und in Längsrichtung, sondern von Westen nach Osten schräg gegraben, und an ihrem östlichen Ende erfolgte eine höhlenartige Eingrabung, in die der Tote mit den Füßen voran hineingeschoben wurde, während

sein Kopf auf den schrägen Gang fiel, und also weitaus höher Tag als die Füße."<sup>8</sup>

Diese Beschreibung enthält zweifelsohne einige charakteristische Elemente der Nischengräber (die schräge Eingrabung an einem der kürzeren Enden der Grube; der Kopf liegt höher als die Beine). Dennoch müssen wir beim aufmerksamen Lesen dieser Mitteilung auf einen unlösbaren Widerspruch aufmerksam machen. Im Falle zweier unverwüsteter Reitergräber können wir das Gegenteil der obigen Beschreibung lesen:

8. Grab: Auch hier lag das menschliche Skelett mit zertrümmertem Schädel gen Westen, und zu seinen Füßen gen Osten das Pferd.<sup>9</sup>

11. Grab: Da dieses heil und unzerstört war, fanden wir darin am östlichen Ende das Pferd und neben ihm die Steigbügeleisen, in denen die Knochen eines menschlichen Fusses steckten...<sup>10</sup> Der Widerspruch ist ganz offensichtlich, wenn in der westöstlich gerichteten Grube am östlichen Ende der Tote schräg liegt, dann kann das Pferd nur in westlicher Richtung von ihm sein. Doch die Pferde werden hier in zwei Fällen als in der östlichen Hälfte der Grube befindlich erwähnt.

Aus der Beschreibung von *Zsigmond Szelle* ist uns bekannt, dass während der Ausgrabungen im ersten Jahr in dem Graben entlang der Strassen gearbeitet wurde. (Und dessen Wand muss wie in allen ähnlichen Fällen auch schräg gewesen sein.) Es bleibt nicht ausgeschlossen, dass vielleicht ein ungewöhnlicher Querschnitt zu diesen Verwirrungen geführt hat. Letztere Möglichkeit scheint bekräftigt durch jene Tatsache, dass *Szelle* diese Erscheinung in Kenntnis von Ausgrabungs — ergebnissen aus den folgenden Jahren (1888, 1889) nicht weiter erwähnt. In den Jahren wurde nämlich nicht mehr in dem Graben entlang der Strasse, sondern auf dem ebenen Acker gearbeitet.

Angesichts dieser Widersprüche sowie dessen, dass die Beobachtungen von *Zsigmond Szelle* nicht an ein konkretes Grab, oder konkrete Gräber gebunden werden können, müssen wir diese Angabe zumindest als recht ungewiss bewerten. Unseren gegenwärtigen Kenntnissen zufolge konnten bis auf den heutigen Tag in Transdanubien bei modernen Ausgrabungen keine ähnlichen Nischengräber aufgedeckt werden. Ebenso wenig kommen sie in der Kleinen Ungarischen Tiefebene, im Wiener Becken und in der Slowakei vor.<sup>11</sup>

Auch in einem so ausgezeichnet erforschten Bezirk wie Bács-Kiskun fehlt es an dieser Art der Bestattung.<sup>12</sup>

An dieser Stelle soll jedoch erwähnt werden, dass wir dank der Freundlichkeit unserer Kollegen von zwei Höhlengräbern aus dieser Gegend wissen. Bei dem einen handelt es sich um ein Kindergrab, das auf einem früheren Teil des Friedhofes von Kunpeszér

aufgedeckt wurde,<sup>13</sup> bei dem zweiten hingegen um ein Grab, das *Mihály Köhegyi* in Hajós-Cifrahegy freilegte.<sup>14</sup>

Aus den obigen Tatsachen lässt sich schliessen, dass sich zwar die Anzahl an Vorkommensplätzen von Nischengräbern seit der Schrift von *Dezső Csallány* erhöht hat, doch besteht auch jene Beobachtung noch immer zu Recht, dass diese Form der Bestattung nur auf einem engen und abgrenzbaren Gebiet des Awarenreiches praktiziert wurde.

### *Die Grabfunde und ihr Platz in den Erinnerungen an die Avarzeit*

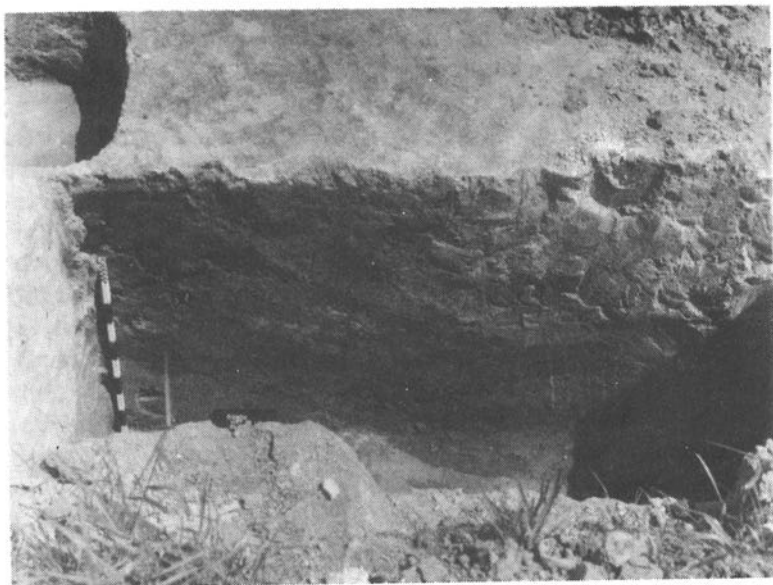
#### *a) Die Funde des Pferdegrabes*

Das Pferd wurde in vollem Zaumzeug ins Grab gelegt. Hierzu gehörte auch ein Zügel mit Seitenstab, der sich im Karpatenbecken mit dem Auftreten den Kreises Tótipusztá-Igar verbreitete,<sup>15</sup> allgemein wurde er jedoch erst in der Epoche des Greivogels und der Ranken. Ähnliches lässt sich auch von den glattsohligen Steigbügeln sagen. Unter den Bestattungsorten bei Szentes sind uns aus den Gräbern 33, 134, 276, 309 und 321 von Kaján runde Eisenphalera bekannt.

Unter den grossen Bestattungsstätten jenes Zeitraums kennen wir ähnliche aus den Gräbern 22 und 252 von Érsekújvár, aus den Gräbern 5 und 10 von Zsitvató oder aus dem Grab 44 von Csóka.<sup>16</sup>

Das charakteristischste Stück in der Männertracht war der mit Beschlägen verzierte Gürtel, welcher sich ebenfalls leicht in die mit Greifvogel-Ranken-Motiven verzierten Garnituren einreihen lässt. Seine Parallelen sind in zwei Richtungen zu finden. So kennen wir eine völlig ähnliche Zusammenstellung in dem grossen Riemenende mit Greifvogelmotiv aus dem Grab 7 des Friedhofes von Kemecs, aus dem Grab 137 des Friedhofes von Kékesd in einem mit dem unseren völlig übereinstimmenden grossen Riemenende mit Rankenmotiv, einem trapezförmigen Verschluss sowie drei gegossenen kleinen Riemenenden.<sup>18</sup> Das mit viereckigen Gürtelverzierungen geschmückte Gürtelgeschmeide aus dem Grab 91 des Friedhofes II von Úllő hat ein gegossenes Grossriemenende mit durchbrochenem Schachbrettmuster und drei S-förmige Kleinriemenenden mit Rankenmuster.<sup>19</sup> Mit je vier Blättern in Durchbruchmuster wurden die Beschläge aus Grab 119 von Csataj verziert.<sup>20</sup>

4.tábla



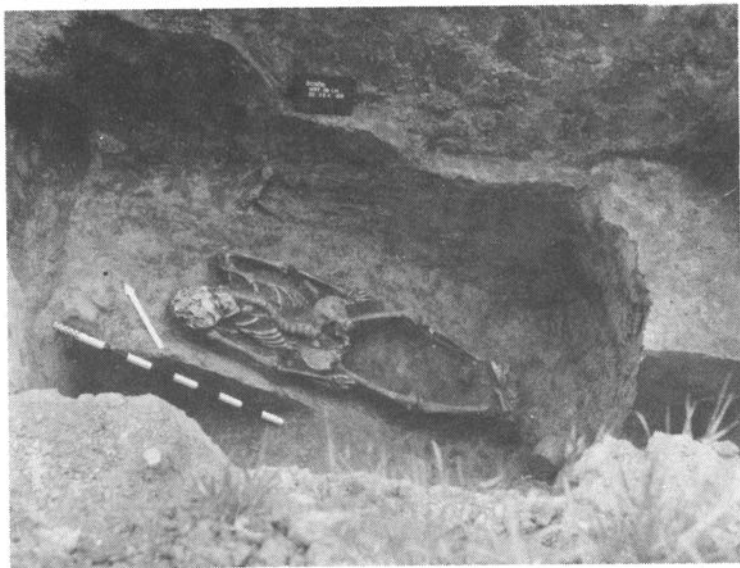
1



2

4. Tafel





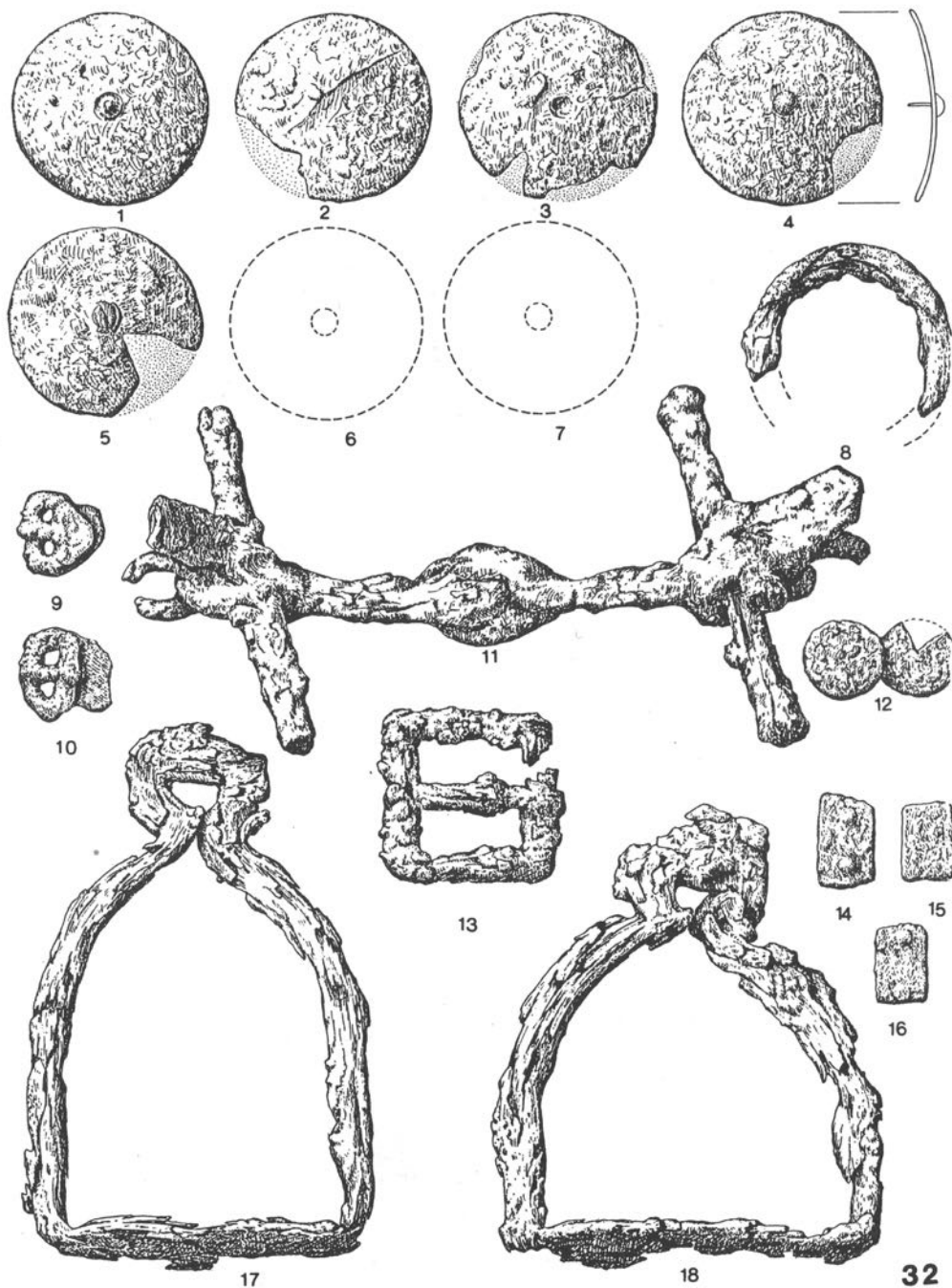
1



2

5. Tafel

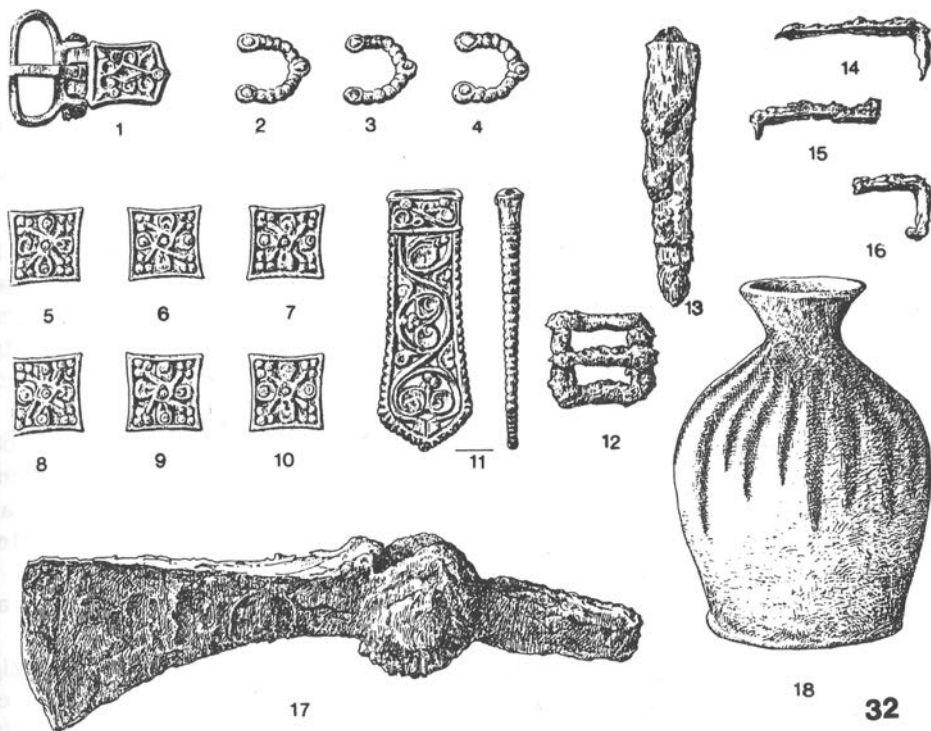
6. tábla



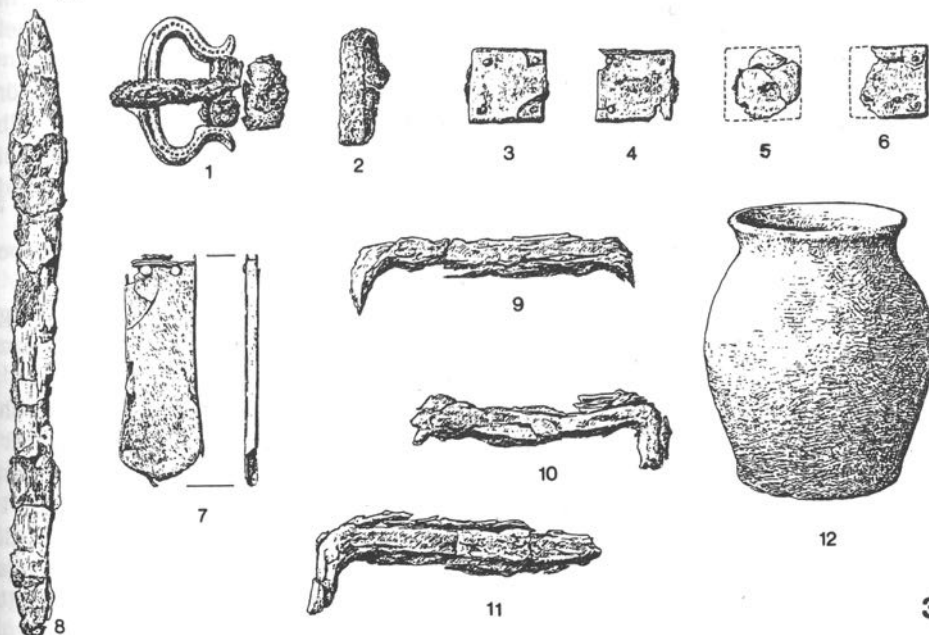
6. Tafel

32

7. tábla



32



33

7. Tafel

Ähnliche viereckige und verzierte Beschläge wurden aber nicht nur mit Gusstechnik hergestellt. Gürtelverzierungen in völlig ähnlicher Komposition gab es auch aus gepressten Bronzeplatten in Grab 15 des Friedhofes von Káptalantóti,<sup>21</sup> oder in Grab 371 des Friedhofes von Zsély. In letzterem kamen neben der Gürtelgarnitur auch eine Knochenschlinge sowie eine für die zweite Hälfte der Awarenepoche neuartige Angriffswaffe, der Säbel, zum Vorschein.<sup>22</sup>

Die hier aufgezählten Analogien zeigen, dass der Gürtel für den Toten in unserm Nischengrab wahrscheinlich dann hergestellt worden ist, als diese Motive Gürteln, sowohl in gepresster als auch gegossener Technik angefertigt, vorhanden waren. Das ist jene Übergangszeit, an deren Ausgang dann die Greifvogel-Ranken-Kultur des 8. Jahrhunderts in ihrer ganzen Vollkommenheit vor uns erstrahlt.

Die eine Waffe aus dem Grab — die Kampföhne — ist in den meisten Gräbern aus der Avarzeit anzutreffen. Ohne nach Vollkommenheit streben zu wollen, sollen auch einige von den Bestattungsorten genannt werden, in denen auch die Analogien des Gürtels vorhanden sind. Ähnliche Hauen gibt es zu grosser Zahl auch in Zsély, Érsekújváros, Zsitvatő und Čataj.<sup>23</sup> Sie galt als die am meisten verbreitete Waffe jener Epoche.

Unter den 33 hier aufgedeckten Gräbern war dies das einzige Männergrab mit Waffe, obwohl es sich bei dem anderen um ein Reitergrab bzw. um ein Grab mit Gürtelfunden handelte. Wir sind der Ansicht, dass der in Grab 32 bestattete Mann ein allgemein geehrtes Mitglied seiner Gemeinschaft gewesen sein muss.

Zu den unbedingt beachtenswerten Funden in diesem Grab gehört auch der Krug, der auf einer von Hand betriebenen Töpferscheibe entstand. Seine Analogien können wir wiederum nur in dem Kreis entdecken, aus welchem uns auch die Gürtelgarnituren bekannt sind. Diese fanden wir in dem Friedhof I. von Úllő sowie in Závod.<sup>24</sup> Dies ist eine etwas grobe Variante eines Typs der gelben Gefässe.<sup>25</sup>

Doch ist uns nicht der Typ des Gefässes wirklich wichtig. Weitmas beachtenswerter ist, dass auf seinem Mantel eine schwarze Streifenbemalung zu finden ist.

Die bemalten Gefässe — das heisst, die, die wir kennen — rühren im allgemeinen von den gut geschlammten gelben Gefässen her. Wie zum Beispiel der Krug aus Grab 130 von Kundomb oder der Henkeltopf aus Grab 41 der selben Stelle. Auch das Gefäss aus Grab 12 des Bestattungsortes von Nagymágocs war schwarz bemalt.<sup>26</sup> Auch die gelben Töpfchen, die aus den Gräbern 89 und 90 der Bestattungstätte von Székkutas geborgen wurden, waren bemalt. Übrigens gibt es hier auch mehrere Nischengräber.<sup>27</sup>

Auf die gelben Gefässe wurden die Motive zumeist mit schwarzer Farbe aufgetragen, wie in Öcsöd.

Bei der Untersuchung der Farbenmystik der Avarzeit — und vielleicht auch bei der Untersuchung nach dem Ursprung dieser Kulturmotive jene Beobachtung von Gewicht sein, dass wir noch andere weiss-rot gemalte Muster kennen, ja, sogar hellblau gemalte Spuren auf einem Köcher von einer andere Stelle in Öcsöd fanden.

Ungewollt kommt dem Forscher dann der erste Satz auf der östlichen Seite der Inschrift von Kül tegin in den Sinn: „Als der Himmel oben blau, die Erde unten aber schwarz geschaffen war, wurde des Menschen Sohn zwischen sie gestellt...“ uns später dann „Doch beschlossen oben der türkise Himmel und das heilige geduldete Erde-Wasser...“<sup>28</sup>

Und vielleicht unterliegen wir gar keinem Irrtum, wenn wir das Blau und das Schwarz auf den Gegenständen als Symbole der heiligen Zweisamkeit von Himmel und Erde auffassen.

### Zusammenfassung

Über eine schlichte Materialvermittlung hinaus war es unsere Absicht mit der Veröffentlichung über die Nischengräber von Öcsöd die Aufmerksamkeit auf diese besondere Art der Bestattung zu lenken, deren exakte Vorgeschichte aus dem Osten wir — wie so viele Erscheinungen aus der Avarzeit — noch nicht identifizieren können. Ihre nächsten Parallelen könnten die Katakombenbestattungen aus der Saltowo-Majack-Kultur sein, obgleich diese keine exakten Entsprechungen darstellen.

Dennoch liefert die Untersuchung des Fundmaterials genügend Grundlagen dafür, uns der Feststellung von *Katalin Nagy* anzuschliessen, die sie im Verlauf einer vergleichenden Untersuchung eines Friedhofes in der Umgebung von Hódmezővásárhely unternahm. Genauer gesagt geht es hier darum, dass eben die Sitte, in Nischengräbern zu bestatten, eines der Beweisstücke für die Kontinuität in der hiesigen Einwohnerschaft ist, deren Tote in den unterschiedlich alten Funden hier aufgedeckt wurden.<sup>29</sup> Anhand der Lehren, die wir aus der Untersuchung des Öcsöder Grabes ziehen konnten, möchten wir diese Feststellung noch dahingehend erweitern, dass die Bestattung in Nischengräbern im Kreis der Menschen aus der Zeit der frühen Avaren nachzuweisen ist, und das ihr Vorhandensein in der Greifvogel-Ranken-Epoche beweist, dass die Einwohnerschaft aus der frühen Avarzeit mit Beginn der neuen

Epoche nicht nur nicht verschunden ist, sondern auch teilgenommen hat an der Formung der Brauchwelt dieser neuen Kultur.

Auf die Frage, welcher ethnischer Hintergrund sich hinter dem Brauch der Nischengrab-Bestattung ausbreitet, vermögen wir heute noch nicht zu antworten. Hier gäbe es allein dann eine annähernd reale Antwort, wenn wir die östliche Vorgeschichte dieses Brauches kennen würden. Eine Verbindung zwischen diesem grossen Ethnikum und dem Brauch wird auch aus zwei weiteren Gründen recht kompliziert. Denn einerseits wurden je Bestattungsort nur einige Tote in Nischen Bestattet, und andererseits unterscheidet sich das Fundmaterial aus den Nischengräbern kaum von dem, das in den sogenannten „normalen“ Schachtgräbern der Awarenzeit gesichtet werden konnte.

Auf weitere Fragen können allein spätere Forschungen an den Bestattungsorten im Osten sowie im Karpatenbecken eine Antwort geben.

### Anmerkungen

1. *Tibor Andai*: Avarkori sérvkötők. *Archeológiai Értesítő*, 1952. 47–49.
2. *Dezső Csallány*: Kora-avarkori sírleletek. *Folia Archeologica* I–II. 1939. 132.
3. *Irén Juhász*: Újabb adatok az avar temetkezési szokások ismeretéhez. *MFME* 1969. 2. 147–149.
4. *Katalin Nagy*: Az avar kaganátus. In: *Hódmezővásárhely története a legrégebbi időktől a polgári forradalomig*. I. *Hódmezővásárhely*, 1984. 237–239., 246–249.
5. Vorhergehende Veröffentlichungen von *Gábor Lőrinczy* sind in „*Archeológiai Értesítő*“ zu lesen.
6. *László Selmeczi–László Madaras*: Avarkori és X–XII. századi magyar köznépi sírok Rákóczi-falván. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv*. 1979–1980. 141–172.
7. *Dezső Csallány* op. cit. 132.
8. *Zsigmond Szelle*: Régészeti ásatások a bölcskei népvándorláskori temetőben. *Archeológiai Értesítő* XI. 1971. 243.
9. *Zsigmond Szelle*: op. cit. 239.
10. *Zsigmond Szelle*: op. cit. 239–244.
11. Für die Nutzung dieser Angabe gilt meinem Kollegen *Péter Tomka* Dank.
12. Dies erfuhren wir durch mündliche Informationen von unseren Kollegen, die in diesem Komitat arbeiten.



13. An dieser Stelle sei *Elvira H. Tóth* für ihre freundliche mündliche Mitteilung sowie die Möglichkeit, diese zu nutzen, gedankt.

14. Besonderer Dank gilt *Mihály Kőhegyi* für seine freundschaftliche Hilfe, uns die Dokumentation über die von ihm aufgedeckten Gräber zur Verfügung zu stellen und zur Veröffentlichung beizutragen.

15. *István Bóna*: Avar lovassír Iváncsáról. *Archeológiai Értesítő* 1970. 243–261.

16. *Zlata Čilinska*: Slawisch-Awarisches Gräberfeld in Nove Zámky. Bratislava, 1966. XXI. T. 4–6., XLVII t. 23–30.; *Vojtech Budinsky-Krička*: Pohrebisko z neskorej doby v Žitavskej Tóni na Slovensku. *Slovenska Archeologia* IV. 1. 1965. XIII. t. 26–27., XIX. 26., 30.; *Ilona Kovrig-József Korek*: Le cimetière de l'èpoque avarè de Csóka (Čoka). *AAH*. XII. 1960. CVIII. t. 14.

17. *Dezső Csallány*: Szabolcs-Szatmár megye avar leletei. *Jósa András Múzeum Évkönyve* I. 1958. XXV. t. 1–6.

18. *Attila Kiss*: Avar Cemeteries in County Baranya. In: *Cemeteries of the Avar Period (567–829) in Hungary*. Vol. 2. Budapest, 1977. XVII. t. 1–5.

19. *Ágnes Cs. Sós*: Le deuxième cimetière avarè d'Üllő. *AAH*. VI. 1955. LXVI. t. 6–16.

20. *Milan Hanuliak*: Vyskum slovensko-avarskeho pohrebiska c Čataji. In: *AVANS*. Nitra. 1978. 43. t. 23–24.

21. *Kornél Bakay*: Az avarkor időrendjéről. *SMK*. 1. 1973. XXVI. t-1-6.

22. *Zlata Čilinska*: Frühmittelalterliches Gräberfeld in Želovce. Bratislava, 1973. LXIII. t-3-6-

23. Analogien zu den hier genannten Stücken lassen sich unter den Funden gleich welchen Friedhofes finden.

24. *Tibor Horváth*: Az üllői és a kiskőrösi avar temető. *Archeologica Hungarica*. XIX. 1935. XXXVIII. t. 4.; *Gábor Kiss-Péter Somogyi*: Tolna megyei avar temetők. In: *Dissertationes Pannonicae*. *Seria* III. volumen 2. Budapest, 1984. 95. t. 5.

25. *Éva Garam*: A késő avarkori korongolt sárga kerámia. *Archeológiai Értesítő* 96. 207–241.

26. *Tibor Horváth*: op. cit. 26–30. Abbildungen und p. 106.

27. *Katalin Nagy*: op. cit. 244.

28. A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. *Sajtó alá rendezte: Györffy György*. Budapest, 1975. 60–62.

29. *Katalin Nagy*: op. cit. 252.

1986 tavaszán Ócsöd község határában egy avar kori (7–8. század) temető 34 sírját bontottuk ki. A sírok között két lovas-sír, négy teljes övgarnitúra (kései préselt és öntött veretekkel), kerek és ovális bronzkarikájú üveggyöngyű függőpárok, dinnyemagszemekből álló gyöngysorok, tűtartók, vas- és bronzkar-perecek, orsógombok, kések és edények voltak. A 13. sírban egy sérvkötőt tártunk fel.

A 32. sír *fülkesír*. Előtere lekerekített sarkú téglalap alakú gödör, melyben lábaira rogyasztott ló feküdt teljes szerszámzattal (vasphalerák, kengyelpár, zabla, hevedercsat). Ebből rézsútosan nyílt a fülke, melyben a halott férfi nyugodott. Mellékletei között teljes, öntött *övgarnitúrát*, ívelt hátú *vascsákányt*, *vaskést* és egy fekete, sávosan festett *edényt* találtunk.

A fülkesíros temetkezések jelen ismereteink szerint az Alföld egy jól körülhatárolható területén figyelhetők meg. Az ok, amiért így ásták meg a sírgödöröket, a halott különleges védelme.

A Csallány-Dezsa által ismertetett lelőhelyek mellett újabban Orosházáról, Székkutasról, Szegvárról, Rákóczi-falváról is ismerünk ilyen sírokat. Közöttük *korai avar és griffes-indás* mellékletűek egyaránt megtalálhatók. Ennek magyarázatát abban látjuk, hogy a korai avar lakosság minden bizonnyal nemcsak hogy nem tűnt el az új korszak kezdetével, hanem részt vállalt az új kultúra szokásvilágának formálásában.

A temetkezési szokás etnikumhoz egyelőre nem köthető. Ennek két legfontosabb oka az, hogy a szokás pontos keleti párhuzamát nem ismerjük (a katakombás temetkezés nem teljesen hozható párhuzamba a fülkesírokkal), másrészt az előkerült leletanyag pontosan ugyanolyan, mint az egyszerű gödörösíros temetkezések leletanyaga. Különböző társadalmi rétegekhez való kötése sem valószínű, hiszen a sírok között vannak mellékletekben gazdagok, de akadnak szegényesek is. Ezen ellentmondások feloldását véleményünk szerint a korai avar kor etnikai viszonyainak komplex vizsgálata oldhatja fel a jövőben.

Madaras László

## ARCHÄOLOGISCHE ANGABEN ZU DEN BRAUCHEN DER JAZYGEN UND IHRER ABERGLAUBENWELT

Eine der nicht zu vernachlässigenden Aufgaben der ethnographischen Forschungen besteht darin, die Riten (Bräuche) einzelner Ethnika, Gemeinschaften, Volksgruppen und Völker sowie die ihnen organisch anhaftenden Aberglaubenssysteme aufzudecken. Kompliziert wird eine derartige wissenschaftliche Analyse gewöhnlich dadurch, dass im Verlauf des vergangenen Jahrtausends in Europa wie auch vielerorts anderswo die einstigen „heidnischen Riten“ hinter den Riten der dogmatischen Religionen (vor allem hinter denen des Christentums) in den Hintergrund gedrängt worden waren, um dann verboten oder eben gerade noch geduldet oder aber besonders von den christlichen Kirchen bejaht, zu „Volksbräuchen“ zu werden und so weiterzuleben.<sup>1</sup> Auch jener, nicht zu verachtende Umstand, dass sich im Laufe der Jahrhunderte etliche mehr oder weniger grosse Volksgruppen mit dem Ungarntum vermischten, und jede für sich die Volkskultur der Ungarn um einige Elemente bereicherte, lassen die Aufgaben der ungarischen ethnographischen Forschung anwachsen. Zu diesen Volksgruppen zählen auch die Jazygen, die in schriftlichen Quellen zur Geschichte des Karpatenbeckens erstmals 1318 erwähnt wurden.<sup>2</sup>

Es ist uns keinerlei schriftliche Quelle erhalten geblieben, die in Bezug auf die Kultur der Jazygen, ihre Bildung, ihre Bräuche und ihren Aberglauben grundlegende Informationen liefern könnte. Wollen wir deshalb an irgendwelche Informationen über die Zeit und die Lage ihrer Kultur vor der Verschmelzung mit der ungarischen Volkskultur gelangen, so sind wir — aus dem Quellenmaterial und der möglichen Methode der Wissenschaft folgernd — auf die beschränkten Möglichkeiten der archäologischen Forschungen und auf die mit ihrer Hilfe zugänglichen Angaben angewiesen.

Es würde den Rahmen dieser kurzen Studie sprengen, wollten wir hier auch auf die Herkunft der Jazygen, ihre Sprache, ihre Geschichte vor ihrem Einzug ins Karpatenbecken sowie auf ihre kaukasische Heimat eingehen.<sup>3</sup> Anhand von archäologischen Erscheinungen und deren Variationen unternehmen wir jedoch den Versuch, all das

zu umreißen, was diese spezifischen Quellen von ihren Bräuchen und ihrer Aberglaubenwelt sichtbar werden lasse.

Die Jazygen, die in Ungarn eine andere Sprache angenommen haben, und ihre einstigen Sprachverwandten, die auch heute noch im Nordkaukasus ansässigen Osseten, stammen von den Alanen ab. Als eigenständige politische Kraft traten die Alanen im 6. Jahrhundert n. Ch. auf. Doch ihr eben noch knospender Staat fiel dem Tatarensturm von 1222 zum Opfer.<sup>4</sup> Es bestehen keine Zweifel, dass die Bräuche und Aberglauben der ungarischen Jazygen aus dem Brauch- und Aberglaubensystem der Alanen hervorgegangen sind, dass sie dort ihre Wurzeln haben.

Die Archäologie ist in der Lage, historische Schlussfolgerungen anhand von Grabmälern und Überresten von Siedlungen zu ziehen. Der Archäologe kann die Bestattungsbräuche beobachten und somit anhand von Funden aus Gräbern auch Schlüsse auf die Aberglaubenwelt ziehen. Angaben zu letzteren können auch im Verlauf von Siedlungsausgrabungen auftauchen, in erster Linie aber bei der Aufdeckung von Gebäuden, die zu kultischen Zwecken errichtet wurden.

Die historisch grandlinigen Vorfahren der Jazygen waren die Alanen. Im frühen Mittelalter breitete sich die alanische Kultur im zentralen Vorland des Kaukasus aus,<sup>5</sup> und die Alanen waren es auch, die einen bedeutenden Teil der Bevölkerung der Kultur von Saltowo ausmachten.<sup>6</sup> Die Bewohner des Nordteils dieser Kultur bestatteten ihre Toten in Grabkammern (Katakombengräber), die mit einem langen, in die Erde gegrabenen Zugang versehen waren. Eine Untersuchung der Skelette ergab, dass die hier Bestatteten dem sog. „langköpfigen“ europiden Typ angehörten. Da die exakten Parallelen zu diesen Grabkammern schon seit langem im Nordkaukasus bekannt waren, und auch dort Menschen dieses anthropologischen Typs bestattet worden waren ebenso wie in den Gräbern entlang des Don und des Donjes, und da auch das Fundmaterial dieser beiden Gebiete nahe Verwandtschaft aufwies, wurde dieses Volk von den Forschern in Übereinstimmung mit den historischen Angaben als Alanen identifiziert.<sup>7</sup>

Dennoch wird auch seither in der Wissenschaft darüber gestritten, ob die alanische Kultur insgesamt identisch sei mit der der langköpfigen Alanen, die ihre Toten in der schon erwähnten Weise bestatteten. Nährstoff für diesen Streit liefert die Tatsache, dass im 6.—9. Jahrhundert v. Ch. die alanische, eine gut definierbare materielle Kultur, nicht allein die Katakombengräber kennzeichnete. Im Vorland des Kaukasus war diese Kultur charakteristisch für die Grabkammern ebenso wie für andere Grabbauten, wie z. B. für Steinsarkophage, halb unterirdische steinerne Grabgewölbe, Felsengräber, einfache Grabgruben usw.<sup>8</sup>

Die Gräber, die auf dem Gebiet der alanischen Kultur aufgedeckt wurden, lassen sich in drei Gruppen unterteilen:

- a) Grabbauten, die auf der Erdoberfläche, auf der Erde stehend errichtet wurden;
- b) Bestattungen ohne Kurgan;
- c) Kurganbestattungen.

Anhand der Struktur der Grabbauten lassen sich wiederum zwei grössere Gruppen unterscheiden:

a) die Einkammergrabbauten: als ihr grundlegender Typ gilt die einfache Grabgrube, deren Seitenwände und Abdeckung jeweils anders sein konnte. Hierher gehören auch die einfachen in die Erde gegrabenen Gruben, die Gruben, die mit Holz oder Stein ganz oder nur teilweise abgedeckt waren, die Gruben, bei deren Aufdeckung sich eine bankförmige Gestaltung zeigte, die Steinruhen innerhalb der Grabgruben, bzw. die an den Seiten mit Steinplatten ausgekleideten und ähnlich abgedeckten Gruben, die Grabkammern aus Stein und die unterirdischen Grabgewölbe, die Grabbauten, deren Wände aus waagrecht übereinander gelegten Steinplatten besteht und die auch mit Steinplatten abgedeckt sind.

b) Grabbauten aus zwei oder eventuell auch drei Teilen: bei denen zur Grabkammer ein langer Gang und eine Eingangsöffnung führen. Der Verstorbene wurde nicht senkrecht in die Grabkammer heruntengelassen, sondern waagrecht. Hierher gehören auch die Katakombengräber, die Grabhöhlen, die halb unterirdischen und halb überirdischen steinernen Grabgewölbe, die aus vorgeschichtlicher Zeit stammenden Dolmen, die von den Alanen erneut zu Bestattungszwecken genutzt wurden. Die Form der in die Erde gegrabenen Grabkammer kann viereckig, dreieckig, rund oder oval sein. Die Eingangsöffnung wurde im allgemeinen mit Steinplatten verschlossen. Zur Kammer direkt führt ein langer und schmaler, manchmal stufenartig abfallender Gang. Die Erdhöhlen sind oval bzw. viereckig, ihre mit Stein oder Brettern verschlossene Eingangsöffnung befindet sich an der Längsseite der kurzen und breiten Grabgrube. Die in Felsen getriebenen Grabkammern haben eine ovale, halbovale bzw. viereckige Form. Auch bei ihnen ist die kleine Eingangsöffnung durch Steinplatten verschlossen. Die Felsengrotten haben eine halbovale Grabkammer. Oftmals nutzte man die von der Natur vorgegebenen Felsenvertiefungen zur Bestattung und mauerte die breite Eingangsöffnung dann völlig zu.<sup>9</sup>

Die alanische Kultur des 10.—14. Jahrhunderts ist im Vergleich zu ihrem Nachlass aus dem 6.—9. Jahrhundert weitaus weniger gründlich erforscht. Doch auch die bisher vorliegenden Ergebnisse ermöglichen die Schlussfolgerung, wonach auch in jener Zeit auf dem Gebiet der alanischen Kultur alle die Grabtypen vorhanden waren, die für die Spanne vom 6. bis zum 9. Jahrhundert charakte-

ristisch waren. Jedoch hat sich der Anteil an einzelnen Grabtypen verändert. Beispielsweise wurde im nordwestlichen Teil des Kaukasus die Kurganbestattung vorherrschend. Die Form der Bestattung hingegen wandelte sich nicht; erhalten blieben die einfache Grabgrube oder die einer Steintruhe ähnelnde Herausbildung der Grabgrube. Erst im 12.–13. Jahrhundert kamen bei Kurganbestattungen auch Särge (aus Eichenholz) vor.

Eine nächste bedeutende Veränderung stellte das Auftreten der ausgebreiteten christlichen Friedhöfe mit ihren vielen Grabstellen dar. In die einfachen Grabgruben der christlichen Friedhöfe bzw. in die schmalen Steintruhen wurden die Verstorbenen meist ohne Grabbeigaben, höchstens mit einigen persönlichen Gegenständen, in erster Linie mit persönlichem Schmuck, bestattet.

Der einzige neue Grabtyp dieser Epoche, der auch bis heute noch für die Osseten charakteristisch ist, ist das oberirdisch errichtete Grabgewölbe mit aufwärtsstrebenden Wänden.<sup>10</sup>

In den Gräbern konnten seltener ein oder zwei (männliche bzw. weibliche) Skelette oder mehr als diese (die Staubhüllen einiger Generationen) entdeckt werden.

Auf dem Territorium von Alanien war die heidnische Bestattung vor der Christianisierung stets von Funden (Grabbeigaben, die in den Gräbern entdeckt wurden) begleitet, welche mehr oder weniger unterschiedlich waren. Grabbeigaben wurden einzig und allein bei Verbrechern oder bei aus der Gemeinschaft Ausgestossenen fortgelassen.<sup>11</sup>

In der Archäologie gilt es schon lange als allgemein akzeptierte methodische Feststellung, dass man eben anhand der unterschiedlichen Fundensembles auf die einstige Struktur und den einstigen Aufbau der einzelnen Gemeinschaften und der Gesellschaft schließen kann. Man legte diese Beigaben in die Gräber, weil man an das Leben nach der Bestattung, nach dem Tode glaubte.

Zusammen mit dem Toten wurden auch Gegenstände und Dinge bestattet, die für das weitere Leben notwendig waren, wie z. B. Gefäße, gefüllt mit Essen und Trinken, Gewehre, Handwerkszeug und Schmuck. Nicht selten kam es vor, dass man den toten Kämpfer zusammen mit seinem Pferd bestattete; beispielsweise legte man in dem Dorf Hasmidon in der Nordossetischen Autonomen Republik oftmals nur das Pferdefell (gemeinsam mit dem Schädel und Beinknochen) mit ins Grab. So geschah die z. B. auch in Bajtal-Tschapkan, Karatschewo-Tscherkessien,<sup>12</sup> in der Nähe von Mokraja balka Kislowodsk,<sup>13</sup> ebenda Direktorskaja gorka.<sup>14</sup> Die Beisetzung des Pferdes verlor sich im Laufe des 9.–10. Jahrhunderts; von der Zeit an legte man nur noch das Pferdezaumzeug (Sattel, Steigbügel, Zaum, Pferddecke, Schabracke usw.) bei. Die am kunstvollsten ausgearbeiteten Pferdezaumzeuge wurden in den Grabkammern der Drushinniks



des Katakombenfriedhofs von Smejski aus dem 11.–12. Jahrhundert aufgedeckt.<sup>15</sup>

Die sowjetischen Forscher sind der Meinung, dass die Bestattungsbräuche der Alanen die Widerspiegelung animistischer Vorstellungen seien.<sup>16</sup> So sagt Kusnetzow, dass die Katakombengräber eben durch diese Vorstellung entstanden seien. Denn, während man die Eingangsöffnung der Katakombengräber nach der Bestattung völlig verschloss (z. B. mit Steinplatten), den Dromos jedoch einebnete, wurde bei den unterirdischen Grabkammern allein die Eingangsöffnung mit Steinen verschlossen und dann diese Wand mit Lehm hermetisch verputzt. Die luftdicht abgeschlossene Grabkammer wurde zur Heimstatt für die Seele des sich ins Jenseits begebenden Verstorbenen.<sup>17</sup>

Die Aufdeckung der Glaubenswelt der Alanen und ihrer Bräuche zeigt sich als recht kompliziert, denn die schriftlichen Quellen sind sehr ärmlich, und die archäologischen Angaben liefern beiweitem keine ausreichende Grundlage für eine Rekonstruktion. Die Lage der Forscher wird ausserdem dadurch erschwert, dass vom 10. Jahrhundert an das Christentum in Alanien sehr stark um sich griff, was mit anderen Worten heisst, dass hierdurch so manches Element der früheren Glaubenswelt und des einstigen Brauchsystems verändert, umgeschichtet und einverleibt wurde.<sup>18</sup>

Aufgrund der bisherigen Forschungen dürfen wir zu Recht behaupten, dass die Alanen die Sonne und mit ihr auch das Feuer als Gottheit verehrten.<sup>19</sup> Als erster wies Abaew darauf hin, dass in der ossetischen Sprache neben der alltäglichen Bezeichnung „hur“ für die Sonne auch ihre kultische Bezeichnung erhalten geblieben ist, wie z. B. „hursarin“ (goldene sonne) oder „hurtü hursarin“ (Sonne aller Sonnen). Erhalten blieb auch die kultische Bezeichnung für das Feuer: „arthuron“ (das Feuer des Sohnes der Sonne).<sup>20</sup> Kusnetzow meint, dass auf dem Territorium des Kaukasus die aus dem Iran stammende Sonnenverehrung mit dem hiesigen Feuerkult zusammengestossen ist, sich vermischt und dann vereint hat.<sup>21</sup>

Die mit dem Feuer zusammenhängenden Riten spiegeln sich – wahrscheinlich ihrer lebensspendenden und reinigenden Kraft zufolge – auch in dem archäologischen Material wider. Hierauf weisen auch die Holzkohleüberreste hin, die man in Gräbern und kultischen Bauten auffand. In den alanischen Steinsegnungsgräbern aus dem 6.–9. Jahrhundert war ein verkohltes Stück Glut – gleich einer Erscheinung zur Symbolisierung des Feuers – recht gewöhnlich.<sup>22</sup> Auf dem nordossetischen Katakombenfriedhof von Smejski, der aus dem 11./12. Jahrhundert stammt, wurden bei den Aufdeckungsarbeiten in den Grabkammern Holzkohlereste von Glutasche in dichten, dicken Schichten gefunden.<sup>23</sup>

Aus noch in den vergangenen Jahrzehnten war die Kohle als

Attribut des Feuers in der Glaubenswelt der Osseten und in ihren Bräuchen vertreten, wobei die Betonung vor allem auf dessen schützender und behütender Funktion lag. So warf man beispielsweise in den für die Nacht bereitgestellten Wasserkrug glühende Kohle, damit die bösen Geister keinen Zugang fänden. Ebenso wurde die in den Wasserkrug geworfene Kohle auch gegen den bösen Blick angewendet. Die glühenden Kohlenstücke wurden in allen Zimmern herumgetragen, damit der Teufel, sobald er sich dort niederlassen wolle, in die Flucht getrieben würde. Um das Grab vom Bösen zu reinigen, entfachten die Osseten schon tagelang vor der Bestattung ein Feuer am Grab und auch noch nach der Bestattung liessen sie es drei Nächte lang brennen.<sup>24</sup>

Die in Alanien aufgedeckten kultischen Bauten wurden von den Forschern ebenfalls mit dem Sonnen- und dem Feuerkult in Verbindung gebracht.<sup>25</sup>

Im Jahre 1925 wurde unweit von Pjatigorsk ein kultischer Bau aufgedeckt, in dem man u. a. acht zylinderförmige Räucherfässer fand. Und zwar eins davon in der Mitte, während sich die anderen in gleichmässigen Abständen dazu kreisförmig um dieses reihten. Im Inneren der Räucherfässer (aufrechte Tonzylinder) waren Kohle und Asche, während der Raum zwischen ihnen und um sie herum mit den Gebeinen von wilden und Haustieren bedeckt war.<sup>26</sup> Einzelnen Annahmen zufolge sollen während der Opferzeremonien aus den Öffnungen der glühenden Zylinder Rauchwolken gedrungen sein. Und vor allem aus der Richtung des Rauches versuchte man, in die Zukunft blickend, Schlüsse zu ziehen.<sup>27</sup>

Auch die Placierung der Räucherfässer mag nicht zufällig gewesen sein, denn in der alanischen Symbolik galt der Kreis als Zeichen für die Sonne. Sonnenscheibensymbole sind auch die im Kaukasus häufig vorkommenden steinzärgen in Ringform.<sup>28</sup>

Zum Verständnis des Heiligtums nahe von Pjatigorsk trugen auch die Ausgrabungen unter W. B. Winogradov bei, die dieser in den Jahren von 1965 bis 1968 in Alhan-Kalinskoje Goroditsche ausgeführt hat. Hier wurden gleichzeitig fünf ähnliche Bauten aufgedeckt, die sich dann als heidnische Heiligtümer entpuppten. In dem grössten unter diesen Heiligtümern, welches die Nummer 5 bekam, entdeckte man einen lehmverputzten Altar, 76 zylinderförmige Räucherfässer und das Skelett eines geopferten Pferdes. In dem Heiligtum Nr. 1. das sich am Nordtor von Goroditsche befand, entdeckte man 25 Räucherfässer und die Skelette von zwei geköpften Schafen. Die Heiligtümer Nr. 2 und Nr. 3 enthielten 23 bzw. 16 Räucherfässer sowie Lamm und Schafsskelette. Im Heiligtum Nr. 4 fand man insgesamt 13 Räucherfässer. Hier konnte nicht beobachtet werden, ob die Räucherfässer in einem regelmässigen Kreis angeordnet waren. Der Boden der Heiligtümer war von einer dicken Asche-

schicht bedeckt, in den Räucherfässern befanden sich Kohlereste, und in einem fand man sogar Hanfkörner.<sup>29</sup>

Die oben beschriebenen Bauten wurden von den Forschern als Sonnen- bzw. Feuerheiligtümer definiert. Auf die kultische Bedeutung der dort aufgefundenen Opfertiere weisen auch mehrere indirekte Angaben hin (z. B. Pferdeamulette usw.).<sup>30</sup>

Auch die rituelle Opferung des Lammes trägt heidnischen Charakter. Laut B. A. Litwinski verkörpert das Lamm „farn“, was im Ossetischen Glückseligkeit, Segen, Barmherzigkeit, Gnade und das höchste Heil bedeutet. In dem skytischen, sarmatischen und alanischen Umfeld, auf welchem die ossetische Ethnogenese ausbaut, stellte „farn“ eine uralte, nicht entlehnte Gottheit dar.<sup>31</sup> Die einstige Bedeutung des Ziegenopfers offenbarte sich im Laufe einer der Ausgrabungen von S. A. Pletnewa. Auf einem Bestattungsort aus dem 8./9. Jahrhundert (Katakombenfriedhof von Dmitrowski, Belgorod oblast) waren die rituell aufgebahrten Tiere ausschliesslich Ziegen und gewöhnlich Jungtiere.<sup>32</sup>

Die Hanfkörner aus dem einen Räucherfass weisen darauf hin, dass auch Narkotika bei den Riten zugegen waren. Hierfür sind uns auch noch andere Beispiele bekannt; so kommen auf den alanischen Friedhöfen im Nordkaukasus Haschischpillen vor.<sup>33</sup>

Die Forscher nehmen an, dass die Hanfkörner zusammen mit anderen Stoffen im Räucherfass brannten, und die an der Opferzeremonie beteiligten Menschen von diesem Rauch in einen euphorischen Zustand gerieten, ganz einfach rituell beräuchert wurden.<sup>34</sup>

Dass die Räucherfässer möglicherweise auch anders genutzt wurden, darauf weist D. K. Selenin aufgrund seiner ethnographischen Untersuchung der sibirischen Völker hin. Er meint, dass die Räucherfässer dazu gebraucht wurden, die heidnischen Idole (die Ongonen) durch Beräucherung zu schützen, wobei die durch den Rauch aus den narkotischen Grässern erregten Menschen meinten, in den gleichen Genuss gelangt zu sein wie ihre heidnischen Dämonen und Götter.<sup>35</sup>

In den westlichen Gebieten von Alanien stiess man jedoch nicht auf Räucherfässer, obgleich laut W. A. Kusnetzow auch hier die Sonne als Gottheit verehrt wurde. Als Beweis hierfür führt er einen der Bauten an, die auf dem Nishne Arhusskoje Gorodistsche aus dem 10.–12. Jahrhundert in der Schlucht von Bolschoi Selentschuk gefunden und aufgedeckt worden waren. Dieser Bau mit seiner im Durchmesser 88,5 m messenden Ringschanzenform war schon seit langen Zeiten bekannt, doch hatte man hier niemals Ausgrabungen vorgenommen. Im Jahre 1979 durchbrach Kusnetzow die Schanze der Überrest einer 2,10 m starken Steinmauer war. Anhand der aus regelmässig geformten Steinplatten bestehenden und sorgfältig daraus errichteten Mauer gelangte er zu der Feststellung, dass dieser Bau

ursprünglich ein riesiges Sonnen- und Feuerheiligtum gewesen sein muss, in welchem die kultischen Aktivitäten unter freiem Himmel ausgeführt wurden. Auch die Hauptstrasse der Gorodistsche führte auf diesen Bau zu, was ebenfalls seine zentrale Stellung unterstrich.<sup>36</sup>

Auf die besondere Rolle der Sonne weisen auch die sog. Sonnenamulette hin. Im Gebiet des Kaukasus kann das Vorhandensein von Metallamuletten von der Bronzezeit an, bzw. von der frühen Eisenzeit an verfolgt werden. Bis zum frühen Mittelalter hin nahm ihre Entwicklung einen geraden Verlauf und hält sogar noch bis in die Jetztzeit an.<sup>37</sup> An diesen Amuletten fehlt es auch unter den Beigaben bei Frauengräbern nicht, obwohl sie gelegentlich auch in den Gräbern von Ehepaaren vorkommen.<sup>38</sup> Sie sind stets kreisförmig, stellen manchmal zwei konzentrische Kreise dar, und haben 4 bis 7 Speichen, das heisst, sie nehmen die Form eines Speichenrades an. Im Widerspruch zu S. A. Pletnewa, die die Sonnenamulette für eine Tengri-Erscheinungsform des türkischen Himmelsgottes hält,<sup>39</sup> vertritt W. A. Kusnetzow die Meinung, dass diese die Symbole Huar bzw. Aspandiar des alanischen Sonnengottes sind.<sup>40</sup>

Unter den alanischen Grabbeigaben können auch die Metallspiegel mit der Sonnenverehrung in Verbindung gesetzt werden. So spricht A. M. Hasanow den von einer Seite polierten, blanken Metallspiegeln eine religiös-mystische Bedeutung zu.<sup>41</sup> Diese Ansicht untermauert er dann auch noch mit mehreren kleinen Beobachtungen. Z.B. damit, dass auf der verzierten Rückseite der Spiegel Sonnenornamente zu finden sind, oder konzentrische Kreise, mit Speichen in Strahlenform durchwobene Kreise (letztere in einzelnen Feldern manchmal mit einem kleinen Kreuz) oder ein Kreis mit einem vielstrahligen Stern darin usw.<sup>42</sup> Auf einzelnen Spiegel ist die Swastika, das allerälteste Sonnensymbol, zu finden (z.B. Katakombenfriedhof von Smejski, Katakombe Nr. 7). Eine vergleichende Untersuchung dieser Spiegel hatte zum Ergebnis, dass es sich hierbei um persönliche Amulette einzelner Personen gehandelt haben muss, denn es gab abgesehen von einer Ausnahme keinen Spiegel, der einem anderen in Gestalt und Verzierung geglichen hätte. Somit ist anzunehmen, dass auch die tönernen Gussformen auf persönlichen Wunsch angefertigt wurden.<sup>43</sup>

Nach Auffassung von W. A. Kusnetzow nahm der Feuer- und Sonnenkult im alanischen heidnischen Pantheon eine führende Stellung ein, verbreitete sich über die gesamte alanische Bevölkerung, denn dieser Kult trug grundlegend agrarischen Charakter.<sup>44</sup>

Hier möchte ich anmerken, dass es neben den Sonnen- und Feuerheiligtümern auch archäologische Angaben über das Vorhandensein anderer heidnischer Heiligtümer gibt. So deckte beispielsweise Minaewa im Jahre 1965 auf dem Friedhof von Giljatsch Gorodistsche

(Karatschawo-Tscherkessien) ein heidnisches Heiligtum aus dem 10./11. Jahrhundert auf, das ein rechteckiger Steinbau mit einer Grösse von 5,20X4,65 m war. Auf dem Boden dieses Heiligtums stand gerade in der Mitte eine flache Steinschüssel, die 0,75 cm im Durchmesser mass. In der nordwestlichen Ecke des Gebäudes lagen auf einer kleinen Erhebung ein kleiner roter Lackteller und eine Pfeilspitze, umgeben von Russresten, Lämmerkochen und anderen Opferresten. Rundherum um die Mauer sowie darin waren rund 200 Pfeilspitzen und als Überreste der anzunehmenden Opferhandlungen überall Perlen,<sup>45</sup> gläserne Armreifen sowie Bruchstücke von Glas- und Tongefässen.

Allgemein ist auch die Auffassung, dass im alanischen Pantheon auch der Gott des Krieges einen wichtigen Platz einnahm. Dieser wurde durch ein in die Erde gestossenes Schwert verkörpert.<sup>46</sup> Im Nartepos ist Batras Held und Gewehr gleichzeitig, der „Stahlgeborene“ und im Schwarzen Meer Gestählte. Manchmal fliegt Batras aus den Fluten des Meeres in Gestalt eines Schwertes den Himmel, um dort die bösen Geister zu vernichten. Sh. Djumesil meint, dass vor der Christianisierung eben Batras der Gott des Krieges für die Alanen war.<sup>47</sup> Nach Ansicht anderer hat der bei den Osseten verehrte, volkstümlichste christliche Heilige, St. Georg, Schutzengel der Krieger und Reisenden, der Uastürdshi, die Züge des in Schwertgestalt verehrten alanischen Kriegsgottes in sich verschmolzen; und Uastürdshi hat die Gestalt des berittenen Helden schon früher angenommen, noch bevor sich der Kult um den Heiligen Georg in Alanien verbreitet hatte.<sup>48</sup>

Auf diesen oben dargestellten Ablauf können auch die Blattamulette hinweisen, welche aus dem 7.—9. Jahrhundert stammen. Sie wurden an der Brust getragen und stellten einen sich nach rechts oder links wendenden Reiter dar. Kusnetzow vermeint, in diesen Gegenständen die Erscheinung des Uastürdshi zu erblicken. Und es mag auch kein Zufall sein, dass das Auftauchen von Amuletten mit Reiterdarstellungen zeitlich mit der Verbreitung des Säbels im Kaukasus sowie mit der Herausbildung der berittenen Krieger in sich vereinigenden Drushina zusammenfiel.<sup>49</sup>

Die Metallamulette sind charakteristische Objekte der alanischen Kultur. Unter den zeitlich ähnlichen Funden Eurasiens gibt es kaum Parallelen zu ihnen, und auch die werden von den Forschern als Beweisstücke für die sich verwirklichenden Beziehungen zum Kaukasus angesehen.<sup>50</sup> Die Amulette wurden nicht nur aus Metall angefertigt; eine ähnliche Funktion hatten auch die Knochenstücke, die Tieren um den Hals gehängt wurden, sowie auch Perlen und Edelsteine [Karneol, Achat, Rubin, schwarzer Bernstein (Gagat), Bergkristalle, Bernstein und Glas].

Nach einer Durchsicht der aus dem alanischen Friedhof von



Mokraja Balka stammenden Amulette unternahm G. E. Afanasew den Versuch, einzelne Elemente des Totemismus zu rekonstruieren. Seiner Ansicht nach waren unter den kleinen Bronzeplastiken mit magischer Schutzfunktion der Fuchs, der Hirsch, die Schlange, das Pferd sowie die Vögel Toteme.<sup>51</sup>

W. A. Kusnetzow zufolge waren auch die aus Bronze gefertigten Männerfiguren Amulette. Wie die neuesten Entdeckungen zeigen, wurden die Männergestalten in der typischen Hand- und Fusstellung des ritualen Tanzes dargestellt. Nicht wenige unter ihnen tragen ausgesprochen phallischen Charakter. Oftmals kommt es auch vor, dass der in der Pose des ritualen Tanzes dargestellte Mann von einem die Sonnenscheibe symbolisierenden Ring umschlungen wird. In den Gräbern des Friedhofes von Kamunta aus dem 6.-9. Jahrhundert wurden Lederbeutel gefunden, die mit ähnlichen Motiven bestickt waren. Es ist anzunehmen, dass die eingerahmt, in einer ähnlichen Positur dargestellten Männergestalten spätere Varianten dieses Typs aus dem 10.-12. Jahrhundert waren. (Fundorte: Rutha, Semejskaja staniza in Nordossetien und im Raum Wolossowka Krasnodar).<sup>52</sup>

Kusnetzow ist der Meinung, dass diese im Grunde genommen heidnische Priester darstellen, und mit dem archaischen phallischen Fruchtbarkeitskult in Verbindung stehen.<sup>53</sup> Neben den Schutz- und Abwehramuletten muss aber auch den anzunehmenderweise magischen Gürteln und Halsketten eine besondere Bedeutung beigemessen werden.<sup>54</sup> Als charakteristische Beispiele möchte ich unter diesen den Fund von Hasaut (Karatschaewo-Tscherkessien) hervorheben. Dieser magische Gürtel wurde in einem Katakombengrab aus dem 7./8. Jahrhundert, welches in einen Felsen gehauen war, gefunden. Der Gürtel besteht aus zwei schmalen, an den Enden miteinander verknüpften Lederriemen, an die mit sieben verschiedenen Knoten mehr oder weniger gleichmässig voneinander entfernt, kultische Gegenstände gehängt wurden. Hierbei handelte es sich, von einem Ende des Gürtels ausgehend, der Reihe nach um ein beschädigtes (angenagtes?) Tierhorn, um einen zylinder- („hantel-“)förmigen Bronzeanhänger, der an einem gedrehten Riemen unter dreieckförmigen Lederstücken waagrecht angebracht war, um eine Bronzefigur, um eine mit weissen Streifen verzierte, ansonsten braune Glasperle, um einen Lederbeutel (mit drei holzgeschnitzten konischen Gegenständen mit einem fünfeckigen Querschnitt, an deren beiden Seiten senkrechte Rillen eingeritzt waren, sowie mit einem Kreuz und Pflanzenwurzeln bzw. -stengeln) und auch noch um einen Schminkpinsel.<sup>55</sup>

Leider ist es nur teilweise gelungen, die konkrete magische Bedeutung der am Gürtel hängenden Gegenstände zu enthüllen. Zweifelsohne kamen dem Horn, der bronzenen Pferdefigur, der mit weissen Streifen verzierten, braunen Glasperle und den Holzfiguren im



Beutel eine magische Rolle zu. Letztere erinnern an die hölzernen Opfergegenstände der ossetischen Dshuaren.<sup>56</sup>

Die Gegenstände aus Holz, Leder und Textil konnten sich in erster Linie infolge des Mikroklimas, welches sich bei den Bestattungen in Felsenhöhlen oder -grotten herausbildete, erhalten. Bei einigen von diesen steht ihr Zusammenhang mit der Glaubenswelt völlig ausser Zweifel. Solche sind beispielsweise die schmalen, länglichen Schachteln, die von ihrer Form her an die hölzernen Federkästen für die Schule bzw. an die aus der ungarischen Bauernkultur bekannten Rasierklingenkästen erinnern. Diese Schachteln wurden häufiger aus Pappelholz, seltener aber aus Lindenholz angefertigt. Ihr Deckel, manchmal aber auch ihre Seitenteile, waren mit eingeschnitzten geometrischen Ornamenten verziert.<sup>57</sup> Die einstige Funktion dieser Schachteln lässt sich anhand ethnographischer ossetischer Parallelen feststellen. Dergleichen eingeritzte Holzschachteln waren die Heimstatt für die Haus- oder Ortsgeister. In solche Schatullen legte man auch Baumwolle oder rote Fäden, damit es für den Geist schön warm und angenehm sei.<sup>58</sup>

Wie schon erwähnt, wurde die Glaubenswelt der sich im Karpatenbecken niederlassenden Jazygen (Alanen) bis zum 8. Jahrhundert hin vom Christentum stark überlappt. Im Verlauf des 6. bis 7. Jahrhunderts gelangten die ersten byzantinischen Glaubensbekehrer nach Alanien; doch schon im 10. Jahrhundert traten, unter anderem auch infolge der Unabhängigkeit von den Kasachen, christliche Kirchenbauten in grösserer Zahl recht plötzlich auf, und um diese herum wurden auch die neuen Friedhöfe angelegt.<sup>59</sup>

Was die Situation der Glaubenswelt bei den sich im Karpatenbecken niederlassenden Jazygen angeht, bieten vorerst allein die Gräber bzw. die darin getätigten Funde der Friedhöfe in dem einstigen Négyszállás (in der Gemarkung von Jászdózsza), die von dem Verfasser aufgedeckt wurden, einen Anhaltspunkt.<sup>60</sup>

In den Jahren zwischen 1980 und 1981 führten wir in Négyszállás an den von Prückler (Pórteleki) und Komáromy ausgemachten Fundorten Ausgrabungen aus. Hier konnten wir 454 Gräber aufdecken, die sich auf einem durch Gräbern abgetrennten, von Mitte des 13. Jahrhunderts bis zum letzten Drittel des 15. Jahrhunderts belegten Friedhof um eine Kirche (Négyszállás) befanden. Das Gebäude der Kirche war ca. 13 m lang und 7,5 m breit, mit einem Schiff und einer fünf Seiten des Achtecks abschliessenden Apsis. Dieser gotische Bau wurde auf einem schon früher eröffneten und gebrauchten Friedhofsgelände errichtet. Von seinem Grundriss sowie anderen mittelbaren chronologischen Ansatzpunkten ausgehend, muss dies im zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts geschehen sein. Die Errichtung dieser Kirche gilt als unterlegbares Zeugnis für das Ende der römischen Bekehrung unter den Jazygen von Négyszállás.

Schon 1980 konnten wir feststellen, dass der Friedhof um die Kirche, mit dessen archäologischer Ausgrabung begonnen worden war, am westlichen Ausläufer der Siedlung gelegen war. Die Siedlung zog sich von dort aus ostwärts rund 1 bis 1,5 km lang und wurde von dem in den Fluss Tarna mündenden Bach Csákó gleichsam geteilt. Am östlichen Ausläufer von Négyszállás verbarg sich unter einem flachen Erdhügel ebenfalls ein Friedhof, der um eine Kirche gelegen war. Wie dies spätere Feldbegehungen bewiesen, lag ostwärts von diesem Hügel bis hin zum Fluss Tarna eine in ihrer Ausdehnung nicht allzu grosse awarische und später dem Hause Arpad angehörende Siedlung. Ausgrabungen auf eben diesem Friedhof erbrachten, dass sich die Jazygen auch in Négyszállás auf dem Gelände einer Siedlung aus der Zeit des Hauses Arpad, welche dann von den Tataren zerstört worden war, niedergelassen hatten. Diese Kirche, verziert durch eine Halbkreisapsis, wurde noch im 11. Jahrhundert erbaut und diente zur Zeit des Hauses Arpad als Diözesenkirche. Sie wie auch das Friedhofsgelände um sie wurden von jener Gruppe, die bald schon nach ihrer Niederlassung zum römischen Christentum übergetreten sein muss, wahrscheinlich für Bestattungs- und auch anderer religiöse Ausübungen genutzt. Bald darauf, Ende des 13. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, errichtete man an der Stelle der zerfallenen Kirche eine Kirche mit rechteckiger Apsis, in die bzw. um die herum bestattet wurde. Das Gelände um die Kirche wurde durch eine Mauer abgegrenzt. In dem Friedhof am östlichen Ausläufer von Négyszállás (II) deckten wir 568 Gräber auf. Gemäss unserer gegenwärtigen Kenntnisse haben wir Grund genug anzunehmen, dass diejenigen, die auf dem Friedhof am westlichen Ausläufer der Siedlung begraben liegen, einst von Franziskanern bekehrt worden waren; und auch die Kirche war im 15. Jahrhundert nach den Grundsätzen der Franziskaner erbaut worden. Es liegen uns zeitgemasse schriftliche Angaben über die Zwistigkeiten zwischen den Bekehrenden Franziskanern und den Patern der Diözese vor. Letztere gewährten nämlich unter anderem den von Franziskanern bekehrten Menschen nicht, auf den Friedhöfen um die Ordenskirchen zu bestatten. Aller Wahrscheinlichkeit nach muss sich auch in Négyszállás etwas ähnliches abgespielt haben, weil im Verlauf des 16. Jahrhunderts nur noch der Friedhof um die Diözesenkirche am östlichen Ausläufer des Dorfes belegt wurde.<sup>61</sup>

Als die Jazygen von Négyszállás in ihre neue Heimat gelangten, waren sie keine Heiden mehr. Die in den aufgedeckten Friedhöfen als massenhafte Erscheinung beobachtete rituale Haltung der Hände ist für das byzantinische Christentum typisch. Unterstützt wird dies auch noch durch das byzantinische Kreuz, das in zwei Gräbern gefunden wurde (Négyszállás I., Grab 161 und 236), durch die auf Ringen dargestellten Kreuze (Négyszállás I., Grab 73, 76,

180, 198, 254, 281, 338, 370, 373 und 429) oder aber durch die Kreuzdarstellungen auf kleinen scheibenförmigen Kleiderverzierungen (Négyszállás I., Grab 176 und 222) sowie durch die Kreuze aus Eisen, die um den Hals gehängt wurden (Négyszállás I., Grab 87 und 454 sowie Négyszállás II., Grab 305). Charakteristisch ist hingegen, dass die Jazygen von Négyszállás bei der Bestattung auch noch nach der römischen Bekehrung während des gesamten 16. Jahrhunderts die für das orientalische Christentum so typische rituale Haltung der Hände beibehielten. Dadurch, dass das östliche Christentum weitaus toleranter mit den heidnischen Vorstellungen umging, wie auch wohl dadurch, dass der östliche Christenglaube der Jazygen von Anfang an auf recht schwachen Füßen stand, konnte dieser einige historisch weitaus frühere Bräuche, bzw. deren religiöse Wurzeln bewahren.

So konnten wir bei der Aufdeckung mehrerer Gräber in beiden Friedhöfen von Négyszállás am Boden der Gräber Holzkohlereste beobachten. Es kam auch vor, dass die verkohlten Überreste auf dem Boden des Grabes einen zusammenhängenden Streifen bildeten. Wie wir dies schon an früherer Stelle in Zusammenhang mit den Alanen erwähnten, entfachte man seinerzeit in der Grabgrube oder an deren Rand ein Feuer, um so die bösen Geister zu vertreiben. In der kaukasischen Urheimat der ungarischen Jazygen war dieser Brauch vor ihrer Umsiedelung in das Karpatenbecken allgemein bekannt und praktiziert.<sup>62</sup>

So brachten uns mehrere Gräber der Friedhöfe von Négyszállás den Beweis, dass unter den sich hier ansiedelnden Jazygen der Glaube an das Leben nach dem Tod und im Jenseits noch eine bedeutende Rolle gespielt hat. Hierauf weisen jene Gegenstände hin, die sich auch in den Gräbern befanden, obschon sie weder zur Kleidung gehörten, noch Kampf- oder Arbeitswerkzeuge oder Kinderspielzeug darstellten.

Zu diesen Gegenständen gehören im allgemeinen die einschneidigen Kurzschwerter ohne Quereisen am Griff (Kindshal – Négyszállás I., Grab 24, 241, 330; Négyszállás II., Grab 122 und 312). Hier soll noch angemerkt werden, dass die Schwerter in den Gräbern neben dem rechten Oberarmknochen lagen, was darauf hinweist, dass sie übereinstimmend mit den Beschreibungen von der Zichy-Expedition im vergangenen Jahrhundert, an einem Riemen über die Schulter getragen wurden.<sup>63</sup>

Die in den Frauengräbern gefundenen Nadelhalter (Négyszállás I., Grab 1, 64, 70, 76, 117, 157, 160, 179, 185, 197, 215, 251, 286, 334, 340, 346, 362, 379, 395, 397, 421, 440 und Négyszállás II., Grab 560, und 576), Eisennadeln (Négyszállás I., Grab 64, 70, 197, 215, 281, 286, 334, 346, 362 und 379), eventuell Bronzefingerhüte (Négyszállás I., Grab 76 und 323) weisen ebenfalls grund-

legend darauf hin, dass ihrem Glauben nach die hier Bestatteten auch im Jenseits ihrer ständigen Betätigung nachgehen werden.

Als Kinderspielzeug wurde der Astragalknochen vom Schaf (Lamm) mit ins Grab gelegt (Négyszállás I., Grab 77, 420 und 439, Négyszállás II., Grab 345). Auch heute noch ist das Spiel mit ähnlichen Knochen bei den Osseten bekannt: abhängig davon, auf welche Seite die zwei bis fünf Knochen fallen, liegt ihr Wert höher oder niedriger.<sup>64</sup>

Aufgrund der Funde aus den jazygischen Friedhöfen von Négyszállás dürfen wir fest behaupten, dass die Schutz- und Abwehrtalismane und -amulette bei den Jazygen schwerwiegende Bedeutung trugen. Die geheimnisvollsten unter diesen waren wohl die Tierknochenstücke, die um den Hals getragen wurden, aber nicht als Schmuck oder Gebrauchsgegenstand zu interpretieren sind. Hierbei handelte es sich zum Beispiel um Fischwirbel (Négyszállás I., Grab 1), um den Mittelfusssknochen vom Hasen (Négyszállás I., Grab 87 und 185), um durchbohrte Tierknochen (Négyszállás I., Grab 337) und den Kauri (Négyszállás I., Grab 1, 66, 84, 86, 118, 127, 174, 180, 222, 243, 251, 256, 267, 334, 337, 340, 352, 363, 373, 375, 393, 395, 417 und 447, Négyszállás II., Grab 517). Das Tragen von Knochenstückchen als Amulett lässt an den uralten Geisterkult, um es mit einem burjatisch-mongolischen Ausdruck zu sagen, an den Ongonen-Kult der vom Orient herrührenden Völker, nämlich der Awarren, der Donau- und Wolgabulgaren, der Völker aus der Saltowokultur, teilweise aber auch der Alanen und der landnehmenden Ungarn erinnern, denn dieser Kult galt noch bis hin in unser Jahrhundert als lebendiger Glauben in Sibirien. Irgendein Teil seines Körpers, ob nun ein Knochen, Krallen oder eben der Schwanz usw., gab das Geisteswesen in Tiergestalt wieder, in welchem nach dem Glauben der Jazygen auch der Geist des betreffenden Tieres wohnte. Die meisten Amulette besaßen Fruchtbarkeitszauber oder sollten zu einer leichten Geburt verhelfen (z.B. der Mittelfusssknochen vom Hasen oder der Kauri). Eine Durchsicht des bis heute zur Verfügung stehenden Materials gibt uns das Recht zu behaupten, dass die Verehrung von heilenden und helfenden Geistern bei den jazygischen Frauen als ein noch im 13.-15. Jahrhundert vorhandenes, funktionierendes Relikt einer aus dem Totemismus herrührenden Glaubenswelt aufzufassen ist.<sup>65</sup>

Diese Überlieferung erhielt sich dermassen zäh am Leben, dass uns auch aus dem 18. Jahrhundert eine diesbezügliche, späte Angabe zur Verfügung steht. Die nach der Türkenherrschaft überlebende Einwohnerschaft von Négyszállás erbaute dort, wo heute Jászdózsa liegt, eine neue Siedlung auf. Zur Errichtung einer neuen Kirche bedienten sie sich der Bausteine beider früherer Kirchen. Auf ihrem bis Ende des 16. Jahrhunderts funktionierenden Friedhof

(Négyszállás II.) bestatteten sie noch im 18. Jahrhundert ungetaufte Kinder. In so einem Grab fand man neben einem Kupferdinar aus der Zeit Maria Theresias auch zwei durchbohrte Tierknochen als Schutz- und Abwehrtalesman beigegeben.<sup>66</sup>

Der jazygische Friedhof bewahrt zwei wichtige Gegenstände, die auf die einstige Glaubenswelt hinweisen. Als typische Erinnerungen an die alanische Kultur fassen wir die Männergestalten auf, die ihre Hände und Füße wie beim ritualen Tanz haltend, dargestellt sind. Variationen dieser aus Bronze gefertigten Amulette aus dem 10.–12. Jahrhundert stellen einen Mann im Rahmen (Sonnenscheibe?) dar. Die Gräber 309 und 340 von Négyszállás I. enthielten ähnliche Grabbeigaben. Die völlig stilisierten anthropomorphen Figuren sind von einem kreisförmigen Rahmen umgeben; ihre Bewegung ist eine aus Alanien bekannte, zeitlich späteste Variante aus dem 13.–14. Jahrhundert.

Die doch recht eng beschnittenen Möglichkeiten der Archäologie erlauben uns nur eben einen Blick in die einstige, so reiche Glaubens- und Brauchwelt der Alanen. Einen Blick, aufgrund dessen wir höchstens darauf schliessen können, wie reich sie tatsächlich gewesen sein mag. Das Ungarntum trat im Laufe der Geschichte zweimal mit der alanischen Kultur in Beziehung: Zuerst, als die Ungarn sich im Lewedien und Etelköz aufhielten, dann, als sie von den vor den Tataren flüchtenden Jazygen ins Karpatenbecken mitgebracht wurden. Und mögen diese späten Vorstellungen auch noch so unvollständig und nur noch Ruinen des einst reichen Brauch- und Glaubenssystems sein, so tragen sie in ihrer Gesamtheit doch dazu bei, die orientalischen Elemente der ungarischen Volkskultur zu bestärken.

### Anmerkungen

1. *Tekla Dömötör*: Naptári ünnepek — népi színjátszás. Budapest, 1983. 19–21.

2. Schon ibn al-Athir (gest. 1234) erwähnte, dass sich die Jazygen zeitweise den Hunnen angeschlossen haben. In Ungarn kommen sie unter ihrem eigenständigen Namen erst Anfang des 14. Jahrhunderts vor. Im Jahre 1318 taucht der Volksname der Jazygen erstmals auf: „...ancille sue empticie nacione Jazonice Elyzabeth nominate...“ (DL. 29421); *György Györffy*: A kunok feudalizálódása. In: *Tanulmányok a parasztság történetéhez Magyarországon a 14. században*. Red.: *György Székely*. Budapest, 1953. 249.; *György Györffy*: Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza III. Budapest, 1987. 60–61.

3. Siehe: *György Györffy*: A kunok... op. cit.; *György Györffy*: Napkelet felfedezése. Julianus, Plano Carpiní és Rubruk



útijelentése. Budapest, 1965.; *György Györffy*: Az Árpád-kori... op. cit.; *Ferenc Fodor*: A Jászság életrajza. Budapest, 1942.; *W. A. Kusnetzov*: Alanszkie plemena Szevernogo Kavkaza. MIA 106. Moszkva, 1962.; *V. A. Kuznetzov*: Ocserki isztorii alan. Ordzsownikidze, 1984.; *A. B. Kaloev*: Oszetinü. Moszkva, 1971.

4. Die Jazygen fielen einem der Kriegszüge des mongolischen Reiches unter Dschingis-Khan zum Opfer. Im Herbst 1222 drang Sübetej, einer der Früher von Dschingis am Ostrand des Kaukasus in das Gebiet zwischen Wolga und Don ein und wandte sich gegen die dort Wohnhaften Jazygen (die Nachkommen der einstigen Alanen und die Vorfahren der heutigen Osseten). Die Jazygen verbanden sich aber mit den hunnischen Scharen, doch in Wirkung eines mongolischen Vermittlung liessen die Hunnen die Jazygen im Stich, sodass diese, nun völlig auf sich gestellt, eine erbärmliche Niederlage gegenüber den Mongolen erlitten. Sofort danach wendeten sich aber die Mongolen gegen die Hunnen, zerschlugen deren östliche Stämme, und schlugen auch am 16. Juni 1223 am Flusse Kalka, nahe dem Asowischen Meer, die sich mit den Russen verbündeten hunnischen Scharen.; *György Györffy*: Napkelet... op. cit. 11–13.

5. Sztepi Evrazili v epochu szrednevekovja, Red.: Sz. A. Pletneva. Moszkva, 83.

6. A. A. Szpücin: Isztoriko-archaeologicseszkie razüsžkanija I. ZSMP L. 1990.

7. I. I. Ljapuskin: Szlavjano-russzkie poszelenija na Donu i Tamani po archeologicseszkim pamjatnikam. MIA 6. Moszkva, 1941.; *Ja. N. Merpert*: K voproszu o drevnejsih bolgarszkih plemenah. Kazany, 1957.; *István Fodor*: Verecke híres útján. Budapest, 1975. 172–179.

8. Sztepi op. cit. 83.

9. Sztepi op. cit. 88–89.

10. Sztepi op. cit. 224–228.

11. *V. A. Kuznetzov*: Ocserki... op. cit. 183. Hier möchte ich anmerken, dass sich das byzantinische Christentum zwar vom 10. Jahrhundert an in starkem Masse in Alanien zu verbreiten begann, man aber dennoch auch noch im 11.–12. Jahrhundert heidnische Friedhöfe fand (z. B. der Katakombenfriedhof von Smejski).

12. *T. M. Minaeva*: Mogilnik Bajtal-Csapkan v Cserkeszii. SZA. 1965. 259.

13. *V. B. Kovalevszka*: Raszkopki alanszkiego mogilnika VI–IX. vv. „Mokraja balka” bliz Kiszlovodszka. AO 1971 goda Moszkva, 1972. 158.

14. *A. V. Kuznetzov*: Ocserki... op. cit. 183.

15. *A. V. Kuznetzov*: Zmejszkij katakombnűj mogilnik (po raszkopkam 1957 g.) MADISZO I. Ordzsokidze, 1961. 93–94.; *A. V. Kuznevoc*: Ocserki... op. cit. 183.



16. Animismus ist die anfängliche Vorstellung, dass jeder Gegenstand seine Seele, seinen Geist besäße.
17. A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 183.
18. Ebenda 175.
19. I. V. Abaev: Dohrisztianszkaja religija alan. Dokladü de-legacii SZSZSZR na XXV Mezsdun. kongressze vosztokovedov. Moszkva, 1960. 9.
20. I. A. Abaev op. cit. 1—11.
21. A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 176.
22. Ebenda.
23. A. V. Kuznetsov: Zmenszkij... op. cit.; A. V. Kuznetsov: Issledovanija Zmejszkogo katakombnogo mogilnika. v. 1958 g. MIA 114. Moszkva, 1963.
24. A. L. Csibirov: Iz isztorii religioznüh verovanij oszetin. Kult. ognja. LJUONII XIII. Chinvali, 1964. 238—242.; A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 176—177.
25. F. K. Szmironov: Szarmatszkoe szvjatiliscse ognja. In: Drevnosztii Vosztocnoj Evropü. Moszkva, 1969, 210.; A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 177—178.
26. M. N. Jegorov: Gefasse von Juck. ESA V. Helsinki, 1930. 49—51.
27. A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 178.
28. I. I. Mescsianov: Kromlehi. IGAIMK VI. vüp. III. Leningrád, 1930.; K. G. Samba: Eserszkie kromlehi. Szuhumi, 1974. 31—34.
29. B. V. Vinogradov: Alanszkij mogilnik u szel. Martan-Csu v Csecsne. In: Voproszü arheologii i etnografii Szevernoj Oszetii. Ordzsonikidze, 1984. 86—87.; A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 179.
30. A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 179.
31. I. V. Abaev: Oszetinszkij jazük i folklor I. Moszkva—Leningrád, 1949. A. B. Litvinszkij: Kangjujszko-szarmatszkij farn. Dusabne, 1968. 74.
32. A. Sz. Pletneva: O nektorüh pogrebalnüh obücsajah alanszkijh plemen Podonja. In: Issledovanija po arheologii SZSZSZR. Leningrád, 1961. 189—190.
33. P. A. Runics: Alanszkij mogilnik v „Mokroj balke” u goroda Kiszlovodsza. MADISZO III. Ordzsonikidze, 1975. 134, 147.
34. A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 180.
35. K. D. Zelenin: Kult ongonov v Szibiri. Moszkva—Leningrád, 1936. 37.
36. A. V. Kuznetsov: Ocserki... op. cit. 141.
37. Sztepi op. cit. 87.
38. B. V. Kovalevszkaja: Izobrazsenije konja i vszadnika na szrednevekövüh amuletah Szevernoj Kavkaza. In: Voproszü drevnej i

- szrednevekovoj arheologii Vosztocsnoj Evropü. Moszkva, 1978. 117–118.
39. A. Sz. Pletneva: Ot kocsevij k gorodam. Moszkva, 1967. 175–178.
40. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 182.
41. M. A. Hazanov: Religiozno magicseszkoje ponimanie zerkal u szarmatov. SZE. 1964.
42. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 182.
43. Sztyepi... op. cit. 87.
44. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 182.
45. M. T. Minaeva: Ocserki po arheologii Sztavropolja. Sztavropol, 1965. 63.; M. T. Minaeva: Szvjatiliscse gorodiscsa Giljacs. Tезисü dokladov szekcii arheologii Kavkaza na plenumе Insztituta arheologii AN SZSZSZR. Moszkva, 1966. 13.; M. T. Minaeva: Raszkopki szvjatiliscsa i mogilnika vozle gorodiscsa Giljacs 1965. g. In: Drevnoszti epohi velikogo pereszelenija narodov V–VIII. vekov. Moszkva, 1982. 222–226.; A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 188–189.
46. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 184.
47. Zs. Djumezil: Oszetinszkij eposz i mifologija. Moszkva, 1976. 62–63.
48. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 184.
49. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 184–185.; B. V. Kovalevszkaja: Izobrazsenije... op. cit. 111–120.; E. G. Afanaszev: Bronzovüe figurki vszadnikov iz alanszkih pogrebnij Szevernogo Kavkaza. SzGE XXXVI. Leningrád, 1973. 36–39.
50. Sztepi... op. cit. 87.
51. E. G. Afanaszev: Dohrisztianszkie religioznüe vozzrenija alan. SZE. 1976. 126–129.
52. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 186.
53. Ebenda.
54. H. M. Bagaev–B. V. Vinogradov: Raszkopki ranneszrednevevogo mogolnika u szel. Haracsoj. KSZIA. 132.; M. T. Minaeva: K isztorii alan Verhnego Prikubanja po arheologicseszskim dannüm. Sztavropol, 1971. 103.
55. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 187–188.
56. Ebenda 188.
57. Ebenda 189.
58. G. E. Pcselina: Dom i uszadba nagornoj poloszü Jugo-Oszetin. Ucsende zapiszki insztituta etnicseszkih i nacionalnüh kultur narodov Vosztoka II. Moszkva, 1930. 39–40.; N. N. Grevensz: Kultovüe predmetü adügejcev i oszetin. In: Ezsegodnik muzeja isztorii religii i ateizma V. Moszkva–Leningrád, 1961, 348.; I. V. Abaev: Dohrisztianszkaja... op. cit. 12.
59. Vgl. A. V. Kuznetzov: Ocserki... op. cit. 197–214.; A. B.

Kaloev: Oszetiniü... op. cit. 283–285.; László Selmeczi: A négyszállási jász temető. Com. Arch. Hung. 1981. 171–173, 176. Heft 16.

60. Zur Vorgeschichte der Ausgrabungen siehe: J. Prückler: Négyszállási gyűrület. A jászberényi Jász Múzeum Évkönyve, 1937. 55–6.; J. Prückler: Újabb jászberény–négyszállási leletek. A jászberényi Jász Múzeum Évkönyve, 1938–1943. 126–8.; K. Komáromy: Négyszállás legősibb települési helye. In: Adatok Jászberény múltjából. Jászberény, 1939.

61. L. Selmeczi: A négyszállási... op. cit. 169–170.

62. Die Beobachtungen bei der Aufdeckung der Gräber lassen darauf schliessen, dass sich dieser Brauch im 13. Jahrhundert schon verloren hat, aber es ist anzunehmen, dass er auch mit dem einstigen, Jahrhunderte früheren Sonnen- und Feuerkult nicht einmal in mittelbarer Verbindung stand.

63. Zichy Jenő gróf kaukázusi utazásai. A magyar faj vándorlása. Írta: Zichy Jenő gróf. A gyűjtemények leírása. Írták: dr. Jankó János és dr. Pósta Béla. I. kötet. Budapest, 1897. 126.

64. Beispielsweise befanden sich in Grab 2 des aus dem 10./11. Jahrhundert stammenden alanischen Friedhofes in der Nähe von Martna-Tschu drei Astragalknochen von Schafen.; B. V. Vinogradov–M. H. Mamaev: Alanszkij mogilnik u szel. Martan–Csu v Csecsne. In: Voproszű arheologii i etnografii Szevernoj Oszetii. Ordzsonikidze, 1984. 65.; Aus dem Grab 18. datiert auf das 10./11. Jahrhundert, vom Friedhof Nr. 1 in Kenhinski wurden unter anderem zwei Astragalknochen von Lämmern geborgen. M. H. Mamaev–A. R. Dautova: Kenhinszkij 1–j mogilnik v verjovjah reki Sero–Argun. In: Pamjatniki epohi rannego zseleza i szrednevekovja Csecsno–Ignusetii. Gróznűj, 1981. 17.

65. I. Dienes: A honfoglaló magyarok. Budapest, 1972. 52–53. In Grab 53 des Friedhofes um die christliche Kirche aus dem 12./13. Jahrhundert in Vernij Dshulat Gorodicsne wurden unter anderem auch drei Ongon gefunden, neben zwei durchbohrten Tierknochen ein durchbohrter Mittelfussknochen vom Hasen. V. O. Miloradovics: Hrisztianszkij mogilnik na gorodiscse Verhnij Dzsulat. In: Szrednevekovűje pamjatniki Szevernoj Oszetii MIA 114. Moszkva, 1963. 92., 94. Als häufige Beigabe zu alanischen Bestattungen kann der als Talisman gebrauchte Kauri angesehen werden. So kamen Kauri beispielsweise auf dem alanischen Katakombenfriedhof, der sich am Mittellauf des Kubán befindet, aus dem 8.–9. Jahrhundert stammt und beim Bau des Flugplatzes von Krasnodar aufgedeckt wurde, in Grab 1 zweiundzwanzig Exemplare und in Grab 3 ein Kauri. M. V. Kaminskij: Ranneszrednevekovűe alanszkie katakombű na Szrednej Kubani. In: Voproszű arheologii i etnografii Szevernoj Oszetii. Ordzsonikidze, 1984. 11. Auch in den alanischen Felsengräbern in

der Gegend von Urup wurden mehrfach Kauris geborgen, so zum Beispiel in dem Felsengrab auf dem Berg Baranaha zwei Kauri, in dem Grab 2 bei Sosenska balka 9 km von der Gemarkung Iljitsch, in Grab 4 zweiundzwanzig, in Grab 6 ein und in Grab 7 vier Kauri. V. M. Lozskin: Alanü na Urupe. In: Voproszū arheologii i etnografii Szevernoj Oszetii. Ordzsonikidze, 1984. 29–47.

66. L. Selmeczi: Négyszállási adatok a kereszteleetlen gyermek eltemetéséhez. In: Jósa András Múzeum Évkönyve XXIV–XXVI. Nyíregyháza, 1989. 177–180.

### *Régészeti adatok a jászok szokásaihoz és hiedelemvilágához*

A szerző a régészeti jelenségek és változásaik alapján kísérletet tesz arra, hogy mindazt rögzítse, amit az egykori szokásokra és hiedelemvilágra vonatkozóan e sajátos források feltárni engednek.

A jászok és az Észak-Kaukázusban ma is élő nyelvrokonaik, az oszétek, az alánok leszármazottai, ezért a jász régészeti jelenségeket az alán szokásokkal és hiedelmekkel igyekszik összehasonlítani.

Elemzi az alán kultúra sírtípusait és azok változásait, a túlvilági életben való és a lélek hitrégészeti bizonyítékait. Részletesen tájékoztat az alán nap- és tűzkultuszról és ennek régészeti bizonyítékairól, pl. a sírokban és a kultikus építményekben a zsarátnok faszénmaradványairól, a nap- és tűzkultusszal összefüggésbe hozható kultikus építményekről, az azokban talált füstölőkőről és lehetséges felhasználási módjaikról. Tájékoztatást ad a sírokban talált nap amulettekről és az ugyancsak a naptisztelettel összefüggésbe hozható fémtükrökről. Áttekintést ad a sírokban talált amulettekről s azok totemisztikus vonatkozásairól, külön említve a mágikus öveket és nyakláncokat.

A szerző tájékoztatást ad a négyszállási jász temetőiben megfigyelt jelenségekről, amelyekből egyértelműen kitűnik, hogy a Magyarországra települt jász populáció bizánci keresztény volt. Az ősi hitvilágból már csak töredékeket őrzött meg. Ilyenek pl. a sírgödör alján található zsarátnok, azok a sírmellékletek (harci és munkaeszközök, gyerekjátékok), amelyek a pogány túlvilági életben való hit továbbélését bizonyítják, az óvó és védő talizmánok nagy száma, mint egy totemisztikus eredetű hiedelemvilágnak még a XIII–XV. sz. -ban is meglévő, funkcionáló maradványa.

*Selmeczi László*

DIE ERDE IN DER HERKÖMMLICHEN  
SLOWAKISCHEN GEISTIGEN KULTUR

Seit der Epoche des Neolithikums wurde die Erde in den europäischen Kulturen als die Nährmutter der Pflanzen, der Tiere und der Menschen betrachtet. Die Bauern betrachteten die Erde als einen Quell der Lebenskraft, sie verehrten diese als ein geheiligtes Element und massen ihr, ausser den bereits erwähnten, auch noch verschiedene weitere Funktionen bei. Eine besondere Entfaltung konnte der Kult der Erde bei den Slawen verzeichnen, wie dies die verschiedenen Bräuche und rituellen Akte, die in den vorherigen Zeiträumen vermerkt wurden, bezeugen. Dabei sind die ursprünglichen Formen und Interpretationen der Bedeutung der zuständigen Bräuche bei den Ostslawen bis zum 19. Jh. erhalten geblieben und ihr ethnographisches Material ermöglicht jene Bräuche, die in der Slowakei verzeichnet, jedoch in dieser Zeit formal und vor allem funktionsmässig verändert waren, besser zu begreifen.

Die Äusserungen der kultischen Verehrung der Erde, besaßen in der Slowakei verschiedene Formen. An den bedeutenden Jahrestagen, wie z. B. am Karfreitag, zu Christi Geburt und gegebenenfalls am Neujahrstag, durfte an vielen Orten der West- und Mittelslowakei niemand mit nacktem Fuss die Erde betreten, und wenn dies jemand trotzdem getan hätte, dann würde er an den Füßen Abszesse, Wunden bekommen und krumm werden usw. In den Vorgebirgsgebieten der Mittelslowakei erhielt sich bei den Leuten der Glaube, dass an jeder Stelle, wo die Erde durch ein Menstruationsblut einer Frau befleckt wurde, sieben Jahre lang nichts wachsen werde. Den Kindern wurde allgemein verboten, die Erde mit einem Stock zu schlagen, oder sie mit einer Rute zu peitschen. Die Überzeugung der Ostslawen, wonach die Mutter Erde im Frühling schwanger wäre und bis zu einem bestimmten Termin nicht gestört werden dürfte, z. B. durch Graben, Einsetzen von Pfeilern usw., dürfte in den vergangenen Zeitabschnitten wahrscheinlich auch in der Slowakei bestanden haben. Darauf deuten nämlich solche Arten des Aberglaubens hin, wie z. B. am Georgstag (24. April) die Zerschlagung der Erdklumpen in Kysuce, oder jene Vorstellung, die auch im Flussgebiet der

Slaná liegenden Orten verbreitet war, dass man nämlich an dem erwähnten Tag nicht mit der Feldhaue arbeiten durfte und dass alles, was an diesem Tage angebaut wurde, verfaulen werde. In der Umgebung von Revúca galt das Verbot, das Gemüse am 24. Juni, also zur Zeit der Sommersonnenwende, zu behacken.

Bei den Ostslawen betrachtete man als Sünde auch das Schlagen der Erde, das durch Fallen eines Menschen verursacht wurde, man glaubte nämlich daran, dass die Fraktur, die Gliedausrenkung, oder der Schmerz, der sie dabei befällt, die Strafe für den Schlag sei, gegebenenfalls, dass die Strafe nachträglich in Form eines Fiebers, oder einer anderen Erkrankung, kommen könnte. In jedem Falle baten sie die Erde um Verzeihung und am Ort des Sturzes vergruben sie Lebensmittel als Wiedergutmachungsgeschenk. In der Slowakei begegnen wir Handlungen, die mit den erwähnten ostslawischen bestimmte gemeinsame Elemente aufweisen. Wenn nämlich ein Kind, aber auch ein erwachsener Mensch, der von epileptischen oder ihnen ähnlichen Krämpfen befallen wurde, auf die Erde fiel, dann zerrissen sie auf ihm das Hemd und vergruben es, zusammen mit einem Ei, auf der Stelle des Sturzes in die Erde. In einigen mittelslowakischen Lokalitäten wurde in einem solchen Falle eine schwarze Henne geschlachtet und das Blut liess man auf jene Stelle ausrinnen, wo der Kranke gestürzt war. Es besteht daran kein Zweifel, dass es sich in diesen Fällen um ein Opfer handelte, es ergibt sich nur die Frage, ob es der Erde oder dem Dämon der Krankheit, der in ihr siedelte, gehörte. Die erstere Möglichkeit betrachten wir für wahrscheinlicher, u. zw. nicht nur im Hinblick auf die nahezu analogische russische Sitte, sondern auch mit Rücksicht auf einige weiteren Erkenntnisse aus dem slowakischen Territorium. So z. B. hatte man vor dem I. Weltkrieg in einigen Lokalitäten von Hont und Gemer, beim Bett eines schwerkranken Menschen, das Blut vom Kamm oder vom Hals eines schwarzen Hahnes auf die Erde tropfen lassen, um den Kranken vor dem Tode zu retten. In zweiten Drittel des 19. Jh. vermerkt Pavel Dobšinsky, dass am Josefstag (19. März) in Gemer, ein schwarzes Böckchen geschlachtet wurde, um mit seinem Blute die Erde in den Räumen des Hauses und Wirtschaftsobjekten zu besprengen. Von den Leuten wurde es in dem erwähnten Zeitraum damit begründet, um während des Jahres kein Ungeziefer im Hause zu haben. Offensichtlich ist dieses Argument sekundär und es ist klar, dass es sich ursprünglich um ein Opfer an die Erde gehandelt hatte, deren Gunst sich die Leute zum Beginn der neuen Vegetationszeit sichern wollten.

Im Zusammenhang mit der Erde existierten zur Frühjahrszeit verschiedene Braäuche mit einer dominanten wirtschaftlich prosperativen Funktion. In diesen Handlungen waren drei grundlegende Prinzipien und zwar des Opfers, das apotropäische und das magi-



sche, in sämtlichen Grundformen, d. h. in der kontagiösen, simi-  
ren und partialen, kontaminiert. In mehreren Gebieten der Slowakei  
galt der Brauch, im Frühjahr Katzenjungen, seltener zu dem Zwecke  
getötete erwachsene Katze, ins Feld, in die Wiese bei der Sennhüt-  
te, sowie unter einen Apfelbaum, welcher wenig Obst gab, zu begrab-  
en. Einen teilweisen oder gänzlichen Opfercharakter hatten Münzen  
und Nahrungsmittel, die die Bauern nach dem Ausackern der ersten  
Furche, in das Feld legten. Vor allem waren dies ein gekochtes Ei,  
Brot, gegebenenfalls eine Weihnachtsoblate. Funktionsmässig kann  
in diese Gruppe auch ein runder Kuchen eingeordnet werden, den man  
zu Ostern, gewöhnlich am Karsamstag, auf dem Felde rollte, sodann  
in Stücke zerbrach und sodann auf der Erde zerstreute. In Myjava  
wurde die Erde aus der ersten Furche zu vorbeugenden Massnahmen  
gegen Schädlinge verwendet. Die ersten Erdklumpen aus der frischen  
Furche wurden von der Bäuerin in die Scheune getragen, wo sie  
diese in alle vier Ecken verteilte, damit das Getreide vor den  
Nagetieren verschont bleibe.

Eine deutliche Ehrenbezeugung bildete das Küssen der Erde,  
das vor dem ersten Frühjahrspflügen üblich war, womit, als ob der  
Bauer die Erde gleichzeitig dafür abbitten wollte, dass er sie mit  
dem Pflug aufgraben müsse. Ähnlich, wenn der Eishagel fiel, küsste  
der erstgeborene Mensch die Erde auf die Weise, dass er sie dabei  
nicht mit den Händen berührte. Es war dies ein ritueller Akt, des-  
sen Ziel es war, dem Hagelschlag Einhalt zu tun, jedoch das Wesen  
von dessen Genesis konnte auch das Bestreben gewesen sein, die  
Erde für die vom Hagelschlag erduldeten Hiebe zu versöhnen. Man  
küsste die Erde aber auch noch bei anderen Gelegenheiten, wozu wir  
noch im weiteren zur Sprache kommen werden.

Seit langem ist die Erde als der Grundquell des unerschöpfli-  
chen Reichtums betrachtet worden. Diese Anschauung wird einerseits  
in dem volkskundlichen Material ausgedrückt, wie z. B. in dem  
Rätsel darüber, was das Allerreichste sei, das entweder selbstän-  
dig erscheint, oder in die Erzählung vom klugen Weibe, aber auch  
in den verschiedenen Akten des Aberglaubens einkomponiert ist.  
Beispielsweise in den Gemeinden der Umgebung von Brezno (Briesen  
a. Gr.), wenn man noch vor drei Jahrzehnten erstmalig im Frühjahr  
den Kockuck gehört hatte, da warfen sie sich Handvoll Erde über  
den Kopf, mit den Worten: „Bohdaj som bol taky bohaty ako matka  
zem“! (Gebe Gott dass ich so reich wie die Mutter Erde wäre.) In  
Hont, in den Gemeinde Rikinčice, brachte der Bauer am Weihnacht-  
stage von seinem Felde einen Erdklumpen nach Hause, damit ihm der  
Besitz wachsen möge. Vor der Saat legten sie einen Erdklumpen aus  
der ersten Furche auf den Sack, in welchem sich das zum Säen  
bestimmte Getreide befand, damit eine reiche Ernte werde. In Spiš  
(Zips) nahm die Bäuerin Erde aus der ersten Furche in die Schürze,

die der Bauer im Frühjahr ausgepflügt hatte und bestreute damit ringsum das Haus, damit dessen Bewohner stets genügend Brot hatten. In Kysuce, wenn der Obstbaum abgeklaut wurde, warfen sie an dessen Stamm einige Handvoll Erde, damit er im kommenden Jahr mehr Obst bringe.

Die Erde wurde weiterhin als ein Quell der lebensspendenden Kraft betrachtet, weshalb z. B. in Myjava oder in Spiš, ein Kind auf die Erde gelegt wurde, u. zw. gleich nachdem es zur Welt gekommen war, also noch vor dem ersten Bade, damit es sein ganzes Leben hindurch gesund bleibe. In Turiec wurde die gebärende Frau auf die Erde gelegt, wenn sie ihre Geburt erleichtern wollten. Die Erde hatte die Menschen von der Angst vor dem Gewitter befreien, die Menschen, die Tiere vor den Krankheiten und der körperlichen Schwäche beschützen, oder sie auch heilen sollen, zum andernmal das Unheil zu paralysieren, das die Krankheit verursacht hatte. Die Vorgänge, die die erwähnten Ziele verfolgten, waren ziemlich verschiedenartig und manche von ihnen verbanden mehrere der besagten Ziele. So z. B. in Kysuce, in der Gemeinde Záríečie, küssten sie beim ersten Frühjahrgewitter die Erde und sprachen:

„Moja milá čierna zem ja sa tebe žalujem,  
ze mna chce v hrdle boliet, ja sa tebe žalujem!“

(Meine liebe schwarze Erde, ich beklage mich bei dir,  
dass mir will im Halse schmerzen, beklage ich mich bei dir.)

Wer in der Umgebung der Stadt Stará Turá die Erde während des Gewitters dreimal küsste, der hatte keine Zahnschmerzen haben sollen. In der Slowakei war die Sitte verbreitet, sich während des Frühjahrgewitters auf der Erde zu wälzen. In Kysuce taten sie es deshalb, um sich vor dem Gewitter nicht zu fürchten, in der Westslowakei deshalb, damit sie der Rücken nicht schmerze und in der Umgebung von Banská Štiavnica (Schemnitz), um nicht Zahnschmerzen zu bekommen. In vielen Orten der Mittelslowakei wurden den Ochsen die Nacken und den Pferden die Brüste mit der Erde aus der ersten Furche abgewischt, um stark zu werden und damit ihnen bei der schweren Arbeit die Haut nicht abgeschürft werde. Im nördlichen Spiš nahm der Pflüger etwas Erde aus der ersten Furche heraus und machte mit ihr dem Pferde oder dem Ochsen ein Kreuzeszeichen oberhalb des Hufes, mit den Worten: „Damit du so frisch wie diese Erde seist!“ Mit der Erde pflügten sie die Kühe zu beschütten, wenn sie erstmalig auf die Weide gingen, damit ihnen nichts Böses geschehe, oder man beschmierte mit der Erde die Hörner, damit sie sich nicht stiessen.

Manche Krankheiten wurden durch Beschwörungen in die Erde gesandt. So z. B. wurde in Stará Turá der sog. tote Knochen durch einen Knochen aus einem verendeten Tiere abgewischt, wobei sie dreimal sagten „Zo zeme prišlo, do zeme chod!“ (Aus der Erde gekommen, in die Erde geh'.) Ähnlich wurde beim Heilen der Tiere in den Beschwörungen der Verlauf der Krankheit so beschrieben, als ob sie in den Kopf kam, vom Kopf in den Leib, sodann in die Füße und schliesslich soll sie in die Erde gehen. Die Erde unter dem Tische, unter der Türschwelle, aus den Zimmerecken, gehörte zu den Komponenten, die in das stärkende, oder direkt heilende Bad für Kinder geschüttet wurde. Die sakrale Reinheit der Erde sollte das Böse überwältigen, vernichten, weshalb man in sie Leinenstückchen, die beim sog. Abwischen der Krankheit sowie andere Gegenstände, durch welche die Krankheit vom Kranken in die Erde übertragen werden sollten, einscharfte, weiters wurden Dinge, die in der magischen Auffassung als unrein galten, wie z. B. die Plazenta der Neugebärenden, oder die bei der Ausstattung eines Toten verwendeten Gegenstände in die Erde übertragen.

Es ist zu erwähnen, dass sich das Wälzen der Menschen in der Frühjahrszeit nicht nur mit dem ersten Gewitter verband und dass es eine Erscheinung ist, die sich eine nähere Aufmerksamkeit verdient. In der Westslowakei wälzte sich am St. Georgstage (24. April), die sich auf den Berghügeln und Wiesen unterhaltende Jugend bei Lagerfeuern, auf dem Heimweg auf den Feldern, wo die Wintersaaten angebaut waren. Die Bauern glaubten daran, dass sie auf solchen Feldern eine bessere Ernte haben werden. Laut Ansicht von K. Moszynski hatte das Wälzen in der Frühjahrszeit zum Ziel, die fruchttragende Kraft der lenzlichen Erde auf die Menschen zu übertragen. Umgekehrt, der vor allem bei den Ostslawen simulierte, oder wirkliche Geschlechtsakt zwischen Mann und Frau auf dem Felde, hat die Fruchtbarkeit der Erde unterstützen sollen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass das Wälzen der Jugend auf den Wintersaaten die Transformation einer Gewohnheit war, dessen ursprüngliche Form bei den Ostslawen weitaus länger überdauert hat. Demgegenüber ein formal ähnlicher Brauch, gemäss welchem, nach dem Anbauen der Kartoffel und stellenweise auch der Kürbisse, sich die Frauen auf die Erde warfen, oder, falls mehrere zusammenarbeiteten, von ihnen diejenige niedergeworfen wurde, die unter ihnen die mächtigste war, damit so auch die Früchte grösstmöglich heranwachsen werden. Die Genesis des Brauches ist wahrscheinlich die gleiche, wie in den vorherigen Fällen, jedoch im 20. Jh. existierte er nur als ein Akt, der nach dem Prinzip der imitativen Magie realisiert wurde.

Ebenso wie in den anderen Länderen, wurde auch in der Slowakei ein Mensch, der lange Zeit mit dem Tode kämpfte, auf die Erde

gelegt, damit sein Ableben erleichtert, oder beschleunigt werde. Der Sinn dieses Vorganges wird ebenso seitens der Ethnographen, als auch in den Volksschichten verschiedenartig interpretiert. Im 20. Jh. waren die Realisatoren dieses Aktes der Ansicht, dass, ebenso wie der Neugeborene die Kraft von der Erde schöpfen kann, auch der Sterbende den Rest für ihn schon beschwerlichen Lebenskraft an die Mutter Erde abgeben muss. Gemäss einigen Ethnographen, ermöglicht die unmittelbare Berührung, dass die Erde den Sterbenden in ihren Schooss leichter aufnehme. Nach unserer Ansicht entstand der Akt aufgrund der Überzeugung, dass die reinigende Kraft der Erde, die das Leiden des Sterbenden verlängernden schlechten Kräfte, verjagen werde. Ähnlich konnte die anfangs motivierte Beerdigung es gewesen sein, die im überwiegenden Teil der Slowakei im Verlauf des 7–8. Jh. die ältere Feuerbestattung ersetzte.

Die Anschauungen auf die Erde bei der Bestattung haben sich im Laufe der vergangenen Jahrhunderte geändert. Seit einer längeren Zeit hat man es in den slowakischen Dörfern für zweckmässig betrachtet, die Erde auf den ins Grab gelegten Sarg zuerst von fremden Leuten, oder wenigstens nicht von blutnahen Verwandten zu schütten, da die Erde von den nahen Verwandten für den Verstorbenen schwer sei. Doch im 19. Jh. wurde aus dem städtischen Milieu der Brauch übernommen, wonach die allernächsten Verwandten als die ersten die Erde auf den Sarg zu werfen haben und zugleich hatte sich, im Vergleich zu den vorherigen Zeiten die umgekehrte Anschauung verbreitet, wonach nämlich die Erde von einem nahem Menschen nicht drücken werde.

An die Handvoll Erde banden sich noch einige weitere Vorstellungen. In Liptov glaubte man, dass, bevor der Sarg von der Erde nicht zugedeckt werde, der Tote alles höre. Im Orava glaubte man, dass wenn jemand einen Sarg auf die Erde wirft, dem wird der Tote nicht erscheinen. In Myjava und in Hont erzählte man, dass die Handvoll Erde deshalb auf den Sarg geworfen werde, um den Toten leichter und schneller zu vergessen, in Liptov wiederum, um sich von ihm nicht zu fürchten. Wir begegneten auch einer solcher Anschauung, dass, wer die Erde zuerst wirft, als erster von den Anwesenden sterben wird.

Nach dem Tode ruht der Mensch friedlich, bei seinen Vorfahren in der Erde. Wenn dies aus verschiedenen Gründen nicht möglich ist, dann ersetzt sie ihm zum Teil eine kleine Menge solcher Erde, wenn sie unter den Kopf gelegt wird. Zu diesem Zweck trugen z. B. auch noch im I. Weltkrieg die Soldaten ein bisschen Erde aus der Heimat mit sich. Die Heimaterde, genauer die Erde aus der Umgebung des Hauses, oder aus dem Interieur, nahmen jene Leute mit sich,

die für eine lange Zeit ins Ausland reisten, damit ihnen die Erde ihr Heimweh vermindere.

Gemäss des Prinzips der Magie der Berührung und der Ähnlichkeit, konnte die Erde aus der Umgebung von Gräbern die Gesundheit, ja sogar das Leben bedrohen, weshalb sich die Begräbnisteilnehmer beim Abgang vom Friedhof die Schuhe reinigten. Die Friedhofserde wurde ziemlich oft in den Praktiken verwendet, deren Ziel es war, etwas zu zerstören, etwas zu verhindern, ob nun das Endergebnis objektiv positiv oder negativ werden sollte. Z.B. Lehm aus einem Grabe, der in einem Stall unter den Futtertrog eines Viehs gelegt wurde, habe eine Erkrankung des Viehs, unter die Schwelle eines Hauses gelegt, das Unglück seiner Bewohner, zwischen zwei Verlobte auf den Weg zur Trauung geworfen, die Unstimmigkeit in der Ehe verursachen sollen. In Spiš nahm man zu Allerheiligen den Lehm von den Gräbern zum Schutze vor Hexen, in der Gemeinde Velké Uherce legten sie am Heiligen Abend einem Asthmaleidenden einen Lehm aus dem frischesten Grabe auf dessen Brust, in der Umgebung von Gelnica (Göllnitz) hat die Mutter eines blinden Kindes dessen Augen mit einem Lehm auswischen sollen, den sie allein schweigend vom Friedhofe gebracht hatte, in mehreren Regionen wurde mit der Erde aus dem Friedhof das Feld, auf welchem der Mohn reifte, bestreut, damit die Vögel die Körner nicht aufpicken usw.

Eine interessante Kontamination von zwei Funktionen der Erde stellt das Wälzen kranker Kinder auf den Gräbern dar. Ursprünglich konnte das Wälzen selbst zum Ziele gehabt haben, die lebensspendende Kraft der Erde auszunutzen, aber die Beschwörungsformeln, die dabei verwendet wurden, sind an die Toten gewöhnlicherweise gleichen Namens adressiert. Diese hatten das Kind entweder ausheilen, oder es zu sich nehmen sollen.

Die auf dem Grabe aufgehäufte Erde erfüllt in diesem Fall auch die Rolle des Vermittlers zwischen der Welt der Lebenden und jener der Toten.

Als ein weihevolleres Element hatte die Erde eine bedeutsame Arbitragefunktion bei den Akten, deren manche Elemente an Ordalien erinnern. Schon P. J. Šafárik erinnerte daran, dass als die Altslawen eine Zeugenschaft bei Zwistigkeiten über die Raine abgaben, sie einen Rasen über den Kopf hielten, was ein allslawischer Terminus (drn) ist, der ein Satück herausgeschittener Erde mit einem Rasen darstellt. Die ältesten Erwähnungen beinhalten die ostslawischen Quellen, konkret „Das Gespräch des hl. Gregorius“ (Beseda sv. Grigorija), aus dem 11. Jh. wo angegeben wird, dass man beim Schwur ein Stück herausgeschnittenen Rains auf den Kopf legt. Aus der Anzahl weiterer Nachweise wird die Bedeutung der Erde in dem erwähnten Zusammenhang erst in einer viel späteren Angabe aus dem Gouvernment Rjasan erläutert, in welcher angeführt wird, dass im



Konflikt um die Ackergrenzen, der Schwörende „einen Rain herauschnitt, ihn auf den Kopf legte, sich bekreuzte und vor den Zeugen beschwor, dass, wenn er sein Recht lügenhaft anstrebte, ihn die heimatliche Mutterscholle selbst auf ewig bedecken möge.

Die Kontinuierung des Eides unter dem Rain aus der vorchristlichen Zeit bestätigt bei den Slowaken die Angabe a. d. J. 1360 aus Zemplín, die wir im Hinblick auf deren Bedeutsamkeit im ursprünglichen Wortlaut anführen: „Sub qua arbor pyri praedicti Thomas et Michael Chapy, discalceatis pedibus, resolutis cingulis, glebam terrae super capitasua ponendo, ut moris est super terram jurare, jurassent in eo, ut ipsa terra, quam reambulassent et praedictis metis a primis usque novissimas sequestrassent, terra possessionis ipsorum Polianka sit, et ad eandem pertineat.“ Aus dem lateinischen Text geht hervor, dass die Zeugen den Eid barfüßig ablegten, ohne Gürtel, inden sie über den Köpfen Erdklumpen hielten. Es ging also hier um einen ähnliche Vorgang, der bis in das 17. Jh. auch im benachbarten Mähren und Böhmen sowie bei den Südslawen sogar noch im 19. Jh. realisiert worden ist. Davon, dass die Arbitragefunktion der Erde von den Eidesleistenden ernst genommen wurde, deuten die Fälle von jähen Ableben hin, zu denen es bei bewusst unwahrer Zeugenschaft gekommen ist. In den mündlichen Traditionen werden Fälle erwähnt, dass sich unter dem Sünder, dem Meineidigen usw. die Erde auftat und er in ihr verschwand. Schliesslich ist die Überzeugung von der gerecht strafenden Erde auch in den Glauben vom Typ „möge ich unter die schwarze Erde versinken, wenn es nicht wahr sei“, oder „möge dich die Erde verschlingen“ usw.

Soweit es sich um Eide handelt, die mit der Erde über dem Kopfe bzw. im Grabe realisiert wurden, hat der ganze Vorgang mit der Zeit den Charakter eines sog. Gottesgerichtes auf sich angenommen, während in den Vorstellungen über Menschen und Dörfer, die unter Erde verschwunden sind, diese als eine unmittelbar strafende Kraft auftritt. Andererseits existierte parallel mit der erwähnten Beschreibung auch eine umgekehrte Vorstellung, dass nämlich ein grosser Sünder nach seinem Tode von der Erde nicht aufgenommen werde.“ In den verschiedenen Gebieten der Slowakei tradierte in den vorherigen Jahrzehnten das Erzählen über Menschen, die durch den Meineid die Waisen um den Besitz brachten, Mord oder ein anderes Verbrechen begingen und als sie begraben wurden, da hat sich nach kurzer Zeit die Erde am Grabe derart geöffnet, dass der Sarg sichtbar wurde, oder dass sogar eine Ecke des Sarges aus der Erde herausragte. Ebenso wird die strafende Rolle der Erde in einer Vorstellung, die ebenfalls in der ganzen Slowakei verbreitet ist, aufgefasst, wonach nämlich eine Schlange, die einen Menschen beisst, elendig zugrunde gehen muss, da ihn die Erde nicht auf-



nimmt. Gemäss den traditionellen Vorstellungen, öffnet sich die Erde am Georgstage (24. April) und alle Lebewesen, besonders Frösche, Schlangen, Molche, Eidechsen, Ameisen usw., die in ihr überwinterten, kommen heraus, im Herbst, am Bartolomäustage (24. August). schliesst sich die Erde wieder. Eine Schlange, die die Erde nicht aufnahm, kriecht hinter die Menschen her, damit sie die Leute töten, oder vergeht von Hunger und Kälte geplagt.

In den traditionsmässigen Vorstellungen war die Erde auch ein Lebensraum von verschiedenen dämonischen Wesen. In der Westslowakei glaubte man stellenweise bis zum Beginn des 20. Jh., dass die Nymphen am Georgstage, wenn die Erde sich öffnet, aus ihr herauskommen, und dass sie am Ende des Sommers in sie zurückkehren. In der Gemerer Gemeinde Muránska Zdychava nannte man die in der Slowakei als Lichtträger, Lichtchen allgemein bekannten dämonischen Wesen „Adventlichter“, da sie sich angeblich das ganze Jahr hindurch unter der Erde aufhalten und nur im Advent erscheinen. Unter die halbunterirdischen Wesen können weiters mehrere Zwergarten eingeordnet werden, sowie sie in den abergläubischen Vorstellungen und im Folklore-Material enthalten sind. Doch wollen wir in diesem Zusammenhang vornehmlich auf das weibliche chthonische Wesen, bekannt unter dem Namen Runa, aufmerksam machen. Detailliertere Vorstellungen über sie wurden in Spiš, in Liptov und in Gemer, aufgezeichnet. Am ehesten wurde sie als ein Weib mit langen zerhausten Haasen und am ganzen Körper mit einem längeren, schütterten Fell, dargestellt. Charakteristisch waren die für sie langen Brüste, die sie beim Laufen über die Schulter warf, damit sie ihr nicht hinderlich waren. Manchmal wird auch der Mann, genannt Runiak, erwähnt. Sie wohnte zusammen mit einer Anzahl von Kindern unter der Erde. Wenn die Runa auf die Erde geht und längere Zeit nicht zurückkehrt, ruft sie der Runiak nach Hause, da ihr die Kinder nachweinen. Im allgemeinen ist aber der Runiak eine bedeutungslose Gestalt und sein Aussehen wird niemals beschrieben. Die Runa ist die Herrscherin allen Reichtums, der sich in der Erde befindet. An dieser Gestalt sind einige Momente interessant. Vor allem der Name Runa selbst kann mit dem Worte Runo zusammenhängen, mit dem die Haut mit der Behaarung bezeichnet wird. Doch müssen sich zu dieser Frage die Linguisten meritorisch äussern. Immerhin ist es bemerkenswert dass die Runa ganz mit einer Behaarung, ausgedrückt mit dem altslawischen Terminus kosmatá, versehen ist. Diese Erscheinung wurde als das Symbol des Reichtums betrachtet. „Kosmaty“ war z. B. Veles, der der altslawische Gott des Viehes und des Reichtums war. Bisher spricht man von einem Menschen, der abnormal erwachsene Hände hat, dass er reich werde. Schliesslich ist die Verbindung der Behaarung mit dem Reichtum auch aus den Kulturen

anderer Völker bekannt und z. B. gaben die Ostjaken zu dem Begriff Erde oftmals das Epiteton behaart, in dem Sinne reich, bei.

Im Einklang mit dieser Symbolik ist die Vorstellung, dass die Runa den Reichtum der Welt regiert. Diese Vorstellung wurde stellenweise in neueren Zeiten in dem Sinne emanzipiert, dass Runa über die in der Erde verborgenen Edelmetalle herrsche. Weiter ist jener Umstand bedeutend, dass Runa die Mutter einer grossen Anzahl von Kindern sei sowie die Hervorhebung ihrer grossen Brüste, die sie als Nährmutter charakterisieren. In der Hierarchie der dämonischen Wesen gehört Runa der höheren Kategorie an, da sie immer als eine konkrete Gestalt mit eigenem Namen auftritt und nicht als eine von der Gruppe gleicher Wesen ist. Der Klarlegung dieser einzigartigen Gestalt der slowakischen Mythologie wird noch eine gründlichere Analyse erfordern, doch sind in jedem Falle manche kongruente Elemente mit den Vorstellungen über die Mutter-Erde auffallend.

In einer anderen Ebene sind die Vorstellungen von der Erde als dem Planet, der den Bestandteil des Kosmos bildet. Aber gerade diese erfordern, im Hinblick auf ihre Unterschiedlichkeit, einen selbständigen analytisch-synthetischen Zugang, gegründet auf einem anderen Material und Berücksichtigung anderer kulturhistorischer Zusammenhänge.

#### *A föld a hagyományos szlovák szellemi kultúrában*

Az európai kultúrákban a föld a neolitikum óta mint a növények, az állatok és az ember nevelőanyja szerepel. A parasztok a földben az életerő megújulásának forrását látják. A szlávoknál különösen elterjedtek a föld kultuszával kapcsolatos szokások és rítusok. A tanulmány a föld tiszteletének igen változatos kultikus formáit mutatja be a szlovák anyag alapján.

*Horváthová Emília*

## REVENANTENGLAUBE UND -SCHUTZ IN DER TSCHECHISCHEN UND SLOWAKISCHEN ÜBERLIEFERUNG

Die Vorstellungen von der Möglichkeit einer Rückkehr des Verstorbenen in die Welt der Lebenden und die Furcht vor seinem negativen Wirken knüpfen im wesentlichen an die Auffassung von der Beziehung zwischen Körper und Seele an, die im Glauben an eine Kontinuität des Daseins der individuellen Seele auch nach dem physischen Tod des Menschen begründet sind. Die Angst vor dem Toten und die Bemühungen um seine unwiderrufliche Trennung von den Lebenden waren als gemeinsames und charakteristisches Element des animistischen Denkens in den früheren Phasen der Entwicklung der Menschheit verbreitet. Ihren Formen und deren Auslegung widmete E. B. Tylor<sup>1</sup> in seinem Buch von den Anfängen der Kultur des Menschen viel Raum. Seine Erwägungen über die Entstehung der Religion aus dem Kult der Seelen der Vorfahren haben bis heute ihre Gültigkeit bewahrt, davon zeugen die zahlreichen Zitierungen dieses Werkes. Das über diese Thematik in unserer und in der mitteleuropäischen Tradition gesammelte Material ist ausreichend und gestattet eine Auslegung verschiedener Formen und Funktionen der Zeremonien und Bräuche in Angriff zu nehmen, in denen die Vorstellungen von der Seele der Verstorbenen eine Rolle spielen. Auf diesen Problembereich war auch die bisherige Forschertätigkeit des Jubilanten ausgerichtet.

In unserem Beitrag wollen wir die Aufmerksamkeit auf den Glauben an die Wiedergänger richten, auf die Vorstellungen von der Möglichkeit einer Bedrohung der Gemeinschaft durch eine Wiederkehr der Seelen der Verstorbenen, in der sich die Möglichkeit einer von der Möglichkeit einer Bedrohung der Gemeinschaft durch eine Wiederkehr der Seelen der Verstorbenen, in der sich die Möglichkeit einer Begegnung der realen Welt der Lebenden mit der jenseitigen Welt der Toten widerspiegelt. Wir sind uns dessen bewusst, dass die zeremoniellen Beziehungen zu den Toten in ihrer konkreten Gestalt von weiteren Umständen der Kultur und Lebensweise abhängig waren. Die Angst vor den Toten kann man jedoch für einen allgemein verbreiteten und in vielerlei Formen ausgedrückten Wesenszug in

allen Typen der Gemeinschaften halten, angefangen von den ältesten Formen bis zu den kultivierten und von der Zivilisation umgestalteten Äusserungen in der Gegenwart. Wir wollen versuchen, einen Teil dieser Problematik am Beispiel der Vorstellungen von einer Wiederkehr der Verstorbenen in den Zeremonien und Bräuchen der tschechischen und slowakischen Volkstradition anzudeuten.

In den ältesten Vorstellungen von einem Fortleben nach dem Tod projizieren sich die irdischen Formen des Lebens, das beweisen die archäologischen Funde schon aus der älteren Steinzeit. Es handelt sich um verschiedene Formen des Glaubens an ein Weiterleben nach dem Tod in einer anderen Welt, in der der Verstorbene Dinge, die er während seines irdischen Lebens verwendet hatte, auch weiterhin benötigen werde und um diese Dinge — soweit sie ihm nicht überlassen wurden — zu holen er wiederkehren würde. Diese Vorstellungen nahmen im Laufe der Jahrhunderte die verschiedensten Formen an. Bis vor kurzem noch tauchten sie in den Volksbräuchen auf, bei denen den Verstorbenen auf die andere Welt solche Dinge mitgegeben wurden, die ihren Anteil am Besitz symbolisierten oder solche Sachen zu ihrem persönlichen Gebrauch, die ihnen im irdischen Leben lieb gewesen waren, z. B. ihre Tabakspeife.<sup>2</sup>

Das Christentum kam mit einer wohldurchdachteren Vorstellung vom Fortleben der Seele nach dem Tod, laut welcher die Seele nach dem Tod keine materiellen Bedürfnisse habe. Es gelang der neuen Lehre jedoch nicht, die volkstümlichen Vorstellungen von verschiedenen Äusserungen der Beziehung der Seele des Verstorbenen zu seinen Hinterbliebenen völlig zu überwinden. Bei den Slawen war es vor allem ihr Glauben an ein Erscheinen der Seele in der Gestalt von Tieren, Pflanzen oder Bäumen, in der Gestalt des Windes und des Atems,<sup>3</sup> davon zeugen zahlreiche Folklorestoffe.<sup>4</sup> Diese Vorstellungen dauerten trotz der kirchlichen Lehre von der Hölle und von den Strafen nach dem Tode weiter.

Die Angst und die Befürchtungen vor materiellen und moralischen Eingriffen der Seele des Verstorbenen gegen die Hinterbliebenen dauerten im Bewusstsein des Volkes jahrhundertlang in verschiedenen Formen und mit unterschiedlicher Intensität fort. Sie wurden zu einem der grundlegenden Motive der Erhaltung vieler Bräuche, die den Zweck hatten, das negative Einwirken der Verstorbenen zu verhindern.<sup>5</sup> Zugleich führten sie aber auch zur Übernahme des Kultes der verstorbenen Ahnen als einer schützenden Macht, die für ihre Hinterbliebenen sorgt. Es besteht kein Zweifel darüber, dass der volkstümlichen Erzählung bei der Überlieferung vom Einfluss der Toten auf die Lebenden die grösste Bedeutung zukommt. Eine besondere Art der Verehrung der Verstorbenen war mit dem Kult der Hausgeister verbunden, die als verstorbene Ahnen betrachtet wurden. Dem Volksglauben nach beschützten sie ihre Familie und

forderten dafür Ehrerbietung und Dienstleistungen von ihren Angehörigen, wie ehemals bei ihren Lebzeiten.

Eine andere Gruppe von Wiedergängern bildeten die Seelen ungerecht verurteilter Personen. Die Vorstellungen von ihnen sind in der Märchentradition vom „dankbaren Toten“ belegt, die auf der Hilfe für die Seele des so Verurteilten beruhen. Die Seele in der Gestalt eines Revenants stellt sich aus Dankbarkeit in den Dienst des Menschen, der ihn begraben liess und der für sie eine beschwerliche und gefährliche Aufgabe erfüllt. Es handelt sich um einen Stoff, der in der west- und mitteleuropäischen Tradition weit verbreitet ist und der in gedruckten Sammlungen seit dem 17. Jahrhundert, in der volkstümlichen Überlieferung vielleicht noch früher bearbeitet wurde und der in den böhmischen Ländern sowie in der Slowakei belegt ist.<sup>6</sup> Diesen Vorstellungen von der Dankbarkeit des Erschlagenen (ungerecht Verurteilten) stehen die Vorstellungen von den Toten nahe, die keine Ruhe finden, weil ihr Tod ungesühnt blieb. Sie sind deshalb dazu verurteilt, ähnlich wie andere Dämonen an den Orten des Verbrechens oder an den Stellen, wo ihr Leib verscharrt wurde, Unruhe zu stiften.

Vom Blickpunkt der Regelung der Beziehungen des Fortlebens der Seele des Verstorbenen war die Zeit zwischen dem Absterben und dem Begräbnis die wichtigste. In dieser Zeit war die Seele des Verstorbenen nach der Überzeugung des Volkes besonderen Gefahren ausgesetzt. Es war deshalb notwendig, sie vor bösen Dämonen zu schützen und ihr den Weg zur Ruhe nach dem Tode zu sichern. Bei jenen, die eines natürlichen Todes und ohne schwere Sünde gestorben waren, genügte es, diese Zeit mit den von der Tradition vorgeschriebenen Handlungen auszufüllen, die sicherstellen sollten, dass ihre Seele Ruhe finde und nicht zurückkehre. Wenn jedoch mancher Teil des verbindlichen Ritus unterlassen oder wenn die Zeremonien nicht angemessen ausgeführt wurden, weil etwa die Leiche nicht aufgefunden wurde u. ä., bestand die Gefahr, dass die Seele des Verstorbenen auf die Erde zurückkehrt um zu mahnen und zu strafen.

Schwieriger war allerdings die Lage bei Menschen, die auf unnatürliche Weise (durch Mord oder Selbstmord) ums Leben gekommen waren, sowie bei Personen, die der Verbindung mit dem Teufel oder der Zauberei verdächtig waren, und solcher, die sich durch eine aussergewöhnlich grausame Tat versündigt hatten. Bei solchen Verstorbenen, aus denen sich vornehmlich die verschiedenen Gespenstererscheinungen rekrutierten, war es erforderlich besondere Mittel anzuwenden um die Seele vom Leib zu trennen und sie dadurch unschädlich zu machen. Zu den meistverbreiteten dieser Mittel gehörte das Durchbohren des Leichnams mit einem Espen- oder Lindenpfahl, das Abstechen des Kopfes vom Leib mit einem Spaten

oder das Verbrennen des Leichnams in einem Dornenfeuer. Eine besondere Kategorie unter den Gespenstern bildeten die Vampire, die — falls sie nicht auf besondere Weise von der Welt der Lebenden geschieden worden waren — das Grab in tierischer oder in einer anderen Gestalt verliessen und den Menschen schaden, am häufigsten indem sie ihnen das Blut aussaugten.<sup>7</sup>

Dem unschuldig vergossenen Blut wurde die Rolle eines Klägers zugeschrieben, der zu Gott um Rache schreit.<sup>8</sup> Die Mittel, mit denen die Volkstradition die Gefahr zu bannen suchte, die vom Unrecht am unschuldigen Blut drohte, waren recht verschieden. Am üblichsten war das Bestatten am Todesort und das Bezeichnen dieser Stelle, damit sich der Vorbeigehende vor der Rache des Toten auf vorgeschriebene Weise schützen konnte (z. B. durch das Niederlegen eines Steines oder eines grünen Zweiges auf das Grab). Im Einklang mit der christlichen Tradition war es auch üblich, zur Sühne des Unrechts eine bestimmte Anzahl von Messen zu opfern oder eine Wallfahrt zu unternehmen, dies reichte zur Erlösung der Schuld des Erschlagenen aus, die nicht durch die letzte Ölung hatte getilgt werden können.

Nach den Vorstellungen in der mittel- und westeuropäischen Volkstradition konnte jeder Verstorbene gefährlich sein, dessen Tod auf irgendeine Weise aussergewöhnlich war und vor dessen absterben nicht alle Beziehungen zu den Hinterbliebenen bereinigt waren, z. B. unerfüllte Versprechen. Meist handelte es sich um die Nichterfüllung des Gelöbnisses eine Wallfahrt zu einem entfernten und berühmten Wallfahrtsort, gewöhnlich zum Hl. Jakobus vom Compostella, zu unternehmen, das bei einer schweren Erkrankung versprochen worden war.<sup>9</sup> Zum gleichen Typ gehörte auch die Verdammung für das unerfüllte Gelöbnis Gott zu dienen, das entweder die Mutter des Kindes bei seiner schweren Erkrankung getan hatte, oder das der Kranke selbst gelobt und nach seiner Gesundung nicht erfüllt hatte. In den Archivaufzeichnungen der Städte besonders im 16. und vom Anfang des 17. Jahrhunderts figuriert das Versprechen „das Gelöbnis in Vertretung auszuführen“ in den Verzeichnissen der Almosen, die den nach Rom oder in andere Orte pilgernden Personen gewährt wurden.

Gefährlich konnte auch ein Mensch werden, der für tot gehalten worden war und der wieder lebendig wurde. Den Ausnahmeharakter seiner Stellung drückte das Prinzip aus, dass die bei Lebzeiten in seinem Namen getroffenen Entscheidungen durch seinen Tod null und nichtig geworden seien.<sup>10</sup>

In mündlichen Fällen wurden auch zeitgenössische Rechtsvorschriften in die Beziehung zum Verstorbenen einbezogen, z. B. in die Beziehung zur Seele des Menschen, der in der Gemeindeflur tot aufgefunden wurde. Ausser der Furcht vor der Rache des Verstor-



benen selbst, besonders wenn es sich um einen Menschen handelte, der eines unnatürlichen Todes gestorben war, spiegelten sich in diesen Befürchtungen auch die Folgen des Prinzips von der kollektiven Verantwortung der Einwohner eines bestimmten Ortes für die Sicherheit des Gebietes ihrer Gemeinde wider. Sie äusserten sich in den Bestrebungen, den Leib des Ertrunkenen oder Ermordeten in die Feldmark der Nachbargemeinde zu transportieren, gegebenenfalls den Leichman in den Fluss zu stossen, damit er wegschwimme.

Einen weiteren Typ der Wiedergänger bildeten vorzeitig verstorbene Personen, sei es infolge eines Unglücks, eines Totschlags oder einer Tötung im Kampf. Es wurde angenommen, dass sie als Revenants umgehen, bis die vom Schicksal vorbestimmte Länge ihres Lebens erfüllt sei. In dieser Gruppe kann man auch die Vorstellungen von den verstorbenen Sechswöchnerinnen einreihen, die mit ihrer Rückkehr zu den Kindern und deren Wartung verbunden wurden. Dieser Stoff wird in der Folklore ausführlich bearbeitet. Beim Begräbnis solcher im Kindbett verstorbener Frauen wurden ihnen Sachen in den Sarg mitgegeben, die sie bei der Wartung ihres Kindes brauchen könnten (Näh- und Waschutensilien), damit sie nicht mehr wiederkehren sollen. Es existierte auch die Vorstellung, dass sich die tote Mutter bald ihr Kind holen würde, wenn es noch nicht getauft ist. Deshalb liess man in der Stube ein Bett aufgedeckt und legte ein Buch oder ein Scheit hinein um die Seele der Verstorbenen zu täuschen. Von den ungetauft verstorbenen Kindern kreisten verschiedene Vorstellungen, am häufigsten darüber, dass sie als Irrwische, Leuchtkäfer, Feuerkindlein u. ä. durch die Welt irren. Nach magischen sieben Jahren werden sie zu bösen Geistern und beunruhigen ihre Eltern. Erlösen kann sie nur ein zufällig Vorbeigehender, indem er ihnen einen Namen gibt.

Angst herrschte auch vor den ungeborenen und daher ungetauften Kindern. Dies beweist auch die Tatsache, dass es schon nach dem römischen Zwölf Tafelgesetz verboten war, Schwangere Frauen zu begraben ohne ihnen vorher die Frucht aus dem Leib zu schneiden. Erst dann durften sie ordentlich bestattet werden und das ungeborene Kind hörte auf gefährlich zu sein.<sup>11</sup> In mitteleuropäischen Materialien finden wir auch Andeutungen darüber, dass Frauen, die nach der Geburt des Kindes starben, im Grab mit einem Pflock durchbohrt werden mussten.<sup>12</sup>

Zu den unschuldig Verstorbenen, die deshalb wiederkehrten, weil sich ihr Leben nicht erfüllt hatte, gehörten auch ledige junge Menschen. In der Tradition aller slawischen Völker war ihr Begräbnis eine symbolische Darstellung der Hochzeitszeremonie. Eine Reminiszenz dieses Brauches in unseren Gebieten ist die Begleitung des Sarges durch Jünglinge und Brautjungfern, die wie zu einer wirklichen Hochzeit gekleidet sind, und das Verwenden

verschiedener Attribute, die zur Hochzeit gehörten. Ins Grab legte man ihnen Myrten und Rosmarinzweige, auf den Sarg legte man eine „parta“ (Brautkopfschmuck) oder einen Brautkranz, die Brautjungfern im Ehrengleit trugen Obst als Symbol der Fruchtbarkeit und eine gebrochene Blume oder Kerze als Zeichen des unterbrochenen Lebens. Das Begräbnis endete bei einem Mahl mit Tanz und Gesang, das den Hochzeitsschmaus nachahmte.

Eine besondere Stellung in bezug zur Sozietät hatten Personen, die sich markant gegen das gemeine Volk vergangen hatten. Zu ihnen gehörten beispielsweise grausame Verwalter feudaler Herrschaften, die bei Nacht auf einem feurigen Ross oder in einer feurigen Kutsche die Grenzen ihres ehemaligen Wirkungsbereichs umritten. Auch Hexen, die in ihrem Leben den Hauswirten durch Viehsterben und Pestseuchen Schaden zugefügt hatten, Mädchen, die sich durch den Mord eines Neugeborenen versündigt hatten usw. gehörten zu dieser Kategorie. Ebenso auch Personen, die sich durch schwerste Verletzung der Normen des Gemeinschaftslebens — durch einen Meineid — schuldig gemacht hatten, solche, die bei einem Grenzstreit zwischen der Obrigkeit und den Untertanen beim Grab einen Meineid schworen oder andere bewusste Meineidigen, die der Strafe durch einen falschen Reinigungseid entgehen wollten. Ähnlich auch Hauswirte, die dem Nachbarn eine Furche von seinem Feld abgeackert oder den Grenzstein versetzt hatten. Die Strafen, die sie nach ihrem Tod zu erleiden hatten, konnten nur durch nachträglichen Verzeihen der Rechtsschuld oder durch Wiedergutmachung des Frevels von seiten ihrer Nachkommen gesühnt werden.

Die Seelen der Verstorbenen, die eine schwere und ungesühnte Sünde abbüßten, erschienen am häufigsten Fußgängern zu nächtlicher Stunde auf dem Weg über das Feld in der Gestalt eines Gespenstes. Eine besondere Kategorie der Gespenster waren die Feuermänner und Irrlichter.<sup>13</sup> Die Feuermänner hatten sich durch einen schweren Frevel versündigt — durch ein Sakrileg, durch Missbrauch der Hostie u. ä. Sie konnten erlöst werden, wenn sie der nächtliche Fußgänger ersuchte, ihm auf dem Heimweg zu leuchten: dann dankte er ihnen sovielmals, wievielmals sie es zu ihrer Erlösung bedurften.

Eine Sonderstellung unter den Toten, die eines unnatürlichen Todes gestorben waren, nahmen die Selbstmörder ein. In der Auffassung des Volkes waren sie die personifizierte Verachtung aller Werte der Gemeinschaft und ein Ausdruck des Unterliegens des Menschen dem „Teufel“. Daher entsprang die Abscheu vor ihnen, gesteigert durch die Angst vor ihrer Schädlichkeit, eventuell auch die Furcht vor ihrer Rachsucht. In den Religionen der östlichen Kulturen, in denen die Seele nicht an den Körper gebunden ist und bei denen der Selbstmord nicht so streng verurteilt wird, wie in

der christlichen Welt, wird diese Vorstellung auch mit der Absicht der Toten verbunden, sich in einer Wiederverkörperung zu rächen.

Die Angst vor den Selbstmördern äusserte sich auch in der Art und Weise wie sie begraben wurden: sie sollten „durch Feuer und Schwert“ ums Leben gebracht werden und ausserhalb des geweihten Bodens des Friedhofs oder zumindest an einem separat bestimmten Platz begraben werden, gewöhnlich an der Friedhofsmauer. Oft wurden sie auch ausserhalb des Friedhofs und ohne religiöse Zeremonien verscharrt, namentlich ohne Glockengeläute. Es war notwendig, die Stelle wo sie begraben waren, durch Besprengen mit Weihwasser zu sichern, damit ihre Seele nicht aus dem Grab heraus könne. Damit der ruhlose Tote die Lebenden nicht schrecke und beunruhe, bohrte man den Selbstmördern einen Keil durch den Kopf oder durchs Herz oder der Henker schlug ihnen mit einem Spaten den Kopf ab. Manchmal wurde auch der Kopf an einer anderen Stelle verscharrt als der Leib um damit die Seele des Verstorbenen zu täuschen. Dem Volksblauen nach verwandelten sich die Selbstmörder nach dem Tod in Werwölfe oder Vampire und ihre Leichen faulten im Grabe nicht, daher musste man sie auf verschiedene Weise unschädlich machen. Besonders grosse Furcht hatten die Menschen vor Erhängten. Sie wollten sie nicht einmal berühren und liessen sie hängen, bis die Amtspersonen kamen, denn man glaubte, dass ihre Seele den Körper noch nicht verlassen habe.

Das Verbot die Selbstmörder auszuläuten entsprang der Überzeugung, dass dadurch die Glocken das Recht verlören, Gewitter zu vertreiben oder dass dadurch die Gemeinde einem Schadenfeuer zum Opfer fallen würde. Auch deshalb war es zwecklos, den so Verstorbenen zu läuten, weil ihre Seele sowieso dem Teufel gehöre. Tortzdem wurden z. B. in Böhmen die Selbstmörder unter der Traufe des Beinhauses begraben, damit das Regenswasser ihre Sünden abwasche.<sup>14</sup>

Nach dem Glauben des Volkes verursachte ein Selbstmord durch Erhängen stürmisches Wetter, einen Orkan oder eine andere Elementarkatastrophe. Von dem, der auf solche unnatürliche Weise diese Welt verlassen hatte, wurde angenommen, dass er aus Rachsucht die Ernte verderbe. Dies führte zu Zwistigkeiten darüber, auf wessen Feldflur die Leiche verbrannt werden sollte. Einen Selbstmörder transportierte man daher in Sackleinen gehüllt und auf Pflöcken, denn niemand wollte ihn auf seinem Wagen befördern. Man glaubte, dass der Teufel an seinem Sarg sitze oder dass das Zugvieh, das zu einer solchen Fuhre geliehen werde, abmagern würde. Ein Selbstmörder wurde erst nach Sonnenuntergang oder bei Nacht beerdigt. Das Begraben eines Selbstmörders gehörte gewöhnlich zu den Pflichten des Henkers und seiner Knechte. Falls es notwendig war, die Leiche aus dem Haus zu tragen, geschah dies nicht durch die

Tür, sondern man warf sie aus dem Fenster hinaus oder man schleppte sie durch ein Loch hindurch, das man unter der Schwelle ausgegraben hatte. Die Seele des Verstorbenen musste auf diese Weise irregeführt werden, damit sie den Weg zurück nicht mehr fand.<sup>15</sup>

Um alle Gründe für eine Wiederkehr des Verstorbenen auszuschliessen, legte man besonderen Nachdruck auf die Erfüllung aller Ansprüche und Verbindlichkeiten gegenüber den Lebendigen, auf die Beendigung und Begleichung aller rechtlichen, besitzmässigen und menschlichen Verpflichtungen gegenüber den Hinterbliebenen. Diesem Zweck diene vor allem die sorgfältige Verrichtung aller vorgeschriebenen Zeremonien und Bräuche, die den Verblichenen vom Beginn seiner schweren Erkrankung und von seinem Hinscheiden bis zu seinem Begräbnis begleiteten, und zwar im gesamten System seiner familiären, nachbarlichen und gemeinschaftlichen Verbindungen. Eine Vernachlässigung dieser Gehörigkeiten galt als besondere Bedrohung für die Grabesruhe des Verstorbenen und damit auch als Grund für eine Beunruhigung der Hinterbliebenen. Die Familienangelegenheiten wurden auf diese Weise mit den Angelegenheiten der breiteren sozialen Gemeinschaft verknüpft. Noch im 18. Jahrhundert war es in unseren Ländern die Pflicht aller Personen, die zu dem Sterbenden in irgendeinem verwandschaftlichen oder besitzmässigen Verhältnis standen, ihn vor seinem Tod zu besuchen. Man sollte mit ihm alle Verbindlichkeiten besprechen, sich gegenseitig alles zugefügte Unrecht und allen Streit verzeihen und wortwörtlich erklären, dass alles gegenseitig vergeben und verziehen sei. Es war die Pflicht des Sterbenden, eine Übersicht über alle seine Forderungen zu geben, die er an andere Menschen habe, eventuell auch mitzuteilen, wo im Hause Geld versteckt wäre.<sup>16</sup>

Eine wichtige Verfügung war auch die besitzmässige Auseinandersetzung des Sterbenden mit seiner Gattin bzw. der Sterbenden mit ihrem Gatten. Die Rolle einer symbolischen Teilung des Besitzes spielte in unseren Gebieten das Geldstück, das dem Verstorbenen in den Sarg gelegt wurde.<sup>17</sup> Aus dem 19. Jahrhundert haben wir in der mährischen Walachei den Brauch belegt, bei dem eine Münze zerhackt wurde; die eine Hälfte behielt der Hinterbliebene, die andere Hälfte legte man dem Verblichenen als Ausgedinge in den Sarg. In der Slowakei nagelte man die andere Hälfte der Münze an den Tisch oder man warf sie ins Gebäude. Eine andere Funktion hatte allerdings das Geld, das man dem Toten als Abgabe im Sinne eines „Lohnes für die Überfahrt“ oder eines „Brückengeldes“ mitgab, entsprechend den antiken Vorstellungen von der Belohnung des Fährmanns Charon für die Überfahrt über den Fluss Styx in die

andere Welt. Diese Vorstellung war in ganz Westeuropa und auch ausserhalb Europas verbreitet.

Ein nicht ausgesöhnter Streit oder eine unbeglichene Schuld, eine ungesühnte Sünde oder ein unerfülltes Versprechen — dies alles bedeutete in der Tradition der Gemeinschaft nicht nur eine Bestrafung des Verstorbenen nach dem Tod, sondern war auch die Ursache für ein langes und schweres Sterben.<sup>18</sup> Zugleich bewirkte dies auch Unruhe des Verstorbenen, seine Wiederkehr und sein Spuken. Den gesellschaftlichen Aspekt der Aussöhnung mit dem Sterbenden unterstützte die Kirche mit der christlichen Lehre von der Schuld, mit ihrer Auffassung von der Sünde und von der Notwendigkeit ihrer Erlösung durch den Empfang des Sakramentes der letzten Ölung.

Eine verschiedene Interpretation ermöglichen viele Teile der Zeremonien, die das eigentliche Verscheiden begleiten. Hier kann man Erwägungen über die Bedeutung mancher Utensilien anstellen, die bei diesem Anlass als Mittel zum Schutz des Sterbenden verwendet werden, da er bis zu seiner Beerdigung besonderen Gefahren ausgesetzt ist. Es handelt sich um die Lichtmesskerzen, deren Charisma nicht nur dem Bienenwachs entspringt, das zur Illumination des Altars beim Gottesdienst gebraucht wird, sondern vor allem dem Umstand, dass die Kerzen am Lichtmesstage geweiht wurden. Die Kerzen stellte man angezündet zu Häupten des Sterbenden als Schutz vor unreinen Mächten auf. Es war die Überzeugung verbreitet, dass der Sterbende an seinem Lager einen Engel oder den Teufel sieht, ja dass er die Person herbeirufe, der er Unrecht angetan und die er noch nicht um Verzeihung gebeten habe, damit sie den „Bösen“ vertreibe.<sup>19</sup> Man glaubte, dass der Teufel bis dorthin, wie weit der Schein der Kerze reiche, keine Macht habe. Deshalb wurde das Licht auch als eine Vorrichtung zum freien Abgang der Seele in Begleitung eines Engels oder eines heiligen Schutzpatrons betrachtet.

Besondere Macht wurde dem Ton der Glocke zugeschrieben, mit der den Sterbenden geläutet wurde; sie durfte nicht durch Läuten bei einem „unwürdigen“ Anlass entweiht werden. In Hrotovice, einem Städtchen in Westmähren, gab es eine sechs Zentner schwere Glocke mit der Aufschrift „Vox mea sit terror daemonorum“ (Meine Stimme sei ein Schrecken für die Dämonen). Diese Glocke war im J. 1702 gegossen worden und wurde im J. 1883 umgeschmolzen.<sup>20</sup> Das Leuten des Sterbeglöckchens, das nur bei dieser Gelegenheit verwendet wurde, ist wahrscheinlich vom Läuten „mit allen Glocken“ zu unterscheiden, das beim Begräbnis und beim Herablassen des Sarges in das Grab üblich war.

Der Furcht vor einer Wiederkehr des Verstorbenen entsprang auch eine Reihe von Handlungen unmittelbar nach seinem Hinschei-



den. Zu ihnen gehörte das Zudrücken der Augen, das dem Sterbenden den Abschied von der Familie und von der Welt erleichtern sollte, das Zusammenbinden der Gliedmassen, das Umschlingen des Sarges mit einer Kette mit einem Schloss,<sup>21</sup> das Hinaustragen des Leichnams mit den Füßen voran u. a. Um die Seele des Verstorbenen zu täuschen zog man den Leichnam durch ein Loch unter der Schwelle hindurch oder durch eine Öffnung in der Mauer, die gleich darauf vermauert wurde. Die Seele sollte auch durch das Verhängen der Spiegel, durch Umwerfen der Stühle und durch Verrücken der Möbel in der Stube nach dem Hinaustragen des Sarges irregemacht werden. Eine ähnliche Bedeutung hatte auch das Umwenden der Trauerkleider auf die verkehrte Seite und die Maskierung beim Begräbnis in früheren Zeiten.<sup>22</sup> Sorgfältig wurde auch auf die Herrichtung des Verblichenen und seine Sarglegung geachtet, ebenso auch auf die Ausstattung des Sarges selbst, auf die Kleidung des Verstorbenen, auf die Auswahl der Gegenstände und geweihten Sachen, die man in den Sarg legte. Dabei war aber keine besondere Prachtentfaltung zulässig: die Grundkleidung des Leichnams bestand noch im 18. Jahrhundert aus dem Totenhemd und eine weitverbreitete Regel war es auch, den Toten unbeschuht zu lassen. Der Sinn dieser Bräuche bestand — neben der Verhütung einer Wiederkehr der Verstorbenen — auch darin, ihm einen günstigen Eintritt in seine Existenz nach dem Tode zu vermitteln und ihm alles zu gewähren, was er im Jenseits brauchen könnte. Neben seinen beliebten Dingen und Speisen war es wünschenswert, in den Sarg Knoblauch, Brot oder verschiedene Kräuter zu legen, die von altersher eine isolierende Funktion hatten und daher seine Wiederkehr verhindern sollten. Erst unter dem Druck der Kirche begann man diese Sachen durch Gegenstände mit einem kirchlich-religiösen Charakter zu ersetzen.

Nach den Vorstellungen des Volkes konnte die Seele den Körper erst dann verlassen, wenn er beerdigt war; es musste deshalb zu ihrem Schutz beim Leichnam Totenwache gehalten werden. Noch im 18. Jahrhundert war der Todestag meist auch der Tag des Begräbnisses, deshalb haben sich die Vigilien neben der Leiche des Verstorbenen bei uns nicht in einem solchen Mass und in einer solchen Form entwickelt, wie dies aus manchen Gebieten Westeuropas belegt ist. Hier waren die Nachwachen mit Spiel und Bewirtung, mit Erzählen, Musik und Tanz verbunden.<sup>23</sup> Trotzdem finden wir in der Folkloretradition des 18. und 19. Jahrhunderts viele Berichte von einem armen Menschen, der sich verpflichtete, neben dem toten Körper eines sündigen Menschen zwei Tage lang in seinem Haus und am dritten Tag an seinem Grab im Friedhof zu wachen. Die dritte Nacht galt als für den Verstorbenen am kritischsten. Deshalb versammelten sich zu dieser Zeit die Nachbarn mit den Familiengliedern an seiner Ruhestätte um gemeinsam zu beten und fromme Lieder zu



singen. Der ursprüngliche Inhalt eines solchen Beisammenseins war früher viel unterhaltender und unverbindlicher. Erst im Laufe der Zeit wurde dieser Brauch der kirchlichen Liturgie untergeordnet. Davon zeugen Berichte über die Nachtwachen bei dem Verstorbenen aus der Zeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts in der mährischen Walachei und vom Ende des Jahrhunderts in der Slowakei, laut welchen die Totenwache mit Kartenspiel, Schnapstrinken und Erzählen verbracht wurde.<sup>24</sup>

Das offizielle Mittel, durch das der Verblichene aus der Gefahr, die ihm von seiten des „Bösen“ drohte, befreit wurde, war das Begräbniszeremoniell selbst. Es wirkte durch die Macht des Wortes, gesprochen von einer mit dem Charisma geweihten Person, durch die Weihesachen, die auch zu anderen Lustrationszwecken verwendet wurden, und schliesslich auch durch die besondere Zeremonie der Seelenmesse, die zwar gegenwärtig getrennt vom eigentlichen Begräbnis zelebriert wird, aber doch mit dem ganzen Zyklus ein integriertes Ganzes bildet.

Ein unerlässlicher Bestandteil des Begräbnisritus war der letzte kollektive Abschied der ganzen Gemeinde vom Verstorbenen, verbunden mit der Abbitte. Je nach den örtlichen Bedingungen fand der Abschied vor dem Aufbruch des Geleites aus dem Haus zur Kirche und zum Totengarten abgehalten und an den mit kirchlichen Symbolen bezeichneten Orten (Wegkreuz, Kapelle u. a.) wiederholt. Wichtig war es, das Moment der Versöhnung mit dem Heimgegangenen dann zu betonen, wenn das Grabgeleit an die Grenze der Gemeinde kam. Diese Orte waren schon von den ältesten Zeiten an wichtig für die Begrenzung des Wirkungsbereiches unreiner Mächte und hier verliess der Verstorbene eigentlich das Gemeindegebiet. Die Bedeutung der Überführung des Leichnams über die Grenze der Feldmark in der Auffassung des Volkes beweisen viele Bräuche in der tschechischen und slowakischen Volkstradition.<sup>25</sup>

Die Bemühungen, sich mit dem Verblichenen „gütlich“ zu vergleichen und demonstrativ das Mitgefühl mit der Trauer der Hinterbliebenen zum Ausdruck zu bringen, hatte auch eine sozial integrative Funktion, weil sie ermöglichten, die Harmonie innerhalb der Gemeinschaft zu erneuern. Dazu trug auch die traditionelle Vorstellung bei, dass die Seele des Toten alles sieht und hört und dass sie noch jemanden mit sich nehmen könnte. Deshalb wurde über den Verstorbenen nur lauter Gutes erzählt. Eine ähnliche Aufgabe hatte auch das Weinen und Klagen am Grab; sein Zweck war, den Verstorbenen zu besänftigen, damit er keinen Grund habe, zurückzukommen. Das laute Klagen sollte also seine Seele zurückscheuchen.<sup>26</sup> Allzu laute Äusserungen der Trauer oder gar des Widerspruchs gegen das Schicksal standen allerdings im Gegensatz zur kirchlichen Auffassung vom Tod als der Folge eines göttlichen

Ratschlusses. Unter dem Einfluss der Kirche verbreitete sich im Volk die Ansicht, man solle über den Toten nicht allzu sehr klagen.

Ein Grund für die Wiederkehr der Toten konnte auch der Umstand sein, dass man es unterlassen hatte, Bettler und Arme zu beschenken. Neben bestimmten altruistischen Motiven kann man in diesem Akt auch die abergläubische Vorstellung vom Bettler als einem „Menschen Gottes“, als einem Boten erblicken, der die Verbindung mit dem Jenseits repräsentierte. Belege über die allgemeine Verbreitung dieser Vorstellungen finden wir in vielen Bräuchen und Folkloreüberlieferungen in Böhmen, Mähren und in der Slowakei.<sup>27</sup>

Den Verstorbenen definitiv von der Welt der Lebenden zu scheiden und ihm zugleich Schutz vor den bösen Mächten zu gewähren sollte ihm das Bestatten in der geweihten Erde des Gottesackers. Dieses Vorrecht wurde jedoch nur ordentlichen und gottesfürchtigen Menschen zuteil. Personen, die eines gewaltsamen oder unnatürlichen Todes gestorben waren sowie tot aufgefundene Personen, über deren Ende nichts Näheres bekannt war, wurden ausserhalb des Friedhofs beerdigt. Neben der alten Vorstellung von der Schädlichkeit der Toten und von der Notwendigkeit sie in Ruhe zu lassen, wirkte hier auch das Bewusstsein von der Heiligkeit des geweihten Bodens des Friedhofs mit. Bis zum heutigen Tag sind im Bewusstsein der Menschen verschiedene abergläubische Ansichten über den Friedhof und über die Gräber erhalten geblieben: man darf nicht auf ein Grab treten, weil dadurch die Ruhe des Toten gestört wird, aus dem Grab darf nichts gestohlen werden, weil der Verstorbene sonst als Gespenst spuken würde usw. In der mündlichen Überlieferung blieben viele Stoffe erhalten, die von einer Entweihung des Totengartens durch mutwillige Streiche erzählen, mit denen die ausführenden Personen ihre Furchtlosigkeit beweisen wollten. Sie hatten dann eine Bestrafung zur Folge.<sup>28</sup>

Auch das zeremonielle Verweilen am Grabe sollte die Hinterbliebenen von Äusserungen der Unzufriedenheit seitens der Heimgegangenen schützen. In unserer Tradition sind uns keine Feiern bekannt, die an bestimmten Tagen nach dem Hinscheiden des Verstorbenen abgehalten wurden, meist geschah dies am siebenten, vierzigsten und am Jahrestag seines Todes. Der erforderte regelmässige Besuch seines Grabes an bestimmten bedeutsamen Gedenktagen seines Lebens könnte jedoch eine gemeinsame Grundlage mit den Bräuchen und Gepflogenheiten haben, die uns aus der süd- und ostslawischen Tradition bekannt sind.<sup>29</sup> Diese Gedächtnisfeiern hängen mit dem Überleben des Kultes der verstorbenen Ahnen zusammen, der bei den Völkern Mitteleuropas besonders um die Weihnachtszeit und um das Fest Allerheiligen gruppiert war. Man glaubte, dass die Seelen der

Verstorbenen an diesen Tagen ihre ehemaligen Wohnungen besuchen und deshalb liess man für sie Speisereste auf dem Tisch zurück.

Die Zeremonien und Bräuche, die auf der Basis der Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Wiederkehr unter die Lebenden entstanden sind, symbolisieren die Beziehungen der Gemeinschaft zu den Toten, sie sind der grundlegende Teil des gesamten Zeremonienkomplexes der Verabschiedung der Hinterbliebenen von den Verstorbenen. Sie reflektieren den Grad der geistigen Entwicklung der Gemeinschaft und sagen zugleich auch vieles über die Formen und Mittel der Kontrolle und Selbstregulierung der Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft aus. Sie greifen dadurch auch in die Vorstellungen und moralischen Normen des heutigen Menschen ein, wenn auch in einer abgeschwächten und vielfach verschleierte Form, als sie sich im Leben unserer Vorfahren äusserten.

### Anmerkungen

1. Taylor, E. B.: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London 1865.

2. Z.B. im Gebiet Luhačovické Zálesí gruben früher die Totengräber sehr oft Käbme aus den Gräbern aus, die man in die Särge gelegt hatte, damit „sich die Toten dort, wo sie sein werden, mit etwas käbmen können.“ Václavík, A.: Luhačovské Zálesí. Prag 1930, S. 377. In der slowakischen Ortschaft Mošovce nähte man dem verstorbenen Hauswirt eine Tasche aus Hausleinen und legte in sie von allem hinein, womit er sich in seinem Leben beschäftigt hatte. Bednárík, R.: Príspevok k pohrebným zvykom slovenského ľudu (Beitrag zu den Begräbnischbräuchen des slowakischen Volkes). Národopisný sborník I, 1939, S. 68.

3. Máchal, H.: Nákrés slovanského bájesloví (Skizze der slawischen Mythologie). Prag 1891, S. 19.

4. In der Umgebung der Stadt Vizovice in der mährischen Walachei wurde z.B. erzählt, dass der Pflaumenbaum deshalb austrockne und absterbe, weil man aus seinen Früchten Pflaumenschnaps brennt und dass dadurch zugleich auch seine Seele verbrannt würde, die in ihm wohne. Čizmár, J.: Čáry a pověsti ľidu moravsko-slovenského (Die Zaubereine und Sagen des mährisch-slowakischen Volkes). Časopis Matice moravské 1895, S. 157.

5. Viele Autoren halten die Praktiken zur Trennung des Toten von den Lebenden für die Haupts substanz der Begräbnisbräuche. Vgl. Lévy-Bruhl, L.: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris 1928, S. 359.

6. Siehe z.B. *Přikryl, F.*: *Pohádky a pověsti ze Záhoří* (Märchen und Sagen aus dem Záhoří-Gebiet). Holešov 1895, Nr. 67, S. 223; J. K. z Radostova: *Národní pohádky* (Volksmärchen). Prag 1883, Nr. 67, S. 593; *Bayer, Fr.*: *Valašské národní pohádky a povesti z okolí rožnovského* (Walachische Volksmärchen und Sagen aus der Umgebung von Rožňov). I, Kroměříž 1874, Nr. 22; Mikšíček, M.: *Národní báchorky moravské a slezské* (Mährische und schlesische Volksmärchen), I. Prag 1847, Nr. 14, S. 121; *Reusz, L.*: *Codex Revúcky* (Der Kodex von Revúca). 1845, Fol. 49 b – 51 a (Čierny chlap/u. a.)

7. *Wollman, Fr.*: *Vampyrické pověsti z oblasti středoevropské* (Vampirsagen aus dem mitteleuropäischen Raum). *Národopisný věstník československý* XIV, 1920, Nr. 1, S. 1–16; Nr. 2, S. 1–57; XV, 1921, S. 1–38; XVI, 1921, S. 80–96; 133–149; XVIII, 1926, S. 133–161.

8. Das 1. Buch Mosis, Kap. 4, Vers 10. Das Buch Jesaja, Kap. 26, Vers 19–21.

9. *Kubín, J. Š.*: *Povídky kladské* (Glatzer Geschichten), I, Prag 1908, Nr. 72; *Kulda, B. M.*: *Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry* (Mährische Märchen, Sagen, Bräusche und Aberglauben) I, 1874, Nr. 34; *Elpl, Fr.*: *Řada pohádek a pověstí, nasbíraných v Líšni u Brna na Moravě* (Eine Reihe von Märchen und Sagen, gesammelt in der Gemeinde Líšeň u Brna in Mähren). Prag 1904, Nr. 4. Aus der Slowakei verzeichnete B. Němcová eine andere Bearbeitung dieses Stoffes aus dem Gebiet von Zvolen.

10. Das verbreitete Motiv von einem Scheintoten kommt in den Bänkelliedern vor, z.B. „Opravdivý příběh, který se stal v městě Mohuči roku tohoto“ (Wahrhaftige Geschichte, die sich in der Stadt Mainz in diesem Jahr zugetragen hat). Herausgegeben in Chrudim. *Kubín, J. Š.*: *Lidové povídky z českého Podkrkonoší* (Volkstümliche Erzählungen aus dem böhmischen Reisegebirgsvorland), I, Prag 1922, Nr. 73; II, Prag 1926, Nr. 138.

11. *Schrader, O.*: *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde*. Strassburg 1901.

12. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Herausgegeben von Hoffmann-Krayer, E. Band IX, Berlin 1938/1941, S. 568.

13. Siehe z.B. *Tomíček, A.*: *Víra v duchy na Litomyšlsku*. *Lidová filosofie, víra a pověra*. Dokladem 50 pověstí. (Der Geisterglaube im Gebiet von Litomyšl. Volkstümliche Philosophie, Glaube und Aberglaube. Belegt durch 50 Sagen.) Česká Třebová 1926.

14. *Žalud, A.*: Česká vesnice (Das tschechische Dorf), Prag 1919, S. 128.
15. In der Stadt Trutnov warf der Henker ein „Selbstmörder-“ Mädchen, das sich auf dem Boden erhängt, hatte, aus einer Rinne herab. Winter, Z.: Kulturní obraz českých měst (Kulturbild der böhmischen Städte). II, Prag 1892, S. 824.
16. Einer Frau erschien ein altes Mütterchen fünfzehnmal und sagte ihr, auf dem Boden hinter dem Dachstuhl sei Geld versteckt, das es dort verborgen habe, damit der Grossvater nicht davon wisse. Die Frau erzählte dies dem Grossvater, der kroch auf den Boden und das Geld was wirklich dort. Er gab es auf eine heilige Messe und die Verstorbene zeigte sich dann nicht mehr. Vgl. *Šebestová, A.*: Lidské dokumenty a jiné národopisné poznámky (Volkstümliche Dokumente und andere volkskundliche Anmerkungen) Olomouc 1900, S. 284.
17. Siehe *Navrátilová, A.*: K společenskému významu rodinných obřadů a obyčejů (Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Familienzeremonien und -bräuche). In.: Čas života. Rodinné a společenské svátky v životě čločeka. Brno 1985, S. 48–49.
18. Die Toten erschienen auch in solchen Fällen, wenn sich die Hinterbliebenen nicht über das Erbeil einigen konnten. Siehe *Adámek, K.*: Lid na Hlinecku (Das Volk in der Region Hlinecko). Prag 1900, S. 332.
19. Siehe *Šebestová, A.*: ebd., S. 279.
20. *Dvorský, Fr.*: Hrotovský okres. (Der Kreis Hrotov). Vlastivěda moravská. Brno 1916, S. 33, Anm. Nr. 1.
21. *Dobšinský, P.*: Prostonárodnie povery a hry slovenské (Slowakischer volkstümlicher Aberglauben und Spiele). Turčiansky Sv. Martin 1880, S. 113.
22. In der Slowakei band sich die Witwe, die beim Herausragen des Verstorbenen als letzte ging, das Tuch ab, wendete es um und knüpfte es in der Tür von neuem fest mit der Begründung, damit es wertvoll sei. Slovenské pohľady XXII, S. 388. Zitiert aus *Bednárík, R.*: Anmerkung 2, S. 79. Diese Auslegung ist sicherlich sekundär und der Brauch hängt wohl mit dem Umwenden der Kleidung zusammen, das z.B. bei den Bulgaren bekannt war. Vgl. *Niederle, L.*: Život starých Slovanů (Das Leben der alten Slawen). I/1, Prag 1911, S. 298. Ähnlichen Zwecken, d.h. zum Schutz vor bösen Geistern, diente auch das Maskieren der Personen, die den Verstorbenen zur Grabstätte geleiteten sowie das Verhüllen der Hinterbliebenen mit Schleiern, das bei den alten Römern bekannt war.
23. Vgl. *Seán ó Súilleabhain*: Irish Wake Amusements 1961. Aus dem irischen Original aus dem J. 1967.



24. *Václavík, A.*: Moravské Slovensko (Die mährische Slowakei) II, Prag 1922, S. 696. Bei den Slowaken, die im rumänischen Banat leben, wurde dieser Brauch noch vor kurzem festgestellt, siehe *Jančař, K.*: Slovácká obec v rumuském Banátě (Eine slowakische Gemeinde im rumänischen Banat). *Český lid* 57, 1970, S. 255–256.

25. In den Gemeinden Folkušová und Hačava in der Slowakei durfte man einen Leichnam nur bei Nacht über die Grenze der Feldflur führen und dabei mussten ununterbrochen die Glocken geläutet werden um die bösen Geister zu vertreiben. *Bednárík, R.*: Anmerkung 2, S. 83.

26. Aus unseren Gebieten siehe z. B. *Bartoš, Fr.*: Lid a národ III, Podluží a Podlužáci (Volk und Nation III, Die Region Podluží und die Podluschaken). *Velké Meziříčí* 1885, S. 54–55; *Herben, J.*: Načíkání nad zemřelým (Das Klagen über den Verstorbenen). *Světozor* 1882; *Holý, D.*: Zbytky pohřebního načíkání na Horňácku (Überreste der Begräbnisklagen im Gebiet Horňácko). *Český lid* 46, 1959, S. 60–68. Der Autor führt hier auch weitere Literaturangaben an.

27. So konnte man das ständige Spuken einer Verstorbenen weder durch Messelesen, noch durch Wallfahrten, noch durch Beten und Almosengeben verhindern. Erst nachdem die Hauswirtin dreimal hintereinander 15 grosse Brotlaibe gebacken und unter die Armen verteilt hatte, hörte die Tote auf zu spuken. *Osečanský, J.*: Návštěvy nebožtíků (Besuche von Verstorbenen). *Český lid* XII, 1903, S. 126.

28. So wettete z. B. ein Bursche, dass er ein Leintuch aus dem Friedhof bringen werde und der Verstorbene schreckte ihn dann als Gespenst unter seinem Fenster. Das Spuken hörte erst dann auf, nachdem der Bursche auf den Rat des Pfarrers das Leintuch auf einem Brotschieber zum Fenster hinaus gereicht und auf den Friedhof zurückgebracht hatte. Ähnlich verlief auf die Wette, einen Totenkopf oder Obst aus dem Friedhof zu bringen. Ein anderer Stoff beschreibt die Begebenheit eines Mädchens, das auf dem Friedhof tanzte und dann starb, oder das Schicksal der Kameraden, die einen Betrunkenen auf den Friedhof trugen und dann binnen einem Jahr starben. Vgl. *Klímová, D.*: Katalog horňáckých lidových vyprávění (Katalog der volkstümlichen Erzählungen im Horňácko-Gebiet). In: *Horňácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat*. Brno 1966, S. 471.

29. *Murko, M.*: Stolování na hrobech (Das Grab als Tisch). In: *Rozpravy z oboru slovanského národopisu*. Prag 1947, S. 215–328.



Az emberiség fejlődésének korai szakaszában az animisztikus gondolkodás általánosan elterjedt és jellemző elemei voltak a halottól való félelem és az a törekvés, hogy a halottat az élőkől visszavonhatatlanul elválasszák. Ezzel kapcsolatban a középkori hagyományból nagy mennyiségű adat került felszínre. Ez a hatalmas anyag teszi lehetővé, hogy azoknak az elképzeléseknek a segítségével, amelyekben a halottak szelleme szerepet játszik, a különböző eljárások formáinak és funkciójának magyarázatát is megtalálja a kutató. A tanulmány célja felhívni a figyelmet a kapcsolatos hiedelmekre, s a problémakör egy szűkebb területét a halottak visszatérésének hitét mutatja be és elemzi a cseh és szlovák hagyományok alapján.

*Navrátilová Alexandra*



## DIE GESTALT DES „WISSENDEN IMKERS“ IN DER UNGARISCHEN VOLKSÜBERLIEFERUNG

Die Mitarbeiter des Lehrstuhls für Ethnographie an der Lajos-Kossuth Universität zu Debrecen begannen in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre mit der Feldarbeit in den Dörfern des Komitats Szatmár, und zwar in erster Linie in der Gegend von Szamoshát sowie im Zemplén-Gebirge. Als Sohn der Stadt erhielt ich die Aufgabe, mich mit dem Lebkuchenbacken von Debrecen in einer Diplomarbeit auseinanderzusetzen. Hieraus ergab sich, dass bei den ersten Exkursionen auch mein Interesse an der Arbeit der Imker geweckt wurde. Während ich nun also die Arbeit der Bienenzüchter kennenlernte, wurde ich auf die Bräuche und kultischen Handlungen in Zusammenhang mit ihrer Arbeit aufmerksam. Bald schon fiel mir auf, dass die Tätigkeit des erfahrenen und belesenen Imkers stets von einer Art Mystikum umgeben war; ja, man sprach diesen ein besonderes Wissen und sogar Kräfte zu. Ihren Erfolg bei der Imkerei, die Tatsachen, dass man durch rationelle Arbeit auch zu reicheren Honigerträgen gelangt, dass sie eine gewisse Berufung zur Betreuung der Bienenfamilien besaßen und deren inneres Leben gut kannten, führte man nie auf ihr fachliches Wissen zurück, sondern darauf, dass sie gewisse charismatische Kräfte besitzen müssten. Während meiner Sammelarbeiten im Szatmár zeichnete sich die Gestalt des vom Teufel besessenen Imkers niúoch nicht so deutlich ab; hier waren eher andere kultische Handlungen mit ihrer Arbeit verbunden.<sup>1</sup>

Im Laufe meiner Sammelarbeit im Zemplén-Gebirge zeichneten sich die diesbezüglichen Angaben jedoch schon markanter ab. Das Zemplén-Gebirge breitet sich im nordöstlichen Teil von Ungarn aus. Unter seinen einst von Bergen umschlossenen Binnensiedlungen machte ich während der fünfziger und sechziger Jahre die folgenden Aufzeichnungen: So erzählte man mir beispielsweise in Mogyoróska: „Wer über hexerische Wissenschaften verfügt, der kann den Bienen befehlen. Der kann sie auf das Bienenvolk vom Nachbarn schicken, damit sie es rauben.“ In Göncruszke lebte zu Beginn des Jahrhunderts ein Imker, der von sich behauptete, er könne Bienen anlocken. Insgeheim gab er dann zu, dass dieses sein Können daher kom-

me, weil „ihm der Kopf von einer Bienenmutter in den Finger eingeschweisst sei“. „Wer des Teufels ist, der lock die Mutter fort, und dann folgt ihr der ganze Schwarm. und alle sind davor wegelaufen. Doch der besessene Imker hält ihn auf, indem er ein Kraut hochhält, auf das sie sich alle niederlassen und in seiner Hose verschwinden“. So hiess es in Arka. Zur Wissenschaft der vom Teufel besessenen Imker gehörte ausserdem, wie man in Vizsoly erzählte, dass „sie die Bienen dazu bringen konnten, nicht so schnell zu verenden“. Um die Mitte unseres Jahrhunderts mischte sich dieser Aberglaube immer stärker mit den Vorstellungen, die man von den fachlich gebildeten Imkern hatte. Doch die älteren unter den Imkern nannten diejenigen „Hexenmeister“, die mehr wussten, bzw. sich auch mit Fachbüchern befassten. Derlei Aberglauben wob sich um meinen besten Informanten, um József Kosecki aus Mogyoróska. Man behauptete von ihm, dass er aus einem Bienenkorb so viel Honig gewünne wie andere aus zehn Bienenstöcken. Und dies nur deshalb, weil er seine Bienen auf die Stöcke anderer schicke, damit sie diese ausrauben. Als man sah, dass er die Bienen aus dem Stock umklopfte, das heisst, er trieb die Bienen aus dem leeren Stock in das volle Bienenhaus, da hielt man dies für den Beweis seiner Hexenkunst, denn „er konnte sie so treiben, dass er nicht einmal gestochen wurde“. Von den dreissiger Jahren an verkaufte man auch an den ebenfalls fachgemäss vorgehenden Imker András Fazekas aus Vizsoly nicht gern Bienen. In Arka und Boldogkőváralja liess man ihn nicht einmal gern auf den Hof kommen, weil es hiess, er nehme den Bienen den Nutzen. Auch wurde gesagt, er könne die Bienen in seinen Bann ziehen, sodass sie ihm folgten.<sup>2</sup>

Die Gestalt des wissenden (behexten) Imkers ist im Kreis des Ungarntums auch anderweitig bekannt. So taucht diese Figur z. B. auch im westtransdanubischen Rábagyarmat auf. Auch hier beschränkte sich sein Wissen darauf, Räuberbienen auszusenden. Dieser Imker besass die Kraft, seine Bienen auf die Stöcke anderer Menschen zu schicken, damit sie den gesammelten Honig ausrauben und zu ihm nach Hause bringen.<sup>3</sup> Im siebenbürgischen Domokos zeichnete *Béla Gunda* — ebenfalls in den dreissiger Jahren — folgendes auf: „Einige verstehen sich auf eine Verzauberung, dass, wenn einer Bienen stehlen will, dieser nicht mehr von den Stöcken loskommt und nicht weggehen kann. Wenn dann der Besitzer kam, so konnte nur der ihn von dem Bann befreien. Wenn einer jedoch Bienen gestohlen hat, so hat er mit denen kein Glück. Allgemein hiess es hier, dass es gut wäre, Bienen zu verschenken, aber nicht, sie zu verkaufen.“<sup>4</sup> In den Dörfern der siebenbürgischen Landschaft Mezöség war es bei einigen „wissenden“ Imkern Brauch, dass die herausgenommene und getrocknete Luftröhre des Wolfes in die Ausflugsöffnung des Bienenkorbes taten. Über diese konnten die Bienen den Korb verlassen, wodurch

diese an Mut gewannen und Lust darauf bekamen, andere Bienenvölker zu berauben und deren gesammelten Honig nach Hause zu holen.<sup>5</sup>

Der Adelspatron vom Komitat Somogy galt als sog. Hexenimker. In seinem Bienenhaus befanden sich alle möglichen Tierknochen, so auch das Skelett eines Pferdeschädels, eines Rinderschädels sowie das eines Hunde- und eines Katzenschädels. Laut Überlieferungen soll auch dieser Imker die Fähigkeit besessen haben, seine Bienen auf die Bienenhäuser anderer zu schicken. Auch konnte er die Bienen anderer behexen, indem er durch alle vier Ecken am Bienenhaus eines anderen etwas Stroh zog, dieses zu Hause ansteckte und so dessen Bienen beräucherte.<sup>6</sup>

In Hedrehely, ebenfalls im Komitat Somogy gelegen, konnte *Tamás Hofer* vor einigen Jahrzehnten folgende Aufzeichnungen machen: „Der alte Olcsvay verfügte über so viel Macht, dass er die Bienen meines Grossvaters rauben liess. Doch auch mein Grossvater verstand sein Handwerk. So hat er die Bienen von Olcsvay geröstet. Doch als er sah, dass die Bienen immer noch kommen, ... ging er hinüber zu dem Alten und sagte ihm ... ich schlag dich tot, wenn du die Bienen weitersickst... Als dann die Zeit der Honigernte kam, hatte er so viel Honig, dass 5—6 Dreieimerfässer voll wurden. Doch als mein Ahne dann starb, verflüchteten sich auch seine Bienen.“<sup>7</sup> Im südwestlichen Zipfel von Transdanubien an der Drau schluckten die wendischen Imker die Hostie bei der katholischen Messe nicht hinunter, sondern nahmen sie mit nach Hause und verbargen sie im Bienenhaus. Sie meinten, dass die Bienen dann nicht geraubt werden könnten,<sup>8</sup> aber zum Raub anderer Bienenvölker ausgeschickt werden könnten.

In Szeged, der grössten Stadt im Süden der Ungarischen Tiefebene, wurde 1874 folgendes aufgezeichnet „Wenn du nicht willst, dass deine Bienen geraubt werden, dann fertige in der Weihnachtsnacht aus drei Bindungen einen Besen. Wenn zur Mitternachtsmesse geläutet wird, fege damit Staub vor dem Altar zusammen. Wenn du dann im Frühjahr die Bienen in die Bienenstöcke tust, mach daraus ein Gemisch. Auch den Besen stell fort. Dadurch behütet du deine Bienen vor den Menschen.“<sup>9</sup> In Vésztő (Komitat Bihar) lockte ein Imker das Volk eines anderen Imkers fort, indem er Honig in die Hand nahm und damit die Bienenkörbe des anderen beschmierte. Dieser wiederum vergewisserte sich darüber, wer der Räuber ist, indem er die auf Raub ausziehenden, fremden Bienen mit Mehl bestäubte. Diese hatten den Mehlstaub noch am Körper, wenn sie zu ihren eigenen Bienenkörben zurückgekehrt waren.<sup>10</sup>

Auch aus der nordöstlichen Region Ungarns sind uns diesbezügliche Angaben bekannt. So wurde in einer Publikation, die erst kürzlich erschienen ist, in der Gemeinde Körös im Komitat Gömör mitgeteilt, „dass der Landwirt draussen bei seiner Arbeit in der

Gemarkung oder auf den Bergen spürte, dass man ihm die Bienen raubt. Der Dieb hatte einen Bienenkorb umfasst und wollte ihn gerade forttragen, da überkam den Besitzer das Wissen", mit dem er den Dieb behexen konnte, sodass dieser den Korb nicht niedersetzen konnte. Bis er abends von der Arbeit wiederkam, hielt der Dieb also den Korb. Der Besitzer ging dann zum Bienenhaus und sagte zum Dieb, er solle den Korb abstellen, er habe ihn lange genug getragen. Doch zu der Zeit glich der Dieb schon einer Tonne, so hatten ihn die Bienen zerstoehen."<sup>11</sup>

In den nördlichen gelegenen Gemeinden des Komitats Borsod war man darauf bedacht, die sogenannten *Rauberbienen* vor allem durch rationelle Verfahren abzuwehren, doch war ausserdem noch immer die Rede von dem *Hexenimker aus Rozsály* der die Bienen anderer vernichtet. Auch in Jákfalva wusste man von einem Imker, der die Bienen anderer in seinen eigenen Bienenkorb locken konnte. In der Gemeinde Damak vermochten sie, die Bienen durch das Flüstern von Zaubersprüchen zu „behexen“; und das gleiche wurde in den Orten Szuhogy und Szuhafő dadurch bewerkstelligt, dass man ein Stück Milz von den eigenen Bienen in den Korb der anderen legte. In mehreren Dörfern von Nordborsod (Jósvafő, Meszes, Dövény, Ragály usw.) gab es Menschen, „die die Bienen so behexen konnten, dass sie den Honig immer nur so heranschleppten“. Im Sommer 1966 wurde in Meszes ein aus der Grossen Ungarischen Tiefebene (Téglás) nach hier verzogener junger Imker als *Hexenimker* verrufen.<sup>12</sup>

Die Gestalt des Hexenimkers kommt aber nicht erst in der volkstümlichen Bienenzucht des 20. Jahrhunderts vor. Diese für die ungarischen Volksüberlieferungen so interessante Figur trat auch schon in Informationen über die Imkerei aus dem 18. und dem 19. Jahrhundert auf. Diesbezügliche Angaben kommen in Imkerbüchern jener Zeit vor:

In dem sog. Imkerbuch nach *Miklós Horhi*, das in den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts entstand und uns nur in handschriftlichen Exemplaren erhalten geblieben ist, wird ein wissender oder Hexenimker nicht erwähnt. Um die Beraubung durch Räuberbienen abzuwehren, wird unter anderem empfohlen, „im Frühjahr, wenn man den Bienenstock ins Bienenhaus bringt, diesen erst auf den Schweinetrog zu stellen und erst danach die Bienen herauszulassen. Sollen doch deine Bienen lieber die anderen rauben.“<sup>13</sup>

Eine andere handschriftliche Variante eben dieses Imkerbuches schlägt vor, den Räuberbienen Arbeit zu gehen. Zum Beispiel solle man Mohn unter sie streuen. Wenn die Bienen dann dadurch beschäftigt sind, soll man die Räuberbienen vergiften.<sup>14</sup> Diese Angabe weist darauf hin, dass die rationellen Verfahren auch schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mehr gewöhnlich als kultisch waren. In einem ebenfalls handschriftlichen Imkerbuch aus dem Jah-



re 1663 wird zur Abwehr gegen den Bienenraub empfohlen, die Bienenkörbe mit Bärenfett zu bestreichen. Von wissenden Imkern ist aber auch in diesem Buch keine Rede.<sup>15</sup>

Als erster ungarischer Autor eines Imkerbuches ist uns der römisch-katholische Ordenspriester *Lőrinc Pálfi* bekannt, dessen Buch 1762 im Druck erschien. Auch er spricht davon, dass, wenn die eigenen Bienen als Räuber auftreten, man ihnen am besten Arbeit verschaffen solle. Das heisst, man solle Moos oder Flugsand unter den Bienenkorb streuen. „Kommen aber die Bienen eines anderen zu den deinen, so nimm ein Stück blutigen Filz, bestreiche es dick mit ranzigem Schweinefett und nagele es dann über die Ausflugsöffnung am Bienenkorb...“<sup>16</sup> Auch István Vannai schlägt derart rationale Verfahren vor, doch spricht er auch schon von dem wissenden Imker: „Ich streite zwar nicht ab, dass derlei Hexenmeister hier und da ins Schwarze treffen; doch meistens besteht ihre Hexenkunst allein daraus, dass sie ihre erbärmlichen und lumpigen Völker aus den Körben schlagen und ihren Bienen Körner vorstreuen...“<sup>17</sup>

In seinem Bienenzüchterbuch, das 1794 erschienen war, liefert *György Handerla* eine rationelle Erklärung für die Wissenschaft des sog. wissenden Imkers: Das heisst, er wies darauf hin, dass der Imker, der das Leben seiner Tiere kennt und tatasächlich über Wissen verfügt, dieses auch für Schaustücke nutzen konnte. So begeisterte er seine eigenen „hochherrschaftlichen Gäste“ damit, dass er eine schwärmende Bienenfamilie auf seinem Hut, den er mit einem Stock in die Höhe gehoben hatte, landen liess. Den Hut hatte er zuvor mit den Überresten einer toten Bienenkönigin bestrichen: „Als sie den frischen Geruch der Königin spürten, setzten sie sich alle samt den Müttern auf meinem Hut nieder. Bei diesem Anblick wunderten sich alle meine Gäste, einige dachten sogar bei sich, dass ich hier ein Hexenkunststück vollbracht hätte.“ Er führte seinen Gästen danach ein anderes Schaustück vor: Aus dem Schwarm, der sich auf seinem Hut niedergelassen hatte, nahm er insgeheim die Königin heraus. Diese liess er dann unter dem etwas angehobenen Stock eines schwachen Volkes herumlaufen und zerdrückte sie dort. Hierauf schlug er die Bienen in der Nähe des Bienenstockes vom Hut herunter. Diese zogen vor den Augen der Gäste dann alle in den Bienenstock hinein.<sup>18</sup> In anderen zeitgenössischen Imkerbräuchen vom Ende des 18. Jahrhunderts werden nur noch rationale Verfahren erwähnt.<sup>19</sup>

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Gestalt des Hexenimkers in den Angaben zur Bienenzucht in Ungarn im 18.—19. sowie im 20. Jahrhundert vorkam. Dieser Imker konnte kraft seiner besonderen Fähigkeiten über die Bienen herrschen. Er konnte sie den Honig von Bienen anderer Leute stehlen lassen, konnte es verhindern, dass seine Bienen geraubt wurden, konnte den Dieb an

einen Ort fesseln, während dieser noch das Zeichen seines Verbrechens, beispielsweise den Bienenstock, den er eben stehlen wollte, in Händen hielt.

Die Figur des wissenden Imkers ist aber nicht alleinstehend in der Aberglaubenwelt des ungarischen Volkes. Hier waren auch die sog. teuflischen Kutscher bekannt, die ein Pferd, das unterwegs verendet war, zum Leben erwecken konnten, um dann damit nach Hause zu fahren. Von dieser Überlieferung konnte *Imre Ferenczi* nachweisen, dass sie bis auf anderthalb Jahrtausend zurückverfolgt werden kann, und zwar bis hin in die Zeit der Völkerwanderung. Weiterhin wies er nach, dass es sich bei diesem Kultbrauch um ein Spezifikum der Turkvölker im Steppengebiet von Eurasien handelt.<sup>20</sup>

Kultische Kräfte wurden ausserdem Hirten, Müllern und Bergleuten zugesprochen. *Ferenc Nagy*, ein römisch-katholischer Priester aus Törökszentmiklós verewigte die über Teufelskräfte verfügenden Personen in seiner 1771 erschienenen Arbeit: „...der Gesundheit eines anderen schaden, ihn zum Bettler oder Krüppel werden lassen, den Nutzen aus dem Viehzug anderer ziehen, es mit bösen Seuchen schlagen — all dies vermögen Hirten, Müller, Kutscher, Imker usw.“<sup>21</sup>

#### Anmerkungen

1. *J. Szabadfalvi*: Méhészkedés a szatmári Erdőháton. *Ethnographia*, LXVII. 1956. 451–458.
2. *J. Szabadfalvi*: Népi méhészkedés a Zempléni-hegyvidék közép-ső részén. *Ethnographia*, LXXVIII. 1967. 41–64.
3. *E. Moór*: Az állattartással kapcsolatos szokások, hiedelmek és babonák Rábagyarmaton. *Ethnographia*, XLIV. 1933. 64.
4. *B. Gunda*: Népi méhészkedés. Domokos. A budapesti Magyar Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára, No. 592.
5. *K. Kós*: Méhészkedés a Mezőségen. *Ethnographia*, LX. 1949. 163–164.
6. *T. Hofer*: Ethnológiai Adattár. Budapest. No. 3523. 16.
7. *T. Hofer*: Ethnológiai Adattár. Budapest. No. 5886.
8. *J. Csaba*: A vendek népi méhészkedéséről. *Ethnographia*, LIX. 1948. 128.
9. *S. Bálint*: A szögedi nemzet. I. Szeged, 1976. 512.
10. *Gy. Tábori*: Ethnológiai Adattár, Budapest. No. 5954.
11. *J. Kotics*: Népi méhészkedés Gömörben. Gömör néprajza, No. XVIII. Debrecen, 1988. 140.
12. *A. Fűvessy*: Népi méhészkedés Észak-Borsodban. A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézetének Adattára, No. 1312. 147–150.

13. A méhekről való hasznos beszéd. Ethnographia, II. 1891. 2)–21.
14. I. M. Balassa: Kéziratok méhészkönyvek egyik típusa: A nagyváradi méhészkönyv. Gazdaságtörténeti Szemle, XII. 1970. 403.; F. Schram: Méhészeti kéziratok a XVIII. századból. Agrártörténeti Szemle, III. 1960. 518.
15. L. Mándoki: Adatok a magyar méhészet történetéhez. Agrártörténeti Szemle, II. 1959. 124.
16. L. Pálffy: Erdélyi méhecske. Pest, 1762. 76–77.
17. I. Vannai: Magyar méhes kert 1799. Hgg. E. H. Bathó. Folklor és Ethnographia, No. 42. Debrecen, 1988. 79.
18. Gy. Handerla: Új méhészt, vagyis a méheknek Magyar Hazánkhoz alkalmazott gondviselése. Pozsony–Komárom, 1794. 166–167.
19. J. Szuhányi: Szorgalmatos méhészt. Pest, 1975. 185.
20. I. Ferenczi: Az ördögös kocsis alakjának néhány kérdése. Ethnographia, LXVIII. 1957. 56–86.
21. F. Nagy: Az egy Igaz és Boldogító hitnek elei. Eger, 1771.

### *A tudós méhészt alakja a magyar néphagyományban*

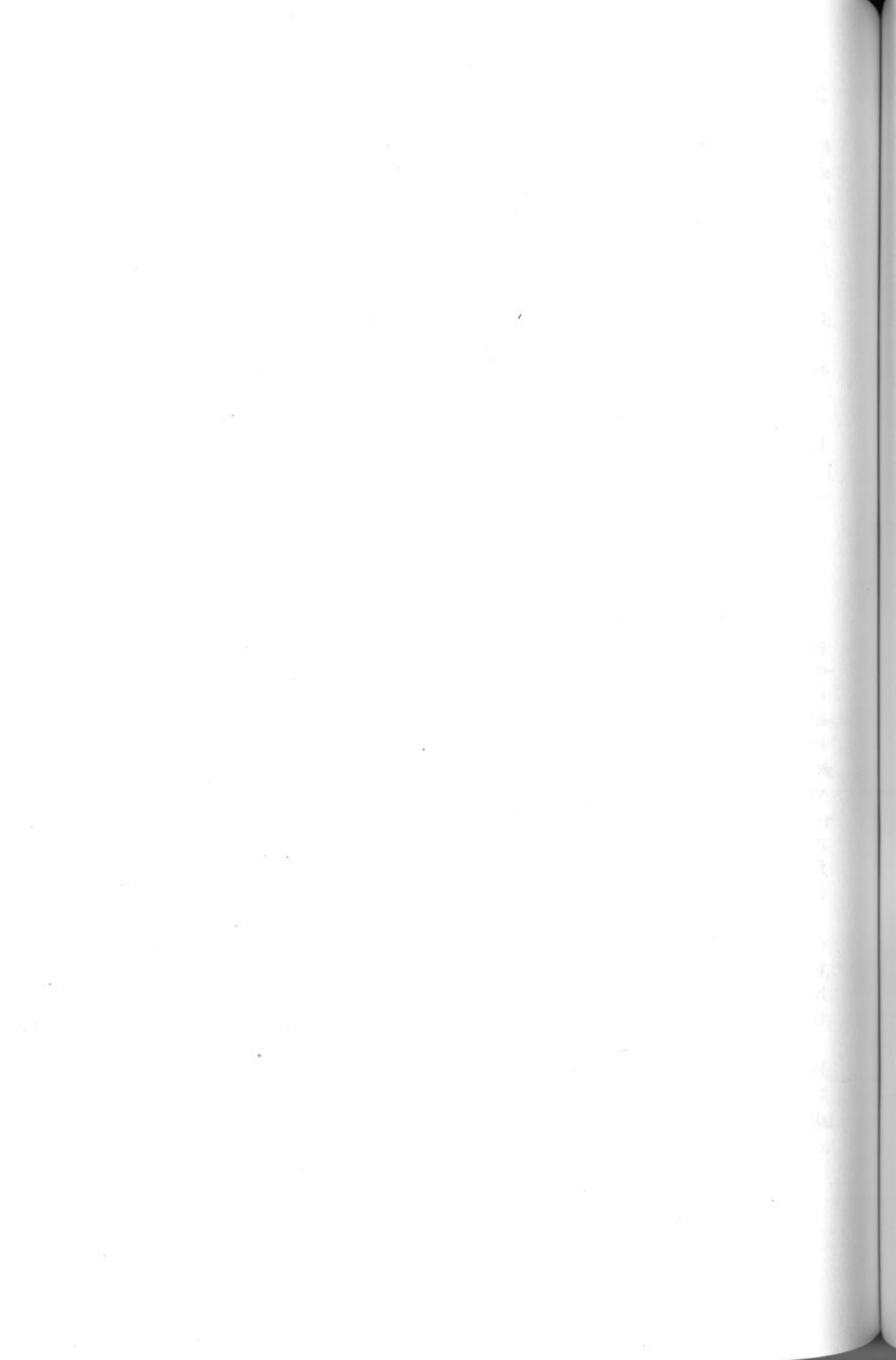
A tudós méhészt alakjához fűződő hiedelmek a paraszti közösségen belüli többlettudásnak köszönhetik létüket. A tapasztaltabb, olvasottabb méhészt munkáját mindig körülveszi némi misztikum, különleges tudást, sőt erőt tulajdonítanak nekik. Eredményes méhésztelkedésüket, az okszerű méhésztelkedésből fakadó bővebb méztermésüket, a méhcsaládok avatott kezelését, belső életük ismeretét nem a szakszerű tudás, hanem bizonyos karizmatikus erő birtoklására vezették vissza.

A tudós (ördögös) méhészt alakja nemcsak a XX. századi népi méhésztelkedésben ismeretes. A magyar néphagyománynak ezen figurája fellelhető a XVIII. és XIX. századi méhészteti ismeretekben is. Az ide vonatkozó adatokat a korabeli méhésztönyvek őrizték meg,

A XVIII–XIX. és XX. századi méhészteti ismeretekben kirajzolódó kép egy különleges adottságokkal bíró méhészt tár élénk, aki tudott parancsolni a méheknek, ki tudta raboltatni más emberek méheinek mézét, meg tudta akadályozni saját méheinek ellopását, ott tudta marasztalni a tolvajt, kezében a lopás bűnjelével.

A tudós méhészt figurája nem egyedülálló a magyar nép hiedelmvilágában. Ebbe a hagyománykörbe sorolható az ördögös kocsis, tudós vadászt, tudós pásztort, ördögös molnárt és tudós bányászt hiedelmalakja is.

*Szabadfalvi József*



## THE CONCEPT OF FOLK RELIGION IN RELIGIOUS STUDIES

The concept of „folk religion” has been a heavily debated subject among folklorists, sociologists, anthropologists and historians of religions. Its use has become increasingly popular, although there are still many who prefer not to use it, mainly because the phenomena it is supposed to cover are not agreed to form a ‚religion’. A critical stand has been taken by many folklorists and historians who tend to think of the term religion in a church-oriented way. *Anna-Leena Siikala*, the Finnish expert on religious traditions of Uralic and North-Eurasian cultures, wrote recently about Finnish prehistory and said that the word „religion” in this connection is somewhat misleading; it would be more accurate to speak of different belief-complexes. For an ideological system passed on by word of mouth is non-homogenous, and is normally made up of a number of parallel conceptual entities, often conflicting with one another and often overlapping”.<sup>1</sup>

There is, in this statement, an implication that religion as an ideological system is a) literate, b) homogeneous, c) a composite of well-ordered (canonized) dogmas or principles, and d) it has an integrating function in the socio-cultural context of its practice. In the background of this statement one can detect the influence of *Emile Durkheim*, the classical French sociologist, who characterized religion as a „unified system of beliefs and practices... which unite into one single moral community, called a Church, all those who adhere to them”.<sup>2</sup> It is obvious that the choice to prehistorical material as belief-complexes rather than ‚religion’ is made for the methodological purposes and in no way reflects *Dr. Siikala’s* overall approach to religion.<sup>3</sup> But it serves *my purposes* to take the statement as a starting point. This article aims to cover some of the methodological aspects concerning interpretation of folklore material as a source of religion and world-view. I also try to find a basis for a definition which would allow one to use the concept of religion in cases when conventional folkloristic and ethnographic discourse would

employ the terms ,belief system' or ,magic'; i.e. in connection with material from any type of ethnographic setting — primitive, peasant (archaic) or complex.

*Beliefs and superstitions:  
conceptual frameworks in Folklore studies*

Folkloristic or *volkskundliche* scholarship on non-material culture of rural peasant population has focused on folk beliefs, or *Aberglaube*. Jouko Haultala once announced that „folk belief is a part of the field of folklore as long as it includes superstition, *Aberglaube*.”<sup>4</sup> The statement reflects the thought pattern of 19<sup>th</sup> century evolutionists: the folklorist works with material which has no significance in contemporary social context. Ever since the formative period of the discipline's theory, building the term folklore, has referred to a segment of society which E. Hoffman-Krayer called „vulgus in populo”. It was defined in respect to, or in opposition with, the supper stratum or the elite of society. Folk formed a rural, backward, illiterate, uneducated and an old-fashioned element in an otherwise literate and and civilized society.<sup>5</sup> Scholars accepted the logic of the early romantics, as they labelled rural manifestations of literate cultural expressions such as art, song and poetry, by adding the attribute folk to respective category. Thus folk-song, folk art and folk poetry are well established *etiquettes* but folk religion; calls forth immediate clarification. The controversial status of religion as a cognitive category seems to stem from the theological notion of faith which the term carries with it. Because the label ,religion' has Christian theological connotations (in the culturo-geographical area where the major scholarly traditions of religious studies stem from), it has been easier to label everything else not in direct association with it as folk belief, i.e. superstition, *Aberglaube*. This has been a persistent tendency, which characterizes a great deal of the research on mental worlds in traditional societies. Although the students of functions posed their questions in an ahistorical way and fixed their attention to particular genres of oral tradition which could be differentiated according to a set of criteria, there have appeared only slight modifications in the interpretative categories.<sup>6</sup>

The genre-oriented approach has had its assets as well as its defects. It has been of great help in recognizing narrative genres, reliable as a source of information for the scholar of



religion. And, as *Juha Pentikäinen*, an expert on the subject, emphasizes, the method points out „that different genres seem to transmit information about various aspects of religion in different ways”.<sup>7</sup> But genre-analysis does not open every lock when interpreting tribal or folk religiosity, since religion is not a genre.<sup>8</sup> In his analysis of Ingrian guardian spirits and their roles and functions *Lauri Honko* went in the right direction with the communal constellation of occupations and people's local groupings.<sup>9</sup> Honko saw a tradition bearer as a *homo religiosus* to whom any object can have a sacred dimension and thus can become sacralized. Therefore, it is not appropriate to make a distinction between religion and magic or ‚superstition’ and doctrine: folk religiosity is to Honko „a total outlook on life”, where there is just as well a place for guardian spirits, dead beings as for the devil, Jesus, or saints.<sup>10</sup>

In addition to the folkloristic orientation, Honko's work gains much from the phenomenological school in the History of Religions. It is a trait that characterizes Finnish research into the culture of the folk. Folklore studies and the science of comparative religion have had a very intimate relationship ever since the last decades of the 19<sup>th</sup> century. Before *Honko*, there have been many scholars whose scientific activity falls within the confines of both fields, among them *Kaarle Krohn*, *Uno (Holmberg-) Harva* and *Martti Haavio*. The latest contributions from the symbiosis of the disciplines are *Pentikäinen's* study of an illiterate bearer of Karelian tradition, *Marina Takalo*. *A-L. Siikala's* analyses of the role technique of the Siberian shaman and of the prehistoric religion of hunters and agriculturalists in Finland.<sup>1</sup>

*Pentikäinen's* work is folkloristic in the sense that the basic material, under scrutiny, was oral. But, as a study of folk religion, the approach was anthropological: it offered a detailed micro-study of the components in the religious ecology of White Sea Karelia, as internalized by a representative of the culture. *Pentikäinen's* major tool of research was genre-analysis: the individual's mental world was analyzed through narrative genres. He could show that the role of genres is instrumental: each genre has a code of its own, but it is the individual who selects the code appropriate to the genre from among the possible alternatives. *Pentikäinen* thus extended the limits of genres from ‚superorganic’ entities towards a more hermeneutical and culture-oriented interpretation. Although the religious world-view of an individual cannot be reduced to the genre-repertoire, *Pentikäinen's* study gives a sort of ‚anatomic’ picture of the syncretism of folk religion in the mind of an individual.<sup>12</sup>

The religio-anthropological, research program thus significantly widens the scope of scientific study of religion. Conventional labels as Orthodox Christianity tell actually very little about the factual religious world-view of the individuals, even though it were the the dominant religious tradition like in *Pen-tikäinen's* case. Religion has to be explored as a regional phenomenon, too. In the study of ,great living religions' which has based towards philologically oriented religio-historical analyses of literary sources, this is a novelty,<sup>13</sup> whereas in anthropology it is a well-established approach. It is customary to distinguish between (inter)national or ,mainstream' formal expression of a religion and its local (e.g. village) expressions. The process of acculturation is a central phenomenon in the formation of a distinctive folk or village religion.<sup>14</sup> The formation necessitates a mixing of at least two kinds of elements. The anthropologist, Robert Redfield, made a conceptual distinction between mainstream and village expressions and spoke of two kinds of cultural settings, one dominated by ,great tradition' and the other by ,little tradition'. „In a civilization there is a great tradition of the relective few, and there is a little tradition of the largely unreflective, many. The great tradition is cultivated in schools or temples; the little tradition works itself out and keeps itself going in the lives of unlettered in their village communities”.<sup>15</sup>

Redfield defined the two traditions as interdependent and saw them „as two currents of though and action, distinguishable, yet ever flowing into and out of each other”.<sup>16</sup> In the anthropology of religion, Redfield's categories have been utilized e.g. by *Anthony Wallace*. According to Wallace, religious expressions on the level of ,folk' can be divided into subcategories on the basis of their role and function in the daily life of the people. Wallace's typology comprises individualistic, shamanic and communal cults. The first subtype included all those ritual acts which were performed in order to assure „luck”. These are usually connected with the economic and occupational activity and actualized in fixed periods in the annual cycle. The second subtype, shamanic cult, consists of practices which are performed by a specialist who is responsible for the well-being of the community. Since *shamans* are the best known examples of this kind of functionaries, in ethnographic literature, the content of the category becomes apparent. There are equivalent specialists in most of the traditional societies, for example in Finland *tietäjä* and in Hungarian tradition *táltos*, whose expertise covers many areas in everyday community life. The third subtype, communal cults are not led by specialists, although they usually have some kind or a role in

them. Wallace refers especially to practices closely knit with the social structure of the community. Rituals of transition, or *rites de passage*, are examples of the most important religious behavior in this category. But not only the change of status of an individual in the family, kinship of locality groups, or in groups based on age and sex, but also crisis rites and calendric rites are considered communal cults. Here Wallace's categories are overlapping since crisis rites and calendric rites can also belong either to the individualistic or shamanic subtypes.<sup>17</sup>

Today Redfield's concepts have lost much of their operational significance. The Americal folklorist, Alan Dundes, has criticized Redfield's dichotomy and said that in it the term ,folk' has been placed at the other end of the continuum with the urban. In this regard, it would be an absurdity to speak of urban folklore: „the idea that urban dwellers could constitute a folk or actually many different folk groups, each with their own folklore, was hardly tenable to anyone subscribing to Redfield's dichotomy”.<sup>18</sup> Dundes himself defined the term ,folk' so that it would cover „any group of people whatsoever who share at least one common factor”.<sup>19</sup> This factor could be occupation, language or religion. The only thing required is that the group has traditions which it can call its own.<sup>20</sup>

### *Magic vs. religion: the case of European witchcraft*

Medieval European witchcraft offers a paradigmatic example of the dispute over conceptual frameworks in analyzing religious expressions on the level of ,folk'. The topic is interesting and has attracted scholars from various disciplines, especially historians and anthropologists.<sup>21</sup> Recently, also historians of religions have contributed some new ideas.

What is at stake here is the concepts of ,magic' and ,religion' as classificatory and analytic terms in interpreting medieval thought-worlds. As an example of the dispute, I shall deal here with the criticism that was directed against the book „Religion and the Decline of Magic” by *Keith Thomas*. Although the book was well-received, there were some limitations in it, which gave reason for anthropologists to question the premises of the writer, historian, professor.

*Thomas* suggested in his magnum opus that the term ,religion' is an unfitting category for medieval popular beliefs and practices. In *Thomas'* vocabulary the term ,religion' was reserved for

the ethos and the world view represented by organised institution, the Church, because it offered a „ritual method of living”.<sup>22</sup> Popular beliefs and practices, on the contrary, „provided protection against witchcraft, and various remedies for illness, theft and unhappy personal relationships”.<sup>23</sup> *Thomas* considered it necessary to draw a sharp line between ‚religion’ and ‚magic’ since magic „never offered a comprehensive view of the world, an explanation of human existence, or the promise of a future life. It was a collection of miscellaneous recipes, not a comprehensive body of doctrine”.<sup>24</sup>

In the intellectual history and anthropology there is a long line of theoreticians who have employed and defined the scope and content of the label ‚magic’. From *E. B. Tylor*, *J. G. Frazer* and *A. Land* to *B. Malinowski*, magic has been set off from religion by referring to the differences in attitude and motivation of the practitioner. Magic has been seen as materialistic, practical and non-durative in effects whereas religion deals with the permanent and enduring problems of human existence.<sup>25</sup> This is the line of thought which *Thomas* also adopts in order to arrange his material on medieval popular beliefs and practices in England. However, magic being a category in modern scientific discourse that should be discarded, *Thomas’* concepts aroused heavy criticism among anthropologists. *Hildred Geertz* pointed out that as the concept of magic was defined politically in the Middle Ages, the problem was not so much „the Decline of Magic” as „the emergence and rise of the label magic”.<sup>26</sup> In the case of healing practices it was ultimately — like *Thomas* wrote — the Church, the Law, and the Royal College of Physicians who made the accusation whether a cure was magical or not. *Geertz* criticized *Thomas* for accepting, in his attempt to develop causal hypotheses, categories which come from the subject under scrutiny. By doing this he took part, according to *Geertz*, „in the very cultural process that he is studying”.<sup>27</sup> *Geertz’* main argument was that ‚magical’ act could not be considered a psychological disposition in moments of weakness and in situations when practical solutions have failed. Instead, as *Geertz* writes:

„These practices are comprehensible within the framework of a historically particular view of the nature of reality, a culturally unique image of the way in which the universe works, that provides a hidden conceptual foundation for all the specific diagnoses, prescriptions and recipes that *Thomas* describes”.<sup>28</sup>

Another critic, *E. P. Thompson*, wrote in his review<sup>29</sup> that *Thomas* could not understand the symbolic character of a religious world-view. It is obvious that the issue was not „popular ignorance” or „inadequacies of popular education”, as *Thomas*

explained the conceptions held by the common people. Examples that *Thomas* presents in his book give — according to *Thompson* — „a glimpse into that process of translating doctrine into a more meaningful, an altogether more relevant symbolism — of accepting from the church only so much doctrine as can be assimilated to the life experience of the poor”.<sup>30</sup>

Although the Church was a powerful institution, as measured by social and economic standards, it is obvious that its ecclesiastical activity could not establish symmetry between the cognitive process of institutional teaching and individual ways of comprehension. The importance of folklore lies in the fact that, in oral tradition — one can find verbalised the ways how foreign elements are comprehended and how they become adapted into the collective tradition of a social group.<sup>31</sup> *Thompson*, an oral historian, stresses, too, the function of folklore, for it „gives us repeated instances where the people clinging to their own rituals of passage, knew better what was ‚real Christianity’ than did the parson”.<sup>32</sup> Medieval folk religion, although suppressed by the established institutions, was systematic and related to the occupations and life-experiences of its adherents just like the religion of the *elite*. This fact also explains why rural religious expressions could persist and resist the pressures and hostility imposed on its practitioners by the ecclesiastical demonologists and the professional clergy.

### *Cosmic Christianity: the case of Mircea Eliade*

The late professor of the History of Religions at the University of Chicago, *Mircea Eliade* has written about medieval European witchcraft<sup>33</sup> and emphasized the importance of seeing in the phenomena also „some archaic mythico-ritual scenarios”.<sup>34</sup> According to *Eliade*, it is necessary to place the material at the disposition, in broad historical and cultural framework, and treat the medieval expressions as a continuation of pre-Christian religious repertoire. *Eliade* was not so much attracted by the so-called *gesunkenest kulturgut*-approach, but preferred to view rural religious traditions as manifestations of archaic cultural heritage.<sup>35</sup>

In seeking broader perspective for the concept of ‚religion’ *Eliade* is worth taking into consideration, even though his methodological principles have been heavily criticized. One must reject the naturalist conception of science (i.e. the methods of



natural sciences and social sciences are essentially the same<sup>36</sup>) if his line of argumentation is to be accepted. The task *Eliade* set for the 'Religionswissenschaft' transcends empirical verification. The historian of religions — according to *Eliade* — does empirical work, obviously: he studies both *the meaning* and *the history* of a religious phenomenon, but in order to display *its structure* he has to complete his work as „phenomenologist or philosopher of religion”.<sup>37</sup> For *Eliade* the science of religion is total *hermeneutics*: it has an important task in promoting new humanism by confronting modern men with unknown or unimaginable existential situations. In this 'missiology', European folk religions play a dominant role, because of the values reserved in them. *Eliade* emphasized the importance of becoming familiar with the folklore of European peoples, since it is in their beliefs and customs that many archaic religious situations are still recognizable.<sup>38</sup> The sympathy he felt for European folk cultures can be explained by his Roumanian background: he learned how the peasants, by adhering to their ancient inheritances, have „saved themselves from the terror of history with archetypes and symbols”, how they have transformed historical personages into exemplary heroes and historical events into mythical categories.<sup>39</sup> *Eliade* treated the folklore material as vestiges of world-view characteristic of early neolithic cultivators. He believed that in the accounts published by ethnologists, folklorists and sociologists, there survives a world of myths and symbols. As the historian of religions, he felt his task was to reveal the hidden structures of the documents. In analysing European popular Christianity he concluded that their religion is not „confined to the historical forms of Christianity, that it still retains a cosmic structure that has been almost entirely lost in the experience of urban Christians”.<sup>40</sup>

For *Eliade* the use of the term 'religion' was not historically or culturally determined: religious structures and archetypal symbols are atemporal and universal. For the methodology of *Religionswissenschaft* this means that one has „to decipher the underlying meanings of the documents — meanings that are often camouflaged, debased or forgotten. And since the meaning of a belief or a religious behavior pattern does not become manifest except in the light of the comparisons... (one has to consider) documents against the background of the general history of religions”.<sup>41</sup>

In this manner, *Eliade* explored for example the Roumanian and Balkan religious history as documented in oral tradition and folk literature. In studying the legend of Dragos — equivalent to the Hungarian legend of *Hunor and Magor* — he interpreted it to contain



the theme of a ritual hunt and especially one of its many motifs: that of the mythical founding of a colony or the organizing of a people as the result of following an animal guide.<sup>42</sup> In a paramount way of explicating his findings, *Eliade* saw them witness „a religious nostalgia”; a strong desire to return to an archaic phase of culture — the dreamlike era of the fabulous ‚beginnings’.<sup>43</sup> Since the religious patterns represent the repetition of archaic symbols and archetypes, the term religion was just defined by him as „the experience of kratophanies, hierophanies and theophanies”.<sup>44</sup> The terminology, adopted by him, intends to cover the multiple ways the sacred have been described to manifest themselves in ethnographic literature. *Eliade* felt that the term ‚religion’ is inadequate to denote the experience of the sacred, but in want of a better label, it can be employed. One has to bear in mind, however, that „it does not necessarily imply belief in God, gods or ghosts, but refers to the experience of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of being, meaning and truth”.<sup>45</sup>

#### *Towards sociological definition of folk religion*

Most of the efforts to define folk religion are based on the typology of universal and folk levels of religion. One of the most frequently cited is that of *Gustav Mensching's*. He draws the line between religions according to their geographical distribution: in *Volksreligion* the carrier of the religion is a particular *folk*, or a tribe in cases of primitive culture. „The gods of folk religion”, *Mensching* systemizes, „are exclusively related to a particular folk and limited to that folk as their province of domination, so to put it. These gods, accordingly, lack universality. Universal religions are, in principle, supra-national and owe their diffusion and ability to diffuse to this supra-national character.”<sup>46</sup>

The categories of universal and folk are not, however, separate entities, but overlapping in a similar way as Redfield's concepts of ‚great’ and ‚little’ tradition. Syncretistic and even symbiotic relationships between universal and folk religious phenomena have resulted in definitions of the kind suggested by *Don Yoder*. He stresses substance or content of folk religious phenomena in respect to their position in the structure of society and its institutional differentiation. According to *Yoder*, folk religion can be defined as „the totality of all those views and

practices of religion that exist among the people apart from and alongside the strictly theological and liturgical forms of the official religion".<sup>47</sup> Yoder does not mention in his definition the term tradition that ensures that there are elements which „apart and alongside” the liturgical forms of the theological religion. The notion of transmission of tradition is present in the definition given by the Japanese scholar *Ichiro Hori*. He incorporates into folk religion „a group of rites and beliefs which has been deeply felt by the common people, and supported and transmitted by them from generation to generation”.<sup>48</sup>

Since religious tradition is something inherited in social milieu and bestowed meaning in and for *Lebenswelt* (and not the world beyond), the definitions of folk religion should say something about its social functionality. Viewing the categories of universal and folk religions from the phenomenological frame of reference, their structural components fulfill the same functions as a source of world view. Both traditions offer<sup>49</sup>

1. the notion or conception of the *sacred*
2. the image of man and human nature, of man's origin and his salvation
3. rituals and cults (for supernatural exchange)
4. religious evaluation of the world

These constitutive units are, in both traditions, established and institutionalized and become articulated in communally organized rituals, or collectively shared, oral tradition. From the perspective of sociology of knowledge, folk religious ideas of a given social group form as relevant symbolic universe as ideas of the intellectual *elite*. Sociologist *Peter Berger*, one of the foremost representatives of the phenomenological school, sees religion — either in the form of folklore items and popular (*volkstümliche*) belief categories and ritual practices or as the all — embracing *Weltanschauung* — pursuing the same goal, „to relate the humanly defined reality to ultimate, universal and sacred reality”.<sup>50</sup> *Berger* has assigned a special status to religion as a cognitive category, because „it has a unique capacity to locate human phenomena within a cosmic frame of reference”.<sup>51</sup> Folklore items, such as proverbs, belief legends and memorates can be considered, according to *Berger's* frame of reference, as legitimations which justify the social order. In somewhat similar vein, as *Eliade*, *Berger* stresses that „large masses of people continue to conceive of society in essentially archaic terms down to our own time and regardless of the transformations in the ‚official’ definitions of reality”.<sup>52</sup> Where *Eliade* refers to the ‚terror of history’, there *Berger* uses the expression ‚terror of anomy’, i.e. the threat that the socially

constructed order, *nomos*, would collapse into anomy, i.e. loss of orientation in life. *Berger* seems to have accepted *Eliade's* notion that without *Cosmization* of the social realm, existence in the world ceases to be possible, „for men cannot live in chaos”.<sup>53</sup> With the help of religion the ‚anomic terror’ of marginal situations such as dreams, fantasy, illness and death, in which the reality of everyday life is put in question, can be integrated into a comprehensive *nomos*.<sup>54</sup> It does not mean only ethical and moral codes of the official religion and its institutional programs, but also in *volkstümliche milieu* the elements in cults that *Wallace* labelled as individualistic, shamanic and communal. In the folk religions of peasant societies ‚anomic terror’ was kept at distance with such legitimating agencies as guardian spirits, the deceased members of the kin, or with the help of specialists. In Finland *Uno (Holmberg-)Harva* can be seen to have represented this viewpoint when he wrote that ancestor cult was the basis of the whole social life of the ancient Finns. His main argument, concerning folk religion, was that „the departed were the guardians of morality, the judges of manners and they maintained order in society”, and not even the God of official religion (or the mythological god of the sky) could compete in legitimation authority with those departed to the underworld.<sup>55</sup> The fact that the ancestors were approached in various phases in the annual cycle, especially in critical situations of agricultural season and, moreover, in *status passages*; as birth and marriage, does not only imply the role of ancestors as legitimating agency, but also what *Berger* calls *the problem of theodicy*: the denial of the individual self in the face of the society. Biographical events of the individual are passed in social rituals according to same observances that the members of preceding generations have met.<sup>56</sup>

### Conclusion

Since this paper is only a preliminary sketch, it is too early to judge how useful the phenomenological formulations of *Eliade* and *Berger* are for establishing a novel approach in explicating empirical material.<sup>57</sup> My main point has been, however, to suggest an alternative methodological attitude to treat folk-religion as a concept and target of research. And, moreover, while evaluating the scope and content of established conceptual categories, one should not leave other elements in analytic apparatus

untouched. I have mainly concentrated on the term religion, and only referred to the problematic history of the term *folk* in passing. In ethnographic research the term has had — like already mentioned — a clearly defined content in the terminology of the peasants. But in *Religionswissenschaft* one does not have to depend on its conventional scientific usage. Even folklorists have expressed their discontent over its narrow interpretation. *Alan Dundes* has predicted that unless there will not be a change in definition, the discipline of folkloristics may follow the folk itself into oblivion.<sup>58</sup> I tend to think that, in religious studies, the broader approach suggested by Dundes would be useful. If the point he has made is taken seriously by scholars of *comparative religion*, it would mean radical extension of the conventional way of employing the concept of folk religion. So far, there has been very little research on the religion of the distinct 'folk groups' in the urban setting. What has been done has fallen under such headings as „new religiousness“, „youth religion“ or „counterculture religiousness“. Maybe, someday, there will be students who deal with religious traditions of families, occupational groups etc. and still base their arguments on achievements in the scholarly traditions of folk religion.

#### References

1. *Siikala*, 1981, 87.
2. *Durkheim*, 1971, 47.
3. Cf. *Siikala*, 1978; 1983, 141.
4. *Hautala*, 1957, 32; 1971, 42.
5. Cf. *Dundes* 1977, 18. On the concept of superstition in Folklore studies see *James*, 1962, 4.
6. For criticism against functionalism in Folklore studies see *Drobin*, 1983, 129–130.
7. *Pentikäinen*, 1978, 41. On genre-analysis see *Honko*, 1968, 62–64.
8. Cf. *Yoder*, 1974, 9.
9. *Honko*, 1962.
10. *Ibid.*, 121–123.
11. *Pentikäinen*, 1978. Of *Siikala* see notes 1 and 3.
12. *Pentikäinen*, 1978, 16–19, 36–44, 326–333 and *Pentikäinen* 1979, 35–52.
13. *Hinnels*, 1984, 13.
14. Cf. *Yoder*, 1974, 12–13.
15. *Redfield*, 1973, 41–42.

16. *Ibid.*, 42-43.
17. *Wallace*, 1966, 86-87.
18. *Dundes*, 1977, 21.
19. *Ibid.*, 22.
20. *Ibid.*, 22.
21. Cf. *Douglas*, 1970.
22. *Thomas*, 1973, 88.
23. *Ibid.*, 761.
24. *Ibid.*, 761.
25. Cf. *Lang*, 1971, 47, 69; *Malinowski*, 1962, 190.
26. *Geertz*, 1975, 76.
27. *Ibid.*, 76-77.
28. *Ibid.*, 83.
29. *Thompson* 1982.
30. *Ibid.*, 158.
31. Cf. *Honko*, 1981.
32. *Thompson*, 1982, 158.
33. *Eliade*, 1975.
34. *Ibid.*, 164.
35. *Eliade*, 1980, 1-3.
36. See *Bhasker* 1979.
37. *Eliade*, 1973, 88.
38. *Eliade*, 1959a, 163.
39. *Eliade*, 1979b, 142. See also *Dudley*, 1977, 69.
40. *Eliade*, 1959a, 164. See also *Girardot-Ricketts* 1982, 114.
41. *Eliade*, 1972, VIII.
42. *Ibid.*, 131-163.
43. *Eliade*, 1975, 172.
44. *Eliade*, 1958, 126.
45. *Eliade*, 1969, Preface.
46. *Mensching*, 1964, 254-225. Cf. also *Schneider*, 1970, 73-78.
47. *Yoder*, 1974, 14.
48. *Hori*, 1968, 2.
49. See *Bleeker*, 1975, 195.
50. *Berger*, 1969, 36.
51. *Ibid.*, 35.
52. *Ibid.*, 35.
53. *Eliade*, 1959a, 34.
54. *Berger*, 1969, 42.
55. *Harva*, 1948, 510-511.
56. *Berger*, 1969, 54.
57. *Berger's* theoretical postulates have been applied by e. g. *David Clark*. See *Clark*, 1982.
58. *Dundes*, 1977, 22.

## Bibliography

Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books. 1969.

Baskar, Roy: *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences.* Brighton: The Harvest Press. 1979.

Bleeker C, J.: *Some Remarks on the religious significance of light. Studies in the History of Religions XXX.* Leiden. 1975.

Clark, David: *Between Pulpit and Pew. Folk religion in a North Yorkshire fishing village.* Cambridge: Cambridge University Press. 1982.

Douglas, Mary: *Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic.* In *Witchcraft Accusations and Confessions*, ed. by Mary Douglas. London. 1970.

Drobin, Ulf: *Commentary on Nordic Folk Belief Research: Schools and Approaches.* In: *Trends in Nordic Tradition Research.* Honko, Lauri and Laaksonen, Pekka (eds.). *Studia Fennica 27.* Helsinki. 1983.

Dudley III, Guilford: *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics.* Philadelphia: Temple University Press. 1977.

Dudles, Alan: *Who Are the Folk?* In: *Frontiers of Folklore.* William R. Bascom (ed.). *AAAS Selected Symposium 5.* 1977.

Durkheim, Emile: *The Elementary Forms of Religious Life.* London. 1971.

Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion.* London: Sheed and Word. 1971.

Eliade, Mircea: *The Sacred and The Profane.* New York: A Harvest Book. 1959.

Eliade, Mircea: *The Myth of Eternal Return.* Princeton: Bollingen Series. 1959.

Eliade, Mircea: *The Quest. History and Meaning in Religion.* Chicago: The University of Chicago Press. 1969.

Eliade, Mircea: *Zalmoxis. The Vanishing God.* Chicago: The University of Chicago Press. 1972.

Eliade, Mircea: *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism.* In: *The History of Religions. Essays in Methodology.* Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (eds.). Chicago: The University of Chicago Press. 1973.

Eliade, Mircea: *Some Observations on European Witchcraft.* *History of Religions. An International Journal for Comparative Historical Studies.* Vol. 14, No. 3. 1975.

Eliade, Mircea: *History of Religions and „Popular” Cultures.* *History of Religions,* Vol. 20, Nos. 1 & 2. 1980.



- Eliade, Mircea*: Ordeal by Labyrinth. Chicago. 1982.
- Girardot, Norman J. and Ricketts, Mac Linscott* (eds.): Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade. The Seabury Press. 1982.
- Geertz, Hildred*: An Anthropology of Religion and Magic I. Journal of Interdisciplinary History, Vol. VI, No. 1. 1975.
- Harva, Uno*: Suomalaisten muinaisuusko (The Ancient Religion of the Finns. Porvoo. 1948.
- Hautala, Jouko*: Johdatus kansanrunoustieteen peruskasitteisiin (Introduction to the Basic Concepts in Folklore Studies). Tietolipas No. 11. Forssa: The Finnish Literature Society. 1957.
- Hautala, Jouko*: Folkminnesforskningen som vetenskapsgren (Folkloristics as a discipline). Folkdikt och folketro. Anna Birgitta Rooth (ed.). Lund: Gleerups. 1971.
- Hinnels, John R.*: A Handbook of Living Religions. Viking. 1984.
- Honko, Lauri*: Geisterglaube in Ingermanland. Folklore Fellows Communication 185. Helsinki. 1962.
- Honko, Lauri*: Genre analysis in Folkloristics and Comparative Religion. Temenos, Vol. 3. Helsinki. 1968.
- Honko, Lauri*: Four Forms of Adaptation of Tradition. In: Adaptation, Change, and Decline in Oral Literature. Lauri Honko and Vilmos Voigt (eds.) Studia Fennica 26. Helsinki. 1981.
- Hori, Ichiro*: Folk Religion in Japan. Continuity and Change. Chicago: The University of Chicago Press. 1968.
- James, E. O.*: The Influence of Folklore on the History of Religion. Numen. International Review for the History of Religions, Vol. IX, Fasc. 1. Lieden: E. J. Brill. 1962.
- Lang, Andrew*: Magic and Religion. New York: AMS Press. 1971.
- Malinowski, Bronislaw*: Sex, Culture, and Myth. New York: Harcourt, Brace & World. 1971.
- Mensching, Gustav*: Folk and Universal Religion. In: Religion, Culture and Society. New York. 1964.
- Pentikäinen, Juha*: Oral Repertoire and World View. Folklore Fellows Communication 219. Helsinki. 1978.
- Pentikäinen, Juha*: Taxonomy and Source Criticism of Oral Tradition. In: Science of Religion. Studies in methodology. Lauri Honko (ed.) The Hague: Mouton Publishers. 1979.
- Redfield, Robert*: Peasant Society and Culture. Chicago: The University of Chicago Press 1973.
- Schneider, Louis*: Sociological Approach to Religion. New York. 1970.
- Sikala, Anna-Leena*: The Rite Technique of the Siberian Shaman. Folklore Fellows Communication 220. Helsinki. 1978.

*Siikala, Anna-Leena*: Finnish Rock Art, Animal Ceremonialism and Shamanism. Temenos, Vol. 17. Helsinki. 1981.

*Siikala, Anna-Leena*: Commentary on Nordic Folk Belief Research: Schools and Approaches. In: Trends in Nordic Tradition Research. Lauri Honko and Pekka Laaksonen (eds.). Studia Fennica 27. Helsinki. 1983.

*Thomas, Keith*: Religion and the Decline of Magic. Harmondsworth. Penquin. 1973.

*Thompson, E. P.*: Anthropology and the Discipline of Historical Context. In: Field Research: a Sourcebook and Field Manual. Robert G. Burgess (ed.) London: George Allen & Unwin. 1982.

*Wallace, Anthony F. C.*: Religion: An Anthropological View. New York: Random House. 1966.

*Yoder, Don*: Toward a Definition of Folk Religion. Western Folklore, Vol. 33, No. 1. Berkeley: The University of California Press. 1974.

#### *A népi vallásosság koncepciója a vallástudományokban*

A népi vallásosság fogalma, amellet, hogy rendkívül széles körben használatos terminus technicus, évtizedeken át viták tárgya volt és ma is az a folkloristák, antropológusok, szociológusok és vallástörténészek között. A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy a népi vallásosságról alkotott különféle felfogások főbb irányairól adjon áttekintést.

A népi vallásosság meghatározásának egyik lehetséges irányát a folklorisztika mágiát és néphitet vizsgáló ága jelenti. Ebben az irányzatban sajátos vonalat képviselnek azok a munkák, amelyek az európai boszorkányság vallásos, ill. mágikus jellegével foglalkoznak. Részletesen vizsgálja a tanulmány *Mircea Eliade* jellegzetes, kozmikus népi vallásosság koncepcióját, valamint érinti a vallás-szociológia ide vonatkozó főbb megállapításait is.

*Anttonen Veikko*

## THE AREAL DIVISION OF FOLK RELIGIOUSNESS

Just like the entity of ethnic culture, the areal division of folk-religiousness is as characteristic — being its part — as the whole complex phenomenon. On the other hand, religion belongs to important characteristics of cultural areas. Religion can be mentioned here in two contexts: 1. as the subject of/to division, 2. in itself, it is a differentiating, integrating factor, which influences the division towards a certain direction.

Within the domain of folkreligiousness: areal division can be observed on several levels and, different as they are, they can still be subdivided, both horizontally and vertically. Each level also suggests important ethnic strata.

The main steps of areal division are represented by the *local*, the *regional* and the *universal* level. Within the local circle we may reduce our investigation as far as the individual level. It may be problematic, however, to what extent the latter one is fit for representing an areal unit. All the levels of regional division are penetrated by social strata, which results in overlappings of regional types. Suffice, here, to think of various, urban subcultures, where the social models of religiousness mediate types of different regions, or else simply keep them alive.

The regional division of folkreligiousness often appears in ethnic colors. In this case, it is useful to connect the ethnic- and the regional differentiation, in spite of the fact that the ethnic and the zonal structure can easily be differentiated in the division of traditional culture. If we look at this from the viewpoint of religion, the reason for it is that religious systems may display similar mechanisms, both in creating the ethnic and the zonal division. Parallely, however, themselves being part of the culture, their own structure is formed in accordance with these rules. Attention must be paid to institutional systems, as well, which I shall be coming back to, later on. It must be noted, however, that the case of ethnic division is more complex; it is

of a more definite character and its investigation needs other viewpoints, too.

Religion is not only a subject of, but also an active, effecting power of the regional/spherical division of culture. It makes its influence be felt in two dimensions: 1. inner strengthening of the specifics of certain cultural regions; in keeping up the integrational processes, 2. differentiation from other regions. It is the ethnical medium where these influences are most visible and pertinent.

Whatever views researchers may have, regarding this question, they usually do not contradict one-another in that it is the *Christian religion* which is one of the integrating factors that the interconnectedness of European people is due to. Neither do opinions differ in that certain types of Christian churches and religions must have started some sort of an inner differentiation, or else they simply helped them to.

So as to judge the integrating role of religion, it is feasible to start from the generally accepted fact that cultural areas, near each-other, provoke an integrational process. These processes — varying from time to time — are natural ingredients of cultural life, which the components and phenomena of the culture may promote, or else hinder. The former ones are the processes that strengthen the character of a social formula, the latter ones spontaneously strive for division. Among the integrating factors, *religion* is often being mentioned as an important one, whereas one of the dominating factors of being culturally differentiated is the „ethnical division“.

A larger context suggests that world religions dominant in certain parts of the World, (like *Christianity*, embracing almost all European peoples) tend to influence processes towards, one the one hand, disregarding the differences, on the other, to strengthen them in certain spheres of culture. As far as investigating the data and the processes of both „equalization“ and „differentiation“, the following aspects are unavoidable: 1. the historical character of integration; 2. the differentiating power of each *sect*, in question, and, finally; 3. the inner, integrational process — independent of the religious division of the ethnic formulae, in question.

If we view the historical background of the question posed, the peoples of Europe owe, to a great extent, their (beforementioned) spiritual nearness to the *Christian religion*. Having adhered to *Christianity* — during the period in question — was the *only*, way that had not, primarily, been a political question but, rather, the only possible way of political integration, whose cultural effects appeared only centuries later.

Christianity mediated the best parts of the antique, spiritual heritage. Even the so-called „pagan” traditions and images were built into the peasant folklore by way of their having been mediated by Christian religions. All this, however, did not mean a unification of the kind that might be supposed to have been in accordance with the present Catholic rituals. The *Mediaeval Church Cult*, having unexpectedly absorbed most of the rituals of converted tribes, peoples, was compliant enough to compensate for certain, general aspects, rituals and ways of living, pertinent, to persons in question, though these latter were applicable for the layers having some theological knowledge. This „minimal”, common practice and „teaching” tended rather towards integration than towards division, whose forms appeared only between those following either the „Eastern” or the „Western” sort of ceremony, liturgy.

The transnational, integrating power of European Christianity seems to have gotten exhausted by the time Protestant Churches came into being, which latter already tended towards cultural and other differentiations. The sectarian „borders” often coincided with those of political and ethnic ones. Thus: certain religions aimed at the inner integration of the ethnic group into the larger „Unit”, whereas, others opposed to this. Similar tendencies can be observed in the circle of Eastern-Catholic Churches, which — one by one — seem to have become equal rivals in this domain: i. e. churches based on national, ethnic, regional and political bases. This being so, not even the Christian religions „embracing” several peoples and large territories did bring about a *cultural equation* the centralized, Latin church-system had been capable of.

Inasmuch as cultural integration is concerned, religion played a somewhat similar role as state structure — both orienting major/minor groups living amongst their borders. State institutional frameworks tend towards equalizing the cultural „outlook” of the various nations and nationalities’ activity — those of living in or inabouts the nearby. The same process can be observed in the institutional/legal system of churches — especially Roman Catholic churches and states. Although this kind of institution does not create as tight bonds as state institutions do, in practice it has proved to be more standing than the beforementioned; thus: its influences proved to have been fruitful enough.

Religion as an integrating factor, superseding those of ethnical features, has become dominant — after its temporary rise during the baroque catholicism — together with the coming of consciousness of national self-assurance. From this time on, the strengthening of inner characteristics of ethnicity has been dominant. Ethnical differences came to be stressed, although the same

became more and more blurred because of well-known historical reasons, even if some spectacular character-elements were preserved. Different was the situation, however, with peoples of Byzantian rites.

By the time of our century, religion seems to have lost its integrating force over peoples in Europe. It has been replaced by urbanization and by informational-communicative systems. What it has certainly preserved — as far as this culture-forming power is concerned — is realized within smaller, group-like circles, i.e. smaller than the all-embracing circles of peoples, in general. Compared to the beforementioned level, this phenomenon strengthens ethnical differentiation — on the other hand, it also contributes to the strengthening of ethnical specifics of particular ethnicities.

As regards the differentiating force of religion — as formerly stated — it is indisputable that religion *is* one of integrating forces, though it functions *not* on an international but on national or regional levels. The processes taking place on these „lower” levels are the same as the ones taking place in the depths of the „great melting pots” of world-religions. If we want to compare the role of religions to ethnic differences and processes of a given era, the same processes of the „lower” levels offer an absolutely contradicting result.

Therefore, in folk-culture, the integrating and differentiating role of religions is of extreme importance. It partly works „against” ethnical differences and, in part, strengthens the self-defining, ethnic character. In folk tradition this can be pointed out by way of *inter-ethnic* researches. In these spheres: the importance of religion is shown by the fact that it may reside in the backgrounds of both differences and equalities of ethnicity. If cultural parallels and differences used to go hand-in-hand with ethnical ones — the former practice used to prefer the latter. We could, however, see that a certain amount of ethnic specialities bore the signs of belonging to (whichever) sect of religion and, in many cases, they preserved their contact with the religious rituals. Thus, these traditions are in affinity with institutionalization, no matter whether they tend towards distancing from, or else, getting nearer to rites and institutions. Consequently, it is not traditions but the ethnical specifics of institutions and religions that gradually came into the forefront.

Returning to the beforementioned levels of areal divisions of folk religiousness, the institutionalization of religion did have its impact on both the „local” and the „regional” types. The way one can tell the difference between them is different from that of an



interested researcher's trying to differentiate with the help of specialized disciplines.

The basic type of the „local practice of religion” is usually determined by the modes of any *parish* in question or any „communal”, Presbyterian services. All church ceremonies and even the official liturgy are under the surveillance of the local society — always so — and are formed in accordance with its demands. How often one goes to church, the amount of those taking part in sacral events, the amount of things to be consecrated the ceremonies, all these may change within the variety of parishes; but within one particular parish: religious life represents an individual model, typical for any person in question. Although several studies, concerning the religiousness of the individual, have come into being, researches of this sort (concerning the regional/areal level) are still being awaited for.

The influence of larger church-institutional units on certain practices of folk religiousness cannot be neglected, either. Church-counties and smaller church areas may order certain prescriptions on their own territories; they may promote some, they may — even administratively — assure their survival, yet other forms may escape their circle of interest. In the course of the Middle Ages, these differences were both common and very large: ritual, as such, may have shown considerable alterations in various church-counties. The „Synod of Trident” (as it were) standardized the Catholic liturgy; it banished regional developments and made the prescriptions of *Rituale Romanum* compulsory. This influence can still be felt, even nowadays, in many regions where people practice religion. At certain places, former or present church institutional borders can still be drawn — with the help of ethnographical studies of religiousness and without actually taking the proper map into consideration.

Here, I mention only one example, although it is obvious that several ones are available. On *John's Day*, the custom of having flowers and healing herbs consecrated is still present in some areas of Northern Hungary. If we investigate to what extent this custom has been spreading (with the map-data given), we can realize that its borderlines precisely coincide with those of the *Eperjes* (Prešov) Greek Catholic Episcopacy, i. e. with its remaining area in Hungary, too, the Apostolic Administration in *Miskolc*. In present Slovakia these former traditions have remained in the villages that used to belong to the very same Church-County.

The establishment of attracted circles has led to the development of areal religious practices, such as the creation of sacral centers, especially those of customary pilgrimages. At

certain data of the year, the migration towards these places — resulting in special amount of occasional visitors — has signified integrational powers' impact on several fields of folk culture, which is especially relevant in the domain of religion. New ceremonies, customs, „lay-rituals” were localized on various spots of the course of the pilgrimage and by way of each of them. The „memorial” objects taken home from the sacral centers, the imitations of sacral pictures and sculptures have equalized the sacral, „objective” culture of the sympathizing area, in question. Within the same area, the remaining churches chapels' sculptures and paintings, show the same attitude — very often preserving the characteristics of the originating, sacral center. But, in this respect, a printing office may have become a functional center, as much as it could forward its lithurgical books to great distances. E.g. printers of *Galitzia*, were able — throughout centuries — to sell their liturgical and religion-oriented publications to *Balkans*.

The region-forming power of sacral centers manifests itself partly in that it offers „ready” religious practices (and cultical objects) for those present, or those in their nearby, which all get to be built into the local religious practice, or they do not. The region-forming power also manifests itself in the fact that — by way of migration and concentrating the populational amount — the sacral center confronts the regional types of religiousness. This is particularly spectacular at places of pilgrimages that are visited by believers of various religions. In these cases, we can talk not only of communication among regional types of a certain religion but also among those of different religions.

Different religions can no more be regarded merely as regional or areal types, not even if their spreadth, sometimes, coincides with the regional borders of certain ethnic cultures. The complicated history of Hungary offers a very good opportunity for studying the meetings of various religions.

Religious division also plays a role in the differentiation of peoples and peoples' religions. According to *Kustaa Vilkuna* religious customs become cultural impacts, as times pass by. In Hungary, it is a well-observable phenomenon that it is religious differences that — behind the coulisses — create regional and historical division within the country.

Earlier, it has already been referred to: that individual and social aspects may work „crosswise”, in contrast with the levels of areal division of religiousness. *Juha Pentikäinen* thinks they are of equal importance, but we must realize that they are to be counted with at all levels of areal division. *Pentikäinen*,

himself, remarks that geographical methods are unapplicable for marking the social and individual levels. Even if his personal example — *Marina Takalo* — is an exceptional one from among everyday people (though having encountered a special development of religious life), similar transitions, clashes of different religious systems are observable, on the level of the individual, at/in many places.

The research of the social stratification of religions in Hungary has just got its very beginnings. The individual interaction of several religions — especially in settlements of various religious beliefs and wherever religiously „exogam” marriages took place — has been practised in all sorts of everyday life situations.

Especially in the last four decades, another „touchy” problem was the interaction of Marxism (which is to say, in this case, „atheism”) and religious beliefs existing on the spot. This sort of coexistence and, often, clash was, for a long time, a difficult question — in fact, it still *is* in the micro-societies of peasant villages. The phenomenon can well be illustrated by the fact of certain, country (Socialist-Communist) Party members having regularly attended church ceremonies; just like their occasionally intense, other time „secretive”, religious life. All these, however, may have been in correlation with local interrelationships like social *prestige* and other reasons. An excellent example for this was the first election of the Party Secretary in *Komlóska* (Northern Hungary) where and when the unanimous votes were given for the local priest. All these phenomena of local interests — to use *Zsuzsanna Erdélyi's* words — have lead to a certain kind of „modern syncretism”.

### *The Ethnic Functions and the Division of Religion*

It is the macro-level of the spatial division of religion where ethnic divisions can be localized. This is the case of a tight interdependence present both in the ethnic functions of religion and religious functions of ethnic factors. Historically speaking, first: it was ethnicity that determined its own religion, then: it was religion that came to be one of the factors to structure ethnicity.

Within the circles of religion — also as phases of developmental religious history — there are so-called „ethnic religions”, quite often having preserved their ethnic character, worldwide!

The majority of these does not surpass the boundaries of a particular tribe or ethnicity. It is obvious that these are bound to be contrasted with world-religions — that possess the aim at being *universal* — international — among whom Christianity also belongs.

World religions are integrating factors for peoples. The fact that Géza Róheim could put down his definition — famous ever since its birth — concerning the intellectual/spiritual unity of European peoples is due to Christianity (as such) to a large? extent. Not to mention another fact, namely that newer „sects”, coming into being *within* the domain of Christianity, themselves appear as representatives of universality. Still, among Christian peoples of Europe, it is observable that religions turn into ethnicity — such was the case of the so-called „national religions” like e.g. the Church of England. Their coming into being can be explained by the political power relations and struggles of historical periods. At the beginning of the 19<sup>th</sup> century, in Hungary there were also attempts at creating a unique national religion (these were, however, restricted to certain areas that took the 1817 „Prussian” model as an example). This is how the conception — namely that religious and ethnic borders often coincide — has come into being. Although most of these „national religions” *do* have an international character as well, common opinion still often connects the character of a certain people with a particular religion — in most cases: with the one dominant in the circles of the given people. An almost commonplace-like connection between nation and religion is preserved by *clichés* like the „Pravoslavian Serb, the „Catholic Pole” or, in Hungary, the „Hungarian Calvinist”, too. These religions/ethnic genre-figures — even if they lack the culturo-historical and the statistical background — illustrate it well how well-known the connection between religions and ethnic belonging is.

Still, with regard to European peoples, a state-creating nation's religious unity or division did not use to be a topic for ethnographical research on the level of macro-systems, i.e. in national dimensions. This being so the more attention was paid to these problems: on the so-called „micro-levels”, which is to say from the *regional* level through the *local*- and up until the *individual* level. Estimable data are more available concerning the religions factors of e.g. the Slovaks' identity and those living in the Southern parts of the Great Hungarian Plains — both living or dwelling in Hungary.

In general, it is rather common to emphasise a particular aspect of this general problem by stressing the fact that religion is one of the preserving forces of ethnicity. Far less often do researchers emphasize that, in certain cases, the same factor may

become an assimilational constituent — sometimes it may even help linguistic integration as well. *István Balogh* maintains that belonging to a particular religion used to create a more intense connection (together with linguistic division) than belonging to the same language-group and to different religion. Identical religion meant taking over intellectual layers of education, — the linguistic „thaw” was even more possible.

The double-oriented way of the ethnic functions — and its differentiating and integrating roles — is well characterized by their parallel functioning in the division of the religious orientation of the „Slovaks” living in Hungary. Their majority — of those that had settled in Hungary — used to belong to the „Evangelical” circle, whereas their minority took over the Roman Catholic religion. The former one — ever since their settlement — strove towards preserving their ethnic survival (the Slovak one). They built their own churches schools, they had brought along, their own, Slovak teachers and priests — or else, they invited similar sorts. This is why, in Hungary, the written paraphrase of the Slovak (evangelical) community's intercommunication came into being. In contrast, Catholic Communities could be characterized by a quicker, church-sponsored development of assimilation. Their smaller amount, the more intense contact with the neighboring Hungarian Catholics, the integration into the official Hungaro-Catholic Church led to the fact that the Church did *not* communicate for them that would be worth of culture and language: preserving their ethnic identity.

Regarding this double role of ethnicity of religion, it is basically important that, as far the 'evangelic' settlers' nearby circumstances were concerned, no dwellers of the same religion and forming the major ethnic community had been present. Religion, therefore, interpreted as an ethnic, cohesive power, can primarily come into being if it definitely alters from its surroundings, i.e. that major religion the majority of the dwellers adhere to. This usually means belonging to different sects, but numerous examples point to changes in the otherwise common religion and ritual — and, with the help of ethnography, these changes may be pointed out.

If it is national groups where we meet with differences of this kind, religion does have a community-forming and — preserving value as well as that of ethnic opportunity. Together with linguistic differences, other differences of the sectional kind or other differences of religious practice appear, visibly together with the traditional elements that give the local religiousness its especial *colorit*. The religious specifics belonging to this



circle belong to the practice of religion and they usually have ritual roots.

Counter-examples are scarce, but there are examples from among the connections of the Serbian 'Islam' and 'Pravoslav' religions. It was the same ethnico-cultural medium that neared the local religious practices to one-another. The system was realized in commonly celebrating some festive — or otherwise important — days. (On one particular day, or else days, nearby.) All of this becomes understandable, however, if we originate the phenomenon from before the time of the conversion of the local Serbs who originally had the Islamic religion.

Many examples show that religion often proves to be more conservative and oppository to outer influence than ethnic identity, especially: language. Some researchers maintain that, in certain cases, it is religion that serves defining the most important characteristics of ethnicity — in contrast with the language. This peculiarity of religion is often used to draw ethnical maps and to establish the quota of national groups. This, however, may result in manipulations, or even abuses, in quite a number of cases. By way of definition, religion is likely to preserve pieces of information referring to the ethnic structure of earlier periods. Frequent cases show that former ethnicities, national groups (or scarce remnants of theirs) preserve only the religious layers which definitely differ from those of their surroundings. The majority of their ethnic specifics — especially the sense of their *national belonging* — are likely to disappear, in the meantime. The role of religion, here, does not differ from certain folk traditions in which earlier ethnic specifics are also traceable, here and there. Several examples are known in this context — both in the field of material and that of spiritual culture. Religion, however, because of its institutional nature, offers a wider horizon to recognize the one-time ethnic differences well.

This problem has yet another pole, which does not serve to prove the survival of past trends for historical researches, rather, it tries to be a basis for survival for all those caring for religion, and — at the same time — it prompts them to preserve their national identity, naturally: within the boundaries of religion. This possibility and prompting is self-defining, as far as the structure of religion is concerned. Very different are, however, the ways and practices of various traditional layers and religions — therefore, they get in touch with different and even more different spheres of ethnical characteristics.

After all this, the rhetorical question arises: which are the concrete ways and channels by whose the role of religion, in



keeping up the ethnic identity- and culture, can be pointed out? One must note it, here, that the Church is just but one of these factors — although it may be one of the most important ones! The Church — as such — proves to have had some sort of continuity.

In the course of earlier centuries — as it is well known in ethnography — the Church, with its prohibitions and prescriptions — contributed to the disappearance of certain traditions. With its ceremonies, with its inspiring power — on the other hand — it helped to establish the formation of new customs. No less important is the fact that the Church — as such — in its religious — institutional system in accordance with experiences — is likely to lend certain kind of stability to the traditions that used to get into connection with them. In the history of culture — especially in the case of ethnic communities specifically prone to assimilational process — stability and inner innovation play a great role. The Church, therefore, with keeping up with the practices of religion, contributes to the lessening of this very, changeable motivation, endangering ethnic existence itself.

If we enumerate the major constituents of religion, the „practical side” (belief, religions *morale*) the „devotional side” and the readiness of the *repertoire* of religions' knowledge may all consist in ethnic messages/contents. Or putting it more precisely, each of them is able to carry, in different ways, certain ethnic contents. These layers of religion are all in strict contact with the Church, itself.

So as to keep up and express the communal attitude, it is the practical side of the religion that is most sufficient — especially in its communal forms. The sociology of religion has, for a long time, investigated religion from this aspect. Ethnographically speaking, it is foremostly the *folklore* and the religious folk-habits that can count. To this sphere belong — among others — the procedures of the Holy Mass or those of Protestant, Worshipping services, several communal praying communities („litanies”) as well as the still living festal folk traditions of „baptism”, burial, wedding, pilgrimage to the nearest church, or else, those trying to reach farther places. To this same sphere also belong several, individual practices of religion.

Certain practices of religion and traditional elements may also carry specifically ethnic, characteristic features. Such are, e.g. — amongst Hungarians living abroad — the celebration of St. Stephen's Day (20<sup>th</sup> Aug.), somewhat similarly to the *slava* (Serbs' residing in Hungary, „slava” meaning both „slavic” and „glory”), but similar function may be attributed to Slovak Evangelists, living on the territory of the Great Hungarian Plains, whose multi-functional, brass-adorned psalm-book (Tranoscius),

multiplied through, serves the same function. It is, however, important to stress that though specific elements do get a role in the series of ethnic functions, it is not their statistical number but their system that is *the* defining factor. Which is contradictorily true, as well, since some borrowed elements do not mean an ethnic assimilation within the sphere of Sacral Culture.

The communal function of these forms and religious practices is well-known. Viewing the ethnical aspect, however, the mother-tongue practicing gets a more important role in these cases. It is especially so in the case of settlements with ethnically multi-dimensional population, as well as with towns with dwellers of minor ethnicities, the Sunday Worship, the homeland-routine of the majority of the prevailing ethnicity.

Quantitatively speaking, the home-tongued church procedures do not provide — with their few hours, per month — a significant barricade, but since they come along in cases of Special Events (Holidays, Sundays), their importance gets strengthened! The role of the Church also consists in the fact that — from place to place — it tries to make these events more attractive and innovate them within the given limits of liturgy.

Beside the practical side of religion, religious knowledge and —consciousness may also become factors of ethnic identity.

Still, in view of the question of language, it looks obvious that practicing one's religion in one's own language is likely to lead to the existence of a language-oriented religious and intellectual layer. This — in the course of sacral life — is likely to widen itself, moreover, in the course of Sacral Events, is likely to get strengthened. Home-tongued, religious practice presupposes a certain level of resident culture, but, parallelly, it strives to „preserve” it, as well, as far as all sorts of traditional or innovative media are concerned (both actively and passively): common attendance to the Masses, other religious ceremonies, prayers, listening to sermons, — not to mention information gathered from books, magazines, leaflets, broadcasts, etc.)

Concerning the Hungarian population of the neighbouring countries, the acknowledgement of religious basics is usually conducted in Hungarian. Since the major — state creating — language could not really influence the Hungarian population, living in the areas of the Soviet Domain, Roumania and Yugoslavia („Vajdaság”), each belonging to different religious spheres, it has been the original belonging that majored in this sphere. In the before-mentioned areas, however, assimilational processes can be observed — amongst the Hungarian, German and Bulgarian ethnicities — in preference to the majoring ethnic groups. Exceptions are present — specifically in present Slovakia and Moldavia — where the local

priest does not speak the language of the inborns, which means that church practicing gets outside of the sources of getting religiously acknowledging hometongue knowledge. The cultural and educational activity of Southern-Plains ethnic group of Ukrainians has, however, proved to have been fruitful because of their very sticking together.

I have to specially emphasise the importance of a particular religious practice and getting known within. While surveying the Hungarian (minor) population of our neighbouring countries, it was a general assessment that practicing, Hungarian believers majority did listen to the religious Sunday — 1/2 hour broadcast long of „Radio Petöfi” (Budapest), be they of whichever sort of religion. This kind of broadcast has made it possible for all those, — notwithstanding their religious belonging — who wish for a continuous acceptance of mother tongue's output and who, otherwise, are not able to take part in a life of common, religious belief.

One of the important sources of getting acquainted with *religiousness* is its actually being „taught”; which, if done in whoever's mother tongue, may have similar functions to those already mentioned. Various ethnical groups, living in the U. S. A., have already realized the importance of mother-tongue-education, and — ever since the beginning of the 20<sup>th</sup> century — they have created whole series of „ethnic schools” whereby (along with religious education) pupils got acquainted with info. re. their own nation/nationality. Mention must also be made of making them read about latest decades, which have exerted more and more influence on practicable, religious life.

Religious and ethnic „endogamy” have a strict connection with the function of Religion-Ethnics. Church-determined belonging used to be a decisive factor in choosing the spouse! In the case of different ethnicities, religious endogamy may have functioned in two, different ways. together with the ethnic endogamy or against it. This way it could as well play the role of the preserver as that of on assimilational power, Whereby different ethnicities belonged to different churches, religious endogamy made assimilation difficult; by the very fact of „dissimilar marriage”. On the contrary, if, within the boundaries of a certain settlement the people were, religiously, peaceless — and if a certain group had already been divided — the result was tending towards integration. This was even so when the particular national group was in minority — meaning that spouse-choice was also limited — like with Slovaks residing in the Plains.

When surveying the complicated relationship among religion, churches and national culture, it is unavoidable that one should take into consideration all the changes that have taken place,

just recently, both socially and intellectually speaking. *Secularization* has been spreading in wide circles — including spectacular forms even in village-communities... it is just as well to ask what sort of role may the Church ever play in this very situation? But we hope — on the basis of the beforesaid — that we may answer.

The ethnic functions of churches and those of the religion are likely to function in two, different ways. One of them presupposes the firm, religious beliefs of the *given* ethnicity, meaning to say that this constellation mostly involves various, so-called „devotional” activities — be they from among daily practice, or else, from among other (special) dimensions. The latter may include receiving the „Lord’s Supper” and other sacred ceremonies; they also involve — on the other hand — how and when to pray, how and when and where to read religious books, magazines, etc. Consequently, all this is somewhat gone — social expectations towards of the „secularizational” tendencies of the — sort of — past four or five decades that the „passage rituals” — „quasi-organized liturgies of the State” — spread but randomly (and with difficulties, too) trying to oppose, in vain, the established ones and, especially, the indifference of the plain(s).

The ethnic power of the religion (and religiousness) re-establishes itself in another way as well. This happens when church traditions appear in the role of preserved folk traditions. Phenomena, that are beyond the sphere of religion, may also belong here, even if they are not to keep them as parts of their particular identity. In a larger context: all kinds of organizational activity actually belong here, like, e.g. *pilgrimages* directed towards the sacred places of the *home country*, spontaneously organized („amateur”) *Bethlehem*-plays, even more so „profane” folk plays, etc. Another sphere where church activity is also pertinent is the participation in both the cultural and the economic life of the village, such as: organizing entertainment for children and youngsters, or — mentioning examples from the first half of our century — organizing farmers’ associations and credit-giving ones.

Although the relationship of ethnicity and religion is not a „blank” in the entirety of ethnography; moreover: more and more attention is being recently paid to it — owing to new and new data and discoveries published by the international set-up of this discipline —, we still have to say *consequences* of this process, i.e. this relationship, often working to and fro. It is not its inner forces and rules that we are primarily aware of. This gives us an impetus to go on with researching the — so far unidentified — processes that take place within the deeper (psycho-) layers of

the *individual* and also the processes that take place within the medium of the *society* — the interchange of the spheres of mind, cultural awareness and social existence, with special regard to religious and ethnical characteristics.

### *A népi vallásosság areális tagolódása*

A népi kultúra egészére jellemző areális tagolódás a népi vallásosságra is erősen rányomja bélyegét, nem beszélve arról, hogy a vallás maga is a kulturális areák fontos ismérvei közé tartozik. A vallás két összefüggésben kerülhet itt szóba: egyrészt mint a tagolódás alanya, másrészt pedig mint maga is differenciáló, integráló tényező.

Az areális tagolódás főbb szintjeit a lokális, a regionális és az univerzális szintek jelentik, amelyek között számtalan átmenet, átfedés található.

Az areális tagolódás etnikai tartalmakkal is összefügg, pontosabban a vallás etnikai funkciói nehezen választhatók el a zónális struktúra elemeitől. A vallás szerkezetének fő összetevői különböző mértékben alkalmasak etnikai tartalmak hordozására. Ezek részint közvetlenül jutnak kifejezésre, részint pedig közvetett úton, a műveltség más rétegein keresztül (nyelv, társadalmi élet, folklór hagyományok stb.) érvényesülnek.

*Bartha Elek*





## SIMBOLIC HEALING IN HUNGARIAN ETHNOMEDICINE

To understand the attitude of traditional folk medicine it is necessary for us to review the main types of the methods of healing. In the literature we find two approaches. One holds that, at a specified historical moment, the empirically based knowledge receives a ritual reinforcement; while according to the other view, only about a quarter of the herbs used in folk medicine possessed any real curative property; the real effect was exerted by the process of healing, by the rite itself, the power of psychic influence. It must be clearly seen, however, that traditional folk medicine is an area of culture where method of healing based on the accumulated experience of generations and the apparently irrational fiats and notions dictated by beliefs blend in almost equal proportion. Only when looked at from outside does the belief system, with its own inner dynamics, appear incomprehensible; the internal connections organize the elements into a pattern, and, once the connections are understood, the elements seem evident — especially in the eyes of the users. Ethnographic research is interested in the system as a whole, and so it views folk medicine too as a part of the system of culture, — a part which is a characteristic blend of rational and symbolic elements.

*Analogic thinking in ethnomedicine*

Hungarian people applied magic or symbolic „medical” treatment mostly to curing diseases whose causes were unknown or were not directly identified. In the material so far collected the informants have named several causes of illness, but unfortunately that rich material has not yet received a systematic analysis. The most frequent causes of illness are the following: God, the „evil ones”, who can be supernatural (unknown) beings or humans

possessing supernatural power. This latter group is made up of *boszorkányok* (witches), *bábák* (midwives), wise men, *bűbájosok* (magicians), *javasok* (medicine women), *kuruzslók* (healers); while the former group includes the *lidérc* (incubus), causing an oppressive sensation at night, and the invisible „*szépasszony*” (beautiful lady), with her „*bowl*”, which makes anyone stepping into it come out in a rash (Berde 1940:46).

Among the causes of disease the so-called sickness demons such as the *csuz* (joint gout), *iz* (roughly the same), *sűly* (scurvy), *guta* (apoplexy), *nyavalya* (falling sickness) used to be regarded as dominant, but probably more important than these elusive „beings” are the many kinds of bewitchment. Thus, in the old days, bewitching was known as something done through some action or with the help of some objects; moreover, by looking (*igézés* ~ *igízis*) or by word or curse. A common form of bewitching was, for example, pouring: they made a brew from nine different kinds of cereals and poured it out or sprinkled it on the ground at a busy crossroads or outside the house of the person they wanted to bewitch. Whoever entered the bewitching fell ill, coming out in boils or nasty pimples (cf. Berde 1940:60). That, incidentally, was also one of the ways of getting rid of the disease.

„According to Mrs. Sándor Hegyi, 77, of Mezőtúr, small sticks were bound with rags at one end and with them they rubbed the wounds of patients suffering from bad wounds. Having rubbed them in, they threw these small bound stickes onto the crossroads, and if someone stepped on them he caught the disease and carried it away.” (Hagymási 1967:1)

The making of such *rontóbábu* (bewitching dolls) was known all over the country; thus these simple healing instruments — after all, they served both purposes — can be found in the ethnographical collections of several museums in Hungary. (Déri Museum, Debrecen, Inventory No. 51 28 00 Bewitching dolls from Hajdúnánás, 9 pieces.) — During a field trip to Tiszaigar, Vilmos Diószegi collected nine such dolls, which he placed in the Ethnographical Museum of Budapest. We quote from his notes:

„They cut nine identical pieces of branches and then they tear two pieces of rag. One of these they fold in two for the head, placing the other one on it. When all nine are ready they make hands for them. They make a circle over the boil with the head of each doll and then they throw them into the basket. At the crossroads they throw the dolls away with their left hand over their left shoulder.” (Quotation from description card No. 50:14:48.:1-10.)

The collector also added that the discarding had to be done at midnight or at dawn, no doubt, the practice of bewitcher was, in most cases, strictly secret, as against the generally public character of healing magic or magic with a positive purpose (Pócs 1979: 69).

Similar disease-averting dolls were made when a child had lip-sores:

„The child slavers and they take him when the herd of pigs is returning from the fields. Then he stands by the roadside, turning those dolls, twelve of them, in his mouth. He turns them in his mouth... then he throws them away... behind his back... then he says, 'Sores go away, herd come, sores go away, herd come!'" (Ferencszállás — Ferenczi 1977: 325).

The example shows that the essence of the healing act is to remove the sickness — that is to say, after touching it the object that has been infected with it must be discarded. In other words, what happened was a symbolic removal. The purpose of throwing into water is clear in the following example:

„In Göcsej (district in south-western Hungary, in the county Zala) a woman suffering from *white* leucorrhœa makes nine small dolls from nine pieces of *white* cloth, hides them under her skirt, goes to a river, and there slipping each doll into the water, says the following: Only then let this malady come back when I take these dolls out of the water!" (Berde 1940: 192).

In the above texts and healing procedures there is a common basic principle of magic healing — namely, that if I perform a certain action, that is, I remove an object which has been in contact with the patient, it analogically implies that I have also removed the malady. The custom of throwing into water was practised in connection with a variety of diseases (e.g. freckles were washed in a stream at dawn on Good Friday).

A kind of symbolic throwing into water was the throwing of stye (*hordeolum*) into a well (e.g. Ferenczi 1977: 337); but generally all magic healing methods which contain the gesture of washing can be regarded as an analogical throwing into water [thus, for instance, in the Zemplén region, a child „*aki nézésben van*" (who was under the influence of an evil eye) was washed in water mixed with hot charcoal — the author's collection]. Then the bath water was poured out in a place where people were unlikely to step into it. The pouring out symbolizes the removal of the malady.

Imitative magic based on analogy is even better illustrated by the symbolic reaping of stye (*hordeolum*) with the bent index

finger. [The popular name of hordeolum in Hungarian is *árpa* (=barley), which suggests a linguistic transfer of the symbolic healing power.] This „therapy” was practised in the Zemplén region in the early 1960s. Coming still nearer to reality is the action of the *csángós* of Moldavia, who used incantation to reinforce the power of healing:

„He took a sickle in his left hand and went up to the person who has stye in his eye, and with his left hand he pressed it nine times with the sickle and cut nine times with the sickle, saying: 'Stye, stye (=barley), I sow you and I reap you, I take you home, I thrash you, winnow you, grind you, knead you, bake bread from you and eat you.'” (Bosnyák 1973:287)

Here the accompanying text too talks about the methods of the multiple annihilation, the repetition of removal; and it does so at the level of symbolic action and oral text.

Commonly known in the Hungarian tradition of ethnomedicine is the hanging on trees or bushes of the items of clothing that have been in contact with the patient. Underlying the motif of giving it to the wind — where the shirt of the person who had the shivers was hung on a rosebush out in the fields for the wind to blow it away — is also the idea that the malady must be removed. A few decades ago this was still a living practice in the Zemplén region, as the custom of leaving small pieces of clothes beside the gouty wells is also probably traceable to the same belief (Hoppál 1981). It is worth mentioning here that, whereas in the early '60s one could still take pictures of small rags fluttering in the wind, by the early '80s this custom had disappeared (Abaújszántó, Borsod-Abaúj-Zemplén county).

In ethnomedicine a magic healing custom resting on analogy was the slipping-through. The sick child (suffering from heart disease, for example) was slipped through a cleft tree with its parts drawn apart or through a naturally formed hole in a tree-trunk. The same purpose was served by one parent handing the baby through the window to the other parent or through the so-called „*frászkarika*”, for which flour was borrowed from nine houses (the János Arany Museum of Nagykőrös has in its possession such a *frászkarika* — Hoppál-Törő 1975, picture 97; — a pretzel baked in Abaújdevecser and used for the same purpose can be found in Budapest's Ethnographical Museum, under inventory number 62.59.2 — Vilmos Diószegi's collection, 1962.). Both kinds of slipping-through were symbolic rebirths according to folk beliefs.

This outlook permeated folk thinking. For example, it is on record in Mezőtúr that „when a child got the whooping cough (*szamárköhögés* in Hungarian, literally „donkey cough”) from an

evil eye, he was slipped through under a donkey three times (Hagymási 1967:2). In Moldavia they recall that whooping cough was cured by giving donkey's milk to the child. And if that did not help, the patient was smoked with a flowery branch consecrated on Palm Sunday and with donky manure (Bosnyák 1973:295).

The same way of thinking based on symbolic actions pervaded the analogous therapy in the course of which a small sick child was being „boiled”. This procedure was known in all parts of the country:

„My godmother had a daughter who was very thin and did not grow. She was about six or seven years old. She remained very small up to the age of twelve. She did not put on weight, nor did she grow; she was like a skeleton.

The doctors were unable to help her. Nobody knew what the trouble was. They sent for the wise woman, who said to my godmother, 'I tell you what you should do; carry a big kettle in from the kitchen and act as if you were making a fire under it. But there should be no fire burning. Put some wood under it, but do not light it; then make the girl sit in the kettle.'

And so it happened. The wise woman came round to us at night. When my godmother had made the girl sit in the kettle, the wise woman asked her.

"Neighbour, what are you cooking?"

'Some meat onto the bone!'

This they repeated twelve times. It happened at midnight. My godmother ran round the house twelve times, with a broom in her hand, and when she came to the kitchen, she made some threatening gestures with the broom. Thereafter the little girl began to develop and put on weight. This girl is still alive." (Dobos 1981:156).

Even more illustrative examples of analogical thinking can be found in certain cases where the instruments of healing are chosen according to the external symptoms of the disease, symptoms that also manifest themselves in colours. Thus jaundice, for example — from which, incidentally, there is spontaneous recovery, which takes six weeks — literally attracted the healing methods based on magic colour analogy. In the early 60s, it was known and repeated in many villages in the Zemplén region that, in the old days, jaundice sufferers were „allowed to drink water off a gold ring" („arany gyűrűről hagytak vizet inya"). Moreover, plants of yellow colour played a role in curing the disease. For instance, they made a bath from the flower of the plant „sárga nyestike" for the patient to bathe in. In addition, he was made to eat plenty of carrots, egg-yolk and brown (yellow) sugar.

The disease Saint Anthony's fire, known to be characterized by a deep-red inflammation of the skin, was treated by smoke from red or grilled maize; moreover, the patient's face was covered with a red kerchief. When a boil had turned blue, they pulled through it a dark thread; — one could go on and on listing the examples, but even the ones mentioned so far seem sufficient to prove that Hungarian ethnomedicine does bear some traces of a certain folk signature theory, on the basis of which they sought to cure a disease associated with a particular colour by the use of medicinal herb or substances of a similar colour.

A peculiar form of manifestation of ethnomedicine's view based on analogy is the faith in the power of *reverse* actions. Thus, for instance, the child, after it was bathed in a „magic” bath made from nine herbs, was dried with the reverse side of an undershirt (Abaújkér — Hoppál 1972). In case of evil eye, the child must be washed in water mixed with hot charcoal with the back of the left hand, and the remaining water must be poured out from below upwards, against the backside of the door. The role of the left hand or incantations involving counting backwards seek to achieve the desired effect through inversion; they symbolically restore the life-order suspended by the disease.

Finally, mention must be made of *casting*, a procedure supposed to cure children suffering from fright, evil eye or some other malady of unidentifiable origin. The procedure is based on the principle of analogy of shape, which can be summarized as follows: nine different objects, including a plate with water in it, were placed in a sieve; then they melted wax (or occasionally tin) and poured it into the cold water in the plate. According to ancient belief, the forms of the suddenly solidifying material showed or assumed the shape of the thing or person that had out a spell on the patient. (This method of healing was recorded in several photos, based on reconstruction (Also cf. Berde 1940: 90—92.))

The principle that the listed healing procedures share is the idea of „like can be cured with like”, whose functioning we have seen. In our last example, casting had not only a diagnostic function, but also a therapeutic one, which is reinforced by the use of the sieve as an instrument replacing the ancient drums. In casting — similarly to water mixed with hot charcoal — there is a meeting of fire (a hot substance) and cold water, both possessing special power according to popular belief (Bosnyák 1973: 291). It is understandable therefore that a casting woman from the Zselic region said, „Casting is prayer, it has great power!” (Ébner 1931: 146—148). And indeed, in ethnomedicine action is a prayer that has the power to cure and the word uttered becomes a healing action.



In ethnomedicine, one of the characteristic forms of the symbolic way of thinking was the faith in the magic power of the word. All over the world people have believed, and still believe, in the magic healing power of the spoken word. This was possibly one of the most ancient curative methods of mankind, and one of the easiest to apply as well. Since it requires no direct bodily intervention and thus it inflicts no pain, either, its effect is primarily psychic; — and, as it has emerged, psychological conditioning is one of the most active forces in modern healing.

Looking at the Hungarian material, we may say that it has survived almost to our own days in the memory of the older generation — and in some regions, in practice as well (e.g. in some remote villages in the Zemplén region; for instance, in Fony, a film was made as late as 1970 about an old woman using incantations to cure thrush). The first historical data, the first Hungarian-language records come from the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries [Bornemissza 1477 (1578); Bolgár 1943]. [As there is a detailed discussion of incantations and prayers, in two chapters of the other folklore volume of „Magyar Néprajz” (Hungarian Ethnography of the Hungarians), here we only give a brief outline.] The records of the witchcraft trials and subsequently the 20<sup>th</sup>-century collections show that this healing practice has continuously weathered the social changes of the past centuries. This is probably related to the fact that the incantation was always or in most cases known only to the healing specialists. A knowledge of the texts, therefore, was part of the secret knowledge — if only because, according to the beliefs, the incantation loses its power if it is told to someone else. It was a rule that the text could only be uttered on the occasion of the healing, and the chanting of the formula was itself equivalent to performing the healing; hence incantation is a genuine speech-act.

Naturally, the verbal texts were, in most cases, accompanied by gestures (e.g. laying on of hands, the sign of the cross, encircling, etc.), by the application of objects (e.g. serpentine) and possibly the use of medicinal herbs.

Incantation is a type of magical healing in which the text, the spoken word, the uttering itself (Hung. „*ráolvasás*”, „*ráimádkozás*”) was the most important element. The multiplicity of texts, the incredible wealth of textual variants hardly allows a uniform classification of types (Pócs 1968, 1982), for this remedial process was used in a wide variety of diseases [most frequently in the case of evil eye, *szemölcs* (wart), fright, stye,

kelés (boil), sore throat, etc.); for this reason any classification or typologizing according to function also runs into difficulty.

Nonetheless, there are some general principles that are present in incantation formulas: in the text, the process of the disappearance of the disease is likened to something (e.g. to the waning moon); a constant element is the threatening of the illness („...if I find you here, I will dirty you!") or its firm dismissal:

„Elindult a Boldogságos Szűz Mária  
az ő áldott szent fiával.  
Találkozott hetvenhétféle gonosz igizetvel.  
Hová mész, te gonosz igizet?  
Én menyek ennek az Erzsinek,  
piros vérit megiszom, szállkás husát hasogatni.  
Nem engedem, hogy a piros vérit megigyad,  
szállkás husát hasogajjad.  
Te menny el oda, ahol a fekete kutyák  
nem ugatnak, a fekete lovak nem nyeritnek,  
a szent harangok nem szólnak,  
kovászos kenyérvél nem élnek.  
Menny el fekete földnek színnyire,  
kősziklák gyomrába.  
Én ezt a szentet azzal vetem belé,  
ezer angyal járjon vigasztalására.”

(The Blessed Virgin Mary set off  
with her blessed son.  
She met seventy-seven kinds of evil charm.  
Where are you going, you evil charm?  
I am on my way to drink  
the red blood of this Liz, to send pains in her  
stringy flesh.

I will not let you drink her red blood,  
send pains in her stringy flesh.  
You had better go to some place where there are no black  
dogs barking, no black horses neighing,  
where the sacred bells do not ring,  
and they do not eat leavened bread.  
Go to where the earth is black,  
into the bowels of rocks.

I throw this piece of coal into her with the wish  
that a thousand angels may come to comfort her.)

(Kallós 1966)

According to folk belief, it was not at all indifferent when and where the magic actions of curative power were performed. Naturally, there were injuries requiring immediate attention (such as open wounds, burns, scalds), but in most cases the time and the location were chosen in accordance with tradition (cf. Szendrey 1937).

For example, there was a list of so-called *unlucky days*, which has come down to us in a 19<sup>th</sup>-century manuscript book. In it we can read the following: „kik Ezekben a megirt napokban születnek Erőtlen Betegesek lesznek és valósággal hijjasok és elebbeni egészségekre Vissza nem hozatnak...” (those born on these days here set forth will be feeble and sickly and virtually invalids — they will not be brought back to their former health...) (Ujváry 1960: 108).

Moreover, not every day was suitable for healing, particularly not for phlebotomy or cupping (we know from as early as the 15<sup>th</sup> century a blood-letting calendar printed specially for use in Hungary — Borsa 1958). Folk medicine has, to a certain extent, preserved this belief, which more generally linked the things of health and illness with the course of the sun and the moon. (It is worth mentioning here that only in our own days is modern medicine paying attention again to the link between the patient's condition and meteorological phenomena.)

It is also presumably the functioning of the symbol-creating force of analogous conceptions and of the contrasted lines of antitheses that we can detect in the following pair of opposites: dawn was linked with the notion of purity and beginning, while evening was linked with the notion of mortality and passing. The rising of the *sun* might have a beneficial influence, and the coming up of the *moon* is coupled with the dismissal of the disease. In the course of the healing process, the points of the compass may have had a rôle too, for in the Zemplén region (in Fony, even as late as 1959) there was a healing woman using incantations to cure jaundice, who, in the evening, made the patient sit facing west, and in the morning, facing east, and, holding his head, she chanted her words to cure the disease (the author's own collection — cf. Hoppál 1972: 76).

The rôle of the celestial bodies seems important (cf. Penavin 1975: 114), since everyday healing was made to conform to the rhythm of these, as indeed, seasonal healing must also follow their rhythm. The sun was usually mentioned in the folklore collections as a healing, benignant factor [„*áldott nap*” (blessed sun) — Berde 1940: 72, and Bosnyák 1973]. The period of „evil”,

causing disease, lasts from after sunset until dawn. At the same time, — again on the basis of the principle of resemblance — the efficacy of a remedy or a cure was linked with the changes of the moon. In the early 1700s, Anna Zay wrote the following advice in her book of remedies:

„Ha Iffiu az Asszony Ember ujságon élyen az orvossággal, ha harmintz Esztendőn már fejlű vagjon hold töltén, ha 40 Esztendő tájban Hold fogjtán kell élni az orvosságokkal, mert ha erre nem vigyászs ezzel való élés nem használ...”

(If the man or woman is young, they should take the medicine at new moon; if they are over thirty, they should take it at full moon; if they are around forty, physics should be applied when the moon is on the wane; for if you fail to observe this, the treatment will not avail...)

(Zay 1918–1979. XXIX).

We should, in this place, mention the symbolic usage of magic numbers in healing, which strengthens the curative effect. In every culture there are so called *sacred numbers* (e.g. 3. 4. 7. 9). In Hungarian ethnomedicine the number 3 figures most frequently. Normally, the same treatment must be repeated three times: in the morning, at midday, and in the evening (or those are the times at which a medicine must be taken); or at sunset, at midnight, and early at dawn; or perhaps at the same hour on three consecutive days. The number 9 figures as a multiple of 4 (they uttered the incantation nine times to cure stye, they made nine circles round the boil, they prepared nine dolls). In this healing process, the number 9 often stands for various objects or qualities (nine kinds of grass, earth from nine graves, flour from nine houses). The repetition ensured by the sacred numbers enhanced the psychological effect of the treatment, as it was in accord with the expectations of the traditional belief system; at the same time, in the case of medicinal herbs and drugs this is only natural — after all, that is the kind of rhythm we follow in taking our modern medicines today as well.

The scene of the treatment was also significant in the system of folk tradition. Of the parts of the house, the fireplace and the threshold figured as the scenes of healing actions. Both, by virtue of their direct contact with the outside world, form a transition between the external and the internal worlds, for which reason they were deemed especially suitable as locales for magic acts. Also belonging in the same category were the crossroads and the cemetery; it was in these transitional areas that one could

get rid of maladies, transfer them to other people, or bewitch other (by pouring out or by dolls cast away).

The places of pilgrimage were the important scenes of healing; in the traditional village lifestyle, they played an important role not only as occasions of spiritual communication, but also as opportunities of widening social contacts. In addition, most places of pilgrimage had near them some „sacred well” (Csatka, Vasvár) or medicinal spring in whose basin they washed the sore parts of their body; the water of the well at Búcsúszentlászló is used as an eyelotion (cf. Vajkai 1942:129–130). Even in our own days, people cure a pain in their legs often resort to those places of pilgrimage having medicinal springs (Szentkút, Heves County). In Andocs, the bark of the willows standing in the Franciscans' garden is held to possess curative power (Vajkai 1942:132). It was a characteristic custom associated with the pilgrimages that some personal object or a small piece of the clothes worn on the body had to be left at the well (Szendrey 1931, Wlislöcki 1894).

It was in the places of pilgrimage that people acquired the objects to which they subsequently attributed symbolic curative power: primarily the holy water (at the pilgrimage of Gyimesközéplök, in 1968, I myself photographed the healing by holy water), which they took home along with other sacraments (Csefkó 1927), and particularly the offerings cast from wax (Bellosics 1908). In the places of pilgrimage of Transdanubia, even as late as the '40s, „votive objects” made of wax were being sold in large quantities. If somebody had a pain in his leg, hand, eyes or ears, they bought wax figures of the appropriate shape; if they had stomach trouble, they bought a wax figure having the shape of a frog (Vajkai 1942:135), if they had heart trouble, they bought an offering portraying a heart. They left the wax figures at the altar of the church of the place of pilgrimage, offering it up, as it were, for recovery, sacrificing the wax object symbolizing the sick part of the body.

These examples also testify to the plurality of symbolic healing methods used formerly in Hungarian ethnomedicine.

### References

Berde Károly 1940

A nép dermatológiája. Budapest.

Bellosics Bálint 1908

Áldozati szobrocskák. Ethnographia 19: 96–99.

- Bolgár Ágnes** 1943  
Magyar bájos imádságok a XV–XVI. századból. Budapest
- Bornemissza Péter** 1578  
Ördögi kísérletek (1955). Budapest
- Borsa Gedeon** 1958  
Magyarország számára nyomtatott érvágó naptár a XVI. századból. *Orvostört. Közl.* 10–11: 276–283.
- Bosnyák Sándor** 1973  
Adalékok a moldvai csángók népi orvoslásához. *Communications*, 69–70: 279–298.
- Csefkó Gyula** 1927  
Szemgyógyítás szenteltvízzel és a szentelményekkel kapcsolatos hiedelmek. *Ethnographia* 38: 40–42.
- Dobos Ilona** 1981  
Áldozatok. Budapest
- Ébner Sándor** 1931  
A zselici „csontrakók” és „öntőasszonyok”. *Ethnographia* 42: 146–148.
- Ferenczi Imre** 1977  
Ráolvasások, archaikus népi gyógymódok a Maros mentéről. *Néprajzi Dolgozatok* 34. Szeged
- Hagymási Sándor** 1967  
Népi gyógyászat (Dévaványa, Mezőtúr) — Kézirat a Szolnoki Damjanich Múzeum Adattárában
- Hoppál Mihály** 1972  
A népi hagyomány medicinális vonatkozásairól. in: Fodor Katalin (szerk.) *Tanulmányok az egészségnevelés és határterületei témaköréből* 69–92. Budapest
- Hoppál Mihály** 1979  
'Mother and Child' in Hungarian Folklore: An Ethnosemiotic Approach the Study of Belief System. *Orvostörténeti Közlemények Supplementum* 11–12: 89–102.
- Hoppál Mihály** 1981  
Népi gyógyítás. In: Szabadfalvi József–Viga Gyula (szerk.) *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről* 237–254. Miskolc
- Hoppál Mihály–Törő László** 1975  
Népi gyógyítás Magyarországon. *Orvostörténeti Közlemények Supplementum* 7–8: 13–176.



Kallós Zoltán 1966

Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. *Műveltség és hagyomány VIII*: 137–156.

Penavin Olga 1975

Népi gyógyászat Kórogyon. *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei (Újvidék) VIII*: 23–24: 97–117.

Pócs Éva 1968

A magyar ráolvasások műfaji és rendezési problémái *Népi Kultúra – Népi Társadalom I*: 253–280.

Pócs Éva 1979

A népi gyógyászat és a néphit kutatásának határterületei. *Orvostörténeti Közlemények. Supplementum 11–12*: 61–85.

Szendrey Zsigmond 1931

Fára aggatott rongyok. *Ethnographia* 42: 198.

Szendrey Zsigmond 1937

A varázscselekvések személye, ideje és helye. *Ethnographia* 48: 13–23. 1937.

Ujváry Zoltán 1960

Balszerencsés napok jegyzéke egy kéziratot könyvben. *Ethnographia LXXI*: 1: 107–109.

Vajkai Aurél 1942

Népi orvoslás a dunántúli búcsújáráshelyeken. *Magyarságtudomány 1*: 116–139.

Vajkai Aurél 1948

A magyar népi orvoslás kutatása. Különnyomat a Magyar Népkutatás kézikönyvéről. Budapest

Wlislócki Henrik 1894

Fákra aggatott fogadalmi rongyok a magyar néphitben. *Ethnographia* 5: 320–326.

Zay Anna 1979

Herbárium (1718) In: *Folia Rákóciana 2*. Nyíregyháza: Vay Ádám Múzeum Baráti Köre

A hagyományos népi embergyógyítás szemléletének megértéséhez az szükséges, hogy áttekintsük a gyógyításmódok főbb típusait. A szakirodalomban két megközelítési mód ismeretes. Az egyik szerint a tapasztaláson alapuló ismeretek egy meghatározott történeti pillanatban rituális megerősítést kapnak, a másik nézet szerint a népi gyógyításban használatos növényeknek csak mintegy negyede bírt valóságos gyögyerővel, az igazi hatást a gyógyítás folyamata, maga a rítus, a lelki ráhatás ereje fejtette ki. Világosan kell látni azonban, hogy a gyógyítás népi hagyományvilága a kultúrának azon területe, amelyben szinte egyforma arányban keverednek a nemzedékek felhalmozott tapasztalatán alapuló gyógymódok a hiedelmek diktálta, irracionálisnak tűnő parancsokkal, elképzelésekkel. A hiedelemrendszer a maga belső törvényszerűségeivel csak kívülről szemlélve tűnik érthetetlennek, a belső kötődések az elemek között rendet teremtenek. Az etnográfiai kutatást a rendszer egésze érdekli, s így a népi gyógyítást is, mint a kultúra rendszerének egy részét szemléli, olyan részként, amelyben jellegzetesen keverednek a racionális és szimbolikus elemek.

A dolgozat első részében az analógiás gondolkodáson alapuló gyógymódok ismertetésére került sor. Az ilyen betegségek közvetlen okaként a természetfölötti erővel rendelkező személyeket szokták megnevezni, mint a boszorkányt, a bábákat, a bűbajosokat meg a kuruzslókat. A leggyakoribb betegség pedig az ún. megigézés volt, melyet szinte országosan szenes-víz készíttéssel gyógyítottak. Elterjedt volt a rontással történő betegségek okozás, amelyet szintén mágikus úton gyógyítottak úgy, hogy pl. eldobták (szélnek, vagy víznek adták) azt a tárgyat, ami a beteggel érintkezésben volt. Az analógiás gondolkodáson alapult a szemén lévő pattanás (az „árpa”) gyógyítása, vagyis jelképes learatása. A szimbolikus gyógymódok közé tartozott a 'frászkarikán' és a kettéhasított fán való átbújtatás, egyfajta jelképes újjászületés utánczása. Felhasználták régen a színek erejét (hasonlót hasonlóval — pl. a sárgaságot sárga színű gyögyoszerekkel) és a számok mágikus hatását is.

Röviden foglalkozik a dolgozat a szó mágikus erejét felhasználó gyógyításokkal, valamint a gyógyítás helyének és idejének jelképes értelmével és mágikus erősítő hatásával.

*Hoppál Mihály*

MARISKA BORKU, A PEASANT WOMAN PROPHET IN SUB-CARPATHIA  
(Case-study)

I. Theoretical and Methodological Antecedents

The present study is based on the axioms expressed by the experts at cultural anthropology, and especially the members of the French Annales group in the past few decades regarding the purpose and methods of ethnological research (and as a part of it that of religious folk traditions).

The most important principle of these for me was represented by the reasoning of *Clifford Geertz* as to the so-called „thick” description and interpretation of culture.<sup>1</sup>

As a theoretical starting point let me also refer to *Émile Durkheim*, who conveyed the suggestion that religion — comprising religious folk traditions — should be studied objectively, as early as the end of the past century (in 1897).<sup>2</sup>

According to *Durkheim's* interpretation of religion — also adopted by *Marcel Mauss* later — the different manifestations of religious folk tradition should be considered as religious facts to be interpreted within their own social-cultural context, and not as a misinterpretation or „vulgarized” form of the „right” (i. e. clerical) form of Christianity or as a confused mixture of „surviving” „heathen” superstitions and beliefs.<sup>3</sup>

From the 1960s on, as a result of the cultural-sociological research of the French Annales group it became more and more evident that the cultural map of European societies is different from the one described by the representatives of the traditional ethnographical and folkloristic conception before. For this reason the members of the above group replaced the concept of „gesunkenes Kulturgut” by the hypothetical notion of bipolar culture proving in their works that the two cultures being in opposition or rather in a complicated interrelation with each other in the societies of the Middle Ages and the early Modern Age in Europe are the so-called *ecclesiastical culture* and *folk culture* — the latter being also accepted by part of secular aristocracy.

A few works of *Le Goff*, the book of *Bahtyin* on Rabelais, the studies of *Natalie Zemon Davis*, the Oksitan monograph of a village

by *Le Roy Ladurie*, the works of *R. Darnton*, *Gurevich*, *Duby*, *Schmitt* and *Ginzburg* as well as the book of *Patrick Geary* on Thefts of Relics are all about this cultural dichotomy.<sup>4</sup>

It might be superfluous to emphasize that the phenomena of religious folk tradition within this dichotomic notion of culture belong to the so-called folkloristic culture, termed by *Jean-Claude Schmitt* in his critical review on the activity of *Étienne Delaruelle* — an excellent historian researching on folk Christianity.<sup>5</sup>

He said that religious, non-official folk traditions constituted a comprehensive whole and it could only be efficient through its inner structures. Therefore it does not take us anywhere to label the worship, piety or beliefs of the 13<sup>th</sup> century peasant as „naive“, „sketchy“, „superficial“ or „childish“ even „prelogical“. The historian's job is to understand the structural logic on the basis of which this religion was functioning and reproduced and the factors that played a part in this.

The theory of the „survival“ of paganism should be repudiated: there is no such thing as „survival“ within a culture — things are either experienced or not. *A belief, a rite* — or in this case the activity of a peasant prophet — is not heterogeneous combination of different relics and innovations; it is an *experience* that can be correctly *interpreted only on the basis of the context of the given moment*.

Historians (as well as folklorists) must acquire an anthropological education and change their methods for textual interpretation, since, as *Jean-Claude Schmitt* put it, „Sources are always stories — their meaning can only be deciphered after understanding their structure“.

## II. *The Calling to Become a Prophet — a Record of Events*

1. On March, 10<sup>th</sup>, 1937 *ifj. Badó Ferencné* (*Mrs. F. Badó* born *Mariska Borku*), from the village of *Tiszaágtelek* — a 27 year old peasant woman, a mother of two children and devout Calvinist started to write down her visions, the messages from heaven that had been dictated to her by the Holy Spirit or Lord Jesus since October, 1936.

From these messages, according to her belief, a third part of the Bible can be compiled, which was called the „*Made Testament*“ by her. She did not just put the Words she had received down, she

was also preaching them to more and more people. At that time her village in Sub-Carpathia belonged to Czechoslovakia. The Czechs did not forbid *Mariska Borku* to preach, but ecclesiastical authorities pestered her a great deal on the accusation of the local pastor. *Mariska Borku* put down and sent him her first 20 „Words” to prove that she was just preaching the same as the gospels of the Bible and nothing else. However, the pastor refused even the writings sent to him.

In 1938 some students who visited the region on a village exploring tour also went to see „the woman of visions” at Tiszaágtelek and asked her to „make a revelation” to them. *Mariska Borku* refused their request saying that she had no time for such things and she was preaching only once a week. The students had told about their adventure to *Zoltán Szabó*, a professor of theology at Sárospatak, who asked the local pastor of Nagydobrony, a village next to Tiszaágtelek to persuade „the woman of visions” to record her religious visions and Words so that others could learn from them. This is how the manuscript I found in the Documentation Department of the Ethnographical Museum of Budapest had been produced.<sup>6</sup> This thin notebook found a few years ago contains a „Gospel” written in verse or cadenced prose which consists of 167 Words marked with a number each, a part written in prose under the title „Az Ige mindenkinek szól” („The Word is Meant for All”) comprising 20 Words, and finally a letter to *Pál György*, the local pastor of Nagydobrony.

2. As a result of my field work performed in Sub-Carpathia in the past two years I managed to learn the following as regards the „Words”, „Made Testament” and the activity of *Mariska Borku*.<sup>7</sup>

In the „Hungarian times” (after 1939) the authorities forbade her public preachings that she used to hold every Friday, although a great number of people came to her by waggon or on foot seeking spiritual comfort from three countries: Czechoslovakia, Hungary and the villages of Sub-Carpathia, being part of the Soviet Union at the time. Certainly, when her village was annexed to the Soviet Union as well (in 1945) preaching, and all sorts of religious activity were even more strictly forbidden.<sup>8</sup> In spite of this the flock of *Mariska Borku* did not dissolve — they kept on visiting her in secret, asking for spiritual comfort and advice. She took care of the Hungarians living in the neighbouring villages for 40 years, until a year before her death (she had a stroke in 1977 and died in May, 1978), by way of writing her Words on scraps of paper for them or personally in a smaller circle. While doing the field work I was surprised to see that the so-called „notebooks of Words” were preserved in a great number of families and are still read along with the Bible at privately held religious services.

These notebooks were copied afresh from generation to generation, every time completing them with the new Words. The four „notebooks of Words” we had xeroxed were written in the 70s.<sup>9</sup>

These notebooks are quite identical, almost word for word, there are differences just in respect of numbering and order. These xeroxed copies contain three or four times as many Words as the original manuscript found in the Documentation Department of the Ethnographical Museum of Budapest (187 Words), since they also comprise the visions and messages recorded after 1939.

In the spring of 1990 we visited the 60 year old daughter of *Mariska Borku* in Tiszaágtelek and some of the members of the Calvinist congregation of Nagydobrony with the purpose of learning more about the personality of *Mariska Borku* as well as the circumstances of her becoming a prophet. It turned out that the followers of *Mariska Borku* also had so-called „closed Words” that she had not preached in public saying that it is difficult to understand them even for the believers. These „closed Words” were spread only in writing copying them over and over again. Analysing the material collected now I can see it quite clearly, that the representation of *Mariska Borku*’s religious activity will be biased as I have not had the time to visit and interview those who were against it.

### III. The Personality of *Mariska Borku* (1910–1978)

According to the unanimous opinion of her contemporaries and acquaintances she was a meek, kind, intelligent woman, who could sing very nicely. Her parents had moved to Tiszaágtelek from Mándok, and she was born there in 1910. At that time both villages belonged to Hungary. Tiszaágtelek was annexed to Czechoslovakia in 1918, after Peace Treaty of Trianon. Her father died in World War I., her mother was brought up three children alone, in a devout religious spirit. *Mariska Borku* was a clever girl, she was doing well at school, too. She finished 4 classes of the elementary and 2 of the continuation school. She married the son of a well-to-do farmer from her village very young, at the age of 16. They had two daughters, but owing to several calamities (running into debts, illnesses, pestilence) her family was reduced to poverty. She had visions first in 1936 after suffering all these tribulations and she was chosen by God for her mission, but first she refused it and took it as a sign of her forthcoming death. (Her daughter, *Iren Badó* speaks of all this very movingly, F.). „In my dream a



shepherd came up to me — a sheepskin coat on his shoulders, a shepherd's crook in his hand — and he says, „Come with me and tend your flock.” And I tell him, „I cannot go. I have two children”, and he says, „I'll go and take care of your sheep” and leaves. I fall asleep again, and he returns and calls me again, „Come and tend your flock”, and I say again, „I would go but I have two children”. And he leaves saying, „I'll go and take care of your sheep”. I fall asleep again, and there comes the shepherd for the third time and tells me again, „Come and tend your flock”. Then I am crying bitterly and say, „Please believe me, I would go willingly but I have two children” and he answers, „When we sit down to eat, we are going to feed your children, too; wherever we go we are going to take your children with us”. And then I say, „I'll go”. But she had this vision after a very serious blow”, remembers her daughter, „and she thought that after the great earthly troubles Lord Jesus is going to summon her away and she is going to leave us. But the will of God was different, as she came to understand it later.”

That she has a calling to be a prophet was confirmed by the Holy Spirit during the 40 years more than once. At first neither her husband nor her closest relations wanted to approve of her having visions and preaching. They also took her to the doctor for checking if her mind has been „deranged”. However, after having two „visions” her husband became reconciled to his wife's calling.<sup>10</sup> In the 1940s she was pestered by the Hungarian ecclesiastic and public authorities; as a matter of fact the 187 Words sent to Reverend Gönczy served as her justification. Her husband fell into captivity in World War II and was lost, but even this could not break her — she became even more humble and more sensitive to the troubles and sorrows. She had a poor constitution, for instance, she always fell ill at the time of Lent before Easter, as well as after the nights when she had „visions” or when she was „carried away”. On these occasions she always stayed in bed for a day. She was helped with everyday household duties and tillage by the members of her close community, the so-called „szeretközösség” (community of brothers or sisters in the Lord). The „Words” or messages that she received were written on small scraps of paper, then these scraps of paper were circulated and copied into notebooks spread on from hand to hand, village to village. As an 83 year old woman of Csongor told me, these scraps had been burnt once they had been copied because they were considered „holy writings” and it was forbidden to throw them away. (Aunt *Eszti* knew *Mariska Borku* since their childhood and went to see her for 40 years. Her husband was a devoted „disciple” of *Mariska Borku*.)

„She had her first visions on the morning of Easter Day,” the old woman reflected, „she was telling them standing in the door never step over the threshold step so it could be heard quite well in the yard. About a thousand people have gathered from the neighbourhood, some of them even climbed up the trees. She was carried away to heaven by the Holy Spirit. In Hungarian times speaking about her visions was forbidden; she was also taken to Ungvár for interrogation.

People like Mariska have one soul out of the seven. There are seven such souls. When she had a stroke she was still telling about her visions, lying in bed. There is an inscription among others on her grave-stone saying, „She is praying for us in Heaven”.<sup>12</sup>

In the course of my personal interviews it also turned out that *Mariska Borku* had a talent for poetry, too. Some of her songs that, as it is believed, has come to her from a heavenly voice, is still known and sung in the congregation of Nagydobrony today. One of them is generally sung when the Holy Communion is administered („The Lord of Heaven arranged a supper”). Another song was sent on a scrap of paper to one of her followers (lambs as she used to call them) to hospital („Sick soul, I have come to soothe you”)<sup>13</sup> There are quite a few parts in the „notebooks of Words” that definitely resemble songs.

Their motives, sources and parallels may probably be found in the hymn-books known by *Mariska Borku*.<sup>14</sup> Thanks to her daughter I had the opportunity to see the small collection of books that served as a background to the private worship of *Mariska Borku* every day. This collection of books consisted of the following.

- a large family Bible edited in 1875,  
(She had inherited it from her mother, then her elder daughter, *Irén Badó* inherited it from her. She is planning to leave it to her granddaughter living together with her, although her daughter has also asked for it. The Bible has family notes written into it and a prayer in verse that *Mariska Borku* wrote before her death as a last farewell.)
- „Halleluja” (a hymn-book),
- György Szikszay: Keresztény tanítások... (Christian teachings) (a prayer-book),
- Zsoltárok (Psalms) (A Calvinist hymnal edited by the Republic of Czechoslovakia for Hungarian Calvinists in 1929)

#### IV. *The Psychological Effects of Mariska Borku's Preaching, The Communal Function of her Personality and Activity*

Ferenc Jádi and Gábor Tüskés have written a through analytical study with the title „A népi vallásosság pszichopatológiája” („The Psychopathology of the Religious Folk Tradition”) on a similar religious-ethnographical phenomenon — the visions of Klára Csépe from a village called Hasznos, and the mass psychosis it produced.<sup>15</sup> The theoretical conclusions of this study apply almost perfectly to the visions and behaviour of *Mariska Borku* in spite of the fact that the peasant woman from Hasznos was a Catholic while *Mariska Borku* was a devout Calvinist.

Comparing the two cases — almost overlapping in time, too — the *general features* of the behaviour and visions of the two „women of visions” can be defined.

1. They are dominant personalities within the family (their closest community).

2. They have a conviction that they have been chosen. They undertake a role completely different from the normal way of life of peasant women — with heavenly help — however, they do not step out of the limits they are given (family, housekeeping, peasant farming).

3. The visions (and Words) reflect truly and *directly* the social-cultural, and *indirectly* the political situation. (They often refer to the harassment.)

4. The visions (and Words) express that they are *saimed* at to change the given situation. (*Mariska Borku* put it this way: believes me, the Holy Spirit is speaking by me. I call upon you to *repent* and return to the Words of the Bible, to *love*, because this is the only way of creating Heaven on Earth. If you do not do so, you will perish.)

5. The cultural task of the prophet is to represent the interest of the community, a mediating role between Heaven and Earth. The prophet is not only a *homo religious* but also a *homo tradens*. Such persons integrate the cultural effects influencing them into their visions as guardians of collective memory and convey them to others together with their personal experiences, so to say emotionally authenticated. Through their example the peasant mysticism can be seized almost at the moment of its occurrence<sup>16</sup> — as Gábor Tüskés and Ferenc Jádi put it as a conclusion of the ethnographical analysis of religious phenomena and similar personalities.<sup>17</sup>

## *Individual Features of Mariska Borku's Preaching*

1. One of the most conspicuous features of *Mariska Borku's* Words is, that they are full of visions that can be traced back to the Catholic iconography, figures and symbols. (The Blessed Virgin Mary with the Christ-Child in her arms; lilies; heavenly flowers, white and blue; figures with radiant heads and wearing crowns; angels with wings; candles; a church with a cross; chanting hymns; the Devil Satan; a snake with human head; naked man; etc.)

2. Preaching a religious oecumenism: „The Word is meant to all”.

3. A social tendentiousness: „The gospel is addressed to the poor”. This is, as a matter of fact, the criticism of the local pastors and the Church.

4. A great part of the Words tries to prove that *Mariska Borku* is a mediator between Heaven and Earth („I am the maidservant of the Lord”), and that her function is to produce the cohesion of the community (flock). They also declare that she has been chosen, that she is a prophet.

5. As regards their genre the Words are of different kinds.

— *Visions and dreams* („I have seen a beautiful, shining figure”, „and the Lord gave me such a vision”, etc.)

— *Messages*: As for their content they may be

a) *practical orders*

„and God told me: take your pen,  
write down my holy will...”

b) *prophecies*

c) *revelations* (some of them threatening)

„God said: In the Old Testament I am the Father,  
In the New Testament I appear as the Son,  
In the Made Testament as the Saviour  
I teach and speak by the Holy Spirit.”

d) *teachings*

e) *prayers, supplications, songs*

6. The mission of preaching was in force for 40 years („40 years under the cedars”; „those who have not come so far should not come any more, I cannot say anything new”). This time limit, however, is the result of an afterthought; in the first Words it is never mentioned.

7. *Mariska Borku* did not interpret or explain the Words and visions as it was not „conceded” to her. She was just preaching them saying that the time would come when the meaning of these obscure Words would be revealed. (For this reason her believers could not properly explain the meanings of some terms unknown for

us — e.g. *dusások*, *drugár*, etc.) We were directed to a disabled spinster *Ida Balla* from Dercen, who was said to be „conceded” to explain the meanings of aunt *Mariska*’s Words.

8. However, concrete, current events were underlying a great part of the Words (such as ill believers; scandal about the local election for a pastor; war; captivity; etc.) and it was just the outsiders like us who could not understand them — the inhabitants of *Nagydobrony* always knew very well who they referred to. A great number of the Words is quoted even today with the introductory words, „Aunt *Mariska* has told that it would be like this.”

When an outsider — like me — reads the Words he or she would not be able to tell which of them has a concrete or a symbolic — prophetic meaning, and which of them is an „empty” religious phrase. When *Mariska Borku* was preaching or passing on her Words even the phrases sounded as if they had been religious experiences merely because they were posed as „heavenly messages”.

#### V. *The Effects of the Made Testament and the Preachings on the Congregation*

The religious activity of *Mariska Borku* can be divided into three periods:

1. Her Calvinist past, her calamities („trials”, „A lot like *Job*’s”), the rejection of becoming a prophet — up to 1937.

2. March, 1937—February, 1939: regular preaching to a „large congregation”

3. 1939—1977: illegal religious meetings; the organization of a „small congregation”, a so-called „community of brothers and sisters in the Lord” of „small *Bethany*”. Regular cure of souls within the participation of 8 to 10 women and a few men.

From an ethnological point of view we should have reconstructed the happenings of the last two periods but it could be accomplished only in part, since the witnesses started to speak about the order and content of *Mariska Borku*’s preaching. That is to say, they were able to remember the effect that the events had had on them (the crowd), but they could not remember properly how the service of *Mariska Borku* had been performed. (What did she start with? Prayer? Supplication? „I am the maidservant of the Lord”?)

It is not known for sure either if

— she always told „all” the Words she had learnt so far<sup>18</sup>, or only the new ones?

- if she spoke in prose or verse? Our informants did not seem to remember that she had ever spoken in verse — that is why we have come to the conclusion that the parts of the Made Testament written in verse must be the consequence of a subsequent polishing and reconsideration, assuming their poetic form after telling them several times. Our informants were able to cite long quotations word by word after many years or decades.
- We could not find out either if she had been reading out the Words she had noted down at night or she had not used her notes while preaching; if she had told about her visions in public or in a small group of people.
- What was such a „secret” meeting like? What sort of prayers did they say?
- What did they sing? The „small congregation” was functioning until 1977. As some of its members said, „we had sung anything the Holy Spirit had put into her mouth”. While collecting in 1990 I heard quite touching, beautiful and sincere prayers from the members of the one-time „community of brothers and sisters in the Lord”. These women meet every week and regularly help each other even today.

We must draw the conclusion from the information received, that in the period of public preaching as well as that of the illegal religious meeting the event itself was really important, to be near a chosen person was more interesting than the things she said or done. It is still remembered by many people that *Mariska Borku* had extraordinary empathy and that she could always console anyone who asked her to help.

It must be noted however, that according to everyone — the present pastor of Nagydobrony also included — the followers of *Mariska Borku* were definitely the most devout members of the congregation, and they still are. Thus the activity of *Mariska Borku* cannot be considered as the „institution of a sect”. This has ever been denied and objected to by everyone.

Finally, I would like to draw some general conclusions from the material analysed so far. (It must be emphasized though, that the work has not been completed yet.)

- The personality and religious of *Mariska Borku* was accepted by her closest human environment without reservation because she was *authentic*. She was a simple peasant woman who had suffered a lot, someone who has „like anybody else”, familiar, easy to understand. For all this they liked her more than the Calvinist pastors coming from somewhere else, and who stayed „alien” because they were educated people.



- The Words of *Mariska Borku* helped the Hungarians living in Sub-Carpathia to stick together and keep up (irrespective of denominational differences!), in spite of the changes of regime, the political and cultural suppression in the past 80 years as well as their position as a national minority. Her activity marks the functions that the official Church did not want or did not dare to perform.
- The written and oral traditions concerning the figure of *Mariska Borku* make it clear, that „folk Protestantism” is different from the officially accepted Calvinism in many respects.
  - a) It has more elements of mysticism. (Our informants talked about miraculous recoveries, conversions and intuitions. As a matter of fact, they considered it a miracle, too, that we started to research into *Mariska Borku's* activity.)
  - b) It is oecumenical in its approach and character
  - c) It is more intimate
  - d) It interprets the teachings of the Bible in a special way
- The fact that *Mariska Borku* was chosen for a prophet only intensified the feeling of Sub-Carpathian Hungarians that they belong together, are dependent on each other, that they are „hit by adversity” because they are „the chosen people” of the Lord, and that their sufferings are not fruitless.

### Notes

1. *Clifford Geertz*: Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; London, Hutchinson 1975; 1-30. (In Hungarian Budapest, 1988)
2. *Émile Durkheim*: A vallási jelenségek meghatározásáról, In: *A társadalmi tények magyarázatához* (On the definition of religious phenomena, In: *To the explanation of social facts*) Budapest, 1987.
3. Quoted *Gábor Klaniczay*: Népi vallás, népi kultúra a középkorban (Folk religion, folk culture in the Middle Ages) *Világtörténet* 1979/3.: 4-12.
4. See: *G. Klaniczay* 1979: 11-12, *Történeti antropológia* (A historical anthropology), ed. *Tamás Hofer*, Budapest, 1984. and *A. J. Gurevics*: *A középkori népi kultúra* (Medieval folk culture), Budapest, 1987; *R. Darnton*: *The Great Cat Massacre and Other*

Episodes in French Cultural History, Basics Books, Princeton, 1984 (Bp. 1987); *Georges Duby—András Duby: Jeanne d'Arc pereit* (The trials of Jeanne d'Arc) Budapest, 1989; *Népi vallásosság* (Folk religion) (Volksreligion — Religion des Volkes) ed. K. Rahner—Ch. Modehn—M. Göpfert, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1979, (Budapest, 1987); *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben* (Missionaries in the boat. Anthropological methods in social history) Selected By *András Vári*, Budapest, 1988. etc.

5. *Jean-Claude Schmitt: „Népi vallás” és folklorisztikus kultúra* („Folk religion” and folkloristic culture) *Világtörténet*, 1979 3:36—51. (Originally *Annales* 1976.)

6. Budapest, Ethnographical Museum, EA. 12690.

7. We have collected all the information concerning *Mariska Borku* together with *Ambrus Molnár*, a Calvinist dean. He is the leader of an association formed by Calvinist pastors and folklorists (called the Religious Ethnographical Section of the College of the Doctors of Theology), that has studied the different phenomena of the religious folk tradition, for over 10 years now. We collect not only in Hungary, but also in the regions where Hungarians live outside Hungary. The results of our work are recorded in the volumes of a series called *Vallási néprajz* (Religious Folk Readition) (1985—).

8. *Pál Gönczy*, the Calvinist pastor of Nagydobrony who had been interned from Sub-Carpathia with thousands of other Hungarian men was tending his congregation through his letters he wrote in verse from Siberia.

9. We have found several other products of folk literacy (manuscripts) such as collections of hymns, prayers, religious poems, literature of piety, etc. in the villages of Sub-Carpathia. The ways of producing reading matter to make up for the missing religious books and fiction printed in their own language would deserve a separate anthropological study.

10. Our informants told us unanimously and in a spirited manner how the Blessed Virgin Mary (a beautiful young woman with golden hair, holding a baby in her arms) had appeared before the Calvinist *Ferenc Badó* asking him to say the Lord's Prayer with her. On another occasion he was threatened by a Voice that he would not get into Heaven, just his wife would.

11. Mrs. Béla Tamási (Aunt Eszti), aged 83. April, 1990, Csongor. Collected by Mrs. Lajos Gulácsy, a cantor and wife of the Calvinist pastor and dean of Munkács.

12. The opinion of the Church at present is reflected by the remark of Mrs. Lajos Gulácsy commenting the material she has

collected: „Aunt Eszti also believes what she has related — unfortunately.”

13. I myself was talking to this woman from Nagydobrony, who attributes her recovery to the effect of *Mariska Borku's* rhyming message.

14. However this, as well as the theological and folkloristical textual analysis of the „Made Testament” are subjects beyond the scope of the present study.

15. *Ferenc Jádi—Gábor Tüskés: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy hasznosi parasztasszony látomásai.* (The psychopathology of the religious folk tradition. The visions of a peasant woman from Hasznos.) In: „Mert ezt Isten hagyta...” (Because that is what God has left to us) Studies on the phenomena of the religious folk traditions. ed. *Gábor Tüskés*, Budapest, 1986: 516—556.

16. *Jádi—Tüskés* 1986: 549.

17. For the Hungarian literature on religious folk traditions see also: *Sándor Bálint: Egy magyar szentember.* Orosz István önéletrajza. (A sacred man from Hungary. The autobiography of István Orosz.) Budapest, 1942; *Gábor Barna: Mihály Mészáros, a deadseer from Csépa.* (Mészáros Mihály, a csépai halottlátó) In: Csépa. Tanulmányok. (Studies) I—II. Eger—Szolnok, 1982: II: 335—362.; *Judik Czövek: Halottlátók a magyar néphagyományban.* (Deadseers in Hungarian folk traditions) Debrecen, 1987.; *László Kardos: Egyház és vallásos élet egy mai faluban* (Bakonycsérnye, 1965.) (Church and religion in a village today.) Budapest, 1969.; *János Manga: A hasznosi tömegpszichózis* (The mass psychosis at Hasznos) *Ethnographia* 1962: 353—388.; *Ambrus Molnár: A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága* (The Association of Sacred Men and Sacred Women at Hajdúhadháza) In: „Mert ezt Isten hagyta...” (Because that is God has left to us) ed. G. Tüskés, 1986: 418—443.; *Ambrus Molnár—Jenő Szigeti: Református népi látomásirodalom a XVIII. században.* Teológiai tanulmányok (The literature of Calvinist folk visions in the 18<sup>th</sup> century. Theological Studies) Új folyam 19. Budapest, 1984. also *Vallási néprajz* (Religious Folk Tradition) 1, 2, 3, ed. *Imre Dankó—Imola Küllös*, Budapest, 1985, 1987; *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl* (Hungarian Vernacular Traditions: Language and Religion beyond Hungary); *Vallási néprajz* (Religious Folk Tradition) 4. ed. *Zoltán Fejős—Imola Küllös*, Budapest, 1989.

18. In the „Made Testament” it is mentioned a few times and it was also confirmed by our informators that *Mariska Borku* had been „teaching” the Words by Holy Spirit, like a mother would teach her child to pray. Until she did not know the Word by heart, she did not get a new one.

*Borku Mariska, egy kárpátaljai parasztproféta  
tevékenysége és hatása*

(Vallási néprajzi esettanulmány)

I. Elméleti és módszertani előzmények:

A vallásfeldolgozás, amelyet Durkheim nyomán Marcel Mauss is képviselt, önállóan létező, saját társadalmi és kulturális kontextusán belül értelmezhető vallási ténynek tekinti a népi vallásgyakorlat különféle megnyilvánulásait. Egy hiedelem, egy rítus – vagy egy parasztproféta tevékenysége – nem különféle kulturális „maradványok” és „újítások” heterogén kombinációja, hanem olyan élmény, amelynek csak az adott pillanatban elismert összefüggések adnak értelmet. A néprajz- és a folklórkutatóknak az antropológia szövegértelmezési módszerei segítenek abban, hogy egy-egy kulturális jelenséget helyesen értelmezzenek.

II. A proféta „elhivatása” – eseménytörténet.

1937 húsvét vasárnapján ifj. Badó Ferencné, Borku Mariska, tisztaágteleki, 2 gyermekes, 27 éves, kálvinista parasztasszony a papírra veti azokat az Igéket, amelyeket a Szentlélek diktál neki. A Szentlélek biztatására leírja vallásos látomásait is. A látomásokat, égi szövegeket és tanításokat nemcsak leírja, hanem egyre népesebb hallgatóság előtt hirdeti is. Szülőfaluja, Tiszaágtelek ekkor – a trianoni döntés értelmében – Csehszlovákiához tartozik. 1939-ben a magyarok betiltják Borku Mariska istentiszteleteit, s a helybeli állami és egyházi hatóságok egyaránt zaklatják.

Vallásos látomásait még szűkebb családjá is kétkedésekkel fogadják. Ő azonban – ahogyan ezt az 1989–90-ben a Kárpátalján végzett gyűjtőmunka során megtudtam –, haláláig felvállalja igehirdetői küldetését. „Igéit” – iskolás füzetekbe összegyűjtve – számos családnál ma is megtaláljuk. Azokat nemcsak lemásolták és megőrizték, hanem a házi istentiszteletek alkalmával a Biblia mellett olvasták is, annál is inkább, mert Borku Mariska hite szerint ezek a tanítások a Biblia 3. részét alkotják. Az ő szóhasználata szerint ez a „Lettszövetség”.

III. Borku Mariska személyisége (1910–1978)

A terepmunka során kiderült, hogy Borku Mariska egy rendkívüli empátiával és költői érzéssel megáldott, 4 elemi és 2 ismétlőt végzett parasztasszony volt. Elhivatását az igehirdetésre csak súlyos sorscsapások után vállalta. Neve, személyisége és tevékenysége közismert a kárpátaljai (Tiszaágtelek, Nagydobrony, Dercen, Csongor stb.) magyar falvakban.

IV. Borku Mariska igehirdetésének lélektani hatása, személyének közösségi funkciója meglepően hasonló a hasznosi tömegpszichózis előidézőjéhez, a katolikus Csépe Klárához. A Jádi Ferenc-

Tüskés Gábor által készített vallási néprajzi esettanulmány (1986) lehetővé tette, hogy a parasztproféták (igehirdetők, „látó asszonyok”) személyiségének és tevékenységének közös, ill. elkülönítő jegyeit számba vegyük. A dolgozat terjedelmi korlátai miatt ezt az összehasonlító munkát nem a teljes Ige-anyag, hanem csak az 1938-ban leírt 187 Ige, valamint a gyűjtőutak interjúi alapján végeztem el. Az „Igés füzetek” folklorisztikai (stiláris, poetikai, ikonográfiai) vizsgálata még hátra van.

V. A „Lettszövetség” és a prédikációk hatása a gyülekezetben. Bár Borku Mariska igehirdetésének pontos menetéről nem sikerült elegendő adatot gyűjtenem, az teljesen nyilvánvaló, hogy egymaga többet tett a kárpátaljai magyarság megmaradásáért, identitásának megőrzéséért az elmúlt 50 évben, mint a helyi hivatalos szervek, intézmények képviselői. Igéinek lényege a szeretet, az összetartás, az egymásért való felelősségtudat erősítése volt. Vallási ökumenizmust hirdetett („az Ige mindenkinek szól”), de elsősorban a „szegények”-nek adott vallásos vigaszt. („A szegényeknek hirdetődik az Evangélium”). Igéit és vallásos énekeit ma is ismerik, hosszasan idézik, ill. éneklik. A Borku Mariska alakja köré szövődő írásos és szóbeli hagyományból kirajzolódott a helybeli „népi reformátusság”, amely számos vonásában különbözik a hivatalos kálvinizmustól. (Ökumenikusabb, bensőségesebb, több benne a misztikára való hajlam, máshogyan értelmezi a Bibliát.) Legtöbb híve, az ún. „szeretetközösség”, a Tiszaágtelekkel szomszédos Nagydobronyban él. Hívei és követői meg vannak győződve arról, hogy Borku Mariska nemcsak segítette megtartani a kulturális és politikai kisebbségben, elnyomás alatt élő kárpátaljai magyarságot, hanem azokat a funkciókat is betöltötte, amelyeket a hivatalos egyház nem akart, vagy nem mert felvállalni.

*Küllös Imola*





SOME ADDITIONS TO THE PROBLEM OF THE SACRED GENRES

Genre analysis is an indispensable task of folkloristics, it can not be neglected by any folklorist: consequently, it accompanies folklore research and its results surpass those of the other methods which become fashionable for a while and then are slowly forgotten.

Still not all the generic questions of folklore can be considered to have been solved. It seems that the highest amount of questions waiting to be clarified are produced by the narrative genres, among them the legend is the sore point of research of all times. The connection and difference between Märchen, Sage and Mythos were worded by the *Grimm* brothers. „The tale is more poetic, the legend is more historical” — the statement that has become a classic has been quoted on innumerable occasions. Legend research made historical legend its subject, then, beginning from the 60s, the genre analytical works on the legend have referred to the belief legend more and more. Since the historical and belief legends are significantly different from each other, it presents no difficulty to state which genre the authors had in mind while writing, even though, as it frequently happens, they speak about legend in general.

However, the legend of origin (*Ursprungssage*) does not fit into the definition of the legend in either case, if it is used in the sense that it gives a fictitious, poetic explanation of how the world and the phenomena in it were created, since when and why have things been the way they are. An important criterium is to select the text according to its contents: only those narratives can be classified in this genre in which the things created are worded at a general conceptual level. For the local legends (*Lokalsagen*) relating the creation of concrete geographical formations belong to the historical and the belief legends.

If therefore we wish to separate the legend of origin from other narrative genres, including the legend genres too, we can take into account the minimum four criteria suggested by *Lauri*

*Honko* (form, content, function and context).<sup>1</sup> Our statements refer primarily to the texts known from Hungarian folklore, but fitting these texts into a system is an action no more forceful than that of others belonging to another culture, selected by similar criteria, and they may occupy a similar situation within the system too. „The narrative genres of the general system will always be culturally homeless or supracultural”, says *Lauri Honko*, when he partly suggests the introduction of the ideal genre on the basis of Max Weber's ideal type (which, in his view, is not an alternative of the real genres, existing for the tradition communities and the informants: they are in a continuous interaction with each other), and, developing further the scheme of *C. S. Littleton*, he sets up a possible paradigm for the ideal-typical narrative genres and their mutual relations.” Two axes „factual — fabulous” and „profane — sacred” were chosen to measure the relative placement of narrative genres in terms of the degree of fabulation and sacredness usually attributed to them”. „The present scheme differentiates fairly well between non-religious narratives and religious ones (i. e. narratives referring to supranormal beings and events). It also shows the distance of a narrative from the level of everyday realities dominated by present-day history, sacred and profane.”<sup>2</sup>

The central category, the legend, includes the factual and profane historical legend, the factual and sacred belief legend, the fabulated and sacred saints' legend and the legend of origin qualified as fabulated and profane. Since there is no borderline between the termini situated on the poles<sup>o</sup> of the central range reserved for the legend, it may be assumed that there are none among the individual genres, either: they may possess several identical ones of the generic criteria mentioned earlier.

In German, the *Legende* means *Heiligenlegende* in the religious and literary sense: the history of the meaning of the word and the changes in its semantic range can be traced for centuries. Still, both in German and in Hungarian, it is basically used in the sense of *vita sanctorum*. In folklore, too, it means stories on saints: their miracles, relics. (By the way, it is a fairly poor genre of Hungarian folk-poetry; folk legends were only created on the figures of the Hungarian saint kings popular also as the heroes of historical legends.) Although the definition of the genre does not include the apocryphal legends of the biblical figures, in special literature, too, we encounter, next to the *apokryphische Erzählung, Geschichte*, the term *Legende* in relation to Christ (also as *Kindheitslegende*), Mary and the apostles. The oldest legends known to us are about Christ's birth and childhood. „The legends mostly related to Christ and the apostles as apocryphal

gospels and apostle stories were left out of the biblical Canon, still they were read to the benefit of the followers with great interest." — writes *H. Rosenfeld*<sup>3</sup> who refers to the Mary legends and, to give another example, the narrative in verse form on Pilate, as *Legende*.<sup>4</sup> The term *biblische Legende* is also known. As a realistic folklore genre, the *Legende* include the fabulous stories on Christ, Mary and the biblical saints which cannot be found in the Bible.

Since in Hungarian folklore a part of these narratives are legends of origin, or the other way round: approximately 80% of the legends of origin are stories related to biblical heroes, it would seem purposeful to shift this genre term into the sacred axis.

Naturally, the actors of the legends of origin are not only Christ, the Virgin Mary and the saints of the New Testament but God the Creator and other figures of the Old Testament too, primarily Adam and Eve, as well as Noah.

The term creation legend alternates with creation myth: and that is not a chance occurrence. The legend of origin is unified by the function of explanation: these narratives are poetic answers to the mythological question of how was it created, how long has it existed and why did it change. *L. Röhrich* stated about the legend of origin, considered to be one of the groups of „*ätiologische Erzählung*“, actually its first phase, that it cannot be differentiated from the classic myths and the myths of tribal cultures.<sup>5</sup> (A Hungarian example for the identity: The Sun and the Moon quarrelled. The Sun threw mud at the Moon, that is the reason why there are spots on the Moon. The Moon threw thistles at the Sun, that is why the rays of the Sun are so prickly.) *Röhrich* considered it important to point out that these are believed stories, just as *Malinowski* or *A. B. Rooth* also approached this question from the angle of beliefs when examining the role of myths in the different communities.<sup>6</sup>

To return to the Hungarian examples, in the past years a project was started to collect narratives of biblical subjects, and one of the most important objectives of the project is to record the background information which is related to the life and function of the texts. The following questions are included in collecting the data: the informant's personality, *repertoire*, opinion about the text, the circumstances, occasions of relating the text in the life of the individual and the community, etc. Since the legends of origin are collected according to such viewpoints too, information is accumulating about what we conjectured only earlier. The legend of origin has a part overlapping with the sacred sphere (see saints' legend, i. e.

biblical legends in connection with God, Christ) which is partly believed, partly possesses a communicative, entertaining function only. The majority of the Holy Virgin stories are believed stories, they have exactly as much credit as the Bible itself. These texts are mostly related by elderly, religious women. Especially spectacular is a story told in tears about the escape of the Holy Family and the Virgin Mary's sufferings and miracles. The woman bemoaned Mary: it was superfluous to ask whether she believed what she was saying. The funny, sometimes obscene stories are related mostly in the company of men, some of them on Adam and Eve are not even told to women. The collector's situation of being an outsider in the local community helped bridging over the sexual difference. However, there are stories specifically intended to pull the legs of women. These are considered to be worth telling only when women are also present. However, these are the more fabulous stories from the Old Testament: the legends about saint persons, it seems, preserve their sacred character and obtain their credit from the Bible. The analysis of the discussions following the recording of the texts will help in deepening the observations which we could so far make about the life of a genre actually looked upon as extinct.

„Since an ethnic genre is a part of a whole folkloric system, it must be related to other forms in the same network of communication. Hence these distinctive attributes are, at the same time, also in contrastive relations to the defining features of other genres. Of course, such relations are possible only between attributes which share a dimension of relevance” — says *Ben-Amos*, quoted by *L. Honko* too.<sup>7</sup> That requires not only the investigation of the related genres but, as a first step, the analysis of the complete repertoire of the story-tellers.

But to return to the relationship between the legends of origin and myths, let me refer back to my study, in which I talked about these texts being included in a system and the variability of the elements of the system. The actors (*dramatis personae*) and the interactions, the objects which the actions are centered on, etc. are organized into a system actually consisting of elements which can be defined to the extent the given type of legend of origin is close to myth, i. e. the so-called creation myth.<sup>8</sup>

Therefore if the legend of origin and the sacred narrative, the myth have so many points in common, can we assume their identity? „Myth is actually a story of beliefs which, in addition to its central meaning, has a symbolic meaning too. Mythology is the system of myths, actually claiming for the validity of a whole ideology”, points out *V. Voigt*.<sup>9</sup> The legends of origin partly demonstrate their readiness to be organized into a system but they

can newer have forwarded their claim for a whole ideology. Their backbone is formed by the Bible, moreover a complete Christian ideology, in whose shadow they to realize a poetic, folkloric, let us put it this way: pseudo-mythology. It lives in its fragments, it never existed in one piece, at one time. Each of the occasions when the fragments are related is a proof of mythological questions exciting people up to the present day. There must be a reason why someone is interested towards the end of the 20<sup>th</sup> century in how long the lily-of-the-valley has existed and how come women have one rib less than men.

It must be pointed out, however, that this fragmentary pseudo-mythology is proceeding towards the end of its life. As a consequence of the well-known cultural and social changes, it has become marginal just like most of the traditional genres. Data characterizing this state are being collected as well.

### References

1. *Honko* 1976. 24.
2. *Honko* 1980. 12–13 and 1989. 26–27.
3. *Rosenfeld* 1972. 29.
4. *ibidem* 42 and 45.
5. *Röhrich* 1974. 28 and 33–34.
6. *Rooth* 1975. *Passim* and *Malinowski* 1948. 102.
7. *Ben-Amos* 1976. 230–231 and *Honko* 1986. 754.
8. *Nagy* 1990. 176.
9. *Voigt* 1976. 565.

### Bibliography

#### *Ben Amos, Dan*

1976 Analytical Categories and Ethnic Genres. In: *Folklore Genres*. Ed. by Ben-Amos, Dan. Austin–London. 215–242.

#### *Honko, Lauri*

1976 Genre Theory Revisited. In: *Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI. Congress of the International Society for Folk Narrative Research*. Ed. by Juha Pentikäinen and Tuula Juurikka. *Studia Fennica* 20. 20–29.

1980 Methods in Folk-Narrative Research. *Ethnologia Europaea* XI. 1. 1979/1980. 6–27.

1986 Gattungsprobleme. *Enzyklopädie des Märchens* 5. 2/3. Berlin–New York. 744–769.

1989 Folkloristic Theories of Genre. In: Studies in Oral Literature. Ed. by Anna-Leena Siikala. Studia Fennica 33. Helsinki. 13–28.

*Malinowski, Bronislaw*

1948 Magic, Science and Religion. New York.

*Ilona, Nagy*

1990 Variability in Aitiological Legends. In: D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale. From One Tale... to Other. The Variability in Oral Literature. Ed. Veronika Görög-Karady. Paris. 175–180.

*Rooih, Anna-Birgitta*

1957 The Creation Myth of the North-American Indians. Anthropos 52. 497–508.

*Rosenfeld Helmut*

1972<sup>3</sup> Legende. Stuttgart.

*Röhrich, Lutz*

1974 Märchen und Wirklichkeit. Eine volkskundliche Untersuchung. Wiesbaden.

*Vilmos, Voigt*

1976 Miért hiszünk a hiedelmekben? A hiedelem paradigmaticus és szintagmatikus tengelye. (Why do We Believe in Beliefs? The Paradigmatic and Syntagmatic Axes of Belief.) (*Studies in Semiotics*) Szemiotikai tanulmányok 50. Ethn. LXXXVII. 4. 559–568.

### *Megjegyzések a „szent műfajok” kérdéséhez*

Lauri Honko C. S. Littleton alapján felállította az elbeszélő műfajok és kapcsolódásaik egyik lehetséges paradigmáját. Ennek két pólusán helyezkedik el a „tényszerű és a mesés”, valamint a „profán és a szent” kategória páros. Az eredetmagyarázó mondat mesésnek és profánnak minősítve helyezte el az ábrán.

A tanulmány a magyar folklór idetartozó anyagával bizonyítja az eredetmonda szakrális természetét, vizsgálja kapcsolatát a mítosszal és a legendával, egyúttal a legenda jelentéstartományának kitégítésére is javaslatot tesz. Az eredetmagyarázó monda mítoszi karaktere hangsúlyos, az általa reprezentált folklorisztikus „pszeudo-mitológia” képezheti a kutatás tárgyát.

*Nagy Ilona*



## DAS EPITAPH

Die ungarischen reformierten Grabzeichen, erstens die Grabhölzer auf dem Gebiet jenseits der Theiss, weisen ein solches Element auf, die wir bis zur Antike, zu den griechisch-römischen Zeiten verfolgen können, auch wenn wir genetische Beziehungen zwischen ihnen nicht annehmen können. Es ist das *Epitaph*, das in der Entfaltung der Grabhölzer eine bedeutende Rolle gespielt hat. Da sich mit dieser Frage von Seiten der Volkskunde meines Wissens nach – ausser mir kaum jemand befasst hat<sup>1</sup>, lohnt es sich, seinen Ursprung und seine in den letzten Jahrhunderten nachweisbaren Formen und Änderungen näher zu untersuchen.

Seinen Ursprung müssen wir in diesen Leichenreden: *Epitaphios* (logos) suchen, die erwählte Redner in Athen, im Namen des Staates über die im Kampf Gefallenen gehalten haben. Unseres Wissens nach hat die erste solche Leichenrede wahrscheinlich *Aristides* über die bei Plataia (in 479 v. u. Z.) gefallenen Helden gehalten. Später sind sie unerlässliche Teile der Beerdigung staatlicher Würdenträger und Bürger geworden und in der Ausbildung der Redner hat das Schreiben und Vortragen solcher Leichenreden eine wichtige Rolle bekommen. Nach *Aristoteles* (384–322 v. u. Z.) war ein inhaltlich wichtiges Element dieser Reden die Übertreibung, d. h. das übertriebene Lob der Verdienste des Verstorbenen.

Schon die Benennung der Leichenreden bei den Römern: *laudationes Funebres* zeigt, dass hier der Lob die wichtigste Rolle spielt, deshalb dürfen wir sie als historische Quellen nur mit Vorbehalt anwenden.<sup>2</sup> Es würde sich lohnen, zu untersuchen wann die wichtigsten Feststellungen der *Epitaphios* auf die (stehenden) Totenbretter oder (liegenden) Grabmäler zuerst aufgezeichnet wurden. Das Lexikon von *Murmelius* gibt in 1533 folgende Etymologie: „*Epitaphium*: Eyn vber schryft bey dem grab: Inschrift auf dem Grab. d. h. der Sarg d. h. darüber”.<sup>3</sup> Seine auch im Ungarischen bestehende Doppelbedeutung wurde in 1832 folgend festgestellt: „*Epithaphium*, Grabschrift, Grabzeichen”.<sup>4</sup>

Seit den 14.–15. Jahrhunderten wurden in Westeuropa — näher auf deutschem Sprachgebiet — die in den Kirchenböden eingelegten Grabmäler immer häufiger von den, neben der Wand stehenden, oder gar an der Wand befestigten Epitaphen aufgelöst... „Da der Boden der Kirche oft dicht mit Grabmäler bedeckt war, legte Platzmangel schliesslich — seit dem 14. Jahrhundert — nahe, die Grabsteine in der Nähe an der Wand anzubringen. Nicht selten hat man auch liegende Steine, die den Verkehr hemmten, aufgehoben und an die Wand gestellt. Mit diesen *Wandepitaphien* war die Freiheit für neue künstlerische Entwicklungsmöglichkeiten gegeben... Seit dem 15. Jahrhundert dringen diese vereinzelt schon früher geschaffenen *Wandepitaphien* immer mehr durch und die Renaissance weiss dann den ganzen Reichtum der Möglichkeiten auszunutzen... Daneben finden wir sehr oft einfache *Epitaphe*, auf denen eine klassische edle Umrahmung die Inschrifttafel umfasst“.<sup>5</sup> Später wurden die Epitaphe der, von der Kirche in den Kirchhof versetzten Gräbern an die äusseren Wände der Kirche und fallweise an den Kirchhofzaun angebracht.<sup>6</sup>

Im Karpatenbecken erscheinen die Epitaphe ebenfalls im 14. Jahrhundert und werden aus Stein oder Marmor angefertigt und in die Wand der Kirche eingebaut. Das früheste befindet sich in der St.-Georg-Kapelle der Kirche zu Leutschau und stammt laut der Inschrift von 1392. Von dem nächsten Jahrhundert sind Epitaphe aus Ofen, Pressburg und Raab erhalten geblieben. An den Varianten der Gotik befinden sich die Inschriften am Rand, in der Renaissance aber nehmen die immer reicher werdenden Inschriften die ganze Breite der oberen Hälfte der Tafel ein.<sup>7</sup>

Am Anfang des Jahrhunderts erwähnen auch unsere Kodizes die über dem Grab angebrachten Tafeln (Epitaphe). So steht im Cornides-Kodex: „Ein Jüngling stellte eine Marmortafel zum Haupte der Hl. Frau Agatha“: Érdy-Kodex: „Er stellte eine schöne weisse Marmortafel zum Haupt des Sarges.“<sup>8</sup> Die Epitaphe verbreiteten sich allgemeiner im 16.–17. Jahrhunderten, gleichzeitig mit dem Protestantismus.

Im Mittelalter war der Platz der Epitaphe in der Kirche. Gleichzeitig mit der Verbreitung der Reformation begann — wenn auch sporadisch — die Verlegung der Kirchhöfe ausserhalb der Siedlungen. *Luther* in Wittenberg, *Kalvin* in Genf förderten diese Aussiedlung. *Luther* riet seinen Anhängern über die Gräber Inschriften zu stellen, damit die Passanten wissen, wer dort ruhen.<sup>9</sup> *Luther* spricht hier auch von den Wänden eingesenkten Epitaphen: „Wenn auch sonst die Gräber wollte ehren, wäre es sein, an die Wände wo sie da sind, gute *Epitaphia* oder Sprüche aus der Schrift darüber zu malen oder zu schreiben, dass sie vor Augen wären denen, so eur Leiche oder auf den Kirchhof ginnen...“<sup>10</sup> Im weite-

ren empfahl er, in der Inschriften erstens Zitate aus der Bibel in Reime zusammenzufügen.

Im Karpatenbecken begegnen wir Epitaphe in grösserer Zahl seit dem 17. Jh. Parallel mit ihnen erscheinen die Beerdigungskarten, sog. Eulogien der Nobelisten. Das sind Druckwerke von bedeutender Grösse, die die Lebensbeschreibung und hervorragende Taten der Verstorbenen in Reime gesammelt, seltener in Prosa verewigten. Solche wurden als Gedenschrift der Beerdigung von *Albert Szenci Molnár*, *Gábor Bethlen* und anderen herausgegeben. Das konnten sich aber nur die Reichen und diese auch dort erlauben, wo entsprechende Druckereien zur Verfügung standen.<sup>11</sup> Den anderen blieb das Epitaph, dessen Umfang viel beschränkter war, als der der Karta, die biographischen Angaben und das Lob des Verstorbenen aber ebenfalls verewigte.

Epitaphen begegnen wir nicht nur bei Protestanten, auch Katholiken verwenden sie, besonders dort, wo sie mit Protestanten zusammen leben. Dies beweist, dass ein katholischer Magnat in seinem Testament in 1634 bittet, seine Beerdigungsstätte nur mit einer einfachen Tafel zu bezeichnen. In 1683 schreibt ein anderer Edelmann aus Klausenburg, in seinem Testament: „Falls ich sterben sollte, wünsche ich keine Zeremonie, Fahnen sollen nicht aufgestellt werden, ein Epitaph soll dort angenagelt werden, wo ich beerdigt werde.“ Auch daraus geht hervor, dass hier das Epitaph aus einem Brett angefertigt wurde.<sup>12</sup> Das Kirchenkunst museum des Reformierten Kollegs in Debrecen besitzt drei Epitaphe.<sup>13</sup> In der Form sind sie sich sehr ähnlich. Ein Dach deckt die Tafel, das an den Rand genagelte Brett ist mit Sägeeinschnitten geziert und die Jahreszahl steht immer unten. Am ältesten Exemplar ist folgende Inschrift zu lesen: „Hier ruht in Gott der Körper des Herrn Mihály Fancsika, der in den anständigen lateinischen Wissenschaften sich emsig bemühte und von seinem Mörder die tödliche Wunden erlitten im 26 Lebensjahr seine Seele in Ruhe Gott anbot die Decembris anno 1677“. Die Stirnseite zierte eine dreiblättrige Blume. Das Epitaph stammt wahrscheinlich aus Tiszadob (Kom. Szabolcs).

Mit solchen Epitaphen wurden auch die Gräber der Studenten des Reformierten Kollegs von Debrecen bezeichnet. Das wissen wir von der ersten Seite des in 1718 eröffneten Totenregisters (Registrum Funerum). Im Leichenzug geht ein Student vor dem Sarg, mit einem Epitaph in der Hand, es endet in Spitze und konnte ungefähr ein Halbmeter lang gewesen sein. Die zeitgenössischen Aufzeichnungen beweisen, dass den Verstorbenen des Kolleges die Stadt diese Säulen schenkte, an welche die Epitaphe angenagelt wurden. Wenn das Epitaph spitzig war, wurde auch die Säule ähnlich ausgebildet, damit die mit Inschrift versehene Tafel leicht daran befestigt werden konnte.<sup>14</sup>

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden erstens in den reformierten Friedhöfen die Epitaphe immer häufiger. Aus dem Donau-Theiss Zwischenstromland schreiben in 1741 die in Abony in ihrem Friedhof Schaden erlittenen Reformierten: „Karfreitag am Abend stellte der Pfarrer zahlreiche Wächter im Friedhof (wie man sagte) um den Sarg von Christi zu beschützen. Nachts gingen diese über den Friedhof her und verbrannten die Epitaphe“.<sup>15</sup> Ein Epitaph von ähnlicher Form bewahrt das Kirchenmuseum des Reformierten Kollegs von Debrecen aus dem Jahre 1742. Im Tympanon steht: *Epitaphium*. Darunter die Inschrift: „Edler und löblicher Herr *István Recski* sen.; der in dieser Schattenwelt 44 Jahre, davon 24 mit seinem Weibe verbrachte, als sein Lebensgarn zerschnitten, sein Körper in dieses Grab, seine Seele in den Himmel versetzt wurde. 1742. Die 29. Marty“.

Auch aus Nagykőrös sind interessante Aufzeichnungen bezüglich der Epitaphe zum Vorschein gekommen. Als in 1771 der Notar der Stadt gestorben ist, wurde er auf Kosten der Stadt beigesetzt: „György Kállay bekam für die Anfertigung des Sarges, sowie der Anfertigung und Gravierung des *Epitaphs* 7 Forint und 30 Denar; János Szatmári bekam für das Schnitzen des Grabholzes 75 Denar“ und weiter „*Péter Csontos* für die Eckeisen und Riegeln des Epitaphs...“<sup>16</sup> Demnach hat ein Anderer das Grabholz geschnitzt — eine minderwertige Arbeit — nicht so wie das Anfertigen des Epitaphs, das Gravieren der Inschrift und Malen des Grabholzes. Diese Arbeiten erforderten einen geschulten Meister, wahrscheinlich hat sie mit dem Sarg zusammen ein Tischler gemacht.

In 1805 hat man einen der grössten ungarischen Dichter dieser Zeit, *Mihály Csokonai Vitéz* im Friedhof in der Hatvanigasse in



Abb. 1. Epitaph. 1677.  
Kirchenmuseum  
des Reformierten Kollegs  
in Debrecen

Debrecen beerdigt. Als in 1836 das noch heute stehende eiserne Grabmal errichtet werden sollte, fand man nur mehr das umgestürzte Grabholz zwischen den Grabzeichen seiner Mutter und seines Bruders. Es fehlte die Tafel mit der Inschrift, die sein Freund Márton Dombay geschrieben hatte. Nur das gravierte Monogramm: Cs. V. M. bezeugte die Echtheit des Grabzeichens.<sup>17</sup>

An den Epitaphen finden wir häufig in Vers gefasste Inschriften, wie an der Tafel des reformierten Priesters, der im Jahre 1767 sein Leben beendete:<sup>18</sup>

Bleib stehen, der zu diesem traurigen Grab gelangtest.  
 Zur Ruhestätte meiner kalten Leiche.  
 Um zu wissen, wer ich sei, komm zu dieser Tafel.  
 Dann ist es dir erlaubt, deinen Weg zu gehen.  
 Ich, István Dobrai, ein Diener Christi.  
 Ich lebte, war ein gereiftes Korn,  
 Als die Post mich erreichte.  
 Ich lebte siebenundsiebzig Jahre.  
 Hier weidete ich die Herde des Herrn.  
 Zweiundvierzig Jahre gab mir mein Herr dazu.  
 Mein Amt hab ich, wie du siehst, abgelegt.  
 Als der Bote des Himmels mich abholte.  
 Anno 1767.



Abb. 2 Epitaph. 1742.  
 Kirchenkunstmuseum  
 des Reformierten Kollegs  
 in Debrecen.

Die übliche Grabchrift: Wanderer bleib stehen... hat sich nach antikem Muster bei der ungarischen Bevölkerung des Karpatenbeckens schon lange verbreitet.<sup>19</sup>

In Debrecen war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das an das Grabholz befestigte Epitaph allgemein verbreitet. Es war eine Holztafel mit graviert oder gemalter langer Inschrift. Der Funerator trug an der Spitze des Leichenzuges das oft mit Schnitzerei gezierte Epitaph. Neben dem Namen und den Personalien des Verstorbenen stand auch sein Beruf, häufig wurden auch seine guten Eigenschaften verewigt. Die Inschriften, nicht selten in Vers gefasst, haben schreibkundige Menschen geschrieben, die Epitaph selbst wurden von Tischlern angefertigt und damit ist zu erklären, dass ihre Zierelemente viel Ähnlichkeit aufgewiesen haben.<sup>20</sup> In Debrecen sind Grabhölzer mit Epitaph bis Anfang des ersten Weltkrieges vorgekommen.

Die Spuren der Benennung und der Form selbst können wir bis zu den letzten Zeiten verfolgen. In Old (Kom. Baranya) heisst es *epitomfa*, in Ordas (Kom. Pest) *epitafa*, in Grosskumaneien nennt man die Inschrift des Grabsteines *epitáfia*. In Izsák (Kom. Bács) wird damit die Tafel am Haupt des Grabes bezeichnet.<sup>21</sup> Im ehemaligen Hóstat von Klausenburg, im Házsongárder Friedhof wurde in den 1940-er Jahren dieser Teil des Grabsteines *epitáfium* genannt, wo die Inschrift stand.<sup>22</sup>

Nicht nur die Benennung, auch die Form kommt in verschiedenen Teilen des Karpatenbeckens vor. Eine Variante ist, wo der zugespitzte untere Teil beim Haupt des Toten in die Erde gesteckt wurde. Solche habe ich in grosser Zahl in Felsőrákos (Kom. Udvarhely, Rumänien) gefunden und in den 1940-er Jahren schien hier diese Form vorherrschend gewesen zu sein. In der von slowakischer Nationalität bewohnten Siedlung Tótkomlós (Kom. Békés) kommt diese Form im evangelischen Friedhof häufig vor. Auch im alten Friedhof von Hódmezővásárhely kann man ihr begegnen, sowie im Donau-Theiss Zwischenstromland. Auch in der Ormánság (Kom. Baranya) ist sie bekannt und wird hier mit der Mundartenform des Wortes Epitaph benannt.

Bei der anderen Variante wird die mit Inschrift versehene kleinere-grössere Tafel auf eine Säule, d.h. Grabholz befestigt. Ein solches beschreibt *Károly Kós* aus dem Szilágyság (Rumänien): „In Várvölgy ist die Inschrift kein organischer Teil des Grabholzes, sie wird auf ein Holzbrett geschrieben, das dann auf den entsprechenden Teil des Grabholzes befestigt wird.“<sup>23</sup> Die Tafel lässt man in den vorher ausgebildeten Teil gleiten, ebenso wie an anderen Formen des Grabholzes die Stelle der Inschrift mit einem Einschnitt bezeichnet ist. In Tiszabecs und Milota (Kom. Szatmár) schreibt man die Inschrift auf ein Brett und befestigt es dann auf





umringten, wurden die Epitaphe an der äusseren Kirchenwand angebracht oder in den, den Kirchhof umfassenden Steinzaun eingebaut.

Einige frühe Exemplare sind bei uns in den ersten deutschen Siedlungen erhalten geblieben und sind mit den westlichen Äquivalenten gleichaltrig. Ihre Verbreitung förderte nach der Reformation bedeutend, dass die neue Religion sie nicht verbot, ja Luther hat sie sogar begönntert. Zwar begegnen wir ihnen auch später auf katholischen Gräbern, sie entwickelten sich aber eher bei den protestantischen Konfessionen und so gelangten sie auch zu den niedrigeren Volksschichten.

Statt Marmor oder Metall hat man sie im allgemeinen aus Holz hergestellt und die ältesten Exemplare stammen aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Diese standen noch in der Kirche, als aber die Gräber auf Anregung der Protestanten — erstens der Reformierten — von der Kirche ausgesetzt wurden, musste man die Epitaphe auf Säulen anbringen. Aufzeichnungen und Darstellungen bezeugen, dass diese Partikularität auf dem Gebiet jenseits der Theiss am Anfang des 18. Jahrhunderts noch bestand, aber auch von anderen Gegenden haben wir Angaben. Zumeist machte ein Meister die Säule (Grabholz) und ein anderer das schon Tischlerkunst erfordernde Epitaph. Diese Doppelheit hat sich bei verschiedenen Übergangsformen in einigen Fällen beinahe bis zu unseren Tagen bewahrt und in die Mundarten übergangene Varianten des Wortes Epitaph kommen sporadisch noch heute vor.

Die Verschmelzung des Epitaphs und Grabholzes (die das Epitaph tragende Säule) begann schon im 18. Jahrhundert. Eine Variante war, als die Tafel mit Inschrift (Epitaph) aus der Säule selbst ausgeschnitzt wurde. Diese Übergangsform kam ziemlich sporadisch vor. Allgemeiner war, dass man die Breite des Grabholzes vergrösserte und so für die Inschrift genügend Raum gewann. An den Rand der aus Brett angefertigten Epitaphen befestigte man Latten mit Einkerbung verziert. Die Spuren dieser Einkerbungen wähne ich an den Grabhölzern von Szatmárcseke und Umgebung aufzufinden.<sup>27</sup> Die Verzierung der Epitaphe war Tischlerarbeit, nur so konnte die Axt angewendet werden. Vielleicht ruht da die Erklärung der oft bestrittenen Grabholzverzierung in den Friedhöfen der Oberen-Theissgegend.

### Anmerkungen

1. I. Balassa: Zur Frage des Ursprungs ungarischer Grabzeichen. In: Forschungen über Siebenbürgen und seine Nachbarn. München, 1988. 54–58.

2. V. Pecz: Ókori lexikon (Lexikon des Altertums). 1–2. Budapest, 1902. 1:569.
3. J. Berrar—S. Károlyi: Régi magyar glosszárium. (Altes ungarisches Glossarium). Budapest, 1984. Sorg. No. 418.
4. Közhasznú esméretek tára... 4:326. Pest.
5. H. Derwein: Geschichte des Cristlichen Friedhofs in Deutschland. Frankfurt am Main. 1931. 66.
6. Meyers Konservations-Lexikon 5:707. Leipzig 1889.; Brockhaus Enzyklopedie 5:610.; Der Kunst Brockhaus 1:320. Wiesbaden.
7. Révai Nagy Lexikona 6:554. Budapest 1912.; Pallas Nagy Lexikona 6:135. Budapest 1894.; Művészeti Lexikon 1:630. Budapest 1956.; E. Marosi: (Red.) Magyarországi művészet 1300—1470 körül (Die Kunst in Ungarn um 1330—1470). Budapest, 1987. 695.
8. Magyar Nyelvtörténeti Szótár (Lexicon Linguae Hungaricae aevi Antiquioris). Budapest, 1893. 3:365.
9. A. Hüppi: Kunst und Kult der Grabstätten. Zürich, 1968. 162—168.
10. H. Derwein op. cit. 87.
11. J. Herepei: A házsongárdi temető régi sírkövei (Alte Grabsteine im Friedhof von Házsongárd in Klausenburg). Budapest, 1988. 355—357.
12. T. Szabó: Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár (Wortgeschichtlicher Thesaurus der Siebenbürgisch-ungarischen Sprache). Budapest. 1982. 3:329.
13. Hier danke ich meinen Freund *Béla Takács*, dass er mich hierauf aufmerksam machte.
14. I. Balassa: A magyar falvak temetői (Friedhöfer der ungarischen Dörfer). Budapest, 1989. 54.
15. L. Novák: Kopjafák és fejfák (Speerhölzer und Grabhölzer). A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve, 1989. 203.
16. L. Novák: Fejfák a Duna—Tisza közén (Grabhölzer auf dem Donau—Theiss Zwischenstromland). Az Arany János Múzeum Kismonográfiái. Nagykőrös, 1980. 56.
17. L. Sági: Régi debreceni temetők és síremlékek (Alte Friedhöfe und Grabzeichen von Debrecen). A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1965. 171.
18. Kirchenkunstmuseum des Reformierten Kollegs in Debrecen.
19. I. Balassa: op. cit. 197—198.
20. L. Sági: op. cit. 175—179.
21. Magyar Tájszótár (Ungarisches Dialektwörterbuch). Budapest; Magyar Nyelvatlasz (Ungarischer Sprachatlas). Budapest, 592.; Új Magyar Tájszótár (Neues Ungarisches Dialektwörterbuch). Budapest, 1988.
22. Kovács L. K.: A kolozsvári hóstátiak temetkezése (Die Begrabung der Einwohner von Klauenburg). Kolozsvár, 1944. passim.

23. K. Kós: Sírjelek (Grabzeichen). In: Szilágysági magyar népművészet (Ungarische Volkskunst im Szilágyság). Bukarest, 1974. 114–123.

24. Gy. Domanovszky: Fejfák Szabolcs és Szatmár megyékből. (Grabhölzer aus Komitat Szatmár und Szabolcs). Néprajzi Értesítő. 29. 1937. 432.

25. Balassa I. op. cit. 56–57.

26. F. Gönczi: Temetőfejfa, kopjafa (Grabholz, Grabspeer). Néprajzi Értesítő 3. 1903. 147.

27. M. Nyárády: A szatmárcsekei református temető fejfái (Die Grabhölzer des kalvinistischen Friedhofes in Szatmárcseke). A nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve 3. 1963. 193–214.

### Az epitáfium

Ezt a görög eredetű, latinositott szavunkat a középkortól kezdve ki tudjuk mutatni a magyar nyelvterületről. Eleinte olyan kő- vagy márványtáblát jelentett, melyet a templomba eltemetett halott fejéhez a falba erősítettek. Erre vésték fel annak nevét, származását és élete folyását, ha történetesen harcban esett el, akkor bátorságát, hősiességét. Sokszor ez a tábla a templom külső falában vagy az azt övező bástya oldalában kapott helyet.

A reformáció nagy változást hozott a sírjelekben, de az epitáfiumot sem *Luther*, sem *Kálvin* nem ellenezte, ezért továbbra is megmaradt. Amikor a reformátusok, majd később a világi hatalom is a temető kiköltözését sürgette a templom mellől, sőt az egész településről, akkor a városok alatti temetőkben a már fából készült epitáfiumot egy oszlopra erősítették. A többnyire díszített epitáfiumot a halotti menet élén a funérátor vitte és amikor az oszlopot a sír végéhez beállították, arra rászegezte. Ha az oszlop elég széles volt, akkor a legfontosabb adatokat arra is rá lehetett vésní és az epitáfium feleslegessé vált. De még századunkban is találkozunk vele, nemcsak a református fejfákon, hanem a sírkeresztek lábán is. Nevét különböző változatokban (*epitomfa*, *epitafa*, *epitáfia* stb.) napjainkig használják egyes nyelvjárásokban.

Az epitáfium jelentős szerepet játszott a református sírjelek kialakulásában. Először egy oszlopra erősítették, majd ezzel összeolvadt és egy-egy tájra jellemző többféle forma alakult ki belőle. Ezeket csak mostanában kezdik a jellegtelen, sokszor ízléstelen, műkö siremlékek kiszorítani.

Balassa Iván

## EDUCATIONAL FOLKLORE

Folklore permeates all walks of life. It influences our greetings, our colloquial idiom, our ordinary days and the holidays. Holidays are, of course, more appropriate for the adherence to peculiar forms and genres, but everyday life also creates its poetic expression from childhood through youth to old age.

School has a particular place in this regard. Hungary was almost the first in Europe to introduce compulsory education in 1868, working out the principle of public education and laying the foundations of secular schooling.<sup>1</sup> Schoolbooks deliberately drew on the common traditional knowledge, on the methods of teaching with a thousand-year-old past. That is to say they took into account both the traditions of elite and popular culture.<sup>2</sup> The textbooks incorporated the people's knowledge of nature passed down by word of mouth as generalizations from observations and experiences. They did not ignore the knowledge codified by the Church, either, while in language teaching they utilized the experiences of teaching the Latin grammar. The schoolbooks also contained<sup>3</sup> popular wisdoms, riddles, proverbs, folksongs and legends. Compulsory education created a more or less unified system all over Hungary whose influence on oral traditions can be demonstrated till this day. A new era began in 1948 with the nationalization of denominational schools and the introduction of a new schooling system conformous with the socialist conditions. Folklore was no longer a tool of education but part of the compulsory teaching material being of equal rank with the works of famous poets and writers.<sup>4</sup>

The school folklore I am going to discuss now refers to the material of the past one hundred years or so that evolved in the system of uniform public education in the second half of the last century and survived in oral tradition till now.

## I.

The experiences of collections reveal that the influence of the school is not restricted to school age. The older generations teach the children some rhymes, riddles, proverbs that will be part of the school material later. Most of the verses intended to be memorized were of course learnt at school. Texts to be learnt by heart were very important from the Middle Ages to our century, and remained that in village public schools till quite recently. Thus some of these acquisitions, often in a simplified version, were an integral part of general knowledge for generations influencing the vocabulary and turns of speech, fixing the ideal types of human behaviour. Some of the rhymes became independent of the school material and assumed different functions. For instance, the answers to riddles or catechismal songs struck root in wedding customs. Verses on ideal behaviour found their way into keepsake albums. The rhymes about faithfulness, integrity, diligence are mostly known now from these albums.

As regards its genres, school folklore has a wide variety, of which three are discussed now:

1. riddles concerning the knowledge of nature and general culture;
2. rhymed verses related to the teaching material, formulating norms and patterns of behaviour, or grammar rules;
3. verses for the memorization of the alphabet, rhymes in alphabetic order wording moral norms.

Of course, the influence of the school is much more extensively demonstrable in the whole of folklore but shortage of time does not permit us to go on to all aspects now. Also, the mocking poems, funny or ironic verses on Christian names, rhymes mocking the teachers, and the erotic or obscene rhymes so popular among the children offer a rich material so far little studied by folklore research in Hungary.

## II.

### 1. *Riddles*

As it is well known, riddles were an integral part of ancient classical culture as well where the speed of answering was also the measure of intelligence. The answer to riddles is an important motif of folk tales as well. As far as we know, answering riddles is a significant part of every people's folklore even in the remotest corners of Africa. The schoolbooks of the last century drew heavily on this huge material, especially picking those pieces that improved formal logic or confirmed general knowledge based on keen observation. In a single village, Hajdúhadház of the



Hungarian Great Plain, schoolchildren knew the following riddles about walnut:<sup>5</sup>

- |  |   |
|--|---|
| a) Got no window, got no door,<br>Yet it houses four.<br>What's that?                                      | a) Se ablaka, se ajtaja,<br>Mégis négyen laknak benne.<br>Mi az?                                |
| b) Born in a green hull,<br>Its dress was shed<br>When it grew up<br>And out fell the lad.<br>What's that? | b) Zöld burokban született,<br>Mikor megnőtt<br>Ruhája lefeslett,<br>Az úrfi kiesett.<br>Mi az? |
| c) Its house is green<br>It has four rooms,<br>Watched by four dogs,<br>What's that?                       | c) Zöld a háza,<br>Négy szobája,<br>Négy komondor vigyáz rája.<br>Mi az?                        |

They knew some whose ambivalence, erotic associations made them very popular among the children, but I refrain from quoting them here.

The phenomena of nature e.g. sun, night, moon, stars, wind, water, snow, the seasons are the subjects of innumerable riddles. I have chosen the ones about the wind from the material of the same village:<sup>6</sup>

- |   |   |
|---|---|
| a) Sometimes whistles,<br>sometimes whispers,<br>Still you cannot see it.<br>What's that?   | a) Néha füttyül,<br>néha suhog,<br>a szemekkel mégse látod.<br>Mi az?   |
| b) It has no head and<br>no feet,<br>Yet it wanders over<br>vales and hills.<br>What's that?  | b) Feje nincs,<br>lába nincs, mégis jár,<br>Hegyet, völgyet<br>bekószál.<br>Mi az?  |
| c) I have no brother or<br>friend,<br>I have no bread or home,<br>when it rains,<br>I don't get wet<br>I rush around across<br>the land<br>In February I bring frost<br>My big brothers are the<br>stroms.<br>If you shut your windows<br>I stay whistling outside<br>Tell me who I am? | c) Nincs testvérem, nincs<br>barátom,<br>nincs kenyérem, se lakásom.<br>Eső eshet,<br>mégsem ázom,<br>nyargalászom hét<br>határon.<br>Februárban fagyot hozok,<br>Bátyáim a vad<br>viharak.<br>Ha bezárod az ablakod,<br>Füttyürészve kinn maradok.<br>Mondd meg ki vagyok? |

There is a great diversity of riddles about the calendar year and its holidays:

- a) The tree of the Old God  
Has 12 nice branches  
365 leaves  
With three golden apples  
for the peace of our souls.
- b) A fine and long apple  
has 12 splendid branches  
On its 12 fine branches  
there are 66 blossoms  
66 blossom  
300 leaves...

- a) Őreg Isten fája,  
Tizenkét szép ága,  
365 levele,  
Közte három aranyalma  
Szívünk-lelkünk nyugodalma.
- b) Nagy hosszú almának  
Tizenkét szép ága  
Tizenkét szép ágán  
Hatvanhat virágja,  
Hatvanhat virágja,  
Háromszáz levele...

The riddle of the 12 holy numbers known as catechismal song also belongs here.<sup>8</sup> It was common knowledge in the Hungarian villages and can still be traced today, especially among Catholics. Specialists recorded it not only as a riddle but as a wedding song as well. International research has clarified many relevant details, so we need not enlarge upon them here.

2. *Rhymed teaching material.* It has formulated a wide range of knowledge from geography through history to grammar.

a) Geography teachers use the following verse to teach the cardinal points even today:

I am facing north  
Behind me is south  
The sun sets on my left  
It rises on my right.

Elöttem van Észak,  
Hátam mögött Dél,  
Balra a nap nyugszik,  
Jobbra pedig kél.

b) The memorization of the names of the 12 apostles was made easier by the following verse:<sup>9</sup>

First of them was Peter,  
Followed by Andrew,  
James, John and Simon,  
Bartholomew and Thomas,  
Matthew, James, Philip,  
Thaddeus and Judas.  
That's how they are listed  
finely in the Gospel.

Péter volt az első,  
Kit követett András,  
Jakab, János, Simon,  
Bertalan és Tamás,  
Máté, Jakab, Filep,  
Taddeus és Júdás,  
Így sorolja őket  
rendre a Szentírás.

Religious texts were later transformed to become fashionable verses for keepsake albums,<sup>10</sup> e. g.:

Father, Son and Holy Ghost  
The three know  
    my love of you,  
But if you leave me  
    or deceive me  
If you betray my heart,  
I will ask the three Gods  
to punish you good and hart.

Atya, Fiú, Szentlélek  
Hárman tudják, mennyire  
    szeretlek  
De ha elhagysz, vagy  
    megcsalsz,  
Kijátszod a szívemet  
Akkor az a három Isten  
Büntessen meg tégedet.

c) Of the historical material, the names of the conquering Hungarian tribes and the tribal chieftains were versified for easier memorization.<sup>11</sup>

d) Schoolchildren could imprint the names of months and days easier if arranged in a rhyme. Several variants have been collected by folklorists:<sup>12</sup>

January is at the head  
February is not yet hot  
March is plowing  
May is greening  
June is tending  
July is ripening  
August is harvesting  
September fruit-bearing  
October wine-drinking  
November near winter  
December is for rest.

Január elől jár,  
Február még nincs nyár,  
Március szántóvető,  
Május szépen zöldellő,  
Június nevelő,  
Július érlelő,  
Augusztus csépelő,  
Szeptember gyümölcs-hozó,  
Október borozó,  
November télelő,  
December pihenő.

The visual associations more or less tally with the illustrations attached to the signs of the zodiac from the 13th century onward and to work processes depicted in calendars from the 16th century.

Verses about the days of the week scanned or sung to memorize the right sequence:<sup>13</sup>

Monday in the week  
Tuesday in fun  
Wednesday in coat  
Thursday in the shed  
Friday in the yard  
Saturday in the room  
Saturday in the house of God.

Hétfő hetiben,  
Kedd kedviben,  
Szerda szűriben,  
Csütörtök csűriben,  
Péntek pitvarában,  
Szombat szobájában,  
Vasárnap az Isten házában.

or lazibones would list the days jokingly like this:<sup>14</sup>

Sunday to drink wine  
Monday not to work  
Tuesday to go to bed  
Wednesday to get up  
Thursday to write  
Friday to count  
Saturday to ask  
What work is to be done.

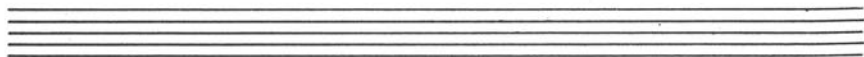
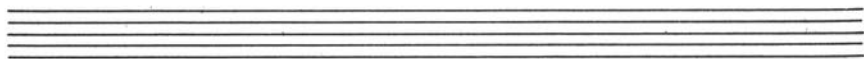
Vasárnap bort inni,  
Hétfőn nem dolgozni,  
Sej, kedden lefeküdni,  
Szerdán felkelni,  
Csütörtökön írni,  
Pénteken számolni,  
Hej, szombaton kérdezni,  
Mit fogunk dolgozni.

Rhymed verses teaching grammar rules were especially popular and widespread. Their repeated recital helped spelling and correct usage.<sup>15</sup> One great problem of Hungarian spelling is the phoneme [ly].<sup>15</sup> The verse giving the exceptions helped both schoolchildren and adults alike who were not so experienced in the written culture.

3. The mastery of the *alphabet* was and still is basic requirement of learning. English and German schoolchildren sing their alphabet just like the Hungarians. Let us see two examples:

a) the English alphabet sounds like this

1. Example (English ABC)



b) the Hungarian alphabet became well-known in Kodály's adaptation

2. Example (Hungarian ABC according to Kodály)

A B C D rajtam kez - dé  
N O P Q a nagy tor - kú  
X Ypszi - lon most ne sirjon

A nagy bölcsességet A nagy eszességet  
Mind megissza a bort Vigan rúgja a port  
Most inkább vigadjon Búnak útát adjon

A B C D rajtam kez - dé  
N O P Q a nagy tor - kú  
X Ypszi - lon most ne sir - jon

The knowledge of the alphabet was important not only for the right sequence. Textbooks in the last century listed cycles of verses in alphabetic order containing moral admonitions, knowledge about nature, esthetic values. Such cycles were also written by popular poets like Ferenc Móra, Lajos Pósa, etc.<sup>16</sup> They are often very long so only people with very good memory could remember them years later. It is always a question which letters to omit from the Hungarian alphabet that contains 33 letters. Some ABC poems versify only 22 letters, with stanzas of different lengths. Some fragments have survived in collective memory as good advice and moral admonition:<sup>17</sup>

e. g. :

Young man, spare your values  
To avoid sorrow in old age.

Think twice before making a promise  
But do not go back upon your word.

Pl. :

Ifjú, kíméld értékedet,  
Mert bú éri öreg fejedet!

Fogadást csak okosan tégy,  
De azután szódnak ura légy!

These and other fragments can be found in keepsake albums or as proverbs in oral tradition, warnings on embroidered wall-cloths, in prayer-books, etc. The knowledge disseminated by the textbooks essentially influenced the culture, mentality and moral judgement of several generations.

As versification was compulsory material in higher grades of schools up to the last century, teachers liked to dabble in poetry. In certain regions the rhymed epitaphs, Christmas and nameday greetings and other poems and proverbs preserve the memory of an influential personality teaching in the region for a length of time. Despite the uniform curriculum, there are considerable regional differences in this regard. In a region where there was a more prominent school the culture of the Alma Mater was transmitted not only by the local teachers but also by the villagers who studied there.<sup>18</sup> A disposition for versification can be registered till this day in North-Eastern Hungary under the influence of the schools of Debrecen and Sárospatak not only in the mentioned topics but in the rich material of calendar customs and weddings as well.<sup>19</sup>

### III.

The school's role in creating folklore and the traditional knowledge applied in teaching are in an intricate interrelation. In order to objectively expose the specificities of folk culture, we must know the channels along which youngsters are influenced in their formative years and acquired a basic knowledge for life. We know today to what extent information published in almanacs influenced folk culture. Weather forecasts, farming advice, literary pieces, historical information in them had an indelible mark on popular culture. A similarly rich research material is devoted to the folklore of sermons, but relatively little attention has been paid to the influence of schools so far. Schooling is a short period and the effect of teachers and curricula also change with the quick succession of generations, so the main trends of development can only be exposed by the comparison of several partial investigations. Educational folklore, the folklorization of school material exemplifies the process in which oral tradition becomes the natural form of the acquisition of knowledge.

### Notes

1. *István Balogh*: A paraszti művelődés (Culture of Peasantry) in: *István Szabó* (ed): Peasantry in Hungary in the age of Kapitalism II. Budapest 1972. 487-564.



2. On the elit and popular culture see: *Peter Burke: Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1978.; *Gyula Ortutay: Az iskolai nevelés szerepe parasztságunk kultúrájában (The Role of Public Education in the Culture of Hungarian Peasantry)* Ethnographia 1962. 497–511.
3. Schoolbooks, newspapers and calendars had the main role in the vernacular culture in Hungary see: *Gyula Ortutay: Kalendáriumolvasó magyarok (Calendarreaders in Hungary)* in: *Írók, népek, századok*. Bp. 1960. 369–373.; *László Felkai* (ed) *Magyar neveléstörténeti tanulmányok (Studies on Hungarian Education)* Budapest 1959.; *Márta Lázár Gellériné: Az idő kezelés és annak változásai a népies kalendáriumokban (The Time and its changing in the Popular Calendars)* in: *Történeti Antropológia*. Budapest, 1948. 196–205.
4. The schoolsbooks printed after 1948 detailed the folklore genres as a part of subjects.
5. *József Enyedi: Madárlátta kenyér (Bird looked bread)*. *Hajdúhadház népköltészete (Folklore in Village Hajdúhadház)* Budapest, 1988. 76., 86., 89.
6. *ibid.* p. 82–86. No. 61. 111., 120., 123.
7. *ibid.* p. 87. No. 128. parallels singed as childrensongs or wedding songs
8. Ritual meaning of numbers are detailed by *János Berze Nagy: A katekizmus ének és a néphagyomány számszimbolikája (Die symbolischen Zahlen und der katechisierende Gesang)* Ethnographia 1939. 111–135.; *István Bibó: A számok szerepének és jelentésének kialakulása az emberiség történetében (The Role and Meaning of the Numbers in the History of People)* Szeged, 1935.
9. *Enyedi* p. 90.
10. *ibid.*
11. The names of conquering Hungarian tribes: Nyék, Megyer, Kürt, Gyarmat, Kér, Keszi, Kabar. By rhyme and rhythm were memorized the names of tribal chieftains: Álmos, Előd, Ond, Kond, Tas, Huba, Töhötöm.
12. *Enyedi*, 64. No. 67.
13. *ibid.* p. 93. No. 58. (58 is a fragment)
14. The folksong from Gemer was collected by Zoltán Kodály see: *Zoltán Kodály. Magyar népzene (Hungarian Folk Music)* Budapest, 1952. No. 344.
15. *Enyedi* p. 98.
16. The memorized ABC had 130 lines in Hajdúhadház (see *Enyedi* pp. 99–100.) learned from teaching book by Losonczy: *Hármas kistükör*. At turn of this century were popular *Lajos Pósa: Arany ABC* and *Ferenc Móra: Zengő ABC*, too.
17. *Enyedi* p. 170.

18. By our opinion this type of culture was influenced by the Alma Mater in Debrecen and Sárospatak.

19. Zoltán Ujváry: Játék és maszk IV. (Game and Mask) Debrecen, 1989.

### *Az iskolai népköltészet*

A népköltészet az élet minden részét átszövi. Jelen van a beszédben, a hétköznapokban és az ünnepeken. Az iskola ebben a sorban sajátos helyet foglal el. Magyarországon a kötelező oktatási rendszer — ami Európában majdnem elsőként lett törvénnyé — sokat merített a hagyományos tudáskincsből, évezrede gyakorolt iskolai oktatási módszerekből, az elit és a populáris műveltség tradíciójából.

Az iskoláskor költészetének ismerete nem kötődik az életkorhoz. Vannak olyan rigmusok, amelyek kisgyerekek korban válnak ismertté, jelentős részüket azonban a rövidebb-hosszabb ideig tartó iskolás korban élhetik a gyerekek, ismét más része a későbbi években is megmarad és a tradicionális anyag részeként különböző funkcióban kap teret.

A költészeti műfajokat tekintve különböző csoportokat sorolhatunk be, amelyek közül ez alkalommal mindössze hármat emeltünk ki: a találós kérdéseket; a rímes mondókákat, iskolás tananyaghoz kapcsolódó verseket és az ábécé memorizálását szolgáló strófákat.

A találós kérdések egy része a logikus gondolatársítás, a természet és környezet megismeréséből levont tanulságokat tartalmazza és nemzetközi párhuzamokban is bővelkedik. A legalapvetőbb jelenségek (víz, szél, ház, napszakok változása, különböző növények) néhány jellemző vonásának általánosításával fogalmazza meg a kérdéseket, melyekre adandó válasz a közösség alapvető ismeretének szerves része. A rímes mondókák a tananyaghoz, általános tudnivalókhöz kapcsolódnak, viselkedési normákat, magatartási mintákat rögzítenek. A betűrend, az ábécé versbeszedése, illetve az egyes betűkkel kezdődő versek az iskolás folklór külön ágát képezik, melynek moralizálása az ideális emberkép kialakításában van szerepe.

Az iskolában alkalmazott folklór és az oktatási feladatok folklorizálódása azt a fejlődési folyamatot mutatja, amikor a szájhagyomány az ismeretszerzés természetes formája.

*Kríza Ildikó*

## DIE GELEHRTEN GEFÄHRTEN DES DOKTOR FAUST IN DER UNGARISCHEN VOLKSTRADITION

Mit der Entstehung und Verbreitung der Faust-Volkssagen in West-Europa haben sich zahlreiche Forscher beschäftigt. Unter dem Volk gingen Geschichten über schwarze Magie, Zauberei, Gaukelei, wunderhafte Taten und Teufelssagen herum, die sich reichlich nach dem Tode von Doktor Faust (1540) an seinen Namen geknüpft haben, welche einerseits in den *Faust-Volksbüchern*, andererseits nach der Tragödie von *Dr. Marlove* (1604) und dem Roman von *M. Klinger* (1790) in *Goethes „Faust“* zusammengefasst wurden (1808, 1832). Diese Faust-Geschichten gelangten natürlich auch nach Ungarn.

Mit der Entstehung und Verbreitung der ungarischen Faust-Sagen haben sich auch mehrere Forscher befasst. Die Figur von Faust ist nicht nur in unserer Literatur, sondern auch in Kreisen des Volkes populär geworden. Bei uns sind die Faust-Sagen zuerst in Debrecen aufgetaucht. Es ist auch verständlich, da die reformierten Kollegien in Debrecen und Sárospatak in dem 17. und 18. Jhd. zahlreiche Studenten nach West-Europa, hauptsächlich nach Wittenberg, Jena, Göttingen und Basel entstand haben. Dort haben sie sich nicht nur mit den theologischen Wissenschaften vertraut gemacht, sondern auch mit der schwarzen Kunst und den Faust-Sagen. Die heimgekehrten Theologen haben diese Sagen verbreitet aber auch variiert. Da sich ein Grossteil der jungen Theologen aus der Debrecener kalvinistischen Theologie auf den Weg gemacht hat und auch dorthin zurückgekehrt ist, ist es verständlich, dass sich diese Faust-Sagen nach einem Jahrhundert an den Debrecener Professor *István Hatvani* geknüpft haben. In unserer Literatur hat *István Hatvani* die Bezeichnung „der ungarische Faust“ erhalten. Mit dem sog. „Hatvani-Sagenkreis“ haben sich auch die Ethnographen beschäftigt.

Die erste schriftliche Zusammenfassung des Hatvani-Sagenkreises ist 1796 erfolgt, als ein Studenten-Dichter die an dem Namen des Professor *Hatvani* hängenden Geschichten schriftlich festgehalten hat. Diese — aus 13 Teilen bestehenden — handgeschriebenen Sagen werden in dem Debrecener *Déri Museum* aufbewahrt.

Diese sog. „Fragmente“ sind von mehreren teilweise oder gänzlich publiziert worden und damit ist ein grosser Beitrag geleistet worden, sodass sie auch unter den Provinzbewohnern populär geworden sind.<sup>2</sup>

Wir können die früheren Feststellungen nicht dementieren, dass die Entstehung und Verbreitung der ungarischen Faust-Sagen in dem Jahrzehnt nach dem Tode von István Hatvani (1786) vollzogen sind. Gleichzeitig müssen wir auch sehen, dass die Motive der ungarischen und deutschen Faust-Sagen nicht in vollem Umfang identisch sind; einerseits gibt es zahlreiche Faust-Motive, die schon vor der Geburt von Hatvani aufgetaucht sind, andererseits gibt es auch ältere Glaubenssagen-Motive, die sich erst später an den ungarischen Faust-Sagenkreis angeschlossen haben. Dabei muss man sich vor allem auf *Peter Bornemissza: Ördögi kísértetek* (Teuflische Versuchungen) berufen, die 1579 erschienen ist. Darin schreibt er über einen Studenten, der mit dem Teufel einen blutgeschriebenen Vertrag abgeschlossen hat. Danach hat er in materiellem Wohlstand gelebt, letztlich ist es ihm sogar gelungen, sich den Teufel loszuwerden. *Albert Szenczi Molnár* hat 1745 — wahrscheinlich als Nachföhlung eines früheren Vagabundenliedes — über sich selbst geschrieben, dass er dem Teufel mit Blut eine Schrift geleistet hat, für Geld, aber er hat Gott um Gnade gebeten, die er auch erhalten hat. Man findet ebenfalls Faust-Motiv bei *Peter Pázmány*, dem Fahnenführer der ungarischen Gegenreformation, in seiner Parabel vom Anfang des 17. Jhds „Besuch der Königin von Saba bei König Salamon“: „Und als Königin nun im Palast Salamos war, da schürzte sie wohl ihrer Rock, da sie dachte, sie müsse durch Wasser schreiten, obwohl sie über den gläsernen Fussboden zu gehen hatte...“<sup>2</sup>

Darauf kommen wir noch später zurück, dass zu der Herausbildung der ungarischen Faust-Sagen die Glauben älterer Ursprung beigetragen haben — hierbei denke ich an Sagen über gelehrte Hirten, Schamanen, teuflische Kutscher und ihrer Gesellen —, die sich hie und da mit dem Hatvani-Sagenkreis verknüpft haben.

Die Ergebnisse der neueren Forschungen weisen auf, dass Faust — ausser István Hatvani — noch etliche ungarische Parallelen hat! Die ungarischen Fausts lassen sich in zwei Gruppen einordnen. Eine ihrer Gruppen setzt sich aus geschulten, gelehrten Menschen, die andere aus einfachen Bauern und Hirten, Handwerkern zusammen. Die gelehrten Menschen haben sich ihre Wissenschaft an Akademien oder aus Büchern angeeignet, die an ihnen hängenden Geschichten sind den ursprünglichen Faust-Sagen ähnlich. Demgegenüber haben sich die einfachen Menschen ihre übernatürlichen Fähigkeiten mit der Geburt oder von Hexen erworben. Daraus ergibt sich, dass sich die

Sagen über sie, wie schon erwähnt, mit den älteren ungarischen Glauben und Sagen berühren.

In West-Europa haben sich sämtliche Sagen über Teufelei, Magie und Gaukelei fast ausnahmslos<sup>3</sup> an den Namen von Faust geknüpft. Bei uns hat es sich anders gestaltet, den ungarischen Traditionen entsprechend. Bei uns ist anstelle von Faust István Hatvani getreten, dann sind neben ihm und um ihn herum auch andere — ebenfalls über Faustsche Künste verfügende — gelernte, gelehrte Menschen in Erscheinung getreten. Aber in die ungarischen Dörfer sind diese Faust- bzw. Hatvani-Sagen in ihrer ursprünglichen Ganzheit nicht mehr gelangt, dadurch sind sie für das Volk fremd geblieben. Aber die Faust-Motive, wenn auch nicht alle, konnten schon aufgenommen und variiert, modifiziert werden, dadurch sind zahlreiche neue Faustsche Sagenhelden aus der Gesellschaft der Dörfer auf die Bühne getreten. Hier zähle ich nur — ohne Auspruch auf Vollständigkeit — die Motive auf, welche nach unserer Auffassung zu dem ungarischen Faust-Sagenkreis gehören:

Blutgeschriebener Vertrag mit dem Teufel; aus der Ferne, vom Tisch oder aus dem Keller anderer herübergezauberte Speisen und Getränke; aus der oder in die Ferne gezauberte Menschen; Scheinüberschwemmung oder-nebel; Scheineis; Scheinobst mit schneller Reife; Scheintiere; scheinbarer Ausriss eines Beines aus der Wurzel; Weinquellen durch Zauberei; Milchquellen durch Zauberei; Hexenfest; Schein Schloss; Scheinkutsche; magisch sich ausdehnende Räume oder Zelte; magisch sich dehnende Kutsche; Hervorzaubern von Geld aus der Tasche; Bevölkerung von Geistern aus magischem Buch; magischer Kreis; usw.<sup>4</sup>

Aufgrund der oben gesagten werden in dieser Studie die geschulden, gelehrten Parallelen von Faust behandelt, die auch von der Volkstradition, aber in vielen Fällen auch von der Bellistik in Evidenz gehalten werden.

### *István Hatvani, der ungarische Faust*

*István Hatvani* (1718—1786) berühmter ungarischer Wissenschaftler, ist Professor der reformierten Theologie in Debrecen. Er hat Philosophiegeschichte und experimentelle Physik unterrichtet, aber er hat sich auch mit Astrologie, Philosophie beschäftigt. Seine verschiedenen Instrumente werden auch heute noch in Evidenz gehalten. Wegen seines ausserordentlichen Wissens und undlicher Natur haben ihn seine Schüler tief geehrt. Wie Faust, so auch Hatvani sind erst nach seinem Tod die Geschichten ange-dichtet, welche von unserer Ethnographie-Literatur als „Hatvani-

Sagenkreis" genannt wird. Mit der Biographie und Tätigkeit von Hatvani und an seinem Namen hängenden Sagen haben sich zahlreiche Forscher beschäftigt.<sup>5</sup>

Das ethnographische Archiv des Déri Museums in Debrecen bewahrt ein aus dem Jahre 1796 datiertes Manuskript mit der Unterzeichnung *B. F. I.* Dieses Manuskript hat auch eine andere Variante, mit der Unterschrift *K. S.* Deswegen ist *Sámuel Kazinczy* als Verfasser angegeben worden, obwohl er erst später, 1815–1826 Schüler des Kollegiums gewesen ist. Es ist anzunehmen, dass wir die ersten „Fragmente“ dem Theologiestudenten *József Bányai* zu verdanken haben.

Die Fragmente setzen sich aus 13 Teilen zusammen. An dieser Stelle geben wir nur eine kurze Beschreibung, da der vollständige Text sowohl in ungarischer als auch in deutscher Sprache zugänglich ist.<sup>6</sup> Gehen wir der Reihe nach:

1. Hatvani war ein aussergewöhnlicher Mensch, er vermochte leicht einen Windsturm und ein Gewitter zu erzeugen. Er konnte sich in eine beliebige Form umwandeln. Wenn er wollte, konnte er in der Luft fliegen oder in die Untervelt heruntersteigen. Seine Mutter, als sie mit ihm schwanger war, träumte stets von siebenköpfigen Drachen. In seiner Kindheit hörte er Märchen, mit zehn Jahren verstand er schon von der Hexerei. Nach den heimischen Schulen, da er nach der Magie Durstgefühl besass, absolvierte er im Ausland auch die Schwarze-Schule. Danach wurde er nach Debrecen als Professor berufen.

2. In der Nacht am Karfreitag befahl er neben dem Friedhof mit magischen Worten aus der Tiefe der Erde eine grosse Schlange. In dem Mund der Schlange war ein schwarzes Buch, was Hatvani mit der linken Hand ergriff. Danach öffnete er das Buch und die „gefangenen Seelen“ erschienen. Er gab ihnen drei Befehle (sie sollten herbeischaffen: ein vorjähriges Ei einer diesjährigen Ente; ein sprechfähiges stummes Kind; Ciceros — nach seinem Tode geschriebene — Werke), aber sie konnten keinen von diesen erfüllen. Deswegen mussten die gefangenen Seelen Hatvani dienen.

3. Der Richter von Debrecen gab ein prächtiges Abendessen. Als Erwiderung lud auch Hatvani sie zu einem Mittagessen ein. Als die Gäste bei ihm ankamen, qualmte nicht einmal der Schornstein seines kleinen Hauses. Sie gingen in das kleine Zimmer hinein, das sich immer weiter ausdehnte. Auf die Tische kamen fürstliche Speisen und Getränke, um sie herum traten sich in Livree gekleidete Diener. Die Wände schlugen aus, an den Zweigen wuchs Obst. Die Frauen wollten diese nehmen, aber statt dessen zerrten sie an der Nase, an den Kopf ihrer Gatten. Später erfuhr man aus den Zeitungen, dass der türkische Sultan — an dem Tag, als Hatvani das



Mittagessen präsentierte — seine Köche hinrichten liess, weil er samt Ihrer hungrig geblieben ist.

4. „Stephan, halt, gleich schlägt der Blitz zu!“ — schrie unser Gelehrter dem Kutscher zu. Der Wagen hält, und siehe, um einen halben Schritt vor den Pferden schlug der feurige Donner nieder.“

5. Ein Teufel, in der Gestalt von Hatvani, hält zweimal um Mitternacht Vorlesungen für die Theologen. Hatvani nimmt davon Kenntnis und gibt den Studenten Ratschläge. Zum dritten Mal bemerken sie in der zerstreuten Asche auf dem Fussboden die Ziegenspuren und stimmen den Psalm „Eine feste Burg ist unser Gott...“ an. „Wenn ich diese Prelection verrichtet hätte, wäret ihr alle meine geworden! — sagte der Teufel und flog durchs Fenster.

6. Der Fromme war ein dicker Mensch, der sich eingebildet hat, Apostel zu sein, er tat nichts anderes ausser essen und trinken, lehnte sich aus dem Fenster und versuchte die Menschen zu bekehren. Er fragte auch Hatvani, ob er ein Ketzer sei. Da Hatvani nicht antwortete, setzte er fort: „Stimmt etwas bei Ihnen nicht?“ „Bei mir nicht, aber bei Ihnen gibt etwas wie Panne!“ Hatvani ging weg. Der Dicke konnte seinen Kopf aus dem Fenster nicht mehr zurückziehen, da ihm inzwischen grosse Hörner wuchsen.

7. Es starb die Frau eines reichen Bauers, aber nachts kehrte sie immer zurück. Der Bauer bat Hatvani, sie von seinem Haus zu verweisen. Hatvani ging in der Nacht zum Friedhof, am Grab der Frau murmelte er ein magisches Gebet und zog eine Burg (einen Kreis) um sich herum. Um Mitternacht erschien ein rotes Wildschwein, grub die Leiche aus, schüttelte die Knochen aus der Haut, kroch in die Haut hinein und lief in die Stadt. Inzwischen trug Hatvani die Knochen in die Burg und setzte sich darauf. Das Schwein kam zurück und bat Hatvani um die Knochen, aber er gab sie nicht zurück, versprach der Schwein noch so viel. Als die Uhr eins schlug, öffnete sich der Boden und das Schwein stürzte hinein. Der Wissenschaftler begrub die Knochen, seit dem kehrte die Seele nie wieder zurück.

8. Was beinhalten die Aufzeichnungen des Gelehrten? Sie geben Auskunft über die Beschaffung von magischen Gegenständen und Medikamenten. Das eine schützt vor Durst, im Besitz des anderen ist das Geld in der Tasche nie alle, mit dem dritten kann ein jeder verliebt gemacht werden, die magischen Medikamente heilen die Übel; aber es gibt auch Aufzeichnungen darüber, wie man gescheit werden, Wolf fangen kann usw.

9. Während einer Unterhaltung sagt Frau Berta Hatvani, dass sich eine Dame mit gutem Gewissen nie erröten kann. Im Streit geben die Damen Frau Berta recht. Später kommt es im Saal zu einer Überschwemmung. Die Damen heben schreiend ihre Kleider hoch, aber

für eine Weile bleiben sie noch in dieser Position, als das Wasser schon weg war. Da ist halt auch Frau Berta errötet.

10. Der Richter machte sich mit Pferdewagen, Hatvani zu Fuss nach Sámson auf den Weg. Der Richter wollte den Gelehrten mitnehmen, doch dieser lehnte es ab, da er es eilig habe. Der Richter fuhr davon. Der Gelehrte zeichnete in den Staub einen Wagen und sechs Pferde, die lebendig wurden. Als der Richter in Sámson ankam, erholte sich Hatvani gerade im Wirtshaus. Hatvani nahm die Invitation der Richters auch in Sámson nicht an, kam aber in Debrecen trotzdem früher an.

11. Hatvani nahm es nicht auf sich seinen Studenten Fúzesi zu heilen. Aus Rache entwendete der Student das schwarze Buch und öffnete es. Da er es nicht vermochte unerfüllbare Befehle zu geben, rissen ihn die gefangenen Seelen auseinander. Hatvani setzte den Körper des Studenten zusammen und zwang zwei gefangene Seelen hinein. Danach studierte Fúzesi überhaupt nicht, trotzdem konnte er jede Frage einwandfrei beantworten. Einer seiner Kollegen bat ihn während der Prüfung um Hilfe und flüsterte ihm zu: „Gib mir deine Schrift, wenn du Gott kennst!“ Daraufhin explodierte der Körper von Fúzesi und eine Todeseule flog durch die sich öffnende Steinmauer.

12. Ein gänzlich verarmter Verwandter suchte Hatvani auf um Unterstützung zu bitten. Er schenkte dem Verwandten nur einen Groschen, aber der floh immer in seine Tasche zurück, sooft er ihn ausgab. So erlitt der Verwandte demnächst keine Not.

13. Als Hatvani in Sterben lag, zog er mit dem kleinen Finger seiner linken Hand eine Burg um sich herum und liess dort aus Zaubermitteln Qualn entstehen. Daraufhin flog eine grosse schwarze und eine kleine weisse Taube auf sein Haus. Sie schlugen sich herum, letztlich siegte die weisse, da sie beide Augen der schwarzen Taube ausschlagen konnte. Es ist möglich, dass die Seele des Gelehrten der Teufel geholt hat. Nach der Meinung anderer bedeutete der Sieg der weissen Taube, dass der Gelehrte ins Himmelreich kam.

*Iloná P. Madar* hat in Sárretudvari mehrere Hatvani-Sagen gesammelt. Darunter stimmen vier mit der 3., 6. und 13. Geschichte der „Fragmente“ überein.

Ebenfalls in Sárretudvari ist die Sage bekannt, wonach Hatvani Strohvische gemacht und diese zu Schweinen verwandelt und sie auf dem Markt verkauft hat. Als dann die Händler ihr Geld zurückverlangt haben, hat er sich die Stiefel abziehen lassen, aber scheinbar hat man ihm auch das Bein aus der Wurzel gerissen. Ein andermal hat Hatvani die Zigeuner mit Schlitten gefahren. Dann „hat er die Pferde ausgespannt, die es gar nicht gegeben hat, erst dann haben die Zigeuner bemerkt, dass sie auf dem Boden gezogen worden sind, und auf ihren Hintern gab es keine Hose.“<sup>7</sup>

Es sei hier erwähnt, dass wir in den Werken von *Mór Jókai* häufig Hatvani-Sagen begegnen (z. B.: „Es bewegt sich doch“; „Chronik von Csittvár“), und *János Arany* mit dem Titel „Hatvani“ ein Gedicht geschrieben hat. Dadurch hat auch die schöngeistige Literatur dazu beigetragen, die Geschichten über Hatvani in den Blutkreis der Volkstradition hineinzubringen.

### *Jókai*

*Mór Jókai* (1825—1904) der Romanschriftsteller hat an dem Freiheitskampf 1848 teilgenommen, er ist ein Freund von Petöfi gewesen. Seine romantischen Erzählungen, Romane erfreuen sich auch heute einer allgemeinen Beliebtheit. Seine Bücher hat man auch in den Dörfern gern gelesen. Er ist ein populärer Mann gewesen. So hat es dazu kommen können, dass unter den Helden der Sagenwelt auch *Jókai* auftaucht.

Der Märchenerzähler *János Papp* hat über *Jókai* vieles gehört. Seine erste Geschichte hat ihren Anfang genommen: „Es geschah vor etwa hundert Jahren. *Jókai* verkaufte an die Händler hundert dicke Schweine. Es war in Debrecen. Er sagte zu ihnen: „Lasst die dicken Schweine nicht zum Wasser, sonst büрге ich für sie nicht!“ Die Schweine gingen aber ins Wasser hinein und wurden zu Maiskolben. Die zwei Händler gingen in die Wohnung von *Jókai* um ihr Geld zurückzuverlangen. „Nun Leute, ihr sollt mich nicht töten, hier ist das Geld! Ich liess es in das Hosenbeim hinunter, ziehen Sie meinen Stiefel ab!“ Als sie an dem Bein zogen, rissen sie das Bein ganz aus. „Au weh, Polizei her, die zwei Händler töteten mich für mein Geld!“ Erschraken sich die zwei Händler und liefen davon. *Jókai* stiess es aber nichts zu. da er ein gelehrter Mensch war.

Laut einer anderen Geschichte veranstaltete *Jókai* einen Abend zu seinem Namenstag und schickte Karten den Herren zu. Diese gingen auch hin. *Jókai* stand in einem kleinen Zelt, vor ihm war ein kleiner Tisch, und darauf ein Buch. Nach der Reihe, wie die Gäste ankamen, gab er die Stühle unter dem Tisch hervor, insgesamt hundert. Aber auch das Zelt dehnte sich immer mehr aus! Auf den Tischen Speisen und Getränke, drei Zigeunerbanden lieferten die Musik. An den Wänden hingen reife Melonen, Birnen, Trauben und Äpfel. Aber als die Gäste diese nehmen wollten, zupften sie an Nase, Ohr und Haar ihres Ehepartners. Die Gäste fühlten sich wohl, da sie genug essen, trinken und tanzen konnten. Am Ende der Vergnügung bestellte *Jókai* für die Gäste Fiaker, sie fuhren mit diesen nach Hause. Aber ein jeder rutschte auf dem eigenen Hintern

nach Hause, so dass keinem die Hose übrigblieb. Jókai machte es um seinen Namen zu verewigen.

In der dritten Erzählung tritt Jókai schon als Märchenheld auf. Jókai überredet den geizigen König im Lande herumzuwandern um das Los des Volkes kennenzulernen. Sie nahmen für den Weg auch Geld mit, aber auf Anraten von Jókai verteilten sie das unter den Bettlern. Dann bettelten sie auch. Zuerst ging Jókai in die Häuser hinein, dann der König. Aber der König bekam nirgends zu essen, da er ein stattlicher Mann war. Er konnte vor Hunger kaum noch nach Hause gehen. Das Gericht verurteilte Jókai zum Tode, da er den König zu Schanden machte. Nach der Erhängung hing ein Strohwisch am Strang.

Viertens: Einmal gab der König für hundert Gäste einen Abend am Namenstag. Gleichzeitig lug auch Jókai hundert Gäste ein. Als die Diener des Königs den Gästen die vielen Speisen auftrachten, lag nichts auf den Tellern. Der König ahnt die Sache und liess einen Hajducken zu Jókai gehen. Zurückgekehrt meldet der Hajducke: „Lieber Königsvater! Dort wird gegessen und getrunken, dort gibt es eine Stimmung, nicht hier!“ Der König lässt holen und ihm fünfzig Schläge zuteilen. Aber die vier Polizisten dreschen nur den Stroksack und Jókai lacht ins Fenster hinein.<sup>8</sup>

### Csokonai

Der Dichter *Mihály Csokonai Vitéz* (1773–1805) war ein Anhänger der französischen Aufklärung. Während seines kurzen Lebens kam er vielerorts herum. Damit ist es zu erklären, dass viele ihn für einen fahrenden Scholaren mit einem magischen Buch hielten. Über Csokonai sind nicht nur Sagen, sondern auch Anekdoten überliefert.<sup>9</sup> Csokonai schrieb auch manche satirische Stücke.

„Csokonai war nun ein sehr geschickter Mensch“ – sagte über ihn *Mihály Fedics*, Märchenerzähler. Er ging allenorts Abenteuer nach, dann wurde er Diener beim Papst. Dort kundschaftete er aus, dass zwei Tauben jede Nacht ins Zimmer des Papstes hineinfliegen. Dort wandelten sie sich in Menschen um und kritzelten die vorbereiteten Blätter auf dem Schreibtisch voll. Csokonai schrieb diese für sich ab. Nach dem Tod des Papstes machte er sich wieder auf den Weg. Die Papierblätter liess er in einer Druckerei einbinden, so kam er zu dem für einen Schwarzkünstler typischen magischen Buch.

*Mihály Fedics* erzählte über Csokonai, dass er von Liget aus nach Bátor ging. Es fand sich auch ein Weggefährte, der auf den Markt in Bátor wollte, aber kein Geld hatte. Bei einem Strohaufen

blieben sie stehen, machten Strohwische, die zu Schweinen wurden, als die diese über den Kopf warfen. Die Schweine verkauften sie auf dem Markt, aber auch Csokonai, ähnlich wie Hatvani — schickte voraus dass sie nicht ins Wasser dürfen. Als sich die Schweine wieder in Strohwische verwandelten, war Csokonai schon weit weg.<sup>10</sup> Der arme Mann konnte aber auf dem Markt nach Belieben einkaufen.

Der Märchenerzähler *János Papp* wusste auch so, dass Csokonai ein „wissenschaftliches“ Buch besass: „Csokonai wohnte in Debrecen, er war ein Mann grossen Wissens, er flog dahin, wohin er nur wollte, so ein Buch hatte er.“ Sein Kutscher nahm das Buch, begann darin zu blättern und schon war er in Budapest. Dann blätterte er im Buch rückwärts, so kam er nach Hause. „Lass die Finger davon, sonst gehst du weg, dass du nie wiederkommst!“ — Csokonai brachte es auch fertig, dass er auf der Strasse eine Kutsche und zwei Pferde zeichnete,<sup>11</sup> diese wurden lebendig; Csokonai stieg ein und flog damit fort.

### *König Matthias, als Schwarzkünstler*

König Matthias (1443—1490) war ein sehr beliebter Herrscher, vor allem unter dem gemeinen Volk. Die ungarischen historischen Sagen, Anekdoten und Novellenmärchen bewahren heute noch seine Erinnerung.<sup>12</sup> Laut der Volkstradition verfügte König Matthias über ein grosses Wissen (das verkündete auch der Hofchronist *M. Galeotto*), er streifte häufig verkleidet durchs Land; die habgierigen Herrschaften bestrafte er, den armen Menschen liess er Gerechtigkeit zuteil werden. Auch heute ist der Spruch allgemein bekannt: „König Matthias ist tot, vorbei ist es mit der Gerechtigkeit!“ Ausserdem will man über König Matthias wissen, dass er auch über aussernatürliche Kräfte verfügte. Die untenstehende Sage, unter Berufung auf die Sammlung von *A. Ipolyi*, bringt *S. Solymossy*:

„Während des Krieges mit den Türken ging er einmal selbst verkleidet spionieren und gelangte auch bis Konstantinopel; aber er wird verhaftet und man will ihn hinrichten. Auf seinen Wunsch lässt man seine rechte Hand frei; damit nimmt er aus dem Mantel sein Zauberbuch und als er es öffnet, erscheinen vor ihm drei sein Teufel und auf seinen Befehl schaffen sie ihn nach Buda, aber mit ihm den Sultan und auch seine Frau, die er hier einkerkern lässt und nur gegen ein hohes Lösegeld freilässt; gleichzeitig nimmt er ihnen das Versprechen ab, das Land nie wieder anzugreifen.“<sup>13</sup>

Über den Advokaten Dési sammelte *Imre Ferenczi* Angaben, in Péterfalva (Petrovo, SU) in der Karpatoukraine, wo Ungarn wohnen. Wie er schreibt, bildet eine der inspirierenden Quellen der sich an den Advokaten Dési knüpfenden Anekdoten und dämonischen Geschichten die Volksüberlieferung, die mit *István Hatvani*, mit dem legendären Debrecener Professor verbunden ist. Während im Hatvani-Sagenkreis die mit Faust verbundenen mittelalterlichen Überlieferungen noch zu erkennen sind, überwiegt, in den Erzählungen über die Spitzbübereien von Dési die rationelle Schelmerei.<sup>14</sup>

Auch über den Advokaten Dési wurde aufgezeichnet, was schon über Jókai und Csokonai zu lesen war, dass er aus Strohweisch Schweine zauberte und diese verkaufte. Aus den bekannten Gründen verlangten die Käufer auch von ihm ihr Geld. Dési hatte aber ein künstliches Bein, was „abgerissen wurde“.

Es wurde auch gesagt, dass der Advokat Dési Schwarzkünstler war: „Er machte den Spass mit den Menschen, die gerade aus der Kirche kamen, dass er sie suggerierte; Wasser, wogende Wellen täuschten sie sich vor. Die Frauen rafften ihre Kleider um nicht nass zu werden. Die Männer zogen ihre Stiefel aus krepelten das Hosenbein auf, so wateten sie durch das Wasser.“<sup>15</sup>

### *Sándor Nagy, der tollwütige Doktor*

Der Tierarzt in Szentés war in weiter Gegend berühmt, er wurde *Sándor Nagy der Tollwütige* genannt. Der Schriftsteller *István Tömörkény* erwähnte ihn schon 1904, als einen, der mit den Hunden umgehen „vermag“. Laut der Erzählungen über ihn konnte er sich in einen Hund verwandeln, biss die Tiere, dann heilte er sie für gutes Geld. Er verstand aber auch von den Menschen, es wird erzählt auch den Betyarenführer *Sándor Rózsa* geheilt zu haben, als er krank war.<sup>16</sup>

Es geschah in Szentés, ein Bauer fuhr Stroh mit seinem Wagen. „Du könntest auch für mich so einen Wagen Stroh bringen! — sagte der tollwütige Doktor. „Ich habe kein Stroh mehr.“ Einige Tage später bekam der Hund des Bauers Tollwut. Dann heilte der Doktor den Hund, für einen Wagen Stroh.

Es wurde ebenfalls in Szentés erzählt: „Wenn irgendwo ein Fest veranstaltet wurde, zauberte der tollwütige Doktor im Nu Melonenranken an die Wand und die grossen Wassermelonen hingen dort an den Ranken.“<sup>17</sup>



Ilona P. Madar schreibt über die tollwütigen Doktoren *Sándor Daru* aus Füzesgyarmat und *Sámuel Szőke* aus Sárrétudvari. Sie verstanden auch davon, die Tiere tollwütig zu machen und sie gegen Bezahlung zu heilen.

Szőke „kam morgens aus dem Haus, aus der Richtung in die er gähnte, kamen sie noch am selben Tag, er soll das kranken Vieh heilen. Szőke konnte auch hinter seinem Rücken die Nadel einfädeln, weil „ihm die Teufel halfen“. Als sich der Obernotar einen neuen Hut kaufte, bat ihn Szőke darum, „nahm den Schnellsieder, schlug drei Eier in den Hut, machte daraus Rührei, ass es auf, liess seine Hand über den Hut gleiten, gab ihm dem Notar zurück, und es war keine Verschmutzung zu sehen.“<sup>18</sup>

### *József Kolombán, der Pfarrer aus Keményfalva*

Der unitarische Pfarrer aus Homoród-Keményfalva (Rumänien, Siebenbürgen), galt als ein Verteufelter. Es wurde über ihn erzählt, er soll acht Jahre in Verona studiert haben. Da er als letzter die Akademie verliess, ergriffen ihn die Teufel um ihn mitzunehmen. „Halt, da ist noch einer!“ — rief Kolombán und wies auf seinen Schatten. So wurde der Schatten mitgenommen, seitdem hatte Kolombán keinen Schatten.

Nach Abschluss der Akademie befolgten Kolombán und drei seiner Gesellen den Rat ihres Professors nicht, aus Verona sich gleich nach Hause auf den Weg zu machen. Sie haben sich entschlossen, sich zuerst die Stadt anzusehen. Sie begegneten einem grauhaarigen vornehmen Herrn, der sie zu einem Mittagessen einlud. Zufällig trafen sie auch ihren Professor, von dem sie erfuhren, dass sie in eine Falle gerieten. Und wahrhaftig, sie konnten die Stadt nicht verlassen, sie kehrten immer wieder zur selben Stelle zurück. So waren sie gezwungen, die Einladung zum Mittagessen anzunehmen. Der leere Tisch deckte sich von selbst, dann wurden Teller und Speisen hingezaubert. Nach dem Mittagessen liess sie der alte Mann gehen. Nachmittags um 2 Uhr brachen sie zu Fuss auf und kamen schon um 11 Uhr in der Nacht in Kolozsvár an. Aber vor Erschöpfung starben zwei Studenten von ihnen.

Als Kolombán hinaus nach Keményfalva kam vollbrachte er wunderbare Zaubereien. Es wurde beim Bischof gegen ihn eine Anzeige erstattet, der Bischof fuhr mit mehreren anderen dorthin um der Sache auf den Grund zu gehen. Kolombán erhielt eine mündliche Rüge. Anschliessend lud er die Gäste zu einem Mittagessen ein. Zum Schluss kündigte er an, dass aus den Tellern ein Weinstock wachsen und darat je eine Traube hängen wird. So geschah es auch. Aber als

sie die Traube abschneiden wollten, verschwand alles und sie hielten die eigene Nase in der Hand.

Den Pfarrer Kolumbán baten die Einwohner an einem Pfingstnachmittag irgendein Wunder zu vollziehen. Er fragt, ob er den Brunnen zufrieren lassen soll. „Wir wollen es sehen!“ — kam die Antwort. Der Pfarrer nahm sein Buch, begann zu lesen und das Wasser im Brunnen war innerhalb von wenigen Minuten zugefroren. Die Burschen warfen darauf grosse Steine, aber sie konnten das Eis nicht zerbrechen. Der Bauer bat seinen Brunnen wieder in Ordnung zu bringen. Der Pfarrer las erneut, aber daraufhin quoll so viel Wasser aus dem Brunnen, dass es auch die Gärten überschwemmte. Auf Gejammer der Menschen versiegte das Wasser. Seitdem wurde er nicht darum gebeten Wunder zu vollziehen.

Auch über Kolumbán ist die Sage bekannt, die sich um den Verkauf der Scheinschweine und den Ausriss des Scheinbeines handelt. Auch das Bein von Kolumbán wurde so gezerzt, dass „das Blut in die Augen der Metzger spritzte.“

### *Seine Ehrwürden Sápi*

Der reformierte Pfarrer *Sámuel Sápi* diente seit 1772 in *Sárrétudvari*. Er führte ein beispielhaftes Leben; die örtliche Kirchengemeinde erhielt wegen ihres tadellosen moralischen Verhaltens 1780 eine bischöfliche Anerkennung. Wie es *Madar* schrieb: „Trotz dessen lebt er in der Erinnerung der Menschen in *Sárrétudvari*, als ein verteufelter Pfarrer, als Fürst der Teufel. Im folgenden werden einige Sagen über Seine Ehrwürden *Sápi* beschrieben:

Bei einer Gelegenheit fragte Seine Ehrwürden *Sápi* einen Bauern, ob er seinen Grossvater sehen will. Obwohl dieser schon seit langem gestorben ist. Da der Bauer ja sagte, rief er ihn in seine Wohnung hinein, wo am Tisch des Bauern Grossvater sass mit Flauschmantel, Pudelmütze und langer Pfeife. Vor ihm Weinkrug und Becher.

Einmal lud Seine Ehrwürden *Sápi* Gäste zum Abendessen ein. Es waren auch Musikanten da, sie assen und tranken, amüsierten sich. Bei der Morgenröte wollten alle nach Hause gehen, aber *Sápi* liess sie nicht. Sie bemerkten, dass sie oben im Gipfel des Baumes auf Stühlen sitzen und haben gedeckten Tisch und Wein vor sich. Am Morgen fanden sie sich wieder im Haus und konnten nach Hause.

Nachdem Seine Ehrwürden *Sápi* starb und beerdigt wurde, gingen die Dorfbewohner zur Schilfrohrernte. Einmal hörten sie Wagen Geräusch und Hufeisengerassel. Ein Vierergespann fuhr auf dem Wasser, so, dass das Hufeisen der Pferde Funken sprühte. In der Kut-

sche sassen Herrschaften. Der eine Mann fragte, woher sie kämen. „Von der Ehrenerweisung des Ehrwürdigen Sápi.“ Die Herren waren die Teufelskameraden von Sápi.

Laut einer anderen Sage, als Seine Ehrwürden Sápi starb, entstand eine grosse schwarze Wolke, aus der stieg eine schwarze Kutsche mit sechs schwarzen Pferden ins Wasser herab. Die Pferdehirten bewachten dort das Gestüt. Sie fragten, wohin die Herrschaften gingen. Diese erwiderten, sie wollten die Leiche des Ehrwürden Sápi mitnehmen. Es wird auch dadurch gestärkt, dass der Sarg auf dem Weg zum Friedhof sehr leicht war, da die Teufel den Toten daraus tatsächlich entwendete.

Nach dem Volksglauben in Sárretudvari wirft die Erde einen aus sich heraus, falls sie jemanden der Ruhe nicht würdig hält. „In Püspökladány ist es im Umlauf, dass der Sarg des Ehrwürden Sápi hundertmal ausgeworfen wurde, im Hoffriedhof.“<sup>20</sup>

In der ungarischen Folklore werden die Pfarrer nicht selten dessen verdächtigt, mit den Teufeln zu praktieren. Über die Ehrwürden Kolumbán und Sápi hinaus beinhaltet die Volkstradition noch etliche *verteufelte Pfarrer*.

Laut eines Volksmärchens aus Szamosszeg zauberte der *verteufelte Pfarrer* auf einen Misthaufen ein Schloss, in dem er ein Fest veranstaltete. Die eingeladenen vornehmen Gäste fühlten sich sehr wohl. Beim Hahnenruf hörte aber die Zauberei auf. Da stellte es sich heraus, dass die Tochter des Barons mit alten Zigeunern schäkerte; die Lüffel waren Katzenkrallen, die Braut war ein grosser Hund usw. Wegen dieser Schande wurde der Pfarrer verhaftet und dem König vorgeführt. Der König verlangte von ihm seine Kunst vorzuführen. Der *verteufelte Pfarrer* liess seine Fesseln abnehmen und verschwand für immer.<sup>21</sup> In Ormánság (Bezirk Baranya) wurde auch über einen *gelehrten Pfarrer* die Geschich erzählt, aus Maiskolben Schweine gezaubert und auf dem Markt verkauft zu haben und schliesslich wurde ihm das Bein „ausgerissen“.<sup>22</sup>

In der Einführung haben wir darauf hingewiesen, dass *Faust* in der ungarischen Sagenwelt nicht nur gelehrte, höhere Schulen absolvierte Parallelen hat, sondern auch einfache Bauern, Hirten und Handwerker, obendrauf konnte ein grosser Teil von ihnen nicht einmal lesen. Trotzdem verfügten sie doch über „Künste“, wie ihre aufgezählten gelernten Mitmenschen. Wir können sogar behaupten dass ihr „Können“ ein noch breiteres Spektrum hatte, da sie nicht nur mit dem Teufel, sondern auch mit Schamanen Schwarzkünstlern und Hexen paktieren. Hier sollen einige von ihnen aufgezählt werden:

Der alte *Kurai* (Maroslele) züchtete Melonen an der Wand, beschwor Hochwasser, liess auch das verreckte Pferd aufstehen; der alte *Lelle* (Tiszaújfalú) züchtete ebenfalls Melonen, erzeugte

Hochwasser; *Frau Kristóf*, die Hexe aus Rozsnyó konnte einen während einer Nacht auch aus hundert Meilen Entfernung herbeischaffen; *Ferenc Dobó der Karrner* konnte das Geld aus der Tasche rufen, wenn er das Kartenblatt gegen die Wand warf, klebte es sich dort fest; *Kovács*, der Hexenmeister (Maroslele), als er im ersten Weltkrieg an der Front war, brachte er für die Offiziere im Handumdrehen Melone aus Szeged; *Karasz Csáki* (Szeremle) liess an der Wand in Minuten Gurken reifen; *Teknyőkaparó* (Szentes) brachte einmal im Handumdrehen Kuchen aus Fehérvándor (Belgrad), ein anderes Mal aus Berlin, und ein weiteres Mal sprang er nach Pest um Zwiebeln zum Mittagessen zu holen; *der alte Batári* (Vitka) lief wegen einer Wette im Sommer auf dem Wasser der Theiss Schlittschuh; *János Csenz* (Zsombó) zauberte Scheinschlangen in den Brunnen; liess auf dem Wirtstisch Melonen wachsen, liess Pista in der Pussta in den Schein-Zug einsteigen, der sich dann bis zum Gürtel im Wasser wiederfand; der versoffene *Schuster* verkaufte auf dem Markt Schuhwerke, die aber hinterher zunichte wurden; *der verteuflerte Maler* nahm den Auftrag, das königliche Schloss auszumahlen, an, aber statt der Arbeit verbrachte er die Zeit in der Kneipe, doch die Bemalung wurde fristgerecht fertig, natürlich nur scheinbar; es könnte noch fortgesetzt werden. Im späteren möchten wir noch auf dieses Thema zurückkommen und auch die einfachen Leute, die Dorfkumpanen von Faust vorstellen.

Hoffentlich ist es uns gelungen, auch mit dieser Studie die Aufmerksamkeit daraufzulenken, dass Faust in der ungarischen Volkstradition sehr viele Gefährten hat.

### Anmerkungen

1. *I. Bán-V. Julow*: Debreceni diákirodalom a felvilágosodás korában. Budapest, 1964. 28–47.; *G. Heinrich*: Der ungarische Faust. Der ungarische Revue. 1886. 780–804.; *Gy. Ortutay*: Die Faustsage in Ungarn. Volksüberlieferung. Göttingen, 1968. 264–274.; *A. Scheiber*: Die erste ungarische Spur der Faustsage. Fabula 11. 1970. 275–276.; *S. Solymossy*: Monda. A magyarság néprajza. III. Budapest, 1936. 160–225.; *G. Tolnai*: Zur Geschichte der Faust-Sage in Ungarn. Gesang des Albert Molnár. In: Acta Litteraria 6. Budapest, 1963. 3–19.; *J. Turóczi-Trostler*: Faust. MTA I. Oszt. Közl. 15. 1959. 25–27.

2. *Vasárnapi Újság* 11. 1872 Nr. 13–15.; *M. Jókai*: A magyar nép adomái. Pest, 1856.; *M. Jókai*: És mégis mozog a föld. I. Budapest, 1965. 23.; *E. Gordon*: Arany János balladáí. Budapest, 1974. 141–144.; und noch in einigen Volksbüchern.

3. P. Pázmány: Összes művei. I. Budapest, 1894.; R. Gálos: A Faust-mondához. Ethnographia. 1910. 316.; M. Jókai: Szép Mikhál. Budapest, 1975. 5–6.; G. Tolnai op. cit.
4. Exception: C. Wunster: Ein zweiter Faust. In: Oberschlesien wie es in der Sagenwelt erscheint. Liegnitz, 1825. 141–151.
5. Wir möchten mit diesem Thema noch in anderer Arbeit beschäftigen.
6. I. Bán–V. Julow op. cit. 28–47.; G. Heinrich op. cit. 780–788.; Gy. Mitrovics: Hatvani István, a debreceni filozófus. Debreceni Szemle, 1927. 417–419.
7. I. Bán–V. Julow op. cit. 28–47.; G. Heinrich op. cit. 788–804.
8. I. P. Madar: Sárrétudvari hiedelme. Néprajzi Közlemények XII. 1967. 1–2. 185–187.
9. Eigenes Sammeln, Kállósemjén, 14. VII. 1961. Erzähler: János Papp Schäfer, 77-jährig.
10. E. Szücs: Debreceni anekdoták. Debrecen, 1989. 121–124, 152–153.
11. S. Erdész: Nyírség. Budapest, 1974. 229.
12. Magyar népmesekatalógus 4. Budapest, 1984. 214–221.
13. M. Galeotto: Mátyás királynak... Budapest, 1979.; Ungarische Variationen der No. AaTh 921 F, 922, 922 B Märchentypen; Gy. Csefkó: Négy kis monda Mátyás királyról. Ethnographia, 1927. 266–268.; I. Ferenczi: Adatok a Mátyás-mondakörhöz. Szeged, 1968.; D. Holló: Mátyás-anekdotáink forrása. Ethnographia, 1937. 405–422.; B. Zolnay: Mátyás-mondáink eredete és fejlődése. Irodalomtörténet. 1921. 126–137.; S. Solymossy: op. cit. 198.
14. I. Ferenczi: Tiszaháti és felső-tiszai néphit és népszokások. Szeged, 1982. 25.
15. Ebenda 2.
16. Z. Polner: Ördögösök a Kurca partján. Szentesi Élet. 1983. No. 6. 4.
17. Z. Polner: Ördögösök. Szeged, 1984. 94.
18. I. P. Madar op. cit. 200, 202.
19. S. Dömötör: A keményfalvi pap. Ethnographia, 1929. 194.
20. I. P. Madar: op. cit. 182–225, 162.
21. S. Erdész: Ámi Lajos meséi I–III. Budapest, 1968. III. 455–459. — Diese abergläubische Sage ist in Verwandtschaft mit dem „Hexensamstag“.
22. Magyar Hiedelemmonda Katalógus. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6. Budapest, 1980. 116.

A Faust-mondák Németországban keletkeztek, jóval doktor Faust (1540 körüli) halála után. Nálunk a Faust-mondák elsőként Debrecenben tűntek fel. Ez érthető, hiszen a XVII–XVIII. században a debreceni Református Kollégium számos hallgatót küldött ki Nyugat-Európa különböző városaiba, teológiai tanulmányaik elmélyítése céljából. De ott ezenkívül megismerkedhettek a „feketeművészet”-tel és a Faust-mondákkal is. *Hatvani István* (1718–1786), a debreceni Kollégium professzora köztiszteletben álló tudós ember volt. Ezzel magyarázható az, hogy a Nyugat-Európából hazatérő teológusok révén a Faust-mondák — jóval tudós professzorunk halála után — *Hatvani István* nevéhez kötődtek. A *Hatvani-mondakör* első kézirat összegezése „*Hatvani István életéről fennmaradt töredékek*” címmel 1796-ban történt meg, mely valószínűleg *Bányai József* „keresztyén kálvinista deák” érdeme. Ennek több kézirat másolata is közkézre került, így 1826-ból a *Kazinczy Sámuel* nevét fedő, „K. F.” monogramú kézirat is. A későbbi évtizedekben az első kézirat feledésbe merült, s a „Töredékek”-et tévesen *Kazinczy Sámuel* munkájának tartották. A dolgozat célkitűzése az volt, hogy egyrészt dokumentálja a magyar Faust-mondák létezését, másrészt felhívja a figyelmet a magyar és a nyugat-európai Faust-mondák közötti különbségekre. Ugyanis a magyar néphagyományban Faustnak igen sok társa van, így *Hatvani István* nem az egyedüli magyar Faust!

A magyar Faustok két csoportra oszthatók. Egyrésztük tudósok, értelmiségiek, másrésztük egyszerű falusi paraszt- és mesteremberek. Míg az értelmiségiek tudományát csupán az ördöggel kötött szerződések, tanult mágikus praktikák alapozzák meg, addig az egyszerű falusi emberek ördöngös tudományába samanisztikus elemek, táltos- és boszorkányhit motívumai is beletartoznak. E dolgozat a magyar Faustok első csoportját, vagyis Faust magyar nemzetiségű tudós (tanult) társait mutatja be, a hozzájuk fűződő Faust-mondákkal, -motívumokkal együtt: *Hatvani István*, *Jókai*, *Csokonai*, *Mátyás király* a garabonciás, *Dési fiskális*, *Nagy Sándor* a veszett doktor, *Kolumbán József* a keményfalvi pap, *Sápi tiszteletes*; de az ördöngös papokról (név nélkül) még számos Faust-monda ismeretes.

A szerző jelzi, hogy Faust (*Hatvani*) egyszerű falusi társait egy másik dolgozatban kívánja bemutatni, de ugyancsak külön kívánja sorra venni a magyar Faust-mondák motívumait is. Végül a dolgozat felhívja a figyelmet arra, hogy Faustnak — a felsoroltakon kívül is — igen sok társa van; bizonyos, hogy a magyar Faustok és a magyar Faust-motívumok száma az újabb kutatások eredményeképpen növekedni fog.

*Erdész Sándor*



THE CHIEF SINGERS AT HUNGARIAN WAKE CEREMONIES  
IN A MINORITY VILLAGE IN THE NITRA REGION OF SLOVAKIA

The village of the Nitra region in Czechoslovakia are considered by Hungarian ethnographers to be among those places where the most ancient folk traditions are preserved, largely on account of their position as Hungarian-speaking enclaves situated outside the main Hungarian-language area. Zoltán Kodály was one of the first to draw attention to the rich traditions of folk art and music practised in the thirteen Hungarian settlements which lie within this group of Slovak villages (in the journal *Ethnographia*, 1909).<sup>1</sup>

Since then, this area has provided Hungarian ethnography and ethnomusicology with one of their best sources of original material, and to this day the area represents a treasure-trove of folk culture for the researcher, regardless of his or her particular specialisation.

Like many an ethnographer of a previous generation, I too felt that an exploration of this area could prove to be very valuable. I went on my first collecting expedition there in 1986, and as this first trip produced some worthwhile results, I returned on three later occasions in order to investigate further the remnants of poetry dealing with folk customs. After familiarising myself with the area in general terms, I decided to make Vicsápapáti (a village lying at the foot of Mount Zobor, to the north of Nitra and on the very edge of the Hungarian-speaking region) the object of more detailed research. My decision was influenced by the fact that here I came across five excellent male singers (this in itself being a rare enough occurrence), who I found on further acquaintance to be well qualified to pass on the traditional liturgical ceremonies of the community in an authentic manner. Festive traditions connected with important dates in the calendar still live on in the memory of these men — mostly passively, but occasionally these customs are kept alive in practice, as is the case, for example, with wake ceremonies.

The following men can be safely said to have reliable memories and to be particularly talented: Mihály Chudy (b. 1915), Vendel Chudy (b. 1920), Péter Billik (b. 1921), Ferenc Billik (b. 1926) and Mihály Andrásko (b. 1937).

Before coming to the main part of my discussion, I would first like to say a few words about the community and its background.

According to a document published in 1968 by CSEMADOK (the Czechoslovak Workers Cultural Association), Vicsápapáti has a population of 2240, of whom 10% claim to be Hungarian.<sup>2</sup> However, the proportion of Hungarian inhabitants is in actual fact much higher than that. The official statistics reflect the so-called re-Slovakisation of 1946 (the Slovak National Council at that time issued a decree calling on all inhabitants of Hungarian ethnic origin to apply in writing for permission to return to the Slovak people; this in fact amounted to enforced assimilation)<sup>3</sup>, as well as the 'years of homelessness'<sup>4</sup> and the moral, spiritual and ethnic uncertainty brought about by the Hungarians' status as second-class citizens. The Hungarians' hold on this area was further loosened by the 1946 nationalisation of the land, which resulted first in the disruption and then in the complete disappearance of peasant farming. Some of those thus dispossessed were able to find work in the local co-operative, while the rest sought openings in the factories of the neighbouring towns. The termination of Hungarian-language education was to have a seriously detrimental effect on the national awareness of later generations.

This process can also be observed in the formation of new language patterns, in that the Slovak language has now assumed an unchallenged superiority. The linguistic divide between the generations is perceptible not only in everyday transactions, but also within the family itself, and contributes to the loosening of the old ties and structures of family and friendship.

However, the cohesive power of religion still plays its part in helping to preserve the ethnic identity of the community.

All the factors outlined above have contributed to the demise of the traditional communal ceremonies, including those taking place within the family circle. Today there are very few families in Vicsápapáti which celebrate the major feast-days together — days such as Christmas, the ceremonial pig-killing, and name-days — all of which were once high points in the calendar.

For this reason, the older generation attaches great importance to an active participation in religious life and in burial ceremonies in particular, for these give full rein to the expression of the 'collective consciousness'.<sup>5</sup>

These forms of religious expression — what one could call forms of popular devotion — are the special preserve of the chief singers and prayer leaders of the village, who by virtue of this function are also the guardians of Hungarian consciousness. They are not the only representatives of the folk spirit, as it an accepted fact of Hungarian folk culture that outstanding individuals with remarkable powers of leadership can be found in most peasant communities. Such people are called upon to fulfil a variety of roles, both secular and religious — best men, holy men and women, chief pilgrims, mourners and singers. Their talents and abilities qualify them admirably to be the guardians of the written and oral traditions, and even to develop these traditions further.

These holy men and learned women — as their titles indicate — are distinguished by their greater than average piety, and so they rightly assume the spiritual and religious leadership of the community.

In the history of religious worship, these people may in fact be regarded as the spiritual successors of the former *licentiateds*\* — the so-called half-priests or 'dry priests'. The literature dealing with this subject is extensive, and discusses in detail the religious persecution which took place during the Turkish occupation,<sup>6</sup> necessitating the use of laymen in religious ceremonies.

In Vicsápáti, these duties are carried out by the group of singers already mentioned (see p. 2.). It is safe to say that here too there is an urgent need for such people, for the Hungarian village priest — the only Hungarian intellectual in the locality — is too subservient to the regime and, under the pretext of loyalty to reformist slogans, even attempts to eliminate the local Hungarian religious traditions. Without these chief singers, the Hungarian traditions rooted in the ancient folk liturgy would certainly die out.

Their number and importance becomes all the more significant if one compares the situation here with that obtaining in the neighbouring Hungarian villages. In the villages of the Zoboralja region, this practice has almost completely died out, or is carried on only in a very rudimentary form by a few women. (In Vicsápáti I encountered only men.)

It may be for this reason that the tradition of wake singing as practised in Vicsápáti exhibits more ancient variants.

\*Translator's note: A non-ordained priest, or laymen holding a licence to preach.

Let us now examine briefly the role of these chief singers:

— They take turns in leading the congregational prayers and hymns which occur before the Mass and the litany. In the absence of the priest they perform the litany themselves.

— After the priest and the cantor, they are the chief participants in religious ceremonies.

— On All Saints' Day and All Souls' Day they perform the folk liturgy of All Saints' Day at the cemetery, praying and singing according to old practices.

— They devote special attention to the preparations for Midnight Mass, and for the reading of the Passion on Palm Sunday and Good Friday.

— They organise the various processions, especially the Corpus Christi procession, which requires a greater degree of organisation.

— They run the Society of the Rosary, part of whose function is the exchange of secrets and the holding of public devotions.

— They organise pilgrimages in accordance with present-day needs.

— From the point of view of the survival of Hungarian folk religious traditions, perhaps their most important function is their participation in wake ceremonies and funerals.

In 1987 I had the opportunity to observe and record the wake ceremony practices which have been handed down from what they call 'the ancient parents'.

In what follows, I intend to mention only those funeral customs in which the person of the chief singer plays a decisive role. Thus I will not discuss in detail the death-rite with all its attendant imagery and symbolism, but I will touch briefly on the main elements of the tradition.

In Vicsápapáti, the wake ceremony is held on two consecutive evenings. The ceremony on the first evening is relatively brief, whereas on the second evening it lasts until midnight and is far more solemn, proceeding according to an almost fixed ritual.

A short chime of bells (or, as they say here, 'a verse of chimes') lets the people know that the wake is about to begin. They generally begin to gather at the home of the deceased at sunset, after the evening Mass.

The chief singers are always called on to lead the ceremonies, even by Slovaks. Unlike in other villages, here they keep watch over the deceased, sing and pray all night long. They perform the wake ceremonies throughout in the manner laid down by the hand-written and printed books and notebooks which they have inherited from their 'forefathers'.

The singers, like all the other participants in the ceremony, sit in an order prescribed by tradition, and determined according to their rank, sex, and degree of kinship. The singers sit at the table in the room where the deceased is lying in state — a position which gives some indication of the respect that they command. The oldest singer sits at the head of the table. The wake ceremony begins with prayers and continues with singing. There is no fixed order for the songs. The chief singers choose whichever songs and psalms seem to be most appropriate to the occasion, according to the rank, sex, age and family status of the deceased. They sing different songs for believers, non-believers, members of the Society of the Rosary, fathers of families, 'secular officials' and 'leading citizens'. As the singers put it themselves: 'Everyone gets the same opening song, then we speak of eternity, we remind the living of death, of the transitory nature of all things, of the inevitability of death and the consolation of eternal life'. The books used in the wake ceremonies contain some verses which are rhyming paraphrases of penitential psalms, as well as penitential songs, Marian laments, and the so-called Jedermann (Everyman) — type wake songs which take the form of a dialogue between the Soul and Death.<sup>7</sup>

The style of performance of the wake songs is uniform. All the songs and psalms are sung through to the end, with all their verses. It is noticeable that they do not sing the same piece more than once on each particular occasion. This style of singing creates the devout, solemn atmosphere and ceremonial character of the wake. Although the chief singers lead the singing with great authority, the sequence established by them does not allow for solo singing, and they simply take it in turns to lead the singing.

It is interesting that the singers always read from their texts, even when they know the songs by heart (some of the songs have as many as twenty to thirty verses).

They often know more than one text to the same tune, or, conversely, more than one tune to the same text. Thus here too we find changing of the tune and text, as well as the phenomenon of the 'migrant tune'.<sup>8</sup>

I examined a total of 67 songs, and found them to be of diverse age and origin. My collection contains examples of medieval songs, sixteenth-century historical ballads, new-style folksong types, and cantors' medleys incorporating elements of the newer folk-like art song. This treasure-trove of tunes has been preserved by oral tradition, while the texts have survived in the singers' handwritten notebooks and songbooks. The most popular songbook in the Hungarian wake tradition is István Illyés's widely

disseminated 'Psalms... and Songs for the Dead'. This book was published by the author in 1693, and has since then appeared in numerous editions. The merit of this collection is that in it are preserved the most popular and aesthetically outstanding products of the religious literature of the sixteenth and seventeenth centuries. The Vicsápapáti singers often choose from Illyés's collection those songs for the dead which in their style can be seen to represent the remnants of historical song (a significant part of these were biblical stories in the sixteenth century). The songs which the chief singers write down in their notebooks do not preserve Illyés's texts rigidly; they are instead moulded to suit the taste of the singers. In addition to the Illyés book, they also use other unofficial songbooks and worthless religious material. With very few exceptions, the texts and tunes of these are of far lesser value than those in Illyés's collection.

Finally, I would like to say a few words about the personalities of the Vicsápapáti singers. Of the five men, Péter Billik is the chief guardian of the tradition, followed to a certain extent by his brother Ferenc. Of all the singers, he is the most open to new trends, and his greater susceptibility to fashion could perhaps jeopardise the purer forms of the tradition. He likes to move with the times, keeps in contact with those who organise festive events in other villages, and favours the sentimental, alien type of song which can be heard in the cantors' medleys. The other three singers prefer to keep to the golden mean: they retain a good sense of style, but they will accept some new things with reservation. They are all three related to each other, so that here too we may speak of traditions handed down within the close family circle. This handing down of traditions can be traced through several generations within living memory. All five singers carry out their duties with a sense of vocation and responsibility that they have inherited from their ancestors, as if they were fulfilling their national destiny 'in the name of God'.

### References

1. Zoltán Kodály: Zoborvidéki népszokások. Ethnographia 1909. 29-36., 116-121., 245-427.
2. Néprajzi Közlések, Zoborvidék. Bratislava, 1985.
3. Kálmán Janics: A hontalanság évei. A szlovákiai magyar



kisebbség a második világháború után 1945–1948. Illyés Gyula előszavával. München, 1979.

4. *Kálmán Janics*: A hontalanság évei. A szlovákiai magyar kisebbség a második világháború után 1945–1948. Illyés Gyula előszavával. München, 1979.

5. *Emile Durkheim*: Representations individuelles et représentations collectives. 1898. 152–155.

6. *Kálmán Juhász*: A licenciátus intézménye Magyarországon. Budapest, 1921, and *Sándor Bálint*: Középkori liturgikus hagyomány a népkultúrában. In: Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században. IV. Szolnok, 1974, 87–91.

7. *Sándor Bálint*: A halálhoz és temetéshez fűződő szegedi néphagyományok. In: Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve I. 1944–1945. Ed.: *Lajos Bartucz*. Szeged, 1946. 58–63.

8. *Zsuzsanna Erdélyi*: Szövegjegyzetek. In: *László Lajtha*: Sopron megyei virrasztó énekek. Budapest, 1956. 570.

### *Halottvirrasztók előénekesei egy Nyitra környéki magyar faluban*

A magyar néprajztudomány a szlovákiai Nyitra környéki (zoborvidéki) magyar falvakat úgy tartja számon, mint amelyek peremtáji, magyar nyelvszigeti helyzetükből következően mindmáig számtalan archaikus kulturális jelenség őrzői.

A 13 zoborvidéki falu közül Vicsápapátiban vizsgáltam a jeles napoknak, valamint a vallásnak és a vallásos kisközösségeknek az etnikus tudat megtartásában, a nemzeti lét vállalásában betöltött szerepét és ennek a szerepnek szinte küldetészerű elfogadását. Vicsápapátiban működnek olyan előénekes férfiak, akik közvetítik a község liturgikus hagyományvilágát. Emlékezetükben elevenen él a jelesnapokhoz kötődő ünnepi hagyomány, bár jobbára passzívan, de egy-egy adott szokás gyakorlása során az élő gyakorlatban is, például halottvirrasztás alkalmával.

A kisebbségi helyzetben élő, rohamosan asszimilálódó közösség — különösen az idősebb generáció — számára a vallásos életben, valamint a temetési szertartásban való aktív részvétel ad teret az ún. „kollektív reprezentációk” gyakorlására.

Ezeknek a vallásos megnyilatkozásoknak — valójában népi jámborsági áhítatformáknak az irányítója a falu előénekes férfiainak közössége. A magyar nemzetiséggel való azonosulásra, a hovatartozás vállalására, az intelligenciától megfosztott közösségben ők vállalkoznak. Szerepvállalásukkal bizonyos művelődési örökségnek a

fenntartói. A vallási élet biztosította kereteken belül integrálják a kisközösségbe szerveződött egyének viselkedését és tevékenységét.

Ezen előénekesek által őrzött énekeshagyomány archaikus változatokat tükröz; s tevékenységükben a katolikus középkornak és a katolikus barokknak számos hagyományát őrzik. A magyarságtudat fenntartása és folklórszertétikai szempontból legfontosabb a halottvirrasztás — temetés — tor során betöltött szerepük.

Az előénekeseknek a halottvirrasztás során megfigyelt énekincse a laikus énekeshagyomány dallamait örökítik tovább.

*Czövek Judit*

**SETTLEMENT HISTORY AND FOLKLORE**  
*An Example of the Udvarszállás Village*

1. Udvarszállás (today Dobričevo) is a Hungarian village in Yugoslavia, in the easternmost part of Vajdaság county half way between Versec (Vršac) and Fehértemplom (Bela Crkva). The lands around the village are traversed by the river Karas which flows from Romania across the Romanian–Yugoslav border. The lands within the village total 4314 acres. The 400 inhabitants are all Hungarians while the people of neighbouring villages belong to different ethnic groups. The region is bounded on the east by the Romanian border. In the south, west and north it is surrounded by three villages, the Czech Česke Selo (former Csehfalva), the Serbian Subotica (former Krassószombat) and the Romanian Straza (former Temesőr). The surrounding regions also show considerable ethnic diversity. The populations of nearby towns were German from the 18<sup>th</sup> century until the end of World War II, when Germans living in the Yugoslavian part of the Bánát region were forced to move to Germany. The colorful ethnic patterning developed during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries.

The regional origin and the settlement history of the Hungarian population within the whole region and also in this particular area has not yet been thoroughly studied. Their traditional culture and folklore are practically unknown. The eminent folklorist, S. *Bálint*, held the opinion that Udvarszállás was established by settlers from around Szeged and that the community preserved Szegedian traditions.<sup>1</sup>

Through the support of the University of Novi Sad/Újvidék and the government of Vajdaság County, I had the opportunity to conduct fieldwork in Udvarszállás along with Dr. Károly *Jung* in October, 1987. On location it soon became evident that the statement of S. *Bálint* mentioned above could hardly be verified. Neither the common belief regarding settlement, nor the local dialect, nor the characteristics of the local folklore support the hypothesis of Szegedian origin.

Local historical data, though admittedly incomplete, inform us that Udvarszállás was established around 1835, on the territory of the Count Bissinger Estate.<sup>2</sup> At that time, German, Slovak and Czech families arrived at the Estate. These families could not have settled either in the Romanian Jám or in the Serbian Subotica villages. In 1851, the legal state of Udvarszállás was still only 'inhabited farmstead', i.e. a farmstead settlement on the estate with 265 Roman Catholic inhabitants.<sup>3</sup> Its population doubled in the second half of the 19th century. In 1910, the village had a population of 462 people. Three-hundred thirty-three of them were Hungarian, nine German, seventy-nine were Romanian and forty-one of them were of other (mainly Czech) origin.<sup>4</sup> The Romanians moved out of the village when it was given to Yugoslavia after World War II. The Czech element had assimilated to Hungarians earlier. Their memory is preserved in one of the street names (Pém Street<Böhm=Böhmish, Bohemian Street) and in some family names which are still in use today, eg. Halupka, Buzek, Rezbár, Csáp, Safarik, Kratochwill. Since the 1920s numerous Czech families have moved to Udvarszállás from the neighbouring Česke Selo village. The elderly among them still preserve Czech, the others consider Hungarian as their mother tongue.

The first Hungarian settlers' descendants had very few family names (Virágh, Barna, Tóth) but at the same time many families — sometimes up to 8 or 10 — have the same surnames. The village community provided these families with nicknames which eventually replaced their official surnames from everyday village communication. Certain old family names can be seen only in the cemetery, in register books or in official scripts because the families bearing these names died out or moved away. There also are families whose first family-name bearer arrived in Udvarszállás only three or four generations earlier, usually through marriage.

Descendants of the clans with the oldest family names, such as Kucsera, Barna and Tóth recount that their ancestors moved to Udvarszállás from Nógrád County in the North of Hungary. They cannot remember, however, 'the name of the village from which they came. Our informant, Gyula Kucsera was born in Udvarszállás in 1923. His grandfather (born in the 1860s) told the family that he had been born in Nógrád County. This family history leads us to the conclusion that the majority of the population has not moved since the earliest settlement. In the 1930s they transmitted northern Hungarian peasant culture into the south of the Bánát region. We now present the following questions: What parts of their cultural heritage have they preserved? Does their folklore

still have elements that are related to the Nógrádian Palotz regional culture?

2. The relation between certain customs and regional cultures, ethnic groups or even local communities has long been examined by Hungarian ethnographers. Analysis and explanation of these phenomena, however, have only recently produced results. Z. Ujváry, for example, has reached conclusions which are especially noteworthy. By using historical settlement data and comparative ethnographical data, he proved that certain unique customs of the famous wine-lands of Tokaj (eg. dance with the barrel-hoop, a dramatic custom of Bacchus-járás) were rooted in the guild traditions of coopers of German origin. The 18<sup>th</sup> century settlers of Tokaj wine-lands, however, soon dropped their German mother tongue. As a result of their linguistic assimilation, the ethnic character of their unique folk traditions became lost, although the traditions themselves became a characteristic element of the area.<sup>5</sup> Through the investigation of certain cultural elements such as the bear mask in Balmazújváros, the *turka* (goat) mask in Hajdúdorog, and the tradition of the so-called cock-beheading. Ujváry established the German origin of certain settlements all over the Carpathian Basin.

Diversity of local customs may show not only different ethnic origin but may also show traditions brought from another geographical region. These local cultural features may be preserved for centuries, especially in communities linguistically or ethnically isolated. It appears that the material culture, such as the traditional tools and cultural phenomena of the economic sphere, change, take new forms and adapt to the ecological and geographical conditions even among the ethnically mixed population of the Bánát region. During the past few centuries a relatively homogeneous material culture linking together different ethnic groups evolved in the Bánát.<sup>6</sup> Folk beliefs and customs, religious life and the folklore heritage in general change more slowly and have elements which are more persistent.

Geographical extensions of certain elements of folk belief already have led scholars to ethnohistorical conclusions. For instance, V. Diószegi found a significant connection between the geographical extension of the belief in a mythical being called *markoláb* and the Palotz ethnic group. The northern Hungarian ethnic group mentioned here calls *markoláb* the mythical being that eats the Moon thus causing lunar eclipse. This belief is well-known within the Catholic communities of Palotz origin living on the Great Hungarian Plain. These settlements<sup>7</sup> moved to the Plain in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries.

3. So in the following I am going to examine whether the folk traditions of Udvarszállás have special features that show the origins and original dwelling place of the community. Having examined the mythical being, the *markoláb*, we find that this belief is still very much alive in Udvarszállás. Numerous men and women over 60 informed me about it and many middle aged people are familiar with its name. Unfortunately, the stories about it are sketchy and incomplete. When questioned about it their typical answer is the following: „My grandmother told me that the *markoláb* eats the Moon. That's why it eclipses.” According to their belief, this being lives on the Moon but they are uncertain about the exact shape it takes: 'It might be an animal.' The name of the same mythical being is *markoláb* in the surrounding Hungarian villages Udvarszállás maintain cultural relations, and also in the Hungarian dispersion of the neighbouring Serbian village.<sup>8</sup>

The most widespread concept about celestial bodies is that of *Dávid* and *Cicelle* who can be seen in the Moon. According to the old generation, it can clearly be observed that *David* is making music (he is playing the violin) while the girl, *Cicelle* is dancing. It was also mentioned „that once upon a time a mother put a curse upon a girl and a young man because they had danced during Lent. 'They've been dancing since then.' This belief in the same form is well-known in the North, in the Palotz region where this is the only idea concerning dark patches on the moon and the lunar eclipse. The belief of the *Dávid* and *Cicelle* couple is also alive in the cosmogony of the Hungarian Catholic dispersion around Versec.<sup>9</sup>

The elderly in Udvarszállás used to think that under the Earth there is a huge sea and that it is in connection with earthquakes and with the animals holding the Earth. Two huge whales hold the Earth on their backs. 'When a whale turns there comes a terrible earthquake. When it makes a smaller movement the earthquake is smaller, too.'

The *táltos*, a figure of the old Hungarian shaman belief, is a common element of Hungarian folk beliefs throughout the Great Plain. It is, however, unknown in Udvarszállás. They know the word 'táltos' but it only denotes an unruly, strong horse for them. The miraculous person who is always born with a tooth in his mouth and fights the dragon is called *garabonciás* in this village. The attributes of this figure in Udvarszállás are the same as in the Palotz region. The *garabonciás* rides a dragon, fights in clouds, starts gales and thunderstorms. Sometimes he appears in villages in a student's shape. He has a book with him and reading out of the book warns people to watch out for the great storm that is coming. 'It is said that he asked for curd and milk from the



village people he met.' Even today thunderstorms that tear roofs off and turn haystacks upside down are regarded as the 'passing dragon'. 'A dragon has destroyed the village and its fields.'<sup>10</sup>

The *lidérc* (Ghost) is a typical figure in the folk beliefs of Udvarszállás. One can obtain a *lidérc* by placing the first egg of a black chicken into the armpit and keeping it there until the little chicken hatches out. This newborn little chicken has a magic power and keeps asking its proprietor: „What shall I bring? What shall I do?” Its master tells it to bring money and gold for him and the *lidérc* obeys. When somebody grows rich in a short time, he will be said to „have a *lidérc* that brings money to him”. If the *lidérc* becomes a nuisance for its owner it is given a task that cannot be fulfilled. A typical task is to bring water in a rope or in a sieve without using a dish. In these cases the *lidérc* goes away and never returns.

The *lidérc* of the Northern Hungarian region and that of the Palotz have similar characteristic features. The helper called *Mitmitke* can also be dangerous for its owner because if it is not given enough work it destroys him. In Udvarszállás the idea of the demon lover is not attached to the *lidérc*. That is according to some Hungarian and neighbouring Slavic groups this mythical being is its owner's lover and sexual partner, too. This trait of the *lidérc* is unknown in Udvarszállás.<sup>11</sup>

The usually hostile water demons taking various shapes often appear in Hungarians' stories, especially those of fishermen living by the Danube and the Tisza. The water demon is practically unknown among the Palotz, however. Among some neighbouring Slavic peoples like the Southern Slavs there is a huge collection of folk-beliefs concerning water-beings.

People of Udvarszállás think that there is a waterman living in the nearby Karas river. They believe that it is a big anthropomorphic being wearing red trousers and a red cap. If it is trapped in a net fishermen do not try to pull it out of the water. Being afraid that it pulls them into the deep water they let it go. Children are frightened and told not to go close to the river because the waterman will take them away. This belief is alive and children are still afraid of the waterman. It seems that the red-capped water demon has become a children's threat even in the 20<sup>th</sup> century. Fishermen and adults in general do not believe in it any longer. Hungarians of Székelykeve (Škorenovác) village established by the Danube also know the figure of the waterdemon. Some women from Székelykeve married in Udvarszállás and so moved there. The two villages still intermarry.

A woman who moved to Udvarszállás from Székelykeve told me how they used to search for people who drowned in the Danube. They

baked a loaf of bread and, placing a burning candle on top of it, they put it on the water. 'There floated the loaf on the water and escaping from a whirlpool it stopped above deep water. A loaf baked on Good-Friday found our grandmother who drowned in the Danube.'<sup>12</sup> This belief and practise is common in villages that were established near big rivers. However, it is unknown in the Palotz region.

The Hungarian folk belief of the home-snake (*házikígyó*), however, is most typical of the Northern territories of Hungary and of the Southern and Western part of Transdanubia. Apart from sporadic occurrences it is unknown in the Great Hungarian Plain especially in the centre and in the South. The home-snake is not a typical member of the numerous group of mythical beings in the Szeged area.<sup>13</sup> Old people in Udvarszállás believed that a snake lived in the walls or under the threshold of each house. 'One must not do any harm to that snake because the white snake keeps luck in the house.' In Pavliš village near Versec people also think that the house-snake must not be struck dead because that would cause a family member's death. They also believe that each house has a magic snake. Although not many of them have seen it they think that the snake is white and likes milk. „Herdsman said that once it had sucked milk from a cow. The man who told this saw it with his own eyes.”

The white snake does not attack man. It seems that the popular beliefs of Udvarszállás differentiate between two kinds of snakes: one of them is the house-snake, the other is the water-snake. They are both white. The latter lives in wells and springs, protects water and keeps it cold. While the concept of the house-snake is more closely connected with German traditions, the water-snake is related to Southern Slavic beliefs.<sup>14</sup>

The Hungarians of Udvarszállás maintain active economic relations with neighbouring ethnic groups. They do not, however, adopt their beliefs even if they get to know them. For example, they know about the 'horse-without-a-head', a belief that is alive in the neighbouring Serbian villages. The 'horse-without-a-head' is a kind of ghost which appears in spring in the week of Tódor (fasting week) and threatens and haunts everybody who does not obey food and work taboos. If somebody broke the taboos, besides being haunted by the 'horse-without-a-head' he could be punished by illness.

The coexistence of Serbs and Hungarians show in numerous examples of beliefs and customs. In the 1930s and 1940s Hungarians of Udvarszállás went to Krisztina Tádić, a spirit medium living in Pavliš village, because they wanted her to convey messages to recently-died family members and relatives. The medium acquired

the ability to get in touch with other people's souls once when she got seriously ill. While talking about the dead in a darkened room she closed her eyes and was not entirely present. She never talked about animals or lost possessions, only about people.

Even today funerals are followed by funeral feasts that close relatives attend. The guests eat and drink in the memory of the dead person in his abandoned house. There is always one plate left empty on the table and also a glass of wine and brandy. These are given to the first uninvited guest. Every year on All Souls' Day women bake milk bread and invite the poor or the neighbours to 'eat in the memory of the dead'. Candles are lit on the graves and in the windows in the memory of the dead but no food is put on the graves. In a nearby Serbian village (Subotica, former Krassószombat) it is customary to organize another funeral feast for the dead's soul five weeks after the burial and then food is taken to his or her grave. The Hungarians of Udvarszállás know about this custom but do not practise it.

The custom of organizing the wedding of the dead is still alive in Udvarszállás. They think that a person who died young, over the age of 12-14, has the right to his own wedding. Dead girls are dressed as brides, dead boys are dressed as bridegrooms and a brass band is hired for the funeral. Some participants of the funeral dress for the traditional roles of a wedding. This custom has been reported from many areas of the Hungarian language territory, however, there are places where it is still practised.

Most elements of the witch belief in Udvarszállás are in connection with cowmilk, eggs of hens and with St. Lucy' and St. George's Days. On St. George's Day (April 24<sup>th</sup>) at night women went out to collect dew by laying sheets on the green crops of neighbouring villages. Giving this magic liquid to their cows to drink increased their milk production. Dew collecting has been recorded from the Northern Palotz ethnical group, though it has farther records and linking points, too.<sup>15</sup>

The tradition of earthkissing was recorded in Udvarszállás a hundred years ago: „Before people of Udvarszállás would enter or leave the valley of the Nera river they throw themselves down on the ground in eastward direction and kiss the earth. They do likewise in the barn at dawn or while praying in church.<sup>16</sup> It has to be mentioned the rocky valley of the Nera is a fearsome and wild place. No analogies of this tradition have been reported from other Hungarian villages, neither has the ideological background of this custom been studied.

4. It was E. Szőke who first drew attention to the seasonal festivities of Udvarszállás and the Southern Bánát region in 1890. In 1987, our informants on the spot made us acquainted with more

detailed versions of the custom elements recorded by E. Szóke. Most outstanding among the customs connected with the stages in man's life are the 'dawnfire-lighting' and the 'dawnfire-dance'. The guests gather together in front of the newly married couple's house in the morning, make a strawfire and dance around it.<sup>17</sup> This custom recorded a hundred years ago is still alive. According to our informants, young men pile up corn-stalks in the street and set light to it. There goes the gypsy band, too, and the guests start to dance. Young couples including the newly married couple jump over the fire. That is why this custom is called *menyasszony-pörkölés* (bridge-singeing). This tradition is considered to be a very typical cultural element of the Northern Palotz region.<sup>18</sup> It has to be noted that the Serbs of Pavliš village also make a fire at the end of the marriage ceremony at dawn. They dance around the fire and jump over it. The Serbs did not borrow this custom from the Hungarians of the Bánát. Neither did the Hungarians of Udvarszállás learn it from the Serbs. The local name of the custom (bridge-singing) suggests this. This expression is the same as the phrase used in the Northern Palotz region and it also shows the Palotz origin of the community.

The newborn baby was baptized on the first day after his birth and his godparents returning with him from church entered the house saying the following: 'We took a pagan and brought a Christian back.' When the baby's mother grew stronger the relatives and the godparents visited her and held a great feast at her house. This event was mentioned as the *paszita* in 1890.<sup>19</sup> This is a Serbo-Croatian loanword widespread mainly in Transdanubian Hungarian dialects. The Hungarians in South-Bánát might have adopted the neighbouring Serb's *poseta* word but Transdanubian families from Tolna and Bácska counties might also have taken part in spreading it.

Among seasonal festivals I would like to point out the 'jumping over fire' on St. Ives Day (June 24<sup>th</sup>). In 1890. the youngsters piled up englatine, blackthorn and hawthorn twigs and hempen cuttings (*pazdernya*) on the street, they lit it and the girls jumped over the blazing flames. While jumping they cried the name of their lover. According to the popular belief the girl who managed to jump over the fire would marry someone during the next carnival period. Those who missed the jump would not get married. A saying originates from here: „She jumped it away her marriage (ie. missed it) like the girl from Perk.” According to the popular belief this jumping over the fire keeps all troubles and illnesses away.<sup>20</sup> They used to roast certain herbs over the fire and these were used to cure cows. The jumping over the fire on St. Ives Eve has remained a living tradition in Udvarszállás until recently but

it is practised by younger children at the age of 10–14. They jump over the fire to prevent illnesses like smallpox and goitre. In the Serbian villages of the area on the same day a wreath called *Ivansko cvete* (St. Ivo flower) is made which is hang on the streetwalls of houses. This is also thought to prevent and keep away troubles and sickness. The Serbs do not, however practise the jumping over the fire.<sup>21</sup> It is an old tradition in Udvarszállás to set a maypole. On the night before May Day young men put green boughs (maypoles) on the houses of girls they like and stick bones on the houses of girls they dislike.<sup>22</sup> This Roman Catholic community still observe the fasts prescribed by the Church, preserves many customs connected with Christmas (*Betlehem* ie. Nativity plays, *karácsonyfa* ie. Christmas tree, *koledálás* ie. teenage Children's greetings for donation). The traditions of New Year's Day's greetings and lashing on Childermas Day are also alive. Fathers cut three little boughs from fruit trees and flicks his children with them gently. Meanwhile he asks: „How many are the Holy Innocents?” The children answer: „There's a bread-basketful of them in each corner” or „144 thousand.”

An outstanding event of the year is a pilgrimage on *nagyboldogasszony's* Day (August 15<sup>th</sup>). They used to go to Csíklova (*Čiclova Româna*) and the group of pilgrims walked all the 31 kilometers. The leader of the pilgrimage walked in the front of the procession and back young people took turns in carrying the cross. On their way to and back they spent the night in Oravicza (today in Rumania) where many families had relatives. At first the change of borders did not impede the pilgrimage; in the late 1940s, however, they were not allowed to go to Csíklova any longer. They have been going for pilgrimage to the Catholic church of the nearby Versec since then. In the 1950s they walked there in groups carrying a cross in front of them. During the past 20–25 years they have travelled to the patronal feast in Versec by bus. There they also have relatives to stay at.

Summing up the results of our examination the following can be stated:

– It is incorrect to place the people of Udvarszállás among the groups migrating from Szeged. Their dialect misses the Szegedian dominance of 'ö' sounds.

– This Roman Catholic community arrived here mainly from Northern Hungarian territories in the 1830s and 1840s. Family names (Kucsera, Tóth) and origintraditons of certain families also show this. Hungarians coming from Nógrád county culturally assimilated the Hungarian and Czech Catholic families who accompanied them.



— The Palotz regional character of their folklore was fostered by their relationships maintained with other villages of Palotz origin in the Bánát (Ürményháza, Székelykeve).<sup>23</sup>

— The Palotz traits of the Udvarszállásian folk customs and beliefs are the *markoláb* eating the Moon, the image of Dávid and Cicelle in the Moon, the conception of the whales holding the Earth, mythical beings like the *garabonciás* and the dragon, the *lidérc*, the house-snake, and customs like dew collecting on St. George's Eve, the dawnfire at weddings and its name (bride-singeing), jumping over the fire on St. Ive's Eve, setting a maypole, etc. Separate occurrence of any of these could be an accident. Their co-occurrence, however marks a special cultural structure the analogies of which were recorded in the Northern Hungarian (Palotz) region.

It seems that certain folklore phenomena, combinations of cultural elements, can be of help when examining settlement-historical problems.

### Notes

1. S. Bálint: A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. Part I. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75—2. Szeged, 1976. p. 244.
2. A. Bodor: Dél-magyarországi telepítések története és hatása a mai közállapotokra. Budapest, 1914. p. 28.
3. E. Fényes: Magyarország geographiai szótára. IV. Pest, 1851. p. 228.
4. Demographic data of the census of 1910. Magyar Statisztikai Közlemények. Budapest, 1912.
5. Z. Ujváry: A népszokások interetnikus kapcsolatai a Kárpát-medencében. In: Z. Ujváry: Népszokások és népköltészet. Debrecen, 1980. p. 110.
6. A. Paládi-Kovács: Az anyagi kultúra alakulása néhány dél-alföldi (bánsági) magyar faluban. Népi Kultúra — Népi Társadalom VII. Budapest, 1973. pp. 320—321.
7. V. Dlószegi: A palóc etnokulturális csoport határa és kirajzásai. (Az égitestet evő mitikus lény, a *markoláb* elterjedtségének tanulságai.) Népi Kultúra — Népi Társadalom I. Budapest, 1968. p. 232. p. 243.
8. Field data collected in 1987. Informants: Gyula Kucsera (b. 1923), Katalin Virágh. Gyula Kucsera's wife (b. 1926), Mihály Kucsera (b. 1924), all born in Udvarszállás, Ferenc Horváth (b. in



Pavliš in 1908). Natives of the Szeged area do not know the belief of the *markoláb*. See also V. DIÓSZEGI op. cit. p. 232. map 3.

9. Informants: Gyula Kucsera (b. Udvarszállás, 1923), Ferenc Horváth (b. Pavliš, 1908), Etel Virágh (b. Vatina, 1907). The beliefs concerning the dark patches on the Moon are reviewed by: G. RÓHEIM: *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, 1924. pp. 143–147.

10. To the *garabonciás* of the northern Palotz region see also: A. Paládi-Kovács: *A Barkóság és népe*. Miskolc, 1982. pp. 159–160. See also: G. RÓHEIM op. cit. pp. 98–100.

11. G. Róheim: op. cit. pp. 93–97. T. Dömötör op. cit. pp. 77–82.

12. Informants: Mrs. Gyula Kucsera (b. Udvarszállás, 1926). Her grandmother, Erzsébet Berényi drowned in the Danube. To the water demons see also: L. Kálmány: *A magyar halászok vízi ellenségei*. Ethnographia VI. (1985) pp. 102–104. T. Dömötör op. cit. pp. 93–94., G. Róheim op. cit. pp. 100–104.

13. S. Erdész: *Kígyókultusz a magyar néphagyományban*. Debrecen, 1984, p. 68.

14. Compare S. Erdész op. cit. pp. 74–76., 79., 83–84., 159.

15. G. Róheim op. cit. pp. 45–53., 265–266.

16. E. Szőke: *Vonások a volt Temesi Bánság népéletéből*. In: *A Fehértemplomi Főgymnasium értesítője*. Fehértemplom, 1890. p. 4.

17. E. Szőke: op. cit. p. 6.

18. Summing up customs F. Bakó: *Palócföldi lakodalom*. Budapest, 1987. pp. 221–229. See also G. Barna: *Jász és palóc lakodalmi szokások összehasonlítása*. In: *Studium V*. Debrecen, 1974.

19. E. Szőke op. cit. p. 2.

20. E. Szőke op. cit. pp. 5–6.

21. Informant: Ferenc Horváth (b. Pavliš, 1908).

22. E. Szőke op. cit. p. 6.

23. Compare V. Diószegi op. cit. pp. 241–242.

### *Településtörténet és folklór Udvarszállás falu példája*

Udvarszállás (Dobričevo) magyar falu Jugoszláviában, a Vajdaság keleti peremén, a Romániából érkező Karas folyó mentében. A szomszédos falvak lakói más-más etnikumhoz tartoznak, s a tágabb környezetben is mozaikszerű az etnikai tagozódás. Az 1980-as években mintegy 400 lelket számoló közösség elődei az 1830–40-es években érkeztek a Krassó-Szörény megyei pusztára, a Bissinger grófi

család birtokára, s mintegy 150 éve élnek a szerb, román, német, cseh falvak szomszédságában. A csehekkel házasodtak is, s egy töredéküket nyelvileg, kulturálisan magyarrá tették. *Bálint Sándor* úgy vélte, hogy Udvarszállást Szeged vidéki telepések alapították, magyar közössége szegedi tradíciókat őriz.

Történeti források és terepvizsgálat alapján tisztázódott, hogy Udvarszállást tévesen sorolták a szegedi kirajzások közé. Népnyelvében nyoma sincs szegedi ö-zésnek. Római katolikus közössége döntően az északi magyar népterületről érkezett. Erre utal egyes családok eredethagyománya és családneve is (pl. Kucsera, Tóth). A Nógrád megyéből elszármazott magyarok kulturálisan magukhoz hasonlították a hozzájuk csatlakozott magyar és cseh családokat is. E közösség folklórijának palóc regionális jellegét erősítette szoros kapcsolata a Bánát más palóc eredetű elemeivel (Ürményháza, Székelykeve palóc ága).

Az udvarszállási néphit és népszokás „palóc jellegét” olyan elemek mutatják, mint a Holdat evő *markoláb* képzete, Dávid és Cicelle képe a Holdban, a Földet tartó cethalak képzete, továbbá olyan mitikus lények, mint a garabonciás és a sárkány, a lidérc, a házikigyó. Említhetnők olyan népszokások, mint a harmatszedés Szent György éjjelén, a lakodalmi hajnaltűz és annak neve (*menyasszony-pörkölés*), a Szent István esti tűzugrás, a májusfaállítás stb. Külön-külön ezek előfordulása lehetne a véletlen műve is. Együttesen azonban a lokális kultúra olyan sajátos szerkezetét, szövetét jelzik, amelynek analóg struktúráit az északi magyar (palóc) területen írták le. Fellelhetők más irányba mutató hiedelem- és szokáshagyományok is (pl. vörössapkás vízi démon, földcsókolás, *paszita* szó). Ezek az alaphelyzetben nem változtatnak, de figyelemre méltó az északról hozott örökség későbbi kiegészülésére, további szerveződésére.

*Paládi-Kovács Attila*

AUS DER PROBLEMATIK  
DES FOLKLORISTISCHEN STUDIUMS  
DER TSCHECHISCH-POLNISCHEN BEZIEHUNGEN  
IN DER REGION TESCHNER SCHLESIENS

Als *Bedřich Václavek* zusammen mit *Robert Smetana* in der Mitte der dreissiger Jahre den Stand der Erkennung des tschechischen, mährischen, schlesischen und slowakischen Volksliedes ausgewertet haben, stand in dieser Zeit ungefähr ein 60 Tausend grosser Sammlungsfond zur Verfügung. Heutige heuristische Grundlage der Folkloristik ist selbvertändlich vielfach grösser, aber die Grundbestimmung der inneren Differentiation des ganzen Korpus der musikalischen Folklore in unseren Gedenden — in dem heutigen Ansehen der bestimmten Stilunterschiede — hat bis heute eine mehr allgemeine Gültigkeit. Das betrifft eine geographische Rahmenbestimmung des instrumentalen und vokalen Liedestypus, eine Bestimmung der Bereiche der Variabilität der Beziehung zu den Text — und Melodiebestandteilen der Lieder, den Verhältnis der paaren und unpaaren Metro usw.<sup>1</sup> Und wenn wir in diesen Intentionen über die regionalen und überregionalen Zusammenhängen der musikalischen Volkskultur Teschner Schlesiens nachdenken, da drängt sich in den Vordergrund ein historischer Aspekt (der diachronne Standpunk des Studiums einer älteren und neueren Entwicklungsschicht der musikalischen Folklore) und ein geographischer Aspekt (mit Berücksichtigung der Bergregion, sog. „goralen“ Region und der Talregion Teschner Landes). Es ist notwendig auf dem Gebiete Teschner Schlesiens gerade aus dieser Sicht die Aufmerksamkeit der musikalischen Kultur und ihr abgeleiteten Phenomen der tschechisch-polnischen Bindungen zu widmen, einem Problem, das im Teschner Land sowohl aus dem wissenschaftlichen als auch aus dem kulturpolitischen Standpunkt aktuell ist. Es ist noch zu bemerken, dass wir uns nur auf die ausgewählten Fragen konzentriert haben, die in den Vordergrund der bisherigen folkloristischen Forschung in dem Bereiche Teschner Schlesiens auf dem heutigen Territorien der Tschechischen Republik hervorgetreten sind.

Erinnern wir uns am Anfang, dass Teschner Schlesien nach dem Zerfall der Österreich-Ungarischen Monarchie durch eine politische Grenze in zwei Staatsgebiete geteilt worden ist, ČSR und Polen

(im Jahre 1920). Deswegen sind wir auch dazu geneigt mit Rücksicht auf die Entwicklung der neuzeitlichen nationalen Verhältnissen im Teschner Land hauptsächlich die Dichotomie der tschechisch-polnischen Bindung zu betrachten. Jedoch vom historischen Standpunkt ist das ethnische Bild Teschner Schlesiens mehr kompliziert. Neben der tschechischen und polnischen Bevölkerung, die sich in der Hälfte des 19. Jh. mehr ausdrücklich zu differenzieren begonnen hat<sup>2</sup>, haben da ihren Platz die Deutschen eingenommen. Das dauerte bis zu dem Ende des zweiten Weltkrieges. Im Zusammenhang mit der industriellen Entwicklung der Industrieagglomeration Ostrava — Karviná kommt dazu noch ein relativ starker Zufluss der Bevölkerung aus der Slowakei. Diese Immigration verbreitete sich besonders in der ersten Hälfte des 20. Jh., aber ihre spezifische Gestaltung erhielt sie jedoch nach dem zweiten Weltkrieg.<sup>3</sup> Trotzdem muss man Teschner Land als eine traditionelle Region ansehen, deren kulturelle Traditionen in keinem Fall irgendetwas ein heterogener Komplex von einzelnen autonomen ethnischen Kulturganzen ist. Es ist ein Gebiet mit einer gleichwertigen Mosaik der regionalen Volkskultur.

Auf dem Hintergrund der historischen Peripetien Teschner Schlesiens zeigt sich seit dem Ende des 19. Jh. als ein lebendiges Labor der tschechisch-polnischen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Prozessen. Deswegen ist es auch natürlich, dass als am Anfang der fünfziger Jahre des 20. Jh. *Drahomír Šajtar* den Stand und die Aufgaben der tschechischen Folkloristik im schlesischen Bereich begrenzte, betonte er die Notwendigkeit der Ausnutzung eines breiteren historischen Komplexes des Vergleichsverfahrens in der Bemühung um Erkennung der einmaligen kulturellen Traditionen in gegebenen Bereich.<sup>4</sup> Obwohl die Entwicklung der folkloristischen Forschung im Teschner Land nach dem zweiten Weltkrieg bewertende Arbeiten auf der tschechischen und auf der polnischen Seite gebracht hat, die Erfüllung des obenerwähnten Gedankens bleibt noch immer eine offene Frage. Die Ausgangspunkte und das Ziel des Studiums der tschechischen musikalischen Folkloristik mit besonderer Rücksicht auf das schlesische Gebiet formulierte mehr präzise *Karel Vetterl*,<sup>5</sup> auf der polnischen Seite wieder *Karol Hławiczka*, resp. auch weitere, aber neben resümierenden Zusammenfassungen der Forschung und der Untersuchung von ausgewählten Problemen gelang es bisher nicht ein mehr umfangreiches und komparatistisches Studium zu entfalten. Allerdings erschienen bei uns und in Polen analytische und komparative Studien auf dem Gebiet der musikalischen und belletristischen Folkloristik von der *Feder O. Sirovátka*, *A. Satke*, *J. Gelnar*, *M. Tončrová*, *M. Šrámková*, *K. Hławiczka*, *J. Tacina*, *K. D. Kadłubiec* ua.<sup>7</sup>

Die tschechischen und die polnischen Autoren schenkten ihre Aufmerksamkeit der folkloristischen Forschung auf dem Gebiete

Schlesiens in der Tschechischen Republik. Es handelt sich weiter neben den Arbeiten von *Vetterl* und *Šajtar* um Beiträge von *P. Novák* und von weiteren.<sup>8</sup> *J. Pošpiech*<sup>9</sup> bearbeitete zusammenfassend die folkloristische Tätigkeit aus der Sicht der polnischen Forscher auf dem Gebiete Schlesiens (und in diesem Rahmen auch mit Rücksicht auf Teschner Schleisen in der Tschechischen Republik). *J. Niemiec*<sup>10</sup> widmete seine Aufmerksamkeit speziell dem schlesischen Gebiet in unseren Gegenden. Die Übersichten der Sammler – und Publikationstätigkeit der Mitglieder der folkloristischen Sektion bei dem Hauptausschuss des Polnischen Volkskulturverbandes (*Sekcja Folklorystyczna Zarządu Głównego Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego*) sind von der Hälfte der sechziger Jahre nacheinanderfolgend in den *Bulletins* für die Volkskultur oder in den thematischen Almanachen herausgegeben worden, die in fünfjährigen Intervallen erschienen anlässlich der Jubiläumskonferenzen der folkloristischen Sektion von *Polski Związek Kulturalno-Oświatowy*.<sup>11</sup>

Eine mehr umfangreiche Forschungstätigkeit auf dem Gebiete der folkloristischen Untersuchungen entwickelte sich auf der tschechischen Seite in den fünfziger Jahren, das beweisen mehrere Materialbeiträge und Berichte von folkloristischen Expeditionen im Troppauer Land und im Teschner Land in der Zeitschrift „*RADOSTNÁ ZEME*“ (1951–1962). Heute können wir also feststellen, dass Teschner Schlesien unter unseren Gegenden aus der folkloristischen Sicht eine sehr solid erforschte Region ist und dass die Sammlungen vom folkloristischen Material da ausserordentlich umfangreich sind. Das Niveau der publizierten Materialien stellt aber in diesem Zusammenhang ein besonderes Problem dar. Die tschechischen und die polnischen Ausgaben der Liedersammlungen sind sehr verschiedenartig und auch eigene musikalische Fonds sind in verschiedenen Institutionen oder in Privatsammlungen zerstreut, sowohl auf der polnischen wie auch auf der tschechischen Seite.

Man muss betonen bei der Auswertung des gegenwärtigen Standes der Verarbeitung des folkloristischen Materials im Gebiete Schlesiens in unseren Gegenden, dass wir was mit zweierlei Richtungen zu tun haben. Es präsentiert sich meistens ein autonommes, selbstständiges tschechisches Ganze oder ein polnisches Ganze, welches sich aus der Position der eigenen nationalen Stellung dieses oder jenes Forschers entzieht. Und obwohl oftmals bis ein irritierendes Problem der tschechisch-polnischen Beziehungen in der Eggebenen Region auch die Folkloristen zu den Überlegungen über die beiderseitigen Verhältnisse zwingt, einen beiderseitigen Beitrag zur objektiven Erkennung der beiderseitigen Bindung finden wir nur sporadisch. Von den tschechischen Ausgaben registriert das festgeführte Bild die Arbeit „*Slezské písně z Třinecka a Jablunkovska*“ (Schlesische Lieder aus der Umgebung von Třinec und Jablunkov) vom

Ende der fünfziger Jahre,<sup>12</sup> die in der regionalen folkloristischen Literatur des Teschner Landes eine Vorderstellung mit Bezug auf die gründlichen Vergleichskommentare zu den einzelnen Liederganzen einnimmt (mit Rücksicht auf die mährischen, tschechischen, polnischen und slowakischen Sammlungen) und eben so ausgezeichnete Einleitungstudie über das Volkslied und über die Volksmusik im südlichen Teschner Land aus der Sicht der interregionalen und interethnischen Zusammenhängen. Ausserdem ist es ein Verdienst von *J. Gelnar* und *M. Toncrová*, dass man in sechziger Jahren auch auf die Verarbeitung der Problematik der schlesisch — slowakischen Beziehungen eingegangen ist, besonders mit Rücksicht auf die Bergregion („Goralenregion“) des Teschner Landes (die Umgebung von Jablunkov) und auf das anliegende Gebiet Kysuce.

Von den polnischen Forschern widmete sich am intensivsten dem Studium der teschner Musikfolklore *K. Hławiczka*. Er hat dieser Problematik eine von seinen letzten Arbeiten geweiht, konkret über beiderseitiges Durchdringen und Beeinflussung der polnischen und tschechischen, resp. mährischen Musiktradition in der Volkskunst Teschner Schlesiens.<sup>14</sup> Vom Gesichtspunkt der polnischen Traditionen der ausgewählten Probleme betrifft neuerlich auch die Arbeit von *K. D. Kadłubiec* über die Bedingtheit der teschner Volkskultur,<sup>15</sup> allerdings der Autor entwirft nur allgemein die Fragen der polnischen Einflüsse. Das bedeutet, dass weiterhin immer eine mehr komplexe Verarbeitung der teschner Folkloristik als eines Ganzen fehlt, eine Arbeit die ein synthetisierendes Werk der tschechischen und polnischen Folkloristen wäre.

Das ethnographische Vergleichsstudium belegt überzeugend, dass Teschner Schlesien sonderbarweise eine besondere tschechisch-polnische ethnische und kulturelle Übergangszone ist, deren Umrisse unbestimmt sind und mit der historischen oder jetzigen Gliederung nicht verbunden sind. Man muss deswegen bei dem Studium der tschechisch-polnischen musikfolkloristischen Beziehungen in der Gegenwart den Aspekt der Nationalität der geographischen Gegebenheit der Region mehr ausdrücklich unterscheiden, in der die Natur-, Wirtschaft-, Sozial- und Kulturgrundlage einen einheitlichen Hintergrund des Habitus der Volkskultur der ganzen Region darstellt. Es ist aber klar, dass die gestellten Fragen, besonders wenn es sich um die musikalische Volkskultur handelt von mehreren Schwinkeln zu betrachten sind. Es ist aber notwendig sich in unserer Abhandlung auf die ausgewählten Probleme zu beschränken, mit Hinweis auf die Erscheinungen, die offensichtlich die Interferenzen aus der tschechisch-mährischen und aus der polnischen Seite beleuchten.

Man nimmt im allgemeinen an, dass sich auf dem Kontaktgebiet von zwei oder mehreren Nationen im Laufe der historischen Ent-



wicklung gesetzmässig eine gewisse Schicht von miteinander konvergen-ten folkloristischen Uerscheinungen gestaltet. Und diese Hypothese wird auch von den musikalischen Volkstraditionen des Teschner Schlesiens bestätigt. Dadurch wollen wir aber nicht die Anschauung unterstützen, dass „...die autentische Folklore aus dem 19. Jh., die in den Liedersammlungen enthalten ist davon zeugt, dass das Gebiet des sog. Schlesiens sich in diesem ganzen Jahrhundert durch Unselbstständigkeit und Unausgeprägtheit des Liedesschaffens ausgezeichnet hat“. <sup>16</sup> Dieser Standpunkt geht offensichtlich vom Mangel an Verständnis der Entwicklungsprozesse der Volkskultur hervor. Wenn auch seit dem Ende des 19. Jh. die Orientation der Nationalbemühung an das Durchsetzen entweder des tschechischen oder des polnischen Ausdruckes in der Volkskultur gezielt wurde, man konnte das nicht mit einer „Unselbstständigkeit oder Unausgeprägtheit“ dieses oder jenes Komplexes der Volkskultur Teschner Schlesiens verbinden. Übrigens keine traditionelle Kulturregion in unserer Gegend entwickelte sich isoliert. Überdies mit den nationalen Kämpfen des Teschner Landes entwickelte sich vom 19. Jh. eine Linie der Volkskunst, die gerade in dieser Region eine spezifische Bedingtheit hat.

Wir wissen, dass die ältere Entwicklungsschicht der Volkskunst vor allem durch Gebräuchslieder repräsentiert wird, die einen Zusammenhang mit dem Familienzyklus und mit dem Jahreszyklus der Gebräuche haben. Diese Liederschicht trägt im Teschner Land ausgeprägte Zeichen von eigenartigen Kulturtraditionen der Region und ist ein gemeinsames Kulturerbe der heutigen tschechischen und polnischen Bevölkerung. Die Hirtenlieder, die Weihnachtslieder (und ihnen z. B. das charakteristische „osundzovanie“), die Lieder bei den Frühlingsgebräuchen (das Herausragen der Morena, das Herumgehen mit der Maie, sog. „mojiček“ usw.), strikt an Gebräuche gebundene Liederausdrücke im Rahmen eines Polterabends (die Haubenlieder und besonders die Lieder zu dem Tanz „bjoły“), die Tanzlieder zum Paartanz, sog. „ověňžok“, weiter epische Lieder, aber gleichfalls eine ganze Reihe von musikinstrumentalen Zeichen, freie eigenartige Verbindung der Melodien und Texte sind ein Nachweis über die Eigenart der musikfolkloristischen Traditionen der teschner Region ohne Rücksicht auf die nationalen Gegebenheiten dieses Gebietes.

Im Rahmen der Volkstraditionen Teschner Schlesiens zeigt sich aber die neuere Schicht der Musikfolklore viel mehr kompliziert, ein breiter Bereich, welcher heterogenne Filiationen in der Lieder-, Musik- und Tanzfolklore rezipiert. Die Frage der tschechisch-polnischen Interferenzen ist in diesem Falle offensichtlich durch institutionelle Komponenten — Schule, Kirche und Vereinleben bedingt, wo im Rahmen des Tschechischen oder polnischen National-

programmes sich eine neuzeitige Folklorbewegung geformt hat, nach dem zweiten Weltkrieg auch mit einem politischen Untertext.

Wenn man die teschner Volkslieder und derer Stand im tschechisch-polnischen Kontext studiert, da sieht man in der musikfolkloristischen Literatur Teschner Schlesiens, dass sich die Aufmerksamkeit besonders auf die metrorhythmische und tonale Seite der Melodien konzentriert. Ein eklatanter Nachweis ist die Frage den Ungeraden Metro vom polonäsen Rhythmus, der im teschner Material in mehreren Modifikationen vorkommt. Eine ausgeprägte Dreizeitigkeit mit einem charakteristischen Deszendenzrhythmus ♩ ♪ ♫ ♬ im Rahmen der Taktgliederung oder auch mit der regelmässigen Pulsation der Achtelnoten ist ein Element, an das die polnischen Folkloristen am häufigsten hinweisen. Eben diese ungerade Metro mit der rhythmischen Polonäsefigur ist laut dieser eine explizite polnische Schiebt in der musikalischen Volkskultur des Teschner Landes.<sup>17</sup>

Das Argument der dreizeitigen Melodien vom Polonäsentypus, die im Teschner Land auch in den an Gebräuche gebundenen Äusserungen vorkommen (z.B. der obengenannte zeremonielle Hochzeitstanz „bjoły”) ist selbstverständlich ein ernster Nachweis. Aber dieses musikinstrumentale Element, an das sich die Hypothese vom polnischen Einfluss in der Folklore des Teschner Landes stützt, klingt überzeugend nur von dem einseitigen Schwinkel aus. Das Vorkommen der dreizeitigen Metro in verschiedenen rhythmischen Variationen ist ja deutlich auch in den tschechischen Volksliedern (z.B. in der Sammlung von *K. J. Erben* „Písňe národní v Čechách” — Volkslieder in Böhmen — aus den Jahren 1852 bis 1856, wo die dreizeitigen Melodien klar überwiegen.<sup>18</sup> Überdies die metrorhythmische Dimension der Tanzvolkslieder vom Teschner Land hat einen unbestrittenen Zusammenhang mit der Gruppe der Tanzlieder von verwandten Tänzen auf einem breiteren Gebiet Mährens besonders im Mittelmähren und sogar auch im Westmähren.<sup>19</sup> Wir haben da also etwas zu tun mit einer Erscheinung die eine breitere geographische Verbreitung hat und man muss sie in unserem Falle als eine Struktur der musikalischen Volkskultur des Teschner Landes, als ein Verbindungsglied zwischen der tschechischen und polnischen Tradition ansehen.

Die Frage der Interpretation der beiderseitigen Durchdringung in der Folklore einer untersuchten Region ist auch von einem anderen Gesichtspunkt noch mehr kompliziert. *K. Hławiczka* macht z.B. auf mehreren Stellen auf die Aufgabe der ungarischen oder ungarisch-slowakischen Einflüssen in der musikalischen Volkskunde des Teschner Schlesiens aufmerksam. Es handelt sich unter anderem um das Vorkommen des Einleitungsmotives in der Quinttransposition, das sog. Quintieren. *K. Hławiczka* hält diese Erscheinung für eines

der Elementen, die in das Teschner Land gerade aus der ungarischen Volksmusik durchgedrungen sind.<sup>20</sup> Übrigens wenn es sich auch um eine Erscheinung handelt, die in der ungarischen Volksmusik eine besondere Stelle einnimmt, es liegen keine Wirklichkeiten zugrunde, dass man dieses Element für einen Einfluss der ungarischen Volksmusik halten könnte. Es stehen nämlich nähere Nachweise aus der Volkskultur des Karpathenbogens zur Verfügung, in den auch das Teschner Land gehört. J. Kresánek<sup>21</sup> hat schon früher und überzeugend auf das Quintieren als ein Element technischen Charakters in der Struktur der Melodien der Volkslieder in der Slowakei gezeigt, wo es klar mit der Technik des Hirtenpfeifespieles verbunden ist, wobei der Autor die Möglichkeit einer autonomen Stellung dieses Elementes auch in der ungarischen Volksmusik nicht ausgeschlossen hat. Wenn also ein direkter Zusammenhang des Quintierens mit der Technik des Hirtenpfeifespieles existiert, dann bedeutet das, dass dieses Element in dem Volkslied im Teschner Land mit dem ungarischen Einfluss zu verbinden eine offene Diskrepanz ist.

Von der bisherigen Abhandlung bietet sich eine Frage dar: projizieren sich die interethnischen Beziehungen in der Entwicklung der Volkskultur in ihrem ganzen Korpus oder nur in den Einzelheiten? Die polnischen Folkloristen reihen das Teschner Land als ein Ganze (also auch das Territorium seines Teiles in der Tschechischen Republik) in die Makrostruktur der polnischen musikalischen Dialekten ein.<sup>22</sup> Von unserer Seite (auch mit Rücksicht auf die ethnographische Differentiation Mährens) wird das Teschner Schlesien als eine typische ethnokulturelle Übergangszone angesehen, eine Region, in der sich die Volkstraditionen der tschechischen, polnischen und slowakischen Nation einander durchdringen. Wir verstehen da unter dem Begriff einer Übergangszone, dass sie eine Funktion einer gewissen Vermittlung von Kulturwerken füllt, einen ständigen Vermittler aus der Position einer eigenartigen Kulturregion. Wir müssen deswegen auch die Prozesse der tschechisch-polnischen Interferenzen in der musikalischen Volkskultur als eine mehrschichtige Durchdringung seiner Art begreifen, derer Kraftlinien der Einflüsse eine verschiedene Dynamik, Richtung und Zeitbedingtheit haben.

## Anmerkungen

1. *Václavek, B., Smetana. R.:* O české písni lidové a zlidovělé. Praha 1950, S. 136, 137.
2. Siehe z.B. *Kudělka, M.:* Češi a Poláci na Těšínsku o době národního obrození. Z dějin slovanské myšlenky. Ostrava 1957, S. 28.
3. Vergleiche: Vývoj národností v ČSR v letech 1981–1983. Praha 1984, S. 5. u. folg.
4. *Šajtar, D.:* Stav a úkoly české folkloristiky ve slezské oblasti. Radostná země, 1, 1951, S. 55.
5. *Vetterl, K.:* Některé otázky hudební folkloristiky se zvláštním zřetelem k slezské oblasti. Slezský sborník, 52, 1954, S. 22–34.
6. *Hławiczka, K.:* Muzyka ludowa ślaska Cieszyńskiego. In: Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne. Wrocław 1972, S. 301 u. folg.; *Hławiczka, K.:* Muzyka ludowa Ślaska Cieszyńskiego. Biuletyn Ludoznawczy, 5, 1972, S. 61–70.
7. Siehe z.B. *Gelnar, J.–Sirovátka, O.:* Faktory variačního procesu v lidové písni. Národopisný věstník československý, 35, 1967, S. 183–195.; *Šrámková, M.:* Balada o sestře travičce na slezském území. K variačním procesum na etnické hranici. In: O životě písně v lidové tradici. Variační proces ve folklóru. Brno 1973, S. 93–104.; *Toncrová, M.:* Individuální a krajová variabilita v podání jihotěšínské lidové písně. In: O životě písně v lidové tradici, c.d. S. 105–120. u.w. Die Abhandlungen der polnischen Forscher resümiert *Kadłubiec, K. D.:* Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej. Český Těšín 1987, S. 57, 58.
8. *Novák, P.:* Hudebně folkloristická historiografie ve Slezsku a na severovýchodní Moravě. Slezský sborník, 60, 1962, S. 187–202.; *Novák, P.:* K vývoji hudebně folkloristického bádání ve Slezsku. Slezský sborník, 1963, S. 464–482.; *Stolařík, I.:* Pieśń ludowa w ślaskiej cześci Czechosłowacji. In: Z zagadnień folkloru muzycznego na Ślasku Cieszyńskim. Katowice 1977, S. 166–172 u. a.
9. *Pospiech, J.:* Tradycje folklorystyczne na Ślasku w XIX i XX wieku (do roku 1939). Warszawa–Wrocław 1977.
10. *Niemiec, J.:* Stan badan nad folklorem ludu polskiego na Czeskim Slasku Cieszyńskim. Literatura Ludowa, 1, 1957 (no. 4), S. 7–17.
11. Siehe *Szymik, J.:* Publikacje Sekcji Folklorystycznej w latach 1980–1984. In: Na Cieszyńskiej Ziemi. Český Těšín 1985, S. 68. Die Bibliographie der Abhandlungen der Mitglieder der folkloristischen Sektion PZKO ist in der Gänze in den Almanachen enthalten: Hej, koło Cieszyna. Český Těšín 1975, S. 22–39.; Juž

sie rozlega miły głos. Český Těšín 1980, S. 51–66.; Na Cieszyńskiej Ziemi. Český Těšín, S. 55–67.

12. *Gelnar, J.—Sirovátko, O.*: Slezské písně z Třinecka a Jablunkovska. Praha 1957.

13. *Gelnar, J.—Toncrová, M.*: Vzájemné souvislosti v lidové písni a hudbě slezsko-slovenského pomezí. In: Programový sborník Folklorního festivalu Dolní Lomná 1974, S. 12–14.

14. *Hławiczka, K.*: Przenikanie i wzajemne śpływy elementów muzycznych polskich i czeskich w folklorze cieszyńskim. In: Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku Cieszyńskim. Katowice 1977, S. 11–23.

15. *Kadłubiec, K. D.*: Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej. Český Těšín 1987. Es handelt sich um eine Arbeit, die zwar breite und vielfältige Einflüsse auf die Volkskultur des Teschner Landes verfolgt, aber sie erschöpft diese Einflüsse nur in dem Kontexte der polnischen Kulturtraditionen.

16. *Malura, M.*: K otázce slezského hudebního regionu. Opus musicum, 1971 (No. 5–6), S. 132.

17. Siehe z. B. *Hławiczka, K.*: Przenikanie i wzajemne wpływy, c. d. S. 22.

18. *Václavěk, B.—Smetana, R.*: O české písni lidové, c. d., S. 137.

19. Vgl. *Vetterl, K.*: K historii hanáckého tance cůfavá. Český lid, 46, 1956, S. 277–286.; *Gelnar, J.*: Tanec „starodávny“ v díle Leoše Janáčka. Radostná země, 10, 1960, S. 1–10.; *Gelnar, J.*: Vychodomoravsky tanec „starodávny“ a jeho vztah k příbuzným typům moravským. Brno 1963 (Handschrift einer Kandidatendisertationsarbeit).

20. *Hławiczka, K.*: Przenikanie i wzajemne wpływy, c. d., S. 18.

21. *Kresánek, J.*: Slovenská ľudová pieseň so stanoviska hudobného. Bratislava 1951, S. 124, 126.

22. Vgl. z. B. *Hławiczka, K.*: Muzyka ludowa Śląska Cieszyńskiego. Biuletyn Ludoznawczy, 5, 1972, S. 67.

*A cseh–lengyel kapcsolatok  
folklorisztikai vizsgálatának problémájához  
a tecsini Szilézia területén*

Az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlása után, a tecsini Sziléziát a politikai határok kettéosztották, egyik része Lengyelországhoz, a másik Csehszlovákiához került. A terület etnikai összetétele igen változatos. A cseh és lengyel népesség mellett éltek itt németek (a második világháború végéig) és szlovákok is. Az összehasonlító néprajzi vizsgálatok meggyőzően bizonyítják, hogy a terület átmeneti etnokulturális zóna. A tanulmány a cseh és lengyel folklór kapcsolatok kérdéskörének csak bizonyos vonatkozásait tekinti át, nevezetesen a népzenei kutatások főbb irányait és a zenekultúra jellegzetességeit veszi számba.

*Sulitka Andrej*



CONTENTS — INHALT — TABLE DES MATIERES

<i>Elek Bartha: Zoltán Ujváry</i> .....	9
<i>Vilmos Voigt: Le carnaval existe-t-il en Hongrie?</i> .....	29
<i>János Kodolányi, Jr.: The Obi-Ugor Bear-Festivity Mask</i> ....	47
<i>Aszja Szabeva: Das Dorf verflucht und gesegnet</i> .....	55
<i>Tatjana Voronina: Bear and goat — as characters</i> of russian folk performance .....	67
<i>Wakabayashi Kazuhiro: Der schamanistische Ursprung</i> des Japanischen Nō — Spiels — Nach Hondas Forschungen	81
<i>István Bitskey: A dramatic play or a combat of animals?</i> ...	87
<i>László Lukács: Volkstümliche Maskenspiele am Luzientag</i> in Ost-Transdanubien .....	99
<i>Václav Frolec: Der Christabend in der Tradition</i> der Bevölkerung in Böhmen und Mähren .....	111
<i>Imre Dankó: Der Gallus-Hahn</i> .....	125
<i>Éva Gulyás: Die Volksbräucher der Luzientag</i> bei den Palotzen .....	139
<i>László Szabó: Die Aberglauben der Palozen über das geweihte</i> Kätzchen am Palmsonntag .....	149
<i>Márta Magyarai: Über den Brauch, ein Heiligengrab</i> zu Errichten .....	159
<i>Sándor Bodó: The role of oxen- and horse-teams</i> in festivities of peasant-societies .....	169
<i>László Madaras: Die Bestattung in Nischengräbern</i> in der Gemarkung von Öcsöd .....	177
<i>László Selmeczi: Archäologische Angaben zu den Brauchen</i> der Jazygen und ihrer Aberglaubenwelt .....	197
<i>Emília Horváthová: Die Erde in der Herkömmlichen</i> slowakischen Geistigen Kultur .....	217
<i>Alexandra Navratilová: Revenantenglaube und schutz</i> in der tschechischen und slowakischen Überlieferung ..	227
<i>József Szabadfalvi: Die Gestalt des „wissenden Imkers“</i> in der ungarischen Volksüberlieferung .....	245

<i>Veikko Anttonen</i> : The concept of folk religion in religious studies .....	253
<i>Elek Bartha</i> : The areal division of folk religiousness .....	269
<i>Mihály Hoppál</i> : Symbolic healing in hungarian ethnomedicine	285
<i>Imola Küllős</i> : Mariska Borku, a peasant prophet in Sub-Carpathia .....	299
<i>Ilona Nagy</i> : Some addition to the problem of the sacred genres.....	315
<i>Iván Balassa</i> : Das Epitaph .....	321
<i>Ildikó Kríza</i> : Educational folklore .....	331
<i>Sándor Erdész</i> : Die Gelehrten Gefährten des Doktor Faust in der ungarischen Volkstradition .....	341
<i>Judit Czövek</i> : The chief singers at hungarian wake ceremonies in a minority village in the nitra region of Slovakia	357
<i>Attila Paládi-Kovács</i> : Settlement history and folklore .....	365
<i>Andrej Sulitka</i> : Aus der Problematik des folkloristischen Studiums der tschechisch — polnischen Beziehungen in der Region Teschner von Schlesien .....	377

## TARTALOM

<i>Bartha Elek: Ujváry Zoltán</i> .....	9
<i>Voigt Vilmos: Karnevál Magyarországon?</i> .....	45
<i>Kodolányi János: Az obi-ugor medveünnepi álarc</i> .....	53
<i>Aszja Szabeva: A falu — áldva és megátkozva</i> .....	66
<i>Tatjana Voronina: A medve és a kecske mint az orosz népi színjátászás karakterei</i> .....	79
<i>Wakabayashi Kazuhiro: A japán No játék sámánisztikus eredete</i>	85
<i>Bitskey István: Dramatikus játék vagy állatviadal?</i> .....	97
<i>Lukács László: Luca napi alakoskodó népszokások Kelet-Dunántúlon</i> .....	110
<i>Vacláv Frolec: Karácsonyesti szokások a cseh és morva néphagyományban</i> .....	124
<i>Dankó Imre: A Gál kakasa</i> .....	137
<i>Gulyás Éva: Luca napi szokások a palócoknál</i> .....	147
<i>Szabó László: A virágvasárnap szentelt barkához fűződő hiedelmek a palócoknál</i> .....	157
<i>Magyari Márta: A szentsír állítás szokása</i> .....	168
<i>Bodó Sándor: Ökör- és lófogatok a paraszti társadalom ünnepein</i> .....	174
<i>Madaras László: Fülkesíros temetkezés Öcsöd határában</i> .....	196
<i>Selmeczi László: Régészeti adatok a jászok szokásaihoz és hiedelemvilágához</i> .....	216
<i>Emília Horváthová: A föld a hagyományos szlovák szellemi kultúrában</i> .....	226
<i>Alexandra Navratilová: A visszajáró lélek a cseh és a szlovák néphagyományban</i> .....	243
<i>Szabadfalvi József: A tudós méhészt alakja a magyar néphagyományban</i> .....	251
<i>Veikko Anttonen: A népi vallásosság koncepciója a vallástudományban</i> .....	268
<i>Bartha Elek: A népi vallásosság areális tagolódása</i> .....	283
<i>Hoppál Mihály: Szimbolikus gyógyítás a magyar népi orvoslásban</i> .....	298

<i>Küllős Imola</i> : Borku Mariska, egy kárpátaljai parasztpróféta tevékenysége és hatása (Vallási néprajzi esettanulmány)	312
<i>Nagy Ilona</i> : Megjegyzések a „szent műfajok” kérdéséhez .....	320
<i>Balassa Iván</i> : Az epitáfium .....	330
<i>Kríza Ildikó</i> : Az iskolai népköltészet .....	340
<i>Erdész Sándor</i> : Doktor Faust tudós társai a magyar néphagyományban .....	356
<i>Czövek Judit</i> : Halottvirrasztók előénekesei egy Nyitra-környéki magyar faluban .....	363
<i>Paládi-Kovács Attila</i> : Településtörténet és folklór (Udvarszállás falu példája) .....	375
<i>Andrej Sulitka</i> : A cseh-lengyel kapcsolatok folklorisztikai vizsgálatának problematikájához a sziléziai Tešín (Cieszyn) területén .....	386