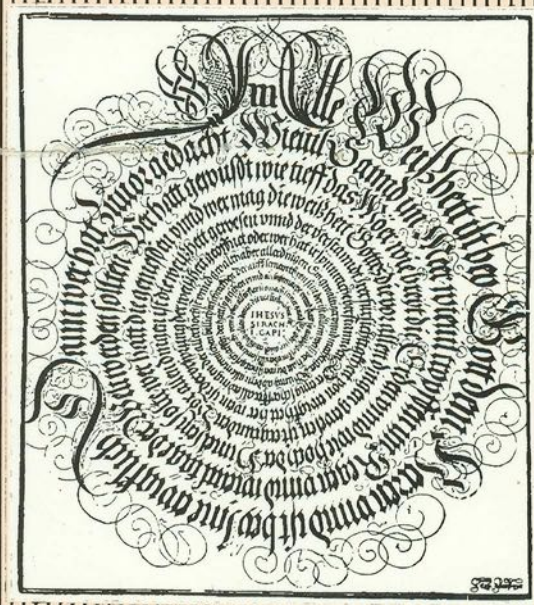


ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA
CARPATHICA
9-10.



MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

**A KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM NÉPRAJZI
TANSZÉKÉNEK ÉVKÖNYVE
XXVII–XXVIII.**

Szerkesztette:

**Bartha Elek
Keményfi Róbert
Kotics József
Ujváry Zoltán**

DEBRECEN, 1998

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

Tom. 9–10.

Redigunt:

**Elek Bartha
Róbert Keményfi
József Kotics
Zoltán Ujváry**

DEBRECEN, 1998

Publikation des Lehrstuhls für Volkskunde der Universität Lajos Kossuth
zu Debrecen

Publications of the Department of Ethnography of the Lajos 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 Hagomány
ISSN 0139 – 0600 Ethnographica et Folkloristica Carpathica

Technikai szerkesztő: Molnárné Balázs Zsuzsanna

A borítót tervezte: Lukács Gábor

Nyomta a KAPITÁLIS BT

Felelős vezető: Kapusi József

THE HUNGARIAN DIASPORA AND ISSUES OF MAGYAR NATIONAL IDENTITY BEFORE 1989

The Hungarian (Magyar) diaspora in Europe and overseas is one of the largest of the European peoples in proportion to the total Hungarian population. Every third Hungarian lives outside of Hungary's borders. Thus, as the title of a recent publication suggests, the Magyars constitute a *divided nation*¹ and this fact can hardly be disregarded in any discussion relating to national identity.

This article will summarize the evolution and characteristics of the Hungarian diaspora and its effects upon national identity before the 1989 political turnover. The diaspora is a result of several migration flows and changes of political borders mainly in the 20th century. A detailed summary of their consequences would need more time and space therefore I will discuss only some historical questions based on cultural anthropology. The emphasis is put on how the *imagined community*² is perceptible among people who live in different political communities. How in this context national identity is redefined by political, ideological statements and in people's everyday life-strategies?

HISTORICAL BACKGROUND

Prior to WW I the Hungarian nation was essentially a political community which did not refer to any one ethnic group, rather to all residents of the Hungarian state. As the Nationality Law of 1868 declared, the various nationalities of Hungary constituted one nation from the political point of view. They were members of "the integral Hungarian political nation". This legal-political formula of the Hungarian "state ideal" did not acknowledge the sovereignty of other ethnic groups in Hungary although it projected an inclusive and receptive orientation. The Hungarian nation-state did not exclude the immigrants, the people

1 Borsody, S. (ed.) 1988.

2 Anderson, B. 1983. 15.

of foreign origin and the strata assimilated to the Magyars.³ In 1910 out of 18 million inhabitants of Hungary little more than half (54,5%) was Magyar and the others belonged to different ethnic and/or nationality groups.

Within the Dual Monarchy Hungary enjoyed partial political independence and for this reason Hungarian nationalism sharply criticized Vienna. Thus, within its own compass, the country strengthened its own ruling position continuously. For the conception of political nation did not exclude rather involved the endeavors of Hungarian nationalism to assimilate the subjects of the country not only politically but in language and culture also.⁴ This process of building the nation-state meant in the first place the trouble of language homogenization for the non-Hungarian ethnic groups and for the non-Magyar speaking population. Consequently, the political loyalty of nationalities towards the state and their *hungarus* identity was considerably weakened. Lacking state sovereignty and restricted in the use of mother tongue the Romanian, Slovak, Southern Slavic and German intellectuals were thinking in the conception of the Herderian culture-nation. Their idea conceived the nation's collectivity, independently from state borders, as a result of common linguistic and cultural traits. However, obtaining territorial and/or state authority was only a first step in the view of Hungarian extremists. Hungarian nationalism perceived it as the most visible and dangerous potential for the state's territorial unity.⁵

Before WW I the Hungarian political-nation concept met the principle of nation-state as well in the sense that the Magyar ethnic group in its entirety lived essentially within the borders. The "normal" situation taken as granted that the Magyars predominantly belonged to one, to their own state authority was questioned first by emigration movements becoming more forceful in the 1870–80s. Previously, Magyars lived in Romania, Croatia⁶ and the the Monarchy, especially in Vienna, but only in small numbers. Emigration occurred as a new problem. In nationalist polemics it was worded as the destruction of the nation or a trauma of the nation's disintegration. Emigration increased the number of Romanian and Croatian Magyars as well. For example, pre-war sources refer to 60-80 thousand settlers in Bucharest. However, the "emigrating rush"

3 See Hanák, P. 1975. 447.; Anti-Semitism... 1989. 14–26.

4 Piault, M. H. 1988. 148–151.

5 Glatz, F. 1990. 298–299. See some cartoons showing threats against the territorial unity: *História*, IX. 1987. 1. 18–19.

6 The most numerous group was the one of *csángós* in Moldavia, who moved beyond the Charpatian moutains in the early Middle Ages, and were reinforced from Transylvania for centuries. See: Benda, K. 1989. In the South, in Croatia four Hungarian places which survived the Turkish occupation, did not belong to Hungary either.

and "emigrating mania" as "national blood-loss"⁷ meant for contemporaries mass migration heading towards North America in the first place. It is considered as the first large flow of emigration in Hungary.

Before WW I approximately 1.2 million people emigrated from the Hungarian Kingdom to the United States and about one third was Magyar by nationality. The mass labor migration was a rural population movement. Without forgetting the fact that the migrants did not constitute a socially homogenous group, they were mostly agriculturists, peasants, rural craftsmen and agricultural workers, wage earners. Their first intention was not to settle down in the United States for good. The emigrants wanted to improve their life at home with the money earned abroad. Herewith, as a result of voluntary decisions a significant number of the population left the nation-state and became members of another political community. According to the US 1920 census the Hungarian (Magyar speaking) community of the United States approximated 500 thousand.⁸

After WW I the state structures changed fundamentally in East-Central Europe. The multinational Monarchy fell into parts and the peace arrangements of Versailles treated Hungary very hardly. In consequence of the peace-treaty signed in Trianon with Hungary in 1920, the country lost 70% of its territories and 60% of its population. About half of the transferred population, nearly 3 million people were Magyars by nationality who became ethnic minorities in the new states.⁹ After all, the new map does not show the desired and promised conglomeration of ethnically homogenic nation-states, rather refers to the compromises of nationalisms and of the Great Powers. In contrast with emigration, Trianon resulted in political and artificial partition of the whole nation as it drew new borders across the territories inhabited by native populations. The Treaty of Trianon did not settle but multiplied the ethnic tensions of the Monarchy.

The unsolved problems provided dangerous sources of hatred and bloodshed. WW II deepened the endangered-feeling of the nation. Territorial revisions, the devastations of warfare, the holocaust, the post-war deportations of specific ethnic groups, the Magyars' deprivation of civil rights in Czechoslovakia and the new peace-treaty of 1947 in Paris, which fundamentally restored the Trianon situation, had fundamental effects on the Magyars' national experi-

7 Kálmán Széll, the Prime Minister's speech in the parliament on 17th December, 1902. Published: Tezla, A. (ed.) 1987. I. 44. This motive occurs in Socialist papers as well: *Bresztovszky, E.* I. 1906-7. pp.

8 For details see: *Puskás, J.* 1982.

9 On the other hand, on the remaining country-part, which became almost ethnically homogenous, the number of Magyars was little more than 7 million. See note number 1 and. *L. Nagy, Zs.* 1987. 525-6.

ence. Within the span of three decades some territories belonged to four or even more state authorities.¹⁰ The historical cataclysms made impossible the consolidation of national and state loyalty.

The sovietization of Eastern Europe deepened the isolation of the Central European states. Despite political rhetoric, it made the development of political and economic integration impossible which is an essential characteristic of Western Europe. Sovietization led also to new waves of emigration. Those who left the country voted against the ruling regime even if the basic motivation was economic. The second intense outflow of emigrants from Hungary took place between 1945 and 1949. The mostly politically motivated emigrants, about 100 thousand in numbers altered the communities in overseas shaped by labor migration gradually. As a new experience the Magyars moved to almost all of the countries of the western world beside the traditional destination, the United States. The post-WW II emigrants, political exiles, DPs belonged primarily to the middle class of Hungarian pre-war society.

After 1956, as the third emigration wave, 200 thousand people left Hungary. Although more than half of them were of working class origin the proportion of intellectuals, scholars and undergraduates was significant. The refugees of 1956 scattered all over the world since dozen and dozen of governments helped them to settle down. The outflow still has not stopped. In the past three decades every year there were 2–3 thousand illegal and couple of hundred legal emigrants from Hungary.¹¹ Today the Hungarian diaspora in the western world is extremely complex. It extends to different continents, different countries, however its center remained the United States. The social complexity of the diaspora is due to the blend of different emigration flows and its generational structure.

THE TRIANON SYNDROME

The partition of the Hungarian Kingdom and the split of the Hungarian nation into five parts resulted in economic, political, social and cultural crises. Trianon also influenced all the cultural and symbolic processes which are the resources of national cohesion and of national experience. In contradiction with

10 It's worth to quote an anecdote here about the *widely travelled* Hungarian: "I was born in Austro-Hungary, I went to school in the Czech Republic, I was a soldier of the Hungarian Kingdom and now I live in the Soviet Union. Oh, you are really a widely travelled person! How could you travel so much? Me? I never moved from the city of Ungvár." The city (Uzshorod) today belongs to Ukrain.

11 Puskás, J. 1985. 236–259.

the continuous course of Western European countries' nationalization the Trianon Peace Treaty encouraged the new-born states to fill the political frameworks in the quickest way. We do not consider the western model as harmonic as we used to do, the constitution of France for example is described as colonization these days,¹² but all the tensions of previous minorities becoming majority are perceptible here. Instead of uninterrupted continuity of nationalization so important to the western world, in Eastern Europe a nation-building euphoria in symbolical and real terms became dominant. It is only the nature of the *cul-de-sac Hungaraian history* (István Bibó) that filled the national feeling of winners with euphoria, it burdened the Hungarian national feeling with lethargy. As a paradox, negation became the strongest cohesive force of the time. "No! No! Never!" blared everywhere the slogan, as well as the prize-winning prayer of a versemongering lady, the lines of "Hungarian Credo", repeated day by day in every school before classes: "I believe in one God! I believe in one country! I believe in the resurrection of Hungary!".

The long time visioned nation as *imagined community* and its postwar form in the successor states brought such a radicalism in "exterior-interior spreading"¹³ that it was necessarily sticking to someone coming from outside. Arnold van Gennep, the founder of French ethnography, watching the struggles of Eastern European nationalisms, wrote a book to describe the "exterior features" that separate the nations from one another.¹⁴ He recommended his work to the French people who "already settled their nation" and wanted to draw a scene to understand the national conflicts sharpened by the war and the peace arrangements. He examined the self-distinguishing marks of ethnic groups (language, costume etc.) as well as the state or political symbols, as for example the national flags, or the use of statistics and cartography. He used all his information to explain why certain groups neither individually nor collectively can assimilate to social and political structures which are forced upon them.

The birth of new states reproduced the methods of the nationalization of culture practiced in Austro-Hungary together with their negative effects. The main domain of national culture formed by education and mass communication radically changed for the Hungarians in minority. The school aimed at the reinterpretation of the past as press aimed at the reinterpretation of the present.

12 *Piault, M. H.* op.cit. Speaking of Scandinavia Orvar Löfgren criticizes the myth of the idyllic picture of nation-building. See *Löfgren, O.* 1989. 5-24.

13 *Löfgren, O.* op. cit. 12.

14 *Van Gennep, A.* 1922. The author spent years before and during the war in Poland under Russian occupation (in Chestochowa). The planned two other volumes were never finished.

Compulsory state education had the strongest effect. As for the minorities the syllabus implied a brand new national norm, and what made the situation worse was the reduction of mother-tongue schools and rendering their conditions harder. Naturally, the local administration and the state bureaucracy served the construction of the new nation-state that assigned great importance to broaden the domination of language. The national, cultural continuity of the Hungarian minorities were served by Magyar-language cultural institutions: press, literature, book publishing, churches, schools (mainly religious), cultural societies, etc.¹⁵ Within the new states the valid national norms caused psychological crises and culture-shock among the minority population never experienced before.

The "symbol-fights" of national *éléments extérieures* expressed the crises of loyalty between the two wars. Hundreds of "flag-fights", conflicts caused by singing the national anthem, and local petty suits on misunderstood folk songs and on objected pieces of dress illustrate the insults of the time.

In his book Arnold van Gennep claims, that "the territory what a group occupies is at least as much as language the symbol of cohesion and continuity, even for himself".¹⁶ The redrawing of the borders of historical Hungary has wounded this deep cultural resource that showed its effect on local and countrywide level as well. "During the transition from historical to linguistic borders the most difficult psychological problem is to dissolve historical emotions tying people to certain regions; in 90 percent of the cases these emotions involve the residents and the relics of towns"¹⁷ – wrote István Bibó, the political thinker, who brilliantly perceived the nature of the nation's collectivity. The previous statement explains how the geographical motives became so powerful in Hungarian national consciousness and national experience beside the political and ruling interests.

Between the two world wars the concept of the *Thousand-year-old Hungary* was the focal point of the political ideology. First, it meant space as it embodied the most palpable fact of "cohesion and continuity". At the same time, the perpetual emphasis in formal speeches in daily publications and in propaganda materials indicates the encouraging constraint of the fragile national consciousness as well.

15 Literature and data about Hungarian minorities by countries see: Jelentések... 1988. For Romania: *Illyés, E.* 1982.

16 *Van Gennep, A.* op.cit., pp. 143.

17 *Bibó, I.* 1991. 13–88. On pp. 22.: "Here, just as everywhere in the world, national sentiments not only bind together a certain group of people, but also bind them to a certain territorial unit containing localities, sacred cities and historical relics." See the notion of *poetic space* used by *Smith, A. D.* 1986. 183–190.

The new political system abolished the foundation of the nation bounded to its geographical territorial unity and materialistic framework from one minute to the other. Hungary with the loss of its territories, as the historian says, had lost almost the whole "stage" of the national history: "the significant part of the scenes of borderfortress fights against the Turks, the majority of the plots of frequently discussed medieval conquerors got beyond the borders similarly to independence war scenes, so many songs recalled sharpened against Vienna, during the Turkish invasion in the 16–17th centuries the symbol of independent Hungarian statehood Transylvania and the previous capital, Pozsony [Bratislava]. Also the historical scenery, the castles, the buildings, the churches..."¹⁸ and we could add, the numerous inspirative local sources of folk art.

Losses could be replaced only symbolically. The compensation manifested itself in sabrerattling behavior. Regional alliances, societies for defending certain territories, (para)military organizations spread like fire. A *Magyarország Területi Épségének Védelmi Ligája* [League for the Defence of Hungary's Territorial Integrity] not only in its political motivation but in its name also expressed clearly the essence of its endeavour the rather general feeling of devotion to territories.

Right after the peace treaties "irredentist sculptures" were erected in Budapest on a main square and the four groups represented the lost parts of the country. In 1928 on the same square, a flag pole was set up with the national flag flying at half mast all the time. At the dedication of the monument, earth taken from the lost counties and from historical scenes was placed in the relic-holders. In front of it the "Trianon flower-bed" pictured the old Hungary with the text of "Hungarian Credo".¹⁹ American Hungarians tried to emphasize their belonging to country and nation similarly, while by means of propaganda they said: "As far as the flower-bed representing Hungary is concerned, it was well-tried... In front of the flower-bed a short note said »Look what had been done with a thousand-year-old country«. The illustration showed the divided United States with these words: »what would the Americans say if the same was done with their country«.²⁰ Similar rendering of perception of dismembering was the

18 Glatz, F. 1988. 108.

19 Liber, E. 1934. 310–312., 344.; Póttó, J. 1989. 26–29.

20 This flower-bed was in the garden of the American provincialate of the Daughters of Divine Charity, a Hungarian sisterhood. See Record Group P 975 (Records of the World Federation of Hungarians), No. 354., National Archives of Hungary.

21 These maps were adaptation from the book of K. Szádeczky, L. 1926. and after its English publication they spread even abroad.; L. Nagy, Zs. 1985. 22–3.

projection of "Trianon maps" to other Western European countries²¹ expressed the anti-Western feelings that were other features of national feeling at that time. An other typical way of compensation for the losses was to name streets and squares after cities, rivers and mountains of transferred territories. Some quarters of the capital built between the two world wars topographically resemble Transylvania and Upper Hungary and the villas built in one of these quarters in the 1920–30s recall the romantic style and life style of Transylvanian castles.²²

The negation of territorial losses was strengthened forcefully in schools. Maps were printed on notebooks and textbooks of the historical Hungary, of the "mangled country" and of the future reintegrated outlines of the country. The triptichon was even stressed by the words below, saying: "Little Hungary is not a country, Great Hungary is Heaven!" The pupils still learned the geography of past Hungary and the maps still did not indicate the new borders. In history classes special emphases was put on the role of the nation's "saint" cities as in literature classes on the question what cities and what part of the disannexed country the famous writers and poets were born. On the other hand, the successor states found it most important to annex these "saint" places and used all means of symbols and political rituals to support their own nation by them. Magyars living in these cities had to call the cities by the names of the new official language. The names of the streets and squares were changed or translated also. New representative administrative buildings, quarters and churches were built in historical city centers and statues of national heroes were erected etc. The "saint cities" became the major plots of national aspirations.

The intellectuals protested with great emphases. *Vérző Magyarország* [Bleeding Hungary] was the title of a publication for example, in which Magyar literary men, public figures, politicians but independent intellectuals as well declared for the unity of historical Hungary.²³ The publication did not lack a map representing the emptiness of the Trianon country surrounded by the disannexed territories fully written with names. It listed the outstanding figures of the Hungarian past and of the nation's culture, suggesting that the remaining territory remained without collective memory and symbolic capital of the nation's cultural past. As one of the articles expressed succinctly the nation's cohesion was seen the unity of space and past. It stressed that the Hungarian politics' important and unchangeable idea was always "*to save the united and inde-*

22 *Teplán, I.* 1990. 15–31.

23 *Kosztolányi, D.* n.d.

pendent Hungary, almost determined by the thousand-year-old history and by nature" (enhanced in the original).²⁴ The argument takes part-truths as generally valid. While in the Austro-Hungarian Monarchy the independence of Hungary was only partial, in the same way the idea of nature-determined borders is exaggerated by some professional works also.²⁵

The new borders broke organic economic unities. The structure of division of labor broke down in the whole Carpathian-basin. Age-long market districts came to an end, cities were detached from their hinterland, fields, vineyards, orchards of villages got beyond the border. In many places working-connections of small-holders became paralyzed. People tried to accommodate to the new situation by transforming the local economic structure. For people living in the border-strips these economic and social problems meant the reality of the *divided nation* and the failure of the previous nation-state.

"I felt the shrinking of the country's territory [...] directly, within the family, so to say" wrote about the personal feelings Zoltán Szabó, a well-known contemporary essayist.²⁶ It was a general experience within the middle class who due to relations was mobile and could be at ease even in far distanced parts of the country. For them certain parts of the country recalled chapters of family life: "Pozsony [Bratislava] was the city our father finished his schools, Szabadka [Subotica] where our mother was born, Temesvár [Timisoara], Lugos [Lugoj] and Érsekújvár [Nové Zámky] where we visited our relatives",²⁷ someone remembers the losses. Even if it's hard to prove by objective data it was mainly the middle class who had – almost all of the families – relatives, connections, friends and previous colleagues in the disannexed part of the country. They perceived the most the tragic fate of the Hungarian refugees, mostly government officials and employees, who had to leave the detached territories. The existential crises of more than 400 thousand refugees at the time who have been living for years in carriages meant one of the most serious social problem of postwar Hungary. Refugees estranged from roots, lost their social status especially felt the endangered traditional nationalism of nobility and situation of nation through their own life-crises. In searching for remedies they became one of the most important basis of the political conservative powers, who placed revision to the center of their goals. By and by they became the most radical

24 *Ibid.*, 170–171.

25 Kádár, L. 1943. 69–90.

26 Szabó, Z. 1988. 28.

27 Zsirai, K. 1986. 154.

supporters of the leagues for defence of territories. They also played an important role in government politics, e. g. one third of the first counter-revolutionary parliament members originated from the disannexed territories.²⁸

Furthermore, the general refusal of Trianon desired also the *reorganization* of the loosened national community naturally. Instead of summarizing the various theoretical and practical programs of national unity I would like to point out only two aspects that touched broader masses in the course of heightening the feeling of national collectivity.

The *actualization of national history* played a significant role in reconstructing national feeling which has lost its stability. It was a characteristic of the interwar years that "the most significant ideological theses and programs were embodied by historic figures, gained symbolic meaning, and suggested validity over time and political blocs".²⁹ The *historic mythology* imbued the daily program of the government and the representative rituals of political and religious celebrations through which they wanted to influence the middle class, the major basis of the regime. The historic argumentation dominated even the publicity forums of circles further from the reigning spheres.

The primary figure of legitimacy was *Szent István* [Saint Stephen], the Founder of the State in the year of 1000. His figure and creation was identified with the *thousand-year-old* past of the country and with its fundamentally Christian idea. After the famous *Exhortations* addressed to his son saying that "the unilingual and uniform country is weak and fragile", the *Hungary of St. Stephen* became the synonym in political rhetoric of the multiethnic Hungarian Kingdom. There was a high emphasis to propagate the cult of St. Stephen and in his case they tried to activate even the lower social classes. On the celebration of St. Stephen's relic, the yearly held *Szent Jobb* [Saint Right Side] procession in the capital, the delegations of villages dressed in national costume and urban Christian worker organizations always took part. The cluster in the historic mythology altered the figure of *Szent Imre* [Saint Emeric], the son of St. Stephen to the educational ideal of youth. The cult of the saints of the dynasty of the first Hungarian kings, the Arpáds generally gained a notable position. Beside St. Emeric and St. Stephen, *Szent László* [St. Ladislaus], who defended the Eastern borders of the country in Transylvania, as well as *Erzsébet* [Elisabeth] and *Margit* [Margaret] were not taken simply as the prominent figures of Catholicism and of Christian universality but as national *Magyar* saints.

28 *Mocsy, I.* 1983. 67–82.

29 *Szabó, M.* 1978. 507.

In contrast with St. Stephen they have traditions in folklore and among the people. In reevaluation and selection of past the memories and heroes of fights for independence were avoided. On the contrary, the motives of *Shield of West* and *Bastion of Christianity* were revoked. These were an important part of the thoughts evolved by the Trianon shock in relation with Hungary's position between East and West again and again. This motive was burdened heavily with anti-Westernism in conservative ideologies: the pain of the Treaty of Trianon was compensated with stigmatizing the ungratefulness of the Western world.

After Trianon and the suppressed revolutions of 1918–19 on behalf of national reorganization the strengthening and propagating national erudition and culture were very important goals and succeeded in concrete results the most. The accumulation of national values and the emphasis of national self knowledge in the numerous scholarly and popular publication that came out those years enhanced the national self-esteem. The moderate and representative summaries of the Hungarian history, art, geography, ethnography and folklore indicate this. The culture politics of Kuno Klébelsberg, the Culture Minister between 1922–31, covered broader strata than the intellectual reading public. His program was definitely motivated by the conditions of Trianon, with Hungary as a "cultural superiority" in its center: "We have to show to the great nations, and the public opinion of the world, that the interior values of Hungarian nation is greater, than of the surrounding nations, who became so great on our account. In the eye of the civilized West, the measure of this is civilization." He wanted to achieve cultural progress by providing high level schooling and educational and advanced institution at the European standard to the middle class considered as the leading power of nation. At the same time he also wanted to broaden the education of peasantry and of workers. So as to satisfy this great scoped program entirely, the financial resources of the country were not enough. The most results beside science politics came out on the field of primary education. Still it was not enough to reform society gradually, that was described by Gyula Szekfű, a leading historian as *neo-baroque*.³⁰

The Hungarian politics regarded the quest of regaining the territories of the historic country as one of primary importance. As we saw, this idea influenced public opinion and determined most of the practical and ideological concepts of national integration. Strikingly, little attention was paid to the detached Magyar population living beyond the borders. Minority Magyars were treated only as a territorial problem between the two wars as a Hungarian ethnic ersayist of

30 Klébelsberg, K. 1990. 542., 445.; Szekfű, Gy. 1920.

Czechoslovakia put it: "There is an interest for land and not for Magyars living on this land or for other nationalities". This can be the reason for the distinct and independent development and problems of minority Magyars are not understood in Hungary: "Where would minority Magyars get if they behaved as much with a rigid negotiation towards novel relations as the Hungarians in Budapest do?" These words were published before the first Vienna Award, the first revisionist success, in the special edition of such a "nation-political review" which aimed the educating and improvement of "the unity and undetachable consciousness of Magyar culture".³¹ The territorial reannexation reinforced these ideas in two ways. In one hand, in the name of "national defence in spirits" against German expansion and on the other hand, in the destructive racist politics of purifying nation that ended in catastrophe. The illusion of national division's end put the reality of diverging progress aside.

THE NADIR OF WAR TO THE "BAD MOODED REVOLUTION"

The collapse after the war and its consequences definitely discredited the politics of "old Hungary". All of the various groups of rebuilding aimed some sort of democratic national renewal and instead of the rejected *neo-baroque* worked out distinct thoughts of national identification. The pluralism of these ideas of alternative futures with the sudden communist taking over of power lost its validity from one moment to the other. The communist party acquired hegemony in power and announced a radically new program of social and state integration.

From our point of view the following question may be raised: how were the new power and national loyalty related to each other after this radical political turnover. Considering the political phraseology of the time it can be verified that the new era did not lack national rhetoric, however, the hegemonic regime propagated the idea of internationalism primarily. The communist party demanded to establish politics in the continuity of national history. In order to do this the concept of "progressive traditions" of Hungarian history was underscored. It meant the ideological idealization of the traditions of 1848's national independence essentially but encompassed resistance against the Habsburgs as well. An other slogan of the period before 1956 was: "national form, socialist

31 *Borsody, I.* 1938. 218-219.

contents". It wanted to sound out the national feature of socialist building, also. Nevertheless, national and political loyalty of the years are clearly distinguishable. They do not coincide in the new regime and the notion of *system* (political regime) became a factor of political identity. "The new regime, took up its quarters in 1948, meant such a coherent unity of all the spheres of life: of economy, of politics in the narrow sense, of culture but even of free-time activities; in which the functions of the factors could be interpreted only *politically* what is, as *system*. (...) Thinking in nation was absolutely pressed back beside thinking in system."³² The Hungarian Stalinist-, "Rákosi-era" in this sense beside all the national rhetorics it used was not an experiment of a new national program but of a new political doctrine. Its followers did not see its goals as ones of the renewal of the nation, and its opponents rejected it clearly as a political system. Despite the fall of the Rákosi-era the system-consciousness ensuring political loyalty in the various periods after 1956 was always present. So, generally speaking, a great gap can be experienced among Eastern European countries in the last decades in state and national identification and in the relation of citizens to state or political system and to nation.

To approach the problem of *divided nation* a distinction must be made between the early 1970s and the following period. The quest of Magyar minorities abroad arose within the strongly controlled publicity only after a long silence in the 1970s. Previously, it is worth mentioning, that in spite of the collapse of the pre-war revisionist politics, people had a slight hope that the new peace arrangements of 1947 in Paris would be more favorable. As the results of a Budapest survey of 1946 show, nearly half of the questioned looked forward to borders following the real ethnographic situation and less (37%) thought that the Trianon situation would be restored.³³ The new peace arrangements cleared up all the illusions and Magyars, who had been disannexed previously, became minority again. Partition grew even stronger as the north-east part of the countryside inhabited by Hungarians, that belonged to Czechoslovakia before, got to Soviet authority. Subsequently, the new regime manifested the problem as taboo simply by not mentioning it. Trianon became equivalent with the revisionist politics of the interwar period and so erased from the phraseology of Hungarian political geography.

At this time, politics did not pay attention to the minorities, altogether to the question of nation which were not independent of the delicate territorial is-

32 Szabó, M. 1988. 39-51.

33 Levendel, A. 1984. 114.

sues. National conflicts were taken as the curse of the "imperialist" past and were considered to be solved automatically in socialism. On the contrary, western Hungarians were mentioned the most. More precisely the "dissidents" who were branded by a loud propaganda. This notion signified political emigrants or exiles and essentially it meant the same as "traitor of the country" and "traitor of nation". However, hundreds of jokes³⁴ of the 1950–60s indicated clearly that the "dissidents" did not leave the nation but the system. As it was also clear for the opponents of the system both in and outside of the country by this time that the doctrine of "Magyar is, who lives in Hungary" is unacceptable. But at the same time, in the politically less heavy cases loyalty for nation was still forcefully bounded to the feeling of loyalty for country according to the general public opinion or even in the eyes of intellectuals as well.

To the mid-1950s, Magyar–Magyar relations were entirely restricted on the private level too. Beside the Iron Curtain detaching East and West there were very slowly demolishing walls between the "friendly socialist countries" also. In contrast with the slogan of internationalism everyday reality meant economy developed within narrow nation-state frameworks and the hermetic borders for everyday people. For renewal of connection among relatives living across boundaries became possible after 1956, but the situation was eased rather from the mid-1960s. (Then some countries abolished visas etc.) There were still exceptions as the Magyars in the Soviet Union who had to live in total isolation till the end of 1980s as a result of the Soviet policy. The situation in Romania was just the opposite. Though it became the problem of the next period, after the normal relation of more than a decade, the situation of the minorities was rendered more difficult in the mid-1970s, as for example to maintain private and family relations. (One of the orders e.g. forbade to put up foreigners at private houses.) To have a relation with *dissidents* was completely impossible before 1956, it was advisable even not to correspond. Real changes started after the amnesty (1963) that referred to emigrants as well. After a couple of years there were about 100 thousand visiting western Magyars. By the increase of this number, the propaganda moderated and the euphemism of "compatriot got to a strange country" appeared and replaced the "dissident". Everybody who had a neutral political viewpoint was welcomed. Though travelling from Hun-

34 An example: Photos of Stalin and Rákosi are found on a gypsy who is fleeing through the border. The frontier guards are astonished why he takes exactly those things with him. Answer: Well, I thought, if I were homesick, I would take out these photos... *Humor a romo...* 1957. 11. The word *dissident* as a system-specific term was bid farewell in the editorial of a major newspaper during the changes: *Búcsú egy...* 1989.

gary was more difficult still, but after a while visits of relatives could become mutual.³⁵

The slowly developing relations within the population separated by borders did not raise the question of national partition as a problem. It is clear that first the joy over the reestablished relations was decisive. The political stabilization after 1956 made it possible that thoughts related to nation, though in restricted measures, but gained publicity by and by. This was a long and slow process with several characteristics. One of these was the role of the folk-inspired authors, the so called "populist or folk writers", who started in the 1930s. The best known representatives of the group began to bring up the vital questions of Hungarian nation more and more consciously.

"The cohering powers are loosening in our nation" – wrote one of them, László Németh, the well-known literary personality in 1966. He saw the reason for this in the value system of the industrialized society that broke in "with the dream of private cars". In other word, he blamed the fact of modernizing processes gaining ground. Sometimes later he accentuated the lack of national pride. "The disintegration of Magyars have speared up in the last years. The attracting center is weakening that would bound Magyars stuck beyond the borders and scattered all over the world."³⁶ Scatteredness became the central thought especially in the works of an other author, of Gyula Illyés. In his essays examining the "root-hairs of national feeling", he formulated he metaphor of "five-forked whistle". "Magyar nation is a five-forked whistle – untunable" – he wrote, and somewhere else he added, that possibly "from this segmentation should be produced something good". At this time, he thought of working on better relations with the neighboring nations in first place.³⁷

As a traditional Eastern European tendency rooted in the times of "national awaking" thoughts of writers and other intellectuals fostered collectivity consciousness. Literature got again a determining role in shaping common feelings. It was redrafted that national collectivity, the "disintegrated nation" (László Németh) has to be reinforced by the "adhesive material" of literature. In the 1970s literature truly became one of the most significant devices in maintaining historical memory and grew to be the symbol of national identification.

From the beginning of the 1970s the politics have not been aversed any longer to the most articulated national questions arising in intellectual circles.

35 *Burucs, K.* 1983. 26–28.; *Hahn, L.* 32–34.; *Szántó, M.* 1984. 178–180.

36 *Németh, L.* 1980. 452., 792.

37 *Illyés, Gy.* 1971. 267., 534.

The "bridge" conception was built in the ideology concerning Magyars beyond the borders. "In agreement and cooperation with the governments of neighboring countries we endeavor mutually that nationalities will not be separating factors but binding ties" – claimed the Foreign Minister then.³⁸ This thought was well-known in minority publications in the interwar period and gained ground in Hungary in the 1970s. Within the ideology of internationalism and regarding the "sensitiveness" of neighboring countries concerning minority problems, this idea became the most tolerable conception of nation.

These years meant fundamental changes of the society as well. After 1956 parts of the "neutralized society"³⁹ and the generation who grew up during the post-1956 years found guarantee in the identification models of ethnic renaissance and counter-culture movements. For them, interest concerning minority Magyars as well as the necessity of national identity was not exclusively an intellectual or literary issue any longer. This period was the renaissance of peasant culture and the movements of youth "folklorism". Ethnography, not so much the inland official science rather the amateur and professional ethnographic researches done by ethnic Hungarians beyond the borders played an important role in shaping self-consciousness. The folk art and folklore publications of ethnic Hungarians from Romania were real best-sellers in Hungary also and provided abundant first-hand information for the Hungarian youth folklore, folk-dance movements. They were predominantly not professional but alike literature of "nation adhesiving" nature. Beside they served education. Urban youth learned crafts in clubs and camps, trying to discover new aesthetic values of in-group performance and entertainments. The resource was over and over again the Magyar minorities, primarily in Transylvania. The fundamental endeavor of the movement was to learn of people living in Transylvania. A local tradition, the dance-house became the central element of the movement. As a form of non-institutionalized attempt for community-building it served emotional identification and in terms of folklore thirst for learning non-communist values. The dance-house movement gained ground rapidly in other communities of Magyar minorities and overseas Hungarian diaspora. Certainly, it succeeded the old-fashioned "horsemen and goulash" national stereotype of Hungary in many places.⁴⁰

38 *Népszabadság*, December 14, 1972. 4.

39 Szabó, op.cit 1989. 241.

40 Siklós, L. 1981.; Martin, Gy. 1982. 73–83.

Groups and individuals motivated in various ways took part in this youth movement but students were dominant. Surely, the conscious appearance of the new generation of popular writers was determining. "For a long time in Hungary I could be a Magyar as if I had been invited to a masquerade" – as one of them put it. Possibilities to deal with folk culture served the "missing Magyar-consciousness". "Furthermore: if not a hiss can be conveyed about Magyars living in Transylvania, in Upper Hungary, and in Vajdaság [Vojvodina], then their songs should be summoned. As the song of Mezőség and of the vicinity of Nyitra and of the province of Kalotaszeg and Beregszász are all Magyars."⁴¹ Presumably, not everybody experienced the concept of "five-forked whistle" as consciously as the poet. The average looked for and found the experience of youth subculture in the dance-house movement.

Thus, the significance of social transformation is apparent: the nation's disintegration became conscious (again), and expanded from the intellectuals in various channels to the broader circles of middle class. It did not get further till the mid-1980s. Scattered surveys verify the people were still not well-informed, although people in cities and with higher education showed better results. One of the surveys in 1981 compared the national consciousness of Magyar and French students, resulted in a great surprise. Accordingly, only 27% of the Hungarian students new there are important Magyar communities beyond the borders and only 4% could tell figures. Other surveys, relying on more secure grounds methodologically, give better picture, but those remained unknown to the public.⁴²

It gave a real impulse beyond such and similar warning signs that things were getting worse for the minorities from the mid-1970s. Situation became critical, primarily in Romania. It gained voice more and more clearly even through the controlled publicity of the time. The informal circles of the middle class, intellectuals and university organs drafted the problems of Magyars in Transylvanian as one of the (if not *the*) key issues. Consequently, the unsolved legal, cultural, demographic etc. issues of other Magyar minorities in neighboring countries became known as well. This process turned in 1988 into political mass-demonstrations. There were demonstrations on March 15th and later against the Romanian minority policy and against the so called Romanian "village-systematization plan" on July 27th when 200 thousand people went to the streets of Budapest. These political rituals were explicitly the manifestations of

41 Csoóri, S. 1989. 50–51.

42 Köteles, P. 1981. 62–65.

victory over the *system*, that was soon followed by real political turnover and by the Hungarians' "discussing revolution".⁴³

In relation to the *divided nation* two facts have to be emphasized. The major factor of renaissance of national identification and fostering the nation's collectivity was the rediscovery of Magyar ethnics living beyond the border. The process did not start with the intention of shaping political community, whether consciously or unconsciously. The goal was a self-organization built on cultural values that made possible to learn and unite the cultural values of Magyars "dispersed in the world". The vision of Magyar nation as being endangered came ahead in redrafting national community. For Magyars, this motive of national experience has been conscious since Herder. The new definition of nation in post-1956 Hungary became similar to the situation of minorities as a result of the division of cultural and political community was apparent. As the political analyst formulated: "The reason for the high interest what shows for Magyars living beyond the borders is that by the reawakened collectivity conscious inland Magyars formulate their own Magyar consciousness again."⁴⁴ *Division and people living outside of Hungary* became again the central motivation in the search for national identity, though in a different sense than after WW I.

The rebuilding of national collectivity is in this context dominantly literature-centered. The *five-forked whistle*, that the poet, Gyula Illyés originally meant as *literature*, more and more referred to the totality of the Magyar nation. Later the metaphor was elaborated in further variants as the "three-branched lifetree", "six-forked whistle", "Magyar island-world", "island Magyars" etc.⁴⁵ Important inspirations originated from certain intellectual groups of Western Magyars. They varied the thesis of Illyés but paid more attention to the general and everyday aspects of identity feelings of those who belong to specific branches of the *divided nation*. In their works the national culture was interpreted on a quite normative level. These theories tried to bring to existence an *imagined community* in a symbolic way between people and communities all over the world. However, they concealed the fact that from the anthropological point of view there are necessary differences in culture, i.e. in acts, symbols and values. Since individual Magyar islands are not homogenic themselves and are

43 *Hősök tere* '88 július 27. 1988.; *Gabanyi, A. U.* 1989. 235–258.; *Kürti, L.* 1990. 5–8.; *Hahn, C. M.* 1990. 1. 4–24.

44 *Szabó, op. cit.* 1989. pp. 247.

45 Among others e.g. *Köteles, P.* 1985. 11–16.; *Nagy, K.* 1988.

sociologically structured the nation as cultural process and code-community can be seen as diverse. The question remains still now: to what degree a national culture is built up on lived experience and common cultural practice? Is there a national sharing of Hungarians being as members of a *divided nation*? Or, are they only united by a set of symbolic representation or ideological rhetorics?

According to some theories⁴⁶ the period of 1970-80s was also determined by another social practice which had its effects mainly in the private sphere of society. In Hungary the modernization process and individual economic achievements created a special identification role. At this time the Hungarian "system" had an unique economic policy in Eastern Europe. Certain forms of the western standard of living, the financial rise of the middle class and a "shy" national pride in the relative Hungarian economic prosperity were the best-known attributes of the time. The conclusion was drawn by broader social strata than intellectuals. The people redrafted and "relived" in a specific manner the traditional issue of Magyar national consciousness, the position of Magyars between East and West. The "language" was the object-world of consumption devices. Modernization and commodities of social prestige in Hungary came from the western consumer society. It would be hard to prove by data, but their introduction can be connected to a degree to the western Magyars as there were more people with western relatives than who could work abroad as diplomats or as employees. Magyars could experience the reality of their diaspora as an extension and outcome of their family relations. Since the early 1980s private ventures in Hungary were supported primarily by the emigrants of 1956, or even more recent "dissidents". Visiting relatives could easily take out the necessary capital for small boutiques, restaurants, record stores etc. from their pocket and place at the relatives disposal. This trend intensified and is still perceptible. For numerous joint-ventures the western investment came from members of the "western Magyar island-world".

Trips to other Eastern block countries, least but not last visits of relatives and Transylvania tours awakened on the other hand the consciousness of the situation of Magyars and the country's relative economic prosperity. The difference between *them*, the *soviet block* and *us* became stronger and visible by consumption goods. This consumer oriented attitude articulated the ground of an identity based on comparison. Personal and primary relations, information networks were decisive. The ironic notion of Hungary as *the happiest barrack*

46 Lengyel, L. 1985/4-1986/1. 171-196.

in the socialist camp used widely became the badge of shy proudness. The situation between East and West, a perpetual issue of Magyar national consciousness was experienced in everyday life strategies. The identity was based on possibilities of having western products or gadgets. For Hungarians living in the neighboring countries Hungary meant a good place where all attractive goods such as jeans, Adidas, stereos etc. and a relative abundance of provisions were available. From here commodities could flow towards East having produced some national pride or from time to time even some self-satisfaction in Hungary. Commodities served obviously as the means for national identity. Altogether, the *attracting center* claimed by the writer, László Németh grew stronger with the results of achievement of relative economic prosperity or *em-bourgeoisement* and not as a result of spiritual national values as thought by Németh. The common national ideals uttered by a *five-forked whistle* were paralleled by rather different everyday life-worlds.

(1990–1992)

LITERATURE

ANDERSON, B.

1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London–New York

ANTI-SEMITISM, PAST AND PRESENT: A SYMPOSIUM.

1989 In: *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 30.(Winter), No. 116. 14–26.

BENDA, K.

1989 *Moldvai csángó magyar oklevéltér 1467–1706* [The Csángó Hungarian Archives from Moldavia 1467–1706]. I–II. Budapest

BIBÓ, I.

1991 *The distress of the East European small states (1946).* In: Nagy, K. (ed.) *Democracy, Revolution, Self-Determination. Selected Writings.* 13–88. (71.) Boulder-Highland Lakes

BODOR, F. (ED.)

1981 *Nomadic Generation: Youth and Folk Art in Hungary 1970–1980.* Budapest

BORSODY, I. (ED.)

1938 *Magyarország és a csehszlovákiai magyarság* [Hungary and Hungarians in Czechoslovakia]. In: Borsody, I. (ed.): *Magyarok Csehszlovákiában 1918–1938* [Hungarians in Czechoslovakia]. I. *Az Ország Útja.* 218–219. Budapest

BORSODY, S. (ED.)

1988 *The Hungarians: A Divided Nation.* New Haven, Yale Center for International and Area Studies

BRESZTOVSZKY, E.

1906-7 *A nemzet vérvesztése* [The Blood Loss of the Nation]. *Szocializmus*, I.

BÚCSÚ EGY SZÓTÓL. [Good bye to a Word]

1989 In: *Magyar Nemzet*, May 16.

BURUCS, K.

1983 *Rokonlátogatás, üdülés, nylloning és orkáncabát* [Visit of relatives, holidays, nylon shirt and raincoat]. In: *História*. V. 3. 26–28.

CSOÓRI, S.

1989 *Mi a magyar ma?* [What is the Magyar today?] In: *Tiszatáj*. 9. 45–53.

- GABANYI, A. U.
 1989 Ceausescu "Systematisierung" Territorialplanung in Rumanien. In: Südosteuropa. 38. Jg. 5. 235–258.
- GLATZ, F.
 1988 Nemzeti kultúra, kulturált nemzet [National Culture, Cultivated Nation]. Budapest
 1990 Történetírás – korszakváltásban [History-Writing in the Time of Historical Changes]. Budapest
- HANÁK, P.
 1975 Magyarország a Monarchiában [Hungary in the Habsburg Monarchy]. Budapest
- HAHN, C. M.
 1990 Socialism and King Stephen's Right Hand. In: Religion in Communist Lands. Vol. 18. 1. 4–24.
- HAHN, L.
 1983 Külföldi turisták Magyarországon (1958–1968) [Foreign tourists in Hungary]. In: História. 3. 32–34.
- HISTÓRIA
 1987 IX. 1. 8–19.
- HŐSÖK TERE '88 JÚLIUS 27 [HERO'S SQUARE '88 JULY 27TH].
 1988 Budapest
- HUMOR A ROMOK ALATT. [Humor among Ruins.]
 1957 Rome
- ILLYÉS, E.
 1982 National Minorities in Romania. Change in Transylvania. New York
- ILLYÉS, GY.
 1971 Hajszályökerek [Root-hairs]. Budapest
- JELENTÉSEK A HATÁROKON TÚLI MAGYAR KISEBBSÉG HELYZETÉRŐL
 [Report on the Conditions of Hungarian Minorities over the Borders].
 1988 Budapest
- KÁDÁR, L.
 1943 A magyar ember a magyar tájban [Magyars in Hungarian Land]. In: Bartucz, L. (ed.): A magyar nép [The Hungarian People]. 69–90. Budapest
- KLBELSBERG, K.
 1990 Tudomány, kultúra, politika [Science, culture, politics]. Budapest
- KOSZTOLÁNYI, D. (ED.)
 n.d. Vérző Magyarország. Magyar írók Magyarország területéért. [Bleeding Hungary. Hungarian Writers for the Territory of Hungary.] Budapest
- KÖTELES, P.
 1981 Fordított optika [Optics reversed]. In: Mozgó Világ. VII. 2. 62–65.
 1985 Háromágú életfa. Az államalkotó, a nemzetiségi és szórvány-magyarság [Three-branched lifetree. Magyars at home, in minority status and in diasporas]. In: Itt-Ott [USA], 19. 11–16.
- K. SZÁDECZKY, L.
 1926 A békerekvizio kérdése. [The Quest of Peace Revisions.] Budapest
- KÜRTI, L.
 1990 People vs the State. Political Rituals in Contemporary Hungary. In: Anthropology Today, Vol. 6. 5–8.
- LENGYEL, L.
 1985/4-1986/1. Politikai magatartás és gazdasági viselkedés egy kis ország jövőképében [Political and economic behavior in a small country's view of future]. In: Medvetánc. 171–196.
- LEVENDEL, Á.
 1984 A Magyar Közvéleménykutató Intézet (1945–1949) [Hungarian Public Opinion Research Institute]. In: Jel-Kép. LV. 1. 108–116.
- LIBER, E.
 1934 Budapest szobrai és emléktáblái [The Sculptures and Memorial Tablets of Budapest]. Budapest
- L. NAGY, ZS.
 1985 Régi térképek [Old Maps]. In: História, VII. 4. 22–3.
 1987 Trianon a magyar társadalom tudatában [Trianon in the Mind of Hungarian Society]. In: Századvég, 3. 525–6.

- LÖFGREN, O.
1989 The Nationalisation of Culture. In: *Ethnologia Europaea*. XIX.1. 5–24.
- MARTIN, GY.
1982 A széki hagyományok felfedezése és szerepe a magyarországi folklorizmusban [Discovery of Szék traditions and their role in contemporary Hungarian folk revival movement]. In: *Ethnographia*, XCIII. 73–83.
- MOCSY, I. I.
1983 The Effects of World War I. The Uprooted Hungarian Refugees and Their Impact on Hungary's Domestic Politics 1918–1925. Brooklyn College,
- NAGY, K.
1988 Szigetmagyarság és szolidaritás [Island-Magyars and solidarity]. Montreal
- NÉMETH, L.
1980 Utolsó széttekintés [Last overview]. Budapest
- NÉPSZABADSÁG**
1972 December 14.
- PIAULT, M. H.
1988 L'Hexagone: une conquete coloniale? In: *Ethnologie française*, XVIII. 2. 148–151.
- PÓTÓ, J.
1989 Emlékmű, politika, közgondolkodás [Memorials, Politics and Common Thought]. Budapest
- PUSKÁS, J.
1982 From Hungary to the United States (1880–1914). Budapest
1985 Elvándorlások Magyarországról 1945 óta és a magyar diaszpóra néhány jellegzetessége az 1970-es években [Migrations from Hungary since 1945 and some characteristics of the Hungarian community in the 1970s]. In: *Tanulmányok a magyar népi demokrácia negyven évéről* [Studies on the Forty Years of Hungarian People's Democracy]. 236–259. Budapest
- SIKLÓS, L.
1977 Táncház [Dance-house]. Budapest
- SMITH, A. D.
1986 The Ethnic Origins of Nations. Oxford
- SZABÓ, M.
1978 Politikai évfordulók a Horthy rendszerben [Political Anniversaries in the Horthy Era]. In: *Világosság*, XIX. 507–516.
1988 Rendszertudat és nemzettudat. A mai magyar társadalom politikai tudatát meghatározó nemzedékek tudatelményeiről [About the 'system-consciousness' and 'nation-consciousness' experiences of the generations who define the political consciousness in Hungarian society today]. In: *Ifjúsági Szemle*, VIII. 4. 39–51.
- SZABÓ, Z.
1988 Szerelmes földrajz [Geography in Love]. (1942) Budapest
- SZÁNTÓ, M.
1984 Magyarok Amerikában [Hungarians in America]. Budapest
- SZEKFÜ, GY.
1920 Három nemzedék [Three generations]. Budapest
- TEPLÁN, I.
1990 Szent Imre Kertváros. Egy város-antropológiai kutatás vázlata [Saint Imre Garden-city]. In: *Tér és Társadalom* 4. 1. 15–31.
- TEZLA, A. (ED.)
1987 "Valahol túl meseországban..." Az amerikai magyarok 1895–1920. [Some where in the Fairyland...' Hungarians in the United States 1895–1920]. Budapest
- VAN GENNEP, A.
1922 *Traité comparitif des nationalités I. Les éléments extérieurs de la nationalité*. Paris
- ZSIRAI, K.
1986 Visszatekintés bölcsőre és középosztályra [Looking Back upon Cradle and Middle Class]. Budapest

DIE MORALISCHE WERTORDNUNG UND IHRE SOZIALE KONTROLLE IN EINIGEN TSCHANGODÖRFERN DES MOLDAUGEBIETES

EINFÜHRUNG

Charakterisiert man die Kultur der Tschangodörfer im Moldaugebiet, so geschieht dies meistens anhand mittelalterlicher Merkmale. Dem Begriff haften eine doppelte Bedeutung an, denn einerseits wird er mit dem "dunklen" Mittelalter in Verbindung gesetzt, andererseits hingegen taugt er als Synonym für das Althergebrachte, das überaus wertvolle, das der Rettung würdige Mittelalter auf. Ein Forscher, der der Feldarbeit in den ungarischen Dörfern des Moldaugebietes nachgeht, sieht sich vom ersten Augenblick an mit einer Lebensauffassung und -weise konfrontiert, die von der seinen grundlegend abweicht. Es lässt sich kaum vermeiden, die Erfahrung kultureller Fremdheit mit den Filter der eigenen Weltauffassung zu beurteilen. Mit der vorliegenden Schrift zur moralischen Wertordnung in einigen Moldaudörfern sowie deren soziale Kontrolle verfolge ich die Absicht, das Bild einer Wertordnung und einer Weltanschauung zu liefern, die ich persönlich erleben durfte.

Im Sommer 1994 und 1995 verbrachte ich einige Wochen zu Feldarbeiten in ungarischen Dörfern im Moldaugebiet. So war ich anfangs in einigen Siedlungen (Sitás, Diószeg, Tatros) um Tatros, später dann in Pusztina, Lészped und Szabófalva. Die vorliegende Arbeit entstand aufgrund der dort gewonnenen Eindrücke und Erfahrungen.

Natürlich sind der Gültigkeit der hier ausgeführten Ansichten und Gedanken nicht allein durch die Kürze meines dortigen Aufenthaltes Schranken auferlegt. Als weitaus größeres Problem stellt sich dar, dass das von mir skizzierte Bild von der Moralordnung und den Kontrollmechanismen durch die Gesellschaft wahrscheinlich recht einseitig ist. Einer, wenn auch nicht der wesentlichste, der Gründe hierfür ist, dass die Meinung und Auffassung der in den Dorfgesellschaften eine zentrale Rolle spielenden Priester sich in den Aufzeichnungen widerspiegeln kann und darf. Ein weiterer Grund für die

Einseitigkeit des hier Gesagten besteht darin, dass das gelieferte Bild in erster Linie die Sichtweise und Meinungsäußerung der älteren Generation widerspiegelt. Wo sich die Möglichkeit ergibt, weise ich natürlich auf Veränderungen innerhalb der Wertordnung und der Lebensweise hin, doch dabei handelt es sich eher um Hinweise auf gewisse Tendenzen, als um eine auch nur annähernde Beschreibung der tatsächlichen Zustände.

Im weiteren untersuche ich, welche Teile der moralischen Wertordnung in Moldaudörfern besonders signifikant waren, und wie dies dargestellt wurde. Wie verhielt sich die örtliche Gesellschaft denjenigen gegenüber, die die Gemeinschaftsnormen nicht einhielten? Welche Veränderungen machten die Kontrollmechanismen der Gesellschaft infolge des in den vergangenen Jahrzehnten eingetretenen radikalen Wandels der Lebensformen durch? Die Gedanken, die Ágnes Heller in ihrer Studie zur Macht der Schande zum Ausdruck bringt, waren mir bei der Analyse sehr behilflich.¹ Mir scheint, dass sich die von ihr genutzten Kategorien (äußeres Ansehen - inneres Ansehen, Schande - Gewissen) für die Interpretation der Moralordnung einer lokalen Kultur eignen.

Heute dürfen wir Zeugen dessen sein, wie in den Moldaudörfern eine radikale Wende in den Lebensformen eintritt, wie eine alte, archaische Kultur mit einer neuen Gemeinschaftskultur verschmilzt.²

Im Verlauf der Analyse dieses Akkulturationsprozesses lässt sich verfolgen, in welcher Weise das äußere und das innere Ansehen das moralische Leben dieser Dörfer regulieren. In meiner Studie unternehme ich den Versuch, die Funktion des Moralsystems und der sozialen Kontrollmechanismen einer sich gerade im Übergangsstadium³ befindlichen Kultur in ihrer Veränderung festzuhalten.

1 Heller, Á. o.J.

2 Pozsony, F. 1996. 175.

3 Indem man die Kategorien Niklas Luhmanns auf die Tschangodörfer im Moldaugebiet bezieht, darf gesagt werden, dass diese sich in einem Übergangszustand zwischen den traditionellen und den post-traditionellen Gesellschaften befinden. Für die traditionellen Gesellschaften ist die geschichtete Arbeitsteilung charakteristisch, für die posttraditionellen die funktionelle Arbeitsteilung. In den gegliederten (traditionellen) Gesellschaften bestimmt die innerhalb der Schichtung eingenommene Position des Individuums seine soziale Funktion, während es in den funktionellen Gesellschaften die eingenommene Funktion ist, die die Position des Individuums innerhalb der Schichtung bestimmt. Die Ansichten Luhmanns werden von Ágnes Heller zitiert. 1994. 181.

MORALISCHES NORMSYSTEM - SOZIALE KONTROLLE

Unter Moral wird die praktische Beziehung des Individuums zu den Normen und Regeln richtigen Verhaltens verstanden.⁴ Eine spezifische Norm- und Regelhierarchie wird mit einer, gleich welchen Sinn und Zweck vertretenden Weltanschauung gefüllt. Die vernünftige Weltanschauung bestätigt und legitimiert die Hierarchie der Normen und Regeln als gute bzw. heilige Ordnung der Dinge. Diese Weltanschauung verleiht den Handlungsmustern, Normen und Regeln sowie deren Hierarchie für die gegebene Gemeinschaft einen Sinn.⁵

Die Legitimierung der moralischen Normen verfügt über zwei grundlegende Formen: Tradition und Vernunft.⁶ Die Schande steht mit dem äußeren und das Gewissen mit dem inneren Ansehen in Verbindung. Was die Schande angeht, so bedeutet das Ansehen jene sozialen Gewohnheiten, die das "Ansehen anderer" vertritt. Was hingegen das Gewissen angeht, so stellt das Ansehen die praktische Vernunft dar, die als innere Stimme laut wird. In den traditionellen Gesellschaften ist die Schande die einzige Quelle für die Legitimierung der Normen, während in den funktionellen Gesellschaften das Gewissen determinierend wird. In diesem Sinne werden häufig "Schandkulturen und Gewissenskulturen" einander gegenüber gestellt.⁷

Wenn allein die Tradition sich für die Wahrheit des Wissens über Gut und Böse verbürgt, dann ist das moralische Ansehen ein äußeres.⁸ Das äußere Ansehen stellt die Summe jener konkreten Normen dar, denen die Menschen sich unterwerfen. Wenn sich einer diesen Normen nicht unterwirft, so zwingt ihn der Blick der anderen sich zu schämen.⁹

"Unterwerfen die Menschen ihre Gruppe oder Gemeinschaft wahllos und ohne zuvor abzuwägen irgendeiner konkreten Norm, dann ist das moralische Ansehen ein total äußeres. (...) Da die Normen von einer breiteren Gemeinschaft determiniert und konkretisiert werden, erhält das Individuum jeden

4 Heller, Á. 1994. 62.

5 Heller, Á. 1994. 49.

6 Heller, Á. 1994. 167.

7 Diese Auffassung vertreten in erster Linie Ruth Benedict und Margaret Mead. Ihre Anschauung schließt sich den Freud'schen Vorstellungen über die Konfrontation von Schande und Gewissen an. Vgl. Heller, Á. é.n. 159.

8 Das äußere Ansehen für sich kann nur dann das Verhalten der Individuen regeln, wenn die Verhaltensnormen homogen sind, d.h., wenn die gleichen Normen für alle gelten. Vgl. Heller, Á. é.n. 164.

9 Heller, Á. 1994. 140.

normativen Inhalt aus äußerer Quelle, tut weder etwas hinzu, noch nimmt es dem Inhalt etwas. (...) Jeder spricht im Namen der Gemeinschaft, deren individueller Vertreter die gegebene Person ist. Auf diese Weise wohnt die moralische Bewertung dem Blick der anderen inne. Der Blick der anderen begleitet das Individuum bei allen Handlungen. Wenn du etwas tust, was du nicht solltest, oder etwas nicht tust, was du hättest tun sollen, so hast du dich wegen des Blickes der anderen zu schämen."¹⁰

Vor einigen Jahrzehnten unterschied sich in den untersuchten Dörfern die praktische Beziehung der einzelnen Person zu den Normen und Regeln des richtigen Verhaltens tatsächlich kaum von der Beziehung anderer Personen zu eben diesen Normen und Regeln. Die Beziehung zu den Normen hatte keinen individuellen Charakter.¹¹

Die lokale Gesellschaft hielt sich nicht allein in Bezug auf sämtliche Bereiche des täglichen Lebens in der Gemeinschaft für zuständig, sondern darüber hinaus auch in Bezug auf die Lebensläufe und Lebenspläne, auf die individuellen Bedürfnisse und die privaten Gefühle. Dieser gesellschaftliche Kontrollmechanismus stellt ein Modell dar, das der Unterdrückung und Kontrolle der Ordnung innerhalb der Lebenswelt dient.¹² Indem das Dorf sich für alles zuständig erklärte, kam auch ein verantwortungsbewusstes Gruppenbewusstsein zum Ausdruck, das ein für alle Mal gesellschaftliche Sicherheit bot. Um die Gültigkeit der Ordnung innerhalb der Lebenswelt zu garantieren, trat die öffentliche Meinung gegen die Normbrecher an.

Die soziale Kontrolle ist die Summe jenes materiellen und symbolischen Instrumentariums über die die gegebene Gemeinschaft, die Gesellschaft verfügt, um das normgebundene Verhalten ihrer Mitglieder zu sichern.¹³ Dieses Instrumentarium besitzt eine breite Skala, die von der Selbstkritik, über die öffentliche Meinung und Bestrafung bis hin zur Ausgrenzung alle Handlungen umfasst, deren Sinn es ist, ein konformes Verhalten zu erzwingen.

In den dörflichen Gesellschaften spielte die öffentliche Meinung bei der Herausbildung und Erhaltung der Ordnung in der Gesellschaft und in der Lebenswelt eine grundlegende Rolle. Da die Reaktion des Dorfes auf die Ereignisse des Lebens vorwiegend öffentlicher Art ist, misst sich das Individuum daran.

10 Heller, Á. 1994. 126.

11 Heller, Á. 1994. 63

12 Kaschuba, W. 1990. 71.

13 Boudon Raymond-Bourricaud, F. 1992. 476.

Die Personen, die dazu berechtigt sind, Urteile zu fällen, die auch gesellschaftliche Sanktionen enthalten, genießen gesellschaftliches Ansehen.¹⁴ Die volkscundliche Fachliteratur benennt diese Kontrollinstitution als öffentliche Meinung. In gewissen Fällen ist die öffentliche Meinung mit der Gesamtheit der erwachsenen Einwohnerschaft identisch, während diese Aufgabe in anderen Fällen von gewissen sozialen Gruppen übernommen wird.¹⁵

Menschliches Verhalten wurde in spontaner Weise in erster Linie von der öffentlichen Meinung gemessen und beeinflusst. Diese konnte dann auch ein gefordertes Verhalten erzwingen. Die Wiederherstellung der Ordnung erfolgte durch Zwang und Demütigung.¹⁶ Die öffentliche Meinung war darauf bedacht, in erster Linie das gegen die Ordnung verstossende Individuum dazu zu zwingen, ein richtiges Verhalten herauszubilden und beizubehalten, doch durch das Öffentlichwerden ihres Auftretens bezog sich dies dann auf die gesamte Gesellschaft.¹⁷ Die öffentliche Meinung verfügte über die unterschiedlichsten Mittel, ihren Mitgliedern, die gegen ihr Wert-, Erwartungs- und Normsystem verstießen, die aburteilende Meinung kundzutun.¹⁸

SÜNDEN UND STRAFEN

Im Leben der gegebenen Gemeinschaften muss es recht unterschiedliche Verstöße gegen die Normen und Regeln, die von der öffentlichen Meinung bestraft wurden, gegeben haben. Als Sünde galt im Rund der Einwohner der Tschangodörfer im Moldaugebiet die Summe jener Verhaltensweisen, die von der öffentlichen Meinung verurteilt wurden. Diese waren nicht identisch mit denen, die das Gesetz als Schuld ansah. Als Sünde galt, was auch moralisch verurteilt wurde und was den Tadel der öffentlichen Meinung nach sich zog.¹⁹

14 Heller, Á. 1994. 145.

15 Scharfe, M. 1970. Recht häufig erhalten dörfliche Burschenschaften das recht, im Namen der öffentlichen Meinung aufzutreten. In so einem Falle kommt es zu einer interessanten Situation, wenn nämlich die Einhaltung der Normen von denen kontrolliert wird, die selbst noch nicht völlig im Normensystem sozialisiert sind.

16 Angyal, P. 1933. 62. Tárkány Szűcs, E. 1981. 787.

17 Tárkány Szűcs, E. 1981. 787.

18 Angyal, P. 1933., Kulcsár, K. 1962., Nagy, O. 1989., Pápay, Zs. 1989., Jávör, K. 1978.

19 Tárkány Szűcs, E. 1981. 783.

Die individuellen und kollektiven Erscheinungsformen des moralischen Lebens können für sich allein betrachtet werden, da sie mit dem Weltbild und der Wertordnung der gegebenen Gemeinschaft eng verbunden sind.

In seinem unlängst erschienenen Buch charakterisiert Vilmos Tánkos die Weltanschauung und das Wertsystem der älteren Generation unter den Moldaunungarn recht treffend, wenn er sagt: "Im Kreis der älteren Generation ist auch heute noch die Weltsicht, die Wert- und Moralordnung des Mittelalters bestimmend, Rationalismus und der Atheismus der Aufklärung sind ihnen völlig unbekannt. (...) Die göttliche Gewissheit lassen ihr Weltbild starrer und statischer werden, und die irdischen Güter erhalten erst in diesem überirdischen Bezug ihren wahren Wert. Das Leben hat hier noch nichts an christlichen metaphysischen Perspektiven eingebüßt..."²⁰

Das tägliche Leben in den Tschangodörfern des Moldaugebietes war durch und durch mit Religiosität erfüllt. Hier stellte die ganze Welt, wie entstanden, so auch vorhanden, ein Heiligtum dar.²¹ Ihr moralisches Leben beruhte auf Religiosität.

Das höchste Streben in diesen Gemeinschaften bestand darin, das Heil zu erlangen. Ihr ganzes Leben war durch ihre Beziehung zur Arbeit, zur Welt, zu anderen und zu sich selbst geprägt. Einerseits verbreitete die katholische Kirche explizite Moralgesetze (z.B. ihre Stellungnahme zur Abtreibung und zur Untrennbarkeit der Ehe), andererseits bestanden implizite, von Moral getragene Lehren (z.B. die Liebe). Als Maß wurde das individuelle, persönliche Gewissen verkündet, von der Seite her wurde einer gewissen moralischen Pluralität Raum gewährt. Dies betraf jedoch nicht die explizit moralisierten Bereiche.²²

Die Grundlage für die kirchliche Moralordnung lieferten die zehn Gebote. Somit galten für die streng religiösen Menschen im Moldaugebiet Totschlag, Raub, Abtreibung und Diebstahl als Hauptsünden. Der regelmäßige Kirchgang und ein Leben im Sinne der Forderungen der katholischen Kirche waren Pflicht für jedes Mitglied der Dorfgemeinschaft. Es zählte als große Sünde, nicht regelmäßig in die Kirche zu gehen, nicht den Vorschriften und Forderungen der Religion entsprechend zu leben, sich zu betrinken oder zu fluchen.

In den Moldaudörfern galten Normen und Maßstäbe, die von den Gliedern unterschiedlicher Schichten ebenso wie von beiden Geschlechtern gleichermaßen

20 *Tánkos, V.* 1995. 286, 290.

21 *Detrichné Török, Zs.* 1990. 236. siehe *Tánkos, V.* 1995. 292-296. *Mohay, T.* 1994.

22 *Detrichné Török, Zs.* 1990. 230-231.

en und in gleicher Weise einzuhalten waren. In diesen lokalen Gesellschaften gibt es aber auch heute noch eine strenge Gliederung der Moralität nach dem Geschlecht.²³ So wurde beispielsweise der Ehebruch von Seiten eines Mannes ganz anders beurteilt als der von Seiten einer Frau. Bei illegalen Liebesbeziehungen prangerten in allen Fällen selbst die Frauen die weibliche Hälfte als schuldig an. Gleiches kann auch von übertriebenem Alkoholgenuss gesagt werden. Ebenso wurde das Fluchen und eine unreligiöse Lebensweise bei Männern von der öffentlichen Meinung nicht so hart verurteilt wie bei Frauen und vor allem bei jungen Mädchen. Auch in diesem Punkt stellte die öffentliche Meinung an die Frauen höhere Anforderungen, sich mit der christlichen Moral zu identifizieren.²⁴ Hier sei kurz darauf hingewiesen, dass es nicht nur vom Gesichtspunkt der Geschlechter, sondern auch der sozialen Schichtung her Unterschiede bezüglich der moralischen Normativen gab. Die Reichen aus den Dörfern klammerten sich stärker an die Einhaltung der moralischen Regeln als die Besitzlosen, Tagelöhner oder diejenigen, die in der Stadt eine Arbeit gefunden hatten.

In der Wertordnung der Tschangos ist die Ehrenhaftigkeit von zentraler Bedeutung.²⁵ Wer die Moralordnung der Gemeinschaft verletzt hat, dem wird keine Ehre mehr zuteil, und er hat sein Ansehen verloren. Anstand, Ehrenhaftigkeit, Ehrlichkeit und Reinheit - das waren die höchsten Wertmesser bei der Einschätzung eines Menschen. Die Bezeichnung reiner Mensch galt in diesen Dörfern als Synonym für ehrenhafter Mensch. Ein reiner Mensch kommt nicht allein in seiner Kleidung und seinem Verhalten den Erwartungen nach, sondern er geht seiner Arbeit ehrlich nach, wirtschaftet ordentlich und hält sein "Leben" (seinen Haushalt) rein.

In Szabófalva galt die Ehrenhaftigkeit als besonderes Verdienst. Wenn jemand ein schönes Haus und ein gutes Pferd hatte und sich schlicht kleidetet, so hieß es: Er hat ein schönes Haus und ein gutes Pferd, ihm gebührt Ehre. Von den Mädchen, die ehrenhaft waren, sagte man, dass sie kluge und ehrliche Mädchen wären. "Bei uns ist die größte Ehre für ein junges Mädchen, die Reinheit zu bewahren. Ein junges Mädchen soll rein sein..."²⁶ Hatte ein junges

23 Heller, Á. 1994. 182. Veres, L. 1982. 43. Jávör, K. 1978.312.

24 Jávör, K. 1978. 312.

25 van Dülmen, R. 1985. 61. Auch in den mittelalterlichen und den frühneuzeitlichen traditionellen europäischen Gesellschaften stellte die Ehrhaftigkeit einen determinierenden Faktor dar. Daher spielen die die Ehre verletzenden Strafen so eine hervorragende Rolle in den Schamkulturen.

26 Imreh, I. - Erdős Szeska, P. 1978. 198-199.

Mädchen bis zur Eheschließung sein Jungfräulichkeit nicht bewahrt und stellte sich dies heraus, so fand sie schwer einen Mann. Konnte sie dies jedoch verheimlichen und es stellte sich erst in der Hochzeitsnacht heraus, so kam es oft vor, dass der Jungvermählte seine Frau zu ihren Eltern zurückscheuchte. Vom Schwiegervater forderte er dann einen Ausgleich der Mitgift, indem er sich darauf berief, dass "sie keine Jungfrau mehr war". In so einem Falle, war das für den Brautvater recht beschämend, und er konnte kaum etwas gegen die Forderungen des Schwiegersohnes unternehmen. Als einmal in Klézse ein Rumäne, der ein Tschangomädchen zur Frau nahm, diesen "Mangel" bei ihr feststellen musste, jagte er sie sofort wieder nach Hause. Schließlich wurden sie doch ein Paar, aber die Frau musste zum orthodoxen Glauben konvertieren, wovon zuvor keine Rede war.

Das Leben in den Tschangodörfern im Moldaugebiet war völlig auf die Arbeit ausgerichtet. Sie galt als Leitprinzip im profanen Lebensraum. Demzufolge nahmen ehrliche Arbeit und Fleiß einen zentralen Platz in der Wertordnung der Menschen hier ein. Wer dagegen verstieß, wurde deshalb sehr negativ beurteilt.

Übertriebener Alkoholgenuss und Trunksucht senkten schon für sich das Ansehen, doch ihre Wirkung kam eher mittelbar zur Geltung. Ein trunksüchtiger, unzuverlässiger und arbeitsscheuer Mensch bedeutete so für die Familie einen großen Nachteil.

Die Frauen, die Haus und Hof nicht in Ordnung hielten und ihre Aufgaben zu Hause vernachlässigten, nannte man "dög". "Solche wurden früher verhöhnt, Aas und Schluderweib genannt, eine, die nicht arbeitet, und wartet, dass ihr alles fix und fertig zufällt, von solchen sagt man: "Herr, gib es mir und kau es vor" oder "der steckt's der Herr fertig in den Mund"²⁷ (Pusztina).

Wer sein Einkommen nicht durch seiner Hände Arbeit, sondern durch Machenschaften verdiente, der wurde nicht als ehrenhaft angesehen und verworfen. Heute scheint diese Wertung in einigen Dörfern nicht mehr so streng zu sein.

Sich die durch Fleiß erworbenen Güter eines anderen zu eigen zu machen, wurde von der öffentlichen Meinung als Sünde angesehen, sobald dies innerhalb der eigenen Gemeinschaft erfolgte. Über Diebstahl wurde schon ein milderes Urteil gefällt, sobald er in einem anderen Dorf begangen wurde, und der

27 Sammlung von Piroska Xanthusz. An dieser Stelle danke ich Piroska Xanthusz, Ágnes Metz und István B. Szakács, Studenten an der Universität zu Kolozsvár, für die Angaben.

Diebstahl von kollektivem Besitz galt geradezu als Tugend. Vielfach ist die Meinung anzutreffen, dass die Menschen in der Kollektivwirtschaft das Stehlen geradezu gelernt haben.

Ertappte man früher einen Dieb, wenn er z.B. kleinere Sachen wie Obst entwenden wollte, so genügte es, dass er um Verzeihung bat und das Diebesgut dem Besitzer zurückgab. Dieser vergab ihm dann, indem er ihm das Versprechen, nie wieder zu stehlen, abnahm. Häufiger kam es jedoch vor, dass der auf frischer Tat ertappte Dieb verprügelt und dann den staatlichen Behörden übergeben wurde. Heute gibt es die Selbstjustiz nicht mehr, denn die Bestrafung von Diebstählen ist - abgesehen von den magischen Verfahren - eindeutig Angelegenheit der Justiz.

In Szabófalva geschah 1947 ein Raubüberfall. Die gefassten Täter brachte man an den Tatort und zwang sie, den Hergang zu schildern. Als die Dorfbewohner entdeckten, dass einer unter den Tätern aus ihren Reihen stammt, und somit Schande über ihr Dorf gekommen ist, töteten sie den Mann auf der Stelle.²⁸ In diesem Falle verschaffte sich die Dorfgemeinschaft durch kollektive Selbstjustiz Genugtuung für die beschmutzte Ehre ihres Dorfes.

Heutzutage erscheint der Diebstahl als persönliche Angelegenheit des Geschädigten. Die Gemeinschaft tritt nicht mehr kollektiv auf, wenn eines ihrer Glieder geschädigt wurde. Deshalb kommt neben der Justiz der individuellen Form der symbolischen Genugtuung auch heute noch eine sehr wichtige, wenn nicht sogar wichtigere Rolle zu. Wem Schaden zugefügt wurde, der lässt vom rumänischen Priester eine Messe lesen, damit der Täter seine gerechte Strafe erhält. Die Glaubensvorstellungen eines rumänischen Priesters umfassen ein breites Bedeutungsspektrum, unter denen jedoch das Herausfinden und die Bestrafung eines Täters ein zentrales Moment darstellt.²⁹ "Dann gab es nur eins. Sie fasteten oder hielten Fastentage, wo sie an drei Freitagen oder neun Freitagen nichts aßen, sondern den ganzen Tag nur beteten, auch dem Vieh gaben sie nichts zu essen, und dann kam die göttliche Erhellung, wer der Schuldige war, und den nahm man gefangen." (Pusztina).³⁰

Viele versuchten auch mit Hilfe anderer magischer Verfahren, wie dem sog. Bohnenziehen und dem Kartenlegen, herauszubekommen, wer der Dieb war, und

28 *Imreh, I. - Szeka Erdős, P.* 1978. 202.

29 In seiner Studie gibt Vilmos Keszeg eine vollkommene Analyse der Glaubensvorstellungen anhand von Daten aus Mezöség. Ihm sei gedankt, dass er er mir das Manuskript zur Verfügung stellte.

30 Sammlung von Ágnes Metz

ob das Diebesgut wiedergefunden wird. In diesem Falle war die magische Zeremonie nicht auf Rache ausgerichtet wie beim Lesen der schwarzen Messe.

Die Wirkung der Sanktionen, die denjenigen auferlegt wurden, die gegen die moralische Wertordnung verstoßen hatten, garantierte, dass ihnen auch die Gefahr gesellschaftlicher Ächtung drohte. Ihre härteste Form war der Ausschluss aus der Gemeinschaft, wozu es jedoch nur recht selten kam. Häufiger geschah es, dass diejenigen, deren Benehmen und Lebensweise von den Normen des Dorfes abwich, an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden. Zu diesen Personen zählten neben den Trinkern auch Frauen mit liderlichem Lebenswandel und Mädchen mit unehelichen Kindern ebenso wie Männer und Frauen, die keinen Partner gefunden hatten oder auch nicht heiraten wollten.

Sobald der unmoralische Lebenswandel von "leichten Mädchen" bekannt wurde, begann man sie ins Gerede zu bringen, sogar der Priester prangerte sie in seiner Sonntagspredigt an. Nachdem sie einmal in schlechten Ruf geraten waren, hatten sie es schwer, einen Ehemann zu finden. Häufig gelang es ihnen nur, die Ehe mit einem weitaus älteren Mann, einem Witwer oder einem Fremden einzugehen. Nach Auffassung der Gemeinschaft geschah es ihnen recht, wenn sie infolge ihres unmoralischen Lebenswandels an die Peripherie der Gesellschaft gerieten. Wer für sündig und schuldig befunden wurde, den grüßte man nicht zurück und verspottete ihn hinterrücks.

Wurden ledige Mütter nicht für immer aus der Gemeinschaft verdrängt, so gerieten sie in eine marginale Position. Das Gleiche traf dann auch für ihre Kinder zu. Man nannte die unehelichen Kinder "bitang" oder "burján", in Klézse auch "csipke" oder "bojtorján". Da in mehreren Dörfern die ledigen Mütter auch heute noch ausgegrenzt werden, finden sie in ihrem eigenen Dorf kaum einen Ehepartner, was sie dazu zwingt, in einem anderen Dorf ein neues Leben zu beginnen. Mit einem Kind ist das natürlich sehr schwer. Deshalb werden die Kinder lediger Mütter meistens von den Großeltern aufgezogen. Dies war auch früher gang und gäbe. Fand eine ledige Mutter dennoch einen Ehemann im eigenen Dorf, so lebten sie bis ans Lebensende isoliert am Rande der Gesellschaft.

Auch diejenigen, die keinen Ehepartner gefunden hatten und somit gegen die Normen der Gemeinschaft verstießen, wurden in eine marginale Position gedrängt.³¹ Wer nicht den heiligen Bund der Ehe einging, wurde von der Gemeinschaft negativ beurteilt. Ein weiteres wesentliches Element der Wertord-

31 Pápay, Zs. 1989.92.

nung in diesen Gemeinschaften bestand darin, Kinder zu bekommen und aufzuziehen, wogegen die Lediggebliebenen natürlich ebenfalls verstießen.³² So ein Mensch brachte Schande über die Familie, weil seine Person die örtliche Wertordnung grundlegend in Frage stellte. Daher war jedermann darauf bedacht, die Partnerlosigkeit und die damit einhergehende Familienscham sowie die daraus erwachsende marginale Position zu umgehen.

Für die Dorfbewohner stellte so eine ausgegrenzte Person gleich einem negativen Bezugspunkt ein Instrument dar, die eigene Lebensweise und die eigene Identität zu definieren.³³

DIE RITUALE DER SCHANDE

Die Verhaltensnormen und -gesetze in den traditionellen Gesellschaften schrieben nicht nur vor, wie man sich konform zu verhalten hatte, sondern sie regelten auch, wie etwas wieder auszugleichen war, wenn die Vorschriften nicht eingehalten worden waren. So lieferte das äußere Ansehen auch denjenigen die nötigen Verhaltensweisen, die Vorschriften übergangen hatten.

Zur Bestrafung durch öffentliche Demütigung fand sich ein Großteil der Dorfbewohner ein, um aktiv an der Demütigung des Schuldigen teilzunehmen. Die aktive Beteiligung an dem von der Kirche oder den Behörden inszenierten Akt bewirkte das Bewusstsein, der Schuldige wäre von der Gemeinschaft für seine Tat bestraft worden.³⁴ Diese ritualisierte Demütigung weist darauf hin, dass die Gemeinschaft sich das Recht nahm, auch die Privatsphäre des Individuums beurteilen zu dürfen, insofern diese in Widerspruch zu den auf einem Konsens beruhenden Werten stand. In dem Falle hat nicht nur der gute Ruf des Individuums, sondern der der ganzen Familie darunter zu leiden. Sinn und Zweck dieses Ritus bestanden aber nicht in der Ausgrenzung, sondern vielmehr in der Integration. Durch die öffentliche Buße wurden diejenigen, die gegen die von der Gemeinschaft akzeptierte Wertordnung verstoßen hatten, erneut zu vollwertigen Gliedern der Gemeinschaft. Auf diese Weise erhielt die Dorfgemeinschaft die Wertordnung über lange Zeit am Leben, indem sie dem moralischen Selbstschutz der Gemeinschaft diene.³⁵

32 Pápay, Zs. 1989. 92.

33 Gágyi, J. 1994. 88.

34 Gelecsér, J. 1989. 31.

35 Detrichné, Török Zs. 1990. 228-229.

Die herkömmlichen Formen der Kritik boten eine Möglichkeit, gesellschaftliche Konflikte symbolisch darzustellen, und somit diese in Schranken zu halten, was den Beteiligten weiterhin ein Leben innerhalb der Dorfgemeinschaft garantierte.³⁶

Zu den von der Kirche praktizierten die Ehre verletzenden Bestrafungen gehörten das Abkanzeln in der Kirche während der Sonntagspredigt - vor allem im Falle des Ehebruches, des Geschlechtslebens vor der Eheschließung oder des Fluchens angewandt - und die schwerwiegenderen Formen: das Verfluchen sowie der Brauch des Kerzen- oder Kruzifixhaltens. Wer in geringerem Maße gegen die religiöse Moral verstoßen hatte, wurde vom Priester persönlich zur Rechenschaft gezogen.

Früher wurden auch Diebe durch Demütigungen bestraft. So band man früher in Szabófalva dem Dieb das Diebesgut auf den Rücken und ließ ihn damit durch das ganze Dorf gehen. Dabei musste er laut rufen: "Wer so was macht, wie ich, dem ergeht's so wie mir." Es wird erzählt, dass ein Mann, dem dies widerfuhr, vor Schande das Dorf verließ und nie wieder zurückkehrte.³⁷

In Szabófalva bestrafte ein Priester eine Mädchenentführung, indem er den Entführer zur Sonntagsmesse in Schwarz gekleidet vor der gesammelten Gemeinde für seine unrechtmäßige Tat verfluchte.³⁸

Wurde ein Mädchen infolge einer Liebesbeziehung vor der Ehe schwanger, so musste der junge Mann sie zur Frau nehmen. Der kirchlichen Buße konnte das Paar aber selbst dann nicht entgehen. Die beiden mussten eine Kerze oder ein Kruzifix halten, was den Dorfbewohnern gegenüber als schwere Demütigung galt. Unterwarfen sie sich dieser Strafe nicht, so verlobte und traute der Priester sie nicht. Wurde ein Kind nach der Eheschließung geboren und es stellte sich heraus, dass es schon vorher gezeugt worden war, so weigerte sich der Priester es zu taufen, bevor die Eltern ihre Strafe nicht abgebußt hatten.

Mit welcher Tendenz sich die Demütigungsstrafen änderten, wird durch eine eingehendere Untersuchung eines Brauches anschaulich, bei dem die Büberin oder der Büber unter das Kruzifix gesetzt wurden.

Noch vor wenigen Jahrzehnten wurde der Brauch des Kruzifixhaltens in Pusztina folgendermaßen gehandhabt: "Dann erzählte meine Mutter, dass der Priester die Menschen, vor sich niederknien ließ. Wenn er meinte, sie seien

36 Kaschuba, W. 1990. 66.

37 Imreh, I. - Sészka Erdős, P. 1978. 201.

38 Imreh, I. - Sészka Erdős, P. 1978. 205.

schuldig, so ließ er sie vorm Altar niederknien und von allen Anwesenden mit Weihwasser bespritzen, damit ihnen der Teufel ausgetrieben wird. Sie wurden so sehr bespritzt, dass ihr Hemd klitschnass war. So strafte man früher."³⁹ An der Bestrafung und öffentlichen Demütigung der Sünder waren damals die Mitglieder der lokalen Gesellschaft noch aktiv beteiligt.

In Szabófalva mussten ein gefallenes Mädchen und ein gefallener Bursche während der Sonntagsmesse eine brennende Kerze vor dem Altar halten, was als ganz besondere Demütigung galt. Es soll hier vorgekommen sein, dass der junge Mann sich dessen so sehr schämte, dass er es verweigerte, die Kerze zu halten und das Mädchen die Strafe allein abbüßte. Doch der junge Mann entging seiner Strafe nicht, denn der Priester änderte diese zu einem Bußgeld (gloaba), das der junge Mann dem Kirchenamt zum Nutzen des Klerus zu entrichten hatte. So wurden auch die schuldigen Burschen bestraft, die anstatt, eine Kerze zu halten, lieber ein Bußgeld zahlten. Anfangs gelang es nur den Männern, sich der öffentlichen Demütigung zu entziehen, was darauf hinweist, dass bei der Bestrafung einzelner Sünden Unterschiede zwischen den beiden Geschlechtern gemacht wurden.

Auch in Pusztina mussten die Mädchen eine Kerze halten. Hier wurde die Kerze zuvor dick mit Masut bestrichen und musstean drei Sonntagen hintereinander gehalten werden.

In Klézse mussten die Mädchen ebenfalls eine schwarze Kerze halten. Diese wurde zum Spott mit Pech bestrichen und in der anderen Hand mussten sie Nesseln halten. Später reduzierte sich die Strafe auf das Kerzenhalten, heute gibt es sie gar nicht mehr.

In den Dörfern um Tatros mussten früher nicht nur gefallene Mädchen eine schwarze Kerze halten, sondern auch diejenigen, von denen sich herausstellte, dass sie einen Abort hatten.⁴⁰

In Klézse ging der Priester mit recht drastischen Strafen gegen gefallene Mädchen vor. Stellte sich so ein Fall heraus, sperrte der Priester sie vor aller Augen in den Schweinestall bei ihrem eigenen Haus ein, um sie so für ihre Sünden büßen zu lassen.

Auch in Pusztina mussten sowohl das Mädchen als auch der Bursche sowie die Eltern des Mädchens an exponierter Stelle das Kruzifix halten. Nachdem das Kind geboren war, trug die Mutter es auf dem Arm in die Kirche, damit alle es sehen konnten.

39 Sammlung von Dóra Czégényi.

40 Sammlung von B. Szakács, István.

In Lészped brauchen diejenigen, die schon vor der Eheschließung eine Liebesbeziehung miteinander hatten, kein Kruzifix mehr zu halten. Doch der Priester traut sie nur an einem gewöhnlichen Werktag und auf keinen Fall sonntags in der heiligen Messe. Die Braut durfte früher keinen Kranz tragen, und dem Bräutigam riss der Priester eigenhändig das "Hochzeitsgesteck" vom Revers.

In Diószeg setzte man das gefallenen Mädchen während der Messe unter das "schwarze Kruzifix", und auf der anderen Seite des Kruzifixes mussten der Bräutigam, oft sogar auch die Brauteltern Platz nehmen. Dies geschah drei Wochen lang, bis die Hochzeit angekündigt wurde.

Teil der Strafe war es auch, dass das Mädchen nicht in Weiß heiraten und keine große Hochzeitsfeier abhalten durfte. Dies alles war früher so. Heute traut der Priester auch solche Personen ohne weiteres. Ein Mann aus Szitás beschwerte sich, dass er den Priester sogar schriftlich von dem Sündenfall eines Mädchens aus dem Dorf unterrichtet habe, dieser sie aber traute. Sie trug sogar ein weißes Brautkleid, und selbst die große Feier blieb nicht aus.⁴¹

Hier werden wir Zeugen, wie Wertordnungen aufeinandertreffen. In allen diesen Fällen setzte sich hier die vom Priester vertretene Ansicht durch. In anderen Fällen konnte genau das Gegenteil beobachtet werden, denn nicht nur die Betroffenen, sondern die Mehrheit der öffentlichen Meinung stellte sich gegen die öffentliche Demütigung, obwohl diese vom Priester bis in die jüngste Vergangenheit praktiziert wurde. So musste in Lészped ein gefallenes Paar noch vor wenigen Jahren das schwarze Kruzifix halten. Neuerdings ist man auch hier nicht mehr so streng, und den Sündern drohen weder das Abgekanzelt-werden noch öffentliche Demütigung, wenn sie ein Bußgeld entrichten. Natürlich wissen alle im Dorf von dem Sündenfall, doch die Art der Bestrafung ist nur dem Priester und den Betroffenen bekannt. Mit dem Wegfall der Öffentlichkeit und der Demütigung geht die abschreckende Wirkung der Strafe verloren. Je heterogener das äußere Ansehen wird, umso weniger versieht die Schande ihre Aufgabe, die Gesellschaft zu integrieren. Sie ist nicht in der Lage, die Beziehungen außerhalb der Gruppe zu regulieren, sondern kann nur für die Regelung innerer Konflikte sorgen.⁴²

Es gab auch andere Formen der klerikalen Bestrafung, wenn ein lediges Mädchen schwanger wurde. In Szabófalva brachte man die Gefallene auf das

41 Sammlung von B. Szakács, István.

42 Heller, Á. é.n. 200.

Pfarramt, wo man ihr ein Joch umlegte und sie mit einem Riemen an den Zaun band. Vor aller Augen versetzte der Priester ihr dann eine gehörige Tracht Prügel.⁴³

Auch in Klézse ging der Priester gegen ledige Mütter recht drastisch vor. Wurde so ein Fall bekannt, so sperrte der Priester das Mädchen zur Demütigung in seinem eigenen Schweinestall ein.

Die sich modernisierende Kirche lässt immer mehr von der Ausübung demütigender Riten ab.⁴⁴

In den Veränderungen der Demütigungsrituale zeichnen sich ganz bestimmte Tendenzen ab. Während der ersten Phase nimmt die Gemeinschaft aktiv teil am Demütigungsritus; in der folgenden Phase gibt es keine aktive Teilnahme mehr von Seiten der Gemeinschaft, aber passiv ist sie noch zugegen beim Vollzug der öffentlichen Demütigung in der Kirche. Dann halten die Sünder eine längere Zeit für alle sichtbar das Kruzifix. Die Eltern des jungen Mannes konnten aber schon hier der öffentlichen Demütigung entgehen. Das weist darauf hin, dass die Rolle der Frau bei der Versündigung härter beurteilt wurde. Die Strafe durch eine Geldbuße abzugelten, war anfangs auch nur dem Mann möglich, die Frau mußte Schimpf und Schande ausstehen.

Seit einigen Jahrzehnten wird auch dies nicht mehr praktiziert, die Sünder müssen keinen gesonderten Platz mehr in der Kirche einnehmen. Doch ihr Vergehen wurde durch das Abkanzeln in der Predigt auch weiterhin noch öffentlich dargestellt. Später änderte sich auch das. Der Priester prangerte zwar ganz konkrete Fälle an, nannte aber keine Namen mehr. Natürlich konnte die Gemeinde in so einem Fall stets auf die betroffene Person schließen, aber ihr Name wurde nicht mehr in der Kirche ausgesprochen. Heute wird auch so

43 *Imreh, I.* - *Sesze Erdős, P.* 1978. 206, Joseph II. verbot es, jemanden - egal, ob verheiratet oder nicht - wegen Unzucht zur Züchtigung durch die Kirche zu zwingen. 1786 wurde ein eine königliche Verordnung erlassen, wonach es nicht gestattet war, gefallene Personen demütigend zu strafen. Vgl.: *Gelencsér, J.* 1989.31.

44 Trotzdem wird der mittelalterliche Charakter der auf diesem Gebiet anzutreffenden Zustände immer wieder von einigen Forschern hervorgehoben. "In Bezug auf die Religion existieren mittelalterliche Zustände. Ich weiß von einem Fall, wo der Priester von Klézse ein Mädchen verfluchte, weil diese ihn angezeigt hatte, dass er den aus Hilfspaketen stammenden Kaffee für Geld verkauft. Und wie dies passierte, das ist besonders interessant. Ich habe nur von der griechisch-orthodoxen Kirche gehört, dass man jemanden öffentlich in der Kirche verfluchte. Der Priester zündete eine Kerze an und verfluchte denjenigen, dann zertrampelte er die Kerze auf dem Altar. Solche Zustände herrschen noch. Das ist das reinste Mittelalter." - *Kallós, Z.* 1993. 10. Ebenso war es der Priester von Klézse, der Tschangókindern ins Szeklerland zur Erholung brachte. Zwei von ihnen fühlten sich dort nicht wohl. In der Sonntagsmesse stieß er Verwünschungen aus und nannte die Szekler Stadt, in die er die Kinder gebracht hatte, ein Reich von Heiden. Mitteilung von Kati Fehér.

etwas von den Sündern übel genommen, und man versucht, die Angelegenheiten individuell mit dem Priester zu regeln. Gegen Entrichtung einer gewissen Summe wird die öffentliche Demütigung umgangen.

DIE PLURALITÄT DER NORMEN UND DIE SOZIALE KONTROLLE

Als wichtig erweist sich die Untersuchung die Rolle, die die öffentliche Meinung heute dabei spielt, eine Ordnung in der Gesellschaft und in der Lebenswelt zu schaffen und beizubehalten.

Infolge der Verbürgerlichung und der bedeutsamen Veränderungen der Lebensformen verschwinden in den Moldaudörfern die einst in ihrem Charakter so selbstverständlichen konkreten Normen. An ihre Stelle treten außerordentlich abstrakte und universale Normen, die jedoch ausschließlich vorerst noch im Kreis der jüngeren Generation an Geltung gewinnen, aber selbst dort nicht entscheidend sind. Die neuen geltend werdenden Normen sind immer weniger konkret. Je abstrakter sie werden, desto mehr Interpretationsmöglichkeiten lassen sie zu.⁴⁵ Die radikale Veränderung der Lebensformen brachte jedoch keine Schwächung des Normsystems mit sich, viel mehr ist die Pluralität der Normen typisch für die heutigen Zustände. Die Heterogenität der Verhaltensnormen ist eine Folgeerscheinung der voneinander abweichenden Auffassungen der unterschiedlichen Generationen.

Der Modernisierungsprozess wirkt sich auf die äußeren Merkmale der Lebensform aus und berührt die die Lebensweise steuernden Werte in unterschiedlichem Maße. In unseren Tagen mischt sich eine auf ganz strenger Religionsmoral basierende Lebensführung mit einer mehr und mehr bürgerlichen Wertordnung. Für die Vertreter der jungen Generation, in erster Linie die, die in die Stadt gezogen sind oder dort arbeiten, ist es typisch, die Wertordnung zu verändern, die sakral begründeten Wertprioritäten zu verwerfen oder zumindest in Frage zu stellen. Das heißt natürlich nicht, dass die junge Generation nicht mehr religiös wäre, nur setzt sie andere Schwerpunkte in der Wertordnung. Was die Weltanschauung der jungen Generation betrifft, so gewinnen hier immer stärker die städtischen Verhaltensmuster an Wirkung. Obgleich die Jugendlichen die Normen umgehen oder gegen sie verstoßen, so negieren sie sie dennoch nicht. Sie orientieren sich noch eindeutig an der

45 Heller, Á. 1994. 134.

christlichen Moral. Die Normen, die die auswärts arbeitenden Männer in der Stadt kennenlernen, finden keinen Zugang zum Dorf. Trotzdem gewinnen diese Menschen in mancher Hinsicht aber auch Abstand zu ihren dörflichen Normen. Immer größer wird die Anzahl derer, die aus dem Wirkungsbereich der sozialen Kontrolle austreten. Das Sanktionssystem, das hilft, die gemeinschaftlichen Normen einzuhalten, trifft auf sie nicht mehr zu. Im Bereich des Gemeinschaftslebens stellt die Kirche den wichtigsten Integrationsfaktor dar. Wer in diesen Gemeinschaften seinen Glauben nicht praktiziert, grenzt sich aus. Die Wertorientierung aller dortigen Bewohner ist auch heute noch grundlegend durch die christliche Moral determiniert.

Erst in den letzten Jahren kam es in diesen Dörfern zu Scheidungen. Die Familie ist - aufgrund der Heiligkeit der Ehe - eine auf sakraler Basis bestehende Institution. Man ist in der Ehe nicht treu, weil sie gut funktioniert, sondern weil sie auf sakraler Grundlage beruht. Daher wird die Scheidung auch heute noch sehr negativ eingeschätzt. Wer die Ehe nicht als heilig ansieht, wird von der Gemeinschaft ausgegrenzt. Hier spielt vor allem das Handeln des Priesters eine große Rolle, der solchen Personen das heilige Sakrament verweigert, sie aus der Kirche ausschließt, sie nicht zur Beichte und zur heiligen Kommunion zulässt.⁴⁶ Folgeerscheinung dieser Handlungen war das Verlassen solch einer Gemeinschaft, vielmals verbunden mit der Konvertierung (Überwechsel zum orthodoxen Glauben). In den Augen der öffentlichen Meinung zählt die Scheidung heute nicht mehr eindeutig als schwere Sünde. Die individuellen Aspekte und die Umstände (grober, trunksüchtiger, brutaler Ehemann; faule, unmoralische, ehebrechende Ehefrau) in Erwägung ziehend, wird sie in den meisten Fällen als akzeptabel angesehen.

Es ist zu beobachten, dass, wenn geschiedene Personen erneut heiraten möchten, sie in vielen Fällen zum orthodoxen Glauben konvertieren.

Unter den traditionellen Lebensbedingungen war eine Scheidung von Seiten der Frau schier undenkbar, denn ohne Mann gab es keine Möglichkeit für sie, eine eigenständige Existenz aufzubauen. Nachdem die Frauen sich aber von ihrer durch die herkömmliche Arbeitsteilung bestimmte Rolle gelöst hatten, konnten sie sich auch finanziell unabhängig machen. So kam es zu immer mehr Scheidungen, denen auch dadurch eine stärkere Rolle zukommt, dass man heute aus der Gemeinschaft austreten, sein Dorf verlassen kann und weitaus

46 Vgl.: *Gagyi, J.* 1994. 90. Wer die Kirchensteuer nicht zahlt, erfährt Sanktion dafür, indem der Priester bei der Beerdigung die Glocken nicht läuten läßt und am Grab keine Predigt hält.

mobiler geworden ist. Es fällt auf, dass, wenn eine Person dazu gezwungen ist, die Gemeinschaft zu verlassen (weil sie ausgegrenzt wird oder aber die erzwungene marginale Position nicht einnehmen will), es ihr nicht schwerfällt, sich in eine Gemeinschaft mit anderer Religion einzugliedern und auch in einem anderen ethnischen Umfeld zu leben. Diese Gemeinschaften sind sprachlich und kulturell so stark assimiliert, dass ein Identitätswechsel für die Person keinerlei Auswirkungen hat, und auch die Familie im weiteren Sinne sieht dies nicht negativ.⁴⁷ In den meisten Fällen handelt es sich bei den ausgegrenzten Personen um Frauen, die dann die Gemeinschaft für immer verlassen.

Früher strafte auch die Gesamtheit der Gemeinschaft die Geschiedenen durch Ausgrenzung, doch heute gilt dies in den Augen der öffentlichen Meinung nicht mehr eindeutig als Sünde. Für eine wilde Ehe, das Zusammenleben ohne kirchliche Trauung, gibt es jedoch in keinem einzigen Dorf ein Beispiel. Außereheliches Geschlechtsleben wird auch heute noch sehr streng abgeurteilt. Vor allem über Frauen urteilt man sehr hart. Aber die Kontrolle der Gemeinschaft dehnt sich heute nicht mehr auf ein sanktionierendes Urteil solcher Verhaltensformen aus, dies ist mehr und mehr Aufgabe der Kirche und der engeren Verwandtschaft geworden. Man kann hierin eindeutig eine Folgererscheinung jenes Prozesses erkennen, wonach die öffentliche Meinung sich nicht mehr dazu im Recht sieht, in direkter oder indirekter Weise Einfluss auf das Privatleben des Einzelnen in der Gemeinschaft zu nehmen.

Durch die Veränderungen in der Lebensweise und in der Wertordnung sowie den umfangreichen Akkulturationsprozess ist dies heute nicht mehr so. Ledige Frauen werden heutzutage nicht mehr so negativ eingeschätzt, wenn sie religiös und fleissig sind. Die Gemeinschaft stellt es der persönlichen Entscheidung anheim, zu heiraten oder nicht.

Mit Auftreten der staatlichen Justiz wurde der öffentlichen Meinung die Beurteilung gewisser Handlungen entzogen. Aufgrund seines ständigen Wandels, stellt sich das Beziehungssystem zwischen der öffentlichen Meinung und den behördlichen sowie klerikalen Bestrafungen recht verwickelt dar. Früher waren die Bestrafung durch die Kirche und den Klerus determinierend, wohingegen heute die behördlichen Strafformen und die Bestrafung durch die Kirche dominant sind. Da es kaum noch Privateigentum gibt, die Menschen oft zwischen Wohn- und Arbeitsort pendeln und verstädtern, ist die soziale Kontrolle

47 Ferenc Pozsony betonte dieses Tendenz in seiner Untersuchung zur Identität der Ungarn im Moldaugebiet stark. *Pozsony, F.* 1996. 177. Vgl. *Tánczos, V.* 1995B: 61-69.

wesentlich zurückgegangen. Sie kommt höchstens noch im engeren Familien- und Bekanntenkreis zur Geltung. Das Individuum hat sich von der sozialen Kontrolle befreit. Das Leben der Gemeinschaft spielt sich heute in immer geringerem Maße vor den Augen des Dorfes ab.

In den vergangenen paar Jahrzehnten ließ sich in den hier untersuchten Dörfern im Moldaugebiet eine Umstrukturierung der Rolle der sozialen Kontrollinstitutionen und ihrer Handlungen beobachten. Was seinerzeit unter der Kontrolle durch die öffentliche Meinung der lokalen Gesellschaft stand (kleine Diebstähle, Abort usw.), ist nun eindeutig der staatlichen Justiz zugeordnet. Anders gesehen, ist die soziale Kontrolle heute vorwiegend an den Klerus, d.h., fast ausschließlich an die Person des Priesters gebunden. In vielen Fällen drückt diese Kontrolle so den Standpunkt der öffentlichen Meinung aus, jedoch nunmehr ohne deren aktive Beteiligung und Initiative. Heute dürfen wir von der Zentralisierung gesellschaftlicher Kontrollmechanismen sprechen.

Gut veranschaulicht wird dieser Umwandlungsprozess durch die Veränderung in der öffentlichen Beurteilung und Attitüde in Bezug auf den übertriebenen Alkoholgenuss. Früher wurde dieser weitaus negativer eingeschätzt, denn er hinderte den Menschen daran, der Arbeit, einem der wichtigsten Faktoren in der Wertordnung der Gemeinschaft, nachzugehen. Aus diesem Grunde wurden in solchen Fällen strenge Sanktionen auferlegt. Frauen durften früher in der Öffentlichkeit überhaupt keinen Alkohol trinken. Diese Veränderung zeigt nicht nur, welcher grundlegender Wandel auch in diesem Bereich vor sich ging, denn heute ist es keine Besonderheit mehr, wenn in den Moldaudörfern eine Frau in die Wirtschaft geht und niemand regt sich mehr darüber auf. Heute gehen die Frauen sogar ohne ihre Männer in die Gastwirtschaft, und selbst das wird von der öffentlichen Meinung nicht allzu sehr abgewertet. Allein die die alte Wertordnung vertretenden älteren Frauen bringen ihre Missbilligung darüber zum Ausdruck.

Der regelmäßige, häufig übertriebene Alkoholgenuss spielt im Leben der hiesigen Dorfbewohner eine ernsthafte Rolle. Nicht nur unter den Männern, sondern auch unter den Frauen sowie unter den älteren Menschen ist der häufige regelmäßige Alkoholgenuss verbreitet. Die Gemeinschaft verfügt heute aber über kein Instrumentarium mehr, mit dem es effektiv gegen die Normverstöße angehen könnte. Heute steht es der öffentlichen Meinung nicht mehr zu, sich in die Lebensweise und Handlungen der anderen einzumischen. Somit verbleibt diese Erscheinung heute völlig im Wirkungsbereich der Familie.

Publik - wenn auch nicht formell - wird die Einschätzung durch die Gemeinschaft auch heute noch durch Redereien und Klatschereien.

Beispielsweise ist das Wertesystem der Kinderlosigkeit gegenüber auch heute noch nicht wohlgesonnen, doch sie verfügt über keine Mittel, diese zu sanktionieren.

Neben der gesteigerten Kontrollfunktion durch den Klerus stellen das Gerede und der Dorfklatsch eine sehr wirksame und immer mächtigere Form der Kontrolle dar. Wenn über jemanden geklatscht wird, so heißt es "über den lacht alle Welt" oder "es wird gesagt". Natürlich ist jeder darauf bedacht, nicht "in aller Munde" zu kommen.

Der Klatsch, als Instrument der sozialen Kontrolle, verfehlt auch heute seine Wirkung nicht. Ja, es hat sogar den Anschein, als ob seine Rolle infolge der Verdrängung und der Konzentration anderer Kontrollinstitutionen ständig zunimmt. In den Moldaudörfern reguliert der Klatsch als informeller Kontrollmechanismus in gewisser Weise das Verhalten und erzwingt Konformismus. In diesem Sinne kann der Klatsch als Instrument der sozialen Kontrolle angesehen werden, soweit er sozialen Druck auf diejenigen ausübt, der sich ungebührlich benimmt, und ihn dazu bringt, die von seinem Umfeld als gültig angenommenen moralischen Normen und Werte anzuerkennen.⁴⁸ Die Angst, den guten Ruf und die Ehre zu verlieren, ist die Grundlage dafür, dass Menschen vor dem Klatsch zurückschrecken. Insofern erfüllt er seine Rolle als Kontrolle über die Einhaltung der überlieferten Normen recht effektiv.⁴⁹

Die zunehmende Rolle des Priesters zeigt sich auch darin, dass sein Wirken sich nicht allein auf die Kontrolle der religiös gebundenen Erscheinungen erstreckt. Er darf sich auch zu den kleinsten Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens äußern. In vielen Fällen mischt er sich auch in Familienkonflikte ein, in erster Linie mit der Absicht, diese lösen zu helfen. Das geschieht aber nur dann, wenn er von einem Familienmitglied um Vermittlung gebeten wurde. "Ich habe meinen Mann fünf Wochen verlassen. Da kam der Priester und wollte uns versöhnen." (Pusztina)

In der Beurteilung des Freitodes bestehen auch heute noch Gegensätze zwischen der öffentlichen Meinung und dem Priester. Die meisten Gläubigen sind heute nicht mehr damit einverstanden, dass ein Selbstmörder nur von einem Laienpriester und ohne kirchliche Zeremonien beerdigt werden darf. Dies wird vor allem von den Angehörigen des Selbstmörders beanstandet.

48 Bergman, J. R. 1987.199.

49 Bergman, J. R. 1987. 200.

Dass eine ledige Frau ein uneheliches Kind zur Welt bringt, wird auch heute noch sehr negativ beurteilt. Im Gegensatz zu früher wird die Verurteilung der Mutter heute aber nicht mehr auf das Kind übertragen. Dass heißt, das "bitang-Kind" wird innerhalb der Gemeinschaft nicht mehr (wie die Mutter) in eine marginale Position gedrängt. In manchen Dörfern wird die ledige Mutter auch heute noch ausgegrenzt. Sie findet keinen Ehepartner unter den Dorfbewohnern, und ist somit gezwungen, in einem anderen Dorf ein neues Leben zu beginnen. Da dies für eine Alleinstehende mit Kind sehr schwer ist, wächst das Kind häufig bei den Eltern der Mutter auf. Auch früher war es gang und gäbe, dass das uneheliche Kind einer ausgegrenzten ledigen Mutter von deren Eltern großgezogen wurde. Auch heute kommt es noch vor, dass der Priester die Gläubigen von der Kanzel herab dazu auffordert, eine ledige Mutter zu ächten, was aber von den meisten nicht mehr befolgt wird.⁵⁰ Anstelle der öffentlichen Demütigung wird es von der öffentlichen Meinung im Dorf heute schon als Strafe genug empfunden, wenn über die Sünderin "gelacht und geredet" wird, wenn der Priester sie öffentlich abkanzelt und ihr Kind als "bitang" bezeichnet.

Die Verweigerung kirchlicher Dienste als eine Form der Bestrafung gilt für einen religiösen Menschen als sehr harte, demütigende Strafe und eindeutige Ächtung.

Das Dorf vertritt keine einheitliche (öffentliche) Meinung mehr. Die auf einem Konsens beruhende Wertordnung wird heute nicht mehr von jedem als verpflichtend angesehen.

Auch die Haltung in Verbindung mit Schwangerschaft und Geburt hat sich grundlegend geändert. Heute wird eine junge Frau, die viele Kinder hat, eher gering geschätzt, bedauert und für "einfältig" gehalten.⁵¹

Als recht wesentliche Veränderung in der Auferlegung von Sanktionen ist die Tatsache anzusehen, dass sie, abgesehen von spontanen individuellen Formen, nicht mehr in der Gruppe ausgeführt werden und ihre Prestige verletzenden Charakter eingebüßt haben. Eine Schande ritualisiert bewusst zu machen, spielt heutzutage im sozialen Kontrollsystem der Dörfer keine bedeutsame Rolle mehr. Das ist als Folge einer signifikanten Veränderung innerhalb des Wertsystems zu verbuchen. Zwischen der öffentlichen und der privaten sozialen Sphäre gibt es noch keine Trennung, sie bildet noch eine Einheit. In

50 Sammlung von B. Szakács, István

51 Sammlung von B. Szakács, István

diesen Gemeinschaften wurde der Respekt vor der privaten und der Intimsphäre recht streng genommen. Heute haben sich auch hier bedeutende Veränderungen vollzogen, und die soziale Kontrolle zieht sich immer mehr aus dem Bereich der Privatsphäre zurück. Dortige Vorkommnisse zu werten, ist heute ausschließlich Angelegenheit des Priesters. Die öffentliche Meinung hat heute kein Recht mehr, sich in die private Lebenssphäre einzumischen.

Trotz all der Veränderungen, die in den untersuchten Moldaudörfern eingetreten sind, wirkt hier bis auf den heutigen Tag ein subtiles gesellschaftliches Kontrollsystem, das in seiner Effizienz zwar durch die immer stärker werdende Verslossenheit der Familien eingeschränkt ist, dessen Funktionsfähigkeit aber keineswegs in Frage gestellt zu werden braucht.

LITERATUR

- ANGYAL, P.
1933 A közzvélemény-büntetés. Budapest
- BERGMANN, J. R.
1987 Der Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion. Berlin–New York
- BOUDON, R. –BOURRICAUD, F.
1992 Soziologische Stichworte. Opladen
- DETRICHNÉ TÖRÖK, ZS.
1990 Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál. Szociológia, 3–4. 223–237.
- GAGYI, J.
1994 Marginalizált személy egy székely faluban. In: Antropológiai Műhely 4. Csíkszereda, 87–97.
- GELENCSÉR, J.
1989 Pellengér, szégyenkező, pacalozás. Megszégyenítő büntetések a Káli-medencében. Horizont XVII. évf. 1. 28–35.
- HELLER, Á.
1994 Általános etika. Budapest
é. n. A szégyen hatalma. Gond 10. szám. Debrecen, 158–211.
- IMREH, I. –SESZKA ERDŐS, P.
1978 A szabófalvi jogszokásokról. In: Néprajzi dolgozatok. Bukarest, 195–207.
- JÁVOR, K.
1978 Kontinuitás és változás a társadalmi és tudati viszonyokban. In: Bodrogi Tibor (szerk.) Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához. Budapest, 295–375.
- KALLOS, Z.
1993 Gyűjtési élményeim Moldvában. In: Péterbence Anikó (szerk.) Moldovának szíp tájaind születtem... Jászberény. 95–109.
- KASCHUBA, W.
1990 Az agrártársadalom útban a modernség felé: új kutatási távlatok. In: Vári András (szerk.) A német társadalomtörténet új útjai. Budapest, 58–80.

- KESZEG, V.
 é. n. A román pap hiedelmeköre a mezősegi folklórban. (megjelenés alatt)
- KULCSÁR, K.
 1962 A közvélemény, mint szociológiai jelenség. Magyar Filozófiai Szemle
- MOHAY, T.
 1994 „Megszenteltek áldott szent neved...” Magyar imádságok Moldvából. Pannonhalmi Szemle I/2. 53–66.
- NAGY, O.
 1989 A törvény szorításában. Budapest
- PÁPAY, ZS.
 1989 Rang, párválasztás, közvélemény. Budapest
- POZSONY, F.
 1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: Katona Judit–Viga Gyula (szerk.) Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei. Miskolc, 173–181.
- SCARFE, M.
 1970 Zum Rügebrauch. In: Hessische Blätter für Volkskunde. 61. 45–68.
- TÁNCZOS, V.
 1995a Gyöngyökkel gyökerezve. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csíkszereda
 1995b „Én román akarok lenni!! (Csángók Erdélyben – az etnikai-nyelvi-nemzeti identitás kérdései) Korunk 1. szám, 61–69.
- TÁRKÁNY SZŰCS, E.
 1981 Magyar jogi népszokások. Budapest
- VAN DÜLMEN, R.
 1985 Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München
- VERES, L.
 1982 Erkölcsi normatívák és tevékenység típusok. Debrecen

DIE FRAGE NACH DER ETHNISCHEN GRENZE UND
DER RAUMSTRUKTUR DER MULTIETHNIZITÄT AM BEISPIEL
DES EHEMALIGEN UNGARISCH-SLOWAKISCHEN KOMITATES
GÖMÖR UND KIS-HONT

*

FORSCHUNGSERGEBNISSE

Das Ziel der Forschungen war es, *den theoretischen Problembereich der ethnischen Grenze und der Raumstruktur der Multiethnizität zweier miteinander verkehrender Nationalitäten (slowakisch-ungarisch)* am Beispiel des einst ganz zu Ungarn gehörigen und im Jahre 1920 zwischen den beiden Ländern Ungarn und der Tschechoslowakei aufgeteilten ehemaligen ("historischen") Komitates Gömör und Kis-Hont darzulegen.¹

Es wurde die räumliche und zeitliche Dynamik der ethnischen Struktur des Komitats nicht durch Herausgreifen eines bestimmten Zeitpunktes ihrer Entwicklung, sondern in ihrem Verlauf, eingebettet in gesellschaftliche, geschichtliche sogar aktualpolitische (Veränderungen in der Verwaltung) Ereignisse erforscht.

Zu den Zielsetzungen zählte es allerdings nicht, *die interkulturelle Kommunikation in Siedlungen einer gemischter Ethnie, die sozialen Beziehungen, die alltäglichen zwischenethnischen Kontakte zu erklären*. Das Ziel lag ausdrücklich darin, die *auf offiziellen, statistischen Daten* beruhenden, großen, globalen (komitatlichen) ethnischen Prozesse mittels Mikrountersuchungen zu vervollständigen, d.h. wir versuchten *den Begriff der Multiethnizität mit den Forschungen auf Siedlungsebene* (in 10 ausgewählten Gemeinden von gemischter, slowakisch- ungarischer Nationalität) *weiter zu differenzieren* und mit Hilfe der mit spezifischen *volkskundlichen Methoden(!)* aufgenommenen Materialien hinter die trockenen Tatsachen (Daten) zu blicken, um zu sehen, was für kulturelle (*aber eben erfassbare - "meßbare": sprachliche, religiöse*) Ver-

¹ Die Forschungen wurden von 1994 bis 1997 durchgeführt. Die Ergebnisse veröffentlicht. *Keményfi, R.* 1998a. Dieses historische Forschungsgebiet ist der Gebietsauswahl Buchhofers ännlich. *Buchhofer, E.* 1967.

hältnisse die Daten über die Nationalitäten *in den Gemeinden* tatsächlich wiedergeben.² Einen wichtigen Teil des Geländepraktikums (Feldforschung) bildeten die Forschungen auf Siedlungsebene, die Erfassung der Nationalitätenkarten, die die Nationalitäten - Raumstruktur je einer multiethnischen Gemeinde entlang der ethnischen Grenze darstellen und damit den Verlauf der ethnischen Grenze weiterhin verfeinern und präzisieren.

Zwei Wissenschaften faßten die oben genannten weitverzweigten Forschungslinien zusammen:

- a. im Komitat die Kulturgeographie und ihr Teilgebiet, *die ethnische Geographie*
- b. in den Gemeinden thematisch und methodisch die ethnische Geographie, außerdem die sie mit ihren Methoden ergänzende *Volkskunde*, so dass wir von einer *interdisziplinären* Forschung sprechen können.³

Die Kulturgeographie ist die Wissenschaft, die sich aus geographischer Sicht mit der menschlichen Tätigkeit und deren Ergebnissen beschäftigt.⁴ Ihre Teilgebiete sind die Bevölkerungs-, Siedlungs-, Verkehrs-, Wirtschafts-, Politik- und Geschichtsgeographie.⁵ Für diese Studie ist es wichtig, *die ethnische Geographie* als einen besonderen, *sich mit ethnischen Raumstrukturen beschäftigenden, ethnisch-statistische Zeitfolgen aufstellenden und analysierenden* Zweig der Kulturgeographie zu verstehen. Das Wesen der geographischen Betrachtungsweise liegt in der *Fragestellung*, die durch die Erforschung ihrer Teilgebiete (z.B. Bevölkerungs-, Siedlungsgeographie) die Antwort auf die Frage sucht: *Wie ist das Verhältnis des Menschen zu seinem Raum? Was für eine Wirkung übt der Mensch auf diesen aus?* Wir verstehen unter "Raum" den grundlegenden Forschungsgegenstand der Geographie, sowohl den Natur-, als auch den „gesellschaftlichen“ Raum.⁶ Die Fragestellung der Kulturgeographie richtet sich also auf die *äußeren, räumlichen Beziehungen* der menschlichen Anwesenheit, auf die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung entstandene räumliche Anordnung der gesellschaftlichen Tätigkeit der Bevölkerung und konzentriert sich ausdrücklich auf die Zusammenhänge

2 Das bedeutet, dass keine spezifisch ethnologische Frage gestellt werde. - Roth, K. 1996. 11-27. Es wurden nur fachspezifische volkskundliche Methoden für die Lösung eines geographischen Raumproblems benutzt.

3 An der Universität zu Mainz wurde auch eine ähnliche interdisziplinäre (kulturgeographische und volkskundliche) Forschung durchgeführt. Niem, C. - Schneider, T. 1995.

4 Wirth, E. 1997. 15.

5 Leser, H. 1980. 28.

6 Stewig, R. 1990. 27., 69-71.

der Gegenwart, selbst wenn sie mit historischen Daten arbeitet.⁷ Wichtig ist noch darauf hinzuweisen, dass eine wichtige Methode dieses Wissenszweiges die *Induktion* ist: sie versucht durch die Zusammenfassung der lokalen Untersuchungen eine *meßbare* (!) Vergleichsbasis herzustellen, um dann daraus allgemeingültige *Gesetzmäßigkeiten* zu erschließen.

Den theoretischen Hintergrund und die Methoden der am Anfang der Arbeit formulierten Untersuchung der ethnischen Raumproblematik (im Komitat und in den Siedlungen) liefern also einerseits die Kulturgeographie, andererseits eines ihrer Teilgebiete, die *ethnische Geographie*.

Bezüglich der *Siedlungsforschungen* will diese Arbeit aber "hinter" die Ergebnisse blicken, die auf den durch die Geographie gelieferten, äußeren, meßbaren, statistischen Daten basieren; dazu haben wir die *Methoden der Volkskunde* verwendet.

Neben dem allgemeinen ungarischen Verständnis von Volkskunde als Sammelbegriff ist es notwendig, den Begriff zu erweitern: Aufgabe der Volkskunde ist es, *die Lebensbedingungen und Lebensweisen der verschiedenen Bevölkerungsschichten zu untersuchen und die kulturellen Unterschiede, die zwischen ethnischen und sozialen Gruppen sowohl der heutigen wie der historischen Gesellschaft in Europa bestehen, zu beschreiben, zu analysieren und zu erklären.*⁸ Die Fragestellung der Volkskunde richtet sich auf *die innere Struktur*, die Zusammenhänge und die geschichtlichen Veränderungen *der Kultur*, besonders auf den Unterschied und die *Eigenart der einzelnen Kulturen*. Eine wichtige Methode der Volkskunde ist die *Deduktion*. Da ihr Ziel gerade das Erkennen und Hervorheben der charakteristischen, eigenartigen Kultur war (ist), kann sie - im Gegensatz zur Kulturgeographie - keine allgemeingültigen kulturellen Gesetzmäßigkeiten feststellen. Daneben bedient sie sich *des Vergleichs*, der sowohl auf der Ebene der einzelnen kulturellen Elemente, als auch durch die konkrete Nebeneinanderstellung der an einem Ort (z.B. einer Siedlung oder einer Gesellschaftsschicht) vorhandenen kulturellen Vorgänge ermöglicht wird, wodurch ähnliche oder unterschiedliche kulturelle Veränderungen und Tendenzen, aber auf keinen Fall Gesetzmäßigkeiten, umrissen werden können.

Der Gegensatz zwischen der Fragestellung der beiden Wissenschaften ist also:

Geographie: ⇒	⇐ Volkskunde:
die Auslegung des Allgemeinen	des Einzelnen
(Gesetzformulierung)	(Typologisierung)

⁷ Anders als die Historische Geographie.

⁸ Stoklund, B. 1981. 3.

Wegen der Unterschiede in der Fragestellung und Methode können die Ergebnisse der beiden Wissenschaften *nicht* kritiklos nebeneinander gestellt werden (qualitativ-quantitativer Annäherungsunterschied), die aus den einzelnen Teilgebieten jeweils erhaltenen Ergebnisse können einander nur *genähert* werden.⁹

Wie sich aus der Zielsetzung und aus dem über die Volkskunde Ausgeführten ergibt, kommt in dieser Forschung *keine* volkskundliche Fragestellung vor, die die interkulturelle Kommunikation der Gemeinden gemischter ethnischer Zusammensetzung, die sozialen Beziehungen zwischen den Nationalitäten, den alltäglichen interethnischen Kontakt berührt und wodurch die obigen Fragen nach dem Verlauf *einmaliger* kultureller Vorgänge beantwortet werden könnten. Die Fragestellung dieser Forschung beschäftigt sich in den multiethnischen Siedlungen nur mit den "äußeren, tragenden" Formen der Kultur, nämlich mit Nationalität und Sprache.

Es wurde hingegen *eine spezifische Forschungsmethode der Volkskunde, nämlich: die Ethnographie* verwendet. Durch die mit Hilfe dieser Methode gesammelten Daten wurden geographische, raumstrukturelle Probleme, nämlich die ethnischen Strukturen *in den Siedlungen*, differenzierter dargestellt.

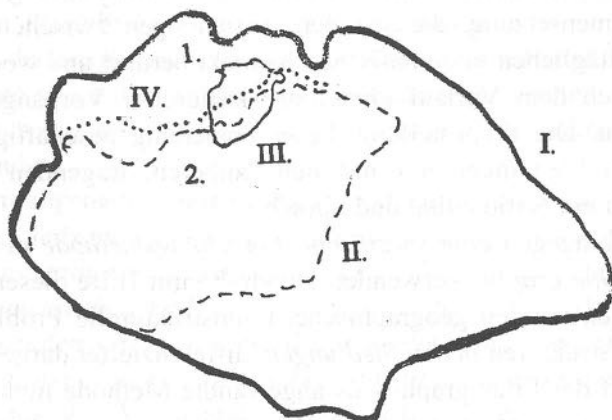
Der Begriff der Ethnographie als angewandte Methode muß ebenfalls geklärt werden, da wir unter diesem Begriff - von der ungarischen Fachliteratur abweichend - die im Feld durchgeführte, spezifisch empirische *Datenerwerbsmethode* (Beschreibung, Interviews, Beobachtungen, d.h. Beschäftigung mit stark subjektivem Material) verstehen, deren gesammelte Ergebnisse der theoretischen Bearbeitung zugrunde liegen.¹⁰ Das Wesen dieser die kommunalen ethnischen Raumstrukturen untersuchenden Methode liegt darin, dass die in der untersuchten Gemeinde Lebenden von älteren, die Dorfgemeinde gut kennenden Bewohnern und von der örtlichen Intelligenz (Priester, Bürgermeister) *ihrer Nationalität nach klassifiziert wurden*.

Diese Methoden gehören ebenfalls zum oben angeführten Methodenkreis und gründen sich auf den Unterschied der beiden Wissenschaften, d.h. wir wandelten die im Grunde statistische Art der Analyse (geschlossener Fragebogen) *zur volkskundlichen*, indem *wir die Fragen "öffneten"*, d.h. neben der "trockenen" Aufnahme der klassifizierten nationalen Angehörigkeit wurden auch die diese Daten (die ethnischen Verhältnisse, Raumstrukturen *der Gegenwart*) abstufenden, sich im interkulturellen Zusammenleben entwickelnden Le-

⁹ Die forschungsgeschichtliche Zusammenfassung ähnlicher Untersuchungen.: *Keményfi, R.* 1998b.

¹⁰ *Hirschberg, W.* 1988. 129.

bensgeschichten und Meinungen, herangezogen, berücksichtigt und bearbeitet. Wir verfolgen dabei die Absicht, die offiziellen statistischen Daten mit den in den Siedlungen gemachten Erfahrungen vergleichen und *kontrollieren* zu können, und durch diese korrigierten Daten die slowakisch-ungarische Grenzlinie in Gömör zu verfeinern. Das bedeutet aber nicht, dass wir den Nationalitätenanzahlen der offiziellen Volkszählung bewußte Verfälschung unterstellen würden.



Die Lage des untersuchten ehemaligen multiethnischen Komitats Gömör und Kis-Hont
 I. Die ungarische Staatsgrenze vor 1920; II. Die ungarische Staatsgrenze nach 1920;
 III. Die Grenze des untersuchten Komitats; IV. Die ethnische Grenze im Jahre 1991.
 1. slowakisch; 2. ungarisch

KURZE ZUSAMMENFASSUNG DER KOMITATSANALYSE

1. Das 18. Jahrhundert

Den ersten Ergebnissen gemäß stellt sich in Gömör und Kis-Hont die nördliche Zone enger dar, d.h. eine dem Grenzwert der Multiethnizität entsprechend schwankende gemischte Zone folgte nur im Norden der allgemein angenommenen 50-prozentigen ethnischen Grenze. Auf dem südlichen ungarischen Gebiet, mit Ausnahme einiger weniger Dörfer, kam dagegen kein einziger slowakischer Name vor. In dem Gebiet zwischen den, eine Nationalitätsgrenze bildenden (über 50 Prozent ungarische Mehrheit) Siedlungen und den 100-prozentig ungarischen Gemeinden, mischten sich weder 100-prozentig

slowakische, noch gemischte Dörfer mit slowakischer Mehrheit. Wir können zum 18. Jahrhundert feststellen, *dass gemischte Gemeinden sowohl in der 100 - als auch in der 50 - prozentigen Zone kaum zu finden sind (15 Siedlungen), d.h. die ethnische Grenze und die Kette der 100 prozentig ungarischen Siedlungen fielen beinahe zusammen.* Eine solche wissenschaftliche (d.h. künstlich sich verändernde) Festsetzung dieser gemischten Zone muss ausführlich analysiert werden.

2. Vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des ersten Weltkrieges (1800 -1918)

Die sich im 18. Jahrhundert stabilisierende ethnische Raumstruktur ist bis in das 19. Jahrhundert hinein bestehengeblieben. Im nördlichen Teil des Komitats hat sich die Multiethnizität erhalten, durch die Assimilation der Ruthenen aber hat sich die gemischte Zone allmählich nach Süden verschoben. Ihre Mischung ist bis zum Ende des Jahrhunderts durch zwei Ethnien (slowakisch, ungarisch) bestimmt. Der südliche Teil ist aber bis zum Ende des Jahrhunderts *einheitlich* (ungarisch) geworden (über 90%).

3. Das 20. Jahrhundert

a. 1918-1938

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in den Jahren der Entscheidung von Trianon, hat eine große ethnische raumstrukturelle Veränderung in Gömör und Kis-Hont stattgefunden. Das ist parallel zum Zerfall des Komitats geschehen, weshalb die bisherige nördliche multiethnische Zone ihre Stellung mit dem südlichen homogenen Gebiet nur auf dem künstlich rekonstruierten komitatlichen Verwaltungsgebiet wechselt, während die Sprachgrenze erhalten bleibt. Dieser vollständige Wechsel der ethnischen räumlichen *Qualität* (homogen, gemischt) und dadurch bedingt auch der *des Charakters* (ungarisch, slowakisch) ist ein sehr besonderer Vorgang, da sich nicht der Verlauf der Sprachgrenze verändert (sie rückt lediglich etwas mehr nach Süden), sondern diese Grenze verwandelt sich lediglich zur "Drehachse", d.h. zur stabilen Trennlinie, entlang deren sich *die Textur* zweier nebeneinanderliegenden Gebiete ändert. Der südliche, ethnisch homogene Block wandelt sich durch Einwanderung,

Aussiedlung, statistischen Identitätswechsel hin zum multiethnischen: das ethnische Bild des südlichen Teils des Komitats hat sich durch das Hinausziehen in die Umgebung der Stadt der vor allem vom nördlichen Gebiet her in die Städte gezogenen Bewohner verändert. In dieser Periode hat sich also ein *zentrifugaler*, d.h. ein aus dem Zentrum hinaus, in die Richtung der Ränder (staatliche bzw. ethnische Grenze) zeigender ethnischer Vorgang entwickelt.

b. 1938-45

In dieser Zeit wurde *die ethnische Grenze von Gömör und Kis-Hont zugleich zur Staatsgrenze (Der Erste Wiener Schiedsspruch 1938)*. Das bedeutet, dass der südliche Teil des Komitats wieder unter die Oberhoheit des Ungarischen Staates gestellt worden ist. Ähnliche ethnische raumstrukturelle Änderungen sind vorgegangen, wie zwischen 1918-1938, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Demzufolge ist der südliche Teil des Komitats (statistisch) wiederum homogen geworden. Diese sechs Jahre - im Gegensatz zu den vor vergangenen 20 Jahren - sind aber für die Entfaltung der großen bevölkerungsumordnenden Vorgänge genügend gewesen. Obwohl für die Umformung des ethnischen Bildes des südlichen Komitatanteils auch die Ein- und Aussiedlung (z.B. Angestellte, Soldaten) massgebend waren, ist die wichtigste ethnische raumformende Kraft der Identitätswechsel (Rückkehr) gewesen. Das war die Epoche in der Nationalitätsgeschichte des Komitats, als *die statistisch gemischte Ethnizität praktisch verschwunden ist und das Komitat einer haarscharfen Grenze entlang ethnisch rein bipolar geworden ist*.

c. 1945-91

Nach 1945 hat sich die ethnische Struktur des Komitats von Grund auf verändert. Die Zahl der ungarischen Bevölkerung ist in der südlichen Hälfte des Komitats an die Grenze zu der absoluten Mehrheit zurückgefallen. Das Maß der Gemischtheit verursacht die Auflockerung und die südliche Verlagerung der seit mehreren hundert Jahren stabilen ethnischen Grenze.¹¹

¹¹ Die Komitanalyse kann den ethnische Verlauf jeder Siedlung natürlich nicht enthalten, sondern modelliert nur die wichtigste Ereignisse.

KURZE ZUSAMMENFASSUNG DER ANALYSE AUF DER GEMEINDEEBENE

Die ethnische Geschichte der zehn ausgewählten Siedlungen im Komitat zeigt, dass diese Gemeinden zwischen dem nordslowakischen und dem südungarischen Block in kulturellem Sinne "echte Volksgrenzdörfer" sind. Sie bilden die Siedlungskette der *zwischenethnischen Kontaktzone*¹² seit dem Beginn der Ansiedlung. Die späteren Namenanalysen der mittelalterlichen Leibeigenenzählungen, dann auch die Arbeiten der neuzeitlichen Landbeschreiber und Statistiker beweisen ebenfalls die labile ethnische Zugehörigkeit, da die Beschreiber bei der Eingliederung der Gemeinden schwanken und oft die gemischte Kategorie zur ethnischen Beschreibung der Gemeinden angeben. Die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnende, auf der Muttersprache basierende Nationalitätenanalyse zeigt aber einen Rückgang der gemischten Ethnizität und eine statistische Zunahme der Ungarn in fast allen Siedlungen, außer *Kuntapolca*. Das bedeutet aber nicht, dass auch die gemischte Kultur in diesen Siedlungen abgegangen ist; sie ist bei den Volkszählungen zwischen den beiden Weltkriegen (mit Ausnahme von *Deresk*) der Nationalität nach erneut festgestellt worden und dieser Nationalitätscharakter ist in *Alsófalú, Felfalu, Szkáros, Visnyó* im Jahre 1938 auch nach dem Anschluß der 10 Gemeinden an Ungarn erhaltengeblieben.

Nach dem zweiten Weltkrieg hat sich aber das ethnische Gesicht der Gemeinden verändert. Die Wechselfälle der ersten drei Jahre nach 1945 haben den Rückgang der Ungarn verursacht, was auch die Volkszählung von 1970 wieder spiegelt. Nach dem Weltkrieg sind auch die Mischehen immer häufiger geworden; die Feldforschung zeigte, dass das Zigeunertum parallel zur Organisierung der Produktionsgenossenschaften in den überalternden Dörfern erschienen ist.

Wir sahen uns in dieser Siedlungsstudie auch dem Problem der statistischen Bestimmung des Zigeunertums gegenüber. Die ethnischen Mikrountersuchungen in der Gemeinde haben die abgestufte Annäherung an das Zigeunertum erfordert, insofern als diese Ethnie das ungarisch-slowakische ethnische und sprachliche Verhältnis veränderte. Da wir zur genauen Bestimmung der ethnischen Verhältnisse und zur Konstruierung der Nationalitätskarten exakte, meßbare Zahlen benötigten, haben wir irgendeine Klassifikationsmethode verwenden müssen. Deshalb haben wir eine Methode gewählt, deren Wesen darin liegt, dass sie die in der Fachliteratur allgemein gebräuchliche Methode der Zigeuner-Bestimmung *umkehrt*. Wir haben uns bemüht, nur diejenigen zum Zige-

12 Über die Kontaktzone: Greverus, I-M. 1969. 11-26.; Vilkuna, K. 1975. 49-58.

unertum zu zählen, *die von solchen Zigeunern, die sich selbst als Roma bekennen, nach unterschiedlichen Kriterien (Lebensweise, antropologischer Charakter) als Zigeuner angesehen werden.*

Diese im voraus, „am Schreibtisch“ formulierte Methode hat sich aber auf dem Gelände als unnütz erwiesen. Erstens deshalb, weil die Menschen, die sich bei der Volkszählung als Zigeuner bekannt haben, in den Gemeinden "unsichtbar", unzugänglich geworden sind. Zweitens, wenn es auch gelungen ist, solche Personen zu finden, haben sie nicht das ganze Dorf gekannt und konnten deshalb nicht alle Bewohner in ethnischer Hinsicht klassifizieren. Drittens haben sie *in statistischer Hinsicht* unauslegbare Antworten gegeben. Es gibt in den Dörfern nämlich keine eindeutigen Merkmale (z.B. nicht einmal die Zigeunersprache, oder eine von der Umgebung verschiedene Religion), an denen wir *das Selbstbild* der eigenen und anderen Familien ausnahmslos statistisch hätten anknüpfen können - außer dass sie sich aus irgendeinem (hauptsächlich wirtschaftlichem) Grund bei den Volkszählungen als Zigeuner bekannt haben. Das Kriterium der Klassifizierung ist entweder die verwandschaftliche Angehörigkeit, oder die Ausscheidung aus der Gemeinde ("er ist kein Zigeuner mehr"), oder das einfache "ich weiß nichts von ihm" gewesen; aber viele Familien, die von der nicht-zigeunerischen Umgebung als Zigeuner bezeichnet worden sind, haben sich selbst nicht als Zigeuner klassifiziert und haben die Frage für unsinnig gehalten.

Die innere statistische Analyse des Zigeunertums ist wegen der Labilität seiner kulturellen Angehörigkeit unmöglich, da sie bloß durch die "Begegnungen" mit ihrer nicht-zigeunerischen Umgebung zu erfassen ist. In den Situationen, in denen die ethnische Angehörigkeit wichtig ist (z.B. wirtschaftliche: Unterstützungen; Eheschließung) und dadurch das situationsbedingte Verhaltensmodell beeinflußt, können wir von einer Ethnie mit unterschiedlicher Kulturzugehörigkeit sprechen. Das ethnische Selbstbewußtsein, das Bekenntnis zum Zigeunertum kann also nur im Verhältnissystem und durch seine Einstellung zur "Mehrheitsgesellschaft" ausgelegt werden. Doch die Umwandlung der durch diese qualitative Annäherungsart, die Feldforschungsmethode, erhebaren Identitätsmodelle in meßbare Zahlen, war für die von uns als Ziel gesetzte statistische Analyse und so auch für die Darstellung der bei den Volkszählungen verborgengebliebenen Ethnie unmöglich. Wir begegneten in den Siedlungen lediglich einer Erscheinung, die eine Umgrenzung des Zigeunertums ermöglicht. Das war die *endogame* Eheschließung. *Das Zigeunertum konnte also in den untersuchten Dörfern als die einzige Volksgruppe definiert*

werden, die über ein geschlossenes, inneres Verhältnissystem in der Familie verfügt.

Das anfangs der Untersuchung formulierte entscheidende Kriterium für die zur Forschung ausgewählten Siedlungen, nämlich dass sie aufgrund der Volkszählung 1991 hinsichtlich zweier Nationalitäten gemischt sein sollen, mußte durch die Feldforschungen modifiziert werden. Die Analysen zeigen nicht bi-, sondern tripolare Nationalitätssysteme, die lediglich über eine relative Mehrheit verfügen (*Felfalu, Kuntapolca*); sie zeigen sogar im Falle von *Gice* und *Páskaháza* eine absolute Zigeunermehrheit. Die Feldforschung erweist also einen vollständigen ethnischen Wechsel.

Die Forschungen zeigen ebenfalls, dass sich in einer gegebenen Siedlung nicht von einer in statistischem Sinne "kritischen Menge des Zigeunertums" sprechen läßt, die eine gemischte Siedlung mit ungarischer Mehrheit bei den offiziellen Volkszählungen umkippen könnte, weil solches einerseits von der Verhältniszahl der Slowaken in den Siedlungen, andererseits - im Falle des Zigeunertums - nicht von der Anzahl allein, sondern von dem ihrer Muttersprache meist entgegengesetzten *ethnischen Bekenntnis* abhängt. Das Zigeunertum mit ungarischer Muttersprache hat sich bei den Volkszählungen beispielsweise in *Gice* als slowakisch, in *Deresk* aber als ungarisch bekannt. Wenn das ethnische Verhalten des Zigeunertums in *Deresk* anders wäre und es sich als slowakisch bekannt hätte, hätte die Volkszählung von 1991 nicht einen 94prozentigen, sondern einen etwa 70prozentigen ethnischen Verhältnisanteil der Ungarn gezeigt.

Die erweisbare ethnische Separiertheit des Zigeunertums hängt also nicht mit der muttersprachlichen Verteilung der Siedlungen zusammen (in *Alsófalú, Deresk, Felfalu, Gice, Páskaháza* und *Visnyó* haben die Zigeuner nämlich Ungarisch als Muttersprache, in *Gömörliiget* und *Kuntapolca* dagegen Slowakisch).

ÜBER DIE PROBLEMATIK DER MULTIETHNIZITÄT

Bei der Erforschung von ethnisch ähnlichen Siedlungen haben wir auch in einer früheren Studie auf die Problematik der Multiethnizität aufmerksam gemacht. Wir haben die Frage der Multiethnizität in einen statistischen (I.) und einen kulturellen (II.) Teil getrennt.¹³

¹³ *Keményfi, R. 1994.*

I. Für die Statistik stellt sich folgende Frage: *Wie groß ist die Verhältniszahl im Vergleich zur Gesamtbevölkerung der Gemeinde, von der an eine Siedlung als gemischt betrachtet werden kann?* Der eine Forscher gibt einen einzigen Bewohner von unterschiedlicher Nationalität an und bezeichnet das Dorf dadurch als gemischt; der andere Forscher erarbeitet ein abgestuftes, aber *eigenes* System für die statistische Darstellung der Gemeinden multiethnischer Zusammensetzung.¹⁴ Nicht einmal die offiziellen Volkszählungen geben Aufklärung über die Zahlenverhältnisse der Multiethnizität. Die Herausgeber haben bestimmt, welche Siedlungen zur Darstellung der ethnischen Zusammensetzung ausgewählt worden sind, indem "die Anzahl der eines nationalen Minderheit Angehörigen in der gegebenen Siedlung verhältnismäßig hoch sein soll". Die korrekte statistische Annäherung an Siedlungen von gemischter ethnischer Zusammensetzung ist auch darum schwer, weil die Nationalitätenanalysen auf freiwilligen Angaben beruhen. Deshalb wird in fast jeder sich mit den Nationalitäten beschäftigenden Studie darauf hingewiesen, dass es einen großen Unterschied zwischen den eingestandenen und den wirklichen Daten gibt und die freiwillig genannten Daten niedriger als die realen Zahlen sind. Man kann es auch so formulieren, dass die *willkürliche(!)* Entscheidung des Untersuchenden, d.h. die Zielsetzung der Untersuchung, darüber entscheidet, *was für* Zahlenverhältnisse zur Eingliederung, statistischen Klassifizierung der multiethnischen Siedlungen bestimmt werden. Kraas-Schneider spricht von einem Staat mit gemischter Nationalität, wenn das gesamte Teilverhältnis der Minderheiten über 5% der gesamten Bevölkerung liegt.¹⁵ Dieser niedrige Schwellenwert drückt aber nicht die allgemeine Auffassung aus, die bestimmt nämlich dieses Teilverhältnis der Minderheiten über 10%. Dieses Verhältnis der Minderheiten zur Gesamtbevölkerung ist auch in den Siedlungsuntersuchungen der Grenzwert der gemischten Ethnizität geworden.¹⁶ Wenn die Minderheit diesen Wert nicht erreicht, dann können wir von einer ethnisch homogenen Siedlung sprechen. Dieser Wert von 10% steht bei einzelnen Forschern für den Viel-Nationen-Staat ebenso, wie für die Gemeinde mit relativer Mehrheit. Die zweite Nationalität muß diesen Wert erreichen, damit man einem Land oder einer Siedlung mit mehreren Nationalitäten sprechen kann. In der Fachliteratur begegnen wir neben dem 10prozentigen Homogenitätswert dem *75prozentigen, entscheidend dominanten (starken), der gemischten 50prozentigen Gleichheit*

14 Kraas-Schneider, F. 1989.

15 Kraas-Schneider, F. 1989. 218-219.

16 Brunner, G. 1993.

und dem 25prozentigen minderheitlichen (schwachen), aber noch gemischten Grenzwerten.¹⁷

Neben dem obenstehenden, auf Forschungserfahrungen beruhenden Klassifizierungssystem begegnen wir im Minderheitenrecht einer anderen, ebenfalls willkürlichen Bestimmung des Grenzwertes der Multiethnizität. Die Praxis der sprachlichen oder allgemeinen Minderheitenrechte wird durch unterschiedliche Verhältniszahlen bedingt. Nach 1920 hat die Frage nach dem Verhältnis mehrerer Ethnien für das Ungartum in den ihrer Nationalität nach gemischten Gemeinden -die durch die veränderten, nicht auf ethnischer Basis festgelegten Staatsgrenzen zur Tschechoslowakei gehört haben - *zum ersten Mal* über die Möglichkeit der Erlaubnis oder des Verbots der Benutzung der Muttersprache entschieden. Die Bindung des Sprachgebrauchsrechts der Minderheiten an die Bedingung der 20prozentigen ethnischen Verhältniszahl im Bezirk und in der Gemeinde kann durch die Veränderung der historischen Verwaltungsgrenzen erweitert, oder sogar aufgehoben werden (siehe dazu die neueste Verwaltungseinteilung der Slowakei).

Die *räumliche* Projektion der Multiethnizität bedeutet neben dem statistischen Problem der Multiethnizität eine weitere *äußere* Typisierungsmöglichkeit. Für die unzähligen Variationen der Darstellungsmöglichkeiten der Grundkategorien (siehe Tabelle unten: periphere, inländische, sporadische) stehen mehrere ausgearbeitete Methoden zur Verfügung.¹⁸

Ein ähnliches äußeres Klassifizierungssystem bedeuten die Typisierungssysteme, die die Gemeinden nach den dort zusammenlebenden Nationalitäten unterscheiden: 1. gemischte Dörfer, in denen die zur Mehrheit des Landes und zu einer Nationalität Gehörigen leben (rumänisch-ungarisch, ungarisch-rumänisch); 2. Zur Mehrheit Gehörige und von mehreren Nationalitäten bewohnte Dörfer (z.B. rumänische, deutsche, serbische, ungarische Bevölkerung); 3. gemischte Dörfer, wo zwei oder drei Nationalitäten wohnen (z.B. in Rumänien deutsch-ungarische Dörfer). Der Charakter der gemischten Ethnizität kann auch dadurch deutlich gemacht werden, indem man danach fragt, ob es sich um einen geschichtlichen, d.h. seit Jahrhunderten bestehenden Zustand, oder um eine neue Einwanderung (nach 1920), also um die Auflockerung des früheren ethnischen Systems, handelt.¹⁹

17 Flachbart, E. 1935.

18 Teleki, P. - Rónai, A. 1937.

19 Gáll, E. 1975. 146.

DIE KLASSIFIZIERUNG DER MULTIETHNIZITÄT

Äußeres (quantitatives) Kriteriensystem (geographisch)

1. statistisch (Durch Selbstbekenntnis oder durch Klassifikation gewonnene Daten)
 - a. Charakter:
 - natürlich: Selbstangabe (Muttersprache und Nationalität)
 - künstlich: Klassifizierung (Muttersprache und Nationalität: besonders im Falle der Zigeuner und der Mischehen)
 - b. Forscher (willkürlich):
 - Minderheiten
 - unter 10% - homogen
 - 25% - schwach
 - 50% - gleich
 - 75% - stark
 - über 90% - homogen
 - c. juristisch (an irgendeine Verhältniszahl gebunden)
2. territorial
 - a. an irgendeine Verwaltungseinheit gebunden
 - Gemeinde
 - Bezirk
 - Staat
 - b. durch die Lage bestimmt
 - peripher => <= inländisch
 - Block => <= sporadisch²⁰
3. Charakter
 - a. Mehrheit - Minderheit:
 - Zusammenleben der Mehrheit und der Minderheit
 - Zusammenleben der Mehrheit und mehrerer Minderheiten (Möglichkeit der relativen Mehrheit)
 - Zusammenleben Nationalität - Nationalität (Möglichkeit der relativen Mehrheit)
 - b. Ursprung der gemischten Ethnizität:
 - allochton
 - autochton

²⁰ Block: Die Zerstückelung der ethnischen Blöcke in solche von gemischter Ethnie -Kraas-Schneider, F. 1989.

II. Neben dem äußeren, meßbaren und eindeutig bestimmten Kriteriensystem der Multiethnizität steht eine *innere (qualitative, innerkulturelle)*, mit Zahlen und Kategorien *nicht* ausdrückbare Frage nach der *kulturellen* Auslegung der Multiethnizität.²¹ Eine dieser Fragen ist, *was für kulturelle Vorgänge in den gegebenen Siedlungen hinter den statistischen (durch Selbstbekenntnis angegebenen) Daten zu finden sind*. In der mittels zweier Kriterien aufgenommenen Statistik *kann* es eventuell ein Hinweis auf die Assimilation sein, wenn sich die Nationalitätsangehörigkeit und die Muttersprache von einander auf Kosten der ersten entfernen. *Der Vorgang* der Assimilation ist aber allein durch den Besitz dieser Angaben und durch die Aufstellung weiterer äußerer Kategorien nicht zu erfassen. Nur *die örtlichen Untersuchungen* können den Grad und Charakter der Assimilation in der gegebenen multiethnischen, multikulturellen Gemeinschaft ermessen. Es gibt ein Klassifizierungssystem nach Ödön Nagy, in dem die Assimilation, d.h. der Gesichtspunkt *des kulturellen Zustands* berücksichtigt wird. Aufgrund dessen wird über *1. lebensfähige, 2. auf dem Wege der Verschmelzung gehende, 3. hoffnungslose, in den Zustand der vollständigen Assimilation geratene*, in gemischten Siedlungen lebende, minderheitliche ungarische Gemeinschaften gesprochen.²² Die ebenfalls schwer auslegbare, und deshalb kritisierte, nach dem kulturellen Zustand der gemischten Ethnizität fragende Volkszählungstypisierung teilt die Gemeinden in drei Kategorien ein: 1. eindeutige Nationalitätsgemeinde, 2. gemischte, aber sprachlich nicht assimilierte Nationalität, 3. gemischte, sprachlich assimilierte Nationalität.²³ Die statistischen Versuche, qualitative Fragen in starre Gruppen hineinzudrängen, versagen allerdings. Wie passt das Zigeunertum in dieses System? Obwohl viele Siedlungen nach der offiziellen Datenaufnahme homogen sind, leben darin auch Zigeuner. Diese Volksgruppe läßt sich mit der in derselben Siedlung lebenden nicht-zigeunerischen Kultur nicht vermischen.

Die obengenannten beiden zum „klassischen“ Assimilationsvorgang aufgestellten Kriteriensysteme scheitern nicht nur am Zigeunertum, sondern auch daran, dass eine statistisch nicht bestimmbare Erscheinung, *die zweifache Identität, die vollständige Zweisprachigkeit* vor allem in den ethnischen Grenzsiedlungen auftritt. Die Zweisprachigkeit (oder die "die Person betreffende gemischte Ethnizität") kann familiär, konservativ, gesprochen oder muttersprach-

21 Was die Kultur betrifft, wirft die Multiethnizität die Frage nach der Anzahl auf, d.h. wie groß die ethnische Gemeinschaft in einer multiethnischen Siedlung sein muß, damit die Minderheit ihre eigene Kultur bewahren kann. Diese Frage kann aber auf Siedlungsebene nicht beantwortet werden. Innerhalb des jeweils gegebenen Staates spricht man von einer minimalen Größe von hunderttausend Menschen, wenn die ethnische Minderheit ihre Identität auf die Dauer bewahren soll. - *Keményfi, R.* 1994. 26.

22 Nagy, Ö. 1938. 261-276.

23 Fischer, H. 1994. 273-291.

lich sein. Welche „Identität beim statistischen Angeben in den Vordergrund tritt“ wird durch verschiedene utilitaristische Erwägungen beeinflusst.

Hinter den genannten klassischen gemischten Ethnizitätstypen stehen also zwei verschiedene Annäherungsweisen. Sie können miteinander nicht vermischt werden, allerdings kann das erste, das quantitative (geographische) Kri- teriensystem, für die zweite Annäherung nützlich sein, da es den Ausgangs- punkt, also die Hintergrundkenntnisse, die Datenbasis für die qualitative, auf jeden Fall auf örtlichen Untersuchungen beruhende Annäherung ergeben kann, durch die die tatsächliche, kulturelle Bedeutung der gemischten Ethnizität (die die interkulturelle Kommunikation der gemischten Siedlungen, die sozialen Beziehungen zwischen den Nationalitäten, den alltäglichen interethnischen Kontakt, die Verlaufsweise der *einzelnen* kulturellen Vorgänge enthält) dar- gestellt werden kann.

MULTIETHNIZITÄT - ETHNISCHE GRENZE - STAATSGRENZE

Obwohl die Gemeinden nach der heutigen ethnischen Gliederung für die Mikrountersuchungen ausgewählt worden sind, zeigt die Volksgeschichte der Dörfer bis heute, dass der „interessanteste“ Teil des Komitates Gömör und Kis-Hont untersucht worden ist. Die Beurteilung der Qualität der *Multieth- nizität* hat ergeben, dass im Komitat neben der *natürlichen* Bewegung der eth- nischen Zusammensetzung und Nationalitätsgrenze (Aus-, Einsiedlungen, Seu- chen, Kriege) auch von einer *künstlichen* Veränderung und Verschiebung ge- sprochen werden kann. "Künstliche Bewegung" bedeutet in diesem Zusammen- hang, dass für eine Siedlung unterschiedliche ethnische Klassifizierungen für dasselbe Jahrhundert oder sogar für dasselbe Jahr (1773) davon abhängig angegeben werden, was für eine ethnische Stellung die Siedlung für sich selbst in dieser Zeit als wichtig angesehen hat, oder zu welcher Ethnie ein *äußerer* Beurteiler die Siedlung nach dem für ihn bestimmenden dominanten ethnischen Merkmal (siehe unten) gezählt hat. Die ethnische Klassifizierung der Dörfer von gemischter ethnischer Zusammensetzung - besonders in den frühen, aus dem 18-19. Jahrhundert stammenden Registrierungen - hat nämlich große Probleme bereitet, da

- a. die einheitlichen Klassifizierungsmethoden zu diesem Problemkreis (wie auch heute noch) fehlten, und
- b. es nicht einmal annähernde statistische Richtungszahlen gab, die die einzelnen Wertekategorien hätten bedeuten können.

Der Hauptgrund für beide Probleme liegt in der Schwerfälligkeit der statistischen Klassifizierung der Dörfer von gemischter ethnischer Zusammensetzung im 18. Jahrhundert. Das im Punkt "a" erwähnte Klassifizierungsproblem führt dazu, dass der Anhaltspunkt zur ethnischen Einordnung in dieser Zeit nur *die Sprache der Dorfmehrheit* gewesen ist. Die obenbenannte künstliche Bewegung der ethnischen Zusammensetzung und der Sprachgrenze ist auch davon abhängig, *was man unter der Sprache einer Siedlung verstanden hat*. Es gibt Studien, die die mit der Ethnie gleichgesetzte Muttersprache als vorherrschend bezeichnen, aber andere, die nur die im Dorf *gesprochene* oder *benutzte* (eventuell gekannte) Sprache angeben; manche Verfasser sind nicht einmal innerhalb einer Studie konsequent und sie sprechen einmal über *ethnische Muttersprache* im Bezug auf eine Siedlung, einmal nur über die *gesprochene Sprache*.

Wenn die Ausgangsgrundlage der ethnischen Klassifizierung trotz aller Schwierigkeiten in der vorhandenen Quelle umrissen wird, so beruht das zweite Problem „b“, die statistische Annäherung an die Wertekategorien der gemischten Ethnizität, auf voller Unsicherheit. *Die nicht einmal nach der Selbstangabe der Personen(!) aufgenommenen Meinungen* zu greifbaren, *quantitativen Kategorien umzuwandeln*, hat große Probleme bereitet. Es ergibt sich (obwohl mit starken Einschränkungen) lediglich eine Art zahlenmäßiger, ablesbarer Steigerungs- oder Senkungstrend aus den die Qualität der Multiethnizität beschreibenden Adjektivkonstruktionen.

Das von Zeitalter zu Zeitalter (18-19.) mittels verschiedener Quellen erforschte multiethnische Gesicht der 10 zugrunde liegenden Siedlungen und damit der Verlauf der ethnischen Grenze, wird auch dadurch beeinflusst, *ab welcher Verhältniszahl* die einzelnen Landbeschreiber und Lexika die *zweite* vorhandene Ethnie in einer Siedlung für bedeutend oder unbedeutend halten, d.h. ab wann sie die Gemeinde als „multiethnisch“ begreifen. Die Forschungen in den Siedlungen zeigen, dass die Quellen auch in dieser Hinsicht nicht einheitlich sind. Der Vergleich der Quellenangaben hat ergeben, dass die starke *Vereinfachung, die Vermeidung der Frage* nach der Eingliederung der Siedlungen mit mehreren Ethnien charakteristisch ist. Daraus ergibt sich jedoch nicht, dass die frühen Sachkundigen der Statistik des 18. Jahrhunderts das Problem der mehrsprachigen Siedlungen nicht wahrgenommen hätten. Im Gegenteil bedeuten die sich auf die Gemischtsprachigkeit beziehenden Angaben einen Fortschritt, da bevor in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Registrierungen die Ethnizität erscheint, lediglich die Zugehörigkeit zu einer konfessionellen oder einer anderen gesellschaftlichen Gruppe für die Statistiker von Bedeu-

tung gewesen ist. Es ist also nicht verwunderlich, dass die frühen, schon ethnische Gesichtspunkte berücksichtigenden Erhebungen die mehrsprachigen Siedlungen gerade noch „entdecken“ und erwähnen. Umso detaillierter ist die konfessionelle Darstellung. Angaben zur Multireligiosität mittels genauer Daten von den Gemeinden sind schon anfangs des 19. Jahrhunderts von Interesse gewesen. Die Darstellung von Nationalitätsdaten der einzelnen Siedlungen hat allerdings bis zur zweiten offiziellen Volkszählung von 1880 auf sich warten lassen.

Die möglichst exakte Beantwortung der Frage nach der Multiethnizität und damit nach der Präzisierung der ethnischen Grenze, hat sich erst anfangs des 20. Jahrhunderts gestellt, parallel zur Verstärkung der Nationalitätenbewegungen und zur Möglichkeit der neuen, auf ethnischer Grundlage basierenden räumlichen Gliederung Mitteleuropas. Die Volkszählungsmethoden (Registrierung der zweiten, gesprochenen Sprache), die Klassifikationskriterien, die kartographischen Darstellungsmethoden (s. Karten von Teleki, Bátky) hatten sich verfeinert. Dadurch wurden die Anzahl, die Verhältniszahlen und die Gliederung (nach der Ansicht "jeder Quadratmeter zählt") der in den multiethnischen Gebieten und an den ethnischen Grenzen liegenden Dörfer, der in diesen Gebieten Lebenden, für die nach dem Ende des ersten Weltkrieges anstehenden Verhandlungen auf eine neue Datenbasis gestellt. Infolge des Friedensvertrages von Versailles entstand ein bedeutendes, vom Mutterland abgerissenes ungarisches Minderheitengebiet, d.h. zwischen die wirkliche ethnische Grenze in Gömör und die neue Staatsgrenze ist ein echt ungarisches Gebiet (über 90% Bevölkerungsanteil, basierend auf der Volkszählung von 1910) geraten. In Mitteleuropa, im Raum der Bestrebungen nach homogenen *Nationalstaaten*, kann eine solch gewaltige Diskrepanz der Nationalitäten nach Sundhaussen zwei mögliche Antworten hervorrufen:

1. Die Staatsgrenzen richten sich nach den ethnischen Verhältnissen.

("früher oder später" - R.K.)

2. Die ethnischen Siedlungsverhältnisse passen sich an die Staatsgrenzen an.

Sundhaussen sagt, dass die Verwirklichung des ersten Punktes den Zerfall der Länder mit vielen Nationalitäten in einzelne Nationalstaaten bedeuten würde. Der zweite Punkt würde die breite Skala der "Homogenisierungsmittel" (Zwangsassimilation, Bevölkerungsaustausch, oder sogar Ethnocidium) bedeuten.²⁴ Seine Ansicht in bezug auf die *Multiethnizität* möchten wir aber aufgrund unserer Untersuchungen in Gömör feiner abstufen:

24 Sundhaussen, H. 1993.

zu Punkt 1.: Die *drastische* Annäherung der ethnischen und der Staatsgrenze:

- a. Im Falle der homogenen *historischen* Grenzgebiete:
keine vorübergehende multiethnische Periode (Vertreibung).
- b. Im Falle der historischen Multiethnizität (also vor 1920),
schnelle prozentuale Veränderung des Anteils der Minderheit.

zu Punkt 2.: Die *stufenweise* Annäherung der ethnischen und der Staatsgrenze: die gemischte Ethnizität als *Indikator* dieses Annäherungsvorganges.

- a. Bei dem Zerfall homogener ethnischer Gebiete:
die Herausbildung der Multiethnizität
- b. Bei dem weiteren Zerfall der ethnisch gemischten Gebiete:
langsame weitere prozentuale Veränderung des Anteils der gemischten Ethnizität.

Das im ersten Punkt Beschriebene kann so interpretiert werden, dass der Zerfall der Länder mehrerer Nationalitäten in Nachfolgestaaten nicht gleichzeitig das Zusammenfallen der ethnischen Grenzen mit den Staatsgrenzen bedeutet, d.h. das Bestreben, die ethnischen Grenzen zu Staatsgrenzen zu erheben, ist in Mitteleuropa und auf dem Balkan auch nach dem Frieden von Versailles erhalten geblieben. Das bedeutet nichts anderes, als die Abschaffung der peripheren, homogenen Gebiete der Minderheiten. Dieses Bestreben wirkt aber auch auf die Definition der ethnischen Grenze. Ethnische Grenze bedeutet in diesem Fall nicht die absolute (über 50%) Mehrheit, sondern die scharfe Linie, die homogene (über 90%) Nationalitätsgebieten von solchen ohne Multiethnizität abtrennt.

Die *rasche* - im allgemeinen in einer großen Welle vorgenommene - Veränderung der Nationalitätsverhältniszahl in den historischen ethnischen Grenzregionen mit gemischter Nationalität (1.b) bedeutet *künstliche Kolonisation*. Das kann auch durch die Gründung neuer, künstlicher Dörfer erfolgen, aber der große Einsiedlungsprozeß betrifft vor allem die städtischen Ortschaften von gemischter ethnischer Zusammensetzung.

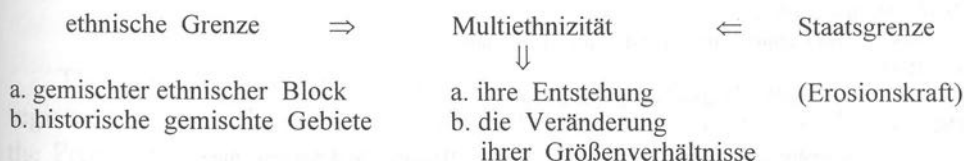
Die künstliche "Korrektur" der ethnischen Grenzen zu Staatsgrenzen und die "als Fetisch angesehene" Festsetzung von ethnisch reinen, nur von der mehrheitlichen staatsbildenden Nation besiedelten Territorien sind in unserem Raum nie durch gegenseitige Vereinbarung der Betroffenen, sondern immer mit *raschen*, plötzlichen und drastischen Maßnahmen (Massen-Besiedelung; vollständige Aussiedelung, Deportation der Minderheit (s. Sudetendeutsche), und sogar (s. Jugoslawien), durch völlige Ausrottung) vorgenommen worden.

Das im zweiten Punkt Beschriebene bedeutet im Gegensatz dazu, dass das Bestreben der mehrheitlichen, staatsbildenden Nation nach einer Veränderung der ethnischen Raumstruktur der Minderheitsgebiete an der Grenze mit drastischen Mitteln entweder *steckengeblieben ist* (s. im Falle Gömör die Abstellung der Deportationen, des Bevölkerungsaustausches), oder die staatsbildende Nation von schnellen Lösungen *absieht* und die stufenweise ethnische Erosion der an der Grenze lebenden Minderheiten anderen, langsamer wirkenden raumgestaltenden Kräften (der peripheren, wirtschaftlich nicht vorteilhaften Situation, der Überalterung, Vernachlässigung der Infrastruktur) überläßt.

Im Falle eines homogenen Gebietes ist also *die Herausbildung* der Multiethnizität (2.a) nichts anders, als *der Indikator* dieses langsamen Prozesses. Ebendieses können wir bei dem weiteren Zerfall der Gebiete von gemischter Ethnizität in der graduellen *Verschiebung* der Größenverhältnisse derselben verfolgen (2.b). In den betreffenden Gemeinden wird die bis dahin in absoluter Mehrheit stehende Minderheit stufenweise entweder in die Position der nur relativer Mehrheit rücken, oder sie rutscht in die Position der zweiten anwesenden Ethnie herab.

Nach dem oben Ausgeführten kann man behaupten, dass die gemischte Ethnizität ein instabiler Zustand ist. Jedes Ereignis (Seuche, Kriegszug) hat schon im 18. Jahrhundert das ethnische Größenverhältnis der Siedlung, des Gebiets völlig verändern können. Die Instabilität der gemischten Ethnizität ist aber in unserem Jahrhundert auf die künstlich erregten ethnischen Veränderungsvorgänge zurückzuführen. Das Verlangen nach Nationalstaaten impliziert nämlich immer ein geschlossenes, von den fremden Völkern mit scharfen (Nationalitätsmehrheit über 90%) Grenzen getrenntes Staatsgebiet. Das breite ethnische Mosaik Mitteleuropas hat aber die konfliktlose Herausbildung solcher Gebiete nicht ermöglicht. Die Konflikte resultieren aus dem Gegenüberstehen *verschiedenartiger* raumgestaltender Kräfte. Die Nation der Mehrheit *in der Konstruktion des Nationalstaates* erstrebt nämlich die Verkleinerung der räumlichen Ausdehnung der homogenen oder der gemischten Zone, d.h. sie strebt nach der Bedeckung des ganzen zur Verfügung stehenden (bis zur Staatsgrenze reichenden) Raumes. Sie scheint die *Gleichgewichtslage* der Nationalitäten nur in dieser Position zu erreichen. Die Minderheit an der Grenze versucht einem solchen Druck zu widerstehen, und zielt auf das Behalten ihrer Mehrheit (50%) auf dem Gebiet, in dem sie den Hort zur Aufrechterhaltung ihrer Kultur und der Praxis der Minderheitenrechte sieht. Die stark gegensätzlichen Interessen bewirken aber auch in einer friedlichen Zeit die graduelle ("früher oder später")

Verwandlung der Raumstrukturen der nationalen Minderheit. Im Falle der homogenen, zu Gebieten an der Staatsgrenze verwandelten ethnischen Gebiete ist *das Erscheinen* der gemischten Ethnizität (a) die (auf der Raumstruktur, also auch auf einer Karte abbildbare) Projektion davon; und im Falle der an der Grenze liegenden historischen ("im voraus") gemischten Siedlungsgebiete ist sie *die Verschiebung* der Größenverhältnisse der Multiethnizität in die Richtung der Mehrheitsnation (b.).²⁵



LITERATUR

BRUNNER, G.

- 1993 Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa. Gütersloh, Verlag Bertelsmann Stiftung

BUCHHOFER, E.

- 1967 Die Bevölkerungsentwicklung in den polnisch verwalteten deutschen Ostgebieten von 1956-1965. Schriften des Geographischen Instituts der Universität Kiel. XXVII. Kiel

FISCHER, H.

- 1994 A magyarországi német kisebbség 20. századi társadalmi-gazdasági átalakulásának térbeli aspektusai és a nemzetiségi statisztika. (Räumliche Aspekte gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Wandlung der deutschen Minderheit in Ungarn im 20. Jahrhundert und die ethnische Statistik.) In: Kovacsics J.(szerk.): Magyarország nemzetiségeinek a szomszédos államok magyarságának statisztikája (1910-1990) 273-291. Budapest

FLACHBART E.

- 1935 A csehszlovákiai népszámlálások és a felvidéki kisebbségek nyelvi jogai. Pécs (Volkszählungen in der Tschechoslowakei und die Sprachgebrauchsrechte der Minderheiten im "Felvidék")

GÁLL E.

- 1975 Tegnapi és mai önismeret. Bukarest (Selbstkenntnis von gestern und heute)

GREVERUS, I.-M.

- 1969 Grenzen und Kontakte. Zur Territorialität des Menschen. In: Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag. 11-26. Göttingen

HIRSCHBERG, W. (Hg.)

- 1988 Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin

²⁵ Entstanden im Rahmen des Forschungsprogrammes OTKA Feststellung F 019280.

- KEMÉNYFI, R.
- 1994 Etno-kulturgeográfiai vizsgálatok két magyar-román faluban. (Ethnisch- kulturgeographische Untersuchungen in zwei ungarisch-rumänischen Dörfern.) *Folklor és Etnográfia* 84. Debrecen
- 1998a A történeti Gömör és Kis-Hont vármegye etnikai rajza. A vegyes etnicitás és az etnikai határ kérdése. Gömör Néprajza L. Debrecen (Die Ethnische Beschreibung des ehemaligen Komitats Gömör und Kis-Hont. Die Frage nach der ethnischen Grenze und der Multiethnizität)
- 1998b Zur Rolle der Kulturgeographie in der Interkulturellen Kommunikation: Ethnische Raumstruktur der multiethnischen Ansiedlungen in Ungarn In: Giordano, C. - Dougoud, R. - Kappus, E-N. (Hrsg.) *Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat. Studia Ethnographica Friburgensia* 20. 207-218. Fribourg - Waxmann/München
- KRAAS-SCHNEIDER, F.
- 1989 *Bevölkerungsgruppen und Minoritäten.* Stuttgart
- LESER, H.
- 1980 *Geographie.* Braunschweig/Westermann
- NAGY Ö.
- 1938 Szórvány és beolvadás. In: *Hitel* 4. 261-276. (Diaspora und Assimilierung)
- NIEM, C. - SCHNEIDER, T. (Hrsg.)
- 1995 *Zukunft kleiner Gemeinden in Rheinland-Pfalz. Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz* 18. Mainz
- ROTH, K.
- 1996 *Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation.* In: Roth, K.(Hrsg.) *Mit der Differenz leben.* 11-27. Waxmann Münster, München, New York.
- STEWIG, R.
- 1990 *Über das Verhältnis der Geographie zur Wirklichkeit und zu den Nachbarwissenschaften.* Kieler Geographische Schriften Band 76. Kiel
- STOKLUND, B.
- 1981 *Europäische Ethnologie.* In: *Ethnologie Bavarica.* Heft 9. 1-36. Würzburg-München
- SUNDHAUSSEN, H.
- 1993 *Südosteuropa zu Beginn der Neunziger Jahre. Reformen, Krisen und Konflikte in den vormalig sozialistischen Ländern.* Wiesbaden
- TELEKI, P. - RÓNAL, A.
- 1937 *The different types of ethnic mixture of population.* Budapest
- VILKUNA, K.
- 1975 *Sprachgrenze, ethnische Grenze, kulturelle Grenze.* In: *Ortuay Gy. (szerk.): Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum.* 49-58. Budapest
- WIRTH, E.
- 1979 *Theoretische Geographie.* Stuttgart

CHANGING RELIGIOUS PATTERNS IN THE CARPATHIAN BASIN

The Carpathian Basin¹ is both religiously and ethnically the most diverse region of the present-day Europe. This is the area where the Roman Catholicism, the Protestantism and the Orthodoxy meet, unseparately mix with each other and where also the presence of the Jewish and Islamic culture looks back on more than one thousand years. The religious spatial structure closely connected with the natural and social environment, mainly with the ethnic structure, with the traditional life style of the population, with the 'soul of the people' was radically changed several times during the last half of a millennium. The study of this and of the spatial characteristic of the religiousness seems to be very important due to the recent slow down of the secularization, to the extremely increasing of the role of the religion and to the spreading of the free churches, religious communities at the expense of the historical ('big', 'national') churches. This paper attempts to outline the main changes and the present state of the religious structure on the base of the estimated and census data (before 1790 and after) during the last five hundred years.

CHANGE IN THE RELIGIOUS STRUCTURE OF THE CARPATHIAN BASIN (1495 - 1989)

At the time of the royal assessment of taxes the division of the about 3.1 million total population of the Kingdom of Hungary according to the religious affiliation could be the following: 89.5% Catholic (Hungarians, Croats, Germans, Slovaks), 10.1% Orthodox (Rumanians, Serbs, Ruthenians) and 0.4%

¹ Carpathian Basin: Hungary, Slovakia, Transcarpathia in Ukraine, Transylvania in Rumania, Vojvodina in Yugoslavia, Croatia without Dalmatia, Adriatic Islands and Istria, Prekmurje (Transmura Region) in Slovenia, Burgenland in Austria.

Jewish² (*Tab.1., Fig.1.*). This religious structure was fundamentally transformed due to the rapid spreading of the Reformation during the early, politically and ideologically chaotic decades of the Ottoman occupation and due to the increasing immigration of the Orthodox (Serbs, Rumanians, Ruthenians) and Muslim (Bosnians, Turks) population. At the turn of the centuries 16th and 17th 80% of the total population of the Kingdom of Hungary torn into three parts counted as Protestant³ The Germans and Slovaks followed the Luther's teachings almost completely, while 90% of the Hungarians became adherent of the Helvetic Confession (eg. Zwingli, Bullinger, Calvin) at that time. The Unitarian (Antitrinitarian) Church played also an extraordinary important role among the Transylvanian Hungarians during the second half of the 16th century. Only the Croats and few Hungarians (around Pozsony-Bratislava, Nagyszombat-Trnava, Győr, in North-east Szeklerland, in Moldavia) were true to the Catholic faith. At the same time Slavonia, Southeast Transdanubia, Bačka, Banat, Apușeni Mountains, the South and North-east Carpathians, became dominantly Orthodox religious territory due to the gradual immigration of Serbs, Rumanians and Ruthenians. Into the administrative centres and fortresses of the territories under Ottoman rule Muslims (eg. Bosnians, Turks) moved in large number.

The Habsburg Empire as the most important secular-power pillar of the Catholic Church responded to the retreat of the European Catholicism with more and more violent Counter-Reformation, with Catholic renewal during the 17th and 18th century. At the beginning the majority of the Protestant social elite, the aristocrats, later their subjects, serfs were forced to re-catholize according to the principle of 'cuius regio, eius religio' (whose the land, that determine the religion). The Union of Ruthenians (Ungvár-Užhorod, 1646) with the Catholic Church was also an important success of the Counter-Reformation. The focus of the Re-Catholization led by the Jesuits and supported by the state moved to the liberated territories at the turn of centuries of 17th and 18th, at the time of the drive out of the Turks from Hungary. A considerable part of the Orthodox Rumanians⁴ desiring national-social emancipation and political ad-

2 Our calculations based mainly on the publications: *Kubinyi, A.* 1996. 135-161., *Szabó, I.* 1941. 51. The presumable ethnic structure of the mentioned denominations was the following in 1495. Catholics: 2,073,000 Hungarians, 340,000 Croats, 200,000 Germans, 170,000 Slovaks; Orthodoxes: 180,000 Rumanians, 100,000 Serbs, 35,000 Ruthenians and 11,000 Jews.

3 *Gesztelyi, T.* (ed.) 1995. 76.

4 The Catholic church of Byzantine rite became more and more popular among the Rumanians first of all in in Maramureș-Máramaros, Satu Mare-Szatmár, Sălaj-Szilágy counties, in North and Central Transylvania, in the environments of Făgăraș-Fogaras and Hațeg-Hátszeg following 1699.

vantage converted to the Catholic faith of Byzantine rite in 1698/99. In addition of conversions the position of Catholicism was reinforced also by the state-colonization of Roman Catholic (mostly German) population in the liberated, mostly southern territories (East Slavonia, Bačka, Banat) first of all during the first half of the 18th century. The ratio of the Protestants fell as a result of the Counter-Reformation from 80% (late 16th century) to 23% in 1790. At this time the share of Catholics reached 55.1%⁵. The majority of the Hungarians, Slovaks and Germans became Roman Catholic due to the Re-Catholicization and the 'Swabian' immigration from Germany. By the end of the 18th century formed the religious space-structure which remained basically unchanged to 1945.

The increasing conversion of the Orthodoxes to Greek Catholics resulted certain modification⁶ in the religious structure during the first half of 19th century. The Greek Catholics could increase their share among the Rumanians of Grand Duchy of Transylvania from 16.6% to 50.4% between 1761 and 1850⁷. Some shift in the religious structure occurred beside of the conversions the different natural movement, demographical behaviour of the different religious groups to the advantage of Catholics and at expense of Protestants⁸. The number of Jews of the studied area increased from 88,000 to 932,000 (between 1790 and 1910) due to the large Jewish immigration waves connected with the antisemitic pogroms, persecutions of Jews in Russia and with the liberal Hungarian laws⁹. The Jewish population engaged mostly in commerce and in economic trade settled down beside of the capital, Budapest in the north-eastern territories¹⁰ and in other important towns¹¹. According to the last Austro-Hungarian census (1910) 52.1% out of the 20.9 million total population of the studied area declared themselves as Roman Catholic, while the ratio of the other

5 Wellman, I. 1989. 69.

6 The percentage of Greek Catholics (Uniates) increased from 6.3 to 10.3, while the ratio of the Orthodoxes decreased from 20.9% to 17.7% between 1790 and 1840.

7 This case we identified the Rumanians of Transylvania as the collectivity of the Orthodoxes and Greek Catholics. Source of data in case of 1761: Ciobanu, V. 1926 *Statistica românilor din Ardeal...*, Cluj, in case of 1850: Bielz, E.A. 1857 *Handbuch der Landeskunde Siebenbürgens*, Hermannstadt, 162.p.

8 The ratio of the Roman Catholics increased from 48.8 % to 51.5 %, parallel with the fall of the share of Protestants from 23% to 19.8% between 1790 and 1900.

9 Eg. Act Nr. XVII. (about the civil and political equality of the Jews before the law, 27.12.1867) and Act Nr. XLIII. (among others about the listing of the Jewish denomination into the accepted churches in Hungary, 22.11.1895).

10 Eg. Kassa-Košice, Ungvár-Užhorod, Munkács-Mukačeve, Beregszász-Berehove, Huszt-Hust, Máramarossziget-Sighetu, Szatmárnémeti-Satu Mare.

11 Eg. Miskolc, Debrecen, Nagyvárad-Oradea, Arad, Temesvár-Timișoara, Újvidék-Novi Sad, Kolozsvár-Cluj, Marosvásárhely-Târgu Mureș.

denominations was the following: Greek Catholics 9.7%, Orthodoxes 14.3%, Reformed (Calvinists) 12.6%, Lutherans 6.4% and persons of Jewish religious affiliation 4.5%.

The partitioning of the territory of Hungary (1920) did not result basic changes in the religious structure of the successor states in the interwar period. However the percentage of Orthodoxes slightly increased and of the Roman Catholics and of Reformed decreased in similar way in Vojvodina and Transylvania as a result of the growing immigration of Serbs and Rumanians and of the escape, emigration, repatriation of hundred thousands of Hungarians and Germans. The Czechoslovak government intensively supported the development of Russian identity of the Ruthenians treated as 'hungarophil' ethnic group and in accordance with it their conversion from Greek Catholic to Orthodox was forced. As a result of the Czech propaganda favouring the Orthodoxy, the share of the Orthodoxes dropped from 0.04% to 15.3% in Transcarpathia between 1910 and 1930, parallel to the decrease of the Greek Catholics from 64.1% to 49.1%.

During the World War II — as a result of the Hungarian territorial revisionist successes — 82% (725,000 persons) of the Jews of the region became Hungarian citizen. Between 1941 and 1944 681,000 persons mostly of Hungarian mother tongue and identity were deported (partly killed) out of the 825,000 persons qualified of Jewish ethnic origin in the enlarged territory of Hungary. The total number of the Holocaust locally survived (in Budapest 119,000 persons) and of the from the deportation returned Jews numbered 260,500 in the former territory of Hungary at the end of 1945¹². From Slovakia of J. Tiso 71,000 persons were deported out of the 87,000 Jews between 1942 and 1944. During the same period the Rumanian authorities did not deport, liquidate the Jews (45,000) of South Transylvania and of the Banat, like they did in Transnistria, Bessarabia and in Moldova. Significant changes occurred in the religious structure of our region due to the migration (evacuation, escape, expulsion, deportation, voluntary immigration, repatriation etc.) of many million persons and to the anticlerical measures during the period of 1944 - 1950. The exodus to Israel and the extremely decrease of percentage of the survived Jews continued¹³. The number of Lutherans also strikingly decreased as a result of the escape, deportation of Germans and of the voluntary emigration of ten thou-

12 *Stark, T.* 1989. 26.

13 The ratio of the Jews fell from 3.5% to 1.7% in Transylvania, from 5.1% to 1.5% in Hungary, from 14.1% to 3.1% in Transcarpathia, from 4.1% to 0.2% in Slovakia between 1930 and 1948/51.

sands of Slovaks by 104,000 in Transylvania, by 52,000 in Hungary, by 44,000 in Vojvodina between 1930 and 1948/1953. Similar demographical losses were observed among the Roman Catholic believers of Transylvania (-100,000) and of Vojvodina (-200,000) because of the German and Hungarian casualties and emigration. The Ruthenian and Rumanian Greek Catholic (Uniate) churches were liquidated due to the measures claiming the realization of national (Ukrainian, Rumanian) and religious (Orthodox) unity between 1949 and 1950¹⁴. As a result of these acts 1,6 million Transylvanian, 450,000 Transcarpathian and 225,000 Slovakian Greek Catholic believers were forced declared Orthodox. Transcarpathia and Vojvodina became provinces inhabited dominantly by Orthodox population due to the conversions and to the mass immigration of Russians, Ukrainians and Serbs by 1950.

Parallel to these events the building up of the party-state, the dividing of the church and the state, depriving of the churches of their financial basis and of their independence in the Communist countries of the region was already in progress. Following this the secularization accelerated, the indifference concerning the religious life intensified and the number of the nonreligious, atheists increased among the growing up generations and in the urbanized areas due to the atheist, anticlerical ideological education. The ratio of the nonreligious, atheist population was estimated at 15.9% in Hungary and Rumania, at 16.7% in Yugoslavia and at 20.1% in Czechoslovakia in 1988¹⁵.

RELIGIOUS STRUCTURE OF THE CARPATHIAN BASIN SINCE 1989

Following the collapse of Communism and of the Marxist ideology it seems as if the population of the region got tired of the global ideologies, organizations and their demand on traditional moral standards, on smaller organizations, on local-regional identities increased. This resulted not only a 'religious renaissance' in the majority of the former Communist countries, but the strengthening of smaller churches, religious communities and an increasing religious 'pluralization', too.¹⁶ According to the census data and estimations around 1990 only 13.6 million persons (44.5%) declared themselves Roman Catholics and one million (3.3%) Greek Catholics out of the total population of

14 Date of the liquidation of the Greek Catholic Church: in Transylvania 21.10.1948, in Transcarpathia 29.08.1949, in Slovakia 28.04.1950 (Gesztelyi T.(ed.) 1991. 69.).

15 *Britannica. Book of the Year-Encyclopaedia*.... 1989. 762-763.

16 *Andorka, R.* 1991. 46.

30.6 million (*Tab.1., Fig.1.,2.*). The number of the Orthodox believers exceeded the 7.7 millions due to the keeping of 50 - 90% of the former Greek Catholics forcibly converted in Transcarpathia and Transylvania between 1948 and 1950. The number and share of the Lutherans struck recently by considerable Transylvanian Saxon migratory loss sank below one million and 3%. The increase of the atheists, nonreligious and of persons with unknown religious affiliation was special big in Slovakia, Hungary and in Vojvodina due to the mentioned ideological reasons (*Tab.1., Fig.1., 2., 3.*). At the same time, following the collapse of the Ceaușescu-dictatorship their proportion did not exceed the 0.4% in Transylvania. The free churches, small religious communities, sects singularly strengthened mainly at the expense of the big, historical churches and the number of their believers increased from 144,000 to 627,000 (2%) between 1930 and 1990. Out of these communities the Pentecostals (170,000), Baptists (130,000) and Adventists (45,000) could extraordinarily enlarge the camp of their adherents, first of all in Transylvania¹⁷.

Nearly one half of the believers (about 14 million) of the studied area counted as *Roman Catholic*, who represent absolute majority in Burgenland (82%), in Croatia (76,6%), in Prekmurje (73,6%), in Slovakia (60,4%) and in Hungary (57,8%). They are the dominant denomination in Hungary west of the Tisza River, in whole Slovakia excluding the peripheric areas of East- and Central Slovakia, in the middle of Rumania, in the North-east Szeklerland and in the North-East of the Yugoslav Bačka region (*Fig.4.*). Their most populous communities live (outside of the Roman Catholic countries-regions, in thousand persons) in Subotica-Szabadka (62), Timișoara-Temesvár (43), Miercurea Ciuc-Csíkszereda (35), Oradea-Nagyvárad (30), Arad (28) and Satu Mare-Szatmárnémeti (27).

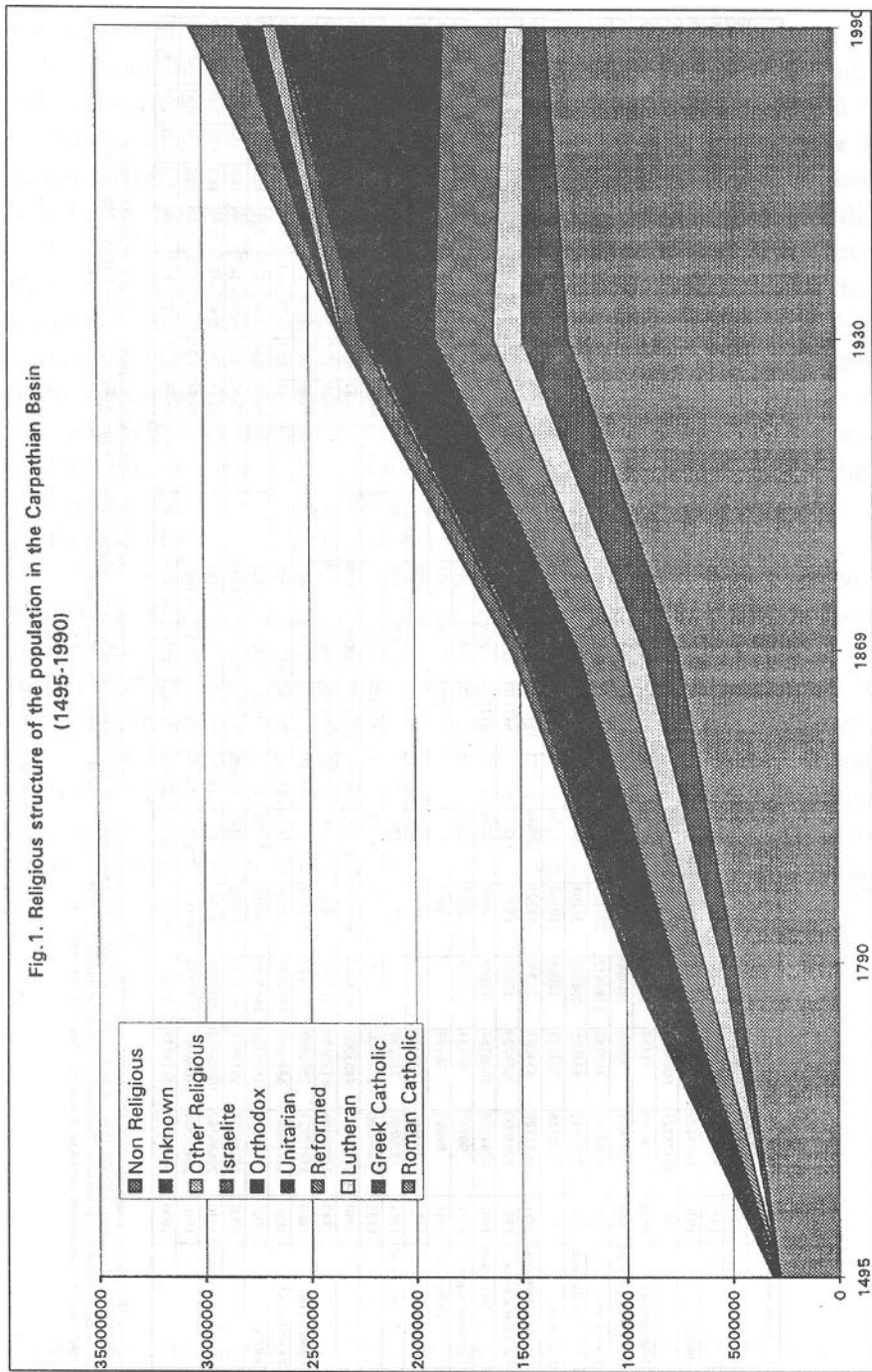
17 Transylvania was the homeland of the 93 % of the Pentecostals, of the 73 % of the Baptists and of 64 % of the Adventists of the Carpatho-Pannonian Area in 1992.

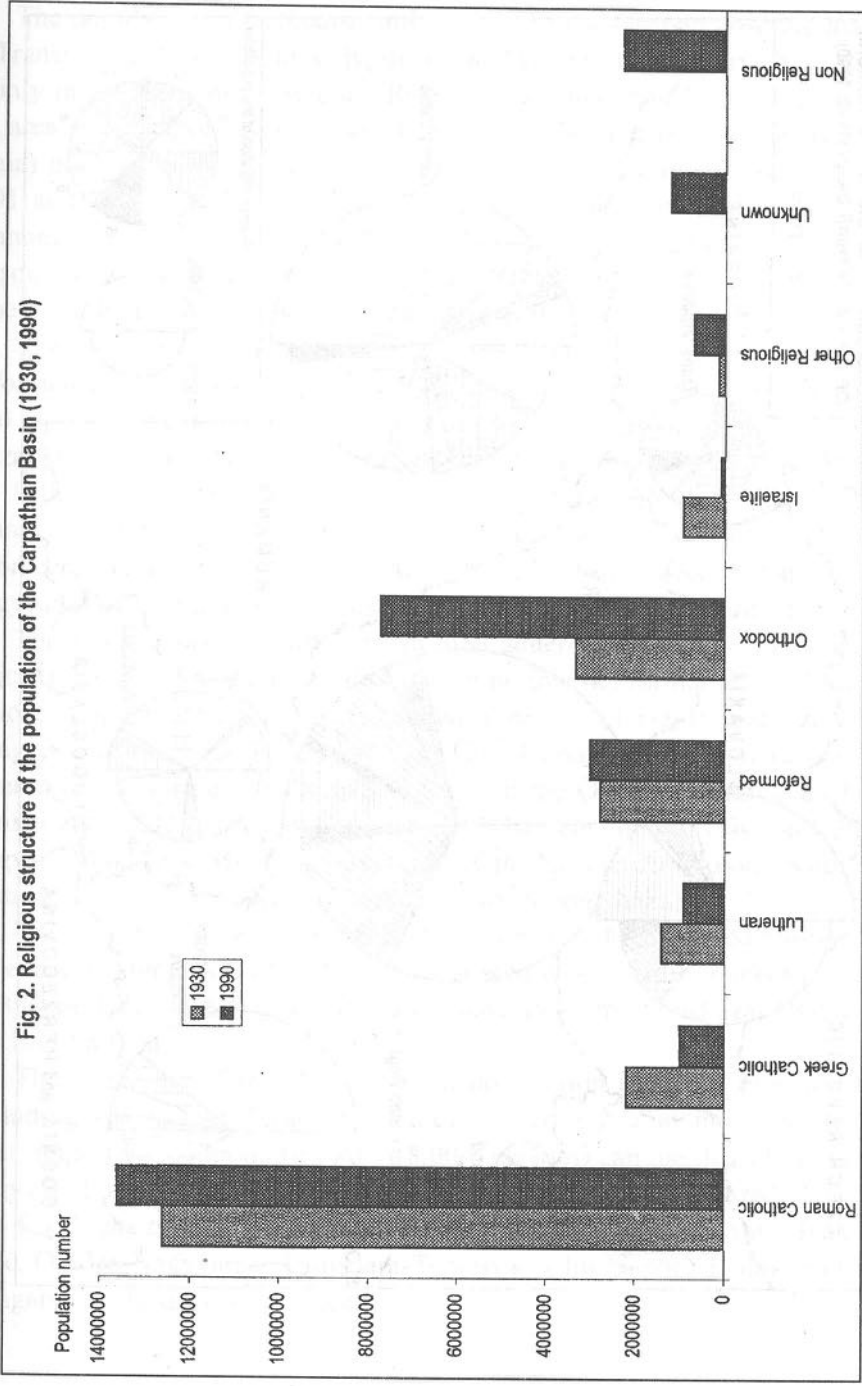
Tab. 1. Religious Structure of the Population of the Carpatho-Pannonian Area

country, region	year	Total Population	Roman Catholic	Greek Catholic	Lutheran	Reformed	Unitarian	Orthodox	Israëlitic Religious	Other Religious	Unknown	Non Religious	RC%	GC%	Lut%	Ref%	Unr%	Ort%	Isr%	Out%	Unk %	Non %	
Slovakia	1930	3323347	2384915	212653	400594	141363		8979	135975	21978	0	16890	71.76	6.4	12.1	4.25	0	0.27	4.09	0.66	0	0.5	
	1991	5274335	3187383	178733	326397	82545		34376	912	30603	917835	515551	60.43	3.39	6.19	1.57	0	0.65	0.02	0.58	17	9.8	
Hungary	1930	8685109	5631146	201092	533846	1813144	6266	39839	444552	15224		1546723	57.83	2.22	4.14	19.3	0.12	0.37	0.77	0.18	0	0	
	1989	10374823	6000000	230000	430000	2000000	12000	38000	800000	381000			57.84	2.22	4.14	19.3	0.12	0.37	0.77	0.18	0	0	
Transcarpathia (in Ukraine)	1930	734249	71559	360269	2750	75240		112228	103119	8884		9746	49.1	0.37	10.2	0	15.3	14.1	1.21	0	0		
	1989	1245618	70000	350000	3000	95000		700000	3000	0	24618		5.62	28.1	0.24	7.63	0	56.2	0.24	0	2	0	
Transylvania (in Rumania)	1930	5548991	947788	1385452	274415	696320	68330	1932412	192833	45681	29668	27992	17.08	25	34.8	12.5	1.23	34.8	3.48	0.82	0.1	0.1	
	1992	7723311	854935	206833	36264	796682	75978	5360102	2768	366142	4595	19014	11.07	2.68	0.47	10.3	0.98	69.4	0.04	4.74	0.1	0.2	
Vojvodina (in Yugoslavia)	1931	1624158	727213	18026	119140	39130		689296	18179	12805	369	0	44.77	1.11	7.34	2.41	0	42.4	1.12	0.79	0	0	
	1991	2013889	434683	24000	58925	20000		1170694	284	14830	211345	79128	21.58	1.19	2.93	0.99	0	58.1	0.01	0.74	10	3.9	
Pannonian Croatia (in Croatia)	1931	3785000	3059220	12883	15765	14231		647136	22760	12500	505	0	80.82	0.34	0.42	0.38	0	17.1	0.6	0.33	0	0	
	1991	4784265	3666784	12003	3469	7374		532141	633	375700		186161	76.64	0.25	0.07	0.15	0	11.1	0.01	7.85	0	3.9	
Transmura Region (in Slovenia)	1931	90717	67114	9	22163	761		175	476	19			73.98	0.01	24.4	0.84	0	0.19	0.52	0.02	0	0	
	1991	89887	66180		14611			258	14	311	7431		108.2	73.63	0	16.3	0	0	0.29	0.02	0.35	8.3	1.2
Burgenland (in Austria)	1934	299447	254750		40382					4036			279	85.07	0	13.5	0	0	0	0	0	0	0
	1991	270880	222284		35379	15955			33	7242	940		3407	82.06	0	13.1	0.59	0	0	0.01	2.67	0.3	1.3
CARPATHO-PANNONIAN AREA	1495	3109000	2783000	0	0	0	0	315000	11000				89.51	0	0	0	0	10.1	0.35	0	0	0	
	1790	9940000	4853000	628000	855000	1400000	34000	2078000	80000	4000			48.82	6.32	8.6	14.1	0.34	20.9	0.89	0.04	0	0	
CARPATHO-PANNONIAN AREA	1840	12880406	6130188	1322344	1006210	1846844	47280	2283505	244035	0			47.59	10.3	7.81	14.3	0.37	17.7	1.89	0	0	0	
	1869	15417327	7502000	1592689	1109154	2024332	54438	2379653	552133	2928			48.66	10.3	7.19	13.1	0.35	16.7	3.58	0.02	0	0	
CARPATHO-PANNONIAN AREA	1880	14447687	6849050	1494090	1118415	2024615	55791	2267390	627214	11122			47.41	10.3	7.74	14	0.39	15.7	4.34	0.08	0	0	
	1890	17349398	8820770	1667980	1204500	2225126	61645	2631843	725222	12312			50.84	9.61	6.94	12.8	0.36	15.2	4.18	0.07	0	0	
CARPATHO-PANNONIAN AREA	1900	19254559	9919913	1854143	1289942	2441142	68568	2815713	851378	14760			51.52	9.63	6.69	12.7	0.36	14.6	4.42	0.08	0	0	
	1910	20886487	10888138	2025508	1340143	2621329	74296	2987163	932458	17452			52.13	9.7	6.42	12.6	0.36	14.3	4.46	0.08	0	0	
CARPATHO-PANNONIAN AREA	1930	23461521	12608984	2190114	1408817	2780163	74596	3337452	917597	143798			53.74	9.33	6	11.8	0.32	14.2	3.91	0.61	0	0	
	1990	30605540	13613235	1000884	907713	3002669	87978	7720081	87561	685205	1212401	2287813	44.48	3.27	2.97	9.81	0.29	25.2	0.29	2.24	4	7.5	

Sources: 1850 and after: census data, 1495 - 1840: estimations, 1495: (Our calculation based on Kubinyi A. A Magyar Királyság népessége a 15. század végén (Population of the Kingdom of Hungary at the end of 15th century). oronelmi Szemle (Budapest) XXXVIII, 1996, 2-3, pp 157-159, and on Szabó I. 1941. A magyarországi életrajz (The biography of the Hungarians), Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 51 p.), 1790: Wellman I. Magyarország népességének fejlődése a 18. században (Population development of Hungary in the 18th century) — in: Ember Gy. - Heckenast G. (Eds.) Magyarország története 1686-1790 L. Akadémiai Kiadó, Budapest, 69 p., 1840: Fényes E. Magyarország statisztikája (Statistics of Hungary) I, 1842, Pest, 52 p.

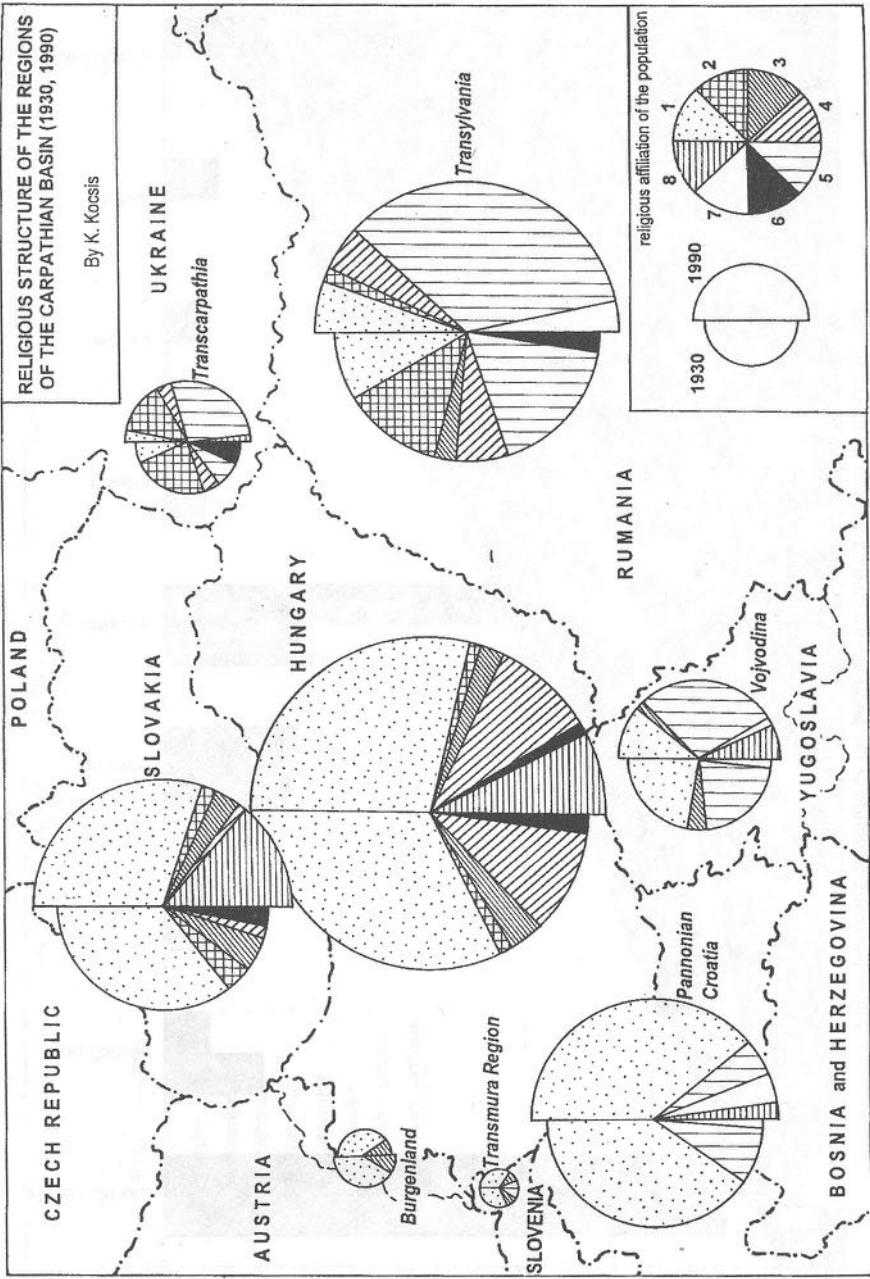
Fig. 1. Religious structure of the population in the Carpathian Basin (1495-1990)





RELIGIOUS STRUCTURE OF THE REGIONS
OF THE CARPATHIAN BASIN (1930, 1990)

By K. Kocsis



The population of *Orthodox* faith of 7.7 million form an absolute majority in Transylvania (69.4%), in Vojvodina (58.1%) and in Transcarpathia (56.2%), mainly in the Rumanian, Serbian, Russian, Ukrainian and East-Ruthenian ethnic area. The Orthodoxy was mostly driven out in Croatia (Krajina, West Slavonia) due to the escape and expelling of the majority of the Serbs between 1991 and 1995. The most important Orthodox communities of the Carpatho-Pannonian Area, beyond the borders of Orthodox countries lived (in thousand persons) in Zagreb (39), Rijeka (18), Osijek (14), Vukovar (13), Sisak (9), Budapest and Petrinja (7-7) at the beginning of 1991.

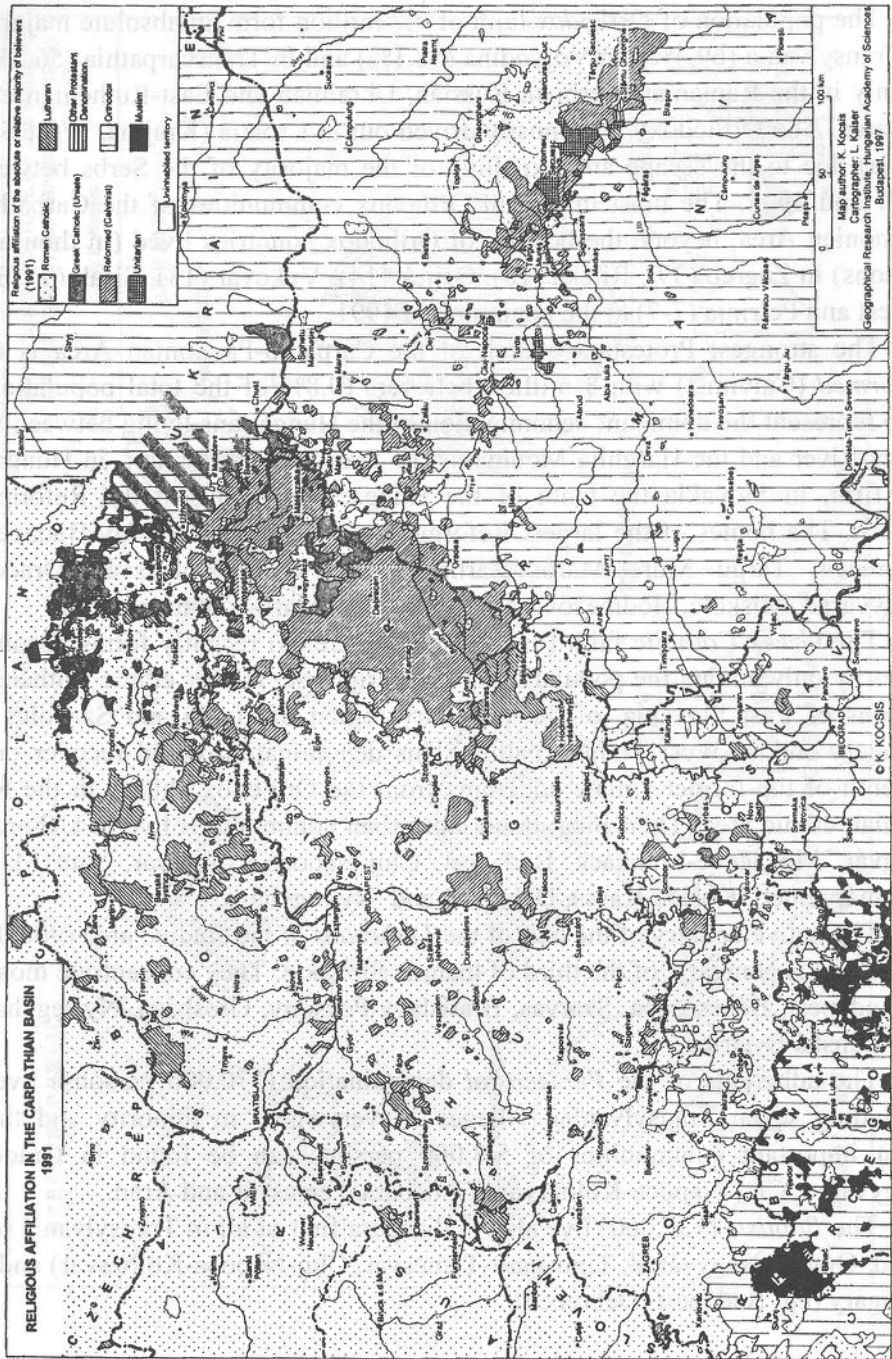
The strongest Protestant church of the Carpatho-Pannonian Area is the *Reformed* (Calvinist) with 3 million believers (9.8% of the total population), who represent the dominant denomination of the Hungarians living between the Tisza River and the Harghita Mountains. In Transylvania the half, in Hungary the fifth, in Slovakia the tenth of the Hungarians belong to the Reformed church. The homes of the largest Reformed communities are today Budapest, Debrecen, Târgu Mureş-Marosvásárhely, Cluj-Napoca-Kolozsvár, Oradea-Nagyvárad, Miskolc, Hódmezővásárhely and Satu Mare-Szatmárnémeti.

The *Greek Catholic* faith (one million adherents) recently forms absolute majority only among the population of the peripheric, former ethnic Ruthenian regions of East Slovakia, of the boundary region of Hajdú and Szabolcs in Hungary and of West Transcarpathia. This denomination could recover only seventh of the former Uniate adherents from the Orthodox church in the Rumanian ethnic area. Their most important urban communities live in Užhorod-Ungvár, Mukačeve-Munkács, Budapest, Cluj-Napoca-Kolozsvár, Satu Mare-Szatmárnémeti, Košice-Kassa, Debrecen and Nyíregyháza.

The native country of the half of the *Lutherans* of the studied area (900,000 believers) is Hungary, of the third of them is Slovakia. They concentrate mostly in Budapest, Békéscsaba, Szarvas, Bratislava-Pozsony, Orosháza, Nyíregyháza and Banská Bystrica.

The adherents of the *Pentecostal* denomination (170,000 persons) live – excluding seven Transylvanian villages – everywhere in minority and their most important communities of 5-8,000 persons can be found in Oradea-Nagyvárad, Cluj-Napoca-Kolozsvár, Timișoara-Temesvár and Arad.

The *Baptists* (130,000) live also in diaspora first of all in Transylvania (eg. Arad, Oradea-Nagyvárad, Timișoara-Temesvár, Cluj-Napoca-Kolozsvár) and in Hungary (eg. Budapest, Debrecen).



**RELIGIOUS AFFILIATION IN THE CARPATHIAN BASIN
1991**

Religious affiliation of the absolute or relative majority of believers (1991)

- Unhabited territory
- Lutheran
- ▨ Other Protestant Denominations
- ▨ Orthodox
- ▨ Muslim
- ▨ Roman Catholic
- ▨ Greek Catholic (L'vovek)
- ▨ Reformed (Calvinist)
- ▨ Unitarian

Map author: K. Kocsis
Cartographer: L. Molnár
Geographical Research Institute, Hungarian Academy of Sciences
Budapest, 1997

© K. KOCIS

The main basis of the *Unitarian* Church taking care of 88,000 souls are some Székely-Hungarian villages in the neighbourhood of Odorheiu Secuiesc-Székelyudvarhely, in the South-west from Turda-Torda and in some important centres of attraction (Odorheiu Secuiesc-Székelyudvarhely, Budapest, Târgu Mureş-Marosvásárhely, Cluj-Napoca-Kolozsvár).

The number of the *Jews* of the region fell – due to the Holocaust and to the emigration – to the level of 1790 (88,000 persons). 85% (75,000 believers) of them is resident of Budapest (75,000)¹⁸, where the majority of them could survive locally the deportations of 1944.¹⁹ The Jews of the countryside are mostly inhabitants of Debrecen, Miskolc and Szeged.

LITERATURE

- ANDORKA, R.
1991 Vallásosság és egyházak a 20. században - fő tendenciák és nyitott problémák. (Religiousness and churches in the 20th century - main tendencies and opened problems) Nr.17. Budapest
- BIELZ, E.A.
1857 Handbuch der Landeskunde Siebenbürgens. Hermannstadt Britannica. Book of the Year-Encyclodaedia Britannica.
1989 Inc. Chicago
- CIOBANU, V.
1926 Statistica românilor din Ardeal... Cluj
- GESZTELYI, T. (ed.)
1995 Egyházak és vallások a mai Magyarországon (Churches and religions in the contemporary Hungary.) Budapest
- KUBINYI, A.
1996 A Magyar Királyság népessége a 15. század végén (Population of the Kingdom of Hungary at the end of the 15th century.) In: Történelmi Szemle XXXVIII. 2-3. 135-161.
- STARK, T.
1989 Magyarország második világháborús embervesztése (Casualties of Hungary during the World War II.) Budapest
- SZABÓ, I.
1941 A magyarság életrajza (The Biography of the Hungarians.) Budapest
- WELLMANN, I.
1989 Magyarország népességének fejlődése a 18. században. (Population Development of Hungary during the 18th century.) In: Ember Gy.-Heckenast G. (Ed.) Magyarország története (History of Hungary) 1686-1790 I. Budapest

18 Gesztelyi, T. (ed.) 1991. 154.

19 Stark, T. 1989. 26.

DIE WIRKUNG DER EXOGAMIE AUF DEN ZUSTAND DER MUTTERSPRACHE UND DIE ETHNISCHE IDENTITÄT

1. EINFÜHRUNG

Die Familienstammbücher liefern als wichtige Quellen der historischen Demographie Beiträge für die Erforschung von gesellschaftswissenschaftlichen Themen, wie Verbürgerlichung und beruflicher Umschichtung in der Bevölkerung. Ohne den Anspruch auf Vollkommenheit erheben zu wollen, verweisen wir auf die Studie von Julianna Örsi, in welcher sie einen Überblick auf die Endo- und Exogamie in Ungarn vom 18. bis 20. Jahrhundert sowie auf deren kulturellen und gebietsmäßigen Unterschiede und zeitlichen Veränderungen bietet.¹ Judit Csoknyay berichtet über das System der Partnerwahl in einer kleinen Siedlung am Szamos und über die populationsbiologischen Folgen der aufgrund von Umwelt- und sozialen Faktoren dort in der Zwischenzeit erstarkenden Endogamie.² Anhand von Familienstammbüchern untersuchte Tamás Faragó die Mobilität der Handwerkerschicht von Szentendre, indem er Schlussfolgerungen auf Beziehungen zwischen der Siedlung und ihrer Umgebung in der Mitte des 19. Jahrhunderts, auf die Intergenerationsmobilität der Einheimischen sowie der Zugezogenen und auf die Verbürgerlichungstendenzen zog³. Über die Heiraten innerhalb "bäuerlicher" und "handwerklicher" Kreise in Schweizer Bergdörfern, welche unter dem Einfluss wirtschaftlicher, kultureller und natürlicher Gegebenheiten standen, sowie über das System des Einheiratens in diesem Gebiet ist in der Studie von Gerhard Furrer und Hans Pfenniger zu lesen.⁴

Eine Untersuchung der exogamen Ehen in Gebieten mit gemischtem Ethnikum und in ethnischen Kontaktzonen könnte das Bild, das wir uns von den kulturellen Übernahmen und den Identitätsveränderungen gebildet haben, noch weiter aufhellen. Die Veränderungen des muttersprachlichen Zustandes

1 Örsi, J. 1983. 572-597.

2 Csoknyay, J. 1986. 436-445.

3 Faragó, T. 1995. 125-158.

4 Furrer, G.- Pfenniger, H. 1986. 397-412

einer Gemeinschaft, ihrer alltäglichen sprachlichen Normen, ihrer ethnischen Affinität und ihrer Identifikation mit einer politischen Nation kommen niemals urplötzlich oder sprungartig zustande, sondern stellen die Ergebnisse eines langen Evolutionsprozesses dar, der mit dem Begriff der *Akkulturation* beschrieben werden kann. Dieser Prozess kann *wechselseitig* verlaufen, wenn die einander berührenden Kulturen Muster gleichzeitig abgeben und aufnehmen. Er kann aber auch *einseitig* sein, wenn eine dominante Kultur auf die aufnehmende Kultur wirkt. Ist diese Wirkung sehr stark, so hat sie einen *Kulturwechsel* zum Ergebnis, der im weiteren Sinne mit dem Begriff der *Assimilation* beschrieben werden kann.⁵

In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, sich anhand der Aufarbeitung von Familienstammbüchern aus ursprünglich rumänischen Niederlassungen, die zu der griechisch-katholischen Kirchgemeinde Csíkszépvíz (Frumoasa, Siebenbürgen, oder Komitat Csík, heute Rumänien, Komitat Harghita) gehören und in der dünn besiedelten Kontaktzone zwischen den siebenbürgischen Szeklern und den Rumänen des Moldaugebietes liegen, ein Bild von den ethnokulturellen Veränderungen zu machen. Das Bild, das sich aufgrund einer Auswertung der exogamen Ehen abzeichnet, kann den muttersprachlichen, den nationalen, den religiösen und den auf das Sprachkönnen bezogenen Angaben der Volkszählungen sowie den römisch- und den griechisch-katholischen kirchlichen Schematismen gegenübergestellt werden.

2. DIE ANSIEDELUNG UND AKKULTURATION DER RUMÄNEN

In der griechisch-katholischen Kirchengemeinde von Csíkszépvíz lebten relativ wenig Gläubige. Unter den dazugehörenden Gemeinden waren Kostelek (Coşnea), Bükklok (Fagaţel), Lóvész (Livezi) von der römisch-katholischen Religion her weitaus bedeutender. Die beiden ersteren lagen auf den Almen von Szépvíz bzw. Negyedfélmege⁶, während sich letztere auf den Gütern von Csíkszentmihály erstreckte. Zu Kostelek kann aufgrund der Ehen auch noch Pricskető gerechnet werden, dessen Gebiet zum Gemeinbesitz von Csíkpálfalva und Csíkszépvíz gehörte. Heute gehören Kostelek zum rumänischen Komitat Bacău, Bükklok und Lóvész zum Komitat Harghita.

⁵ *Magyar Nagylexikon* I. 1993. 347; *Ortutay, Gy.* 1977. 55; *Panoff, M. - Perrin, M.* 1982. 24).

⁶ Die Berge von Negyedfélmege gehörten zu den Dörfern Csíkpálfalva, Csíkelne, Csíkcsomortán, Csíkcsobotfalva, Csíkszentlélek, Csíkminszent und Csíkmenaság. - *Benkő, K.* 1853. 74.; *Kerékyvártó, A.* 1992. 5-46.

Kostelek wurde zusammen mit dem benachbarten - verwaltungsmäßig ebenfalls zu Csíkszépvíz, von der Kirchenverwaltung her jedoch zu Gyimesbükk gehörenden - Csügés erstmals 1770 auf den Militärkarten Josephs II. erwähnt.⁷ Die Besiedelung wurde dadurch vorangetrieben, dass diese Regionen im 18.-19. Jahrhundert zumeist unter Moldauischer Herrschaft standen und erst durch die Revindikation von 1769 an das Komitat Csík zurückgelangten. Hier zeugt der häufig vorkommende Name Vrencsán (Vrancean) von der Ansiedelung der Vranceaner (Komitat Vrancea, Moldau), die eine "eingeschränkte Transhumanz" betrieben und in sog. "Teilhaberschaftsdörfern" lebten. Durch die die patriarchalische Lebensform auflösende Überbevölkerung, die Staatsbildung im 18. Jahrhundert (Steuereintreiber, Richter), die Zerschlagung des dörflichen Brauchrechtes, die auf das Abkommen von Drinapel 1829 folgende Getreidekonjunktur (die Viehzucht ging zurück, immer mehr Land wurde im Interesse eines extensiven Getreideanbaus umgebrochen) wurde ein Teil der als Hirten lebenden Einwohnerschaft in die ansonsten kaum besiedelten Gebirgszüge und Täler der Ostkarpaten vertrieben.⁸ In das am Oberlauf des Tatros gelegene und gemeindeverwaltungsmäßig zu Csíkszépvíz gehörende Bükklok (auch Tatárbükk genannt) zogen Rumänen, die zum Teil aus Pálos (Paloş) im Komitat Felső-Fehér kamen. Dem Familienstammbuch der griechisch-katholischen Pfarre von Csíkszépvíz zufolge verstarb hier 1887 der aus der Gemeinde Pálos stammende Joane Paloşan im Alter von 106 Jahren. Lóvész wurde erstmals 1824 erwähnt.⁹ Die Einwohner dieser am Oberlauf der bei Csíkszentmihály-Ajnád endenden Karakó-Quelle, schon am Rande des Csík-Beckens gelegenen Gemeinde, die verwaltungsmäßig jedoch zu Csíkszentmihály gehörte, lebten vorwiegend von der Schafzucht.

Die sich vom 18. Jahrhundert an auf den peripher gelegenen Almbesitzungen der Csík-Dörfer niedergelassenen Rumänen schlugen von der Akkulturation her einen ganz anderen Weg ein als diejenigen, die in den Dörfern des Szeklerlandes als Minderheit vorkamen. Die Tatsache, dass sie über keine eigenen Besitzungen verfügten und die Almen gegen eine Steuer nutzten, liess sie in den Augen der *standesgemäß* denkenden Szekler nicht allein aufgrund ihrer ethnischen Herkunft, sondern auch aufgrund ihrer besitzrechtlichen Lage als Fremde, als *Walachen* oder *Tschango* erscheinen. Infolge ihrer geographischen Isoliertheit, ihrer Endogamie und infolge der Voreingenommenheit von Seiten der Szekler wurde die ungarische Sprache - je nach Region in

⁷ Wagner, E. 1977. 324-325.

⁸ Stahl, H. H. 1992. 101.

⁹ Bucur, N. - Costin, C.. 1972. 9.

unterschiedlichem Maße - erst durch die Ende des 19. Jahrhunderts erstar-
kenden Ungarisierungstendenzen zur Norm erhoben. Die sich in den damals
zunehmend zum Ackerbau übergehenden Szekler Dörfern¹⁰ niederlassenden
und - was ihren Erwerb betraf - durch ihr Hirtentum eine Art Nische
ausfüllenden Rumänen kamen nun unmittelbarer mit der Lebensweise der
Szekler in Berührung. Sie integrierten deren Muster und ihre Akkulturation
vollzog sich recht schnell. Sowohl von der Sprache als auch von der Kultur her
wurden sie zu Szeklern, und nur im Dorf oder aufgrund ihrer Namen und nicht
zuletzt wegen ihrer Religion erinnerte man sich noch an ihre rumänische
Herkunft.

3. DIE VOLKSZÄHLUNGEN UND DER SCHEMATISMUS ALS QUELLEN

Bei der Untersuchung der Angabenlisten von Volkszählungen stellte sich
heraus, dass die Einwohner der Almsiedlungen - ungeachtet dessen, dass Kos-
telek 1850 extra genannt wurde und die Listen der Volkszählung von 1910
nicht nach Siedlungen berechnet wurden - den Muttergemeinden einverleibt
worden waren (Tabelle 1). Aus den Angaben der Namensverzeichnisse der
Kirche (Tabelle 2) kann man auf eine griechisch-katholische Einwohnerschaft
in diesen Siedlungen schließen. Darüber, dass sich die Zahl der eventuell
zugezogenen Römisch-Katholiken - den Familienstammbüchern zufolge vor
allem im 20. Jahrhundert - erhöht habe, gibt es nur wenig Informationen.

Der römisch-katholische Schematismus von Gyulafehérvár erwähnt diese
Almsiedlungen nicht als Tochtergemeinden, sondern den politischen Gemein-
den zugeordnet als sog. *Kolonien* und *Prädien*¹¹ ohne die Zahl der römisch-
katholisch Gläubigen aufzuführen.

4. DIE ETHNOKULTURELLEN VERÄNDERUNGEN AUF GRUND DER FAMILIENSTAMMBÜCHER

Durch das Studium der Familienstammbücher der griechisch-katholischen
Kirchgemeinde Szépvíz eröffnete sich uns die Möglichkeit, die Strategien in
der Partnerwahl unter den Einwohnern dieser Almsiedlungen zu verfolgen. Das
dient teilweise zur Erklärung für die anderen Wege in ihrer Akkulturation. Bei

10 Vámszer, G. 1940. 77.

11 *Schematismus* 1893; *Schematismus* 1913

der Untersuchung der Endo- bzw. Exogamie empfiehlt es sich, die Exogamie von der Siedlung bzw. von der Religion und Kultur her zu unterscheiden.¹² Wie die folgenden Beispiele belegen, schreitet die Siedlungsexogamie nicht unbedingt mit einer religiös-kulturellen Exogamie einher. In unserem Falle halten wir den Terminus der religiös-kulturellen Exogamie für exakter (und gleichzeitig auch greifbarer) als die Determinierung nach Ethnikum und Muttersprache, denn der Sprachzustand und die ethnische Identität der griechisch-katholisch Gläubigen, die aufgrund von Siedlungsexogamie und gleichzeitig religiös-kultureller Endogamie in die untersuchten Siedlungen gelangten, können ihren Platz auf einer breiten Skala finden, die vom Rumänisch Sprachlichen und rumänischer Identität (z.B. Vasláb, Rakottyás) über das Ungarisch Sprachliche und rumänische Identität (z.B. Gyimesbükk) bis hin zum Ungarisch Muttersprachlichen und ungarischer Identität (z.B. Csíkszentdomokos, Csíkso-mortán) reicht.

Alle drei Siedlungen waren zwischen 1841 und 1870 sehr endogam, allein in Lóvész war etwas mehr Offenheit zu spüren, was mit seiner geringsten geographischen Isoliertheit zu erklären ist (siehe Abb. 2).

Zwischen 1871 und 1890 nahm die Siedlungsexogamie in Kostelek plötzlich zu (60%<). In den 20 untersuchten Jahren waren von 24 Eheschließungen 15 vom Siedlungsaspekt her exogam und drei von diesen waren auch von der Religion her exogam. Von 1891 an schwankte die Siedlungsexogamie - das letzte Jahrzehnt ausgenommen - zwischen 40-50% (siehe Abb. 1). Von der Jahrhundertwende an erstarkte die religiös-kulturelle Exogamie: sie machte 20-25% aller Ehen aus. Vor allem aus den überbevölkerten Gemeinden von Gyimes heirateten römisch-katholisch gläubige Männer nach Kostelek (insgesamt 14). Relativ bedeutend ist auch die Zahl der aus dem römisch-katholischen Csikmenaság eingeheirateten Männer (5 Personen). Auch im Dorf erinnert man sich an die Männer, die im Wohnort ihrer Braut eine neue Heimat fanden. Eine Erklärung hierfür war, dass es in dieser versteckten Siedlung noch ausreichend Wiesen und Weiden gab. Es sei angemerkt, dass die mobileren jungen Hirten, die aus den umliegenden Gemeinden von Gyimes kamen und in weiter entfernten Sommerquartieren ihre Herden weideten, größere Chancen hatten, die Mädchen von Kostelek und Gyepece kennenzulernen.

Neben den eingeheirateten römisch-katholischen Männern gelangten auf dem Wege exogamer Eheschließungen mit gleichem Ritus vorwiegend unga-

12. Julianna Órsi unterscheidet die Exogamie nach Lokalität (oder Wohnort) und Geburtsort. - *Órsi, J.* 1983. 581-582. Wir untersuchen letztere aufgrund fehlender Angaben und des geringen Anteils der aus wirtschaftlichen Gründen erfolgten Wohnsitzveränderungen nicht gesondert.

rische Muttersprachler (Gyimesbükk, Gyimesfelsőlok, Gyepece) oder zumindest Zweisprachler (Bükklok, Csügés, Lóvész) in diese Siedlungen. Diese Tatsache sowie die um die Jahrhundertwende entstandene ungarischsprachige staatliche Schule trugen dazu bei, dass in Kostelek 1910 - der offiziellen Volkszählung zufolge - alle Ungarisch als ihre Muttersprache angaben. Das Fehlen einer sprachlichen Gegennorm bzw. die wirtschaftliche Ausgeliefertheit, die strenge Überwachung des Grenzgebietes und die spezifische Lage der Nationalität in der Diaspora wirkten ebenfalls in Richtung einer sprachlichen Assimilation. Das heisst aber nicht, dass in den Familien, vor allem unter den Älteren gelegentlich nicht Rumänisch oder aber ein Gemisch mit syntaktischen und lexikalischen ungarischen Elementen gesprochen wurde.

Die in den letzten untersuchten Jahrzehnten abnehmende Siedlungsexogamie lässt sich nicht dadurch erklären, dass es in Rumänien zu einem Machtwechsel kam und sowohl von Seiten der Regierung, der Verwaltung und auch der Kirche aus Maßnahmen getroffen wurden, um das rumänische Nationalbewusstsein zu wecken, denn die religiös-kulturelle Exogamie ging auch dann nicht zurück, im Gegenteil, im Vergleich zum vorhergehenden Jahrzehnt nahm sie absolut gesehen sogar zu. Bemerkenswert ist weiterhin eine Verbindung von Siedlungsendogamie und religiös-kultureller Exogamie zwischen 1921 und 1930 (4 Ehen). Dies zeigt sich an den römisch-katholisch getauften und nunmehr heiratsfähigen Nachkommen aus den in den vorhergehenden Jahrzehnten geknüpften Mischehen (griechisch-katholische Frau - römisch-katholischer Mann)¹³ und steht auch in Zusammenhang mit der immer mehr zunehmenden Diasporapflege durch die Franziskaner von Csíksomlyó.¹⁴

Da es oft an Seelsorgern fehlte, ging die pastorale Versorgung der Siedlungen weiter zurück, und neben den Franziskaner tauchten immer wieder rumänische Ordensbrüder aus dem Moldaugebiet auf, die auch liturgische Dienste leisteten. Aufgrund religiöser Präferenzen kam es zu einer Segregation, die die Gemeinden erst 1948, und zwar nach dem Verbot der griechisch-katholischen Kirche, endgültig spaltete. Während bei der Volkszählung von 1910 14,2% der griechisch-katholischen Einwohnern der verwaltungsmäßig zu Csíkszépvíz gehörenden Orte¹⁵ sich als rumänische Muttersprachler bekannten,

13 Dem ungarischen Kirchenrecht zufolge wurden katholische Ehen mit gemischtem Ritus stets nach dem Ritus der Frau geknüpft, während die daraus hervorgegangenen Kinder nach dem Ritus des Mannes getauft wurden. - Sipos, I. 1923. 129.

14 Ilyés, Z. - Puztai, B. 1994. 217.

15 Außer Kostelek und Lóvész zählten hierzu auch Csügés und Gyepece, die unter pastoraler Fürsorge der griechisch-katholischen Kirchgemeinde Gyimesbükk standen.

so waren dies bei der rumänischen Volkszählung von 1930 schon 82,4%, und 93,8% bekannten sich zur rumänischen Nationalität. Diese gravierenden Unterschiede mögen auch daher rühren, dass die Volkszählungen die Nationalität betreffend nicht ganz unvoreingenommen durchgeführt wurden. Unserer Meinung nach handelte es sich hier aber eher um eine der gemischten Kultur erwachsene, ganz spezifische *Mimikry*, mit Hilfe derer die von der Elite angebotenen (und empfohlenen) national-muttersprachlichen Kategorien ausgewählt wurden. Unseren Berechnungen nach dürften es in den Almsiedlungen von Csíkszépvíz etwa 100 Personen gewesen sein, die sich als Ungarn mit griechisch-katholischem Glauben bekannten und trotz ihrer Herkunft, ihres byzantinischen Ritus und der von rumänischer Seite angebotenen Vorteile am Ungarntum festhielten. Wahrscheinlich handelte es sich bei ihnen um die Nachfahren und Verwandten der einst durch religiös-kulturelle Exogamie in diese Siedlungen eingeheirateten römisch-katholischen Gläubigen.

In Lóvész zeigt die Siedlungs- und Religions-Kultorexogamie nach dem Spitzenwert¹⁶ zwischen 1891-1900 eine abfallende Tendenz (Abb. 2). Zwischen 1871 und 1931 wurden exogame Ehen mit gleichem Ritus zu 26,5% mit Einwohnern aus Vasláb, zu 18% mit solchen aus Gyimesbükk, zu 12,0% mit solchen aus Háromkút und zu jeweils 10% mit Einwohnern aus Bükklok, Rakottyás und Kostelek geschlossen. Der Anteil von fast 50% aus Vasláb und Háromkút und dem - aufgrund seiner Isolation auch 1910 noch als rumänisch muttersprachlich geltenden - Rakottyás wirkte wie eine Art kulturelle Blut-auffrischung und bestärkte die örtliche rumänischsprachliche Gegennorm gegenüber dem Ungarischen, das wegen der Erhaltung der Beziehungen zu den umliegenden Szekler Siedlungen erwünscht war. Außerdem mäßigte es die Akkulturation in Lóvész. So blieb die Einwohnerschaft 1910 von der Muttersprache her rumänisch, obwohl 80,9% zweisprachig waren. Die minimale Ungarisierung von Lóvész ist zu einem großen Teil der Haltung der Szekler zu verdanken, die sich für eine strikte Abgrenzung und Isolation einsetzten. Demgegenüber wurde Kostelek von der vorwiegend ungarischsprachigen, aber auch Symbole der rumänischen Identität (Tracht, religiöse Bräuche, Dialekt) tragenden Einwohnerschaft von Gyimes nicht diskriminiert, sondern es wurden starke Beziehungen auf Ehe- und Verwandtschaftsbasis sowie wirtschaftlicher Art aufgebaut, die die jeweils anderen in die jeweils eigene ethnische Gruppe integrierten.

16 Dies hängt mit dem Bau der Eisenbahnlinie Madéfalva-Gyimes zusammen. In diesem Jahrzehnt heirateten vier römisch-katholische Männer aus Gyimesfelsőlok.

Von den zwischen 1871 und 1930 geknüpften Ehen in Bükklok waren nur zwei Mischehen und 20 exogam mit gleichem Ritus. Von den letzteren wurden drei mit Einwohnern von Gyimesbükk, sieben mit solchen von Lóvész, vier mit solchen von Rakottyás und drei mit Einwohnern von Gyimesfelsőlok geschlossen (Abb. 3). Die Hälfte der Siedlung bewohnten 1910 ungarische Muttersprachler und die Hälfte gehörte dem römisch-katholischen Glauben an, was ein Hinweis auf die in den Pfarren zu Gyimesfelsőlok und Csíkszentmiklós¹⁷ geschlossenen Ehen zwischen griechisch-katholischen Männern und römisch-katholischen Frauen ist. 1910 sprachen die rumänischen Muttersprachler alle auch Ungarisch. In Anbetracht der Ungarisierung kann Bükklok anhand der zur Verfügung stehenden Quellen zwischen den beiden vorhergehenden Siedlungen platziert werden.

5. DIE SIEDLUNGSPRÄFERENZEN EXOGAMER EHEN

Bei der Untersuchung der exogamen Ehen von Kostelek und Lóvész kann festgestellt werden, dass sich die Endogamie in Lóvész eher löste (Abb. 4). Es fällt weiterhin auf, dass die Lóvész bei der Wahl ihrer Ehepartner immer mehr religiös-kulturelle Präferenzen geltend machten. In dem untersuchten Zeitabschnitt bedeuten das weitab liegende Vasláb und Gyimesbükk mit 10 Eheschließungen von der Partnerwahl her die wichtigsten Siedlungen für Lóvész (Abb. 5). Die Ehen wurden nicht mit Partnern aus den nahe gelegenen Szekler Gemeinden geschlossen, sondern mit solchen aus dem kompakt rumänischen, isoliert gelegenen Vasláb und dem zur Hälfte griechisch-katholischen, sich dann um die Jahrhundertwende jedoch bald ungarisierenden Gyimesbükk. Weitere Partner für Eheschließungen (3-9 Ehen) mit Lóvészern stammten aus den vorwiegend griechisch-katholischen Rakottyás, Háromkút, Kostelek und Bükklok, obwohl diese um die Jahrhundertwende schon in unterschiedlichem Maße rumänischen Charakter trugen. Die meisten Ehen von Kostelek wurden mit Partnern aus dem griechisch-katholischen rumänischen Lóvész und Csügés und mit Partnern aus dem römisch-katholischen, ungarisch gearteten Gyimesfelsőlok geschlossen. Hingegen waren die Hälfte der mit Partnern aus Gyimesbükk geschlossenen exogamen Ehen Mischehen, das

17 Verwaltungsmäßig gehörte Bükklok zu Csíkszépvíz, doch Csíkszépvíz war bis 1920 kirchenrechtlich eine Tochtergemeinde von Csíkszentmiklós und verfügte nur über eine katholische Pfarre mit armenischem Ritus - *Schematismus* 1903.

heisst, die Kosteleger gingen auch mit ungarischen römisch-katholisch Gläubigen aus Gyimesbükk die Ehe ein. In zweiter Linie (3-9 Ehen) kam es zu Eheschließungen mit griechisch-katholisch Gläubigen teils rumänisch gear teten, sich aber ungarisierenden Partnern aus Gyepece und Bükklok sowie aus dem eindeutig ungarischen römisch-katholischen Csíkmenaság und Gyimesközéplok. Einzelne Fälle (1-2 Ehen) waren zur Hälfte griechisch- bzw. römisch-katholisch. Was Kostelek angeht, so war man hier sehr offen gegenüber den umliegenden, vorwiegend von römisch katholischen Tschangos und Szeklern bewohnten Siedlungen (Abb. 4) .

6. ZUSAMMENFASSENDE ANMERKUNGEN

In Verbindung mit der Identität der Einwohner dieser Orte stellt sich die Frage nach der *gemischten* oder *doppelten Identität*. Hier kann auch die Rolle der nicht unbedingt an das Ethnikum geknüpften *lokalen Identitäten* angeschlossen werden, sowie auch die identitätsbildende und -gestaltende Kraft der gemeinrechtlichen und besitzrechtlichen Lage. In der Selbstdeterminierung der Einwohnerschaft von Kostelek und Bükklok hat das Ethnonym der *Tschango* seinen Platz.¹⁸ Durch das Einheiraten und die Aufrechterhaltung der umliegenden Siedlungen mit der ungarischsprachigen Einwohnerschaft gab die Bevölkerung, die unter Wirkung der ungarischen Verwaltung und der staatlichen Schulen um die Jahrhundertwende zu einer ungarischsprachigen (Kostelek) oder aber zweisprachigen (Lóvész, Bükklok) wurde, die Symbole ihrer rumänischen Identität (Tracht, Viehzucht, griechischer Ritus) nicht auf, bzw. sie konnten dies - wegen der Abgrenzungstaktik der Szekler Mehrheit - nicht tun. So behielten sie ihre Herkunft bei (häufig vorkommende Namen sind Vasloban, Palosan, Vrancean, Almasan, Kászoni) und versuchten durch Präferenzen bei der Eheschließung - je nach Siedlung in unterschiedlichem Maße -, Anknüpfungspunkte an ihr kulturelles Hinterland zu finden. In dem untersuchten Zeitraum stellen sie eher passive Dulder dar und sind weniger diejenigen, die ihre Identität bewusst auswählen, oder infolge der auch bei ihnen Einkehr haltenden politischen-gesellschaftlichen-kulturellen Prozesse

18 Dieser aus dem ungarischen Wort "elcsángál", das abwandern und herumstreuen bedeutet, gebildete Volksname wird für drei ethnokulturelle Gruppen des Ungarntums verwendet: für die um Bacau und Roman lebenden moldauischen Tschango, für die Tschango von Gyimes und für die in der Umgebung von Brassó (Kronstadt) lebenden evangelisch gläubigen sog. Siebendorfer-Tschango. Selten wird der Name fälschlicherweise auch den Szeklern gegeben, die aus der Bukowina nach Déva (Diernich) ausgesiedelt wurden.

diese ändern. Dies hängt wahrscheinlich mit ihrer minimalen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Mobilität zusammen.

Das Bild, das sich infolge der Bearbeitung von Familienstambüchern der griechisch-katholischen Kirchgemeinde Szépvíz herausgebildet hat, wollen wir mit Hilfe des Studiums von Familienstambüchern der benachbarten griechisch-katholischen Kirchgemeinden verfeinern. Bisherige Kontrolluntersuchungen (römisch-katholische Familienstambücher von Csikrákos und Csikdelne) zeigten keine Eheschließungen in die Gemeinden von Csik. Aufgrund der Erfahrungen vor Ort gab es aber zahlreiche Eheschließungen nach Gyimesbükk. Wir haben vor, unsere Forschungen bis auf die Gegenwart auszudehnen, indem wir die römisch-katholischen und die orthodoxen Familienstambücher der Kirchengemeinden auswerten.¹⁹

LITERATUR

- BENKŐ, K.
1853 Csik Gyergyó és Kászon múltja, jelene, általános és részletes osztályokban. Kolozsvár
- BUCUR, N.- COSTIN, C.
1972 Pagini din creația folclorică a unui sat. Livezi-Harghita. Miercurea-Ciuc
- CSOKNYAY, J.
1986 Egy kelet-magyarországi kis népesség (Szamosangyalos) párválasztási rendszerének jellemzői a XVIII-XX. században. in: Demográfia XXIX. 4. 436-445.
- FARAGÓ, T.
1995 A szentendrei kézművesek társadalmi mobilitása a 19. század közepén a házasságkötések tükrében. in: Vera (nem csak) a városban. Tanulmányok a 65 éves Bácskai Vera tiszteletére. (szerk. Á. Varga László) Hajnal István Kör-Társadalomtörténeti Egyesület 125-158.
- FURRER, G.-PFENNINGER, H.
1986 Heiratskreise von Schweizer Bergdörfern. in: Der Mensch in der Landschaft. Festschrift für Georges Grosjean zum 65. Geburtstag, 17. Januar 1986. (Hrsg. von Aerni, K., Budmiger, G., Egli, H.-R., Roques-Bäschlin, E.) Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft von Bern, Band 55/ 1983-85 397-412. Bern
- ILYÉS, Z. - PUSZTAI, B.
1994 Crucifixus etiam. (Görög katolikus papi sors a XX. századi Erdélyben) in: Jel. Spirituális és kulturális folyóirat. VI. 7. 214-216.
- MAGYAR NAGYLEXIKON I.
1993 Akadémia Kiadó, Budapest
- ORTUTAY, GY. (Hrsg.)
1977 Magyar Néprajzi Lexikon I. Akadémiai Kiadó, Budapest

¹⁹ Entstanden im Rahmen des Forschungsprogrammes OTKA Feststellung 018251.

- ÖRSI, J.
1983 Exogámia és endogámia Magyarországon a XVIII-XX. században. in: Demográfia XXVI. 4. 572-597.
- PANOFF, M.- PERRIN, M.
1982 Taschenwörterbuch der Ethnologie. Dietrich Reimer Verlag, Berlin
- SIPOS, I.
1923 A katolikus házasságjog rendszere a Codex Juris canonici szerint. Pécs
- STAHL, H., H.
1992 A régi román falu és öröksége. Budapest
- U. KERÉKGYÁRTÓ, A.
1992 A csíkiak Negyedfelmegye havasáról. in: Néprajzi Értesítő LXXXIV. 5-46.
- VÁMSZER, G.
1940 A gyimesi csángók eredete, települési és gazdasági viszonyai. in: Látóhatár VIII. 2.
- WAGNER, E.
1977 Historisch-statistisches Ortsnamenbuch Siebenbürgen. Köln-Wien

Griechisch-katolische Schematismen:

- Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catholicorum dioceseos Fogarasiensis in Transilvania pro anno A Christo nato M.DCCC XXXV (1835) ab unione cum ecclesia romana C. XXX. VIII.
- Siematismulu veneratului cleru catholicu de ritulu orientale alu Archi-diecesei metropolitane a Albei-Julie. 1865 Blasiu
- Siematismulu veneratului cleru alu Archidiecesei Metropolitane greco-catolice a Alba Julie și Fagarasului pre anulu 1871
- Siematismulu veneratului cleru alu Archidiecesei Metropolitane greco-Catolice a Alba-Julie și Fagarasului pre anulu 1896 Blasiu
- Șematismul veneratului cler al archidiecesei mitropolitane greco-catolice române de Alba-Julia și Făgăraș 1911
- Șematismul clerului Archidiecesei Mitropolitane Greco-Catolice române de Alba Julia și Făgăraș pre anul 1929. Blaj, 1929

Römisch-katolische Schematismen:

- Schematismus venerabilis cleri dioecesi Transylvaniensis editus pro anno a Christo nato 1893 Albae-Carolinae
- Schematismus venerabilis cleri dioecesi Transylvaniensis editus pro anno a Christo nato 1903 Budapest
- Schematismus venerabilis cleri dioecesi Transylvaniensis editus pro anno a Christo nato 1913 Gyulafehérvár

Statistiken der Volkszählungen:

- Erdély 1850: Az 1850 évi erdélyi népszámlálás. Második javított kiadás. KSH Levéltára Budapest 1994
- A Magyar Korona Országai... 1910: A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi Népszámlálása. Első rész. A népesség főbb adatai községek és népesebb puszták, telepek szerint. Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal. Budapest 1912
- Recensământul 1938: Recensământul general al populației Românei din 29 decembrie 1930 publicat de dr. Sabin M. Volumul II: Neam, Limbă maternă, Religie. București 1938

Matrikeln:

Protocolu matriculare, alu Botezatiloru, Cununatiloru și Mortiloru dein Parochia Greco Catolica a Szépvízului in Transilvania in A. Diecesa gr. c. a A. Julie 1841-1931 in: Colecția registrelor de stare civilă, parte structurală: register parohiale, cultul greco-catolic, inventariat sub 251,252, 253. Archiva Statului, județul Harghita

Csikdelne római katolikus egyházközség (Csikdelne,Csikpálfalva) keresztelési, házassági, halálozási anyakönyve 1768-1883 in: Colecția registrelor de stare civilă, parte structurală: register parohiale, cultul rom. cat., inventariat sub 209, 210, 211 Archiva Statului, județul Harghita

Csikrákos római katolikus egyházközség (Csikrákos, Madéfalva, Göröcsfalva, Vacsárcsi) keresztelési, házassági, halálozási anyakönyve 1696-1892 in: Colecția registrelor de stare civilă, parte structurală: register parohiale, cultul rom. cat., inventariat sub 523, 524, 525, 526,527,528,529 Archiva Statului, județul Harghita

Tabelle 1. Die rumänische und griechisch-katholische Bevölkerung der Siedlungen Kosteek, Lóvész, Bükklok und deren politischen Gemeinden nach den Volkszählungen 1850., 1910. 1930

	Volkszählungen									
	1850 ^a			1910 ^b			1930			
	R.N	G.k	Insg.	R.M	G.k.	Insg.	R.M.	R.N.	G.k.	Insg.
Csikszépvíz	22	22	1899	5	23(1)	2303	887	779	929(58)	3197
Kosteek	157	157	157	0	348	399	-	-	-	-
Bükklok	-	-	-	58	60	118	-	-	-	-
Lóvész	-	-	-	305	310(1)	351	-	-	-	-
Csikszentmihály	185	185	1769	29	43(1)	2192	481	472	452(41)	2734

Tabelle 2. Die Zahl von Griechisch-Katholiken in der Siedlungen Kosteek, Lóvész, Bükklok und deren politischen Gemeinden nach den Angaben der Griechisch-Katholischen Schematismen aus Jahre 1835, 1865,1871, 1896, 1911,1929.

	1835	1865	1871	1896	1911	1929
Csikszépvíz	17	28	40	-	38	42
Kosteek	-	108	150	303	448	420
Bükklok	-	16	25	40	56	75
Lóvész	62	186	225	-	333	396
Csikszentmihály	-	117	65	48	38	62

a R..N.: Rumänische Nationalität, RM. Rumänische Muttersprache G.K. Griechisch-Katholiken, Insg. Insgesamt
 b In 1910 wurden die Daten von Filiationsiedlungen von Gesamt Bevölkerungszahl der Gemeinden abgezogen.
 In Klammer wurden die Zahl der Orthodoxen angegeben.

Abbildung 1. Der Prozentsatz von Siedlungsexogamie in den Siedlungen Kostelek, Lóvész und Bükklok zwischen 1841-1930^x

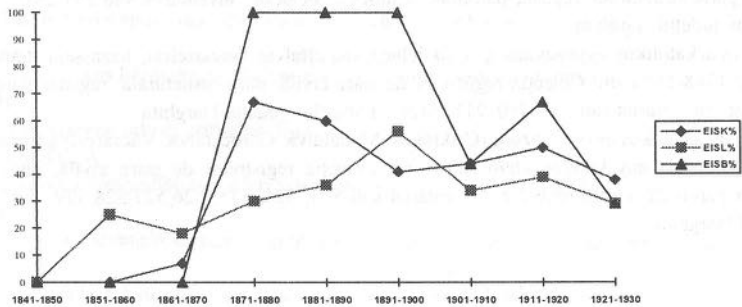
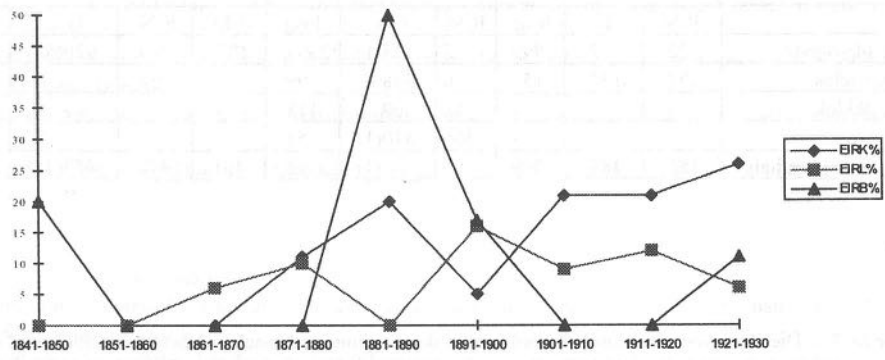


Abbildung 2. Der Prozentsatz von konfessionellen-kulturellen Exogamie in den Siedlungen Kostelek, Lóvész und Bükklok zwischen 1841-1930^y



- x EISK%: Der Prozentsatz von Heiraten mit Siedlungsexogamie in Kostelek;
EISL%: Der Prozentsatz von Heiraten mit Siedlungsexogamie in Lóvész;
EISB%: Der Prozentsatz von Heiraten mit Siedlungsexogamie in Bükklok
- y EIRK%: Der Prozentsatz von Heiraten mit konfessionellen-kulturellen Exogamie in Kostelek;
EIRL%: Der Prozentsatz von Heiraten mit konfessionellen-kulturellen Exogamie in Lóvész;
EIRB%: Der Prozentsatz von Heiraten mit konfessionellen-kulturellen Exogamie in Bükklok

Abbildung 3. Die Zahl der Heiratspartnersiedlungen von Kostelek, Lóvész und Bükklok zwischen 1841-1930

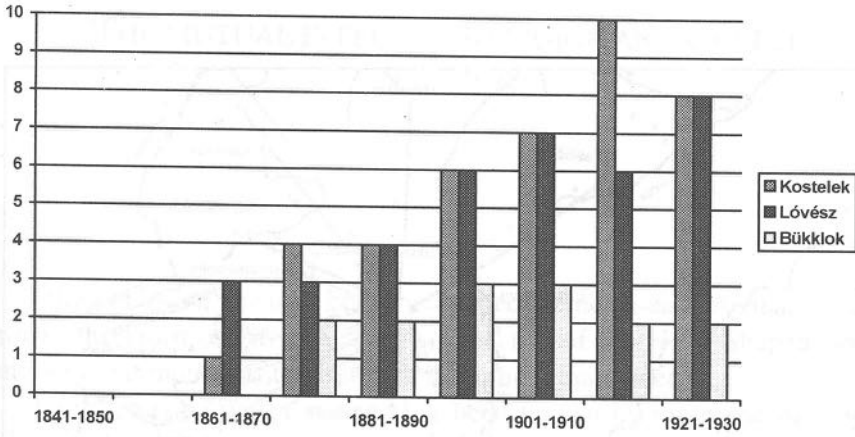


Abbildung 4. Die Heiratspartnersiedlungen von Kostelek, sowie die Zahl der Heiraten mit Siedlungsexogamie zwischen 1841-1930

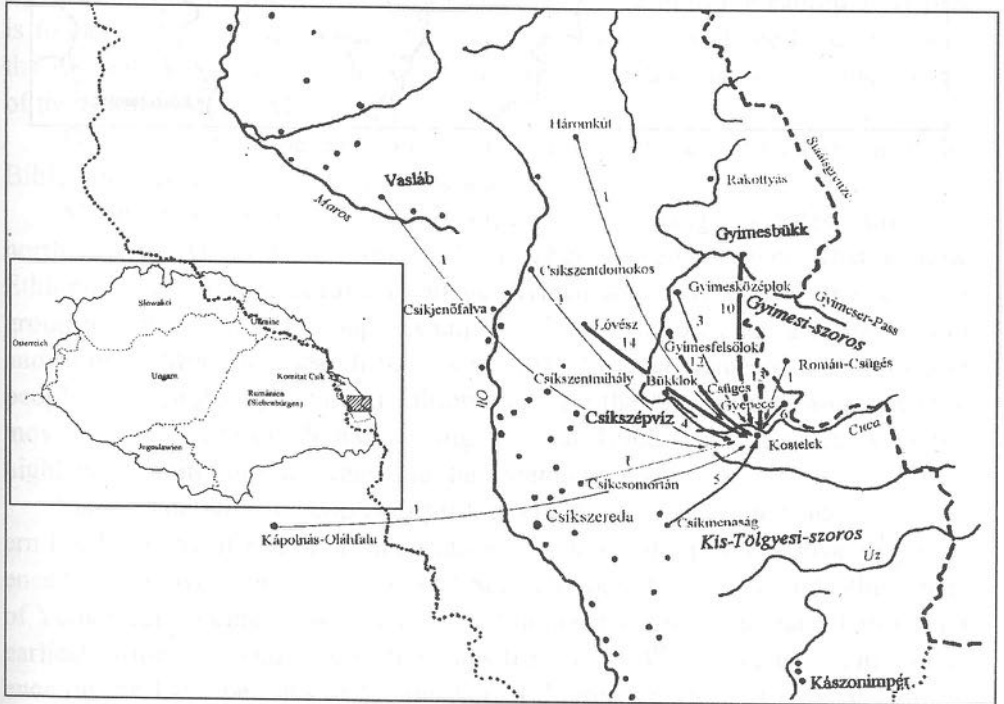
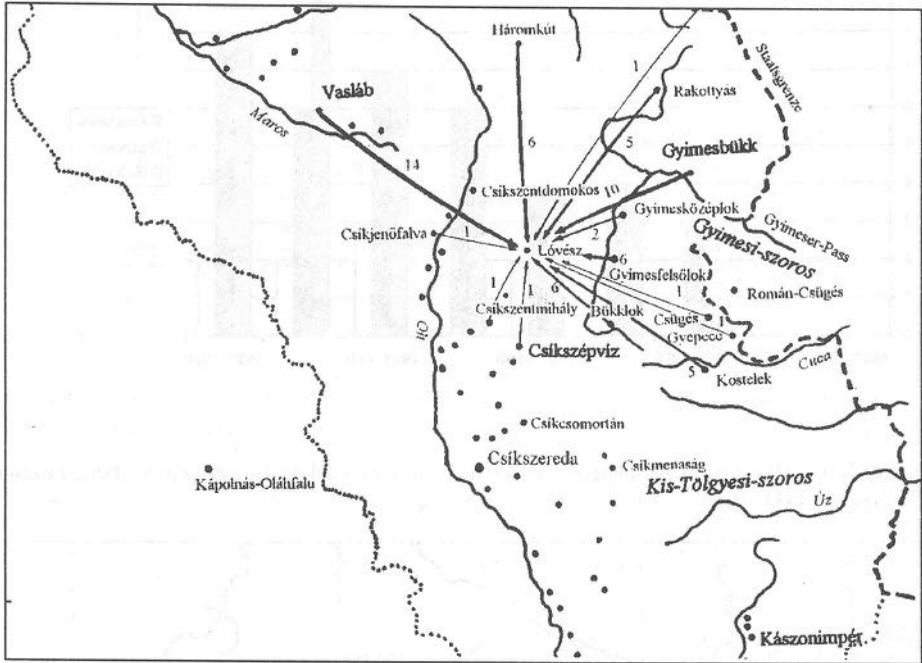


Abbildung 5. Die Heiratspartnersiedlungen von Lóvész, sowie die Zahl der Heiraten mit Siedlungsexogamie zwischen 1841-1930



THE MUTUAL EFFECT OF RELIGION AND CULTURE IN ETHIOPIA

Ethiopia is an ancient country located in north-east Africa, or as it is known, the Horn of Africa, called so because of the Horn Shaped tip of the continent that marks off the Red Sea from the Indian Ocean

To the outside world, it has long been known by the name of Abyssinia. This appellation apparently drove from "Habesha", one of the tribes that inhabited the Ethiopian region in the pre-Christian era.

The term Ethiopia is of Greek origin, and in classical times was used as a generic and rather diffuse designation for the African land mass to the south of Egypt. The first known specific application of the term to the Ethiopian region is found in the Greek version of a trilingual inscription of the time of Ezana, the Axumite king who introduced Christianity into Ethiopia towards the middle of the fourth century AD.

This adoption of the term continued with the subsequent translation of the Bible into Ge-ez, the old literary language.

About 10,000 years ago Hamitic (cushitic speaking), peoples came into north-eastern Africa from western Asia. They spread all over what is now Ethiopia. The cushitic speakers can be divided into two groups: the lowland group and the highland group. Examples of the lowland once are the Oromo and Somali. Modern research has shown that the later home of these lowland peoples was probably southern Ethiopia around the lake Abaya, and that they moved to their present homes during the last 1,000 years. Examples of the highland cushites are the Agau and the Sidamo tribes.

Later some Nilotic peoples from the Nile Valley penetrated into the western border areas of Ethiopia. In addition Northern Ethiopia was strongly influenced by a movement across the Red Sea. The people of Saba and other areas of Yemen set up kingdoms in northern Ethiopia from the quite early times. The earliest influence so far discovered dates from 7th or 8th century BC. This influence on the local peoples of the northern Ethiopia caused a change of culture,

and from the mixture of foreign and local cultures grew up eventually the civilisation of Axum. The people of Ethiopia then are basically Cushite (Hamitic) with a large mixture of Sabeans (Semitic).

Like many other African societies Ethiopia presents a mosaic of nationalities speaking a multiplicity of languages. Linguists have divided these languages into four groups, three of them tracing a common ancestry to a present language called Proto-Afroasiatic. From this parent language not only the languages spoken in Ethiopia developed but also a number of languages spoken in the northern half of Africa and in south-western Asia.

Ethiopia has been called an Ethnic Museum, and this is in many ways an apt description. An estimated total of seventy languages and over two major faiths and subscribe to a multitude of widely differing local religious systems. The peoples are further distinguished by separate origins, histories, and political organisations by variations in physical appearance, dress, and customs, and by diverse sources of self-identification and loyalty. While many of these groups are small in proportion to the total population, often concentration of their members within a limited geographic or administrative area will transform a minority group into the majority ethnic group, and therefore these smaller groups cannot be overlooked simply because of their numbers.

The ethnic groups that dominate the country politically and culturally - are the Amharas and the closely related Tigrians, who together constitute about one-third of the population. The Tigrians are concentrated in Northern Eritrea and Tigray, the Amharas in Begemider, Gojam, and Shoa. Thus these two peoples continue to occupy the highland provinces which are the core of historic Ethiopia. The Amharas and Tigrians are Ethiopian Orthodox Christians who, though often rivals in the past for political supremacy, have maintained awareness of their common religion and their descent from common Semitic forebears.

The Galla (Oromo) peoples are the largest ethnic groups in the country, comprising to some estimates approximately 40 per cent of the population. Formerly a nomadic people in southern Ethiopia, Somalia, and northern Kenya, bound by a common language Oromigna (Orominya) with mutually intelligible dialects, the Oromo in the sixteenth century swept into the Ethiopian plateau and areas south and west of it. From that time forward, the Oromo peoples gradually adopted agriculture and became isolated from one another, so that at present their loyalties are more regional and tribal than ethnic. Indeed, many Oromos who came early under the Amharas aided them in their conquest of

other oromo peoples. Those who came to reside close to Moslem peoples adopted Islam as an overlay on their own local (pagan) religion, those in constant contact with the Amharas particularly the Oromos of Shoa became Christian, though retaining many of their pre-Christian beliefs and customs. The remaining significant groups in the population are the Somalis, the Sidamos, the Danakils or Afars, the Shankilla and the Gurage peoples along the Sudan border and scattered throughout the country. There undoubtedly was a great deal of mixture between the successive waves of Semites and the northern Cushitic peoples. Other Cushites are today represented by the Sidamo peoples, the Oromo, Somalis, Danakil, and Sahos. Where there has been relatively little contact and mixing between peoples, the extreme representatives of the various Semitic and Cushitic peoples are clearly identifiable to each other on the basis of physical type. But the average Amhara also uses, where applicable, dress, language, religious affiliation, and residential areas to classify the various peoples he meets. Classification is always easy. Inter-marriage and the acquisition of Amhara cultural characteristics, for example, make it extremely difficult to differentiate between Shoa Oromos and Amharas.

THE COMING OF CHRISTIANITY

The history of religion is as old as the history of man himself. That is what archaeologists and anthropologists stated. Scholars have discovered that there has never existed any people, anywhere, at any time who were not in some sense religious.

During the thousands of years of mankind's history, man's search for God has led down many pathways. For many people, religion is an organized system of beliefs, ceremonies, practices, and worship that centers on one supreme God. Religion gives many people a feeling of security because they believe that a divine power watches over them. These people often ask the power for help or protection. Numerous people follow religion because it promises them salvation and either happiness or the chance to improve themselves in a life after death. Because the positive fruitage of spirit is described as love, joy, peace, long-suffering, kindness, goodness, faith, mildness, and self-control. Thus religion brings a sense of individual fulfillment, and gives meaning to life.

People practice religion for several reasons. Many people throughout the world follow a religion simply because it is part of the heritage of their culture,

tribe, or family determined by geographical accident of the locality of their birth place. Example: if someone was born in Italy or South America, then without any choice, he was probably raised a Catholic. If he was born in India, then probably he automatically became a Hindu. If his parents were from Pakistan, then he would obviously be a Muslim. Thus religion has become almost a matter of family tradition.

Out of a total population of 80 million in the Horn of Africa, the majority are Muslims. In some of the countries like Somalia, Somaliland, and Djibuti, only a small minority belongs to the other religions. In Ethiopia and Eritrea, Christians and Muslims share the realities of life on approximately a 60 and 40 per cent basis. In Sudan, two thirds are Muslims and one third constitutes an important minority of Christians and Animists. On a local level, there have been many good examples in the Horn of how the peoples have accepted their differences and have learned to live together, sharing the conditions and the meager resources that their countries provide for them. There are also examples of how they are working together in the struggle for justice and survival, both in local committee for emergency assistance and development aid programs and trying to change unjust conditions. Respect and understanding for each other have been their guiding principles. But there are also sad examples of how religion has been exploited and misused by individuals and groups in their struggle for power and dominance over people and land. Religion in the Horn of Africa has always been a vital and dynamic factor and is thoroughly determining the day to day life of the people.

Religion is important in people's search for a fair and just world. As the Horn of Africa is a meeting point between the Arab world and Africa, as well as between Islam, Christianity and African religions, it could become an example of how religion is a unifying and stabilizing factor in the region.

Tradition tells us that Christianity came to Ethiopia very soon after Christ's resurrection. The pre-Axumite state began to decline in the third century BC. About the beginning of the Christian era a new power, based on different cities and almost wholly independent of South-Arabian influence, began to dominate the scene. Among the new cities Axum was chief which became the seat of the Abyssinian Kings and the fountain - head of a new civilisation.

Modern Ethiopia is directly descended from the Axumite Kingdom. Even when, after a thousand years, the seat of government moved elsewhere, Axum, which by then had powerful Christian associations, remained for all time a holy place to the Ethiopians. This kingdom, destined ultimately to an extreme degree

of isolation, was a well-known power of classical times. Its link with the outer (outside) world was the port of Adulis on the Gulf of Zula, a sheltered inlet of the Red Sea south of Massawa. Through this port, though its architecture remained purely Axumite, a whiff of Greek culture reached Axum, and a number of Greek inscriptions are known. Many early Axumite coins also have legends in Greek characters and the coins as a whole are similar in design to those of the Greco-Roman world and evidently inspired by them. In exchange for the Ivory exported through Adulis, foreign wares, including amphorae and glass vessels from the Mediterranean, were carried up to the Axumite cities. Through Adulis, Axum had trading links, of sporadic, with other distant countries, including Persia and India. The military exploits of the kings of Axum were recorded in inscriptions which reveal them as great empire-builders. A notable monarch of the third century AD. Aphilas, not only enlarged his own kingdom but crossed the Red Sea and conquered parts of south-west Arabia which had been the home-land of his Semitic ancestors. The Greek inscription at Adulis which recorded these events was transcribed by Cosmas Indico, an Alexandrian merchant, in his Christian Cosmography (early sixth century AD.) - a work which describes the coasts and cities of the Red Sea and Indian Ocean.

A great king of the fourth century, Ezana, left a number of inscriptions of which the first had parallel texts in three languages: Greek, South-Arabia, and Ge-ez. But his later inscriptions are in Ge-ez only, which shows how its prestige was increasing, rendering the use of foreign languages superfluous. Ezana still claimed sovereignty over parts of south-west Arabia, but his recorded campaigns were directed against insurgent peoples within, or bordering upon, his own kingdom.

His latest inscription records his conquest of the Nubian kingdom of Meroe on the upper Nile whose great days coincided with those of Axum, though these neighbouring kingdoms had almost nothing in common and their contacts were apparently scanty.

The same inscription is of very exceptional interest in that Ezana attributes his success in battle not, as hitherto, to his household God, the "unconquered Mahrem", but to the "Lord of Heaven" and Lord of the Earth. This important change in the tenor of a royal inscription indicated, albeit ambiguously, the king's conversion to the Christian faith.

It may be that Ezana, in his prudence, thought the time not yet right for publicising his recent change of faith throughout the kingdom, where the old gods were still honoured. But Ezana's conversion is attested by the coins of his

reign: the earlier ones bear the crescent and disk, the later ones the cross - they were in fact among the earliest coins of any country to carry this Christian symbol. The manner of the conversion is told by Rufinus, a near - contemporary Roman historian, and there is every reason to believe that his story is true in its essentials. One Meropius, a Christian philosopher of Tyre, went voyaging to improve - his mind, "taking with him two small boys who were related to him and whom he was educating in human studies". When, on the return voyage the ship put in at some Red Sea port, Meropius and the whole ship's company were massacred by the coastal tribesmen. The account continues: The boys were found studying under a tree and preparing their lessons, and, preserved by the mercy of the Barbarians, were taken to the king. He made one of them, Aedesius, his cup-bearer. Frumentius, whom he had perceived to be sagacious and prudent, he made his treasure and secretary. Thereafter they were held in great honour and affection by the king. Frumentius gradually rose to a position of great influence and when the king, Ella Amida, died prematurely, leaving an infant son (who was Ezana) he was asked to assume the functions of Regent. At the same time he did all in his power to encourage the spread of the Christian religion, which was not unknown among foreign trades already resident in the country. When the young Ezana was of age to take over the government the two brothers left the kingdom, Aedesius returning home to Syria where Rufinus heard the whole extraordinary story from his own lips. Frumentius, however, made for Alexandria so as to inform the patriarchal of the Christian flock awaiting a shepherd in the distant kingdom of Axum. Athanasius, lately appointed patriarch, chose Frumentius himself - though he cannot yet have been a priest - to return as bishop to his adopted country. There he continued his missionary endeavours which were rewarded eventually by the conversion of the king himself.

The Abyssinians call their apostle Abba Salama (father of peace.) The name of their first Christian ruler, Ezana, has dropped out of the popular memory, being replaced by those of the legendary twin kings, Abreha and Atsbeha, but there is no serious conflict between history and legend.

The consecration of Frumentius by the patriarch of Alexandria resulted naturally in the Ethiopian Church becoming a dependency of the Monophysite Church of Egypt, a relationship not finally broken until 1958.

The third and fourth centuries seem to have been most prosperous and most productive period, especially just before the conversion (AD. 340), the modest beginnings of a new Christian architecture are not seen until two centu-

ries later. No doubt there was literary activity as well (though nothing survives except inscriptions on stone), for the old South-Arabian syllabary had been reformed and greatly improved by the middle of the fourth century, probably under Ezana. This was a most important step forward, and the alphabet so modified has stood the test of time, for it is still in use, with some additions, today. An outstanding event in Abyssinia's Christian history was the arrival, towards the end of fifth century, of the "Nine Saint ". They are thought to have been learned Syrian monophysites expelled from their native land after the council of Chalcedon and seeking refuge in a country whose religious beliefs did not conflict with their own. It was them who brought monasticism to Abyssinia, and they were probably the first to translate the Greek scriptures into Ge-ez. They loam large in local hagiography and some of their names are associated with specific monasteries. Thus Abuna Za-Mikael Aragawi was the founder of Debre Damo, which inaccessible mountain he is said to have first ascended with the aid of a monastery serpent.

The Axumite were now firm Christians. The sixth - century kings, Kaleb and his son Gebra Mesqal, have gone down in history as outstanding Champions of the faith and the remains of their supposed tomb-chaples are to be seen on hill-top near Axum.

The Abyssinians' Arabian dominions were lost and, with them, their command of the Sea. Kaleb, in AD. 524, launched a campaign to succour them, a Greek fleet helping to transport his forces across the Red Sea. The campaign was successful. It led to the temporary re-establishment of Abyssinian rule in the Yemen (where a number of churches were built), and even to an attempted raid on Mecca, involving elephants, which is mentioned in the Koran. However, after the Persian conquest of Arabia, followed almost at once by the rise of Mohammed, the Axumites gave up any attempt to retain their footing there.

Early in the seventh century a king of Axum, Armah (well known for his coins, which are very common) gave sanctuary to some of the first followers of Mohammed who had been driven from Mecca, then till a pagan sanctuary. This gesture of tolerance and hospitality for a time exempted Abyssinia from the Jihad, the "holy war" to which all those who resisted Islam were subject.

On the other hand the Arabs were sometimes provoked by the depredations of supposedly Abyssinian pirates in the Red Sea, who even sacked Jidda. In the end Mohammadans, and especially the nomads of the coastal plains on the African side, who were early converts, became a perennial menace to the Abyssinians' Christian Kingdom.

The cycle of the year: It has been well said that religious and secular life are inseparable among the peoples of Semitic culture. Abyssinians' yearly round is marked out by the succession of feasts and fasts ordained by the Church, and ordered according to the ancient calendar which survives nowhere else in the modern world. It must be remembered, however, that every week also has its rhythm. A Wednesdays and Fridays are fast days when no food or drink may be touched before noon and none but strictly vegetarian food for the rest of the day. Moreover, Saturdays as well as Sundays are regarded as holy days when no heavy work should be done either at home or in the fields (the same being true of all the more important festivals of the Church.)

There are therefore a great number of workless days, and also a great number of fast days, in the course of the year. New Year's Day, the first of Meskerem (September 11) comes at the close of the dreary season of the heavy rains, when flowers begin to come out in millions. It is followed on the seventeenth of Meskerem (Sept. 24.) by the favourite festival of Meskal which commemorates the finding of the true Cross by St Helena. It is as much a secular as a religious feast and a great occasion for merry-making, when warriors sing boastful chants, horsemen parade in their finest attire, and the equestrian game of guks may be played. On Meskal eve, in every town, a tall pole (damera) is set up in some open space, and later in the day men and boys bring other long, thin poles to lean against it, this pyramid of poles is encircled three times by processions, civil and ecclesiastical. In the evening the whole great pile is set alight. Since every village or hamlet has its own Meskal bonfire the countryside that evening is full of points of twinkling light.

In the Tigray region the annual festival of Gabra Menfes Qiddus, on the fifth of Tikimt, has always been observed by an enthusiastic multitude. All the Churches of "Abo" are charmingly situated in a grove of trees near the Church or nearest to its "tebel" or (holy water) - a waterfall in an area of the given town or village. As happened at any of these festivals the congregation came and went as they pleased, but for the most part stood outside the Church while the holy mysteries were conducted inside. To the uninstructed onlooker the climax of the service came at the end, when the "tabot" or ark was brought out, wrapped in coloured cloths, carried on the head of a priest. As it appeared in the doorway the women raised the "ilil", a prolonged and piercing cry of joy. At first the "tabot" remained motionless, accompanied by several processional Crosses and their attendant brightly coloured canopies, while a group of cantors (dabtera) performed the liturgical dance so beloved of the Abyssinians. The

dancing over, a procession formed up, headed by the "tabot" or ark, and slowly circled the Church three times in a counter-clockwise direction. Finally the "tabot" or ark was carried back into sanctuary, always over and the assembly broke up.

During the normally rainless months of Tikimt, Hidar, Tahisas and Tir (October to January) the Tigray landscape gradually dries up, except some strips and patches of bright green reveal the presence of an irrigation system. This is the harvest season, and the landscape is dotted with yellow patches, which are the threshing and winnowing grounds. At this time of year the farmers are laboriously breaking in fallow land for planting when the rains come. The matted turf is first dislodged by ploughing this way and that, then piled in small heaps to dry, and finally set alight so that it smoulders for days or weeks. This procedure kills off weeds and provides ash as a fertiliser for the next season's crops.

The great religious - and social - events of this season are the annual festivals of St Michael the Archangel on the twelfth of Hidar, and of the Virgin Mary on the twenty first of the month. On these red-letter days no work is ever done, instead, all repair in newly washed shammats to the local Michael or Mariam Church as the case may be. When the service is over, the "tabot" duly reveal and the "dabtaras" dance concluded in a frenzy of emotion, many tend to linger for hours to exchange the news of the day. Meanwhile the beggars and indigent students implore, in the Saint's name, the worshippers' generosity and occasionally a wandering monk or hermit will assail the laxity of the age in impassioned words and call every backslider to repentance. About a fortnight after the western Christians on the twenty-ninth of Tahisas /december/ the Abyssinian Christmas is celebrated. While not a major event of the Church calendar it makes a special appeal to young people as the occasion for a sort of inter-village hockey game known as "genna"- the name being also applied to the festival itself.

On the eleventh day of Tir /January/ the following month, the festival of "Timket" commemorates at once the Epiphany and the Baptism. On the previous evening the "tabot" /the picture of God/ of every Church is brought out and carried in priestly procession, with much trumpet - blowing and ringing of bells, to the local stream or pool traditionally used on this special occasion. Here the "tabot" /the picture of God/ spend the night in a tent, as they used to do when carried to the wars to bring victory in battle. Other tents are set up for the accompanying clergy, and some villagers piously remain all night in atten-

dance, braving a hard couch of earth and a possible frost at that coldest season of the year. Very early next morning crowds begin to flock in from all sides, the Timket water is blessed and sprinkled over all and sundry, some even go and splash in the stream. As the "tabot" progresses slowly back to the Church on the head of a priest, crosses and canopies clustered around, the dabtaras keep in front, dancing as they go, with attendant drummers beating out a rousing rhythm. On the way the procession halts on some open stretch of grassland, then horsemen appear and do homage to the tabot by riding round it three times. This is the prelude to the dangerous and exciting sport of guks in which pairs of horsemen pursue each other at a frantic gallop. The leading horseman holds his shield at arm's length, the pursuer seeks to overtake him and as he does so hurls a long straight stick at the outstretched shield. Some time during the months of Yekatit, Megabit, and Miazia (early spring in Europe) there may be light rains to mitigate the excessive dryness of the season : they rarely fail entirely in the uplands of the country but are less reliable further north. In a favourable season there will be some ploughing and planting. This time of year, however, is chiefly marked by the beginning of the eight - week Lenten fast - the longest and most rigorous prescribed by any Christian Church.

Fasting is regarded in Ethiopia as an absolutely fundamental Christian observance and fast days, even for the ordinary layman, amount to nearly half the year. Not only is every Wednesday and Friday kept as a fast with complete abstinence until mid-day, but throughout Lent this applies to all week-days, though on Saturdays and Sundays eating is allowed (subject to the prohibitions of the fast) before noon. Breaking of the fast is regarded as a very serious offence, to be expiated only by appropriate penance's. Even the sick cannot be exempted, when the strict attitude of the Church is upheld.

The climax of the fast comes at the end, when some people will abstain altogether from food and drink on the Friday and Saturday before Easter, formerly there were those who abstained for three whole days and who believed that their fasting would otherwise be unacceptable to God. On Saturday night a mid-night mass is held in some churches, lasting, on occasion, well into the small hours of the morning, and pious people remain all night at Church, making hundreds of prostration's as the tedious hours go by. Some time before dawn the end of the fast is made known by a signal, which may be a cannon shot in larger places, echoed by rifle fire all round the town or the village. Now feasting begins forthwith, and for the next eight weeks until pentecost the Wednesday and Friday fasts are not observed.

Easter, as in most Christian Churches, is considered the prime festival of the religious year. Just as palm leaves - or some local substitute - are passed round in Western Churches on Easter Day, so in Ethiopia reeds are gathered and distributed round the town or village by the priests in Solemn procession, or handed out to those who come to church, and many of the clergy and people bind them in an ingenious manner round their heads.

The first day of Ginbot (May 9) the Nativity of the Virgin Mary, Lideta Maryam, is the occasion for yet another special celebration. The villagers would assemble on this day on convenient hillocks or rocky ridges for a sort of village picnic - an occasion vastly enjoyed by young and old. After a general sharing round of food and drink the elders of the village gathered together, stood on the ridge facing eastwards, and one after another uttered prayers and supplications to "Our Lady Mary" for the welfare of the village or town. Later in the same month the annual festival of Tekle Haymanot comes round, not long after which thunderstorms and an occasional whirl wind herald the approach of the rainy season. During the three months of the rains ploughmen are out constantly in the fields. The wide-spread mud and swollen streams make travel difficult or impossible, and the habit of attending festivals at distant churches must be suspended for a while. Nevertheless the rainy season is enlivened by its own characteristic event, the feast of the Transfiguration (Buhei) which falls during the fortnight's fast commemorating the Death and Assumption of the Virgin. On this occasion the cracking of their whips by which Abyssinian boys and youths recall the night of the Transfiguration pierces the dank and misty air like so many pistol shots.

The final month of the year - if so brief a period can be called a month - is Pagumen /leap year/, which accommodates the five left - over days, or six in the year of Luke. The ending of the rains - which may be very abrupt - comes at about this time, and is greeted with general relief. So the last day of the year, the feast of St John, comes round again, whence the phrase from St John to St John, i.e. from "year to year".

THE SPIRITUAL LIFE

Every Ethiopian Christian has a soul-father or confessor who must be a priest, probably from a neighbouring Church, he may know the family well and this relationship can be a very close one. The confessor's soul-children often

turn to him for advice and will give him presents from time to time. He must be available for many and various services at the crucial moments of life, and, on occasion, he will indeed adopt the role of the confessor. If his soul-child is guilty of working on a feast day or breaking a feast, of some unworthy behaviour towards neighbour or kin, he may prescribe extra days' fasting, or some hundreds of prostration's, and require donations to the Church or alms for the poor. The confessor's services are first called upon a week after a new birth, when the baby's father asks him to sprinkle the hut with Holy Water. If the infant is male, this ceremony of purification coincides with his circumcision. The confessor, again, will arrange for the infant's baptism - boys forty days and girls eighty days after birth - and ensure that god-parents are found to play their part on this occasion.

Baptism is the most complicated ceremony requiring the presence of several priests and deacons. The tying-on of the short neck-cord (*mateb*) is an indispensable part of the procedure, for this cord, from which a small cross will later be hanging, is the symbol which distinguishes an Ethiopian Christian from the Moslem and the heathen.

At the baptismal service a Christian name will be given to the infant, taken from the passage of the (*synaxarium*) for that particular days, but it will normally be the secular name already chosen by his parents. His second name will be that of his father, family names being unknown in Ethiopia. After being baptised, the infants (often several will be raised up to Christianity on the same day) are taken to the Church to be confirmed and to receive communion for the first, and usually the last, time in their lives. For only the priests themselves, and those few other people who have been married by the Eucharist, may partake of the sacrament in adult life. Marriage may take several different forms. Traditionally, it was regarded as a matter for negotiation between parents who would act through a *go* - between, and the principal matter negotiated was the marriage gift or bride price. The appointed young couple were not consulted and might not see each other before the wedding day. Girls were considered eligible for marriage at sixteen or seventeen or even younger, they were expected to resist their husbands on the wedding night and this resistance was commonly overcome by force, the bridegroom's best man or *mizé* assisting. To a great extent these conditions still hold good in country districts. It is perhaps surprising that the Church, so deeply involved in most of the affairs of life, concerns itself very little with marriage. This is usually a civil contract based on the legal declaration known as the 80 Band made before a judge and wit-

nesses. However, the confessors to the families do not dissociate themselves from such marriages, nor do they disapprove of them. A religious Oath may supplement the brief civil ceremony, and priests are honoured guests at the long-drawn-out feasting and time-honoured buffoonery of the wedding day or days. These civil marriages can easily be, and frequently are, dissolved. In that case any land owned by either party, or since acquired, remains the personal property of the husband or wife the as the case may be, and children (as well as household goods) are shared between them. The equal rights of man and wife in these circumstances reflect the high status of women in Ethiopian society. Very few couples desire a permanent union blessed by the Church, and the priests themselves will advise caution in taking this irrevocable step, even after years of civil marriage.

If they have taken the communion together and have become qworabi, there is no one who can loose the bond save death, therefore few will take the communion with a woman...

When a husband and a wife think in their hearts to take the Qwurban together they will speak with the confessor who will say to them, 'Nay, wait! search in your soul morning and night and see if it be possible! so they may wait more than a year.

The Church marriage when it comes is a solemn occasion. Though the couple must enter the church by their respective doors, they meet inside and, for this once only, take communion standing together under the same shamma /candle/, held by the husband. Thereafter, whenever they came to communion, the couple must take their places separately on the men's and women's side of the Church, respectively. While marriage sanctified by the Qwurban is rare and greatly honoured, and marriage by the 80 Band, (samanya) is normal and respectable, there are inferior degrees of matrimony. Thus a trader or soldier will usually take a kitir or bond-wife, the agreement being made before a judge and witnesses, such a union is readily dissolved and the property is not then shared out. A form of marriage by abduction is said also to be recognised. There is nothing to prevent a man already married by the samanya from hiring a servant-girl (gered) when he has business in another part of the country and she may become his wife or concubine on a temporary basis. But if he gets married for the second time by the semanya the first wife has a legitimate grievance, if she complains to the court a penalty may be inflicted.

The clergy, so little concerned with the ordinary forms of matrimony, are needed again at death and after death. Dying men send for their confessor and

ask for absolution. As soon as someone dies the women of his own and neighbouring households break in to a prolonged wail. If possible the burial service takes place on the same day and this service - if carried throughout in its entirety - includes a long series of absolutions. But if death occurs in the evening burial will be delayed until next day. (It is noteworthy too, that when a person dies away from home, news of the death must not be given to the relations in the evening, but withheld until the following morning.)

A variable period of mourning follows, marked by the clothes being dyed some uniform colour - any colour but white - or simply dirtied and darkened with mud, and the women shaving off their hair. But the dead are chiefly honoured by means of the so-called commemorations (*tezkar*) held for the drying of tears' at various intervals up to seven years after death. At the very important and obligatory commemoration held after forty days the confessor arranges for a mass to be held, there is an intercession for the soul of the departed, and renewed absolutions are pronounced. Afterwards a great feast is held. As at funerals, shares of food and drink go to the priests and to officers of the church, and the poor are not forgotten. There is one social institution deeply rooted among the Ethiopians, which finds no exact counterpart in other Christian societies. This is the *mahber*, which has been defined as a religious fraternal association. Most *mahbers* meet once a month on one of the recurrent monthly festivals, though there are some that meet at longer or shorter intervals. Numbering from a dozen up to thirty or forty, members are chosen with care from "men of prudent age - those who work not evil, whose nature is beautiful and calm, who anger not swiftly." A president and a deputy president are chosen by lot, and they meet in different members' hut in turn. These meetings both open and close with religious ceremonial. The host's confessor sprinkles the hut with Holy Water, recites prayers and blesses the food and drink provided, passing his cross around and over them to the four quarters'. Members on arrival prostrate themselves before the special earthenware cup or chalice, later, while all stand, each in turn will drink from it. *Mahber* meetings are, more than anything, social occasions, to which visitors, including foreign residents, are often asked. (Women may be invited, but many women have their own *mahbers*.) The bond between members is very strong and they seldom fail to help each other in times of difficulty or distress.

CHURCH AND CLERGY

From the earliest times until the final break in 1958, the Ethiopian Church formed a dependency of the Coptic Church of Egypt, though it became far longer than the parent body. Its single bishop, commonly known as the Abun or Abbatachin (our father) was a monk chosen by the patriarch of Alexandria from one of the monasteries of the Egyptian desert. After a journey always long and exhausting, and usually perilous, he was obliged to spend the rest of his life, honoured but isolated and lonely, in the land of his exile. He alone could consecrate tabots and ordain priests. In times when the hazards of travel resulted in long periods without an Abun, an ageing incumbent was asked to ordain hundreds of partly-trained youths, even young boys and infants, so as to provide a pool of priests for years to come.

The administrative head of the Church whose control extends also to all monastic communities, has been the abbot of the great Ethiopian monasteries since the fifteenth century. Apart from the special powers reserved to the Abun, he exercises supreme control over all the churches and monasteries of the country. He heads a complicated ecclesiastical hierarchy among whom the provincial officers known as "like-kahnat" /chief of the clergy/ are pre-eminent. Of local church dignitaries, the Nebura 'ed, ecclesiastical head of Axum and the holy places of the north occupies a position of particular honour. But every major Church or important monastery has an "alaka" as head, some of them are wealthy and live in considerable splendour. On the other hand the ordinary priest (kes), while he enjoys great reverence, lives modestly and is usually a working farmer. It has already been shown that the highland Christian community leans heavily on the Church. The clergy are indispensable to the way of life of this community and some early writers were quite mistaken in accusing them of an idle, parasitic existence. However, since every church requires a minimum of two priests and three deacons, besides a sacristan (gabaz), a chamberlain (aggafari), and a leader in singing (Merie geta), they and their dependants are certainly from a rather high proportion of the population - probably up to ten per cent in some areas. And it has been estimated that the lands held by the Church, and used for the support of the clergy, amount to some fifteen per cent of the arable acreage of the whole country.

The boy who aspires to the priesthood will go to a Church School to be taught by a priest, a monk or a (dabtara). Many of these students have no means of support but sleep in little grass huts erected by themselves and subsist by

begging. Teaching begins with the alphabet and proceeds to a study of the principal scriptures, including the psalms, the Gospels and the Miracles of the Virgin Mary, all studied from manuscripts written in the dead language, Gé-ez. There is also instruction in the liturgy, and the wording of the Mass and other services must be committed to memory. At the age of about seventeen the young man is sent to the Abun (nowadays always resident at Addis Ababa) to receive his ordination as a deacon. If he still aims at the priesthood (but does not intend to become a monk) he must marry a maiden wife by the civil ceremony - the 80 bond - a tie which can yet be undone. But after forty days the marriage is confirmed and rendered indissoluble in church, the couple wearing the crown (aklil) and taking communion together under one shamma.

After some years as a married deacon the would-be priest will travel again to receive his final ordination from the Abun, after which he can wear the turban of the priest. Only then can he serve in the (makdes), the "Holy of Hollies" of the Church, and handle the tabot - the consecrated Slab which alone confers sanctity upon the building. As a priest he will now be expert in all matters of the Church calendar and the complex ceremonial appropriate to every occasion. He will enjoy enormous respect and devotion from the public, most of whom will stop to kiss his cross on any casual meeting. He must also submit to the more rigorous discipline of the Church by observing many more fasts than the lay community - all together some 250 days in the year.

If a priest's wife dies he is precluded from marrying again - unless he quits the priesthood and becomes a (dabtara) or as sometimes happens, takes up some lay occupation. Normally he will go once again to the Abun or to one of his deputies, for permission to become a monk (moneksé). If this is granted he assumes the characteristic headgear of the monk, the (kob). Some monks, therefore, are recruited from deacons who did not marry or from widowed priests, and these latter can still celebrate the mass like other priests. But the monastic state attracts many other categories: it is even alleged to be a refuge for a debtors since a monk ceases to have any legal existence, so that his creditors can obtain no satisfaction through, the courts. Some old men assume the "kob" when they begin to tire of life. An old man, who has married many wives and divorced them one by one, may say, "Henceforth it suffices me! Let the world remain last to me! I am to turn my face to God! " and will beg the Qomos to make him a son of the "kob", and the Qomos, sewing it up, will give it to him with a blessing.

Similarly many old women become nuns and wear the monastic (kob): she "being obliterated for God, rejects the things of the flesh and works only the

work of her soul." The great monasteries, like those of medieval Europe, have been centres of art and learning throughout Ethiopian Christian history. There are two principal monastic orders, divided by doctrinal differences: these of Tekle Haymanot and Ewostatewos (Eustathius). The most famous of these monasteries are perhaps Debre-Damo in the far north (accessible only by a rope up the rock face) and Debre-Libanos in Shoa. There are, besides, various districts - Waldebba in Begemdir, the Lake Tana islands, and Tembien in Tigray are examples - renowned for their numerous monasteries. Most of these are to be described as loosely - knit groups of individuals rather than organised communities, for each monk pursues the ascetic ideal in his own way and is subjected to little institutional discipline, some belong in fact to no community at all. In these respects they seem to maintain an early Christian tradition, unaffected by the great monastic movements of the Middle Ages. In any case they enjoy high esteem with the public who admire asceticism above all other Christian Virtues. Many of the monks do indeed devote themselves to fasting of a severity beyond the dreams of the ordinary mortal.

From the way of life of the non-institutional monk it is a further step to the more extreme withdrawal of the hermit or anchorite (bahtawi). In recent years there were still hermits living on a little-frequented hilltops. Probably they still build their minute huts in lonely forest glades or among the tumbled rocks of the northern mountains. Others settle nearer to the haunts of men, using may be a tomb-hut close to a church. For sustenance they chew roots and herbs. The hermit is the messenger of God, and at times will appear by night to cry aloud, "A mighty tribulation is coming upon you! Repent!" and will disappear like a puff of smoke. He may be known by his hair, which is uncut and shaggy with butter rubbed upon it. If God shows him aught in a dream, he will cry it aloud to an officer, saying, "such-and-such a dream have I seen! Take heed and give alms to the poor and set prisoners free! "

Lastly, a very important and peculiarly Ethiopian class of ecclesiastic are the dabtaras or scribes. With its characteristic forbearance towards human frailty, the culture has established in the (dabtara) a religious vocation in which special knowledge is required but holiness is not expected. The vocation is thus sought by these who do not care to be bound by strict conditions of the priesthood, or by priests who have found these conditions too much to live with, so have been divorced and remarried. The dabtara, as this quotation makes clear, is not a priest. He is not formally appointed to his office, nor does he occupy any well-defined position in the hierarchy of the Church. But, unlike many

priests, he is a learned man, familiar with Gé-éz as medieval scholars in West were familiar with Latin, and well acquainted with the scriptures. He may be a teacher in one of the Church Schools. Though barred from the (mekdes), the (dabtara) reigns supreme in the (kinje-mahlet) or choir, for he is the expert in ecclesiastical chant (zema), and in the esoteric poetry (kinje) which may also be using in Church. Furthermore, it is the (dabtaras) who perform the liturgical dance, to the rhythmic accompaniment of drums and sistra, without which no festival is complete.

They are also scribes, possibly expert calligraphers who add to their earnings by copying out sacred manuscripts, in which case they will also know how to prepare their own parchment, pens, and ink. Some of them, too, compose amulets or spells for sale to the public, often ordered by an individual whose name will be cited in the text. They take the form of narrow parchment strips about two metres long which may be tightly rolled (and worn in decorative metal cylinders made for the purpose) or folded in zigzag fashion with wooden covers like a small book. These amulets, which protect their owner against the evil eye, blindness and various diseases, contain magico-religious prayers invoking the deity: ostensibly Christian, they clearly have a pagan background. Other dabtaras are expert herbalists, willing to prescribe natural drugs against various ills. Still others make a reputation as soothsayers and sorcerers trafficking, it is sometimes said, with the powers of darkness.

The dabtaras then, with their erudition, their wide knowledge and special skills, but lacking as they do the mystic and unworldly office of the ordained priest, form a kind of link between laity and clergy in this religiously ordered society. Whatever magic arts they may be thought to practice, they are highly respected citizens, whose multifarious services are indispensable to Church and people alike.

WITCH AND SORCERY IN FOLK TALES OF POLISH CARPATHIAN VILLAGES

Witch, one of the vital beings in folk tradition has often appeared in the stories of the inhabitants of the villages in which – during the years 1976–1987 – I have conducted ethnographic research on folk demonology.¹

Exemplifying material, in spite of the flow of time and contamination of content, still includes numerous identification details as well as archaic elements. It reflects vigorous belief in this very being.

CHARACTERISTICS OF WITCH

A witch is usually an old woman, hideous in appearance and possessing distinct both physical and psychical features.

Ugliness, deformity or at least a scar belong to the physical features mainly pointed out. Among psychical ones attention was paid to special kind of malice, secrecy, avoiding contacts with people, psychical deviations included. Such a picture was preserved by informants, though not always answering the real appearance of a woman said to be a witch. Still it did not influence any change of appreciation. It existed, as some pattern, fixed by tradition. And a person, disliked for different reasons, substituted it.

The features enumerated above were not the only qualifying ones in the eyes of superstitious people to say a woman was a witch. Such a person had to be wise in herbs, to have contacts with devil. She was said to participate in witch-rallies on Łysa Góra (so called "Bald Mountain") and had metamorphic capabilities. First of all, though, she was proficient in magic, namely in taking away cows' milk. This secret procedure was inherited from generation to generation.

1 Field work was done within the framework of research of Ethnological Study of Archeological and Ethnological Institut at Polish Academy of Sciences in Cracow in seven villages of the West Carpathians. The villages are situated in the chains of mountains named Beskid Sądecki, Śląski and Żywiecki.

Some of the features mentioned have been surprisingly alive and found continuation, some others have disappeared or have been found sporadically in tales and stories. Still after the World War II in one of the villages where the research had been conducted there was a case in which the informant's mother was said to be a witch just because she was collecting herbs for her own use.

Care taken by a housekeeper of the cattle which resulted in high productivity of milk would be enough to impute her witchcraft. The examples mentioned so far reflect mechanism of functioning of given stereotypes in a new cultural reality.

In individual cases information appears only there pointing out some connection of witch with devil as well as her flights to Łysa Góra.

In the first piece of information given, it was said that two women (one was said to be a witch) had gone to a bush of a willow (*Salix rosmarinifolia* L.), a would-be sit of devil. The magic formula recited there was to ensure the coes of witch's neighbour with stable and great quantity of milk. The formula went as follows: "Rokita, here is a woman to you and she is in want of milk / She has come with her soul and body".²

The presumed effect didn't take place as the bush rustled and the frightened woman ran away.

The second story mentioned a witch-housekeeper who flew on her besom to Sabbath. Her farm hand-thanks to overheard spell: "Besom, besom, carry me on Łysa Góra" – managed to get there too. He met dancing witches and an old cat playing the double bass. Presumably it was a devil himself. The boy was made obliged to keep the secret. After he had come back he burst out with the mystery and for doing so was strangled by the cat-devil.³

A witch was said to be able to turn herself into a toad and for that reason a woman doing harm to cattle was often described by this word. Information dealing with zoomorphic skills of a witch comes from two examined villages only.

One piece of it, more elaborate than the other, says that some man while seeing a toad approaching the cow barn hit her with a spade and cut her foot. The next day he met a neighbour with hurt, fingerless hand. The commentary was obvious: the woman was a witch turned into a toad.

Apart from the information passed from generation to generation as far as the appearance of witch and her way of acting was concerned some magic acts to enable her were known identification.

2 Rokita in one of a folk – name for devil living in a willow.

3 Relation of an inhabitant of Sól village (Beskid Żywiecki).

Thus, as the informants were convicted, the suspicions could be proved. To obtain this a small stick a day was collected from St. Lucia (13.12) till Christmas Eve (24.12). On Christmas Eve the sticks were burned in the oven. The first woman who had appeared that day was undoubtedly said to be a witch.

Such methods, unmasking a witch, are commonly present in folk tales. The forbiddance of lending something during concrete days is also connected in a way with identification.

The last years of a witch's life were marked with diseases and sufferings. The witch finished her life in pain, dying slowly and seeing "something" that wanted to devour her. It meant that in the declining years her fate was like this for her alliance with the devil.

MAGIC PRACTICES

The significant role in magic practices of a witch was played by place and time apart from the techniques, various accessories and apotropea. Thus, the area of the witch's magic practices was the territory directly or indirectly connected with an object to do harm. But it was also a house to which she was coming to borrow some object. The question of the role played by place in a magic will be presented in the context of the practices of this kind.

Magical practices of the greatest intensity were observed during several given days in a year. However, it did not exclude the possibilities to harm animals and people in some other time.

The special days were: St. Adalbert and St. George's Day (23.04), St. John's Ev (24.06), St. Lucia's Day (13.12) and Good Friday as well as all the first Fridays of the months. Those "dangerous" days are generally connected with the concentration of magic/religious meanings in folk culture.

The ceremonies linked with those days could be treated as rites of passage as they fall on peculiar, crucial days of the year and so they provoke the intensity of evil forces' activities. They are opposed by protective rites and magic.

So, St. John's day is Midsummer; the longest day of the year. Ancient heathenish rites were concentrated at the time and for witches Midsummer was said to be a favourite one for organization of Sabbath.

St. Lucia's Day and especially the night prior to it was first of all the time of meetings of witches on Łysa Góra and the intensified activities.

St. Adalbert and St. George's day was commonly accepted as the first day of grazing the cattle on pastures. So it had a rite character linked with magic acts that served as the protection of cattle against evil forces.

The intensification of harmful acts performed by witches on first Fridays of the months as well as on Good Friday illustrates the exemplification of the struggle between oppositional forces: good and evil, fighting constantly with each other in the folk system of world's image. The first Friday of a month as the commemoration of the Passion and Good Friday, the anniversary of Christ's death on the cross, through the accumulation of the secrets of belief and giving them the rank of sacrum are the days causing – according to the conviction of the informants – greater intensiveness of evil forces' acts than during normal days. During all those days it was forbidden to lend anything from the household.

Apart from the traditionally "dangerous" days there has been mentioned "dangerous" time of day and night. It was, so to say, the "border time" between day and night especially the hours between sunset and sunrise. It was believed, that a witch performs her magic both before sunrise and at night-time. Therefore it was prohibited to sell milk and milk products as well as lend anything after sunset.

In magic undertaken by a witch two categories of behaviour towards the object could be selected: direct and indirect ones. The first category of behaviours contains the following kinds of activities:

1. drinking down milk,
2. feeding the cows of others with bryony (*Bryonia alba* L.),⁴
3. causing harm by a look or glance.

The first type of the magic acts was that a witch utilizing her metamorphic features under the shape of a toad would get into a cow barn and drink cow's milk directly from the udder. The root of bryony, mentioned in the second version, was given by a witch to people's cows to be licked. She would do it during night-time getting stealthily into a barn. As a result cows either lost their milk completely or it became useless: mixed with blood, with unpleasant smell.

Some words should be devoted here to bryony as the magic plant which usually appears in folk tales. First of all the antropomorphic shapes of its root were underlined; sometimes they were to be found also in an overground part of the plant. It was believed that the herb after having grown should be kept in a

4 It is Polish equivalent of Mediterranean herb mandragora (*Mandragora* sp.) used for magic purposes. Beliefs connected with mandragora were transferred on an easy-to-reach homely bryony or banewort (*Atropa belladonna*). See *Kopaliński, W.*: 1985. 646–647, 940.

cellar to keep it away from light and from people's eyes. It demanded special care and cultivation. It had to be "milked" instead of "watered". If that was neglected the plant was supposed to cry loudly. It also uttered sounds when a stranger came close to it to warn a witch of approaching danger.⁵ In one of the villages still in 1976 the information of growing that plant by a witch was recorded.⁶

Equally interesting though sporadically occurring is a piece of information dealing with a magic way of growing bryony. To obtain it you should kill a snake on St. Adalbert's Eve, took a fang – that is "a sting" – put it into garlic (*Allium sativum*) and bury in the ground. It was prohibited to touch the plant which grew out of it for 9 years. During all this time it acquired the magic power.

The third kind of magic behaviour was an evil eye.⁷ In this case an object had to be within the reach of a witch's eyes as the act itself meant harmful glancing at somebody or something. It was a simple technique not demanding any special preparation or accessories and could be performed in the presence of others. Such an evil eye – numerous informants absolutely believe in it nowadays – caused diseases of live-stock and people. Cows lost milk or it was useless for consumption. Other animals for example horses, swine or even poultry got ill and the young ones even dropped dead. Causing harm by a glance was not in principle the domain of witches but being one of the practised magic acts, belonged to the repertoire of their sorcery.

Magic measures during which a witch had no direct contact with an object belong to more developed forms of activities. Here come behaviours symbolizing the process of taking away so called "benefit" that is removing or spoiling milk by an act performed in a magic way. There are the following versions:

1. picking up the grass,
2. gathering dew drops,
3. taking away objects from the farmyard,
4. leading a rope,
5. sweeping,
6. lending something.

5 Relation from Obidza village (Beskid Sądecki).

6 Relation from Beskid Śląski.

7 For more information see *Lehr, U.*: 1981. 91–104.

These magic activities were more or less developed technically which means either limited to manual operations or broadened to manual/verbal ones with addition of magic formula.

The acts were done on the territory much frequented by cattle or near the place of their actual presence. The effectiveness of the magic effort was conditioned by the time and place of action. The accessories used during the act were – depending on the version of the practice – a bucket, a stick (version 1), a jug or other dish (version 2), a rope, a rag (version 4), a besom (version 5). In the tales nudity of a witch was already pointed out as certain accessorial practice determined the fulfilling of magic acts.

The course of one of the mentioned magic activities ran as follows: on St. John's day before sunrise a naked witch went to a neighbour's fields. She had a stick and a bucket. She was passing 9 fields borders and she was picking grass on each, putting it to the bucket after having drawn a circle with her stick. Each time she was saying: "I take the profit but not all of it". After she had come back home she gave the picked grass to her cows. This act – as it was believed in – guaranteed to the witch's cows milk for a whole year while those of neighbours' lost it automatically. In a very similar way she collected drops of dew. And there were analogical consequences of the act. Only the words used were different: "Come dew drops to my jug".⁸

As in those two versions also in version 3, the result of taking away cows' milk was obtained by taking a stalk of straw, moss scraped away from the wall of a barn or dust from the somebody's farmyard stealthily by a witch. The same happened after having dragged a sheet of linen or a rope through the pastures. The contact of any of those elements with grass used for feeding cows, caused the spoiling or loss of milk. It was the same in the case of sweeping being a symbol of taking something away. A witch swept also at night on St. John's Eve going nude to a road along which cattle was taken to pastures.

One of the simple techniques, as far as taking away is concerned, was the actual borrowing of an object or touching it to take milk magically away. It consisted of magic gesture made on the hold object. It was a round movement reverse to that of clock hands.

One more way of magic acts of a witch, during which she had no direct contact with an object was to put down fleece, picked up at midnight on cross-roads herbs under the threshold of a barn.

⁸ Description and the words of magic formula come from Istebna village (Beskid Śląski).

Crossroads as well as the threshold create a certain border which according to folk beliefs assume magic features. A border limits certain territories closing or separating them from the influence of evil forces. But everything that happens at the border that is between protected areas is ruled by demons. That is why a witch chooses such places for her sorcery.

PROPHYLACTIC – DEFENSIVE ACTIVITIES

Deep conviction and first of all belief in existence of witches and their magic activities have led to the creation of the system of protective measures. Their aim was to avoid – be spells and – if they had been cast – to "reverse" them.

The prophylactic steps belonged to the first group. Among them were observed like:

1. fumigation of cattle,
2. sprinkling with holy water,
3. protection of buildings in which cattle was kept,
4. guarding of the farmyard.

Cattle was fumigated before being allowed to graze on pastures for the first time in spring as well as during some other days characterized by intensive activities of witches, so that are St. John and St. Lucia's days.

The dried plants blessed on the octave of Corpus Cristi or on the Assumption of the Virgin Mary (so called "Herbal" – 15.08) served the purpose. The most common form in which the blessing of the plants took place on the octave of Corpus Cristi, were wreaths twisted from herbs and decorated with garden flowers. The plants blessed on the Assumption as they were many more, formed bundles and bunches. They contained herbs as well as leaves of vegetables and corn ears. A branch of fir blessed on St. Stephen's day (25.12) was also used for the fumigation of cattle. Fumigation of cattle was sometime connected with making use of apotropeas, meant among others a thing belonging to a witch for example her hair, a piece of rag etc. A smouldering plant or an object were put on a pot top and one was going around the cow fumigating it.

To protect cattle the sprinkling with holy water was practiced which – according to the beliefs – had a special power of protecting against the influence of evil forces.

Apart from fumigation or sprinkling with holy water other measures were practiced to protect cattle against witches e.g. her entering the barn. To reach

this goal a red hot nail was driven into a threshold of a barn or three crosses were drawn upon a door with a piece of blessed chalk. Dried and blessed herbs were kept in a barn.

Guarding of the farmyard – a barn first of all – especially on "dangerous" days was an additional element helping the prophylactics. A strange woman wandering on a yard was hunted out mercilessly. It also happened that she was licked.

The prophylactic steps did not always give wanted results and cows lost milk. So it was tried to reverse the course of things and use magic to give the milk lost by the cow back again. The measures of the kind meant:

1. fumigation of cows with splinters from the threshold of witch's barn,
2. pouring milk through the red, hot metal wire or a rag-colander with pins driven into it,
3. pouring milk on a range or a table top and piercing it with knife or spitting on it three times,
4. pressing of a churn twisted with a chain and praying simultaneously,
5. scalding of a dish used for milk or a churn with water (drawn at midnight with annealed horseshoe),
6. driving a red hot nail into a threshold of a barn.

As the result of the activities undertaken, a witch was coming and asking to stop the acting as it caused her pain (mainly it was connected with the practices dealing with milk). Then you were not supposed to yield to her requests but to proceed with the measures to the end and cows got their milk back.

Some of the prophylactic/defensive activities mentioned here survived till present days in active form. However, they are limited both in shape and range to like ones prohibition of lending anything and selling milk after sunset as well as fumigation of cattle and sprinkling with holy water. The belief in evil eye has survived till today. These elements of traditional culture function in investigated villages and the communities as a relict of bygone years. They express the ambivalence of attitudes being an example of still existing in folk conscience Christian/magic syncretism.

LITERATURE

KOPALIŃSKI, W.

1985 Słownik mitów i tradycji kultury. Warszawa

LEHR, U.

1981 Urok w aspekcie działań magiczno-religijnych. In: LUD. 65. 91–104.

ZUR BEGRIFFSBESTIMMUNG DER VOLKSKUNST

Die Volkskunst-Forschung ringt von Anfang an mit der Bestimmung des Begriffs selbst. Folglich ist auch das Abstecken der Grenzen der Bereiche bzw. Genres der Volkskunst ein wissenschaftliches Problem, für welches die Forscher nur mit provisorischen Lösungen aufwarteten. Wahrscheinlich liegt es mit an dieser mehrfach konstatierten Unentschlossenheit,¹ dass der Erforschungsgrad dieses Bereichs der Volkskunde sowohl auf heimischer als auch auf internationaler Ebene unausgewogen ist. Studien, Sammelbände, Konferenzen zeugen von den Versuchen, Volkskunst zu definieren, das Problem auf theoretischer Ebene zu lösen.² Bei dem Überblick einschlägiger Versuche der letzten Jahrzehnte läßt sich auch feststellen, dass die Aufmerksamkeit der Forscher allmählich vom Gegenstand abgelenkt wird, genauer formuliert, dass bei der Durchsicht der Gesichtspunkte von Studien über die Volkskunst zahlreiche Methoden zur Umgehung des eigentlichen Problems beschrieben werden können.

Eine erfolgversprechende Methode der Problembehandlung ist die *thematische Erweiterung*. In deren Rahmen besteht immer die Möglichkeit, unter den in der bäuerlichen Kultur der letzten 200 Jahre gebräuchlichen Gegenstandsgruppen auf eine solche zu stoßen, mit der sich die traditionelle Volkskunstforschung aus dem einen oder anderen Grund nicht oder kaum beschäftigte. Im Hinblick auf das ungarische Material sind z.B. Bauerngläser, Waffeisen usw. solche Themen.³

Eine andere Methode ist eine *Neuordnung* der unter dem Stichwort Volkskunst zur Vorstellung ausgewählten Gegenstandsgruppen. Sie kann anhand eines Vergleiches der Vorstellungsmethoden der bereits erschienenen Fachpublika-

1 S. unter anderem Deneke, B. 1992.

2 S. Brückner, W. - Grauss, N. (Hrsg.) Jahrbuch für Volkskunde, Nr. 15., 1992, die mit 11 Studien zum Thema bzw. Nikitsch, H. - Tschofen, B. (Hrsg.) "Volkskunst"; Material der Österreichischen Volkskundetagung 1995, Wien, 1997

3 Hier und im Folgenden streben wir keinen vollständigen Überblick der ungarischen Fachliteratur über Volkskunst an. Mit den Beispielen sollte auf die Typen der Annäherungen verwiesen werden. Z.B. Veres, L. 1989.

tionen über die Volkskunst der ungarischen Komitate veranschaulicht werden. Zweifelsohne ist in diesen Bänden das Streben nach monographischer Vollständigkeit, nach Achtung von Forschungstraditionen und Themen zu beobachten; werden Reichtum der in den Museen zur Verfügung stehenden Gegenstandsgruppen, Forscherinteresse, Erforschtheitsgrad der jeweiligen Themen und Ähnliches ersichtlich. Doch sind die Aspekte, nach denen das Material ausgewählt und vorgestellt wurde, nicht theoretischer Natur.⁴ Im ersten Band der Buchreihe "Népművészeti örökségünk" (Unser volkskünstlerisches Erbe), im Band "Volkskunst des Komitates Szolnok" setzt sich Tamás Hofer in seinem Vorwort zur ganzen Buchreihe das Vorstellen der "ungarischen Volkskunst" zum Ziel, wobei er allerdings bei den die Auswahlkriterien, den Gesichtspunkten der Präsentation eher im Allgemeinen steckenbleibt. Ausdrücke wie "gegenständliche Zeugen", "schön geformte Gegenstände" lassen sich zugleich als Synonyme für "unser volkskünstlerisches Erbe" und "künstlerische Tradition" auffassen. Im selben Band unterteilt Tibor Bellon anhand des ausgewählten Materials die "bäuerliche gegenständliche Umgebung" durch das Abgrenzen von "Gebrauchsgegenständen", von "Arbeitsgeräten" und von "volkskünstlerischen Werken" voneinander.⁵ Im Vorwort zum Band "Volkskunst des Komitates Vas" versteht Imre Gráfik unter dem Volkskunstbegriff die "künstlerische Formung der Gegenstände" und innerhalb dieser erwähnt er die "darstellenden Galtung" der Volkskunst.⁶ Auf die Begriffsverwendung der zitierten Bände bzw. weiterer Bände der Reihe gehen wir darum nicht ausführlicher ein, weil es schon aus dem Bisherigen hervorgeht, dass in ihnen die Vorstellung des Materials akzentuiert wurde und bei der Gliederung der Bände volkskunst-theoretische Aspekte aus dem Blickfeld gerieten, selbst dort, wo von "Genres" oder "Stil" die Rede ist. Der Reichtum der bereits erschienenen und demnächst erscheinenden Bände im Hinblick auf Gegenstände, Themen und Bilder bietet eine reichhaltige Dokumentation der gegenständlichen Welt der ungarischen Volkskultur. Zugleich ist es jetzt schon ersichtlich, dass die Abhandlungen über die künstlerischen Aspekte, das Vermeiden der Anwendung adäquater Begriffe, für die Erschließungsarbeit hinderlich sind.⁷

4 Bellon, T. - Szabó, L. (Hrsg.) 1987; Gazda, L. - Varga, Gy. (Hrsg.) 1989; Juhász, A. (Hrsg.) 1990; Gráfik, I. (Hrsg.) 1996; Fügedi, M. (Hrsg.) 1997.

5 Bellon, T. - Szabó, L. (Hrsg.) 1987. 7-10.

6 Gráfik, I. (Hrsg.) 1996

7 In den Bänden der Reihe "Unser Volkskunsterbe" kommt der Begriff "folkloreartige bildende Kunst" überhaupt nicht vor. Es ist kein Zufall, daß die traditionell ausgerichteten Überblicke mit den Phänomenen der bildenden Kunst nichts anfangen können. Der Band "Volkskunst des Komitates Szolnok" enthält z.B. Blätter der Volksgraphik als Illustrationsmaterial ohne Kommentar. Es sei auf Studien über folkloreartige Genres ungarischen bildenden Kunst verwiesen: Verebélyi, K. 1987, 1990, Gulyás, É. 1994. usw.

Die Entwicklung der ungarischen Volkskunst als historisches Phänomen, und die Herausbildung ihrer regionalen Varianten haben Klára Csilléry, Tamás Hofer, und Mária Kresz usw. schon vor Jahrzehnten beschrieben.⁸ Sie lieferten in ihren Studien vorbildliche historisch-stilistische Charakterisierungen einzelner Gegenstandsgruppen. Lokale Varianten gewisser Gegenstandsgruppen der ungarischen Volkskunst wurden in den vergangenen Jahrzehnten in zahlreichen Aufsätzen vorgestellt. Als typische Beispiele für die Herangehensweise seien hierbei die Aufsätze von Sándor Makoldi und Tivadar Petercsák erwähnt.⁹ Wir könnten auch sagen, dass der Bestand der traditionell als volkskünstlerisch geltenden Gegenstandstypen um Varianten seit Jahrzehnten in Ungarn schon kontinuierlich erfolgt.

Nicht die Veränderung, sondern die Vertiefung der traditionellen Betrachtungsweise verleiht den Aufsätzen Wert, die es auf sich nehmen, einen schon vorhandenen Gesichtspunkt, ein Verzierungs-motiv oder ein Verfahren zu vertiefen und auszuarbeiten. In diesem Zusammenhang können wir den kürzeren Aufsatz von István Páll oder die Abhandlung von Márta Fügedi mit monographischem Anspruch anführen, die sich beide mit Tierdarstellungen beschäftigen.¹⁰

Der traditionellen Betrachtungsweise der ungarischen Volkskunst ist auch jene Herangehensweise nicht fremd, in deren Verlauf ein Volkskunstgegenstand oder Motiv nicht nur auf die bäuerliche Praxis eingeeengt vorgestellt, sondern der Bogen zur ungarischen und europäischen Kulturgeschichte geschlagen wird. In den neueren Arbeiten von Klára Csilléry, dem neueren Überblick von Péter Nagybakay über die Zunftwappen und den Studien von Kincső Verebélyi wird z.B. veranschaulicht, wie weit verzweigt die zur Volkskunst führenden Wege sein können.¹¹

Eine eigene Analyse würde die wissenschaftshistorische Tatsache verdeutlichen, dass die ungarischen Überblicke über die Volkskunst gerade jene Phänomene oder Gegenstandsgruppen vermissen ließen, welche die künstlerischen Qualitäten aufzuweisen hatten. Die dem Begriff der bildenden Kunst zuzurechnenden bäuerlichen Versionen - Beispiele für Graphik, Gemälde, Bildhauerei in Handbüchern der ungarischen Volkskunde bis jetzt nur vereinzelt gesichtet worden; zumeist aus einer anderen Interesse, z.B. um Volksreligiosität zu illustrieren. Éva Szacsavays Monographie über ungarische Hinterglasmalerei, Kincső Verebélyis Studien über den Genre der ungarischen Volksgraphik oder die

8 Fél, E. - Hofer, T. - Csilléry, K. 1958, Csilléry, K. 1965, Kresz, M. 1991.

9 Makoldi, S. 1988; Petercsák, T. 1988.

10 Páll, I. 1988; Fügedi, M. 1993.

11 Csilléry, K. 1990, 1991; Nagybakay, P. 1995; Verebélyi, K. 1993.

Studien zur Konferenz über bäuerliche Varianten des Barock berechtigen zur Hoffnung, dass sich manche Fachleute finden, die bereit sind, die in kunsttheoretischem Sinne genommenen Genres der ungarischen Volkskunst zu überblicken.¹²

Ähnliche neue Tendenzen stellen dar jene Bestrebungen, die auf der *Erweiterung* des Volkskunstbegriffs basieren. Es handelt sich um erste Bemühungen, solche Bereiche der Kategorie der Volkskunst zuzurechnen, bei denen die bäuerliche Verwendung das Kriterium der Auswahl darstellt, und der Aspekt der bäuerlichen Fertigung etwas hintangestellt wird. Hierbei sei auf die auch international bedeutende Initiative von Ernő Kunt verwiesen. Er hatte die Erforschung der Fotobenutzung beim Volk in Ungarn gestartet und seither hat diese Forschungsrichtung klar zu umreißende Bereiche erobert.¹³

Zwar nicht ohne jede Vorgeschichte, jedoch ohne Zweifel beeinflusst von den "Bildlore" -Forschungen durch N.A. Bringeus setzte auch bei uns die Erschließung der populären Bildbenutzung ein. Dem Begriff der *Bildlore* lassen sich die vervielfältigten volkstümlichen Graphiken, die schon erwähnten Fotos, auch die handgezeichneten Volksgraphiken und sogar die Grafitti zurechnen. Im Laufe der Erforschung der erwähnten Phänomengruppen ist sogar zu beobachten, dass anstelle der bäuerlichen Benutzung eine *Verschiebung* der Bedeutung des volkstümlichen Phänomens in Richtung der populären Bedeutung erfolgt, mehr oder weniger bewußt bzw. ausgesprochen.¹⁴ Die Untersuchungen von beschriebenen Wandbehängen, Tätowierungen und der Gestaltung von Totendenkmälern auch Straßenrand richten sich auf Phänomene neueren Datums als die traditionellen Volkskunstforschungen. Unbestritten ist die Rolle des Initiators Ákos Kovács auf diesem Gebiet sowohl in der Volkskunde als auch in der Kunstgeschichte in Ungarn.¹⁵ Es ist interessant, dass er zur Beantwortung der durch ihn aufgeworfenen Fragen stets auch Volkskunder findet, die erforderliche Veränderung der Betrachtungsweise in der Volkskunstforschung kaum zu sehen ist.

Neuerdings ist auch jene in Westeuropa begonnene Tendenz in der Forschung zu beobachten, die sich nicht auf die Volkskunst als historisches

12 Beispiele der folkloreartigen bildenden Kunst dienen zumeist nur als Ausgangspunkt zu Forschungen anderer Natur: s. S. Lackovits, E. 1991; Liszka, J. 1995. Im Hinblick auf die Gattungstheorie offenbart sich gelegentlich eine bewußtere Betrachtungsweise: Szacs vay, E. 1996; Verebélyi, K. 1993. Einige Arbeiten konnten trotz ihrer Titel nicht berücksichtigt werden, da wir uns hierbei mit naiver Kunst nicht beschäftigen. Zur Orientierung siehe der z.B. Bánszky, P. 1993

13 Kunt, E. 1987, 1996.

14 Bringeus, N.A. 1982, siehe auch das sonst publizierte Material der Konferenzen der SIEF Bildkommission.

15 Kovács, Á. 1987 und Kovács, Á. (Hrsg.) 1980, 1981, 1985, 1986, 1990.

Phänomen richtet, sondern in erster Linie die Geschichte der Untersuchung der Volkskunst überblickt und die Aufmerksamkeit auf deren wissenschaftsgeschichtliche, ideologische Komponenten lenkt. Es ist keine Frage, dass diese reflexive Richtung die substantiellen Fragestellungen der Volkskunsthochforschung nicht klärt, sondern die durch die wissenschaftliche Disziplin gebotenen Lösungen aufrichtig, endlich auch in Ungarn kritisiert.¹⁶

Wenn wir den gegenwärtigen Zustand der ungarischen Volkskunsthochforschung begreifen wollen, können wir auch ihres Präsentationspraxis nicht außer Acht lassen. Wir denken hierbei in erster Linie an die *Ausstellungsprogramme* der Museen, die, wenngleich mit einiger Verspätung, den Forschungstendenzen folgen. Gelegentlich finden sich Beispiele auch dafür, dass die Entstehung einer Ausstellung die Forschung gewissermaßen animiert. Nutzbar werden die Ergebnisse zumeist dann gemacht, wenn mit den Ausstellungen wissenschaftliche Konferenzen und Kataloge/Studienbände einhergehen. So geschieht es z.B. mit der Ausstellung "Barock in der ungarischen Volkskunst" im Budapester Ethnographischen Museum.¹⁷

Ein Überblick über die Forschungsrichtungen über ungarische Volkskunst kann nicht umhin kommen, die derzeitige Lage der Volkskunst selbst zu umreißen. Es ist allgemein bekannt, dass gewisse Gebiete der Volkskunst, der Kategorie des Kunsthandwerks zugerechnet, heute noch fortbestehen. Dieses Phänomen wird gemeinhin "lebendige Volkskunst" genannt.¹⁸ Auskünfte über neuere Formen der traditionellen Volkskunst geben die Folklorismus-Forschungen.¹⁹

Diesbezüglich ist jedoch innerhalb der ungarischen Ethnographie eine Art Dualität zu beobachten. In einer sehr glücklichen Lage befinden wir uns bei der Untersuchung der derzeitigen Situation der Folklore im weiten Sinne und innerhalb ihrer der Volkskunst. Zum einen erfolgte die Pflege und Erhalten der Volkskunst seit ihrer Entdeckung unter Beteiligung von Volkskundlern. Zum anderen wurde gerade in der ungarischen Folkloristik jenes theoretische Modell ausgearbeitet, das mit dem Begriffspaar Folklorismus-Folklorisation sowie mit der historischen Differenzierung der Phänomene von Folklorismus und Neofolklorismus theoretische Anhaltspunkte für wissenschaftlich fundierte Analysen bot. Jüngstens wurde auch die Einführung des Begriffs des "Postfolklorismus" vorgeschlagen werden.²⁰ Das Problem besteht auch diesbezüglich da-

16 Fügedi, M. 1997.

17 Einige Beispiele seien herausgegriffen: Szacsavay, É. (Hrsg.) 1993; Magyarai, M. - Szalay, E. - Vajda, M. (Hrsg.) 1997.

18 Bánszky, P. 1993a; Flórián, M. 1994.

19 Voigt, V. 1990.

20 Verebéli, K. 1997, 1998.

rin, wie auch in anderen Bereichen der Volkskunstforschung, dass sich die Ergebnisse der theoretischen Annäherungen in der Forschung noch nicht so recht durchsetzen konnten. Denn die Volkskunstforscher vermitteln sowohl in ihrer Arbeitsweise als auch in den Publikationen eine überaus traditionelle, wir können sagen, starre Betrachtungsweise.²¹

Denkt man über die Möglichkeiten der Volkskunstforschung nach, erlangt man die Gewißheit, dass das Umgehen einiger Grundfragen die vorhandenen Probleme nicht löst. Selbstverständlich ist die möglichst vollständige Publizierung des Materials, das die Grundlage der Untersuchung bildet, an sich erfreulich. Wenn wir jedoch nicht darüber nachdenken, was Volkskunst denn ist, bleibt auch die Erschließung des Materials beschränkt, weil wir bestimmten manchen Gegenstandsgruppen einfach keine Aufmerksamkeit schenken. Es ist keine Kritik an den Vorschlägen von Vilmos Voigt und anderen zu einer Ästhetik der Volkskunst und zur Festlegung von Volkskunstgattungen, wenn sie in der Forschungspraxis einfach ungehört verhallen.²² Vorstellung und Erforschung des traditionell als Volkskunst abgehandelten Materials machen die Klärung der Gesichtspunkte der Abhandlung erforderlich, denn ohne sie können wir den Stillstand nicht überwinden. Denn so erbringen nicht einmal die Annäherungsweisen von der Objekttheorie, der Semiotik oder anderen Disziplinen her den erwarteten Nutzen.²³ Bei anderen Gebieten der Volkskunst - Musik, Tanz, Dichtung u.s.w. - ist es offensichtlich, dass die Kriterien einer spezifischen Ästhetik die Anhaltspunkte für die Forschung liefern. Auch die an den Gegenständen erscheinenden ästhetischen Qualitäten entbehren nicht der ähnlichen Abhandlungsmethode. Die Frage, ob die gegenständliche Volkskunst den Kategorien "folkloreartige Verzierungskunst", "folkloreartige bildende Kunst" zugeordnet behandelt werden kann, läßt sich erst entscheiden, wenn wir unser immer reicher erschlossenes "Volkskunsterbe" nach theoretisch geklärten Gesichtspunkten zu überblicken versuchen. Die Auseinandersetzung des Materials mit einem gattungstheoretisch entsprechend ausgearbeiteten theoretischen bzw. ästhetischen System kann die Entdeckung neuer Gebiete zeitigen und die Bestimmung der aus dem Folkloreartigen der Volkskunst resultierenden Besonderheiten erbringen. Die in diese Richtung geführten Forschungen können dazu verhelfen, die Unterschiede zwischen den professionell betriebenen Gattungen der bildenden Künste und des Kunstgewerbes einerseits und ihren Entsprechungen in der Folklore andererseits zu definieren, was letzten Endes eine Klärung des speziellen Schaffensprozesses in der Folklore herbeiführen würde.

21 Siehe die unter Anm. 4 Aufgezählten, doch die Beispiele ließen sich noch fortsetzen.

22 Voigt, V. 1972.

23 Hofer, T. 1996; Vasas, S. 1994.

Die Klärung des Volkskunstbegriffs, das konsequente Durchdenken einer Interpretation des Phänomens als historische Kategorie kann für das Streben nach Pflege der traditionellen Volkskunst förderlich sein. Wenn wir zur Kenntnis nehmen, dass die traditionelle Volkskunst keine "lebendige Volkskunst", sondern "volkstümliche Kunsthandwerk" ist, haben wir schon erheblich dazu beigetragen, dass sich das Chaos um die Volkskunst lichtet.

Auch die Untersuchung der heute lebendigen "Volkskunst" kann Aufgabe der Volkskunde sein, wenn sie sich dazu bekennt und die Aspekte der Untersuchung ausarbeitet. Zu einer Sichtung von Basteltätigkeit, Handarbeit, Amateurkunst, städtischer Volkskunst und ähnlichen Phänomenen hat es schon vor Jahrzehnten sowohl in der ungarischen als auch in der internationalen Fachliteratur Vorschläge gegeben. J. Cuisenier, R. Jeřábek, Á. Kovács, V. Voigt gingen, wenngleich auf jeweils verschiedene Weise, auf jeden Fall aber unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Phänomene zeitgemäße Fragen an.²⁴ Eine Disziplin, die Anspruch auf gültiges Funktionieren erhebt – eben die Erforschung der Volkskunst – wird geschlossenen Auges weder die Volkskunst von gestern noch die von heute je zu sehen bekommen!

Wenn jedoch andererseits das Studium der traditionell als Volkskunst geltenden Phänomene sich auf das Konstatieren der Eigenarten des folkloreatigen Ästhetischen nicht erstreckt, kann auch die Analyse der zeitgenössischen Phänomene nicht von Erfolg gekrönt werden!

LITERATUR

- BÁNSZKY, P.
1993/a "Lebendige" Volkskunst in Ungarn. In: Katalog der "Lebendige Volkskunst" - Ausstellung. Budapest, S. 4-5.
1993/b Népi szobrászat. (Volkstümliche Skulpturen) Kecskemét
- BELLON, T. - SZABÓ, L. (hrsg.)
1987 Szolnok megye népművészete. (Volkskunst im Komitat Szolnok.) Budapest
- BRINGÉUS, N.-A.
1982 Volkstümliche Bilderkunde. München
- CUISENIER, J.
1975 L'art populaire en France. Fribourg
- CSILLÉRY, K.
1965 "Historische Schichten in der Wohnkultur der ungarischen Bauern." In: Ortutay, Gy. - Bodrogi, T. (hrsg.) Europa et Hungaria. 111-136. Budapest
1981 A hímzett konyhai falvédők múltja. (Die Vergangenheit der gestickten Wandschonen in der Küche.) In: Kovács, Á. (hrsg.) Magyarországi szöveges falvédők a 19-20. században. Hatvany Lajos Múzeum Füzetei no.7. (Wandschonen mit Inschriften in Ungarn in den 19-20 Jahrhunderten) 18-25.
1990 Beiträge zur bauerliche Bilddeutung und Bilderverwendung in Ungarn. In: Kunt, E. (red.) Bild-Kunde - Volks-Kunde. Beiträge der III. Internationalen Tagung des volkskundlichen Bildforschung Komitee der SIEF. 47-58. Miskolc

24 Cuisenier, J. 1975; Jeřábek, R. 1992.

- 1991 Képek a szentsarokban. (Bilder in der heiligen Ecke.) In: Lackovits, E. (hrsg.) Népi vallásosság a Kárpát-medencében. I. (Volksfrömmigkeit in der Karpaten-Becken) 30-43. Veszprém
- 1993 Bútorművéség - lakáskultúra - népművészet. *Néprajzi Értesítő*. 75. (Möbelkunst - Wohnkultur - Volkskunst.) 9-36.
- DENEKE, B.
- 1992 Volkskunst. Leistungen und Defizite eines Begriffs. *Jahrbuch für Volkskunde* (NF 15), 7-22.
- FÉL, E. - HOFER, T. - K. CSILLÉRY, K.
- 1958 Ungarische Bauernkunst. Budapest
- FLÓRIÁN, M. (hrsg.)
- 1994 Szöttesek tegnap és ma. (Gewebe gestern und heute) Heves
- FÜGEDI, M.
- 1993 Állatábrázolások a magyar népművészetben. (Tierdarstellungen in der ungarischen Volkskunst) Miskolc
- 1997 Mítosz és valóság: A matyó népművészet. (Mythos und Wirklichkeit: Volkskunst der "matyó"s.) Miskolc
- FÜGEDI, M. (hrsg.)
- 1997 Borsod Abaúj Zemplén megye népművészete. (Volkskunst im Komitat Borsod Abaúj Zemplén) Budapest
- GAZDA, L. - VARGA, GY. (hrsg.)
- 1989 Hajdú-Bihar megye népművészete. (Volkskunst im Komitat Hajdú-Bihar) Budapest
- GRÁFIK, I. (Hrsg.)
- 1996 Vas megye népművészete. (Volkskunst im Komitat Vas) Budapest
- GULYÁS, É.
- 1994 A nagykunsági református eklézsiák XVIII. századi anyakönyveinek ábrázolásai. (Die Darstellungen der Matrikel der reformierten Kirchen in der Grosskumanien im 18. Jh.) *Studia Comitatusiensia* 24. 313-319.
- HOFER, T.
- 1996 Denkweisen über Gegenstände. In: Szarvas, Zsuzsa (hrsg.): Traum vom Denken (In memoriam Ernő Kunt). 145-166. Miskolc
- JEŘÁBEK, R.
- 1992 Eine Dichotomie: Volkskunst und volkstümliche Kunst. *Jahrbuch für Volkskunde* (NF. 15.) 105-115.
- JUHÁSZ, A. (hrsg.)
- 1990 Csongrád megye népművészete. (Volkskunst im Komitat Csongrád) Budapest
- KOVÁCS, Á.
- 1987 A (test)művészet örök, avagy: Bevezetjük a tetoválást. (Ewig ist die Kunst /des Körpers: oder das Tetowieren wird eingeführt) *Forrás* vol. 19. 3. 2-25.
- KOVÁCS, Á. (hrsg.)
- 1986 Falfirkák. (Grafitti) Ausstellungskatalog. Budapest
- 1987 Feliratos konyhai falvédők. (Wandschonen mit Inschriften in der Küche) Budapest
- 1990 Haljelek. (Zeichen des Sterbens) *Liget*.
- 1981 Magyarországi madárijesztők. (Vogelschrecke in Ungarn.) A Hatvany Lajos Múzeum Füzetei (Hefte des Museums "Hatvany Lajos"). no. 10.
- 1980 Magyarországi szöveges falvédők a 19-20. században. (Wandschonen mit Inschriften in Ungarn) Hefte des Museums "Hatvany Lajos" no. 7.
- 1985 Monumentumok az első világháborúból. (Monumenten der I. Weltkrieg.) Ausstellungskatalog. Budapest
- KRESZ, M.
- 1991 Magyar fazekasművészet. (Volkstümliche Keramik in Ungarn) Budapest
- KUNT, E.
- 1995 Fotoantropológia. (Anthropologie der Photographien.) Miskolc - Budapest
- 1987 Nép-rajz és fotó-antropológia. Vizuális antropológiai jegyzetek paraszti használatú fényképek-ről. (Volks-Kunde und Photo-Anthropologie Visuelleanthropologische Notizen über die Photos im bauerlichen Gebrauch.) *Ethnographia*, XCVIII. S. I.-47.

- LISZKA, J.
 1995 "Szent képek tisztelete" Dolgozatok a népi vallásosság köréből. ("Verehrung der Heiligenbilder", Studien über die Volksreligiosität.) Dunaszerdahely
- MAGYARI, M. - SZALAY, E. - VAJDA, M.
 1997 Dédanyáink világa. Lumea Strabunicelor Noastre. (Die Welt unserer Grossmutter) Ausstellung in: Muzeul Taranului Roman, Bucuresti. - Katalog. Debrecen
- MAKOLDI, S.
 1988 Ungarische gezimmerte Truhen aus Gömör. *Műveltség és Hagomány XXIII-XXIV.* 115-113.
- NAGYBÁKAY, P.
 1995 A magyarországi céhes kézműipar jelvényei. (Zeichen der Zünfte in Ungarn) (A Magyar Nemzeti Múzeum művelődéstörténeti kiadványai) Budapest
- NIKITSCH, H. - TSCHOFEN, B. (Hrsg.)
 1997 Volkskunst. Wien
- PÁLL, I.
 1988 Menschen - und Tier - Darstellungen in der ungarischen volkstümlichen Architektur. *Műveltség és Hagomány XXIII - XXIV.* 133-140.
- PETERCSÁK, T.
 1988 A sátoraljaújhelyi festett bútor. (Bemalte Möbel in Sátoraljaújhely) *Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXV-XXVI.* 667-682.
- S. LACKOVITS, E.
 1991 Vallásos ábrázolások és feliratok a Közép-Dunántúli paraszti kultúrában. In.: S. Lackovits Emőke (hrsg.): Népi vallásosság a Kárpát-medencében. (Religiöse Darstellungen und Inschriften in der Bauernkultur in mittleren Gegenden der Transdanubien) 44-66. Veszprém
- SZACSVAY, É.
 1996 Üvegképek. (Hinterlasmalerei.) *Catalogi Musei Ethnographiae.* 2. Budapest
- SZACSVAY, É. (hrsg.)
 1993 Barokk a magyar népművészetben. Kiállítás-katalógus (Barock in der ungarischen Volkskunst. Ausstellungskatalog) Budapest
- VASAS, S.
 1994 Népi jelvilág Kalotaszegen. (Volkstümliche Zeichenwelt in Kalotaszeg) Budapest
- VEREBÉLYI, K.
 1987 Registrum Vivorum et Mortuorum. Illustrationen reformierten Matrikel in Ungarn des 18. Jahrhunderts. SIEF's Third Congress "The Life Cycle" April, 8-12, 1987 Zürich Stillfragen im der Volkskunstforschung. In: Nikitsch, H. - Tschofen, B. 1997. (hrsg): Volkskunst. 125-132. Wien
- 1990 Volkstümliche Zeichenkunst in Ungarn vom XVII. bis zum XX. 1990. Jahrhuert. In.: Kunt, E. (hrsg.) *Bild-Kunde - Volks-Kunde.* Miskolc, S. 293-302.
- 1993 A hagyomány képei. (Die Bilder der Tradition) Debrecen
- 1993 A Mária-házak stílusa. (Vom Stil der Häuser der heiligen Maria) *Néprajzi Értesítő.* LXXV. 169-179.
- 1997 A posztfolklorizmus jelenségeiről. (Über den Postfolklorismus) In.: Csoma, Zs. - Viga Gy. (Hrsg.) *Aus Europa ins Europa.* Festschrift für Ivan Balassa zum 80. Geburtstag 62-68. Budapest - Debrecen
- 1997 Zum Phänomen des Postfolklorismus. (Handschrift) 8. Budapest
- 1998 Volkskunst, Hausfleiss und Hausindustrie in der Modernen. (im Druck) Wien
- VERES, L.
 1989 Magyar népi üvegek. (Das volkstümliche Glas in Ungarn) Miskolc
- VIGA, GY.
 1987 A vajdíszítés és eszközei Magyarországon. *Ethnographia,* XCVIII. S. 83-101. (Zierformen für Butter in Ungarn)
- VOIGT, V.
 1972 A folklór esztétikájához (Asthetik der Folklore) Budapest
- 1988 *Pictura uti natura.* *Forrás.* 3-14.
- 1990 A folklórizmusról (Über den Folklorismus) In: *Néprajz egyetemi hallgatóknak.* Nr.9. (Volkskunde für Universitätsstudenten) Debrecen

VOLKSTÜMLICHE SZENISCHE DARSTELLUNGEN UND DRAMATISCHE VOLKSBRÄUCHE

Auf das volkstümliche Theaterspiel in Ungarn und die dramatischen Volksbräuche mit Masken wurde man in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts aufmerksam. Die Forscher - in erster Linie Literaturhistoriker - bildeten ihre Meinung über die volkstümlichen szenischen Darstellungen in Ungarn hauptsächlich aufgrund schriftlicher Quellen und verblieben den spärlich vorhandenen historischen Angaben folgend bei der Hypothesenbildung. Bedeutendere Ergebnisse erreichten sie nur im Bereich der Erforschung von Mysterienspielen und Krippenspielen. Die religiös verwurzelten Spiele stellen jedoch die wirkliche Vergangenheit der ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen dar und konnten offensichtlich nicht als Ausgangsbasis für die Untersuchung der einst mittelalterlichen dramatischen Bräuche dienen. Man versuchte, die ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen und den Mummenschanz aus der Zeit der Landnahme und dem Mittelalter anhand von Bruchstücken und Teilangaben zu rekonstruieren, vergaß aber dabei, an Ort und Stelle, im Volk selbst, Angaben zu sammeln. Vielfach - und auch noch Mitte dieses Jahrhunderts - wurde behauptet, dass es das ungarische Volksschauspiel nicht gab. Durch dieses schwerwiegende Urteil irreführt, wurde die volkstümlichen szenischen Darstellungen nahezu außer Acht gelassen, und lange Zeit blieben auch diejenigen, die sich im volkstümlichen Leben hervorragend auskannten und dazu aufriefen, Daten zu sammeln und Beobachtungen anzustellen, unerhört.

FRAGEN ZUR GATTUNG UND ZU BEGRIFFEN

In Verbindung mit der Gattung stellten sich allen voran die Frage nach der Terminologie und nach der Definition der Gattung.

Im Zusammenhang mit der Gattung werden die verschiedensten Termini gebraucht: dramatischer Volksbrauch, Mummenschanz mit Maske, Volksschauspiel, Volkstheater, Volksdrama, Volksstück, Mummenspiel usw.

Diese Vielfalt läßt die Unsicherheit und das Problem spürbar werden, die die Erforschung der Gattung mit sich bringt. Das rührt in erster Linie daher, dass die Gattung ein außerordentlich weites Gebiet umfasst. In irgendeiner Form steht sie nahezu mit der gesamten Brauchüberlieferung in Verbindung, ja, auch andere folkloristische Kunstgattungen (Märchen, Ballade) werden von ihr berührt.

In Bezug auf diesen Fragenkreis warf Tekla Dömötör neue Aspekte auf.¹ Sie dehnt die in den historischen Vorläufern auffindbaren Angaben und Beispiele, die Ferenc Hont² und Tibor Kardos³ in verschiedenen ihrer Werke vorstellten, auf das gesamte Gebiet der ungarischen Volkstradition aus. Über Jahre hinweg zeichnete Linda Degh ihre Ergebnisse in Bezug auf ethnographische Forschungen bis hin zum Ende des zweiten Weltkrieges auf.⁴ Den Vorläufern und breiteren Zusammenhängen bringen uns die auf die europäischen - wie auch andere - Völker reflektierenden Ergebnisse von György Székely näher.⁵

Zu Beginn der Forschungen auf dem Gebiet des ungarischen Volksschauspiels war die Gattung recht eng gefasst. Später wurde sie jedoch dermaßen ausgedehnt, dass praktisch alle vom Menschen praktizierten Elemente des Volkslebens darin enthalten waren. Anfangs rechneten die Forscher dem Begriff der volkstümlichen szenischen Darstellungen in erster Linie die religiösen Spiele (Krippenspiel, Spiele zum Erscheinungsfest usw.) zu. Man betrachtete diese als Volksdramen und untersuchte sie anhand der Kriterien des Kunsttheaters. Die dem Leben des Volkes näher stehenden Sammler spürten jedoch instinktiv, dass man sich den volkstümlichen szenischen Darstellungen nicht vom Kunstdrama ausgehend nähern darf. Hierzu führte die Erkenntnis, dass das Volksdrama und die volkstümlichen szenischen Darstellungen ein größeres Terrain der Volkstradition einnehmen als die religiösen Spiele.

Somit wurde es offensichtlich, dass die Gattungskategorien des Berufstheaters nicht auf die dramatischen Spiele der Volkstradition angewendet werden können. Würde man nämlich nur jene Szenen und Stücke mit dem Begriff bezeichnen, auf den die Gattungsmerkmale zutreffen, so müssten die, die uns in der Volksüberlieferung nur in einer simplifizierten Form bekannt sind, umge-

1 In zwei grundlegenden Bänden von Tekla Dömötör, siehe die Bibliographie ihrer Studien: *Dömötör, T.* 1964; 1974.

2 *Hont, F.* 1940.

3 Unter den Arbeiten von Tibor Kardos sei hier auf einige hingewiesen: *Kardos, T.* 1955. 17-64.; 1957. 210-232., 303-338.; 1960.

4 *Dégh, L.* 1939. 78-90.; 1947.

5 *Székely, Gy.* 1986.; 1964. 149-159.

hend ausgeschieden werden, obwohl wir genau wissen, dass wir hier die amorphen, beziehungsweise vereinfachten Beispiele von vollkommeneren, alle Merkmale des Theaterspiels vertretenden Formen vor uns haben.

Auch die Ein-Mann-Szene kann ein ausgezeichnetes Theaterstück sein.

Nähert man sich dem Volksschauspiel vom Kunstdrama aus, stößt man natürlicherweise auf zahlreiche Gattungsprobleme. Der Begriff Schauspiel und Volksdrama veranlasst jedoch auf alle Fälle den Vergleich mit dem Kunstdrama und dem im Theater aufgeführten Theaterstücken. Aus diesem Grunde ist eine folkloristische Abgrenzung der Gattung notwendig. Doch welche Aspekte sollen hier eigentlich zur Geltung kommen, da sich die Grenzen der Gattung schier uneingeschränkt ausdehnen.

In seiner zwischen den beiden Weltkriegen erschienenen Synthese der ungarischen Ethnographie betont Károly Viski unter dem Kapiteltitel "Dramatische Überlieferungen", dass der Rahmen der dramatischen Kunstgattung viel weiter gespannt ist als der des im literarischen Sinne genommenen Dramas. „In den Überlieferungen zum Mummenschanz sind die Gattungsgrenzen recht schwer abzustecken, schon allein deshalb, weil sich in ihnen die Bruchstücke jeweils anderer Kulturebenen, Bedürfnisse, Ausdrucksfertigkeiten und Erscheinungsformen von Jahrtausenden anhäufen, solche, die verständlich sind und solche, die ihre Bedeutung eingebüßt haben, heile und verstümmelte.“⁶

Dieser Feststellung zufolge lassen sich dieser Gattung die unterschiedlichsten Erscheinungen des volkstümlichen Lebens zuordnen, nahezu die gesamte Brauchüberlieferung, all die Ereignisse, in denen dramatische oder theatralische Momente vorkommen, bzw. in denen Bewegung und Handlung eine bedeutsame Rolle zukommt. In diesem weit gefassten Rahmen finden die verschiedensten Kalenderbräuche ihren Platz, wie z.B. zu Pfingsten, zum Lucia-Tag, das Geißeln die Heischebräuche zum Gregorius- und Blasius-Tag, das Überspringen des Feuers usw. Zahlreiche Forscher stellten mit Begeisterung fest, dass das Hochzeitsfest ein wohl inszeniertes Theaterstück ist. Hierzu kamen dann die Taufe, die Weihe, die Bestattung usw.

Somit ist es infolge der weit ausladenden Grenzen kein Zufall, dass die Forscher in Bezug auf die Gattungszuordnung häufig ins Schwanken gerieten. Viele von ihnen merkten, dass der Begriff des Volksstückes und des Volksdramas nicht einheitlich auf alle die Phänomene anwendbar ist, die sich traditionell wiederholen und nach gewissen Regeln oder zeremoniellen Momenten entsprechend ablaufen.

⁶ Viski, K. é.n. III.² 290.

Als erste unternahm Linda Dégh den Versuch, die Gattung und den Begriff zu umreißen. Die in diese Kreis einreihbaren Überlieferungen belegt sie mit dem Begriff des Volksstückes und definiert in kompakter Weise: „Die Schausstücke unseres Volkes sind nichts anderes als der Übergang von den zu kulturellen Stücken primitiver Völker und den urbanen Dramen. Sie sind den damaligen anfängliche Zeremonien des heidnischen Ungarntums schon erwachsen, sind aber noch kein starres städtisches Stück. Sie sind variabel, man kann sie kürzen oder etwas hinzutun.“ Weiterhin: „Die Volkskunde vereint unsere volkstümlichen Stücke unter dem Namen volksstückartiger Bräuche. Wir müssen aber feststellen, dass es Volksbräuche und Volksstücke gibt. Fast jeder überlieferten Handlung und jedem überlieferten Brauch wohnen dramatische Elemente inne. Die Feldumgehung zu Neujahr und die verschiedenen Fruchtbarkeitszauber, die dazu dienen, das Böse fernzuhalten oder um Hilfe zu flehen, sind nichts anderes als kleine Dramen. Schauspielerische Handlungen spielen sich auch am Luzia-Tag, beim Lärmschlagen und Geißeln ab. Übertrieben wäre es jedoch, jede Äußerung als Drama zu bezeichnen, in der dramatische Elemente zugegen sind.“⁷

Und schon wird offenbar, dass der Begriff des Volksstückes infolge des breiten Gattungsrahmens für zahlreiche Phänomene nicht, bzw. in dieser Form nicht anwendbar ist. Linda Dégh verwendet auch einen anderen Begriff, und zwar den des schauspielhaften Volksbrauches, dem sich tatsächlich alles zuordnen läßt. In seiner kleinen ethnographischen Studie faßt Gyula Ortutay unter dem Titel des schauspielhaften Volksbrauches die gesamten im weiteren Sinne verstandenen dramatisch gearteten Überlieferungen zusammen.⁸ Dömötör Tekla trifft eine weitere Distinktion innerhalb der großen Gruppe der volkstümlichen szenischen Darstellungen, wenn sie die dramatischen Spiele und die dramatischen Bräuche in gesonderte Kategorien einordnet.⁹ Das Attribut ‘dramatisch’ entspricht im Wesentlichen dem ‘Schauspielhaften’. Bemerkenswert ist die diesbezügliche Abgrenzung von Tibor Kardos, in der er die Begriffe Volksschauspiel und volkstümliches Schauspiel verwendet. Dem Begriff Volksschauspiel ordnet er den Mummenschanz sowie die volkstümliche Unterhaltung des einfachen Volkes zu, während er als volkstümliches Schauspiel das daraus hervorgehende Schauspiel versteht, das über das Studentenstück vom Ende des Mittelalters eng mit dem humanistischen Drama verbunden war.¹⁰

⁷ Dégh, L. ebd. 1939. 78.

⁸ Ortutay, Gy. 1958. 60-73.; 1939.6. 404-408.

⁹ Dömötör, T. ebd. 1964.

¹⁰ Kardos, T. ebd. 1955.64

Was er hier abgrenzt, verbindet er im Grunde genommen auch. Und dieser Problemkreis tritt vor allem dann in den Vordergrund, wenn vom Schauspiel des Mittelalters die Rede ist.

Die Definition des Volksschauspiels, der volkstümlichen szenischen Darstellungen und der Gattung wirft ähnliche Fragen auch in der europäischen Brauchforschung auf. In Bezug auf die Einreihung der Phänomene der Volksüberlieferung - Kalenderfeste, Umzüge und in den Bereich des gesellschaftlichen Lebens zählende Bräuche - existieren unterschiedliche Meinungen. Auf hoher theoretischer Ebene wurde über die Frage diskutiert, ob es volkstümliche szenische Darstellungen überhaupt gibt, und ob sie überhaupt demzufolge existieren.

Beachtenswert ist, dass ein Teil der Forscher, wenn sie vom Volksschauspiel sprechen, Verbindungen zu den mittelalterlichen Spielen suchen, beziehungsweise die volkstümlichen szenischen Darstellungen und die dramatischen Bräuche als eine Fortsetzung mittelalterlicher Überlieferungen ansehen. Aus eben diesem Grunde lassen sie den Begriff der volkstümlichen szenischen Darstellungen nur für die Spiele gelten, die sich nach der Ablösung vom mittelalterlichen Stoff herausgebildet haben. Diese Spiele knüpfen schon eng an die Volksüberlieferung und die verschiedenen Brauchgelegenheiten an.¹¹

Demgegenüber ist auch die Meinung stark vertreten, wonach die mittelalterlichen Spiele und die neuzeitlichen volkstümlichen szenischen Darstellungen voneinander zu differenzieren sind, und weder von der Gattung noch vom Begriff her in die gleiche Kategorie gehören. Leopold Schmidt, eine europäische Autorität in der Forschung von volkstümlichen szenischen Darstellungen, betont, dass es sich bei diesen nicht um Stücke des Mittelalters handelt, sondern um eine im engeren Sinne gefasste Brauchspiel-Überlieferung. Dies lässt sich aber ohne weiteres ausdehnen, denn zahlreiche Beispiele belegen, dass in volkstümlichen szenischen Darstellungen schauspielerische Elemente aus dem Mittelalter, ja, sogar aus der Zeit davor, wie auch vorchristliche Elemente ihren Platz haben.¹² Wesentlich ist jedoch, dass die volkstümlichen szenischen Darstellungen sich auf die Spiele beziehen, die tatsächlich nur in der volkstümlichen Praxis vorkommen. Hierher gehören Spiele, die innerhalb des überlieferten Systems der Volkskultur von den Trägern dieser Überlieferung gespielt wurden und werden. Hierbei ist unter „System“ die Darstellung des gesamten Ablaufes des Volkslebens zu verstehen. Interpretiert man diesen Begriff enger gefasst, so können als volkstümliche szenische Darstellungen nur die Brauch-

11 Schönwiese, E. 1976. 296.

12 Schmidt, L. é.n. 2756.

spiele angesehen werden, die zu verschiedenen traditionellen Gelegenheiten aufgeführt werden.¹³ Hier sei angemerkt, dass die Brauchspiele im Wesentlichen den gleichen Stoff umfassen wie auch die von uns verwendete Kategorie der dramatischen Volksbräuche. Die Konkretisierung der volkstümlichen szenischen Darstellungen auf eine gewisse Gruppe der Volksbräuche stellt sich auch in der Auffassung dar, der zufolge die volkstümlichen szenischen Darstellungen eine Gattung darstellen, die nur zu bestimmten Zeiten und Orten auftritt, und der zufolge die Stücke unserer Zeit nicht vollkommen mit den Vorläufern übereinstimmen, die wir in einzelnen Abschnitten ihrer historischen Entwicklung kennengelernt haben.¹⁴

Die Feststellungen in Bezug auf die östlich slawischen volkstümlichen szenischen Darstellungen differenzieren sich teils von dem Obengesagten, teils ähneln sie ihm. Mit dem Begriff des Volkstheaters (*narodnij tjeatr*) belegen die russischen Forscher alle theatralischen Darstellungen, Spiele, Kreistänze, aus Riten entstandenen Szenen, Kalenderbräuche, Hochzeitsfeste, Puppenspiele sowie in vielerlei Formen auftretende Schaustellereien auf Märkten usw. Sie weisen darauf hin, dass die dramatischen Elemente in den verschiedensten Gattungen der Folklore zugegen sind. So werden z.B. beim Besprechen die magischen Formeln des Textes von bestimmten, symbolischen Bewegungen, Gesten und ausdrucksstarker Mimik des Sprechers begleitet; ebenso können dramatische Elemente beim Lamentieren der Klageweiber, in ihren expressiven Gesten und in ihren Körperbewegungen usw. beobachtet werden. Bemerkenswert ist jene Meinung, nach der die russische volkstümliche dramatische Dichtung in unmittelbar organischer Beziehung zu den Bräuchen, Zeremonien und Festen steht, die noch in der Urgemeinschaft entstanden. Als allgemein ist jene Meinung anzusehen, wonach die Spiele aus Riten entstanden, und somit der Prozess der volkstümlichen szenischen Darstellungen verfolgt werden kann.

Unter den russischen Forschern war es V.E. Gussew, der den Ablauf verfolgte, im Verlauf dessen sich die volkstümlichen szenischen Darstellungen aus Riten und magischen Bräuchen entwickelten. Er kam zu der Feststellung, dass das Spiel infolge dieser Ablösung um neue Aussagen bereichert wurde. Als bewusste Bereicherungen werden vor allem die Lacher auslösenden Episoden angewendet. Infolgedessen kommt es in den volkstümlichen szenischen Darstellungen zu völlig neuen Qualitäten, die zwar auch weiterhin volkstümlich bleiben, aber schon zu einem neueren Abschnitt der Folklore gehören, in dem

13 Schmidt, L. 1962. 12.

14 Kretzenbacher, L. 1951. 2,7,11.

die Szenen und Spiele einer völlig neuen Wertordnung entsprechend vorgeführt werden.¹⁵

Natürlich sind die volkstümlichen szenischen Darstellungen weitaus komplizierter als die Herausbildung und Entwicklung der Spiele mit der einfachen Evolution von der sog. alten Magie und den Riten bis hin zu komplexeren Schauspielen zu erklären. Mehrere Forscher neigen die Theorie zu, wonach die Grundlage und der Ursprung der Schauspielkunst in magisch-religiösen Zeremonien zu finden seien. Dies lässt sich wohl kaum auf die Gesamtheit der Theatergeschichte projizieren, denn mit Erscheinen des Theaters als Institution verschwand das volkstümliche Drama ja nicht von der Bildfläche, sondern lebte parallel neben dem professionellen Theaterspiel weiter.¹⁶

Dennoch ist offensichtlich, dass es ständig zu gewissen Wechselwirkungen kam. Im Kunstdrama lässt sich eine ganze Reihe von Elementen und Wendungen der volkstümlichen szenischen Darstellungen beobachten, ebenso wie das Kunstdrama - in erster Linie die Jahrmarktspiele, volkstümliche szenische Darstellungen und Schulstücke - nahm Einfluss auf volkstümliche Komödien und Maskenszenen.

Zu einem weiteren Extrem in dieser Frage kam es sowohl bei russischen wie auch anderen europäischen Forschern dadurch, dass sie sich dem volkstümlichen Schauspielen und den volkstümlichen szenischen Darstellungen vom professionellen Schauspielen und vom Kunstdrama her näherten. Meiner Meinung nach darf man das Repertoire der volkstümlichen szenischen Darstellungen und die damit verbundenen Phänomene (Darsteller, Austragungsort, Anlass, Inszenierung usw.) nicht anhand formeller und inhaltlicher Charakteristika des Berufstheaters untersuchen. Die volkstümlichen szenischen Darstellungen verlangen nach einer völlig anderen Annäherung. Die dem Kunstdrama ähnlichen volkstümlichen szenischen Darstellungen gibt es praktisch nicht, wie auch die Bedingungen für die Aufführung von Spielen und Szenen nicht mit denen des professionellen Theaters zu vergleichen sind, wo der vorbestimmte Text, die Darsteller, der Regisseur, die Bühne usw. die Aufführung des Dramas von vornherein determinieren. Für die volkstümlichen szenischen Darstellungen sind gegenüber dem Kunstdrama vorwiegend der unverbindliche Text, die Improvisation und das Gelegenheitsspiel charakteristisch, außerdem gibt es hier keinen Regisseur und keine Bühne.

15 *Gussew, V.E.*: 1977. 4 kk.,; siehe auch: *Krupjanskaja, V.J.*: 1954. 382-383.

16 *Lozica, I.* 1981. 88-91.

Was die Gattung anbelangt, so sind sich die Meinungen in einer Frage einig: Die volkstümlichen szenischen Darstellungen lassen sich nur in der Gesamtheit der verschiedenen Gattungen, Riten, Szenen, Masken usw. untersuchen. Es muss das gesamte Repertoire analysiert werden, ebenso wie man die Vielfalt der volkstümlichen szenischen Darstellungen nicht verallgemeinern, bestimmen und aufzeichnen kann, wenn man das Drama, die Komödie, das Mysterium, die rituellen dramatischen Elemente, die verschiedenartigen Ritenhandlungen usw. jede einzeln für sich untersucht. Die gesamte Volksüberlieferung muss zusammengenommen werden und die wechselseitigen Zusammenhänge der Gattungen müssen aufgedeckt werden, um ihre historische Entwicklung und ihre Spezifika zu verstehen.¹⁷

Wenn man dem Begriff der volkstümlichen szenischen Darstellungen alle die Spiele und den maskierten oder unmaskierten Mummenschanz zuordnet, die mit Zeremonien und Bräuchen verbunden sind, sowie all die von vornherein als dramatische Spiele und „theatralische“ Szenen zu wertenden Lieder, weiterhin die die Unterhaltungsspiele für Jahrmärkte und andere Vergnügungen, dann steht uns ein reichhaltiges Repertoire bereit. Die Gesamtheit der aus den verschiedenen Schichten ableitbaren hauptsächlichen Züge dient als Ausgangsbasis für die Festlegung der hauptsächlichen Charakterzüge der volkstümlichen szenischen Darstellungen.

Dessenungeachtet macht es notwendig, das breite Spektrum dieser Gattung zu systematisieren und in Gruppen zu ordnen. Ein Ritenstück, eine pantomimische Szene oder die Darstellung einer maskierten Gestalt in einem Umzug lassen sich nämlich nicht nach den gleichen Aspekten untersuchen wie eine Serie komplexerer Handlungen oder tatsächlich den Bühnenszenen entsprechend vorgeführte Stücke mit mehreren Darstellern. Diese müssen auch von den zeremoniellen Handlungen (z.B. Hochzeitsfest, Bestattung, zu Pfingsten usw.) unterschieden werden, deren Funktion in engem Zusammenhang mit dem Anlass und dem Ereignis steht und bei denen tatsächlich allein die Darstellung und die äußerlichen Momente von den Aspekten der volkstümlichen szenischen Darstellungen und der dramatischen Spiele ausgehend untersucht werden können.

In der ungarischen Fachliteratur wird der Begriff des dramatischen Volksbrauches gern für Bräuche verwandt, die sich dem Theaterstück nähern, aber gleichzeitig Teil einer an festliche Anlässe und Kalenderfeste geknüpften Brauchüberlieferung und der mit den Jahreszeiten verbundenen Brauchgute

¹⁷ Dies betont z.B. der Russe *V. Sarutkin*. 1974. 4-5.

usw. sind. Die mit diesem Begriff belegte „Gattung“ bietet breite Möglichkeiten, die unterschiedlichsten Phänomene in die Gruppe der dramatischen Volksbräuche einzureihen. Das Attribut 'dramatisch' zeigt, dass es sich hier um Bräuche handelt, in denen dramatische und theatralische Elemente verstärkt betont sind, und das Spiel, der Mummenschanz die primäre Funktion des Brauches abgibt. Die Mumme - eine Person, die meist kostümiert in irgendeiner Rolle auftritt - indiziert schon für sich allein den Begriffskreis des Spiels, des dramatischen Spiels, des Schauspiels. Gerade deswegen ist eine Abgrenzung innerhalb der Gattung außerordentlich schwierig.¹⁸ Eine Systematisierung sollte zweckmäßigerweise nicht von der Terminologie der Gattung ausgehend, sondern den Brauchtypen beziehungsweise den Spieltypen entsprechend unternommen werden.

SPIELTYPEN

Bei der Systematisierung der volkstümlichen szenischen Darstellungen, des Mummenschanzes und der dramatischen Bräuche - gleich, welche Kategorie in den Vordergrund gestellt wird - bedient sich sowohl die ungarische als auch die europäische Fachliteratur der Kriterien des Brauches und des Spiels, des Handlungsortes und vielfach der Zusammensetzung der Teilnehmerschaft als Grundlage. Unter diesen Aspekten tauchen auch die Art der Handlung sowie die vertextete oder textfreie Version des Brauches auf.

Allgemein werden die volkstümlichen szenischen Darstellungen und die Maskenbräuche nach den jeweiligen Anlässen gruppiert, dieses traditionelle Einordnungsprinzip dient jedoch nur dazu, den Stoff vorzustellen. Hierbei handelt es sich eigentlich um eine praktische Gruppierung, die das Vorkommen der Spiele in der Praxis, im Leben des Volkes in Betracht zieht. Auf diese Weise erhält man ein Repertoire nach dramatischen Bräuchen und Anlässen, in welchem einige Brauchanlässe miteinander verknüpft sind, wie z.B. der zu den Kalenderfesten zählende Fasching und die während der Faschingszeit betriebene Spinnstube.

Eine eigenständige Gruppe bilden die religiösen Spiele, die sich auch funktionell gut von den vulgären Szenen und dem profanen Mummenschanz unterscheiden lassen. Da aber auch in den religiösen Bräuchen immer wieder weltliche Figuren, profane Masken auftauchen und parodistische Szenen vorkommen,

¹⁸ Siehe z.B. unter den Stichwörtern *alakoskodás, álarcos játék, dramatikus játék* und *népi színjáték* im Ungarischen Volkskundlexikon.

kann dieser Aspekt auch nicht als Grundlage für die Systematisierung dienen, ebenso wie auch die Gruppierung nach Stubenspielen bzw. nach Umzugsbräuchen keinen ausreichenden Überblick bietet. Es besteht aber kein Zweifel, dass dieses Systematisierungsprinzip schon die Aspekte des Spiels und des Spielens in den Vordergrund rückt.

Stets die Aspekte der volkstümlichen szenischen Darstellungen vor Augen, müssen wir uns einen Überblick über die gesamte dramatische Brauchüberlieferung verschaffen. Im Verlauf dieser Untersuchung gelangen eigenständige Spieltypen und maskierte Gestalten in den Mittelpunkt, unabhängig davon, zu welchem Anlass sie vorkommen, bzw. ob sie mit Bräuchen in Stuben oder bei Umzügen verbunden sind.

Aus der Gesamtheit der dramatischen Volksbräuche lassen sich die Spiele mit Tiermasken sowie die Tiere nachahmenden Szenen und Masken gut herauslösen. Die Untersuchungen zeigen, dass sich die Tiermasken gut von den Brauchanlässen separieren lassen, in welchen sie vorkommen. Es spielt weder von der Überlieferung noch von der Funktion her eine Rolle, ob sie mit Kalenderbräuchen, Arbeitsanlässen oder anderen Anlässen im Gemeinschaftsleben verbunden sind. Gerade dieser Umstand verweist darauf, dass sie, da sie mit dem gegebenen Brauchgut nicht mehr in engem Zusammenhang stehen, aus diesem lösbar sind, eigenständig leben, d.h., zu solchen Spielen werden können, die unabhängig von Ort, Zeit und Anlass in Funktion treten können. Jede Tiermaske vertritt einen Typ für sich. Diese sollen in der vorliegenden Arbeit eingehend behandelt werden.

In den dramatischen Volksbräuchen begegnen uns zahlreiche anthromorphe Figuren: Diese Gestalten bewegen sich ebenfalls in eigenständigen Rollenkreisen und erscheinen gleich, wo und zu gleich, welchem Anlass. Vor allem die Genre-Gestalten treten in den Vordergrund, obwohl sie in eine Gruppe einzureihen sind und keine gesonderten Typen vertreten.

In fast jeder Variation der dramatischen Bräuche und Spiele trifft man auf irgendeine charakteristische Gestalt des Volkslebens. Die Vertreter der Genre-Typen kamen in den ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen und Bräuchen erstmals gegen Ende des 18. Jahrhunderts vor und erfreuten sich im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts großer Popularität. Die hierher gehörenden maskierten Figuren sowie die Genre-Typen nachahmenden Szenen lassen sich in zwei Gruppen unterteilen. In der ersten treten die nachgeahmten Genre-Typen in eigenständigen Szenen auf und stehen im Mittelpunkt des Spiels. In der zweiten Gruppe sind diese typischen Gestalten des Volkslebens

zumeist Nebendarsteller im Spiel, beziehungsweise sind sie in gleicher Funktion mit den übrigen Teilnehmern zugegen.

Den zwei Gruppen entsprechend unterscheiden sich die Anlässe für das Auftreten der Genre-Typen. Diese Spiele wurden gern während der Ruhepausen in den Spinnstuben, auf Hochzeitsfesten sowie bei größeren Arbeiten (z.B. Ernte, Tabakfädeln, Maisrebeln) aufgeführt, und die Genre-Typen traten bei verschiedenen Umzügen (am Ende der Faschingszeit, im Erntezug usw.) auf.

Wenn die Spiele in Stuben in geschlossenem Kreis aufgeführt wurden, traten die Genre-Typen zumeist als Einzeldarsteller auf, während sie in Umzügen im Wesentlichen äußerlich dargestellt passiv zugegen waren.

Während eines Umzuges hatten die Darsteller weniger Gelegenheit, ihre Rolle tatsächlich zu spielen, da der Umzug oft nur für ein bis zwei Minuten an einer Stelle verharrete, und somit auch ständig neues Publikum vorhanden war. Deshalb waren die Darsteller darauf bedacht, mehr durch ihre äußere Erscheinung auf sich aufmerksam zumachen. In geschlossenem Kreis, an der gleichen Stelle hingegen trat das tatsächliche Spielen in den Vordergrund. Die Darsteller wollten mit ihrem Spiel in den meisten der Szenen nicht nur nachahmen, sondern jene Merkmale und Eigenschaften hervorheben, die im allgemeinen charakteristisch für die dargestellten Genre-Typen waren.

Zu den Darstellern in ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen und Umzügen gehörten die Vertreter verschiedener Handwerksgruppen, hausierende Händler und wandernde Handwerker. In bäuerlichen Gemeinschaften machte man gern die Gestalten und Berufe jener nach, deren Lebensform sich von der bäuerlichen unterschied, weil sie sich nicht mit Ackerbau beschäftigten. Die Anschauungsweise des Volkes spiegelte sich auf spezielle Art darin wider, dass nämlich in den dramatischen Bräuchen vor allem die Erscheinungen in den Vordergrund traten, die sich vom Alltagsleben und vom Allgemeinen unterschieden. Die wandernden Handwerker, die von Dorf zu Dorf ziehenden fliegenden Händler, die typischen Jahrmarktsfiguren, Menschen anderer Nationalität sowie die an der Peripherie der Gesellschaft stehenden Menschen (z.B. Betyaren, Bettler) weckten gleichermaßen die Aufmerksamkeit im gemeinen Volk und unter den Bauern und lenkten deren Interesse auf sich.

Beliebte Typen in den Spielen, bei denen verschiedene Berufe nachgeahmt wurden, waren der Barbier, der Arzt, der Schmied, der Schuster, der Schleifer, der Müller, der Schornsteinfeger, die Amme und der Schankwirt. Häufig wurden auch der fliegende Händler und der Jahrmarktsverkäufer, wie z.B. der Geschirrverkäufer, der Basarhändler, der Fischverkäufer, der Bohrerverkäufer, der Federverkäufer usw. nachgeahmt. In diese Gruppe läßt sich auch der Jude

einreihen, der eigentlich aber in eine gesonderte Kategorie gehört. Er wurde mit dem für ihn typischen Bart gern als fliegender Händler, als Schankwirt oder aber eben nur als stumme Figur dargestellt. Als auf ähnliche Weise eigenständiger Typ ist der in verschiedenen Rollen auftretende Zigeuner anzusehen und unter den Berufstypen die Gestalt des Barbiers, des Arztes und des wandernden Slowaken (ung.: drótostót). In der Reihe der - vor allem Berufe nachahmenden - Genre-Typen kamen auch der Richter, der Gendarm, der Gespan, der Nachtwächter, der Kantor, der Pastor, der Bettler und zahlreiche andere - z.B. der Schmuggler oder der Gerichtsvollzieher - vor allem sporadisch und als bei gelegentlichen Improvisationen auftretende Figuren vor.

Unter der bedeutenden Anzahl von Genre-Figuren, die Berufe oder Handwerke nachahmen, tauchen einige nicht nur im Brauchtum der Ungarn, sondern auch in dem der Völker des Karpatenbeckens und auch allgemein im Brauchtum der europäischen Völker auf.

In die auch mit der ungarischen Vergangenheit zusammenhängende eigenständige Typengruppe lassen sich die den Betyaren und den Türken darstellenden Spiele einreihen. Beide Figuren kamen sowohl in den Umzugsbräuchen wie auch in den Stubenszenen gleichermaßen vor. Spezifische Parallelen hierzu tauchen auch in der Folklore der mittel- bzw. osteuropäischen Völker auf.

Eine Untersuchung der charakteristischen Gestalten dramatischer Volksbräuche, verschiedener volkstümlicher Spiele, Umzüge und Mummenschau-darstellungen nach Typenfiguren ermöglicht nicht nur einen Überblick über die gesamte ungarische Volksüberlieferung, sondern erleichtert auch den Vergleich mit den dramatischen Bräuchen der Völker im Karpatenbecken sowie ganz allgemein mit denen der europäischen Völker. Eine Festlegung der Typen und Parallelen lässt sich auch in einer anderen Gruppierung erreichen; zieht man jedoch die Darstellungen der maskierten Gestalten zu den verschiedenen Brauchanlässen, die örtlichen und zeitlichen Abweichungen sowie die funktionellen Spezifika und zahlreiche andere Faktoren in Betracht, so treten die Aspekte allgemeiner Brauchuntersuchungen in den Vordergrund.

Es liegt auf der Hand, dass wir uns nicht damit zufrieden geben dürfen, die maskierten Gestalten - Maskentypen - hervorzuheben, sondern, dass es auch notwendig ist, den Hintergrund zu untersuchen, in dem diese fungieren, beziehungsweise in dem sie sich herausgebildet haben. In Verbindung hiermit richtet sich die Aufmerksamkeit auf die gesamte Volksüberlieferung. Beim Aufdecken der hierher gehörenden Elemente sind nicht allein die Volksbräuche, sondern auch die Glaubensvorstellungen, die Riten, die religiösen Zeremonien sowie die verschiedenen Bereiche der Kunstgeschichte in Betracht zu ziehen. Eine derar-

tige Untersuchung tritt an das Medium, in dem die maskierten Gestalten und die Stücke spielen, von einer völlig anderen Richtung her und unter anderen Gesichtspunkten heran. Als erstes werden die Fragen aufgeworfen, in was für einem Zusammenhang die Maskenspiele und die dramatischen Bräuche zu den einstigen Kulte, unterschiedlichen Riten und Glaubensvorstellungen standen, und ob es überhaupt eine Beziehung zu diesen gab. Hier gilt dem Totenkult und dem Agrarkult besondere Beachtung. In dieser Annäherung lässt sich der Prozess der Herausbildung von Ritenhandlungen bei Spielen und der des Funktionswandels analysieren.

DIE DRAMATURGIE DER VOLKSTÜMLICHEN SZENISCHEN DARSTELLUNGEN

Allem vorweg ist notwendig zu betonen, dass man die Bräuche, die Ein- oder Mehrpersonenszenen, den Mummenschanz usw., die dem Begriffskreis der volkstümlichen szenischen Darstellungen zugeordnet werden können, nicht nach Gesichtspunkten untersuchen darf, die für das Kunstdrama und das professionelle Schauspiel gelten. Es ist jedoch klar, dass sich gewisse dramatische Fragen wie in den verschiedenen Typen von Theaterstücken, im Kunstdrama und in den volkstümlichen szenischen Darstellungen in gleicher Weise stellen.

Außerordentlich bemerkenswert ist das Bemühen von György Székely, die Dramaturgie der Stücke zu umgrenzen. Er verwendet den Begriff der Theaterstück-Dramaturgie und betont, dass zwischen der Theaterstück-Dramaturgie im weiteren Sinne und der im engeren Sinne gefassten literarischen Dramaturgie zu unterscheiden sei.

Die von ihm bezeichneten Theaterstücktypen - zu ihnen zählen auch die Faschingsstücke - muss und kann man anhand der für sie charakteristischen dramatischen Aspekte gründlich analysieren. Auch bei der Untersuchung der theaterstückhaften Volksbräuche und der unterschiedlichen Maskenspiele kann geltend gemacht werden, dass „die spezifische Dramaturgie des Theaterstückes von dem Augenblick an, wo das Stück und seine Zuschauer aufeinandertreffen, bis hin zur Trennung beider Seiten ihre Grundlage auf der Analyse dieses Vorganges hat, indem die Möglichkeiten und die Rolle der Faktoren der Komplexität in jeder Phase untersucht werden“.¹⁹ Die genannten Untersuchungs-

¹⁹ Székely, Gy. 1965. 164.; 1963. Beide Arbeiten sind in zahlreicher Beziehung mit dem Volksschauspiel verbunden.

pekte können praktisch für das hierher gehörende gesamte Repertoire der Volksüberlieferung geltend gemacht werden.

Im Verlauf der Analyse von dramatischen Volksbräuchen und volkstümlichen szenischen Darstellungen wurde der Handlungsstruktur, den Vorbereitungen für das Spiel, seiner Organisation, den verschiedenen Requisiten, dem Austragungsort sowie der Beziehung zwischen Darstellern und Publikum usw. weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Der Versuch, diese Gesichtspunkte geltend zu machen, wurde in erster Linie bei der Erforschung von Krippen- und Faschingsspielen unternommen.²⁰ Die diesbezüglichen Untersuchungen blieben auch bei Forschungen zu den europäischen volkstümlichen szenischen Darstellungen im Hintergrund.²¹

Der Aufbau dramatischer Volksbräuche und volkstümlicher szenischer Darstellungen lässt sich - wie auch in anderem Zusammenhang schon betont - nicht anhand von Gesichtspunkten für das Kunst drama untersuchen. Bei der volkstümlichen Aufführung gibt es kein Theatergebäude, hier stehen die Schauplätze des täglichen Lebens zur Verfügung: die Straße, der Hof, die Stube, die Nebengebäude, das Wirtshaus usw. Auch gibt es keine oder nur zufällige Dekorationen, und auch die Requisiten sind nicht determinierend. Häufig sind die Zuschauer die Darsteller, auf alle Fälle jedoch Teilnehmer des Spiels. Im allgemeinen kann gesagt werden, dass die dramatischen Volksbräuche und die volkstümlichen szenischen Darstellungen eng mit ihrer Umgebung verbunden sind.²² All dies ist bei der Untersuchung der sog. dramatischen Aspekte unbedingt in Betracht zu ziehen.

Die Verwirklichung von volkstümlichen szenischen Darstellungen und Mummenschanz hängt von zahlreichen Faktoren ab. Natürlich bestehen wesentliche Unterschiede im strukturellen Aufbau von Einpersonenszenen, Dialogspielen und Umzugsbräuchen, ebenso in den Vorbereitungen, in der Zusammensetzung der teilnehmenden Personen, im Handlungsablauf und in seiner Funktion. Aus eben diesem Grunde lassen sich die Aspekte bezüglich der Struktur und der „Dramaturgie“ des Spiels nicht gleichermaßen für alle geltend machen. Bei einem Überblick über diese richten wir uns nach dem Verlauf ihrer Realisierung. Im Zusammenhang damit ist die Rede von den Vorbereitungen, der Organisation, den Organisatoren, der Auswahl der Darsteller, dem Schauplatz, den Requisiten und dem Publikum.

20 *Ortúday, Gy.* 1956. 91-97.; *Faragó, J.* 1947.; *Földes, L.* 1958. 209-257.; *Ferenczi, I. - Ujváry, Z.* 1978.

21 Als Ausnahme gelten hier einige Studien; hervorzuheben sei hier *Kretzenbacher, L.* 1951.

22 *Lozica, I.* 1981. 83-92.

VORBEREITUNG UND ORGANISATION

Die Vorführung selbst der einfachsten Szene oder eines Mummenschauzuges vor der Öffentlichkeit bedarf einer gewissen Form der Vorbereitung. Um einen Brauch oder ein Spiel aufzuführen, müssen zahlreiche Faktoren erfüllt werden. Allen voran betone ich hier die Wichtigkeit des Anlasses bei der Herausbildung des Aufbaus und der dramatischen Struktur irgendeines Brauches und Spiels. Ein an einen Kalendertag gebundener dramatischer Volksbrauch ist durch den Anlass und die periodisch wiederkehrende Tradition bestimmt, in welcher die Spielfunktion auf den Brauch gar keinen oder nur wenig Einfluss hat. Hierzu zählen in erster Linie der Kreis der religiösen Bräuche: die Spiele zu Weihnachten, zum Erscheinungsfest, zu Pfingsten usw. In diesem Fall ist die Vorbereitung von vornherein durch die vom Kalendertag bestimmte Überlieferung determiniert.

Wesentlich abweichend sind die Regeln bei den theaterstückhaften Bräuchen, die nur lose an einen bestimmten Anlass geknüpft sind, deren Darbietung nicht in erster Linie durch den Anlass bestimmt ist. Sondern bei diesen tritt die Spielfunktion in den Vordergrund und in gewissem Sinne sind sie auch unabhängig vom Anlass existent, da sie im Bereich des Volkslebens hin- und herwandernd zu beliebigen Anlässen auftauchen können, d.h., sie gehören in ein Repertoire, aus dem sie ganz nach Bedarf hervorgenommen und auf die „Bühne“ gebracht werden können.

In der Organisierung und den Vorbereitungstätigkeiten lassen sich sehr häufig je nach Brauch beziehungsweise Spiel wesentliche Unterschiede beobachten. So gibt es Spiele, zu denen die Vorbereitungen schon Wochen vor der Aufführung beginnen, andererseits sind Szenen bekannt, die sich im geeigneten Moment spontan entwickeln. Daher lassen sich diesbezügliche allgemeingültige Feststellungen nur in groben Zügen treffen. In erster Linie lassen sich nur aus den Vorbereitungs- und Organisationsphasen von einigen größeren, komplexeren Spielen wichtigere Lehren ziehen.

Was die Organisierung betrifft, so weichen die Stubenspiele und -szenen stark von den in der Öffentlichkeit präsentierten dramatischen Bräuchen ab. Die Organisierung beziehungsweise die Vorbereitungen bestimmen, ob ein mehr oder weniger umfangreiches Spiel gezeigt wird. Bei den sog. kleineren Szenen, vor allem, wenn sie von einer Person dargestellt werden, kommt es häufig vor,

dass der Darsteller ohne besondere Vorbereitung und mit den primitivsten Requisiten vor das Publikum tritt. Hierbei handelt es sich z.B. um Szenen mit Genre-Gestalten, wie dem Zigeuner, dem Bettler, der Schwangeren, dem Tod usw. Voraussetzung für dieses plötzliche „Einspringen“ ist natürlich, dass der Darsteller in dieser Rolle schon früher einmal aufgetreten ist. Von völliger Spontaneität kann im Wesentlichen also nie die Rede sein, da bei jedem Spiel ein gewisses Vorgeschehen zu beobachten ist.

Die Stubenpiele mit mehreren Personen waren stets vorhergeplant. Die unterschiedlich alten Mitglieder der oft 15-20 Personen zählenden Gruppe bereiteten sich einem wohl abgestimmten Vorbereitungsplan entsprechend auf den Auftritt vor. Bei den Vorbereitungen stand der Initiator des Spiels, zumeist der Organisator, im Mittelpunkt.

In der ersten Phase der Vorbereitungen war es am wichtigsten, die Darsteller auszuwählen, die Gruppe „zusammenzustellen“. Ein Teil der Teilnehmer hatte früher schon mal gespielt, doch der jeweils neu hinzukommenden Darsteller wegen wurden Proben abgehalten, bei denen die Szenen eingeübt wurden. Vom Schauspielerischen her gesehen, erscheint es als sehr wesentlich, dass die Darsteller, die grundlegenden Züge des Spiels beibehaltend, ihre Rolle, ihre Bewegungen, ihre Sprechweise, ihre Mimik und sogar die Requisiten frei, ja, sozusagen flexibel gestalteten. Oberstes Gebot waren der Erfolg des Spiels und der Szene und das Vergnügen des Publikums. Dementsprechend verfuhr auch die „Regie“.

Als Beispiel für die Organisierung und die Vorbereitungen seien hier die Totenspiele genannt, die uns als Stubenspiele oder öffentlich vorgetragene Szenen sowie als Vorführungen zu den verschiedensten Anlässen bekannt sind. Als eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Aufführung einer Totenszene galt das harmonische Zusammenspiel geeigneter Personen. Eine Beisetzungssparodie ist aus scheinbar einfachen Momenten aufgebaut, was daran denken lässt, dass ihre Präsentation keinerlei Schwierigkeiten bedeuten dürfte. Dies stimmt zweifellos, soweit der Darsteller seine Rolle nicht zum ersten Mal spielte. Außer den Darstellern des Pastors und des Kantors brauchten die anderen im Wesentlichen keinen Text zu lernen, doch auch die sog. Nebendarsteller handelten genau vorbestimmt. Ihre ein oder zwei Worte bzw. Sätze ausmachenden Texte mussten in einem ganz bestimmten Augenblick gesprochen werden, weil sie nur so den gewünschten Erfolg brachten. Ein Zusammenwirken ist auch in den stummen Szenen entscheidend. Daher konnten - ob schon das Totenspiel nicht kompliziert ist - nur diejenigen die Szene erfol-

reich vorführen, die sich darauf vorbereitet oder schon ein paar Mal an diesem Spiel teilgenommen hatten. Wurde das Spiel von einer völlig „neuen“ Gruppe vorgetragen, so waren die Vorbereitungen unentbehrlich. So etwas kam jedoch nur selten vor. Der eine oder andere Darsteller - vorwiegend der Pastor - hatte schon eine gewisse Übung, weil er zuerst als Zuschauer passiv und dann als Nebendarsteller aktiv am Spiel teilgenommen hat, sozusagen in die Rolle „hineingewachsen“ ist. Natürlich hielten die mit dem Anspruch als „Schauspieler“ zu gelten „auftretenden“ Darsteller - in erster Linie auf Initiative der Organisatoren - vorher Proben ab.

Die Umzugsspiele wurden anders organisiert. Die Mitglieder dieser Gruppen können wir viel mehr als Teilnehmer, denn als Darsteller bezeichnen. Während der Faschingszeit zogen vorwiegend heterogene Gruppen durch das Dorf. Bei diesen Versionen wurde die Beisetzungsparodie vereinfacht und die Predigt weggelassen. Das Spiel entwickelte sich mehr zu einer symbolischen Beisetzung und einer Verabschiedung vom Fasching als einem Zeitabschnitt. Hieran konnte jedermann teilnehmen, da es beim Umzug mit dem Beisetzungsspiel weder besonderer Begabung noch Vorbereitungen bedurfte. Ausnahmen bildeten allein die Verabschiedungen mit einer parodiehaften Predigt, bei denen es sich um wirklich komplexe Spiele handelte. Hier wurde im Anschluss an den Umzug oder davor eine Predigtszene in geschlossenem Raum beziehungsweise im Stehen aufgeführt. Diese Spiele wurden ähnlich wie die Stubenspiele organisiert und die Personen dafür ausgewählt.

In ähnlicher Weise verfuhr man auch bei der Organisierung von anderen komplexeren Brauchspielen, Stubenszenen und öffentlichen Umzügen mit mehreren Darstellern. Der Erfolg der Darsteller und die genaue Abwicklung der Szene hing ausnahmslos von den Fähigkeiten der Organisatoren und ihren Erfahrungen in der Spielleitung ab.

ORGANISATOR UND REGISSEUR

Wie schon oben erwähnt, ist bei einem Teil der Spiele eine bewusste Organisierung und Leitung, sozusagen eine Art Regie zu beobachten. Auf die Rolle der Organisatoren, ihre Bedeutung als Individuen, die Hervorragendes bei der Erhaltung von Traditionen leisteten, habe ich schon früher hingewiesen.²³

23 *Ujváry, Z.* 1965. 501-517.

Aufgrund derartiger Untersuchungen kam es zu wichtigen Beobachtungen bezüglich der Krippen- und Faschingsspiele.²⁴

In unserem Band über die Faschingsspiele in Szatmár kamen wir zu der Feststellung, dass diese Spiele vor allem in den Dörfern „gediehen“, in denen ausgezeichnete Organisatoren und begabte Darsteller lebten. In Szatmár gab es die Faschingsspiele fast überall. An den meisten Orten trafen wir sie aber nur in ein bis zwei sehr einfachen Formen an. Hier lebte der Brauch tatsächlich einzig und allein von der periodischen Wiederholung, wobei nicht anzuzweifeln ist, dass der Brauch seine Nahrung von einem psychischen Bedürfnis nach Tradition fand. In den Gemeinden, wo hinter den Bräuchen für die Faschinszeit ein Organisator stand, waren die Spiele außerordentlich abwechslungsreich, gut ausgearbeitet und in jeder Hinsicht auf die Ansprüche abgestimmt, die das an der Brauchausführung nicht aktiv beteiligte Publikum - im Grunde genommen das gesamte Publikum - an die Faschingsspiele stellte.

Bei Bräuchen mit mehreren ausführenden Personen, hauptsächlich, wenn es sich um dramatische Spiele, mit zuvor abzusprechenden Rollen und Aufgaben handelte, machte sich das Zusammenwirken von einem Organisator und einem, der das Stück einstudierte, unbedingt notwendig. Vom Brauchforscher werden die Anwesenheit und das Wirken dieser bei der Einübung theaterstückhafter Spiele als natürlich vorausgesetzt.

Als lehrreiches Beispiel soll hier ein Spiel erwähnt werden, in dem der Organisator gleichzeitig der Hauptdarsteller war. Bei den Totenspielen zur Hochzeit kann beobachtet werden, dass die Person des Pastors durchweg auch Regisseur und Organisator war. Er war es auch, der die Nebenrollen mit anwesenden Gästen, d.h., den Mitgliedern der Gemeinschaft, besetzte. Hatten einige von ihnen schon einmal bei einem Totenspiel mitgewirkt, so bot es sich regulär an, dass diese wieder für das Spiel geeignet waren. Außer ihnen wählte der Pastor dann noch Personen aus, die lustig waren und spielen konnten. Er organisierte das Spiel, verteilte die Aufgaben und sorgte für die Requisiten. Die „Zusammenstellung“ der Darsteller erfolgte bei der Aufführung des Totenspiels in ähnlicher Weise wie bei den Spielen, die in Arbeitspausen oder zu anderen gemeinschaftlichen Anlässen aufgeführt wurden, wo es im Wesentlichen spontan zu einem Spiel kam. Die Darsteller für die Totenspiele in der Spinnstube wurden anders ausgewählt.

Wie gesagt wurden die Darsteller für eine Vorführung unter der Leitung eines Organisators ausgewählt. Dieser suchte sie nicht nur aus, sondern „lud“

24 Siehe *Földes*, L. 1958. 209-257.

sie zur Teilnahme am Spiel ein, teilte ihnen Aufgaben zu, hielt vor der Ausführung Proben ab. An diesen Beispielen lassen sich schon die bewusste Organisation und Lenkung der Spiele sowie eindeutiger Merkmale des Schauspiels beobachten.

Bei umfassenderen Brauchkomplexen kam es vor, dass zwei Personen als Leiter und Anführer in der Brauchgemeinschaft tätig waren. So ließ sich z.B. bei einer Hochzeit das Zusammenwirken von zwei (und gelegentlich mehreren) leitenden Personen beobachten. An einer Hochzeitsfeier nahmen und nehmen gewöhnlich zahlreiche Gäste teil, die mit Einsetzen der Hochzeitszeremonien auch zu Mitwirkenden in der Brauchgemeinschaft werden und sich der Festordnung anpassen. Allen voran ist es der Brautführer, der das Geschehen innerhalb der Brauchgemeinschaft lenkt und leitet. Er wird jedoch nicht von der Brauchgemeinschaft dazu bestimmt, sondern von einem engen Kreis der Mitglieder des Hochzeitshauses, bzw. von der Verwandtschaft zu dieser Ehrenaufgabe aufgefordert, weil sie in ihm die Person erblicken, die den Brauch reibungslos abwickeln kann, weil er bei allen Mitgliedern der Brauchgemeinschaft auf Verständnis stößt. Dieses galt als außerordentlich wichtiges Kriterium. Eine weitere leitende, sich aus der Brauchgemeinschaft hervortuende Gestalt war die des Spaßmachers oder Spielmeisters. Innerhalb des Komplexes der Hochzeit kamen die Darsteller nämlich in verschiedenen Bräuchen, sozugen in einem Brauch unter Bräuchen, vor. Bräuche, die nicht unbedingt mit der Hochzeitsfeier einhergingen, und die heute vielerorts schon unbekannt sind, sind dort, wo sie noch vorkommen, mit dem Namen beziehungsweise der Präsenz einer bestimmten Person, einem Menschen, der sich in Bezug auf die Spiele besonders hervortut, verbunden.

Es braucht nicht in Frage gestellt zu werden, dass eben sie es waren, die bei der Herausbildung der Bräuche eine große Rolle spielten. Einerschreitend mit der Aufführung und der Leitung der Spiele, wurden die Zuschauer tatsächlich zu Mitgliedern der Brauchgemeinschaft. Von ihrer psychischen Einstellung hing es auch zumeist ab, ob die Spiele Erfolg hatten, wiederholt wurden, zu einer Überlieferung heranreiften oder auch in Vergessenheit gerieten und verschwanden. Im Verlauf der Untersuchung von Spielen lässt sich, sofern den einzelnen Personen genügend Beachtung geschenkt wird, die Erfahrung machen, in welchem Maße das eine oder andere Spiel vom Wirken irgendeines Mitgliedes der Gemeinschaft abhängig ist.

Für die Benennung der Teilnehmer an volkstümlichen szenischen Darstellungen und dramatischen Bräuchen ist nicht in jeder Hinsicht die Benennung der Darsteller eindeutig. Hierbei wird vorwiegend der im professionellen Theater gebrauchte Begriff verwendet, bzw. man versteht darunter die Person, die tatsächlich die Rolle gestaltet. Doch bei einem bedeutenden Teil der Spiele trifft man so eine Art der Darstellung nicht an. In den Spielen, die dem Theater mehr ähneln und komplexer sind, die Vorbereitungen, Organisierung und Regie erfordern und auf Dialogen aufbauen, dürfen hingegen der Darsteller oder die maskierte Person als Darsteller im ursprünglichen Sinne angesehen werden. Deshalb benutzen wir hier diesen Begriff zum Unterschied zu den Zuschauern und dem Publikum, obwohl der Terminus Teilnehmer weitaus eher zuträfe. Denn in den volkstümlichen szenischen Darstellungen und Maskenbräuchen kommt es oft vor, dass aus dem Zuschauer ein Darsteller wird, mit anderen Worten, jeder Teilnehmer ist gleichzeitig auch Ausübender des Brauches. Dies gilt vor allem für die Übergangsformen, für die Bräuche und Ritenhandlungen, die in Richtung auf die dramatischen Spiele tendieren und bei denen in der frühesten Phase noch kein Unterschied zwischen Zuschauer und Darsteller getroffen wurde.

Die Rolle gleicht sich dem Darsteller an. Der Schauspieler spielt der Rolle gemäß. Die Darsteller in den volkstümlichen szenischen Darstellungen haben keine - oder nur selten eine - vorgeschriebene und exakt bestimmte Rolle. Dies in erster Linie, weil die Überlieferung innerhalb eines geregelten Rahmens fungiert. Nicht das Rollenbuch bestimmt die Handlung, sondern die Tradition, in die der Darsteller hineingeboren wurde, und die das „Rollenspiel“ auf diese Weise den Zuschauern, dem Publikum - d.h., gleichsam der Gemeinschaft, die die Tradition am Leben erhält und reguliert - anpasst.

In der Zusammensetzung der Darsteller und Teilnehmer von Bräuchen und Spielen zu verschiedenen Anlässen sind gewisse Abweichungen zu beobachten. Über den Anlass für die Brauchausübung hinaus war es zuweilen auch entscheidend, ob das Spiel im Haus oder auf offenem Schauplatz vorgetragen wurde. Die Auswahl der Darsteller wurde auch dadurch beeinflusst, ob eine Einpersonenszene, ein Dialog oder nur eine „stumme“ Erscheinung gezeigt wurde.

Bevor hierzu einige Beispiele angeführt werden, möchte ich ganz im Allgemeinen feststellen, dass die Darsteller in den Spielen stets Männer waren, sie

verkörperten auch die weiblichen Rollen. Bekannt sind aber Krippenspiele und andere religiöse Brauchspiele, an denen Frauen, praktisch junge Mädchen, teilnahmen. Hierbei handelt es sich jedoch um neuere Formationen. Für die volkstümlichen szenischen Darstellungen ist der männliche Darsteller (vom kleinen Jungen bis hin zum alten Mann) typisch. Auch eine weitere Einschränkung muss beachtet werden: die Darsteller sind vor allem kleine Jungen und Burschen oder - weitaus seltener - verheiratete Männer. Dazu kamen dann noch die sich aus den sozialen Unterschieden ergebenden Bedingungen.

Zur Frage von Darsteller und Zuschauer liefert die Hochzeitsfeier ein großartiges Beispiel. Hier sind die unterschiedlichsten Individuen der Gemeinschaft zugegen, indem nämlich diejenigen, die das Spiel vortragen, und die Teilnehmer gemeinsam auch Darsteller einer Zeremonie sind. Die Hochzeit bietet eine sehr gute Gelegenheit für das Zusammenwirken zwischen Darstellern und Gemeinschaft. Unter den zahlreichen Hochzeitsgästen waren die unterschiedlichsten Personen in beiden Geschlechtern und in allen Altersgruppen vertreten. Als Unterschied hierzu sei die Spinnstube genannt, wo sich junge Burschen und Mädchen aus der gleichen Schicht trafen. Was die Zusammensetzung der Hochzeitsgesellschaft angeht, so glich diese der Gemeinschaft der „professionellen“ Schauspieler, wo ebenfalls ohne jede Vorbedingung Personen der unterschiedlichsten Schichten und Altersstufen beisammen waren. Auch die Tatsache, dass die Teilnehmer an einer Hochzeit zumeist eingeladen waren, änderte kaum etwas daran. Einen Teil der Spiele führten die Brautführer, die an der Hochzeit teilnehmenden Burschen und andere Teilnehmer vor. Den anderen Teil gestalteten die nicht offiziellen, vorwiegend maskiert erscheinenden Personen. Die Ungeladenen traten fast ausnahmslos in stummen Szenen auf, meistens maskiert. Die an der Hochzeit beteiligten Personen trugen zumeist Szenen mit Texten vor, im allgemeinen ohne Maske. In der Reihe der durch die Tradition gestalteten Hochzeitsbräuche kam dem Spiel eine wichtige Rolle zu, an dem sich die Teilnehmer der Hochzeit teils als Handlungsträger, teils als Zuschauer beteiligen konnten. Außerordentliches Gewicht kommt hier der Tatsache zu, dass bei einer Hochzeit nicht nur Erwachsene, sondern auch Kinder zugegen waren, die ebenfalls lebhaft Mitgestalter der einzelnen Momente waren.

Die Verbindung zwischen Zuschauern und Darstellern zeigt sich bei der Hochzeit besonders deutlich in der Beisetzungsparodie. Zahlreiche Beispiele beweisen, dass es sich bei den Darstellern oftmals um ältere seriöse Männer handelte, die die Szene ganz natürlich vortrugen, die obszöne Predigt hersagten und eine Phallusimitation zeigten. Der Kontakt zwischen Darstellern und Pub-

likum musste sehr eng sein, ansonsten wäre es nie zu so obszöner Rede gekommen. Zu so einer Szene verhalf einzig und allein eine entsprechende Atmosphäre. Es ist offenkundig, dass das Spiel, in dem Darsteller und Zuschauer Teil, Träger und Vertreter der gleichen Überlieferung sind, eine spezifische psychologische Situation schuf.

Dem Auftritt der Darsteller sah man voller Spannung entgegen. Nicht das Publikum kam, um ein Stück zu sehen, sondern die Darsteller kamen zum Publikum. Bei dem maskierten Mummenschanz waren die Zuschauer natürlich auch auf die Person des Darstellers neugierig, obwohl diese während des Spiels meist ihr Inkognito wahren konnte.

In den Stubenszenen war die Beziehung zwischen Darstellern und Zuschauern recht unmittelbar, da es keine Bühne gab, und der Schauplatz in der Wohnung oder im Lokal dort war, wo sich die Zuschauer aufhielten.

Oft entstand ein Zwiegespräch zwischen Darstellern und Zuschauern. So übernahmen in den Einkaufsszenen fast ausnahmslos die Zuschauer die Rolle des Käufers. Hier konnte tatsächlich von einer gemeinsamen Produktion die Rede sein.

Häufig wurde das Publikum von den Darstellern provoziert, sich aktiv ins Spiel einzuschalten, ja, gewisse Szenen zielten direkt auf die Aktivierung des Publikums ab.

Die Zwischenrufe und die Bemerkungen zur Szene und zu den maskierten Gestalten demonstrierten die lebendige Beziehung zwischen Darstellern und Zuschauern.

In zahlreichen Spielen wurden die Zuschauer über Tänze und Lieder an der Brauchausübung beteiligt. Hier gab es keinerlei Vorschriften, das Spiel ergab sich aus dem Augenblick heraus.

In den Erscheinungsformen der volkstümlichen szenischen Darstellungen sind die Darsteller und die Zuschauer Träger der gleichen Kultur, die gemeinsam Traditionen beleben. Von der Funktion her war es völlig nebensächlich, wer Darsteller und wer Zuschauer war. Die Darsteller kamen den Bedürfnissen der Zuschauer nach, während diese von den Darstellern erwarteten, dass sie den Regeln der Überlieferungen Genüge leisten. Das Zusammenspiel beider war Unterpfand für eine harmonische Beziehung dieser zwei Pole und für ein Funktionieren der Bräuche.

SCHAUPLATZ UND REQUISITEN

Um Maskenbräuche und volkstümliche szenische Darstellungen vorzutragen, ist keine Bühne erforderlich. Da diese Spiele von der Tradition lebten, konnten die Handlungen infolgedessen nur in dem entsprechenden Milieu ausgeführt werden. Im umgekehrten Falle, wenn das Stück auf die Bühne gebracht wurde und der Kontakt zum Publikum abbrach, begann das Stück zum „Kunst-drama“ zu werden, und endete zumeist als Reinfall.

Im Volksleben stimmte die „Bühne“ mit den Schauplätzen des alltäglichen Lebens und der Umwelt überein und diese konnten somit die Straße, der Hof, die Wohnung, die Wirtsstube, die Scheune, der Stall und obgelichen sein.

Die verschiedenen Spiele und Bräuche waren in großem Maße nicht allein durch die Überlieferung vorgegebenen Rahmenbedingungen untergeordnet, sondern auch dem Milieu, in dem sie aufgeführt wurden. Natürlich entsprach der Platz, wo sie gespielt wurden, wo die Handlung ablief, einer Bühne. Im Gegensatz zum Theater, wo die Darsteller stets an einem vorbestimmten Platz agieren, taten die Teilnehmer an dramatisierten Volksbräuchen dies immer wieder an anderen Plätzen. Dieser Umstand hatte starken Einfluss auf die Form des Spiels, seinen Aufbau und die „Vorstellung“.

Es gab kaum zwei gleiche Schauplätze, wo die Spiele in gleicher Weise vorgetragen werden konnten. Das heisst mit anderen Worten, dass man sich dem Milieu anpassen musste. Es gab keinen Vorhang, keine Dekorationen, keine besondere Beleuchtung und natürlich auch keinen Souffleur. Die Vorstellung konnte nicht wie im Theater durch Manipulationen beeinflusst werden, wie zum Beispiel das Betonen von Mimik durch Lichteffekte oder die Veränderung der Sprechlautstärke. Aus eben diesem Grunde bemühten sich die Darsteller in den volkstümlichen szenischen Darstellungen, sich den gegebenen Umständen anzupassen und alles verstärkter, kraftvoller, oft sogar burschikoser auszudrücken.

Die Vorbereitung auf eine Vorführung in der Stube oder einem anderen geschlossenen Raum war Aufgabe der Darsteller. Sobald der Ansager, eine Art Zeremonienmeister, oder die Masken erschienen, wurde ihnen von den Anwesenden meist in der Stubenmitte Platz gemacht. Oft wurde es recht eng, was aber stets dazu beitrug, dass die Szene zur Geltung kam. Die Nähe zum Publikum machte das Spiel lebensecht und lebendig.

Da es schier unmöglich war, eine Grenzlinie zwischen Darstellern und Zuschauern zu ziehen, konnten letztere ungestört ihre Emotionen zum Ausdruck bringen und boten somit Möglichkeiten für Improvisationen.

Als Beispiel für die Vorführung eines Spiels an unterschiedlichen Schauplätzen soll hier die Beisetzungsparodie genannt werden. Dieses Spiel wurde an den unterschiedlichsten Plätzen und zu den unterschiedlichsten Gelegenheiten aufgeführt, wie im Hochzeitshaus, in der Spinnstube, in der Scheune, im Wirtshaus, auf der Straße usw. Demtensprechend passte sich der Spielablauf natürlich dem Schauplatz an. Im Totenspiel beim Umzug (vor allem beim Faschingsumzug) blieb die Sprechszene gewöhnlich aus, meistens wurde der Tote nicht von einem lebenden Darsteller verkörpert, sondern war eine Strohpuppe, eine Sargimitation odgl. Auf offenem Platz lag der Hauptton des Spiels auf dem Weinen und Klagen, während er in geschlossenem Raum, in der Stube, in der Scheune usw. auf der Predigt lag. Hierin sowie in der „bühnenhafteren“ und mehr einem Theaterstück gleichenden Vorführung und den damit zusammenhängenden Obszönitäten, wie dem zeigen des Phallus, bestand das Wesen der Produktion. Ähnliche, sich aus den unterschiedlichen Schauplätzen ergebende Erscheinungen lassen sich auch in Verbindung mit anderen dramatischen Spielen beobachten.

Von nicht geringer Bedeutung in der Dramaturgie der Volksstücke sind auch die Requisiten. Während in einem Theater die der jeweiligen Rolle entsprechenden Requisiten zur Verfügung stehen, kamen in der volkstümlichen Praxis ständig vorhandene Requisiten selten vor. Allein für die Krippenspiele bewahrten die immer wieder auftretenden Gruppen ihre Ausstattung, wie das nachgebaute Modell einer Kirche, den Stern, den Tschako, die Mitra, das Schwert usw., auf, um sie im kommenden Jahr erneut zu verwenden. Ähnliches lässt sich auch bei der Verwendung einiger Masken beobachten.

So wurden die Holzmasken (beispielsweise die des Pferdes, der Ziege, des Storches usw.) immer wieder verwendet. Auffallend dabei ist, dass die Maske nur von ihrem jeweiligen Besitzer verwendet wurde. Nahm dieser dann nicht mehr am Spiel teil, wurde auch seine Maske nicht mehr verwendet.

Masken aus Leder, Leinen oder Papier wurden zu jeder Gelegenheit neu angefertigt. Hieraus geht hervor, dass es nie zwei identische Masken gab, sondern dass die unterschiedlichsten Variationen vorkamen. Wie sehr die Masken variierten, könnte erst dann spürbar gemacht werden, wenn es zahlenmäßig mehr Beobachtungen dazu gäbe.

Da die Masken mit Ausnahme der aus Holz nur einmal benutzt wurden, sind uns sämtliche Varianten der volkstümlichen Masken in Ungarn heute kaum noch bekannt. So soll auch an dieser Stelle nicht weiter auf die Zusammenhänge des Fragenkreises um die Masken eingegangen werden, sondern sie sollen allein als Requisit der Spiele erwähnt werden.

Außer den hier genannten Masken benutzte man zur Verbergung des Gesichtes auch Pelzmützen, Hüte, Tücher, Siebe, Tontöpfe und recht häufig auch ausgehöhlte Kürbisse. (Man maskierte sich auch mit Mehl, Marmelade, Ruß und Farben. Doch diese werden hier nicht zu den Requisiten gezählt.)

Was die Kostüme, Masken und Requisiten angeht, so lassen sich hier die unterschiedlichsten Variationen beobachten, obgleich sie alle dem gleichen Zweck dienten: Man wollte mit ihnen nachahmen und karikieren.

In Hinblick auf die Attribute waren vom Symbolhaften bis hin zum Naturalistischen zahlreiche Formen vertreten.

Die Requisiten der Darsteller in der Beisetzungsparodie beweisen, wie einfallsreich und vielfältig die dramatischen Volksbräuche in Ungarn waren. So lassen sich am Kostüm des Pastors beispielsweise folgende charakteristische Merkmale beobachten, wie der Talar, die Mitra und die Brille, und unter den Requisiten die Bibel oder das Gebetsbuch, das Kruzifix und die Weihgeräte. Der Talar wurde aus einem Frauenrock, einem Bettlaken, einer Bettdecke oder anderen Tüchern „gestaltet“. Manchmal diente auch ein langer Mantel als Talar. Die Mitra wurde aus Papier gefertigt, oder aber durch einen Hut mit abgeschnittener Krempe, einen Hafersack oder eine Art Tuch ersetzt. In den Beisetzungsparodien auf der Großen Ungarischen Tiefebene nahm man als Bibel einen Kuhfladen oder eine Schüssel. Daneben kamen aber auch irgendein flaches Gefäß, ein geflochtener Brotkorb und häufig ein zerfleddertes Buch, ein Kalendarium, zuweilen aber auch eine Zeitung oder einfach ein leeres Blatt Papier als Bibeltersatz vor. Das Kruzifix wurde aus zwei gekreuzten Holzstücken oder Maiskolben gefertigt. In den reformierten Dörfern kam das Kruzifix seltener vor. Zur „lebensgetreuen“ Darstellung des Pastors erwies sich die Brille als außerordentlich wichtiges Requisit. Der Kantor trug ebenfalls eine Brille, welche auch in anderen Stücken als Charakteristikum für den Intelligenzler diente.

Die Nebendarsteller traten ähnlich wie die anderen in einer „ihrer Rolle angemessenen“ Kostümierung auf. Meistens ließ das Kostüm jedoch gerade nur ahnen, welche Rolle der Darsteller verkörperte. Die Darsteller der weiblichen Angehörigen des Toten zogen sich Frauenkleider oder Röcke an, banden sich ein Tuch um den Kopf und imitierten die weiblichen Brüste. Zuweilen schlan-

gen sie sich als Symbol der weiblichen Rolle aber nur ein Bettlaken um die Schultern. In den Beisetzungsparodien von Szatmár waren der Totenträger und der Totengräber ein wenig maskiert. Sie malten sich mit Ruß einen Schnauzbar und klebten sich einen Vollbart aus Hanf ins Gesicht. Als unausbleibliche Requisiten trugen sie einen Spaten, eine Schaufel, einen Strick usw. bei sich. Sie sprachen keine Texte, sondern brachten ihre „Rolle“ und ihre Aufgabe im Spiel durch die Kostümierung und die Requisiten zum Ausdruck. Im Zusammenhang mit den Requisiten seien hier auch noch die verschiedenen Phallusimitationen erwähnt.

Über die Kostüme und Requisiten sowohl in den Beisetzungsparodien mit Predigten als auch in anderen dramatischen Spielen kann insgesamt gesagt werden, dass sie außerordentlich einfallsreich und ausdrucksstark waren. Man war nicht darauf bedacht, die Wahrheit „lebensecht“ nachzuahmen, sondern vielmehr darauf, die Rolle und die Situation zu parodisieren.

PROLOG UND AUFTRITT

Ein Teil der volkstümlichen szenischen Darstellungen sowie der verschiedenen Maskenszenen verfügt über eine typische Anfangs- bzw. Eröffnungsformel, die im Volksmund das „Hereinbitten“ und bei pantomimischen Maskenszenen auch „Hereinbitten oder Begrüßen der Masken“ genannt wird (ung.: bekéretés, bekérető, behívás, behívó, beköszöntő).

Bei den volkstümlichen szenischen Darstellungen und stückhaften Szenen wird ebenso wie bei den Jahrmarktskomödianten oder den von Berufsschauspielern vorgetragene Stücken die Produktion von einer Person angekündigt, die das Publikum um Aufmerksamkeit bittet und kurz über die Rollen und die Darsteller berichtet. Ihre Funktion gleicht der des Prologs in den Spielen der Antike, welcher die Zuschauer ebenfalls über das zu erwartende Stück beziehungsweise über die Darsteller informierte.

Der Ankündiger gab dem Publikum noch vor Beginn der Produktion, das heißt, noch vor dem eigentlichen Auftritt der Darsteller, die Ankunft der Mummen und Darsteller bekannt, und bat das Publikum um Erlaubnis, das Stück aufführen zu dürfen, oder aber erteilte, wie dies noch gezeigt wird, in einzelnen Fällen selbst die Erlaubnis, mit dem Spiel zu beginnen.

Dieser Prolog, diese Bittformel stellte einen außerordentlich wichtigen Teil zahlreicher Varianten der volkstümlichen szenischen Darstellungen dar, und die ankündigende Person war eine besonders wichtige Gestalt, sozusagen der erste

Darsteller im Stück, dessen Auftritt auch als eigenständige Szene angesehen werden kann.

Im Zusammenhang mit dem Begriff des Hereinbittens und Einladens muss betont werden, dass zwischen diesen beiden ein Bedeutungsunterschied besteht. Tekla Dömötör bezeichnet als „Einladeform“ die für den europäischen Typ der Wettspiele charakteristische Struktur, welche sich auf die Beispiele bezieht, bei denen sich ein Darsteller beim Auftritt vorstellt und dann den folgenden Darsteller hereinruft usw.²⁵

Dies gilt jedoch nicht für alle Spiele, in denen ein sog. Einlader vorkommt. In diesen wandte sich ein Darsteller an das Publikum (meistens an den Eigentümer des „Schauplatzes“) und bat darum, „auftreten“ und die Produktion vorführen zu dürfen.

Die Einladung geschah im Grunde genommen, nachdem die Erlaubnis erteilt wurde oder gleichzeitig mit dieser und bedeutete eigentlich schon das Spiel, den Auftritt selbst.

Dieser Typ des Hereinrufens-Einladens ist weniger als das Hereinbitten. Bei letzterem ist die Information über das Spiel und die Darsteller charakteristisch, das heisst, das Hereinbitten ist in engerem Sinne als Prolog anzusehen. An dieser Funktion ändert auch die Tatsache nichts, dass sich in einem Teil der Spiele das Hereinbitten auf wenige Worte des Um-Erlaubnis-bittens und die Antwort darauf reduziert hat.

Hier sei betont, dass dabei unter anderem die Absicht verfolgt wurde, die Erlaubnis zum Spiel zu erlangen. Die andere - im allgemeinen weitaus wichtigere - Funktion bestand in der Exposition, der kurzen Vorstellung des Spiels und der Darsteller.

Der Prolog kam nur bei den Szenen vor, die in geschlossenen Räumen, wie der Stube, der Tenne oder der Scheune usw., aufgeführt wurden. Zuweilen kam eine ähnliche Formel auch in Spielen auf offenen Schauplätzen vor, doch hierbei ging es in erster Linie darum, das Publikum aufmerksam zu machen und zur Vorführung einzuladen. Hierin bestand beispielsweise auch die Rolle des Trommlers an der Spitze des Winzerumzugs, der den Dorfbewohnern durch lautes Rufen das Programm des Winzerfestes kundgab.

Die Variationen des Spielprologs sind bei den ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen in drei bedeutenden Gruppen anzutreffen. Alle drei sind mit jeweils anderen Anlässen verbunden.

²⁵ Dömötör, T. 1974. 203.; Siehe ebenda: 1957. 261.; 1964. 29-30.

Die diesem Kreis zuzuordnenden Stücke der ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen wurden in der Spinnstube - vorwiegend zum Fasching - und auf Hochzeiten aufgeführt.

Außer diesen sog. „weltlichen“ Szenen gehören zu den Stubenspielen auch die in ebenfalls zahlreichen Varianten bekannten Krippenspiele, von denen viele mit der Bitte um die Spielerlaubnis - dem Prolog - begannen.

Ein wichtiger Teilnehmer am Spiel war die Person, die den Prolog sprach, deren Funktion vor allem hierin bestand, die aber auch in einem Teil der Spiele aktiv mitwirkte.

Unter den Stubenspielen gilt den Spinnstubenszenen ganz besondere Aufmerksamkeit. Sie begannen mit dem Erscheinen der um Erlaubnis heischenden Person. Diese Gestalt betrat das Haus in Alltagskleidung und verdeckte ihr Gesicht weder durch eine Maske noch auf andere Weise, das heisst, sie verheimlichte ihre Identität nicht vor den anderen. Diejenigen, die auf das Spiel oder die Szene warteten, standen während ihres kurzen Auftritts hinter der Tür oder auf dem Hof.

Was die spätere Akzeptanz der Produktion anging, so war es sehr wichtig, wie der Anführer der Szene auftrat, wie entschlossen er sich zeigte und wie er die Aufmerksamkeit des Publikums erwecken konnte. Aus diesem Grunde wurde die Person recht sorgfältig unter den Darstellern ausgewählt. Man hielt dies selbst dann für ausschlaggebend, wenn seine Rolle nur ein oder zwei Sätze umfasste.

In der allgemeinen, einfachen Formel bat der Anführer, nachdem er angeklopft hatte und eingetreten war, kurz um Erlaubnis: „Ich wünsch einen guten Tag! Hier sind ein paar Gäste. Erlauben sie, dass sie eintreten?“ Für die Auf-führung der Beisetzungsparodie bat er folgendermaßen um Erlaubnis: „Ich wünsche der frommen Familie einen guten Tag. Das gute Weib des Petyó Szopoda bittet den Hauswirt, ihren Petyó beisetzen zu lassen.“ Vor dem Betyarenspiel hieß es: „Von den schneebedeckten Bergen kommen die Betyaren. Erlaubt man, dass sie eintreten?“ Manchmal kam es dann zu einem kurzen Zwiegespräch zwischen ihm und den Anwesenden in der Stube. Hier verdienen vor allem jene Varianten Aufmerksamkeit, in denen die Funktion eines tatsächlichen Prologs anzutreffen ist.

Auf diese Anfrage und Bitte hin antworteten der Hauswirt oder seine Frau im allgemeinen nur mit ein-zwei Worten: „Sie dürfen rein!“, „Lasst sie rein!“ oder „Sie dürfen rein, wenn sie's gut machen!“ Gereimte Antwortformeln

kamen seltener vor. Natürlich ergaben sich gelegentlich auch ganz individuelle, einmalige Varianten.

Nachdem die Erlaubnis erteilt war, öffnete der Anführer die Tür und rief den draußen wartenden Darstellern zu: „Na, kommt rein!“ oder „Ihr dürft kommen!“ Manchmal traten die Darsteller schon beim letzten Wort des Anführers ein, ohne eine Antwort abzuwarten. Dann trat dieser zur Seite und beobachtete die Szene als Zuschauer. Wenn die Maskenspiele oder die Szenen mit Tiermasken vorbei waren, verließ er im allgemeinen als letzter die Stube und verabschiedete sich dabei von den Anwesenden.

Von ganz besonderer Funktion war der Prolog bei den Maskenspielen zur Hochzeit.

Den jeweiligen Mitwirkenden gemäß können die volkstümlichen szenischen Darstellungen zu Hochzeiten in zwei große Gruppen eingeteilt werden.

Zu einer gehören die Spiele, die von den geladenen Hochzeitsgästen vorgetragen wurden. Diese hatten, wenn überhaupt, nur selten einen Prolog.

In die zweite Gruppe hingegen gehören die Szenen der Mummen, der ungeladenen Gäste.

„Dem Auftritt“ der Masken ging bei den Hochzeiten in der Großen Ungarischen Tiefebene stets irgendeine Form des Prologs voran.

Die ungeladenen Gäste gehörten bei den Hochzeiten dort zu den unausbleiblichen Gestalten. Nach dem Abendessen, meistens gegen Mitternacht erschienen sie in Grüppchen von zwei oder drei Burschen beim Hochzeitshaus. Dort gaben sie dem Brautführer Bescheid, sie beim Gastgeber anzumelden und um Einlass zu bitten. Hatten sie die Erlaubnis dazu erhalten, rief man ihnen zu: „Die Mummen dürfen kommen!“ und ließ ihnen aufspielen. Sie tanzten dann mit der Braut und erhielten zu essen und zu trinken. Nach diesem einen Tanz jedoch mussten sie wieder verschwinden. Waren sie aber mit dem Brautführer gut Freund, so durften sie bis zum Kehraus, d.h., bis zum Ende der Hochzeitsfeier bleiben. In einigen Orten erschienen die ungeladenen Gäste vor Mitternacht beim Hochzeitshaus. Man ließ sie meistens im Anschluss an den dritten oder vierten Tanz nach dem Nachtmahl ein. Als Masken hatten sie sich einen Strumpf über das Gesicht gezogen oder sich mit Ruß oder Kalk angemalt, um nicht erkannt zu werden. In der Hand hielten sie einen Holzlöffel oder eine Rute.

Damit schlugen sie denjenigen auf die Hand, die versuchten, ihnen die Masken abzureißen. Diese Mummen wurden vom Brautführer oder dem Brautvater mit der Frage: „Woher kommt ihr? Habt ihr einen Pass?“ empfangen. Da-

rauf antworteten sie nicht, sondern schüttelten nur den Kopf und überreichten den „Pass“ in Form eines unbeschriebenen Blattes oder eines Ofenbleches. Von diesem „lasen“ der Brautführer oder der Brautvater dann die Bitte um Einlass vor.

Bei Hochzeiten wurden die Mummen meistens vom Brautführer hineingebeten bzw. angekündigt, seltener vom Brautvater. Doch es gibt auch Beispiele dafür, dass die maskierten Gestalten bei Hochzeiten ebenso wie die Darsteller der Szenen in der Spinnstube von einer Person begleitet wurden, die um Einlass für sie bat. So führte die ungeladenen Gäste vielerorts z.B. ein damit beauftragter junger Bursche in das Hochzeitshaus ein, welcher um Einlass für, die Masken bat und eine Grußformel an die Hochzeitsgesellschaft richtete. Die ungeladenen Gäste zogen ihren Hut tief ins Gesicht, oder bestrichen es mit Ruß, um unerkannt zu bleiben. Der Brautführer verkündete die Ankunft der ungeladenen Gäste und bat um einen Tanz für sie.

In Zusammenhang mit den Bitten um Einlass bei Hochzeiten muss betont werden, dass die Mummen sich meistens schon im Haus befanden, wenn der Brautführer den Eingangsvers aufsagte, um den Pass und den Einlassbrief bat und einen Gruß aussprach. Die Formel des Hereinbittens kam seltener vor. Hier handelte es sich im Grunde genommen um eine Vorstellung, bei der der Brautführer eine Produktion vortrug. Über seine witzigen Texte amüsierten sich die Anwesenden ebenso wie über das Spiel der Mummen.

Wichtig war es, dass die Person, die um Spielerlaubnis bat, einen guten Eindruck machte, entschlossen auftrat und bei den Zuschauern Interesse und Aufmerksamkeit für das Spiel erweckte. Meistens bat diese Person in Versform um Spielerlaubnis und wies dabei darauf hin, dass draußen Darsteller warten, die in Gestalt einer Ziege, eines Bären oder eines Pferdes verschiedene Szenen vorführen wollen. In dem Einführungstext hieß es oft, dass diese Gäste aus einem fremden Land kommen und um Unterkunft bitten.

Nachdem sie die Erlaubnis erhalten hatten, gingen die maskierten Gestalten ins Haus und führten ihre Szene vor. Für den Prolog gab es auch zahlreiche Beispiele in den Varianten der Krippenspiele.

Sporadisch kam die Ankündigungsformel auch in anderen Spielen vor. So begannen z.B. in einzelnen Varianten des Mummenschanzes beim Schlachtfest die Spiele auch mit dem Hereinbitten. Diese vorwiegend in Verse gesetzten Grußformeln standen auch mit den Heischegesängen in Verbindung. Bei diesen war der Prolog im Wesentlichen mit der Produktion identisch.

Wie schon oben ausgeführt, ist die Formel des Hereinbittens, der Prolog, unausbleiblicher Teil der Maskenbräuche, der theaterstückartigen Tanz- und Komikszenen und der verschiedenen Stubenspiele. Bislang haben wir über den diesbezüglichen Stoff dreier großer Gruppen von theaterstückartigen Bräuchen gesprochen. Die hier untersuchten Einlassprüche sind in ihrer Funktion nahezu identisch, doch lassen sich an mehreren Punkten sowohl inhaltliche wie auch formelle Unterschiede feststellen.

Unter den Einlass- und Begrüßungsformeln für dramatische Spiele zu den drei verschiedenen Anlässen ist zweifelsohne die der Krippenspiele die einfachere, während die gebundenere und traditionellere Form auch von ihr vertreten wird. Das Hersagen dieser Formel war Aufgabe eines der Darsteller. Der weihnachtlichen Stimmung und dem Inhalt des vorzuführenden Spiels entsprechend war der Text des Grußes gehobener und wies schon im voraus auf die Ernsthaftigkeit der nachfolgenden Handlung hin.

Abgesehen von einigen Ausnahmen, war in den Spinnstubenspielen zum Fasching eine gesonderte Person der Anführer, die ansonsten nicht in der Szene auftrat. Sie verkündete, was für eine Produktion ihre Partner aufzuführen wünschen. Die Spinnstubenspiele waren außerordentlich verschiedenartig, so dass es unbedingt nötig war, dass der Anführer die Handlung darlegte. Im Unterschied zu den Krippenspielen war die Einlassformel hier weitaus ungebundener und enthielt mehr Improvisationen. Das individuelle Auftreten des Anführers hatte starken Einfluss darauf, ob die Erlaubnis erteilt wurde oder nicht. Während bei den Krippenspielen kaum Zweifel bestand, dass die Darsteller ins Haus eingelassen wurden, egal, in welcher Form sie darum baten, so kam es bei den Spinnstubenspielen schon vor, dass die Gruppe nicht eingelassen wurde. Daher war es sehr wichtig, dass die Person, die um Einlass bat, für die rechte Stimmung sorgte und durch ihr entschlossenes Auftreten auch Einlass erhielt.

Es steht außer Zweifel, dass unter den Einlassformeln die der theaterstückartigen Bräuche und Maskenszenen zu Hochzeiten von hervorragender Bedeutung waren. Dies wird noch durch die Tatsache unterstrichen, dass bei der Mehrheit der hierher gehörenden Bräuche das Bitten um Einlass mit dem Spiel an sich identisch war. Wenn die Mummen keine eigenständige Szene vorführten, so lieferte die auf ihr Erscheinen zugeschnittene Versform den Gehalt ihrer Produktion. Die in gewisser Hinsicht aktive Gegenwart der maskierten und komisch gekleideten Gestalten bestimmte in starkem Maße die Effektivität der Szene. Da also die Mummen während des Hersagens des Textes zugegen waren, handelte es sich hier eigentlich nicht um eine einfaches Here-

inbitten, sondern vielmehr schon um die Produktion an sich. Dort, wo die Szene nach der Grußformel - gleich einem nächsten Aufzug - durch irgendein lustiges Spiel der Mummen ergänzt wurde, erfüllte der Prolog natürlich eine doppelte Funktion. Einerseits war er auch für sich eine Produktion, und andererseits bereitete er die Zuschauer ausgezeichnet auf das Spiel vor. Die Hochzeitsspiele strotzten nur so vor Lust und Freude. Die Szenen glichen zumeist Possen. Der witzige Text des Prologs ließ schon zu Beginn den Charakter des Spiels spüren und die Stimmung beim Publikum von anfänglichen Späßen bis hin zu schalendem Gelächter anwachsen. In dieser Hinsicht erfüllt der Prolog die Funktion des Spiels: ein Monolog mit Statisten.

DIE ANLÄSSE FÜR VOLKSTÜMLICHE SZENISCHE DARSTELLUNGEN UND MASKENBRÄUCHE

Eine Übersicht über die volkstümlichen szenischen Darstellungen mit und ohne Masken lässt sich nach unterschiedlichen Ordnungsprinzipien erstellen. Die hierher gehörenden Überlieferungen dehnen sich auf das gesamte volkstümliche Leben aus.

Oft waren die Brauchanlässe miteinander verflochten, so dass das gleiche Spiel mit verschiedenen Kalenderbräuchen, Arbeitsanlässen oder Brauchüberlieferungen in der Gesellschaft verbunden war.

Bei einem Teil der dramatischen Bräuche standen Ritenhandlungen im Vordergrund und es ließen sich auch Spiele beobachten, bei denen der Hintergrund des Ritus und der Glaubensvorstellung noch bekannt war, aber schon die Spielfunktion in Erscheinung trat. Zu diesen zählen die vor allem mit der Agrarmagie verbundenen dramatischen Zeremonien in den Kalenderbräuchen sowie die mit diesen und anderen Glaubensvorstellungskreisen zusammenhängenden anthropomorphen und theriomorphen Masken.

Es erleichtert die Untersuchung, wenn man die verschiedenen Funktionen voneinander trennt. Was den Ursprung und die Funktion des Spiels angeht, so ist darüber hinaus aber auch der Zusammenhang von Anlass, Ort und Zeit von außerordentlicher Bedeutung. Daher verschaffen wir uns im folgenden einen Überblick über die wichtigsten Anlässe für dramatische Bräuche und volkstümliche szenische Darstellungen mit dem Hinweis auf die verschiedenen Typen der dramatischen Bräuche sowie auf die Spiele mit und ohne Masken. Als erstes sei von den dramatischen Kalenderbräuchen die Rede.

1. Die Bräuche zu den Kalendertagen trugen größtenteils dramatischen Charakter und glichen Theaterspielen. Vor allem in der Winterszeit gab es eine Menge besonderer Tage, an die sich eine ganze Reihe dramatischer Bräuche anschloss, und bei denen vom Auftreten einer maskierten Gestalt bis hin zu Mehrpersonenstücken die unterschiedlichsten Szenen vorkamen.

Nähert man sich den Kalenderbräuchen vom Volksdrama ausgehend, so zeigt sich, dass mit Ausnahme von Zauberhandlungen und individuellen Darstellungen von Glaubensvorstellungen für die gesamte Brauchüberlieferung die spielerischen Momente charakteristisch sind.

Allein die Tatsache, dass jemand eine Maske aufsetzt, sich ver mummt und so - dem Tag und dem Anlass entsprechend - auftritt, kann schon als eine Art des Spiels, des Spielens und der spezifischen Darstellung angesehen werden. Auch das Hersagen eines einfachen Grußes oder das Vorsingen eines Liedes gelten schon als Auftritt und Spiel, unabhängig davon, ob dies mit äußerlichen Attributen, wie Masken, Requisiten odgl. geschieht oder nicht.

Dramatische Momente ließen sich in der Verbindung zwischen aktiven und passiven Teilnehmern beobachten, wie zum Beispiel in der Gefallensbekundung, den Einwürfen und Zurufen, den Gesten und der Mimik der Zuschauer bzw. in der Reaktion der Darsteller auf diese.

Bei der Untersuchung der Kalenderbräuche herrschen unterschiedliche Aspekte vor. Es hängt davon ab, auf welche von diesen der Forscher die Aufmerksamkeit lenkt, denn dann hebt er jene Details und Motive bewusst und unwillkürlich hervor, die dem Überblick des Themenkreises und einer Analyse in weiter gefasstem Zusammenhang dienlich sind.

Mit anderen Worten gesagt, wenn man sich den Kalenderbräuchen von den Masken und Spielen aus nähert, berührt man andere - von der komplexen Untersuchung des Stoffes her übrigens wichtige - Fragen nur teilweise. So bleiben z.B. die Einzelheiten in Verbindung mit dem Zauber und den Glaubensvorstellungen sowie die Fragen der religiösen Bezüge, der Zusammenhänge mit den Kalenderbräuchen und der Beziehungen zu den verschiedenen Kunstgattungen unberührt. Die Klarstellung ihrer Funktion jedoch verlangt nach einem vollständigen Überblick über die Brauchüberlieferungen und nach einer Analyse des Stoffes von mehreren Aspekten aus. Eine derartige funktionelle Untersuchung führen wir in Verbindung mit der Fruchtbarkeit, der Agrarmagie, dem Totenkult usw. aus.

Es sei betont, dass die Spiele und Masken zu Kalenderbräuchen auch nach thematischen Gruppen geordnet, untersucht werden können. In diesem Falle

stehen der Spieltyp und die Maske an erster Stelle, unabhängig davon, zu welchem Anlass dies geschieht.

Unter den Zyklen der Kalenderfeste sind in Hinsicht auf die Stücke und Maskenbräuche zweifelsohne die Winterfeste die bedeutendsten, und zwar handelt es sich um die Zeitspanne vor und nach Weihnachten bis einschließlich Fasching.

Die Festtagsbräuche werden in den Beschreibungen im allgemeinen unter besonderer Beachtung des festlichen Anlasses, der durch den Kalendertag festgelegten Überlieferung, die religiösen Zeremonien, die Riten, Zaubereien sowie die individuellen und gemeinschaftlichen Handlungen vorgestellt. Es ist jedoch unanfechtbar, dass einundderselbe Brauch als zeremonieller Akt, rituelle Handlung, verfestigte traditionelle Erscheinung, oftmals als Kinderbrauch oder Überlieferung und dramatischer Brauch einzelner Schichten (Hirten, Dienstleute, Handwerker, Zigeuner) untersucht werden kann.

Man darf nicht vergessen, dass Spiele und Masken des gleichen Typs an unterschiedlichen Kalendertagen und auch zu Anlässen unabhängig vom Zeitpunkt im Kalender vorgetragen wurden. Das weist auf den diffusen Charakter der Maskenspiele hin. Und richten wir unsere Aufmerksamkeit auf einen einzelnen Maskentyp, so stellt sein Vorkommensanlass nur eine Komponente im Verlauf der Untersuchung dar.

Die Kalenderbräuche bieten in erster Linie den Rahmen für einen Überblick und dienen als Grundlage für die Erklärung zur Funktion der Spiele und Masken.

Unter den Zyklen der Kalenderfeste mit maskierten Mummen nahmen die Bräuche zum Luciatag einen besonderen Platz ein. Innerhalb des vielschichtigen und reichen Materials an ungarischen Überlieferungen sind die Angaben zu der Lucia-Maske und zu den Maskierungen am Luciatag wenig bekannt. Auch noch aus jüngster Vergangenheit weiss man von zahlreichen Orten aus den nördlichen und westlichen Regionen des ungarischen Sprachgebietes, dass man sich zum Luciatag in weisse Kleider hüllte. Neueren Forschungen zufolge war dieser Brauch aber auch bei anderen Gruppen des Ungarntums nicht unbekannt. Die in der ungarischen Überlieferung in weiten Kreisen bekannten weissverhüllten Gestalten, die zu verschiedenen Zeitpunkten im Herbst und im Winter auftraten, gehörten zu den Luciamasken. Und ihre Inbeziehungsetzung mit gewissen Kalenderanlässen, sei dies der Lucia-, der Nikolaus-, der Barabara- oder der Martinstag, oder gar Weihnachten, bedeutet nur die Verankerung dieses Brauches innerhalb der Kalenderfeste, denn in der Funktionsuntersuchung

ist es nicht entscheidend, um welchen Tag es sich genau handelt. Ein Vergleich der an die Kalendertage gebundenen oder von ihnen unabhängigen Formen der ungarischen Lucia-Frauen und der in weisse Tücher gehüllten Gestalten sowie ein Vergleich ähnlicher Überlieferungen aus den umliegenden slawischen und deutschen Sprachgebieten weist darauf hin, dass die Betonung hier nicht auf der Übergabe und Übernahme liegt, sondern vielmehr auf einer parallel verlaufenden Entwicklung, im Verlauf derer zahlreiche Varianten der weissverhüllten Mummern zustandekamen.

Zu den festlichen Anlässen - wie Weihnachten, Silvester und Neujahr - waren auf dem ungarischen Sprachgebiet die Umzüge in Gruppen überall bekannt. Diese waren von Lärmschlagen - Läuten, Hornblasen, Peitschenknallen - begleitet. Diese Art Umzug wiederholte sich dann zu Fasching, hauptsächlich am Fastnachtsdienstag. Diese und ähnliche Bräuche wurden in der europäischen Volksüberlieferung im Zeitraum zwischen Martinstag und Georgstag zu den verschiedensten Zeitpunkten ausgeübt. Hier traten die mit Spiel und Spaß verbundenen Bräuche demonstrativ in den Vordergrund. Aus der ungarischen Überlieferung geht eindeutig hervor, dass der Brauch des Lärmschlagens größtenteils zu den Hirtentraditionen gehörte. Mit ihren Heischegesängen (ung.: koledálás) zu Weihnachten, Silvester und Neujahr wollten die Hirten Glück und Reichtum wünschen, gleichzeitig war dieser Brauch aber auch mit dem Heischen um Gaben und Geschenke verbunden. Das sogenannte Herdenwenden (ung.: nyájfordítás), eine Variante dieses Traditionskreises, trug von seiner Funktion her ebenfalls magischen Charakter, und auch das Dröhnen, Läuten und Lärmschlagen zum Fasching gehörte auf ähnliche Weise in diesen Traditionskreis.

Eben der Fasching bot ausgezeichneten Anlass für die Ausübung der verschiedensten volkstümlichen szenischen Darstellungen. Wie die Beispiele belegen, sind im Bereich der Faschingsüberlieferungen nahezu alle Typen und Varianten der volkstümlichen szenischen Darstellungen und des Mummenschanzes vertreten. Die Faschingsbräuche lassen sich in zwei große Gruppen unterteilen: wobei in die eine Gruppe die individuellen, vor allem Hülle und Fülle beschwörenden Handlungen durch Einzelpersonen gehören, während die andere Gruppe öffentliche, sich auf die gesamte Gemeinschaft oder mehr oder weniger große Gruppen ausdehnende gemeinschaftliche Mummenspiele bilden. Die Faschingsbräuche haben im Laufe der Zeit starke inhaltliche wie auch formelle Veränderungen durchlaufen. Dennoch lassen sich in den Überlieferungen aus jüngster Vergangenheit und Gegenwart noch immer die archaischen

Elemente früherer Zeiten nachweisen. (Siehe auch meine Arbeit „Farsangi népszokások“.)

Im ungarischen Sprachgebiet waren die Faschingsspiele im allgemeinen an die letzten drei Tage des Faschings (Faschingssonntag, Rosenmontag und Fastnachtsdienstag) gebunden. In der Periode des Faschings kamen fast alle maskierten Verkleidungen vor, dies zum Teil in Spielen unter freiem Himmel, zum Teil in Stubenszenen. Die Stubenszenen wurden während der Faschingszeit in der Spinnstube aufgeführt. Diese Spiele kamen im Verlauf des Winters zu den verschiedensten Zeitpunkten und Gelegenheiten vor (beim Maisrebeln, Federzupfen, Schlachtfest u.ä.). Aufgrund ihrer Spezifika gehören die Umzüge und die Stubenspiele in unterschiedliche Gruppen. In den Spielen bei Umzügen waren zahlreiche Typen maskierter Mummien vertreten. Unter den anthropomorphen Masken waren dies die Genre-Gestalten (der Zigeuner, der Jude, der wandernde Händler, der Barbier, der Arzt, der Soldat, der Betyar, der Bettler usw.), während unter den teriomorphen Masken in erster Linie der Bär und andernorts das Pferd und die Ziege auftraten. In den ungarischen Faschingsüberlieferungen können das Winterbegraben, die Totenszenen sowie die Gerichtsszene und die witzigen Vollstreckungsspiele als typisch und allgemein angesehen werden. Der Tote konnte sowohl von einem Darsteller verkörpert, als auch von einem Gegenstand vertreten werden und kam sowohl in den Umzugsspielen, als auch in den Stubenspielen vor. Bei den Umzügen zum Faschingsausklang wurden „Scheintote“ oder statt dessen Strohpuppen oder Tiere sowie andere Dinge bestattet, oder auch zerrissen und ins Wasser geworfen.

Die europäischen Parallelen zeigen einen hohen Grad an Ähnlichkeiten in den Bräuchen zum Faschingsausklang. Hinter diesen Ähnlichkeiten und oftmals überraschenden Übereinstimmungen stehen jeden Zweifel ausschließend jene allgemein menschlichen Vorstellungen, die sich in den vorchristlichen Kulturen herausgebildet haben. Hier lässt sich auch der Ursprung dieser Urform aufspüren. Die Spielvarianten zeigen, dass die Urformen im Laufe der Jahrhunderte, ja vielleicht sogar Jahrtausende spezifische Umgestaltungen und Veränderungen in Form und Inhalt erfahren haben. Dies zeigt sich z.B. auch im Ritus des Blockziehens.

Ein für die Faschingszeit typischer und in ganz Europa verbreiteter Brauch ist das Blockziehen (ung.: tőkehúzás, tuskóhúzás), dessen spezifische kontaminierte Variationen in den westlichen Gebieten Ungarns bekannt sind. Dieser Brauch hat sich, indem er den Rahmen eines alten magischen Ritus erweiterte, in unserer Zeit zu einem komisch-dramatischen Spiel umgewandelt.

Unter den beiden gut voneinander unterscheidbaren Teilen des Brauches, dem Stumpfziehen (ung.: rönkhúzás) und der Scheinhochzeit, verdient vom ethnologischen Standpunkt her vor allem der erstere besondere Aufmerksamkeit. Obgleich seine ursprüngliche Funktion heutzutage schon recht unklar ist, setzen analoge Beispiele das Stumpfziehen mit den magisch ausgerichteten Handlungen des Pflugziehens in Verbindung. Das rituelle Pflügen trat mit der neuen Funktion im Zyklus der Faschingsbräuche ein und ist mehreren Varianten zufolge mit der symbolischen Eheschließung verbunden.

Unter den Umzugsbräuchen zum Fasching sind auch solche anzutreffen, bei denen in Form eines Narrengerichts verummte Gestalten oder Puppen bzw. Tiere zum Tode verurteilt wurden; diese Personen imitierend, wurden dann tatsächlich Tiere getötet. Diese Urteilsspiele und die die Gerichtsprozedur parodierenden Szenen sind in der europäischen Volksüberlieferung in weiten Kreisen verbreitet. Innerhalb des Ungarntums kamen die Spiele, in denen Personen verurteilt wurden, in erster Linie in den oberungarischen Gebieten und bei den Paloczen vor, während die Spiele, bei denen Tiere umgebracht wurden, besonders in Siebenbürgen und Ostungarn bekannt waren. Wenn man auch die Parallelen bei den Völkern, die mit den Ungarn zusammen oder in deren Nachbarschaft leben, in Betracht zieht, so erweitert sich das Verbreitungsgebiet der Gerichts- und Hinrichtungsspiele auf das Karpatenbecken aus. Die den Kerninhalt dieser Spiele bildende Hinrichtung und Tötung gehören zu den typischen Charakteristika der Faschingsbräuche. Die Hinrichtung des verurteilten Sträflings kann mit jenen Vermummungsbräuchen in Verbindung gebracht werden, die um die Winter- und Frühlingswende ausgeübt wurden. Auf den gleichen Grundgedanken darf auch das in ganz Europa verbreitete Hahnenschlagen (ung.: kakasütés) zurückgeführt werden, dessen Vorhandensein im ungarischen Brauchtum wahrscheinlich einer fremden Einwirkung zu verdanken ist. Im Verlauf der vergangenen ein bis anderthalb Jahrhunderte haben die verschiedenen Variationen dieser Spiele, indem sie sich teils um neuere Momente bereicherten, teils reduzierten, das Repertoire der dramatischen Volksbräuche erweitert.

Im Zyklus der Kalenderbräuche stösst man immer wieder auf Beispiele für Spiele, bei denen Tiere nachgeahmt oder dargestellt werden. Es sind zahlreiche Varianten der teriomorphen Masken bekannt. Mit diesen setze ich mich in anderen Kapiteln gesondert auseinander, will aber auch an dieser Stelle betonen, dass infolge der Mannigfaltigkeit in der Auffassung der Forscher, die sich mit Masken beschäftigen, in der Fachwissenschaft die unterschiedlichsten Interpretationen und Maskentheorien vertreten werden.

Forschungen, die bis zu den Anfängen der menschlichen Kultur vordringen, führen die Herausbildung der teriomorphen Masken bis in das Paläolithikum zurück und betrachten bei der Interpretation von Tiermasken oftmals das Vorkommen des fraglichen Tieres in dem bestimmten Volk als primären Gesichtspunkt. Hierbei darf aber nicht vergessen werden, dass sich die Tiermasken im Verlauf der Jahrhunderte bzw. Jahrtausende nicht allein in ihrer Form, sondern auch in ihrer Funktion wesentlich modifiziert und verändert haben. Einige Tierarten sind aus großen Gebieten vollkommen verschwunden, oder zumindest ist ihre Bedeutung im Leben des einen oder anderen Volkes recht minimal geworden.

Mit der Untersuchung der ungarischen Tiermasken und der mit ihnen verbundenen Überlieferungen ist es meiner Meinung nach gelungen, einige Missverständnisse zu zerstreuen, welche sich innerhalb der internationalen Fachliteratur in Bezug auf das Fehlen von teriomorphen Maskenbräuchen in Ungarn bzw. auf deren fremden Ursprung in der ungarischen Volkstradition verbreitet hatten und allgemein akzeptiert worden waren.

2. Eine weitere große Gruppe der volkstümlichen szenischen Darstellungen war mit der Hochzeit verbunden. Aufgrund des Spiel-Repertoires darf die Hochzeit als bedeutender Anlass für die volkstümlichen szenischen Darstellungen angesehen werden. Sie stellt ja schon für sich eine spezifische zeremonienartige Form des Schauspiels dar. Die mit der Eheschließung einhergehenden Bräuche können als Bühnenszenen angesehen werden, welche unter der Leitung eines „unsichtbaren Regisseurs“ aufeinander folgen. Natürlich kommen die durch die Tradition bestimmten Szenen der Hochzeit nicht der Funktion des Schauspielens nach, doch in der Form der Zeremonie kommen die schauspielerischen Momente stark zur Geltung. Die Gelegenheit zum Spiel zeigt sich auch darin, dass die Darstellung der Hochzeit ein beliebtes Thema in den volkstümlichen szenischen Darstellungen ist. Und so ist es auch kein Zufall, dass sich die Forscher den Bräuchen um die Ehe und die Eheschließung oft vom Volksdrama ausgehend genähert haben.

Der Aufbau der Eheschließung und ihre ganze Zeremonie stellt schon für sich eine Art der spezifischen Erscheinungsform des Schauspielens dar. Natürlich erfüllen die einzelnen Momente und Szenen der Hochzeit von ihrem Zweck her eine andere Funktion als im allgemeinen die volkstümlichen szenischen Darstellungen, die heutzutage vorwiegend dem Spaß und der Unterhaltung dienen. Zweifelsohne wechseln bei der Hochzeit verbindliche und traditionelle Szenen einander ab, und zwar, wie dies von der Zeremonienordnung abverlangt

wird. Und diese Szenen treiben die Handlung voran. Wie aber der Zeremonienordnung in diesen Szenen besondere Betonung zukommt, so tragen auch die Form ihrer Darstellung und die dramatischen Momente eine Bedeutung.

Die dramatischen Momente und Elemente lassen sich in der Hochzeit ausgezeichnet beobachten und bieten dem Erforscher dramatischer Volksbräuche eine gute Gelegenheit zur Analyse des naiven Schauspiels.

Die Spiele zur Hochzeit lassen sich in zwei Gruppen einteilen, und zwar nach dem Gesichtspunkt, ob sie von geladenen oder ungeladenen Gästen vorgetragen wurden. Der Charakter der Spiele, Szenen und des Mummenschanzes wurde im wesentlichen von den Darstellern bestimmt. So trugen die ungeladenen Gäste fast ausnahmslos Pantomimenszenen vor, und dies zumeist maskiert, während die geladenen Gäste ohne Masken und vorwiegend mit Prosastücken zur Unterhaltung der Anwesenden beitrugen.

Die maskierten Gestalten traten einer ganz bestimmten Ordnung nach auf. Im allgemeinen kündete der Brautführer sie der Hochzeitsgesellschaft nach dem Abendessen an, was er zumeist mit einer Einleitung recht obszönen Inhalts tat.

Allein schon durch ihr Erscheinen, ihre oft recht grotesken Masken und Verkleidungen waren diese stummen Darsteller von großem Effekt. Durch ihr Auftreten brachten sie ein Spiel zustande, zu welchem die äußeren Faktoren, wie eine spezielle Situation, Maske usw., auch ohne eine vorgeschriebene Rolle den Rahmen lieferten.

Szenen, die ein Spiel verlangten, forderten jedoch von den Masken ein gewisses Zusammenwirken. So trugen sie auch die schauspielartigen Szenen stumm oder, was jedoch seltener vorkam, mit verstellter Stimme vor. Auf derartige Szenen hatten sie sich meistens vorbereitet, obschon die Mehrzahl der Szenen gar nicht danach verlangte.

Neben den ungeladenen Gästen rekrutierte sich die andere Gruppe der Darsteller bei den Hochzeitsspielen aus den geladenen Gästen, aus der Hochzeitsgesellschaft direkt. Meistens sorgten ledige Burschen oder stets zu Späßen aufgelegte Ehemänner mit ihren Spielen für die Unterhaltung der anderen Gäste. Die Spiele wurden im allgemeinen recht spät, oft erst nach Mitternacht oder in der Morgendämmerung vorgetragen, um die ermüdete Festgesellschaft wieder aufzufrischen und zu belustigen. Sie spielten, während der Braut die Zöpfe zum Knoten aufgesteckt wurden, oder wenn die Musikanten eine Pause einlegten. Scherzhafte Szenen wurden schon während des Abendessens aufgeführt.

Angeregt und geleitet wurden diese Spiele und Scherze im allgemeinen vom Brautführer, der häufig auch selbst in der einen oder anderen Szene mit-

wirkte. Oftmals kam auch der Braut oder dem Bräutigam eine Rolle in den Hochzeitsscherzen zu, und während der gesamten Hochzeitsfeier konnte man beobachten, wie der Brautführer und der Brautvater mit den Gästen und die Gäste auch untereinander ihre Späße trieben. Unter den im ganzen Land beliebten Hochzeitsscherzen kamen vielfach individuelle, den Gedankenblitz einer Person widerspiegelnde Gelegenheitsspäße und Improvisationen vor. Doch daneben gab es auch Szenen, die auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet bekannt waren.

Oft eröffneten Rätselfragen die Unterhaltung. Des weiteren dienten scherzhafte Reime und Verse, zuweilen auch Texte obszönen Inhalts der Unterhaltung und dem Vergnügen.

Beliebt waren auch die verschiedenen Vaterunser-Travestien, welche wahrscheinlich seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts auf Hochzeiten vorgetragen wurden. Diese trug der Brautführer vor, doch mit Sicherheit geschah dies auch zu anderen Gelegenheiten, wie dies durch zahlreiche Beispiele belegt ist. Vorwiegend auf Hochzeiten wurde auch die Geschichte des Wunders bei der Hochzeit von Kanaan als Gesang vorgetragen, die dann meist mit einem Tanz abgeschlossen wurde. Feldarbeiten und Beobachtungen an Ort und Stelle lieferten den Beweis für die ganz spezielle dramatische Funktion dieses Gesanges bei Hochzeiten.

Auch das Erscheinen der falschen Braut und der für die Große Ungarische Tiefebene so typischen Gestalt des Kumanenhauptmannes waren dazu berufen, die gute Laune zu steigern. Letztere Figur wurde durch den Funktionsverlust einer einstigen Amtsperson zum Spaßmacher auf Hochzeiten.

Im Repertoire der Hochzeitsspiele kam den drei, einen gesellschaftlichen Konflikt darstellenden Dialogen eine ganz besondere Rolle zu. Im Rund der ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen trifft man kaum auf Szenen, in denen Klassenwidersprüche oder Widersprüche zwischen verschiedenen Gesellschaftsschichten oder einzelnen Personen zur Sprache kamen. Die hier zu nennenden Lebensbilder und Genreszenen waren vorwiegend Kariierungen der dargestellten Personen unter besonderer Betonung des Extremen. Es handelte sich hierbei vorwiegend um Einzeldarstellungen und stumme Szenen, in denen Konflikte und dramatische Spannung gar nicht aufkommen konnten. In einem gewissen Part des Monologs und der Ein- oder Mehrpersonenszenen bot sich jedoch schon die Möglichkeit zur Entstehung eines dramatischen Konflikts an. Und gerade aus diesem Grunde sind unter den wenigen, einen gesellschaftlichen Konflikt darstellenden Spielen eben jene

Szenen von besonderer Bedeutung, in denen der Widerspruch zwischen dem Hirten und seinem Brotgeber sowie zwischen dem armen Burschen und dem die Macht vertretenden Panduren zum Ausdruck gebracht wurde. Diese Spiele einzustudieren, zu erlernen und einzuüben, bedeutete eine schwierige Aufgabe für die Darsteller. Denn der verbindliche, oft in Reime gesetzte Text ließ keinen Raum für Improvisationen, sondern verlangte nach exakter Wiedergabe und authentischem Spiel. Es ist anzunehmen, dass diese Texte aus der Feder volkstümlicher Verseemacher stammten.

Der Dialog des den betrunkenen Mann und seine Frau darstellenden Paares weist auf literarische Bezüge und Quellen hin. Er wurde oft zu Hochzeiten auf der Großen Ungarischen Tiefebene vorgetragen. Zu anderen Anlässen war dieser Spieltyp auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet bekannt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier die melodiosen Variationen des Dialogs. Daraus, dass dieses Spiel oder dieses Lied über das gesamte Sprachgebiet verbreitet war, lässt sich darauf schließen, dass diese Szene im Repertoire der volkstümlichen Dialogstücke zu den beliebten zählte.

Die Parodisierung der Beisetzung und der Totenezeremonie ist sowohl von formellen wie auch inhaltlichen Aspekt her das beachtenswerteste Hochzeitsspiel. In der Großen Ungarischen Tiefebene war es gang und gebe. Durch seinen häufigen Vortrag bildete sich eine feste, traditionelle Form heraus. In der Szene wurden die tatsächliche Beisetzungszeremonie und die Totenpredigt auf groteske Weise nachgeahmt. Zur Wiedererweckung des Toten trat die sehr häufig im Volksschauspiel vorkommende und in ganz Europa bekannte Arztfigur auf, beziehungsweise eine ihr ähnelnde verummte Gestalt. Als Hauptattraktion wurde der Phallus des Toten durch einen Strunk, einen Maiskolben, eine Mohrrübe o.ä. imitiert. Doch es gab auch Beispiele dafür, wo der Darsteller nicht die Imitation, sondern seinen eigenen Phallus zeigte.

Die Totenszene gehört zu den Mehrpersonenstücken, und ihre Vorführung setzte ein gut abgestimmtes Zusammenspiel der Darsteller voraus. Diese gehörten zu den geladenen Gästen der Hochzeitsgesellschaft. Sie trugen die Szene vor einem sich zufällig versammelten Publikum vor. Die Beisetzungsparodie gilt als eigenständige Einlage im Brauchgut der Hochzeit und als ein daraus hervorzuhebender, unabhängig machbarer Teil. Gleich wo diese Szene aufgeführt wurde, sie zählte stets zu den wichtigen Ereignissen der Hochzeitszeremonie.

Auf den Hochzeiten in den Dörfern der Großen Ungarischen Tiefebene wurden auch häufig Parodien auf die Trauung vorgeführt, während dieser

Spieltyp in anderen ungarischen Gegenden hauptsächlich zu den Faschingsbräuchen zählte. Die Texte für diese Scheinhochzeitszeremonie trugen obszönen Charakter. Ihre Grundlage hatte die Szene in der Parodisierung des Treuegelöbnisses, des Segens oder des Gebets sowie der Zeremonie selbst. Ausserdem galten der komische Gesichtsausdruck der Darsteller, die Mimik und das Verstellen der Stimme als Attraktion der Szene. Der falsche Bräutigam und die falsche Braut trugen von der Realität kaum abweichende sog. gesichtsverändernde Masken.

Bei den Hochzeitsfeier waren zahlreiche Variationen der Nachahmungsspiele anzutreffen. Besonders beliebt war die Darstellung von verschiedenen Handwerken, Berufen und Genre-Gestalten. In ganz eigentümlicher Weise spiegelte sich die Anschauung unter dem Volk darin wider, dass die wandernden Handwerker, die von Ort zu Ort ziehenden Händler, die für die Jahrmärkte typischen Figuren, die Personen fremder Nationalität und die am Rande der Gesellschaft stehenden Gestalten häufig als Thema für die verschiedenen Kunstgattungen der Folklore dienten. Mit besonderer Vorliebe wurden diese in den dramatischen Volksbräuchen, in den schauspielerischen Szenen und in den verschiedenen Improvisationsspielen dargestellt.

In den Darstellungen der verschiedenen Handwerke waren die Gestalt des Schmiedes, des Schusters, des Barbiers, des Schornsteinfegers, des Müllers, des Schankwirtes, des Arztes usw. besonders populär. In den Szenen ahmten die Darsteller die Berufe und Handwerke durch charakteristische Bewegungen nach. In der Darstellung von Genre-gestalten traten häufig der Betyar, der Husar, der Pferdehirt, der Zigeuner und der Bettler auf. Beliebt waren auch die Szenen mit verschiedenen Frauengestalten und der Schwangeren.

Eine eigentümliche Gestalt aus den Genre-Szenen bei den Hochzeiten, die sich von den übrigen, die Vertreter anderer Nationen nachahmenden Vermummungen in gewisser Weise unterschied, war der Türke. In den dramatischen ungarischen Volksbräuchen mag die Darstellung des Türken im gesamten Sprachgebiet recht häufig vorgekommen sein und sie muss tiefe Wurzeln in der historischen Vergangenheit des ungarischen Volkes haben.

Ein mit dem Soldatentum verbundenes spezifisches Ereignis erfüllten die sog. Anwerbespiele (ung.: verbuváló játékok) mit Leben. Die vereinfachte und dramatisierte Darstellung der Hauptmomente des Anwerbens brachte die einstige Bedeutung dieses Geschehens zum Ausdruck und hinterließ jedesmal tiefe Spuren bei den Zuschauern. Der sich dem Anwerbispiel anschließende Tanz stellt ein gesondertes Forschungsgebiet dar. Ebenso bedarf es weiterer Unter-

suchungen, um den Zeitpunkt und das Verbreitungsgebiet dieser Spiele festzusetzen. Die Verse sind aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine Quelle zurückzuführen, wobei die Wirkung der Studentenliteratur hier unbedingt in Rechnung gestellt werden muss.

Zu den beliebten Spielen bei Hochzeiten gehörten das Gerichtsspiel, die Scheinvollstreckung bzw. das Spiel vom Töten des Hahns oder anderer Tiere. Diesbezüglich wurden schon in Verbindung mit anderen Spielen zu besonderen Festtagen Beispiele angeführt, und es wurde darauf hingedeutet, dass jene mit der Hinrichtung oder Tötung endenden Spiele in Europa zum typischen Festtagsbrauchgut gehörten. Der Zusammenhang zwischen den Hochzeits- und den Faschingspielen ist durch zahlreiche Beispiele belegt. Die Gerichtsspiele gingen von den Faschingsbräuchen zu den Hochzeitsbräuchen über. Dies war aller Wahrscheinlichkeit nach auch dadurch bedingt, dass Hochzeiten hauptsächlich in der Faschingszeit gefeiert wurden. Diese Brauchmigration kam aber nicht von ungefähr, wie dies die Funktion der Gerichtsspiele beweist.

Bei den Tierverkleidungen zu Hochzeiten kam der Darstellung des Pferdes die größte Bedeutung zu, doch es traten auch Bären-, Stier-, Schafsbock- oder Storchengestalten auf. Die Pferde- und die Storchemaske auf Hochzeiten waren in der Großen Ungarischen Tiefebene ebenso wie in Transdanubien bekannt, während die Bärengestalt vor allem in den Dörfern der Großen Ungarischen Tiefebene auftrat. Die Beispiele zeigen, dass der Bär vor allem zum Brauchgut der Spinnstube, des Faschings und an den Arbeitsstätten gehörte und bei den Hochzeiten nur sporadisch vorkam. Der Storch, die einzige und in jeder Hinsicht beachtenswerte ornitomorphe Maske bei der Hochzeit, machte auf jene Beziehung aufmerksam, aufgrund derer diese Maske aller Wahrscheinlichkeit nach bis auf eine noch vor der Landnahme des Ungarntums existierende Kultur zurückzuführen ist.

Bei der Untersuchung der Hochzeitsspiele aus der jüngsten Vergangenheit oder auch aus den zurückliegenden ein bis zwei Jahrhunderten lässt sich ihre Funktion in erster Linie im Bereich der Unterhaltung und des Possentreibens festsetzen. Offensichtlich sind diese Spiele nach der Herausbildung der Zeremonien zu den Hochzeitsbräuchen übergegangen. Die Hochzeit stellt somit nur einen Schauplatz und einen Anlass für die Schauspielerei und die Befriedigung der Lust am Spielen dar.

Die ursprüngliche Funktion der Spiele tut sich uns in der Gesamtheit der Volkskultur auf. Im Verlauf solch einer Untersuchung stellt sich heraus, dass sich im Hintergrund der heutigen spassigen Spiele der Kult unserer Vorfahren,

der Agrarkult, der Fruchtbarkeitszauber, die Opferdarbringung sowie präventive und produktive Riten verbergen.

3. Neben den Anlässen, die das Kalenderjahr bietet, sowie den Hochzeiten zählten - wie dies das reiche Traditionsgut zeigt - auch die Arbeitsstätten zu den Schauplätzen für die volkstümlichen szenischen Darstellungen. Ein außerordentlich beachtenswertes Repertoire dieser Spiele stellt sich uns in den Darstellungen bei verschiedenen Arbeiten dar. So konnte man bei den Arbeiten, die von ganz unterschiedlichen Gruppen ausgeführt wurden, nahezu alle Varianten der Spiele mit maskierten Gestalten antreffen.

Die Spiele an den Arbeitsstätten wiesen eine enge Verbindung mit den schauspielartigen Bräuchen bei der Hochzeit und im Zyklus der Kalenderbräuche auf. All die Spiele, Szenen und maskierten Gestalten, die von den Arbeitsstätten her bekannt waren, haben in Ungarn ihren Ursprung im Repertoire des volkstümlichen dramatischen Brauchtums. Mit Ausnahme einiger bei der Arbeit typischen Bräuche - einzelne Spiele bei der Weinlese oder beim Schlachtfest - kamen diese Spiele auch in den dramatischen Überlieferungen zu anderen Anlässen vor. Sehr deutlich zeigt dies das mit der Spinnstube verbundene Brauchtum, wo die unterschiedlichen Varianten der ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen, die maskierten Gestalten, teriomorphe und anthropomorphe Figuren in gleicher Weise auftraten.

Im ungarischen Sprachgebiet stellt die Spinnstube überall eine bedeutsame Stätte für Arbeit und Vergnügen dar. Das Leben der unterschiedlichen Kunstgattungen der Folklore veranschaulicht gut, wie außerordentlich wichtig ihre Rolle im Funktionieren der Volkskultur sowie im Bewahren und Weitergeben der Traditionen war.

Für die Verbindung zwischen Arbeit und Vergnügen lieferte gerade die Spinnstube die besten Beispiele. Das gemeinschaftliche Beisammensein in den Arbeitspausen oder nach beendeter Arbeit ließ die folkloristischen Kunstgattungen immer wieder zu neuem Leben erwachen. In diesem Milieu wurde die Spinnstube zum wichtigsten Schauplatz der volkstümlichen szenischen Darstellungen. Historischen Angaben nach nahm die Rolle der Spinnstube bei der Darstellung vor allen anderen Anlässen und Gelegenheiten den bedeutendsten Platz ein. Als Schauplatz war die Spinnstube gerade der richtige Ort, um Spiele und maskierte Mummenschanz aufzuführen. Und so trug gerade sie in starkem Maße zur Entwicklung der volkstümlichen szenischen Darstellungen und zur Vererbung des Spielrepertoires bei. Die Spinnstube darf als ein Schauplatz be-

trachtet werden, wo der Kontakt zwischen den Darstellern und dem Publikum sehr eng war, und auch diese Verbindung war von günstiger Wirkung auf die Entwicklung der volkstümlichen szenischen Darstellungen sowie auf die Entfaltung der Spielvarianten.

Eine wichtige Vorbereitung für die Schauspiele und den maskierten Mumenschanz in der Spinnstube war, wie die Darsteller aufgenommen wurden, und welche Möglichkeiten für das Spiel geschaffen werden konnten. Eben daher kam der Reaktion des Publikums sowie der Beurteilung der Darsteller und der maskierten Gestalten wie auch der an sie gestellten Erwartungen eine große Rolle zu.

In der Spinnseason wurden in der Spinnstube praktisch ständig Schauspiele und maskierte Szenen aufgeführt. Die für in diese Zeit fallenden Kalenderfeste typischen maskierten Gestalten, wie z.B. die in weisse Tücher gehüllte Frau Lucia (ung.: Luca-asszony) und der Nikolaus, traten auch in der Spinnstube auf und erweiterten das Repertoire der Spiele.

In der überaus reichen Auswahl an Spinnstubenspielen konnten von der einfachsten Einpersonenszene bis hin zu den komplexeren Schauspielen mit mehreren Rollen die unterschiedlichsten Varianten beobachtet werden. Oft machten allein das Auftreten der maskierten Gestalten, das Groteske ihrer Masken und der das ganze Ereignis abschließende Maskeradentanz das Spiel aus. Bei derlei Auftritten waren die Pantomime, die Improvisation und der Ideenreichtum außerordentlich wichtig. Die Darsteller verkleideten sich als alte Jungfer, alter Mann, schwangere Frau, Bettler, Zigeuner, Wanderer oder als verschiedenen Genre-Figuren usw. Diese Gestalten kamen auch in den Gruppenspielen mit mehreren Rollen vor.

Unter den theriomorphen Maskenszenen waren in der Spinnstube am häufigsten die Verkleidungen als Pferd, Ziege und Storch. Von diesen kamen besonders die beiden ersten recht häufig vor. Die Kostümierung als Pferd wurde mancherorts Eselei (ung.: szamárzás) genannt. Die Esel- und die Pferdekostüme kamen sich in der Form gleich, nur die Bezeichnung wies manchmal auf einen nationalen Unterschied hin. Die Spiele mit Ziegenmasken, die mit dem Fasching in Verbindung standen, gehörten gleicherweise auch zu dem in die Zeit des Faschings fallenden Traditionskreis der Spinnstube. Die Anpassung an die Gemeinschaft und das Milieu sowie die Parallelen zu ähnlichen Spielen mit Ziegenmasken bei anderen europäischen Völkern stellen die unterschiedlichen Varianten gut dar.

Die Kostümierung als Bär kam in der Spinnstube hingegen seltener vor. Dieses Spiel hatte seinen Ursprung im Bärenanzug, was auf ein Nachahmen der

herumziehenden Bärentänzer auf den Märkten zurückzuführen ist. Das Verbreitungsgebiet der Storchkostümierung stimmte mit der des Pferdes überein.

Die Verkleidung als Storch hing aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Volksglauben an den Storch zusammen. Einen Zusammenhang mit dem Fruchtbarkeitskult stellte die die Paarung imitierende Szene dar.

Die Parodie auf die Beisetzung zählte im Brauchgut der volkstümlichen szenischen Darstellungen zu den wirkungsvollsten und am häufigsten vorgetragenen Spielen. Der Scheintote oder der ihn vertretende Gegenstand kamen sowohl in den Umzugsspielen als auch in den Stubenszenen vor. Bei Umzügen wurden die Beisetzungsparodie vereinfacht, hier fehlten die das Wesen des gesamten Spiels ausmachende Predigt. In den Stubenszenen hingegen gingen Spiel und Predigt eine enge Verbindung ein. Als „Schauplatz“ boten die Spinnstube und die dort Anwesenden die richtige Situation, um die Szenen zur Parodie auf die Beisetzung vorzutragen. Die Funktionsanalysen weisen darauf hin, dass die Totenspiele sowie die mit dem Tod verbundenen possenhaften und komödienartigen Szenen, indem sie aus der Spinnstube heraustreten, in die Welt einstiger Kulte zurückführen.

Für die Vorführung von Spielen zur Nachahmung der Hochzeit war die Spinnstube von ihrer Stimmung her außerordentlich gut geeignet. Das Medium der Spinnstube machte im Kreis der dort anwesenden jungen Mädchen und Burschen das Werben und Heiraten zum ständigen Gesprächsgegenstand, so dass das Interesse an derlei Spielen ganz natürlich war. Diese Spiele ahmten die wirkliche Zeremonie bis ins Extreme nach, wobei sie diese parodisierten und das erhabene Thema durch Obszönitäten zur Komödie degradierten. Hierdurch wurde auch der kunstartige Charakter der Scheinhochzeit in starkem Maße bestimmt.

Als immer wiederkehrende Figur in den ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen galt in Nord- und Ostungarn, in der Großen Ungarischen Tiefebene sowie sporadisch vorkommend in Siebenbürgen der sog. Betyar (Räuber) (ung.: betyár). Diese Gestalt trat nicht nur in den Maskenszenen in den Spinnstuben und zu Hochzeiten auf, sondern auch in einzelnen Varianten der Krippenspiele. Teilweise spielte der Betyar in diesen Szenen eine Nebenrolle. Bekannt sind aber auch die eigenständigen Betyarspiele.

Was ihre Bedingungen anbelangt, so kann das Vorführen von volkstümlichen szenischen Darstellungen in der Spinnstube als ideal angesehen werden, denn an den anderen Arbeitsstätten lagen ähnlich günstige Bedingungen kaum vor. Daher konnte nicht nur im Niveau und in der Ausführung des Vortrags die-

ser Spiele ein Unterschied beobachtet werden, sondern auch in ihrem Repertoire, und zuweilen auch in ihrer Funktion.

Abweichend vom Vorhergehenden waren die Bedingungen für die Ausführung von volkstümlichen szenischen Darstellungen wesentlich anders dort, wo körperlich schwere Arbeit geleistet wurde, wie besonders bei der Ernte. Charakteristisch für die Spiele war die Spontaneität, und manchmal kamen die sich eben aus diesem Anlass treffenden Darsteller und Zuschauer einfach ihrem Spieltrieb nach. Dann wurden keinerlei Vorbereitungen „geplant“, und so gründeten sich die Spiele - obgleich sie aus dem Repertoire der dramatischen Volksbräuche schöpften - zumeist auf die Improvisation. Die Scheune, der Schuppen oder die Tenne stellten die „Bühne“ dar. Die Erntehelfer und Tabakbinder schalteten sich weitaus eher ins Spiel ein und waren vielmehr „eins“ mit den Darstellern als die Teilnehmer in den Spinnstuben. Hier wurden, den Umständen entsprechend, einfachere Szenen aufgeführt, und man vergnügte sich tatsächlich am Beisammensein.

Als Erntespiele wurden die Scheinhochzeit, Totenszenen, der Abschied der Garbenbinder und der Barentanz aufgeführt. Beim Tabakbinden war das Angebot reicher. Beliebt waren die Barbierszene, die Bäckerszene, das Gerichtsspiel und die Szene vom betrunkenen Mann und seiner Frau. Es traten auch die verschiedenen Genregestalten und Figuren aus dem Leben des Volkes auf, wie der Fischer, der Müller, der Finanzbeamte, der Arzt, der Richter, der Schleifer, der Zigeuner, der Bettler usw. Unter den theriomorphen Masken erfreuten sich die der Ziege und des Bären großer Beliebtheit. Beachtenswert sind unter den Spielen beim Maisrebeln die auf den Koitus hinweisende sog. Schweinehirt-Maskerade (ung.: csürhés maskura) und das sog. Hundespiel (ung.: kutyázás).

Zu den Spielen, die an den Arbeitsstätten aufgeführt wurden, zählen auch die Spiele zur Weinlese und der Mummenschanz, obwohl diese nicht unmittelbar mit dem Arbeitsprozess verbunden waren. Die Beendigung der Arbeiten bot jedoch Gelegenheit und Anlass genug für die verschiedenen Umzüge, Spiele und Tänze.

Die besondere Bedeutung der Weinlesebräuche war dadurch bestimmt, dass die im ganzen Land verbreiteten und im Brauchgut vorkommenden Spiele, maskierten Gestalten und die verschiedenen Szenen allgemeint bekannt waren. Im letzten Abschnitt der Überlieferungen sind sie in ihrem erhalten gebliebenen Zustand nur noch stellenweise anzutreffen, so z.B. in Tokaj-Hegyalja.

An das Fest der Weinlese schloss sich ein Umzug an, in dessen Rahmen jene maskierten Gestalten auftraten, die in anderem Zusammenhang im Fasch-

ingsumzug und auch in den Überlieferungen zu anderen Anlässen anzutreffen waren.

Sinn und Zweck der maskierten Gestalten war es, die Zuschauer zu amüsieren und den Aufzug bunter zu gestalten. Hier erschienen zahlreiche Gestalten mit anthropomorphen Masken, so beispielsweise der wandernde Händler, der Rastelbinder (ung.: drótostót), der Glaser (ung.: ablakostót), der Zigeuner, die schwangere Frau, der Schrankenwärter, der Bettler, der Betyar und die besonders beachtenswerte Maskengestalt des Türken. Unter den theriomorphen Masken war der Bär recht häufig.

Als ebenso interessante Überlieferung der Weinlesebräuche gilt in einigen Gemeinden der Gegend von Tokaj-Hegyalja das Erscheinen des Bacchus.

Ähnlich wie die Weinlese stellt auch das Schlachtfest den Abschluss einer Arbeitsphase dar. Mit diesem Anlass waren im ganzen Land Bräuche mit lustigen Masken verbunden.

Die Teilnehmer am Schlachtfest sahen diesen Maskenszenen nicht nur zu, sondern schalteten sich oft auch ins Spiel direkt ein.

In Verbindung mit dem Mummenschanz zum Schlachtfest ist es wichtig zu betonen, dass die Spiele und Szenen in geschlossenen Räumen und Stuben aufgeführt wurden.

Diese recht eigentümliche Situation und der gabenheischende Charakter dieses maskierten Mummenschanzes prägte die Spiele zum Schlachtfest stark. Dies brachte aber höchstens in der „Regie“ der Spielaufführung einen Wandel mit sich, ansonsten können in den Überlieferungen zum Schlachtfest die verschiedensten maskierten Gestalten und Szenen beobachtet werden. Hier waren theriomorphe Masken ebenso wie Genregestalten anzutreffen. Hauptsächlich kamen stumme Szenen vor, für Dialoge gibt es kaum Beispiele. Die häufigsten Gestalten waren der Zigeuner, die ein Weiss gehüllte Gestalt, der wandernde Händler und unter den theriomorphen Masken die Ziege, das Pferd und der Bär.

Ein wichtiges Spezifikum des Mummenschanzes zum Schlachtfest verbirgt sich in der Anzahl und der Zusammensetzung der Teilnehmer. Während sich die Teilnehmer an den Spielen zur Hochzeit, in der Spinnstube oder zu anderen Gelegenheiten aufgrund ihres Geschlechts, ihres Alters oder durch den Anlass selber auf gewisse Gruppen beschränkten (Hochzeitsgäste, bestimmte Altersgruppen von jungen Burschen und Mädchen in der Spinnstube usw.), und bestimmte Personen auf diese Weise - mangels verwandtschaftlicher Beziehungen, oder Darsteller, die der gegebenen Altersgruppe oder Gemeinschaft nicht angehörten - nur zufällig oder überhaupt nicht - weder aktiv noch passiv - an

den früher in irgendeiner Form ausgeübt oder beobachteten dramatischen Spielen mitmachen konnten, hatten an den Maskenszenen der Bräuche beim Schlachtfest alle Jahre wieder alle Glieder der Gemeinschaft teil. Eben aus diesem Grunde spielte das Schlachtfest als Anlass eine wichtige Rolle in der Überlieferung dramatischer Volksbräuche und in der Erhaltung der Spiele und des Mummenschanzes.

In den obigen Ausführungen wurde ein Überblick über die verschiedenen Brauchanlässe und deren häufigsten Spieltypen gegeben. Eine Systematisierung und Vorstellung dieser könnte aber auch nach anderen Gesichtspunkten erfolgen.

So reiht Leopold Schmidt die volkstümlichen szenischen Darstellungen in zwei große Gruppen ein, wenn er von ortsgebundenen Spielbräuchen sowie Umzugs- und Prozessionsspielen bzw. von Stubenspielen, großen Spielen, Gruppenspielen und Puppenspielen spricht.²⁶

Häufig werden die dramatischen Volksbräuche von den Forschern in zwei große, die sog. „profane“ und die „klerikale“ Gruppe eingeteilt, und abgehandelt. Leopold Kretzenbacher betont, dass es schwer ist, zwischen diesen beiden eine Grenzlinie zu ziehen, da das Sakrale und das Burleske selbst innerhalb des gleichen Spiels eng verbunden sind. Er stellt die Volksschauspiele der Steiermark in einer Gruppierung nach Themenkreisen vor.²⁷

Der Rumäne Romulus Vulcanescu gruppiert all die Bräuche nach Maskentypen, in denen die Mummen auftraten. Bei dieser Untersuchung stehen die Form der Maske und ihr Material sowie die Art ihrer Nutzung im Vordergrund. Doch es gelingt ihm nicht, diesen Aspekt völlig konsequent zu verfolgen. So gibt es gewisse Anlässe, wie z.B. die Hochzeit und die Beisetzung, deren Masken er in eine gesondere Gruppe einteilt. Mit anderen Worten gesagt, werden die Spielanlässe und die Maskentypen manchmal nicht im gleichen Kapitel behandelt.²⁸ Diese Variante lässt sich auch in anderen Bearbeitungen beobachten. Gheorghe Vrăbie, der ebenfalls Material aus Rumänien vorstellt, spricht neben den hauptsächlichen Maskentypen über liturgische Spiele und auch über den Karneval.²⁹

In Arbeiten zu dramatischen Volksbräuchen und volkstümlichen szenischen Darstellungen tauchen diese Gruppierungsprobleme immer wieder auf, denn einheitliche Gesichtspunkte lassen sich kaum festlegen, will man das Material verschiedener Völker vorstellen. Schon allein deshalb, weil von Volk

26 Schmidt, L. o.J. 2755.

27 Kretzenbacher, L. 1951.

28 Vulcanescu, R. 1970.

29 Vrăbie, G. 1957. Nr. 3-4.

zu Volk wesentliche Unterschiede sowohl in Bezug auf die Anlässe als auch auf die Spieltypen zu beobachten sind. So werden von den russischen Forschern der volkstümlichen szenischen Darstellungen dieser Kunstgattung beispielsweise das Schaustellen auf Jahrmärkten, die professionellen volkstümlichen Vergnügungen, die Riten Spiele, die verschiedenen Puppenspiele und die Brauchspiele sowie auch die Hochzeiten und spezifische Theaterstücke, wie z.B. Zar Maximilian oder Lodka, zugeordnet.³⁰

Bei der Untersuchung der ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen und dramatischen Bräuche stellt die Frage nach den interethnischen Beziehungen einen wichtigen Aspekt dar.

Das Hauptziel besteht darin, möglichst viele internationale Parallelen aufzuzählen und die Richtung von Übergabe und Übernahme, d.h. den Ursprung der Tradition festzustellen. Nicht zu vernachlässigen ist aber auch der Umstand, dass Bräuche und Glaubensvorstellungen auch andere Fragen aufwerfen. So muss man sich auch immer wieder vor Augen halten, dass die einzelnen Bräuche unter jeweils anderen gesellschaftlich-geographischen Bedingungen, in jeweils anderer Form und unterschiedlich lange aktiv waren.

Außer Zweifel steht, dass in den dramatischen Bräuchen und Stücken der Völker des Karpatenbeckens ein hoher Grad an Ähnlichkeiten zu beobachten ist, was kulturelle Beziehungen zwischen den nebeneinander lebenden Völkern voraussetzt, und zwar vor allem zwischen den Ungarn und den Slawen bzw. den Deutschen. Was diese Beziehung und den Ursprung angeht, so betone ich abweichend von den bisherigen Theorien, dass die Migration der Bräuche mit der Migration der diese Bräuche ausübenden Gemeinschaften und deren Ansiedelung übereinstimmt. Nicht die Tradition begibt sich auf Wanderschaft, sondern diejenigen, die sie bewahren, machen sich gemeinsam mit ihrer Kultur auf die lange Reise. Dies sind die Fäden kultureller Elemente, die selbst die europäischen Völker miteinander verknüpfen, die ansonsten nie unmittelbar miteinander in Verbindung standen.

Das Material zu den ungarischen volkstümlichen szenischen Darstellungen und zu den dramatischen Bräuchen liefert den Beweis, dass das ungarische Volk auch auf diesem Gebiet nicht ärmer ist als seine Umgebung, ja, in mancher Hinsicht verfügte es sogar über eigenständige, sich stets erneuernde Traditionen. Daneben weisen die ungarischen dramatischen Spiele und Masken Verwandtschaften zu den Bräuchen der europäischen Völker auf. Doch diese Ähnlichkeiten und oft sogar überraschenden Übereinstimmungen stellen nicht

30 Siehe z.B. *Krupjanskaja, V.J* 1954. 382-414.; *Bogatirew, P.G.* 1966. 97-118.

den formellen Mechanismus der Übergabe und Übernahme kultureller Elemente dar, sondern zeigen, dass auch das Ungarntum teil hatte an diesem Kulturkreis und auf diese Weise seinen spezifischen Weg gen Europa einschlug. Diese Entwicklung ergab sich von selbst, in ihrem Verlauf verschmolzen kulturelle Elemente aus der Zeit vor der Landnahme mit immer wieder neuen Motiven, um so eine für die Folklore des ungarischen Vokes charakteristische Kunstgattung zu schaffen.

LITERATUR

- BOGATIREW, P.G.
 1966 Narodnij tjeatr. In: Russkije narodnije twoschestwo. 97-118. Moskau
- DÉGH, L.
 1939 A magyar népi színjátékokról. Ethnographia. 1939. 78-90.
 1940 A magyar népi színjáték kutatása. Budapest
- DÖMÖTÖR, T.
 1964 Naptári ünnepek, népi színjáték. Budapest
 1957 Történeti rétegek a magyar népi színjátszásban. Ethnographia. LXVIII. 253-269.
 1974 A népszokások költészete. Budapest
- FARAGÓ, J.
 1947 Bethlehemezők és kántálók Pusztakamaráson. Kolozsvár
- FERENCZI, I. - UJVÁRY, Z.
 1978 A temetés párodiája. Debrecen
- FÖLDES, L.
 1958 A Budajenőre telepített székelyek bethlehemezése. Ethnographia. LXIX. 209-257.
- GUSSEW, V.E.
 1977 Istoki russkowo narodnowo tjeatr. Leningrad
- HONT, F.
 1940 Az eltűnt magyar színjáték. Budapest
- KARDOS, T.
 1955 A régi magyar színjátszás néhány kérdéséhez. In: A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei, VII. 1-2.sz. 17-64.
 1956 Adatok és szempontok a magyar dráma kezdeteihez. In: Filológiai Közöny, III. 210-232, 303-338.
 1957 A magyar színjáték kezdetei. Budapest
- KRETZENBACHER, L.
 1951 Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark. Wien
- KRÚPJANSKAJA, V.J.
 1954 Narodnij tjeatr. In: Bogatirjew, P.G.(red.): Russkije narodnije petscheskoje twortschetwo. 382-383. Moskau
- LAZICA, I.
 1981 Theatrical Conventions and Oral Communication. Narodne umjetnost. Sonderheft. 88-91. Zagreb
- ORTUTAY, GY.
 1955 Kérdőív bethlehemes játékok gyűjtéséhez. Ethnographia. LXVII. 91-97.
 1956 Kis magyar néprajz. Budapest
 1957 A paraszti színjátszás. Tükör, VII. 6.sz. 404-408.

- SARUTKIN, V.
 1974 O russkom naraodnom tjeatri svajsi s donskim sapisjami. In: Golowatschew, V.-Lastschilin, B. (red.): Narodni tjeatr na Donu. 4-5. Rostow-na-Donu
- SCHMIDT, L.
 o.J. Volksschauspiel. In: Deutsche Philologie im Aufriss, 38. 27-56. Lieferung, Berlin-Bielefeld-München.
 1962 Das deutsche Volksschauspiel. Berlin
- SCHÖNWIESE, E.
 1976 Volksschauspiel, was heisst das? In: Kühebacher, E. (Hrsg.): Tiroler Volksschauspiel. Boren
- SZÉKELY, GY.
 1963 Színjátéktípusok leírása és elemzése. Budapest
 1964 A népi színjátszás történeti kutatásának újabb problémái. Theatrum. 149-159.
 1965 Színjátéktípusok dramaturgiája. Budapest,
 1966 A színjáték világa. Budapest,
- UJVÁRY, Z.
 1965 Az egyén szerepe a népszokásokban. Ethnographia. LXXVI. 501-517.
- VISKI, K.
 én. Drámai hagyományok. In: A magyarság néprajza, III.²
- VRABIE, G.
 1957 Teatrul popular rominesc. In: Studii si sercetari de istorie literara si folklor. Nr. 3-4.
- VULCANESCU, R.
 1970 Mastile populare. Bucuresti.

HEINRICH KORNMANN
(1579-1627)*

Heinrich (auch: Henrich) Kornmann ist ein "Obskurer" in jedem Sinne des Wortes¹. Seine Lebensdaten und -umstände sind weitgehend unbekannt, und "obskur" (im Sinne von abgelegen) sind die Gegenstände seiner literarischen Beschäftigung: Die "Fraw Venere", die "Miraculis mortuorum, vivorum und quatuor elementorum", der Stand und das Recht der virginum. Obwohl Kornmanns engerer Lebenskreis, die hessische Provinz, nicht dauerhaft verlassen wird - die Zeit der akademischen Ausbildung und der peregrinatio academica einmal außer Acht gelassen - so weißt doch sein literarisches Werk über den begrenzten Ort und die begrenzte Lebenszeit unseres Autors hinaus. Kornmanns Bedeutung liegt in seinem Fortleben in der europäischen Literatur als Materialsammler; sein Werk stellt gleichsam einen literarischen Steinbruch dar, dessen sich auch noch die Romantiker bedienen.

Die einschlägigen Lexica nennen ihn und seine Werke, jedoch divergieren die Angaben seiner Lebensdaten. Zedler beschränkt sich auf eine Aufzählung der Titel, sowie die Nennung von zwei anderen Trägern des Namens, nämlich die beiden Marburger Professoren Johann (gest.1656) und Johann Hartmann Kornmann (gest.1673)².

Jöcher/Adelung/Rotermund nennen ihn einen "Doctor Juris von Kirchhayn in Ober-Hessen, hat sonderlich zwischen 1607 bis 1614 florirt".³ Weiters wird eine Reise durch Frankreich und Lothringen erwähnt, sowie die Tatsache, dass Kornmann die "Sybilla trygandriana" der Juliana Morella dediziert hat.⁴ Stepf

* Dieser Beitrag erschien erstmals erweitert um bibliographische Angaben im Jahrbuch für Volkskunde 17(1994), S.209-218. An dieser Stelle sei Herrn R.Keményfi für diese Publikations-möglichkeit sehr herzlich gedankt. Eine Dissertation zum Thema bereitet der Verfasser vor.

1 Welzig, W. 1962. 218.

2 Zedler. 1737, XV 1543.

3 Jöcher, C. G./Adelung, J. C./Rotermund, H. W. 1750. II 2148.

4 Jöcher edenda. Zu Juliana Morella (1594 Barcelona - 1653 Avignon) vgl. Quetif, J./Echard, J. 1961. II 845f.

beschränkt sich auf eine Aufzählung der juristischen Abhandlungen Kornmanns und verzichtet auf nähere Angaben zur Biographie.⁵ Die Biographie Universelle (Michaud) nennt ihn einen "jurisconsulte ..., à Kirchhayn dans le Wurtemberg".⁶

Ergiebiger ist Strieders "Hessisches Gelehrten-Lexicon"⁷. Dieses bietet einen Stammbaum der Familie Kornmann und zusätzliche nähere Angaben zu einzelnen Verwandten. "Dr, vir ex nudis scriptis clarissimus stehet in dem Anfangs erwänten Stammbaume. Dass er in Kirchhayn geboren, sagt er selbst in s. templo nat.hist. P.IV.p.204. Er nennt sich J.U.Doct., und ich habe so wenig von seinen sonstigen Umständen, als ob er in einem öffentlichen Amte gelebt, woran ich jedoch zweifle, etwas auffinden können"⁸. Heinrich Kornmann war mit "Sybille, des Amtsschulth(heissen) Henrich als Leutenrads in Kirchhayn T(ochter)" verheiratet. Umfassend über die Familie informiert der Beitrag von Hermann Goebel: "Zur älteren Genealogie der Goethe-Ahnenfamilie Kornmann" in der "Hessischen Familienkunde"⁹. Die Angaben widersprechen denen Strieders nicht: Sohn des Reitz Kornmann und der Gertrud Schaffenrath, verheiratet mit Sybille Leutenrath¹⁰. Als Lebensdaten: Geburtsjahr 1570, Heiratsjahr 1609, Sterbejahr 1627. Sybille Kornmann ist 1583 geboren und 1663 in Alsfeld gestorben. Heinrich hat das Pädagogium in Marburg 1592 besucht¹¹; er soll Dr.jur.utr., sowie Mainzer Rat zu Heiligenstadt und Amtskeller zu Neustadt gewesen sein.

Wo und wann Kornmann seinen akademischen Grad eines Doctor juris utriusque wirklich erworben hat, ist jedoch noch nicht verifizierbar. Er erscheint nicht in den Matrikeln des Collegium Germanicum zu Rom¹². Allerdings wird "Henricus Kornmannus, Kirchanensis Hassus" am 28. Januar 1600 in Heidelberg inscribiert¹³. Will man nicht annehmen, dass Heinrich K. erst im Alter von 22 Jahren dem Pädagogium Marburg als Schüler beitrug, und erst mit

5 *Stepf, J.H.* 1825. IV 489.

6 *Biographie universelle ancienne et moderne.* 1854. XXII 138. Hier liegt offensichtlich eine Verwechslung mit Kirchheim unter Teck vor.

7 *Strieder, F. W.* 1787. VII 284-302, bes.285ff.

8 *Ebd.* 288ff.

9 *Goebel, H.* 1949. Heinrich Kornmann wird als Nr.26 aufgeführt. Auch in den folgenden Bänden der Hessischen Familienkunde, in den Beiheften und in den Hessischen Ahnenlisten begegnen immer wieder Mitglieder der Familie Kornmann.

10 Einen kurzen, wenn wohl auch überholten Überblick über die Neustädter Linien der Familie Leutenrad/Leutenrod gibt *Malkmus, F.* 1904 im Anhang.

11 In *Falckenheimer, W.* 1904. 34. werden im Personenregister zwei Henrich Kornmann aus Kirchhain als Schüler des Pädagogiums aufgeführt, einer für das Jahr 1592, der andere für das Jahr 1611.

12 *Schmidt, P.* 1984.

13 *Toepke, G.* 1893. 207.

30 Jahren in Heidelberg inscribiert wurde, dann muß das Geburtsjahr entsprechend nach oben korrigiert werden. Er dürfte also im Todesjahr seiner Mutter 1579 geboren worden sein. Sie ist wohl im Kindsbett verstorben.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Heinrich Kornmann aus einer weitverzweigten hessischen Beamten- und Gelehrtenfamilie stammt, um 1580 in Kirchhain geboren wurde, im Jahre 1609 Sibylla, geborene Leutenrad ehelichte, und im Jahre 1627 in Kirchhain verstarb. Er veröffentlichte ab 1610, beginnend mit seinem erfolgreichsten Werk "Sybilla Trygandriana", bis zum "Mons Veneris" 1614 mehrere verbreitete und teilweise noch im 18. Jahrhundert wiederaufgelegte Titel. Die Gesamtausgabe von 1696 umfasst mehr als 1500 Seiten in Oktav-Format.

Kornmanns Bekanntheit im 17. Jahrhundert und sein literarisches Nachwirken betrifft namentlich den "Mons Veneris". Dessen "epochale Wichtigkeit"¹⁴ bezeugt Grimmshausen: "Was ists dann vonnöthen / daß wir sich viel mit dergleichen [i.e. spitzfindigen] gegründeten Sachen schleppen / wir sehen täglich genugsame Wunderwerke GOTTes vor Augen / die uns zu seinem Lob reitzen / wann wir deren nur wahrnehmen: und dörfen nicht erst deßwegen wie Theophrastus Paracelsus in lib. de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis & Salamandris &c. und Heinrich Kornmann in Monte Veneris, seltzame und unerhörte Geschöpfte tichten / sonderlich wo wir sorgen müssen / daß der leidige Teufel unter der Gestalt solcher Nymphae oder Wasserleute / Pygmaei oder Bergleute / Sylphis oder Luftleut und dann der Salamandri, Vulcani oder Feuerleut sein Gauckelfuhr hat / uns Menschen zu betrügen"¹⁵. Grimmshausen nennt Kornmann in einem Atemzuge mit Paracelsus, der wie dieser über Elementargeister schreibt. Der "Mons Veneris" stellt "eine reichhaltige Sammlung merkwürdiger Erzählungen um die Göttin 'Venere' und anderer Wundergeschichten aller Art ... und - wie bei allen Schriften Kornmanns - eine wertvolle Fundgrube für den Volksglauben, aber auch für die Sagen- und Dichtungsgeschichte dar"¹⁶.

Vor allem für Romantiker war der "Mons Veneris" eine gerne benutzte Quelle. Brentano kannte die Venus-Ringfabel aus diesem Werk, wo sie aus Vinzenz von Beauvais dem William von Malmesbury nacherzählt ist¹⁷. Kornmann teilt eine Version des Tannhäuser-Liedes mit, die auf dem Wege über des

14 Pabst, W. 1955. 14

15 Zitiert nach Welzig, W. 1962. 219. Scholte, H.J. 1931. 54f. Breuer, D. 1992. 353.

16 Nach Kindermann-Bieri, B. 1989. 158.

17 Pabst, W. 1955. 124, Anm. 30.

Johannes Prätorius "Blocks-Berges Verrichtung" (Leipzig u. Franckfurt/M. 1668) später Aufnahme in "Des Knaben Wunderhorn" fand¹⁸. Der "Mons Veneris" ist "das einzige Werk, das die Brüder Grimm in ihrem Sagenapparat anführen, insgesamt viermal (zu DS 13, 56, 174, 292), davon einmal zu einer Schweizer Sage: DS 13 (Die Schlangengjungfrau). Frappanterweise wird Kornmann kein einziges Mal als alleinige Quelle angeführt, sondern immer mit mindestens zwei weiteren zusammen, wobei auffällt, dass es sich dreimal um Seyfrieds *Medulla Mirabilium Naturae* handelt"¹⁹. Zwar findet sich im Grimmschen Handapparat²⁰ ein Exemplar des "Mons Veneris", doch "schreibt schon Aschner, dass dieses Werk ebenso wie Seyfrieds "Medulla" mit ihren gekürzten und abgeleiteten Fassungen nicht von Grimm benutzt wurden. Bei Kornmann steht die entsprechende Erzählung im 34. Kapitel mit der Überschrift "Von einer Frawen Venere in der Höl / bey Augst im Schweitzerlandt" (S.189-192)"²¹.

Zu Beginn weist Kornmann auf Stumpfs Schweizer-Chronik als Quelle hin. Die Unterschiede der beiden Texte sind augenfälliger als zwischen Grimm und Prätorius. Kornmann erwähnt weder den Namen des Handlungsträgers noch sein Stammern (Stottern), wobei es sich nicht wie in der Sage um eines Schneiders Sohn handelt, sondern selber um einen Schneider. Darüber hinaus taucht bei Kornmann die Frage nach dem Eindringen in den Berg auf ("ungewiß durch was für Künste"), die bei Grimm nicht gestellt wird. Es gibt auch im weiteren Text kaum wörtliche Übereinstimmungen. Kornmanns Version ist generell kürzer²². Die Erzählung wanderte also von Stumpf über Kornmann und Prätorius in die "Deutschen Sagen".

Nach Goedeke sind die wichtigsten Themen im Mons Veneris: S.127ff.: Tannhäuser; S.157: Merlin; S.169: Stauffenberg; S.172: Persina; S.179: Melusina; S.184: Meliora; S.186: Palentia; S.182: Schwanenritter; S.224: Athalanta; S.282: Pyramus und Thysbe; S.305: Braut von Bessa²³. Die wichtigsten Themenkreise nach Kapitelüberschriften gibt Welzig: 1: Über den Venuskult im allgemeinen. 2: Über Venusberge. 3: Über Berge allgemein. 4: Über Höhlen. 5: Über Nymphen und Sylphen. 6: Über verschiedene Frauengestalten und Liebes-paare.²⁴

Ohne dieses Buch "hätte die Welle der unheimlichen Verfremdung Italiens, die mit Horace Walpoles "The Castle of Otranto" (1764) und Jacques Cazottes

18 Welzig, W. 1962. 220.

19 Kindermann-Bieri, B. 1989. 158.

20 Krause, F. (Hg.)/Denecke, L./Teitge, I. 1989. 448.

21 Aschner, S. 1910. 85. Kindermann-Bieri, B. 1989. 155.

22 Kindermann-Bieri, B. 1989. 156.

23 Goedeke, K. 1886. 585.

24 Welzig, W. 1962. 221-224.

"Diable Amoureux" (1772) einsetzt, um 1790 mit den Schauerromanen von Ann Radcliffe, Matthew Gregory Lewis, John Moore und mit den Sturm- und Drang-Banditen Abellino Heinrich Zschokkes aufsteigt, ... geringere Schwungkraft gehabt"²⁵. Nach Kornmanns "Mons Veneris" wird gegen Ende des 19. Jahrhunderts der "italienische Venusberg als wissenschaftliches Faktum verkündet, der seitdem ein italienisches Requisite der Folkloristik bildet". Pabst nennt das Werk ein "Trödelmagazin abgelegter Sagenstoffe, zerschlissener Götterlegenden, abstruser mittelalterlicher Dämonen-, Gespenster- und Spukerzählungen, schauriger Magiergeschichten und dergleichen, das für die neuere Literatur zur Fundgrube wurde"²⁶ die immer neue Stoffe für protestantische Exempelsammlungen lieferte²⁷.

Das gilt in gleichem Maße von "De miraculis mortuorum" und die "Miracula vivorum", auf die sich E.S.Happel, "Größte Denkwürdigkeiten der Welt", Hamburg 1678²⁸ sowie die "zweite wichtige Exempelkompilation des 17. Jahrhunderts (neben Caspar Titius' Loci Theologiae Historici, 1633), die Allegoriae Profano-Sacrae des Johannes Mollerus, neben vielem anderen auch, stützt"²⁹. Auch Francisci zitiert im "Höllischen Proteus" neben D'Averoult, Bodin, Delrio, Hondorff, Manlius, Paracelsus und Weyer aus Kornmann³⁰. Ebenso bedient sich auch der Jesuit Georg Stengel für seine "Iudicia Divina" aus Kornmann: Ein böser Geist namens Polycritus kommt in der Gestalt eines vornehmen Herrn zu den Ätoliern, zeugt eine Mißgeburt, die er bis auf den Kopf verschlingt. Der Kopf prophezeit den Ätoliern eine Niederlage, die auch wirklich eintritt³¹.

Die "Miracula mortuorum" begründeten Kornmanns Ruf als "Totenspezialist", da der Autor hier "sein Wissen von der Leichenwelt austret, die für ihn wunderbarer ist als die Welt der Lebenden"³². "Der elenchus auctorum prunkt mit einer staunenerregenden Zahl von Namen, darunter Fincel, Irenäus, Goltwurm, Lycosthenes, Gödelmann, Angelus, Hondorff, Loncier, Gesner, Obsequens, Weinrich, Bapst und sogar Boastuau, neben vierhundert weiteren. (...) Insgesamt bietet der Verfasser 600 Exempla, fleißig aus Prodigien-, Mirabilien-

25 Pabst, W. 1955. 14f.

26 Ebenda. 97, 14.

27 Brückner, W. 1974. 118. Brückner, W. 1984. 605.

28 Pabst, W. 1955. 132, Anm.53.

29 Rehermann, E.H. 1974. 615. Rehermann, E.H. 1977. 207 gibt den von Mollerus verwendeten Catalogus auctorum.

30 Brückner, W. 1987. 47.

31 Schneider, A. 1982. CLXIV.

32 Schenda, R. 1961/63. 692.

und Legendenbüchern zusammengesucht. Mit einer toten Frau wird ein Kind gezeugt und geboren, ein Toter schreit, ein Schädel spricht, ein Gespenst frißt ein Kind, ein Skelett tanzt, das Herz eines Geizhalses findet sich in dessen Geldschrank, ein Geköpfter bewegt noch die Beine, zwei Liebende sterben in coitu, Alexanders Leiche duftet balsamisch, Tote lachen; Lebende sterben vor Lachen, aus Furcht, aus Liebe, aus Scham (Beispiele aus dem IV. Teil)³³.

Kornmanns Ruf als Totenexperte war auch Ende des 19. Jahrhunderts noch nicht verblaßt. Ploss und Bartels³⁴ zitieren aus Kornmanns "Miracula mortuorum", wenn sie das Umgehen der toten Wöchnerin³⁵ behandeln, wenn es um die Schwängerung einer Toten³⁶, um eine Totenhochzeit³⁷ und schließlich um wiederkehrende Tote³⁸ geht. Die "Erzählung von einem nach seiner Befreiung aus dem Kirchenbanne verwesenden Leichnam, die Abwandlung einer weitverbreiteten Mirakelgeschichte, findet sich ebenso (Opera curiosa 1694 P.IV c.17), wie die in Ingolstadt lokalisierte Sage von der Kinderhand, die aus dem Grabe hervorragt"³⁹. So werden also schon "im 16. Jahrhundert Geschichten vom guten und bösen Tod, von der Vergänglichkeit des Körperlichen, von der Herrschaft Gottes über das Reich des Toten aus ihrem Zusammenhang gerissen und als Kuriosa zu schaurigen Sammlungen kompiliert, die Nahrung für spätere barocke Leichenlust lieferten"⁴⁰, so "dass die barocke Literatur zuweilen von Friedhof-Erzählungen strotzt"⁴¹ und "sich auch an Monstrenbeschreibungen und ~typologien ergötzt, wie sie H. Kornmann in den "Miracula vivorum" verbreitet"⁴². Kornmann schöpft aus Hieronymus Rauschers "Hundert außerwelte papistische Lügen" (Regensburg 1562; Centuria secunda, Lauingen 1564; Centuria tertia, Quarta, Quinta, 3 Bde. Lauingen 1564)⁴³, ebenso wie er Fincels Wunderzeichen "ausplündert"⁴⁴.

33 Ebenda 691f.

34 Ploss, H./ Bartels, M. 1908.

35 Ebenda 792.

36 Ebenda 802.

37 Ebenda 804.

38 Ebenda 808.

39 Deneke, B. 1961. 259f. und 261, Anm.16.

40 Schenda, R. 1974. 220.

41 Schenda, R. 1987. 348.

42 Uther, H.-J. 1981. 1184.

43 Schenda, R. 1974. 230.

44 Ranke, K. 1981. 492. Fincelius, J. 1566/67. Zitiert nach Schilling, H. 1974. 386 – S.auch Schilling, H. 1984.

LITERATUR

- ASCHNER, S.
1910 Die Deutschen Sagen der Brüder Grimm, Diss. Berlin
- BIOGRAPHIE UNIVERSELLE ANCIENNE ET MODERNE
1854 2. Aufl. Paris
- BREUER, D. (Hg.)
1992 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen Werke, Frankfurt/M.
- BRÜCKNER, W. (Hg.)
1974 Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Berlin
- BRÜCKNER, W.
1984 Artikel "Exempelsammlungen, 2. Prot. Exempelsammlungen", Enzykl. d.Märchens, IV, 604-626
- BRÜCKNER, W.
1987 Artikel "Francisci, Erasmus", Enzykl.d.Märchens, V, 44-48
- DENEKE, B.
1961 Sage im 18. Jahrhundert. Zu den Unterredungen des v. Graben zum Stein. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 64/N.S.XV, 255-266
- FALCKENHEIMER, W. (Bearb.)
1904 Personen- und Ortsregister zu der Matrikel und den Annalen der Universität Marburg 1527-1652, Marburg
- FINCELIUS, J.
1566/67 Wunderzeichen. Warhafftige Beschreibung und gründliche verzeichnus schreck-licher Wunderzeichen und geschichten, 3 Bde. Gesamtausg. Frankfurt/M.
- GOEBEL, H.
1949 Zur älteren Genealogie der Goethe-Ahnenfamilie Kornmann. In: Hessische Familienkunde 1, H. 4/5, 81-90.
- GOEDEKE, K.
1886 Grundriss zur Geschichte der Deutschen Dichtung aus den Quellen, Bd.2: Das Reformation-zeitalter, 2. Aufl. Dresden
- GRIMMELSHAUSEN siehe BREUER und SCHOLTE
- JÖCHER, C.G./ADELUNG, J.C./ROTERMUND, H.W.
1750 Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Leipzig. Adelung, Johann Christoph: Fortsetzungen und Ergänzungen zu Chr. Gottl. Jochers allgemeinem Gelehrten-Lexikon; Angefangen von Johann Christoph Adelung und vom Buchstaben K fortgesetzt von Heinrich Wilhelm Rotermund, Delmenhorst 1810.
- KINDERMANN-BIERI, B.
1989 Heterogene Quellen – Homogene Sagen. Philologische Studien zu den Grimmschen Prinzipien der Quellenbearbeitung untersucht anhand des Schweizer Anteils an den Deutschen Sagen (Beiträge zur Volkskunde 10). Basel
- KRAUSE, F. (Hg.)/DENECKE, L. (Bearb.)/TEITGE, I.(Bearb.)
1989 Die Bibliothek der Brüder Grimm. Annotiertes Verzeichniss des festgestellten Bestandes, Weimar
- MALKMUS, F.
1904 Chronik der Stadt Neustadt Main-Weser-Bahn, Kirchhain
- PABST, W.
1955 Venus und die missverstandene Dido. Literarische Ursprünge des Sibyllen- und des Venusberges (Hamburger romanistische Studien, Reihe A., Bd.40), Hamburg
- PLOSS, H./BARTELS, M.
1908 Das Weib in der Natur - und Völkerkunde. Anthropologische Studien, 2 Bde. Leipzig 1884, zitiert nach der 9. Aufl. Leipzig

- QUETIF, J./ECHARD, J.
1961 *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Heverlae
- RANKE, K.
1981 Artikel "Deutschland", *Enzykl.d.Märchens*, III, 492.
- REHERMANN, E.H.
1974 *Die protestantischen Exempelsammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts. Versuch einer Übersicht und Charakterisierung nach Aufbau und Inhalt*, in Brückner 1974, 615ff.
- REHERMANN, E.H.
1977 *Das Predigtexempel bei protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts (Schriften zur Niederdeutschen Volkskunde, Bd.8)*, Göttingen
- SCHENDA, R.
1961/63 *Die deutsche Prodigienliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts*. In: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* IV, 637-710
- SCHENDA, R.
1974 *Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik*. In: Brückner 1974, 220.
- SCHENDA, R.
1987 Artikel "Friedhof", *Enzykl.d.Märchens*, V, 348.
- SCHILLING, H.
1984 Artikel "Fincel(ius), Job(us)", *Enzykl.d.Märchens*, IV, 1132-1134.
- SCHILLING, H.
1974 *Job Fincel und die Zeichen der Endzeit*. In: Brückner 1974, 386.
- SCHMIDT, P.
1984 *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56)*, Tübingen
- SCHNEIDER, A.
1982 *Exempelkatalog zu den "Iudicia Divina" des Jesuiten Georg Stengel von 1651 (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 12 = Anhang zu Bd.11)*, Würzburg
- SCHOLTE, J.H. (Hg.)
1931 *Grimmelshausen: Wunderbarliches Vogelnest*, Halle/S.
- STEPF, J.H.
1825 *Gallerie aller juridischen Autoren von der ältesten bis auf die jetzige Zeit mit ihren vorzüglichen Schriften nach alphabethischer Ordnung aufgestellt*, Leipzig
- STRIEDER, F.W.
1787 *Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller Geschichte*, Cassel
- TOEPKE, G. (Hg.)
1893 *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*, Heidelberg
- UTHER, H.-J.
1981 Artikel "Einäugiger, Einäugigkeit", *Enzykl.d.Märchens*, III, 1184.
- WELZIG, W.
1962 *Kornmanns Mons Veneris*. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 81, 218-224
- ZEDLER
1737 *Grosses vollständiges Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle u. Leipzig

THE WAY OF AN URBAN SHAMAN:
MICHAEL HARNER AND NEO-SHAMANISM

I first met Michael Harner in late January 1984, in California at the shamanism seminar in the Esalen Institute. He had invited me there and he received me with a smile on his face on the wooden terrace hovering almost over the water on the steep shore of the Pacific. We talked a lot over the two weeks I spent there and he gave me a copy of his book, *The Way of the Shaman*, already appearing in the second edition. At that time I had already been to Siberia once and I told him as much as I could about my study trips to the Soviet Union. He listened with keen interest for the information on Siberian shamanism, since I was the first scholar coming from the East who brought him word from the world behind the iron curtain. This was the time when he decided that, if possible, he too would visit Moscow in order to meet my Russian colleagues and see the material on classic shamanism – which decision he later fulfilled.

The shaman's way is full of journeying. They mediate between worlds, they carry information and messages. In this sense Harner is a genuine shaman, as his life course sufficiently proves.

The career of Michael Harner (1929) began in quite a regular fashion in the sense in which it is expected of an American anthropologist. A few years after graduation he had the opportunity to go on field work. In 1956–57 he worked among the Jívaro (or as they call themselves, *untsuri shuar*) Indians living in Ecuador, on the Eastern slopes of the Andes. The outcome of this work his book *The People of the Sacred Waterfalls* (1972).

His PhD was written about the spiritual culture of this small tribe of a few thousand people, and defended in 1963 at Berkeley. This famous university town is the home of one of America's best ethnographic museums, the Robert H. Lowie Museum of Anthropology. Here Harner worked as assistant director and thus had the chance to go on another field trip to South American in 1960–61, this time to the Konibo Indians who live in the Peruvian rain forests along the upper Amazon.

It was in 1961 that he went through the decisive experience which influenced the later course of his life. At this time he tried the drink of the shamans brewed from the plant called *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). This sacred hallucinogenic drink which the Indians call *natemä* has changed Harner's notions radically. He wrote that a few hours after taking the drink he experienced fantastic journeys in a state of waking dream, during which he encountered bird-headed people, dragon-like monsters, and the helping animals of shamans. In other words, as he wrote, during the trance, the altered state of mind, 'the supernatural appeared natural, and as an ethnographer I realised that we had far underestimated the role of drugs in the thought system of natives'.¹

In 1964 and 1969 he went on further trips to continue his research among the jívaro (since then there have been other scholars who have studied this tribe, e. g. Fericgla 1994). These field trips were sponsored by the American Museum of Natural History in New York and by Columbia University. In these years he taught at Columbia University, at Yale and Berkeley, and for a longer period of time, at the famous New School for Social Research in New York, where he was chair of the Department of Cultural Anthropology.

In 1973 he published an interesting collection of studies entitled *Hallucinogens and Shamanism*² in which three of the essays were by Harner himself. In the first of these three he gives an account of his experiences among the jívaro, particularly about the healing practice of shamans among this tribe.³ The other two studies written by him analysed hallucinogenic plants and the experiences occurring under their effect and described these within the practice of South American Indian cultures and in the history of European witchcraft.⁴ This period, the late 1960's and early 1970's was the period of the great drug cult, the time of beat music, student demonstrations against the war in Vietnam and of the 'flower people' (the flower generation and Woodstock). This was the time of the publication of Carlos Castaneda's massively successful books and, naturally, scholars of anthropology turned with deepening interest toward the research of peoples using psychoactive drugs.

From the early 1970's onwards Harner elaborated his own method with the help of which anyone could achieve an altered state of mind. He began to give public talks and to organise practical sessions. At these drumming week-ends he formulated a method with the help of which the participants could gain an

1 Harner, M. 1973a. 16-17.

2 Harner, M. (ed.) 1973.

3 Harner, M. 1973a.

4 Harner, M. 1973b.; 1973c.

experience of 'the other reality', the altered state of mind which he called a '*shamanic state of consciousness*' (SSC). His book on this subject was first published in 1980.

It is interesting to note that while in the 1970's Carlos Castaneda disappeared from the public view for years, but an endless succession of his best-sellers appeared almost year by year, Michael Harner did hardly any writing at this time. Instead he travelled as much as possible and devoted his life to practical shamanic instruction. Thus he can be seen as one of the initiators of urban shamanism in the United States.

Harner began by founding an institution called Center for Shamanic Studies (1979), and in 1985 he developed this into a non-profit establishment. In the past two decades a great number of people have participated at Harner's basic course, the '*shamanic training workshops*'. He consciously built up an entire movement and today we can say that tens of thousands of people have taken and continue to take part in the shamanic journeys of the drumming week-ends. First Harner led the sessions himself, but later he began to hold annual master training courses, at the beginning of each year, at the Esalen Institute, Big Sur, California. Many of the participants of these courses became masters over the years. (Thus, for example, Jonathan Horowitz in Denmark, Claude Poncelet in Belgium, Paul Uccusič in Austria, Yukio Fujimi in Japan, Leilani Lewis in Hawaii, Jill Bathgate in Australia, Christiana Buckbee in Finland and Alla Slobodova in Moscow hold regular training courses.)

Beside teaching the basics of shamanism throughout the United States, Harner also formulated an entirely new technique called *shamanic counseling*.⁵ This technique enables the participant or patient to take an independent journey into extraordinary reality. The aim of this trance is to provide the patient with the opportunity to gain answers to the questions and problems which most occupy their minds and to develop their own spiritual wisdom. The novelty of this method over traditional shamanism is that while in the past the shaman used to journey to the world of spirits, according to modern urban shamanic counseling the patient himself or herself is encouraged to make the journey. Thus the clients themselves become their own shaman-healers. Another innovation is that, adapting modern ways, it is possible to listen to the drumming from a tape, cutting out the necessity for live drum music on every occasion. An even further innovation introduced by Harner is that the experiences undergone during the trance-journey are recorded by the participants, through simultaneous narration, on dictaphones. The patient listens to the sound of the drum through

⁵ Harner, M. 1988.

earphones from one tape recorder and records their experiences with the help of another. This allows a later detailed analysis of the text of the narration.

Psychologists and psychiatrists who have analysed Harner's method have established that this technique significantly accelerates the process of personality development and requires far less time for the understanding of problems than traditional counselling does. The reason why Harner's shamanic method works better and faster is that it utilises the entire personality and particularly appeals to the individual's visionary capability. In other words with the help of a visual approach problems are far easier to tackle than with the pure use of analytic intellect.

Besides the basic training, Harner developed a number of specialised courses with the help of his colleagues, mainly Sandra Ingermann and his wife Sandra Harner. These include a Shamanic Extraction Healing Training Workshop, a Shamanism, Death and Dying Workshop, a course called Shamanic Healing: Journeying and Dreamtime Experience and one entitled Recovering Lost Rituals: The Dream Dance Workshop, a Five-Day Soul Retrieval Training, A Shamanic Divination Training Workshop and various advanced courses such as a Two-Week Advanced Course in Shamanism, Three-Year Program in Advanced Shamanism and Shamanic Healing).

A new stage in the activity of the foundation lead by Harner (Foundation for Shamanic Studies) is that he now strives to demonstrate the shamanic practice he has formulated to people among whom shamanism used to be a living practice until the early 20th century but has by now become extinct (thus among certain North American Indian tribes, Alaskan Eskimos, or the Lapps living in Sweden and Norway).

This is the way in which an ancient healing rite and technique of ecstasy can become a new social ritual. On the one hand this is part of the aim of social gatherings, since people come together in order to practice an element of the forgotten tradition which they consider particularly important. And on the other hand this is done through distinguishing a section of the past which is, or appears to the participants to be, suitable to express and maintain at a very high level the emotional ties of belonging to a community. In places where neo-shamanism re-instates disappearing practice into its social rank, this becomes an excellent symbol and technique for the re-generation of ethnic identity.

In the urban setting, on the other hand, where ethnic belonging is a thing of the past and even its traces have long since vanished, what becomes foregrounded is the therapeutic function of the one time ritual. This has two as-

pects. One is the promise held by the courses and practices advertised, namely that participants may learn a technique for comprehending their psychological problems and re-enforcing their self-appreciation. Here it must incidentally be mentioned that, on a minimum level, the practices ensure the appropriation of excellent relaxation techniques which may be of great use of people living under the stress of living in great cities. The other important aspect, which is rarely emphasised but which follows directly from the essence of the ritual technique of shamanism, is the experience of community. The very experience of being together and sharing in an activity is the source of a beneficial effect for the participants.

The activity of the Foundation and the ever-expanding body of teachers, healers and counsellors also takes shape in remarkable research achievements. This happens along several avenues. Partly, it is one of the aims of the Foundation to rescue all the shamanic knowledge which has been accumulated in tribal cultures and which is under direct threat of extinction. This is the mission of the UTA program (Urgent Tribal Assistance) which comes to the rescue if (a) the practice of the ancient shamanic rites of the local population is suppressed or prohibited. If (b) the practice has been extinct for decades, the foundations sends one of its masters to hold a basic training course to the local population in order to teach them the elementary techniques of shamanism over again. This is what happened in Finland, Sweden and Norway,⁶ in the Northern parts of Russia⁷ and among the Indians living along the North West coast-line in the United States and Alaska. (c) The Foundation provides financial assistance to surviving old shamans who are usually living in conditions of great need.

The MONOR program aims to create a very special archive in which should be collected all those narratives which participants of the courses have given of their shamanic journeys and of shamans themselves. These narratives are excessively diverse, they include Near Death Experiences and other mystical accounts and form the basis for a later comparative, cross-cultural study to map out and perhaps come to understand universes hidde(m) from everyday cognition. This 'other' world, the world of non-ordinary reality or realities was far from unknown for shamans themselves.

Michael Harner's recent studies aim exactly at processing these archetypal experiences. He had earlier recorded the narratives that people related during their shamanic trance-journeys that people related during their shamanic trance-journeys and so today he is in possession of several thousand of these accounts.

6 Harner, M. 1989.

7 Horwitz, J. 1992.

These narratives reveal that journey experiences are of three major types. The accounts of these people, in harmony with those of classic old shamanic narratives, state that journeys are possible to the underworld, to the upper world and to the middle world. These are the three strata of shamanic cosmology, of the world view or world model of people whose beliefs are determined by shamanism. This is also the organising principle of animistic mythologies. The essence of this character – the shaman – who is capable of creating a connection between the world of humans, the middle world and the upper world or the world of gods or spirits. Besides this, there is a very strange underworld which is perhaps the most easily accessible for the human mind when people are in this altered state of consciousness. This is the sphere, if you like, that is most available to human beings. What I myself found amazing is that during the drumming week-ends the majority of people found it relatively easy to enter the underworld. It was slightly more difficult to fly upwards and, strangely, it appeared most difficult to move inside our own world, the middle world inhabited by people.

I do not know the cause, nor had I given it much thought until this time, but I was now amazed by the degree to which all of us have the ability to distance ourselves from everyday life and find instant access to an underworld. Michael Harner's technique is to say to the patient, find a tree or a well or a cave and start your journey downward there. It was curious to see how most people are instantly capable of starting down into the darkness. They went without fear along a long dark tunnel at the end of which there was some dim light. Suddenly through this light they arrived into a vast brightly lit hall, where fear ceased in spite of the fact that they were now in a state of near-todeath. Most of the narratives describe the subject being overcome with a huge sense of peace. It is almost unbelievable that it was the mere effect of even, monotonous drumming that transported them into this altered state of mind. The other interesting aspect of Harner's neo-shamanic technique is that it does not include any form of drug use. In other words, ordinary people, any one of us, is capable of falling into an altered state of mind.

In 1991 one of Harner's students held a shamanic practice in Budapest. On this occasion we recorded a few 'journeying' accounts. We quote from three of these narratives.

"My access downwards was a window slit. I stepped across it and instantly started falling into a long dark hole. This hole grew wider and I could see a herd of deer, headed by a large male, moving upwards. After that I heard the

soft, distant sound of a recorder and found myself in open, beautiful moor land. Far away, behind a hill to the right I could see smoke rising. I could feel that that was where I would find the wolf Sama, my helping spirit. With some difficulty I managed to set out that way. (Then suddenly I saw before me the wolf Sama dancing to the rhythm of the drum while drumming himself.) I am standing in front of an abyss. It is gigantic but not frightening, there is a long white rope leading across it. I easily make it to the other side where I see lots of small white cottages with dark brown roofs. They look like so many mushroom-roofs. But I must go on, this is not the place I am looking for. I am standing in front of the entrance of a tall and wide cave. On each side there stands a white wolf. The hair on their necks is thick and grey. The wolf Sama appears again, wearing a wooden bear mask – I know that that has healing power. There are lights rippling along the cave wall and then a procession of lifelike animal-heads passes over my head: fox, deer, a bull which turns into a buffalo. White birds in two rows fly out of the cave while I go on slowly and calmly." (Z. N.)

"I started down the usual way but I fell quicker this time because on the way my body knocked against stones – I was falling toward the light down a tube. When I arrived, I saw the monkey and the bird, perhaps this was a falcon. I asked them to help. The big lights around us had no way out – they ran into the wall and I followed them but hem I got very angry because they disappeared from my eyes. Suddenly I found a door in front of me, it was locked but I knew how to go on because there was light seeping out through the gaps but it was impossible to get through... As I got out of this wall I was in a forest – this is dark, too, and I am still running, there is a sleigh in front of me pulled by two wolves, that is what I am trying to catch up with. I now know why I am running, there is a pack of howling wolves behind me and I am trying to get rid of them. It is a long long road, it seems endless but still there is a light flickering at the end. This is the magic house from the fairy tales, I fall in through the door and leave outside the two grey wolves that were pulling the sleigh. Inside there is great light again. I am waiting for my eyes to get used to the light so I can see the old man, but there is no old man and the light does not get softer either, there is just one door and I can vaguely see through it, I am glad to see that there is somewhere to go on to, I enter but only find another bright room, with a door opposite, I enter, there is the door in front, I panic, begin to run, more doors – I realise that I am going round in a circle, I am in a labyrinth..." (T. B.)

"I descended along the inside wall of a well with a wheel, in the shape of a rabbit-man. Then my spirit moved into the rabbit, I scuttle along the passage in

therock until I reach a meadow bathed in light. I halt suddenly on the bank of a stream because the toy bridge that arches across it is not suitable to cross. I wait until it turns into a wooden bridge and I can set foot on it. Stopping in the middle of the bridge I see wild ducks below in the water. Reaching the far bank I start upward toward the head of the stream. In the distance I see a the bluish wall of a desert castle, which then turns into a yurt. On the peak of it there is a torn piece of tar paper burning with black smoke. The yurt is empty inside. I wait for a little while but nobody appears... I get back to the bridge. Stopping on my way across, I see that among the ducks now there are white swans swimming about gracefully. I have difficulty finding the way home. At first my way is blocked by walls, fences, wooden boards everywhere. But I find a small gap, I leap across it at start out homeward. I run all the way to the well along the narrox cleft in the rick." (T. V.)

Ethnographers who know the elements of Hungarian folk tales can easily compare these narrative details with Tündér Ilona's marvellous under-water castle where, following the long-bearded dwarf the White Horse's Son also descends, being let down into the narrow dark passage. It is worth mentioning here that those journeying narratives which participants of esoteric and other shamanism courses share with the other participants represent an entirely new and unique narrative genre. Narrative research has shown that there are numerous similarities between certain folk tale and mythic structures and these journey narratives to other 'worlds', alternative realities.⁸ Harner has promised for years that his next book is going to be one that compares the narratives of shamanic journeys recorded in different cultures. These stories may hide very interesting discoveries as on the one hand they may reveal the common elements shared in the depths of all these experiences and perceptions and on the other hand they may show the culturally encoded differences in our minds. Thus the MONOR research programme can certainly widen the boundaries of our knowledge as indeed real shamans were always envoys of the community travelling on the verge of the humanly inhabitable world.

Indeed, travelling is a key word in our culture and some of our contemporaries feel the need to partake, not only in mass tourism but in some other not very closely defined spiritual journeying as well. Unfortunately in most cases they try to achieve this with the help of drugs. Fortunately, an opposite process is also gaining force at the same time, in the wake of the increasingly strong European and international Green movement and people's scepticism regarding

8 Wienker-Piepho, S. 1996.

the almighty power of science and technology is increasing day by day. More and more try to turn toward natural healing methods. However incredible it sounds, a stage in this process can be recognised in the event when, contemporaneously with the spreading of microcomputers, the Tirol village, Alpbach became the scene of an international convention with barely a hundred participants devoted to the theme of 'shamanism and healing'. Guests at the convention included Rolling Thunder the famous North American Indian shaman and healer' and arriving from Brussels, Jóska Soós shaman-painter who was born in Hungary in 1921 and who, besides painting, holds shamanic sessions where he demonstrates and teaches to his students a journeying and healing technique that he had formulated himself.⁹ It must be noted that the émigré Hungarian shaman-painter developed his healing technique (initially a self-healing method) entirely independently of Harner and still he is a typical representative of the same world-wide tendency, the emergence of urban shamanism.¹⁰

Self-healing, in other words the balancing of inner powers and possibilities present in everyone, is one of the aims of modern urban shamanism. The aim is to find and develop the 'latent, inner self' with the help of various shamanic helping spirits (animals and plants) and of various rites, symbols and devices.¹¹ Kenneth Meadows recommended the path or the way of shamans in an earlier book¹² as did Gini Scott Graham who used the shaman metaphor in at least three books merely to ensure success and finally, in a fourth book, to prepare readers and clients for technique which is meant to ensure business success. Naturally, better quality popular educational works¹³ were also published alongside these more superficial efforts at presenting shamanism. These former contributed to increasing the popularity and deepening the understanding of the activity of urban shamans.

Of special importance in the world of urban shamanism is the life's work of Felicitas D. Goodman. He, too, began his career as an anthropologist, examining the phenomena of 'speaking in tongues' as well as various techniques of trance and extasy,¹⁴ within the Pentacostal congregations of the South of the USA and in Central America. These investigations, together with the systematic research carried out in the Cungamungue Institute founded by her in 1979, lead him to the conviction that certain body postures assumed under the conditions

9 Hoppál, M. 1989.

10 Hoppál, M. 1992.

11 Scott, G.G. 1991.; Chail, S.-Halpern, J. 1991.; Meadows, K. 1991.

12 Meadows, K. 1990.

13 Drury, N. 1989.; Walsh, R.N. 1990.

14 Goodman, F. D. 1986.; 1988.

of religious rites and experimental states of trance produce distinctly definable experiences and visions.¹⁵ These were such novel recognitions and achievements which open entirely new prospects to further comparative studies. Felicitas Goodman carries on his research with the untiring powers of the ever-young with the help of volunteers arriving in Institute in the middle of the desert of New Mexico. Besides, he is always travelling, lecturing all over America and Europe. (She has held regular courses in Hungary, too, almost every year since 1991, the more so as she speaks, beside other languages, excellent Hungarian.)

Some of Harner's students have also contributed interesting works to the description of urban shamanism. Thus for example the Norwegian Arthur Sörensen (1990) described his experinces gained in Big Sur, California, including that of the ritual initiation udergone at the shamanic courses at the Esalen Institute. Jonathan Horwitz has regularly taken part at international conferences and held informative lectures on the experimental character of urban shamanism¹⁶ and also highlighted the fact that the essential element in shamanic rite is not the 'performance', the spectacular strain but the ability to emanate power and thus perform healing. In another article he relates one of his neo-shamanic journeys among the Kola Lapps of the North of Russia and tells about the way in which he helped resurrect shamanic tradition among these people.¹⁷

"The course itself was a very powerful experience, not only for me, but also for the others. Working in Eastern Europe for some yeras now, I have often felt that whole countries were suffering from soul loss. The eleven Sami participants wre eager to regain journeys, and the exercises Nature did just that. Not surprisingly, Reindeer, Raven, Bear, and Salmon eagerly connections to the Spirit world. I noticed with interest and pleasure that immediately after the first journey to the Lower world, Nadia began drawing pictures on her drum as a way of recording her journey. One of the participants met one of the ancient helping spirits of the Skolta Sami, the Reindeer Man, half man, half reindeer, who volunteered to be his teacher. Already on the second day of the course I was asked, 'It is allowed that we make our own drums and start a druming circle after you have left?' I promised them that it was more than allowed.

Before coming to Kola, I was told that they had thirteen days of sunshine there each year. We experienced three of those days while the course was going on. Realizing that this was an unusual opportunity, I decided that we should do as much outside work as possible. Afterwards, one of the participants told me, 'I always knew that the Birch was powerful, but how powerful I never knew

15 Goodman, F..D. 1988.; 1990.

16 Horwitz, J. 1989.; 1993.

17 Horwitz, J. 1992.

until today!'. Later she showed me the tree. It was small, and twisted, one of its branches having been ripped off some time in its past. But it had survived, still strong and proud on that beautiful sunlit autumn afternoon, wearing a crown of golden leaves backed by deep blue sky. I could not help comparing it to the beaming person who stood beside it, and to the Sami culture."¹⁸

Among Harner's direct colleagues perhaps the most interesting research work is done by his wife and Sandra Ingerman. Sandra Harner has been examining the effect of shamanic drumming for years, more closely the impact of the sound of the drum on the human organism, particularly the immune system.¹⁹ Sandra Ingerman concentrates on the problems of soul retrieval. Since the mid-1980's she has devoted her attention to the way in which shamanic techniques may be used in preventing the emergence of traumatic damage.²⁰ In 1991 she published her pioneering book called 'Soul Retrieval' which is about the possibility of retrieving lost souls or parts of souls. This originally North American Indian visionary technique is a very effective method of reducing the negative effect of stress situations in the case of people living in large cities.²¹

In the 1980's and 1990's several books were published, mainly in English speaking areas, whose authors turned consciously to the ancient model of shamanism. These authors believe that the wholistic approach of shamanism is an allpowerfull potential, capable of healing our entire planet²² and that these techniques overarch the history of mankind from the stone age to our postindustrial days. Whether these writers are ethnographer-anthropologists, like Harner himself, or fiction writers or practicing psychologists, their books very rarely refer to authentic shamanic literature but all the more to Indian philosophy, Chinese sages, the teachings of the Indian Don Juan,²³ to mysticism, the chakras and radiatesy.²⁴ The secret of shamanism is, as suggested by titles and subtitles, that the possession of the ancient knowledge can enable anybody to improve and enrich their own lives.²⁵ Shamanism gains especial importance in the age of Aquarius²⁶ in which epoch the ancient know-how is rediscovered within the European pagan tradition, thus for example in the Celtic heritage.

18 Shamanism. 1992-3. Vol. 5. No. 3. 3-4.

19 Harner, S. - Tryon, W.W. 1996.

20 Ingerman, S. 1988.

21 Ingerman, S. 1980.

22 Grosinger, R. 1980.

23 Castaneda, C. 1968.

24 Hartman, J. E. 1987.

25 Stevens, J. - Stevens, L. S. 1988.

26 Lörler, M. 1989. , originally published in German a few years earlier

Celtic shamanism is probably one of the earliest European pagan traditions. One Oxford researcher has been studying the old British, Irish and Welsh poetic folklore tradition for decades and published three books on the subject in 1991. Taliesin Celtic shaman and bard lived in the sixth century and it is from his poems and the legends surviving about him that ancient Celtic shamanic tradition can be reconstructed both in terms of its cosmology and of its practice.²⁷ The manual of Celtic shamanism informs the contemporary audience about the mythological background and the poetry and it also enables the reader to create the necessary equipments and learn the rites himself or herself, or at least their version according to the enthusiastic Matthews.

A young Irishwoman living in the United States, Geo Cameron promises practical initiation into the secrets of ancient Celtic shamanism, during which, as a descendant of female shamans she teaches participants old forms of divination in an old castle on a remote Hebridean island. She does not write books but provides instruction in ceremonial practice instead, similarly to many of her urban colleagues whose number is far from low in our contemporary world.

Urban shamans, as we have seen, are of two types now, at the end of the 20th century. One is the tribal shaman who is still tied to or has recently left behind their original organic society, living in cities but maintaining the old traditions. Ruth-Inge Heinze (1991) deals with these people in her excellent book in which she provides portraits of a Haitian voodoo priest, a Hawaiian *kahuna*, a South Korean *mudang*, a Malayan healer from Thailand and a Chinese healer from Singapore. These shamans, although they live in the big cities, often use their traditional healing techniques most efficiently, healing their patients without any pain or any physical interference whatever, simply with the help of healing visualisation.²⁸

The other characteristic type of the urban shaman is the intellectual or aborted artist who winds up an adventurous life course living in the city, drumming, singing and playing music and believing meanwhile that he or she is a shaman or, at least, finding the ancient model for their way of life in the old time shamans.²⁹ One of these ecstatic dancers of artistic claim is Gabrielle Roth who has created a shamanic theatre but has also written a book on the power of love, knowledge vision and dance,³⁰ in the title of which she calls herself an 'Urban Shaman'.

27 Matthews, J. 1991a.;1991b.

28 an interesting work on healing imagery has been done by Achtenberg, J. 1985.

29 See Berenholz, J. 1993. with Richard Erdoes's preface

30 Roth, G. 1990.

Serge Kahili King who, similarly to many of his fellow shamans hold a PhD in psychology, went to Hawaii to retrain himself as urban shaman and professional adventurer, as the title of his book reveals.³¹ This work, called *Urban Shaman*, is the manual of personality formation which he had compiled on the basis of the knowledge of Hawaii *kahunas* (shamans), primarily, of course, for American use. King took part in the 1991 conference of shamanistic researchers in Seoul where he performed his dance but, more interesting is what he writes in his book about the Hawaiian native ideas about healing. He describes the ways in which, according to these, it is possible to create harmony inside the body, the way in which intuitions can be used for generating changes, the way in which inner peace may be established and he also writes about the healing power of symbols and about dreams.³²

Another PhD in psychology is Arnold Mindell who is a specialist in dreams and had introduced dream work into his psychoanalytic practice (under the name neo-shamanism) which can be of help in processes of building health, community and human relationships.³³ The almost uninhibited ease with which basic elements of shamanism are used as metaphors is almost incredible – the are extended to all situations and used to alleviate the pressure of all forms of diseases, from insomnia to forms of cancer. This is what the community of the great city demands of the urban shaman – instead of healing, an explanation or at least a conscious processing of the situation.

In the 1990's a new, supra-cultural interpretation of neo-shamanism has come into the fore, which means that the shamanic ability is deemed to be present in all people ('...shamanic ability is an innate part of our inheritance as a human being...'³⁴), and one without which we would be impoverished. Various shamanic healing techniques and rites cannot be expropriated and can be used by white man as much as by 'natives' – argues Hal Zina Bennett who is one of the disciples and propagators of this inter-cultural neo-shamanism. 'The value of neoshamanism lies in providing us all with tools and methods for better understanding and integrating the wisdom our predecessors held in the land under our feet. Surely, isolating ourselves from shamanic traditions allows our society to continue thoughtlessly abusing Mother Earth, even to the point of endangering our own survival. Embracing neo-shamanism may be our greatest hope for healing the separation that we suffer in our relationships with each other, our

31 King, S. 1990.

32 King, S. 1990.

33 Mindell, A. 1993.

34 Bennet, H. Z. 1996. 6.

planet and Spirit.³⁵ Variations on this message can be detected in the works of all urban shaman authors.

Reviewing the incredible conquest made by urban shamans we will find that not only do they lack ties with any form of cultural tradition, but their healing know-how is also rather limited. Eleonor Ott held an excellent lecture at an international conference of researchers of shamanism held in Budapest, Hungary, in which she raised with sharp emphases the question of neo-shamans and ethics. According to her the main problem is that many urban shamans believe that healing knowledge and the art of the shaman can be learnt from books, through second or third hand sources.³⁶ At the same time she also raises the problem that the shamans of our day have to rise above their ethno-centric ties since the entire world has become their habitat and the scene of their activity, so that they must step over national and cultural boundaries. These thoughts are in harmony with the notions of Harner and his best disciples and also with those of other responsible neo-shamanic authors.

'Every people today is inter-connected with every other people around the globe. The shaman today, if there are to be shamans today, must break free of the limited, restricted, ethnocentric view of the past and must regard the whole world as the home place. They must go beyond all national, cultural and ethnic barriers. The term 'shaman' may no longer be able to carry the additional meaning of the person whose community is the world, and whose duty it is to engage in helping to heal the world. Even if we have some uncertainty minded person, we have no hesitation in declaring that all of us who live on this planet are in separate need of such healing persons, no matter what they are called, to help us stop our wanton destruction of the world. This is the most important meaning we can learn from shamans of old. The world is us, and we are the world.'³⁷

Thus, for example, a special place is occupied in the world of new age shamanism by the journal *Shaman's Drum* edited with much circumspection by Timothy White. This quarterly journal is a good example of how it is possible to keep a balance between the innumerable advertisements of shaman-training courses and 'pilgrimage' tours and interesting and colourful articles, travelogues and valuable popular scientific informative articles and book reviews. Advertisements for shamanic equipment (drums, crystals etc.) and for shamanic coun-

35 Bennet, H. Z. 1996. 6.

36 Ott, E. 1993.

37 Ott, E. 1993. 12.

seling seem to live side by side with the protection of American Indians' minority rights and the sacred shrines of individual Indian tribes and their natural environment. This is no marvel since in most cases it is the shamans themselves who raise their voice for the protection of their tribal areas, the burial places of their ancestors and holy springs and powers-places where, in no way accidentally, state or private companies try to produce gold, oil or 'only' wood.

Similar tendencies characterise the activity of the Foundation for Shamanic Studies established by Harner which has been publishing an elegant, beautifully printed Newsletter. Since 1992 this quarterly publication has been appearing under the title *Shamanism* and contains an increasing number of valuable articles and studies and, naturally, the full calendar of shamanic trainings (thus, if nothing else, these newsletters can serve as a source for a history of American neo-shamanism to be written at a later point in time). One of the most significant efforts made by Harner and the Foundation is to support surviving old shamans. The programme entitled 'Living Treasure' so far has provided financial help to a Tibetan and an Amazonian shaman and a Nanay shamaness living in the Amur area. Besides, they offer rewards to scholars whose work has enriched our knowledge of shamanism. Support of this kind has mainly been granted to Russian researchers (L. P. Potapov from Saint Petersburg and M. B. Kenin-Lopsan from Tuva) but the Foundation also supports field work. Thus, in the late 1990's when, after the collapse of the Soviet Empire, this was most acutely necessary several Russian researchers have been given the title 'field associate' which entails financial subsidies for research.³⁸

Michael Harner visited Hungary in the summer of 1986 at the invitation of the author of these lines. On this occasion he held a basic training course which was one of the first neo-shamanic drumming sessions in Hungary. It took a decade before his book, which has since appeared in half a dozen European languages (Finnish, Danish, Russian, German and Swedish) could also be published in Hungarian. Harner's introductory practice was attended by the famous group of musicians 'Vágtázó Halottkémek' who were very impressed with the American urban shaman and it was after this time that their music became more consciously penetrated with shamanic symbols. It was also on this occasion that the theatre director István Somogyi, who uses the techniques of shamanic initiation in his theatrical work, in his almost trance-like performance methods, first encountered shamanism. He also constructed methods, first encountered shamanism. He also constructed performances out of the reconstructed pieces

38 c.f. *Shamanism*. 1992. 4: 4:15.

of historical ritual fragments on the basis of the information gained from the 'journey.'³⁹ Somogyi also studies the transporting power of the ensemble of music, song and drumming, together with Mihály Sipos and Éva Kanalas. For this he uses a special method: during his trance journeys he travels in order to 'solve' concrete problems and thus, in a way, improves on Harner's technique because he is rooted with every nerve in the soil of his own cultural tradition. While the American anthropologist-urban shaman's method is a supra-cultural world-shamanism assembled from several culturas, the Hungarian efforts, no matter whether they are musical, dramatic or artistic, always refer back to the original pagan pre-history. This is a significant difference. While in the Western world urban shamans cultivate a supra or inter-cultural shamanism, in the East, especially in Siberia huge efforts are invested in the resurrection of a shamanism based on ancient local traditions.⁴⁰ And if they use the elements of shamanism on contemporary artistic activity, then they reach back to their own cultural roots.

The significance of Harner's work thus has a double effect. On the one hand, in the urban setting he spreads the simple natural healing methods of shamans. On the other hand, among the people who had lost their ancient shamanic culture, he tries to make these traditions conscious. Thus he is a real mediator and so a real shaman, as he mediates between peoples and cultures, traditions and communities, past and present. It is worth starting out on the 'shaman's way', since this not only leads to the knowledge of realities different from ordinary experience, but also gives assistance to the understanding of our inner world. This is the message of the urban shaman.

39 Somogyi, I. 1996.

40 Hoppál, M. 1996.

LITERATURE

- ACHTERBERG, J.
 1985 *Imagery and Healing: Shamanism and Modern Medicine*. Boston: New Science Library
- BENNET, H. Z.
 1996 A Case for Neo-Shamanism. *Shaman's Drum* No. 40:4-6.
- BERENHOLZ, J.
 1993 *Journey to the Four Directions: Teachings of the Feathered Serpent*. Santa Fe, New Mexico: Bear and Company Publ.
- CAHILL, S. -HALPERN, J.
 1991 *The Ceremonial Circle: Shamanic Practice, Ritual and Renewal*. London: Mandala
- CASTANEDA, C.
 1968 *The Teachings of don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. New York: Simon and Schuster
- CHAVERS, R. E.
 1984 *Kinematic Conversion: A Study Guide in Energy-Transformation*. Utrecht: DIES-Cooperative Publ.
- DOORE, G. (ed.)
 1987 The Ancient Wisdom in Shamanic Cultures. An Interview with Michael Harner. In: Nicholson Shirley (ed.) *Shamanism: An Expanded View of Reality* 3-16. Wheaton: Quest Books
 1988 *Shaman's Path: Healing, Personal Growth, and Empowerment*. Boston: Shambala
 1989 The New Shamans. *Yoga Journal* No. 84 (Jan.-Febr.): 42-49, 94-95.
- DRURY, N.
 1989 *Elements of Shamanism*. Shaftesbury, Dorset: Element Books
- FERICGLA, J. M.
 1994 *Los Jibaros, Casadores de sueños: Diario de un antropologo entre los Shuar. Experimentos con la ayahuasca*. Barcelona: Integral
- GOODMAN, F. D.
 1986 Body Posture and the Religions Altered State of Consciousness: An Experimental Inverstigation. *Journal of Humanistic Psychology* 26:81-118.
 1988 *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality*. Bloomington: Indiana University Press
 1990 *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*. Bloomington: Indiana University Press
- GROSSINGER, R.
 1980 Planet Medicine: From Stone Age Shamanism to Post-Industrial Healing. (MS)
- HARNER, M.
 1972 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. New York: Doubleday-Natural History Press.
 1973a The Sound of Rushing Water. In: Harner, M. (ed.) *Hallucinegens and Shamanism* 15-27.
 1973b The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft. In: Harner, M. (ed.) *Hallucinogens and Shamanism*. 125-150.
 1973c Common Themes in South American Indian Yagé Experiences. In: Harner, M. (ed.) *Hallucinogenes and Shamanism* 155-175.
- HARNER, M. (ed.)
 1973 *Hallucinogens and Shamanism*. London-Oxford-New York: Oxford Univ. Press
- HARNER, M.
 1980 *The Way of the Shamans: A Guide to Power and Healing*. San Francisco: Harper and Row.
 1982 Second edition. New York: Bantam Books.
 1990 Third edition. San Francisco: Harper and Row.
 1987 The Ancient Visdom in Shamanic Cultures. In: Nicholson, S. (ed.) *Shamanism* 3-16. Wheaton, Ill.: Quest
 1988 Shamanic Counseling. In: Doore, Gary (ed.) *Shaman's Path: Healing, Personal Growth, and Empowerment* 179-187. Boston: Shambala

- 1989 Helping Reawaken Shamanism among the Sami (Laplanders) of Northernmost Europe. In: *Newsletter of the Foundation for Shamanic Studies* 1:3:1-2. Norwalk, Connecticut
- 1992 A Possible Survival of Celtic Shamanism in Ireland. In: *Shamanism* 5:1:1-3. Norwalk, Connecticut
- 1997 A sámán útja. Budapest: Édesvíz
- HARNER, S.-TRYON, W. W.
1996 Psychological and Immunological Responses to Shamanic Journeying with Drumming. *Shaman* 4:1-2:89-97.
- HARTMAN, J. E.
1987 *Shamanism for the New Age*. Placitas, New Mexico: Aquarian Publishers
- HEINZE, H-I.
1991 *Shamans of the 20th Century*. New York: Irvington Publ.
- HOPPÁL, M.
1989 Városi sámánok – Egy ősi gyógyítási módszer új arca. In: Babulka Péter–Borsányi László–Grynaeus Tamás (szerk.) *Síppal, dobbal... Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében 186–196*. Budapest, Mezőgazd. Kiadó
- 1992 Urban Shamans: A Cultural Revival in the Postmodern World. In: Siikala, Anna-Leena–Hoppál, Mihály: *Studies on Shamanism 197–209*. Helsinki–Budapest; Akadémiai Kiadó
- 1994 *Sámánok – Lelkek és jelképek*. Budapest: Helikon
- 1996 Shamanism in a Post-Modern Age. *Shaman* 4:1-2:99–107.
- HORWITZ, J.
1989 On Experiential Shamanic Journeying. In: Hoppál, Mihály–Sadovszky, Otto (eds.) *Shamanism: Past and Present* 373–377. Budapest–Los Angeles: Istor Books 1–2. Ethnographic Institute
- 1992 Reawakening Shamanism in Sapmi (Russian Samiland). In: *Shamanism* 5:3:1–5. (Norwalk, Conn.)
- 1993 Shamanic Rites Seen from a Shamanic Perspective. In: Åhlbäck, Tore (ed.) *The Problem of Ritual* 39–51. Åbo: Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XV.
- INGERMAN, S.
1988 Therapeutic Use of Shamanism in Cases of Trauma. (MS)
- 1991 *Soul Retrieval: Mending the Fragmental Self Through Shamanic Practice*. San Francisco: Harper
- KING, S.
1990 *Urban Shaman*. New York–London, Simon and Schuster.
- LÖRLER, M.
1989 *Shamanic Healing within the Medicine Wheel*. Albuquerque, New Mexico: Brotherhood of Life
- MATTHEWS, J.
1991a *The Celtic Shaman: A Handbook*. Shaftesbury, Dorset–Rockport, Massachusetts: Element
- 1991b *Taliesin–Shamanism and the Bardic Mysteries in Britain and Ireland*. Aquarian/Thorsons
- MEADOWS, K.
1990 *The Medicine Way – A Shamanic Path to Self Mastery*. Shaftesbury, Dorset–Rockport, Mass.: Element Books
- 1991 *Shamanic Experience: A Practical Guide to Contemporary Shamanism*. Shaftesbury, Dorset–Rockport, Massachusetts: Element Books
- MINDELL, A.
1993 *The Shaman's Body: A New Shamanism for Transforming, Health, Relationships, and community*. San Francisco: Harper
- OTT, E.
1993 Ethics and the Neo-Shaman. Paper presented to the 2nd Conference of the International Society for Shamanistic Research. Budapest
- ROTH, G. with J. LAUDON
1990 *Maps to Ecstasy: Techings of an Urban Shaman*. Wellingborough: The Aquarian Press

- SCOTT, G. G.
 1991 *Shamanism and Personal Mastery: Using Symbols, Rituals, and Talismans to Activate the Powers Within You*. New York: Paragon House
- SHAMANISM
 Quarterly of the Foundation for Shamanic Studies a nonprofit incorporated educational organization
- SHAMAN'S DRUM
 Edited by Timothy White Published by Cross-Cultural Shamanism Network
- SHAMAN
 Journal of the International Society for Shamanistic Research. Edited by M. Hoppál and A. Molnár. Published by Molnár and Kelemen Oriental Publishers (Szeged)
- SOMOGYI, I.
 1996 A belső látás világa. Utazások a szellemvilágba. In: Bátorfi Andrea (szerk.) *Párbeszéd a sötétről* 141–156. Budapest: FILOSZ Humán Bt.
- SÖRENSEN, A.
 (1990) *Shamanism: A Ritual Initiation*. (Original title: Shaman-en rituell iunvielse. Translation from Norwegian by Bridgett Penny-MS)
- STEVENS, J. –STEVENS, L. S.
 1988 *Secrets of Shamanism: Tapping the Spirit Power Within You*. New York: Avon Books
- TOWNSEND, J. B.
 1988 Neo-Shamanism and the Modern Mystical Movement. In: Doore, G. (ed.) *Shaman's Path* 73–83. Boston: Shambala
- UCCUSIČ, P.
 1991 *Der Schamane in uns. Schamanismus als neue Selbsterfahrung, Hilfe und Heilung*. Genf–München: Ariston Verlag
- WALSH, R. N.
 1990 *The Spirit of Shamanism*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc.
- WIENKER-PIEPHO, S.
 1996 Junkfood for the Soul – Magic Storytelling During. Esoteric Workshops. In: Petizold, T. L. (Hrsg.): *Folk Narrative and World View*. Innsbruck: Peter Lang Verl.

LIGHT CAVALRY WEAPON TURNED INTO *LEGÉNYBOT*
(‘BACHELOR’S STICK’)

(THE SURVIVAL AND SHIFT IN FUNCTION OF A WEAPON OF CUMANIAN ORIGIN
WITH THE CUMANIANS IN HUNGARY)

1. Great Cumania (Nagykunság), Small Cumania (Kiskunság) and Jazygia (Jászság) can be found almost in the middle of Carpathian basin and the present Hungary. Great Cumania is situated along the rivers Tisza and Körös, Small Cumania is based on the area between the Danube and Tisza, Jazygia is located on the north, also on the right bank of Tisza, along the rivers Tisza and Zagyva. If we form a 100-140 km long semicircle with compasses into the southern and eastern direction around Budapest, the line will intersect the edge or the middle of each area. Most part of the area used to be a royal estate until the thirteenth century, however, after the Tartar (Mongolian) attack (1241) it was almost depopulated. The estates, abound in waters and grasslands with sparse population, were populated by the Hungarian king Béla IV by Cumanian and Jazygian people after the Mongol imminence had ceased. These two peoples received privileges in exchange for serving the king as soldiers. They had their own superiors and judges, they gave taxes and military service only to the king, they had exemption from paying customs duty and delivering the thirtieth part. At the same time, they were obliged by the king to settle down (living in constant houses, villages), to switch to agriculture (change in lifestyle) and to adopt Christianity (in their appearance it also meant giving up nomad wear and changing their hairdos). The process was long and it did not take place without problems at all. Although they were protected by their privileges, they gradually became Hungarianized (in their language and names), they started to marry Hungarians, especially in the villages at the edge of the area. They slowly integrated in the Hungarian feudal society, where they had their place between the noblemen and serves. They had so-called regional nobility, that is, as long as one lived in the area of Cumania or Jazygia and fulfilled the duties for the community, he was protected by the privileges, but when he moved from that place he could not enjoy these privileges any more. This was not an unknown legal condition in the Middle Ages. In Hungary, only the Székely,

Transsylvanian Saxon population, the Germans of Szepesség, or the nobility of Túrmeze should be mentioned. Mingling with the Hungarians as well as getting organically integrated in the Hungarian social and economic system naturally loosened the former culture of this population, and as a result, several features of the eastern culture brought with them were forgotten or sunk into oblivion. On top of all that, during the 150 years of Turkish invasion, the population was impelled to flee from this place several times, part of them died as the victims of the battles, and many villages were depopulated, similarly to the Hungarian villages in the Great Hungarian Plain. In the eighteenth century, the ethnic composition and culture of the people re-settling mainly from the north changed completely, then, in the more peaceful second half of the century, new inhabitants arrived from different parts of the country. *In spite of the people being ruined and constrained to flee, as well as their mingling with other people, a part of the population remained and can be identified genetically, and this enhanced to survive several cultural elements that characterize only Cumania or Jazygia (or perhaps both). These also prove that a part of the population survived the long fights of the Turkish and Kuruts times.* No doubt that the existence and the protection of privileges when endangered (1702) proved to be a great force to survive. However, it needed survivors, especially at that level of writing the inhabitants of the beginning of the century had. Thus, elements of customs, the pieces of object culture proved to exist today, the procedures related to them can gain a special importance. The Cumanians and Jazygians renewed their feudal privileges in 1745, which ceased to exist only in 1848. The Noble Jazygian Area organized in 1745 ceased to function finally in 1876 as an independent administrative unit, however, Jazygian, Small Cumanian and Great Cumanian consciousness is still very strong, moreover, nowadays, after the change of the communist regime, it is being renewed and creating new values.¹

*In what follows a cultural element will be analysed, which still exists, although it has been modified. It proves by itself that part of the population is genetically related to the former ancestors, and also to their culture at the time of their arrival in the area.*²

1 Fodor, F. 1942, Szabó, L. 1984, 1979, 1990, Selmeczi, L. 1992, Pálóczi-Horváth, A. 1974, 1989, Henkey, Gy., Szabó, L. 1990, Kuznyecov, V.A. 1985.

2 The issue regarding the survival of the star-shaped war hammer as well as other issues related to nomad culture was by me in my lecture at Kunhegyes, see Szabó, L. 1989.

2. The Hungarian word '*buzogány*' (war hammer), which means 'an old weapon with short helve, ending in a solid metal button or barbed, gnarled knob used to hit or club' is of Turkish origin. It appeared as a personal name in 1333, and as a name of a weapon in 1423-24 first. István Kniezsa considers it of Cumanian-Pecheneg origin.³ It had a wide variety of name forms in the Middle Ages too.⁴ It should be noted that the Cumanians readily gave names of weapons to persons (*Buzkan* - '*buzogány*', *Chakan* - '*csákány*', *Baltha* - '*balta*').⁵ According to the findings of Hungarian archeological research, the appearance of the war hammer as a weapon can be related to the Cumanians in East Europe, or at least they spreaded it in a wider circle. Today an earlier date (perhaps Bronze Age) is not considered justified.⁶ It is also supported by several contemporary representations from which the picture representation of the Hungarian Anjou Legendarium from the second half of the fourteenth century should be highlighted, where the Cumanian warrior injuring St László is holding a star-shaped war hammer in his hands.⁷ The legendarium depicts St László and his warriors (but also the girl assisting the king) with battle axes. In some later pictures it can be observed that war hammer as a weapon appeared with the Hungarians, moreover, it is used as a sign of dignity, which refers to Byzantine effect according to László Kovács and other archeologists.⁸ The appearance of the war hammer as a weapon was related to Pechenegs and Cumanians by Géza Nagy first, and he and some other archeologists pointed out that first it was used to break light armours, then in West Europe the so-called bladed war hammer breaking heavy armours developed, which appeared in the miniatures of Illustrated Chronicle (*Képes Krónika*) from the middle of the fourteenth century, thus considered very early in Hungary.⁹ In the fourteenth century, just because of the heavy armours, star-shaped war hammer as a weapon was slowly pushed in the background, and 'is replaced by the bladed war hammer of western origin, which was also suitable to break helmets and armours becoming stronger and thicker'.¹⁰

It can be claimed that there are hardly any pieces of star-shaped war hammers from authentic archeological sites we are interested in, although there are several of this kind in the National Museum as well as in the collections in the

3 MNyÉSZ I. 755, MTESZ I. 400., *Kniezsa, I.* 1955. I. 83-804.

4 *Szamota, I.* 1902-06. 97-98.

5 *Kovács, L.* 1971. 165.

6 *Nagy, G.* 1980. 403-4, *Kovács, L.* 1971. 167.

7 *Lenárdy, F.* 1973. XLIV. 11.

8 *Kovács, L.* 1971.

9 *Nagy, G.* 1990. 403-5, *Kovács, L.* 1971. 167-68.

10 *Pálóczi-Horváth, A.* 1989. 72-73.

country. Moreover, after Géza Nagy published his study, no important findings have been published that would modify his point of view.¹¹ The dispersion of findings is rather large, however, the known or supposed sites are concentrated on the Great Hungarian Plain. It is also interesting to mention that this type of weapons was not frequent on the East European steppes, it can be found sporadically there too.¹² Probably László Kovács is right, there was no cult related to this late clubbing (shattering) weapon any longer, and it was not placed in the grave at the funeral like for example a sword, knife or a bow.¹³

Hungarian war hammers were classified by László Kovács.¹⁴ He states that this clubbing weapon was made of iron or bronze. The four-spiked war hammer seems to be the oldest, which was found in the Kazar-aged, nineteenth-tenth century layer of Sarkel, but it also happened to appear in Slavic graves, and pieces dated from later periods were found on the Balkan. Four-spiked war hammers made of iron or bronze have a round hole broken through in the middle, and the helve can be inserted there. The second type (war hammers having a shape of a cube with the edges cut) is similar in structure, the four-spiked war hammer with knobs as well as the fourth type, the twelve-spiked one had a hose, which also stabilizes the helve. The most elaborate type was developed in the area of Kijev (made of both iron and bronze). The knobs (spikes) of the fifth type of war hammers with spherical or barrel shapes have the form of a semisphere, whereas in their structure, as well as regarding the adjustment of the helve they are identical with the four-spiked war hammer.¹⁵

This latter type however, if it is dated correctly, suggests the idea of a possibly much earlier appearance. In Orjokonidze (Vladikavkaz today), the capital of Osetia, the archeological exhibition of the university presented a four-knobbed (spiked), spherical war hammer made of bone, which could be seen even in 1984. The exhibiting archeologist listed it among the findings of Kaban culture (eleventh-seventh century B.C), that is, he identified it with the ancient Caucasian culture dated before the Scythian times. It would mean that this weapon (?) might have developed formally in this area earlier, and only the material changed later.¹⁶ It is also reinforced by the material collected by Jenő Zichy in his Caucasian

11 See *Temesváry, F. 1984.* 121-23.

12 Laszlovszky, J. 1979. 27-28. A fragment of a war hammer found in a house from the Árpád age in Kisrépart, Tiszazug reinforces the twelfth-thirteenth century dates by an authentic excavation.

13 Kovács, L. 1971.

14 Kovács, L. 1971. 179.

15 See Kovács, L. 1971, figure with the explanations

16 There was no guide to the exhibition. However, *V. A. Kuznyetsov*, professor of archeology at the university, who guided the excavation, gave information himself.

expedition. Objects placed in the ethnographical and archeological collection were described by János Jankó and Béla Posta, the latter also showing parallel findings in Transsylvania (war hammers with knobs made of stone from the period before the Bronze Age, some types of which are identical with both the bone war hammer of Ordjokonidze and the bronze war hammers of the later Pecheneg era). The wooden sticks with button endings in the ethnographical collection also suggest some parallels. Moreover, within Caucasian findings, long forms with a hose can also be observed. This, obviously, can be related to Pecheneg, Cumanian and other people of the steppe.¹⁷

As a summary of all that have been said so far, *Pecheneg-Cumanian people brought a new weapon to Europe and disseminated it largely, that was the war hammer that could break light armour, the form of which developed in horse riding nomad people, and it became more and more perfect in the Kijev area occupied by the nomad tribes*. It was wrought from iron or moulded from bronze (sometimes made heavier with lead), and these types became widespread on the Balkan and in the Carpathian basin. They reached as far as the west, where owing to the stronger armour, other forms of war hammers also developed (bladed war hammer and others). These replaced the star-shaped ones in our area too, as they could only be used against easy armour. Our archeological findings are dispersed on a large area, they cannot be precisely dated, they can be only formally classified (including Russian and Balkan findings), and the history of development can hardly be detected or can be done with difficulty. It is probable that the form had developed from different materials (bone, stone, wood), and it was applied as a weapon too. *It seems to be undoubtful that it became widespread and became part of military equipment in a wider range in the Carpathian basin and on the Balkan during the Pecheneg-Cumanian era.*

3. The Hungarian word *legény* 'bachelor, young man, etc' was first recorded in 1138 in the sense of 'young man'. Its origin is unknown. The meaning in the present day language is rather diverse, and this diversity has developed and enriched since the fifteenth-sixteenth century. Now we focus on only the first two meanings we are interested in, that is 'a bachelor, an adult, single man (from a village) mature to get married until he does not exceed the usual age of marriage

17 Zichy, J., Jankó, J., Posta, B. 1897. I. See Table LVII. Caucasian sticks, the patterns on the head are similar to moulded, cloven war hammers. Table CII. Caucasian war hammers (bladed and spherical war hammers). Table V. Sporadic findings. The second and the third are war hammers of spherical shape, the first is a star shaped war hammer with a hose, and the fifth and the sixth have star shapes but no hose. A parallel in Hungary: star shaped war hammer from Bereg county: Table XI 28. Polished spherical war hammers with spikes made of stone from Transsylvania: 25 on page 293 and 27 on page 195.

too much' and 'physically and mentally strong, spirited brave man'. But it also means 'migrant young man learning some craft' or 'servant' or 'soldier'.¹⁸ In the Hungarian folk customs the different age groups are institutionalized only late (in the case of both sexes) in the sense that the shift from one age group to another is marked with canons or rites of transition. As Imre Németh summarized it, based on the articles and books published till that time, this also developed in our area, but it happened in the Transdanubian and Transsylvanian parts, where the customs of the different German companies of young men, as well as those of the guilds had an impact on the Hungarians living in the neighbourhood. The first *legénytársaság* 'young men's company' and *legénycéh* 'young men's guild' were established here, and they had their officers and symbols expressing the idea of being a *legény*. As it is explained by Imre Németh, it does not mean that markable age groups for both parties as well as different tasks and rights within the community did not exist.¹⁹ In the pictures, the young men, having the symbols of the guild, do not wear differentiating signs (e.g., a headdress or folding it, boots for ceremonies, etc.).

Daywear or certain specialties might have expressed being a *legény*. The description of the dance called *legényes* does not include special tools for dancing. The participation in the proper activities and its acknowledgement by the community was sufficient. This could obviously be expressed by a variety of things (the colour of wear, the way how they wore their hat or had their hair, or seating arrangement in church, courting, going to the inn or to girls' houses on *legény* days, Easter customs with sprinkling water, setting up a may-pole, employment for work and the amount of wages). However, lacking signs was not typical on areas either where western effects had actually less impact on the community (Jazygian-Cumanian area). At the maximum, it was not in the centre of ethnographical research.

In the middle part of the Great Hungarian Plain, in the area of Great Cumania, the collection of the museum preserved several so-called *legénybot* 'bachelor stick'. It is moulded from brass, ends in a small ball, and from this starts out a hose made of brass, the length of which exceeds twice or three times the diameter of the ball, this stabilizes the thicker end of the wooden helve. In the hole through the hose, there is a fixing nail, but there are variations, in which the upper part of the sphere has a hole, and the screw, mostly ornamented with brass, goes through, fixing the war hammer head made of brass to the helve. The helve

18 See MNyTESZ I. 313., ÚMTSz 3. 775-78, EtSz. IV. 650-51, EMSzT VII. 916-24. TESz 2.

19 MNL 3. 426-34, *Tátray*, Zs. 1994.

originally is a natural and strong piece of wood of 140-150 cm length. In the upper part joined in the spherical head or hose, it has a diameter of 15-20 centimeters fitting the height of the young man (up to his shoulders), but there are shorter ones (of 40-50 centimeters). The sticks made of brass were rubbed shining by the young men so that 'even sunshine should slide on it'. *The stick was an ornament for the young men of Great Cumania and Jazygia, a symbol of being considered an adult, being considered a legény, that is mature to get married and to establish a family.* These shining sticks were the ornaments and signs young men were carrying with them, they are typical of only Great Cumania and the surrounding area, but they appear in Jazygia in a smaller number. No other signs of being a young man can be found elsewhere, here, however, they appear in large quantities. The variety with ornamented hose dates back to the seventies and eighties of the last century. In a photo taken in 1890 in Kunhegyes, the young man is holding the stick proudly, the silver buttons on his waistcoat and on his pelisse are shining. He is wearing a feathered hat on his head, which is also a symbol of being a *legény*. In another photo taken at the beginning of this century on the occasion of ordaining a bell, every single young man is holding a stick like this.

The data collected from narrating and from photos are supplemented by the different varieties of sticks having the date on them. The date, initials, or probably some ornaments were engraved or carved later when the metal was cold. The sphere-shaped head however, was moulded, it was burnished and polished only when it became cold, so that the surface should be evenly smooth. They were made in large quantities by gypsies involved in founding bells, cattle bells, or in moulding shepherd sticks and buckles of belts (*smiths, tinsmiths, coppersmiths*) as well as by locksmiths and blacksmiths who learned the craft. One centre where these were made was undoubtedly Kunhegyes, together with some other settlements of Great Cumania, and smaller villages situated at the edge of Hortobágy, where clever gypsy blacksmiths, wandering coppersmiths and tinsmiths prepared other metal objects for the sheperds. The daughter of one of the last locksmith in Kunhegyes could see how the stick was made. War hammer forms made of wood, or stick heads brought as samples were pushed into the wet backing sand, or into the two-part cast mould. Then they continued working on the cold surface of the moulded piece.²⁰

The last dated pieces are from the second part of the twenties. At that time the stick was replaced by a walking stick or a cane stick kept in the bootleg,

20 Bakó, F. 1992. 72-86 describes the copper moulding technique followed by the gypsy coppersmiths from Tiszaigar working at the edges of Hortobágy and Great Cumania, they also made war hammers. See SZMNA I. 1. -I. 2. Issues

showing that the young man had become a *legény*. (Settlements of Cumania were towns inhabited by peasants and burghers.) The old brass-headed bachelor stick was considered *rural*.

If we take a closer look at a type of the sticks with a hose, we can notice that they end in a head with star shape (with twelve spikes) similarly to the battle war hammers of Cumanian-Pecheneg origin made of iron or brass. The way the star was made is identical, the only difference is in the size and weight of the bachelor stick, as it is smaller. Even the ornament of the hose, forming a convex ribbon, is almost identical, moreover, the surface was engraved in the same manner. No one can doubt the common roots and the fact that this is the same object with an altered function. Another evidence is that war hammers without a hose, or with barrel shape, also survived mainly with the Cumans earning a living from keeping livestock. These were used by sheperds to defend themselves against the wolves attacking the herd as well as against highwaymen and outlaws in addition to the *fokos* (small axe on long helve or at the end of a walking stick) and the *ólmosbot* (leaded stick). *The former star-shaped war hammer used as a weapon earlier, after it had been no longer effective as a cavalry weapon, survived within the Cumanian and Jazygian sheperds as a hand weapon, but it also become an ornament and weapon for the young men very early.* This shift is also mentioned, though without a formal description, by István Györffy based on records from the eighteenth century. Sándor Szűcs cites a decision made by the Great Cumanian captain in 1775 regarding these two tools: 'no one shall go to the inn with a *fokos*, stick or any other harmful tool, because otherwise the harmful tool of this kind will be taken from him, and he will be sentenced to twelve strokes'.²¹ Owing to this, a variety of the helve developed, which is only fifty-centimeter long, so that it could be hidden in the sleeve of the shirt or coat, so that no one should notice it, and it was taken out as a dangerous weapon only when the fight in the inn had burst out. As it was told by a 95-year-old man from Karcag in the forties: 'As if the young men were sitting in the pothouse with empty hands, but if it turned like that, in a minute, sticks and hammers started to clap. Just like when there is no cloud in the sky, and the thunderstorm is already here.'²² I collected data from a bold-headed person in the 1960s in Jászdózsa, who was beaten with a hammer with short helve in the inn when he was a young man. The hollow on the bold head was so deep, that even a walnut could be placed in it, and he was able to dance with a walnut in the hollow, and it did not fall out (this was his show). The short helve can be considered short only when compared to the bachelor stick.

21 Györffy, I. 1984. 14. 108, Szűcs, S. 1965. 34-35.

22 Szűcs, S. 1965. 36.

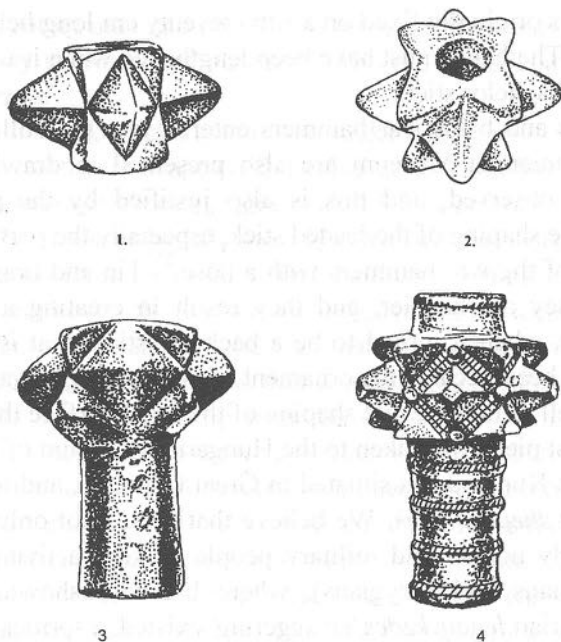
The war hammer is originally fixed on a fifty-seventy cm long helve. Thus, this is the original form. The helve must have been lengthened when it was changed into a sheperd stick or bachelor stick.

Leaded sticks and brass war hammers entered into the collection of István Györfly Great Cumanian Museum are also presented in drawings by Sándor Szűcs, it can be observed, and this is also justified by the pieces of other collections, that the shaping of the leaded stick, especially the part under the head, is similar to that of the war hammers with a hose.²³ Tin and brass were cheaper than brass, but they are heavier, and they result in creating a more effective weapon. However, when it turned to be a bachelor stick, that is when the stick with shining brass head became the ornament of young men, it was not the weight but the form as well as the size and shaping of the brass surface that became more important. The first piece was taken to the Hungarian Museum of Ethnography by Ottó Herman from Kunmadaras situated in Great Cumania, and *it was entered in the inventory as a sheperd stick*. We believe that it was not only by chance that within the formerly nomad and military people making a living from keeping livestock (Cumanians and Jazygians), where bravedo, showing courage and strength, in Hungarian *legénykedés* 'swaggering' existed, a former weapon used in fights and self-defence shifted to be the symbol of being a *legény*, which also expressed Cumanian and Jazygian self consciousness.

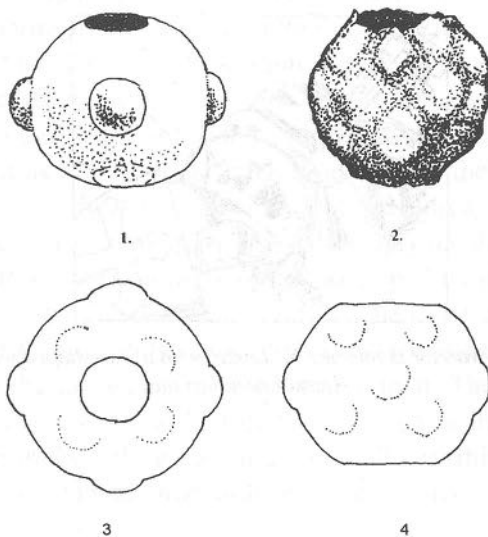


*A Cumanain warrior is injuring St. László with a star-shaped war hammer
Anjou Legendárium*

23 See SzMNm 315-25.



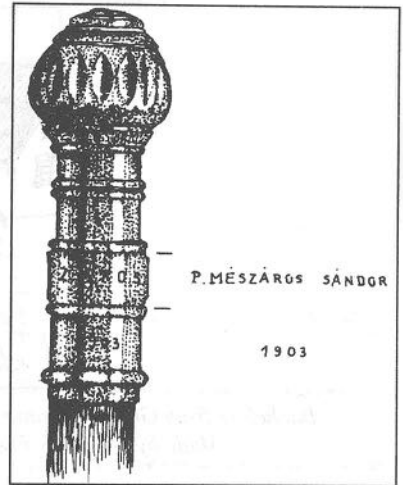
1-2. Star-shaped war hammers of Pecheneg-type without a helve
 3-4. Star-shaped war hammers with a helve cast in bronze developed in the Kijev area



Sphere or barrel-shaped war hammer made of iron (Hungary)
 3-4. A sketch of sphere or barrel-shaped war hammer made of iron (Hungary)



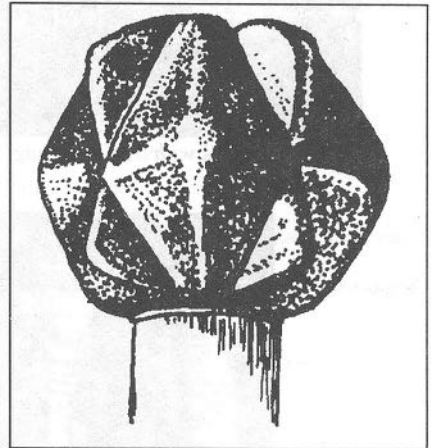
Bachelor's stick with a star-shaped head with a helve made of brass from Kunhegyes (1887)



Bachelor's stick with a sphere-shaped head imitating a star made of brass from Kunhegyes (1903)



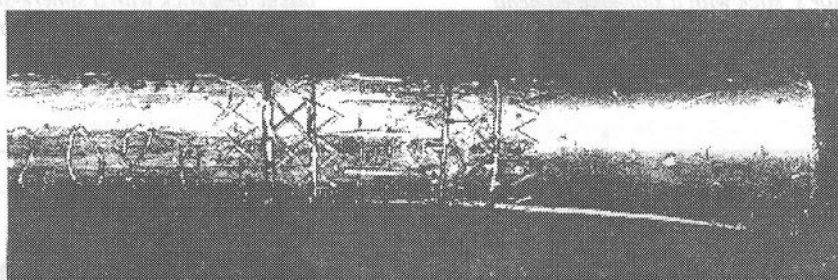
Peasant from Kunhegyes with a bachelor's stick around 1890.



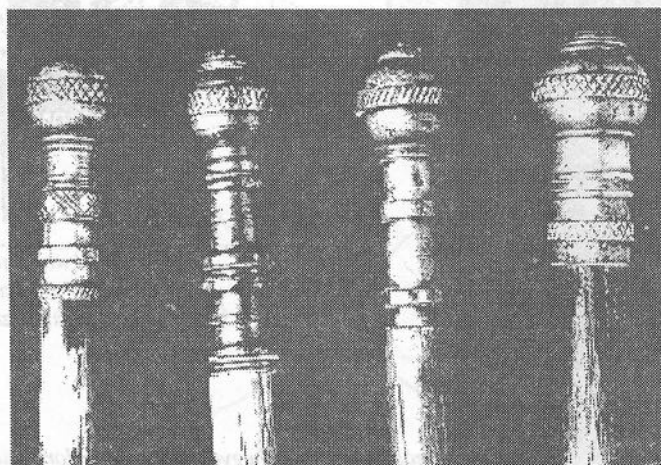
Star-shaped war hammer made of copper used as a stick by shepherds. Mezőtúr



*Bachelors from Great Cumania with leaded sticks and a fokos on a leaded stick.
Made by Sándor Szűcs after a drawing from the 18th century*



Bachelor's stick with leaded ending, with traces of cast lead patterns. Karcag (1802)



*Sphere-shaped bachelor's sticks ending in ornamented heads with helms
from Great Cumania*

LITERATURE

- BAKÓ, F.
1992 Kézművesség egy alföldi faluban. Tiszaigaz 1949–1950. Eger
- EMSZT
1995 Erdélyi magyar szótörténeti tár. VII. Budapest–Bukarest
- ÉrtSz
1970 Magyar értelmező szótár IV. Budapest
- FODOR, F.
1942 A Jászság életrajza. Budapest
- GYÖRFFY, I.
1948 Nagykunsági krónika. Karcag.
- HENKEY, GY.–SZABÓ, L.
1990 The kiskun and nagykun groups. In: Genetics of the hungarian population. (ed.: Czeizel E.–Benkmann, Heidige-G.–Goedde, H. Werner) 39–49. Budapest
- KOVÁCS, L.
1971 A Magyar Nemzeti Múzeum fegyvertárának XI–XIV. századi csillag alakú buzogányai. Folia Archeologica. 165–181.
- KUZYNECOV, V. A.
1985 Jászú v Vengrii (kratki izstoriciszeskij ocserk). Izbesztija Szevero-Kavkazkava naucsna centra obsesztj nauki. 3. 40–45.
- LASZLOVSKY, J.
1982 Árpád-kori leletek Tiszaugon. Múzeumi Levelek. 39–40., 25–30. Szolnok
- LÉNÁRDY, F.
1973 Magyar Anjou Legendarium (hasonmás kiadás). Budapest
- MNL
1980 Magyar néprajzi Lexikon III. Budapest
- MTSz
1893 Magyar tájszótár I. Budapest
- NAGY, G.
1890 A magyar középkori fegyverekről 2. közlemény. Archeológiai Értesítő 403–416.
- PÁLÓCZI-HORVÁTH, A.
1989 Besenyők, kunok, jászok. Budapest
- SELMECZI, L.
1992 Régészeti-néprajzi tanulmányok a jászokról és a kunokról. Debrecen
- SZABÓ L.
1989 Adatok Kunhegyes néprajzához. In: Tanulmányok a 700 éves Kunhegyesről. (Szerk.: Szurmay E.) 71–79. Kunhegyes
1990 The jász group. In: Genetics of the hungarian population. (Ed.: Czeizel E.–Benkmann, Heidige-G.–Goedde, H. Werner). 49–53. Budapest
- SZMNA
1974–1975 Szolnok Megye Néprajzi Atlasza I.1., I.2. (Szerk.: Csalog Zs.–Szabó L.), Szolnok
- SzMNm
1987 Szolnok megye népművészete (Szerk.: Bellon T.–Szabó L.) Budapest
- SZÜCS, S.
1965 Az ónosfa meg a buzogány. Múzeumi Levelek 7–8. 33–36.
- TÁTRAY, ZS.
1994 Leányélet. Budapest
- TEMESVÁRY, F.
1984 A váci Vak Bottyán Múzeum fegyvergyűjteménye. Vác
- TESZ
1970 A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára II. Budapest
- ÚMTSZ
1992 Új magyar tájszótár. III. Budapest
- ZICHY, J.–JANKÓ, J.–POSTA, B.
1897 Da migration de la rache hongroise, par le comte Eugène de Zichy I–II. Budapest

HANDWERK UND HANDEL

(EINIGE VOLKSKUNDLICHE BEZÜGE ZU DER VERBINDUNG ZWISCHEN
TRADITIONELLEM HANDWERK UND WARENAUSTAUSCH)

Wenn *Károly Kós* in seiner bedeutsamen Studie zum traditionellen Warenaustausch 1972 zu Recht behauptet, dass in der Volkskunde die Untersuchung des volkstümlichen Handels, der Austausch von erzeugten Gütern, außer Acht gelassen wurde¹, so kann heute wohl kaum ohne Übertreibung festgestellt werden, dass dieser Problembereich in den vergangenen zwei Jahrzehnten einen hervorragenden Platz in der Forschung eingenommen hat und² die Rolle von regionalen wirtschaftlichen Beziehungen aufgewertet wurde. Dies wurde durch mehreren Faktoren gefördert. Einerseits wurde offenbar, dass die regionale Gliederung der herkömmlichen volkstümlichen Kultur ohne eine korrekte Untersuchung der Traditionen in der Produktion der verschiedenen Kleinlandschaften nicht aufgedeckt werden kann. Hierdurch gelangten das Vorhandensein unterschiedlicher Traditionen in der Wirtschaft sowie die verschiedenen Produktionsstrategien an die Oberfläche und die Bedeutung der Spezialisierung einzelner Siedlungen und Kleinlandschaften wurde besonders hervorgehoben. (In anderer Beziehung wurde so auch auf die verschiedenen handwerklichen Tätigkeiten aufmerksam gemacht, die vielerorts neben, sogar anstelle der allgemein für "bäuerlich" oder "herkömmlich" aussehenden landwirtschaftlichen Tätigkeit.) Andererseits stellte sich - gerade durch die Aufdeckung der Tätigkeiten in der lokalen Produktion - eindeutig heraus, dass die Vorstellung von der einst angenommenen bäuerlichen Autarkie nicht haltbar ist. Zwischen den Landschaften, die sich den verschiedenen natürlichen Gegebenheiten auf unterschiedliche Art anpassten, in ihrer Lebensweise voneinander abwichen und über die verschiedensten wirtschaftlichen Strategien verfügten, bestand ein traditionsreicher Austausch von erzeugten Gütern. Dieser so spezifische und regelmäßige Prozess wirkte sich auf die Verbreitung von Gegenständen, Gerät-

1 *Kós, K.* 1972. 9-51.

2 *Dankó, I.* 1979.; *Viga, Gy.* 1990.

schaften und Techniken aus und beeinflusste nicht nur zahlreiche Sphären des volkstümlichen Wissens und Könnens, sondern grundlegend auch die volkstümliche Mentalität. Das heisst mit anderen Worten, dass die Forschungen sich den Fragen widmeten, die den engsten Interessenkreis der Volkskunde ausmachen, indem sie zugleich die früher vorausgesetzte Abgeschlossenheit der dörflichen Gemeinschaften auflösten, oder anders gesagt: die gesamte Lebensqualität der Menschen von damals auf eine höhere, menschlichere Ebene hoben. Von ganz besonderer Bedeutung im Zusammenhang mit dem Verlauf des Warenaustausches ist die Aufdeckung der verschiedenen Migrationen. Hierdurch wandelte sich das frühere Bild von der Gesamtstruktur der traditionellen volkstümlichen Kultur in macher Hinsicht, und neben den früher überbetonten stabilen, konservativen Migrationen gewann nun die Erkenntnis von der Tatsache der Innovation an Raum. Darin spielte an sich nicht letzteres eine wesentliche Rolle, sondern vielmehr die Frage, wie die das erste, die Tradition, auf letzteres reagiert, - ob die neuen Gerätschaften und Techniken eine Chance haben, integriert zu werden, und wenn ja, wie sie dann auf die traditionelle Kulturstruktur wirken.

1. Egal, ob man nun vom Handwerk oder vom Handel gesondert, oder aber vom Zusammenhang dieser beiden aus an das Thema herangeht, ausschlaggebend ist es, die Wichtigkeit der voneinander abweichenden landschaftlichen Gegebenheiten des Karpatenbeckens und die daraus resultierenden abweichenden Produktionsformen herauszustellen, selbst wenn man sich der Anklagen des geographischen Determinismus verwehrt. (Obwohl der mit Feldforschung beschäftigte Ethnograph im Laufe der Jahre immer mehr Einsicht in die geographische Determiniertheit gewinnt, so ist er doch bestrebt, seine Meinung durch die Wirtschaftsökologie oder andere moderne Auffassungen zu rechtfertigen!)

Schon *Jenő Cholnoky* machte darauf aufmerksam, dass sich das zur Zeit des Heiligen Stephan entstandene Komitatssystem den geographischen Einheiten anglich und die Komitatsgrenzen zumeist (auch) den natürlichen Grenzen folgten.³ In dieser Weise verbanden die Verwaltungseinheiten - wenn auch vereinfacht - die in ihren Gegebenheiten voneinander abweichenden Landschaften und unterschiedlichen Produktionsvoraussetzungen zu einer Einheit. Besonders auffallend wird dies z.B. in Oberungarn, wo die Komitate aus der Zeit des Hauses Árpád bzw. Anjou im wesentlichen je ein Becken einnahmen.

3 *Cholnoky, J. é.n.* 59.

Die obenerwähnten Becken, bzw. der die zentralen Gebiete des Karpatenbeckens konzentrisch einfassende Beckengürtel und das starke Bergmassiv verlangten nach einem Zusammenwirken der einander wirtschaftlich ergänzenden Gebiete. Die Lebensbedürfnisse konnten nur durch ein Zusammenwirken von in ihren Gegebenheiten abwechslungsreichen heterogenen Landschaften, nicht aber von homogenen, befriedigt werden. Was schon die Raumstruktur der Ansiedelung des fürstlichen (königlichen) Dienstvolkes aus der Zeit des Hauses Árpád ahnen lässt und die Wirtschaftsgeschichte, vor allem die unzähligen Angaben der Volkskunde eine Spezialisierung nach unterschiedlichen Tätigkeiten, d.h., verschiedene Formen der Anpassung sowie die Tatsache bestätigen, dass zwischen den in ihren Gegebenheiten so verschiedenen Landschaften über Jahrhunderte hinweg ein unentwegter reger Warenaustausch pulsierte, der die Existenzbedingung für das tägliche Leben darstellte, so dürfen wir zu Recht annehmen, dass alldies über eine spezifisches inneres System, eine Ordnung verfügte, in welcher sich wiederum die Erfahrungen von Jahrhunderten und Generationen summierten.

Die lange Zeit über einseitigen Getreideanbau sowie Getreideüberfluss verfügende Große Ungarische Tiefebene liegt inmitten einer Hügellandschaft mit ausgeglichener landwirtschaftlicher Produktion, Obstanbau und vielseitigem Handwerk, welche sich in Richtung auf ihre marginalen Regionen hin an eine bewaldete Berglandschaft anschmiegt. Die hier unzureichende landwirtschaftliche Produktion - und andererseits die relative Überbevölkerung - verlangen augenfällig nach einer Verbindung mit den landwirtschaftlichen Gebieten. Natürlich sind die einzelnen Produktionszonen nicht scharf voneinander getrennt, ihre Grenzen verschoben sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder. So drangen beispielsweise durch die Flusstäler die landwirtschaftlichen Formen der Tiefebene in die Hügellandschaft vor; auch die Becken in der Bergzone weisen eine Gliederung auf.

Die Gliederung des Geländes spiegelt sich in den Bodengegebenheiten, im Klima und in der Pflanzendecke wider, und dementsprechend differenzieren sich auch die menschlichen Lebensformen. *Tibor Mendöl* sagte hierzu: "Die Möglichkeiten der Landwirtschaft und der Siedlungen sowie ihre wirkliche Entwicklung sind im Inneren unterschiedlich, und sie sind allmählich, in fast ringartigen Übergängen unterschiedlich nach außen hin in den ansteigenden Randgebieten. Derartige Unterschiede verlocken zu einem Ausgleich, zum Warenaustausch. Diese Art Austausch stellt einen Verkehr dar, der sich auf materielle wie auch geistige Güter, ja, sogar auch auf die Menschen selbst er-

streckt, der nach von den Landschaften strahlenförmig ausgehenden Wegen sucht. Diese sind schon von der Natur vorgezeichnet: vom Bergrand aus verlaufen die Täler strahlenförmig auf die Becken zu."⁴

Die landschaftliche Gliederung des Karpatenbeckens wirkte sich auch auf die gebietsmäßige Verteilung des Handwerks sowie auf die Formierung der mit ihm in Zusammenhang stehenden Siedlungen aus. Wie *Pál Teleki* und *Gyula Prinz* feststellen, war das traditionelle Textil- und Lederheimhandwerk des Landesinnern von dem - in nicht zu verachtendem Maße slawischen - holzverarbeitenden Handwerk der Waldgebiete umgeben. Einzelnen Einschlüssen gleich tauchte dazwischen immer wieder das eisenverarbeitende Handwerk des oberungarischen Erzgebirges auf. Am Rande des Beckens waren die Waldgebiete von Handwerkerstädten durchsetzt: in einzelnen oberungarischen Becken drängten sich diese nahezu aneinander, in den weitläufigeren Becken verteilten sie sich hingegen entlang der Handelsstraßen. In den Waldregionen kamen sie häufig vor, in den trockenen Becken dagegen seltener.⁵

Dem Obengesagten entsprechend stellte die Große Ungarische Tiefebene die zentrale Zone, das Zentrum des Wirtschaftslebens des Landes dar. Hierher - und natürlich auch ihr heraus - strömte der Verkehr durch die centripetalen Flusstäler aus dem Hügel- und Bergland.

Natürlich ist dieses Bild in Wirklichkeit weitaus komplizierter und nuancierter. Tatsache bleibt jedoch, dass die Bodenfruchtbarkeit der Ackerflächen in Richtung auf die Randgebiete immer stärker zurückgeht, der Wert des Bodens nachläßt, den Waldungen in der Gemarkung der Siedlungen eine immer größere Rolle zukommt und die vorhandenen Äcker immer schwerer zu bearbeiten und durch die Bodenerosion verstärkt gefährdet sind.

Dieser Umstand sowie zahlreiche andere lokal Faktoren regten die Bewohner des Hügel- und Berglandes zur Ausübung handwerklicher Tätigkeiten an. Obwohl die Bauern hier trotz der ungünstigen Bodenbedingungen auch Korn anbauten, übten sie nebenher - auf unterschiedlicher Ebene - verschiedene Tätigkeiten aus. Vom Frühjahr bis zum Herbst gingen sie in ihrem Heimatort oder in der näheren Umgebung der Landwirtschaft nach. Vom Herbst bis zum Frühjahr dagegen rodeten sie im Wald, transportierten Holz, übernahmen Fuhrarbeiten oder schnitzten aus Holz. Wenn es auf dem eigenen Grund und Boden weniger Arbeit gab - denken wir hier z.B. an die vorwiegend Heu produzierenden Gebiete der Niederen Karpaten - so gingen sie im Sommer für

4 *Mendöl, T.* 1932. 62.

5 *Prinz, Gy. - Teleki, P.* é.n. 180-182.

zwei bis vier Wochen zu Ernte- und Drescharbeiten ins Flachland und arbeiteten ansonsten im Forst oder in den Handwerksbetrieben der Umgebung. Die Frauen bzw. die Familienmitglieder erledigten die notwendigen Arbeiten auf dem weniger ertragreichen heimischen Acker.

Während das handwerktreibende Volk des Hügel- und Berglandes erst recht spät, im 19. Jahrhundert, vom Ackerbau, bzw. von der Landwirtschaft loskam, und in den Städten und Dörfern vor 1848 die Handwerker vorwiegend Kätner oder Instleute waren, die neben dem Handwerk auch Landwirtschaft betrieben, so war der Großteil der Leibeigenen in den Randgebieten die meiste Zeit des Jahres nicht in der Landwirtschaft tätig. Was die oberungarischen Komitate betrifft, so arbeiteten die Menschen hier in der Forst, fuhrwerkten, fällten Bäume, oder arbeiteten als Fuhrleute für die Hammerschmieden, Glashütten und Berkwerke in der Umgebung, waren in den Steinschlägen tätig oder fertigten Bahnschwellen, Fassdauben und die verschiedensten anderen Holzgerätschaften an oder gingen anderen handwerklichen Tätigkeiten nach. Im Hügel- und Bergland war all dies Teil der traditionellen volkstümlichen Kultur.

An dieser Stelle sollen zwei Elemente besonders hervorgehoben werden. Einerseits waren die Leibeigenen - als Aushilfs- und Hilfsarbeiter - in den unterschiedlichen Manufakturen, später dann in den Großbetrieben und in den Bergwerken zugegen und vom 17.-18. Jahrhundert an war - wie dies exakt zu belegen ist - ihre Lebensweise dann durch eine spezifische Dualität geprägt. Andererseits fertigten sie - vor Auflösung der Leibeigenschaft auch für ihren eigenen Herrn - außerordentlich vielfältige Gerätschaften und Gegenstände, deren Weg sich in historischen Quellen gut verfolgen läßt: Es ist eindeutig, dass sie ihre Produkte gegen landwirtschaftliche Güter aus dem Flachland eintauschten.

Das oben Gesagte durch detaillierte Angaben zu belegen, ist hier nicht möglich, doch zwei historische Querschnitte eignen sich ausgezeichnet, um diesen Fragenkreis transparent zu machen. Zum einen ist dies eine Reihe von Urbarialbescheiden (*investigatio*) aus den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts unter Maria Theresia. Hier kann ich anhand eigenen Materials aus den Komitaten Zemplén, Zólyom, Sáros und Liptó nachweisen, dass die Feudalzeit die vielseitigen Tätigkeiten der Leibeigenen im Hügel- und Bergland in keiner Weise einschränkte, sondern ganz im Gegenteil den Handel und die Anstellung in anderen Gegenden noch unterstützte, damit die Leibeigenen das zur Zahlung der sog. *portio* notwendige Geld verdienen konnten. (Anders war die Lage natürlich im Flachland, wo es nie genug Leibeigene gab, um den Boden der Grundbesitzer zu bestellen.)

Den anderen Querschnitt liefert die regnicolare Konskription aus dem Jahre 1828, anhand derer *Vera Bácskai* und *Lajos Nagy* einen mustergültigen Nachweis des Zusammenhanges zwischen den Produktionsüberlieferungen der einzelnen Landschaften gaben sowie davon, in welcher Weise die Marktdistrikte die historisch herausgebildeten Migrationen der Produktionsbereiche im historischen Ungarn vermittelten.⁶

Ohne verschweigen zu wollen, welche Bedeutung die Abschaffung der Leibeigenschaft im Bereich des Warenaustausches zwischen Leibeigenen und Bauern oder im Bereich des bäuerlichen Handwerks hatte, ist es fraglos so, dass die Überlieferungen der einzelnen Dörfer und Kleinlandschaften und die vielförmige Spezialisierung zuweilen mehrere Jahrhunderte zurückreichen und über Generationen hinweg der dort ansässigen Bevölkerung ihren Platz innerhalb der landschaftlichen Arbeitsteilung zuwiesen.

2. Die wohl spezifischste und für die volkskundliche Forschung spannendste Beziehung zwischen den zwei im Titel genannten Begriffen, den handwerklichen Gütern und dem volkstümlichen Handel, machen die unterschiedlichen *Vermittlungsformen* und *Vermittlergruppen* aus. Um an dies Thema nicht nur allgemein heranzugehen, möchte ich hier einige Beispiele zu diesen Bereich aufreihen, die bestätigen, dass auch schon in feudaler Zeit bedeutende Volksgruppen von Leibeigenen und Bauern am Verkauf und an der Verteilung von Produkten des auf unterschiedlichen Stufen formierten Handwerks beteiligt waren.

Ein Schlüsselproblem bei der Veräußerung der verschiedenen Waren stellte der Transport dar. So kommt es nicht von ungefähr, dass diejenigen, die ein Fuhrwerk, und vor allem eins für weite Strecken, besaßen, in erster Linie am Warentransport und -verkauf teilhatten. Ebenso ist es auch klar, dass für die Bauern in Landschaften mit kargen Böden das höchste Ziel darin bestand, ein Gespann zu besitzen, da es auch Ziel und Vorbild war, den gesellschaftlichen Status, die Mobilität und das Prestige eines Fuhrmannes zu erlangen.

In den Gegenden, wo auf vielerlei Weise nutzbare natürliche Rohstoffe oder aber in unterschiedlicher Weise bearbeitete Handwerksprodukte in großem Umfang vorhanden waren, und diese Gegenden an Landschaften mit anderen, abweichenden Gegebenheiten grenzten bzw. von wichtigen Landstraßen tangiert wurden, kam es vor, dass sich zuweilen ganze Dorfgruppen auf das Fuhrhandwerk spezialisierten. In seiner Studie über die Fuhrleute von Hétfalú be-

6 *Bácskai, V. - Nagy, L.* 1984.

schreibt *Károly Kós*⁷ ein anschauliches Beispiel hierfür. An dieser Stelle sollten aber auch die Fuhrleute von *Szepes, Liptó* und *Zólyom*, die für die Eisenindustrie in Oberungarn tätig waren, sowie vor allem die Fuhrleute von *Gömör*, die ebenfalls im Dienst der Eisenindustrie standen und sich schon im 17.-18. Jahrhundert zu einem eigenständigen Berufszweig formierten, erwähnt werden. Die Fuhrleute von *Gömör* brachten alle Waren aus den Eisenhammerwerken in weit entlegene Gegenden. Beispielsweise transportierten sie im 18.-19. Jahrhundert *Hacken, Beile, Ketten* und *Schlösser aus Mecenzéf* in alle Teile des historischen Ungarn, aber auch ins Moldaugebiet, nach Bukowina, Galizien und Polen. Die Fuhrleute aus dem Murány-Tal genossen im 18. Jahrhundert ähnliche Privilegien wie die Zünfte. Ähnlich wie Gewerbevereinigungen organisierten sie sich selbst, ihre Verkaufsregeln sowie die gesamte Tätigkeit ihrer Innung. Die Fuhrleute standen im Dienst der Hütten- und Hammerwerke im Bükk-Gebirge und waren auch am Verkauf beteiligt. Sie kauften den Kalk von den Kalkbrennern und transportierten ihn mit Gewinn in weit entfernte Gegenden. Sie hatten auch teil an der Verbreitung der aus *Gömör* stammenden feuerfesten Tongefäße in der Großen Ungarischen Tiefebene. So wurden z.B. die Produkte der Töpfer von *Sivéte* von aus dem Kleinbauerntum stammenden Fuhrleuten aus dem Nachbardorf *Gice* zum Verkauf ausgefahren.⁸ In den Urbarialbescheinigungen der oberungarischen Komitate aus den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts wird immer wieder erwähnt, dass die fuhrwerkenden Leibeigenen mit dem Transport der Waren verschiedener Handwerker und Händler Geld verdienten. Es ist unmöglich, hier all die Rohstoffe und Produkte aufzuzählen, die von den Fuhrleuten transportiert wurden. Anhand von Zollbüchern läßt sich aber feststellen, dass es überraschend viel Fuhrwerke gab, bzw. das Umsatzvolumen auch sehr hoch war.

Ich möchte erneut betonen, dass die historischen Daten den ganz eindeutigen Beweis dafür erbringen, dass die Leibeigenen aus dem Hügel- und Bergland bei der Vermittlung von Handwerksartikeln präsent waren. In seinen Forschungen zum Komitat *Gömör* des 17.-18. Jahrhunderts weist z.B. *Bálint Ila* darauf hin, dass die Leibeigenen auch am Eisenhandel teilhatten. Er sagt: "Die Hammerwerker und auch die Leibeigenen handelten mit Eisen weit über die Komitatsgrenzen hinaus. Sie brachten es in die Landschaft *Tisza-Melléke*, in die Transtheißgegend ebenso wie in die Komitate *Heves* und *Pest*, in die Landschaft *Jászság*, ja, sogar bis nach *Transsylvanien*. Verschlechterten sich die

7 *Kós, K.* 1976. 80-102.

8 *Domanovsky, S.* 1979. 101-135.; *Nemcsik, P.* 1966. 208-230.; *Gallo, J.* 1973. 67-90.

Möglichkeiten für den Eisenhandel, so trug das Volk von Gömör, vor allem die Menschen aus den nördlichen Teilen (bergiges Gebiet mit kargen Böden, Anm. von Gy. V.), den Schaden davon."⁹

(Hier sei erwähnt, dass der direkte Tausch von Industriegütern gegen Lebensmittel auch in der Periode zwischen den beiden Weltkriegen anzutreffen war.)

Als Beispiel für andere Gegenden zitiere ich *Remig Békefi*, der den vermittelnden Warenverkehr im Zagyva-Tal anhand der Ende des 17. Jahrhunderts von einem Zisterziensermönch in Pásztó aufgezeichneten Angaben wie folgt zusammenfasst: "Täglich zieht hier eine ganze Reihe von Wagen vorbei, vor allem im Frühjahr Unter den beförderten Gegenständen befinden sich Wagen, Räder, Pflüge, Kisten, Stühle, Wiegen, Tische, Bretter, Schindeln, Zuber und andere Holzwaren. Hier transportieren sie viel irdeines Geschirr, und zwar Töpfe, Schüsseln, Krüge und dergleichen mehr. Diese Dinge finden guten Absatz in der Großen Ungarischen Tiefebene, weil es dort kaum Holz gibt und Ton schon gar nicht. Unterwegs verkaufen sie nur nach langem Bitten und sehr teuer von ihren Sachen, denn sie wollen alles nach Tisza-Melléke und noch weiter weg bringen. Deshalb verkaufen sie hier die Sachen sehr teuer, aber nicht für Geld, sondern gegen Tausch. Für ein Tongefäß verlangen sie so viel Getreide, guten Weizen, wie hineinpasst. Bei den Holzartikeln feilschen sie noch extra, doch auch gegen Getreide. Wenn sie ihre Fuhre eingetauscht haben, ziehen die Fuhrwerke ebenfalls wieder durch Pásztó nach Hause, zurück ins Oberland."¹⁰

Während ich persönlich meine Aufmerksamkeit in erster Linie den größeren zusammenhängen und historischen Abläufen widme, muss ich hier betonen, dass alle hier erwähnten Erscheinungen und Prozesse ihre eigene Geschichte haben, und dass wir auch die Veränderungen nicht außer Acht lassen dürfen. Die Raumstruktur von Handwerk und Heimindustrie belegt die obigen Feststellungen eindeutig und es steht auch außer Zweifel, dass der Prozess der Industrieentwicklung in Ungarn und nicht zuletzt die wichtige Rolle der Heimindustrie sowie das Fehlen eines ihre Produkte aufsaugenden sog. Verlagssystems über lange Zeit dafür sorgten, dass die dörfliche Bevölkerung am Umschlag von Industrieartikeln beteiligt blieb. Es darf aber nicht vergessen werden, dass sich die Voraussetzungen in der Zwischenzeit veränderten. Ein Forscher muss all diese Fäden gleichzeitig in der Hand halten und darf sich nicht allein mit der Registrierung der Tatsachen und Richtungen des Warenaustausches zufrieden geben.

⁹ *Ila, B.* 1976. 405.

¹⁰ *Békefi, R.* 1898. 166-167.

Auch möchte ich die Beziehungen zwischen Rohstoffbasis und handwerklicher Tätigkeit nicht extrem simplifizieren, und eine Untersuchung ermöglicht es vielleicht auch, widersprüchliche, spezifische Beispiele zur Sprache zu bringen. So ist uns beispielsweise bekannt, dass die Meister des bekannten Töpferzentrums Mezötur in der Großen Ungarischen Tiefebene zu Beginn des Jahrhunderts ihren Rohstoff aus dem weit entfernten Gömör herantransportierten, um ihn zu Hause zu verarbeiten und die fertigen Produkte in der Umgebung zu verkaufen. Die Holzschnitzer aus dem namhaften Holzschnitzerdorf Cserépfalu am Fuße des Bükk-Gebirges holten sich das Qualitätsholz, das sie für feinere Arbeiten benötigten, zuweilen 30-40 km weit her. Die Slowaken aus Gömör besorgten sich das Schilf für ihre Webstühle aus der Großen Ungarischen Tiefebene und vom Ufer der Theiß. Die Slowakinnen aus dem Inneren des Komitats Zemplén kamen aus zahlreichen Siedlungen zum Hanfbrechen in die ungarischen Dörfer der Landschaft Bodrogeköz, um später ihren Anteil von der Ernte, die sog. Hanfspreu, mit nach Hause zu nehmen, da bei ihnen nur Leinen angebaut wurde. Und wenn ich an dieser Stelle erwähne, dass die Frauen aus den umliegenden ungarischen Siedlungen es waren, die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts für die von Slowaken bewohnten Dörfern im Bükk-Gebirge die prunkvollen Leinentücher webten, so stellt sich unwillkürlich eine ganze Reihe grundlegender Fragen für die Volkskunde, so z.B. die, wie es möglich sein kann, dass für die Bewohner einzelner Gegenden selbst die grundlegendsten Gerätschaften von Menschen aus weit entlegenen Landschaften angefertigt wurden? Und wenn die Bauern die Produkte von Handwerkern aus einer Stadt, einem Marktflecken oder einem Dorf bzw. die Produkte der Heimindustrie weit entfernter Landschaften käuflich erwarben, weil die gegenständliche Erscheinungsform der *Volkskunst* zu einem entscheidenden Teil Produkt dieser war, dann stellt sich die Frage, wessen Geschmack hier dominant war und wer durch ihn beeinflusst wurde. Doch das würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

3. Im Vorhergehenden wollte ich vor allem durch den Hinweis auf gewisse Faktoren und Zusammenhänge mein Thema umreißen. So blieb die für die Volkskunde wohl wichtigste Frage unbeantwortet: Was und welche Folgererscheinungen brachten die hier vorgestellten Abläufe mit sich? Inwiefern beeinflussten sie den Zustand der traditionellen Kultur? Diese Frage muss unterteilt werden, obgleich die beiden Felder des Problems nicht voneinander gelöst werden können.

Ein Teil der über den volkstümlichen Handel verbreiteten Gerätschaften und Gegenstände mag die Produktionstechnik und das Produktionsniveau und

in Verbindung hiermit auch die Lebensweise und die Lebensqualität grundlegend beeinflusst haben. Es lässt sich kaum abstreiten, dass der Warenaustausch sowohl in der bäuerlichen Landwirtschaft als auch in der Hauswirtschaft, ja im gesamten Rund der Gegenstände seine Spuren hinterließ. Es sei hier allein auf eine Sache hingewiesen, die wohl gut veranschaulicht, wie tief eingebettet auch diese wirtschaftlichen Vorgänge waren, wie vielfältig ihre Wirkung war. Wie allgemein bekannt, hat sich die Nutzung des Holzes aus den Waldgebieten im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts stark verändert.

Das anfänglich recht weit verstreute Holzverarbeitende Handwerk zog mit Ausweitung der Verkaufsmöglichkeiten allmählich immer mehr an die Flußmündungen. Im 17.-18. Jahrhundert reichte der Bestand an Nadelbäumen schon lange nicht mehr aus, so dass sich die Holzindustrie mit der Rodung von Laubbäumen immer stärker auf den Grenzbereich von Waldgebieten und landwirtschaftlich genutzten Zonen konzentrierte. Infolge der außerordentlich umfangreichen Rodungen stieg der Holzpreis zur Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert um ein Vielfaches an, was die Entstehung einer staatlichen Forstwirtschaft und eine Umgestaltung in der Holznutzung (z.B. in der volkstümlichen Architektur) zur Folge hatte, und - wegen der Verschlechterung der Wasserableitung aus den Berglandschaften - indirekt zu den Wasserregulierungen in der Großen Ungarischen Tiefebene führte. Es muss hier nicht betont werden, welche starke Rückwirkungen all dies auf die regionale Lebensweise, die Betätigungsformen und indirekt auch auf den Zustand der volkstümlichen Kultur hatte. Was die Wirtschaftsprozesse angeht, so passt sich die Produktion den immer wieder neuen Bedingungen an, was - nicht zuletzt über die durch die Verbindungen entstehenden Innovationen - im Dienst immer wieder neuer Techniken und Verfahrensweisen steht.

An diesem Punkt kommt es zur Verknüpfung mit ethnokulturellen Prozessen, denn es steht außer Zweifel, dass das in Zusammenhang mit den Großlandschaften des Karpatenbeckens aufgezeichnete wirtschaftliche Gefälle gleichzeitig auch ein kulturelles Gefälle darstellt, und die infolge des Warenaustausches zustande gekommenen Migrationen und Verbindungen auch der Austragungsort für die Übergabe und Übernahme kultureller Elemente gewesen sein können. Hier liegt die Betonung auf "können", denn die kulturellen Verbindungen sind nicht Voraussetzungen für die Veränderung der in ihrem Niveau und ihrer Produktivität unterschiedlichen Techniken, Geräte und Verfahrensweisen.

Der "Inhalt" der sich durch Warenaustausch und Migrationen verbreitenden Elemente ist nicht gleich, es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, sie anzunehmen. Und auch bei ihrer Übernahme können sie sich in abweichenden

Funktionen und in unterschiedlichen "Tiefen" in die Kultur der jeweiligen Gemeinschaft integrieren. Neben den Geräten und Gegenständen, die in ihrer primären Funktion integriert wurden, konnten ebenso auch unterschiedliche folkloristische Elemente wie verschiedene Ideen, Ideologien oder auch Tagesnachrichten und Kenntnisse übernommen werden. Wie eine Gleichung mit vielen Unbekannten kann hier die Beschreibung der Kultur einer gegebenen Region und der damit verbundenen ethnokulturellen Abläufe ausgetauscht werden, dies vor allem zwischen den Großlandschaften des Karpatenbeckens, was wiederum zahlreiche interethnische Probleme aufwirft. Hier ist es, wie auch *Zoltán Ujváry* bemerkt, besonders wichtig, den genauen Inhalt der Kategorien *Verbindung*, *Wechselwirkung*, *Berührung*, *Parallele* und *Analogie* voneinander zu unterscheiden, welche auf die Qualität des Kontaktes zwischen Volksgruppen mit abweichenden Bedingungen hinweisen.¹¹

Die meisten Versäumnisse haben wir wahrscheinlich in der Untersuchung dessen nachzuholen, wie sich die Migration und der Warenaustausch auf die bäuerliche *Mentalität* auswirkten, welchen Einfluss sie auf die Betrachtungsweise und die Lebensstrategie dieser "Weltenbummler" ausübten. Bisherige Forschungen unter den Menschen, die sich auf das Fuhrwerken und den Tauschhandel "spezialisiert" hatten, zeigen, dass diese Tätigkeit auch ihre Lebensweise und ihre Anschauungsweise tief beeinflusste.

Von der Migration verschiedener folkloristischer und ethnographischer Elemente zeugt heute schon eine bibliotheksumfassende Literatur. Allein schon der Ungarische Volkskundeatlas, der Slowakische Volkskundeatlas und auch der sprachgeografische Atlas über Transkarpatien von Petro Lizanec verateten viel, ebenso wie in ungarisch-rumänischer Relation die Arbeit von *Ferenc Bakos*, ohne dass wir hier ein Gleichheitszeichen zwischen sprachlichen Beziehungen und Gegenstandsbeziehungen setzten.

Dennoch darf nicht außer Acht gelassen werden, dass zahlreiche Handwerkszweige schon im vergangenen Jahrhundert ihr eigenes Musterbuch und ihre eigene Mustersammlung hatten, die im Dienste des Verkaufs dazu beitrugen, dass Gegenstandstypen, Muster und Ziergegenstände - ohne unmittelbare kulturelle Verbindungen - in weit entfernte Gegenden gelangten. *Gertrud Liesenfeld* verfasste eine großartige Monographie über Viechtau, ein Zentrum der Hausindustrie in Oberösterreich. Sie konnte nachweisen, dass z.B. im 17.-19. Jahrhundert hausierende slowakische Zimmerleute die sog. *deutsche Heufurke* in großen Mengen nach Ungarn brachten, und darüber hinaus auch zahlreiche Arten

¹¹ *Ujváry*, Z. 1984. 37-51.

von landwirtschaftlichen Geräten.¹² Sie weist auch darauf hin, dass im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts schon gedruckte Warenkataloge und Musterbücher existierten, anhand derer die Händler und Ladenbesitzer aus Pest und anderen Städten die benötigten Küchengeräte, Holzgefäße, Küchenmöbel oder Holzspiel-sachen bestellen konnten. Demnach muss auch mit einer sehr frühen Uniformisierung von Gebrauchsgegenständen und Geräten gerechnet werden. Denken wir nur einmal daran, dass in der Landes- und Regionalpresse schon im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts - nicht selten sogar illustrierte - Werbung für Arbeitsgeräte und Arbeitsmaschinen recht allgemein war. Das heisst mit anderen Worten, dass die Beurteilung der Verbreitung einzelner Gegenstandstypen sehr umsichtig und in vielfältiger Untersuchung durchzuführen ist.

Zahlreiche Spuren weisen darauf hin, dass der traditionelle Warenaustausch und die einstige Arbeitsteilung zwischen den Großlandschaften des Karpatenbeckens auch im 20. Jahrhundert über die Grenzen von Trianon hinaus weiterbestanden. Beispielsweise zeichnete der Schmuggel, der vor allem an den Grenzen zwischen Landschaften mit abweichenden Gegebenheiten von Bedeutung war, die Hauptrichtungen der einstigen Verbindungen auf. Die Mangelwirtschaft der ehemals "sozialistischen" Länder in Mittel- und Osteuropa erhielt diese Verbindungen ebenfalls am Leben - natürlich unter neuen Bedingungen. Vor allem ab 1981, als der polnische Handelstourismus zum Träger für den Transitverkehr zwischen Mitteleuropa und dem Balkan wurde, nahm diese Erscheinung an Bedeutung zu. (Auch für den Volkskundler ist es nicht uninteressant, wie der - nicht selten aus der Intelligenz oder Mittelschicht stammende - polnische Händler sich mit einigen Handtüchern oder Bettlaken auf den Weg macht, um dann sein Ausgangskapital bis zum Balkan, in die Türkei und zurück um ein Vielfaches zu vermehren.) Heute wird dieser Markt im Ostteil Ungarns von slowakischen, ukrainischen und rumänischen Staatsbürgern beherrscht. Eine bedauernswerte Begleiterscheinung dieses Prozesses ist die Tatsache, dass sich ganze Volksmassen auf diese Weise in den genannten Ländern unmöglich machen, was zuweilen schon für sich zur Quelle ethnischer Spannungen wird. Ich bin der festen Überzeugung, dass die - auch mit den Methoden der Volkskunde aufzudeckenden - Erfahrungen und Lehren aus der auf eine so lange Vergangenheit zurückblickenden regionalen Arbeitsteilung heute auch auf internationaler Ebene eine Rolle innerhalb des neuen Beziehungssystems von Osteuropa erlangen können.

12 Liensfeld, G. 1987. 479.

LITERATUR

BÁCSKAI, V. - NAGY, L.

1984 Piackörzetek, piacközpontok és városok Magyarországon 1828-ban. Budapest

BÉKEFI, R.

1898 A pásztói apátság története (1190-1702). I. Budapest

DOMANOVSKY, S.

1979 Mázsaszekér. Gazdaság és társadalom a középkorban. 101-135. Budapest

GALLO, J.

1973 Príspevok k dejinám furmanstva v Gemi. Gemer. 67-90. Rimavska Sobota

ILA, B.

1976 Gömör megye. A megye története 1773-ig. Budapest

KÓS, K.

1972 Az árucseré néprajza. Népélet és néphagyomány. 9-51. Bukarest

1976 Hétfalusi szekeresesség. Tájak, falvak, hagyományok. 80-102. Bukarest

LISENFELD, G.

1987 Viechtauer Ware. Studien zum Strukturwandel einer Hausindustrie in Oberösterreich mit besonderer Berücksichtigung der letzten 100 Jahre. In: Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte. Wien

NEMCSIK, P.

1966 A licei fazekasok. In: Bodgál, F. (szerk.): Borsod megye népjagyományai. 208-230. Miskolc

PRINZ, GY. - TELEKI, P.

é.n. A magyar munka földrajza. In: Magyar föld - magyar faj. II. 180-182. Budapest

UJVÁRY, Z.

1984 Az interetnikus kutatásokról észak-magyarország népi kultúrájának vizsgálatában. in: Kunt, E. - Szabadfalvy, J. - Viga, Gy. (szerk.): Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. 37-51. Miskolc

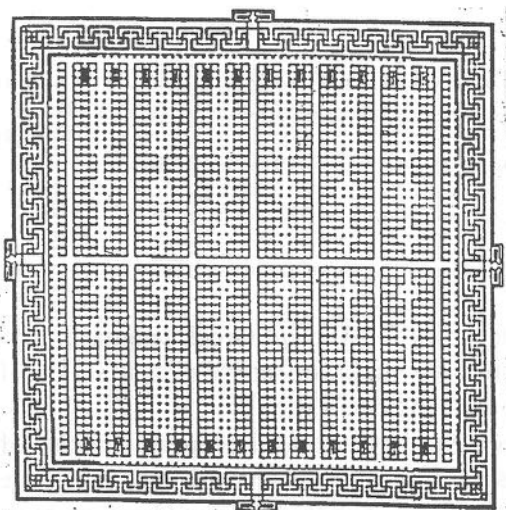
ON LABYRINTHS, IN LABYRINTHS

1. A labyrinth is, as it is widely accepted, in Ancient Greek language, mythology and poetry an intricate structure or enclosure containing a series of winding passages hard to follow without losing one's way.¹

2. *Labyrinth* — a well known Greek phenomenon for European students of classics (remember the story of Theseus killing the monster Minotaur in the Cretan labyrinth) — is in fact not a Greek word. The term has no Greek etymology, and since Antiquity it was the learned opinion that the allegedly Egyptian expression *lopa ruhunt* 'temple at the outlet of the canal' was the origin of the Greek term which was simply a phonetic imitation of the Egyptian word. Herodotus and Strabo (5th century B.C. and 1st century B.C.) on the memorial temple of Pharaoh Amenemhat III (1842-1795 B.C.) in Fayyum, at the mouth of the river Nile at an artificial lake constructed at the Pharaoh's bequest. Herodotus said that, it is a more interesting construction than anything in Egypt, including the pyramids. A two level system of buildings, with about 3000 rooms, of which the upper level is an endless variation of rooms, exits, gardens, meandering paths between palaces and yards; and the lower one is an underground construction containing the tombs of sacred kings who have built the labyrinth and the tombs of the sacred crocodiles. The guards did not allow Herodotus to see the lower level what he knew all came from hearsay.

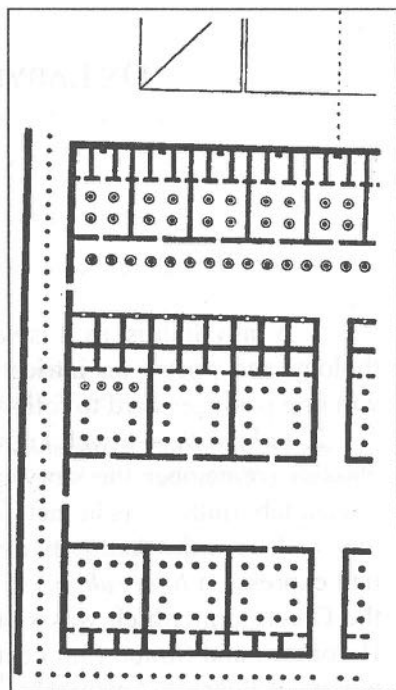
The prototype of the Greek (Minoan) labyrinth is thus not a two level construction: it is a maze underneath hiding a monster. While the Egyptian one is of that type: an upper part which is a tourists' attraction, for guided tours, and the subconscious and invisible part of it is a cemetery for the venerable ancestors: rulers and carnivores alike. The Herodotian tradition hints at that in the very center (in the so-called „heart chamber", most impossible to reach) there are the graves of the founders: men and crocodiles.

1 See Bord, J. 1976. and Fischer, A.-Gerster, G. 1990.



Egyptian Labyrinth: restored plan

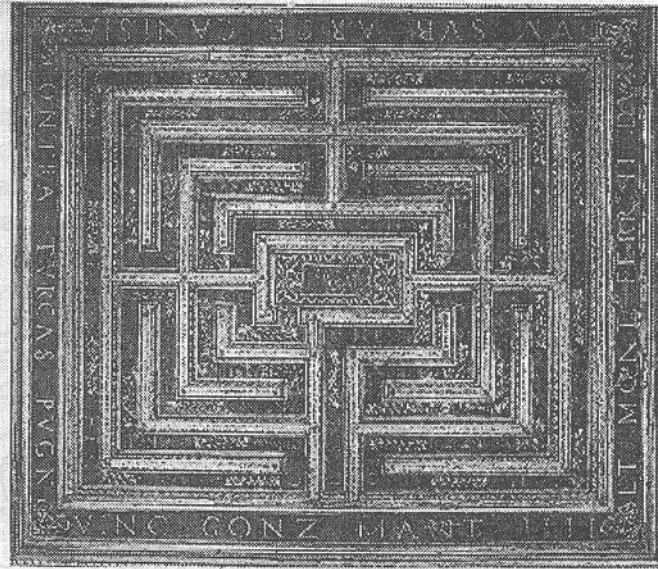
Egyptian Labyrinth. Restored Plan of Western Half of buildings within the complex



3. Umberto Eco, amazing as ever, said in his theoretical work on the philosophy of language (first 1984) in which, of course, he is not speaking about labyrinths, but on the crucial problem of classificatory terms „dictionary vs. Encyclopedia” : there are three types of labyrinths, all of which are subcases for the, by Eco fervently beloved Porphyrian tree. „The first, the classical one, was linear.” (Theseus entering the labyrinth of Crete.) „The second type is called in German *Irrgarten* or *Irrweg*; a good English term for it is *maze*.

The maze is a Manneristic invention; iconologically speaking, it does not appear before the late Renaissance. A maze displays choices between alternative paths, and some of the paths are dead ends.” And, finally, „In a labyrinth of the third type is a net (maybe the word *meander* characterizes it as different from a maze and from a *plain labyrinth*).”² Eco speaks of semiotics referring to labyrinths. But we understand that he is interested primarily in theory of classification, and his three types of „Labyrinths” are mere metaphors for that sake. For a closer semiotics of labyrinths his sentences are but dead ends.

2 Eco, U. 1984. 80-81.



Mantova, Palazzo Ducale, Room of the Labyrinths. Between the walls inscriptions. The heart-inscription refers to Daedalos. "Forse che si. forse che no" the repeated inscription refers to the uncertainty of force

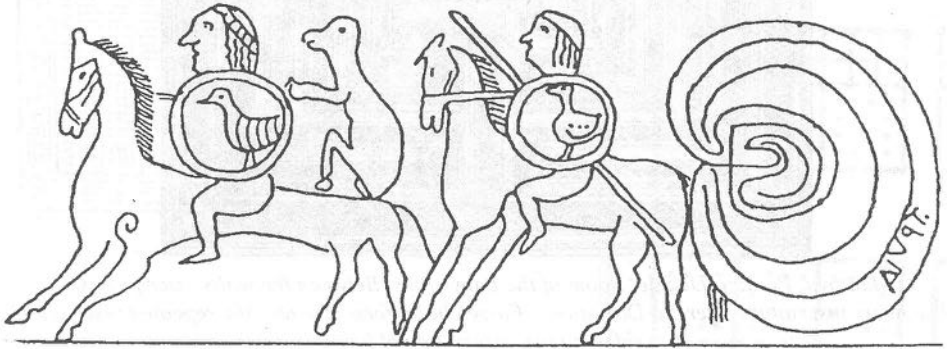
4. Why is Eco wrong in this respect? Because he does not refer to the primary semiotics of labyrinths. There are at least dozens of important studies devoted to that. I try to list only some of the most important ones among the most important ones.

4.1. W. H. Matthews, a characteristically English private scholar wrote an excellent book (First edition 1922, a not well known reprint 1970) on cultural history of labyrinths. The author is unsurpassable in analyzing Egyptian, Cretan (as well as those of English turf, floral and hedge) labyrinths and mazes. Thanks to him the „stone labyrinths of Finland” became famous among experts. Dr. E. von Baer in 1838 had observed curious patterns formed in the ground by means of large pebbles. Johan Reinhold Aspelin (1877), father of Finno-Ugric archaeology, published a



A North-European labyrinth of stones and pebbles

paper on „stone labyrinths in Finland”, and later it became evident that from Iceland to the eastern parts of the Finnish Gulf there are similar stone constructions. Their names are very different in today's traditions (referring to Völund, to the giants, to medieval churches or to maidens), a most interesting name is among them *Troy* (as Trojin, Trojeburg, Trojenborg, Tröborg, Tröjeborg etc.). Hence the German archaeologist, Krause (1893) called them „Troy-castles”. As the subtitle of his book („Die nordische Herkunft der Trojasage”) shows, he was of the opinion, the labyrinth-like constructions are the source of the Trojan War stories.



*Horsmen and maze design from the Tragliatella vase. (Etruscan, 7th century B.C.).
The inscription in the maze design read "Truia"*



*Drawing on a pillar in Pompeji (before 79 A.D.)
with a perhaps humorous inscription LABYRINTHVS HIC HABITAT MINI OTAURVS referring to the owner or to a dog as "big beast"*

4.1.1. By the way in the Roman empire *Ludus Trojae* or *Lusus* to Roman traditions it was introduced into Italy by Aeneas. The game consisted of a sort of processional parade or dance, in which some of the participants appear to have been mounted on horseback. In the so called Tragliatella Vase (Etruscan) there are two riders (with shields and spears, and with some unclear motifs), the second horse having an elaborate „labyrinth”-shaped tail, with a retroscript: AIVRT (=Truia). Virgil says :

*Ut quondam Creta fertur Labyrinthus in alta
parietibus textum caecis iter ancipitemque
mille viis habuisse dolum, qua signa sequendi
frangeret indepremsus et irremeabilis error.*

*As when in lofty Crete (so fame reports)
The Labyrinth of old, in winding walls
A mazy way inclos'd, a thousand paths
Ambiguous and perplexed, by which the steps
Should by an error intricate, untrac'd
Be still deluded*

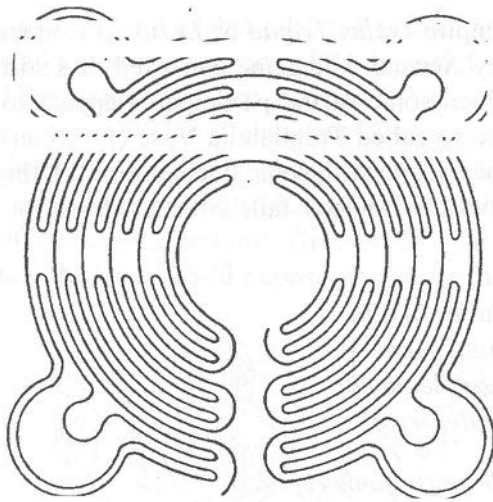
(Aeneid V, 585-591)

[The 1718 English translation by Trapp does not reflect the for semioticians most important phrase: „qua signa sequendi” = even when following the signs.]

For (Virgil), the best propagandist of Trojan = Roman equation, labyrinth was so important, and Suetonius and Tacitus wrote on the same topic. On the reverse of a medal of Nero the same horse-parade was associated with the labyrinth. Thus there might not be much doubt about the connections between Troy and the (Cretan ?) labyrinth in the eyes of Roman intellectuals.

4.1.2. One of the most important masters of German philology and mythology, Jan de Vries in his monograph (1957) gives a detailed analysis of Troy-castle construction in European hopscotch games. Their relation with medieval church building plans is evident, but there are more ancient traces both in the schemes and in the jumping (mounting) practice.

4.2. Károly Kerényi, Hungarian mythographer wrote in Budapest his first studies directed towards the heart of the labyrinth problems. (A shorter version: 1941a, a longer version: 1941b. Perhaps it is necessary to mention that Kerényi's views were not formulated in the 1950s, as some scholars may think,

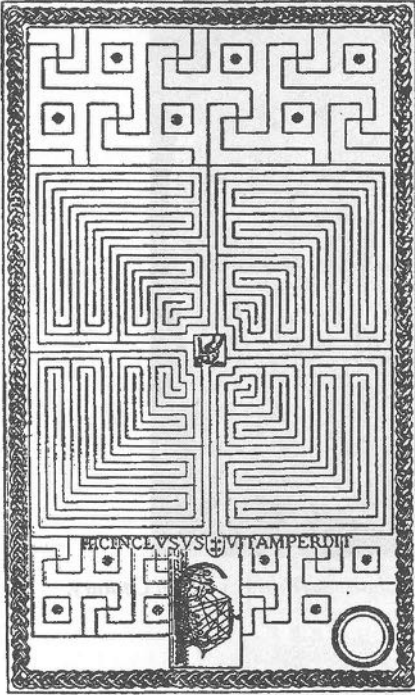


Turf Labyrinth, Saffron Walden, Essex

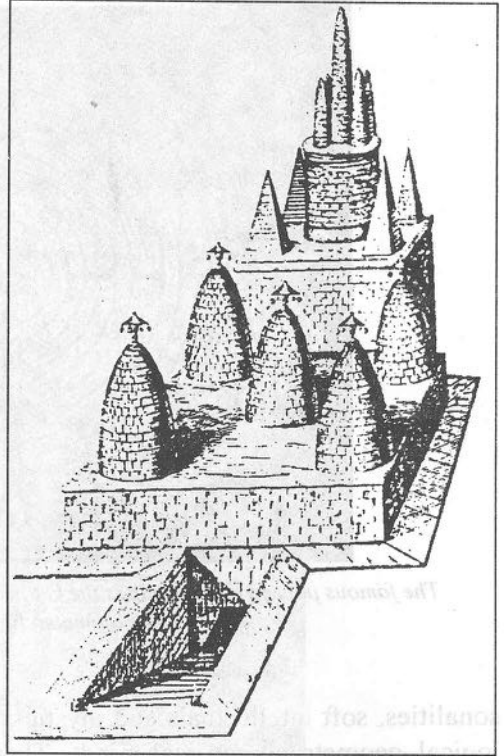
but about a dozen years before) A wanderer never lost in Greek mythology, Kerényi is full with allusions and suggestions. It is not easy to say, what his main idea was in summarizing the concepts of labyrinths. According to my best assumption the labyrinth for Kerényi as a *Linienreflex* (chart) is a sign for the way to birth, to the woman's womb, and at the same time to death (and finally to rebirth afterwards). Kerényi in his later papers returned to the same topic, giving more general statements on the meaning of labyrinths; for him it was a myth, a mystery, and not a scholarly problem.

A problem can be solved, but a mystery can only be approached and repeated. Kerényi sees the ritual dance in the labyrinth as the original motivation. He was the first, who understood among the scholars (for the common people it was always self-evident): that erring in the labyrinth is an analogy of the way of life – a path from birth to death. And, being a mystery, it reflects the human wish to transcend the walls of being, and to secure rebirth after one's death. In its „*Linienreflex*” the ultimate border (= end) of our life will be (against all the odds) permeable. We can come through. (But this is only possible in mystery, in myth – as all of us know.)

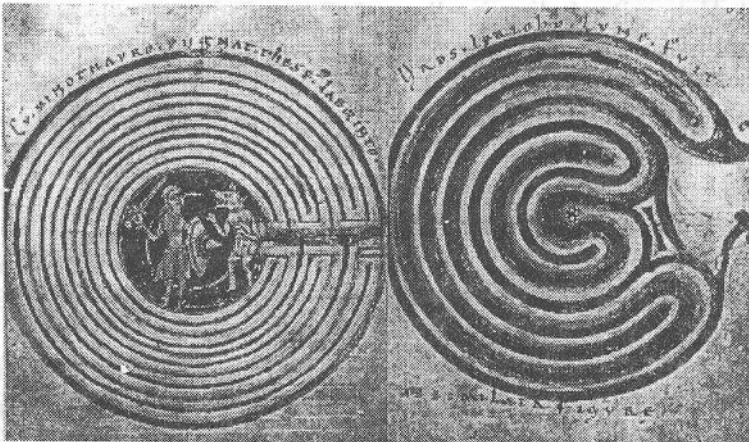
4.3. A true friend of Italy and a keen *connaisseur* of Mannerism, Gustav René Hocke published a seminal book (1957) on history of European literature and art. The focus of his interest is the period between 1520 and 1650, but he refers to Antiquity and to contemporary avantgarde art as well. Inexhaustible in his knowledge of not-main stream art and literature, his data are about the new meaning of labyrinth. From renaissance through mannerism and romanticism (and of course widespread again in avantgarde arts) the unforeseen, haphazard, zig-zag and misleading became justified ways of creation. Hocke is familiar with European cultural history, quoting well known and forgotten authorities. According to his own view, a labyrinth is an appeal for liberation: one has to find the way out of troubles and restrictions. In the labyrinth and loosing one's way in it, there is a madness („*Irr-Sinn der Irr-wege*”) fascinating to feeble per-



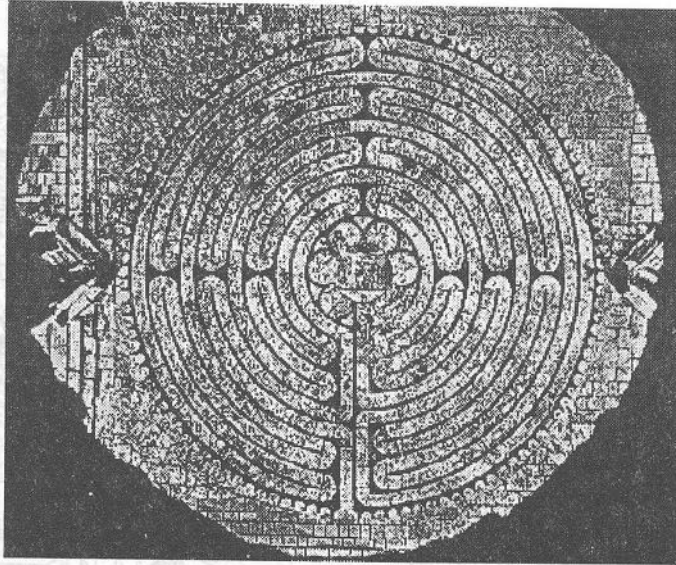
Roman Mosaic at Susa, Tunis, with elaborated labyrinth motivation.
 The translation of the Latin inscription is:
 "One closed here loses his life"



Tomb of the Etruscan Lars Porsenna at Clusium.
 Three-dymensional labyrinth construction.
 Conjectural restoration



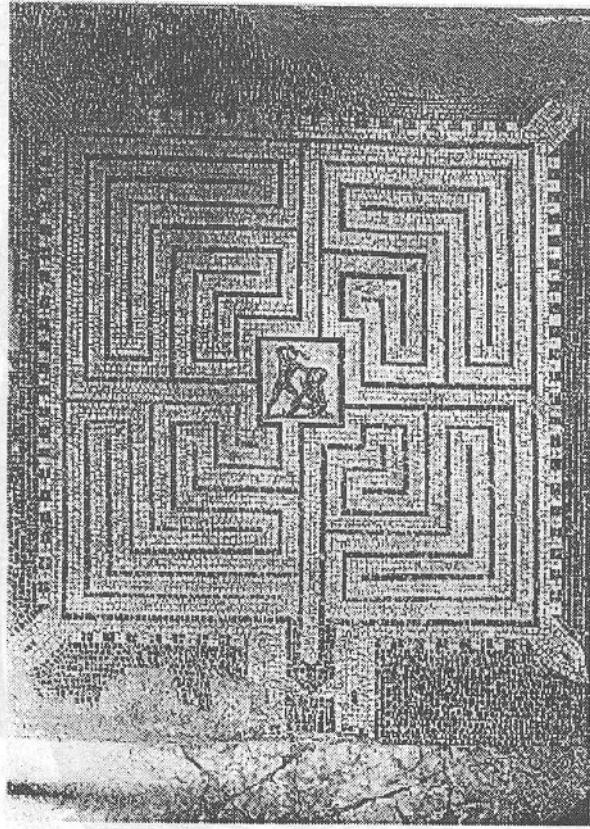
Illustrations with labyrinths from a manuscript of Honorius Augustodunensis:
 De imagine mundi (12th Century A.D.)



The famous pavement labyrinth is the Cathedral of Chartres (France) XIIIth Century, diameter 12,87 meter

sonalities, soft intellectuals and mystics. At the same time it is a challenge for logical–geometrical–musical minds. There exists a system behind the walls of mazes. Hocke is the qualified authority in describing, why so many intellectuals tried to enter into the labyrinth. Most people do not like straightforward paths but follow them anyway. Spiral ways seem to them to lead further and deeper.

4.4. A Hungarian–Italian intellectual, Paolo Santarcangeli wrote the concise cultural history of labyrinth. His book (1967) has a very proper title. The author knows virtually everything on the topic, he can comment and develop further the statements of the philologists and cultural historians. His own views are sober and small. For him „symbol” is a widely used word, and not a special term in semiotics, literary or art history. He was in the position of using not only the 1922 edition of the monograph by W. H. Matthews, but also his original collection of illustrations, and, most likely, some of his additional notes too. Santarcangeli was able to include later studies: such as by Kerényi, Jan de Vries and Hocke. He makes references to archaeology, ethnology, psychological tests, art history and modern forms (e.g. advertisements). Of course a book of 350 pages could not include everything concerning the history of the labyrinths.



Mozaic from Cremona (1st century A.D.)

In the heart of the labyrinth Theseus kills Minotauros. The labyrinth pattern, seen from upside-down is a plan of a medieval fortress with walls and towers

4.5. The last 25 years made new comparative data available. But for a concise cultural history of labyrinths the book of Santarcangeli is still the best introduction.

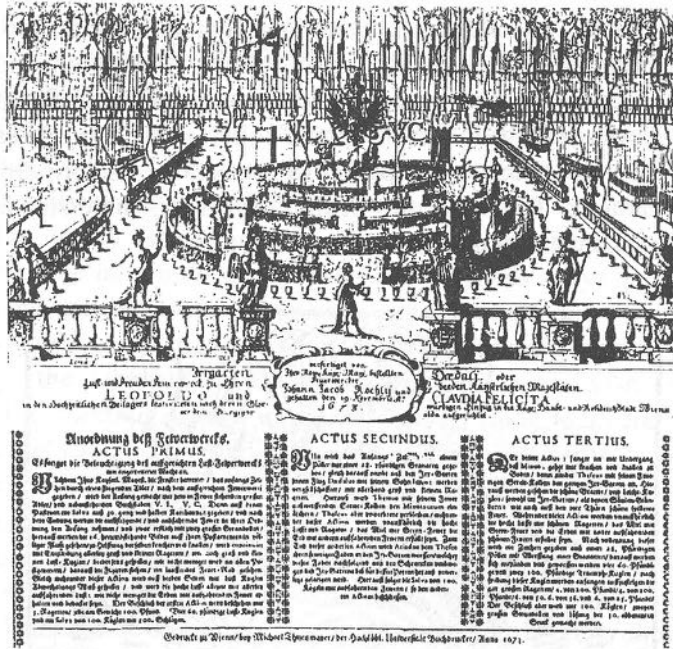
5. The cultural historical material, not mentioned by Eco gave us the possibility to suggest a new semiotic interpretation of the labyrinth. Here I want to give just some parts of my „semiotic interpretation” of the phenomenon.

5.1. Definition of the labyrinth

There are at least three major classes in defining the labyrinth. The first is an architectural plus horticultural one. According to that a labyrinth is a special kind of construction. The second definition is a geometric-mathematical one: it is about an algorithm, how to construct a structure, which has the necessary



Illustration to an Emblematic Catechism. Nürnberg, 1683.
The World as Labyrinth the Inscription means: It (the world) passes away



Advertisement of a firework (1673 Wien) entitled "Irrgarten Daedali" (Daedalus' Maze)

properties of being a labyrinth. This second definition gives the foundations to the first type of definition, in fact the first definition can be considered only as the actualization of the second type of definition. My own choice is a third type of definition: a functional one. A labyrinth is a construction you use in a special way: we enter a labyrinth and we must find the correct way within it. This third type of definition is a part of cultural history itself. But it is not easy to say, what kind of a function a labyrinth is representing. Is it a myth, a ritual or something else? My assumption is that a labyrinth is a *sign*, more precisely a sign construction. It sounds trivial for semioticians, but I think we can check some facts for accepting the semiotical interpretation of the functional definition of labyrinths.

5.2. Semantics of labyrinths

In spite of several attempts, nobody knows what the exact meaning of the labyrinth is. In Ancient Egypt it was an „endless” construction commemorating the early rulers and their sacred/venerated animals (crocodiles). For Theseus it was the place where he had to kill the monster Minotaur, saving thus the tribute from Athens to Crete. If we interpret the story in a symbolic way, as most of the

scholars have done, we could think of the importance of disrupting the ancient ties with old (cultural and ritual) dominants. Being freed from old bondages: matrilinear, foreign or non-human, was the main significance for the popularization of the Thesean myth in Athens. But English or French mazes, the crossword-puzzles of today, Troy-castle pebble constructions in Northern Europe are of different character. The semantics of the labyrinth is understandable only in the framework of their actual semiotics.



Labyrinth manuscript by Johan Caspar Hiltensperger (1754), the calligraphic text is from the beginning of Jesus Sirach Book, and the locus is announced at the heart of the labyrinth

5.3. Syntactics of labyrinths

Mathematicians (and Umberto Eco) have tried to classify several types (kinds) of the labyrinths. On the primary level it is a wall construction with a roof, a maze construction with visible perspective but no way for crossing the lines, a vertical, intricate structure descending and ascending in an endless and meaningless order, a chart for drawing, a psychological test for rats or for the

unemployed – these are its subcategories. On a more elaborate level characteristic features (as e.g. the number of the entrances, a symmetry or asymmetry of the patterns, whether there is only one central room [„heart“], are there many exits, etc.) determine the actual syntactics of the labyrinths. In fact we can describe it, when we have already understood the sign function of its forms.

5.4. Pragmatics of the labyrinths

According to my assumption pragmatics gives the clue to the semiotics of the labyrinths. The labyrinths are special kinds of roads, ways, paths we have to follow. Any labyrinth is a *sign* for a way, and not in its pure form, but the way as a task, where the entrance and the exit are functions or rituals. We have to pass through the labyrinth. All the strange movements associated with it: jumping in the children games, mounting horse parade as in *ludus Trojae*, to follow Ariadne's thread, to understand Dante's 'spiral erring', to read James Joyce's work (who has called himself Stephen Dedalus, the master builder of the Minoan labyrinth in his early work *A Portrait of the Artist as a Young Man*), to solve any jigsaw-puzzle, to make a definition for the „shell-fish“ (which is not a fish at all), to match airline connections between New York airports, etc. all those are subclasses of pragmatic „moving“ within labyrinths.³ We have to explore all kinds of labyrinths, and return safely from that. A labyrinth is a task to match, an enigma to solve, a problem to master, a sign difficult to understand. It is one of the most genuine signs in its pragmatic characteristics. Very often in semiotic researches the actual description of pragmatics is a dull chapter without any theoretical flavor. How to boil a soup from a can, how to find a term in an encyclopedia, how to play Beethoven's symphony by using the orchestral score – all those are very good cases for pragmatics in semiotic research, but boring as regard for their actual description as well. Dangerous labyrinth patterns are better tokens for the same type of pragmatics of signs. Entering an amusement park, with a labyrinth of mirrors, we try to find our way out by looking at already existing fingerprints on the mirror-glasses, footprints on the pavement following thus the strategies of other captured persons in order to learn, where *not* to go and where one might go – it gives a hint, how important and personal labyrinth pragmatics is.

6. Now we can conclude. All the labyrinths are *signs* for way/road/path. A „normal“ way is a way. An everyday road leads without much difficulties from *A* to *B*. A common path is from room (space) *n* to *m*. But labyrinths are not the common forms of moving, passing or reaching. They are signs for the difficulties, for extraordinary forms, dangers, irrational or mythical interpretations.

3 See e.g. Doob, P.R. 1991.; Koerner, J. L. 1983.

6.1. A common way is a predicted connection between *A* and *B*. It must not be linear or direct, it can have curves and windings. The paved road do not allow to drive in any directions. Streets in a city „flow” between the „walls” of the buildings. Modern, multilevel highways have in fact fences. But in principle common ways are not predicted in every respect. There are more or less „free” parts in them, like in sea routes or flying directions.

A labyrinth is a fully ordered way, in every part of it, and it exists between impermeable „walls”, where the sense of direction is strictly prescribed. It is in short a sign for a „non-free” path.

6.2. A common way is a reasonable connection between *A* and *B*. There are, however, several possibilities how to reach e.g. Dallas from New York. One can travel trough St. Louis, Missouri, or through New Orleans, Louisiana (or there are some other good possibilities as well). When arriving to an unknown city, you can go usually by an intuitive walk from the railway station to the central square. In a large market or department store one can find the way to the place where they sell cheese or shoes. A map of an unknown city, or its subway lines’ network, the plan of the various sections of the *Louvre* might be difficult to understand, but still there is a common sense principle in the net, which only looks like a labyrinth, but, in its essence, it is *not* a labyrinth.

A labyrinth in the proper sense of the word is a sign of a different type of connection. Crossings of roads are marked by uneven sorts of ways. Some ways are good, others have a dead end. A corridor to the seemingly good direction leads usually to a strange and different place. Meanders and spirals make a „short” way very long, very complicated or even impossible. If the labyrinth has a central room, not all the entrances are connected with that. There are several exits which lead you halfway out of the net, without reaching the heart of the roads. If there was a simple principle for entering the labyrinth (e.g. at a crossing one has to turn always to the right), most probably the same principle will not work in getting out from the center to the exit. Labyrinths are signs for the difficulties, the unforeseen, the impossible on roads. Not only the dangerous monster hiding in a labyrinth is a sign of those, but the unreasonable connections between parts of the labyrinth are themselves the signs for the uncommon and perplex way.

6.3. Usually limits of the roads are natural, and in fact the limits are directing and helping the passenger to reach his goal.

In a labyrinth the walls are borders you cannot go through. Borders are not between two equally logical realms but between the rational realm outside of

the labyrinth and the different system of corridors inside of it. Labyrinths are signs for those different types of paths and borders.

7. I think that our postulate that labyrinths are signs for roads can be understood at least on two levels. Thus semiosis too occurs in labyrinths at least in two different forms.

7.1. For primary signification of the labyrinths the roads are taken in their common characteristics. D'Alembert, in his famous preliminary discourse on the Great French *Encyclopédie* (quoted *in extenso* by Eco, when he speaks of the tree-and-labyrinth character of systematizing the knowledge) describes the system of entries in a perfect encyclopedia. „The general system of the sciences and arts is a kind of labyrinth, a tortuous road which the spirit faces without knowing too much about the path to be followed.” ... A well founded encyclopedia has a system of knowledge. „It is a kind of world map which must show the principal countries, their position and their reciprocal dependencies. It must show the road in a straight line which goes from one point to another; a road often interrupted by a thousand obstacles which might only be noticed in each country by travelers and its inhabitants and which could only be shown in very detailed maps.”

Here the terms „road”, „map” and „labyrinth” are used as signs for an activity: how to reach *B* from *A*. It is a typical form of primary semiosis in labyrinths.

The primary signification of the labyrinth is based upon its physical (geometrical, constructional) principles, encompassing all subclasses of the semiosis (semantics, syntactics, pragmatics). It is an *objective* sign system.

7.2. There is another way for signifying labyrinths, when we start from their personal use. Here the signifier is not the maze itself, but the person who goes into it, who wanders and errs there, hoping he will still find his way. The labyrinth is the sign for one's life in such capacity. There are world famous interpretations of the labyrinths according to this secondary, *subjective* semiosis.

Dante in his wanderings on earth, hell and heaven, John Bunyan's famous *Pilgrim's Progress* are easy to understand as signs for the life-way of the individuals. For them life is to pass through a labyrinth, even if it is not the explicit *archetype* in their works. But we could refer to works, where exactly the labyrinth is the central sign.

Jan Amos Comenius wrote his most important literary work *Labyrint sveta a ráj srdce* ('The Labyrinth of the World and the Heaven of the Heart') in a biographic manner. (In fact he wrote two versions, the early version in 1623, with a first edition in 1631, and a much later, second, corrected one is from

1663.) One of the most beautiful ethical and philosophical allegories, in which the author is describing his life's way. He calls himself the „Wanderer“. In chapter two he starts to „see the world“. Then suddenly a person (named later as All-Exploring) meets him, asking him about his plans. Wanderer tells, he wants to see the whole world. All-Exploring warns him with the following words.

Have You ever heard of the Cretan labyrinth? - I know something on it. - It was one of the wonders of the world. With so many rooms, corridors and dead-ends, that if somebody entered it without a guide, he was erroneously wandering there for ever, never finding his way out. But all that is a simple joke to compare with the labyrinth of the world, especially: in our days. (Chapter II.)

The two protagonists start together the way which leads through towns and sea and on the roads they meet all groups and classes of the society. Finally they enter the Castle of Wisdom, where King Solomon is ruling the world, then suddenly the King leaves the castle, enters the sinful world and soon he dies. In chapter XXXVI the Wanderer sees the misery of the world, and desperately weeps because of the fate, asking God for mercy. In the last chapter (XXXVII) the wanderer enters into his own heart, where he finds the ruins of his life, but silence and all those promise a new start.

Philologists have detected various sources of the work, and the basic symbolism is also a widely accepted one.

All our life is wandering in a labyrinth. It is the *personal* sign system of the labyrinth. It is not difficult to find out the highest possible symbolism in the book. There are thousands (!) of personified or allegoric names, heroes, descriptions and remarks in the book. Biblical, classical, philosophical allusions enrich the meaning. The most important sign is the contrast between the „labyrinth of the World“ and the „Heaven of the Heart“. But in fact the second one is also part of the first. After all wanderings the hero arrives to the „heart of the labyrinth“, into a secret, dark room, with fragments of ruined pictures, platforms, blocks and ropes, wings and feathers and clockworks. A is truly a „shipwreck“ of life. The hero does not understand the situation. But one is sure: here reigns complete silence, without the violence of the outer world. It is the symbolic inversion of Minotaur's cave.

Perhaps it is already the third level in the symbolism of the labyrinth.

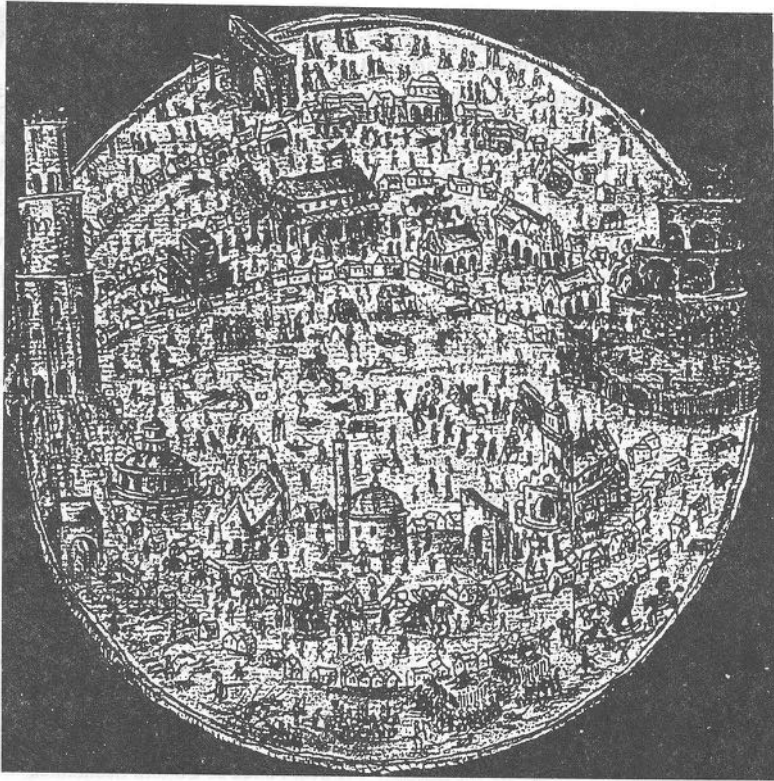


Illustration to Comenius: *Labyrint sveta a rāj srdce*

8. It would be very simple to suggest that labyrinths somehow exemplify a path between *chaos* and *order*. For the first glance the metaphors „chaos” and „order” fit well into the interpretative framework of labyrinth analysis. But after a closer look this assumption seems to be hasty. If a „normal” road represent the order of directions and journeys -- labyrinths seem to be „out of order”. But it will be a false impression. Labyrinths may represent an uncommon algorithm⁴ for starting, walking and arriving – but they might have even higher order of construction principles than of „normal” roads. Erring in a maze might cause a feeling of being lost in a chaotic „jungle” of crossings and dead-ends – but it is only a feeling, and the proper construction principle of building labyrinths. Circular and symmetric (!) labyrinths are well-known in the entire history of culture. However, the personal tendency to identify labyrinths with un-

⁴ See Tokaji, A. 1989.

comfortable disorder are not to disregard. They represent the „personal” and chaotic character of the systemless and dangerous labyrinth symbolism.

This *personal* semiotics of the labyrinths (encompassing a virtual connection of order *versus* chaos too) occur often in art, music, and in many important literary works of art. I have already referred to some of them. Now I have to mention only in a short remark, how deeply this actual characteristics of labyrinths have influenced some of the most important literary works. Octavio Paz (1994) in his famous essay *El labirinto de la soledad* (originally conceived 1942 in Paris, and finished 1953 in Mexico) stresses the personal loneliness as motivation for the labyrinths. Jorge Luis Borges (1985) has started his lasting penetration into the labyrinths as early, as in his essays (?) to the journal *Sur*, by the very end of the thirties. His attempts⁵ is built up like a cultural-historical endeavour, speaking directly on „general history of labyrinths”. His most personal fear appears there disguised(?) as within the history of civilizations.

LITERATURE

- ASPELIN, J. R.
1977 „Steinlabyrinth in Finnland”, *Zeitschrift für Ethnologie* IX. 439-442.
- BORD, J.
1976 *Mazes and labyrinths of the world*. London: Latimer New Dimensions Ltd.
- BORGES, J. L.
1985 *Ficcionario. Una antologia de sus textos*. México: Fonda de Cultura Económica.
- DOOB, P. R.
1991 *The idea of the labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- ECO, U.
1984 *Semiotics and the philosophy of language*. London: Macmillan Press.
- FISCHER, A. and GERSTER, G.
1990 *The Art of the maze*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- HOCKE, G. R.
1957 *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst. Von 1520 bis 1650 und in der Gegenwart*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- KERÉNYI, K.
1941a „Labyrinthos. Der Linienreflex einer mythologischen Idee”, *Laureae Aquincenses memoriae V. Kuzsinszky dedicatae* II: 3-29.
1941b *Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*. (Albae Vigiliae 15.) Amsterdam/Leipzig: Pantheon.
- KOERNER, J. L.
1983 *Die Suche nach dem Labyrinth*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KRAUSE, E.
1893 *Die Trojaburgen Nordeuropas*. Glogau: C. Flemming.

5 See e.g. see e.g. *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, quoting a fictional „scholarly” monograph by Silas Haslam *A General History of Labyrinths* in *Sur* May 1940

- MATTHEWS, W.H.
 1970 *Mazes and labyrinths. Their history and development.* New York: Dover Publications Inc.
- PAZ, O.
 1994 *La casa de la presencia. Poesia e historia.* México: Fonda de Cultura Económica.
- SANTARCANGELI, P.
 1967 *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo.* Firenze: Vallecchi.
- SPIELMANN, P.
 1992 *Labyrinth der Welt und Lusthaus des Herzens. J.A. COMENIUS (1592-1670)* Museum Bochum: Kultur Ost-West e.V.
- TOKAJI, A.
 1989 *Az elrejtett érték. Irodalmi értékelemzések a labirintus-szimbólum alapján.* Budapest: Művelődéskutató Intézet.
- de VRIES, J.
 1957 *Untersuchung über das Hüpfspiel – Kinderspiel – Kultanz.* (FF Communications N:o 173.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

BETWEEN THE MODERNITY AND ARCHAISM AN
INTERPRETATIVE ANTHROPOLOGICAL PORTRAIT

It was a few years ago, in a winter night when we had a conversation with uncle Géza (59) and aunt Erzszi (80) the owners of one of the poorest houses in the Antalok valley. The house was built directly by the sloping road, at the foot of a mountain, and with a tiny yard belonging; and did not the house consist of more than two rooms. The living space is restricted to the modestly furnished kitchen where we were sitting up during that particular evening, while our host was trying to put a very old radio into operation: the single device that reminded us of modernity. In the news the central broadcasting station of Budapest was just trying to analyse the causes of the popularity-decrease of the English Tories. Uncle Géza suddenly interrupted the our conversation with his beginning to interpret the news. He said he did not understand why „gentleman” (politicians) always increased the price of "conserves" (tinned food) no matter how extremely expensive and why they were not able to comprehend that this action might lead to social unrest? First his interpretation had astonished us and we did not understand it, but after some meditation, everything became clear. Our host interpreted the text of the news being originally a background noise of our talk, a little bit peculiarly. The expression „conservative was the single intelligible password in the context for him and, by grasping it, he associated with the word „conserve”.¹ This association was more than enough for him to create a „story”. He joined together his everyday experiences of „bread-and-butter-worries” and the enigmatically objective message of the news and the „conserve-conservative” associative language-game. At the first hearing, Géza’s interpretation seemed extraordinarily entertaining to us. But while thinking about the situation more deeply it became clear that when detaching the anecdotist level there is a characteristic example of the most determining aspect of problem of social-scientific research praxis: namely, that we have to cope with the hermeneutical sense of our being here.

1 The word „conserve is used in Hungarian as the single word to express the preserved food in special metal containers and according to its phonetic form, it is very similar to the word „conservative”.

We had got acquainted with uncle Géza and aunt Erzsi in 1991. Three years later we started a systematic research in *Gyimes*. The title of our project is; „Socio- and Philosophical Anthropological Examination of a *pataka* in *Gyimes*.² To be more exact, pointing to the title of the project, our direct goal is to interpret a single picturesque *pataka* from social- and philosophical-anthropological viewpoint. Beside its geographical meaning *pataka* has also a „geosociological” connotation, since in its socio-hierarchical sense it is the next stage above the family. Among the families who live there, a close kinship can be observed, moreover, they form a compact community. According to their manners the *Gyimesians* have preserved quite a lot of autarchical, feudalistic, farming motives in their culture. Such a motive is for example the „partly” transhumance keeping of animals, but all of their erudition can be characterised by a number of archaic phenomena that have already died out of Hungarian culture in the Carpathian Basin.³ The archaic grammatical structure and vocabulary; the musical culture that refers to strong mediaeval and Balcanic influence; and the insufficiently intense church services are factors that made the development of local religiosity possible which is full of pantheistic elements and prove archaisms of *Gyimes*.

This culture and manner requires a high degree of cooperation up to now. Beside the family and kinship, the basis of this is the „*pataka*”.⁴ However, the railway - the connection between Moldavia and the Transsylvanian Basin - along of the valley of River *Tatros* modified the infrastructural potentiality of *Gyimes* as early as at the end of the 19th century.⁵ On the other hand, the railway served as a possibility for migrating employment, and it also provided the fundamental infrastructural condition of a job in the city.⁶ The work by the railway-line or in the city, or in the local administration demanding lower educational degree (post, public supply etc.) became more and more determining sources of scales of value and social norms. The experiences of strange environments, the influence of modernisation and urbanisation have penetrated the *Gyimesian* life throughout a manifold or transformation process. The *Gyime-*

2 *Gyimes* is a tiny ethno-geographical region in the East-Carpathian Mountains in the valley of River *Tatros* and *pataka* is a local geographical category which means a little valley together with a streamlet. 90 per cent of *Gyimes* is inhabited by Hungarians.

3 The animals are kept on the hilly pastures only in summer, but in winter they are in stables in the valleys.

4 Funeral, wedding and the most exhausting season-work (the haymaking) are the general opportunities of wide concentration of forces.

5 The railway was opened in 1897.. It resulted in a booming of the exploitation of the forest in *Gyimes* and the number of population doubled.

6 *Csikszereda (Miercurea-Ciuc)* is 40 kms away from *Gyimes*.

sian culture alters its expectations considering its own value-horizon, and it integrates the paradigm of modernity into itself as a question which to be answered and interpreted.

This couple's personalities represent the social-cultural phenomena called *Gyimesian* characteristically. Their personalities, erudition, and habits reflect the peculiar *Gyimesian* world and way of thinking. The acquaintance and friendship with them, from the researcher's viewpoint makes it possible that it is not only the interpretation and comprehension of this enchanting world that one can witness, but the situation also offers an opportunity to analyse one of the most determining aspects of anthropological praxis: interpretative-mode of being.

Doing anthropological examination in our case, considering the number of appearing questions of uncle Géza's story, a fundamentally important one emerges. The analysis of this question is a preliminary condition of the anthropological praxis itself. The identification and interpretation of hermeneutical basic-question, considering the process of comprehension, is an inevitable task of anthropology.⁷ The anthropological praxis, according to its self-definition, is an intentionalised pursuit that aims to interpret „the other”, the strange culture and, consequently, the anthropological praxis has to be a reflected intellectual activity. Géza's news-interpretation forces us to deliberate this „trivial” fact.

THE COMPREHENSION AS THE COMPREHENSION OF THE "THE OTHERNESS OF THE OTHER"

The fundamental position of social-scientific research-praxis is in its broadest sense hermeneutical.⁸ Reinterpreting Géza's story, this characteristic peculiarity of research-attitude appears as if it were a plastic impression. Two important questions sign that the reflected interpretative consciousness is not simply a formal concomittant of interpretation but, on the contrary, it is a preliminary condition of comprehension.

What can, at all, be understood by the researcher from Géza's interpretation? The elucidation of this leads us to another question. What can be perfectly understood by Géza in his commenting the news of central broadcasting from Budapest.

7 It is the one of most significant tasks of every individual anthropological case as well as a fundamental problem of anthropology.

8 Ágnes Heller analyses this question in its general context, but her principal position is scientific-theoretical in her essay about: *Heller, Á. 1997. 29-79.*

The researcher's first and most natural reaction is that Géza has misunderstood the heard information, since his interpretation is not equal with what the news actually contained. "Conserve" and "conservative" are two different things. However, from a hermeneutical viewpoint, his interpretation is not simply a miscomprehension, since it has been known since Schleiermacher that we can talk about miscomprehension if the concealed potentiality of comprehensive process does not become reality because of the interpretator's mistake.⁹ Géza's interpretation would be a miscomprehension if we were sure that, apart from this context, he knows the true meaning of notion : "conservative". But the researcher can be certain of Géza's „erudition” lacks modern political terminology.

Accordingly it seems presumable to us that Géza simply has not understood the radio news since what he states is obviously something else than contained by the news. Nevertheless this approach of ours may be misleading as well. It is true from the researcher's natural viewpoint that the connection between the heard information and Géza's interpretation might be grasped either as the explanation of an associative situation which sources from mishearing or as a consequence of his insufficient „erudition”. Moreover, we have to see. that his interpretation with regard to the news is adequate. Géza's conclusion is a causalistic statement that contains objective facts. The rise of prices is a disastrous political praxis because it can result in social unrest that would be most awkward just for them who are responsible for raising of the prices. The researcher's interpretative approach is faulty if he hopes to understand Géza's news-comment on the basis of his own and not according to Géza's interpretative horizon. It must be verified as to the fact that Géza and the researcher heard two totally "different" texts in the radio, consequently the comprehension that he renders presupposes a quite unlike perspective.

But what is exactly understood here by the researcher? In order to answer this question we have to elucidate Géza's interpretative horizon that makes it possible that he is able to understand the same text as the researcher in another way and still in spite of this fact his interpretation is legitim. A roughly outlined reconstruction of Géza's personality and „erudition” seems to be a sufficient basis to characterise the interpretative praxis if the fundamental facts of legitimacy of his interpretation are conceivable. Consequently, the researcher's wax to interpret the story goes throughout the comprehension of Géza's interpretative strategy.

9 Schleiermacher summarised his idea concerning this theme in his book: *Schleiermacher, F.* 1993. 15-17.

Nevertheless, who is Géza actually? He was born in *Gyimesközéplak* (*Lunca de Jos*) in 1938 and his family, by its origin, is partly gypsy.¹⁰ His elementary studies were enough to pick up writing, reading and doing simplest mathematical operations.¹¹ Pursuant to his narration, his father who did not teach him anything, had pressed him to take up subsidiary work beside herdsmen and later he became also a "*csobán*".¹² He learned the archaic cultural motives which built the basic level of his erudition in this early period of his life. His skilfulness in traditional work and his enormous working ability is acknowledged by everybody. This opinion can be confirmed by the fact that he is a preferred day-worker during the summer season-work by the wealthy farmers. There was a fundamental change in his life when he married Demeter (Nyicu) Erzsébet in 1963. He is Erzsi's second husband and he is twenty years younger than her and what is more he is her god-son.¹³ After the herdsmen's free life, setting down in the tiny house in *Antalok pataka* and the work in the wood-mill in *Gyimesközéplak* meant radical changes in his everyday life. The most important turn was the experience of modernity that was graspable first in the phenomena of the wood-mill.¹⁴ However, he has episodic impressions about modernity since he took a few trips to Moldova and to Transsylvania, but the frames of his life have been determined by the wood-mill and by the community of *Antalok pataka*.

The two levels of Géza's „erudition” can clearly be circumscribed. The archaic level obtained in the everyday life-practice is not only of a *τεξνη* (technic) characteristic.¹⁵ Comparing Géza's skill with other *Gyimesians*', he is an "expert" of traditional culture: once he used to be an excellent dancer and singer and he is an experienced craftsman as well. Furthermore, it shows his remarkable histrionic talent that he entertains his guests with his own Nativity play

10 Because of the relatively limited number of surnames in *Gyimes*, it is a general habit to give nicknames in order to distinguish families. In quite lot of cases, the nicknames refer to the person's social position and origin. This is true in Géza's case as well, since „*Balázs*” is a well-known gypsy surname in *Gyimes*.

11 Géza is almost completely illiterate, his letters are read to him by the neighbours.

12 „*Csobán*” a word of Rumanian origin means herdsman. „*Csobán*” is the man who takes care of the flock all the day through, but we have to distinguish him from the „*bács*”. „*Bács*” does the cheese making and the complete processing of milk and he stays at herdsmen's hut all the day. To be a „*csobán*” means lower rank than to work as a „*bács*”.

13 Their marriage is a complex cultural and social phenomena that can be analysed in another essay.

14 The wood-mill in *Gyimesközéplak* was founded in 1930 and it is the single industrial enterprise in *Gyimes*. Géza worked by the company for 30 years.

15 It is clear that Géza's picture of modernity is schematic. The recent social conditions in Middle-East Europe are determined by peculiar economical processes which remind us of the capital accumulation in 18th and 19th century Europe: the technical civilisation, that realises itself as a vision of compulsion is basically negative and frustrating experience in *Gyimes*. Over the direct goals of this analysis, there arises the question: what are the causes that modernity is unable to represent itself as a positive phenomenon.

where he alone presents all the characters from Mary to Balthasar. Moreover, his conception of the universe is supplemented by other motives which consist of a superficial impression of modernity. Géza's idea of technical civilisation is a phantasmagoria with childishly naive thoughts. From our viewpoint: his idea of modernity is irrelevant, but far more important is Géza's method, the way he would like to present his relation to modernity as a authentic one. In this context, his news-interpretation illuminates the basically modern characteristic features of his personality, where he interprets his own life for himself and also for his environment as an experiment that involves the goal of comprehension of world.

The statement calls our attention not only to that well-known fact that any human being, according to his basic character, is an interpretative one. The rejection, the isolation and often antipathy of traditional societies against the strange cultural phenomena are widely known peculiarities as well. For that very reason is extremely interesting Géza's interpretation, since he in his intellectual "adventure" goes beyond his own personal and cultural competence. But Géza would like to present his authenticity of aspiring of comprehension just with the help of pretence of competence. Summarising the foregoing ideas two things become clear.

On the one hand, analysing the two levels of Géza's erudition, it is conceivable that his thinking is situational. Two perspectival interpretative strategies are available parallelly for him and he selects between them ostensibly. Now he is a *Gyimesian* peasant, then he is "news-analyser", but sometimes he is a dissolute, tipsy fellow, and yet again he fusses with servile politeness in the bureaux. His personality always appears in its different forms (metamorphoses) as an occasional solution of eternal conflict between archaic and modern.

On the other hand, we have to see that Géza in his interpretation undertakes to modernity "an sich" (in itself). It is clear that the conversation in the twilighted kitchen in that particular evening when Géza expresses to the researcher his idea considering the relation between political dilettantism and price-increase of "conserve" is a situation in which he demonstrates that the subject of comprehension is first of all not the text of news but the researcher himself. With his presence the researcher induces the hearing of news and, in an indirect way, motivates Géza's interpretative method: that is to say, an element of his erudition can be linked to the experience of modernity. The essence of this is to demonstrate the will striving for comprehension.

At this point of the analysis, the researcher has to face the problem of his own presence ("being there") as a key question of anthropological research.¹⁶ From the researcher viewpoint, an important question appears: how the researcher's presence can be understood as a subject of Géza's interpretation and in this context as a manifestation of modernity? How is being the researcher "there"?

THE COMPREHENSION AS A SELF-COMPREHENSION

The researcher, as the current subject of Géza's modernity-conception, has to make his own status clear for himself too, because this is an indispensable condition of the interpretation of our story. However, the researcher's role in this case at first sight seems to be a very complex phenomenon.

From Géza's viewpoint, the goals of socio-scientific research activities are very obscure, they are hardly characterisable. The systematic interest for him based on a strange erudition and the honourable attention given especially to his person are the highly significant motives of research activity from his perspective. To remain in the centre of the "stranger's" interest is Géza's device to raise relatively his social status within the hierarchy of *pataka*. He is always very kind to help gathering information and likes staying together with the researcher and hopes to demonstrate his indispensability this way. He raises up themes spontaneously if he thinks that it had some importance for research and he demands to record all of his presentations.

The other inhabitants of *pataka* can interpret our interest for Géza with difficulty as well. From their standpoint „Balázs” Géza is a contemptible, pauperistic alcoholic who does not deserve any appreciation because of his indigence. He is a marginal figure of the social hierarchy of *pataka*. For this very reason, the researcher's interest regarding Géza irritates the owners of the *pataka*, because they have to face a phenomenon which denies their scale of values.

Another aspect of Géza and the researcher's relationship perhaps can be marked with the expression; „friendship”. This motive that can be characterised as a very sincere one, which might be grasped in the common experiences of excursions to the mountains and in the common remembrance of hayharvest. Of course, we cannot speak about a friendship in original sense of the term, since

¹⁶ The classical anthropological literature analyses in detail the experience of meeting with „strange” cultures. Most authors point to the influence that is caused by the researcher's presence there. The most different orientations of anthropology agree with each other in the fact that all analyses have to reckon with the distorting influence of the researcher's presence.

the cultural distance creates discrepancy between us against all of our efforts again. This aspect of the relationship can be definable rather as a fundamental, open-hearted and reciprocal interest in the other's personality but it lacks any routine that is an indispensable condition of „friendship” in its conventional sense. Consequently, from Géza's viewpoint, the researcher's presence represents an intensified interest in his personality, but the causes of the interest mean something else for him than those of the researcher. Géza experiences the consciousness of his importance as a challenge that contains intellectual and existential risks at the same time. His goal to preserve the situation results in an exigency there is a lot at stake.

On the one hand, he has to emphasise his aptitude and competency, because this character is the most adequate means to preserve the researcher's interest in him. In Géza's interpretation, this goal is realisable if he can manage to clarify it for himself, in its clearest sense what the causes of researcher's systematic interest in him are. Therefore, the key to solution of the situation, from his viewpoint, is the comprehension of the researcher's personality or to be more precise, he has to understand the culture that is represented by the researcher. For Géza the researcher's presence thus turns into a question that regards the essence of modernity. At the same time, Géza can eternalise the temporary advantages in the society of *pataka*, if he is able to express the sense and the causes of significance of the researcher's interest in his personality. In other words, he is able to mediate that certain exact picture of modernity which is understood as the result of the interpretative exigency of the researcher's presence. Consequently, Géza can live in accordance with the idea of this double expectations, if he is able to clarify the sense of modernity for himself.

When we grasp the researcher's presence in our case as a cause of an interpretative cogency when the interpretor has to face phenomena of modernity, we have to see as well that the situation from Géza's standpoint, gains its own sense in another context; the interest in modernity is not a way of scientifically intentionalised, systematic program. In his comprehension, the situation is an existential condition, from which the intellectual task of interpretation derives naturally. Géza's relation to this task is not reflected consciously. On the contrary, it is reflected existentially. He looks for the sense of the situation as an aspect of everyday life-practice and not as a theory. In his comprehension the success of his endeavour depends on the authenticity of his own answer to the double expectation; i.e. to the parallelly appearing expectation of the researcher and those of the community in *pataka*. In his activity and in his behaviour, he

succeeds in this pursuit exactly and the researcher might grasp it as an authentic answer on the cultural challenge of modernity.

If we get back to our original starting-point, it seems to us there is some contradiction in our explanation. The certain sentence that was apostrophised as the adequate manifestation of Géza's picture of modernity and which fits in the associative language-game of words „conserve” and „conservative” seems much rather a verbal (theoretical) product like an existential conclusion. However, it is an obvious contradiction, when. Géza in his sentences re-evaluates the communicative rank of language. He is not able to use the language on the abstract level where all problems might be formulated as theoretical dilemmas. In his comprehension, the sense of interpretation of modernity is an existential conclusion that derives from his everyday life-practice and that only in its formal character is a linguistic manifestation. In Géza's usage the language much rather is a device to express and to relate his world, it is a narrative phenomenon and it is even less something like the stage of thinking. He uses it to transform and mediate the existentially reflected experiences of his life. We can prove this statement if we analyse Géza's comprehension of modernity.

THE COMPREHENSION AS THE SIMULTANEOUS COMPREHENSION OF THE OWN AND OF THE STRANGE CULTURE

So that we can understand the situation exactly, we have to consider three basic motives of Géza's news-interpretation. He linked together the experience of the deterioration of living-conditions and the radio-news that seemed to him as some enigmatic objectivity and the associative language-game of „conserve” and „conservative”.

Considering the deterioration of living-conditions and the *Gyimesian* interpretation of these phenomena with regard to its own culture presses the researcher to analyse a complicated economic and social situation. On the basis of their financial potentialities, the inhabitants of *Antalok pataka* can be divided into two parts. Rich and well-to-do farmers possess enough property and implement to produce goods of sufficient quality and quantity and they are able to evolve acceptable standards of living. Beside comes, as supplementary income, the profit of timber trade and those of tiny family-sawmills and the salary in the case of a few families, where the head of family is employed in the city. The exhausting traditional farming system in these families is a sufficient base to reproduce the working capacity and to keep their economic conditions balanced.

Other people who form another group of population in *pataka* are the inhabitants who do not possess property or their estates are so little that it is hardly enough for self-supporting. (By the way, Géza belongs to this second group.) The two social groups adjusted themselves, in accordance with their different self-supporting interests with adjustments and changes possible.

As far as the first group is concerned the liberalisation of economic and social conditions meant new chances for success, at the same time groups first of all from economic viewpoint felt the shady side of change of regime defenceless. This fact has had a unique importance from the standpoint of analysis of Géza's news-interpretation. His gradually inflating retirement pension resulted in the feeling of uncertainty of existence.

This direct motive in Géza's interpretation can easily be followed. In his life, the „conserve” purchasing is something unspeakably luxury-consumption. The symbolic sense of this phenomenon refers to the level of richness which makes it the outbreak possible from *Gyimesian's* autarchian way of life. In this context for Géza, the State retirement pension has been the warranty of some sovereignty and, at the same time, it meant a devaluation of the *Gyimesian* way of life based on the estate. In his reaction, where he automatically links together the word „conserve” with the fact of price-increase, we can feel the worry about the loss of the safety of existence. This first motive of his interpretation presents the real-existential level of his comprehension to us.

Otherwise, a spiritual, transcendental motive in his interpretation can be observed as well. It has an important role in the irresistible process of some associative game of interpretation that motivates Géza's thinking throughout into the conversation infiltrating radio-news. With regard to the comprehension of the situation, the details, seeming first negligible, are now highly important. In the tiny kitchen that serves as the stage of our conversation the trashy Russian-made radio is the single device which reminds us of technical civilisation. The nakedly shining bulb and the outfiltrating light of the small iron stove illuminates Géza's figure just when he tries to catch with the tuner the weak sound of central broadcasting of Budapest. With the ceremonially carefully composed scene, he would like to demonstrate his attention and his importance to the researcher. At the same time, in his movements some deep humbleness can be observed, some distance because of enigmatic objectivity of the radio. Just on the contrary, the natural way of thinking: the text which does not belong to a subject is the embodied credibility for him. Whatever is heard must be true. The absence of the narrator's presence and the absence of physical experiencability and, at the same time, his appearance in the spoken text (in news) is a paradoxical

cal ability that can be comprehended partly as a transcendental phenomenon. Furthermore, the text heard in the radio (because of the vocabulary and unordinary grammatical usage) have hardly been understandable for Géza.

The third motive of news-interpretation, the hermeneutical significance of „conserve-conservative” like associative language game, that derives directly from the above mentioned elements, reflects Géza’s comprehensive strategy exactly. The fact of ununderstandability of a situation (from his viewpoint the word; „conservative” has not any sense) results in a different reaction, like in the case of the researcher who is socialised on the basis of erudition of modernity. For him, it is a remarkable opportunity to intensively exploit the meaning-composing creativity and fantasy of mind. Nevertheless, he is uninhibited by the scientific and rationalistic systematisation. From his standpoint, the claim to be objective has only the formal importance. Seemingly, he strives for precise comprehension, though he reinterprets the sense of this in the situation, radically. For him the comprehension is not equal with the act of identification of meaning, but it is much rather the attribution of meaning. The sense of news heard does not depend on the identification and appreciation of the author’s authority, or it does not depend on some canonised meaning of text, but it is a corollary of interpretative practice. Géza’s interpretation and, in this context the designed „space” for himself in the community, appears to be objective to a certain extent, in so far as it is the reason for his own existence and authenticity.

When analysing all the three motives, we can discover a constant collision with the experience of modernity in Géza’s interpretation. In his news-interpretation the self-regulating economic principles of *Gyimesian* traditional farming lose their validity. In his opinion the collision between modern and traditional is a disastrous event. The price increase of „conserves” means some intervention of an impersonal, unknown and uninterpretable power in his life. In his comprehension, there are inseparable motives from each other: the appreciation of supremacy of modernity and the experience of dependence the unknown social and economic processes. Of course, it does not mean that he would have been independent of his marginal social and financial status, previously. In his comprehension, he acknowledges the transfer of his dependent relation to his environment on a new and on a more opaque level of interpretation. In the traditional *Gyimesian* world his place is designated by the partly postfeudalistic social rules has recently been influenced by the decrease of purchasing value of his retirement-pension. The situation is ambiguous. Géza says thanks for retirement pension, in other words; the chance of relative outbreak from traditional *Gyimesian* world, can be thanked to a modern institution that is

a manifestation of just the same impersonal power as the price increase of „conserve”. The paradox cannot be solved intellectually but existentially. In his comprehension, the modernity as an economic (in its figurative sense as a cultural and also a social) system is unintelligible, because it represents a value that it parallelly destroys. What is the worth of retirement-pension, of this fulfilment of life spent with work if it is impossible to live on it?

The impression that can be linked to the impersonality of radio-news fixes not only the experience of his dependency but it also fixes the hopelessness of this situation. Accordingly, it might not be altered for ever. It is true that he could not have had not any chance to alter his dependency in traditional world either, since he had not any estate.

But now he is not able to explain this new situation rationally. In his comprehension, modernity is an opaque and irrationalistic power that can be grasped only in irrationalistic way. We have to see modernity in Géza's life as a phenomenon eliciting always servile and, at the same time, critical attitudes. This manifests itself equally in his relation to the radio and other technical devices and, moreover in his relation to the researcher. His attitude is not simply a projection of his habitual behaviour or his respect for authority and power. For him the situation is a remarkable opportunity to reinterpret his attitude to his own traditional world. According to the very essence of it, this means that Géza's attempt to "identify" modernity aims principally at the legitimisation of his social position within the community of *pataka*, and it does not mean the change of his "old world" for a "new" one.

Géza, in his associative language game of "conserve-conservative" and with his peculiar intellectual devices, formulates his most important question for the researcher. Namely the news-interpretation indirectly involves the question; why is the expansivity the basic character of modernity? Why do the politicians increase the price of "conserve", if they endanger multitudes of existence and simultaneously risking their own position.

Géza who is coexistentially an actor of modern and traditional world, presents himself in his comprehension as an ambiguous figure. His individual is extremely modern, if we are able to accept the peculiarities of his "hermeneutical" position. On his authentic level, the realised existential-hermeneutical interpretation cannot be compared with that philosophical hermeneutic, which is systematically based on the twothousand-year-old erudition of Western Culture. Furthermore, this does not mean that his interpretative attempt is simply a consequence of the natural hermeneutical position. There is much more at risk. We can see in Géza's interpretation the process of collision and confusion

of modern and traditional on that very level of thinking where the process goes on in fact. We have to respect the importance of this from the standpoint of anthropological research practice. Géza's news interpretation is a peculiar commentary about a characteristic social, cultural and economic process of present Middle-East Europe. He demonstrates the general and total spread of modernity that results in the elimination of traditional cultures. He personalises the gradual, expansive and fatal infiltrating of modernity into the traditional world. His attitude and comprehension express exactly the top-resistance against this process; in other words: the fact of impossibility of any resistance.

In this context, Géza's modernity is a strictly "conservative" phenomenon. In all the three motives of his news-interpretation, he expresses his experience of elimination of traditional culture and which is reflected in his comprehension, existentially. The modernity for him is nothing else than a device to keep the memory of a disappearing world.

LITERATURE

HELLER, Á.

1997 Hermeneutic of Social Sciences. (Társadalomtudományok hermeneutikája)
In: Biczó, G. (ed.): Életképes-e a modernitás? 29-79. Debrecen.

SCHLEIERMACHER, F.

1993 Hermeneutik. In: Hermeneutik und Kritike. 92-93. Frankfurt am Main

CONTENTS – INHALT

<i>ZOLTÁN FEJŐS</i>	
The Hungarian Diaspora and Issues of Magyar National Identity Before 1989	5
<i>JÓZSEF KOTICS</i>	
Die moralische Wertordnung und ihre soziale Kontrolle in einigen Tschangodörfern des Moldaugebietes	27
<i>RÓBERT KEMÉNYFI</i>	
Die Frage nach der ethnischen Grenze und der Raumstruktur der Multiethnizität am Beispiel des ehemaligen ungarisch-slowakischen Komitates Gömör und Kis-Hont	50
<i>KÁROLY KOCSIS</i>	
Changing Religious Patterns in the Carpathian Basin	71
<i>ILYÉS ZOLTÁN</i>	
Die Wirkung der Exogamie auf den Zustand der Muttersprache und die ethnische Identität	84
<i>TADESSE EYASSU</i>	
The mutual effect of Religion and Culture in Ethiopia	99
<i>URSZULA LEHR</i>	
Witchand Sorcery in Folk Tales of Polish Carpathian Villages	117
<i>KINCŐ VEREBÉLYI</i>	
Zur Begriffsbestimmung der Volkskunst	125
<i>ZOLTÁN UJVÁRY</i>	
Volkstümliche Szenische Darstellungen und dramatische Volksbräuche	134
<i>MATTHIAS GORZOLKA</i>	
Heinrich Kornmann (1579–1627)	186
<i>MIHÁLY HOPPÁL</i>	
The way of an urban shaman: Michael Harner and Neo-shamanism ...	194

<i>LÁSZLÓ SZABÓ</i>	
Light cavalry weapon turned into <i>Legénybot</i>	213
<i>GYULA VIGA</i>	
Handwerk und Handel	226
<i>VILMOS VOIGT</i>	
On Labyrinths, in Labyrinths	239
<i>GÁBOR BICZÓ</i>	
Between the Modernity and Archaism an Interpretative Anthropological Portrait	258