ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS
T. BODROGI, B. GUNDA, I. TÁLASI

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XII FASCICULI 1–2

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1963

ACTA ETHNOGRAPHICA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA NÉPRAJZI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: BUDAPEST V., ALKOTMÁNY U. 21.

Az Acta Ethnographica német, angol, francia és orosz nyelven közöl értekezéseket a néprajztudományok köréből.

Az Acta Ethnographica változó terjedelmű füzetekben jelenik meg 20—30 ív terjedelemben, több füzet alkot egy kötetet. Évenként általában egy kötet jelenik meg.

A közlésre szánt kéziratok, géppel írva, a következő címre küldendők:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az Acta Ethnographica előfizetési ára kötetenként belföldre 80 Ft, külföldre 110 Ft. Megrendelhető a belföldi számára az „Akadémiai Kiadó"-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „*Kultúra*" Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla: 43-790-057-181), vagy annak külföldi képviseleteinél és bizományosainál.

Die Acta Ethnographica veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereiche der Volks- und Völkerkunde in deutscher, englischer, französischer und russischer Sprache.

Die Acta Ethnographica erscheinen in Heften wechselnden Umfanges. Mehrere Hefte bilden einen Band von 20—30 Bogen. Im allgemeinen erscheint jährlich ein Band.

Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden:

Acta Ethnographica, Budapest, 502, Postafiók 24.

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band 110 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen »*Kultura*« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto No. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

SLAWISCHER EINFLUSS AUF DAS FISCHEREI- UND JAGDWESEN DER UNGARN IM MITTELALTER IM LICHTE DES SPRACHLICHEN MATERIALS

von

ELEMÉR MOÓR

SZEGED

Inhaltsübersicht

I. Zielsetzung S.1.
II. Der slawische Einfluss auf die Fischerei. 1. Die Fischerei bei den Vorfahren der Ungarn. S. 5. 2. Die Übernahme der Tiefwasserfischerei der an der Donau und der Theiss wohnenden Slawen. S. 8. 3. Das Fischen in seichten Gewässern. S. 20.
III. Der slawische Einfluss auf das Jagdwesen der Ungarn im Mittelalter. 1. Das Jagdwesen bei den Ungarn vor der Landnahme. S. 31. 2. Das Weiterleben der Jagd mit Jagdvögeln nach der ungarischen Landnahme. S. 33. 3. Die Übernahme der sportmässigen Parforcejagd mit Jagdhunden von den Slawen. S. 35. 4. Die Übernahme von Jagdarten auf Grosswild von den Slawen. S. 37. 5. Die Jagd auf Kleinwild, Pelztiere und Vögel im Lichte der slawischen Lehnwörter. S. 16.
IV. Zusammenfassung der Ergebnisse und ihre Auswertung für die Volksgeschichte. S. 50.
V. Wortregister. S. 55.

I.

Zielsetzung

Ausser der Viehzucht und dem Ackerbau haben auch die Jagd und der Fischfang für den Nahrungserwerb des Menschen eine gewisse, wenn auch bei den meisten Kulturvölkern nur bescheidenere Bedeutung. Da die Ausgestaltung der ungarischen Landwirtschaft durch die vorungarische slawische Bevölkerung des ungarischen Siedlungsgebietes in hervorragender Weise beeinflusst wurde (vgl. MOÓR: Studia Slav. II, 31—117), ist es schon im voraus wahrscheinlich, dass die Einwirkung der Slawen auch auf die Techniken des mittelalterlichen Jagdwesens, desgleichen auf die der Fischerei nicht gering gewesen sein mag. Die alten Ungarn sind ja im wesentlichen als ein viehzüchtendes Nomadenvolk in ihrer heutigen Heimat angelangt, und es ist allgemein bekannt, dass Nomaden Fischfang höchstens in den Zeiten der grössten Not zu betreiben pflegen, aber auch die Jagd pflegt sich bei ihnen im wesentlichen auf die Schutzjagd gegen reissende Tiere zu beschränken.

Da die Fischerei in der Wirtschaft der obugrischen Völker heute eine ausschlaggebende Rolle spielt, hat man früher angenommen, dass das auch im Leben des urungarischen Volkes oder sogar noch im Leben des Ungartums der Landnahmezeit nicht wesentlich anders gewesen sei. Man fing also an, die Fischerei als eine richtige »Urbeschäftigung« des ungarischen Volkes

zu betrachten und — es liesse sich vielleicht auch sagen — zu verehren. Das Ergebnis dieser Einstellung war für die Volkskunde sehr erspriesslich. Man fing nämlich an, die Techniken des Fischfanges mitsamt ihrer Nomenklatur in allen Landesteilen fleissig zu sammeln. Aus der unvoreingenommenen Betrachtung dieser Sammlungen stellte sich jedoch bald heraus, dass urtümlich ugrische Methoden des Fischfanges unter diesen höchstens nur in Spuren anzutreffen sind, desto deutlicher war aber der slawische Anteil an den modernen volkstümlichen Methoden des Fischfanges zu erkennen. Es würde jedoch zu weit führen, diese Techniken einzeln zu untersuchen und sie mit den entsprechenden Methoden des Fischfanges bei slawischen Völkern zu vergleichen, um den Anteil dieser an der ungarischen Fischerei bestimmen zu können; es genügt nämlich hierzu schon die Untersuchung der ungarischen Terminologie des Fischfanges. Und zwar wollen wir den Ausdruck »Terminologie« im weitesten Sinne verstanden wissen, indem wir auch diejenigen Wörter heranziehen wollen, von denen anzunehmen ist, dass sie in Zusammenhang mit dem Fischfang in der ungarischen Sprache heimisch geworden sind. Diese Forschungsmethode hat für uns vor allem den Vorteil, dass wir in den meisten Fällen durch Berücksichtigung der Ergebnisse einer solchen Untersuchung genau anzugeben vermögen, durch welches slawische Volk der Fischfang bei dem ungarischen Volk in dieser oder jener Hinsicht in hervorragendem Masse beeinflusst wurde. Ausserdem ermöglicht uns diese Betrachtungsweise auch darüber ein Urteil zu bilden, in welchen Landesteilen und wann die anzusetzende Beeinflussung vor sich gegangen sei, was für uns bei einer etwaigen rein volkskundlichen Betrachtungsweise der Fischereigeräte und der Fangmethoden in den meisten Fällen kaum möglich wäre. Auch wenn wir in unserer Untersuchung das Schwergewicht auf die volkskundliche und volksgeschichtliche Verwertung sprachlicher Tatsachen legen wollen, bedeutet das noch keineswegs, dass wir die Sachen und die auf diese bezüglichen Belege besonders aus dem Mittelalter überhaupt nicht berücksichtigen wollten, wo das für uns möglich war oder gar besonders nützlich zu sein schien.

Um das Jagdwesen hat man sich in der ungarischen Volkskunde viel weniger gekümmert als um die Fischerei. Das hängt hauptsächlich damit zusammen, dass die alten Methoden bzw. Techniken der Erlegung des Wildes oder seines Fanges mit dem Aufkommen der modernen Schiesswaffen fast ganz ausser Gebrauch gekommen sind. Nur die Wilderer scheinen einige altertümliche Methoden des Wildfanges bewahrt zu haben, aber von ihnen sind diese natürlich nicht besonders leicht herauszubekommen.[1] Eben deswegen

[1] Vor einigen Jahrzehnten wurde ich über solche in Rábagyarmat in Westungarn belehrt. So z. B. über die Methode der Hasenjagd mit einem Knüppel als Waffe. Da ich über dieses Verfahren in der Literatur nirgends lesen konnte, will ich es hier kurz anführen. Ein Teil der Jagdgesellschaft treibt die Hasen in den Fluss, auf dem anderen Ufer werden sie von den mit Knüppeln bewaffneten Jagdgenossen erwartet, als sie den Versuch machen, das Ufergelände zu erklimmen. Eine andere ähnliche Methode: Die Hasen laufen immer in derselben Furche einer

waren wir gezwungen, uns bei der Schilderung des ungarischen Jagdwesens im Mittelalter, bei dem sich der slawische Einfluss besonders bemerkbar macht, vorwiegend auf Urkundenstellen, auf altes Schrifttum und auch auf Ortsnamen zu stützen. Das wurde für uns auch durch den Umstand einigermassen erleichtert, dass die Jagd schon im Mittelalter ein sportmässiges Vergnügen der Herrenschicht war. Die wirtschaftliche Bedeutung der Fischerei war im Mittelalter infolge der Speisevorschriften der Kirche jedenfalls wesentlich grösser als die der Jagd.

Zu unseren Ausführungen wollen wir auch diesmal als Grundlage in erster Linie den erschienenen lexikalischen Teil der Bearbeitung der slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache durch I. KNIEZSA benützen.[2] Betreffs der Provenienz dieser Wörter sind wir in den meisten Fällen mit den Ansichten KNIEZSAS einverstanden. Etwas eingehender wollen wir die Herkunftsprobleme nur bei denjenigen Wörtern behandeln, bei denen wir eine von der KNIEZSAS abweichende Auffassung vertreten. Dass solche Meinungsverschiedenheiten vorkommen können, ist leicht zu verstehen. Unsere Betrachtungsweise bei der Untersuchung des Wortmaterials war nämlich von Anfang an eine andere als die KNIEZSAS. Er war nämlich vor allem bestrebt, das auf die einzelnen ungarischen Wörter bezügliche Material in möglichst breitem Umfange zusammenzustellen, was für ihn häufig auch eine primäre Sammeltätigkeit bedeutet hat; dann untersuchte er kritisch die auf die Herkunft der einzelnen Wörter bezüglichen Ansichten in semasiologischer, wortgeographischer und lautgeschichtlicher Hinsicht. In den Fällen, wo ihn keine von den vorhandenen Erklärungen befriedigte oder überhaupt keine vorhanden waren, brachte er auch neue Deutungen. Dann versuchte er immer, wo das auf Grund der zur Verfügung stehenden besonderen lautlichen und semasiologischen Merkmale oder auch der wortgeographischen Anhaltspunkte möglich war, die Herkunft der einzelnen Wörter auch näher zu bestimmen, weiter die Chronologie der Entlehnungen anzugeben und diese möglichst zu lokalisieren. Es finden sich zwar bei ihm in einzelnen Wortartikeln mitunter auch Hinweise auf solche Wörter, die in sachlicher oder formaler Hinsicht mit dem behandelten Wort zusammengehören, doch steht im Mittelpunkt seines Interesses immer das Einzelwort. Die Notwendigkeit und Richtigkeit dieser Betrachtungsweise wollen wir um so weniger in Abrede stellen, weil ja ihre Ergebnisse die unumgäng-

Maistafel weiter, so dass sie in dieser getrieben an dem anderen Ende des Feldes von den Knüppeljägern erwartet werden. Oder nach dem Herabfallen des ersten Schnees haut man mit dem Knüppel tüchtig auf die Stelle hin, wo von Schnee bedeckt ein Hase zu liegen scheint, was leicht zu erkennen sei.

[2] KNIEZSA, I.: *A magyar nyelv szláv jövevényszavai* ('Die slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache'). Budapest 1955, I. 1—2, S. 1—1043. — Über die Einteilung des behandelten Wortmaterials in diesem Werk vgl. unsere Bemerkungen in Studia Slav. II, 42. — Der in Aussicht gestellte zweite Teil dieses Werkes steht leider noch immer aus. Im folgenden werden wir auf dieses Werk auf dieselbe Weise Bezug nehmen, wie in unserem angeführten Aufsatz in Studia Slav. II, d. h. mit »K.« und mit der Angabe der Seitenzahl.

lich notwendige Grundlage für unsere Betrachtungsweise des Wortmaterials bildeten. Im Vordergrund unseres Interesses standen nämlich nicht mehr einzelne Wörter, sondern immer Sachen und Techniken und alle diejenigen Wörter, die mit diesen irgendwie in Zusammenhang standen, auch wenn sie nicht slawischer Provenienz waren. Und unser Hauptbestreben ging darauf aus, mit Hilfe vor allem des sprachlichen Materials zu bestimmen, von welchem slawischen Volk, auf welchem Wege und wann eine Sache oder eine technische Neuerung zu dem ungarischen Volk gelangt ist.

Diese Betrachtungsweise ermöglichte für uns nicht nur öfter einen Entscheid zu treffen in solchen Fällen, wo von KNIEZSA mehrere Möglichkeiten bezüglich der Herkunft bestimmter Wörter in Vorschlag gebracht wurden, sondern wir konnten manchmal auf Grund dieser Betrachtungsweise auch die Herkunft solcher Wörter aus dem von uns untersuchten Begriffskreis mit ziemlich grosser Wahrscheinlichkeit näher bestimmen, die in lautlicher oder semantischer Hinsicht keine Besonderheiten aufwiesen, so dass sie in sprachlicher Hinsicht für neutrale Wörter gelten können. Endlich erlaubte uns diese Betrachtungsweise einigemal einige Korrektionen vorzunehmen an den Herkunftsbestimmungen jener Wörter durch KNIEZSA, bei denen diese hauptsächlich unter Berücksichtigung sprachlich-formalistischer Gesichtspunkte vorgenommen wurden.

Als Prinzip bei unseren Untersuchungen galt für uns vor allem die Auffassung, dass alle auf eine neue Sache oder eine neue Technik bezüglichen slawischen Lehnwörter meist in eine und dieselbe Wortschicht gehören. Wenn uns also die Bestimmung von Herkunft und Chronologie bei einzelnen slawischen Lehnwörtern einer solchen Wortgruppe irgendwie gelungen ist, so hat diese Bestimmung im allgemeinen auch für die in sprachlicher Hinsicht neutralen slawischen Lehnwörter der betreffenden Wortgruppe Geltung.

Dann gibt es noch ein Prinzip, das wir im Gegensatz zu KNIEZSA mitunter angewandt haben, um die Herkunft einzelner Wörter und auch Wortgruppen näher zu bestimmen. Dieses Prinzip ist die folgende Überlegung: Da sich herausgestellt hat, dass die Ungarn den grössten Teil Transdanubiens erst am Ende des X. Jahrhunderts besetzt haben (vgl. MOÓR: Studia Slav. II, 79—84), können sie während des X. Jahrhunderts nur mit Slowaken und Bulgaren in engerer Berührung gestanden haben. Hieraus folgt, dass jene slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache, die noch während des X. Jahrhunderts entlehnt wurden, entweder aus dem Bulgarischen oder aus dem Slowakischen übernommen wurden; lautliche, semasiologische und einigemal sogar sachliche Gesichtspunkte lassen uns mitunter sogar eine Wahl zwischen diesen zwei Sprachen bei der Bestimmung der Herkunft dieses oder jenes Wortes treffen. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, dass auch slowenische Wörter einigemal am Ausgang des X. Jahrhunderts entlehnt wurden, obgleich die aus dem Slowenischen stammenden Ausdrücke der ungarischen

landwirtschaftlichen Terminologie entschieden das Gepräge einer Entlehnung erst während des XI. Jahrhunderts an sich tragen. In den meisten Fällen wird dieses von uns angewandte Prinzip zur Bestimmung der Slawizität der alten slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache unserer Überzeugung nach doch zu richtigen Ergebnissen führen.

II.

Der slawische Einfluss auf die Fischerei

1. *Die Fischerei bei den Vorfahren der Ungarn*

Die Ururalier pflegt man als ein Volk von Fischern und Jägern zu bezeichnen. Die Jagd, und zwar die Jagd auf Rene scheint jedenfalls in ihrer Wirtschaft eine grössere Bedeutung besessen zu haben als die Fischerei; denn die Zahl jener sicheren gemeinsamen Gleichungen, die in den finnisch-ugrischen und samojedischen Sprachen auf den Fischfang bezogen werden können, ist nicht allzu gross. Aber immerhin ist es bemerkenswert, dass es in den uralischen Sprachen im Gegensatz zu den indogermanischen Sprachen ein gemeinsames Wort für den Begriff 'Fisch' dennoch gibt (vgl. ung. *hal* usw.). — Dass auch die Vorfahren der Ungarn zur Zeit des Erscheinens der zum Laichen ziehenden Zugfische des Kaspischen Meeres (es sind dies der Weisslachs und die Störarten) Sperrfischerei betrieben haben, davon zeugt auch heute noch das ung. *fal* 'Wand, Mauer', dessen ursprüngliche Bedeutung in den verwandten Sprachen als 'Wehr, Fischwehr' erhalten blieb (vgl. MEtSz.). Diese Wehre wurden vermutlich aus Weidenruten geflochten, wie die Giebelwand der aus einem Windschutz hervorgegangenen Sommerwohnung, welche Frage wir anderswo noch eingehender behandeln wollen. Eben deswegen konnte der Name des Fischwehres auf die Giebelwand einer vorgeschritteneren Form des Windschutzes übertragen werden, und zwar vermutlich in einer solchen Periode im Leben des ungarischen Volkes, in welcher die Bedeutung des Fischfanges in seiner Wirtschaft zurückgegangen war. Eine ähnliche Entwicklung der Bedeutung eines hierhergehörenden Wortes ist übrigens auch aus dem Deutschen bekannt, indem das Wort *Wand* mit *winden* in Zusammenhang steht. Nachdem die Vorstufe von ung. *fal* die Bedeutung 'Wand, Mauer' angenommen hatte, kam zur Benennung der Fischwehre das Wort *rekesz(t)*, *rekesztő* auf, dessen ursprüngliche Bedeutung 'Sperre' war.[3]

Ein anderes altes Wort der Fischerei ist im Ungarischen *vejsze*, *vész*. Mit diesem Wort werden die meistens aus Schilfrohr hergestellten Fischzäune

[3] Dieses Wort kommt zur Benennung von Fischwehren in Urkunden aus dem Mittelalter öfter vor, aber auch in ON. ist es in dieser Bedeutung anzutreffen (vgl. OklSz. 802—3).

bezeichnet, die zur Aufstellung von nierenförmigen Labyrinthen in seichten Gewässern verwendet werden.[4] Mit diesem Gerät wird man wohl nur in Zeiten der Überschwemmungen und in Teichen gefischt haben.

Beide Vorrichtungen dienten also dem Fischfang, meistens nur in bestimmten Jahreszeiten. Als Werkzeug der Fischerei wird man spätestens in der urugrischen Periode (bis ungefähr 700 v. u. Z.) auch das aus Nesselfasern verfertigte Netz benützt haben, dessen Benennung (ung. *háló*) in den ugrischen Sprachen auf finnisch-ugrischer Grundlage gebildet zu sein scheint (vgl. BÁRCZY: SzófSz.). Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass das Netzwerk schon in der ugrischen Urzeit nicht nur als Fanggerät in der Fischerei, sondern als solches auch im Jagdwesen verwendet wurde.

Die Angelfischerei lässt sich zwar bis in die jüngere Steinzeit zurückverfolgen, es ist aber wenig wahrscheinlich, dass sie bei den Vorfahren der Ungarn eine grössere Rolle gespielt hätte. Das Wort *horog* 'Angel' ist jedenfalls ein Wort unbekannten Ursprungs in der ungarischen Sprache; es bedeutet aber auch 'Haken', was seine ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag. Aber auch bei seinem Gebrauch hat man ursprünglich meistens nicht die Wurfangel benützt, wie die Sportfischer von heute, sondern die selbsttätigen Grund- oder Legeangeln. Zur Erlegung einzelner Fische wird in der Urzeit Pfeil und Bogen ein sichereres Gerät gewesen sein. Zum Fangen einzelner Fische hat man wohl schon seit der Eisenzeit auch den Fischstecher oder -gabel verwendet, dessen Name *szigony* im Ungarischen gleichfalls ein Wort unbekannten Ursprungs ist, welches Wort jedoch — wie auch *horog* — in den obugrischen Sprachen keine Entsprechungen hat.

Nachdem die Urugrier nach dem Beispiel eines von Süden her vordringenden Nomadenvolkes zur Schaf- und Pferdezucht übergegangen waren (vgl. MOÓR: ALH. VIII, 64. 95—7), ging die Fischerei in ihrer Wirtschaft bestimmt stark zurück. In dieser Periode ihrer Geschichte werden sie — wie andere Viehzüchter — nur in Zeiten der Not Fischfang betrieben haben.

Eine grössere Bedeutung bekam die Fischerei vermutlich erst in der zweiten Hälfte der urugrischen Periode, als die Urugrier von dem Gebiet der Bjelaja, eines südlichen Nebenflusses der Kama, durch ein unbekanntes Volk in nördlicher Richtung in das Gebiet der mittleren und oberen Kama abgedrängt wurden (vgl. MOÓR: ALH. VIII, 66—7), wo sie sich mit einem aus Asien eingewanderten Fischer- und Jägervolk im Rahmen eines Zweiklassensystems vereinigten (vgl. MOÓR: ALH. VIII, 253). Einige Wörter in der Jägerterminologie stammen in den ugrischen und besonders in den obugrischen Sprachen jedenfalls aus der Sprache dieses asiatischen Volkes. Und der Umstand, dass schon Netze in der zweiten Hälfte der urugrischen Periode benützt wurden, kann uns bezeugen, dass der Fischfang im Wirtschaftsleben des urugrischen

[4] Vgl. die Abbildung solcher nierenförmiger Labyrinthe aus Westungarn auch in BUSCHANS *Illustrierte Völkerkunde* (II.$^{2-3}$, Stuttgart 1926, S. 323).

Volkes in der späturugrischen Zeit (zwischen 1000—700 v. u. Z.) eine grössere Bedeutung bekam und nicht nur saisonmässig betrieben wurde.

Die wirtschaftliche Bedeutung der Fischerei wird im Leben des urungarischen Volkes, nachdem es zwischen 500—300 v. u. Z. während einer Kälteperiode die Waldregion verlassen hatte und später auf der Waldsteppe südlich der Kama von neuem zur Pferde- und Schafzucht übergegangen war, wohl wiederum stark zurückgegangen sein. Nichts ist hierfür bezeichnender als dass es im Ungarischen nach den gewissenhaften Untersuchungen von Frau N. SEBESTYÉN nur 3—4 Fischnamen finnisch-ugrischer Provenienz gibt (vgl. NyK. XLIX, 1—97).

Nachdem später die Vorfahren der Ungarn unter dem Druck der Petschenegen, eines während einer Dürreperiode Weideland suchenden türkischen Volkes gezwungen waren, ihre transwolgaische Heimat zu verlassen und die Wolga bei der Wolgaschleife von Kujbyschew (Samara) zu überschreiten, kamen sie frühestens am Ende des VI. Jahrhunderts, spätestens am Anfang des IX. Jahrhunderts (vgl. MOÓR: ALH. X, 399—400) zuerst mit einem halbansässigen türkischen Volk, das eine dem Bulgarotürkischen nahestehende Sprache gesprochen hat, zwischen dem Mitteldon und der Mittelwolga, später mit nomadischen Türkvölkern im Donezbecken in Berührung. Die Fischerei scheint in der Wirtschaft dieser Türkvölker nur im Winter eine gewisse Rolle gespielt zu haben; denn die Ungarn haben von ihnen den Namen eines mit Sack versehenen grossen Zugnetzes der Eisfischerei *(gyalom)* entlehnt. Es ist also anzunehmen, dass auch die Ungarn diesem Beispiel der Türken auf ihren Winterquartieren — die sich immer möglichst in Flussnähe befanden — gefolgt sind. — Aus dem Türkischen stammen aber im Ungarischen auch die Namen von zwei Störarten *(tok, sőreg)*, welche Zugfische im Winter keineswegs eingefangen werden können. Die halbansässigen Türken Lewediens — des vorletzten Wohngebietes der Ungarn in Osteuropa, d. h. des Landes zwischen der Mittelwolga und dem Mitteldon (vgl. MOÓR: Acta Ethn. II, 111 ff.) — werden also wohl auch auf diese Zugfische des Schwarzen Meeres und des Kaspischen Meeres mit Hilfe von Netzwerk und Booten gefischt haben. Es wird also nicht Zufall sein, dass ung. *hajó* 'Schiff' von türk. *qajɣy* < *qajɣq* 'Boot' ohne besondere Schwierigkeiten hergeleitet werden kann, während die Zusammenstellung dieses Wortes mit obugr. *χāp* nur mit grösseren Schwierigkeiten bzw. kaum möglich ist (vgl. MOÓR: MNy. LVIII, 40). Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass die alten Ungarn mit diesen Störarten nur als mit Handelsware in gepökelter Form bekannt geworden sind; denn sie hätten ja diese Zugfische schon in ihrer transwolgaischen Urheimat unter finnisch-ugrischen Namen kennen sollen, wenn sie dort den Fischfang schon in grösserem Massstab betrieben hätten.

Es ist allerdings schon von vornherein ganz unwahrscheinlich, dass die Fischerei in der Wirschaft des ungarischen Volkes während seiner Wande-

rungsperiode eine grössere Rolle gespielt hätte. Eine ernstere Form der Fischerei war nämlich schon wegen der zum Fischfang geeigneten Stellen und wegen der Errichtung von Fangvorrichtungen immer stark an einen bestimmten Ort gebunden. Der Bau einer grösseren, wirksamen Fangvorrichtung erforderte nicht nur die organisierte Arbeit einer grösseren Menschengruppe, sondern auch das hierzu benötigte Holzmaterial wäre auf der Steppe nicht leicht zu verschaffen gewesen. Aber auch die für den Fang grösserer Fische benötigten Boote hätte man auf der Steppe nicht mit sich schleppen können.

2. *Die Übernahme der Tiefwasserfischerei der an der Donau und der Theiss wohnenden Slawen*

Eine grössere Bedeutung bekam die Fischerei im Wirtschaftsleben des ungarischen Volkes erst in seiner heutigen Heimat, vor allem nach dem Vorbilde jener slawischen Völker, die um 900 entlang der Flüsse des Wassersystems der mittleren Donau wohnten. Dann hat aber in dieser Richtung auch die Annahme des Christentums mit seinen Speisevorschriften für die Fastenzeit fördernd gewirkt. Diesem Umstande ist es auch zuzuschreiben, dass auch Fischteiche im Mittelalter in grösserer Zahl künstlich errichtet wurden.

Der wichtigste Fisch im Wassersystem der mittleren Donau war im Mittelalter der H a u s e n, ein Zugfisch des Schwarzen Meeres, dessen Fleisch aus Ungarn während des Mittelalters eingesalzen von deutschen Fischhändlern auch nach dem Ausland exportiert wurde (vgl. MOÓR: UJb. VII, 127). Laut Brehm soll der Hausen im Mittelalter bis nach Bayern hinaufgeschwommen sein, nach ungarischen Quellen nach dem XVI. Jh. nicht mehr über Pressburg. Im vorigen Jahrhundert ist er schon ganz ausgeblieben, vermutlich sind seine Laichplätze infolge der Flussregulierungen zugrunde gegangen, aber auch der übertriebene Fang wird ihn verscheucht haben. Der Fang des Hausens hat sich nämlich sehr gelohnt. Er wiegt laut Brehm 10—12 Zentner;[5] nicht nur sein Fleisch ist aber vorzüglich schmackhaft, sondern auch seine Rogen, von denen das Weibchen mitunter 4 Zentner birgt.

Es ist jedenfalls kein Zufall, dass alle Wörter der ungarischen Sprache, die mit dem ehemaligen Hausenfang in Zusammenhang stehen, slawische Lehnwörter sind.

Diese sind die folgenden:

1. *Viza* 'Hausen' (1230). Man kann dieses Wort mit einer geringfügigen Übertreibung ein Donauwort nennen; denn seine Entsprechungen sind aus den Sprachen aller derjenigen slawischen Völker bekannt, die auf dem Gebiet des

[5] Es hat aber den Anschein, dass man bei Brehm unter »Zentner« 100 Pfund zu verstehen hat.

Wassersystems der Donau leben und welches Wort auch mit dem d. *Hausen* (ahd. *huso*) irgendwie zusammenhängen dürfte. Da die genaue Etymologie des slaw. *vyza* nicht bekannt ist, hält es KNIEZSA nicht für unmöglich, dass die slawischen Völker dieses Wort von den Ungarn übernommen hätten (K. 782), obgleich auch er die MUNKÁCSIsche finnisch-ugrische Deutung des ung. *viza* entschieden ablehnt.

Man kann in dem Buche KNIEZSAs häufig die prinzipielle Einstellung beobachten, dass er die slawische Herkunft derjenigen ungarischen Wörter bezweifelt bzw. als fragwürdig hinstellt, bei denen uns die Etymologien der mit den ungarischen Wörtern in Beziehung gebrachten slawischen Wörter nicht klar und deutlich vorliegen. Einigemal mag ja diese Auffassung zutreffend sein, in den meisten Fällen jedoch bestimmt nicht, wie ja dieses Prinzip auch von KNIEZSA nicht konsequent durchgeführt wurde, wie uns das z. B. die Titelwörter: *horvát*, *poroszkál*, *puzdra*, *bárány* usw. bezeugen können. Offenbar deswegen nicht, weil bei den angeführten Wörtern ganz deutliche Gründe dafür sprechen, dass die Ungarn das betreffende Wort von Slawen entlehnt haben und nicht umgekehrt. Und einen Anhaltspunkt für die slawische Herkunft des Wortes *viza* bieten auch diesmal die hierhergehörenden Belegstellen.

Das Wort *vyza* ist auch im Slowakischen vorhanden. Und da die Slowaken schon vor der Ankunft der Ungarn an der Theiss und an der Donau gewohnt haben (vgl. MOÓR: Studia Slav. II. 46—79), ist es doch vollkommen unwahrscheinlich, dass sie den Namen des mächtigsten Fisches dieser Flüsse erst von den Ungarn übernommen hätten, besonders wenn man noch bedenkt, dass slawische Elemente in der ungarischen Terminologie der Fischerei durchaus nicht selten sind, während man ungarische Elemente aus der slowakischen Terminologie der Fischerei nicht so leicht wird anführen können. Darin sind wir natürlich mit KNIEZSA vollkommen einverstanden, dass der Name des Hausens die Tschechen und Polen auf dem Handelswege erreicht haben dürfte. Auch im Kajkavischen und Slowenischen ist das Wort *viza* 'Hąusen' vorhanden; nach KNIEZSA dürfte es auch in diesen Sprachen ein ungarisches Lehnwort sein, da dieser mächtige Fisch in der Save und in der Drau kaum so weit hinaufgeschwommen ist, dass er diese Völker noch erreicht hätte. In dieser Hinsicht ist aber zu bedenken, dass sich das Wohngebiet der Kajkavac-Kroaten ehedem bedeutend östlicher ausdehnte als heutzutage, so dass sie den Hausen gleichfalls schon vor der Ankunft der Ungarn gekannt haben werden.

Hätten die Ungarn den Namen des Hausens aus Osteuropa mit sich gebracht, so würden wir die Entsprechung der ungarischen Benennung des Hausens in osteuropäischen Sprachen jedenfalls antreffen können. Von einer solchen Benennung des Hausens, die mit ung. *viza* in Zusammenhang gebracht werden könnte, gibt es weder in den finnisch-ugrischen noch in den türkischen

Sprachen eine Spur; sogar aus dem Russischen und dem Ukrainischen fehlt das Wort *vyza* 'Hausen', nur aus einem westukrainischen Dialekt wird von KNIEZSA das einmal belegte *viż* angeführt, aber auch in diesem Dialekt ist dieses Wort offenbar ein polnisches Lehnwort.

2. Nichts bezeugt deutlicher, wie gering die Bedeutung der Fischerei in der Wirtschaft der alten Ungarn während ihrer nomadischen Periode gewesen sein mag, als der Umstand, dass es im Ungarischen kein einheimisches Wort für den Begriff 'Rogen' gibt. Und da *ikra* 'Rogen' im Ungarischen ein slawisches Lehnwort ist, zeugt schon das Vorhandensein dieses Lehnwortes im Ungarischen für die Bedeutung der Fischerei in der Wirtschaft der vorungarischen slawischen Bevölkerung der Donau- und Theissebene. Natürlich nicht wegen eines zoologischen oder biologischen Interesses haben die Ungarn nach der Landnahme das slawische Wort *ikra* 'Rogen' übernommen, sondern sie haben in den Rogen des Hausens ein neues schmackhaftes Nahrungsmittel kennengelernt. Diese Rogen sind aber nicht nur schmackhaft, sondern sie hatten wegen ihrer — wie erwähnt — grossen Menge auch eine nicht geringe wirtschaftliche Bedeutung; somit ist es nicht Zufall, dass in Ausgaben-Verzeichnissen aus dem XVI. Jh. ausgesprochen nur vom Kauf von Hausen-Rogen die Rede ist (vgl. OklSz. 1100). Unserer Ansicht nach gehören also die slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache *viza* 'Hausen' und *ikra* 'Rogen' in dieselbe Wortschicht. Als Kaviar wurden aber nicht nur die Hausen-Rogen konsumiert, sondern auch die Rogen anderer Störarten. Es ist allerdings sehr bezeichnend, dass der Name des Rogens im Ungarischen slawischen Ursprungs ist, obzwar die Namen von zwei Störarten *(tok* und *sőreg)* vor der ungarischen Landnahme aus dem Türkischen entlehnt wurden. Es ist somit sehr leicht möglich, dass der Stör vor der Landnahme die Ungarn — wie oben bereits bemerkt — nur in eingepökelter oder in gedörrter Form als Handelsware erreichte und sie an seinem Fang möglicherweise gar nicht beteiligt waren; sie scheinen nach Zeugnis des Wortes *gyalom* (s. oben) nur an der Eisfischerei auf den Winterquartieren beteiligt gewesen zu sein; die Zugfische wurden jedoch nicht im Winter gefangen.

KNIEZSA hält es für möglich, dass das Wort *ikra* noch vor der Landnahme aus dem Russischen entlehnt worden ist (K. 222). Das kann schon deswegen nicht zutreffend sein, weil die Namen derjenigen Störarten, deren Rogen als Kaviar genossen wurden, im Ungarischen keineswegs russischen Ursprungs sind, und es ist — wie schon bemerkt — durchaus nicht wahrscheinlich, dass der slawische Name des Rogens nicht als der Name einer Sache von wirtschaftlicher Bedeutung, sondern als die Bezeichnung eines zoologischen Begriffes in die ungarische Sprache Eingang gefunden habe.

Aber auch die Bedeutung der Fischerei im Leben der ostslawischen Völker wurde von KNIEZSA stark überschätzt. Nach einer Bemerkung ZELENINS erscheine die Fischerei bei den Ostslawen auch heute nur in sehr wenigen

Gegenden als Hauptbeschäftigung zur Erwerbung der Nahrung. Bezeichnend für ihre Einstellung dem Fischfange gegenüber sei besonders der grossrussische Spruch: »рыбка да рабки: потерять деньки« 'Fisch und Rebhuhn: verlorene Tage'[6]. Diese moderne Einstellung des russischen Volkes dem Fischfang gegenüber steht mit bestimmten historischen Berichten vollkommen im Einklang, nach welchen ». . . bei der Einführung des Christentums im alten Russland die durch die Fasten gebotene Ausdehnung der Fischgerichte auf Widerstand stiess, und mehrere Fürsten bei der Geistlichkeit es durchsetzten, auch während der Fastenzeit bei den gewohnten Fleischspeisen zu bleiben« (vgl. SCHRADER-NEHRING: *Reallex.*[2] I, 323). In volkskundlicher und kulturgeschichtlicher Hinsicht ist es also ganz unwahrscheinlich, dass die Ungarn im IX. Jh. von den Russen Wörter, die in den Begriffskreis der Fischerei gehören, übernommen hätten.

Aber auch das politisch-wirtschaftliche Verhältnis zwischen Ungarn und Russen war im IX. Jh. durchaus nicht von der Art, dass angenommen werden könnte, dass die alten Ungarn eine Reihe von Ausdrücken der Fischerei von den Russen entlehnt hätten, was auch bedeuten sollte, dass der Fischfang durch den Einfluss der Russen im Leben der Ungarn zu einer grösseren Bedeutung gelangt wäre. In dieser Hinsicht darf nämlich auch die deutliche Zeugenschaft Ibn Rustas nicht ausser acht gelassen werden, nach welcher die Slawen die N a c h b a r n der Ungarn waren, somit nicht mit ihnen zusammengewohnt haben, und das Verhältnis zwischen ihnen kann keineswegs als freundschaftlich-nachbarlich bezeichnet werden; denn die Slawen seien nach IBN RUSTA von den Ungarn mit schweren Tributforderungen und Sklavenjagden geplagt worden. Es ist also ganz unwahrscheinlich, dass dieses Verhältnis in der ungarischen Sprache in Lehnwörtern einen sprachlichen Niederschlag gefunden hätte. Und nach unseren Beobachtungen an denjenigen slawischen Lehnwörtern der ungarischen Sprache, die man für altrussische Lehnwörter ansehen möchte, ist in den meisten Fällen entweder die lautliche oder die sachliche Seite nicht in Ordnung (vgl. z. B. Studia Slav. II, 41, 44);[7] in den

[6] D. ZELENIN: *Russische (ostslawische) Volkskunde.* Berlin, 1927, 71.

[7] Aus einer Buchbesprechung von I. KNIEZSA konnte ich vor kurzem feststellen, dass auch er inzwischen zu der Auffassung gekommen ist, dass seine auf die altrussische Herkunft bestimmter slawischer Lehnwörter der ungarischen Sprache bezüglichen Ansichten revisionsbedürftig sind. Ich habe gelegentlich darauf schon hingewiesen (vgl. PAIS-*emlékkönyv* ['P.-Festschrift'] Budapest, 1956, 428), dass ein Lehnwort von der Bedeutung 'Hügel' [ung. *halom*] als ein typisches »überflüssiges« Lehnwort eine allgemeine Zweisprachigkeit zur Voraussetzung hat, was in bezug auf das Verhältnis zwischen den Altrussen und den Ungarn keineswegs angesetzt werden kann; folglich kann dieses Wort, wie es im Anschluss an Melich allgemein — so gelegentlich auch von mir (vgl. Acta Ethn. Hung. II, 110) — verkündet wurde, keineswegs altrussischen Ursprungs sein. Für meine jüngere, skeptische Auffassung betreffs der russischen Herkunft dieses Wortes bringt nun KNIEZSA in seiner Buchbesprechung eine wort- und lautgeschichtliche Unterlage, indem er darauf hinweist, dass das mit ung. *halom* verglichene russische Wort sogar noch im XII. Jh. mit ъ als *hъlmъ* geschrieben erscheint, während das ungarische Wort schon 1055 mit *o* geschrieben wurde. Das ungarische Wort dürfte also nach KNIEZSA aus dem Altslowakischen stammen (vgl. NyK. LX, 480). Jedenfalls wurde es nicht

zum Begriffskreis der Fischerei gehörenden Wörtern jedenfalls die sachlich-wirtschaftsgeschichtlichen Beziehungen dieser Wörter.

Ausserdem müssen wir noch einen Umstand bei der Beurteilung der Theorie KNIEZSAS berücksichtigen. Kniezsa teilte offenbar — wenn auch nicht ausgesprochen — die frühere Auffassung jener ungarischen Gelehrten, nach welcher sich das letzte osteuropäische Wohngebiet des ungarischen Volkes (das *'Ετελκούζου* des Konstantinos Porph.) zwischen dem Dnjepr und der unteren Donau befunden habe. Diese Auffassung hat sich jedoch als unzutreffend erwiesen; denn dieses *Etelküzü* = *Dentumoger* des anonymen Notars war das Donezbecken (vgl. MOÓR: Acta Ethn. Hung. II, 96—101). Folglich kann eine Theorie der historischen Volkskunde, die die angeführte ältere Ansicht über das letzte Wohngebiet des ungarischen Volkes in Osteuropa zur Voraussetzung hat, schon deswegen nicht stichhaltig sein.

3. Das Einfangen von solchen mächtigen Fischen wie die Hausen, die in grossen Gruppen zum Laichen in der Donau und seinen grössten Nebenflüssen hinaufschwammen, war natürlich nicht ganz einfach. Dazu benützte man vor allem starke, mit Fühlleinen versehene Netze und eine besondere, aus Balken und Stangen gebaute Wehrvorrichtung. Sie bestand aus zwei Pfahlreihen mit Öffnungen (vgl. MOÓR: UJb. VII, 126—8). Der Name dieser Wehrvorrichtung war *szegye* oder *szégye*. Sie liess überall der Grundherr errichten und in Stand halten; die Fischer hatten aber überall einen bestimmten Anteil an dem Fang. Einen ganz ausführlichen Bericht über die *szegye*-Fischerei in der Theiss haben wir aus dem XVII. Jh. (veröffentlicht von I. SZABÓ: NNy. II, 293—5), der mir, als ich über diesen Fischfang zuerst geschrieben habe, noch nicht zur Verfügung stand.

In der *szegye*-Fischerei gab es drei Zeitabschnitte. Der erste begann im Frühjahr nach dem Abzug des Eises in dem Hochwasser mit besonderen Netzarten, die von der Grundherrschaft den Fischern zur Verfügung gestellt wurden. Nach dem Abzug des Hochwassers wurde das »Tor« des *szegye* geschlossen. In dieser Hauptsaison der Hausenfischerei wurde aber in dem *szegye* nur zur Nachtzeit gefischt (die hierzu benützten Netze waren mit Fühlleinen versehen). — Die Fischer haben mit der Herrschaft nur betreffs der gefangenen Störarten abrechnen müssen, die gefangenen Welse gehörten schon vollständig ihnen (von den Störarten gehörte nur der dritte Teil den Fischern). Bei der Hochwasserfischerei (die anscheinend nicht besonders ausgiebig war) mussten aber die Fischer auf Verlangen auch ihren eigenen Anteil der Herrschaft zur Verfügung stellen, und zwar bekamen sie für den Hausen 10 Gulden, für den Stör 60 Denare, für den Sterlett 33 Denare und für 10 Lachsstöre einen Denar. Aus

auf dem Gebiet eines Berglandes entlehnt, sondern auf der Ebene, wo nämlich schon ein kleiner Hügel auffällt und der zur Zeit der Überschwemmungen für Viehzüchter auch eine nicht geringe wirtschaftliche Bedeutung besass.

dieser Limitation ist gut zu erkennen, dass diese kostspielige Sperrfischerei in erster Linie auf den Hausenfang ausging. Dies ergibt sich aber auch aus mehreren mittelalterlichen urkundlichen Daten.[8]

Da die *szegye*-Fischerei in erster Linie auf den Hausenfang eingestellt war, ist mit der grössten Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die Benennung dieser Vorrichtung im Ungarischen aus derselben Sprache stammt wie der Name des Hausens. Dieser Satz lässt sich aber auch umkehren: es ist ganz unwahrscheinlich, dass die Benennung der Fangvorrichtung *szegye* aus einer solchen slawischen Sprache stammen sollte, in welcher eine Entsprechung des ungarischen Wortes *viza* nicht vorhanden ist. Hiernach ist es also wenig wahrscheinlich, dass das Wort *szegye* aus dem Altrussischen stamme, wie es von KNIEZSA angenommen wurde. Im Russischen gibt es unter dem Namen *seža* in der Tat eine ähnliche Fischfang-Vorrichtung wie das ehemalige ung. *szegye-szégye*. Und darin hat KNIEZSA vollkommen recht, dass das ung. *szegye-szégye* auf die anzusetzende Vorstufe **sědža* dieses russischen Wortes ohne weiteres zurückgeführt werden könnte; in sachlicher Hinsicht ist jedoch diese Erklärung — wie von uns oben schon ausgeführt wurde — mehr als bedenklich.

In formaler Hinsicht ist die Herleitung dieses ungarischen Wortes von *sjedja*, dem serbischen Namen einer Vorrichtung der Fischerei gleichfalls nicht zu beanstanden, aus welcher Sprache bzw. Wortform ich dieses Wort früher zu deuten versuchte (vgl. UJb. VII, 131). Da ich aber für das serbische Wort nur einen Beleg aus der Baranya anführen konnte, wurde von KNIEZSA die Ansicht geäussert, dass dieses serbische Wort vermutlich ungarischen Ursprungs sei. Dass diese Ansicht keineswegs zutreffend sein kann, ergab sich bald aus dem Hinweis von L. HADROVICS, dass dieses Wort nicht nur in Serbien und Montenegro als Benennung einer Vorrichtung der Sperrfischerei verbreitet ist, sondern dass es zur Bezeichnung einer Sperre im Flusse Ozornica südlich der Save im Komitat Vrbas schon im XIV. Jh. erscheint (vgl. MTA Nyelv- és Irodalomtud. Osztályának Közleményei X, 159). HADROVICS ist aber noch weiter gegangen und hat darauf hingewiesen, dass von fünf in OklSz. verzeichneten ältesten Belegen für das ung. *szégye* vier aus südlichen Landschaften und der älteste von 1257 sogar aus dem ehemaligen Komitat Gersence zwischen Save und Drau (unweit westlich von Sisak) herrühren, was seiner Ansicht nach eine wichtige Zeugenschaft für die serbokroatische Herkunft des ungarischen Wortes sei.

Vor allem müssen wir aber feststellen, dass das wortgeographische Argument von HADROVICS im Grunde genommen eine Art argumentum ex silentio

[8] Diese sind die folgenden: 1420: »Clausuram v s o n u m et aliorum piscium *Zegye* vocatarum«; 1430: »Quasdam lacunas seu capturas v s o n u m *felsewzegye* appellatis« (OklSz.); 1489: »Sagenam sew capturam v s o n u m wlgo *Zeghe* vocatam« (OklSz.); 1493: »Item tres clausuras v s o n u m wlgo *zeegye*« (OklSz.); 1581: »lacum *Zegye* . . .ubi statio u z o n u m«. . . »quod ramus ille Danubii in quo capturam u z o n u m exercebant« (UJb. VII, 127, Anm. 7).

darstellt, dessen Wert immer problematisch ist. Und dass dieses Argument in unserem Falle vollkommen wertlos ist, hätte auch HADROVICS leicht erkennen können, wenn er einen Einblick getan hätte in meinen ersten Aufsatz über diesen Gegenstand (UJb. VII). Aus diesem hätte er nämlich leicht feststellen können, dass durchaus nicht alle mittelalterlichen Belege für dieses Wort und diese Sache in OklSz. zusammengestellt wurden. So konnte ich unter anderem eine Urkunde von 1261 anführen, in welcher von fünf in der Theiss befindlichen *szegye*-s *(zege)* des Bischofs von Erlau-Eger die Rede war. Um 1261 muss diese Einrichtung in Ungarn schon altbekannt gewesen sein, da ja das ursprüngliche auslautende *-a* dieses Wortes in diesem Beleg der ersten Silbe angeglichen als *-e* erscheint (Vokalharmonie !). Für das Alter dieses Wortes im Ungarischen zeugt aber auch der älteste Beleg von 1257, in welchem dieses Wort gleichfalls mit auslautendem *-e* erscheint, obgleich sich dieser Beleg auf Sperren im Flusse Lonja nördlich der Save im ehemaligen Komitat »Guersenicha« westlich von Sisak bezieht. Diese Landschaft war im Mittelalter kajkavisches Gebiet, wo es eine ungarische Bevölkerung nie gegeben hat. Woher also die ungarische Benennung einer Flusssperre? Offenbar wurde die Urkunde von einem ungarischen Kleriker geschrieben, der zur Benennung einer Flusssperre einfach den im Ungarischen üblichen Ausdruck verwendete, dessen auslautendes *-e* (in *seege*) uns auch diesmal bezeugen kann, dass dieses Wort im ungarischen Wortschatz um die Mitte des XIII. Jahrhunderts schon alt war. Als auf eine Parallelform hierzu sei auf *megye* (< slowak. *meďza*) hingewiesen (vgl. MOÓR: Studia Slav. II, 66), in welchem das auslautende *-a* zuletzt 1305 erscheint (vgl. OklSz.). Hieraus kann also noch keineswegs darauf geschlossen werden, dass die Ungarn dieses Wort eben aus dem Serbokroatischen übernommen hätten.

Die Herkunft des ungarischen Wortes aus dem Serbokroatischen ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil ja die Sache, auf die sich dieses Wort im Serbokroatischen bezog, durchaus nicht identisch war mit jener Vorrichtung zum Hausenfang, die mit diesem Wort an der Donau und an der Theiss benannt wurde. Auf ungarischem Sprachgebiet gibt es keinen einzigen Beleg aus dem Mittelalter dafür, dass man in einem solchen kleinen Fluss wie die Lonja *szégye*-s aufgestellt habe; nach einer Urkunde von 1373 habe es auf demselben Gut an der Lonja fünf »vulgariter *Zegye*« genannte »piscariae« gegeben (vgl. HADROVICS a. a. O. 161). Der Umstand, dass diese Vorrichtungen zum Fischfang im Flusse Lonja in den mittelalterlichen Urkunden lateinisch mitunter mit dem Namen *clausura* bezeichnet wurden, kann noch durchaus nicht bezeugen, dass diese Vorrichtungen so ausgesehen hätten, wie die für den Hausenfang aufgestellten *szegye*-s, die lateinisch meist gleichfalls mit dem Wort *clausura* gedeutet wurden. Auch die *vejsze (vész)* genannten Fischzäune aus Rohr werden lateinisch sehr häufig mit diesem Wort bezeichnet (vgl. OklSz. 1076). Aber auch aus dem Vorkommen von *sjeďa*-s in Serbien und Mon-

tenegro ergibt sich deutlich, dass nie eine Vorrichtung zum Hausenfang mit diesem Wort im Serbokroatischen bezeichnet wurde wie im Ungarischen. Möglicherweise haben diese mittelalterlichen Vorrichtungen zum Fischfang bei den Kroaten ähnlich ausgesehen wie die modernen ungarischen *gereggye* genannten Sperrvorrichtungen (s. die Abbildung von einer solchen: UJb. VII, 134). Es ist bemerkenswert, dass mit diesem Wort bzw. als *Gragya* 1322 auch eine im Kom. Požega im Flusse Chernech befindliche »piscina« bezeichnet wurde (vgl. UJb. VII, 134 Anm. 1). Das *sjȅđa* aus der Baranya mag einfach ein im Wasser errichteter Hochsitz oder Gestell gewesen sein, auf welchem sitzend der Fischer mit einem Fischstecher in der Hand auf grössere Fische gelauert haben wird. Hierauf kann nämlich aus der nicht ganz genauen Beschreibung dieser Vorrichtung in dem Wukschen Wörterbuch gefolgert werden: *sjȅđa:* као одар или колибица над водом, одакле се риба хвату и бије оствама. Aus all diesem ist allerdings deutlich zu erkennen, dass die Sache *sjȅđa* bei den Serben und Kroaten mit dem ung. *szégye* als Sache nicht identisch war.

Wie bemerkt, kann auf das Alter dieses Wortes im Ungarischen schon aus seiner Form um die Mitte des XIII. Jahrhunderts geschlossen werden, die uns die Annahme erlaubt, dass dieses Wort schon im X. Jahrhundert, aber spätestens im XI. Jahrhundert entlehnt worden sei. Und eben aus der Lehnwörterstudie Kniezsas kann uns immer deutlicher werden, dass es alte serbokroatische, d. h. štokavische Lehnwörter, die noch während des X. oder des XI. Jahrhunderts übernommen worden seien, im Ungarischen überhaupt nicht gibt. An der Draumündung bzw. im ehemaligen Südungarn haben im X. Jahrhundert — wie wir es demnächst in Studia Slav. VIII auch eingehender ausführen wollen — Bulgaren und etwa auch Kajkavacen gewohnt. Aber hätten dort gar Štokavacen gewohnt, so ist es doch ganz unwahrscheinlich, dass die Ungarn den Namen dieser Vorrichtung des Hausenfanges von diesen historisch dort kaum ansetzbaren Serbokroaten übernommen hätten und nicht von denjenigen Slawen, die an der mittleren Donau und der Theiss wohnten, an welchen Flüssen die *szégye*-Fischerei auf Hausen im Mittelalter in grossem Ausmasse betrieben wurde. An diesen Flüssen wohnten jedoch zur Zeit der ungarischen Landnahme nicht Serbokroaten, sondern Bulgaren und an der Donau vielleicht auch Slowenen, aber an beiden Flüssen jedenfalls Slowaken.

Den Namen der Donau haben die Ungarn offenbar von einem an diesem Strome lebenden Volk übernommen und nicht etwa — wie es von Melich angesetzt wurde (vgl. Moór: UJb. VI, 440) — von Altrussen in Südrussland. *Duna*, der ungarische Name des Stromes, stammt jedenfalls nicht von serbokroat. oder bulgar. *Dunav;* denn in diesem Falle wäre die ungarische Namensform: *Dunó*. Von slowak. oder slowen. *Dunaj* (im Slowenischen heute der Name von Wien) ist aber ung. *Duna* schon herleitbar. Und es ist schon im voraus wahrscheinlich, dass auch der slawische Name der wichtigsten Vorrichtung

der Sperrfischerei in der Donau und der Theiss aus einer der beiden Sprachen entlehnt wurde.

Von einem bulg. **sežda* könnte das ung. *szegye-szégye* jedenfalls nicht hergeleitet werden, aber von einem altslowen. **sedja* oder von einem altslowak. **seďža* schon anstandslos. Dass die moderne Form dieses Wortes aus diesen Sprachen nicht nachgewiesen werden kann, besagt gar nichts; auch aus dem Ungarischen ist das Wort *szégye* mit dem Untergang der *szégye*-Fischerei auf Hausen gleichfalls verschwunden, obzwar man für dieses Wort aus Urkunden des Mittelalters nur in OklSz. mehr als zwei Dutzend Belegstellen antreffen kann.[9] Nicht nur der Umstand, dass *szegye*-Fischerei auch in der Theiss betrieben wurde, wo Slowenen keinesfalls gewohnt haben, spricht für die Herleitung dieses Wortes aus dem Slowakischen, sondern mit dieser Ansetzung stehen auch die übrigen slawischen Lehnwörter, die mit der Hausenfischerei in Zusammenhang gebracht werden können, am besten im Einklang.

4. Der Fang der Hausen war natürlich nur an besonderen, und zwar tiefen Stellen der Flüsse möglich; somit ist es nicht Zufall, dass das in den meisten slawischen Sprachen in der Bedeutung 'tiefe Stelle im Wasser' vorhandene Wort *tonja* in ungarländischen Urkunden häufig in der Bedeutung »zum Fischen geeignete Stelle im Flusse« anzutreffen ist (die Wortform ist: *tonya, tanya*). Solche Stellen pflegen nämlich wegen ihres Wertes in den Urkunden auch als besonders vermerkte Teile von Donationen angeführt zu werden. Dass es sich bei diesen ursprünglich um geeignete Stellen der Flüsse zum Hausenfang handelte, ergibt sich deutlich schon aus den ersten urkundlichen Daten für dieses Wort. In einer Urkunde von 1095 heisst es: »In portu modosa (das heutige Madocsa im Kom. Tolna an der Donau) est piscatio libera que uulgo dicitur *tana*.« Lange scheint hier der Fischfang jedenfalls nicht frei gewesen zu sein, und dass hier Hausenfang betrieben wurde, ergibt sich aus den Angaben einer Urkunde von 1109: »Item dedit sanctus rex« (d. h. St. der Heilige) »portum Modochea qui *thona* uocatur cum descensu v s o n u m« (vgl. OklSz. 957). Und auch noch in einer Urkunde von 1458 ist in Parthmadocha von »piscatura v s o n u m *Thonya*« die Rede. Aber auch in anderen Urkunden wird die zum Hausenfang geeignete Stelle des Flusses mit diesem Wort bezeichnet; so in einer Urkunde von 1298: »Piscacionibus v s o n u m qui uulgariter *Tana* dicitur« oder von 1318: »Piscinam v s o n u m que wlgo *Tona* nuncupatur que est in Danubio« (vgl. OklSz. 958). Die in den Urkunden vorkommenden *tanya*-Stellen scheinen sich — wo das aus den in OklSz. veröffentlichten Daten ohne besondere Nachforschungen festgestellt werden kann — an der Donau befunden zu haben. In einer Urkunde von 1517 wird geradezu

[9] Auch die Formen dieses Wortes aus dem Mittelalter wurden ja sogar von Linguisten ursprünglich unrichtig gelesen und für die unrichtige Lesung dieses Wortes eine türkische Etymologie in Vorschlag gebracht (vgl. Gombocz: BTLw. 65). Erst vom Verf. ist die richtige Lesung der urkundlichen Wortformen festgestellt worden (vgl. UJb. VII, 122—4).

ausgesagt, dass die in den Flüssen Donau, Theiss, Drau und Save befindlichen Fischfangstellen *Thanya* genannt werden (OklSz. 958). Aus der Bedeutung »zum Hausenfang geeignete tiefe Stelle der Flüsse« wird sich auch die Bedeutung 'zum Fischfang geeignete tiefe Stelle' herausgebildet haben.

Da sich der Zusammenhang des Wortes *tanya* mit dem Hausenfang aus den angeführten Daten deutlich ergab, ist wohl anzunehmen, dass auch dieses Wort aus derselben Sprache entlehnt wurde, wie die übrigen slawischen Lehnwörter des Hausenfanges im Ungarischen, d. h. aus dem Slowakischen, in welcher Spraches es nach KNIEZSA in der Bedeutung 'ruhiges und tiefes Wasser im Flusse' auch heute noch vorhanden ist. — Nach KNIEZSA sei aber auch dieses Wort im Ungarischen altrussischen Ursprungs, weil die Bedeutungen 'tiefe Stelle' und 'Fischfangstelle' nur im Ukrainischen nebeneinander vorhanden seien. Diese Bedeutungsentwicklung von 'tiefer Stelle' → 'Fischfangstelle' ist aber so natürlich, dass hieraus auf die Herkunft des ungarischen Wortes noch keineswegs geschlossen werden darf, da ja auf grosse Fische überall an tiefen Stellen gefischt wird.

5. Mittelbar kann auch eine aus dem Slawischen stammende Benennung einer Beschaffenheit des Flussufers mit dem Hausenfang in Zusammenhang gebracht werden. Wie sich das schon aus unseren bisherigen Ausführungen ergab, war der Hausenfang nur an tiefen Stellen des Flusses möglich; an solchen Stellen wird man aber häufig ausgehöhlte Uferstellen antreffen können. Es wird also nicht Zufall sein, dass solche Stellen im Ungarischen mit dem slawischen Lehnwort *padmaly* (< slaw. *podmolъ*) benannt werden. Der älteste Beleg für dieses Wort stammt zwar erst aus dem Jahre 1613 (vgl. K. 370); für sein Alter im Ungarischen zeugt aber teils seine Verbreitung auf dem ganzen ungarischen Sprachgebiet, teils auch die Vertretung des slaw. *o* durch *a* im Ungarischen, da nämlich der Wandel von *o* > *å* im Ungarischen um 1250 erfolgte bzw. allgemein wurde. Nach der Auffassung KNIEZSAS stamme dieses Wort entweder aus dem Slowenischen oder aus dem Slowakischen (vgl. K. 370). Die zweite Möglichkeit ist schon deswegen wahrscheinlicher, weil es auf den ehemals von transdanubischen Slowenen bewohnten Landschaften nicht viele solche Flüsse gab, an denen es manchenorts unterwaschene Uferstellen gegeben hätte.

6. Noch ein slawisches Lehnwort gibt es im Ungarischen, das mit der Hausenfischerei in Zusammenhang gebracht werden kann; dieses Wort ist *csónak* 'Kahn, Boot' (1217). Nach den Beschreibungen des Hausenfanges wurden dabei immer Boote verwendet, die wahrscheinlich von Anfang an nicht Einbäume, sondern Plankenboote waren. Jedenfalls hat man unter dem obigen Namen im Mittelalter ausgesprochen 'Fischerboote' verstanden, wie sich das aus folgenden urkundlichen Daten deutlich ergibt: »De piscantibus vero naviculis *Cholnok* dictis nichil solvere teneantur« (1475) und 1519: »Tenentur soluere *Cyolnakpenz* (*-pénz* 'Geld') qui cum nauiculis piscant« (OklSz. 135).

Hiernach beziehen sich auch die übrigen *csolnak-pénz*-Daten in Urkunden von 1492, 1507, 1528 auf Fischerboote.[10]

Was nun die Herkunft von ung. *csónak* betrifft, so ist hierfür vor allem die Feststellung KNIEZSAS von Bedeutung, dass es auf *čl̥nъkъ*, eine alte Fortsetzung des altslaw. *čьlnъkъ* zurückgeht. Das besagt uns auch so viel, dass dieses Wort aus formalem Grunde keineswegs russischen Ursprungs sein kann, da die russische Form *čelnok* ist. Aus dem Serbokroatischen und dem Slowenischen kann es deswegen nicht stammen, weil die Wortform *čũnak* bzw. *čołnak* in diesen Sprachen nur in der Bedeutung 'Weberschiffchen' vorhanden ist. Diese spezielle Bedeutung dieses Wortes ist in diesen beiden südslawischen Sprachen offenbar nicht unabhängig voneinander entstanden, somit ist sie in diesen Sprachen uralt. Es kann also nicht angenommen werden, dass die Ungarn das Wort *csónak* aus einer von diesen Sprachen noch zu einer Zeit übernommen hätten, als dieses Wort auch in diesen Sprachen noch die allgemeinere Bedeutung 'Kahn' besessen haben mochte. Und da diese Wortform im Bulgarischen überhaupt nicht anzutreffen ist, kann als übergebende Sprache eigentlich nur noch das Slowakische in Betracht kommen, in welcher Sprache die Wortform *člnok* genau der Bedeutung des ungarischen Wortes entspricht.[11]

*

Die angeführten sechs slawischen Lehnwörter in der ungarischen Terminologie der Fischerei, die mit dem ehemaligen Hausenfang in der Donau und ihren grössten Nebenflüssen in Zusammenhang gebracht werden können, lassen sich — wie wir es ausgeführt haben — am besten aus dem Slowakischen deuten. Dies erlaubt uns die Schlussfolgerung, dass die Uferlandschaften an grösseren Abschnitten der Donau und der Theiss im X. und XI. Jh. von Slowaken bzw. von slowakischen Fischern bewohnt waren, was auch mit anderen sprachlichen Tatsachen, auf die wir schon in unseren vorhergehend veröffentlichten Untersuchungen aufmerksam gemacht haben, im Einklang steht.

Die Errichtung von *szégye*-Wehren für den Hausenfang erforderte jedenfalls die organisierte Arbeit einer Menschengruppe. In historischen Zeiten liessen überall die Grundherren der Uferlandschaften die Wehre für den Hausenfang errichten und sie versorgten die Fischer mit dem notwendigen Garn,

[10] Es gibt noch ein slawisches Lehnwort im Ungarischen in der Bedeutung 'Kahn'; dieses Wort ist *ladik*, das aber in den Urkunden des Mittelalters nie erwähnt wird; nach KNIEZSA (a. a. O. 300) sei es wahrscheinlich bulgarischen Ursprungs. Man wird unter diesem Namen vermutlich die an grössere Donauschiffe angehängten kleinen Kähne verstanden haben.

[11] Als eine Terminologie des Fischfanges ist die Grundform dieses Wortes aus einer westslawischen Sprache auch in ostdeutsche Dialekte aufgenommen worden, wo dieses Wort als *Zülle*, *Zille* 'Flussschiff, Kahn' auch heute noch vorhanden ist (vgl. KLUGE: EtWb.).

dessen Anschaffung anscheinend gleichfalls kostspielig war.[12] — Wohl wird das auch in vorungarischen Zeiten nicht wesentlich anders gewesen sein, auch wenn die Herren der Uferlandschaften auf weiten Strecken die Bulgaren gewesen sein werden. Auch ist anzunehmen, dass mit dem eingepökelten oder gedörrten Hausenfleisch schon in vorungarischen Zeiten Handel getrieben wurde, was also von den ungarischen Herren der Uferlandschaften nur fortgesetzt wurde. Aus dem Umstande, dass diese Fangstellen schon von Anfang an von den Königen verschenkt werden konnten, kann darauf geschlossen werden, dass die Arpaden auf den Hausenfang, der schon in vorungarischen Zeiten eine grosse wirtschaftliche Bedeutung gehabt haben mag, irgendwie Hand anlegen bzw. diesen für sich in Beschlag nehmen konnten. Möglicherweise steht auch die beiderseitige Lage der meisten Komitate an der Donau und der Theiss mit dem Hausenfang in Zusammenhang; die Komitate waren ja ursprünglich königliche Domänen. Anderswie wäre es jedenfalls schwer zu verstehen, wie es den Königen möglich gewesen wäre, die zum Hausenfang geeigneten Stellen in den grossen Flüssen urkundlich zu verschenken. Die privilegisierten Inhaber dieser Fangstellen scheinen aus ihren Vorrechten durch die Anstellung von hauptsächlich slowakischen Fischern Gebrauch gemacht zu haben; wohl deswegen ist die ungarische Terminologie der Tiefwasserfischerei voll von solchen slawischen Lehnwörtern, die allem Anscheine nach am besten in ihrer Gesamtheit aus dem Slowakischen gedeutet werden können.

Auch aus unseren Ausführungen ist zu erkennen, dass immer die Vereinigung von mehreren berufsmässigen Fischern zu dieser Fischerei erforderlich war. Mit Rücksicht auf die slawische Herkunft der Terminologie des Hausenfanges wäre zu erwarten, dass man entlang der Donau und der Theiss mehrere aus dem Slawischen stammende Ortsnamen in der Bedeutung 'Fischer' antreffen sollte. Wir finden jedoch an diesen Flüssen keinen einzigen aus dem Slawischen stammenden Ortsnamen von dieser Bedeutung, sondern nur ähnliche, auf ungarische Namengebung zurückgehende Ortsnamen wie *Halász*, *Halászi*, *Halásztelek* (ung. *halász* 'Fischer'). Das lässt sich nur damit erklären, dass die slawische Uferbevölkerung an der Donau und an der Theiss ursprünglich in ihrer Gesamtheit gefischt hat, aber das berufsmässige Fischen auf Hausen und andere Zugfische in den ungarischen Zeiten nur den Leuten bestimmter Herrschaften erlaubt wurde. Die Niederlassungen dieser berufsmässigen Fischer wurden von der ungarischen Bevölkerung des Hinterlandes, die aus Nicht-Fischern bestand, oftmals mit diesem ungarischen Beschäftigungsnamen bezeichnet. Bemerkenswert ist nämlich, dass man diese Namen —

[12] Mit welchem Kostenaufwand die Errichtung eines solchen *szégye*-Wehres verknüpft war, erhellt schon aus einer Urkunde von 1551, in der es heisst: »Tenentur ligna pro *Zegye* advecta in tyciam ponere ac locare, et clausuram preparare«. »Tenentur ligna et virgultas pro clausura *Zegye* de Nana, et Morotthwa in halaz existenti, huc aduecta vsque Thallya per eorum currus deducere« (OklSz. 899).

abgesehen von einigen Ausnahmen — nur an solchen Flüssen antreffen kann, in welchen eine Tiefwasserfischerei auf Hausen betrieben werden konnte. Entlang der Donau finden wir sieben bzw. acht solche Namen, entlang der Theiss vier, zu welchen noch ein Ortsname von diesem Typ an der unteren Körös — einem Nebenfluss der Theiss — hinzukommt.[13]

Der Zusammenhang dieser Ortsnamen mit der Tiefwasserfischerei ergibt sich am deutlichsten daraus, dass es ausser diesen im ganzen Land nur noch einige Ortschaften gibt bzw. gab, die nach Fischern als der Beschäftigung ihrer Bewohner benannt wurden. So finden wir im Eipeltal (ung. *Ipoly*) den Ort *Szécsényhalászi* (1372) und südlich des Matragebirges: *Gyöngyöshalász* (1446; CSÁNKI I, 62), welcher Ort jedoch zum Fischen gar keine Möglichkeit bietet. Die Bewohner dieser Ortschaften werden vielleicht saisonmässig in der Donau bzw. in der Theiss gefischt haben. Dann wird noch ein *Halászok háza* 'Haus der Fischer' (1381) im Murgebiet erwähnt (vgl. CSÁNKI III, 58). Damit sind wir aber mit den Fischerorten auf ungarischem Sprachgebiet fertig; auch im Plattenseegebiet, wo es berufsmässige Fischer noch vor kurzem gab, gibt es keinen einzigen Ortsnamen *Halász(i)*.

3. *Das Fischen in seichten Gewässern*

Der Hausenfang war eigentlich eine saisonmässige Tiefwasser-Fischerei, von berufsmässigen Fischern betrieben. Es ist aber anzunehmen, dass von der slowakischen Bevölkerung der Uferlandschaften, in deren Leben und Wirtschaft der Fischfang eine grössere Rolle gespielt haben wird, gelegentlich auch Seichtwasserfischerei betrieben wurde. Vermutlich wird die gesamte Bevölkerung an den Flüssen zu Zeiten der Überschwemmungen sowohl in vorungarischen Zeiten als auch später Fischfang betrieben haben. Und so weiss noch BÉL (*Notitia* I, 1735, 12, 18) zu berichten, dass der Fischfang an der Donau nach Überschwemmungen keine Mühe koste, denn alles sei voll von Fischen;

[13] Die Namen von Fischerniederlassungen an der Donau sind die folgenden: 1. *Halászi* (1335) östlich von Ung.-Altenburg (Magyaróvár) (vgl. CSÁNKI III, 610). — 2. *Szőgye* im Kom. Győr *(< Szégye)* mit Fähre (1360) (vgl. CSÁNKI III, 558); der Ort also nach einer Wehrvorrichtung für den Hausenfang benannt. — 3. † *Halász* (1235) in der Gegend von Ács und Ószőny im Kom. Komárom (vgl. CSÁNKI III, 501). — 4. *Halásztelek* (*Halasci* 1291), eine Wüstung zwischen Kunszentmiklós und Dömsöd (vgl. CSÁNKI III, 330). — 5. *Halász(i)* (1193) in der Nähe von Dusnok südlich von Kalocsa (vgl. CSÁNKI III, 330). — 6. † *Halászitelek* (1450), südlich von Zombor (Jugoslawien) in der Gegend von Doroszló (CSÁNKI II, 151). — 7. † *Halász*, östlich von Osijek in der Gegend von Erdőd-Erdut (CSÁNKI II, 314). — 8. † *Halász* im ehemaligen Komitat Keve (CSÁNKI II, 118).

Solche an der Theiss: 1. † *Halászfölde* (1351) bei Tiszaújhely im Kom. Ugocsa (CSÁNKI I, 433). — 2. *Halászi* (1280), nördlich von Nyíregyháza (CSÁNKI I, 516). — 3. *Tisza-Halász* (1494), Wüstung bei Poroszló (CSÁNKI I, 62). Dieser Ort gehörte zu den Gütern des Bischofs von Erlau-Eger; es ist also sehr leicht möglich, dass das 1493 unter den Gütern des Bischofs nur einmal erwähnte *Halásztelek* (vgl. CSÁNKI I, 732) mit diesem Ort identisch ist. — 4. † *Halaz* (1247), »que est ubi aqua Harangud cadit in Morotua« (CSÁNKI I, 697). — Zu diesen kommt noch ein *Halász(telek)* (1461) heute Wüstung nördlich von Szarvas an der unteren Körös.

Kinder und Frauen gingen deshalb scharenweise hinaus und kehrten mit reicher Beute nach Hause zurück. Von dem Fischreichtum der Flüsse Ungarns berichtet übrigens schon ein anonymer Geograph um 1300, und im XVI. Jh. erzählt J. Wernherus von dem Reichtum der Theiss an Fischen (vgl. UJb. VII, 126).

Ein weitverbreitetes Gerät des Fischfanges in Überschwemmungsgebieten scheint der aus Rohr geflochtene Fischzaun *(vejsze, vész)* gewesen zu sein, dessen finnisch-ugrischer Name uns bezeugen kann, dass von den Ungarn der Fischfang mit diesem Gerät in seichten Gewässern, also vor allem zur Zeit von Überschwemmungen, seit jeher betrieben wurde. Auch die vorungarische slawische Bevölkerung in Ungarn wird ähnliche Fischfanggeräte besessen haben, und zwar anscheinend eine verbesserte Form dieses Fischzaunes, bei welcher die nierenförmigen Fangkammern miteinander mit Seiten- bzw. Leitwänden verknüpft waren. Der Name dieser Seitenwände: *peletér* im Plattenseegebiet stammt nämlich aus dem slowen. *plêter* 'das Flechtwerk eines Zaunes' (vgl. K. 411).

Ein anderes wichtiges Gerät dieser Art des Fischfanges ist die Reuse, deren Name *varsa* (1252) im Ungarischen nicht nur slawischen Ursprungs ist, sondern nach den Ausführungen KNIEZSAS noch auf eine slawische *vŕša*-Form des X. Jahrhunderts (< *vьrša*) zurückgeht, wofür besonders das Vorhandensein einer alten palatalen *verse*-Form im Ungarischen zeugt (K. 550). Mit Rücksicht auf das von uns in unserer Zielsetzung ausgeführte Prinzip, nach welchem von den noch im X. Jh. entlehnten slawischen Lehnwörtern der ungarischen Sprache angenommen werden darf, dass sie entweder aus dem Bulgarischen oder aus dem Slowakischen entlehnt wurden, ist wohl anzunehmen, dass auch unser Wort aus einer von diesen zwei Sprachen übernommen wurde. In Anbetracht der ziemlich grossen Zahl der Entlehnungen in der ungarischen Terminologie des Fischfanges aus dem Slowakischen scheint die zweite Möglichkeit allerdings eine grössere Wahrscheinlichkeit zu haben. Altrussischen Ursprungs kann dieses Wort nach all dem, was wir über die Wertschätzung des Fischgenusses bei den alten Russen wissen, keinesfalls sein, was jedoch von KNIEZSA für möglich gehalten wurde.

Ein Gerät der Seichtwasserfischerei ist auch das löffel- oder sackartige Schöpfnetz, dessen Name *szák* (XVI. Jh.) aus derselben Sprachquelle stammen mag, wie der voreben besprochene Name der Reuse, obgleich die Lautgestalt des Wortes (< slaw. *sakъ ;* vgl. K. 485) irgendein Merkmal des Alters nicht aufweist. Da das Wort ausser Transdanubien und dem Alföld auch in oberungarischen Mundarten (Schüttinsel, Zemplén, Bodrogköz) verbreitet ist, lässt sich auf Grund seiner Verbreitung mit KNIEZSA südslawische Herkunft mit grösserer Wahrscheinlichkeit kaum ansetzen.

Dann gibt es einige aus dem Slawischen stammende Namen von Fischergeräten, die nur in engerem Umkreis verbreitet sind. Diese Geräte und ihre

Namen wurden von einem slawischen Volk in der nächsten Umgebung meistens erst in jüngerer Zeit übernommen.

Die altertümlichste Lautgestalt weist unter diesen das nur aus Szeged bekannte Wort *katka* 'Anker zum Angelsuchen' auf, welches Gerät eigentlich aus vier zusammengebundenen Angelhaken besteht. Es dient offenbar zum Suchen von verlorengegangenen Grund- oder Legeangeln, die an eine Schnur angereiht werden. Das Wort *katka* geht unzweifelhaft auf ein slaw. *kotъka* oder *kotka* zurück (vgl. K. 259); es wurde also noch vor dem Wandel von *o* > *å* im Ungarischen, also spätestens vor 1250 übernommen. Das Wort *kotъka* hat zwar nur im Altbulg. und im Kirchenslaw. die Bedeutung 'Anker'. Es dürfte jedoch auch in der Sprache der vorungarischen bulgarischen Bevölkerung Südungarns in dieser Bedeutung vorhanden gewesen sein; denn im Bulgarischen ist die Wortform *kótka* in der Bedeutung 'Katze' auch heute noch verbreitet (vgl. BERNEKER: EtWb. I, 589). An serbokroatische Herkunft kann bei dieser Wortform auch deswegen nicht gedacht werden, weil dieses Wort im Serbokroatischen weder in der Bedeutung 'Katze' noch in der Bedeutung 'Anker' vorhanden ist (auch aus dem Slowenischen fehlt es).

Dieses Wort kann uns jedenfalls bezeugen, dass von der vorungarischen slawischen Bevölkerung auch Angelfischerei betrieben wurde. Das Wort für Angel *(horog)* ist zwar im Ungarischen unbekannten Ursprungs (seine ursprüngliche Bedeutung wird 'Haken' gewesen sein); aber es wird wohl nicht Zufall sein, dass jene Maden und Würmer, die den Angelfischern als Köder zu dienen pflegen, im Ungarischen fast ausschliesslich aus slawischen Sprachen stammende Namen haben. Diese sind die folgenden:

1. *giliszta* (XIV. Jh.) 'Regenwurm' < slaw. *glista* 'ds.' (vgl. K. 195). Die Herkunft des Wortes kann näher jedenfalls nicht bestimmt werden.

2. *kukac* 'Made' (1788). Dieses Wort scheint ursprünglich nur in Transdanubien verbreitet gewesen zu sein; somit stammt es offenbar aus einer südslawischen Sprache, wie ein mit *kukac* vergleichbares Wort von der Bedeutung 'vermis, larva' sowohl aus dem Serbokroatischen *(kúkac)* als auch aus dem Kajkavischen *(kukec)* und dem Slowenischen *(kûkec)* nachweisbar ist (vgl. K. 290). Das ungarische Wort gehört jedenfalls nicht in die älteste Schicht der slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache, aber auch für das südslawische Wort gibt es keine Anknüpfungsmöglichkeiten in den slawischen Sprachen.

3. In derselben Bedeutung wie *kukac* ist in Oberungarn und Ostungarn und im Széklerischen das Wort *pondró* < slaw. *pondravъ* (K. 434) verbreitet. Nach KNIEZSA stamme das ungarische Wort aus dem Serbokroatischen oder aus dem Slowakischen; mit Rücksicht auf seine Verbreitung in den ungarischen Mundarten auch der Slowakei ist die zweite Möglichkeit jedenfalls grösser, aber auch die Bedeutung dieses Wortes ist im Serbokroatischen enger als im Ungarischen und Slowakischen, indem es sich dort nur auf den Madenwurm der Pferde und auf den Hornwurm bei Ziegen und Schafen bezieht.

4. Gleichfalls aus dem Slowakischen stammt der auf dem Alföld, in Oberungarn und Transdanubien verbreitete Name des Engerlings: *pajod* ~ *pajor* < slowak. *pajed* (K. 372).

Alle diese Wörter könnten natürlich auch als zum Begriffskreis des Ackerbaus gehörig aufgefasst werden; es ist vielleicht doch wahrscheinlicher, dass die meisten von diesen in jenem Begriffskreis in die ungarische Sprache Eingang gefunden haben, in welchem jene Lebewesen, auf die sich diese Wörter beziehen, nützlich verwendet werden konnten, d. h. als Köder in der Angelfischerei.

Die Angelfischerei kann sowohl in seichten als auch in tiefen Gewässern betrieben werden. Aber in allen Fällen müssen die Angeln (auch die selbsttätigen Legeangeln) im Wasser in Schwebe gehalten werden. Das geschieht durch Anbringung von Flossen aus leichtem Material (heute ist das: Kork) an die Angelschnur. Der Name dieses Korkes ist im Plattenseegebiet: *póta*, welches Wort aus dem slow. *plúta* (vgl. K. 441) entlehnt wurde.

Möglicherweise in dieselbe Wortschicht wie das oben besprochene *katka* gehört auch der Name einer im Theissgebiet verbreiteten Netzart, namens *méthálo*, obgleich das Wort *met* aus slawischen Sprachen nur in den Bedeutungen 'Wurf' (im Slowenischen) oder 'locus piscatorius' (im Serbokroatischen) bekannt ist (vgl. K. 693).

Vermutlich aus dem Ukrainischen stammt der Name *véter* (1506), einer im Nordosten verbreiteten Netzart, obzwar die Vertretung des ukrain. *-ja-* (urk. *vjater*) durch *é* im Ungarischen nach KNIEZSA auffallend sei (vgl. K. 555). — Ebenso stammt aus dem Ukrainischen der Name einer gleichfalls nur im NO vorkommenden Netzart: *cserkálóháló* (K. 130).

Wahrscheinlich aus der Sprache der in Westungarn angesiedelten Kroaten wurde im Neusiedlerseegebiet die Benennung eines Teiles des Fischzaunes als *kotróca* übernommen, da das Wort *kòtarica* 'geflochtener Behälter, Korb' (vgl. BERNEKER: EtWb. I, 386), mit dem unser Wort möglicherweise zusammengehört, nur aus dem Serbokroatischen bekannt ist (vgl. K. 284). — Vermutlich aus dem Slowenischen stammt der Name einer im Plattenseegebiet verbreiteten Netzart *turbuk*, obzwar die Benennung einer Netzart als *trbuk*, *trbok* nur aus dem Serbokroatischen und Slowakischen bekannt ist (K. 537).

Dann stammt aus dem Serbokroatischen der im südlichen Transdanubien gebräuchliche Name der Stange, mit welcher das Zugseil bei der Eisfischerei von Loch zu Loch gefördert wird: *pauz* (K. 405).

*

Mit dem Fischen im seichten Wasser sind auch Benennungen der seichten Stellen der Gewässer aus dem Slawischen entlehnt worden. Wenn diese auf altertümliche slawische Formen zurückgehen, d. h. noch im X. Jh. entlehnt wurden, so können das Slowakische und das Bulgarische nach unseren Prinzi-

pien als übergebende Sprachen in Betracht kommen. Jedenfalls ist die Möglichkeit der Entlehnung dieser Wörter aus dem Slowakischen grösser. Wenn die hierhergehörenden Wörter altertümliche slawische Lauteigentümlichkeiten nicht aufweisen, so können solche Ausdrücke natürlich auch aus dem Slowenischen stammen.

Fischfang wurde in verschiedenen seichten Gewässern getrieben, so vor allem in toten Armen der Flüsse, dann in Teichen, auf Sandbänken, aber auch in Bächen, mitunter sogar in Sümpfen. Unter den hierhergehörenden Geländeund Gewässerbenennungen können wir eine ganze Reihe von slawischen Lehnwörtern antreffen, die meistens wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Fischerei in der ungarischen Sprache heimisch geworden sind.

Zu diesen gehört vor allem *morotva* (1113) 'toter Arm des Flusses' < slaw. *mȍrtva(voda)* (vgl. K. 343). Die Wichtigkeit dieser toten Arme für die Fischerei ist schon daraus zu erkennen, dass diese in Urkunden öfter als »piscina« bezeichnet werden; so schon in dem ersten Beleg von 1113: »In piscina que uocatur *Mortua*« (OklSz.). In dieser Hinsicht ist noch beachtenswert, dass die ungarische Benennung der toten Flussarme als *halovány* — übrigens vielleicht eine Lehnübersetzung von slaw. *mrtva* — nur in einigen Mundarten erhalten blieb, wozu ausser der Tätigkeit slawischer Fischer auch der Umstand beigetragen haben wird, dass dieses Wort im Ungarischen doppelsinnig war, indem es auch in der Bedeutung 'blass' verbreitet ist. — Da das Wort *morotva* wahrscheinlich noch im X. Jahrhundert entlehnt wurde, kann es entweder aus dem Slowakischen oder aus dem Bulgarischen stammen. Für seine Herkunft aus dem Bulgarischen spricht besonders der Umstand, dass es Wortformen wie *mrȍtva*, *mrȍtvo* im Bulgarischen auch heute noch gibt, während die heute übliche Form im Slowakischen und im Tschechischen *mrtvý* ist.

Zur Benennung von Teichen gibt es kein slawisches Lehnwort im Ungarischen, aber zur Benennung von Sandbänken und Untiefen gibt es sogar mehrere slawische Lehnwörter.

Da ist vor allem *zátony* zu erwähnen, welches Wort heute nur in den Bedeutungen 'Sandbank, Untiefe, Furt' verbreitet ist, während es in mittelalterlichen Urkunden öfter mit »insula« kommentiert wird, so z. B. 1386: »Ad insulam *Zaton* vocatam« (OklSz.). Die Wichtigkeit der mit *zaton* bezeichneten Stellen für die Fischerei ergibt sich gleichfalls daraus, dass sie in Urkunden öfter auch als »piscina« bezeichnet werden. Von KNIEZSA wird angenommen, dass die Bedeutung 'Sandbank' des ungarischen Wortes aus dem Slowakischen, die Bedeutung 'Insel' hingegen aus dem Slowenischen stammen sollte, weil das Wort *zaton* nach dem Wörterbuch Pleteršniks im Windischen diese Bedeutung haben soll. KNIEZSA wird jedoch die Beweiskraft dieses Beleges etwas überschätzt haben; denn in dem Wörterbuch FLISZÁRS[14] wird nicht nur

[14] FLISZÁR, J.: *Magyar—vend szótár.* Vogrszki—vendiski recsnik. Budapest 1922 (vgl. Studia Slav. II, 60, Anm. 12).

ung. *sziget* 'Insel', sondern auch ung. *zátony* mit *záton* übersetzt. Meiner Ansicht nach braucht man für die ehemalige Bedeutung 'Insel' des ungarischen Wortes *zátony* eine besondere slawische Lehnform mit dieser Bedeutung überhaupt nicht anzunehmen; denn aus einer Sandbank kann immer eine Insel entstehen, und zwar scheint man im Ungarischen ursprünglich solche aus Sandbänken entstandene Inseln als *zátonysziget* bezeichnet zu haben,[15] was nur als Sandbank-Insel übersetzt werden kann.

Wenn dieses Wort in der Bedeutung 'Sandbank' aus dem Slowakischen entlehnt wurde, so wird es ursprünglich höchstwahrscheinlich zur Bezeichnung der Sandbänke in der Donau und in der Theiss gedient haben.

Auch aus einer südslawischen Sprache hat man noch im X. Jahrhundert ein Wort in der Bedeutung 'Sandbank' entlehnt. Dieses Wort ist *porond* (< slaw. *pǫdъ*), das aber in Siebenbürgen schon die Bedeutung 'Sand' annahm (vgl. K. 487). Die Entsprechung dieses Wortes hat nämlich — wie darauf schon von KNIEZSA aufmerksam gemacht wurde — nur in südslawischen Sprachen die Bedeutung 'Sandbank'. Als vermittelnde Sprache kommt in erster Linie das Bulgarische in Betracht, auch wenn das entsprechende Wort heute im Bulgarischen gar nicht vorhanden ist; für das ehemalige Vorhandensein dieses Wortes im Bulgarischen zeugt aber das rumänische *prund* 'Kies, Schotter'. Es besteht jedoch auch die Möglichkeit, dass ung. *porond* aus dem Slowenischen entlehnt wurde, obgleich die aus dem Slowenischen stammenden Ausdrücke in der ungarischen Terminologie der Landwirtschaft den Nasal nicht mehr aufweisen, der jedoch in den in Transdanubien übernommenen aus dem Slawischen, d. h. aus dem Slowenischen stammenden ungarischen Ortsnamen noch vorhanden ist (vgl. Studia Slav. II, 111). Es ist also nicht unmöglich, dass auch die sich auf das Gelände beziehenden slawischen Lehnwörter in Transdanubien älter sind als bestimmte Ausdrücke der landwirtschaftlichen Terminologie. Für die slowenische Herkunft dieses Wortes scheint besonders der Umstand zu sprechen, dass das slowenische *pród* nicht nur in der Bedeutung 'Sandbank', sondern auch in der Bedeutung 'Flussschotter' gebraucht wird (im Kajkav. hat das Wort nur die Bedeutung 'Sand'), in welcher Bedeutung das ungarische Wort besonders in Siebenbürgen verbreitet ist; somit kann daran gedacht werden, dass es, wie auch andere slawische Lehnwörter des Szeklerischen (vgl. Studia Slav. II, 109), infolge der Umsiedlung der Székler aus Transdanubien nach Siebenbürgen gelangt ist (vgl. MOÓR: Südostforsch. XIX, 369—79). Diese Kombination ist nur deswegen problematisch, weil *porond* in den ungarischen Dialekten Siebenbürgens einfach auch ein rumänisches Lehnwort sein kann.

Es gibt auch noch ein drittes slawisches Lehnwort im Ungarischen in der Bedeutung 'Sandbank'. Es ist das auf dem Alföld verbreitete *palaj* (K. 375).

[15] Für diese Zusammensetzung vier Belege von 1400, 1411, 1449, 1456 in OklSz.

Auch dieses Wort hat laut KNIEZSA nur in südslawischen Sprachen Entsprechungen. Es ist aber sehr leicht möglich, dass seine ursprüngliche Bedeutung 'überschwemmtes Gelände' war, da es auch in den Bedeutungen 'schlammiger Ort, wässeriges Tal, Sumpf' bekannt ist, so dass sich die Bedeutung 'Sandbank' im Ungarischen entwickelt haben mag, auch wenn das slowen. *poloj* in der Bedeutung 'eine sanfte Sandbank' gebraucht wird. Von der von uns angesetzten ursprünglichen Bedeutung des ungarischen Wortes steht die Herkunft seiner slawischen Vorstufe von *lějǫ* '(aus)giessen' jedenfalls vollkommen im Einklang.

Die beste Gelegenheit zum Fischen in seichten Gewässern boten — wie wir schon wissen — die Überschwemmungen. Nach dem Ablauf des Hochwassers blieben jedoch Moraste und mit Schlamm bedeckte Böden zurück. Diese Geländeformationen stehen also nur in mittelbarem Zusammenhang mit der Fischerei in seichten Gewässern, obzwar in den Sümpfen besonders auf Schlammbeisser auch gefischt wurde. Es ist also kein Zufall, dass *mocsár* (1231/1397), der allgemein verbreitete Name des Sumpfes im Ungarischen ein slawisches Lehnwort ist. Nach KNIEZSA sei es möglicherweise südslawischen Ursprungs (K. 340); man sollte in diesem Falle in erster Linie an das Bulgarische als Herkunftssprache denken, obzwar die Möglichkeit einer Entlehnung dieses Wortes aus dem Slowakischen gleichfalls besteht (vgl. slowak. *močiar* 'Sumpf').[16]

Dann gibt es einige nur in bestimmten Landschaften verbreitete Benennungen von Sümpfen, die gleichfalls slawischen Ursprungs sind. So *maláka* im westlichen und südlichen Transdanubien, das eher vom slowen. *mláka* 'Pfütze' als vom serbokr. *mlȁka* 'ds.' herzuleiten ist. Die meisten auf dieses Wort bezüglichen Daten beziehen sich auf Ortsnamen (vgl. K. 323). Nur die Stelle »uadit ad unam malakam« von 1298 im Murgebiet bezieht sich unzweifelhaft auf das Appellativum (vgl. OklSz.).

Dann ist noch das im südlichen Transdanubien vorkommende *kanista* (< *kalista*) 'Pfütze' zu erwähnen, das aber ehemals in grösserem Umkreis verbreitet gewesen zu sein scheint; vgl. den Ortsnamen *Nadaskalista* von 1319 im Kom. Ugocsa (OklSz. 440); somit braucht es nicht unbedingt südslawischen Ursprungs zu sein (K. 245), sondern es könnte auch von slowak. *kalište* 'Pfütze' hergeleitet werden.

Nach den Überschwemmungen pflegt auch Schlamm zurückzubleiben. Das Wort *iszap* (XIV. Jh.) 'Schlamm' ist zwar ein altes slawisches Lehnwort im Ungarischen, da es noch auf slaw. **isъpъ* < **iz-sъpъ* zurückgeht (vgl. K. 226), obgleich diese Zusammensetzung ausser dem tschech. *jesep* 'Schotter,

[16] Aus dem gleichen Stamm ist im Slawischen auch *močilo* 'Flachs-, Hanfröste' gebildet. Dieses Wort ist als *mocsolya* in der Bedeutung 'Pfütze' auch im Ungarischen vorhanden' Seine ursprüngliche Bedeutung sei jedoch nach KNIEZSA auch im Ungarischen 'Hanfröste. gewesen (K. 341), so dass es eigentlich ein Wort der landwirtschaftlichen Terminologie ist.

Sandbank' nur in dem polnischen Ortsnamen *Isep* und im russisch-kirchenslaw. *isъpьnъ* 'syrtis' anzutreffen ist. Als ein Lehnwort aus dem X. Jahrhundert könnte es im Ungarischen bulgarischen oder slowakischen Ursprungs sein. Letztere Möglichkeit ist jedenfalls grösser, da dieses Wort — wenn auch in einer anderen Bedeutung — nur aus nordslawischen Sprachen bekannt ist. KNIEZSA zieht auch die Möglichkeit in Erwägung, ob dieses Wort — als ein Bestandteil der Terminologie der Fischerei — nicht etwa altrussischen Ursprungs sein sollte; diese Kombination fällt jedoch schon nach unseren Bemerkungen über die Wertschätzung des Fischgenusses bei den alten Russen weg.

Da die Fanggeräte (Rohrzäune und Reusen) bei der Seichtwasserfischerei meistens vermutlich nicht in einem Fahrzeug, sondern wohl nur im Wasser watend aufgesucht wurden, kann auch ung. *gázol* (1493), dessen Grundbedeutung laut KNIEZSA entgegen von MEtSz. II. 'im seichtem Wasser waten' war (vgl. K. 188), als ein Ausdruck in der Terminologie der Seichtwasserfischerei aufgefasst werden. Das Wort sei nach KNIEZSA südslawischen Ursprungs. Auf Grund seiner Verbreitung auf dem ganzen ungarischen Sprachgebiet kann als vermittelnde Sprache in erster Linie Bulgarisch in Frage kommen, obgleich die Bedeutungen dieses Wortes nicht nur im Bulgarischen, sondern auch im Slowenischen seinen Bedeutungen im Ungarischen nahestehen (im Windischen scheint jedoch dieses Wort nicht vorhanden zu sein).

Gefischt wurde auch in B ä c h e n; somit kann auch ung. *patak* 'Bach' (1200) (< slaw. *potokъ*) gewissermassen noch zur Terminologie der Seichtwasserfischerei hinzugerechnet werden. In formaler Hinsicht lässt sich die Herkunft dieses Wortes zwar näher nicht bestimmen (vgl. K. 401); da es aber auf der Tiefebene keine Bäche gibt, ist es ausgeschlossen, dass dieses Wort aus dem Bulgarischen stamme. Höchstwahrscheinlich stammt es aus dem Slowakischen und ist gleich alt wie das noch im X. Jh. entlehnte *pisztráng* 'Forelle' (vgl. K. 424). Dieses Wort haben die Ungarn nur auf dem Gebiet der Slowakei entlehnen können; denn nur in den dortigen Bächen gibt es Forellen: ein *Pistrangus potoc* 'Forellenbach' wird 1261 nördlich von Kaschau erwähnt.[17] Noch ein Moment spricht dafür, dass *patak* 'Bach' noch im X. Jh. aus dem Slowakischen entlehnt wurde; nämlich der Umstand, dass die Ungarn die Wassermühle zur Zeit der Besetzung Transdanubiens am Ende des X. Jahrhunderts anscheinend schon gekannt haben; sie können also diese Vorrichtung nur durch Vermittlung der Slowaken kennengelernt haben, womit auch die Terminologie der Wassermühle im Ungarischen vollkommen im Einklang steht (vgl. MOÓR: Studia Slav. II, 75—9).

Mit slowakischer Vermittlung wird auch der slawische Name des Edellachses die Ungarn sehr früh erreicht haben; vgl. ung. *lazac* < slaw. *lososь*, auch wenn die *losos*-Form heute im Slowakischen gar nicht ein volksmässiger

[17] Vgl. ŠMILAUER: *Vodopis starého Slovenska*, 1932, 210.

Name ist (vgl. K. 308). Es ist aber sehr leicht möglich, dass der Lachs die Ungarn als Handelsware, also in gepökelter Form erreichte,[17a] was auch KNIEZSA vermutet, weil dieser Fisch nur im Flusse Poprad der Zips vorkommt.

Auch bei einigen anderen Fischnamen gibt es mehr oder minder gewichtige Anhaltspunkte dafür, dass sie aus dem Slowakischen entlehnt wurden.

Der Name *menyhal* 'Lota vulgaris' (1479) stammt vermutlich schon deswegen aus dem Slowakischen, weil dieser Name nur in nordslawischen Sprachen in nicht weitergebildeter Form vorzukommen pflegt, wie slowak. *mieň* < *mьnjь* 'ds.' (K. 335). Der Name ist anscheinend erst nach der Umwandlung der *jer*-Laute in den slawischen Sprachen entlehnt worden, da das *e* in der ungarischen Namensform ein offenes *e* ist, also wahrscheinlich nicht aus *i* (< slaw. *ь*) hervorgegangen sein wird.

Auch der Name der Karausche (Cyprinus carassius): *kárász* (1199) stammt höchstwahrscheinlich aus dem Slowakischen, weil der Fischname *karas* nur in nordslawischen Sprachen heimisch ist (vgl. K. 663).[18] — Spätestens im XI. Jh. ist der in nordungarischen Mundarten verbreitete Name des Gründlings (Globio fluviatilis): *goluz* < altslowak. **grúz* (heute: *hrúz*) entlehnt worden (vgl. K. 204). Dieses slowakische Wort hängt mit altslaw. *grǫziti* 'eintauchen' zusammen; da aber die Denasalisation in slawischen Sprachen vor Zischlauten früher eingetreten ist als in anderen Stellungen,[19] könnte dieses Wort auch noch im X. Jh. entlehnt worden sein. Jedenfalls aus dem Slowakischen stammt auch der Fischname *kolc* 'Aspro zingel' (XVI. Jh.) < slowak. *kolec* (vgl. K. 272), das aber wegen der Vertretung des slaw. *o* durch *o* im Ungarischen schon ein jüngeres Lehnwort sein wird.

Dann gibt es einige Fischnamen, bei denen auch eine südslawische Herkunft neben der möglichen slowakischen Herkunft in Frage kommen kann. Zu diesen gehört vor allem der Name des Chondrosoma nasus: *paduc* (XVI. Jh.), der möglicherweise auf ein slowak. *podusty* (heutige Form: *podustva*) oder auf südslaw., d. h. slowen. *podust* 'ds.' zurückgeht (vgl. K. 272). Im Bulgarischen ist dieses Wort nicht vorhanden und das Serbokroatische kann als vermittelnde Sprache wegen des Alters des ungarischen Wortes (es wurde wegen der Vertretung des *o* durch *a* noch vor 1250 übernommen) kaum in Frage kommen.

[17a] Aber auch Forellen scheint man geschmort und vielleicht auch mariniert nach südlicheren Landschaften verschickt zu haben. In einer Anweisung von 1642 heisst es nämlich: »Insuper eciam rogamus quod querere faciatis wlgo *piztrang* et easdem velitis assatas (wohl zu lat. *assus* 'geschmort, gebacken') dirigere regi nostro« (OklSz. 773).

[18] KNIEZSA führt dieses Wort nur deswegen unter den zweifelhaften Lehnwörtern an, weil wir über die Herkunft des slawischen Wortes nichts bestimmtes wissen. Da aber an die ungarische Herkunft dieses Wortes in nordslawischen Sprachen keineswegs gedacht werden kann, kann die Herkunft des ungarischen Wortes aus dem Slawischen bzw. Slowakischen m. E. als gesichert gelten.

[19] Vgl. W. VONDRÁK: *Vergleichende Grammatik*, I.², 140.

Für die Herkunft dieses Wortes aus dem Slowenischen scheint auch der Umstand zu sprechen, dass es auch im Szeklerischen vorhanden ist.[20]

Der Name des Aspius rapax: *balin* (XIV. Jh.) soll nach KNIEZSA aus dem Kroatischen oder Slowakischen entlehnt worden sein (vgl. K. 74). Letztere Möglichkeit ist schon wegen der Verbreitung dieses Fischnamens im ganzen Lande wahrscheinlicher (der Name gehört wegen der Vertretung des slaw. *o* durch *a* gleichfalls in eine ältere Schicht der slawischen Lehnwörter); hierfür spricht aber auch der *-in* Ausgang, der nur im Slowakischen anzutreffen ist (in den übrigen slawischen Sprachen ist die Form: *bolen*). Es gibt von diesem Fischnamen im Ungarischen auch Formen mit *o* und *ö* in der Stammsilbe, die spätere Lehnformen darstellen (vgl. K. 74).

Der Name der Lachsforelle (Salmo hucho) *galóca* (XVI. Jh.) stammt nach KNIEZSA vielleicht aus dem südslawischen *glavatica* (K. 179). Die Herkunft des ungarischen Wortes aus der Vorstufe des slowak. *hlavatica* scheint für KNIEZSA nur deswegen weniger wahrscheinlich zu sein, weil der volkstümliche Gebrauch der literarischen *hlavatica*-Form (an Stelle der volkstümlichen *hlavatka*-Form) bisher noch nicht nachgewiesen wurde. Bemerkenswert ist jedoch, dass schon in einem Beleg von 1588 für dieses Wort von Lachsforellen in dem Waag-Fluss der Slowakei die Rede ist (vgl. OklSz. 292).

Betreffs des Fischnamens *csuka* 'Hecht' (XIV. Jh.) < slaw. *ščuka* 'ds.' lässt sich auf Grund der Lautgestalt nur so viel aussagen, dass er keineswegs auf bulg. oder serbokroat. *štuka* zurückgeht; seine Verbreitung auf dem ganzen ungarischen Sprachgebiet scheint eher für seine Herkunft aus dem Slowakischen als aus dem Slowenischen zu sprechen.

Der Name der Barbe: *márna* (XVI. Jh.) < slaw. *mrěna* (K. 329) könnte schon aus allen slawischen Sprachen entlehnt worden sein. Bemerkenswert ist aber, dass die Barbe in den Wörterverzeichnissen aus dem Mittelalter und auch in späteren Wörterbüchern meistens mit *harcsa* bezeichnet wird, mit welchem Wort heute der Wels benannt wird (ältester Beleg hierfür aus 1576; vgl. K. 839). Ob das mit der Unsicherheit der Terminologie zusammenhängt (KNIEZSA) oder eine tiefere Bedeutung hat, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls ist der finnisch-ugrische Name des Welses aus dem Ungarischen verschollen (vgl. MOÓR: ALH. VI, 335); dieser sollte im Ungarischen die Lautung etwa **szív* haben (vgl. fi. *säkä*, mordw. *śijä* 'ds.' usw.). Dieser Name ist aus dem Ungarischen entweder deshalb verschwunden, weil die Vorfahren der Ungarn eine Zeitlang nördlich von der mittleren Kama lebten, wo der Wels nur selten vorkommt, oder weil dieses Wort im Ungarischen zweideutig war (vgl. ung. *szív*

[20] Vgl. hierüber meine Ausführungen in Südostforsch. XIX. 369—79. — KNIEZSA setzt für dieses Wort im Ungarischen eine Metathese von *-st-* > *-ts-* an; m. E. ist es viel einfacher und wahrscheinlicher, wenn wir hier die Abstraktion des *-t* (als Akkusativ-Endung aufgefasst) voraussetzen; für den Wandel von *-s* > *-c* gibt es nämlich im Ungarischen mehrere sichere Beispiele (vgl. z. B. oben den Fischnamen: *lazac*).

'Herz'), weswegen es mit dem eindeutigen Fremdwort *harcsa* ersetzt wurde. Der slowakische Name des Welses: *hrča* klingt zwar deutlich an ung. *harcsa* an und es besteht unzweifelhaft ein Zusammenhang zwischen beiden Benennungen, nur hat das slowakische Wort keine deutliche Etymologie (vgl. K. 839) und so könnte es möglicherweise ebenso aus dem Ungarischen stammen wie karp.-ukrain. *harč* 'Wels' oder wind. *harcsa* 'ds.' (FLISZÁR). Freilich gibt es auch für ung. *harcsa* keine ansprechende Etymologie. Auf alle Fälle ist der anzusetzende Lehnprozess zwischen Slowakisch und Ungarisch in bezug auf diesen Fischnamen erst in verhältnismässig jüngerer Zeit vor sich gegangen, d. h. erst nach dem Wandel von $\chi > h$ im Ungarischen und nach dem Wandel von $g > h$ im Slowakischen.

Die Namen von minderwertigeren Fischen kommen schon wegen ihrer Wertlosigkeit in mittelalterlichen Urkunden und Wörterverzeichnissen selten vor, auch sind ihre Namen fast in allen in Betracht kommenden slawischen Sprachen anzutreffen. Solche Namen sind: *lepény(hal)* 'Thymallus thymallus' 'Asche, Äsche' < slaw. *lipen* (K. 314); *jász* 'Name von mehreren kleineren Fischarten' < slaw. *jazъ* 'Idus- und Leuciscus-Arten' (K. 229). Ein Fischname scheint sogar auf zwei Enden des ungarischen Siedlungsgebietes aus benachbarten slawischen Sprachen entlehnt worden zu sein. Dieser Name ist *kelen, keling, telen, telény* < slaw. *klěnъ*, welcher Name aus dem Slowenischen entlehnt, sich im Südwesten des ungarischen Siedlungsgebietes auf den Scardinius Erithrophtalmus bezieht, während er im Nordosten aus dem Ukrainischen entlehnt zur Benennung des Squalius dobula dient (vgl. K. 261). Freilich bezieht sich dieser Name sowohl bei den Ukrainern als auch bei den Slowenen auf andere Fischarten. Man scheint eben zwischen minderwertigeren Fischarten keinen besonderen Unterschied gemacht zu haben. Darum werden die kleinen Fische im Südwesten des ungarischen Sprachgebietes durchgehends mit einem offenbar in pejorativem Sinne gebrauchten slowenischen Lehnwort als *riba* bezeichnet (K. 465).

Zuletzt sei noch erwähnt, dass der Name des Krebses *rák* (1200) wahrscheinlich gleichfalls aus dem Slowakischen stammt, wenn der Name des Baches im Ungarischen: *patak* — wie oben ausgeführt wurde — höchstwahrscheinlich aus dem Slowakischen entlehnt wurde. Es ist nicht unmöglich, dass die Ungarn mit dem Krebs erst auf ihrem heutigen Wohngebiet bekannt geworden sind, da es auf ihren früheren osteuropäischen Wohngebieten wahrscheinlich keine Bäche gab. Für das Alter dieses Wortes im Ungarischen zeugt jedenfalls das häufige Vorkommen von Bach- und Ortsnamen *Rákos* 'reich an Krebsen'.

III.

Der slawische Einfluss auf das Jagdwesen der Ungarn im Mittelalter

1. *Das Jagdwesen bei den Ungarn vor der Landnahme*

In der Wirtschaft der Ururalier, der ältesten uns erreichbaren Vorfahren der Ungarn, wird die Jagd, besonders auf Rene vor 5—6000 Jahren ungefähr eine ähnliche Rolle gespielt haben wie in der Wirtschaft der Karibbu-Eskimos auf Labrador von heute (vgl. Moór: ALH. VI, 311—6). Zum Einfangen der Rene scheint man schon damals besondere Gehege benützt zu haben. Die Benennung dieser Gehege lebt im Ungarischen im ersten Teil der Ortsnamen *Vas-vár* auch heute noch weiter (vgl. Moór: ALH. VI, 317). In dem Treffpunkt solcher vermutlich geflochtener Jagdzäune wird sich der Anstand der Jäger befunden haben. Das auf diesen bezügliche Wort haben wir im Ungarischen als *les* 'Anstand' und 'auflauern' vor uns; auf solche ständige Anstände beziehen sich in Urkunden aus dem Mittelalter solche Ortsbestimmungen wie *leshegy*, *leshely*, so z. B. von 1299: »Ad quendam locum venacionis *Bichach lesi* nominatam« (OklSz. 585).

Die wichtigste Waffe des Jägers war in der Urzeit bzw. seit dem Neolithikum der Pfeil und der Bogen, deren Benennungen *(nyíl, íj)* im Ungarischen gleichfalls noch in die uralische Urzeit zurückgehen (vgl. Moór: ALH. VI, 318).

Nachdem die Urugrier zur Schaf- und Pferdezucht übergegangen waren, ging die Bedeutung der Jagd in ihrer Wirtschaft natürlich zurück, indem diese damals im wesentlichen Schutzjagd besonders mit Fallgruben gewesen sein wird. Diese Art der Jagd blieb bei den Ungarn natürlich auch später, in den »historischen« Zeiten noch im Brauch; auf diese beziehen sich solche Ortsbestimmungen in den Urkunden wie *ad forcuswerum* 'an der Wolfsgrube' (1335) oder von 1283: »ad locum scilicet *Forkoslyuk* ('Wolfsloch') dictam« (OklSz. 219).

Um 1000 v. u. Z. wurden die Urugrier — wie erwähnt — von der Steppe nach Norden in ein Waldgebiet abgedrängt, wo sie sich mit einem aus Asien stammenden Fischer- und Jägervolk im Rahmen eines Zweiklassensystems vermischten. Dass die Jagd auf Pelztiere in ihrer Wirtschaft wiederum eine grössere Bedeutung bekam, kann uns schon der Umstand bezeugen, dass die Urugrier von diesem asiatischen Jägervolk nebst den Namen des Bibers und des Schwanes auch den Klumppfeil und seinen nordasiatischen Namen übernommen haben (vgl. Moór: ALH. VIII, 255). Durch den Gebrauch dieser Pfeilart wird der Pelz des Tieres nicht verletzt, was uns auch so viel besagt, dass von den Urugriern die Jagd auf Pelztiere in der zweiten Periode ihrer Existenz schon für den Pelzhandel betrieben wurde, in welchem nämlich auf die Unversehrtheit der Bälge grosses Gewicht gelegt wurde.

Nach dem Ausscheiden der Vorfahren der Ungarn aus der ugrischen Gemeinschaft zogen die Vorfahren der Ungarn während der Kälteperiode — wie oben schon bemerkt — um 400 v. u. Z. aus dem Waldgebiet wiederum auf die Steppe, wo sie nach dem Beispiel eines uns näher nicht bekannten Volkes — das vielleicht in die Gruppe der sogenannten Präskythen gehörte — wiederum zur Pferde- und Schafzucht übergingen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass von ihnen die Jagd auf Pelztiere am Anfang ihres Viehzüchterdaseins eine Zeitlang zur Winterzeit noch betrieben wurde; die meisten unter ihnen werden sich jedoch die für die Winterkleidung benötigten Pelze in dieser Periode ihrer Existenz wahrscheinlich schon auf dem Handelswege verschafft haben. Somit dürfte es nicht Zufall sein, dass der Name des Klumppfeiles aus der ungarischen Sprache verschwunden ist.

Auf der Steppe werden aber die Ungarn die Jagd mit Jagdvögeln kennengelernt haben. Die Namen der ältesten Jagdvögel, nämlich der des Habichts *(héja)* und vielleicht auch der des Falken *(sólyom)* sind im Ungarischen unbekannten Ursprungs, dann auch die Benennung jener Glöckchen, die in Osteuropa (vgl. SCHRADER—NEHRING: *Reallex.*² I, 283), aber auch in Ungarn (vgl. MOÓR: NyK. LXI, 297—300) im Mittelalter auf die Fänge der Jagdvögel gebunden wurden (dieses Wort ist *harang*, in der heutigen Sprache: 'Glocke'); alle diese Wörter stammen wahrscheinlich aus derselben Sprachschicht wie die vielen Wörter unbekannten Ursprungs in der ungarischen Viehzüchterterminologie.

Als die Ungarn nach mehreren Jahrhunderten vermutlich unter dem Druck der Petschenegen genötigt waren, ihre Heimat auf den Steppen südlich der Kama zu verlassen, kamen sie nach der Überschreitung der Wolga zwischen dem Mitteldon und der Mittelwolga — wie schon erwähnt — mit einem halbsesshaften türkischen Bauernvolk und später im Donezbecken mit nomadischen türkischen Völkerschaften in Berührung und mit den letzteren auch in Verbindung (vgl. MOÓR: Acta Ethn. Hung. II, 42; ALH. II, 439). Bei diesen türkischen Völkerschaften wurde die Jagd mit Jagdvögeln vermutlich gleichfalls schon halb sportmässig betrieben. Es wird nämlich kaum Zufall sein, dass die Ungarn die Namen von einigen weiteren Raubvögeln, die auch als Jagdvögel benützt wurden, aus dem Türkischen entlehnt haben. Der eine von diesen Namen bezieht sich auf den Sperber (ung. *karvaly*), dessen Name *kraguj* usw. auch in den slawischen Sprachen türkischen Ursprungs ist (vgl. K. 851). Ein anderer türkischer oder mongolischer Raubvogelname ist im Ungarischen *ölyv* 'eine Art Habicht'. Für die Verwendung des letzteren als Jagdvogel haben wir jedoch keinen urkundlichen Beleg aus dem Mittelalter, was aber nur Zufall sein wird. — Dann stammt aus dem Türkischen der veraltete Name des Edelfalken *szongor* (vgl. GOMBOCZ: BTLw.). Gleichfalls ein veraltetes Wort ist *turul*, ein aus dem Türkischen stammender Name einer Habichtart (vgl. PAIS: MNy. XLV, 140). Endlich ist möglicherweise die

ungarische Weiterbildung eines türkischen Wortes der Name des Falken: *sólyom* (vgl. NÉMETH: MNy. XXXIX, 100).

Im übrigen mag das Jagdwesen jener Türken, mit denen die Ungarn in Osteuropa in Verbindung traten, nicht wesentlich anders gewesen sein als ihr eigenes; also es war wohl vor allem Schutzjagd gegen Wölfe. Gelegentlich werden aber diese Türken auch Fallen und Schlingen gestellt haben; diesem Umstande ist es zuzuschreiben, dass die Ungarn ihr zweideutig gewordenes Wort *les* 'Anstand' und 'Schlinge, Falle' (vgl. MOÓR: ALH. II, 38) in der zweiten Bedeutung mit dem aus dem Türkischen stammenden Wort *tőr* vertauscht haben (vgl. MOÓR: NyK. LXI. 365), welches Wort aber heute eigentlich nur noch in einigen feststehenden Ausdrücken in übertragenem Sinne weiterlebt, also in Ausdrücken wie *tőrbe ejt*, *tőrbe csal* 'jemanden in die Falle (ins Garn) locken', *tőrbe esik* 'in die Falle geraten, auf den Leim gehen', *tőrt vetni*, *tőrt hányni* 'jemandem Fallstricke legen'.

2. *Das Weiterleben der Jagd mit Jagdvögeln nach der ungarischen Landnahme*

896 waren die Ungarn unter dem weiterdauernden Druck der Petschenegen gezwungen, auch das Donezgebiet zu räumen; sie zogen von dort durch Kiew und Halitsch nach dem Karpatenbecken, dessen Verhältnisse sie auf ihren früheren Beutezügen schon kennengelernt haben dürften (vgl. MOÓR: Acta Ethn. Hung. II, 41).

Zuerst besetzten sie die Theissebene, deren dünne Bevölkerung im Norden aus viehzüchtenden Slowaken, im Süden und in der Mitte aus Bulgaren bestanden haben wird (vgl. MOÓR: Studia Slav. II, 64, 72). Diese Ebene, das ungarische »Alföld«, war ursprünglich eine Waldsteppe. Während der Dürreperiode im IX. und X. Jahrhundert (vgl. MOÓR: ALH. X, 400) werden sich jedoch weite Landschaften auf dieser Waldsteppe schon in eine Grassteppe oder sogar in eine Halbwüste umgewandelt haben. Die letzteren Landschaften wurden von den Ungarn überhaupt nicht besetzt, so dass auf diese später nach Abflauen der Dürre Reste von Ostvölkern — Petschenegen, Alanen und Kumanen — haben angesiedelt werden können. Auch grosse Teile der slawischen Bevölkerung dieses Gebietes werden sich beim Einbruch der Dürre von der Mitte des Alföld auf seine Randlandschaften zurückgezogen haben, wo man ihre Spuren in Ortsnamen am meisten antreffen kann.

Auf dem Alföld setzten die Ungarn nach ihrer Niederlassung sowohl die Schutzjagd gegen Wölfe als auch die sportmässig betriebene Falkenjagd offenbar fort. Die Falkenjagd war den slawischen Bewohnern des Landes wahrscheinlich schon bekannt, denn die Ungarn übernahmen von den Slowaken vermutlich im XII. Jahrhundert den Namen des Reihers (Hierofalco cherrug) in der Form **raroγ* (> *ráró*) : die frühere slowakische Form dieses Wortes wäre nämlich **rarog*, die spätere *raroh* gewesen (vgl. K. 459). KNIEZSA

nimmt zwar auch die Herkunft dieses Wortes aus dem Ukrainischen in Kombination — vermutlich im Hinblick auf die Verbindungen des ungarischen Hofes mit Kiew —, was aber m. A. n. überflüssig ist. Denn es wird wohl nicht Zufall sein, dass der Ortsname *Rárós* 'reich an Reihern' schon 1327 im Komitat Nógrád, auf ursprünglich slowakischem Gebiet erscheint (vgl. CSÁNKI, I, 105) und zwar in der Nachbarschaft von *Szakál*[21] (*Zakol* 1456; CSÁNKI, I, 107) < slaw. *sokol* 'Falke'.

Der Ortsname *Szakál* (im Ungarischen volksetymologisch an *szakál* 'Bart' angelehnt) kommt in Ungarn öfter vor, wozu wir noch ein *Szokolár* 'Falkner' (*Szakalár* 1336) aus dem ehemaligen Komitat Kraszna in Südungarn hinzufügen können (vgl. CSÁNKI, II, 107). Das slawische Wort *sokolar* 'Falkner' scheint man im Ungarischen mit *solymár* (zu *sólyom* 'Falke') auch nachgebildet zu haben — indem es eine Ableitungssilbe *-ár* zur Bildung von Beschäftigungsnamen im Ungarischen ursprünglich nicht gab —, welches Wort in dem Ortsnamen *Solymár* nw. von Budapest (vgl. CSÁNKI, I, 15) weiterlebt: dieser Name bezieht sich natürlich auf die Beschäftigung der Bewohner des Ortes, die vermutlich im Mittelalter Dienstleute des Königs waren.

Auch die Namen von zwei weiteren Raubvogelarten stammen im Ungarischen aus dem Slawischen, nur haben wir keinen Beweis, dass diese auch als Jagdvögel benützt worden seien. Diese sind: 1. †*kaba* (XIV. Jh.) 'eine Raubvogelart' < slaw. **koba* 'ds.' (vgl. K. 235) und *kánya* 'Habicht; Krähe' (1214) < slaw. *kanja* 'Bussard' (vgl. K. 248). Die Entsprechung des ersten Wortes ist aus slawischen Sprachen nicht nachweisbar, nur die Weiterbildung eines mask. *kobъ* durch *-bcb* als Benennung verschiedenartiger Raubvögel. Die nähere Herkunft dieser zwei Wörter lässt sich nicht bestimmen.

Es gibt noch einen vierten aus dem Slawischen stammenden Raubvogelnamen, welcher Vogel unzweifelhaft zu Jagdzwecken verwendet wurde. Dieser Vogel ist der Gerfalke, dessen Name † *kerecset* (1282) aus dem Russischen stammt (vgl. K. 263). Diesen Namen haben jedoch die Ungarn nicht etwa noch in ihrer osteuropäischen Heimat aus dem Altrussischen übernommen, sondern offenbar russische Pelzhändler haben diese nordische Falkenart nach Ungarn importiert, wie ja durch sie die Zobel- und Hermelinpelze die Ungarn immer erreicht haben, so dass sogar die alten Benennungen dieser nur in Nordosteuropa vorkommenden Tiere *(nyuszt, pegyvet)* im Ungarischen erhalten blieben. Auf eine ähnliche Weise wird auch der Name dieses im nördlichen Europa heimischen Raubvogels die Ungarn erreicht haben, wie sein skandinawischer Name als *gerfalco* z. B. die Italiener erreichte (vgl. KLUGE: EtWb. [11], 199). Dass der Name *kerecset* dieses Vogels keineswegs ein etwa aus Osteuropa mitgebrachtes russisches Lehnwort sein kann, erhellt schon daraus, dass dieses Wort im Ukrainischen gar nicht vorhanden ist,

[21] Die ortsübliche Aussprache dieses Ortsnamens ist aber nach einer Mitteilung KNIEZSAS auch heute: *Szakal.*

und die Ungarn in Osteuropa nur mit den Vorfahren der Ukrainer, nicht aber mit denen der Grossrussen in Berührung standen. Der aus Osteuropa mitgebrachte Name dieses Jagdvogels war das oben schon angeführte *szongor*, welcher Name aber mit dem von den russischen Importeuren gebrauchten Namen dieses Vogels vertauscht wurde.

3. *Die Übernahme der sportmässigen Parforcejagd mit Jagdhunden von den Slawen*

Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich schon die alten Ungarn in ihrer Schutzjagd gegen Wölfe auch der Hunde bedienten, aber eigentliche Jagdhunde werden sie kaum besessen haben, wie ja bei der Falkenjagd Jagdhunde überhaupt nicht verwendet werden können. In breiterem Umfange wurden aber Hunde in dem Jagdwesen der alten Ungarn anscheinend erst nach dem Vorbild der vorungarischen slawischen Bevölkerung des ungarischen Siedlungsgebietes verwendet, und zwar anscheinend vor allem zu dem sportmässigen Jagdvergnügen der Vornehmen. Die grösste Rolle spielte hierbei anscheinend die Parforcejagd mit Windspielen. Jedenfalls stammen zwei Benennungen von Windspielen bzw. von zwei Windspielarten aus dem Slawischen. Diese Namen sind: † *hort* (XIV. Jh.; in Ortsnamen schon im XIII. Jh.) < slaw. *chъrtъ* (vgl. K. 217) und *agár* (XIV. Jh.) < slaw. *ogar* (vgl. K. 584).[22]

Was nun die nähere Herkunft dieser zwei Wörter betrifft, so lässt sich laut KNIEZSA über † *hort* mit Sicherheit nur so viel aussagen, dass es jedenfalls nicht russischen Ursprungs ist und *agár* wahrscheinlich aus einer westslawischen Sprache stammt, was bei einer alten Entlehnung nur Slowakisch sein könnte. KNIEZSA denkt hierbei aber auch daran, ob dieses Wort nicht etwa aus tschechischen oder polnischen Höfen nach Ungarn gelangt sei, mit welchen Höfen nämlich die Arpaden in verwandtschaftlichen Verbindungen standen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass mit den Wörtern † *hort* und *agár* ursprünglich Windhundarten bezeichnet wurden; es besteht aber auch die Möglichkeit, dass diese zwei Wörter aus zwei verschiedenen slawischen Sprachen stammende Benennungen des Windspieles darstellen. Und wenn *agár* (< slaw. *ogar*) ein westslawisches Wort ist, so dürfte † *hort* eventuell eine aus einer südslawischen Sprache — vielleicht aus dem Bulgarischen — stammende Benennung des Windhundes darstellen.

Jedenfalls wurden Windspiele bei Parforcejagden immer nicht einzeln, sondern in Meuten verwendet. Zur Betreuung solcher Hundemeuten war ein

[22] Dass der in Ortsnamen früh auftauchende Personenname und Ortsname *Agárd* mit diesem Wort in Zusammenhang stehen sollte, scheint höchst zweifelhaft zu sein. Aber auch andere *Agár*-Ortsnamen in Urkunden (z. B. 1256: »terra *Agar* cum piscaturis« oder 1337: »piscina... *Agarthow*« ; vgl. OklSz.) dürften gleichfalls nicht hierhergehören; denn *ágár* — ein Wort unbekannten Ursprungs — scheint ein irgendwie mit Gewässern in Zusammenhang stehendes Terrain bezeichnet zu haben, nach einer mundartlichen Belegstelle wird mit *ágár* »die mit Weidengebüsch bewachsene Sandbank« bezeichnet.

besonderes Personal notwendig. Es ist also kein Zufall, dass das Wort *pecér* < *peszér* (1416) 'Hundepfleger' < slaw. *pьsarь* (vgl. K. 407) im Ungarischen ein slawisches Lehnwort ist, und zwar soll es laut KNIEZSA wegen der Vertretung des slaw. *ь* durch *ë* noch im X. Jh. entlehnt worden sein.[23] Und da die Ungarn im X. Jh. nur mit Bulgaren und Slowaken in engerer Berührung standen, kann dieses Wort nur aus diesen Sprachen stammen. Da jedoch dieses Wort im Bulgarischen überhaupt nicht vorhanden ist, stammt es eher aus dem Slowakischen, obzwar die Bedeutung von slowak. *psiar* — offenbar unter ungarischem Einfluss — der modernen ungarischen Bedeutung dieses Wortes ('Abdecker, Schinder') entspricht. Ehemals mag aber auch die Bedeutung 'Hundewärter' auch im Slowakischen vorhanden gewesen sein, weil diese Bedeutung anscheinend in allen nordslawischen Sprachen anzutreffen ist. Für die Herkunft des ungarischen Wortes aus dem Slowakischen lässt sich ausserdem noch folgendes anführen. Dieses Wort kommt in slawischer Weiterbildung als Ortsname auch im Norden der Theissebene vor, und da dort nach unseren Ausführungen in vorungarischen Zeiten ein solches slawisches Volk gewohnt hat, dessen Sprache dem Slowakischen am nächsten gestanden haben mag, kann dieser Ortsname nur eine slowakische Wortform darstellen. Dieser Ortsname ist *Peszere*, eine Wüstung bei Ugra im W des Komitates Bihar, welcher Ortsname in der Form *Pescera* schon in dem Reg. Var. aus dem XIII. Jh. anzutreffen ist, und dann der Flurname *Pecere* im N des Komitates Szabolcs (vgl. MOÓR: ZONF. VI, 36). Diese Ortsnamen gehen etwa auf slaw. *pьsar-ja* zurück. Mit dieser Folgerung steht aber auch die schon von KNIEZSA geäusserte Beobachtung im Einklang, auf die wir noch zurückkommen wollen, dass die slawischen Elemente in der ungarischen Jägerterminologie hauptsächlich nordslawischen, d. h. slowakischen Ursprungs zu sein scheinen (vgl. K. 497).

Diese Pfleger von Hunden versorgten natürlich nicht nur die Windhunde, sondern auch die übrigen Jagdhunde. Für Parforcejagden war natürlich die Waldsteppe auf der Theissebene das geeignetste Revier. Die in bestimmten Dörfern angesiedelten Hundepfleger waren natürlich von Anfang an Dienstleute von bestimmten Herrschaften. Die von ihnen bewohnten Dörfer wurden aber anscheinend nicht immer nach der Beschäftigung ihrer Bewohner, sondern einigemal auch mit dem Namen der von diesen betreuten Hunde benannt. Ein solcher Ort war die zu Ádánd gehörige Wüstung im NW des Komitates Somogy in Transdanubien: *Pösszepuszta*, dessen Name zuerst in einer Urkunde von 1269 als *Pezya* erscheint (vgl. CSÁNKI, II, 663); weitere Formen sind: *Pezye* (1276, 1343), *Pezze* (1428, 1435). Der Name geht auf slaw.

[23] Da das Wort *pecér* im Ungarischen die Bedeutung 'Abdecker, Schinder' angenommen hatte, ist in der Bedeutung 'Pfleger der Windhunde' manchenorts anscheinend das Wort *agarász* aufgekommen, das ich aber nur mit zwei Flurnamen aus dem Komitat Somogy belegen kann (vgl. hierfür das von JUHOS redigierte »Helységnévtár« von 1882).

pьsъ-ja zurück (die Bedeutung etwa: 'Hundedorf'[24]) und stammt offenbar aus dem Slowenischen. Aus der Vertretung des slaw. *ь* durch *ö* (< *ë* < *i*) zu schliessen ist dieser ON. spätestens um 1000 entlehnt worden; die spätere Vertretung eines slaw. *e* < *ь* wäre nämlich ein offenes *e* im Ungarischen, aus welchem Laut *ö* nicht mehr hervorgegangen wäre. — Der Name *Pösszepuszta* kann uns jedenfalls bezeugen, dass es auch in Transdanubien schon in vorungarischen Zeiten eine Schicht von Vornehmen gab, die schon Dienstleute — zur Betreuung der Jagdhunde — besessen haben werden.[25]

4. *Die Übernahme von Jagdarten auf Grosswild von den Slawen*

In ihrer vorletzten osteuropäischen Heimat zwischen dem Mitteldon und der Mittelwolga gab es jedenfalls noch Haine und Baumgruppen, aber zusammenhängende Waldungen werden die Vorfahren der Ungarn dort nur vom Hörensagen gekannt haben; mit diesen sind sie erst im Karpatenbecken näher bekannt geworden, und zwar noch im X. Jahrhundert bei ihrem Vorstoss nach Norden höchstwahrscheinlich zur Sicherung ihres Salzbedarfes. Ich denke hierbei in erster Linie an die Salzsiedereien von Sóvár—Solnohrad (vgl. CSÁNKI, I, 284, 287). Für die Anwesenheit der Ungarn auf diesem Gebiet schon im X. Jh. zeugt — wie schon erwähnt — auch der Name der Forelle im Ungarischen, dann auch der erhaltene Nasal in dem Ortsnamen *Long* im Komitat Sáros—Šariš (vgl. CSÁNKI, I, 302) < slaw. *lǫgъ* 'Wald'. Der heutige slowakische Name dieses Ortes ist eine Weiterbildung dieses Namens: *Lužany* 'Waldbewohner' und bezeugt uns, dass Ungarn und Slowaken auf der Strecke zwischen der Tatra und dem Donauknie schon seit dem X. Jh. nebeneinander und auch miteinander vermischt gewohnt haben.

Nach unserem Dafürhalten besetzten die Ungarn dieses Gebiet früher als den grössten Teil Transdanubiens oder Nordsiebenbürgen. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass die Ungarn bei ihrem Einzug in das Karpatenbecken nicht nur die Pässe von Užok und Verecky, sondern auch den von Dukla benützt haben, so dass eine Gruppe von ihnen möglicherweise von Anfang an hier verblieb.

[24] Es kann jedenfalls nicht daran gedacht werden, dass das Hauptwort in diesem ON. mit dem Kollektivsuffix *-bje* weitergebildet worden sei, wie häufig die aus Baumnamen gebildeten ON. wie z. B. slowen. *Cerje*, *Brêzje* usw. Einer solchen Hypothese widerspricht schon das *-a* an der ältesten Namensform des ung. ON. *Pezya* von 1269. Ausserdem pflegt das Hauptwort auf *-ъ* vor dem Kollektivsuffix mit *-ov* weitergebildet zu sein (vgl. MIKLOSICH: ON. aus Appell. S. [96]—207), wie es ja einen ON. *Psovje* tatsächlich gibt (MIKLOSICH a. a. O. Nr. 516). Unser ON. kann also nur mit dem possessiven *j*-Suffix gebildet worden sein, wie z. B. ukrain. *Medveža* 'Bären(dorf)' oder poln. *Jastrębia* 'Falken(dorf)' (vgl. MIKLOSICH a. a. O.).

[25] Namen von dieser Bedeutung gibt es auch unter den ung. ON. Ein solcher ist z. B. *Agáros* im Kom. Somogy (vgl. CSÁNKI, I, 585) zu *agár* 'Windspiel' oder der ON. *Ebes* in mehreren Komitaten (zu *eb* 'Hund'); nur besteht die Möglichkeit, dass einige unter den hierhergehörenden Ortsnamen von dem Appellativum *ebes* 'paludosus' herrühren.

Das Waldgebiet zwischen der Tatra und dem Donauknie war für Parforcejagden mit Hunden jedenfalls ungeeignet, trotzdem war seine wirtschaftliche Bedeutung als Jagdrevier nicht nur wegen des für den Konsum sich eignenden Wildes, sondern auch wegen der darin vorkommenden Pelztiere erheblich grösser als die der Jagdreviere auf den Waldsteppen des Flachlandes. Daneben bot das Waldland auch für die sportmässige Jagd viel Anziehendes. Diesen Umständen ist es zuzuschreiben, dass es auf den Randgebieten des Waldlandes schon in vorungarischen Zeiten mehrere solche Ortschaften gab, deren Bewohner von der Umgebung als *lovьcь* 'Jäger' bezeichnet wurden, offenbar deswegen, weil sie berufsmässige Jäger waren. In jenen hierhergehörenden Ortsnamen, die noch im X. Jh. entlehnt wurden, finden wir das *c* der slawischen Namensform noch durch *t* und *č* wiedergegeben, da die Affrikata *c* im Altungarischen ursprünglich gefehlt hat (vgl. MOÓR: Studia Slav. II, 45). In den in XI. Jh. entlehnten Namen, als die Affrikata *c* infolge der slawisch-ungarischen Zweisprachigkeit in das ungarische Lautsystem schon Eingang gefunden hat, erscheint das slaw. *c* auch im Ungarischen schon als *c*.

Folgende Ortsnamen gehören hierher:

1. *Lót* im N des ehemaligen Komitates Komárom: *Louth* 1247, *Louch* 1334 (CSÁNKI, III, 506); dann: *Kislót*, *Nagylót;* heute: *Ujlót* ~ slowak. *Nový L'ot*. Hier geht die heutige slowakische Namensform schon auf die ungarische zurück.

2. *Lócs* im Kom. Sopron bei Csepreg: *Loch* 1355 usw., *Looch* 1396 (CSÁNKI, III, 618).

3. *Lóc* im Kom. Bars ~ slowak. *Lovce*.

4. *Lóc* im Kom. Nógrád sw. von Szécsény: *Loocz*, *Loc* 1475, *Loch* 1461, 1481 (CSÁNKI, I, 103). Heute: *Nagylóc*.

5. *Lóc* im ehemaligen Kom. Pozsony; im Slowak. erscheint dieser Name heute weitergebildet als *Lovčice*.

6. *Lócsa* (Kis-, *Nagy-*) im ehmaligen Komitat Bars; die slowakische Form dieses Namens ist *Lovča*. Der Beschäftigungsname *lovьcь* erscheint also auch hier auf dieselbe Weise mit *-ja* weitergebildet, wie oben *pьsarь* in *Peszera* > *Pecere*.

Den auffallenden Umstand, dass es an der Donau und an der Theiss keinen einzigen aus dem Slawischen stammenden Ortsnamen in der Bedeutung 'Fischer' gibt, glaubten wir damit erklären zu können, dass die gesamte slawische Uferbevölkerung an diesen Flüssen ursprünglich gefischt hat, während sich ein berufsmässiges Fischertum auf diesem Gebiet erst während der ungarischen Herrschaft herausbildete, als das Fischen auf Hausen nur den Grundherren bzw. ihren berufsmässigen Dientsleuten zukam. Hingegen scheint es berufsmässige Jäger schon in vorungarischen Zeiten gegeben zu

haben, was auch so viel bedeutet, dass nicht die gesamte Bevölkerung in Waldlandschaften aus berufsmässigen Jägern bestand; diese waren aber auch bei den sportmässigen Jagden der Vornehmen unentbehrlich. Solche Siedlungen von berufsmässigen Jägern, die im späteren Mittelalter unzweifelhaft die Dienstleute einer Herrschaft waren, werden mitunter auch ungarisch als *Vadász* ('Jäger') bezeichnet. Solche gab es z. B. in Oberungarn im Kom. Abaúj (vgl. CSÁNKI, I, 220), in Ostungarn im Kom. Bihar (CSÁNKI, I, 627), im Kom. Zaránd (CSÁNKI, I, 746), dann ein *Vadászfalva* 'Jägersdorf' im ehem. Kom. Középszolnok (CSÁNKI, I, 566). Mit Rücksicht auf den Familiennamen *Vad-lewe* (1418) (*vad* 'Wild') und auf den Beschäftigungsnamen *őz-lövő* (*őz* 'Reh') in OklSz. ist es sehr leicht möglich, dass man in dem Ortsnamen *Lövő* ('Schütze') nicht immer die Ansiedlungen von militärischen Bogenschützen suchen muss, da anscheinend auch Jägerniederlassungen besonders im Innern des Landes, so z. B. im Kom. Borsod (vgl. CSÁNKI, I, 66) oder im Kom. Szabolcs (CSÁNKI, I, 519) mit diesem Wort bezeichnet wurden.

Da die Ungarn aus Osteuropa nicht von einem Waldgebiet gekommen sind, können sie die Art und Weise der Jagd im bewaldeten Revier nur von der dort wohnenden slawischen Bevölkerung erlernt haben. Das haben sie auch getan, wie sich uns das aus mehreren slawischen Lehnwörtern deutlich ergibt. Auch bei der Jagd im bewaldeten Revier konnten besondere Hunde sowohl bei der Treibjagd als auch beim Pirschgang verwendet werden. Bei der Treibjagd benützte man hauptsächlich Bracken, die den auf den Wechseln aufgestellten Jägern das Wild unter grossem Gekläff zutrieben.

Auf die Treibjagd bezieht sich unter den slawischen Lehnwörtern der ungarischen Sprache das Wort *pagony*, mit welchem Wort ursprünglich »derjenige Teil des Waldes, der zwischen den Treibern und den Jägern liegt« bezeichnet wurde: < slaw. *pogonъ* (vgl. K. 371). Nur hat dieses slawische Wort freilich in keiner slawischen Sprache diese konkrete Bedeutung wie im Ungarischen. M. E. ist es gar nicht in irgendeiner konkreten Bedeutung in die ungarische Sprache aufgenommen worden, sondern in der abstrakten Bedeutung 'Treiben, Hetze', welche Bedeutung uns im Slowakischen vorliegt; infolge einer Art Metonymie ist dieses Wort dann im Ungarischen auf das Gelände übertragen worden, wo das Treiben stattfand, vielleicht bildete eine Zusammensetzung **pagonyvadászat* in der Bedeutung 'Treibjagd' den Übergang.

Bei solchen Treibjagden im bewaldeten Revier können die »Treiber« Menschen gewesen sein, aber auch besonders abgerichtete Hunde wird man hierzu verwendet haben. Welche Hundegattung die Slawen bzw. die Slowaken hierzu gebraucht haben, wissen wir nicht; denn *kopó* 'Bracke', die Benennung eines solchen Treibhundes im Ungarischen, ist ein Wort unbekannten Ursprungs, das jedoch im Mittelalter noch überhaupt nicht vorhanden gewesen zu sein scheint.

Der in fast ganz Europa verbreitete Name eines solchen Treibhundes taucht im Ungarischen erst 1523 in der Form *prachko* auf, welcher Name später oft noch in der Form *paracskó* angeführt wird, aber in der heutigen Sprache nicht mehr vorhanden ist. Dieses Wort geht letzten Endes auf mhd. *bracke* zurück,[26] welches Wort im Tschechischen als *prak* erscheint (aus dem Bayr.-Österr. entlehnt; vgl. K. 706). Die slowakische Deminutivform dieses Wortes dürfte **pračik* gewesen sein, auf welche ansetzbare Deminutivform das ung. *paracskó* ebenso zurückgeführt werden kann wie das ung. *kuckó* 'Ofenwinkel' auf ostslowak. *kucik* (vgl. K. 289): das *-ó* ist in beiden Wortformen ungarische Deminutivendung. Fremde Jagdhundegattungen und ihre Namen können natürlich immer leicht aufkommen und wieder verschwinden. So kommt z. B. im Ungarischen der aus dem Deutschen stammende Hundegattungsname *lajhunt* (< mhd. *leithunt*) nur im XIV. und XV. Jh. vor (vgl. OklSz.).

Es ist jedenfalls auffallend, dass die Namen von Treibhunden im Gegensatz zu den Windspielnamen in Orstnamen und in mittelalterlichen Denkmälern nicht vorkommen, woraus vielleicht auch die Folgerung erlaubt ist, dass die Treiber bei Treibjagden im bewaldeten Revier ursprünglich nur Menschen waren, und die Treibjagden mit Bracken erst später in Mode gekommen sind.

Im Waldrevier scheint man in Ungarn im Mittelalter Hunde nur beim Pirschgang verwendet zu haben. Einen aus dem Deutschen stammenden, in der heutigen Sprache nicht mehr vorhandenen Namen eines solchen Leithundes haben wir oben schon erwähnt. Zwei aus dem Slawischen stammende Namen von Spürhunden, die schon im Mittelalter vorhanden waren, haben sich bis zum heutigen Tage erhalten. Diese Namen sind *vizsla* und *szelindek*.

Das Wort *vizsla* 'Spürhund' taucht schon im XIV. Jh. auf und erscheint anscheinend schon um die Mitte dieses Jahrhunderts im Kom. Nógrád in dem heutigen Ortsnamen *Vizslás* 'reich an Spürhunden' (vgl. OklSz. und CSÁNKI, I, 121), was jedenfalls allein schon für das Alter dieses Wortes im Ungarischen zeugt. Dass dieses Wort mit der fast in allen Slawinen vorhandenen Benennung des Spürhundes (z. B. serbokroat. *vȉžao*, tschech. *vyžle* 'leporinus', *vyžel* 'Spürhund', slowak. *vyžla*, ukr. *vyžel* 'ds.') identisch ist, kann kaum bezweifelt werden. Weil man aber für dieses slawische Wort bisher keine ansprechende Etymologie hat finden können, wird das ung. *vizsla* von KNIEZSA unter die problematischen slawischen Lehnwörter eingereiht (vgl. K. 783). Es wurde zwar auch die Meinung geäussert, dass das ungarische Wort finnisch-ugrischer Provenienz sei und dieses Wort in den slawischen

[26] Es ist überflüssig, mit MELICH anzunehmen, dass dieses Wort im Mittelhochd. ein französisches Lehnwort gewesen sei, da es ja schon im Althochd. vorhanden war (vgl. KLUGE: EtWb.).

Sprachen auf eine ungarische Wortform zurückginge, was von einigen Slawisten gleichfalls angenommen wurde. Im Anschluss an VASMER wird aber schon von KNIEZSA darauf aufmerksam gemacht, dass das ungarische Wort ursprünglich ein velares *i̯* enthielt, somit mit einem zur palatalen Reihe gehörenden, aus dem Mordwinischen bekannten Wort finnisch-ugrischer Provenienz keineswegs zusammengestellt werden könne. Aber auch in sachlicher Hinsicht steht eine solche Annahme auf sehr schwachen Füssen. Denn man muss sich vor allem fragen, wozu die Ungarn auf der offenen Steppe einen Spürhund benötigt hätten, da es ja nicht zweifelhaft ist, dass sie dort auf Kleinwild mit Jagdvögeln gejagt haben. Die Idee, dass ung. *vizsla* ein Wort finnisch-ugrischer Herkunft sein sollte, ist also aufzugeben. Und da ung. *vizsla* mit den angeführten slawischen Wörtern irgendwie unzweifelhaft zusammengehört, gibt es keine andere Möglichkeit als die Ansetzung der slawischen Herkunft für das ungarische Wort.

Wenn wir von der Annahme ausgehen, dass ung. *vizsla* in der Stammsilbe ursprünglich ein velares *i̯* enthielt, so scheiden die südslawischen Sprachen, in denen es kein velares *i̯* gab, als Herkunftssprachen aus. Dass das ungarische Wort von einem tschech. *vyžle* oder slowak. *vyžla* hergeleitet werden kann, ist nicht problematisch. Wir wissen jedoch nicht, was das auslautede *-e* an den tschechischen bzw. das *-a* an den slowakischen Wortformen darstellen soll. Es ist jedenfalls sehr leicht möglich, dass slowak. *vyžla* eine aus dem Ungarischen zurückentlehnte Wortform ist, und die Grundlage der ung. Wortform ein slowak. **vyž(e)l* war, das im Ungarischen die Possessivendung der dritten Person annahm, wofür bei KNIEZSA mehrere Beispiele anzutreffen sind (vgl. z. B. die Wortformen: *moha*, *mozga*, *toka*).

Vielleicht auf eine andere Spürhundgattung bezog sich der Name *szelindek* (1395) < slaw. *slědьnikъ* 'Spürhund' (vgl. K. 497). Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass diese Benennung des Spürhundes im Gegensatz zu *vizsla* im Ungarischen südslawischen Ursprungs ist; im Slowakischen scheint dieser Hundegattungsname jedenfalls nicht vorhanden zu sein. In Wörterbüchern findet man aber ung. *szelindek* heute mit 'Dogge, Bullenbeisser, Fleischerhund' übersetzt. Dass sich jedoch dieses Wort auch im Ungarischen ursprünglich auf einen Spürhund bezog, ergibt sich deutlich auch aus seiner Deutung in einem Wörterbuch aus dem XVI. Jh., wo dieses Wort noch mit »canis venaticus qui feros sectatur« kommentiert wird. Es ist sehr leicht möglich, dass der vermutlich aus einer südslawischen Sprache und zwar aus dem Slowenischen stammende Name des Spürhundes: *szelindek* deswegen auf andere Hundegattungen übertragen wurde, weil der vermutlich aus dem Slowakischen stammende Name des Spürhundes: *vizsla* inzwischen zur allgemeinen Geltung gelangte.

Auch von den Tschechen scheint man während des Mittelalters eine Gattung des Spürhundes erworben zu haben; denn nur aus dem Tschechischen

ist der nur einmal belegte Name des Spürhundes: *vezsnek* (XIV. Jh.) zu erklären, nämlich von alttschech. *vežnik* (vgl. K. 556).

Endlich stammt entschieden aus dem Slowakischen die Benennung des weiblichen Hundes als *szuka*, da das Wort *suka* 'Hündin' nur aus nordslawischen Sprachen bekannt ist (vgl. K. 513). Die Auffassung KNIEZSAS, dass dieses Wort im Ungarischen ein verhältnismässig junges Lehnwort sei, vermögen wir nicht zu teilen; denn es ist in diesem Sinne sowohl in Alfölder als auch in szeklerischen Dialekten vorhanden und in übertragenem Sinne in der Bedeutung 'Hure' anscheinend auf dem ganzen ungarischen Sprachgebiet verbreitet (in Westungarn habe ich es nur in diesem Sinne gehört). Vielleicht eben deswegen, weil das Wort auch eine solche pejorative Bedeutung annahm, wird man seinen Gebrauch in dem ursprünglichen Sinne 'Hündin' lieber vermieden haben.

In diesen Begriffskreis gehört und gleichfalls aus dem Slowakischen stammt das Wort *cvorka* 'Hunderiemen' < slowak. *svorka*, *cvorka* 'ds.' (vgl. K. 118). Da die Konsonantenanhäufung im Anlaut nicht eliminiert ist, wird es ein jüngeres Lehnwort sein, das nur auf einem engeren Gebiet verbreitet ist.

*

Nachdem das Wild dem Jäger auf dem Anstand zugetrieben oder von ihm auf dem Pirschgang erreicht worden war, musste es auch erlegt werden. Zur Erlegung des Wildes diente dem Jäger im Mittelalter Pfeil und Bogen oder eine Wurf- und Stosswaffe bzw. im Notfalle Dolch oder Schwert. Diese benötigten Waffen standen den Ungarn natürlich schon vor ihren Berührungen mit Slawen zur Verfügung. Es ist doch bemerkenswert, dass mehrere ehemals bei der Jagd benötigte Waffen im Ungarischen slawische Namen haben. Besonders auffallend ist die entschieden aus dem Slowakischen stammende Benennung des Köchers *puzdra* (XIV. Jh.) < slowak. *puzdro;* denn nur im Slowakischen kommt dieses Wort in der Bedeutung 'Köcher' vor (vgl. K. 451). Es gehört anscheinend in jene Gruppe von Wörtern mit der Lautfolge *u* — *a*, in denen das *u* unverändert erhalten blieb, wie z. B. in *csuka* (vgl. oben S. 29), obgleich es von diesem Wort auch eine Wortform mit *o* gibt (z. B. *pozdora* von 1526).

Auffallend ist die Entlehnung dieses Wortes deswegen, weil ja dieser Gegenstand bei den Ungarn schon seit den urugrischen Zeiten unter dem Namen *tegez* bekannt und im Gebrauche war (vgl. MOÓR: ALH. VIII, 92). Offenbar gab es wesentliche Unterschiede zwischen dem Köcher der slowakischen Jäger und dem Köcher der ungarischen Reiter. Der urugrische Köcher hat im wesentlichen so ausgesehen, wie der Köcher der Skythen, d. h. er war ein kombinierter Behälter für Pfeile und den Bogen und wurde am Gürtel hängend getragen. Diese Tragweise war sehr praktisch für den Reiter, nicht aber für einen Jäger im Waldgebiet, obzwar ihn die obugrischen Jäger auch

heute noch so tragen, wie ihn ihre Pferdezüchter-Vorfahren getragen haben. Die Vorfahren der Slowaken waren aber nicht Pferdezüchter; darum ist wohl anzunehmen, dass der Köcher der slowakischen Jäger ungefähr so ausgesehen hat und auch so getragen wurde, wie bei den nordasiatischen Waldvölkern. D. h. er wird ein einfaches, längliches Futteral mit rundlichem oder viereckigen Boden gewesen sein; er wurde wahrscheinlich auf dem Rücken getragen mit der Öffnung oberhalb der rechten Schulter, so dass der Schütze leicht um einen neuen Pfeil hinlangen konnte; ausserdem war diese Tragweise beim Gehen im Wald für den Jäger nicht hinderlich.

Ausser einer Schusswaffe benötigte der Jäger bei der Jagd auf Grosswild auch eine Wurf- und Stosswaffe. Eine solche Waffe besassen die Ungarn in dem Spiess, dessen Benennung *nyárs* im Ungarischen ebenso zweideutig ist, wie das deutsche *Spiess*. Als Wurfwaffe diente ausserdem noch eine Waffe mit dem Namen *kelevéz*, die von den Ungarn wahrscheinlich noch aus Osteuropa mitgebracht wurde, da seine Benennung in den Sprachen Mitteleuropas kein Seitenstück hat. In der Kriegführung der alten Ungarn scheint aber eine solche Waffe überhaupt keine Rolle gespielt zu haben; vielleicht war sie immer nur eine Jagdwaffe. In den Gräbern der alten Ungarn finden sich Eisenstücke, die als Spitzen von Wurf- und Stosswaffen angesehen werden könnten, im Gegensatz von Überresten von Pfeilen und dem Bogen, aber auch von Säbeln nur äusserst selten. Es ist also wenig wahrscheinlich, dass die Ungarn im X. Jh. eine solche Kriegswaffe von den Slawen schon übernommen hätten, zu einer Zeit also, als ihnen die alte nomadische Bogenschützentaktik auf ihren Beutezügen so viele leicht errungene Erfolge brachte. Wenn sie also zu dieser Zeit den Namen einer Wurf- und Stosswaffe von Slawen übernommen haben, so ist es sehr wahrscheinlich, dass sie diese anfangs nicht als eine Kriegswaffe, sondern als Jagdwaffe bei der Jagd auf Grosswild benützt bzw. benötigt haben.

Jedenfalls noch im X. Jh. wurde der slawische Waffenname *kopьje* 'Speer, Lanze' entlehnt, aus welchem Wort dann im Ungarischen durch Vokalangleichung **kepije* geworden ist, an welcher Wortform die *-je* Endung als ungarische Possessivendung aufgefasst (»sein Speer«) später abstrahiert wurde; das **kepi* hat sich dann regelrecht zu *kép* entwickelt, welche Form wir in den Denkmälern des XV. und des XVI. Jahrhunderts als *kep*, *keep* antreffen können (vgl. Moór: MNy. LII, 219). Wahrscheinlich waren es slowakische Jäger, von denen die Ungarn den Namen dieser Jagdwaffe übernommen haben.[27]

[27] Nach der Verbreitung des Panzers in den Heeren Europas ist eine solche Stoss- und Wurfwaffe auch im ungarischen Heerwesen zu immer grösserer Bedeutung gelangt. Es wurden verschiedene Formen dieser Waffe eingeführt; mehrere Benennungen von diesen stammen jedenfalls aus slawischen Sprachen. Vermutlich aus einer südslawischen Sprache wurde der Name *cúca* < *szúca* (1388) < südslaw. *sulica* 'Wurfspiess' entlehnt (vgl. K. 118). Möglicherweise mit slawischer Vermittlung kam in das Ungarische auch das Wort *dárda* 'Lanze' und *gerely* 'Wurfspiess' < etwa altpoln. **grel'a* bzw. Plur.: *grel'e* (Mitteilung Kniezsas).

Zu den Jagdwaffen gehörte auch die Schleuder; besonders in den Händen der Bauern, um dem Wildschaden zu wehren.[28] Der Name der Schleuder *parittya* (XV. Jh.) ist im Ungarischen slawischen Ursprungs, und zwar geht das Wort nach Kniezsa (a. a. O. 392) auf ein serbokroat. oder altslowen. *praća* 'ds.' zurück. War die Schleuder gemäss unserer Vermutung eine bäurische Schutzwaffe zur Abwehr des Wildschadens, so werden wir die zweite von KNIEZSA angegebene formale Möglichkeit als wahrscheinlicher ansehen müssen, da der Einfluss der pannonischen Slowenen — nicht aber der der Serbokroaten — auf die Entwicklung der ungarischen Landwirtschaft besonders tiefgehend war.

In der Schutzjagd der Bauern und Hirten wird auch das Wurfbeil eine wichtige Jagdwaffe gewesen sein. Als Wurfbeil konnte natürlich am besten das kurzstielige Beil verwendet werden.[29] Der Name eines solchen Beiles: *szekerce* (XV. Jh.) stammt im Ungarischen — ehemals auch in der Bedeutung 'Streitaxt' gebraucht — nach KNIEZSA aus dem Südslawischen, da es von *sekyra* 'Beil' — abgesehen von dem Niederserbischen — nur in den südslawischen Sprachen eine mit *-ica* deminuierte Wortform gibt (vgl. K. 495). Da das Wurfbeil in den Händen transdanubischer Schweinehirten noch vor kurzem eine gefährliche Waffe war, wollen wir auch diesmal vor allem an eine Herkunft dieses Wortes aus dem Slowenischen denken.

Das Grosswild, zu dessen Erlegung eine speerartige Waffe nicht nur nützlich, sondern sogar erforderlich sein konnte, war im Waldgebiet nebst dem Wolf, dem Rot- und Schwarzwild besonders der Bär und der Wisent, auf der Ebene vielleicht der Auerochs. Von diesen haben der Wolf und der Hirsch im Ungarischen tabuartige Jägernamen, nämlich Umschreibungen, indem man sich scheute, die richtigen Namen dieser Tiere wegen eines weitverbreiteten Jägeraberglaubens während der Jagd zu nennen: der Wolf *(farkas)* heisst also im Ungarischen 'der mit Schwanz versehene', der Hirsch *(szarvas)* 'der mit Hörnern versehene'. Ein ähnlicher Name mag auch der Name des Wildschweines *sertés* 'der mit Borsten versehene' gewesen sein, da ein Bergname *Sertes hegy* schon 1258 auftaucht (vgl. OklSz.). — Auch pflegt vorzukommen, dass das Wild bei der Jagd mit seiner Benennung in einer geläufigen Fremdsprache bezeichnet wird (vgl. MOÓR: ALH. VIII, 253/4). Als eine solche tabuartige Benennung kann vielleicht auch der Name des Wildschweines *vëper* < slaw. *veprъ* 'Eber' (vgl. K. 553) bei den Moldauer Tschangos gelten. Ein solcher tabuartiger Fremdname mag im Ungarischen

Und weil die Wortform *kép* zweideutig war ('Speer' und 'Bild'), wurde das slaw. *kopьje* am Ende des XIV. Jahrhunderts aus einer slawischen Sprache in der Form *kopja* noch einmal entlehnt.

[28] Vgl. hierzu die Nachbildung eines Holzschnittes aus dem XVI. Jh. in BUSCHANS *Illustrierte Völkerkunde*, II$^{2-3}$, 307.

[29] Vgl. hierzu auch die Bemerkungen von A. HABERLANDT in BUSCHANS *Illustrierte Völkerkunde*, II$^{2-3}$, S. 314.

auch der Name des Wisents *bölény* sein, da auf dieses Tier der türkische Name des Hirsches übertragen wurde (vgl. GOMBOCZ: BTLw.). Wie die Ungarn den Auerochsen benannt haben, wissen wir nicht; der slawische Name dieses Tieres *(turъ)* erscheint aber auf der Theissebene in mehreren Fluss- und Ortsnamen.[30]

Während ihres Aufenthaltes auf den osteuropäischen Steppen dürften die Ungarn die Otter jedenfalls noch gekannt haben. Somit ist es nicht ausgeschlossen, dass der aus dem Slawischen stammende Name dieses Tieres *vidra* (1264) < slaw. *vydra* (vgl. K. 557) im Ungarischen gleichfalls ein tabuartiger Fremdname ist. Nur dürften diesem Tier nicht so sehr die Jäger als die Fischer nachgestellt haben; in diesem Falle wäre es jedenfalls angebracht, an eine slowakische Herkunft dieses Wortes zu denken.

Den Bären werden jedoch die Ungarn in ihrer letzten und vorletzten Heimat höchstens vom Hörensagen gekannt haben; es ist also nicht allzu wahrscheinlich, dass der aus dem Slawischen stammende Name dieses Tieres *medve* (1211) < slaw. *medvědь* (K. 333) ein tabuartiger Fremdname bzw. Jägername wäre.[31] Die Ungarn werden mit diesem Tier auf dem nördlichen Waldgebiet bekannt geworden sein, und so mag sein Name im Ungarischen entweder aus dem Bulgarischen oder aus dem Slowakischen übernommen worden sein. Für die bulgarische Herkunft dieses Wortes kann vor allem angeführt werden, dass die Ungarn das Wort *pest* von den Bulgaren sehr früh auch in der Bedeutung 'Höhle' übernommen haben, in welcher Bedeutung es aber nur in einigen Bergnamen, wie *Peskő* < *Pest-kő* im Gerecse- und Bükkgebirge — beide Berge enthalten grosse Höhlen — und in dem Namen einer Höhle *Büdös pest* 'stinkendes *pest*' bei Miskolc erhalten blieb. Und als Winterlager suchen sich die Bären — wenn es für sie möglich ist — bekanntlich gerne Höhlen auf... Hätten die Ungarn den Namen des Bären nicht zu gleicher Zeit mit der alten Benennung der Höhle als *pest* von Bulgaren übernommen, so hätten sie mit diesem Tier bei ihrem Vorstoss in das nördliche Waldgebiet noch im X. Jh. bekannt werden müssen, in welchem Falle ung. *medve* ein slowak. Lehnwort sein sollte, wie ja auch der Kosename dieses Tieres *mackó* aus dem Slowakischen stammt (K. 321). Da die ursprüngliche Bedeutung von *barlang* (*burlog* 1082) 'Höhle' nach den Ausführungen KNIEZSAS (vgl. K. 83) 'Bärenlager' war, gehört dieses Wort offenbar in dieselbe Wortschicht

[30] Vgl. MOÓR: ZONF. VI, 112. — Zu den dort aufgezählten Namen kommt noch *Thurpataka* im Kom. Bereg hinzu (vgl. Anjoukori Okmánytár III, 115). Aber auch in anderen Landesteilen kommt der Ortsname *Tur*, *Tura* öfter vor (vgl. hierzu auch KNIEZSA: MNny. IV. 207).

[31] Im Anschluss an PAIS wird von KNIEZSA angenommen, dass in diesem Wort und in *jegenye* < südslaw. *jagnjed* das *-d* als Deminutivendung aufgefasst abstrahiert worden sei. Da aber die Endung *-a*, *-je* in slawischen Lehnwörtern öfter als die Possessivendung der dritten Person aufgefasst abstrahiert wurde (vgl. oben den Waffennamen † *kép*), ist es — glauben wir — naheliegend, daran zu denken, dass das *-d* auch in diesem Falle als die Possessivendung der z w e i t e n Person aufgefasst abstrahiert worden sei [**medvéd* '(dein) Bär'].

wie *medve* 'Bär', d. h. auch dieses Wort dürfte slowakischen Ursprungs sein (vgl. slowak. *brloh* 'odu, vacok', d. h. 'Loch im Baume, Tierlager'; im Bulgarischen ist die Entsprechung dieses Wortes nur in übertragenem Sinne in der Bedeutung 'Lasterhöhle' vorhanden).

*

Nachdem die Jagd auf Grosswild eine sportmässige Passion der Vornehmen geworden war, trug man für den Schutz der Wälder und des Wildes besondere Sorge. Der Name der Waldheger (*erdeüovou;* vgl. OklSz.) erscheint in bewaldeten Landschaften mehrmals als Ortsname in der kontrahierten Form als *Ardó* (slowak. *Ardovo*) (vgl. CSÁNKI, I, 129, 237, 289; II, 230). — Dann gab es im Mittelalter einen slawisch aussehenden Beschäftigungsnamen im Ungarischen, der gleichfalls irgendwie mit dem Waldschutz und dem Jagdwesen in Zusammenhang gewesen sein wird, da dieser Beschäftigungsname in bewaldeten Landschaften 20mal als Ortsname anzutreffen ist (vgl. K. 623). Dieser Beschäftigungsname ist *drauc*, in latinisierter Form *draucarius*. Ein Wort *dravec* gibt es zwar im Tschechischen und im Slowakischen, jedoch in der Bedeutung 'Raubvogel, Raubtier', so dass es in dieser Bedeutung keineswegs die Quelle des ungarischen Wortes sein kann, wie das schon von KNIEZSA betont wurde.

Nicht nur für Wald- und Wildschutz wurde aber schon im Mittelalter gesorgt, sondern man hat in mehreren Gegenden — wie in westeuropäischen Ländern — schon früh auch besonders umfriedete Wildparke angelegt, deren ungarischer Name als Ortsname in der Form *Vadkert* mehrmals anzutreffen ist (vgl. CSÁNKI, I, 110, 780; III, 121, 355). Es gibt sogar einen Ort, dessen Name möglicherweise auf die slawische Benennung des Wildparkes zurückgeht. Dieser Ortsname ist *Abara;* einen Ort mit diesem Namen finden wir südlich von Ungvár—Užhorod im ehemaligen Komitat Zemplén (vgl. CSÁNKI, I, 337). Der Name geht unzweifelhaft auf slaw. *obora* zurück (die heutige slawische Form des Namens ist: *Oborin*). Nun bedeutet *obora* im Slowenischen 'Tiergarten', aber auch auf tschechischem Gebiet ist dieser Ortsname ins Deutsche durch 'Tiergarten' übertragen worden (vgl. Miklosich: ON. aus Appell., Nr. 380). Es ist also nicht unmöglich, dass sich auch der Ortsname *Abara* < slaw. *obora* im Komitat Zemplén ursprünglich auf einen Wildpark bezog; wenn nicht auf diesen, dann auf einen umfriedeten Viehstand (vgl. MIKLOSICH: EtWb. S. 382).

5. *Die Jagd auf Kleinwild, Pelztiere und Vögel im Lichte der slawischen Lehnwörter*

Die oben geschilderten Jagdmethoden galten vor allem zur Erlegung des Grosswildes; das Kleinwild, das auch als Nahrungsmittel eine Bedeutung hatte, scheint man meistens mit Netzen auf Treibjagden eingefangen zu haben,

wie sich das besonders deutlich aus mittelalterlichen Inventaren ergibt; man kann nämlich in diesen von Jägergarn *(vadászóháló)*, Wildgarn *(vadháló)*, Hasengarn *(nyúlháló)*, Rehgarn *(őzháló)* Belege finden. Das Wild diente aber nicht nur für den Konsum, das Fell mehrerer Tiere wurde auch zur Herstellung von Winterkleidern benützt; zu diesem Zwecke wurde nach den Belegstellen in OklSz. der Pelz von Marder, Bär, Hirsch, Wolf, Fuchs, Otter und Biber verwendet. Zum Einfangen der letzteren und wohl auch zum Einfangen des Marders dienten besondere Fangeisen (vgl. OklSz. 383), offenbar, um ihre Felle beim Einfangen nicht zu verletzen. Die Biberjäger *(hodász)* scheinen besondere Dienstleute gewesen zu sein, da 1236 sogar von einem *comes Hodacensium* die Rede ist (vgl. *Hazai Okmánytár*, VIII, 32). Auf die Siedlungen dieser Biberjäger bezieht sich einigemal der Ortsname: *Hodász* (vgl. CSÁNKI, I, 476; II, 756; III, 429).

Mit Jagdvögeln machte man nicht nur auf Vögel, sondern auch auf allerlei laufendes Kleinwild Jagd. Es gab aber auch eine besondere Beschäftigung von Voglern, da dieser Beschäftigungsname einigemal auch als Ortsname erscheint (vgl. z. B. den ON. *Madarász* 'Vogler' im Kom. Bihar; CSÁNKI, I, 615).

Das wichtigste Gerät dieser Vogelsteller scheint ein mit langer Leine versehenes Netz gewesen zu sein (vgl. OklSz. 602). Auf grössere Vögel wurde auch geschossen, und es ist vielleicht nicht ganz Zufall, dass das Versteck der Trappenjäger mit einem slawischen Lehnwort als *kas* (vgl. K. 257) benannt wurde (vgl. OklSz. 1020).

Die Slawen im alten Ungarn scheinen jedenfalls sehr geschickte Vogelsteller gewesen zu sein; denn im Ungarischen gibt es drei—vier slawische Lehnwörter, die sich auf den Vogelfang beziehen, so dass die berufsmässigen Vogelsteller anfangs wohl Slawen waren.

Die hierhergehörenden Wörter sind:

1. *kelepce* 'Vogelschlinge, Falle' (XVI. Jh.). Dieses Wort ist eigentlich an die Stelle des doppelsinnig gewordenen türkischen Lehnwortes *tőr* ('Vogelschlinge' und ein Wort unbekannten Ursprungs: 'Dolch') getreten. Nach KNIEZSA könnte ung. *kelepce* entweder auf altsüdslaw. *klepьca* oder auf die Pluralform von slowak. *klepec*, das auch als Plur. tantum in dem Sinne 'Vogelschlinge' vorkommt, zurückgehen (vgl. K. 261). Die erste formale Möglichkeit fällt jedoch schon deswegen weg, weil der Laut *c* im Ungarischen am Anfang des X. Jh.-s noch keineswegs vorhanden war, zu einer Zeit also, als es noch Wortformen, die als »altsüdslaw.« bezeichnet werden könnten, vielleicht noch gab. Ausserdem ist die Wortform *klepьca* 'tendicula' nur aus dem Kirchenslawischen, nicht aber aus heutigen südslawischen Sprachen bekannt.

2. *lép* 'Vogelleim' (XV. Jh.) < slaw. *lěpъ* (K. 313). Das Wort stammt nach KNIEZSA aus dem Slowakischen.

3. Auf Adrian Collaerts (1520—67) Jagdbildern sieht man in der Hand eines Vogelstellers auch einen Käfig (vgl. BUSCHANS *Illustrierte Völkerkunde*, II²⁻³, Taf. XVI); somit dürfte auch der Käfig zu den Ausrüstungsgegenständen der mittelalterlichen Vogelsteller gehört haben, da ja bestimmte Vögel nicht für die Küche, sondern für Abrichtungszwecke gefangen wurden. Ung. *kalitka* (XV. Jh.) 'Käfig' geht jedenfalls auf slaw. *klětka* zurück (K. 246). Aus dem *i* in *kalitka* schliesst KNIEZSA auf serbokroatische Herkunft dieses Wortes (vgl. serbokroat. *klȉjetka*, *klêtka*, *klîtka*). Da jedoch dieses Wort im XVI. Jh. zweimal unabhängig voneinander mit *e* aufgezeichnet wurde, ist das von KNIEZSA angeführte Merkmal keineswegs entscheidend; unser Wort könnte also auch slowakischen Ursprungs sein (vgl. slowak. *klietka*), wofür auch der Umstand spricht, dass es auf dem ganzen ungarischen Sprachgebiet verbreitet ist, was bei einer entschieden serbokroatischen Herkunft kaum der Fall wäre, abgesehen davon, dass es serbokroatische Lehnwörter aus einem solchen Begriffskreis, in den auch unser Wort hineingehören würde, im Ungarischen überhaupt nicht gibt.

4. Nur in der Umgebung von Kaschau ist das aus dem ostslowak. *ptačkar* 'Vogler' stammende *ptacskár* 'ds.' verbreitet (vgl. K. 448).

Die von den Vogelstellern erlegten oder gefangen genommenen V ö g e l dienten verschiedenartigen Zwecken. Die meisten als Wildbret, einige hielt man aber auch gefangen in Käfigen, um sie abzurichten, andere dienten als Locktiere bei der Jagd. Deswegen kann man unter den slawischen Lehnwörtern der ungarischen Sprache ausser Raubvogelnamen die Namen von verschiedenartigsten Vögeln antreffen.

Diese sind die folgenden:

1. *galamb* 'Taube' (1165) < slaw. *golǫbъ* (K. 176); mit seinem erhaltenem Nasal weist dieses Wort auf die Entlehnung noch im X. Jh. hin. Unter diesem Namen wird auch die domestizierte weisse Taube verstanden; der Name bezog sich jedoch ursprünglich auf die graublaue Waldtaube (Columbia livia), was sich schon aus der Farbenbezeichnung *galambszín* im Ungarischen ergibt. Es ist aber nicht unmöglich, dass die Slawen zur Zeit der ungarischen Landnahme auch die weisse Haustaube schon besessen haben. Die in mittelalterlichen Urkunden vorkommenden mit *galamb* verknüpften Ortsbezeichnungen beziehen sich jedenfalls ausnahmslos auf die Waldtaube.[32]

2. Gleichfalls noch im X. Jh. wurde auch der Name der Schnepfe: *szalonka* < slaw. *slǫka* entlehnt (vgl. K. 487). In Berücksichtigung nur der formalen Eigentümlichkeiten von ung. *galamb* und *szalonka* lässt sich über die Herkunft dieser zwei Wörter näheres nicht aussagen. Es ist jedoch — wie schon bemerkt — wenig wahrscheinlich, dass es ein noch im X. Jh. entlehntes Wort slowenischen Ursprungs sein sollte; somit können diese zwei Wörter

[32] 1224/1389: »Ad viam precipitem que *Golomb-aya* ('Taubental') dicitur«; 1321/24: *Galamb-laza* 'Taubenwald'; 1517: Silva *Galamb-zewryw* (ÓklSz.).

entweder aus dem Bulgarischen oder aus dem Slowakischen stammen. Da es sich in beiden Fällen um Waldvögel handelt, ist die zweite Möglichkeit natürlich entschieden grösser.

3. Ein allerdings späteres Lehnwort ist mit seinem *c: gerlice* 'Turteltaube' (K. 195). Das Wort sei nach KNIEZSA südslawischen Ursprungs, da das *l* in diesem Wort auf ein ursprüngliches *-dl-* zürückginge, welche Lautverbindung nur im Westslawischen erhalten blieb (vgl. tschech. *hrdlice*, slowak. *hrdlička* 'ds.'), somit auch im Ungarischen erhalten geblieben wäre, wenn das Wort *gerlice* im Ungarischen eventuell slowakischen Ursprungs wäre. Diesmal ist jedoch dieses Kriterium keineswegs entscheidend; denn die Konsonantenverbindung *-rdl-* hätte sich im Ungarischen höchstwahrscheinlich in *-rl-* vereinfacht. Sogar im Slowakischen scheint sich mitunter eine ähnliche Konsonantenanhäufung auf dieselbe Weise vereinfacht zu haben, und so ist z. B. aus dem Ortsnamen *Sedlce*: *Selce* geworden (vgl. MIKLOSICH: ON. aus Appell. Nr. 567). Merkwürdigerweise scheint die Konsonantenverbindung *-dl-* mitunter auch im Ungarischen zu *-l-* vereinfacht worden zu sein. Das können wir z. B. in dem aus dem Türkischen stammenden *szőlő* 'Weintraube' beobachten (vgl. GOMBOCZ: BTLw.). Aber auch das heutige *Szilice* südlich von *Rožňava—Rozsnyó* erscheint 1386 noch als *Zedlyche*, 1430 schon als *Zylicze*, 1436 als *Zelyche*, indem von CSÁNKI beide Namen auf denselben Ort bezogen werden (vgl. CSÁNKI, I, 240). Das Fehlen des *d* in ung. *gerlicze* ist also noch durchaus nicht ein entscheidendes Merkmal dafür, dass dieses Wort nicht etwa ein slowakisches Lehnwort sein könnte.

4. *Csíz* (XVI. Jh.) 'Zeisig' < slowak. *čiž* 'ds.' (vgl. K. 136).

5. Die ältere Benennung des Eichelhähers *szaja* (XIV. Jh.) ginge laut KNIEZSA aus slaw. *soja* 'ds.' zurück, die jüngere *szajkó*-Form mit Suffixwechsel auf slaw. *sojka* (vgl. K. 485). Die Herkunft näher nicht bestimmbar.

6. *szarka* (1338) 'Elster' < südslaw. *sraka* (vgl. K. 491).

7. Ein rätselhaftes Wort ist auch der Name des Stieglitzes im Ungarischen: *tengelic* (XVI. Jh.). SIMONYI wollte diesen Namen aus dem Deutschen herleiten; dieser Auffassung gegenüber hat aber KNIEZSA darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht wahrscheinlich sei, dass das Ungartum schon vor dem XIV. Jh. den Namen eines wild lebenden Vogels aus dem Deutschen übernommen habe. KNIEZSA bezieht nämlich den schon 1320 aufgetauchten Ortsnamen *Tengelic*[33] auf diesen Vogelnamen. Vollkommen sicher ist es jedenfalls nicht, dass der angeführte Ortsname mit dem Vogelnamen etwas zu schaffen habe. Wenn das aber so sein sollte, so kann das ungarische Wort nur bulgarischen oder slowakischen Ursprungs sein. Denn die Benennungen dieses

[33] KNIEZSA bezog diesen Beleg irrtümlich auf einen Personennamen; dass aber unter diesem Namen von 1320 ein Ort zu verstehen ist, ergibt sich schon aus dem Wortlaut der Belegstelle: »Laurencius dictus Og de *Tengelich*« (vgl. OklSz. 978). Dieser Name bezieht sich offenbar auf den Ort *Tengelic* im Kom. Tolna (Transdanubien): *Alsowtengelicz* 1441, Utraque *Tengelicz* 1443 usw. (vgl. CSÁNKI, III, 455).

Vogels in den slawischen Sprachen gehen — wie darauf schon von KNIEZSA aufmerksam gemacht wurde — auf drei verschiedenartige Grundformen zurück. Diese sind: *ščigъlь*, *ščegъlь* und *stegъlь* (vgl. K. 770), die wohl verschiedene Spielformen des Vogelrufes voraussetzen.[34] Auf eine Variante mit *šč-* kann die ungarische Wortform keineswegs zurückgehen, weil dieser Lautverbindung im Ungarischen *cs* (= *č*) entsprechen würde; nur das Bulgarische bildet eine Ausnahme, indem in dieser Sprache aus dem *šč-* schon im IX. Jh. *št* geworden ist. Auf die Vorstufe von bulg. *štiglec* könnte also ung. *tengelic* schon zurückgeführt werden. Nur das frühe Vorhandensein des *e* in der Stammsilbe der ungarischen Wortform scheint diese formale Möglichkeit auszuschliessen. Es bleibt also hiernach als Herkunftssprache dieses Vogelnamens nur das Slowakische übrig, wo der Name dieses Vogels *(stehlik*, aber alttschech. *stehlec)* auf die *stegъlь-* Grundform zurückgeht. Das *n* in ung. *tengelic* stammt vermutlich aus einer weitergebildeten **steglinьcь*-Form (für dieses vgl. kajkav. *štrglinec* oder das russ. *ščeglënek* oder auch das deutsch-slowakische *štiglinec*). Wie das auch sein mag, das ungarische Wort ist wegen seines *c* auf alle Fälle frühestens am Ende des X. Jahrhunderts entlehnt worden.

Es ist merkwürdig, dass die Namen von zwei Singvögeln, nämlich der des Zeisigs und der des Stieglitzes sowohl im Ungarischen als auch im Deutschen slawische Lehnwörter sind (vgl. W. STEINHAUSER, a. a. O.). Das wird wohl damit in Zusammenhang sein, dass slawische Vogelsteller mit Sing- und Lockvögeln im weiteren Umkreis auch Handel getrieben haben werden.

IV.

Zusammenfassung der Ergebnisse und ihre Auswertung für die Volksgeschichte

Der Fischfang wird im Leben und in der Wirtschaft des Ungartums der Landnahmezeit — da sie viehzüchtende Nomaden waren — keine grössere Rolle gespielt haben. Nur in Zeiten der Not und auf den Winterquartieren werden sie auch mit der Fischerei Versuche gemacht haben. Hingegen scheinen die Slawen im Karpatenbecken an den fischreichen grösseren Flüssen überall Fischfang betrieben zu haben, so dass slawische Ortsnamen in der Bedeutung 'Fischerdorf' an den grösseren Flüssen gar nicht anzutreffen sind, obgleich der Hausenfang in der Donau und in der Theiss bei den an diesen Flüssen wohnenden Slawen schon in vorungarischen Zeiten eine grössere Bedeutung gehabt haben wird. Jedenfalls stammt die ganze Terminologie des ehemaligen Hausenfanges im Ungarischen aus dem Slawischen, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Slowakischen. Folgende Wörter gehören hierher: *viza* 'Hausen' (S. 8), *ikra* 'Rogen' (S. 10), † *szegye* 'Sperrvorrichtung beim Hau-

[34] Vgl. STEINHAUSER: *Slawisches im Wienerischen.* Wien, 1962, 24.

senfang' (S 12), *tanya* 'tiefe Stelle im Wasser' (S. 16), *padmaly* 'ausgehöhltes Ufer' (S. 17) und *csónak* 'Fischerboot' (S. 17).

Der Hausenfang war eine ausgesprochene Tiefwasserfischerei, die im Mittelalter in den ungarischen Zeiten und vielleicht auch schon früher durch berufsmässige Fischer betrieben wurde; diese Fischer waren Dienstleute bzw. Hörigen der Herrschaften der Uferlandschaften.

Daneben wurde von einer breiteren Volksschicht zu Zeiten der Überschwemmungen überall auch Seichtwasserfischerei betrieben, besonders da das Fischessen durch die Speisevorschriften der Kirche wesentlich gefördert wurde. In der ungarischen Terminologie der Seichtwasserfischerei können wir Lehnwörter aus den Sprachen aller jenen slawischen Völker antreffen, mit denen die Ungarn während der Jahrhunderte im Karpatenbecken in Berührung gekommen sind.

Mehrere von diesen Wörtern stammen aus dem Slowakischen, so die Namen von Geräten wie (?) *varsa* 'Reuse' (S. 21) und (?) *szák* 'Schöpfnetz' (S. 21), dann die Namen von Ködern in der Angelfischerei wie *pondró* 'Made' (S. 22), *pajod* 'Engerling' (S. 23), aber auch Wörter, die sich auf jene Stellen beziehen, wo Seichtwasserfischerei betrieben wurde; solche Wörter sind: *zátony* 'Sandbank' (S. 24), *iszap* 'Schlamm' (S. 26), *patak* 'Bach' (S. 27). Hinzukommen noch Fischnamen, wie *menyhal* (S. 28), *goluz* 'Gründling' (S. 28), *kárász* 'Karausche' (S. 28), *kolc* 'Aspro zingel' (S. 28), *paduc* 'Condrosoma nasus' (S. 28), *balin* 'Aspius rapax' (S. 29), *rák* 'Krebs' (S. 30), endlich *pisztráng* 'Forelle' (S. 27) und *lazac* 'Lachs' (S. 27). Die beiden letzten Fische scheinen auch in mariniertem Zustand bzw. gepökelt als Handelswaren die südlicheren Landschaften Ungarns erreicht zu haben.

Da die Ungarn noch während des X. Jahrhunderts ausser Slowaken auch mit Bulgaren und am Ende des Jahrhunderts auch mit Slowenen in Berührung gekommen sind, gibt es in der ungarischen Terminologie der Seichtwasserfischerei auch solche Ausdrücke, die früher oder später aus diesen Sprachen entlehnt wurden. Wahrscheinlich aus dem Bulgarischen stammen die Wörter (?) *varsa* 'Reuse', *katka* 'Anker zum Angelsuchen' (S. 22), *métháló* 'eine Netzart' (S. 23), *morotva* 'toter Flussarm' (S. 24) und (?) *gázol* 'waten' (S. 27). Vermutlich aus dem Slowenischen sind folgende hierhergehörende Wörter entlehnt worden: *peletér* 'Seitenwand des Fischzaunes' (S. 21), (?) *szák* 'Schöpfnetz' (S. 21), *póta* 'Flosse' (S. 23), (?) *turbukháló* 'eine Netzart' (S. 23), *kelen* 'eine Fischart' (S. 30), *riba* 'kleiner Fisch' dann (?) *kukac* 'Made' (S. 22), *maláka* 'Sumpf, (S. 26) und (?) *gázol* 'waten' (S. 27). Aus einer uns näher nicht bekannten südslawischen Sprache stammt dann: *palaj* 'Sandbank' (S. 25), aus dem Bulgarischen oder Slowenischen: *porond* 'Sandbank' (S. 25).

Dann gibt es mehrere Wörter, die aus dem Slowakischen oder aus einer südslawischen Sprache entlehnt sein können: aus

dem Bulgarischen oder dem Slowakischen wurde z. B. *mocsár* 'Sumpf' (S. 26) übernommen, aus dem Slowenischen oder Slowakischen: *csuka* 'Hecht' (S. 29), aus einer südslawischen Sprache oder dem Slowakischen: *kanista* 'Pfütze' (S. 26) und *galóca* 'Lachsforelle' (S. 29). Endlich gibt es auch solche Wörter, bei denen die Herkunft auch annähernd nicht bestimmt werden kann. Solche Wörter sind: *giliszta* 'Regenwurm' (S. 22), *mocsolya* 'Pfütze' (S. 26), *márna* 'Barbe' (S. 29), *lepényhal* 'Asche' (S. 30), *jász* 'kleinere Fischarten' (S. 30).

Einige Ausdrücke, die nur in einem kleineren Umkreis verbreitet sind, sind erst in jüngeren Zeiten entlehnt worden. Solche Wörter sind: *kotróca* 'Teil des Fischzaunes' (S. 23) aus dem Kroatischen, *pauz* 'Stange bei der Eisfischerei' (S. 23) aus dem Serbischen, *véter* 'eine Netzart', *cserkálóháló* 'ds.' (S. 23) aus dem Ukrainischen.

*

Da die Ungarn im Karpatenbecken als ein viehzüchtendes Nomadenvolk erschienen sind, kann das Jagdwesen in ihrer Wirtschaft keine grössere Rolle gespielt haben. Die Jagd war bei ihnen im wesentlichen Schutzjagd gegen Wölfe; dann eine halbsportmässige Jagd mit Jagdvögeln auf Kleinwild und Vögel (Trappen, Rebhühner usw.), die man aber gelegentlich auch mit Fallen, Schlingen und Netzen eingefangen zu haben scheint. Diese Jagdarten lebten nach der Landnahme auch in der neuen Heimat weiter. Die Jagd mit Jagdvögeln scheint sogar noch weiter ausgebaut worden zu sein; da die Falkenjagd auch der vorungarischen slawischen Bevölkerung Ungarns schon vor der Ankunft der Ungarn bekannt gewesen zu sein scheint, ist sie ihnen vielleicht durch Vermittlung von Nomadenvölkern, wie Hunnen, Awaren und Turkobulgaren vertraut geworden.

Ausser der Falkenjagd scheint aber bei ihnen auch die sportmässige Parforcejagd mit Meuten von Windspielen eine grössere Rolle gespielt zu haben; die Ungarn dürften diese Art der Jagd früher gar nicht gekannt haben. Etwas Neues war für sie auch die Treibjagd und die Pirschjagd im bewaldeten Revier. In diesen Jagdarten waren wiederum die slowakischen Jäger die Meister der Ungarn. Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass es berufsmässige Jäger unter den Slowaken schon in vorungarischen Zeiten gegeben hat. Aber auch als Vogelsteller werden die slowakischen Jäger sehr geschickt gewesen sein.

Ein Waldgebiet war auch das von den Ungarn um 1000 besetzte und von slowenischen Bauern bewohnte Transdanubien, bei deren Bewohnern anscheinend nur die Schutzjagd eine grössere Bedeutung hatte. Dieses Gebiet scheint also beim Eindringen der Ungarn im wesentlichen schon ein Bauernland gewesen zu sein.

Auf die skizzierten Verhältnisse konnte aus der Terminologie des Jagdwesens in der ungarischen Sprache geschlossen werden.

Aus dem Slowakischen stammen folgende Ausdrücke: *ráró* 'Reiher' (S. 33), *agár* 'Windspiel' (S. 35), *pecér* 'Hundpfleger' (S. 36), *pagony* 'Waldteil bei der Treibjagd' (S. 39), *paracskó* 'Bracke' (S. 40), *vizsla* 'Spürhund' (S. 40), *szuka* 'Hündin' (S. 42), *cvorka* 'Hunderiemen' (S. 42), *puzdra* 'Köcher' (S. 42), † *kép* 'Spiess' (S. 43), (?) *medve* 'Bär' (S. 45), *mackó* 'Bär' (S. 45), (?) *barlang* 'Höhle' (S. 45), *kelepce* 'Schlinge, Falle' (S. 47), *lép* 'Vogelleim' (S. 47), (?) *kalitka* 'Käfig' (S. 48), *ptacskár* 'Vogler' (S. 48), *galamb* 'Taube' (S. 48), *szalonka* 'Schnepfe' (S. 48), *csíz* 'Zeisig' (S. 49), (?) *tengelic* 'Stieglitz' (S. 49). Aus einer südslawischen Sprache sind: *hort* 'Windspiel' (S. 35), *gerlice* 'Turteltaube' (S. 49) und *szarka* 'Elster' (S. 49) entlehnt worden.

Aus dem Slowenischen stammt: *parittya* 'Schleuder' (S. 44), *szekerce* 'Beil' (S. 44). Aus einer südslawischen Sprache stammt: *szelindek* 'Spürhund' (S. 41). Unter »südslawischer Sprache« wird man wohl slowenisch zu verstehen haben.

Endlich gibt es auch mehrere neutrale Wortformen, die fast aus allen slawischen Sprachen hätten übernommen werden können; solche Wörter sind: *kaba* 'eine Raubvogelart' (S. 34), *kánya* 'Habicht' (S. 34), *veper* 'Wildschwein' (S. 44), *vidra* 'Otter' (S. 45), *szaja-szajkó* 'Eichelhäher' (S. 49).

Mit diesen Ausführungen stehen die aus slawischen Sprachen stammenden Elemente der ungarischen Waldterminologie vollkommen in Einklang; denn auch diese stammen teils aus dem Slowakischen, teils aus dem Slowenischen, was leicht zu verstehen ist, weil es ja nur auf den Wohngebieten dieser slawischen Völker ausgedehntere Waldungen gab.

In volksgeschichtlicher Hinsicht ist noch bemerkenswert, dass die meisten aus dem Slowakischen stammenden Ausdrücke in der ungarischen Jägerterminologie auch in transdanubischen Dialekten vorhanden sind, woraus vielleicht darauf geschlossen werden kann, dass nicht nur Alfölder und aus dem Wiener Becken vertriebene ungarische Gruppen an der Besetzung Transdanubiens Anteil hatten, sondern auch solche Gruppen, die vom Gebiet der heutigen Slowakei nach Transdanubien zogen oder dorthin umgesiedelt wurden, — wofür es auch andere Anhaltspunkte gibt —, obgleich auch die Möglichkeit besteht, dass manche Ausdrücke in dieser Terminologie — nachdem die Jagd ein sportmässiges Vergnügen der Vornehmen geworden war — durch sie im ganzen Land Verbreitung fanden.

*

Der grösste Teil unserer Ausführungen über den Einfluss slawischer Völker auf die Fischerei und das Jagdwesen des ungarischen Volkes bezog sich auf die Verhältnisse des Mittelalters. Die Ergebnisse, zu denen wir auf diesen Teilgebieten der historischen Volkskunde gelangt sind, erlauben uns aber auch ziemlich wichtige siedlungs- und volksgeschichtliche Folgerungen. Es ergab sich aus diesen vor allem ganz deutlich, dass die Ungarn mit den Slowaken

schon im X. Jahrhundert auf einem sehr ausgedehnten Gebiet in Berührung standen. Slowaken wohnten nämlich in vorungarischen Zeiten auf dem nördlichen Teil der Donau- und der Theissebene; südlicher wohnte an der Donau und der Theiss eine bulgarische und an der Donau vielleicht auch eine slowenische Bevölkerung. Diese Erkenntnis steht in vollem Einklang auch mit jenen Ergebnissen, zu denen wir aus der Untersuchung der slawischen Elemente in der ungarischen Terminologie des Ackerbaues und der Viehzucht gelangt sind (vgl. Studia Slav. II, 46—79). Aber nicht nur auf der Donau- und Theissebene sind die Ungarn im X. Jh. mit Slowaken in Berührung gekommen, sondern auch auf den gebirgigen Waldlandschaften zwischen dem Donauknie und der Tatra, welches Gebiet sie zur Sicherung ihres Salzbedarfes in Sáros-Šariš besetzt haben dürften. Aus dem Umstande, dass die Ungarn schon im X. Jahrhundert teils bis nach Sáros-Šariš, teils bis nach den gebirgigen Landschaften der mittleren Slowakei vorgedrungen sind (vgl. hierfür besonders den ON. *Lót:* S. 38), lässt sich verstehen, dass sie hier auch mit der Wassermühle bekannt geworden sind (vgl. Studia Slav. II, 75); denn die Triebkraft dieser Mühlen lieferten in den ältesten Zeiten bestimmt nicht grössere Flüsse, sondern Bäche.

Aus den Ergebnissen unserer Untersuchungen über die slawischen Elemente in den ungarischen Terminologien des Nahrungserwerbes, also des Ackerbaues, der Viehzucht und dann des Jagdwesens und der Fischerei kann mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf geschlossen werden, dass die wichtigsten slawischen Komponenten des Ungartums die ehemalige bulgarische Bevölkerung des Alföld und die vorungarische slowakische Bevölkerung in den nördlichen Teilen der Ebene waren, indem alle ungarischen Gruppen an der Einwirkung dieser beiden slawischen Völkerschaften, die sich mit dem Ungartum auch vermischten, Anteil hatten.

Die Bulgaren sind — wie wir es anderswo[35] auch eingehender ausführen wollen — am Anfang des IX. Jahrhunderts, von der Dürre geplagt, von der unteren Donau gekommen und haben die kajkavisch-slowenische Bevölkerung Südungarns nach dem Norden abgedrängt, mit welcher Nordwanderung auch das Vorhandensein von Jugoslawismen in den mittelslowakischen Dialekten erklärt werden kann. Diese bulgarischen Eindringlinge besassen ausser einem Bauerntum auch eine mit turkobulgarischen und byzantinischen Kulturgütern ausgestattete führende Schicht, durch die die Kultur der führenden Schicht des ungarischen Volkes und durch deren Vermittlung die des ganzen ungarischen Volkes stark beeinflusst wurde, wie wir das anderswo gleichfalls noch eingehender ausführen wollen.

In mehreren Belangen (Ackerbau, Wohnungskultur) hat auch die schon durch einige römisch-deutsche Elemente bereicherte Volkskultur der panno-

[35] Vgl. hierüber meinen soeben erschienen Aufsatz: Zur Geschichte südslawischer Völkerschaften im Karpatenbecken. Studia Slav. 267—312.

nischen Slawen die ungarische Volkskultur beeinflusst. Die Träger dieser Kultur waren Kajkavac-Slowenen, die aber nur für eine Komponente der ungarischen Bevölkerung Transdanubiens und der von dort nach Siebenbürgen umgesiedelten Székler gelten können.

Im Vergleich zu der Einwirkung dieser drei slawischen Völkerschaften auf die ungarische Volkskultur ist die Einwirkung der Serbokroaten (Štokavacen) und der Ukrainer auf diese viel unbedeutender und auch jüngeren Ursprungs, so dass diese slawischen Völker als Komponenten des ungarischen Volkes kaum mehr in Frage kommen können.

V.

Wortregister

Abara 46
agár 35
ágár 35
agarász 36
Agáros 37
Ardó 46

balin 29
barlang 45
bölény 45

cserkálóháló 23
csíz 45
csónak 17
csuka 29
cuca 43
cvorka 42

dárda 43
drauc 46
Duna 15

Ebes 37

fal 5
farkas 44
farkasverem 31

galamb 48
galóca 29
gázol 27
gereggye 15
gerely 43
gerlice 49
giliszta 22
goluz 28
gyalom 7, 10

hajó 7
hal 5
Halász(i) 19
háló 6
halom 11
halovány 24
harang 32
harcsa 29
héja 32
hodász 47
horog 6, 22
hort 35

íj 32
ikra 10
iszap 26

jász 30
jegenye 45

kaba 34
kalitka 48
kanista 26
kánya 34
karvaly 32
kárász 28
kas 47
katka 22, 23
kelen, keling 30
kelepce 47
kelevéz 43
kép (Waffe) 43, 45
kerecset 34
kolc 28
kopja 44
kopó 39
kotróca 23
kukac 22

ladik 18
lajhunt 40
lazac 27
lép 47
lepényhal 30
les 31, 33
Lóc 38
Lócsa 38
Long 37
Lót 38
Lövő 39

mackó 45
Madarász 47
maláka 26
márna 29
medve 45
megye 14
menyhal 28
méthálló 23
mocsár 26
mocsolya 26
morotva 24

nyárs 43
nyíl 31
nyúlháló 47
nyuszt 34

ölyv 32
őzháló 47

padszaly 27
paduc 28
pagony 39
pajod 23
pajor 23
palaj 26
paracskó 40
parittya 44
patak 27, 30
pauz 23
pegyvet 34
pecér 36
Pecere 36, 38
peletér 24
Peszere 36
Peskő 45
pest 45

pisztráng 27
pondró 22
porond 25
póta 23
Pösszepuszta 36
ptacskár 48
puzdra 42

rák 30
Rákos 30
ráró 33
rekesz(t) 45
riba 30

sertés 44
Solymár 24
sólyom 32, 33
sőreg 7, 10
szaja, szajkó 49
szák 21
Szakál 34
szalonka 48
szarka 49
szarvas 44
szegye, szégye 12—6
szekerce 44
szelindek 41
szigony 6
Szilice 41
Szokolár 34
szongor 32, 35
szuka 42

tanya 16
tegez 42
telen, telény 30
tengelic 49
tok 10
tőr 32, 47
turbuk 23
turul 32
Tur(pataka) 45

Vadász 39
vadászóháló 47
vadháló 47
Vadkert 46
varsa 21
Vasvár 31
vejsze, vész 5, 14, 21
veper 44
véter 23
vezsnek 42
vidra 45
viza 8, 10
Vizslás 40
vizsla 40

zátony 24

THE COSMOGONICAL CONCEPTIONS OF LAJOS ÁMI, STORYTELLER

by

SÁNDOR ERDÉSZ

ANDRÁS JÓSA MUSEUM, NYÍREGYHÁZA

Cosmogonic legends constitute the most interesting group of Hungarian beliefs. In our country only L. KÁLMÁNY has studied them intensively. His work, the first of its kind in international literature,[1] compared some creation legends with the beliefs of neighbouring and related peoples and succeeded in explaining certain interconnections and inter-ethnic relationships. Through an analysis of the legends of the Szeged region and of relevant parallels, KÁLMÁNY discusses the flood, the creation of the world, the first couple, mankind and the animal kingdom.

During a field trip (in Szamosszeg, Szatmár county, 1959) the opportunity arose to tape primitive cosmogonic views containing several new and previously unknown elements of Hungarian beliefs about the creation of the world which were not included in KÁLMÁNY's material. The storyteller is known and some of his mythological conceptions appeared in a previous study.[2] It therefore seems unnecessary to repeat his biographical data and to describe him again. His conversation about the origin of the world and the life of the first couple is quoted here.

"*What do you know about the origin of the world? Was the firmament always as high as it is today?*"

"Before the creation of the world, before Adam and Eve lived in Paradise, the sky lay so close to the surface of the Earth that the Almighty could raise it or lower it with his finger at will. He did not live in a house but stayed in another place. Once upon a time, a long time ago, Our Lord had a seat-stick . . ."

"*What did it look like?*"

"I can't explain that because I never saw one like it. I have only heard that whenever He became tired He unfolded it and sat down. Once, when he saw the birds so wounded in a fight that they were unable to fly, God became enraged, stuck his cane into the sky and pushed with all His might. The sky

[1] KÁLMÁNY, 1893.
[2] ERDÉSZ, 1961.

was flung so far away from the Earth that since then no one has been able to get into the upper world where Heaven lies and where God has his dwelling place. If someone had had a five-metre ladder (but in those times the world was unpeopled) he could have got into the upper world where God and Paradise are, but in those times He was still wandering on the Earth."

"*What do you know about the first couple?*"

"I have only heard that when God created them, Adam was made first. Adam was bored in Paradise, therefore God took one of Adam's ribs to create a woman whom He called Eve. He told Adam and Eve that they could freely eat but He forbade them to touch the fruit of one tree."

"*Where was the Garden of Eden?*"

"It was up in the sky. It still is in the upper world where the Almighty lives. That's where He created Adam and Eve. There was a big orchard with manna, all kinds of apples, and everything we have in the world. Our Father chose one tree, an apple tree, and said, 'You may feast in Paradise but you may not touch the fruit of this tree.' But Eve tried to convince Adam otherwise: 'Now, listen to me! God forbade us to eat from this tree so that we should not know as much as he does. Let us taste the fruit, then we shall have his power and be as great as he is.' But Adam did not want to do this. Then, Eve ran to the forbidden tree, picked an apple, cut it into pieces with her pocket-knife, bit into one of the pieces and swallowed it. She told Adam, 'Just look at me! I'm more beautiful than anyone in the world, there is no one like me' 'Go ahead and eat your half,' she said. Adam did not want to do this, but for her sake he ate it. Then God happened to pass by and shouted to Adam, 'Where are you?' Adam crawled under a box thorn bush in complete confusion. God called to Adam three times and on the third time Adam answered, 'Here I am, Lord.' 'Why didn't you speak?' 'I was afraid when I heard your voice because I have sinned.' 'All right, Adam, you told me about it yourself. From now on there is no place in Paradise for you and Eve. I will open the gates and push you out. You shall live by sweat because you have made man sinful.' Then he took Adam and Eve by the hands and threw them out of Paradise; they fell down but were not hurt."

"*Where was this gate?*"

"It was up in the sky, where it still exists. It is used when the angels enter and when God wants to come down. It is high up in the sky and opens when a soul has to appear."

"*Above which country is this gate?*"

"I have no way of answering this. But I know that Adam and Eve fell down between Vienna and Buda so that's where the gate has to be."

"*How did the first couple live when they reached this world?*"

"At that time Adam and Eve were covered with hair just like animals and they didn't need clothes. But when they came down, Adam walked to

the edge of a forest with Eve. There they found some sort of blackberry bushes. Eve went to the bushes, picked some berries and ate them. Suddenly all her hair except that under her arms, on her head and on her genitals vanished. She said to Adam, 'You must eat some of these berries too. Let's see if your ugly hair will come off. I'am much more beautiful than before.' Adam listened to Eve and began to eat the berries. Exactly the same thing happened to him. Then when they walked off they began to feel ashamed and gathered some leaves. There were big burdock leaves and they took one each to cover themselves. Later they found a kind of maple tree with big leaves, which they took, and joining them together with thorns made aprons."

Ámi's cosmogonic conception, as can be seen, originates from a mixture of Christian religious views and myths based on oral tradition. In other words, in a rationalistic way typical of Hungarian peasant thinking he fuses the studied myths with Christian beliefs. The desription of the fall of the first couple, for instance, agrees perfectly with Chapter Three of Genesis.

Apart from their Christian aspects, Ámi's cosmogonic views contain only three important elements.

1. *Once the Earth and the sky almost touched.*

2. *The original home of the first couple was not on the Earth but in the world above from which they descended.*

3. *The first couple were covered with hair which they lost through the use of a plant with magic properties.*

Let us treat these points separately.

According to Ámi, at the time of creation the Earth and the sky touched completely.[3] The Creator, by separating Heaven and Earth, attempted to provide space for the birds, and so He increased fertility. It is not necessary to prove that Ámi's creation legend is closely related to the familiar HET myth (Himmel und Erde Trennung) of ethnographical literature. Studies in mythology regard the castration of Uranus by Cronus as a symbolic expression of the separation of the sky from the Earth, since castration resulted in the ascension of Uranus (the god of Heaven) from Gaea (Mother Earth). W. STAUDACHER, who made a more comprehensive study of the HET myth, compared the lines of Hesiod's theogony with a Near Eastern creation myth[4] and pointed out all the similarities. In Hittite mythology, where castration was done through a bite, we may find the conception completely similar to the Greek creation myth.[5] According to Mesopotamian theogony the god Enlil, the creator of life on Earth, speedily separates the Earth from the sky, causing

[3] Later I called Ámi's attention to the separation of Heaven and Earth occurring at the end of the creation of the world, which had to be preceded by the individual creation of Heaven, Earth, birds etc. When I asked how it happened he referred to the six-day creation story in the Old Testament, instead of finding an answer in folk tradition.

[4] STAUDACHER, 1942, p. 68—70.

[5] GÜTERBOCK, 1946, p. 108.

the seeds to sprout,[6] and thus increases fertility. The HET myth which K. MARÓT of Hungary intensively studied, spread as far as Polynesie.[7] U. HARVA holds that this conception of the Mongols is the result of interaction with China.[8] The African versions were discussed by H. BAUMANN.[9] It was also H. BAUMANN who, in his recent book, listed parallels of the HET myth from all over the world.[10]

These versions of the separation of Heaven and Earth all insist that, in the beginning, Heaven and Earth were in perfect contact. There is a view, similar to the HET myth, which holds that in the beginning Heaven and Earth almost met. The author has succeeded in finding its Votyak and Mordvinian counterparts.

MUNKÁCSI published a creation legend from Votyak popular tradition in which Heaven was once low, like a sort of bed board and tall people were able to touch the firmament. A woman threw her baby's diapers on the sky to dry, therefore Inmar became angry and raised the sky.[11] In Mordvinian belief the firmament was so low that the clouds brushed against the roofs until a woman pushed it higher with a peel. According to a Moksha-Mordvinian report the sky was raised from the ground by the handle of a frying pan. In Khazar territories it is held that once the firmament was so low that it was possible to touch it from the ridge of a house.[12]

Thus the closest counterparts of Ámi's ideas about Paradise perfectly correspond to the mentioned section of the Old Testament. Here only the location of Paradise is interesting. According to Hungarian folk belief in other parts of the country, Paradise, the home of the first couple, is placed in the upper world, just as it is in Ámi's view. KÁLMÁNY writes:

"In discussing expulsion from Eden we must keep in mind that the Hungarian Paradise is in Heaven: *Paradise is now in Heaven. Looking at the stars you can almost detect the swaying of the trees in the Garden of Eden.* (Szőreg)"[13].

On the basis of the legends about Islamic and Mongolian Paradises and of the material he collected, KÁLMÁNY concluded that in ancient Hungarian belief Paradise was in Heaven. People call the Corona constellation Paradise, again confirming the above views about the upper world.[14]

In every primitive religion the upper world (the home of the gods) always ranks higher than "our world". H. BAUMANN shows that in those

[6] JACOBSEN, 1946, p. 137.
[7] MARÓT, 1951, p. 37.
[8] HARVA, 1938, p. 89.
[9] BAUMANN, 1936.
[10] BAUMANN, 1955.
[11] MUNKÁCSI, 1887, p. 54.
[12] HARVA, 1952. p. 140—141.
[13] KÁLMÁNY, 1893, p. 43.
[14] KÁLMÁNY, 1893, p. 43.

religions in which Heaven is the home of the chief god the creation of the first couple also takes place in Heaven.[15] From this it follows that the lowering or throwing down from the upper world into ours actually means the expulsion from Paradise. These ideas about the origin of the first couple in Heaven are known all over the world. H. BAUMANN published 43 sources from Africa alone.[16] The closest parallels are found in Vogul mythology. Numi Toarem, the supreme god, lowers the noble mythical beings with a rope or chain, or in a cradle.[17] He also lowers a man and woman in a woven, silver cradle.[18]

Ámi believes that there is a door between Buda and Vienna at the pinnacle of the sky through which Adam and Eve descended to Earth; thus the centre of the world is there. The notion of the heavenly gate may be found in Hungarian folk tales,[19] and in the shaman belief on the Altaic peoples.[20] In Vogul mythology too Numi Toarem threw his evil wife down through an opening in the sky which faced the Earth.[21] The influence of the Old Testament is undeniable even in the third motif of Ámi's conception. Here the cause of the sense of shame should be noted. In the Old Testament (Genesis III: 6—7) it is written that they ate from the fruit of the forbidden tree, their eyes became opened and they became ashamed. Contrary to this the main elements of Ámi's view agree with the Eurasiean creation myths. Thus, for instance, in eating of the forbidden fruit they lost the covering provided by nature (horn or hair), started to feel ashamed of themselves (and shivered). The pertinent sections of the Old Testament become meaningless because of the omission of what caused the shame (i.e. the loss of a covering) from this evidently much earlier myth.

Two versions about the first couple becoming naked are known from all over Eurasia. Their bodies were covered by hair according to one of the versions, while, in the other, by a coat of horn. Ámi's tale is of the first type.

We may read in MUNKÁCSI's collection of Vogul folk-poetry that the Father of Heaven, failing to create man, made a forest gnome. The second time he formed human shapes from larch trees. "After he breathed on them they became alive. They were the first men similar to those of present time, except that they were covered with hair. The Father of Heaven allowed them to go anywhere they pleased and to eath anything they found, except the huckleberry which belonged to the gnome. After a considerable time the Father of Heaven decided to visit the new dwellers on Earth. He descended and searched everywhere but found no one, and shouting received no reply.

[15] BAUMANN, 1936, p. 206.
[16] BAUMANN, 1936, p. 206—209.
[17] MUNKÁCSI, 1892, p. CCCXXIX.
[18] HUNFALVY, 1864, p. 119. — KANDRA, 1897, p. 14.
[19] HORGER, 1908, p. 376.
[20] HARVA, 1938, p. 53—54.
[21] MUNKÁCSI, 1892, p. CCCXXV.

Finally he noticed that they were hiding in a bush. He ordered them to come out. He was surprised to see that they had lost their hair and stood naked. He learned that they had transgressed his order, and had eaten of the condemned berries which resulted in the loss of their hair."[22] Similar data were published by F. K. KARJALAINEN. He writes that after eating the forbidden berries the first couple lost their bodily hair, and so suffered from cold and dampness.[24]

U. HARVA writes that the ideas about the bodily hair of man are unknown in East European legends, while they are common in Central and Eastern Asia.[25] In Arabian legends from Asia Minor the bodies of Adam and Eve were covered with hair when they were living in the diamond mountains of Paradise and this hair disappeared after they had eaten the fruit of the forbidden tree.[26]

This version of the legend about the "horn dress" or coat of horn of the first couple may also be found in KÁLMÁNY's collection. According to him, Adam's body was covered with a substance similar to horn which he lost after the fall. It remained only on the tips of his fingers. KÁLMÁNY discovered parallels to this legend in Islam and its roots in ancient Judaism.[27] O. DÄHNHARDT published a Little Russian legend after Nowosielski, mentioning that this also has White Russian, Great Russian, Hungarian, Bulgarian, Czech and Moravian versions.[28] A. KANNISTO introduces a Vogul story in which women, in the beginning, had thin, and men thick skin. On the advice of the woman, the man ate three berries from a tree which caused his skin to become thin.[29] According to an Altaic legend the coat of horn covering the first men was destroyed because of their eating the fruit of the forbidden tree.[30] U. HARVA proves that the "horn dress" of the first couple is a widespread legend motif in Europe and holds that it very likely spread to North Siberia from Europe. He also mentions that this motif may be found in Jewish and Arabian legends too.[31]

The results of the three points studied from Ámi's creation myth may be summarized as follows:

1. Until modern times the HET myth, which very likely came into being in Mesopotamia,[32] spread everywhere. Among the great number of

[22] MUNKÁCSI, 1892, p. CCCLII.
[23] HARVA, 1938, p. 125.
[24] KARJALAINEN, 1921, p. 23.
[25] HARVA, 1938, p. 124.
[26] HARVA, 1938, p. 126.
[27] KÁLMÁNY, 1893, p. 44—45.
[28] DÄHNHARDT, 1907, p. 226.
[29] KANNISTO, 1958, p. 79—80.
[30] BÄCHTOLD-STÄUBLI, 1931/1932, p. 122.
[31] HARVA, 1938, p. 125.
[32] TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, 1959, p. 110.

versions parallels to Ámi's view may be found only in those from the East, in the Votyak and Mordvinian legends.

2. The legends concerning the heavenly origin of the first couple are known in all parts of the world. These were probably formulated completely independently because the idea of the creation of man in Heaven is naturally derived from the belief that divinities reside in Heaven. This is why the origin of Ámi's view cannot be clarified.

3. There are slight differences among the Asian parallels of the group of legends concerning the bodily hair of the first couple. In the versions of Asia Minor and those spread by Islam the first men lost their bodily hair because they ate the fruit of the forbidden tree in Paradise, while according to the Ugric versions this was caused by the eating of the berries belonging to the forest gnome. Ámi's view, especially about the blackberries growing at the edge of the forest, agrees with this. The legends about the coat of horn on the human body are found throughout Eurasia. It must have reached the Hungarians, as well as the Finno-Ugric peoples, through Slavic intermediation.

In conclusion I would like to mention that these cosmogonic ideas are still inseparable components of Hungarian folk belief, even though they are not found in the folk tales and the storyteller got it only from "hearsay".

BIBLIOGRAPHY

BAUMANN, H. 1936. *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker.* Berlin.

BAUMANN, H. 1955. *Das doppelte Geschlecht.* Etnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin.

BÄCHTOLD-STÄUBLI, 1931/32. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. IV. Berlin—Leipzig.

DÄHNHARDT, O. 1907. *Natursagen.* Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, vol. I. Leipzig—Berlin.

ERDÉSZ, S. 1961. *The World Conception of Lajos Ámi, Storyteller.* Acta Ethnographica, vol. X. p. 327—344. Budapest.

GÜTERBOCK, H. G. 1946. *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos.* Zürich.

HARVA, U. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* FF Communications, vol. 125. Porvoo—Helsinki.

HARVA, U. 1952. *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen.* FF Communications, vol. 142. Porvoo—Helsinki.

HORGER, A. 1908. *Hétfalusi csángó népmesék* (The Csángó Folktales of Hétfalu). Magyar Népköltési Gyűjtemény (Coll. of Hungarian Folk Poetry), vol. X. Budapest.

HUNFALVY, P. 1864. *A vogul föld és nép* (The Voguls and Their Land). REGULY ANTAL hagyományai (The Posthumus Papers of ANTAL REGULY), vol. I. Pest.

JACOBSEN, TH. 1946. *Sumerian mythology : a review article.* Journal of Near Eastern Studies, vol. V.

KÁLMÁNY, L. 1893. *Világunk alakulásai nyelvhagyományainkban* (The Formation of Our World Through Our Language Traditions). Szeged.

KANDRA, K. 1897. *Magyar mythologia* (Hungarian Mythology). Eger.

KANNISTO, A., 1958. *Materialien zur Mythologie der Wogulen.* Suomalais Ugrialaisen Seuran Toimitukria, vol. 113. Helsinki.

KARJALAINEN, K. F. 1921. *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. I. FF Communications, vol. 41. Porvoo.

MARÓT, K. 1951. *Die Trennung von Himmel und Erde.* Acta Antiqua, vol. I. p. 35—66. Budapest.

MUNKÁCSI, B. 1887. *Votják népköltészeti hagyományok.* (Traditions of Votyak Folk-Poetry). Budapest.

MUNKÁCSI, B. 1892. *Regék és énekek a világ teremtéséről.* (Sagas and Songs about the Creation of the World). Vogul Népköltési Gyűjtemény (Coll. of Vogul Folk Poetry), vol. I. Budapest.

STAUDACHER, W. 1942. *Die Trennung von Himmel und Erde.* Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern. Tübingen.

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, I. 1959. *Vallástörténeti tanulmányok.* (Studies in the History of Religion) Budapest.

DISKUSSIONSBEMERKUNGEN ZU EINEM RONGORONGO-TEXT

von

THOMAS S. BARTHEL

VÖLKERKUNDLICHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT, TÜBINGEN

In den letzten Jahren hat sich die Erforschung der Osterinselkultur stark intensiviert, sei es durch Feldarbeit, sei es in der wissenschaftlichen Auswertung am Schreibtisch. Neben archäologischen Neufunden und einer systematisch verfeinerten Exegese mündlicher Überlieferungen und Genealogien steht als dritter Weg zur Entschleierung der Vergangenheit jener fernen Insel die fortschreitende Entzifferung der uns erhaltenen Rongorongo-Inschriften offen. Abgesehen von Tübingen, wo im Rahmen eines langfristigen Programmes zur Erforschung der polynesischen Ethnohistorie aus der Osterinselperspektive auch die Lesung weiterer Texte in der klassischen Schrift gelungen ist,[1] sind unseres Wissens nur in Leningrad ernstzunehmende Versuche zur Deutung und Interpretation gewisser Rongorongo-Passagen unternommen worden. Der russische Ozeanist N. A. BUTINOW hat nun in Band X der »Acta Ethnographica« eine Studie publiziert (die bereits 1960 nahezu identisch in der »Sowjetskaja Etnografija« abgedruckt wurde, während eine Kurzfassung im »Journal of Austronesian Studies« erschien), in der er sich die Aufgabe stellt, ein zentrales Problem der Osterinselgeschichte von einem eigenwilligen Entzifferungsansatz her zu lösen. Es handelt sich um den interessanten Versuch, den überlieferten Gegensatz zwischen den Hanau-eepe und den Hanau-momoko als Ergebnis der Teilung einer einzigen, einheitlichen Population zu erklären. BUTINOW kommt zu diesem Schluss, nachdem er einen genealogischen Text auf dem Verso der sogenannten »Kleinen Santiagotafel« (Gv5—6) analysiert, eine hypothetische Lesart dafür vorgeschlagen und dann gewisse mündliche Traditionen mit seiner Deutung dieser Rongorongo-Passage in Einklang zu bringen gesucht hat.

Träfen BUTINOWS Folgerungen zu, so ergäben sich wesentliche Änderungen gegenüber unserem bisherigen Verständnis der Osterinselgeschichte. Schon aus diesem Grunde ist eine Stellungnahme erforderlich. Darüber hinaus stellt jede weitere Entzifferung der Osterinselschrift einen hochkomplizierten Prozess dar, der sorgfältiger Nachprüfung durch einen Spezialisten bedarf. Ein

[1] BARTHEL, 1963.

spezifischer Rongorongo-Text gewinnt ja mit dem Zeitpunkt, zu dem er schriftlich fixiert wird, einen unveränderlichen Charakter und besitzt von nun an als authentische Quelle für die Inselkultur in der Vormissionszeit ein grösseres Gewicht als mündliche Überlieferungen, die erfahrungsgemäss mannigfaltigen Schwankungen und Veränderungen unterliegen und zudem meistens erst in der ethnographischen Gegenwart des Kulturwandels erfasst werden. Methodisch erscheint es also nicht unzulässig, eine Inschrift als Konstante, die sachlich zugeordneten mündlichen Traditionen dagegen als Varianten zu behandeln. Freilich hängt dieser relative Vorrang eines Rongorongo-Textes von einer unerlässlichen Voraussetzung ab: Die betreffende Inschrift muss richtig und vollständig entziffert worden sein. Trifft das nicht zu, entstellen Fehldeutungen oder Lücken den ursprünglichen Sinn, so gehören die mündlichen Überlieferungen weiterhin zu einer in sich geschlossenen Traditionskategorie und können nur nach den für sie gültigen Kriterien beurteilt werden. Ein Fehler bei der Textentzifferung ist erträglich, weil korrigierbar, solange Inschriften und Traditionen sorgsam auseinandergehalten werden. Er ist verhängnisvoll und führt zu gefährlichen Zirkelschlüssen, wenn seine unzulässige Benutzung das nicht-inschriftliche Quellenmaterial verändert und korrumpiert. Wir müssen also unser besonderes Augenmerk darauf richten, ob Butinow den fraglichen Rongorongo-Text richtig und vollständig entziffert hat, weil von dessen zutreffender Lösung alle weiteren Schlussfolgerungen — seien es Emendationen mündlicher Überlieferungen, seien es Korrekturen am bisherigen Geschichtsbild — abhängen. Eine sachkundige Kritik hätte die graphischen Merkmale der betreffenden Rongorongo-Zeichen, die besondere Struktur ihrer Vergesellung sowie parallele Vorkommen in anderen Texten ebenso zu prüfen wie die philologische Seite unter ihren phonetischen, grammatischen, semasiologischen und stilistischen Aspekten.

Wir wollen dabei so vorgehen, dass die Tafelinschrift in unveränderter Reihenfolge der Zeichen, jedoch in verschiedene Textabschnitte unterteilt sowie in einen etwas grösseren Kontext gestellt, abgebildet wird. Die genealogischen Passagen sind von 1 bis 6 numeriert, der einleitende und anschliessende Text ist in die Zeichenfolgen a bis c aufgegliedert worden. Unsere Version weicht gegenüber der Umzeichnung bei Barthel 1958 geringfügig ab, da sich inzwischen an Hand einer genauen Abreibung des Originals (in Santiago de Chile) einige feine Detaillinien genauer bestimmen liessen. In einer tabellarischen Zusammenstellung geben wir Butinows hypothetische Lesung. Darin ist jeder Textabschnitt in die Kennziffern unserer Nomenklatur übertragen; man erhält dadurch einen objektiven Bezugspunkt, der von irgendwelchen Deutungen frei bleiben kann. Die in Butinows Aufsatz verstreuten Resultate sind hier so koordiniert, dass rechts seine Lesart der betreffenden Rongorongo-Zeichen erscheint, während darunter die von ihm vorgeschlagenen Eigennamen, nebst postulierten Übergängen, stehen.

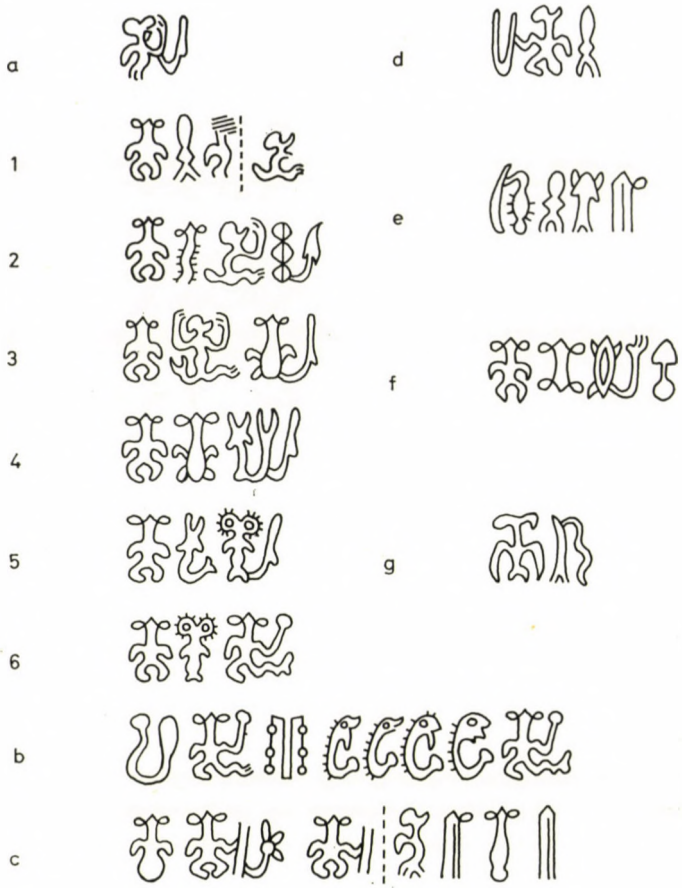


Tabelle 1

(Lesart BUTINOW)

1. 200—48—(430)—432	*pei* — *moa* — *kiore* Pea Motuha Koro
2. 200—769b—432. 61—2.76	... — *kiore* — *inoino* Ororoine
3. 200—D350?—280.76	*tupa* — *honu* Tupa-Hotu
4. 200—280—V730.76	*honu* — *tua* Hotu-ma-Tua (=Hotu Matua)
5. 200—730—517a.76	*tua* — *heke* Tua-ma-Heke (=Tuu-maheke)
6. 200—517a	*heke* + *kau* Heke-ma-Kau (=Heke-ma-Hau = Heke-ma-Haa)

Wir besprechen BUTINOWS Entzifferungsvorschläge in der Reihenfolge seiner Diskussion, also wie eine Deszendenzlinie, die mit dem Abschnitt 6 beginnt und mit dem Abschnitt 1 endet.

Das sechsmal wiederkehrende Einleitungszeichen 200 *(tangata)* wird von BUTINOW als »Schlüsselzeichen« aufgefasst. Obgleich unbewiesen bleibt, inwieweit es sich dabei tatsächlich um ein echtes »Determinativ« (im Sinne der Schrifttheorie) handelt, können wir doch mit seiner Deutung soweit übereinstimmen, dass in allen Textabschnitten die auf *tangata* folgenden Rongorongo-Zeichen als Eigennamen von Männern zu lesen sind. Andererseits fällt auf, dass BUTINOW in keinem Falle die jeweils letzten Zeichen der Abschnitte 2—5 berücksichtigt. Diese unverständliche Textauslassung schwächt den Entzifferungsversuch unseres russischen Kollegen bereits im Ansatz, zumal es sich gerade dabei um ein Symbol handelt, das thematisch unentbehrlich ist, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

Im Textabschnitt 6 steht das Zeichen 517a für den Namen. BUTINOW deutet die zusammengesetzte Form als Verbindung eines Oktopus *(heke)* mit einem Fischrumpf, den er als Ausdruck des Schwimmens *(kau)* wertet. Wir verstehen nicht, auf welches Argument BUTINOW eine Lesart »Oktopus« gründet; in den Metorogesängen tritt der Oktopus *(heke)* für eine Gruppe ganz anderer Symbole auf. Möglicherweise stammt der Gedanke von IMBELLONI,[2] welcher die ähnliche Form 517b als »pulpo« bezeichnete, ohne dafür irgendwelche Begründung zu geben. Das Zeichen 517a galt bisher als singulär, hat sich aber inzwischen auch auf dem kürzlich entdeckten Fragment Y nachweisen lassen.[3] Es gehört unverkennbar in die Reihe jener »Schädel-Derivate«, deren Bedeutung wir bereits früher ausführlich erörtert haben.[4]

BUTINOW unternimmt ferner den Versuch, eine Anzahl lautähnlicher Namen voneinander abzuleiten, wobei er als Brücke einen anlautenden Kehlverschluss postuliert. Für einen Kenner des Rapanui ist dieses Verfahren indiskutabel; bei den genannten Beispielen handelt es sich um die wohlbekannte Unsicherheit französisch- bzw. spanischsprachiger Autoren gegenüber anlautendem »h«, woraus sich die fehlerhafte Wiedergabe zahlreicher Wörter in ostpolynesischen Vokabularen und Texten erklärt.[5] Und wenn BUTINOW schliesslich zu einem historischen Namen »Mahaa« zu gelangen glaubt, so müssen wir dagegen einwenden, dass er hier einem Druckfehler bei THOMSON zum Opfer gefallen ist: Nur dort erscheint die fehlerhafte Form »Machaa«, während die korrekte Lesart nach ENGLERT und anderen Quellen »Maeha«, wörtlich »Der Klare«, lautet.[6] Damit sind alle Folgerungen BUTINOWS hinfällig, die an einen vermeintlichen Namen »Mahaa« geknüpft wurden.

[2] IMBELLONI, 1951, S. 141, Fig. 11, 27.

[3] Nach einer Photographie des Musée de l'Homme folgt Zeichen 517a dort auf die Worte *tangata vai koti*. Die ganze Passage gibt den Namen wieder, unter dem eine Schrifttafel katalogisiert wurde.

[4] BARTHEL, 1957, S. 77—80, BARTHEL, 1958, S. 248—251.

[5] Typisch bei CHURCHILL, 1912, der das Wörterbuch des französischen Missionars ROUSSEL übersetzt hat. Ebenso häufig sind Rapanui-Namen in der chilenischen Literatur verstümmelt.

[6] Druckfehler bei THOMSON: »c« statt »e«; *recte* also »Maehaa«. ENGLERT, 1939, S. 38, ENGLERT, 1948, S. 34 sowie im Eingeborenenmanuskript E.

Im Textabschnitt 5 erscheint als Zeichen 730 der Haifisch *(mango)*. Auch BUTINOW sieht das, doch zwingt ihn die vorgefasste Arbeitshypothese, vor diesem eindeutigen Befund auszuweichen. Zu diesem Zwecke verweist er auf eine Textparaphrase zwischen den Tafeln Hv9 und Pv10, wo statt Zeichen 730 das Zeichen 790f gesetzt wird, fasst beide Formen als bedeutungsgleich auf und glaubt schliesslich, das Zeichen 790f unter den Petroglyphen der Osterinsel als »lobster« wiederfinden zu können. Wir bezweifeln, ob das Zeichen 790f überhaupt mit der fraglichen Petroglyphe[7] gleichgesetzt werden darf; aber selbst wenn dem so wäre, hiesse das von LAVACHERY[8] zutreffend als »langouste« bestimmte Tier in der Sprache der Osterinsulaner *ura* und nicht *tua!*[9] BUTINOWS ingeniöser Versuch, das für seine Theorie so störende Zeichen »Haifisch« zu umgehen, fällt damit in sich zusammen. Befremden muss ferner, wenn nicht einmal Deutungen für benachbarte Rongorongo-Zeichen konsequent beibehalten werden: Während BUTINOW in Abschnitt 6 das Zeichen 517a noch als »*heke* plus *kau*« liest, so setzt er für das gleiche Symbol in Abschnitt 5 nur noch »*heke*«, obwohl auch hier der »Fischkörper« (BUTINOWS Element *kau*) deutlich genug wiedergegeben ist. Würde er der Logik der realen Inschrift folgen, so müsste er sofort zugeben, dass seine Namensableitung im Abschnitt 5 unhaltbar ist.

Im Textabschnitt 4 sollen wir in dem Zeichenpaar 280—730 den Namen des berühmten Einwandererführers Hotu-Matua vor uns haben. BUTINOW fordert, die Schildkröte *(honu)* als *hotu* zu lesen. Vom linguistischen Standpunkt aus ist das aber im Rapanui nicht möglich; eine Substituierbarkeit von »n« durch »t« kann lediglich als Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden polynesischen Dialekten der Marquesas-Gruppe gelten. Wegen der oben angeführten Gründe entfällt ausserdem die Lesart *tua* für das Haifischzeichen. So bleibt von einer angeblichen Schreibung des Namens Hotu-Matua nichts übrig.

Im Textabschnitt 3 tritt ein singuläres Zeichen auf, das BUTINOW wegen einer Art Schere (?), die das linke Bein vertritt, als »crawfish« verstehen möchte. Er braucht nämlich dessen Lautwert *tupa*, um seiner allgemeinen Arbeitshypothese Gewicht zu verleihen. Nun weiss BUTINOW vielleicht nicht, wie die *tupa* genannten Krebstiere in der Realität aussehen: Es handelt sich um grosse Landkrabben, die vorne zwei mächtige Scheren tragen. Nach Auffassung meiner Osterinsel-Informanten scheint in der Rongorongo-Schrift das Zeichen 770 den *tupa* entsprochen zu haben. Was auch immer die wahre Bedeutung des singulären Zeichens im Abschnitt 3 ist — von einem Namen »Tupa-Hotu« kann keine Rede sein.

[7] Abbildung bei LAVACHERY, 1939, Bd. II Fig. 303. An der von BUTINOW zitierten Stelle LAVACHERY, 1935, No. 305 haben wir die Petroglyphe nicht finden können.

[8] LAVACHERY, Bd. I, S. 110.

[9] Der Ausdruck *tua* wird lediglich für eine bestimmte Art von See-Igeln benutzt, vgl. auch CHURCHILL, 1912, S. 262 = sea urchin, echinus (so auch Tahiti).

Im Textabschnitt 2 begegnet uns zunächst ein weiteres singuläres Zeichen 769b, das BUTINOW nicht berücksichtigt. Danach folgt eine Ratte *(kio'e)*,[10] die — im Gegensatz zu der Ratte im Textabschnitt 1 — mit einer Hand vom Typ 61 *(kai)* versehen ist. BUTINOW ignoriert diese Besonderheit, und von der abschliessenden Zeichenverbindung 2.76 benutzt er nur den ersten Teil, den er als *inoino* versteht.[11] Mit anderen Worten: Von den *fünf* Schriftelementen, die auf das einleitende Menschensymbol dieses Textabschnittes folgen, nimmt BUTINOW überhaupt nur *zwei* auf und mutet uns zu, in deren ausgesparter Kombination »*kiore* plus *inoino*« den Namen Ororoine zu erkennen! Gewiss arbeitet die Osterinselschrift mit dem Prinzip der Lautandeutung; doch gilt das nur innerhalb eines wohlbestimmbaren Rahmens.[12] Wir bezweifeln, dass mit subjektiver Willkür haltbare Deutungen aus einem Rongorongo-Text zu gewinnen sind.

Es bleibt noch Textabschnitt 1 zu besprechen. Wir stimmen mit BUTINOW überein, dass das zweite, beschädigte Zeichen als *moa* zu rekonstruieren ist, während das dritte Zeichen eine Ratte darstellt. Hingegen vermögen wir in dem ersten Symbol keineswegs einen »Fisch«, geschweige denn den grossen Tiefwasserfisch *pei*, zu erkennen. Es gehört vielmehr formenkundlich zu dem ineinander übergehenden Komplex der Rongorongo-Zeichen 47 und 48, die Metoro bald als *maunga* (»Berg«), bald als *heke* (»Oktopus«) übersetzt. BUTINOW nimmt nun — im Zirkelschluss zu seinem Verfahren bei Textabschnitt 2 — für das Zeichen der Ratte einen Lautwert *oro* an und glaubt dann in seiner ganz vagen Entzifferung »*pei* — *moa* — *oro*« den Namen Pea Motuha Koro zu entdecken! Dieser Vorschlag vermag weder inschriftlich noch in der Namensgleichung zu überzeugen, nicht zuletzt deshalb, weil die Osterinselschrift ein eigenes Zeichen *koro* besitzt. Was die historische Persönlichkeit angeht, die als Nachkomme der Hanau-eepe im 18. Jahrhundert gelebt haben dürfte, so lautet ihr vollständiger Name »Pea ko te motuha o te koro«: Der Eigenname ist »Pea«, während der Zusatz erläutert, dass es sich um einen »Verteiler von Geschenken beim Fest« handelt. (*Te motuha o te koro* ist der Titel für eine besondere soziale Funktion.)

Wir fassen unsere Kritik zusammen: BUTINOWs Entzifferungsversuch genügt weder den inschriftlichen Gegebenheiten noch den sprachlichen Verhältnissen des Rapanui und muss deshalb als unhaltbar verworfen werden. Damit sind auch seine oft geistvollen Überlegungen hinfällig, Daten aus der traditionellen Osterinselgeschichte neu zu gruppieren. Wir haben den Eindruck, dass BUTINOWs Irrweg von einem folgenschweren Missverständnis aus-

[10] Es lassen sich Belege für beide Formen, *kiore* und *kio'e*, erbringen. Eine Tendenz zum Ausfall von »r« in der Endsilbe ist in einigen Wörtern des Rapanui gegeben.

[11] Was Metoros widerspruchsvolle Lesarten für das Rongorongo-Zeichen 2 angeht, so zeigen wir an anderer Stelle, welche Bedeutung das Symbol tatsächlich besass, vgl. BARTHEL, 1963.

[12] Vgl. BARTHEL, 1963.

ging: Er legt nämlich das sogenannte »patronymische Kriterium«, d. h. die Verknüpfung von Personennamen in patrilinearer Folge, in einer Art und Weise aus, die den Osterinsulanern völlig unbekannt ist. Aus den zahlreichen veröffentlichten Genealogien von Häuptlingen und Nichtadligen geht klar hervor, dass im Rapanui Sohnesname und Vatersname in der Regel durch die ein Abhängigkeitsverhältnis bezeichnende Partikel *a* miteinander verkoppelt werden (z. B. Tuumaheke-a-Hotumatua = Tuumaheke gehört (als Sohn) zu Hotumatua). Ausnahmsweise kann auch die engere Possessivpartikel *o* benutzt werden; sie findet vorzugsweise dann Verwendung, wenn man eine unbestimmte Anzahl von Nachfahren meint, also nicht selten für die Benennung von Abstammungsverbänden nach ihrem Stammvater (z. B. Ure-o-Hei). Unseres Wissens existiert aber nirgendwo im geschriebenen oder gesprochenen Rapanui ein Fall, wo die Partikel *ma* zwischen Sohnes- und Vatersnamen erschiene. Wie auf anderen ostpolynesischen Inseln hat man auch im Rapanui *ma* bei Namen zu übersetzen als »in Begleitung von, gemeinsam mit«. Die Rollen der namenverknüpfenden Partikeln kann man, von Ego aus gerechnet, auf eine präzise Formel bringen: *a* für Deszendenz, *o* für Aszendenz, während *ma* Personen der gleichen Generation bzw. Kollateralverwandten vorbehalten bleibt. Butinow nimmt nun die Partikel *ma* (in der von ihm willkürlich angesetzten, sprachlich falschen Bedeutung) einfach als Bestandteil gewisser Eigennamen an, die er dann wiederum »zerlegen« zu können glaubt. Das Verfahren ist weder originell noch neu: Es wurde schon im vorigen Jahrhundert von Lesson bei der Analyse mangarevanischer Herrschernamen versucht und ist vor 25 Jahren durch Hiroa als unzulässig nachgewiesen worden.[13] Der Zufall will es, dass sogar Butinows Zerlegung von »Matua« in *ma* und *tua* ihren Vorläufer bei Lesson findet, was Hiroa als Musterbeispiel diente, um das »Zerlegungsverfahren« *ad absurdum* zu führen. Wir brauchen uns mit diesem Scheinproblem nicht mehr aufzuhalten.

Es wäre nun aber verfehlt, Butinows Versuch als völlig wertlos abzutun. Unter dem Trümmerhaufen von Fehldeutungen und Missverständnissen bleibt nämlich, wenn auch arg verschüttet, ein ausbaufähiges Fundament bestehen. Wir meinen damit die zutreffenden Beobachtungen über die *strukturelle* Anordnung des betreffenden Rongorongo-Textes. Auch jeder künftige Entzifferungsversuch muss von der Einsicht ausgehen, die Butinow und Knorosow schon 1956 aussprachen: Es handelt sich hier um eine Genealogie, die in der Aszendenz über den Vater, Grossvater, Urgrossvater usw. insgesamt sechs Generationen zurückführt, und deren Namen einen deutlichen Bruch zwischen der zweiten und dritten aufsteigenden Generation verraten, da 1 und

[13] Hiroa, 1938, S. 121 über Präfigierung von »Te Ma« beim Namen des Erstgeborenen; S. 122—123 Rückführung auf *tama* (»Sohn«), Kritik an Lesson 1844 mit den Worten: »He also abused the system when he split the simple word Matua into *ma* and *tua* to make Matua, the son of Tua.«

2 einerseits, 3, 4, 5 und 6 andererseits durch Zeichenrepetitionen miteinander verkettet sind.

Wir teilen diese Grundauffassung und legen nun einen eigenen Entzifferungsversuch vor. Dabei benutzen wir teilweise ohne nähere Diskussion gewisse Resultate, die an anderer Stelle ausführlicher belegt und erläutert sind.[14]

Wir gehen von der Beobachtung aus, dass die genealogischen Textabschnitte 3—5 mit dem Zeichen 76 enden; bei Abschnitt 2 ist das Zeichen leicht abgewandelt, aber ebenfalls als 76 zu identifizieren. Anders als BUTINOW rechnen wir im Textabschnitt 6 auch die Gestalt eines »Läufers mit geballter Faust« als Vatersnamen, und zwar dies um so mehr, als hier ebenfalls ein (kleingeschriebenes) Rongorongo-Zeichen 76 (an den ausgestreckten Fuss) affigiert worden ist. Nur der Abschnitt 1 besitzt kein Zeichen 76, und darin liegt das erste zu lösende Problem.

Zeichen 76 hat den gesicherten Lautwert *ure*[15] und ist wörtlich als »Phallus« zu übersetzen. Im Rapanui leiten sich davon eine ganze Reihe übertragener Bedeutungen ab, die sämtlich soziologischer Natur sind, wie »Generation, Familie, Abstammung« usw. Als Grundidee können wir »die aktive Zeugung (von Nachfahren) durch einen Mann« nachweisen. Nun tritt *ure* in den Textabschnitten 2—6 stets als Zusatz beim jeweils vorletzten Schriftzeichen auf, das in mindestens drei Fällen rein strukturell als Vatersname zu erkennen ist. Die genealogischen Abschnitte der verschiedenen Generationen hängen also untereinander zusammen durch das wiederkehrende Symbol der Zeugung; eine schöne Bestätigung für die Prämisse, dass es sich im Text um eine Abstammungsreihe handelt. Nur im Textabschnitt 1 fehlt beim Schlusszeichen 432 der zu erwartende Zusatz 76; statt dessen wird hier aber, nach dem einleitenden Namenszeichen 48, noch ein mittleres Zeichen eingeschoben, das einwandfrei als 430 *(moa)* zu rekonstruieren ist. Dieser Lautwert *moa* hat nun eine aufschlussreiche Doppelbedeutung: Mit *moa* bezeichnen die Osterinsulaner nicht nur den »Hahn«, sondern auch einen »Sohn«.[16]

Jetzt wird uns die Auslassung des Zeichens 76 verständlich: Der polynesische Verfasser ersetzte nämlich *ure* (Zeichen 76, Bedeutung »vom Vater gezeugt«) durch das sinngleiche *moa* (Zeichen 430, Bedeutung »Sohn«) und vermochte so auch für diesen Abschnitt durch eine alternative Schreibweise auszudrücken, dass ein Abstammungsverhältnis besteht.

Wenden wir uns jetzt den einzelnen Namen in der sechsteiligen Genealogie zu. Die jüngste Person in der Aszendenzlinie wird durch ein Zeichen dargestellt, das zu dem Komplex 47—48 gehört. Setzt man versuchsweise eine der Lesarten Metoros als *heke* ein, so ist die ganze Passage zu lesen als »*heke* — *moa* — *kioe*«, was wir verstehen können als »Heke«, Sohn von »Kioe«. Wer war

[14] BARTHEL, 1963.
[15] BARTHEL, 1958, S. 280—282.
[16] ENGLERT, 1948, S. 472.

dieser Heke? BUTINOW dachte, wenn auch in einem ganz anderen Zusammenhang, an die mysteriöse Gestalt eines Heke, welche die sogenannte Apai-Tradition für die Einwanderungszeit nennt. Die von THOMSON publizierte Quelle ist fraglos äusserst wertvoll, doch weicht leider der korrupte Originaltext soweit von der angeblichen Übersetzung ins Englische ab, dass grosse Vorsicht mit Schlussfolgerungen geboten erscheint. Wir lassen deshalb die denkbare Anknüpfung vorerst offen und machen auf einen anderen Beleg aufmerksam. Aus dem kürzlich veröffentlichten Bericht des Marineoffiziers Pickersgill,[17] der bei Cooks zweiter Reise im Jahre 1772 ein Landekommando auf der Osterinsel führte, erfahren wir u. a. von einer Steinfigur namens »Heke-keoe«. Die Eingeborenen erklärten damals den europäischen Besuchern, es handele sich bei den grossen Statuen um »Areekee«, und auch wir zögern nicht, in den Moai Abbilder verstorbener Ariki zu sehen. Der Name lautet in normaler polynesischer Schreibweise »Heke-kioe«, und wir stossen damit anscheinend auf die gleiche *historische* Persönlichkeit in der frühen Osterinselgeschichte, die wir nun in unserem Rongorongo-Text als »Heke«, Sohn von »Kioe«, aufzuspüren glauben. Der Vatersname liefert uns ein weiteres Argument. Zeichen von Tieren in der Osterinselschrift haben häufig eine übertragene, »stellvertretende« Bedeutung, und so wollen wir uns fragen, ob nicht hinter der ominösen »Ratte« sich etwas ganz anderes verbirgt. Tatsächlich gibt es nun eine mündliche Überlieferung, derzufolge eine »Ratte« als »Geist« *(kuhane)* des verstorbenen Hotu-Matua erschien.[18]

Fassen wir versuchsweise die »Ratte« in unserem Text ebenfalls als Erscheinungsform von Hotu-Matua auf, so hätte man »Heke« als Sohn des Hotu-Matua zu verstehen. Dass dem so ist, bestätigen die zahlreichen Häuptlingslisten von der Osterinsel: In allen Fällen wird für den ältesten Sohn und Nachfolger des Einwandererhäuptlings Hotu-Matua der Name Tuu-Maheke tradiert.[19] Dieser Name ist aufgebaut aus »Tuu«, einer häufigen Benennung für erstgeborene Söhne oder kampfestüchtige Krieger, und aus »Maheke«. Das Wurzelwort von »Maheke«, nämlich *heke*, wird als Zeichen 48 in der Schrift wiedergegeben. Schon im Oktober 1957 hatte uns ein Informant auf der Osterinsel vorgeschlagen, im Zeichen *heke* (»Oktopus«) einen Hinweis auf den Ariki Tuu-Maheke zu erblicken. Dieser Gedanke findet hier jetzt eine fruchtbare Anwendung. Wir wollen also den Namen in der ersten Generation unseres genealogischen Textes verstehen als »Tuu-Maheke *(heke)*, Sohn *(moa)* von Hotu-Matua (*kioe*, Ratte als Geistwesen)«. Wenn dem so ist, erweisen sich die vorangehenden Zeilen Gv4—Gv5, in denen *heke* mehrfach vorkommt, für weitere Überlegungen als fruchtbar. Wir kommen auf diese Fragen nach der Historizität des Tuu-Maheke später in einem besonderen Exkurs zurück.

[17] BEAGLEHOLE, 1961, S. 360.
[18] ENGLERT, 1939, S. 59; ENGLERT, 1948, S. 74.
[19] BARTHEL, 1959 und 1961.

Wir haben die zweite Person in der Aszendenzreihe als den Vater Tuu-Mahekes, also als Hotu-Matua, aufzufassen. Der Text setzt zunächst als Zeichen 769b einen menschlichen Enface-Kopf, von dem unregelmässige Linien verlaufen. Leider existieren keine Parallelen zu diesem Rongorongo-Zeichen, aus denen sich die Bedeutung erschliessen liesse; immerhin halten wir es für denkbar, dass hier das einleitende Zeichen 200 *(tangata)* durch einen Zusatz modifiziert werden sollte. Dann folgt die »Ratte«, als Symbol des Hotu-Matua, mit der Handform 61. Wir beziehen den Lautwert *kai* (61) bereits auf das anschliessende Zeichenpaar 2.76, das phonetisch zu lesen ist als *uri* plus *ure*, und erhalten insgesamt als erläuternden Zusatz zur »Ratte« die Stichwörter »*kai — uri — ure*«. Offensichtlich soll damit eine Besonderheit in Hotu-Matuas Abstammung ausgedrückt werden. Aus der Reihe möglicher Übersetzungen passt eine vortrefflich zur genealogischen Thematik: Wir verstehen *kai* in diesem Kontext als eine Negationspartikel, *uri* als »Nachkomme« und *ure* so wie bisher. Der Rongorongo-Text besagt dann »Die Ratte ist *kein* Nachkomme, der vom Vater gezeugt wurde«. Dieses Resultat ist aus zwei Gründen bedeutsam: Es erklärt einmal, weshalb zwischen dem zweiten und dritten Glied der Aszendenzreihe ein Bruch besteht[20] und es charakterisiert ferner Hotu-Matua in einer wenig schmeichelhaften Art und Weise, die allerdings nicht ganz unerwartet kommt. Wir wissen nämlich aus der mündlichen Überlieferung der Osterinsulaner, dass Vakai, die Frau des Hotu-Matua, diesem in einem Streit vorwarf, er sei gar nicht der legitime Sohn seines Vaters, sondern ein Bastard, den Tai Amahiro ehebrecherisch gezeugt habe![21]

Wir stellen mit Befriedigung fest, dass unsere Lesart der Passage sowohl im strukturellen Befund der Genealogie wie im Traditionscorpus der Osterinsel selbst stichhaltige Bestätigungen findet.

Die dritte Person in der Aszendenzreihe wird ebenfalls durch ein singuläres Zeichen benannt. Wir können, ohne nähere Deutung, zunächst nur soviel sagen, dass es sich dabei *nicht* um den natürlichen Vater der »Ratte« handelt. Die überkommenen Häuptlingslisten widersprechen sich bekanntlich, wenn die Rede auf Hotu-Matuas Vater kommt: Nach einer Quelle hiess dieser Riri-ka-atea, nach einer anderen Taana-harai, Tane-arai oder Te Taanga.[22] Da der erste Name zumindest partiell durch das Zeichen 5 *(tea)* wiedergegeben werden könnte — was hier nicht der Fall ist —, erscheint die Hypothese nicht ganz abwegig, in dem singulären Zeichen des 3. Textabschnittes eine Namens-

[20] Wir wollen BUTINOWs zutreffende strukturelle Beobachtung mit seinen eigenen Worten zitieren: »Then the genealogy is plucked. The fifth king was not son of the fourth one.« Dabei ist zu berücksichtigen, dass unsere Aszendenzfolge 2—3 der Deszendenzfolge 4—5 bei BUTINOW entspricht.

[21] ENGLERT, 1947, S. 70. Der bedeutsame Originaltext bei ENGLERT, 1939, S. 51. Für »Bastard« *(morore)* wird als Schimpfwort »Grindkopf« *(puoko havahava)* gesetzt. Liegt hier die Erklärung für das Zeichen 769b? Der menschliche Kopf wäre »*puoko*«, die Annexe ein Zeichen des Schmutzes »*havahava*«.

[22] Quellenübersicht bei BARTHEL, 1959, S. 76—77.

form für Taana-harai (o. ä.) zu vermuten. Wie dem auch sei: die Abstammung dieser Person ist jedenfalls »einwandfrei«, denn der Text besagt, dass sie von einer »Schildkröte« gezeugt wurde. Mit dem 3. Textabschnitt haben wir inzwischen den Bereich der Osterinsel verlassen und verfolgen nun eine Abstammungslinie, die für die Heimat der Hotu-Matua-Einwanderer gilt.

Textabschnitt 4 teilt mit, dass eine Person namens »Schildkröte« *(honu)* von einem »Haifisch« *(mango)* gezeugt wurde. Wir vermuten, dass in beiden Fällen die bedeutsamen, in Polynesien hochbewerteten Meerestiere eigentlich angesehene Häuptlingsfamilien oder Heroen symbolisieren sollen.[23]

Textabschnitt 5 nennt als Vater des »Haifisches« das komplexe Zeichen 517a. Der Körper mit dem Fischschwanz entspricht in seinen Umrissen dem Rumpf von Zeichen 692,[24] besitzt aber anstelle eines menschlichen Hauptes die Kopfform 510 *(tiki)*, vermehrt um die Affigierung von »f« (Darstellung von Haaren bzw. Federn = *huru*). Wir können das Zeichen 517a partiell übersetzen als »Tiki-Huru- . . .«, wobei der fehlende Namensbestandteil durch das Wort für den fischartigen Rumpf zu ergänzen wäre. Der Vater des »Haifisches« lässt sich ungefähr verstehen als »Tiki — in der Gestalt[25] — eines Wesens mit Fischschwanz«. Mit einem meeresbewohnenden Tiki haben wir die letzte und früheste Stufe der Aszendenzreihe erreicht. BUTINOW stellt keine Frage nach dessen Vater; dieser wird aber unserer Auffassung nach durch 222.76 deutlich genug gekennzeichnet. Wir wissen zunächst nicht, wer der »Läufer mit der Faust« ist, können aber aus seinem Zusatzelement 76 *(ure)* schliessen, dass er den »Tiki-Huru- . . .« gezeugt hat. Die gleiche Gestalt erscheint dann zweimal in unserem Textabschnitt b. Unmittelbar anschliessend begegnen wir mit Zeichen 290 *(atua)* einer »Gottheit«, die unseren Textabschnitt c einleitet. Überblicken wir die gesamte bisher besprochene Inschrift, so wird deutlich, dass eine zunächst auf historische Menschen bezogene Abstammungsreihe schliesslich nach rückwärts in eine mythische Urzeit einmündet. Diese Situation ist so wohlvertraut aus vielen altpolynesischen Traditionen, dass wir uns einen Kommentar ersparen können. Immerhin gewinnen wir eine gewisse Zeitstellung für das im Textabschnitt b erörterte Thema: Es kann sich nur um Vorgänge handeln, die zwischen Gottheit und erstem Menschen stattgefunden haben.

Merkwürdiger Bestandteil des Textabschnittes b ist die viermalige Wiederholung von Zeichen 790 f. Es hat den Anschein, als würden die wurmartig gekrümmten Figuren von einer einfachen zu einer komplizierteren Form

[23] Als Vorfahren des Taana-harai kämen Ataranga, Tuukuma und Roroi für eine eventuelle Identifizierung mit der »Schildkröte« bzw. dem »Haifisch« in Frage. Wir verweisen für künftige Untersuchungen ferner auf den Text I 8—I 9, wo mehrfach von einem »Schildkröten-Geschlecht« die Rede ist.

[24] Die Belege 692.76 und 692 im Text Gv3 sprechen für eine genealogische »Verschränkung«, die uns ausbaufähig erscheint.

[25] Wir benutzen die lautgleiche Nebenbedeutung von *huru* in den ostpolynesischen Dialekten als »Gestalt, Art, Form«.

abgewandelt. Wir neigen zu der Vermutung, dass hier mit graphischen Mitteln eine »Idee der Entwicklung« ausgedrückt werden sollte. Eine gewisse Evolution verrät sich ja auch in der Abstammungsreihe, die von »Tiki — in der Gestalt — eines Wesens mit Fischschwanz« über den »Haifisch« (im Meere) und die »Schildkröte« (am Strande) schliesslich zu der »Ratte« (auf festem Boden) führt, und die typisch altpolynesische Denkmuster widerspiegelt. Den »wurmartigen Wesen« geht nun das singuläre Zeichen V 124 voran, das pflanzlichen Charakter hat und kleine, runde Früchte zeigt, die an dünnen Strängen beidseitig von einem Stab herabhängen. Ausgehend von der Motiv-Vergesellung »wurmartiger Wesen — herabhängende Pflanze — Läufer« haben wir daraufhin die polynesische Mythologie für das Stadium zwischen Götterwelt und Menschenwelt systematisch durchforscht und sind dabei auf Vorstellungen von einer *Anthropogenese* gestossen, die helles Licht auf unseren Textabschnitt b zu werfen vermögen. Es handelt sich um ein Motiv, dessen Zentrum auf Samoa liegt, mit Ausstrahlungen nach Tonga und den Tokelau, demzufolge aus einer Schlingpflanze *(fue)* zunächst Würmer oder Maden *(ilo)* entstanden, die dann von Götterboten in Menschen verwandelt wurden. Aus der Fülle der Belege greifen wir nur zwei Beispiele von Manu'a heraus. KRÄMER übersetzt[26]

»Tagaloa schickte die Schlingpflanze hinunter,
Um Tutuila damit zu bevölkern
Und Upolu, Atua und Aana
Zusammen mit dem Tuamasaga.
Seelenlos bewegten sich aber die Leiber,
Sie konnten nicht sitzen und hatten kein Herz.
Tagaloa hörte oben,
Dass aus dem fuesā Menschen entstanden seien,
Dass sie sich in der Sonne bewegen,
Aber fusslos und handlos,
Ohne Kopf, ohne Gesicht
Und ohne Herz.
Tagaloa kam im Westen herunter,
Dass er ihnen die Sprache bringe und Gestalt gebe,
Die Früchte des Schlingkrautes waren Maden,
Er formte die Glieder und zeigte die Ansätze.
Und eure Seele brachte er hernieder,
Damit es euren Körper erhelle,
Und dass ihr den Tagaloa erwartet, wenn er herabkommt, um umherzugehen.«

Ein von POWELL aufgenommener Text wird durch PRATT[27] wiedergegeben:

»And Tangaloa, the creator, said: ‚Come now, go you with the Peopling-vine; take it and place it outside in the sun; leave it there to bring forth; when you see it has brought forth, tell me.' Then he took it and placed it in Salēa-au-mua, a council-ground, which is now called the Malae-of-the-sun. Then Tangaloa, the messenger, was walking to and fro; and he visited the place where the Fue was; he went there and it had brought forth. Then he went back again to tell Tangaloa, the creator, that the Fue had brought forth. Then Tangaloa, the creator first went down; he went to it, he looked and it had brought forth something like worms;

[26] KRÄMER, 1902, Bd. I, S. 396–7.
[27] FRASER, 1892, S. 180.

wonderful was the multitude of worms; then Tangaloa, the creator, shred them into stripes, and fashioned them into members, so that the head, and the face, and the hands, and the legs were distinguishable; the body was now complete, like a man's body; he gave them heart and spirit; four persons grew up; so this land was peopled.«

Unverkennbar handelt Textabschnitt b von diesem Schöpfungsmotiv: Der »Läufer mit der Faust« (222) trifft auf die »Schlingpflanze« (V124); es folgen vier »Würmer« (790f), die allmählich Gestalt annehmen, bewirkt durch die zeugende Kraft des »Läufers mit der Faust« (222.76). Unklar bleibt uns nur die Bedeutung der singulären Zeichenverbindung 62.73 am Beginn des Abschnittes. Wir glauben aber sogar weitreichende Übereinstimmungen mit den samoanischen Bezeichnungen für den »Läufer mit der Faust«[28] und für die »Würmer«[29] feststellen zu können.

Zeichen 222, der »beauftragte Bote (der Gottheit)«, zeugt zweimal: In einem Falle die »Würmer«, über deren weiteres Geschick unsere Inschrift schweigt, im anderen Falle das als »Mensch« *(tangata)* erläuterte »Tiki-Wesen«, von dem allein eine Abstammungslinie bis zu historischen Persönlichkeiten führt. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, dass sich hier zwei Anthropogonien überkreuzen. Das Motiv von »Schlingpflanze *(fue)* plus Würmer *(ilo)*« entspricht einer westpolynesischen Auffassung und dürfte u. U. wie dort die Herkunft des »geschichtslosen« einfachen Volkes beschreiben. Die unmittelbare Zeugung durch den Götterboten ist eher ostpolynesisch. Setzen wir für Zeichen 222 die »gemeinte« Gottheit Tangaroa ein, so ergibt sich mit dem ersten »wirklichen« Menschen Tiki eine Sequenz, die wir aus anderen Überlieferungen bereits kennen.[30] Sie mündet hier wie dort ein bei den historischen Häuptlingen, die zur Osterinsel einwanderten.

Wir erwähnen noch kurz den Textabschnitt c, der uns in eine »Vor-Schöpfungs-Phase« führt. Nach dem Götterzeichen 290 *(atua)* treten zwei

[28] Der samoanische Name von »Tangaloa, the messenger« lautete Tagaloasāvali. Nach VIOLETTE, 1879, S. 230 ist *savali* als »marcher, avancer«, nach PRATT 1878 S. 298 *savali* als »to walk«, *sāvali* als »ambassador« zu übersetzen. Wir identifizieren die Tätigkeit des »Gehens« mit dem ausgestreckten Fuss des Rongorongo-Zeichens 222. Die hinzutretende Handform 62 wird aus anderen Gründen von uns provisorisch als *tau* gelesen. Durch diesen Zusatz *tau* gewinnen wir jetzt den Anschluss an das samoanische Wort *tausavali*, nach VIOLETTE, 1879, S. 279 »ambassade, personnes députées par les chefs pour annoncer quelque *fono*, etc., ou traiter de quelque affaire«. Der »Läufer mit der Faust« wäre also ein beauftragter Bote, und zwar stellvertretend für die Gottheit (d. h. im samoanischen Kontext für Tangaloa). In diesem Zusammenhang ist die Anmerkung (FRASER, 1892, S. 186, note 22) wertvoll, dass Tagaloa in seinen Beziehungen zu den Menschen nicht selbst, sondern in Gestalt von Mittlern erschien.

[29] Das samoanische Mythologem spricht von *ilo* als »Wurm, Made«. Nun hat BUTINOW seinerzeit die Austauschbarkeit zwischen Zeichen 790f und 730 erörtert. Wir glauben, eine Erklärung dafür gefunden zu haben, dass die Textparaphrase in einem Falle *ilo* (790f), im anderen *mango* (730) verwendet. Unserer Auffassung nach hat der jeweilige Schreiber zwar den gleichen Begriff gemeint, ihn aber mit verschiedenen Mitteln der *Lautandeutung* wiederzugeben versucht: *ilo* steht für *ilu*, »zahllos, unzählbar«; *mango* für *mano*, »eine ungeheuer grosse Zahl«. Beide Abteilungen (Austausch dunkler Endvokale bzw. Schwankungen beim Velarnasal) folgen den Regeln der Lautandeutung in der Osterinselschrift, die wir anderswo vorlegen (BARTHEL, 1963).

[30] BARTHEL, 1959, S. 77: Dort Tiki-hati als Sohn von Tangaroa. Das Motiv stammt aus dem Raum der Gesellschafts-Inseln.

Gestalten auf, die Stäbe in der Hand halten. Beim Ersten ist das Zeichen für »Feuer« oder »Sonne« angefügt (200.1.8), beim Zweiten fehlt es (200.1). Wir vermuten hier irgendein Gegensatzpaar »Hell« — »Dunkel«, wie »Tag« — »Nacht« oder »Sonne« — »Mond«. Der Text endet mit der Erläuterung *»moa tea tama tea«* (Zeichenfolge 430 — 5 — 91 — 5), was übersetzt werden kann als »Söhne des Lichtes, Kinder des Lichtes«. Vielleicht ist mit dieser höchsten Stufe sogar die Gottheit Atea selbst gemeint.

Tabelle 2

		(Lesart BARTHEL)
a)	630.61.76	*ako?. kai. ure*
		(Erlernen der Abstammung)
	1. 200—48—(430)—432	*tangata-heke-moa-kioe*
		(Tuu-Maheke, Sohn von Hotu-Matua)
	2. 200—769b—432.61—2.76	*tangata-puoko havahava?-kioe.kai-uri.ure*
		(Bastard Hotu-Matua, stammt nicht vom legitimen Vater)
	3. 200—D350?—280.76	*tangata- ... — honu.ure*
		(..., von der Schildkröte gezeugt)
	4. 200—280—V730.76	*tangata — honu — mango.ure*
		(Schildkrötenmensch, vom Haifisch gezeugt)
	5. 200—730—517a.76	*tangata — mango — tikihuru ... ure*
		(Haifischmensch, gezeugt von Tiki-in-Fischgestalt)
	6. 200—517a—222.76	*tangata — tikihuru... -tau?vari?.ure*
		(Erster Mensch Tiki-in-Fischgestalt, gezeugt vom Götterboten)
b)	62.73—222—V124	*... — tau? vari?- hue?*
		(... Götterbote, Schlingpflanze)
	790f—790f—790f—790f—222.76	*iro-iro-iro-iro — tau? vari?.ure*
		(Maden, befruchtet vom Götterboten)
c)	290—200.1.8—200.1	*atua-tangata.toko.ahi?-tangata.toko*
		(Gottheit, Stab mit und ohne Feuer)
	430—5—91—5	*moa — tea — tama — tea*
		(Sohn des Lichtes, Kind des Lichtes)

Bis auf einige Details haben wir die ganze Zeile 6 auf dem Verso der Kleinen Santiagotafel in sich zusammenhängend, sinnvoll und durch Belege aus polynesischen Traditionen erhärtet, als Thema der Abstammung des Häuptlings Tuu-Maheke von den Göttern entziffern können. Die Verwendung der Sechszahl für die Generationen entspricht der schematischen Zahlenbewertung in der Osterinselkultur[31] ebenso wie der faktischen Anzahl von Generationstermini;[32] auf jeden Fall stellt die »Idealzahl« eine geschlossene Ganzheit dar.

Blicken wir nun noch auf den unmittelbar vorangehenden Textabschnitt a. Er ist aufgebaut aus dem Zeichen 630; der Handform 61 *(kai)* und dem Zeichen 76 *(ure)*. In den Stichwörtern *kai* plus *ure* vermuten wir eine feste Redewendung des Rapanui von der Art *»he kai i te ure«* (wörtlich »die Generation essen«). Ähnliche Konstruktionen wendet die Sprache bekanntlich an in

[31] BARTHEL, 1962, S. 6—8.
[32] BARTHEL, 1960, S. 177—179.

den Formeln »*he kai i te rongorongo*« für das Lesen von Rongorongo-Tafeln (wörtlich »die Schrift essen«) und »*he kai i te pure*« für sakrale Gebete (wörtlich »das Gebet essen«). Wir dürfen »*he kai i te ure*« demzufolge etwa verstehen als das »Insichaufnehmen einer Abstammung« — und eben *davon* handelt ja der ganze folgende Text ! Was Zeichen 630 angeht, so steht es in gewisser Beziehung zu Zeichen 208 (*tuhunga*, »Meister«) und wird von uns provisorisch als *ako* (»lernen« bzw. »lehren«) gedeutet. Der einleitende Text a besagt wohl, dass das Wissen von einer Abstammung — nämlich Tuu-Mahekes von den Göttern — gelehrt oder erlernt wird.

Über Tuu-Mahekes Wirken auf der Osterinsel wissen wir so gut wie nichts. Lediglich ENGLERT[33] berichtet, er sei in seine alte Heimat, nach »Hiva« zurückgekehrt.

»Hiva« gehört zu den Herkunftsbezeichnungen der Osterinsulaner, die heute von einer vagen Unverbindlichkeit sind und lediglich ein grösseres und reiches Land meinen. Neben »Maori« werden gelegentlich auch »Ovakevake« und »Pare Kanekane« genannt. Bestimmter äussern sich Traditionen, die *marae* (Kultplätze) aufzählen: Für Hotu-Matua ist *marae-renga*, für seine Schwester Ava-Rei-Pua ein *marae-toiho* (Varianten: *marae-tohio*, *marae-tohia*) belegt; ferner treten die Namen *marae-toe-hau* und *marae-hea-tau* auf.[34] ROUTLEDGE[35] verdanken wir die Angabe, bei *marae-renga* und *marae-tohio* habe es sich um zwei benachbarte Inseln gehandelt. An einer Lokalisierung *westlich* von der Osterinsel kann auch aus sprachlichen Gründen kein Zweifel bestehen.

Wir prüfen nun mit Interesse, ob unserem Rongorongo-Text irgendwelche geographische Indizien für Tuu-Mahekes Heimat zu entnehmen sind. Tatsächlich tritt das Zeichen 48 *(heke)* an zwei Stellen benachbart zu Ortsnamen auf: Die Passage »*hare turi heke*« (27.330—48, unser Textabschnitt d) nennt das »Haus des Turi«, von dem wir aus Maoritraditionen wissen, dass es auf der Insel Ra'iatea lag. Die Lokalisierung wird ganz unverwechselbar in der Passage »*hua hina heke rangi tea*« (40.74f — 48 — 9-5, unser Textabschnitt e): Hier erscheint Tuu-Mahekes Namenszeichen zwischen den beiden Inseln Huahine und Ra'iatea.

Schon zu einem früheren Stadium unserer Entzifferungsarbeit hatten wir gewichtige Anhaltspunkte für einen direkten oder indirekten Zusammenhang der Hotu-Matua-Einwanderer mit den Gesellschaftsinseln, speziell mit Ra'iatea, gefunden,[36] doch stand damals die kultisch-religiöse Thematik im Vordergrund unserer Überlegungen. Das jetzt, auf einer historischen Spur, entdeckte Inselpaar Huahine und Ra'iatea folgt nicht nur im Rongorongo-Text unmittel-

[33] ENGLERT, 1948, S. 73.
[34] BARTHEL, 1958, S. 326.
[35] ROUTLEDGE, 1920, S. 277.
[36] BARTHEL, 1958, S. 331.

bar aufeinander, sondern liegt auch geographisch dicht benachbart in einer Entfernung von nur 20 Seemeilen. Während Ra'iatea zweifellos das geistige Zentrum Altpolynesiens bildete, sind wir über die Rolle von Huahine weit dürftiger unterrichtet. Wir wollen im folgenden aus der Perspektive der Osterinsel einen Blick auf Huahine werfen und prüfen, ob sich irgendwelche Zusammenhänge aufspüren lassen.

Huahine führte ihren üblichen Namen bereits bei der Entdeckung im Jahre 1769. Als poetische Bezeichnung ist uns »Matairea« überliefert.[37] Das Land war in zehn (ursprünglich acht) *mataeinaa* aufgeteilt.[38] Hier stossen wir nun auf eine Überraschung: Das rangdritte *mataeinaa* von Huahine führt den Namen »Miru«![39] »Miru« ist in Ospolynesien sonst eine mythische Gestalt der Unterwelt; als Name für eine landbesitzende Abstammungsgruppe kennen wir es nur von der Osterinsel, wo »Miru« bekanntlich der Adelsstamm war, der allein den Inselkönig stellen durfte.

Das *mataeinaa* der Miru von Huahine-nui besass verschiedene Ahnenkultplätze *(marae tupuna)*, deren Namen teilweise auf bemerkenswerte Aussenbeziehungen schliessen lassen. Wir nennen Marae Tamata *Uporu*, das wohl eher an das *Upolu* in der Samoa-Gruppe als an das historisch unbedeutende Uporu (heute Tahaa) in den »Inseln unter dem Winde« denken lässt, und Marae Te Pou-o-*Nuuhiva*, was an *Nukuhiva* in der Marquesas-Gruppe erinnert. Der Westkontakt erscheint uns bedeutsam, weil er das samoanische Motiv der Menschenentstehung in unserem Rongorongo-Text erklären würde; der Ostkontakt dokumentiert einen weiten Ausgriff über See und würde den Weg bis zur Osterinsel durch eine Zwischenstation verkürzen. Merkwürdig berührt auch das Toponymion Marae Hiva auf Huahine,[40] weil hier der überlieferte Name der »Osterinsel-Heimat« erklingt.[41]

Unter den weiteren Namen von *mataeinaa* in Huahine fallen Ati-te-*ao*[42] und Ati-*Ruanuu*[43] auf. Die »Nachkommen von Te Ao« und die »Nachkommen

[37] Huguenin, 1902, S. 250—251. Dort im Zusammenhang mit dem »dunklen Gürtel«, *maro uri*, des Arii. Der Terminus »dunkler Gürtel« war den Osterinsulanern bekannt, wie aus Rongorongo-Passagen mit der Zeichenkombination 2.3 = *uri te maro* deutlich hervorgeht. Wertvoll hierzu besonders der Text Bv4, der von einer »Herrschaft des dunklen Gürtels« (*hau maro uri* = 59f. 3—2) berichtet. — Ferner in einem Gesang, der 1817 von zwei polynesischen Priestern aus Ra'iatea rezitiert wurde, vgl. Henry 1928, S. 401: »The sea casts up Matai-rea (Breeze-of-plenty), Land of the long beating drum (*fenua o te pahu rutu roa)*. Dort (S. 400) aber auch der übliche Name: »The sea casts up Huahine (Grayfruit) of the fleet that adheres to the master *(nuu piri fatu)*, on the sea of Marama (Moon).« Das »Land, wo man die Trommel schlägt« erscheint in dem Rongorongo-Text Bv10 als 50—73.6 = *henua rutu te pahu*.

[38] Zu diesem Begriff Barthel, 1961, S. 264—268.

[39] Henry, 1928, S. 100; Handy, 1930 S. 96.

[40] Emory, 1933, S. 124; archäologisch nicht fassbar.

[41] Obgleich »Hiva« von vielen Autoren mit der Marquesas-Gruppe identifiziert wird, mehren sich die Anzeichen, dass ein anderes »Hiva« im Raum der Gesellschaftsinseln lag. Wir kommen in einer späteren Studie darauf zurück.

[42] Von Emory, 1933, S. 127 als ursprüngliche Form bestimmt. Korrumpierte Lesarten Atitiao bei Henry, 1928, S. 100; Akitiao bei Handy, 1930, S. 96.

[43] Ebenfalls nach der Emendation durch Emory. Henry hat A-turu-a-nuu, Handy Aturuanuu.

von Ruanuu« sind rangmässig den Miru unmittelbar benachbart. Beide Namen kommen auf dem Verso der Kleinen Santiagotafel vor: Unser Textabschnitt f zeigt die Zeichen 200—96—70.6—88. Aus dem einleitenden Wort »*tangata*« entnehmen wir, dass es sich im folgenden um Menschen handelt, und zwar erscheint an zweiter Stelle *ruanuku*,[44] an vierter Stelle *ao*. Möglicherweise drückt das eingeschobene Zeichenpaar 70.6 *(vai- . . .)* irgendein Verwandtschaftsverhältnis zwischen den beiden Menschengruppen aus.

Wenig später in der gleichen Zeile finden wir die Zeichenverbindung 4.77, von der wir bereits vor Jahren annahmen, dass man sie als *marae renga* zu lesen habe.[45] Damit schliesst sich aber nun der Kreis, und wir stossen auf den traditionellen Ursprungsnamen der Osterinsulaner im Zuge einer Argumentation, die uns nach Huahine geführt hatte. Dem Ortsnamen »Marae Renga« geht das Zeichen für den Fregattvogel voran. Bei der Feldarbeit auf der Osterinsel konnten wir eruieren, dass die einzelnen »Stämme« früher durch besondere Symbole unterschieden waren. Soweit Einzelheiten erinnert wurden, galt als Kennzeichen der Miru der Fregattvogel; eine naheliegende Gleichsetzung zwischen Adligen und dem »kostbaren Vogel« *(manu kura)*, wie der Fregattvogel in Mythologie und Rongorongoschrift heisst. Unser Textabschnitt g kann also interpretiert werden als »Miru« plus »Marae Renga«![46]

Wir wagen die Arbeitshypothese, Marae-renga, die Heimat Hotu-Matuas, mit der Insel Huahine-nui in den westlichen Gesellschaftsinseln zu identifizieren. Möglicherweise stellt der von den Osterinsulanern tradierte Name Marae-renga eine Kurzform dar für »Marae Matai-rea«.[47] Als Name für die Heimat wird also nicht so sehr die Insel als geographische Gegebenheit, sondern vielmehr ihr politisches Zentrum überliefert; d. h. jener königliche Kultplatz an der Nordspitze von Huahine-nui, wo die acht ursprünglichen *mataeinaa* zusammenzukommen pflegten.[48] Die Kartierung von EMORY[49] demonstriert genau, wo sich die Miru in Marae Matai-rea versammelten, und gibt gleichsam topographisch an, was wir aus dem Rongorongo-Text als Zuordnung von »Miru« zum »Marae-renga« erschliessen konnten. Wir haben früher gezeigt, dass in der mitgebrachten »Grossen Tradition« der Hotu-Matua-Einwanderer der Gott Tane an der Spitze des Pantheons stand. Prüfen wir die religiöse Funktion des Marae Matai-rea, so erweist sich, dass dieser

[44] Zur Deutung vgl. BARTHEL, 1958, S. 256—257. Ruanuku als »Gott« wird von Ruanuku als »Mensch« durch das vorangestellte Zeichen 290 *(atua)* unterschieden.

[45] BARTHEL, 1958, S. 284.

[46] Wir halten es für denkbar, dass die letzten Zeichen in der Schlusszeile ebenfalls Kultplätze in der Heimat der Hotu-Matua-Einwanderer angeben.

[47] Ersetzt man den fehlenden Kehlverschlusslaut, so ist der von ORSMOND als »Breeze-of-plenty« aufgefasste Name: Marae Mata'i-re'a zu schreiben. Im Rapanui würde dem »Marae Matangi-renga« entsprechen.

[48] HANDY, 1930, S. 96, Vgl. auch S. 88, wo ein Gesang Taaroas »Matai-rea, the royal marae of Toerau-roa« nennt und damit Huahine durch einen weiteren poetischen Namen »Starker Nordwind« bezeichnet.

[49] EMORY, 1933, Fig. 84.

grosse Kultplatz noch bis zur blutigen Missionierung des Jahres 1817 dem Tane geweiht war, also nicht durch Ta'aroa (Tangaroa) oder 'Oro (Koro) verdrängt wurde, wie anderswo in den Gesellschaftsinseln. Für die Arii von Huahine ist direkt überliefert, »Tane became the titular god of Huahine«.[50] Auf der Osterinsel behielten die »Emigranten von Huahine« den Gott ihrer Heimat bei, wie aus den Rongorongo-Inschriften hervorgeht; er blieb allerdings ein geheimes Wissen adliger Priester und ging nicht in die Volksreligion über.[51]

Benachbart zu Huahine, dem wiedergefundenen »Marae-renga«, liegt Ra'iatea. Wir vermuten, dass diese Insel identisch ist mit dem »Marae-toiho, Marae-tohio, Marae-toe-hau oder Marae-hea-tau«[52] der Osterinsulaner. Hier war jene geistige Hochblüte gegeben, die Polynesien bis an seinen östlichen Vorposten befruchtete.

An unsere archäologischen Kollegen aber geht nun der Ruf, auf Huahine durch Ausgrabungen zu erhärten, was hier mit unerwarteten Konsequenzen aus einer einfachen Replik aufstieg.

LITERATUR

Barthel, T. S. 1957. *Die Hauptgottheit der Osterinsulaner.* Jahrbuch Museum für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XV.

— 1958. *Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift.* Hamburg.

— 1959. *Häuptlingsgenealogien von der Osterinsel.* Tribus, Bd. 8. Stuttgart.

— 1960. *Zu einigen polynesischen Verwandtschaftsnamen.* Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 85. Braunschweig.

— 1961. *Zwei weitere Häuptlingsgenealogien von der Osterinsel.* Tribus, Bd. 10. Stuttgart.

— 1961. *Zu einigen gesellschaftlichen Termini der Polynesier.* Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 86. Braunschweig.

— 1962. *Zählweise und Zahlenglaube der Osterinsulaner.* Abhandlungen Museum für Völkerkunde Dresden, Bd. 21.

— 1963. *Rongorongo-Studien* (erscheint im Anthropos, Bd. 58).

Beaglehole, J. C. 1961. *The Journals of Captain James Cook*, Vol. II. Cambridge.

Butinow, N. A. 1960. *Korotkouchie i Dlinnouchie na Ostrowe Paskhi.* Sowjetskaja Etnografija, No. 1. Moskau.

— 1960. *Lischnie imena na Dotscheschkakh Ostrova Paskhi.* Journal of Austronesian Studies, Vol. II. Victoria.

— 1961. *The Long-Ears and the Short-Ears on the Easter Island.* Acta Ethnographica, Bd. X. Budapest.

Butinow—Knorosow 1956. *Predvaritelnoe Soobshenie ob izuchenii Pismennosti Ostrova Paskhi:* Sowjetskaja Etnografija, No. 4. Moskau.

— 1957. *Preliminary Report on the Study of the Written Language of Easter Island.* Journal of the Polynesian Society, Vol. 66. Wellington.

— 1957. *Novje materiali ob obstrove Paskhi.* Sowjetskaja Etnografija, No. 6. Moskau.

Churchill, W. 1912. *Easter Island.* Washington.

Emory, K. P. 1933. *Stone Remains in the Society Islands.* Honolulu.

[50] Handy, 1930, S. 97. Tyermans Beschreibung des Marae Matai-rea gibt uns eine wertvolle Veranschaulichung.

[51] Barthel, 1958, S. 254—255 und 321.

[52] Vgl. auch Barthel, 1958, S. 326 mit Stimsons Vermutung betr. »Rangitoiho« und »Te iho-o-te-rangi« (im Tempel von Raiatea).

ENGLERT, S. 1939. *Tradiciones de la Isla de Pascua.* Padre Las Casas (Chile).
— 1948. *La Tierra de Hotu Matu'a.* Padre Las Casas (Chile).
FRASER, J. 1892. *The Samoan Story of Creation.* Journal of the Polynesian Society, Vol. 1. Wellington.
HANDY, E. S. C. 1930. *History and Culture in the Society Islands.* Honululu.
HENRY, T. 1928. *Ancient Tahiti.* Honolulu.
HIROA, R. 1938. *Ethnology of Mangareva.* Honolulu.
HUGUENIN, P. 1902. *Raiatea la sacrée.* Neuchatel.
IMBELLONI, J. 1951. *Las tabletas parlantes de Pascua.* Runa, Vol. IV. Buenos Aires.
KRÄMER, A. 1902. *Die Samoa-Inseln.* Stuttgart.
LAVACHERY, H. 1935. *Ile de Páques.* Paris.
— 1939. *Les Pétroglyphes de l'Ile de Páques.* Antwerpen.
PRATT, G. 1878. *Grammar and Dictionary of the Samoan Language.* London.
ROUTLEDGE, C. S. 1920. *The Mystery of Easter Island.* London.
VIOLETTE, L. 1879. *Dictionnaire Samoa—Français—Anglais.* Paris.

L'OFFICE RELIGIEUX SINGULIER

par

DÉNES LENGYEL

La recherche des éléments mythologiques et religieux de la poésie populaire est généralement caractérisée par un aspect particulier et positif. En général, les investigateurs partent sur l'hypothèse que ce sont la foi et les croyances des peuples qui apparaissent dans la poésie populaire, aussi examinent-ils dans les morceaux choisis le réfléchissement de la position d'esprit religieuse. Leur procédé est souvent couronné de succès, car toutes les couches anciennes et nouvelles de la foi populaire se retrouvent incontestablement en abondance dans la poésie populaire. Mais est-ce que tous les contes et légendes contenant des éléments mythologiques ou religieux expriment-ils en effet la piété des croyants? Pourrions-nous répondre aux questions qui se posent en n'examinant ces éléments que d'une manière positive, c'est-à-dire avec une idéologie religieuse? Nous sommes de l'avis que les recherches menées jusqu'à présent dans ce domaine sont marquées d'unilatéralité. Surtout par suite de leur idéologie religieuse, les investigateurs ont dénaturé ou mal compris les morceaux choisis exprimant du doute, la tentation de dieu ou même une conception athéiste. Nous jugeons que c'est un devoir important de signaler la vaste expansion de la conception antireligieuse en analysant «Le portrait cassé» (AARNE—THOMPSON, 1643), «L'héritier fou» (BERZE—NAGY, 1646) et la fable d'Ésope «L'office religieux singulier».

C'est en effet la réalité qui se réfléchit dans la fable. Jetons d'abord un regard sur les dates de l'histoire des religions afin de pouvoir jeter de la clarté sur la conception athéiste.

Les Ostiaks offrent leurs sacrifices aux divinités dans le but d'acquérir leur bienveillance et d'obtenir d'elles une bonne pêche ou une bonne chasse. Si la divinité n'écoute pas leur prière, il n'est pas rare qu'ils la réprimandent ou la battent et, quelquefois, la quittent par amour d'autres dieux. Munkácsi en écrit ce qui suit:[1] «La divinité est obligée d'accomplir le souhait de l'homme ostiak, si elle a reçu un sacrifice pour celà. Si elle s'y refuse, elle ne saura pas

[1] MUNKÁCSI, 1910, 2. p. 0423.

éviter le châtiment qui sera exécuté par l'homme. La divinité du village est réprimandée par le chaman, et la divinité domestique par le maître de la maison. Si la remontrance reste sans effet, c'est le tour du châtiment: l'idole est jeté par terre, où il sera battu, piétiné ou même brûlé et remplacé par un autre; le cas échéant, il est quitté pour quelque temps; on se rend à l'église où des cierges sont allumées devant les images des saints et des oraisons sont récitées pour l'accomplissement des désirs.» HOLMBERG[2] rend compte d'un rapport similaire existant entre les Maris et leur divinité, sans toutefois parler du châtiment de l'idole. Il ressort clairement de ce qui précède qu'il existe un rapport «do ut des» entre le croyant et la divinité et que le suppliant déçu dans sa foi abandonne ou châtie son dieu.

Les fidèles et les prêtres de la religion finno-ougrienne offrirent leurs sacrifices dans des bocages sacrés, sous de grands arbres. De pareils bocages se trouvent en grand nombre près des villages des Maris[3] et chez les Vogouls. MUNKÁCSI écrit de ces derniers ce qui suit: «Dans la pratique religieuse, les arbres sacrés des bocages sont d'une importance particulière: la peau et le crâne des victimes y sont pendus.»[4] Du reste, les grands arbres sont spécialement vénérés et, selon la croyance religieuse, celui qui les abat, en sera puni. C'est ce qui arriva à Tarjaim—Khorjaim qui a abattu un sapin; maudit par l'arbre, le héros se meurt et entend les paroles suivantes: «Lorsque tu es parti, je t'ai dit de ne pas m'abattre; mais tu m'as abattu et maintenant te voici à peine en vie.»[5] Selon les Maris, ce ne sont pas seulement les arbres sacrés qui disposent d'un pouvoir spécial, mais il faut aussi vénérer tous les arbres. HOLMBERG rappelle que si un chasseur est obligé de passer la nuit dans la forêt, il demande l'hospitalité à un grand arbre avec les paroles suivantes:

«Grand arbre, permets-moi de dormir dans ton ombre !»

Et lui-même de répondre:

«Viens et passe la nuit ici !»

Alors le chasseur se couche et s'endort; le lendemain, il remercie l'arbre de son hospitalité:

«Je me suis bien reposé, j'ai dormi en paix ! Adieu, grand arbre, merci de m'avoir permis de passer la nuit sous toi !»

Ceci dit, le chasseur tend sa main à l'arbre.[6]

[2] HOLMBERG, 1926, p. 134.

[3] HOLMBERG, 1926, p. 99: «Le voyageur, s'approchant à une agglomération de Tchérémisses païens, s'aperçoit tout d'abord de petites forêts et bocages plantureux qui se trouvent dans le voisinage des villages sur une espace qui est souvent tout à fait libre. A part de sépultures et d'abeillers il s'agit pour la plupart de bocages sacrés. Là où les villages des Tchérémisses se trouvent tout près l'un de l'autre, on en trouve souvent beaucoup.»

[4] MUNKÁCSI, 1910, 2. p. 0336.

[5] MUNKÁCSI, 1910, 2. p. 0341.

[6] HOLMBERG, 1926, p. 80.

Nous pourrions citer encore beaucoup d'exemples que les adeptes des religions anciennes vénéraient les arbres et les bocages sacrés et revêtissaient les arbres de qualités humaines et d'un pouvoir divin.[7]

Les sacrifices des adeptes de la religion finno-ougrienne ne comprenaient pas seulement des bêtes mais aussi de l'argent et des pièces de valeur qu'ils placèrent dans les bocages sacrés ou au pied d'arbres sacrés. Généralement se fut un grand arbre creux ou la bifurcation de branches qui servit le trésor. Selon KROHN[8] « . . . il y avait chez les Tchouvaches une caisse, dans laquelle on jetait des pièces de monnaie». Nous apprenons du même auteur[9] que l'arbre sacré des Estes «était généralement creux, afin que l'on puisse y jeter les pièces de monnaie ainsi que d'autres objets offerts en sacrifice.» MUNKÁCSI écrit du mélèze sacré de Beryosov ce qui suit:[10] «A l'époque où le pays était encore sous le sceptre des princes ostiaks, ce mélèze était le sacrement suprême des habitants de la région; la raison en fut probablement la formation extraordinaire de l'arbre dont le vaste tronc se fourcha à six pieds de la terre en deux branches d'une épaisseur égale. Les croyants dévots plaçaient dans le coude de ces deux branches toutes sortes d'objets précieux et même de la monnaie d'argent comme sacrifice, jusqu'à ce qu'ils s'aperçurent que les cosaques s'en emparèrent clandestinement.» En citant Infantiev, MUNKÁCSI écrit[11] «qu'il a trouvét au pied d'un bouleau tout un rouleau de monnaie de cuivre et d'argent, emballé dans du chiffon, du papier et enfin dans de l'écorce de bouleau et recouvert d'une pierre.» Et, toujours de MUNKÁCSI,[12] nous apprenons que « . . . s'accumulant pendant des générations dans les demeures des idoles, les donations en monnaie et en argenterie sont devenues parfois des trésors considérables. Selon les dires des Russes d'Obdorsk, la valeur de l'une ou l'autre collection d'argent dépassait quelquefois les 10.000 roubles.»

Prenant en considération ce qui précède on comprendra que «lorsque l'Ostiak désespéré jetait son idole par terre, une pièce d'or tombait de la tête de celui-ci» (MUNKÁCSI[13]). Avec ceci nous pouvons achever l'énumération des dates empruntées à l'histoire des religions, ayant obtenu des preuves persuasives que les adeptes de la religion finno-ougrienne ont offert des sacrifices au pied des arbres sacrés, qu'ils châtiaient la divinité qui ne les écoutait

[7] KROHN, 1908, p. 34: «Les Votiaks suspendaient sur un arbre les os des animaux sacrifiés, le crâne du taureau et des agneaux, ainsi qu'un squelette entier de cheval, pendant qu'ils portaient les peaux à la maison pour être employées ou vendues.» p. 53: Les Estes («Mais certains arbres sacrés étaient les plus nombreux. Ceux-ci étaient généralement non loin des domiciles, à des lieux abrités, et étaient soigneusement protégés contre toute adversité. C'étaient pour la plupart de vieux tilleuls, chênes ou frênes.»)

[8] KROHN, 1908, p. 43.

[9] KROHN, 1908, p. 54.

[10] MUNKÁCSI, 1910, 2. p. 0339.

[11] MUNKÁCSI, 1910, 2. p. 0478.

[12] MUNKÁCSI, 1910, 2. p. 080.

[13] MUNKÁCSI, 1910, 2. p. 0477.

pas et qu'ils pouvaient obtenir des trésors de la tête de l'idole jeté par terre.

Ces dates de l'histoire des religions jette de la clarté sur l'action de la fable publiée par BERZE NAGY sous le titre de «L'héritier fou» (1646, AARNE—THOMPSON, 1643). BERZE a récapitulé l'action des variantes hongroises comme suit:[14]

A) Un homme laisse à ses trois fils un taureau qui, par hasard, devient la propriété du cadet.

B) Celui-ci vend le taureau à l'arbre grinçant dans la forêt. Entretemps, le taureau est dévoré par les loups. Le jeune homme, croyant que l'arbre ne veut pas payer, l'abat. Beaucoup de trésors se déversent du creux de l'arbre.

Le plus souvent «L'héritier fou» ne se trouve pas indépendamment, mais en compagnie d'autres motifs dans le monde des fables hongroises. Ce milieu de texte est fort intéressant: chaque variante est caractérisée par un cachet athéiste et, souvent, par un rapport anticlérical. Examinons de plus près quelques-unes de ces fables: La première partie de Jeannot le Fou (Bolond Jankó) de MERÉNYI[15] (appartient au type de 1700 Le fou jouant aux cartes avec le diable et 330 Le soldat et les diables). Une partie organique en est «L'héritier fou»; à la fin nous trouvons le motif du cadavre cheminant. (1537) L'action de la fable peut être résumée comme suit:

A) A minuit, Jeannot le Fou joue aux cartes sur une tombe avec un diable. Lorsque le diable ne veut pas payer sa dette, Jeannot se met à sa poursuite. Le diable passe à côté de l'église; Jeannot le croyant être entré dans celle-ci, en force la porte. Là il brise les saints et gifle le prêtre.

B) Jeannot joue aux cartes avec un ancien soldat; lorsque les diables déchirent celui-ci, Jeannot les détruit à l'aide de sa canne et de son sac. («Depuis ce jour il n'existe plus de diables.»)

C) Pour sa prouesse, il reçoit du village une vache vêleuse; lorsqu'il la conduit à travers la forêt, voilà un arbre qui se met à lui faire des révérences et à grincer. Jeannot croit que l'arbre veut acheter la vache. («Eh bien, si tu l'achètes, je te la laisse; mais demain matin je viendrai pour le prix et si tu ne me paieras pas, je ne tarderai pas d'abattre ton grand père que voici à côté de toi.»)

D) La nuit, les loups dévorent la vache. Jeannot voyant que l'arbre ne veut pas payer, se met à couper le vieil arbre avec sa hâche; un grand tas d'argent s'en déverse.

E) Il demande un boisseau du prêtre pour pouvoir peser l'argent, puis il assomme le prêtre épiant.

[14] BERZE-NAGY, 1957, II. p. 576.
[15] MERÉNYI, 1861, p. 214—228.

F) Il fait croire à la voisine que c'est elle qui a tué le prêtre, puis il la débarrasse du cadavre. En récompense, il épouse la fille de la voisine et l'argent lui rend les lumières de la raison.

La fable palóc «Jeannot le Fou et le diable» ressemble à la précédente.[16] Ici aussi, le héros fait un mauvais sort aux puissances infernales et célestes et finalement au prêtre aussi.

A) Trois garçons héritent une vache; c'est le cadet qui en devient le propriétaire, car il lui fait une étable feuilletée.

B) Devenu gardien de vaches, Jeannot le Fou se met à jouer aux cartes avec le diable. Celui-ci s'enfuit avec le gain de Jeannot qui le poursuit. Croyant que le diable s'était sauvé dans l'église, Jeannot demande les saints, l'un après l'autre, s'il ne l'avaient pas vu. («Écoute, Saint Jean, n'as-tu pas vu le diable, où s'est-il caché? Celui-ci, étant sculpté de bois, n'a pas bronché. Là-dessus, Jeannot se mit en colère et administra une telle raclée au Saint Jean qu'il se brisa en mille morceaux. Alors il se mit à demander les autres saints de l'église s'ils n'avaient pas vu le diable, mais aucun ne sachant lui répondre, il les cassa tous, puis se coucha sur l'autel et s'endormit.»

C) Il passe la nuit dans une maison solitaire; à l'aide de sa canne et de son sac il vient à bout des diables.

D) Il traverse la forêt de la Mátra pour vendre la vache. Il lie conversation avec l'arbre fourchu coadné et lui laisse la vache à condition qu'il abattrait son père (un vieil arbre) s'il se voyait refuser le prix. C'est exactement ce qui est arrivé et Jeannot trouve un trésor au pied de l'arbre.

E) Il demande un boisseau du prêtre qu'il assomme ensuite en le surprenant aux aguets.

F) En dupant la voisine, il en épouse la fille. Il transporte le cadavre chez le boucher qui est enfin acquitté par les juges. («Ceux-ci jugeaient qu'aucun mal ne lui sera fait bien qu'il eût assommé le prêtre, car le prêtre en tant que père spirituel aurait dû empêcher le vol d'autrui au lieu d'aller voler lui-même. C'est bien fait pour lui, il n'a reçu que ce qu'il méritait.»)

Tous les motifs des deux fables sont d'un caractère athéiste et anticlérical. Les éléments de l'histoire des religions, observés préalablement, jettent de la clarté sur ce que «L'héritier fou» a à nous dire. Originairement le jeune homme passant pour fou a évidemment offert un sacrifice selon les rites de la religion finno-ougrienne. Se voyant refusé par l'assistance de la divinité — dont il supposait avoir acheté la bienveillance par sa victime — il abattit l'arbre, au pied duquel il trouva un trésor accumulé de l'or et de l'argent y apporté par les croyants au cours des années. De cette manière, le conteur et son audience pouvait savourer la prise en possession du don des fidèles par le mécréant que la divinité était incapable de duper. Il est intéressant de noter que le jeune

[16] Istvánffy, 1890, p. 97—106.

homme fou «vend» sa vache à un arbre et en abat un autre. A ce propos, il semble conséquent de signaler une particularité du service religieux des Maris (selon HOLMBERG[17]) qui avaient l'habitude de choisir un petit arbre sacrificiel lorsque le grand arbre sacrificiel était un bouleau ou un chêne. Dans ce cas aussi il s'agit probablement de la mémoire du rôle rituel de ces deux arbres.

Dans les textes notés au cours du XIXe siècle la teneur originelle s'est déjà affaiblie. C'est pour celà que l'on parle du jeune homme fou, de la vente de bétail et de la découverte fortuite du trésor. Toutefois, la variante originelle se détache assez nettement pour nous permettre de comprendre le caractère athéiste de la fable.

Dans toutes les deux variantes le milieu de texte est un persiflage du monde religieux chrétien. Le jeune homme vient à bout des diables et des saints et, finalement, assomme le prêtre. La conclusion de la fable palòc est très intéressante du point de vue moral. Le conteur sait bien que le prêtre est innocent du vol du cochon et le fait quand même punir comme s'il le prenait pour coupable. Ce jugement reflète une ironie amère à l'égard des juges et une haine invétérée contre le prêtre.

Dans la variante tchango de la fable[18] (Erőn túl való) la teneur et l'action originelles sont déjà complètement effacées. Le nigaud bâtit une étable feuilletée pour le taureau et en devient ainsi le propriétaire. Les autres motifs contiennent encore des folies et la vengeance du valet de ferme. Il y a bien aussi une lutte livrée aux diables, mais la conception en diffère de la perspective athéiste critiquant la foi dans l'autre monde.

Les autres variantes hongroises indiquent également l'effacement de l'original.

Dans la fable sicule (Le nigaud — A bolondos legény[19]) l'histoire, racontée d'un langage savoureux, peut être récapitulée comme suit:

A) Le pauvre homme meurt et laisse à ses trois fils un taureau qui appartiendra à celui dont il choisira l'étable pour domicile. («Les deux ainés bâtirent une étable panachée, que même le prêtre aurait pu y loger, le troisième — un peu nigaud — en tressa une de balai de bouleau.»)

B) Le nigaud mena le taureau à la foire. Près de la grande route s'élevait un grand saule crochu qui se mit à grincer comme le chariot de Csík. Le nigaud vend le taureau à l'arbre.

C) Lorsque l'arbre ne paye pas («c'est celà que tu appelles honneur?»), le nigaud trouve un grand chaudron d'argent sous l'arbre.

Le motif suivant — le nigaud fait rire la fille du roi — n'est pas en relation étroite avec ce qui précède.

[17] HOLMBERG, 1926, p. 118: «Si le „grand arbre sacré" est un bouleau ou un chêne, on choisit aussi un „petit arbre sacré" de la sorte».

[18] HORGER, 1908, p. 261—275.

[19] KRIZA—ORBÁN—BENEDEK—SEBESI, 1882, p. 373—376.

Une variante intéressante est publiée par Ágnes Kovács de Ketesd.[20]

A) Un pauvre homme vend une vache aux cornes tronquées à un noyer grinçant.

B) Lorsque le lendemain l'arbre lui grince: «il n'y en a pas et il n'y en aura plus tard non plus,» il abat l'arbre, sous lequel il trouve un trésor.

C) Il conseille aux villageois de couper à la vache les cornes, la queue et les oreilles car elle se vendra mieux ainsi.

D) Les agents de police prennent leurs dispositions par téléphone et font emprisonner les gens pour deux ans pour avoir maltraité les animaux.

Les éléments *C)* et *D)* sont des ajoutages adroits; la collectrice y fait allusion dans ses notes. Ici on prend déjà manifestement pour fou celui qui vend une vache à un arbre et la découverte du trésor est regardée comme miracle. Le conteur, pourvu d'un fort sens d'humour, ajoute à ces éléments le second passage.

János Berze Nagy publie deux variantes provenant du comitat Baranya. Le jeune homme toqué vend le taureau à l'arbre[21] et, lorsque la bête est attaquée par les loups, il les prend pour garçons bouchers. Lorsque l'arbre ne paye pas, il l'abat et trouve de l'argent au-dessous.

Voici en abrégé l'action de la variante intitulée «La croix en bois qui achète le taureau» (A bikavásálló fakröszt):[22]

A) Un pauvre homme laisse à ses trois fils un taureau. Le taureau court dans l'étable feuilletée du cadet qui en devient ainsi le propriétaire.

B) Le garçon veut vendre le taureau; en le conduisant sur la route, il rencontre une croix en bois à laquelle il vend le taureau pour 300 florins.

C) Le boucher s'empare du taureau et le tue.

D) Des brigands passent par là et cachent leur argent dans la croix.

E) Le troisième jour le garçon donne un coup de bâton à la croix parce qu'elle n'a pas payé. «L'or ne cessait d'en couler».

Le crucifix a un rôle intéressant dans cette variante. Au premier abord on dirait qu'il ne s'agit que d'une simple substitution: au lieu de l'arbre sacré de la religion finno-ougrienne, c'est maintenant à la croix d'être ridiculisée. Cependant il est plus probable qu'il s'agit plutôt d'un développement parallèle. La mémoire du service religieux finno-ougrien s'est déjà effacée dans la conscience du conteur; il explique la découverte du trésor par une raison logique, en faisant agir les brigands. Mais quoi qu'il en soit: la teneur fondamentale est toujours la même: le persiflage, voire même la bastonnade de la croix représente évidemment l'expression d'une conception athéiste et correspond précisément à celle de la variante originelle.

[20] Kovács, 1944, II. No 82. p. 113.
[21] Berze Nagy, 1940, II. p. 438—439.
[22] Berze Nagy, 1940, II. p. 436.

Une variante intéressante est publiée par SAMU KONSZA[23]; toutefois, cette fable est déjà connue de la collection de ELEK BENEDEK et ne contient pas d'éléments nouveaux.

La couche la plus ancienne des variantes internationales remonte jusqu'à l'antiquité. WIENERT[24] publie parmi les satires contre la superstition l'histoire de l'homme qui brise en morceaux la statue du dieu parce que celui-ci ne l'a pas aidé, pour ensuite trouver de l'argent dans son intérieur.

Dans la tradition ésopique, des fables au caractère religieux et athéiste se trouvent l'une à côté de l'autre, ce qui n'est rien d'autre que la conséquence naturelle du développement de cette tradition. Les variantes originales nous sont inconnues; ce qui nous est resté, c'est le texte abrégé et en prose de la pratique des rhéteurs.[25] Plus tard SOCRATE lui-même envisagea la versification des fables, mais ce n'est que de BABRIOS que des variantes en vers nous sont restées. Dans sa publication, ISTVÁN SZABÓ fait figurer les fables en prose avec les textes grec et hongrois.[26] La fable No 128 est traduite sous le titre «Le briseur d'idoles». En voici le résumé:

A) Un homme supplie en vain son dieu en bois, celui-ci ne l'aide pas.

B) Furieux, l'homme prend la statue par la jambe et la jette par terre. La tête de la statue est fendue en deux et beaucoup d'or s'en déverse.

C) L'homme empoigne la monnaie et dit: «Te voilà donc bien absurde et ingrat: tant que je t'ai supplié, tu ne m'as rien donné et maintenant, que je t'ai cassé, tu me combles de richesses !»

D) MORALE: l'homme méchant n'est pas à respecter, il vaut mieux le rosser.

La fable ésopique No 119 de BABRIOS attache l'action au dieu rusé du commerce. La traduction hongroise de cette fable est de JÓZSEF CZIMER.[27]

L'office religieux singulier

Un artisan avait une statue en bois du dieu Hermès. Mais ce fut en vain qu'il lui offrit des sacrifices. Il resta pauvre. Jusqu'à ce qu'il se fâcha, prit la statue par sa jambe et la jeta par terre qu'elle se brisa en morceaux: voilà l'or qui coulait de sa tête. Le maître amassa l'or et, étonné «Rusé compère que tu es — dit-il — mon dieu Hermès ! Qui te vénère et t'adore, tu le plaques honteusement, et pour une bonne raclée, tu payes avec de l'or. Elle est bien drôle, la piété que tu demandes.»

[23] KONSZA, 1957, p. 172.
[24] WIENERT, 1925, p. 80.
[25] HAUSRATH, 1956, I., 1. p. XIX: «Aesopi fabulae quemadmodum conformatae olim, Graecorum in ore fuerint, erui hodie nequit. Rhetorum tenemus exercitia, qui id egerunt ut uniuscuiusque fabulae novam excogitarent formam atque eam elegantiorem.»
[26] SZABÓ, 1846, p. 146—147.
[27] CZIMER, s. a. p. 106.

La déclaration de l'homme déçu s'accorde presque mot à mot avec l'affabulation ostiak citée par MUNKÁCSI:[28] «La prière ne m'a valu rien, avec une raclée j'ai plus de chances pour obtenir ta bénédiction.» La correlation entre la variante occidentale et orientale fut déjà signalée par COSQUIN[29] et exposée en détails par BERZE NAGY.[30] ŞĂINEANU fait aussi mention de la possibilité d'un rapport existant entre la fable ésopique et les variantes roumaines.[31] Secondée par l'identité de la situation psychologique, la ressemblance des rites sacrificiels, des oraisons et des voeux fournit une explication suffisante pour éclaircir le contexte. Dans tous les deux cas — dans la variante finno-ougrienne tout comme dans la grecque — c'est l'homme déçu dans sa foi qui attaque la divinité et qui, en récompense de son courage, peut s'emparer de l'argent des croyants. Le conteur et son audience communient avec les sentiments de l'athée enrichi au détriment des croyants.

Les autres variantes de la fable se divisent en deux branches. La première conserve la mémoire de l'office religieux finno-ougrien. Dans cette variante, le nigaud vend le taureau (la vache) à un arbre — tout comme dans la fable hongroise. De telles variantes se trouvent parmi les fables russes, roumaines, yougoslaves, saxonnes et turques.

Dans la collection d'AFANASIEV, la fable figure sous le titre de «Le nigaud et le bouleau»[32]. Rien que le titre suffirait pour évoquer la mémoire de l'arbre sacré, car le bouleau est l'arbre sacrificiel le mieux connu de la religion finno-ougrienne. La fable peut être résumée comme suit:

A) Trois frères — dont deux prudents et un qui est toqué — héritent un taureau. Ils se partagent l'héritage, le taureau devient la propriété du cadet.

B) Le nigaud vend le taureau dans la forêt à un bouleau sec.

C) Lorsque trois jours se sont écoulés sans que l'arbre ait payé, le garçon abat celui-ci et trouve un trésor à son pied. Une variante semblable est citée par COSQUIN de la collection de RALSTON.[33]

Les variantes roumaines sont compilées par ŞĂINEANU.[34] Ces trois fables contiennent les mêmes éléments. ŞĂINEANU a raison d'indiquer que le héros des fables roumaines, Păcăla, n'est pas un «dieu solaire» quelconque[35], mais un héros d'un talent instinctif. Semblable à ce genre de personnage dans le folklore entier, il paraît être bête, mais sa bêtise est excusée par la solution de la fable: il trouve un trésor, s'assagit et devient heureux.

[28] MUNKÁCSI, 1910, I. p. CCLXXX.
[29] COSQUIN, 1886, II. p. 179.
[30] BERZE-NAGY, 1957, II. p. 576—578.
[31] ŞĂINEANU, 1895, p. 938: «Dejá intr-o fabulă esopică unu omŭ, totŭ ceréndu în zadarŭ bogăţie lui Mercuriŭ, sfarmă de ciudă statua deului şi găsesce în capu-î o comoră.»
[32] AFANASIEV, 1958, III. 198—199.
[33] COSQUIN, 1886, II. p. 180.
[34] ŞĂINEANU, 1895, p. 934—935.
[35] ŞĂINEANU, 1895, p. 935.

Dans l'une des variantes roumaines Bakala se comporte en héros populaire.[36] Dans la première partie de la fable il vend la vache à un arbre qu'il abat ensuite et trouve un trésor à son pied. Lorsqu'il pèse le trésor, il surprend le pope aux aguets et l'assomme. Il doit prendre la fuite. Mais il guérit Dieu d'une maladie et reçoit en récompense une cornemuse avec laquelle il peut faire danser tout le monde. Il s'engage chez le pope qu'il traite cruellement à l'aide de sa cornemuse: il fait danser sa femme à mort, fait tuer le fils par le père, etc. Par sa conception antireligieuse et sa teneur sociale, cette variante roumaine rappelle les fables hongroises, en premier lieu «Jeannot le Fou» et «Jeannot le Fou et le diable». La «vengeance du valet» montre de l'affinité avec la variante tchango, ce qui est motivé par les circonstances géographiques, car les villages tchangos font une île parmi les villages de langue roumaine.

La variante yougoslave suit aussi la structure des fables hongroises. Ici, le motif de «L'héritier fou» est complété par le cadavre cheminant.[37]

Le conteur de la fable saxonne transylvaine représente le nigaud comme entièrement insensé.[38] On lui conseille de couper les pieds de la vache pour obtenir un meilleur prix. L'un après l'autre, les pieds de la vache sont coupées, jusqu'à ce que la bête infortunée succombe. Alors, il la vend à un chêne qu'il abat parce que l'arbre ne veut pas payer; il tue le prêtre qui l'épie en pesant le trésor. Ensuite vient le motif du cadavre cheminant: personne n'est puni de la mort du prêtre.

Les différents éléments sont effacés dans la variante turque aussi.[39] Ici, deux frères se partagent les boeufs qu'ils ont hérités. En faisant paître le bétail, le frère nigaud entend le chuchotement des branches. Il demande l'arbre s'il n'a pas vu son frère. Lorsque celui-ci ne répond pas, il l'abat dans un accès de colère et trouve de l'or au pied de l'arbre.

Cosquin attire notre attention à l'une des contes des mille et une nuits aussi.[40] Ici, un fumeur d'opium vend sa vache à une pie nichant sur un arbre. L'oiseau, au lieu de payer, conduit l'homme à un trésor dont celui-ci se désintéresse en laissant le reste dans le pot. Sa femme s'empare du pot, le fumeur d'opium la menace de la police. A celà, la femme éparpille de la viande rôtie et des poissons frits devant leur maison. Lorsque son mari la dénonce, elle le dit fou et réussit à le prouver car l'homme dit que tout celà est arrivé lorsque la pluie de viande rôtie et de poissons frits est tombée du ciel. Voici encore, toujours de Cosquin, une fable kabyle d'une action similaire.[41] Le nigaud vend un bouc au coucou chantant sur un frêne. Lorsque l'oiseau ne paye pas, le

[36] Schott, 1845, p. 359.
[37] Krauss, 1883, No 53.
[38] Haltrich, 1956, p. 172.
[39] Kunos, 1905, p. 38—44.
[40] Cosquin, 1886, II. p. 181.
[41] Cosquin, 1886, II. p. 181.

nigaud abat l'arbre au pied duquel il trouve un trésor, mais n'en retire que le prix de la bête. A celà, la mère arrange une pluie de crèpes et de choux, de sorte que le garçon a beau parler d'avoir trouvé le trésor, on le prend pour fou à cause de la pluie miraculeuse et on ne lui croit pas.

Ces variantes sont évidemment loin des fables hongroises, mais quelques-uns de leurs éléments se retrouvent dans les contes occidentaux.

Parmi les variantes occidentales ce sont les fables flamandes qui sont les plus rapprochées aux orientales. Leur action s'accorde presqu'entièrement avec les variantes hongroises. MAURITS DE MEYER résume ainsi les fables:[42] «Le nigaud vend sa vache au crucifix; le met en pièces parce qu'il ne veut pas la payer — y trouve un trésor.» Ce sont en effet les analogues occidentaux de «La croix en bois qui achète le taureau» publié par BERZE NAGY.

L'autre groupe des fables occidentales est représenté par des variantes, où l'arbre sacré ou le crucifix est remplacé par la statue de saints.

L'un des héros du Pentamerone, Bardiello, vend de la toile à la statue d'un saint et puisque celui-ci ne paye pas même le lendemain, il brise la statue en pièces et y trouve de l'argent.[43] Cadet Cruchon, le héros d'une fable bourguignonne, agit de manière similaire, il trouve aussi un trésor dans le socle de la statue.[44] COSQUIN[45] a compilé plusieurs variantes semblables: une fable italienne du Tyrol (SCHRIELLER, 57), une toscane (PITRÈ, *Novelle popolari toscane*, 32), une roumaine (Miss BUSK 371. l.), une napolitaine (G. BASILE, 14. l.), une sicilienne (PITRÈ, III. 190), une autrichienne (Ztschr. f. d. Phil. VII. 94), et — en plus de ces variantes plus complètes — une fable allemande inachevée (SIMROCK, 18).

Sous le titre de «Jean Bête», COSQUIN publie une excellente variante parmi les fables lorraines.[46]

A) Un jour, sa mère envoie Jean Bête au marché pour y vendre sa toile. Elle lui recommande bien de ne pas vendre la marchandise à un bavard.

B) Les acheteurs s'informent de la toile, de sorte que le garçon ne la leur donne pas, mais, entrant dans une église, l'offre à un saint.

C) Bougé par le vent, le saint semble faire un signe d'acquiescement, aussi Jean met-il la toile sur son bras.

D) Rentré à la maison, Jean raconte à sa mère qu'il n'a pas donné la toile aux bavards, mais à un brave homme dans l'église.

E) Encouragé par sa mère, Jean redemande la toile au saint; celui-ci ne voulant pas le rendre, se voit bourrée de coups de bâton par Jean qui, par-dessus le marché, lui reprend la toile.

[42] MEYER, 1921, 1642. Mt.
[43] BASILE, 1846, I. p. 56—65.
[44] COSQUIN, 1886, II. p. 179.
[45] COSQUIN, 1886, II. p. 179; quant à la variante sicilienne, cf. Wesselski: Der Hodscha Nasreddin, 1911. II. No 426.
[46] COSQUIN, 1886, II. No 58.

Dans cette variante nous cherchons en vain le motif du trésor trouvé.

Touchons enfin un mot de la variante bretonne[47] dont même le conflit fondamental est complètement confondu (collision entre le nigaud et la divinité, victoire du héros). La fable peut être esquissée comme suit:

A) Sur mandat de sa mère, Jean de Ploubecre s'en va en ville pour y vendre de la toile et acheter un trépied en fer.

B) Dans l'église il s'aperçoit de la statue de St. Jean, en prend pitié et, pour l'empêcher d'avoir froid, le recouvre de la toile. Une vieille femme vient d'avoir donné de l'argent au saint qui est à côté de Jean. Celui-ci enlève l'argent et achète le trépied.

C) En route vers la maison il place le trépied sur la route et lui dit de le suivre — car c'est bien pour celà qu'il a trois pieds.

La tradition ésopique a une influence plus prononcée dans la poésie non populaire que dans la poésie populaire. Dans la collection de Phèdre nous ne trouvons pas la fable du briseur d'idoles mais la plupart des traductions d'Ésope contiennent celle-ci aussi. Cependant, la véritable teneur — l'affabulation — des fables est modifiée selon le goût des traducteurs et des retoucheurs. Ils veulent à tout prix effacer le caractère original du «briseur d'idoles». Ainsi Maxime Tyre ajoute cette morale à l'histoire de l'homme frappant son idole à la tête:[48] La fable nous enseigne que le rude campagnard ne profite point à celui qui le traite bien, mais à ceux qui l'apprennent à vivre à l'aide d'une raclée. Le Hongrois Gáspár Heltai[49] attribue ce «sens» à la fable: «Cette fable veut dire que l'homme de famille fait en vain des avantages à sa méchante famille, car les scélérats sont tellement endurcis et invétérés dans leur méchanceté que vous ne pourriez jamais vous en servir avec des flatteries et des actes de bonté . . . Le noyer, l'âne, la femme méchante et les domestiques ne portent point de fruits sans être battus.»

La teneur de la fable est reproduite le plus fidèlement par La Fontaine. Dans «L'homme et l'idole de bois»[50] il présente le païen se confiant au dieu en bois:

« . . . Ce n'étaient que voeux et qu'offfrandes,
Sacrifices de boeufs couronnés de guirlandes . . .»
« . . . A la fin, se fâchant de n'en obtenir rien,
Il vous prend un levier, met en pièces l'idole,
Le trouve rempli d'or . . .»

Et voici l'amertume de l'Ostiak, la rancoeur du Grec et la déception des autres peuples retentissant dans les paroles du païen:

[47] Cosquin, 1886, II. p. 179.
[48] Fabulae Aesopicae, No 128.
[49] Imre, 1897, p. 203.
[50] La Fontaine, IV. 8.

«... Quand je t'ai fait du bien,
M'as-tu valu, dit-il, seulement une obole?
Va, sors de mon logis, cherche d'autres autels.
Tu ressembles aux naturels
Malheureux, grossiers et stupides:
On n'en peut rien tirer qu'avec le bâton.
Plus je te remplissais, plus mes mains étaient vides:
J'ai bien fait de changer de ton.»

Par cette fable figurative, LA FONTAINE est le précurseur des lumières du XVIIIe siècle : ses contemporains ont évidemment compris que le sort du païen déçu par son dieu peut être tout aussi bien celui des adeptes d'autres religions; en Hongrie, la teneur de «Konstancinápoly» de CSOKONAI évoque de pareilles idées.

Récapitulons maintenant les résultats.

Les fables, tenues en évidence par la littérature sous le titre du «Portrait cassé» (AARNE—THOMPSON, 1643), sont largement répandues, la variante originale étant originaire de l'époque finno-ougrienne. Cette variante, tout comme la fable d'Ésope du VIe siècle, reflète fidèlement la vérité découverte par l'histoire des religions. Le caractère athéiste et antireligieux des fables se manifeste aussi dans le milieu de texte. La mémoire de l'arbre sacré de la religion finno-ougrienne s'efface de plus en plus pour manquer entièrement aux variantes occidentales. Toutefois, la situation et l'action originales ne changent point: la vengeance de l'homme, déçu par son dieu et ses saints, est couronnée de succès. Le héros de la fable attaque l'idole avec un bâton ou une hache et reçoit, en récompense de sa prouesse, le trésor amassé par les fidèles. Ainsi, le type du «Portrait cassé» devient l'apologie de l'athéisme.

LITTERATURE

AARNE—THOMPSON, 1961. *The Types of the Folktale* (Second Revision), FFC, t. 184. Helsinki.
AFANASIEV, A. N., 1958.H Народные русские сказки (Contes populaires russes) t. I—III. Moscou.
BASILE, G., 1846. *Pentamerone*, t. I—II. Breslau.
BERZE NAGY, J. 1940. *Baranyai magyar néphagyományok* (Traditions populaires de Baranya), t. I—III. Pécs.
BERZE NAGY, J. 1957. *Magyar népmesetípusok* (Types de contes populaires hongrois), t. I—II. Pécs
COSQUIN, E. 1886. *Contes populaires de Lorraine*, t. I—II. Paris.
CZIMER, J. S. a. *Aisopos meséi* (Les contes d'Ésope). Budapest.
HALTRICH, J. 1956. *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen.* Munich.
HAUSRATH, AU. 1956. *Corpus fabularum Aesopicarum.* Leipzig.
HOLMBERG, U. 1926. *Die Religion der Tscheremissen.* FFC, t. 61. Helsinki.
HORGER, A. 1908. *Hétfalusi csángó népmesék* (Contes populaires tchango de Hétfalu). MNGy, t. X. Budapest.
IMRE, L. 1897. *Heltai, G. Ezopusz meséi* (Les fables d'Ésope de Heltai G.). Budapest.
ISTVÁNFFY, GY. 1890. *Palóc mesék a fonóból* (Contes palócz de la veillée). Liptószentmiklós.
KONSZA, S. 1957. *Háromszéki magyar népköltészet* (Poésie populaire hongroise de Háromszék). Marosvásárhely.

KOVÁCS, Á. 1944. *Kalotaszegi népmesék* (Contes populaires de Kalotaszeg). UMNGy, t. V—VI. Budapest.
KRAUSS, FR. S. 1883. *Sagen und Märchen der Südslaven.* Leipzig.
KRIZA—ORBÁN—BENEDEK—SEBESI, 1882. *Székelyföldi gyűjtés* (Collection de la terre sicule), MNGy, t. III. Budapest.
KROHN, GY. 1908. *A finnugor népek pogány istentisztelete* (L'office religieux païen des peuples finno-ougriens). Budapest.
KUNOS, I. 1905. *Türkische Volksmärchen aus Istambul.* Leiden.
LA FONTAINE, J. *Fables*, t. IV. 8.
MERÉNYI, L. 1861. *Eredeti népmesék* (Contes populaires originaux). Pest.
MEYER, M. 1921. *Les contes populaires de Flandre*, FFC, t. 37. Helsinki.
MUNKÁCSI, B. 1910. *Vogul népköltési gyűjtemény* (Collection de poésie populaire vogule). IIe brochure. Budapest.
ŞĂINEANU, L. 1895. *Basmele Române* (Contes roumains). Bucarest.
SCHOTT, A. et A. 1845. *Walachische Märchen.* Stuttgart et Tübingen.
SZABÓ, I. 1846. *Aesop meséi* (Les fables d'Ésope). Pest.
WESSELSKI, A. 1911. *Der Hodscha Nasreddin.* Weimar.
WIENERT, W. 1925. *Die Typen der griechisch-römischen Fabel.* FFC t. 56.

GRABSTEINE DER ARUSSI UND IHRE BEZIEHUNG ZU MEGALITHISCHEN DENKMÄLERN UND TOTENMALEN ANDERER ÄTHIOPISCHER VÖLKER

von

EIKE HABERLAND

FROBENIUS INSTITUT, FRANKFURT AM MAIN

In dem an dauerhaften und monumentalen Leistungen menschlicher Hand nicht eben reichen Mittel- und Süd-Äthiopien gehören die buntbemalten Grabsteine der Arussi zu den auffälligsten Werken. Gegenüber den anderen megalithischen Anlagen — denn als solche sind sie anzusprechen — zeichnen sie sich besonders dadurch aus, dass sie noch jetzt errichtet werden, während viele andere Denkmäler, vor allem die unzähligen phallischen Stelen des heutigen Sidamo- und Darassa-Landes, vergangenen Kulturen angehören. Die Bewohner dieser Regionen vermögen nichts mehr über ihren Sinn auszusagen. Auch bei den Arussi herrscht nicht völlige Klarheit über die Bedeutung der bunten Zeichen auf den Grabsteinen. Zahl und Ausrichtung der Steine und die gesamte Grabanlage folgen jedoch noch immer bestimmten Regeln. Es ist hier ebenso wie bei den prähistorischen Denkmälern möglich, durch Vergleich der verschiedenen Zeichen und der mit ihrer Errichtung verbundenen Elemente bei den heutigen äthiopischen Völkern zu einer Erklärung und auch einer kulturgeschichtlichen Zuordnung zu kommen. Das soll in diesem Aufsatz versucht werden.

Die Grabanlagen der Arussi sind häufig beschrieben und abgebildet worden. Aus begreiflichen Gründen haben sie das Interesse vieler Forscher und Durchreisender erregt. Abbildungen der Grabanlagen finden sich bei: AZAIS—CHAMBARD, 1931, Atlas Pl. 65/3; SAVOIA—AOSTA, 1932, an vielen Stellen im gleichen Bande hat CERULLI, 1932a, S. 176—179 nicht die Grabsteine, wohl aber die Art der Grabgruben beschrieben; FROBENIUS, 1933, S. 602; JENSEN, 1936, S. 56 und 57, vgl. auch S. 399 nach HODSON 1927, S. 264; CHIOMIO, 1945, S. 140—149; SCOTT, 1951, S. 168—175.

Systematische Aufnahme und Beschreibungen, von Erklärungsversuchen zu schweigen, haben bisher nicht stattgefunden. Lediglich SCOTT (1951, S. 173) will eine Ähnlichkeit zwischen den Zeichen auf den Arussi-Grabsteinen und auf den Schilden der Masai feststellen. Sie ist jedoch — sieht man genauer hin — nicht vorhanden und wird nur durch die Verwendung der gleichen Farben — weiss, rot und schwarz — vorgetäuscht. Die Wiedergabe eines Masai-Schildes (*Fig. 1)*, dessen Muster von allen bei MERKER (1910, Taf. 1 und 2

abgebildeten Beispielen den Arussi-Grabsteinen am ähnlichsten kommt, macht das deutlich.

Während eines längeren Aufenthaltes unter den Arussi des Tieflandes zwischen Zway-See im Norden und Awasa-See im Süden hatte ich Gelegenheit eine Reihe dieser Grabanlagen zu sehen und aufzunehmen. Ich gebe im folgenden die Abbildungen und Grundrisse von insgesamt 14 Gräbern wieder. Sie bilden natürlich nur einen Bruchteil der vielen hundert Anlagen, die sich auf einem verhältnismässig eng umgrenzten Raum erheben *(Fig. 2)*, doch

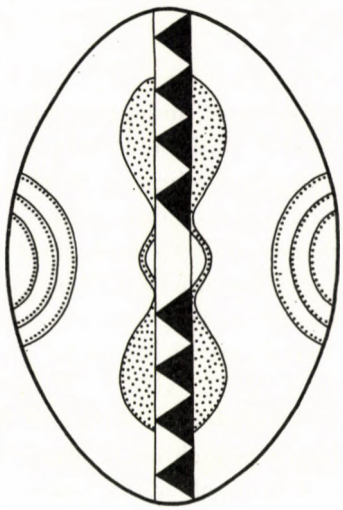


Fig. 1. Masai-Schild

sind sie so gewählt, dass sie Muster aller vertretenen Dekorationsformen sowie der Grabanlagen geben. Vor allem kann die als Taf. XII aufgeführte Anlage als ein Beispiel der am häufigsten vorkommenden wie auch von den Arussi selbst als am typischsten bezeichneten Form gelten.

Die Arussi — sie selbst nennen sich Arsi — bewohnen eines der grössten Stammesgebiete Äthiopiens. Allerdings bildeten sie nicht wie die anderen grossen Galla-Stämme ihrer Nachbarschaft (Borana, Gudji, Alabdu, Karayu, Ittu) eine feste politische Einheit, sondern gliederten sich in Stammeshälften, Stammesviertel und selbständige Bezirke des »gada«-Systems. Diese »Altersklassen«-Ordnung (das Wort Altersklasse wird allerdings dem Wesen des gada-Systems nicht ganz gerecht) bildet bei den Arussi wie bei fast allen anderen Mitgliedern der ostkuschitischen Sprachfamilie (Galla, Konso-Gidole, Sidamo-Hadya, Darassa, Tsamako-Gauwada) den Mittelpunkt der Lebensordnung sowohl des Individuums wie der Gemeinschaft. Einigendes Ordnungsprinzip war für die Arussi ausser ihrem Stammesnamen und dem Bewusstsein der Abstammung vom gleichnamigen Urahnen der im Süden ihres Stammesgebietes

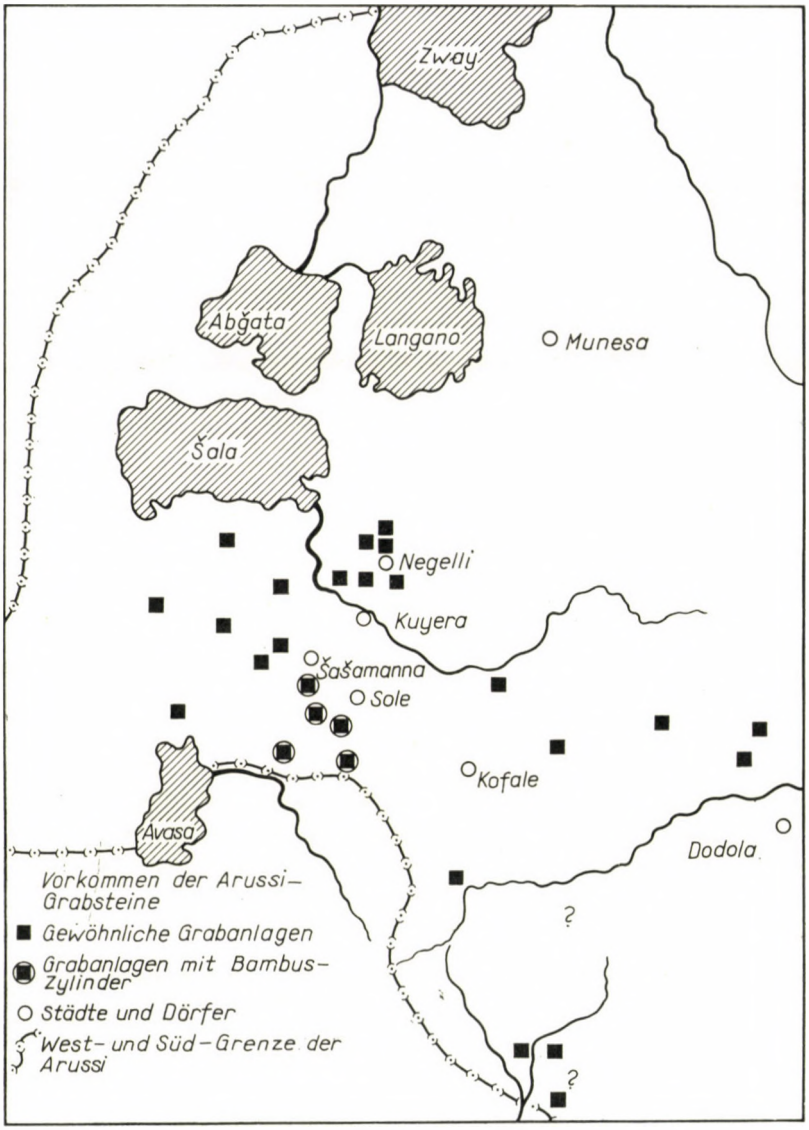


Fig. 2. Vorkommen der Arussi-Grabsteine

lebende Hohe Priester (kallu oder abba muda), der als geistiges Oberhaupt des Stammes angesehen wurde und zu dem im Rahmen des gada-Systems alle acht Jahre grosse Pilgerfahrten unternommen wurden. Heute ist durch das Eindringen des Islams die alte Einheit des Stammes aufgesplittert. Grosse Teile der Arussi — vor allem im Osten — sind mohammedanisch geworden, häufig nur dem Namen nach, und geben ihre alte Kultur auf. Hand in Hand

damit geht ein Selbständigwerden der Klane, die sich mit der Zeit in kleine Stämme im Sinne politischer Einheiten verwandeln.

Die Grenzen des Arussi-Stammesgebietes werden im Norden durch den Abfall des Hochgebirges in die Danakil-Wüste gebildet, im Westen durch den ostafrikanischen Graben, der zwischen Zway-See im Norden und Awasa-See im Süden ausschliesslich von den Arussi bewohnt wird. Weiter im Südwesten bildet eine keinen besonderen geographischen Gegebenheiten folgende Linie die Grenze gegenüber den Sidamo und im Süden der 6. Breitengrad gegenüber verschiedenen Somali-Gruppen. Im Osten und Nordosten ist der Lauf des Webi-Mana, weiter oberhalb der des Wabi die Grenzscheide. (Über weitere Einzelheiten siehe meine Monographie über die Arussi — 1962.)

Dem gada-System fest integriert ist ein Komplex, der — mit Ausnahme der negriden Altvölker des Südwestens — bei fast keinem äthiopischen Volk fehlt und den ich nach seinem auffallendsten Element den Verdienstkomplex nennen möchte. Es ist jenes auch aus anderen Teilen der Welt (Hindukusch, Hinterindien, Ozeanien) wohlbekannte soziologische Phänomen, das besonders in demokratisch organisierten Gemeinschaften von grundlegender Bedeutung und fast immer mit einer megalithischen Baugesinnung verbunden ist. Die Struktur dieses Komplexes und seine verschiedenen Züge sind gut bekannt, so dass hier nicht näher darauf eingegangen zu werden braucht. Es genügt darauf hinzuweisen, dass das Verdienstwesen in Äthiopien gegenüber dem der übrigen Welt eine Akzentverschiebung erfuhr. Der Reichtum, das Glück des Bauern und Viehzüchters tritt hier zurück gegenüber dem Erfolg des Grosswildjägers und Menschentöters. Diese Akzente fehlen zwar nicht bei der Verdienstwertung anderer Völker, sie sind aber bei ihnen nicht in dieser Ausschliesslichkeit dominierend wie im afrikanischen Osthorn. Der Ruhm des Töters überschattet in der heldischen äthiopischen Kultur alles andere und die Trophäe des siegreichen Kriegers — das abgetrennte membrum virile des Feindes, das gleichzeitig auch das Symbol der eigenen Zeugungskraft ist — ist überall das Verdienstzeichen schlechthin geworden, auch für solche Verdienste, die nicht mit dem Töten unmittelbar zu tun haben, wie das Zeugen des Mannes und das Gebären der Frau, d. h. der Besitz von Kindern. (Vgl. dazu die verschiedenen Formen des phallischen Motives, z. B. auch als Dachaufsatz — HABERLAND, 1960.)

Es gibt genug Anhaltspunkte, die darauf hindeuten, dass dem äthiopischen Verdienstkomplex auch nicht jene auf den Reichtum bezogenen Elemente fehlten, wie sie sonst auf der Welt bestimmend sind. Die Arussi kennen — oder besser gesagt kannten, denn dieses Ritual wurde schon lange nicht mehr vollzogen — ebenso wie andere Äthiopier (Amhara, Wolamo) das Fest für den, der hundert oder tausend Rinder besass. Bei dieser Feier schlachtete und verschenkte der Reiche in potlach-ähnlicher Weise grosse Teile seiner Herde, erging sich in Orgien des Selbstlobes und wurde mit Ehren überhäuft.

Noch stärker aber als die Feier des Verdienstes der Lebenden tritt die Ehrung des Verstorbenen hervor. Sie kulminiert in den großartigen Toten-Gedächtnisfesten und den Denkmälern, die man für die Toten über ihren Gräbern oder an anderen Stellen errichtet und die ausschliesslich die Funktion haben — das wird von allen Äthiopiern betont —, die Aufmerksamkeit auf das Verdienst des Verstorbenen zu lenken. Daher auch die Massierung von Friedhöfen und Gedächtnismalen an viel begangenen Wegen. Äthiopien ist voll von solchen Malen, die sowohl aus vorgeschichtlicher Zeit stammen als auch von heutigen Völkern errichtet werden. Ungeachtet ihrer sehr unterschiedlichen Formen haben sie doch den gleichen Inhalt — nämlich die Verewigung der Taten des Verdienstvollen — und wurzeln in der gleichen gemeinäthiopischen Megalith-Kultur. Den Toten begraben die Arussi so schnell wie möglich, da sie sich — wie alle Galla — sehr vor allem, was mit dem Tode zusammenhängt, fürchten. Der Tod eines Menschen ist nicht nur wegen der damit verbundenen Totenfeiern, bei denen man seinen Schmerz in stilisierter Form zum Ausdruck bringt, ein grossartiges und ergreifendes Ereignis, der Tod ist auch eine bedrückende und unheimliche Gewalt, auch wenn ein alter Mensch stirbt, dessen Tod als natürliches Ereignis betrachtet weden muss. Sterben in einer Familie innerhalb kürzerer Zeit zwei Menschen nacheinander, so geraten die Hinterbliebenen ausser sich und werden von panischer Angst ergriffen, sie alle müssten den Toten bald folgen. Sie ändern dann die Art des Begräbnisses und der Grabanlage, geben den Toten fortan ein besonders prächtiges oder ganz einfaches Grabmal und vollziehen mehrere Abende nacheinander ein Opfer »harka diddira« — »die Hand wechseln«, indem sie Rinder schlachten und das Fleisch den Hyänen vorwerfen.

Noch während des Todeskampfes beginnen die Angehörigen, die Augen des Sterbenden zu schliessen und seine Arme und Beine zu strecken. Der Körper wird nach dem Tode mehrere Male mit Wasser gewaschen und dann auf ein Holzbett gelegt, unter dem ein Feuer aus wohlriechenden Hölzern schwelt. Dem Toten nimmt man allen Schmuck ab — vergisst man ein wertwolles Stück, so gräbt man womöglich die Leiche aus ! Erst kurz vor der Beisetzung hüllt man den Körper in ein Baumwollgewebe, früher in eine Lederdecke. Dann setzt man ihn in der bei vielen Äthiopiern üblichen hastigen und wenig feierlichen Weise bei, die die Totenklage kaum unterbricht. Das eigentliche Begräbnis bedeutet nichts gegenüber der Totenfeier. Der Tote wird in das Grab gelegt (über die verschiedenen Formen der Grube s. u.), dieses zugeschüttet, worauf die Totenfeier weitergeht. Viele Trauernde gehen ohnehin nicht zum Begräbnis, sondern bleiben auf dem Trauerplatz. Auf dem frischen Grab soll der älteste Sohn ein Rind schlachten (awala kala), dessen Fleisch die Verwandten des Toten nicht essen. Sie waschen sich sogar sorgfältig Hände und Kleider, damit kein Blut haften bleibt. Früher überliess man das Fleisch dieses Opfers den Geiern und Hyänen.

Sogleich nach dem Tode bricht die Familie in lautes Klagen aus, was ein Zeichen für alle Nachbarn ist, ebenfalls heulend herbeizukommen. Alle nehmen es mit der Pflicht zur Teilnahme an der Totenklage ausserordentlich ernst. Entfernte Verwandte können nicht umhin, von weither anzureisen, auch wenn sie tagelang wandern müssen. Die Totenklage und auch die Trauer dauert gewöhnlich nicht länger als zwei Wochen. Reiche Leute dehnen diese Feiern, die das Ansehen des Toten und damit ihrer gesamten Familie erhöht, bis zu einem Monat aus, Arme werden manchmal nur wenige Tage beklagt. Die Reichen schlachten jeden Tag ein Rind für die Beileid wünschenden — dadurch ziehen sie immer wieder neue Gäste an und verschaffen dem Toten ein prächtiges Mal, da die Häupter aller Opfertiere auf das Gerüst am Grabe gepflanzt werden (s. v. s., vgl. *Abb. 1/2 und 2/2).*

Obwohl die Darstellung der Klage — Weinen, Schreien, Psalmodieren und auch die Gestik — in ganz bestimmte stilisierte Formen gekleidet wird, steigern sich die Verwandten angesichts der allgemeinen Aufregung so in ihre Verzweiflung, dass sie Selbstmord begehen können. Männer stürzen sich in ihre Speere und Frauen hängen sich auf. Die Arussi kennen auch die eigenartige Sitte, sich mit einem Messer ein oder zwei Fingerglieder als Zeichen der Trauer abzuhacken oder der Rand des Ohres abzuschneiden. Übrigens fügen sie sich diese Verstümmelungen auch nach dem Tode geliebter Rinder zu. Alles zerkratzt sich bei den Totenfeiern das Gesicht. Die Söhne und unverheirateten Töchter schneiden sich das Haar völlig ab, die Ehefrauen kürzen es und lösen ihre Zöpfchen auf, so dass sie einen wüsten Haarbusch haben.

Während die Verwandten des Toten klagend und weinend herumlaufen, gehen die Männer und Frauen der Trauergemeinde singend und psalmodierend in langen Reihen langsam im Takt je einen Schritt vorwärts, bleiben dann stehen und stossen ihren Klageruf aus: »Ich bin verloren« oder: »O mein Bruder, Du bist gestorben ! O dass ich auch stürbe !« Die Frauen streichen sich dabei über das Gesicht, die Männer schlagen sich mit ihren Nilpferdpeitschen auf den entblößten Oberkörper. Von Zeit zu Zeit führen die Frauen des Verstorbenen seine Verdienstzeichen vor: seine Ohr- und Armringe, die weissen Federn des Hornraben oder des Strassues und die Felle von Löwen und Leoparden. Dabei rezitieren sie die Heldentaten.

Mit einem Opfer (kurta) am Grabe endet die Totenklage. Danach ist es verboten, zu trauern. Verwandte, die verspätet von weither kommen, dürfen nicht mehr weinen. Das Fleisch dieser Opfertiere essen die Familienmitglieder nicht, sondern überlassen es Freunden. Sie vollziehen aber am gleichen Tage in ihrem Kral eine ander Opferschlachtung, die »nagefata« — »Frieden machen« (d. h. die Trauer beenden) heisst. Von diesem Fleisch dürfen sie essen.

Eigentlich sollen die bunt bemalten Steine auf dem Grabe mit dem Ende der Totenklage errichtet werden. Arme Leute haben jedoch oft nicht die Mittel,

sie sofort herstellen zu lassen, auch kann man sich häufig mit den Steinmetzen nicht über die Art der Ornamente einigen.

Nun zur Grablegung selbst. Sie folgt ebenso wie die Errichtung der Grabsteine genau den Regeln des gada-Systems, das auch diesen Lebensbereich seinem Gesetz unterwirft. Je nachdem, welche Klasse man in dieser Ordnung bis zur Stunde des Todes erreichte, ist auch die Art der Grablegung. Die Kinder, die noch nicht die zweiten Zähne bekamen, die Männer (und mit ihnen ihre Ehefrauen), die noch nicht dem gada-System angehörten und die Alten, die nach Durchlaufen aller Klassen aus dem System ausschieden, erhalten keinen Steinhügel über ihrem Grab, sondern werden im Viehkral unter einem Misthaufen begraben. Die anderen Menschen werden ausserhalb des Viehkrals an einer gut sichtbaren Stelle, nach Möglichkeit in der Nähe eines Weges beigesetzt. Junge unverheiratete Mädchen erhalten einen Erdhügel, alle verheirateten Frauen und alle dem gada-System angehörenden Männer einen Steinhügel über dem Grab, zu denen je nach ihren Verdiensten im Tiefland von Arussi die bemalten Stelen und Baumanpflanzungen treten. Im übrigen Arussi-Gebiet, im Norden, Osten und Süden begnügt man sich mit Steinhaufen. Ganz kleine oder totgeborene Kinder werden im Hinterhaus neben der Nachgeburt begraben.

Die Richtung der Grabgrube und der Hauptachse der oberirdischen Grabanlage ist die allgemeine Ritual-Richtung der Galla, nämlich Ost-West, »weil die Galla aus dem Osten kamen«. Die »echten« Galla, die oromo, werden mit dem Kopf nach Westen, die Mitglieder der assimilierten Unterschicht, der hadya (bei den übrigen Galla werden sie auch gabaro oder dalata genannt), mit dem Kopf nach Osten beigesetzt. Darum vermeiden es die oromo mit nach Westen gerichteten Kopf zu schlafen und auch beim Schlafen ihr Haupt zu verhüllen, weil so die Toten liegen. Überhaupt ist für die Galla die Himmelsrichtung Osten das Symbol für alles Schöne, Neue und Beginnende, während der Westen die Seite des Traurigen und des Unterganges ist. Obwohl alles, was zum Tode gehört, dem Westen zugeordnet ist, fehlt eine Vorstellung von einem dort gelegenen Totenreich.

Es gibt verschiedene Formen der Grabgruben. Ursprünglich, so heisst es, habe man im Boden der grossen Grabgrube einen schmalen Graben ausgegraben, in den die Leiche gelegt wurde und über den man Stangen oder Steine legte. Heute sind die meisten Gräber Nischengräber. Beide Formen werden unterschiedslos angewandt. Als dritte Grabform der Arussi nennt CERULLI (1932a, S. 176) die angeblich von den Sidamo übernommene »Doppel-Galerie«, die bei den Klanen wege und wošermina vorkommen soll. Meinen Arussi-Berichterstattern war sie ebenso wie den Sidamo unbekannt.

Die Achse der Gräber der mohammedanischen Arussi ist ungefähr Nordost-Südwest, nämlich die Gebetsrichtung nach Mekka. Die Arussi nennen sie kilba, weil sie das arabische Wort kibla schwer aussprechen können.

Über den Gräbern erhebt sich ein Kegel aus Erde oder Steinen (s. o.). Auf den Grabhügeln aus Stein fehlen selten zwei flache, aufrecht gegeneinander gestellte Steinplatten. Bei den mohammedanisch gewordenen Arussi wird dieser einfache Kegel häufig durch einen Steinbau in Form einer Stufenpyramide ersetzt (s. u. S., vgl. *Abb. 3/1 und 3/3)*, bei den in der Nähe der Sidamo-Grenze wohnenden Arussi umgibt ein Zylinder aus geflochtenen Bambus-Latten den Steinkegel (s. u. S., vgl. *Abb. 2/1, 2/3* und *5/2)*.

Art, Ausführung und Zahl der flachen Grabsteine, die bei den während ihrer Zugehörigkeit zum gada-System gestorbenen Männern und Frauen den Grabhügel umgeben, ist verschieden. Wer keine Kinder hatte, erhält überhaupt keine Stelen, sondern nur einen Steinhaufen. Nachkommenschaft ist die Voraussetzung jeder Totenehrung wie jedes »Verdienstes«. »Wer soll die Grabsteine setzen, wenn nicht die Kinder?« sagen die Arussi. Der Mann, der zwar Kinder hatte, aber keine Feinde oder kein Grosswild tötete, erhält zwar Grabsteine, die jedoch — wir müssen das betonen — nicht bemalt werden. Frauen erhalten generell nur unbemalte Grabsteine, nur wenige, die besonders viele Kinder hatten, werden dieser Ehre für würdig befunden. Nur die Zweiheit von Töten und Zeugen, die erst den vollkommenen Mann ausmacht, berechtigt zum Errichten einer vollständigen Grabanlage, bei der dann auch die Zahl der Kinder eine Rolle spielt. Deshalb adoptieren kinderlose Ehepaare nur deshalb, um eine anständige Grabanlage zu bekommen. Das mindeste sind vier Steine, die paarweise zusammenstehen, zwei auf der Ost-Seite und zwei auf der West-Seite des Grabes, wo sie jeweils ein »Tor« bilden. Diese paarweise zusammenstehenden Steine werden immer ähnlich gestaltet. Diese beiden »Tore« legen einen Vergleich mit den »Grabtoren« der Sidamo nahe. Diese Ähnlichkeit wird noch durch den Graben verstärkt, der rund um manche Gräber läuft und der vor den beiden »Toren« je einen Damm (»Straße« sagen die Arussi), d. h. eine Unterbrechung hat. Auch das fehlt bei den Sidamo nicht. Auf der westlichen »Straße« stehen die Verwandten, wenn sie am Grabe Libationen mit Milch oder Honigwein vollziehen. Sie wenden sich dabei mit dem Gesicht nach Osten. Auf der nördlichen und südlichen Seite des Grabes können noch mehrere Stelen stehen, die kleiner als an den »Toren«, aber auch fast immer mit bunten Mustern bedeckt sind. Die Zahl der Steine hängt mit der der Kinder zusammen. Wer nur wenige Kinder hatte, dem sollen vier Steine aufgestellt werden, wer mehr hatte sechs, und wer sehr viele Nachkommen sein eigen nannte, darf acht Steine bekommen. Praktisch ist diese Zahl ins Belieben der Erben gesetzt und von deren Reichtum abhängig, da die Steinmetzen für die den Arussi ungewöhnte körperliche Arbeit viel Geld verlangen. Sechs Steine sind bei der Mehrzahl der Gräber die Regel. Auch wenn sehr viele Kinder da sind, scheut man sich oft, acht Steine aufzustellen, da man den Neid böser Mächte fürchtet.

Auf viele Gräber werden zwischen Tumulus und Grabsteine Bäume gepflanzt, die einen engen Ring bilden und an den »Toren« Durchlässe aufweisen. Die Arussi sagen, dass sie ebenso wie die Sidamo in »ganz alter Zeit« nur Euphorbien um den Grabhügel gepflanzt und keine Steine errichtet hätten. Tatsächlich sieht man — vor allem nördlich von Negelli — viele solcher nur aus Euphorbien bestehende Grabanlagen, die selten genug mit einigen kleinen unverzierten Steinen besetzt sind (vgl. *Abb. 1/2*). Neben der Kandelaber-Euphorbie werden auch Euphorbia tirucalli und Erythrina brucei an Gräbern gepflanzt. Sie sind bei vielen äthiopischen Völkern die traditionellen Grabpflanzen. Doch mögen bei ihrer Wahl mehr praktische als rituelle Gründe eine Rolle gespielt haben: die Stecklinge aller drei Pflanzen gehen sprichwörtlich leicht an. Sie werden deshalb auch gerne als Hecken gepflanzt. Eigentlich sollte jedes Grab bepflanzt werden, damit der Tote Schatten hat und die Vorübergehenden nicht missfällig sagen können: »Der Arme ging aus seinem Hause — jetzt liegt er in der heissen Sonne!« Bei sehr vielen Gräbern fehlen die Bäume — die Erben waren zu nachlässig sie zu pflanzen oder sie gingen ein. Oft lässt man sie auch bewusst fort, wenn man nach häufigen Todesfällen Unheil von der Familie fortbringen will und die Art der Grabanlage ändert. Die weithin sichtbaren Ringe der hohen Kandelaber-Euphorbien sind ein schönes Wahrzeichen in der einsamen Savanne *(Abb. 1/1)*.

Die teilweise über zwei Meter hohen, flachen und auf der dem Grabe abgewandten Seite bunt verzierten Grabstelen werden mit der groben Axt aus dem überall zutage tretenden weissen, weichen Tuffstein herausgeschlagen. Berufsmässige Steinmetzen kennen die Arussi nicht, doch verstehen sich nur wenige Menschen auf diese Kunst und müssen von den anderen gebeten werden, ihnen zu helfen. Sie lassen sich ihre Tätigkeit teuer bezahlen. Die Rillen werden bereits im Steinbruch mit Eisenspitzen eingeritzt und mit roter Erdfarbe oder fettvermischtem Russ ausgefüllt. Heute, da niemand mehr die Bedeutung der Zeichen kennt, ist ihr Anbringen häufig Anlass zu endlosem Gezänke zwischen Auftraggebern und Steinmetzen, da jeder ein anderes Muster vorschlägt. So kopiert man heute entweder die Muster alter Steine getreulich ab oder komponiert die Muster verschiedener Steine zu neuen Formen zusammen. Nach den Angaben der Arussi, die zwar selten in der Lage sind, über das absolute Alter der Grabanlagen Auskünfte zu geben, aber die doch wissen, welche erst kürzlich errichtet wurden und welche älter sind, ist es ganz offensichtlich, dass erst in jüngerer Zeit jene verschlungenen bizarren Muster aufgetreten sind und dass einst die regelmässigen, nur aus dreifachen Kreisen, sanft geschwungenen Bögen oder Linien zusammengesetzten Ornamente vorherrschten.

Manche verschlungene Formen auf den Grabsteinen, bei denen man im Zweifel sein kann, ob sie nicht rein ornamentale, schlecht bewältigte Neuschöpfungen sind (z. B. *Taf. X/5*) deuten die Arussi als den aufgelösten Umriss eines Menschen. Den alten, aus wenigen Elementen zusammengesetzten

und doch unendlich variationsfähigen Mustern stehen sie verständnislos gegenüber. Die willkürlich auf freien Stellen angebrachten Hufe, Gesichter und rohen Figuren *(Taf. VI/1, VII, X/1, X/2, X/3)* sind jüngsten Datums, ebenso wie die seltenen roh und stümperhaft ausgeführten Reliefs, die die Toten (nicht die Erschlagenen) mit dem Patronengürtel um den Leib und dem Schwert in der Hand zeigen. (Vgl. *Taf. IV/1, XI/1.*) Sie sind, wie die Arussi selbst sagen, ganz »neue Erfindungen« und vermutlich durch die Darstellung von Figuren aus den islamischen Gräbern oder durch Bilder und Fotografien angeregt, die die Arussi bei Amhara oder Europäern sahen. Die Hufe und Gesichter beziehen sich nicht, wie es manchmal heisst, auf erbeutete Pferde oder getötete Menschen, sondern sind lediglich zur Dekoration angebracht.

Abweichungen von dem eben geschilderten Grabtyp finden sich bei den im Sidamo-Grenzgebiet wohnenden Arussi sowie bei den zu Mohammedanern gewordenen Angehörigen dieses Volkes. Die an der Sidamo-Grenze lebenden Arussi (vgl. *Abb. 5/2)* errichten um den Steintumulus in der Mitte der Grabanlage einen Zylinder aus geflochtenen Bambus-Latten, an dessen Aussenwänden die Grabsteine stehen (vgl. *Taf. III, IV, XI, Abb. 2/1, 2/3*). Die Arussi nennen diese Anlagen ebenso wie die Sidamo madada. Den gleichen Namen geben sie übrigens auch allen aus Bambus geflochtenen Zäunen. Ich glaube, dass sie von den Sidamo übernommen wurden, da sie nur im Sidamo-Arussi-Grenzgebiet vorkommen, wo eine starke Vermischung zwischen beiden Stämmen stattfindet. Bei den Sidamo sind die ungleich schöner hergestellten madada-Körbe — ohne jegliche Verwendung von Stein — die allgemeine Form des Grabschmuckes. In Sidamo gibt es eine ganze Reihe von Vorschriften, die die Flechtweise bestimmen, ebenso wie die Art, in der die Körbe unter grossem Zeremoniell aufgestellt werden, während man bei den Arussi nur kleine und wenig kunstvoll geflochtene Körbe kennt. Auch verbindet man keine rituellen Gebote mit ihrer Aufstellung.

Die Gräber der nur oberflächlich islamisierten Arussi des Tieflandes zeigen eine eigentümliche Mischung von heidnischen Elementen und solchen, die für den islamischen Grabbau Äthiopiens typisch sind. Aussen stehen nach wie vor vier, sechs oder acht Stelen, die mit den herkömmlichen Zeichen bemalt und meist in der Nordost-Südwest-Richtung orientiert sind. In der Mitte der Grabanlage ersetzt meist ein viereckiger oder rundlicher Bau aus übereinander geschichteten und durch Balken verbundenen Steinen den gewöhnlichen Steinhaufen. Auch kann er die Form einer Stufenpyramide mit nach oben kleiner werdenden Stockwerken haben, deren oberstes von einer kleinen Stele oder einer roh skulptierten Figur gekrönt wird. In den Seiten des Baus sind gelegentlich weitere Stelen eingelassen (vgl. *Abb. 3/3*). Die Ähnlichkeit mit den Grabbauten der islamischen Alaba westlich der Arussi, der Hochland-Arussi oder Somali, ist bemerkenswert (vgl. z. B. Scott, 1951, Taf. 28 unten, Cerulli, 1932b).

Das eigentümlichste an den islamischen Gräbern im Arussi-Lande ist ihr plastischer Schmuck, der sie vor allem anderen von den Gräbern der noch heidnisch gebliebenen Bevölkerung unterscheidet *(Abb. 3/1)*. Ausser der das Grab bekrönenden Figur treten auch halbplastische oder reliefartige Figuren auf, die in die Seitenkanten der Grabsteine eingehauen sind. Ihre Roheit und Primitivität ist kaum zu übertreffen. Die Arussi-Steinmetze sind mit der Bewältigung dieser Aufgabe, ganz zu schweigen von einer Stilisierung, schlecht fertig geworden. Kopf, Arme und Körper sind viereckig, die Gesichtszüge werden in kindlicher Weise durch Löcher dargestellt. Es bleibt ein Rätsel, weshalb gerade der bilder- und noch mehr plastikfeindliche Islam in Äthiopien zum Träger dieser den Galla sonst unbekannten »Kunst« wurde. Natürlich fehlen diese Darstellungen auf den Gräbern orthodoxer Somali, die über die islamischen Arussi als halbe Heiden ohnehin die Nase rümpfen. Es ist möglich, dass die Arussi diese Plastiken von den islamischen Silti übernahmen, in deren Gebiet ähnliche Formen nicht selten sind. Bei ihnen kamen nicht nur Reliefs vor, auch Steine selbst wurden als Plastiken gestaltet, die in ihrer Primitivität viel Ähnlichkeit mit denen der Arussi haben (vgl. Wohlenberg, 1966, Taf. 36b, 37a und b, Azais—Chambard, 1931, Atlas Taf. 42, 57).

Ungelöst bleibt zunächst die Frage nach dem Sinn der bunten Zeichen auf den Grabsteinen. Was sollen sie aussagen? Die Arussi wissen es nicht mehr und kopieren sie lediglich als traditionelle Ornamente. Man muss indes nicht so weit gehen, wie es Scott tat und die Stelen mit den Masai-Schilden in Verbindung bringen. Zwar stellen diese Grabsteine ihrer Buntheit wegen ein Unikum dar, doch bilden sie nur eine Form der zahlreichen Male äthiopischer Völker, die — seien sie aus Holz oder Stein oder anderem Material hergestellt und seien sie von heute lebenden oder vergangenen Völkern errichtet — in ganz Äthiopien verbreitet sind und überall dort massiert auftreten, wo sich auch die allgemeine megalithische Baugesinnung und das Verdienstritual am stärksten manifestieren.

Es sollen nur die wichtigsten Belege zitiert werden, die beweisen, dass kaum eine Landschaft des mittleren und südlichen Äthiopiens ohne solche Male bleibt (vgl. *Fig. 3*).

I. Danakil. Cecchi, 1888, S. 371; Buxton, 1949, Bild 109, 110; Faurot, 1886, S. 492—498; Nesbitt, 1934, S. 334, 400. Hier handelt es sich meist um grosse Steinhaufen, auch um sorgfältig aufgeschichtete »Türme« und um förmliche Alleen von Steinen.

II. Amhara. Cecchi, 1888, S. 21 — die Abbildung zeigt eine heute verschwundene phallische Säule aus der Gegend von Addis Abeba. Es ist wenig bekannt, dass solche — von den Amhara »Gran-Steine« genannten — Stelen in Schoa sehr häufig waren und dass es noch jetzt in der Umgebung von Dabra Berhan eine ganze Anzahl gibt.

Aus dem nordäthiopischen Raum will ich ausser den Stelen von Aksum (s. u.) nur ein Beispiel von den Tigre-Stämmen in Eritrea anführen (LITTMANN, 1910, S. 263): »If the dead man was brave, they plant as many stones around his tomb as he has killed persons and these are called 'witnesses'«. Vgl. weiter auch SCHWEINFURTH, 1899, S. 554—558, der Steinzylinder und Steinsetzungen der Bedja abbildet.

III. Westliche Galla (Leka). »Trophäen am Grabe, deren Zahl sich nach der der eroberten Lanzen, der Kühe und der vom Begrabenen getöteten Feinde richtet« — CECCHI, 1888, S. 369. Häufig auch geschnitzte Menschenfiguren — entweder der Tote selbst oder getötete Feinde auf dem Grabhügel: JUELL, 1935, Abb. S. 96; CERULLI, 1933, Abb. S. 40, 59 f.; WASSMANN, 1935, Abb. S. 65, S. 50.

IV. Vorgeschichtliche Grabdenkmäler im nördlichen und östlichen Gurage. Hier finden sich skulptierte Steine mit Darstellungen von Menschen, Lanzen und einer Reihe anderer Zeichen (vgl. auch *Fig. 6—9* und *Abb. 6/2* dieses Aufsatzes). CHOLLET—NEUVILLE, 1905, S. 86—100; NEUVILLE, 1928, S. 255—288; HODSON, 1927, S. 24 f.; BIEBER, 1906/1907, S. 4; AZAIS—CHAMBARD, 1931, *Atlas*, Pl. 42—47, 50/7, 54—59; WOHLENBERG, 1936, S. 274 f.

V. Kaffa. Nach dem Tode werden am Grabe Steine aufgerichtet, entsprechend der Zahl der getöteten Feinde — BIEBER, 1923, S. 32, 290, f., 361.

VI. Wolamo. Phallische Stelen (vgl. *Abb. 6/1* dieses Aufsatzes) — AZAIS—CHAMBARD, 1931, *Atlas* Pl. 95—96. Ich selbst konnte in Wolamo ausserdem noch über den Gräbern bedeutender Krieger errichtete Häuschen und Gerüste mit den zur Schau gestellten Trophäen der Toten sehen.

VII. Arussi-Galla (vgl. diesen Aufsatz).

VIII. Sidamo. Entrindete, aufgerichtete Bäume mit Schild und Speer als Gedächtnismal für das Totenfest, Bambuszylinder über dem Grab (vgl. *Fig. 4* und *Abb. 5/1*).

IX. GUČI—GALLA. Entrindete Bäume, an denen Trophäen hängen (vgl. *Fig. 5*), vgl.h ferner CHIOMIO, 1945 S. 131 f.

X. Vorgesceichtliche Stelen der Sidamo-Darassa-Region, meist phallisch, mit Zeichn und Gesichtern bedeckt (vgl. *Fig. 12—15*). AZAIS—CHAMBARD, 1931, *Atlas*, Pl. 69—80; WOHLENBERG, 1936, S. 448 f.; LECLANT, 1955.

XI. GIDIČČO. Hügel und Stelen auf Gräbern. HABERLAND, 1962, S. 711 (vgl. *Abb. 5/1* dieses Aufsatzes).

XII. Tsamako—Gauwada. Einfache Stelen aus grossen Steinen (vgl. *Abb. 4/2*) JENSEN, 1959, S. 304, 377 f.; *Abb. 4/2, 42 ; Taf. 26/5*.

XIV. Konso und Nachbarvölker (Gato, Maschile, vgl. *Abb. 4/1*). Aus Holz geschnitzte Figuren, die den Toten — von seinen Frauen und getöteten Feinden umgeben — zeigen. JENSEN—WOHLENBERG, 1936, S. 336, 352, 368, 384, 400, 416.

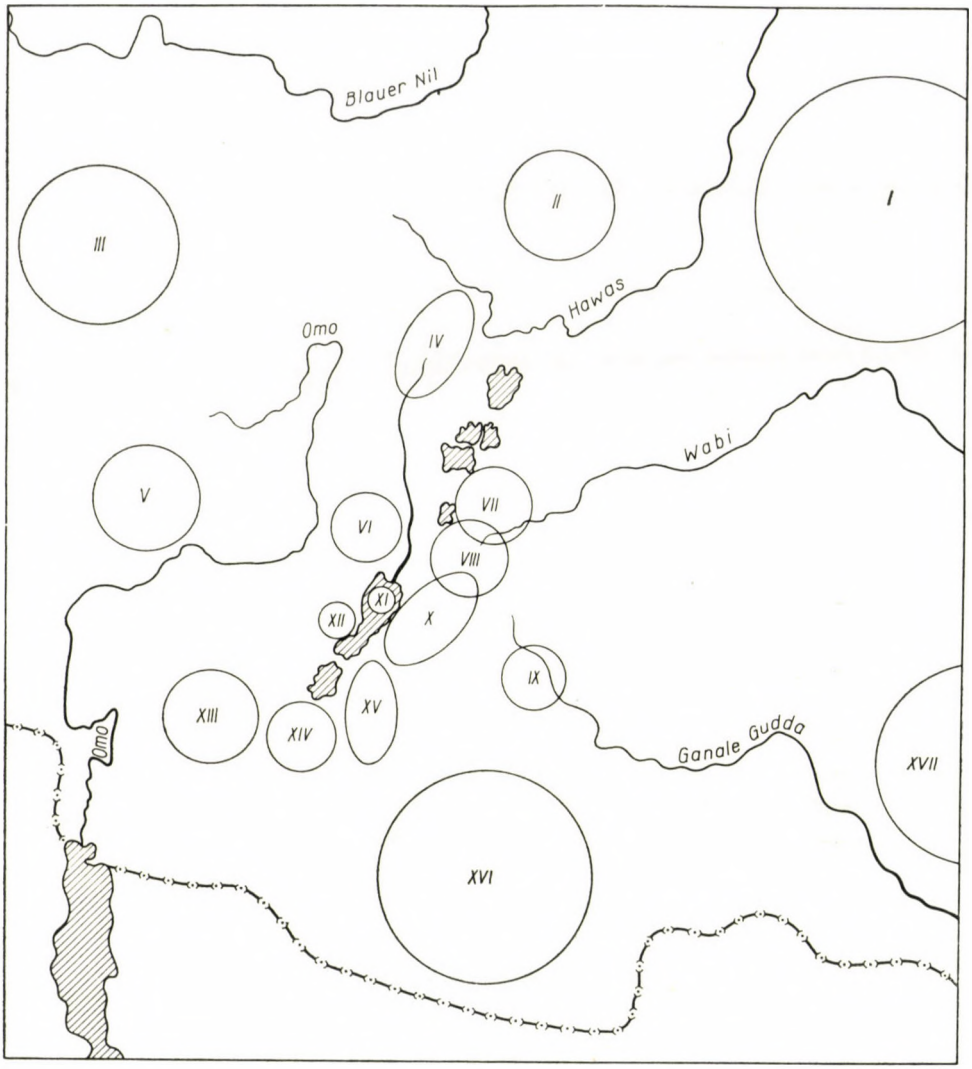


Fig. 3. Vorkommen megalithischer Anlagen und anderer Toten-Gedächtnismale im mittleren Süd-Äthiopien im Umkreis der Arussi

XV. Burği—Amarro. Steintumuli mit Trophäenzeichen. JENSEN, 1936, S. 143.

XVI. Borana. Runde Steintumuli, Trophäenbündel an Bäumen aufgehängt. HABERLAND, 1962. S. 242 f., Taf. 80/1.

XVII. Somali. Steinhaufen, Steintürme, Stelen. LEWIS, 1961, S. 103—106, CURLE, 1937, S. 315—327, CERULLI, 1932b, S. 163—169.

Man erkennt aus der Aufzählung, dass Äthiopien das Land einer Megalith-Kultur ist und — wie die vielen vorgeschichtlichen Male verraten — auch

war. Mit der Errichtung von Stein- und Holzdenkmalen geht die Anlage von Steinterassen, Steinhäusern, verschiedenen Mauerformen, Zisternen, Steinplätzen und Steinsitzen Hand in Hand. Aus den Angaben geht weiter hervor, dass alle Male denselben Zweck verfolgen, nämlich den Nachruhm des Toten, für den sie errichtet wurden, zu verkünden. Ein Vergleich der äthiopischen Gedächtnismale mit denen der Arussi wird auch ihren formellen Zusammenhang darlegen.

Bei den Arussi steht neben jedem vor noch nicht zu langer Zeit errichteten Grabmal angesehener Leute ein hoher Pfahl, ein Gabelpfahl oder ein Gerüst, auf dem die Schädel der für die Leichenfeier und das Totenopfer geschlachteten Rinder zur Schau gestellt sind (*Abb. 1/2, 3/1*, vgl. auch AZAIS—CHAMBARD, 1931, *Atlas* Pl. 65/3, JENSEN, 1936, S. 399). An den Stangen werden dabei abwechselnd Stücke der Rinde stehen gelassen und abgezogen und die blossen Stellen mit roter Erdfarbe bestrichen. Bei Leuten, die nicht getötet haben, wird die Rinde nicht geschält und auch keine Farbe angebracht. Die Rinderschädel sind ein Sinnbild des Reichtums des Verstorbenen. Diese hier zusätzlich zu den Grabsteinen aufgerichteten Gerüste finden verwandte Formen bei den Nachbarn, z. B. bei den Hadya, den Alabdu-Guği, den Darassa und den Sidamo, bei denen das Gerüst oder der Totenbaum allerdings nicht zusätzliches Zeichen, sondern Haupterinnerungsmal bildet. AZAIS—CHAMBARD bilden ein Grab (oder ein Gedächtnismal?) aus dem nördlichen Hadya-Gebiet (Marako), ab, das aus mehreren nebeneinander in den Boden gerammten Bambusstangen besteht. Es ist nicht erkennbar, ob die Stangen wie bei den Arussi rot gefärbt sind. Dazu bemerken die Verfasser: »Chaque bambou réprésentant un ennemi tué« (AZAIS—CHAMBARD, 1931, *Atlas*, Pl. 50/7). Die Alabdu und Drassa haben als Erinnerungszeichen einen Baum, dessen Rinde ebenfalls in Streifen abgezogen und dessen Holz rot gefärbt ist. An die Aststummel hängt man die Trophäen des Toten: Ringe aus den Kleidern der getöteten Feinde, in die man die weissen Töterfedern steckt, Schwänze der getöteten grossen Tiere und für jede Ehefrau des Toten eine Nackenstütze. (Die Nackenstütze gilt in ganz Süd-Äthiopien als weibliches Symbol und Insignie der verheirateten Frau *(Fig. 5)*.)

Die den Arussi im Südosten benachbarten Sidamo kennen zwei verschiedene Formen der Totenmale, die sich beide ebenfalls eng mit den Gedächtniszeichen der Arussi verbinden. Das eine ist der aus Bambus geflochtene Zylinder (oder offene Korb — *Abb. 5/2*), der über dem Grab aufgestellt wird und den die Arussi an der Sidamo-Grenze zusätzlich zu ihren Steinen aufstellen *(Fig. 2, Abb 2/1)*. Auch den kreisförmigen Graben um das Grab mit den beiden »Toren«, d. h. Erddämmen im Graben, im Osten und Westen haben sowohl die Sidamo wie die Arussi. Deutlicher als der Bambuszylinder, dessen Ausgestaltung bei den Sidamo vom Range des Verstorbenen nicht unbeeinflusst bleibt, gibt der »Totenbaum« über das Verdienst des Hinge-

schiedenen Auskunft *(Fig. 4)*. Der Baum — meist ein Podocarpus — wird oft von weither geholt, entrindet und in der Mitte des Festplatzes aufgepflanzt. Dort spielen sich die grossartigen Totenfeiern ab, während derer man der Taten des Toten gedenkt und seine Trophäen und Waffen vorführt. In halber Höhe

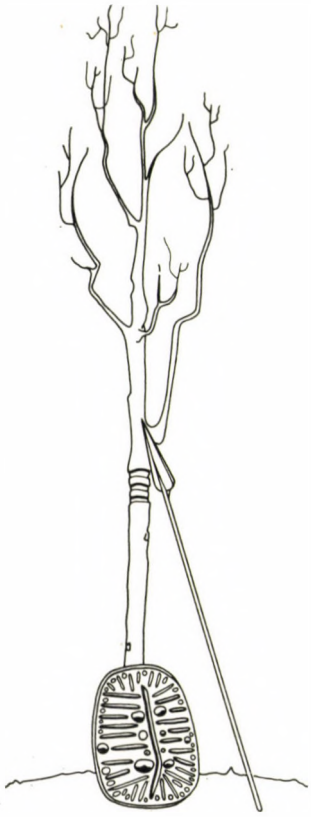


Fig. 4. Toten-Gedächtnisbaum der Sidamo (dori)

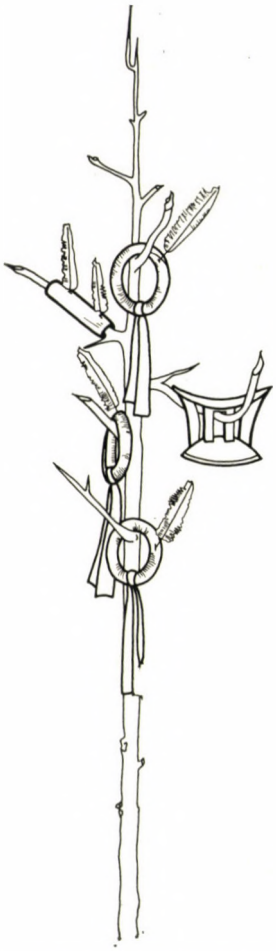


Fig. 5. Toten-Gedächtnisbaum der Darassa und Alabdu-Gudji

des Baumes sind drei tiefe Kerben angebracht, die sich kreisförmig um den Stamm ziehen. Sie sollen die Armringe repräsentieren, die den äthiopischen Töter auszeichnen und die z. B. auch an den Armen der Grabfiguren der Konso und ihrer Nachbarvölker nicht fehlen dürfen (vgl. *Abb. 4/1*). Am Baum lehnen Schild und Speer des Verstorbenen — Kriegerzeichen schlechthin — die bei anderen Stämmen (z. B. den Konso) durch die stilisierten Nachbildungen der erbeuteten Waffen ersetzt werden.

Boten diese Formen von Gräbern und Gedächtnismalen die Möglichkeit einer unmittelbaren Anknüpfung mit denen der Arussi allein durch die Art des Materials und seiner Gestaltung (Bäume, Stangen, rote Farbe usw.), so zeigen die nächsten Beispiele, wie auch unabhängig von den Baustoffen der diesen Anlagen zugrunde liegende Gedanke in allen Einzelheiten der gleiche bleibt. Dadurch wird es auch möglich, die Zeichen auf den Grabanlagen vergangener Völker zu verstehen. Nordwestlich der Arussi befinden sich in den heute von Hadya (Marako) und Gurage (Silti, Maskan, Aymallal) bewohnten Gebiet eine grosse Zahl von prähistorischen Grabsteinen, bei denen ich die Aufmerksamkeit auf die der Gemarkung Tiya im Norden lenken will. Sie sind unzählige Male abgebildet worden. Es sind z. T. arg verwitterte Steine, die ebenso wir die der Arussi aus weichem Tuff bestehen und wie diese eine ovale Form haben. Einige von ihnen tragen die groben Umrisse einer menschlichen Figur (vgl. *Fig. 9*), die meisten weisen Schwerter und andere Ornamente wie Kreise, Kreuze und undeutbare Zeichen auf. Als ich Abbildungen dieser Zeichen sah, war der Gedanke naheliegend, dass es sich bei den Schwertern um die Darstellung getöteter Feinde handelte — ebenso wie bei den Konso die getöteten Gegner durch stilisierte Speere und bei den Alabdu und Darassa durch Ringe aus dem Stoff ihrer Gewänder dargestellt werden. Und die anderen Zeichen? Mehr zufällig legte ich einem aus dieser Region stammenden Gurage Abbildungen der Stelen vor, worauf er ohne zu zögern die Schwerter als getötete Feinde und die sonderbaren Gebilde (unten auf *Fig. 6, 7, 8*) — als Nackenstützen deutete, d. h. als Zeichen, dass der Verstorbene ein verheirateter Mann war ! (Diese Angabe hat natürlich nur begrenzten Wert, doch soll man solche Aussagen nicht vorschnell verwerfen). Ebenso wie bei den Alabdu und Guği, die soviele Nackenstützen an den Totenbaum hängen, wie der Tote Frauen hatte, sollen auch die Grabmäler dieser verschwundenen Völker aussagen, dass nicht das Töten allein den vollen Mann ausmacht, sondern erst seine Verbindung mit der anderen Seite des Lebensgesetzes (Heiraten und Zeugen neuen Lebens). Wir erinnern uns daran, dass bei den Arussi der kinderlose Töter kein Grabmal erhielt !

Zweifellos gehören auch die bekannten Stelen aus Aksum mit in diesen Zusammenhang. Wenn auch die monumentale Grösse der Stelen und die Nachbildung von Stockwerken der in Süd-Arabien und vielleicht auch in Nord-Äthiopien verbreiteten Hochhäuser fremde Elemente sind, so gehört doch die Idee der Stele selbst nach Äthiopien. Es wird meist übersehen, dass neben den skulptierten Stelen in Aksum eine noch grössere Zahl unbehauener Steine stehen, wie man sie in grossen Mengen auch in Süd-Äthiopien findet (vgl. z. B. *Abb. 4/2*, auf der man die über zwei Meter hohen Grabstelen der Gauwada westlich der Konso sieht). Auch könnte man das die höchste Aksum-Stele krönende Zeichen, das oft als Mondsymbol gedeutet wird, mit wohl grösserem Recht als einen stilisierten Phallus ansehen. Das würde besser in diesen

Zusammenhang passen (vgl. *Abb. 6/1*). Bis ins Detail wiederholen sich Formen südäthiopischen Totenkultes hier im Norden. So zeigt ein Stelenfragment aus Aksum zwei Speere und einen Schild auf Vorder- und Rückseite, so dass

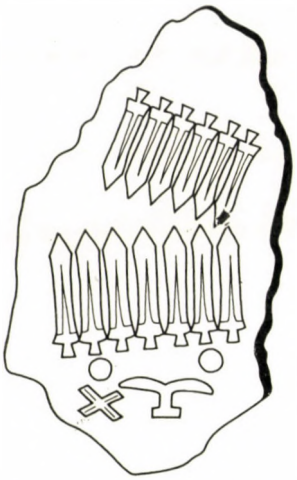


Fig. 6. Stele aus Tiya-Soddu (nördliches Gurage)

Fig. 7. Stele aus Tiya-Soddu (nördliches Gurage)

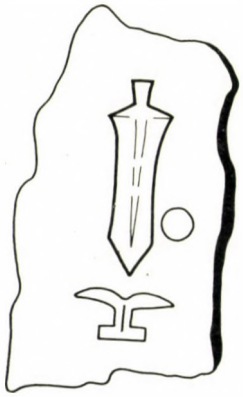
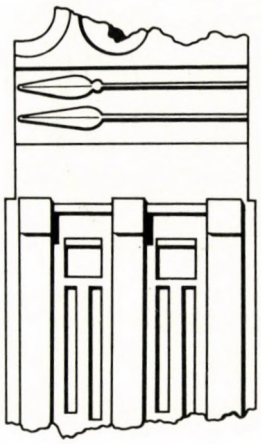


Fig. 8. Stele aus Tiya-Soddu (nördliches Gurage)

Fig. 9. Stele aus Tiya-Soddu (nördliches Gurage)

diese Bauwerke auch hierin zumindest formelle Beziehungen haben. Leider besitzen wir keine Überlieferungen über die Bedeutung der Aksum-Stelen. Es ist daher wohl keine zu gewagte Behauptung, allen diesen Monumenten den Sinn von Gedenktafeln zuzuschreiben, nur verkünden nicht Buchstaben, sondern Symbole und Bilder den Ruhm der Verstorbenen.

In diesem Zusammenhang löst sich auch das Problem, weshalb die Arussi solche prächtigen Steine errichten, da die meisten Galla wohl die Totenehrung, aber selten monumentale Grabanlagen kennen und sich mit bescheidenen Erdhügeln und der Zurschaustellung der Trophäen begnügen. Wie die Traditionen der Arussi selbst berichten, rückten sie erst vor wenigen hundert Jahren — vermutlich nach 1500 — in das Gebiet des ostafrikanischen Grabens, die äthiopische Seenregion, ein und vertrieben die vor ihnen dort lebenden Hadya oder assimilierten sie. Vermutlich übernahmen sie von diesem Volk oder mit ihm verwandten, heute verschwundenen Gruppen, auch die



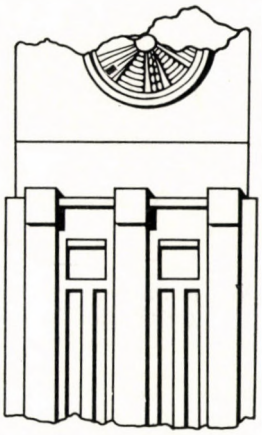


Fig. 10. und *11.* Vorder- und Rückseite eines Stelenfragmentes aus Aksum

bemalten Grabsteine, die in einem so engen Zusammenhang mit der ebenfalls auf altem Hadya-Boden errichteten Steinen von Tiya stehen.

Aber nicht nur die Form der Gerüste am Grabe oder die Form der Steine und der Ausdruckswillen der gesamten Anlage verbinden Arussi mit anderen Gebieten Äthiopiens. Auch die Zeichen auf den Steinen selbst stehen nicht isoliert da. Ich erwähnte, dass die Arussi selbst sagten, dass ursprünglich nur die einfachen Zeichen vorherrschend waren, wie sie z. B. die auf *Taf. XII* abgebildeten Grabanlagen zieren und dass man in jüngerer Zeit begonnen habe, die wirren Ornamente wie auf *Taf. II* oder die mennschlichen Figuren anzubringen. Bei einer Durchsicht der Ornamente auf den Steinen fällt auf, dass sie im Grunde nur Variationen von zwei Grund-Motiven darstellen, nämlich vom Kreispunkt (»circle dot« — meist mit zwei konzentrischen Kreisen) und davon ausgehenden Bündeln von drei parallelen Linien, die sehr häufig als Andreas-Kreuz angeordnet sind. (Nur am Rande sei bemerkt, dass das in Afrika weit verbreitete und bevorzugt auf Elfenbeinarbeiten angebrachte circle-dot-Muster in Äthiopien die Armringe der Töter ziert!)

Fig. 12. Phallische Stele aus dem Darassa-Land

Fig. 13. Phallische Stele aus dem Darassa-Land

Fig. 14. Phallische Stele aus dem Darassa-Land

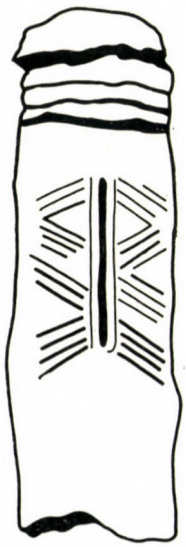


Fig. 15. Phallische Stele aus dem Darassa-Land

Wir finden diese Zeichen (Kreispunkt oder konzentrische Kreise, auch Halbkreise und parallele Linien in Kreuzform) in strengerer Wiedergabe auf den vorgeschichtlichen Stelen das Darassa-Landes wieder, die ausserdem auch noch andere, bereits erwähnte Elemente tragen: die phallische Marke — Symbol des Zeugens und Tötens zugleich (abgetrenntes membrum virile des erschlagenen Feindes!) —, die drei Armringe *(Fig. 15)* und die Lanzen *(Fig. 13)*.

Die Arussi-Stelen stellen also ein Weiterleben vorgeschichtlicher Formen dar, die weit über ganz Äthiopien verbreitet und die monumentaler Ausdruck des äthiopischen Verdienstkomplexes sind. Wie alt die damit verbundene Kultur ist, kann heute noch nicht mit Bestimmtheit gesagt werden — zweifellos ist sie mindestens ebenso alt wie die aksumitische Kultur, also bereits in vorchristliche Zeit zurückgehend. Angesichts des Fehlens archäologischer Untersuchungen aus diesem Raum muss man sich zunächst mit diesem Datum begnügen. Ebenso ist es nicht möglich, dieses Megalithikum mit heute in Äthiopien verbreiteten Völkern oder Sprachgruppen in Zusammenhang zu bringen. Ethnische und linguistische Grenzen stimmen nicht mit den Gebieten des Vorkommens von Stelen und anderen megalithischen Bauten überein. Auf eine ehemals einheitliche Schicht könnte der häufig erscheinende Ortsname Soddu deuten, der bei Völkern der verschiedensten Sprachgruppen auftaucht (Amhara, Gurage, Wolamo, Galla, Darassa) und der das massierte Vorkommen von Stelen anzeigt (vgl. auch CHIOMIO, 1945, S. 139 f.).

In diesem Umkreis erscheinen die bunten Steine der Arussi nicht als fremdes Element. Ihre Zeichen können wir heute im einzelnen nicht mehr deuten. Doch dürfte es sicher sein, dass sie ebenso wie die Ritzungen auf den vorgeschichtlichen Stelen des Darassa-Landes Chiffren darstellten, Symbole, die ebenso wie die Schwerter oder Nackenstützen auf den Steinen anderer Völker einst die Verdienste des hier Begrabenen verewigen sollten.

LITERATUR

AZAIS, M. et CHAMBARD, R. 1931. *Cinq années de recherches archéologiques en Ethiopie.* Paris.

BAILLOUT, G. 1959. *La Préhistoire de l'Ethiopie.* Cahiers de l'Afrique et l'Asie V. Mer-Rouge — Afrique Orientale. Paris.

BIEBER, FR. 1906/1907. *Durch Galla-Land nach Kaffa und Dauro.* Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Wien.

BIEBER, FR. 1923. *Kaffa.* Bd. II. Münster.

BUXTON, D. 1949. *Travels in Ethiopia.* London.

CECCHI, A. 1888. *5 Jahre in Ostafrika.* Leipzig.

CERULLI, E. 1932a. *Le popolazioni del bacino superiore dello Uabi.* In: Savoia-Aosta 1932.

CERULLI, E. 1932b. *Tradizioni storiche e monumenti della Migiurtina.* Africa Italiana IV. Napoli. 1933. Etiopia Occidentale. Bd. II. Roma.

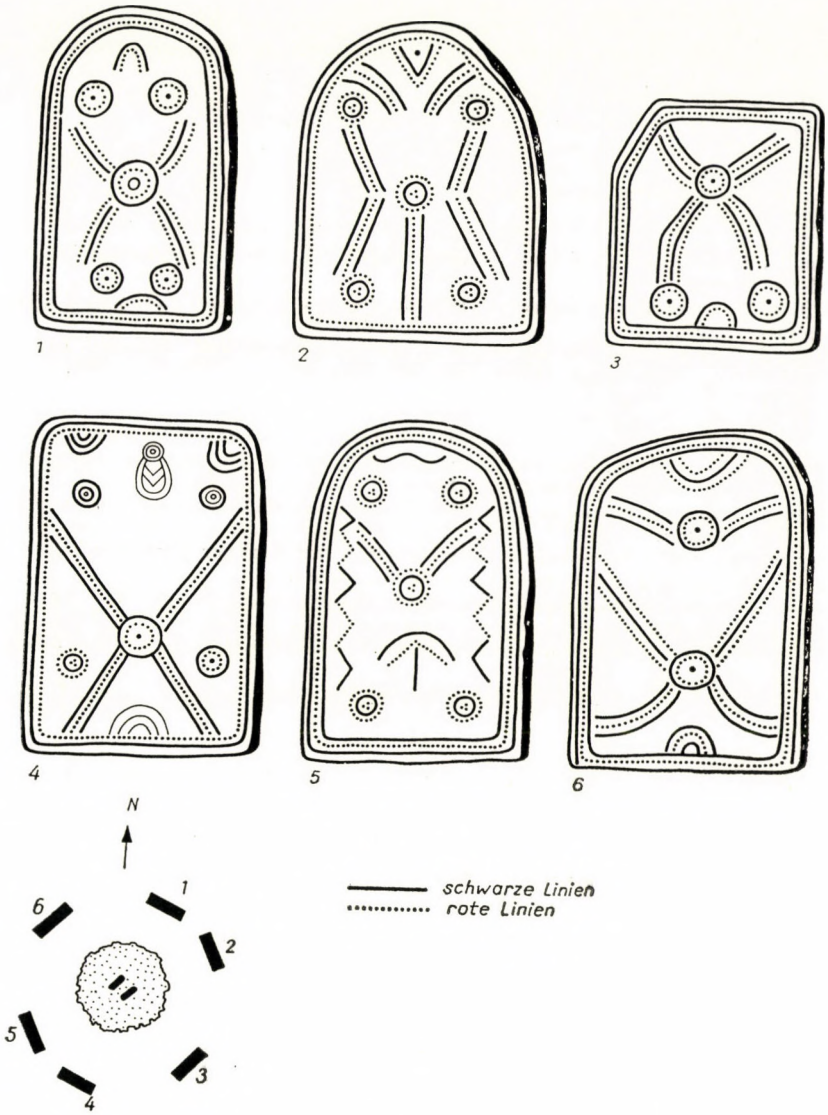
CHIOMIO, G. 1945. *Da Harro Uolabo al Uabi (monoliti e tombe).* Studi Etiopici. Roma.

CHOLLET, V. et NEUVILLE, H. 1905. *Note préliminaire sur les mégalithes observés dans le Soddo.* Bulletin de la société philomathique de Paris, Bd. VII. Paris.

CONTI ROSSINI, C. 1928. *Storia d'Etiopia.* Bergamo.

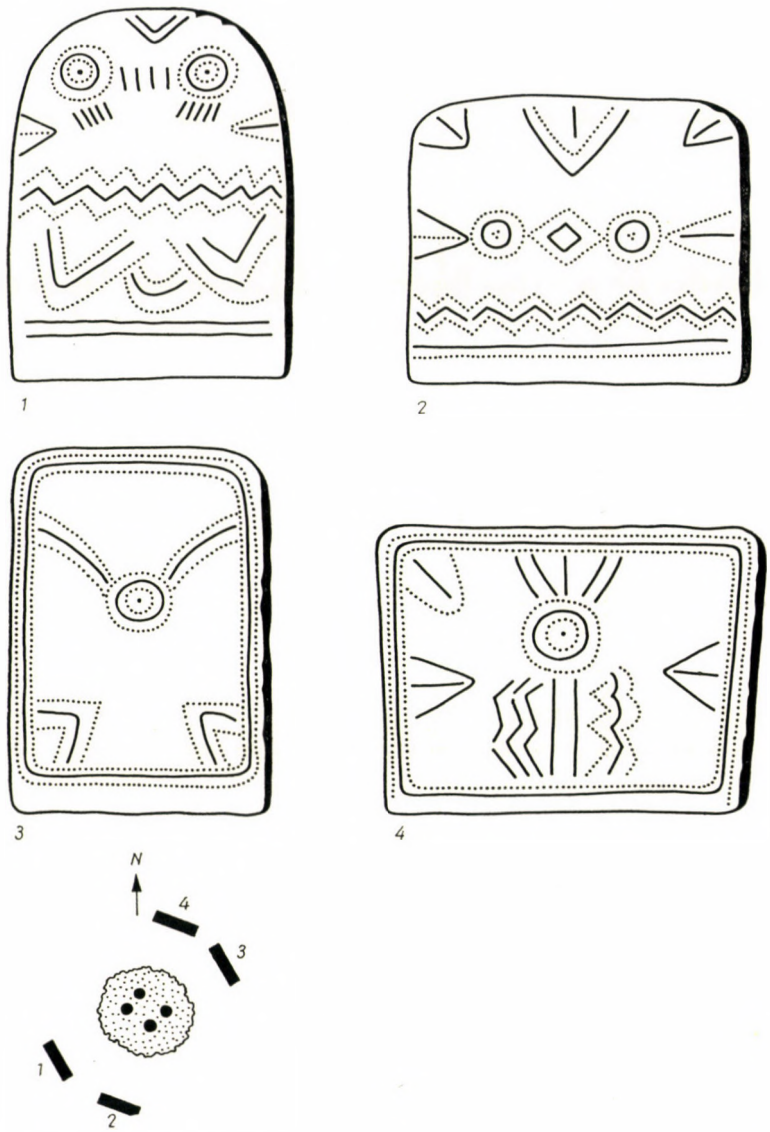
CURLE, A. T. 1933. *Prehistoric Graves in the Northern Frontier Province of Kenya Colony.* Man, Bd. 33. London.

CURLE, A. T. 1937. *The Ruined Towns of Somaliland.* Antiquity, Bd. XI. Ashmore Green.
FAUROT, L. 1886. *Note sur les Tumuli du Territoire d'Obock.* Revue d'Ethnographie, Bd. V. Paris.
FROBENIUS, L. 1933. *Kulturgeschichte Afrikas.* Zürich.
HABERLAND, E. 1957. *Verdienstfeste in Süd-Äthiopien.* Paideuma, Bd. VI. Wiesbaden.
HABERLAND, E. 1960. *Äthiopische Dachaufsätze.* Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XVII. Berlin.
HABERLAND, E. 1962. *Galla Süd-Äthiopiens.* Stuttgart.
HODSON, A. W. 1927. *Seven Years in Southern Abyssinia.* London.
JENSEN, AD. E. 1936. *Im Lande des Gada.* Stuttgart.
JOUSSEAUME, D. 1895. *Réflexion anthropologiques à propos des tumulus et des silex taillés des Somalis et des Dankali.* L'Anthropologie. Paris.
JUELL, H. 1935. *Etiopia.* Oslo.
KAMMERER, A. 1926. *Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie.* Paris.
KRENCKER, D. 1913. *Ältere Denkmäler Nordabessiniens.* (Bd. II. der Deutschen Aksum-Expedition). Berlin.
LECLANT, J. 1955. *Deux têtes de pierres dressées du Sidamo.* Annales d'Ethiopie, Bd. II. Addis Ababa — Paris.
LEWIS, J. 1961. *The so-called »Galla-Graves« of Northern Somaliland.* Man, Bd. 61. London.
LITTMANN, E. 1910. *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia.* Bd. I. Leyden.
MERKER, M. 1910. *Die Masai.* Berlin.
NESBITT, L. M. 1934. *Desert and Forest.* London.
NEUVILLE, H. 1928. *Contribution à l'étude des mégalitthes abyssins.* L'Anthropologie. Paris.
SAVOIA-AOSTA, L. A. DI 1933. *La esplorazione dello Uabi — Uebi Scebeli. Dalle sue sorgenti nella Etiopia meridionale alla Somalia Italiana.* Milano.
SCOTT, H. 1951. *Journey to the Gughé Highlands.* Proceedings of the Linnean Society of London, Bd. 162. London.
SCHWEINFURTH, G. 1899. *Bega-Gräber.* Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte Nr. 31. Berlin.
VERNEAU, R. 1924. *Les mégalithes de l'Abyssinie.* L'Anthropologie, Bd. XXXIV. Paris.
WASSMANN, D. 1935. *Das Oromovolk auf unserem abessinischen Missionsfelde.* Herrmannsburg.
WOHLENBERG, H. 1936. *Vorgeschichtliche Megalithen in Südabessinien.* In: JENSEN, Ad. E. 1936.



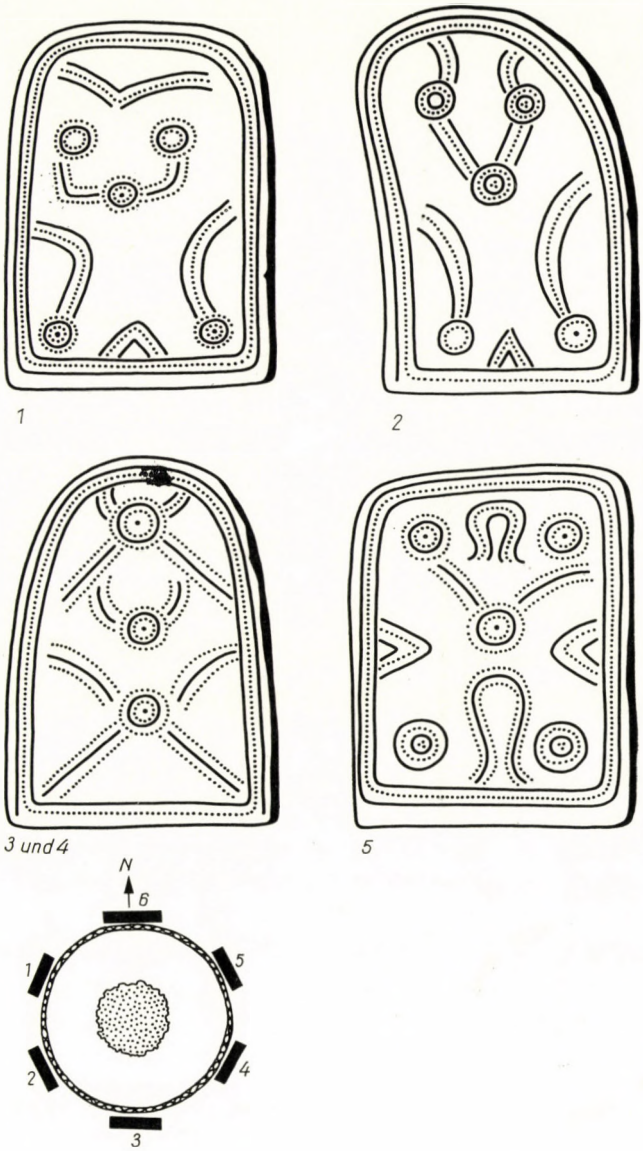
Tafel I.

Westlich Kuyera. Islamisch. 6 Grabsteine. In der Mitte Stein-Tumulus mit zwei aufrecht stehenden flachen Steinen auf der Spitze



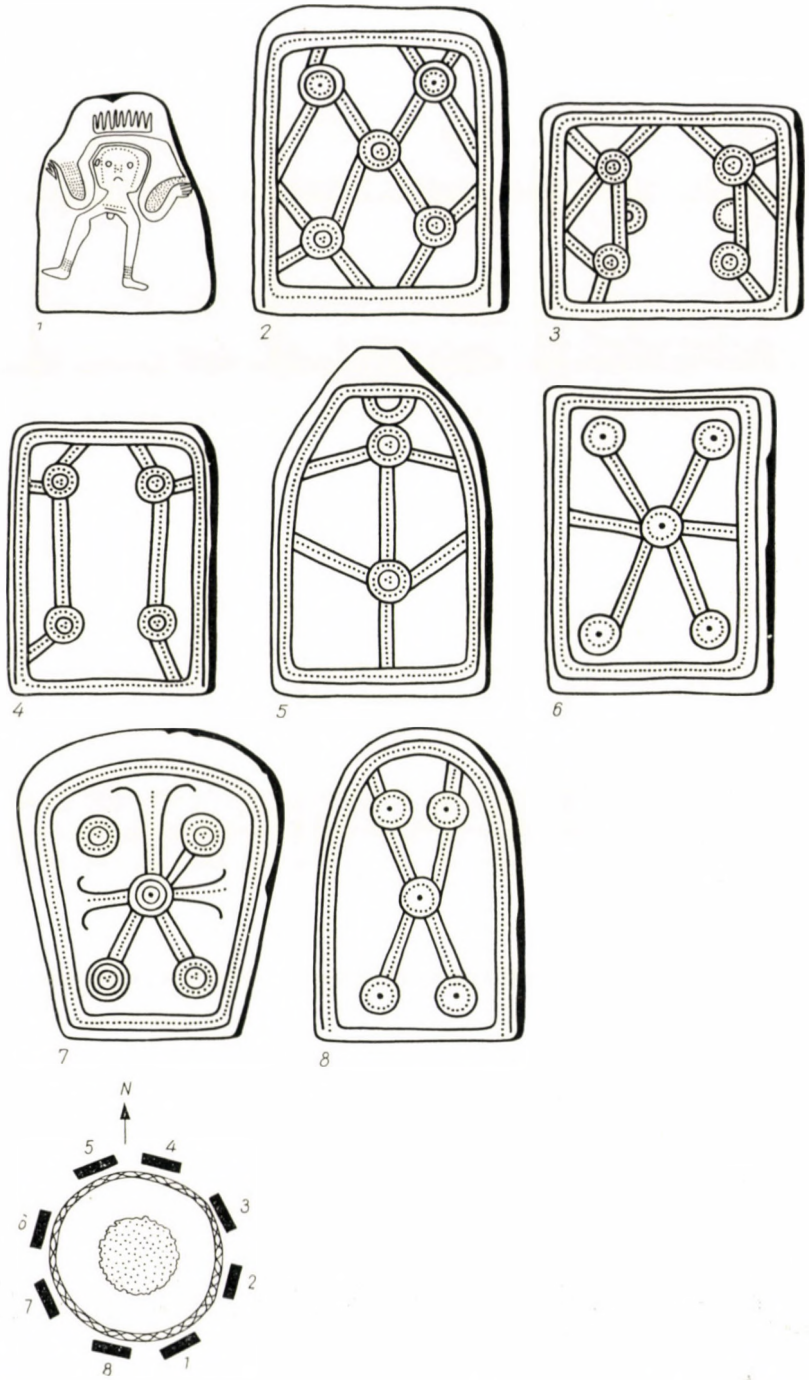
Tafel II.

Westlich Sole. Islamisch. 4 Grabsteine. Stein 4 stark verblaßt. Auf dem Steinhaufen in der Mitte 4 Pygeum-Bäume



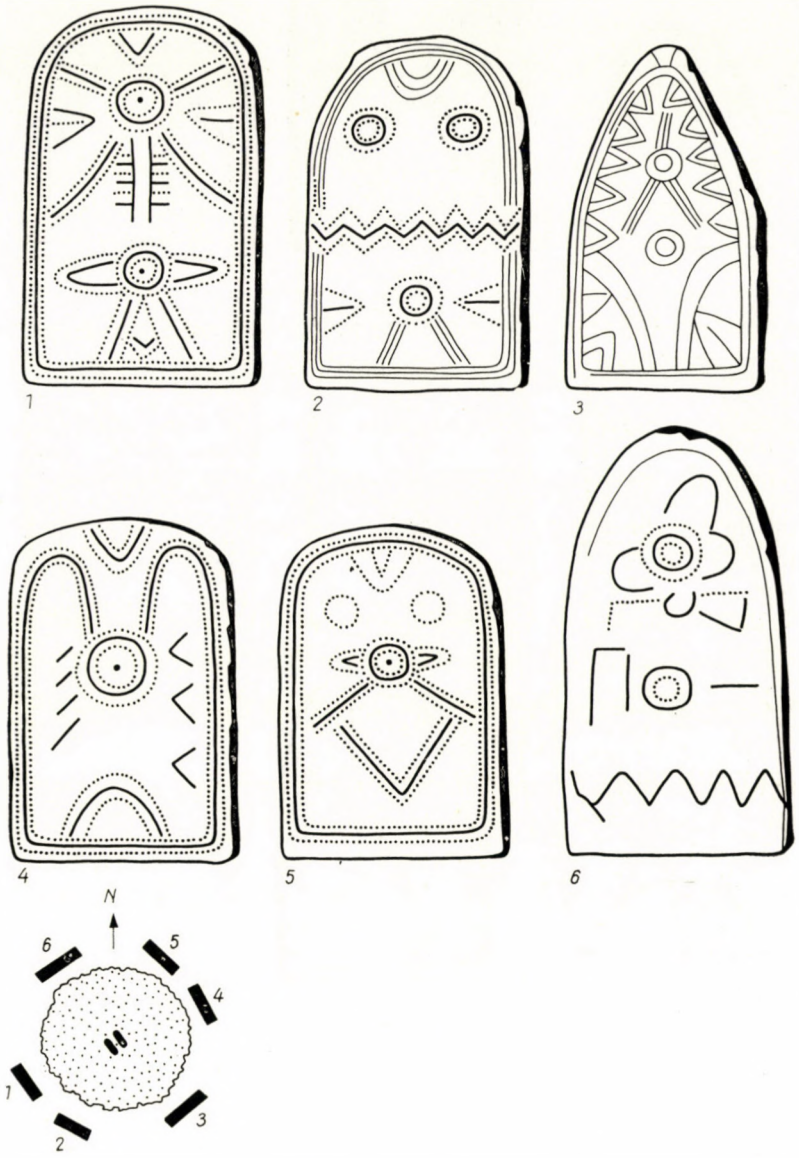
Tafel III.

Westlich Sole an der Straße nach Šašamana, dicht bei einer christlichen Kirche. Heidnisch. 6 Grabsteine. Stein 6 unbemalt, Stein 3 und 4 identisch. In der Mitte kleiner Steinhaufen. Um das Grab ein Zylinder aus geflochtenen Bambus-Latten (madada)



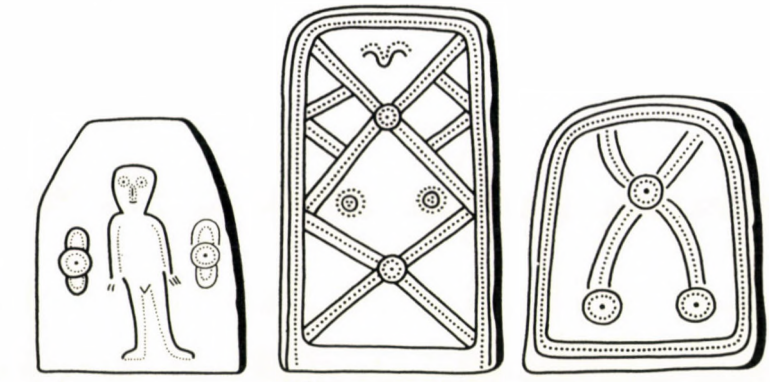
Tafel IV.

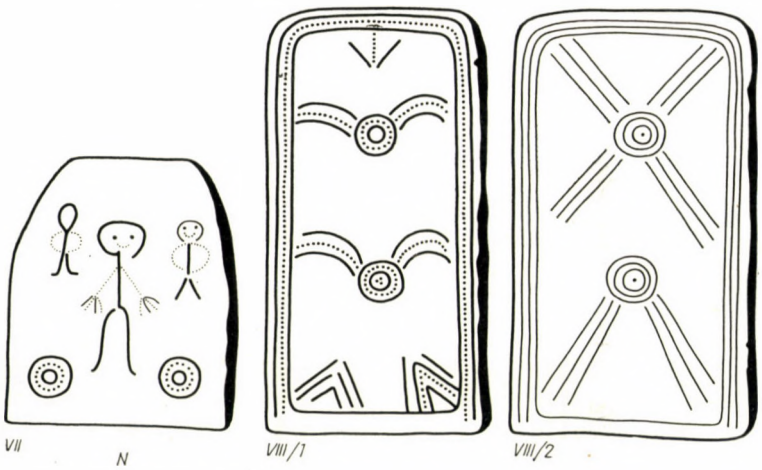
6 km südlich von Sole. Heidnisch. 8 Steine. Auf Stein 1 der Tote im Flachrelief, der »Kamm« über seinem Haupt soll die Federn (bali) darstellen, mit denen sich der erfolgreiche Töter schmückt, oder das Grasbüschel, das den Führer des gada-Systems (abba gada) auszeichnet. In der Mitte kleiner Steinhaufen. Um das Grab ein Zylinder aus geflochtenen Bambus-Latten (madada)

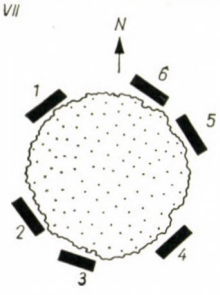


Tafel V.

Westlich Sole. Islamisch. Der Tote gehörte zum Klan madaršo. 6 Grabsteine. Stein 3 und 6 sehr verblasst. Auf dem Stein-Tumulus zwei aufrecht stehende flache Steine. Reste eines Bambus-Zylinders



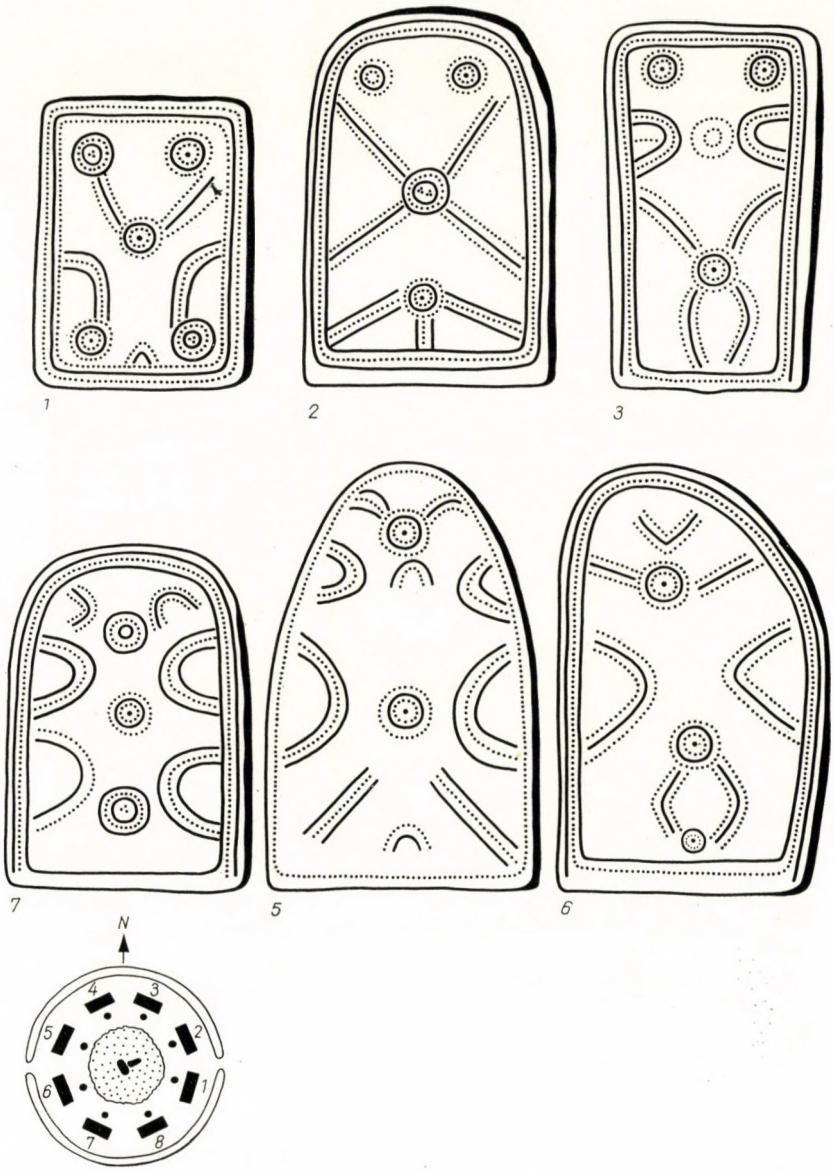




Tafel VI.
6 km südlich Sole. Islamisch. 6 Steine. Auf Stein 1 der Tote, Steine 2, 3 und 4 konventionelle Formen, stark verblasst und hier nicht aufgeführt. In der Mitte des Grabes flacher Stein-Tumulus

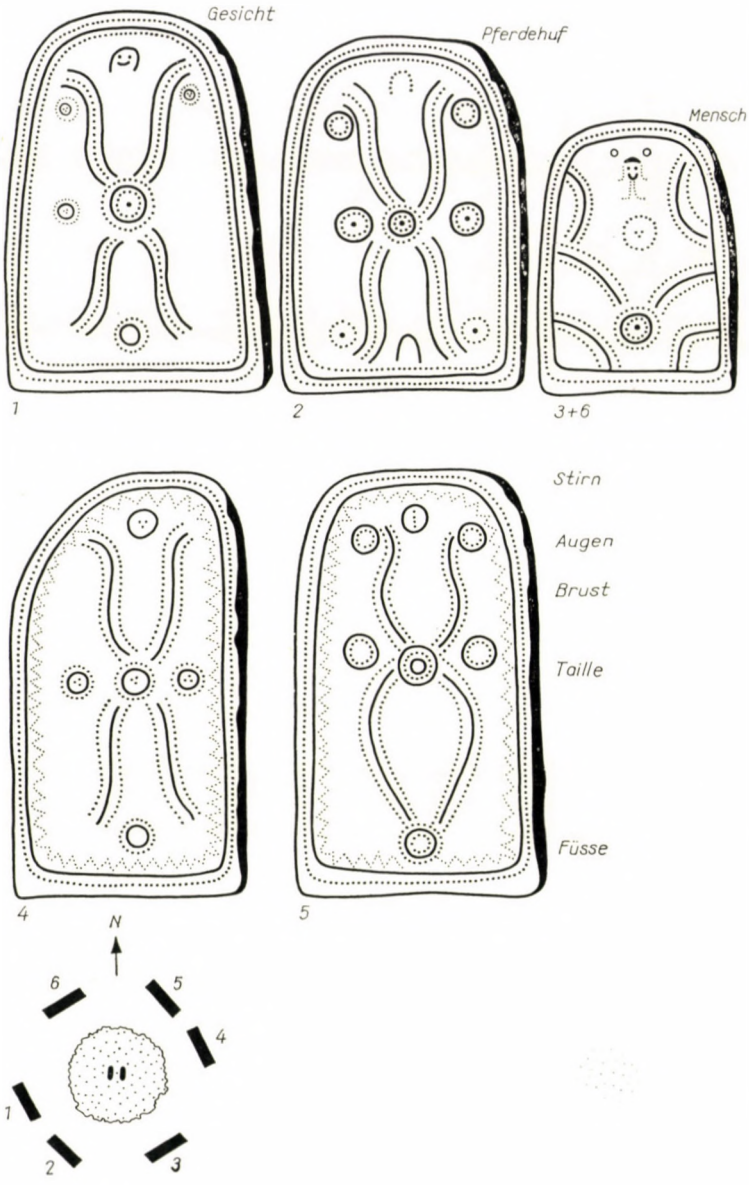
Tafel VII.
Ein einzelner Grabstein westlich Kuyera, vielleicht Rest einer größeren Anlage. Angeblich die Darstellung des Toten mit zwei von ihm getöteten Menschen

Tafel VIII.
Ein einzelner Grabstein östlich der Strasse Kuyera-Negelli. Vermutlich islamisch, da in Nordost-Südwest-Richtung orientiert. Beidseitig bemalt. Die nach Nordost weisende Fläche (VIII/2) stark verblasst



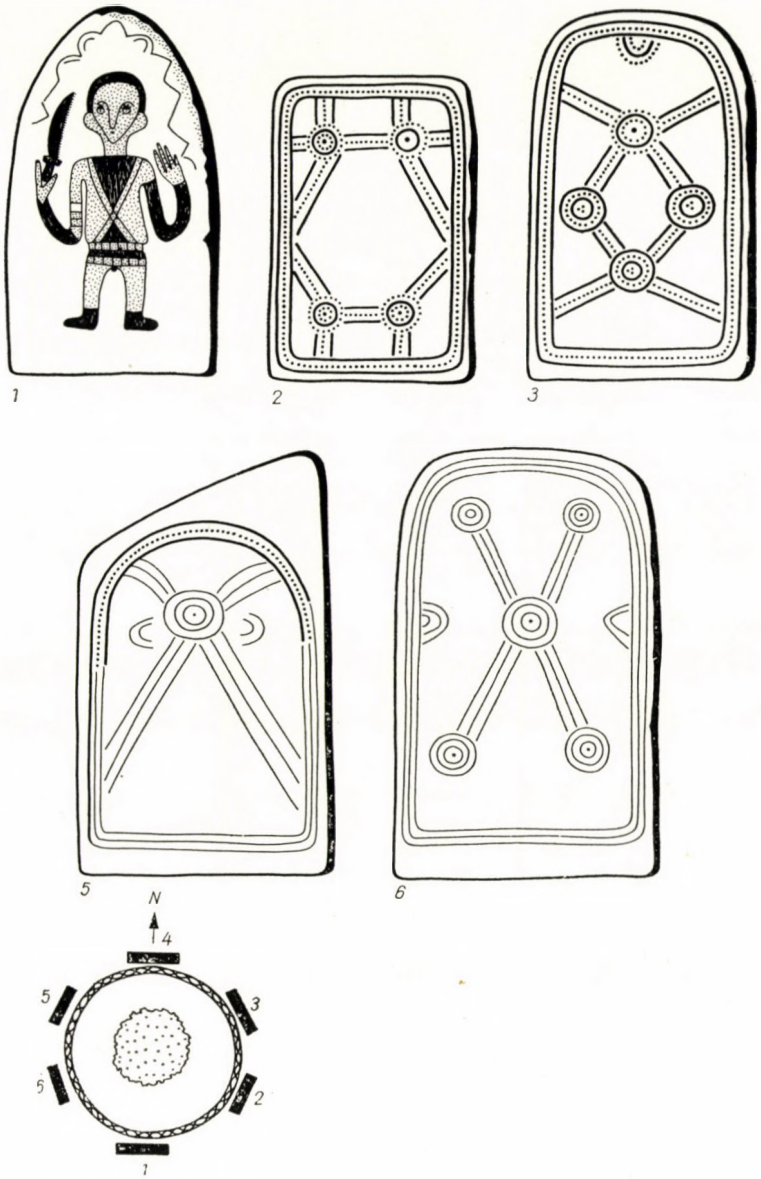
Tafel IX.

Westlich Kuyera. Heidnisch. 8 Grabsteine. Steine 4 und 8 ohne Verzierung. Die Grabanlage ist von einem Graben umgeben, der im Osten und im Westen durch einen »Damm« unterbrochen wird. Vor dem östlichen Tor Platz (x) für Libationen und blutige Opfer. 8 Euphorbien stehen im Kreis um das Grab. Über dem Grab Erdhügel, darauf 2 flache aufrecht gestellte Steine



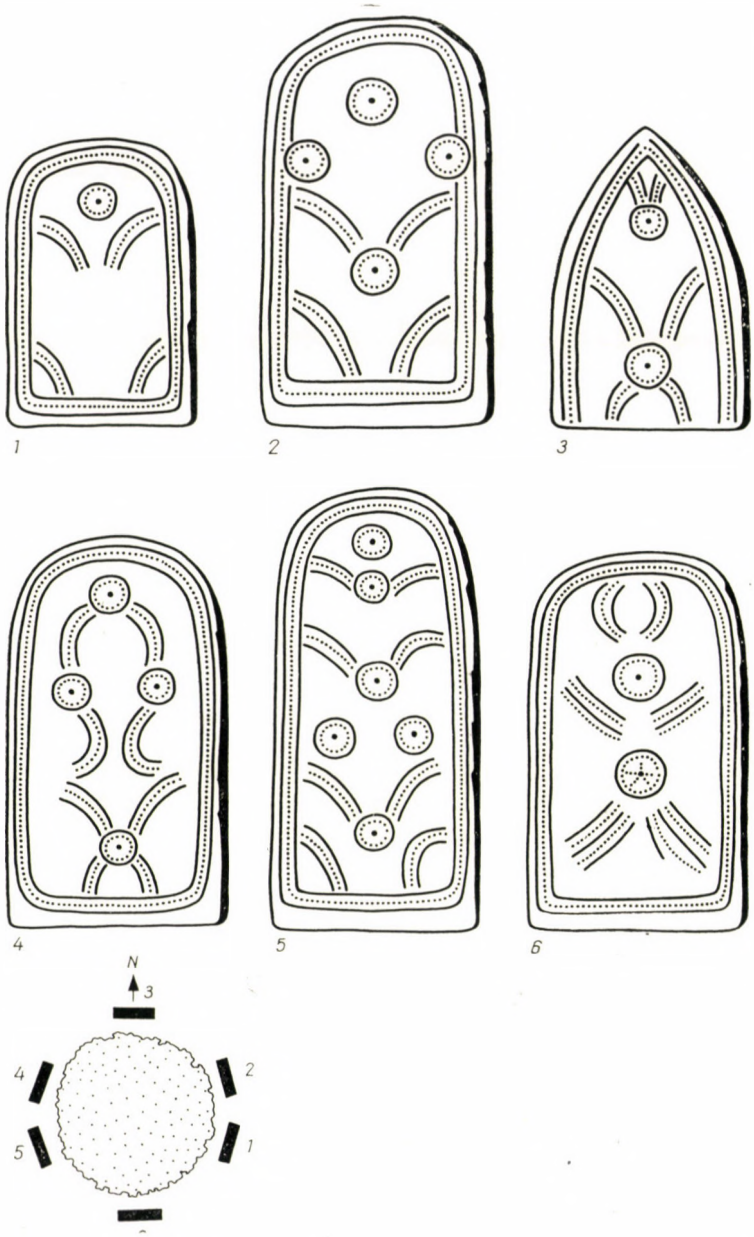
Tafel X.

4 km westlich der Lepra-Station Kuyera. Islamisch. 6 Steine. Steine 3 und 6 identisch. Bemerkenswert auf Stein 1 das Gesicht, auf Stein 2 der Pferdehuf, auf Stein 3 der Mensch und auf Stein 5 die stilisierte Menschendarstellung

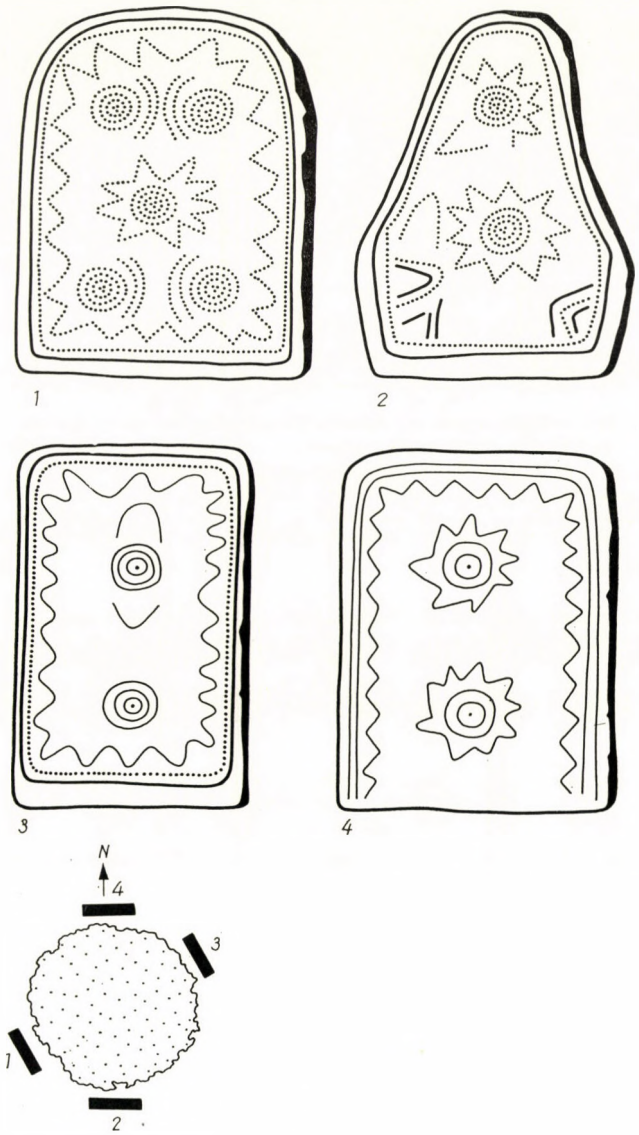


Tafel XI.

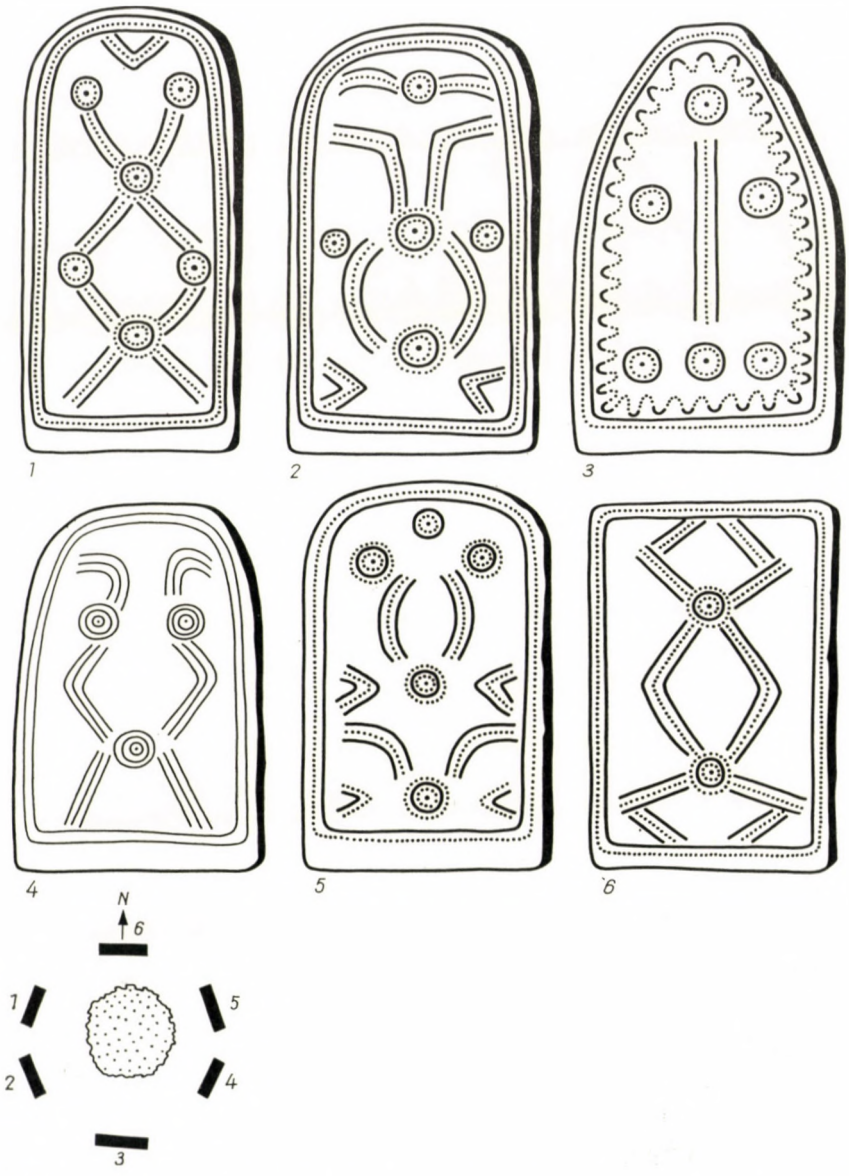
6 km südlich von Sole. Trotz Figur heidnisch. 6 Grabsteine. Auf Stein 1 der Tote mit Schwert, Patronengurt und Schulterriemen. Stein 4 unverziert, Steine 5 und 6 sehr verblasst. Auf dem Grab kleiner Steinhaufen, um das Grab Zylinder aus geflochtenen Bambus-Latten



Tafel XII.
Westlich der Strasse Kuyera-Negelli. Heidnisch. Eine sehr »typische« Grabanlage. 6 Grabsteine. In der Mitte großer Steinhaufen



Tafel XIII.
Östlich der Strasse Kuyera-Negelli. Islamisch. 4 Steine. Steine 3 und 4 stark verblasst. In der Mitte Steinhaufen



Tafel XIV.
Östlich der Strasse Kuyera-Negelli. Heidnisch. Grabstätte des Häuptlings Abba Kenta. 6 Steine. Stein 4 stark verblasst. In der Mitte ein hoher, von Ranken-Euphorbien überwachsener Erdhaufen

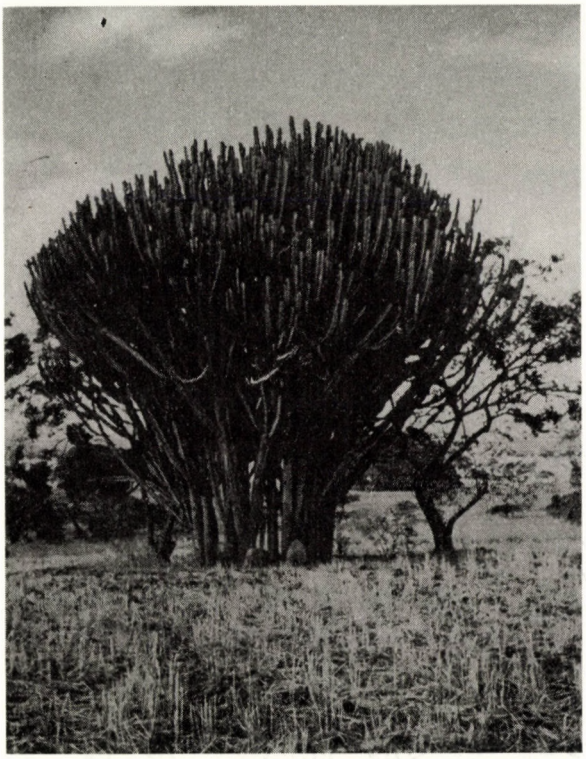


Abb. 1/1

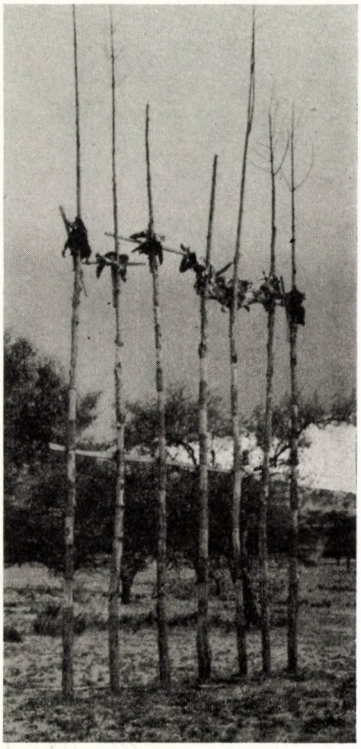


Abb. 1/3

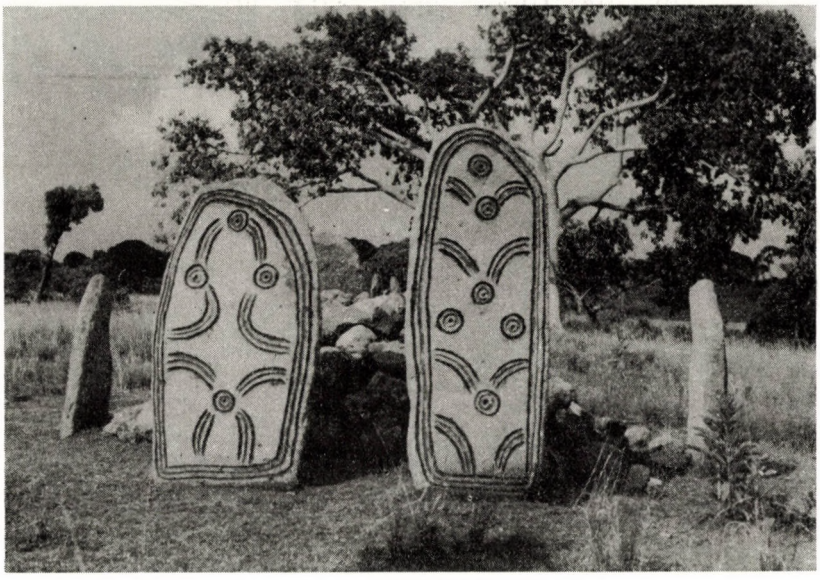


Abb. 1/2

Abb. 2/1

Abb. 2/2

Abb. 2/3

Abb. 3/1

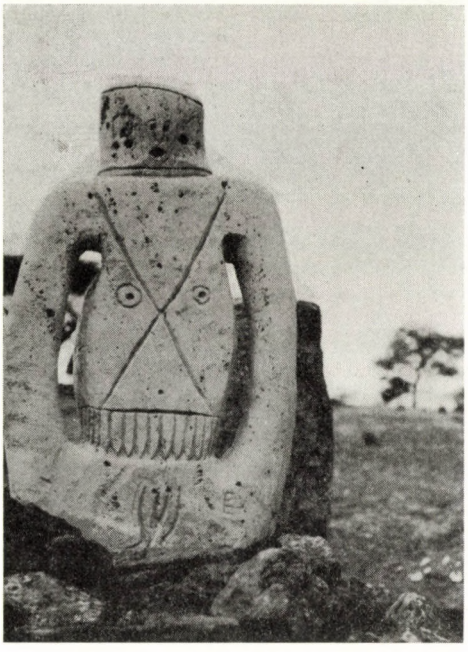


Abb. 3/2

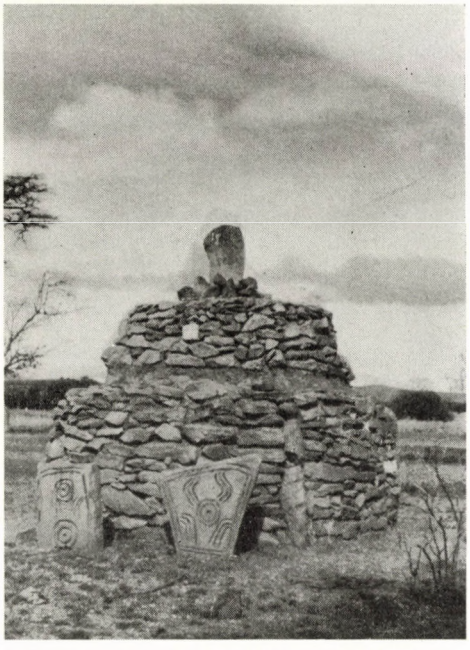


Abb. 3/3

Abb. 4/1

Abb. 4/2

Abb. 5/1

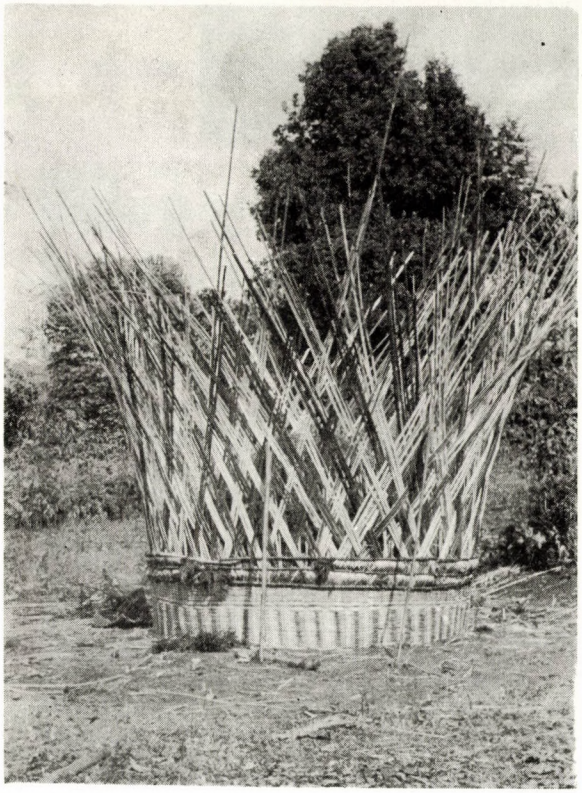


Abb. 5/2

Abb. 6/1

Abb. 6/2

Abb. 1. Arussi-Gräber

1. Grabanlage bei Kuyera (vgl. *Tafel XII*).
2. Grabanlage nördlich Kuyera: im Kreis gepflanzte Euphorbien und kleine Steine.
3. Schädelgerüst bei einer Grabanlage: die Stangen sind in einzelnen Abschnitten entrindet und mit roter Farbe bemalt. Oben die Schädel der bei der Totenfeier geschlachteten Rinder.

Abb. 2. Arussi-Gräber

1. Grabanlage bei Sole. Steine rund um einem Zylinder aus geflochtenen Bambus-Latten (vgl. *Tafel IV*).
2. Grabanlage 6 km westlich Šašamana. Rechts hinter dem Grabe zwei Schädelstangen.
3. Grabanlage bei Sole mit Zylinder aus geflochtenen Bambus-Latten (vgl. *Abb. XI*).

Abb. 3. Islamische Arussi-Gräber

1. Grabanlage 25 km westlich Šašamana, dicht an der Alaba-Grenze. Rechts das Schädelgerüst.
2. Detail von der gleichen Anlage: Rohe Plastik des Toten mit Patronengurt und Schulterriemen.
3. Grabanlage 6 km westlich Šašamana. Stufen-Pyramide über dem Grab.

Abb. 4. 1. Gedächtnismal der Mašile (nördlich der Konso). Der Tote umgeben von seinen Frauen und den von ihm getöteten Feinden. Hinter den Figuren ein Kerbpfahl.
2. Gedächtnismal der Gauwada (westlich der Konso) für einen großen Krieger. Die Stelen geben die Zahl der getöteten Feinde an.

Abb. 5.1. Grab der Gidiččo im Margherita-See. Auf dem Tumulus aus großen Steinplatten oben ein zerbrochener Tontopf, an der Seite die zum Ausheben der Graberde benutzte Flechtplatte.
Abb. 5.2 Grab der Sidamo mit Zylinder aus Bambusgeflecht.

Abb. 6. 1. Phallische Stelen bei Soddu-Wolamo, vorgeschichtlich.
2. Grab oder Erinnerungsmal in Silti (Süd-Gurage) mit Darstellungen von Menschen, Waffen, Nackenstützen u. a. Vermutlich symbolisieren die rundlichen Gebilde oben Eisengeld.

DENKMÄLER DER SAMOJEDISCHEN KULTUR IM SCHAMANISMUS DER OSTSAJANISCHEN VÖLKER

von

VILMOS DIÓSZEGI

ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

Gelegentlich der Untersuchung der intraethnischen Unterschiede und der interethnischen Übereinstimmungen im Schamanismus der Tuwa (früher: Sojoten oder Urianchajen) konnten wir feststellen, dass die einstigen Schamanengeräte der Einwohnerschaft des heutigen Tuwinischen Autonomen Gebietes keineswegs ein einheitliches Bild zeigen: Die Tuwa, die als Steppenbewohner Pferde und Rinder halten, unterscheiden sich sehr krass von den Rentierzüchtern der Taiga.[1] In meiner einschlägigen Abhandlung habe ich auch nachgewiesen, dass unter den Splittergruppen der Tuwa in der Mongolei, die östlich und westlich des Chöwsgölsees wohnen, solche Schamanengeräte sich finden, die in ihrem Typus denen der Taigabewohner ähnlich sind und ebenfalls mit diesen stimmen die Schamanengeräte der Tofa (früher: Karagassen) sowie die der Okaburjaten überein.

Im Zusammenhang mit der Analyse der ethnogenetischen Beziehungen des darhatischen Schamanismus[2] erwies es sich, dass auch der Schamanismus dieses einen mongolischen Dialekt sprechenden Volkes mit dem der Taigatuwa identisch ist.

Somit zeichnet sich in Südsibirien, im Ostsajanischen Bergland ein im Hinblick auf den Schamanismus einheitliches Gebiet ab, dessen Grenzen sehr scharf umrissen sind *(Abb. 1)*. Diese kulturelle Einheit erscheint auf den ersten Blick als überaus sonderbar, denn die Bewohner dieses Gebietes gehören verschiedenen Völkergruppen, ja sogar unterschiedlichen Sprachfamilien an: ein Teil der hier lebenden Völkerschaften sprechen Türksprachen (so die Taigatuwa und die Tuwasplitter in der Mongolei, des weiteren die Tofa), andere wieder sprechen mongolische Dialekte (wie die Okaburjaten und die Darhaten). Dieses buntgewürfelte ethnische Bild ist jedoch die Folge einer ziemlich späten Entwicklung, hat es sich doch erst in den letzten zwei Jahrhunderten herausgebildet.

Die Gemeinsamkeit des Schamanismus der Taigatuwa und der mongolischen Tuwasplitter geht auf die Identität der beiden ethnischen Gruppen

[1] DIÓSZEGI, 1962, S. 143—190.
[2] DIÓSZEGI, 1963.

zurück, sind doch die letzteren ebenfalls Taigatuwa, die grösstenteils vor rund 200 Jahren, zum geringeren Teil aber in den letzten Jahrzehnten in die Mongolei in die Gegend des Chöwsgölsees abgewandert sind.[3] Die Übereinstimmung zwischen dem Schamanismus der Taigatuwa und der Tofa hat eine ähnliche Erklärung, weil die beiden Völkergruppen zum selben Ethnikum gehören[4] und erst durch die verhältnismässig spät gezogene russisch-chinesische politische Grenze in zwei Völker getrennt wurden. Nämlich die nördliche Gruppe — die Tofa — unter russische, die südliche Gruppe — die Taigatuwa — unter chinesische Oberhoheit kam.[5]

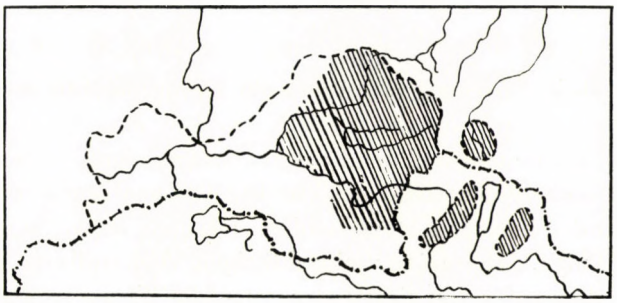


Abb. 1. Das einheitliche Gebiet im Hinblick auf den Schamanismus im Ostsajanischen Bergland

Der einheitliche Schamanismus der Türkvölker des ostsajanischen Kulturgebietes geht also auf das gleiche Ethnikum, nämlich aud die Taigatuwa zurück.

Nun gehören aber in diese Einheit — wie bereits erwähnt — auch zwei, mongolische Dialekte sprechende Völker, nämlich die Okaburjaten sowie die mongolischen Darhaten. Die Gemeinsamkeiten ihres Schamanismus fussen auch in diesem Fall auf der ethnischen Identität. Die Okaburjaten schwärmten nämlich aus den Tuwasplittern am Chöwsgölsee aus und wanderten in die Okagegend ab, wo sie unter dem Einfluss der schon früher dort siedelnden Burjaten die mongolische Sprache annahmen.[6] Wie wir aber bereits gesehen haben, gehörten die mongolischen Tuwasplitter ursprünglich den Taigatuwa an. Die andere mongolisch sprechende Volksgruppe, die Darhaten, sind — wie ich dies in meiner Abhandlung dargelegt habe — ihrer Herkunft nach ebenfalls Taigatuwa: ihre Vorfahren wanderten aus dem Gebiet der Nebenflüsse des Grossen Jenissei in die Mongolei ab, wo sie unter der Einwirkung der Burjaten und der Chalcha in ihrer Sprache und in ihrer materiellen Kultur gleicherweise mongolisch wurden.[7]

[3] Diószegi, 1961, S. 195—204.
[4] Dies wird erhärtet durch den identischen Volksnamen *(tïwa*, bzw. *topa ~ tofa)* sowie durch den identischen Sippennamen *(čödu*, bzw. *čoγdu)*.
[5] Потапов, 1956, S. 424.
[6] Санжеев, 1930, S. 63.
[7] Diószegi, 1963.

Die Einheit des Schamanismus der Bewohner des Ostsajans beruht also darauf, dass diese heute verschiedenen Volksgruppen, ja verschiedenen Sprachfamilien angehörenden Völker früher die Glieder einer einzigen ethnischen Gruppe, nämlich der der Taigatuwa waren.

Der Schamanismus der Taigatuwa hebt sich von dem der Nachbarvölker durch seine völlig andere Prägung ab. Ethnisch unterscheiden sie sich

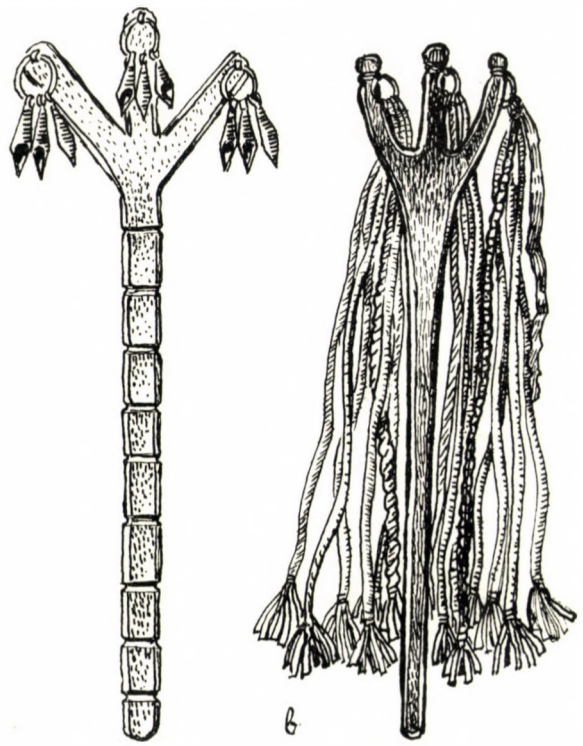


Abb. 2. Ostsajanische Schamanenstäbe: tuwinischer Schamanenstab aus der Mongolei (Sammlung des Verfassers); darhatischer Schamanenstab (Sammlung des Verfassers)

sehr deutlich nicht nur von den Türkvölkern des Westsajans[8] sowie von den Mongolen,[9] sondern auch von der anderen grossen Gruppe der Tuwa, d. h. von den Steppentuwa. Diese Sonderstellung hat aber nur in Anbetracht des südsibirischen Gebietes Geltung. In Südsibirien sind nämlich die Merkmale des Schamanismus der Taigatuwa isolierte Erscheinungen, in Nordsibirien lassen sich dagegen seine Parallelen in einer bestimmten geographischen Zone bis hinauf an die Küste des Nördlichen Eismeeres konsequent nachweisen.

[8] Von den abakanischen Türken oder wie sie noch heissen: Chakassen.

[9] Von denen, wie wir gesehen haben, einzelne ethnische Einheiten sowohl die Sprache wie auch die materielle Kultur übernommen haben.

Bei den Taigatuwa führte der neue Schamane seine Zeremonien einige Jahre lang mit einem Stab aus. Dieser Schamanenstab wurde (wie ich dies andernorts bereits ausführlich dargelegt habe) aus Birkenholz angefertigt und konnte zwei, fünf, sieben oder auch neun Zinken haben. Meistens aber war er dreizinkig.[10] Mit einem ähnlichen Gerät schamanisierten auch Schamanen der Tuwa in der Gegend des Chöwsgölsees in der Mongolei, des weiteren

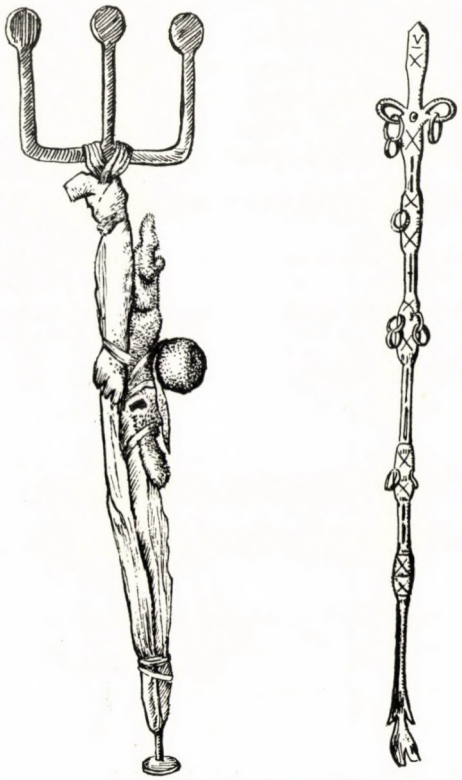
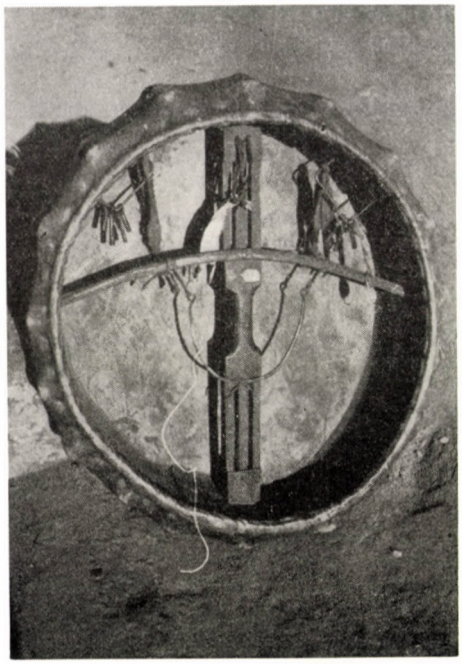


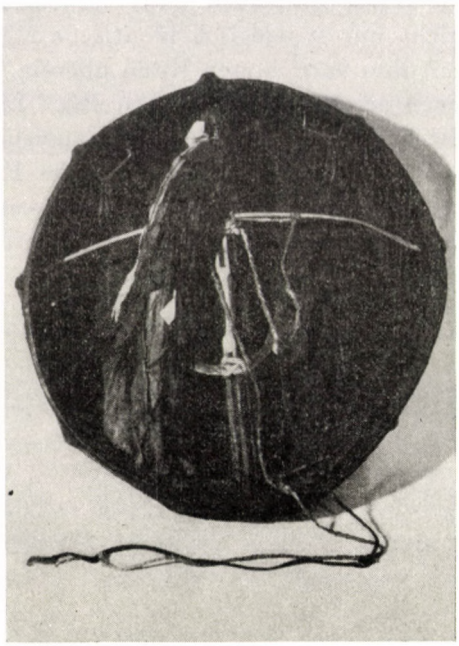
Abb. 3. Samojedische Schamanenstäbe: *a)* selkupischer Schamanenstab (PROKOFJEVA, 1949, S. 372); *b)* enezischer Schamanenstab (PROKOFJEVA, 1951, S. 151)

die der Tofa und der mongolisch sprechenden Darhaten[11] *(Abb. 2)*. Dieser Typ des Schamanenstabes, der bei allen Völkern des Ostsajans gebräuchlich war, ist bei den übrigen Völkern Südsibiriens unbekannt. Trotzdem stellt er keine isolierte Erscheinung dar, denn weiter nördlich verrichteten namentlich die Schamanen der Samojeden ihre Kulthandlungen mit einem ähnlichen Stabe. Die Enezen[12] und die Selkupen fertigten dieses Gerät aus Eisen an[13] *(Abb. 3)*.

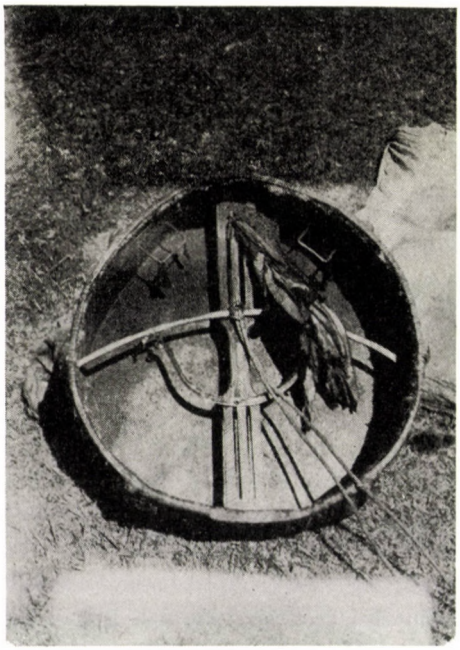
[10] DIÓSZEGI, 1959a, S. 280–290, *Abb. 7–11*; 1959b, S. 86–90, *Abb. 7–12*.
[11] DIÓSZEGI, 1963.
[12] ПВОКОФЬЕВА, 1951, S. 151.
[13] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 372.



a)



b)



c)

Abb. 4. Ostsajanische Schamanentrommel: *a)* taigatuwinische Trommel (Museum zu Kysyl, ohne Inventar-Nr.); *b)* tuwinische Schamanentrommel aus der Mongolei (Sammlung des Verfassers; Ethnographisches Museum, Budapest, Inventar-Nr. 60.96.37); *c)* darhatische Schamanentrommel (Sammlung des Verfassers)

Der im Süden bzw. im Norden gebräuchliche Schamanenstab weist nicht nur typologisch identische Merkmale auf, vielmehr stimmen auch die mit ihm verrichteten Riten überein. Der ostsajanische Schamanenstab wurde nach der Fertigstellung geweiht.[14] Eine ähnliche Kulthandlung nahmen auch die Samojeden mit dem Schamanenstab vor. Über die Zeremonie der Stabweihe bei den Selkupen berichtet PROKOFJEVA.[15]

Nachdem die ersten Jahre seiner Wirksamkeit vorbei sind, verrichtet der Schamane seine Zeremonie statt mit dem Stab mit der Trommel.

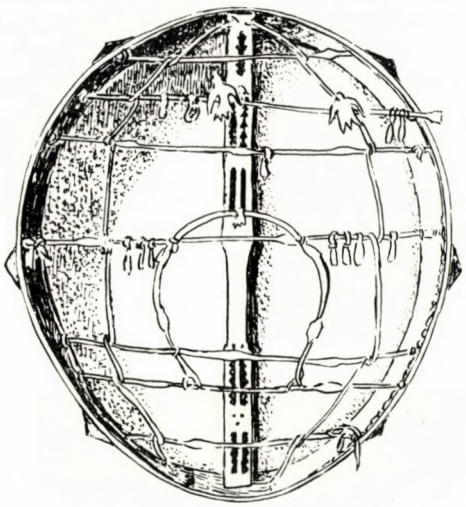


Abb. 5. Selkupische Schamanentrommel (PROKOFJEVA, 1949, S. 348)

Die Schamanentrommel der Taigatuwa ist annähernd rund, ihre Zarge breit, und an ihrer äusseren Seite sind Resonatoren angebracht. An der unbespannten Seite der Trommel wurde senkrecht ein Holzgriff eingelassen, der mit einem einfach oder doppelt gebogenen Querstab bzw. mit einem Hufeisen oder Eisenring versehen wurde.[16]

Eine ähnliche Trommel verwendeten auch die Splittertuwa westlich des Chöwsgölsees,[17] die Tofa[18] und die Darhaten[19] *(Abb. 4)*.

Die Parallelen zu den ostsajanischen Schamanentrommeln finden wir — wie bei den Schamanenstäben — wiederum bei den Samojeden und besonders bei den Selkupen. Auch die Zarge der etwas ovalen selkupischen Trommel

[14] Bezüglich der Stabweihe bei den Taigatuwa vgl. DIÓSZEGI, 1959b, S. 89.
[15] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 375.
[16] DIÓSZEGI, 1959b, S. 96—98.
[17] DIÓSZEGI, 1961, S. 199.
[18] DIÓSZEGI, 1959c, S. 153.
[19] DIÓSZEGI, 1963.

ist breit und aussen ebenfalls mit Resonatoren versehen. An der unbespannten Seite ist senkrecht ein Holzgriff eingelassen, und dieser mit mehreren Querstäben sowie mit einem Hufeisen oder einem Eisenring versehen[20] *(Abb. 5)*.

Die ostsajanischen und die selkupischen Schamanentrommeln stimmen aber nicht nur in diesen Merkmalen, sondern auch in anderen Einzelheiten weitgehend überein.

So ist es für die sajanischen Schamanentrommeln charakteristisch, dass der Griff durchbrochen oder dass er oben wie unten mit parallelen senkrechten Löchern verziert ist (vgl. *Abb. 4*). Ähnliche Verzierungen finden wir am Griff der selkupischen Schamanentrommel (vgl. *Abb. 5*). Auch die Resonatoren der Schamanentrommel zeigen viele Gemeinsamkeiten: vor allem werden sie sowohl bei den Tofa wie auch bei den Tuwa bzw. bei den Selkupen aus verschiedenem Holz gefertigt. Schon ein Vergleich der zur Anfertigung von Resonatoren verwendeten Hölzer ist aufschlussreich. Die Tofa verwenden hierzu 10, die Tuwa nur 9, die Selkupen aber bloss 7 verschiedene Holzarten; daher können wir höchstens die Identität von 7 verschiedenen Hölzern feststellen.

Tofa	*Taigatuwa*	*Selkupen*
Weide	Weide	Weide
Birke	Birke	Birke
Lärche	Lärche	Lärche
Föhre	Föhre	Föhre
Zeder	Zeder	Zeder
Fichte	Fichte	Fichte
Tanne	Tanne	Pappel
Rotesche	Rotesche	—
Weisspappel	Spierstrauch	—
Liguster	—	—
Wacholder	—	—

Wir sehen also, dass 6 Holzarten bei den drei Völkern übereinstimmen. Eine Ähnlichkeit zeigt sich aber auch darin, wie das Fell an die Trommelzarge befestigt wird, denn wie bei den selkupischen Trommeln schmiegt sich auch das Fell der sajanischen Trommeln innen an die Zarge an und es steht nicht in rechtem Winkel ab, wie dies z. B. bei den abakanischen und altaischen türkischen Trommeln der Fall ist.

Die Schamanentrommeln stimmen also nicht nur in ihrer Bauweise sondern auch in der Art ihrer Herstellung und in ihrer Symbolik überein.

[20] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 345.

Die Tofa haben z. B. die für die Trommel bestimmte Zarge[21] um einen senkrecht ausgehölten Holzstrunk gebogen und die Selkupen biegen die künftige Zarge ganz ähnlich zwischen zwei Zapfen[22] *(Abb. 6)*.

Die sajanischen Völker glauben, die Trommel sei das Reittier des Schamanen,[23] und zwar kein Pferd wie bei den Steppentuwa, sondern ein Rentier. Ähnlich halten auch die Selkupen die Trommel für ein Ren: »in der Vorstellung der Selkupen ist die Trommel ein 'lebendes Rentier', worauf der Schamane seine Reisen in die 'obere Welt' machte. Dafür sprechen auch die verschiedenen

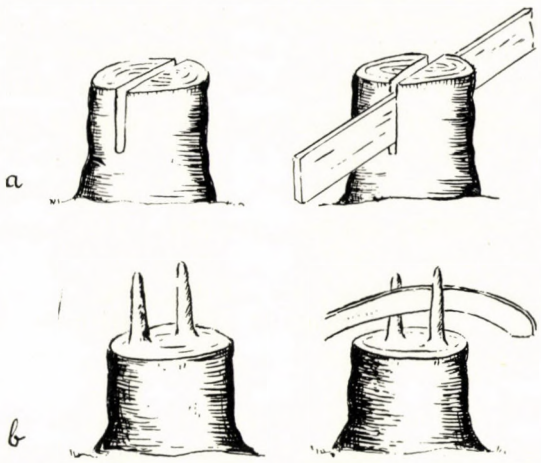
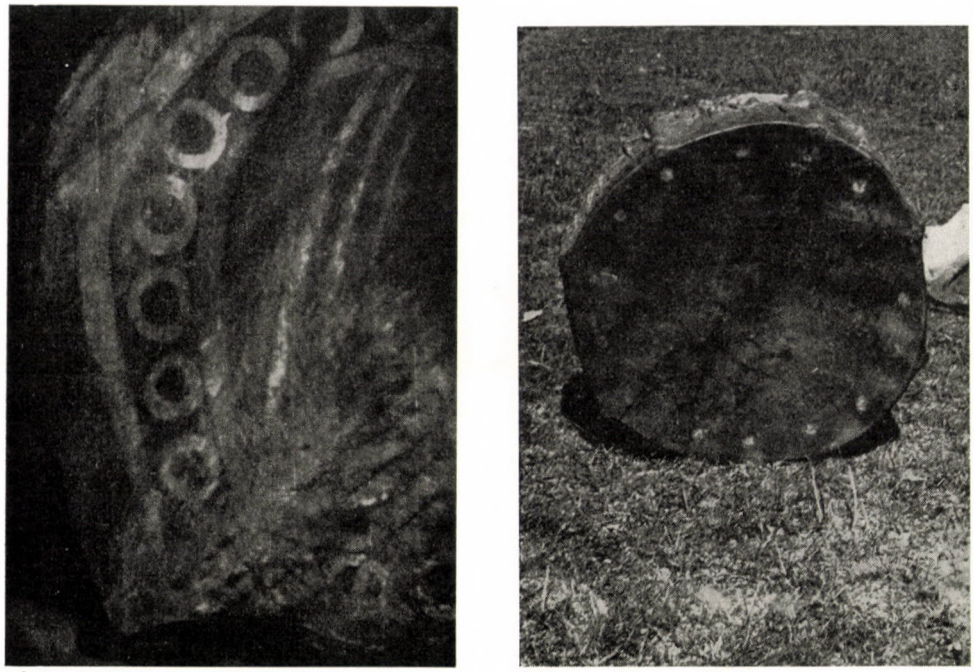


Abb. 6. Das Biegen der Zarge der Schamanentrommel: *a)* bei den Tofa (Sammlung des Verfassers); *b)* bei den Selkupen (PROKOFJEVA, 1949, S. 346)

Arten des Behanges, die die Luftröhre des Rens darstellen, sowie die ganze Zeremonie der ‚Belebung' der Trommel.«[24] Die Zeremonie der Belebung der Trommel war auch den sajanischen Völkern bekannt, doch möchte ich sie nicht als Beweis für die Beziehung zu den Samojeden heranziehen, denn diese Zeremonie eignete nicht nur den sajanischen Völkern und den Samojeden.[25]

Unter den tuwischen Trommeln finden war auch bemalte, und zwar sind am Rande der Trommel Ringe nebeneinander gemalt[26] *(Abb. 7a)*, und die Trommel eines darhatischen Schamanen wir mit kleinen Scheiben geziert *(Abb. 7b)*. Meine Gewährsleute erklärten, die Ringe und Scheiben stellten die Sprenkelung des Renkalbes dar. Ebenso eine Anspielung auf das Rentier

[21] DIÓSZEGI, 1959b, S. 17—34.
[22] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 346.
[23] DIÓSZEGI, 1959c, S. 185—186; 1959b, S. 112—113.
[24] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 350.
[25] War z. B. bekannt den altaischen Türkvölkern (ПОТАПОВ, 1947, S. 159—162) und den Ewenki (ВАСИЛЕВИЧ, 1957, S. 151—163).
[26] Im Leningrader MAE, Inventar-Nr. 1340-40.



a) *b)*

Abb. 7. Bemalte Schamanentrommel — »Die Sprenkelung des Renkalbes«: *a)* taigatuwinisch (MAE 1340-40); *b)* darhatisch (Sammlung des Verfassers)

ist die Verzierung der selkupischen Trommel: Parallel zum Trommelrande wurden an beiden Seiten zwei Streifen gemalt. Von diesen Streifen gehen 6 oder 9 Striche aus, immer drei Striche in einem Bündel. Der Eigentümer der Trommel sagte, diese Striche stellten die Rippen des Rens dar[27] *(Abb. 8)*.

Wir sehen, die zum Schamanisieren verwendeten Geräte der sajanischen Völker — der Schamanenstab und die Schamanentrommel — zeigen einen

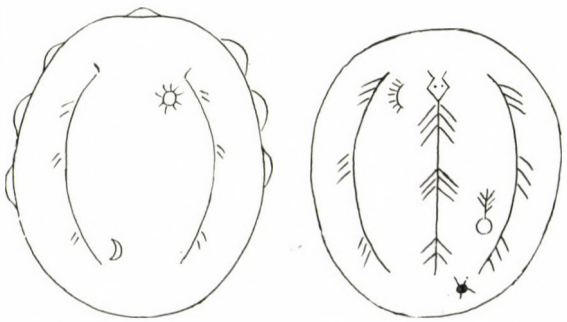


Abb. 8. Bemalte selkupische Schamanentrommel — »Rippen des Rentiers« (PROKOFJEVA, 1949, S. 347)

[27] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 346.

engen Zusammenhang mit den Schamanengeräten der Samojeden. Dieses Bild zeichnet sich aber nicht nur auf Grund der Geräte, sondern auch an Hand der Kleidung des Schamanen ab.

Die Schamanen der ostsajanischen Völker legten eine höchst eigenartige Tracht an, bevor sie ihre Zeremonien verrichteten. Diese Zeremonialtracht

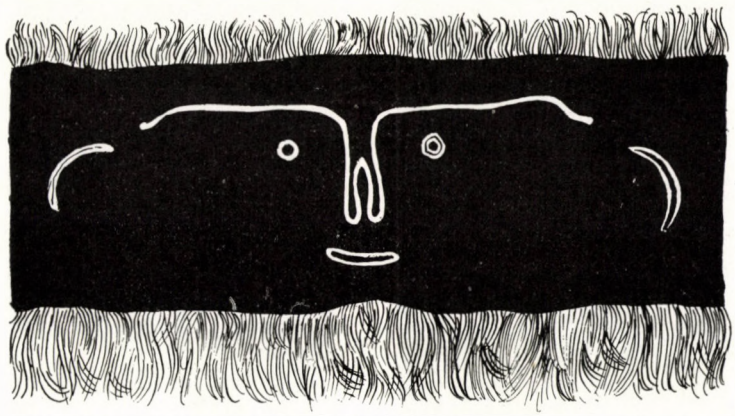


Abb. 9. Tofische Schamanentracht ohne Schmuckfedern, verziert, mit Darstellungen des menschlichen Gesichtes (IVANOV, 1954, S. 679)

der Schamanen setzte sich aus dem Kopfschmuck, aus dem Umhang (Mantel) und dem dazugehörigen Brusttuch (Brustlatz), sowie aus den Stiefeln zusammen.

Der Kopfschmuck des Schamanen war bei den ostsajanischen Völkern sehr abwechselungsreich. Meistens bestand er aus einem Stirnband, das den Kopf wie ein Gürtel umspannte. Im oberen Rand dieses Bandes wurden — wie auch bei den übrigen südsibirischen Türkvölkern — Federn befestigt.

Abb. 10. Halbfertiger Kopfschmuck des darhatischen Schamanen, verziert, mit Darstellungen des menschlichen Gesichtes (am oberen Saume fehlen die Federn, am unteren die Troddeln). (Sammlung des Verfassers; Ethnographisches Museum Budapest, Inventar-Nr. 60.96.11.1)

Diese Art des Kopfbandes wurde meiner Erfahrung nach von den Taigatuwa, den mongolischen Tuwa, sowie den Tofa, aber auch von den Okaburjaten verwendet. Doch gab es bei den Tofa auch Stirnbänder ohne Federschmuck[28] *(Abb. 9)*. Die darhatischen Schamanen trugen ebenfalls Stirnbänder mit Federschmuck *(Abb. 10)*. Neben diesem einfachen gürtelförmigen Stirnband war im Ostsajanischen Bergland auch ein anderer Kopfschmuck gebräuchlich.

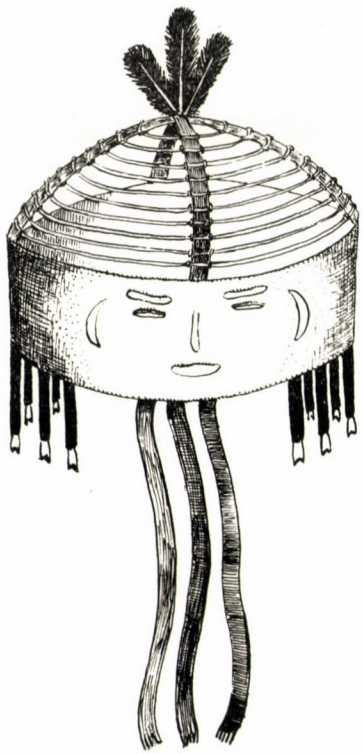


Abb. 11. Kopfbedeckung des tofischen Schamanen, verziert mit Darstellungen des menschlichen Gesichtes; am Stirnband sind zwei einander rechtwinkelig kreuzende Eisenbänder befestigt (Sammlung des Verfassers)

Dieser bestand aus einem Stirnband, woran zwei Eisenbänder, die sich in rechtem Winkel kreuzten, befestigt waren und beim Aufsetzen des Kopfschmuckes über dem Hinterkopf lagen *(Abb. 11)*. Auch in der Ornamentierung des Kopfschmucks der Schamanen zeigten sich Unterschiede: statt der Gesichtsdarstellungen war der Kopfschmuck mit geometrischen Figuren oder mit Vogelbildern *(Abb. 12* bzw. *Abb. 13)* verziert.

Stirnbänder mit Vogeldarstellungen oder mit geometrischen Figuren als Ornamentierung, bzw. solche, die mit Eisenbändern verbunden waren, gibt es auch bei den samojedischen Völkern.

[28] Иванов, 1954, S. 679.

PROKOFJEVA beschreibt Stirnbänder der selkupischen Schamanen.[29] Das eine ist z. B. ein mit Vögeln verziertes Stirnband *(Abb. 14)*, das andere ein mit eisernen Kreuzbändern versehener und mit geometrischen Figuren

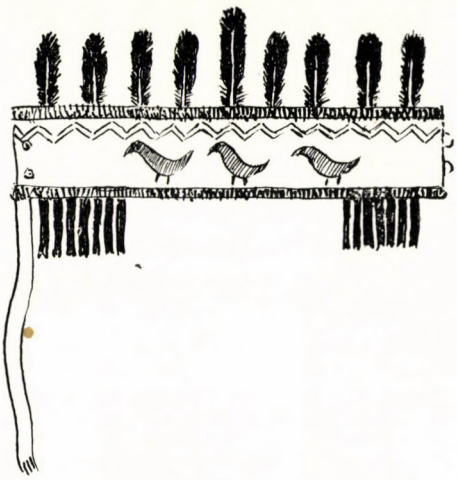


Abb. 13. Kopfschmuck eines tofischen Schamanen, ornamentiert mit Vogeldarstellungen (Sammlung des Verfassers)

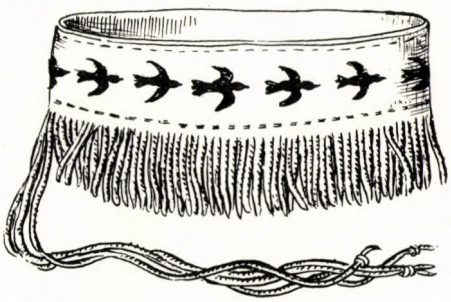


Abb. 14. Kopfbedeckung eines selkupischen Schamanen, ornamentiert mit Vogeldarstellungen (PROKOFJEVA, 1949, S. 340)

Abb. 15. Selkupischer Kopfschmuck mit einem Kreuzband und geometrischer Ornamentik (PROKOFJEVA, 1949, S. 341)

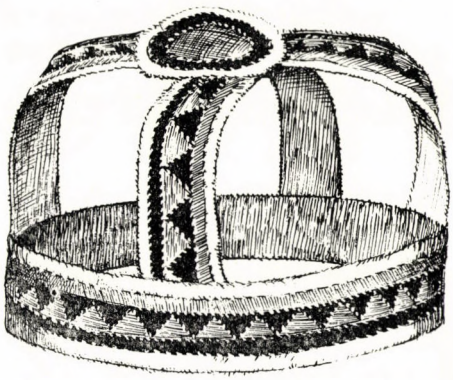


Abb. 16. Nganassanischer Kopfschmuck mit zwei Kreuzbändern und geometrischer Ornamentik (von hinten gesehen). (MAE 5657-489)

[29] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 340—341.

Abb. 12. Kopfschmuck des taigatuwinischen Schamanen, verziert mit geometrischen Figuren (Sammlung des Verfassers)

verzierter Kopfschmuck *(Abb. 15)*. Mit ähnlichem Kopfschmuck verrichteten die Schamanen der Nganassanen ihre Zeremonien. Einen solchen Kopfschmuck bewahrt z. B. das MAE in Leningrad[30] *(Abb. 16)*. Auch die Schamanen der Enezen benützten ähnliche, mit Kreuzbändern versehene Stirnbänder[31] *(Abb. 17)*.

Auch die Darstellung des menschlichen Gesichtes ist bei den samojedischen Völkern bekannt, jedoch nicht am Kopfschmuck, sondern an der Schamanenmaske.

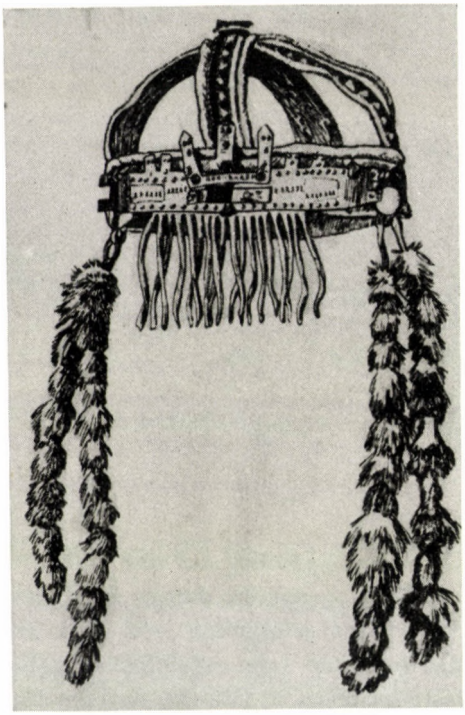


Abb. 17. Enezischer Kopfschmuck mit zwei Kreuzbändern und geometrischer Ornamentik; das vordere Stirnband ist verziert mit einem Metallband, das Geisterdarstellungen aufweist (PROKOFJEVA, 1951, S. 141)

Diese Maske ist bei den Enezen, ähnlich wie bei den ostsajanischen Völkern, ein längliches Stück Renfell (nur ist es nicht rechteckig, sondern hat die Form einer gestreckten Ellipse) und wird mit Besatz aus Halshaaren des Rens verziert. Die Augen sind zwei Ellipsen, die mit schwarzer Farbe auf die Maske gemalt werden *(Abb. 18)*. Ähnlich wie bei den ostsajanischen Völkern tragen auch die Schamanen der Enezen die Maske nicht an der ursprünglichen Stelle, sondern befestigen sie während des Schamanisierens

[30] Im Leningrader MAE, Inventar-Nr. 5657-489.
[31] ПРОКОФЬЕВА, 1951, S. 141.

am Umhang.[32] Dagegen binden die Nganassanen diesen Renfellstreifen vor die Augen des Schamanen. Über den Gebrauch dieser Maske schreibt Popov in seiner Arbeit über die Nganassanen: »Danach setzte er (d. i. der Schamane) sich wieder auf den Platz, wo er zuvor gesessen war, man nahm ihm die Kupfermütze vom Kopfe und er setzte eine kreuzförmige Kopfbedeckung aus Stoff auf, deren Quasten ihm vors Gesicht hingen. Seine Augen wurden mit einem besonderen Fellstreifen verbunden, der gelbbemalt war; in die Rechte gab man ihm einen Eisenstab und führte ihn aus dem Tschum (= Rundzelt), damit er selber den Weg zum ‚reinen Zelt' finde.«[33] Des weiteren lesen wir noch: »Dem Schamanen werden die Augen verbunden, und danach gibt man ihm Bogen und zwei Pfeile in die Hand, die in eine speerförmige Eisen-

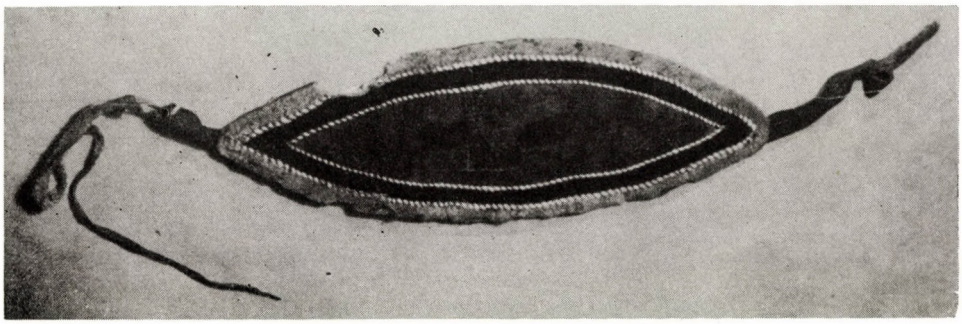


Abb. 18. Enezische Schamanenmaske (MAE 5706-10)

spitze auslaufen. Der Schamane schiesst auf das Fell (d. i. das Fell eines jungen Rens) und trifft es. Damit zeigt er, daß es im folgenden Jahre viel wilde Rentiere geben und ihre Jagd erfolgreich sein wird. Hätte er das Fellstück verfehlt, dann wäre das folgende Jahr erfolglos: es gäbe keine wilden Rentiere und das Volk müsste hungern.«[34] Die »Maske« der Nganassanen entspricht in ihrer Ausführung *(Abb. 19)* — mit dem langen Behang an beiden Seiten, mit dem kurzen in der Mitte — genau dem Stirnband der ostsajanischen Schamanen (vgl. z. B. *Abb. 12*). Was die Schamanenmasken anbelangt, so sind wir in der günstigen Lage, auch Parallelen aus dem Kreise der Nenezen aufzeigen zu können. Diese wurde von den Schamanen mit einem Stirnband oder aber mit einem mit Kreuzband versehenen Kopfschmuck angelegt[35] *(Abb. 20)*.

Bei den ostsajanischen Völkern zeigt also der Kopfschmuck des Schamanen zweifellos Gemeinsamkeiten mit dem Kopfschmuck der samojedischen

[32] Прокофьева, 1951, S. 140.
[33] Попов, 1936, S. 66.
[34] Попов, 1936, S. 77.
[35] Прокофьева, 1951, S. 142.

Schamanen. Auf Grund des Vergleiches ergab sich aber nicht nur diese wichtige Tatsache, sondern auch die Feststellung, dass der Kopfschmuck der ostsajanischen Schamanen die sekundäre Kontamination von zwei Bekleidungsstücken darstellt: nämlich die der Mütze und der Maske (bzw. des Augenbandes). Dieses Augen-

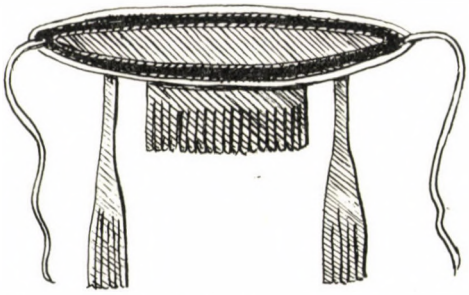


Abb. 19. Nganassanische Schamanenmaske (Popov, 1936, 65)

band erschwert das längerdauernde Schamanisieren, darum wurde es von seinem ursprünglichen Platz (vor den Augen) weggenommen und anderswo angebracht. Bei den Enezen wurde das Augenband ausschliesslich an dem Umhang befestigt, d. h. seine Funktion veränderte sich vollauf und es wurde zu einem Mantelbehang. Bei den Nganassanen blieb das Augenband in seiner ursprüng-

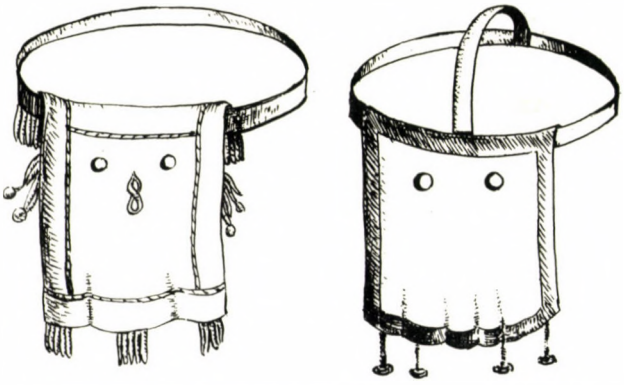


Abb. 20. Nenezische Schamanenmaske (Prokofjeva, 1951, S. 142)

lichen Funktion erhalten, wurde aber nur bei einzelnen Riten (wie z. B. beim Finden des Weges zum sog. »reinen Zelt«, bei der Ermittlung der möglichen Jagdbeute des folgenden Jahres) dem Schamanen vor die Augen gebunden. Wie es scheint, dürften es die ostsajanischen Schamanen nicht abgelegt, sondern auf die Stirn hochgeschoben haben. So wurde die ursprünglich zum verbinden der Augen dienende Maske zum Stirnband, d. h. zum Kopfschmuck und verdrängte den sporadisch auch noch im ostsajanischen Bergland auf-

tauchenden ursprünglichen Kopfschmuck, der mit Vogeldarstellungen oder mit geometrischen Figuren verziert wurde. Die Federn wurden bereits in sekundärer Funktion am oberen Saume des Stirnbandes angebracht, und zwar offensichtlich unter dem Einfluss des gefiederten Schamanenkopfschmucks, der bei den benachbarten Türkvölkern üblich war.

Das eindrucksvollste Stück der Schamanentracht ist der Mantel, der Umhang, den verschiedene Metallbehänge und Quasten zieren. Es sind nicht diese Zierelemente, die den Umhang des Schamanen der ostsajanischen Völker von dem der Nachbarvölker unterscheiden, sondern die Ziernähte bzw. Besatzstücke des Umhangs.

Bei den mongolischen Tuwa erhalten die Schamanen nach einigen Jahren einen neuen Schamanenumhang, der mit den Halshaaren des Rens verziert ist und in ihrer Sprache *čoγdurlïγ ton* heisst. Am Rücken verläuft etwa in der Höhe des Rückgrates ein vertikaler weisser Streifen, von dem an beiden Seiten je 8 etwas bogenförmig verlaufende Streifen ausgehen, u. zw. in der Höhe der Rippen. Jener Streifen heisst *orχa sögü*, d. h. 'Rückgrat', die je 8 Seitenstreifen aber *ägi*, d. h. 'Rippe'. Unter dieser Musterung sind auf jeder Seite einander zugewandte Halbmonde angebracht, sog. *džan sögü*, d. h. 'Beckenknochen'. Auch die Ärmel des Umhangs sind mit weissen Streifen verziert, die am Oberarm heissen *üšin*, d. h. 'Oberarm', die darunter *čüs*, also Ellenbogen, und die ganz unten *qol*, d. h. 'Arm', eigentlich 'Unterarm'. Dieser Unterarm setzt sich in fächerartig auseinanderlaufenden 5 Streifen fort. Jeder von diesen heisst *ärgäk* 'Finger', und nach diesen Streifen sind 5 kleine Ellipsen ausgenäht. Diese heissen *toryaq*, d. h. 'Nagel'. Diese Mantelverzierung, die das menschliche Skelett versinnbildlicht, ergänzen zwei Metallbehänge: in der Höhe der Schulterblätter sind zwei Blechplatten befestigt, diese heissen *džarïn*, d. h. 'Schulterblätter' *(Abb. 21)*.

Dieser eigenartige Schamanenumhang der mongolischen Tuwa ist keine isolierte Erscheinung. Ein ähnliches Bekleidungsstück habe ich schon in meiner Abhandlung aus dem Kreise der Taigatuwa,[36] des weiteren in meiner Arbeit aus dem Kreise der Tofa[37] beschrieben. Bei diesen fand sich auch ein Schamanenumhang, an dessen Ärmeln Blechstücke in der Form einer Hand befestigt waren. Einen solchen Umhang besass z. B. der Schamane Amastajev aus der Sippe *aq čoγdu*. Eine ähnliche Ornamentik fanden wir auch an den darhatischen Schamanenmänteln *(Abb. 22)*. An diesen Stücken der Schamanentracht waren die Rippen bereits zu 9 Schlangen umstilisiert.

Wie im Falle des Schamanenstabes und der Schamanentrommel ist der beschriebene Typ des Umhangs in Südsibirien ausser bei den ostsajanischen Völkern nicht bekannt, wohl aber findet man ihn im Norden bei den Samojeden.

[36] Diószegi, 1959b, S. 101—105, 115—116, 118—119, 122, 128, 130, 132.
[37] Diószegi, 1959c, S. 157—160, 163—165, 167—168, 170, 174—178, 180.

So ist z. B. der selkupische Schamanenumhang, der im Staatlichen Ethnographischen Museum zu Leningrad verwahrt wird (Inventarnummer 273—1) *(Abb. 23)*, mit aufgesetzten Rippen aus Metallstreifen verziert. Auch von den 4 Schamanenmänteln, die PROKOFJEVA in ihrer Abhandlung über die Tracht der selkupischen Schamanen beschreibt, sind drei ebenfalls mit Rippen verziert, u. zw. finden wir an dem einen gemalte Streifen, an den zwei

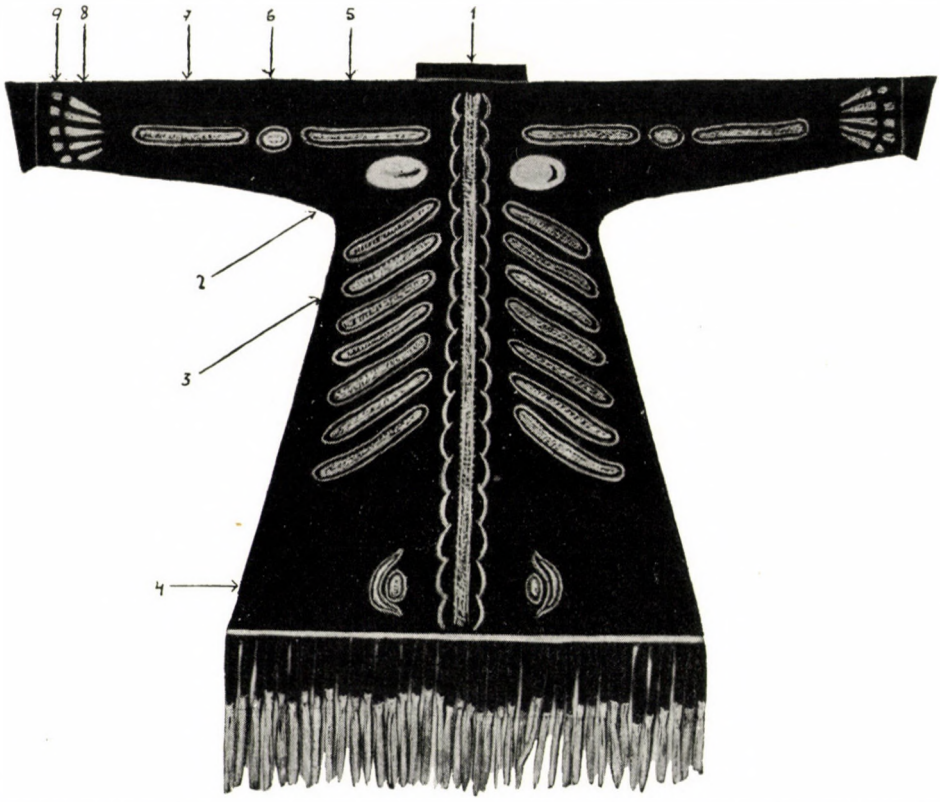


Abb. 21. Tuwinischer Schamanenmantel aus der Mongolei mit Ziernähten, die das menschliche Skelett darstellen (Skizze des Verfassers nach dem Original)

übrigen aber aufgesetzte Metallstreifen.[38] Mäntel mit solchen Verzierungen wurden aber von den Schamanen nicht nur in der Jenisseigegend benützt. Der im Anthropologischen und Ethnographischen Museum von Leningrad verwahrte Nganassanische Schamanenumhang weist auf beiden Seiten je eine leiterförmig ausgeschnittene Blechplatte als Behang auf (Inventarnummer 5657—488). Dass diese Behänge die Rippen versinnbildlichen sollen, geht aus der vom Sammler stammenden Beschreibung des Umhangs im

[38] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 364—365, 367.

Inventarverzeichnis eindeutig hervor: »Über die Rippen wurden zwei ausgeschnittene Plättchen genäht. Diese hatten die Rippen vor den Schlägen der Geister zu schützen« *(Abb. 24)*.

Übereinstimmungen zwischen den ostsajanischen und samojedischen Schamanenumhängen zeigen sich aber nicht nur in der Darstellung der Rippen.

Abb. 22. Darhatischer Schamanenmantel mit Ziernähten, darstellend das Rückgrat und je fünf Finger (Sammlung des Verfassers; Ethnographisches Museum Budapest, Inventar-Nr. 60.96.12)

Wie die Schamanenumhänge der Tuwa, Tofa und Darhaten, weisen auch die der Selkupen und Nganassanen die Darstellung des Rückgrats auf. Das Rückgrat des selkupischen Schamanenumhangs im Leningrader MAE ist aus Metallplatten verfertigt, seine Form aber schon etwas modifiziert, wie z. B. auch die Rippen auf den darhatischen Mänteln. Die Selkupen halten

nämlich die Metallplatte, die in der Höhe des Rückgrats senkrecht an den Schamanenumhang befestigt wurde, bereits für einen Fisch, u. zw. für einen *Salmo taimen (Abb. 25)*. Bei den Nganassanen ist dagegen die Darstellung des Rückgrates noch in ihrer ursprünglichen Form erhalten. Am bereits

Abb. 23. Selkupischer Schamanenmantel, verziert mit Metallplatten, die die Rippen symbolisieren (GME, Inventar-Nr. 273-1)

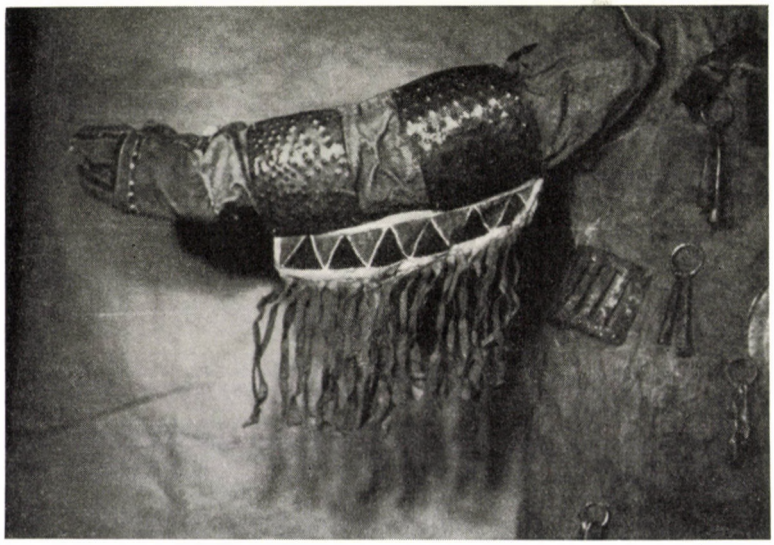


Abb. 24. Nganassanischer Schamanenmantel; die als Verzierung angebrachten Metallplatten symbolisieren die Rippen (MAE, Inventar-Nr. 5657-488)

erwähnten Mantel verläuft nämlich am Rücken, in der Höhe des Rückgrates zwischen zwei Senkrechten eine Zickzacklinie, die dadurch einen Dreieckstreifen bildet. Die Dreiecke, die die Wirbel des Rückgrats darstellen, sind auf der linken Seite dunkel getönt *(Abb. 26)*. Eine ähnliche Gemeinsamkeit

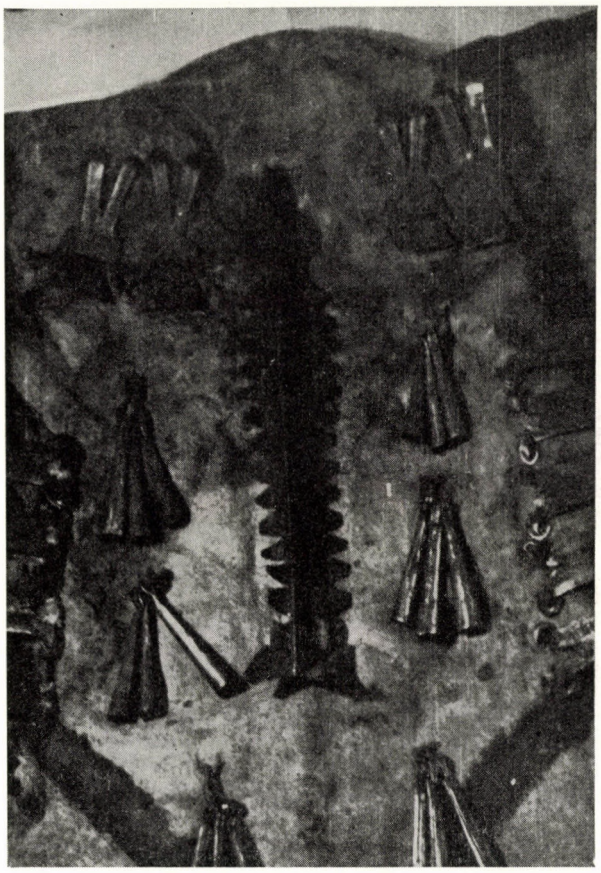


Abb. 25. Ornamentik am Rücken des selkupischen Schamanenmantels, in der Rückgratlinie; stellte ursprünglich das Rückgrat dar, wurde, nachdem die Bedeutung dieses Symbols verdunkelt war, als die Darstellung des *Salmo taimen* interpretiert (GME, Inventar-Nr. 273-1)

Abb. 26. Verzierung am Rücken des nganassanischen Schamanenmantels, darstellend das Rückgrat (MAE, Inventar-Nr. 5657-488)

wie in der Ornamentierung des Rückens des Schamanenmantels zeigen auch die Ärmelornamente der sajanischen und samojedischen Schamanenmäntel.

An die Ärmel des bereits bekannten nganassanischen Schamanenmantels wurde in der Höhe des Unter- und Oberarmes je ein Metallplättchen befestigt, wogegen die Finger bereits nicht mehr mit Metallstreifen, sondern mit gemalten Streifen angedeutet und mit Rentierhaaren gesäumt wurden *(Abb. 27)*.

Am Ober- und Unterarm der selkupischen Schamanenumhänge sowie an den Handschuhen finden wir Metallstreifen von entsprechender Form *(Abb. 28)*. Laut PROKOFJEVA, die diese Skizze veröffentlicht hat, stellen aber diese keine menschlichen Knochen dar: »Die Ärmel sind mit der Darstellung des

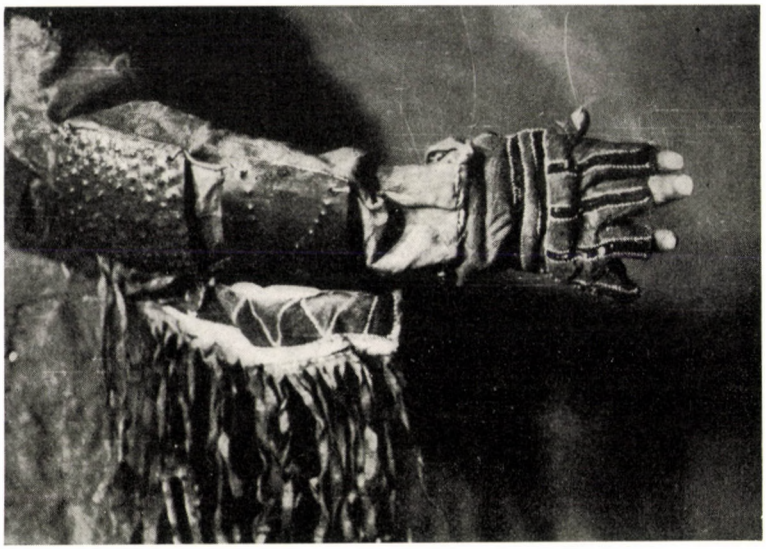


Abb. 27. Die Darstellung der Arme und der Finger an einem nganassanischen Schamanenmantel (MAE, Inventar-Nr. 5657-488)

Skeletts des Vogelflügels verziert, die dem Skelett der wirklichen Vogelfügel entsprechen. So sind die Schulterknochen, die zwei Knochen des Unterarmes und das Skelett der Hand dargestellt.«[39] PROKOFJEVA gibt hier — im Unter-

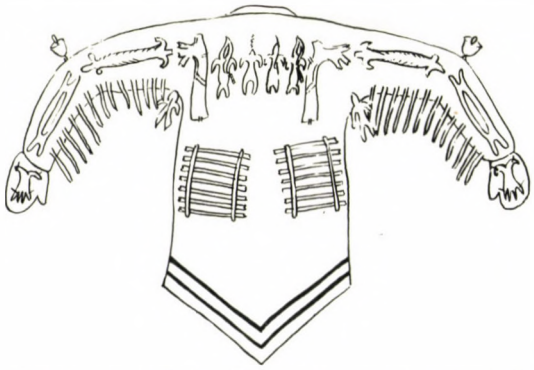


Abb. 28. Darstellung der Arme und der Finger an einem selkupischen Schamanenmantel (PROKOFJEVA 1949, S. 365)

[39] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 365.

schied zu der von ihr verfolgten Praxis — die selkupischen Namen der einzelnen Knochen nicht an. Darum darf man annehmen, dass diese Interpretierung der fraglichen Darstellungen nicht von den Gewährsleuten, sondern von der Verfasserin herrührt, und in diesem Falle müssen wir an keinen solchen Bedeutungswandel denken, wie wir ihn im Zusammenhang mit der Darstellung

Abb. 29. Darstellung von Armen und Fingern an einem selkupischen Schamanenmantel (PROKOFJEVA, 1951, S. 137)

des Rückgrats bzw. mit dessen Wandel zu einem Fisch vorgefunden haben. PROKOFJEVA beschreibt auch eine andere Ärmelverzierung, die in Fingern endet[40] *(Abb. 29)*. Hier aber wurden 6 Finger dargeste lt. Auch dies stützt die Auffassung, dass hier eine menschliche Hand, u. zw. die Hand eines sechsfingrigen Schamanenvorfahren, nicht aber der Flügel eines Vogels dargestellt wurde. Bei den Samojeden, ja auch bei den Obugriern und bei den Ungarn ist nämlich die Vorstellung von 6- ja sogar 7fingringen Schamanen allge-

Abb. 30. Sechsfingeriger, aus Blech gefertigter Handteller eines enezischen Schamanen (GME Inventar-Nr. 729-212)

Abb. 31. Siebenfingeriger Handschuh eines nenezischen Schamanen (MAE Inventar-Nr. 1139-25)

[40] ПРОКОФЬЕВА, 1951, S. 137.

mein verbreitet. In dieser Vorstellung offenbart sich — nur so wie in dem Glauben daran, dass der Schamane mit Zähnen, gegebenenfalls mit mehreren Zahnreihen geboren werde — die Vorstellung von den überzähligen Knochen. Sie wurde auch hier realisiert, ähnlich wie im Falle der aus Blech verfertigten 6fingrigen Hand des enezischen Schamanen *(Abb. 30)* und des 7fingrigen Handschuhs des nenezischen Schamanen *(Abb. 31)*. Die Enezen deuteten übrigens nicht nur die Finger des Schamanen an. In ihrer Abhandlung über die Schamanentracht bei den Enezen[41] beschreibt PROKOFJEVA einen Schamanenhandschuh, dessen Finger mit aus Renhaaren genähten Ringen und Linien verziert sind. Die Ringe deuten offensichtlich die Gelenke, die Linien aber die Adern und Sehnen an *(Abb. 32)*. Auch die Metallstreifen als Verzierung des Ärmels des Schamanenumhangs finden wir bei den Enezen vor,

Abb. 32. Enezischer Schamanenhandschuh, dessen Ziernähte die Gelenke und die Adern bzw. Sehnen andeuten (PROKOFJEVA, 1951, S. 137)

aber bereits mit einer tatsächlich gewandelten Bedeutung: »An jedem Ärmel sind mit zwei Riemen zwei in der Form unregelmässige Eisenbänder befestigt, die an dem einen Rand 7 Öffnungen aufweisen; diese Bänder stellen Flügel dar, was auch aus dem Namen des kleinen Eisenstückes hervorgeht, es wird nämlich *to* 'Flügel' genannt.«[42] Die Verfasserin bemerkt jedoch, dass diese Metallplatten ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hätten, denn trotz ihres Namens 'Flügel' meinen die Enezen, dass sie eigentlich den Schamanen vor den Schlägen feindlicher Geister zu schützen hätten[43] *(Abb. 33)*. Auf Grund des Symbolismus der übrigen Behänge und Ziernähte des Schamanenumhangs (z. B. die eiserne Hand, die am Handschuh dargestellten Gelenke, Adern oder Sehnen), sowie auf Grund der Knochendarstellungen an den Schamanenmänteln der beiden anderen samojedischen Völker (der Selkupen und der Nganassanen), bei denen diese den Körper des Schamanen schützen sollen, bin ich der Meinung, dass eben der Flügel eine sekundäre Erklärung, der Schutz vor den Schlägen feindlicher Geister aber die ursprüngliche Bedeutung ist.

[41] ПРОКОФЬЕВА, 1951, S. 137.
[42] ПРОКОФЬЕВА, 1951, S. 137.
[43] ПРОКОФЬЕВА, 1951, S. 136.

Die Gemeinsamkeiten in der Schamanentracht bei den ostsajanischen Völkern und bei den Samojeden beschränkt sich aber nicht nur auf die Ornamentik des Umhangs.

Bei den Tofa gehörte zum Schamanenumhang sehr oft auch ein Brusttuch (ein Brustlatz). Diese waren mit Ziernähten aus Halshaaren des Rens besetzt und nach Meinung der Tofa symbolisierten die Scheiben, Quadrate, Dreiecke, Rechtecke usw. die einzelnen Teile des menschlichen Brustkorbs. Sie stellten z. B. das Loch über dem Brustbein, die Schlüsselbeine, das Brustbein selbst, die Rippen und den Knorpel am Ende des Brustbeins dar *(Abb. 34)*.

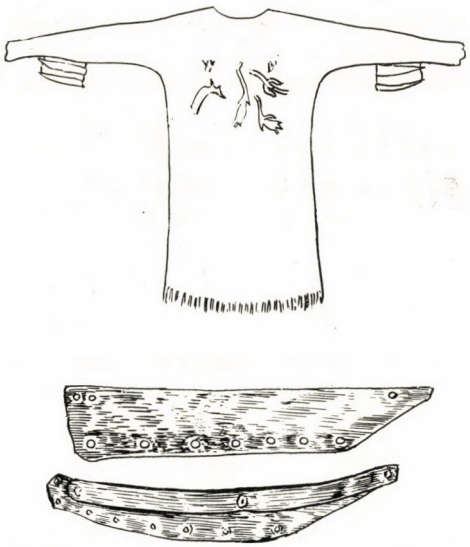


Abb. 33. Von den Ärmeln des enezischen Schamanenmantels wie Flügel herabhängende Metallplatten, die urpsrünglich die Armknochen symbolisierten (PROKOFJEVA, 1951, S. 133, 136)

Oft wurden auch die Brüste, die Brustwarzen, der Nabel und die Schamhaare dargestellt. Für dieses Stück der Schamanentracht habe ich in meiner Abhandlung zahlreiche Beispiele angeführt.[44] Das Brusttuch war auch bei den Schamanen der Taigatuwa gebräuchlich,[45] und es war mit Ziernähten aus Halshaaren des Rens, mit Besatzstücken, teilweise mit Behängen ornamentiert, die alle die verschiedenen Teile des Brustkorbs symbolisierten *(Abb. 35)*.

Diese Stück der Schamanentracht, das in Südsibirien nur bei den ostsajanischen Völkern gebräuchlich ist, hat seine Parallelen bei den Samojeden, u. zw. mit ähnlichen Verzierungen. Der Brustkorb wurde mit Ziernähten aus Renhaar bzw. mit Bemalung dargestellt, u. zw. sowohl bei den Selkupen

[44] DIÓSZEGI, 1959c, S. 156, 165, 166, 170—171, 181.
[45] DIÓSZEGI, 1959b, S. 121—122.

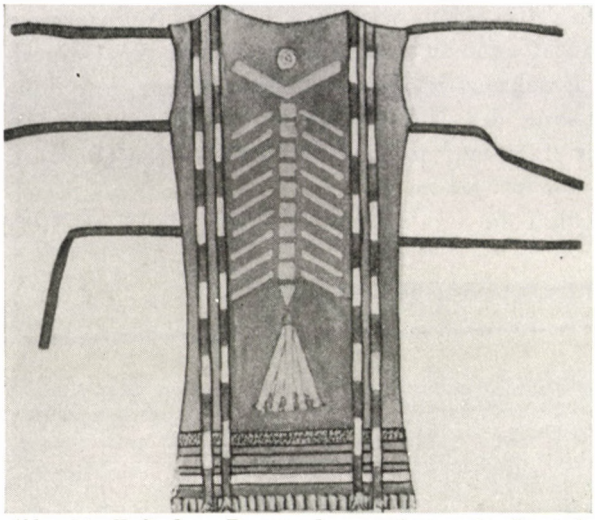


Abb. 34. Tofisches Brusttuch, verziert mit Darstellungen von Knochen des Brustkorbes (Sammlung des Verfassers)

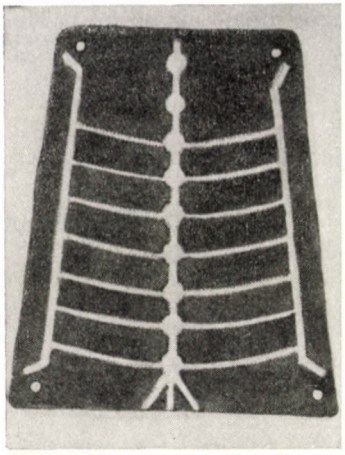


Abb. 35. Taigatuwinisches Brusttuch, ornamentiert mit Darstellungen von Knochen des Brustkorbes (Sammlung des Verfassers)

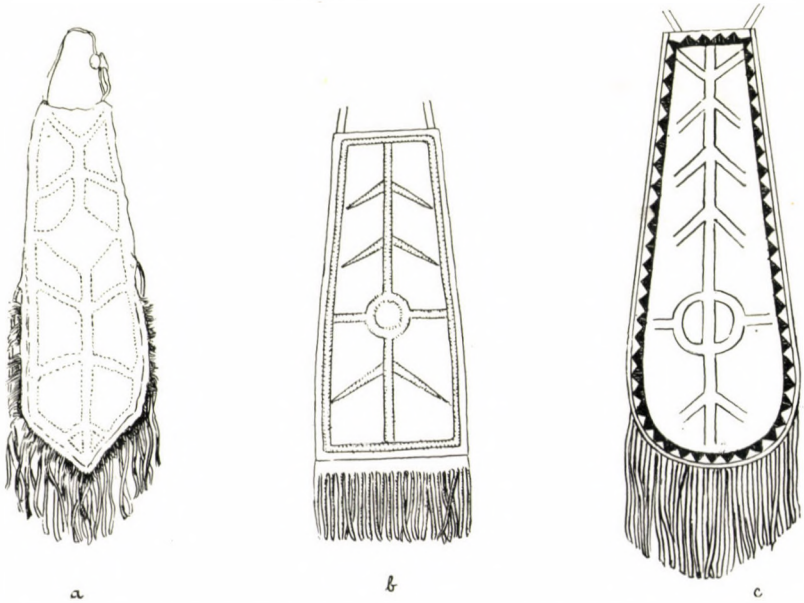


Abb. 36. Brusttücher der samojedischen Schamanen mit Darstellungen der Knochen des Brustkorbes und des Nabels, ohne Metallbehänge: *a)* selkupischer Schamanenmantel (PROKOFJEVA, 1949, S. 355); *b)* enezischer Schamanenmantel (PROKOFJEVA, 1951, S. 139); *c)* nganassanischer Schamanenmantel (MAE, Inventar-Nr. 5657-490)

(Abb. 36a) und bei den Enzen *(Abb. 36b)*, wie auch bei den Nganassanen *(Abb. 36c)*. PROKOFJEVA vermutet auch in diesen Ornamenten die Darstellung der Vogelbrust.[46] Meines Erachtens widerspricht aber dieser Annahme unmissverständlich die Darstellung des Nabels auf den Brusttüchern. Die Selkupen stellten den Nabel mit einem auf die eine Spitze gestellten Quadrat, die Enezen und Nganassanen aber mit einem Kreis dar. Dass auch die Samojeden — wie die Taigatuwa und die Tofa — in dieser Verzierung die Darstellung

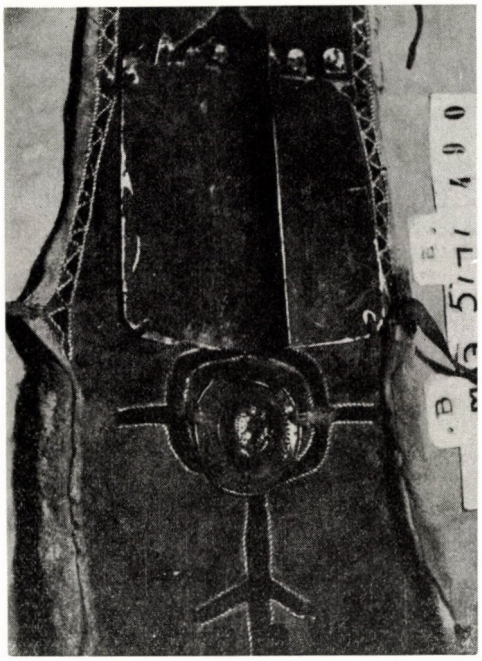


Abb. 37. Brusttuch eines nganassanischen Schamanen mit Metallbehängen (Detail) (MAE, Inventar-Nr. 5657-490)

des Nabels sehen, geht aus der Beschreibung A. A. POPOVS, des Sammlers des nganassanischen Brusttuchs hervor. So sagt er über den Metallbehang, der eigentlich ein Teesieb ist und auf dem fraglichen Kreisornament befestigt ist: »Auf den Nabel ist ein aus einem Teesieb gefertigtes Eisenstückchen angenäht.«[47] Dagegen stellt das an dem Brusttuch über dem Nabelsymbol angebrachte Metallplättchen bereits eine Vogelbrust dar *(Abb. 37)*. Diese metallenen Behänge bzw. Besatzstücke an den Brusttüchern der samojedischen Schamanen sind aber schon sekundäre Erscheinungen.

[46] ПВОКОФЬЕВА, 1949, S. 356; 1951, S. 138.

[47] Die Beschreibung des Objekts Iventar-Nr. 5657-490 (MAE zu Leningrad) im Inventarbuch.

Die Darstellung des menschlichen Skeletts bzw. Körpers in der Schamanentracht können wir aber nicht nur am Umhang und am Brusttuch des Schamanen beobachten.

Die Schamanenstiefel der mongolischen Tuwa wurden mit Besatz aus bunten Stoffstücken oder aber mit Ziernähten vom Halshaar des Rens orna-

Abb. 38. Tuwinischer Schamanenstiefel aus der Mongolei, verziert mit Darstellungen des Schienbeins und der Zehen (Sammlung des Verfassers)

Abb. 39. Darhatischer Schamanenstiefel, ornamentiert mit Darstellungen des Schienbeins und der Zehen (Sammlung des Verfassers)

mentiert. Diese Streifen nahmen immer einen bestimmten Platz ein: vorne lief den Stiefel ein senkrechter Streifen entlang, und fächerte sich am Fussteil in 5 Streifen auf. Dieser senkrechte Streifen heisst *čōɒa sōgü*, d. h. Fussknochen, die 5 Nebenstreifen heissen *ärgäk*, also 'Zehen' *(Abb. 38)*. Ähnlich

waren auch die Schamanenstiefel der Taigatuwa[48] und der Tofa[49] mit Darstellungen der Teile des Beines verziert. Auch diese Ornamente deuteten das Kniegelenk, die Kniescheibe, das Schienbein, das Fussgelenk und die Zehen an, um nur die wichtigsten Teile des Beines zu erwähnen. Diese Ornamentik der Schamanenstiefel haben auch die mongolisierten Tuwa bewahrt: bei den Okaburjaten sind die Elemente dieser Ornamentik etwas stilisierter,[50] bei den Darhaten aber — zumindest nach dem Zeugnis der von mir gesammelten Stücke — fast unverändert erhalten geblieben *(Abb. 39)*.

Abb. 40. Selkupischer Schamanenstiefel; die Ornamentik symbolisiert das Schienbein, das Fussgelenk und die Zehen (GME, Inventar-Nr. 243-2)

Dieses eigenartige Stück der Schamanentracht bei den ostsajanischen Völkern hat in Südsibirien widerum keine Entsprechung und seine Parallelen tauchen nur bei den Samojeden wieder auf.

Die Selkupen stellten die Knochen des Beines bzw. Fusses mit metallenen Besatzstücken dar. So ist z. B. an einem Schamanenstiefel das Kniegelenk mit zwei Metallknöpfen, das Schienbein mit einem Metallband, das Knöchelgelenk wiederum mit einem Metallknopf und die Zehen sind mit 5 parallel laufenden, am Ende zugespitzten Eisenbändern angedeutet[51] *(Abb. 40)*. Ein ähnliches selkupisches Schuhwerk hat auch PROKOFJEVA beschrieben.[52]

Auch die Schamanenstiefel der Enezen waren mit den Darstellungen des menschlichen Beines ornamentiert. Das Material dieser Ornamente entspricht dem von den ostsajanischen Völkern verwendeten, denn auch die

[48] DIÓSZEGI, 1959b, S. 106, 116, 118, 120, 123, 125, 126, 128, 130—131.
[49] DIÓSZEGI, 1959c, S. 160—161, 166, 169, 171.
[50] Verwahrt im Irkutsker Museum, Inventar-Nr. A-261—2.
[51] Leningrader GME, Inventar Nr. 273-2ab.
[52] ПРОКОФЬЕВА, 1949, S. 368.

Enezen benützen neben Eisenbändern auch das Halshaar des Rens[53] *(Abb. 41)*. Ähnlich verzierten auch die Nganassanen die Schamanenstiefel. Ich führe hier die einschlägige Stelle aus der Beschreibung des nganassanischen Schuhwerks an, das im MAE Leningrad verwahrt wird: »Schuhwerk des Schamanen, verfertigt aus rotgefärbtem Renleder, verziert mit Haar und

Abb. 41. Enezischer Schamanenstiefel mit Schienbein- und Zehenornamentik (PROKOFJEVA, 1951, S. 143)

schwarzen Strichen, die das Geäder des Beines darstellen. An der Seite sind je zwei Eisenbänder angebracht, diese stellen die Fussknochen dar, die Eisenbänder schützen die Knochen vor Schlägen.«[54]

Damit können wir den Vergleich der ostsajanischen Schamanengeräte mit der Schamanenausrüstung bei den samojedischen Völkern im wesentlichen beschliessen. Wir haben alle wichtigen Schamanengeräte, vom Stab des ange-

[53] Leningrader MAE, Inventar-Nr. 5706—21.
[54] Leningrader MAE, Objekt Inventar-Nr. 5657-491 und dessen Beschreibung.

henden Schamanen bis zum Schuhwerk der seit mehreren Jahrzehnten fertigen Schamanen der Reihe nach untersucht. Bei diesen nicht wenigen Gegenständen haben wir in allen Fällen Gemeinsamkeiten vorgefunden, die als zweifellos gelten dürften. Diese sowohl quantitativ wie qualitativ bedeutenden Gemeinsamkeiten machen meines Erachtens die Übereinstimmung bzw. Identität der Schamanentracht der beiden fraglichen Völkergruppen offenkundig, selbst wenn die äussersten Gruppen der hier verglichenen Völker in einer so gewaltigen Entfernung voneinander leben wie die Darhaten in der Mongolei und die Nganassanen auf der Halbinsel Taimyr.

Wie überzeugend aber auch die im Zusammenhang mit der Schamanenkleidung nachgewiesenen Gemeinsamkeiten zwischen den ostsajanischen und den samojedischen Völkern auch sein mögen, taucht doch die Frage auf, ob es überhaupt richtig sei, nur diese beiden Völkergruppen zu vergleichen. Bei der Beschreibung der ostsajanischen Objekte haben wir immer wieder festgestellt, daß die fraglichen Merkmale bei den Völkern Südsibiriens unbekannt sind. Als wir aber die Vergleichsmaterialien aufzählten, haben wir kein einziges Mal behauptet, daß die betreffende Erscheinung ausserhalb des Kreises der samojedischen Völker nicht bekannt ist. Es fragt sich nun, ob diese bei den übrigen sibirischen Völkern tatsächlich unbekannt sind. Sollten sie in einem weiteren Kreise auffindbar sein, so müssen wir fragen, mit welcher Berechtigung nur von einer ostsajanischen und samojedischen Identität gesprochen wird.

Nun, die untersuchten Erscheinungen beschränken sich tatsächlich nicht nur auf den engeren Kreis der ostsajanischen und der samojedischen Völker. Im Gegenteil, die bereits beschriebenen Merkmale finden sich von den Türkvölkern über die Mandschutungusen bis zu den Paläoasiaten, d. h. sie sind auch bei drei weiteren, nichtsamojedischen Völkern Sibiriens bekannt! Nun sind aber die türkischen, mandschutungusischen und paläoasiatischen Völkerschaften nicht in ihrer Gesamtheit, sondern nur in einzelnen Gruppen bekannt. Schon diese Tatsache an sich würde die Annahme unzulänglich machen, dass der fragliche Komplex der Erscheinungen z. B. eine allgemeine türkische oder mandschutungusische usw. Eigenschaft sei, d. h. dass er zum ursprünglichen Kulturbestand der erwähnten Völker gehöre. Immerhin liesse sich noch annehmen, dass unter den türkischen usw. Völkern gerade diese Gruppen die ursprünglichen Formen der einst allgemein verbreiteten Geräte der Schamanen sporadisch bewahrt haben. Sobald wir aber auch die geographische Verbreitung in Betracht ziehen, wird diese Annahme hinfällig. Die untersuchten Erscheinungen fehlen z. B. bei den Türkvölkern des Altai und des Westsajanischen Berglandes, sie sind nur bei den mit den Enezen und mit den Nganassanen benachbarten Dolganen sowie bei den in der Nachbarschaft lebenden Jakuten bekannt. Was nun die mandschutungusischen Völkerschaften anbelangt, so suchen wir bei den südlichen oder nördlichen Mandschu-

tungusen des Amurgebietes, bei den Ewenki im Lenabecken und in den davon östlich gelegenen Zonen vergebens nach den Merkmalen der ostsajanischen und samojedischen Schamanengeräte. Wir finden sie nur bei den Ewenkigruppen, die im Einzugsgebiet des Jenissei, des Stromes der Samojeden wohnen. Nicht anders verhält es sich mit den Paläoasiaten. Die hier als ostsajanische und samojedische Merkmale bestimmten Erscheinungen tauchen nur bei den Keten auf, die in der Nachbarschaft der Selkupen oder in deren

Abb. 42. Jakutischer Schamanenmantel, dessen Metallbehänge u. a. menschliche Knochen symbolisieren (PEKARSKIJ—VASILEV, 1910, Taf. VI)

Siedlungsgebiet verstreut leben. Wir können also die besonderen, von denen der übrigen türkischen, mandschutungusischen und paläoasiatischen Völkergruppen verschiedenen Merkmale der obenerwähnten Gruppen der Türkvölker, der Mandschutungusen und der Paläoasiaten schon auf Grund der geographischen Verbreitung eher als eine Übernahme von den ostsajanischen bzw. samojedischen Völkern beurteilen, als einen überlieferten Archaismus, der von den fraglichen Gruppen der Türkvölker, der Mandschutungusen oder Paläoasiaten ausgehend auch bei den ostsajanischen und samojedischen Völkern Verbreitung gefunden habe. Diese Feststellung wird durch die konkrete vergleichende Analyse nur noch mehr unterstützt.

So finden wir z. B. die erwähnten Merkmale bei den Jakuten an den Metallbehängen der Schamanenmäntel *(Abb. 42)*. So haben z. B. PEKARSKIJ

und VASILEV bei der Beschreibung des von ihnen publizierten Mantels[55] die Darstellungen folgender Körperteile gesammelt: *sūräχ, timirä*, das Symbol für »des Teufels Herz«, *ojoγos timir*, d. h. 'Rippeneisen', *būlgūn*, d. h. 'Oberarmknochen'. Bezüglich des letzten bemerken jedoch die Verfasser: »Uns scheint es aber, als würde *būlgūn* im Sinne von 'Oberarmknochen' vor allem in bezug auf die Vögel verwendet; jedenfalls lautet ein Epitheton ornans des Adlers folgenderweise: *būlgūnnāχ giänä bögötö*, d. h. der stärkste von allen, die Oberarmknochen haben.«[56] An den Ärmeln des jakutischen Schamanenmantels hängen noch einige Metallplatten, die von den einen für Menschenknochen, von den anderen wiederum als Vogelknochen gedeutet wurden. Es ist aufschlussreich, hier z. B. in bezug auf den Metallbesatz des oberen Ärmels PEKARSKIJ und VASILJEV zu zitieren: »In bezug auf die fragliche Platte kennen wir also folgende Namen: *tabïtal* oder *tabïtal timirä*, *aqïmal*, *χarï* und *χotoγoi* ; diese bezeichnen teils den Unterarm- und Oberarmknochen des Menschen, teils aber den Unterarmknochen und die Ruderfeder des Vogels. Bei der Zusammenstellung dieser Namen und Bedeutungen liegt der Gedanke nahe, dass an den Ärmeln der Schamanenmäntel die verschiedenen Kombinationen der Darstellungen von menschlichen Armknochen und Flügelknochen der Vögel zusammen angebracht wurden, so dass sich ein Durcheinander von Menschen- und Vogelknochen ergab. Anders kann man einen solchen Widerspruch im Namen und in der Bedeutung derselben Darstellungen gar nicht voraussetzen.«[57]

Der obigen Meinung muss man unbedingt beipflichten: die gemischte Nomenklatur und Symbol der fraglichen Behangstücke des jakutischen Schamanenmantels kann nur durch die Vermengung von zweierlei Symbolismen, und zwar des Symbolismus für das menschliche Skelett bzw. jenes für den Vogel, zustandegekommen sein. D. h. der ursprüngliche Symbolismus wurde von einem anderen überlagert. Weil aber nun der Vogelsymbolismus des jakutischen Schamanenmantels vollständig zu sein scheint (so stellen z. B. die Metallbehänge Federn dar, der Umhang ist in Vogelform zugeschnitten), die Menschensymbolik dagegen nur sehr fragmentarisch erscheint — anthropomorphe Symbole weisen weder der Kopfschmuck noch das Brusttuch oder das Schuhwerk auf —, dürften meines Erachtens die Rippensymbole und die verworrenen Darstellungen der Armknochen am jakutischen Schamanenmantel als sekundäre Übernahmen zu betrachten sein. Die Übernahme dieser Darstellungen muss die Folge eines Ereignisses in der Geschichte des jakutischen Volkes sein, und zwar die Folge der Berührung mit einem Volke, dessen Schamanen ihre Zeremonien in der das menschliche Skelett und menschliche Körperteile darstellenden Tracht

[55] ПЕКАРСКИЙ, Э. — ВАСИЛЕВ, В., 1910, S. 93—116.
[56] ПЕКАРСКИЙ, Э. — ВАСИЛЕВ, В., 1910, S. 103.
[57] ПЕКАРСКИЙ, Э. — ВАСИЛЕВ, В., 1910, S. 105.

verrichteten. Um welches Volk es sich gehandelt haben mag, das bedarf nach den obigen Ausführungen keiner weiteren Erörterung.

Wenn wir also in der ostsajanischen und samojedischen bzw. in der jakutischen Schamanentracht Gemeinsamkeiten feststellen können, so erweisen sich die jakutischen Mantelornamente als sekundär übernommene Formen. An Hand eines konkreten Vergleichs kommen wir auch im Falle der ewenkischen (tungusischen) Schamanentracht zu ähnlichen Ergebnissen.

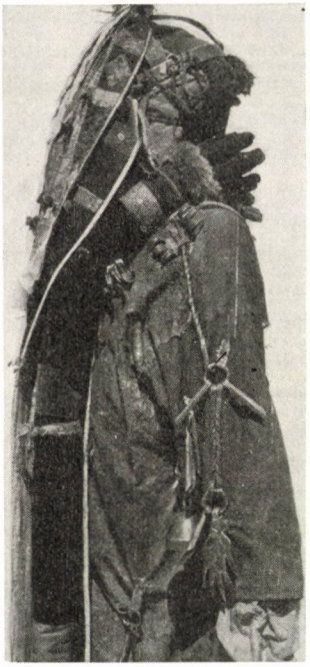


Abb. 43. Ewenkischer Schamanenmantel bei der Darstellung eines menschlichen Knochens (Mongolien, Museum von Čojbalsan. Ohne Inventar-Nr.)

Auch bei den Ewenken finden wir Metallgehänge und unter diesen Knochendarstellungen. Diesbezüglich schreibt VASILEVIČ: »Die Schamanentracht, *lombolon* oder *šamašik* genannt, ist als Ganzes gesehen ein Panzer. Die Metallteile der Tracht stellen Knochen des Skeletts und Hilfsgeister, vor allem Tiere dar (. . .). Am Rücken lief eine Reihe von Metallplatten entlang, *idire*, diese stellte das Rückgrat dar. Am Ärmel des Kleides waren Armknochen, am Schuhwerk Fussknochen angebracht.«[58] Unter diesen metallenen Besatzstücken gab es auch solche, die die menschliche Hand symbolisierten *(Abb. 43)*. Und gerade diese Ornamente lassen darüber Zweifel aufkommen, ob es richtig ist, den Vergleich der Besatzstücke nur auf die ostsajanische und

[58] ВАСИЛЕВИЧ, 1957, S. 159.

samojedische Schamanentracht zu beschränken. Nun sind aber diese metallenen Darstellungen ziemlich selten, denn der Gebrauch von Metallbehängen ist im allgemeinen nur örtlich verbreitet. So stellt z. B. VASILEVIČ fest: »Die Zahl der metallenen Teile der Tracht war bei den verschiedenen Gruppen der Ewenken nicht gleich: sie nahm von West nach Ost zusehends ab.«[59] D. h. diese Metallbehänge waren gerade in der Jenisseigegend, am Samojedenstrome verbreitet.

Hinsichtlich des Vergleichs ist dies ein weiterer Beweis dafür, dass wir im fraglichen lokalen Merkmal der Ewenki wohl eine örtlich gebundene Erscheinung sehen müssen, die unter dem Einfluss eines Nachbarvolkes aufgekommen sein mag. Aber nicht nur die geographische Verbreitung, auch die Symbolik der Schamanentracht deutet in diese Richtung. Die mandschutungusische Schamanentracht versinnbildlicht nämlich einen Hirsch bzw. eine Hirschart. Die Ewenken der nördlichen Gruppe links des Jenissei tragen ebenso ein Geweih als Kopfschmuck wie z. B. die zur Südgruppe gehörenden Nanajen (Golden) am Unterlauf des Amur. HARVA hat richtig festgestellt, dass dies ein Typ der Schamanentracht ist, der ein Geweih tragendes Wild symbolisiert.[60] Ich selbst konnte in meiner Abhandlung nachweisen, dass der Kopfschmuck des mandschutungusischen Schamanen ein Symbol des Muttertieres der Schamanen ist, das in ihrer Vorstellung in der Gestalt eines Geweih tragenden Wildes lebt.[61] Die Darstellungen der sog. Gruppen der Schamanenmäntel, die menschliche Knochen zum Gegenstand haben, stechen also zweifellos vom ursprünglichen Bedeutungsinhalt der Schamanentracht ab und legen den Gedanken nahe, dass die menschlichen Knochen nur sekundär an die Stelle der ursprünglichen Tierknochen getreten sein können. Dass es sich in diesem Zusammenhang nicht nur um eine Annahme handelt, wird auch durch bestimmte Übergangsformen zweifellos erwiesen. So teilt z. B. ANISIMOV in seinem Buch über den Glauben der Ewenki die Abbildung eines Schamanenstiefels mit. Der Besatz dieses Stiefels, eine Metallplatte, lässt deutlich den Fuss eines Huftieres erkennen, doch befindet sich darunter auch die Darstellung eines Fusses mit fünf Zehen. Nichts aber ist charakteristischer als die Vorstellung, die diese fünfzehige Metallplatte nicht als menschlichen Fuss, sondern als Bärentatze deutet[62] *(Abb. 44)*.

Auf Grund der Untersuchung der Gemeinsamkeiten in der Schamanentracht der ostsajanischen und der samojedischen Völker bzw. — in einigen lokalen Fällen — auch in der der Ewenki, erweisen sich die Besatzstücke bei den Ewenki — ähnlich wie bei den Jakuten — als sekundär übernommene Merkmale. Nun fragt es sich aber, zu welchen Ergebnissen die konkrete Untersuchung der Schamanentracht bei den paläoasiatischen Keten führt, denn fall-

[59] ВАСИЛЕВИЧ, 1957, S. 156.
[60] HARVA, 1938, S. 517.
[61] ДИОСЕГИ, 1955, S. 81—108.
[62] АНИСИМОВ 1958, S. 172.

weise finden wir auch hier Darstellungen von menschlichen Knochen oder Ähnliches, z. B. am Umhang die Darstellung von Rippen *(Abb. 45)*, am Schuhwerk die Andeutung des Beins und des Fusses. Nun ist uns aber auch die Interpretierung, die die Keten im Zusammenhang mit den Skeletten geben, gut bekannt. Der hervorragende finnische Forscher des Schamanismus, HARVA, sagt in diesem Zusammenhang: »Auf meinen Reisen im Kreise Turuchansk hatte ich selbst Gelegenheit, Schamanen kennen zu lernen, allerdings bei den Jenisseiern, deren langschäftige, aus Sämischleder verfertigte, mit Eisenfigu-

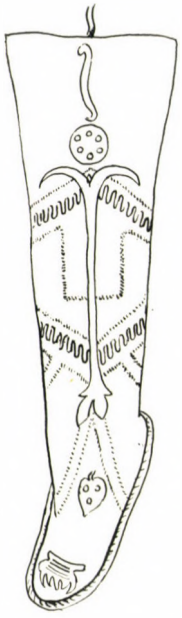


Abb. 44. Ewenkischer Schamanenstiefel: die Ornamentik symbolisiert Hirschhuf und Bärentatze (ANISIMOV, 1958, S. 172)

ren versehene Stiefel mir besonders auffielen. Man erklärte mir, dass die an diesem Schuhwerk befestigten Metallgegenstände alle Knochen der Bärenfüsse darstellten. Am wunderbarsten war es, dass die Knochen sowohl des Vorder- als auch des Hinterfusses des Bären am gleichen Schuhwerk vertreten waren.«[63] Des weiteren schreibt HARVA: »Da eine solche Zusammenstellung unnatürlich scheint, ist es wahrscheinlich, dass die Jenisseier erst später an ihrem Schuhzeug auch solche Gegenstände befestigt haben, die ursprünglich an die Ärmel gehörten.« »Ungewiss ist auch, ob diese Knochen ursprünglich gerade die Bedeutung von Bärenknochen gehabt haben. Jedoch sagt schon WITSEN, dessen Werk 1705 erschien, dass sich an den Handschuhen und Stiefeln des Tungusenschamanen eiserne Bärentatzen befanden.«[64]

[63] HARVA, 1938, S. 512—513.
[64] HARVA, 1938, S. 513.

Auf Grund dieser Unterlagen erübrigt es sich meines Erachtens, in der Frage der Gemeinsamkeiten der samojedischen und der ketischen Schamanenausrüstung weiterhin auch nur ein Wort zu verlieren.

Die Teile der jakutischen, ewenkischen und ketischen Schamanentracht, die in der Form, seltener auch im Inhalt eine Übereinstimmung mit der ostsajanischen oder samojedischen Schamanentracht aufweisen, sind also sehr geringzählig. Wo bleiben diese, sich auf die Darstellung von einigen Knochen beschränkenden Gemeinsamkeiten von den bis ins kleinste übereinstimmenden und so viele Einzelheiten erfassenden Ziernähten und Besatzstücken der Tuwa oder der Tofa. Und wie ärmlich erscheint diese Skelettsymbolik, wenn wir bedenken, dass der Ärmel und der Handschuh, das Brusttuch und die Stiefel, der Kopfschmuck und die Maske der ostsajanischen und der samojedischen Schamanentracht immer wieder anthropomorphe Symbole aufweisen, die menschliche Körperteile zum Gegenstand haben. Und gerade diese fehlen bei den Jakuten und den Ewenki, denen auch die Stäbe der angehenden Schamanen, oder aber die typisch ostsajanischen und selkupischen Trommeln unbekannt sind. Doch weisen die gemeinsamen Merkmale der ostsajanischen und samojedischen bzw. einzelner türkischer, mandschutungusischer sowie ketischer Schamanengegenstände nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Unterschiede auf. Diese qualitative Verschiedenheit kann man folgenderweise fassen: bei den ostsajanischen und samojedischen Völkern ist die anthropomorphe Symbolik, die Darstellung menschlicher Körperteile und Knochen unversehrt, ihr Bedeutungsinhalt klar und lebendig geblieben, während sie bei Jakuten, Westewenki und Keten nur fragmentarisch in Erscheinung tritt, niemals eine völlige Einheit bildet, ja, der anderen Symbolik der Schamanentracht oft geradezu widerspricht, d. h. eine typisch sekundäre Übernahme darstellt.

Meines Erachtens ist es auf Grund der obigen Ausführungen offensichtlich richtig, die Schamanengeräte der ostsajanischen und der samojedischen Völker von denen der übrigen Völker abgesondert zu untersuchen. Auf Grund des Vergleichs der fraglichen Erscheinungen mit den jakutischen, ewenkischen und ketischen Merkmalen, die mit ihnen identisch zu sein scheinen, hat sich aber nicht nur erwiesen, dass diese eine sekundäre Übernahme darstellen, sondern es hat sich auch gezeigt, dass es sich bei den Gemeinsamkeiten der ostsajanischen und samojedischen Schamanengegenstände um eine Beziehung völlig anderer Art handelt: im Falle dieser beiden Völkergruppen lässt sich eine so weitgehende Identität von Form und Bedeutungsinhalt feststellen, dass man diese nicht als sekundäre Übernahme, sondern als eine ursprüngliche Erscheinung bewerten muss. Sind aber der Stab des angehenden Schamanen, die Trommel des bereits geübten Schamanen, des weiteren seine Kleidung mit der Symbolik des menschlichen Skeletts gleicherweise ursprüngliche Erscheinungen (und nicht die Folge eines kulturellen Einflusses) sowohl bei den ost-

sajanischen wie bei den samojedischen Völkern, so ist dies ein Beweis dafür, dass bei den türkisch, ja sogar mongolisch sprechenden ostsajanischen wie auch bei den samojedisch sprechenden Völkern am unteren und oberen Jenissei sowie auf der Halbinsel Taimyr ein und dieselbe Kultur fortlebt. Dies aber bedeutet nicht weniger, als dass wir in der Kultur der ostsajanischen Völker ursprünglich eine samojedische Kultur zu suchen haben, dass der Träger dieser Kultur ursprünglich ein samojedisches Volk war, das jedoch im Laufe der Zeit und infolge seiner besonderen Geschichte seine ursprüngliche Sprache mit einer Türksprache vertauscht hat. Einzelne kleinere Gruppen dieses Volkes haben ihre Sprache sogar zweimal gewechselt, denn sie haben später auch das Türkische mit dem Mongolischen vertauscht.

Die Ergebnisse, zu denen wir an Hand der vergleichenden ethnologischen Untersuchung der Schamanenausrüstung gelangt sind, dass nämlich die ostsajanischen Völker ursprünglich Samojeden waren, wird auch durch andere Quellen bestätigt.

So haben Vasilevič und Levin[65] eine genetische Beziehung zwischen der Rentierhaltung der Samojeden bzw. dem sajanischen Typ der Renhaltung bei den Taigatuwas und bei den Tofa nachgewiesen. Potapov[66] hat den Namen *nam* ~ *nami* des Odugengebirges und zugleich eines Geistes der Taigatuwa auf den samojedischen Namen *num* 'Gottheit' zurückgeführt. Auch die geographischen Namen der Taigatuwa verweisen auch auf die Samojeden. So hat z. B. Veinstejn[67] die Flussmanen *Ij*, *Ija*, des weiteren *Kā (Kaa-khem)* und *Bij (Bij-khem)* von den samojedischen Wörtern *ij*, *ija* 'Wasser', *ku*, *ke* 'Fluss' und *bi* 'Wasser' abgeleitet. Ich will hier diese Aufzählung nicht fortsetzen und möchte nur ein einziges sehr wichtiges Zeugnis erwähnen: Pallas, der das fragliche Gebiet in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bereiste, erwähnt, dass einzelne Gruppen der Tofa die samojedische Sprache noch verstanden. Pallas erwähnt auch, dass »die Sprache der in den Bergen umherziehenden Sojoten der Sprache der südsibirischen Samojedenvölker (der Motoren und der Kojbalen) ähnlich ist«.[68]

Auf Grund der vergleichenden Untersuchung der Schamanengeräte bei den ostsajanischen und den samojedischen Völkern, oder wie wir es nunmehr ruhig sagen können, bei den Südsamojeden, die ihre ursprüngliche Sprache aufgegeben haben und bei den Nordsamojeden, die ihre ursprüngliche Sprache beibehalten haben, habe ich der im Titel gestellten Aufgabe Genüge getan. Nun bildet aber die Feststellung der Gemeinsamkeiten nur die eine Seite der vergleichenden Untersuchungen. Ebenso aufschlussreich ist auch die Analyse der Unterschiede, die sich im Komplex der zum Vergleich herangezogenen

[65] Василевич — Левин, М. г. 1951, S. 63—87.
[66] Потапов, 1956, S. 14.
[67] Вайнштейн, 1957.
[68] Паллас, 1788, S. 523—524.

Erscheinungen zeigen. Mittels der zuvor angewandten Methode konnten wir feststellen, dass die Kultur der ostsajanischen und der samojedischen Völker identisch ist, mit der auf die Unterschiede ausgerichteten Methode aber können wir — falls es uns gelingt, auch die Ursachen der Unterschiede und Abweichungen aufzuzeigen — die Perioden in der Geschichte der fraglichen Volksgruppe, in diesem Fall also der einst eine Einheit bildenden Samojeden bestimmen, als sie bereits voneinander losgetrennt waren. Dieser Fragenkomplex bedarf selbstverständlich einer besonderen Untersuchung und ich möchte hier diese Problematik nur an Hand von einigen Beispielen ganz kurz streifen.

Im Zusammenhang mit den Metallbehängen, die das menschliche Skelett bzw. menschliche Körperteile darstellen, haben wir bereits die Kleidung der mit den ostsajanischen und samojedischen Völkern gegenwärtig oder einst benachbarten Völker untersucht. In dieser Hinsicht erwiesen sich diese Nachbarvölker als Übernehmer eines bestimmten Kulturgutes. Damit aber ist noch keineswegs gesagt, dass die Schamanentracht der ostsajanischen und samojedischen Völker keinem fremden Einfluss ausgesetzt war.

Wie wir gesehen haben, bewahrt die Ornamentik des Schamanenmantels bei den Samojeden des ostsajanischen Berglandes, des Jenisseigebietes und der Halbinsel Taimyr die Traditionen, erweist sich als beständig und fremden Einflüssen gegenüber unzugänglich, ja, sie greift auch auf die Kultur der Nachbarvölker über. Der Grund hierfür liegt darin, daß die fragliche Symbolik bei diesen Völkern noch lebendig ist. Hieraus können wir für die Religionsethnologie bezüglich der Dynamik der Symbole die Lehre ziehen, dass Symbole, die noch lebendig und von Inhalt getragen sind, einerseits auf Inpansionen nicht reagieren, andererseits aber über eine expansive Kraft verfügen. Daraus aber folgt, dass die mit Inhalt erfüllten Symbole der mit den Samojeden benachbarten Völker ebenfalls expansive Kraft besitzen und auf die Kleidung der Samojeden ausstrahlen, ohne aber die ursprünglichen samojedischen Symbole, die doch virulent sind, zu verändern.

Für diese Erscheinung finden wir bei allen samojedischen Volksgruppen Beispiele. Hier seien nur einige erwähnt. So ist z. B. bei den ostsajanischen Völkern, bei den Taigatuwa und bei den Tofa der Rücken des Schamanenmantels mit Metallbehängen verziert, die *oq*, d. h. 'Pfeile' heissen. Am Rücken des enezischen Schamanenmantels sind in der Höhe der Schulterblätter metallene Geweihe angebracht, die 'Schamanenrene' heissen.[69] Die selkupischen Schamanen verrichten nach einer Tätigkeit von bestimmten Jahren ihre Zeremonien mit einem Kopfschmuck, der aus Metall gearbeitet und mit einem Geweih verziert ist. Diese isolierten, nicht allgemeinen samojedischen Erscheinungen sind Denkmäler der Expansion einzelner fremder Schamanentrachten. Die Pfeile der Taigatuwa und der Tofa sind von den Schamanenmänteln der

[69] ПРОКОФЬЕВА, 1951, S. 134.

altaischen Türkvölker, die enezischen Schamanenrene, von den ewenkischen Umhängen bekannt und auf diesen eine urtümliche Ornamentik, die mit Geweih verzierte Kopfbedeckung der selkupischen Schamanen ist ein charakteristisches Kleidungsstück der ketischen und ewenkischen Schamanen. Selbstverständlich verweisen diese interethnischen Gemeinsamkeiten auch auf die direkte oder indirekte Beziehung zu dem Ethnikum, von dem diese Erscheinung übernommen wurde.

Bei der Untersuchung der Unterschiede der samojedischen Schamanengeräte fällt vor allem die Vielfalt der Schamanenmäntel auf. Diese unterscheiden sich schon in ihrem Zuschnitt. Die Schamanen der Nganassanen, die Beziehungen zu den Dolganen unterhielten, schamanisierten in Umhängen dolganischen Typs, die Mäntel der Schamanen der mit den Keten benachbarten Selkupen wiesen ketische Einflüsse auf, bei den turkisierten Taigatuwa und Tofa zeigte der Schamanenumhang altaisch-türkische Merkmale und der Schamanenmantel bei den mongolisierten Darhaten entsprach dem der Mongolen. Diese interethnischen Gemeinsamkeiten beweisen die ethnischen Beziehungen und sind wichtige Anhaltspunkte bezüglich der Geschichte der hier untersuchten Volksgruppen. Zugleich sind aber diese Beispiele — ebenso wie die zuvor erwähnten — auch im Hinblick auf die Religionsethnologie sehr aufschlussreich. Sie beweisen nämlich, dass die auch der materiellen Kultur angehörenden Sachen selbst dann sehr veränderlich sind, wenn sie bereits im Rahmen des Kults der betreffenden Volksgruppe einen festen Platz eingenommen haben.

Wie verlockend es auch sein mag, die Unterschiede der verschiedenen samojedischen Schamanengeräte zu untersuchen, kann ich wegen des hier verfügbaren Rahmens auf diese Frage leider nicht ausführlicher eingehen. Ich meine aber, dass schon diese herausgegriffenen Beispiele erwiesen haben, wie sehr die Geräte des Schamanismus dazu geeignet sind, die Geschichte der voneinander getrennten Gruppen einer Völkerfamilie zu erhellen. Die hier eben nur angedeuteten Analysen möchte ich bei einer anderen Gelegenheit konsequent durchführen, denn sie gehen ja über mein hier behandeltes Thema, über die Untersuchung der Denkmäler der samojedischen Kultur im Schamanismus der ostsajanischen Völker weit hinaus.

Das Problem der turkisierten ostsajanischen Völker beschäftigt bereits mehr als ein Jahrhundert die Sibirienforscher. Es ist gerade in diesem Zusammenhang sehr aufschlussreich, was CASTRÉN in einem seiner im August 1847 an SJÖGREN geschriebenen Briefe feststellt: »Der Zweck meiner chinesischen Reise war gewesen, einige authentische Nachrichten über die Sojoten zu erhalten, welches Volk PALLAS, KLAPROTH und andere Gelehrte für einen Überrest des weitverbreiteten Samojedenstammes gehalten haben. Diese für die Geschichtsforschung so wichtige Vermutung musste leider ihrem Schicksal überlassen werden, bis die Sojoten und deren Stammverwandte ihre Sprache ver-

gessen und ihre Nationalität verloren hatten.« Des weiteren bemerkt CASTRÉN noch folgendes: »Dass manche dieser Stämme wirklich samojedischer Herkunft sind, hoffe ich künftig auf das klarste nachweisen zu können.«[70] Um seine Behauptung zu unterstützen, führt CASTRÉN vier sprachwissenschaftliche Belege auf.

Wenn die samojedische Herkunft der ostsajanischen Völker auf Grund meiner Ausführungen als erwiesen betrachtet wird, dann bekamen die sprachwissenschaftlichen Feststellungen des Finnen CASTRÉN eine ethnologische Unterstützung.

LITERATUR

АНИСИМОВ, А. Ф. 1958. Религия эвенков. Москва—Ленинград.

CASTRÉN, M. A. 1856. Reise nach Sibirien in den Jahren 1845—1849.

DIÓSZEGI, V. 1959a. Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten. Acta Ethnographica, Bd. VIII. Budapest.

DIÓSZEGI, V. 1959b. Az északkeleti szojotok sámánhitéhez (Über den Schamanenglauben bei den Nordostsojoten). Ethnographia, Bd. LXX. Budapest.

DIÓSZEGI, V. 1959c. A karagasz sámánhit etnikus egyöntetűségének kérdése (Zur ethnischen Einheitlichkeit des Schamanismus der Karagassen). Néprajzi Értesítő, Bd. XLI. Budapest.

DIÓSZEGI, V. 1959d. A karagasz sámándob készítésmódja (Die Herstellung der Schamanentrommel bei den Karagassen). Néprajzi közlemények, Bd. IV. Budapest.

DIÓSZEGI, V. 1961. Problems of Mongolian Shamanism. Acta Ethnographica, Bd. X. Budapest.

DIÓSZEGI, V. 1962. Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies. Acta Ethnographica, Bd. XI. Budapest.

DIÓSZEGI, V. 1963. Ethnogenic Aspects of Darkhat Shamanism. Acta Orientalia Hungarica, Bd. XVI. Budapest.

ДИОСЕГИ, В. 1955. Головной убор нанайских (гольдских) шаманов. Néprajzi Értesítő, Bd. XXXVII. Budapest.

ИВАНОВ, С. В. 1944. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. ТрИЭ XXII.

ПАЛЛАС, П. С. 1788. Путешествие в разным провинциям Российского государства. III. СПБ.

ПЕКАРСКИЙ, Э.—ВАСИЛЕВ, В. 1910. Плащ и бубен якутского шамана. Материалы по этнографии России I.

ПОПОВ, А. А. 1936. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев. Москва—Ленинград.

ПОТАПОВ, Л. П. 1947. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. ТрИЭ I.

— 1956 a Применение историко-этнографического метода в изучению памятников древне-тюркской культуры. Москва.

— 1956. Тувинцы. Народы Сибири. Москва—Ленинград.

ПРОКОФЬЕВА, Е. Д. 1949. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. СбМАЭ XI.

— 1951. Энецкий шаманский костюм. СбМАЭ XIII.

САНЖЕЕВ, Г. Д. 1930. Дархаты.

ВАЙНШТЕЙН, С. И. 1957. Очерк этногенеза тувинцев Уэ тниияли V.

ВАСИЛЕВИЧ, Г. М. 1957. Древные охотничьи и оленеводчевские обряды эвенков. СбМА XVII.

ВАСИЛЕВИЧ, Г. М.—ЛЕВИН, М. Г. 1951. Типы оленеводчества и их происхождение. Сов. этн. № 1.

[70] CASTRÉN, 1856, S. 359.

VARIA

RECHERCHES ETHNOGRAPHIQUES ROUMAINES SUR L'AGRICULTURE ET LA VIE PASTORALE

En rapport avec la communication, extrêmement intéressante, de IVÁN BALASSA, je vais essayer de vous présenter un court compte rendu traitant des recherches ethnographiques roumaines concernant l'agriculture et la vie pastorale.

Avant la nouvelle orientation, matérialiste-historique, en Roumanie, on avait écrit plusieurs ouvrages ayant surtout une valeur ethnographique documentaire. A la suite du savant historien du XVIIIème siècle, D. CANTEMIR, nos hommes de science se sont souvent intéressés aux problèmes relevant de l'ethnographie de l'agriculture et de la vie pastorale. Nous n'insisterons pas sur ceux qui appartiennent à une passé très éloigné, nous nous contenterons de parler de ceux qui consacrèrent une attention soutenue aux problèmes de cette ethnographie.

Parmi ces auteurs, dont les ouvrages importants regardant l'agriculture furent et connurent une large diffusion, nous mentionnerons l'économiste I. IONESCU DE LA BRAD, le philologue et historien B. P. HAŞDEU, les ethnographes T. PAMFILE et LUCIA APOLZAN. Quant aux connaisseurs de notre vie pastorale, nous mentionnerons le géographe T. MORARIU, les linguistes O. DENŞUSIANU, P. CANCEL, N. DRĂGANU, T. CAPIDAN, G. GIUGLEA, les ethnographes R. VUIA et I. DIACONU. Parmi les spécialistes étrangers, citons FR. DAMÉ, EMM. DE MARTONNE, M. ROSKA, VL. KUBIJOVIĆ.

Quant aux problèmes de terminologie agricole et pastorale — et point tellement de l'ethnographie proprement dite — les recherches effectuées pour l'Atlas Linguistique Roumain et aussi les réponses aux questionnaires du Musée de la Langue Roumaine de Cluj obtinrent des éléments fort intéressants. Quelques nouveaux résultats ont été publiés dans les récents volumes de l'Atlas Linguistique Roumain, nouvelle Série, sous la direction de l'académicien E. PETROVICI.

En ce qui concerne la méthode de recherche, il faut constater que, dans la majorité des cas, les chercheurs du passé étudièrent l'agriculture et la vie pastorale séparément et unilatéralement. De même, certains de ces auteurs ont basé leurs conclusions surtout sur les réponses aux questionnaires ou sur des faits publiés par d'autres chercheurs. Pour ces raisons, les documents publiés ne peuvent servir dans tous les cas à une information indubitable et concluante.

Mais ce qui manque dans l'ensemble, c'est une interprétation matérialiste-historique des phénomènes ethnographiques.

Dans ces circonstances, il resta encore beaucoup d'autres problèmes — principaux ou de detail — à attendre une solution convenable qui ne pouvait être obtenue que moyennant de nouvelles recherches, entreprises après le 23 Août 1944. Les recherches actuelles, fondés sur les acquisitions de l'historiographie et de la linguistique roumaine marxiste-léniniste ont donc visé à éclairer l'interdépendence des activités du peuple roumain au cours des siècles.

Les principaux résultats des recherches effectuées jusqu'à présent relèvent des domaines suivants:

a) la terminologie de base dans les deux activités — agriculture et élevage — est très ancienne; on la retrouve d'ailleurs dans le latin et le slave ancien;

b) comme dans beaucoup de pays — les pays voisins y compris — en Roumanie aussi, l'agriculture (primitive) précéda le travail d'utilisation domestique des animaux;

[1] La Rédaction publie ici le texte abrégé par ÁGNES KOVÁCS de l'exposé faite par l'auteur à l'occasion du Symposion ethnographique organisé par l'Académie Hongroise des Sciences au Debrecen (23—24 de septembre 1962). Aussi, ÁGNES KOVÁCS a ajouté la note bibliographique.

c) comme chez les autres peuples, chez les roumains aussi, l'agriculture, l'élevage, les travaux forestiers et les autres activités économiques furent liées entre elles par mille relations d'interdependance qui font que l'homme livre une lutte complexe pour obtenir une valorisation multiforme de la nature ambiante;

d) l'agriculture et l'élevage ont été pratiqués sans interruption sur le territoire roumain, dès l'époque de la formation du peuple roumain; la vie pastorale s'est développée continuellement en étroite liaison avec l'agriculture.

En conséquence, les nouvelles recherches sur la vie pastorale font apparaître son étroite liaison avec l'agriculture — et avec la sylviculture — et de plus, moyennant une attention spéciale accordée aux formes traditionnelles de l'élevage, on parvient à mettre ce rapport étroit en relief avec plus d'évidence. Ce nouvel objectif a été étudie plus spécialement lors des recherches ethnographiques complexes effectuées dans les Carpathes Occidentales (Munţii Apuseni), dans la Plaine de Transylvanie (Cîmpia Transilvaniei), dans la Vallée de Bistritza-Bicaz, dans la moyenne vallée de Cerna (Hunedoara) et même lors des recherches sur la vie pastorale dans le Pays de Bîrsa (Tara Bîrsei), en Transylvanie du nord-ouest, Vrancea et dans les Carpathes de l'Olténie.

De nouveaux résultats de recherche sur l'agriculture et les activités pastorales ont permis d'éclairer *les proportions réelles et le sens de la diffusion des cinq types traditionnels d'élevage* sur le territoire roumain: 1. l'élevage agricole sans étable et bergerie (păstorit agricol fără staul şi stînă), 2. l'élevage agricole avec étable et bergerie (păstorit agricol cu staul şi stînă), 3. l'élevage pendulaire simple (păstorit de pendulare simplă), 4. l'élevage pendulaire double (păstorit de pendulare dublă) et, 5. l'élevage transhumant (păstoritul transhumant) celui-ci sous deux variantes: *a)* la transhumance avoisinée (păstoritul transhumant invecinat), *b)* la transhumance éloignée (păstoritul transhumant indepartat). (V. la *carte* 1).

L'élevage agricole, sédentaire ou local, fut — depuis les temps les plus anciens — le plus répandu et le plus fréquent de tous au nord du Danube. Il est présent dans presque tous les villages de la plaine et des collines. Le caractère de masse de l'élevage agricole constitue sans doute un indice fondamental de l'étroit rapport entre les deux principales activités traditionnelles du peuple roumain, l'agriculture et l'élevage. On le pratique en étroite liaison avec l'agriculture près du village, pas seulement comme une forme de l'économie zootechnique, mais aussi pour améliorer continuellement les terres de culture. *Même le groupement du bétail en troupeaux et leur marche en troupeau fut une nécessité dictée par l'agriculture.* Individuellement, le paysan ne pouvait posséder assez de bêtes qui lui auraient permis de fûmer ses terres tous les ans, surtout dans les zones montagneuses arides où les fûmures nécessitent des travaux plus soigneux.

Dans le cadre de cette forme de vie pastorale, *le type d'élevage agricole sans étable et bergerie* — où le troupeau (moutons, vaches laitières, porcs) passe la nuit au village, s'est trouvé plus proche, du point de vue morphologique, de l'élevage proprement dit en lieu clos pour les multiples besoins quotidiens des paysans.

D'autre part, *le type d'occupation pastorale agricole avec étable et bergerie*, était plus proche, du point de vue morphologique, de l'élevage pendulaire. En été le troupeau passe la nuit à la belle étoile, à proximité du village. Parmi les aspects particuliers de ce genre de vie, les constructions portatives, telles les étables et les enclos mobiles, et surtout les huttes portatives sur patins de traîneau ou sur brancards, autrefois aussi sur roues en bois, font depuis ces derniers temps l'objet d'un ample recherche ethnographique sur l'ensemble du territoire de la Roumanie.

Moins fréquent que la forme d'élevage agricole, mais plus fréquent que la transhumance, l'élévage pendulaire, existant également depuis des temps très anciens, s'est avéré être très répandu. Nos recherches indiquent que celui-ci connaissait le plus souvent deux types traditionnels: l'un simple et l'autre double.

Le type pendulaire simple constitue la forme élémentaire, classique, de l'élevage pendulaire, et était plus répandu que le type pendulaire double. Au point de vue morphologique, ce type est caractérisé par le fait que les troupeaux de moutons, très souvent aussi les troupeaux de bovins, et même de chevaux, se déplacent *chaque été* entre le village et la montagne de pâturage, hivernant toujours au village.

Le type que, dans mes recherches, j'ai considéré comme *l'élevage pendulaire double*, constitue une forme plus compliquée de la vie pastorale pendulaire. Cette forme d'élevage des moutons et autres bêtes réalise une étroite liaison — d'une grande importance économique — entre les autres activités traditionnelles. Dans le cas, *au printemps* les moutons sont gardés près du village; *en été*, ils sont menés paître en montagne; *en automne*, ils reviennent près du village; *en hiver*, ils partent de nouveau à la montagne, dans le voisinage des zones d'été, non en zone alpine, mais en forêt ou près de la forêt, là où on a fauché du foin, où les propriétaires de bétail (moutons, vaches, chevaux) ont recolté du foin pendant l'été pour leur hivernage. Là, passant d'un lieu à l'autre, ils avaient l'habitude d'y rester jusqu'au moment où toutes

– Pâturage relatif à l'agriculture (sans parc)

+ Pâturage relatif à l'agriculture (avec parc)

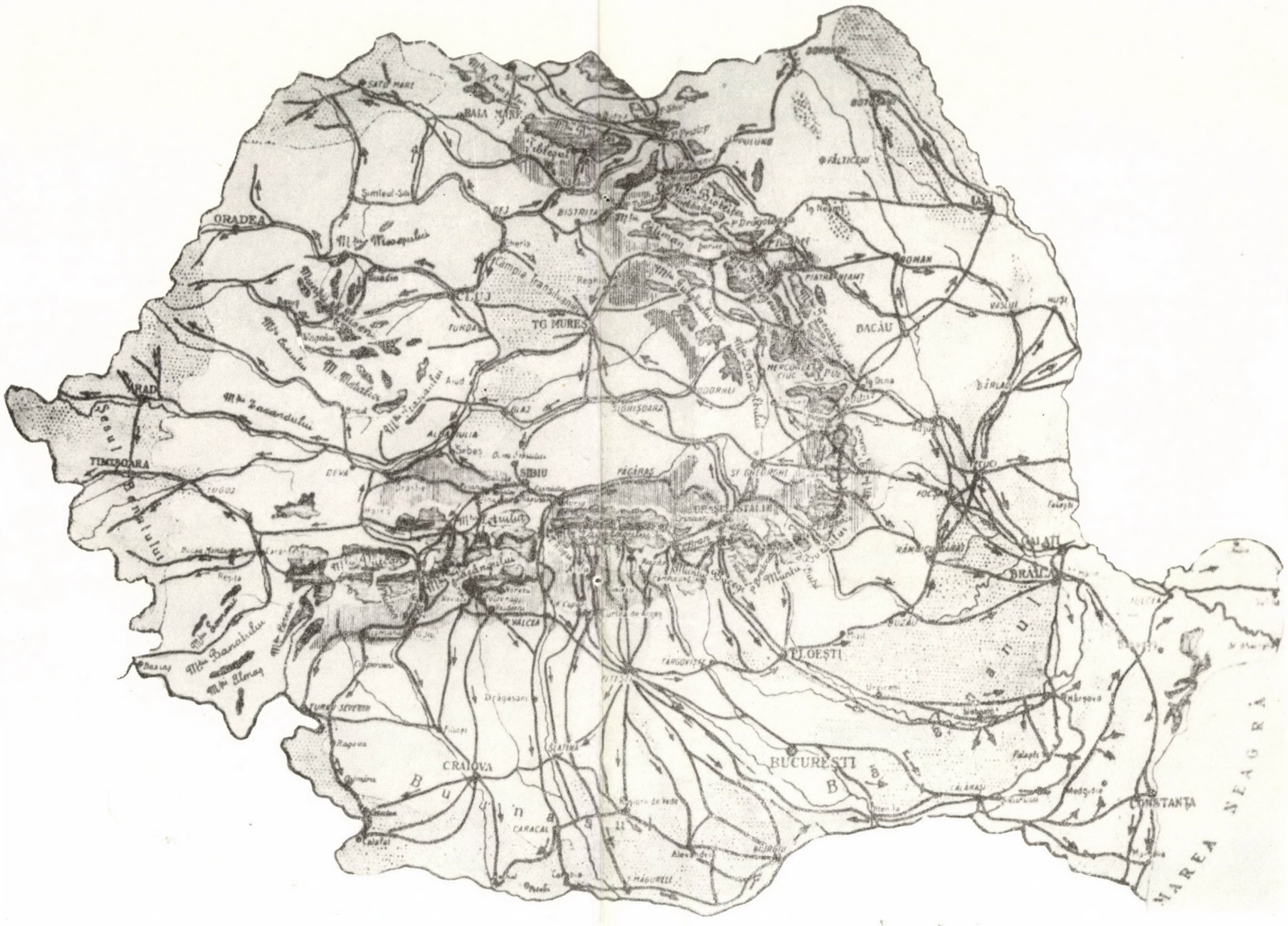
Pâturage pendulaire (simple)

Pâturage penduleire (double)

Pâturage transhumant (en régions rapprochées)

Pâturage transhumant (en régions éloignées)

Carte 1


SATU MARE
BAIA MARE
ORADEA
CLUJ
TG MURES
BISTRITA
BACĂU
ROMAN
VASLUI
IAȘI
BOTOȘANI
SUCEAVA
ARAD
TIMIȘOARA
DEVA
SIBIU
FĂGĂRAȘ
BRAȘOV
BUZĂU
BRĂILA
GALAȚI
TULCEA
PLOEȘTI
TÂRGOVIȘTE
CRAIOVA
BUCUREȘTI
CONSTANȚA
CARACAL
Munții Apuseni
Munții Banatului
Munții Zarandului
Munții Făgărașului
Munții Bucegi
Munții Buzăului
Munții Vrancei
Munții Ceahlău
Munții Hășmașului
Munții Harghitei
Munții Rodnei
Munții Maramureșului
Munții Oașului
Munții Gutâiului
Munții Lăpușului
Munții Metaliferi
Munții Șureanu
Munții Parâng
Munții Căpățânii
Munții Lotrului
Munții Cozia
Munții Cernei
Munții Mehedinți
Munții Almăjului
Munții Țarcu
Munții Retezat
Munții Godeanu
Munții Vâlcan
Munții Șureanu
Munții Sebeș
Munții Cindrel
Munții Perșani
Munții Baraolt
Munții Ciucaș
Munții Întorsurii
Munții Nemirei
Munții Tarcăului
Munții Giurgeului
Munții Călimani
Munții Gurghiului
Munții Stânișoarei
Munții Tarcăului
Munții Bârgăului
Munții Suhard
Munții Rarău

les réserves de foin avaient été consommées, pour revenir ensuite, en février, mars, ou quelquefois plus tard, au village sur les terres de celui-ci ou sur celles d'autres villages voisins.

L'apparition de l'élevage pendulaire double — qui se développa après que les forêts eussent été de beaucoup exploitées — s'explique par le fait qu'on pouvait ainsi satisfaire plusieurs nécessités économiques importantes. On obtenait par cette voie *l'engraissement naturel de tous les terrains :* celui des terres arables proches du village (alternativement au printemps et en automne), celui des terres destinées à être labourés, les pâtures et les herbages de la zone d'agriculture de montagne (en été, alternativement), les pâtures alpines ou de la montagne en général (en été), les herbages près de la forêt et en sous-forêt (en hiver) et même ceux des villages voisins ayant un nombre plus petit de moutons, mais avec une nécessité similaire d'engraissement. L'hivernage du bétail dans les zones de fenaison fut particulièrement avantageux, parce que, sur ces étendues très vastes où l'on récoltait de grosses quantités de foin, les bêtes consommant sur place, on s'épargnait les moyens de transport très couteux et de nombreuses journées de travail qu'il aurait fallu consacrer pour apporter le foin au village, et ceci sans compter les autres difficultés que représentaient les routes peu pratiquables, les accidents du terrain, etc. Pendant cet hivernage dans les zones de fenaison, certains des éleveurs se livraient à des travaux forestiers ou chassaient. Le fumier provenant du bétail hivernant dans ces zones était aussi utilisé dans les vergers et les vignobles.

Enfin, cet élevage pendulaire double, permettait à l'homme l'exploitation agricole (par rotation des cultures) intégrale des terrains obtenus par le défrichage de la forêt; il permettait aussi l'utilisation totale des sources d'alimentation du bétail.

Habituellement, l'élevage pendulaire double était pratiqué parallèlement aux autres types traditionnels d'élevage.

Quant au *type de vie pastorale transhumant* — où les troupeaux étaient accompagnées seulement par des bergers spécialisés dans l'élevage des moutons, en hiver et souvent aussi pendant l'été — il était pratiqué seulement par une partie des habitants de la Roumanie. Nous pensons ici surtout à la Mărginenimea Sibiului et au Pays de Bîrsa (Ţara Bîrsei). Il était pratiqué dans une mesure plus réduite par les habitants du sud des Carpathes Orientales, au centre et à l'Ouest des Carpathes du nord-ouest de la Roumanie et au nord-ouest des Carpathes Occidentales de Transylvanie. Certains auteurs affirment que les «Frăţuţii» de Banat auraient aussi pratiqué quelque temps la transhumance pastorale.

L'élevage transhumant ne connut un essor particulier qu'après que les féodaux eussent dépossedé les communautés villageoises des montagnes de bonne pâture où la vie pastorale était intense; puis, il se développa du fait du pouvoir croissant des occupants turcs qui exigeaient de plus en plus de produits des pays roumains; ensuite intervint le monopole des produits d'élevage et l'effet de l'ampleur du développement des manufactures de tissage de la Transylvanie méridionale (Cisnădie, Braşov).

La prédilection des chercheurs roumains d'antan à l'égard de l'élevage transhumant s'explique par le fait que, moins habituel, il joua un rôle important dans la conservation et le développement de la langue roumaine et du folklore roumain plastique, littéraire, musical et choréographique; ces chercheurs furent aussi frappés par la longeur et le nombre de ces voies de transhumance qui, pendant des siècles, traversèrent le territoire actuel de la Roumanie (V. la *carte Nr. 2 :* T. Morariu — E. Petrovici) ce qui leur donnait un caractère particulier.

En échange, on ne s'intéressa presque point à la vie pastorale agricole, pourtant généralement répandue en Roumanie et présentant un caractère de phénomène de masse. Il ne fit pas objet spécial d'étude, peut-être parce qu'il ne soulevait pas de problèmes linguistique ou folkloristique semblables à ceux qui intéressait les chercheurs roumains au siècle précédant et au commencement de celui-ci.

La représentation du phénomène pastorale que nous avons faite dans la carte Nr. 1, en fonction du type morphologique pratiqué par les habitants des différentes zones ethnographiques du territoire de la Roumanie, démontrent de visible façon la diffusion et la fréquence que les cinq types traditionnels d'élevage connaissaient autrefois.

En même temps, notre carte permet de relever:

— le caractère prédominant des types d'élevage agricole, tant du point de vue de l'expansion géographique que de celui de la masse de main-d'oeuvre ainsi employée, dans le cadre de l'ensemble de l'élevage traditionnel pratiqué sur le territoire de la Roumanie;

— la fréquence et l'extension plus grandes de l'élevage pendulaire simple et double, comparé à l'élevage transhumant.

Comme conclusion, nous mentionnons encore une constatation généralement valable pour le territoire de la R. P. R., à savoir que tous les cinq types traditionnels d'élevage étaient en relations concrètes avec l'agriculture.

Nicolae Dunăre
Cluj

BIBLIOGRAPHIE

APOLZAN, L. 1939—1942. *Cercetari etnografice in Munţii Apuseni* (Recherches ethnographiques dans les Montagnes Occidentales), «Apulum» t. I, p. 257—284. Alba Iulia.

— 1943—1945. *Observaţii asupra ocupaţiilor agreicole în Munţii Apuseni* (Observations sur les occupations agricoles dans les Montagnes Occidentales), «Apulum», t. II, p. 284—314. Alba-Iulia.

Atlasul lingvistic romîn (Atlas lingustique roumain), 1956. Editure Academiei R. P. R. t. I—II. Bucureşti.

BĂRBAT, AL. 1944. *Drăgus, un sat din Tara Oltului) Fagaras). Manifestari economice : structura economica a satului*, (Drăgus, un village du pays de l'Olt (Fagaras). Manifestations économiques: la structure économique du village), Bucureşti.

BUNGESCU, G. 1943. *Evoluţie plugului din cele mai vechi timpuri, pînă astăzi* (L'évolution de la charrue, des temps les plus reculés jusqu'aujourd'hui) Bucureşti.

BUTURĂ, V. 1958. *Adaposturile temporare in sud-estul Muntilor Asuseni* (Les bâtiments temporaires dans le sud-est des Montagnes Occidentales), Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1957 ei 1958, p. 95—134. Cluj.

CANCEL, P. 1913. *Pastoritul la poporul romin* (La vie pastorale du peuple roumain), Convorbiir literare, Bucureşti (Extras).

CANDREA, I. A. 1923. *Pastorii* ((Les bergers), Junimea literara, t. XII, p. 313—319. Cernăuţi.

CANTEMIR, D. 1872. *Descriptio Moldaviae* (Descriptio Moldaviae), Bucureşti.

CANTEMIR, D. 1875. *Descrierea Moldovei* (La description de la Moldavie), Bucureşti.

CAPIDAN, TH. 1926. *Rominii nomazi. Studiu din viata rominilor din sudul Peninsulei Balcanice* (Les roumains nomades. Étude sur la vie des roumains du sud de la Péninsule Balcanique), Cluj.

CONEA, I. (red. resp.), 1940, *Clopotiva, un sat din Hateg* (Clopotiva, un village de Hateg), Bucureşti.

DAICOVICIU, C. (red. resp.), 1960. *Istoria Rominiei* (L'histoire de la Roumanie), t. I. Bucureşti.

DAICOVICIU, C., PASCU, ŞT., CHERESTEŞIU, V, et MORARIU, T. 1961. *Din istoria Transilvaniei* (De l'histoire de la Transylvanie), t. I, ed II, Bucureşti.

DAMÉ, FR. 1898. *Incercare de terminologie poporana romina* (Essai de terminologie populaire roumaine), Bucureşti.

DENSUSIANU, OV. 1933—1934. *Aspecte lingvistice ale pastoritului.* Curs la Universitate (Aspects linguistiques, de la vie pastorale, Cours tenu à l'Université), t. I, Bucureşti.

— 1907. *Din istoria migratiunilor pastoresti la popoarele romanice* (De l'histoire des migrations pastorales des peuples romains), Bucureşti.

— 1913. *Pastoritul la popoarele romanice* (La vie pastorale chez les peuples romains), Bucureşti.

DIACONU, I. 1930. *Pastoritul in Vrancea*, Grai şi suflet»« (La vie pastorale à Vrancea, «Langage et âme»), t. IV, fasc. 2, p. 257—309. Bucureşti.

DRĂGANU, N. 1933. *Rominii in veacul IX—XIV, pe baza toponimiei si a onomasticei* (Les roumains aux IX—XIVe siècles, en vertu de la toponymie et le l'onomastique), Bucureşti.

DRĂGANU, N, 1928. *Toponimie şi istorie* (Toponymie et histoire), Cluj.

DRAGOMIR, N. 1926. *Din trecutul oierilor mărgineni din Sălişte şi comunele din jur* (Du passé des bergers «mărgineni»-s de Săliste et des villages des alentours), Lucrarile Institutului de geografie Cluj, t. II, p. 195—257. Cluj.

— 1938. *Oierii mărgineni in Basarabie, Caucaz, Crimeia şi America de Nord* (Les bergers «mărgineni»-s de la Basarabie, du Caucase, de la Crimée et de l'Amérique de Nord), Lucrările Institutului de geografie Cluj, t. VI, p. 159—302. Cluj.

DUNĂRE, N. 1958. *Jocul arşicelor la romini* (Le jeu des «arşic»-s chez les roumains), Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1957 şi 1958, p. 321—323 (joc de origine pastorala). Cluj.

— 1961. *Powojenna działalność etnograficzna w Rumunii ze szczególnym uwzglednieniem badan Zycia pasterskiego*, Etnografia Polska, t. V, p. 314—329. Wrocław—Warszawa—Kraków.

— 1956. *Problema cercetarii etnografice a pastoritului* (Le problème des recherches ethnographiques de la vie pastorale), Studii şi cercetări de istorie, t. VII (Extras, cu rezumat rus şi german), Cluj.

— 1956. *Specificul etnografic al Cîmpiei Ardealului* (Le spécifique etnographique de la Plaine Transylvanienne), Sibiu.

— 1961. *Trepanation an den Schafen als Volksheilpraktikum in der karpatischen Schäferei*, Slovensky Národopis, t. IX, p. 579—609. (Extrait) Bratislava.

DUNĂRE, N. 1956. *Valorificarea cercetarilor din Cîmpia Ardealului in expoziţia Muzeului etnografic al Transilvaniei* (La valorification des recherches de la Plaine Transylvanienne dans l'exposition du Musée Ethnographique de la Transylvanie), Activitatea Muzeelor, p. 180—190 (Extrait). Cluj.

— 1959. *Die Verzierung der Ostereier bei den Rumänen. Ornamentmotive aus der landwirtschaftlichen und pastoralen Umwelt*, Zeitschrift für Ethnologie, t. 84/1, p. 70—80. (Extrait). Braunschweig.

FÖLDES, L. 1962. *Dunare Nicolae román néprajzkutató előadása* (La conférence de l'ethnographe roumain N. Dunare), Ethnographia. t. LXXIII/2, p. 342—345. Budapest.

— 1961. *Esztena und Esztena-Genossenschaft bei den Szeklern*, Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa, p. 283—328. Budapest.

GEORGEONI, AL. I. 1936. *Contributiuni la pastoritul din Maramureş* (Contributione à la vie pastorale de Maramureş), Bucureşti.

GIUGLEA, G. 1923. *Crimpeie de limba si vieata straveche romineasca* (Morceaux choisis de la langue et de la vie ancienne roumaine), Dacoromania, t. III, p. 561—628. Cluj.

— 1920—1921. *Etimologii si notiţe lexicografice* (Etymologie et notices lexicographiques), Dacoromania, t. I, p. 245—252. Cluj.

GUNDA, B. 1961. *Zusammenhänge zwischen Hofanlage und Viehzucht in Siebenbürgen*, «Viehzucht und Hirtenleben...», p. 243—281. Budapest.

HASDEU, B. P. 1869—1870. *Agricultura şi manufactura* (Agriculture et manufacture), Traian, t. I, p. 79, 80, 83, 85, 87, 92, 94; t. II, p. 3, 5. Bucureşti.

HASDEU, B. P. 1874. *Originile agriculturii la romini* (Les origines de l'agriculture chez les roumains), Columna, t. V/3, p. 49—53. Bucureşti.

— 1874. *Originile pastoriei la romini. Elemente dacice (cioban, baciu, stîna, urdă, brînza)* (Les origines de la vie pastorale chez les roumains. Les éléments dacs (cioban, baciu, stîna, urdă, brînza), Columna, t. V/5, p. 97—107. Bucureşti.

— 1874. *Originile pastoriei la romini. Elemente dacice. Traista* (Les origines de la vie pastorale chez les roumains. Les éléments dacs. Traista), Columna, t. V/6, p. 156. Bucureşti.

— 1874. *Originile pastoriei la romini. Elemente dacice. Dulau şi mosor. Turca (si cioara, iele)* (Les origines de la vie pastorale chez les roumains. Les éléments dacs. Dulaux et mosor. Turcă (et ciora, iele), Columna, t. V/7, p. 173—177, Bucureşti.

— 1874. *Originile pastoriei la romini. Elemente latine* (Les origines de la vie pastorale chez les roumains. Les éléments latins), Columna, t. V/9, p. 234—235. (Cuvintele: berbec, cas, chiag, staul, turmă, unt, zăr, păcurariu, păstor, capră, mînz etc.). Bucureşti.

— 1874. *Originile viniculturii la Romini* (Les origines de la viticulture chez les roumains), Columna, t. V/4, p. 89—95.

HERSENI, T. 1936. *L'Organisation pastorale en Roumanie* (L'organisation pastorale en Roumanie), Archives pour la science et la réforme sociales, t. XIII/1, Bucureşti.
— 1941. *Probleme de sociologie pastorala* (Problème de la sociologie pastorale) Bucureşti.
IONESCU, I., DE LA BRAD, 1886. *Agricultura romina de la Bradu* (L'agriculture roumaine de la Bradu) Roman.
— 1886. *Agricultura romina din judeţul Dorohoi* (L'agriculture roumaine du département Dorohoi), Bucureşti.
— 1868. *Agricultura romina din judeţul Mehedinţi* (L'agriculture roumaine du département Mehedinţi), Bucureşti.
KÓS, K. 1947. *A kalotaszegi kosarazó juhászat* (La bergerie de la contrée de Kalotaszeg), Erdélyi Néprajzi Tanulmányok, t. IX, p. 3—28. Cluj.
— 1958. *«Plugul satului» din colectiile Muzeului etnografic al Transilvaniei* («La charrue du village» des collections du Musée Ethnographique de la Transylvanie), Anuarul Muzeului... pe anii 1957 şi 1958, p. 295—302. Cluj.
KOVÁCS, K. L. 1961. *Beiträge zur Frage der Esztena-Genossenschaften (Melkgenossenschaften) in der Siebenbürger Heide*, Viehzucht und Hirtenleben..., p. 329—361. Budapest.
KUBIJOVYC, VL. 1934. *Pastoritul in Maramureş* (La vie pastorale en Maramureş), Buletinul societăţii romîne de geografie, t. LIII, p. 216—293. (Extras).
MACREA, D. 1961. *Probleme de lingvistica romina* (Problèmes de la linguistique roumaine), Bucureşti.
MANCIULEA, ST. 1931. *Sate şi salasuri din Cimpia Tisei* (Villages et «sălas»-es dans la plaine du fleuve Tisa), Bulet. soc. rom. de geografia, t. L, p. 145—173. Bucureşti.
MARTONNE, EMM. DE 1904. *La vie pastorale et la transhumance dans les Carpathes méridionales*, Fr. Ratzel Gedächtnis, Leipzig,
MARTONNE, EMM. DE 1912. *Viaţa pastoreasca in Carpatii Romini* (La vie pastorale dans les Carpathes Roumains), Convorbiri literare, t. XLVI/2, Bucureşti.
MORARIU, T. 1937. *Pastoritul in Muntii Rodnei* (La vie pastorale dans les montagnes Rodna), Bucureşti.
OPREANU, S. 1930. *Contribuţiuni la transhumanţa în Carpaţii Orientali* (Contribution à la transhumance dans les Carpathes Orientaux), Extras, Lucrările Institutului de geografie al Universităţii din Cluj, t. IV, Cluj.
OTEL, ION I. 1936. *Cercetări asupra păstoritului in Vrancea* (Recherches sur la vie pastorale à Vrancea), Bucureşti.
OTETEA, A. (red. resp.), 1961. *Istoria Romîniei* (L'histoire de la Roumanie), t. II, Bucureşti.
PAMFILE, T. 1913. *Agricultura la romîni. Studiu etnografic* (L'agriculture chez les roumains. Études ethnographiques), Bucureşti.
— 1910. *Industria casnică la romîni* (L'industrie domestique chez les roumains), Bucureşti.
PAPAHAGI, T. 1925. *Cercetări în Munţii Apuseni* (Recherches dans les Montagnes Occidentales), Grai şi suflet, t. II, p. 22—89.
PĂCALĂ, V. 1915. *Monografia comunei Răşinariu* (Monographie du village Rasinariu), Sibiu.
PÉTERFI, M. 1905. *A páringi juhászat* (La bergerie du Paring), Néprajzi Értesítő, t. VI, p. 196—207. Budapest.
PODOLÁK, J. 1961. *Konferencia o studiu ludovej kultury Karpatskej oblasti*, Slovensky Národopis, t. IX/3, p. 481—486. (p. 483—484). Bratislava.
PODOLÁK, J. 1961. *Poznatky z vyskumu karpateského pastierstva v Rumunsku*, Slovensky Národopis, t. IX/1, p. 119—137. Bratislava.
POPP, N. 1933. *Contribuţiuni la viaţa pastorală in Argeş şi Muscel* (Contributions à la vie pastorale en Argeş et Muscel), Buletinul societăţii romîne de geografie, t. LII, p. 229—282.
— 1942. *Păstoritul în Cîmpie în cadrul vietii pastorale în genere* (La vie pastorale champètre dans le cadre de la vie pastorale en général), Lucrarile Institutului de geografie, t. VII, p. 283—312. Cluj—Timişoara.
PRECUP, E. 1926. *Păstoritul în Munţii Rodnei* (La vie pastorale dans les montagnes de Rodna), Cluj.
ROSKA, M. 1943. *Román juhászat a máramarosmegyei Budescu-Mare-n* (La bergerie roumaine à Budescu-Mare du département Maramureş), Közlemények az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtárából, t. III/1, p. 113—121. Cluj.
RUSSU, I. I. 1958. *Din trecutul păstoritului romînesc* (Du passé de la vie pastorale roumaine), Anuarul Muzeului etnografical Transilvaniei pe ani 1957 şi 1958. p. 135—156. Cluj.
SOMEŞAN, L. 1933. *Viaţa pastorală în Munţii Călimani* (La vie pastorale dans les montagnes Calimani), Buletinul societăţii romîne de geografie, t. LII, p. 283—342.
STAHL, H. H. 1958. *Contribuţiuni la studiul satelor devălmaşe romîneşti* (Contribution à l'étude des villages à communauté des terres roumains), t. I. Bucureşti.
— (red. resp.), 1939. *Nerej, un village d'une région archaïque*, t. I, II, III. Bucureşti.
STOIAN, I. *Păstoritul în Rîmnicu Sărat* (La vie pastorale en Rimnicu Sarat), Grai şi suflet, t. VI, p. 41—74.
VLĂDUTIU, I. 1961. *Ob izucenii pastuşeskoi jizni v Rumunii*, Etnografia Polska, t. V, p. 71—84. Wrocław-Warszawa—Kraków.
— 1961. *Almenwirtschaftliche Viehhaltung und Transhumance im Brangebiet (Südkarpaten, Rumänien)*, Viehzucht und Hirtenleben..., p. 197—241. Budapest.
VUIA, R. 1924. *Citeva observări şi constatări asupra păstoritului şi tipurilor de case la romîni* (Quelques observations et constatations sur la vie pastorale et sur les types des maisons roumains), Lucrările Institutului de geografie al Universităţii din Cluj, t. II (1922), p. 325—334. Cluj.
— 1926. *Tara Hategului şi regiunea Pădurenilor* (Le pays de Hateg et la région de Padureni), Lucrările Institutului..., Cluj.
60 de sate romînesti, 1943. Contribuţii la tipologia satelor romîneşti (60 villages roumains, Contributions à la typologie des villages roumains), I. Sate agricole si pastorale, t. IV. Bucureşti.

THE TERM SYSTEM OF THE GROOTE EYLANDT ABORIGINES (AUSTRALIA)

1,

F. G. C. ROSE, who analysed the term system of the Groote Eylandt aborigines came to the conclusion that the relationships between the terms showed no regularity. These expressions have no connection with relationships based on marriage, and, in general, they do not form a regular system.[1] ROSE bases this statement on the fact that an individual applies different terms to the identical type of relatives of those persons to whom he has the same relationship. For example, he found that 50 persons referred to different persons as *Nungwa* ("father"). But 62 per cent of the 50 persons used the term *Numera* ("father's father", "son's son") when talking about the children of those called *Nungwa*, while 18 per cent used *Neningangwa* ("son of the sister's daughter"), 16 per cent said *Nungwa* ("father"), 2 per cent employed the term *Nawa* ("elder brother"), and 2 per cent applied the name *Nadidja* ("son of the brother of the mother's mother").[2] ROSE observed similar irregularity among other terms so that there appears to exist no coherent system of kinship terminology.

ROSE explains this phenomenon, entirely unusual among the Australian kinship terminologies, by the rise of a system of gerontocracy in the Groote Eylandt community and the consequent disintegration of the former rules governing marriages. Gerontocracy — as understood and statistically supported by ROSE—means a system in which the adult males (between 30 and 50) marry several women much younger than themselves.[3] Since the number of younger women of suitable age is limited, the result of this monopolizing custom is that, at their first marriage, women marry males to whom they have no such relationship as ought to exist between husband and wife if the kinship terminology was systematic. By analysing the various data collected by other fieldworkers, ROSE generalizes his findings in regard to gerontocracy and claims that the gerontocracy, as understood by him, certainly existed in the entire North Australia and probably among the southern and central tribes too.[4]

Our starting point in evaluating ROSE's theory will be a criticism of his method of collecting data. Regarding this we find the following passage: "The method adopted to obtain the classificatory system of relationship of the various tribes around Broome was the geneological method. Having obtained the system of a tribe by this means an attempt was made, somewhat casually at first, to check the results with individual aborigines. Thus an aborigine might be asked what he called another aborigine. Having obtained this information the next question would be what would the first aborigine call the wife of the second aborigine, what would he call their children, what would he call the parents and so on. Few of these answers confirmed what had been obtained from the geneological method. These discrepancies were at first not taken seriously... But this kind of result kept on recurring when individual aborigines were questioned in respect to particular aborigines so that the results from the geneological method itself were doubted."[5] Accordingly, when collecting data among the aborigines ROSE did not employ the geneological method but made photographs of the aborigines, then, showing the photographs to different persons he inquired „What do you call this person?" He compiled a chart from the terms the persons in question used for the others and published these charts — altogether 221 — in his volume.

[1] FREDERICK G. C. ROSE: *Classification of Kin. Age Structure and Marriage Amongst the Groote Eylandt Aborigines*. Berlin, 1960. pp. 129., 166.
[2] Op. cit. p. 58.
[3] Op. cit. p. 91.
[4] Op. cit. pp. 97—99.
[5] Op. cit. p. 22.

I shall point out that the method used by ROSE is entirely inadequate for discovering the relationships of Australian terminologies since—owing to the peculiar construction of the terminologies — his method is bound to lead to erroneous results.

2.

The diagram in *Fig. 1.* which contains the terminology and marriage system of the Central Australian Aruntas has been compiled on the basis of data collected according to the geneological method of SPENCER, GILLEN and STREHLOW.[6] The following should be noted for reading the diagram: *a)* in every generation only one person is indicated for each term. The diagram nevertheless represents the *entire* Arunta community, *all* of its members. The diagram includes 80 persons: all other members of the community belong to groups of one or the other of the numbered persons appearing in the diagram, so that, as regards both the use of the terms and the possibility of marriage, they are in the same situation as the person indicated in the diagram. On the other hand, all males and females who call each other *Itia* ("younger brother" and "younger sister" respectively) belong to the same group. *b)* The diagram indicates the actual consanguinity of the different persons and shows also the marriage system and the structure of the community. For example, No. 25, male, stands in relation to Ego (male 35) as the "son of the sister (4) of father's (19) father (3)"; for Ego the "daughter of the son (27) of the brother (11) of father's (19) mother" (12) is his wife (44). The consanguinity of all persons who are listed in the diagram can be defined in a similar way. The sum of the persons identically noted and placed under each other is called a "vertical group": its development formed the subject of an earlier study.[7] All persons indicated on the same horizontal line are of the same generation. Those male or female groups the members of which are in an identica situation for both the use of terminology and the possibility of marriage, are called a "uniform group". For instance, males 35a, 35b, 35c... 35n not listed on the chart together with male 35) who address all the persons appearing in the diagram with the same term as 35, and who may also marry female 44 or females 44a, 44b, 44c... 44n of her uniform group, constitute a uniform group.

The term system of the Arunta people—based on a relatively simple marriage system—reveals the characteristic structure of the Australian terminologies quite clearly, and its study makes the theoretical errors of ROSE's method of collecting perfectly obvious.

It can be seen from the diagram that speaker employs the same terms for the members of uniform groups who belong to different vertical groups and different generations. This, for example, Ego refers to females 22, 24, 54 and 56 as *Mura*. Of these persons, 22 and 54 belong to the third, and 24 and 56 to the fourth vertical group. Ego calls the sons of female 54 (43 and 75) his *Umbirna*, and their daughters (44 and 76) his *Anua;* while he applies the term *Umbana* to the sons (41 ad 73) of females 24 and 56 and the term *Apulla* to their daughters (42 and 74). *If we employed* ROSE's *method of collection we should arrive at the same conclusions as did* ROSE *about the Groote Eylandt aborigines.* We should find for examply that speaker calls the same kind of relatives (children) of the identical relationship *(Mura* relation) in one instance his *Umbirna* and *Anua*, in the other his *Umbana* and *Apulla*. In reality the persons denoted by the term *Mura* are in different genealogical relations to speaker in all three cases. According to our concepts of kinship, for instance, female 22 is the "daughter of the daughter of the sister of father's father's father", while female 54 is the "daughter of the daughter (46) of father's (19) sister (20)". *Thus there is no question of speaker applying equal terms to the* same kind of relatives of his identical type of relatives.

If SPENCER, GILLEN and STREHLOW had followed ROSE's procedure, and not the geneological method, for defining the meaning of the Arunta terms, this terminology would appear just as unintelligible as that of the Groote Eylandt people because it would seem that the sons of *Mura* — without using any discoverable rule — are *Umbirnas* in one case and *Umbanas* in another. But, in reality, speaker employs different terms for the identical type of the relatives of persons referred to by the same term *but belonging to different vertical groups.* It is exactly this circumstance which provides the characteristic rule for Australian terminologies which do not distinguish and record consanguinity as do the kinship systems of civilized societies. Their only purpose is to help each member of the community (by starting from known persons)

[6] G. SPENCER and F. J. GILLEN: *The Native Tribes of Central Australia.* New York, 1899. pp. 70—89; *The Arunta* London, 1927. Vol. I. pp. 55—61, and the notes to Tables I and VI; C. STREHLOW: *Die Arunta und Loritja Stämme in Zentralaustralien.* Frankfurt a. M. 1913. IV. T. I. Abt. pp. 68—77.

[7] J. LÁNG: *Marriage System and its Evolution in Australia and in Certain Oceanian Primitive Communities.* Acta Ethnographica, 1960. T. IX. pp. 380—383.

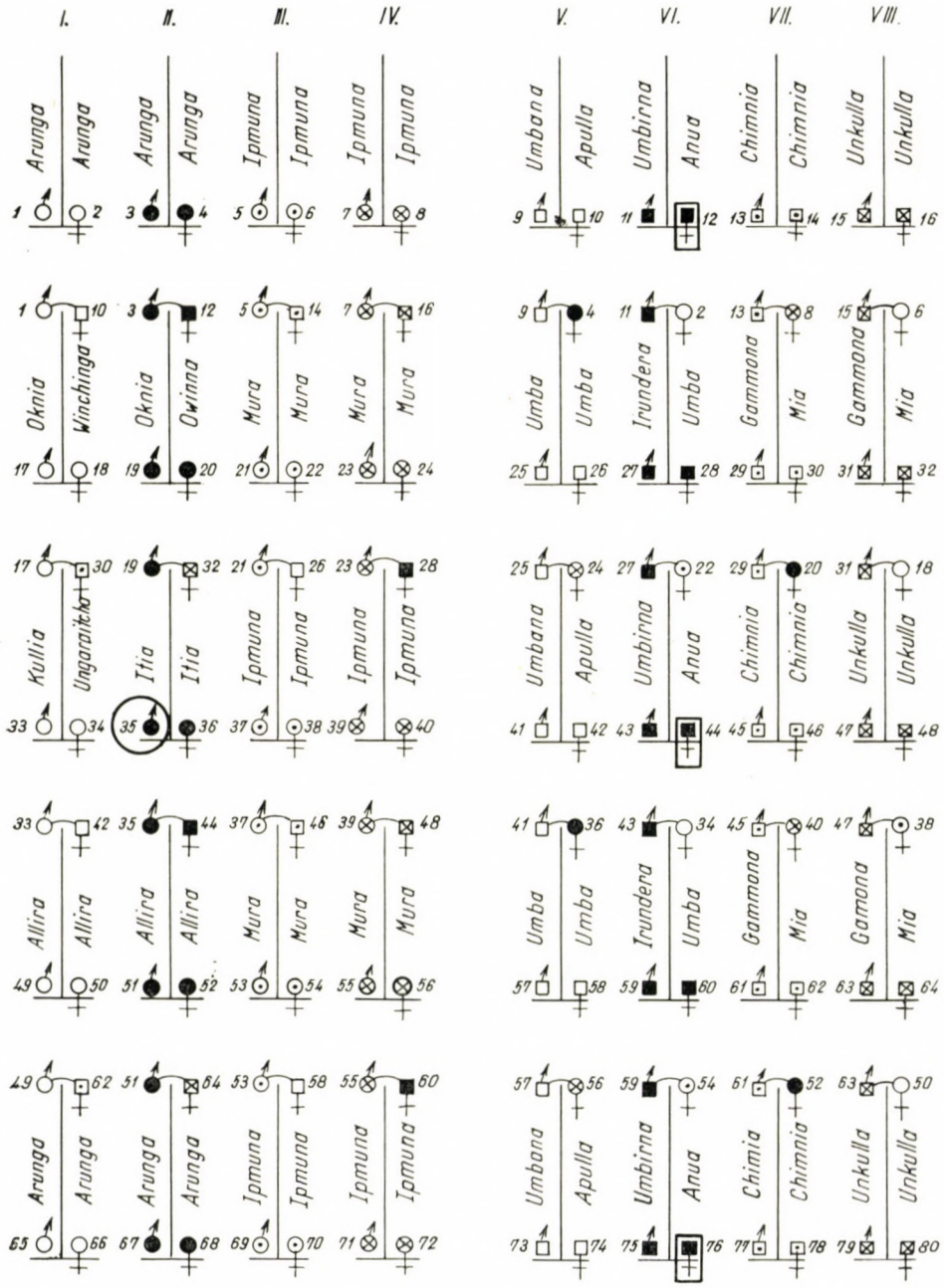

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII.
Arunga Arunga Arunga Arunga Ipmuna Ipmuna Ipmuna Ipmuna Umbana Apulla Umbirna Anua Chimnia Chimnia Unkulla Unkulla
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Oknia Winchinga Oknia Owinna Mura Mura Mura Mura Umba Umba Irundera Umba Gammona Mia Gammona Mia
17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32
Kullia Ungaraitcha Itia Itia Ipmuna Ipmuna Ipmuna Ipmuna Umbana Apulla Umbirna Anua Chimnia Chimnia Unkulla Unkulla
33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48
Allira Allira Allira Allira Mura Mura Mura Mura Umba Umba Irundera Umba Gammona Mia Gamona Mia
49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64
Arunga Arunga Arunga Arunga Ipmuna Ipmuna Ipmuna Ipmuna Umbana Apulla Umbirna Anua Chimia Chimnia Unkulla Unkulla
65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80

Fig. 1.

find those groups into which he or she may marry.[8] Accordingly, in the Australian term systems the members of those uniform groups who — so to say — are the links in the cahin leading to the possible spouses are denoted by different terms, while the members of those groups which do not belong to this cahin are denoted by a common term in disregard of the kind of consanguinity they have with the speaker.

It is also evident from Fig. 1 that among the Aruntas a man may select his wife from a definite uniform group of every second generation. For example, the wives of Ego may be females who *a)* belong to the uniform group represented by female 44 of his own generation; *b)* are the members of that uniform group which belongs to the generation of the grandparents and is represented by female 12; *c)* are the members of the uniform group which belongs to the generation of the grandchildren and is represented by femal 76. Now, female 44 refers to 25 and 27 as *Oknia* ("father"), while Ego addresses male 25 as *Umba* and 27 as *Irundera*. If we followed ROSE's method we should come to the conclusion that, in some cases, the Aruntas call the fathers of their wives *Umba*, in others *Irundera*, and that there is no discoverable rule as to when one or the other of these terms is used.

3.

Like all Australian terminologies, the Groote Eylandt term system also shows perfect regularity. It is based on the peculiar marriage system of the Groote Eylandt community and its coherent series of terms enables its members to find the group from which a spouse may be chosen. The interconnections of the Groote Eylandt terminology are schematized in *Fig. 2*. We started with those definitions of the individual terms which were given on the basis of our kinship system as supplied by ROSE on pp. 18 and 19 of his work. These definitions are unfortunately scanty because ROSE rejected the geneological method; therefore, the details of the relations indicated in the diagram are very likely inaccurate. However, we are perfectly sure and it can be proved that the Groote Eylandt terminology essentially agrees with our *Fig. 2*, for *it corresponds in every detail to* ROSEs *observation*. Namely:

a) It can be seen in *Fig. 2* that all terms correspond, according to our kinship concepts, to the definitions given by ROSE. For example, according to him, the meaning of the term "D" is the "daughter or the son of sister's daughter", and — according to the diagram — the son or the daughter (71, 72) of Ego's sister's (34) daughter (62) is really "D". According to ROSE, the term "L" denotes "mother's mother" and also "brother of mother's mother"; according to the diagram, Ego's mother's (26) mother (6) and the brother of the latter (5) are really "L". On p. 78 of his work, ROSE further states that, in addition to the afore-mentioned relationships, the term "L" means the "daughter of the daughter of father's father's sister". The terminology, as illustrated in the second diagram, meets this condition. The "elder sister" ("H") of the father (1) of Ego's father (17) is female 4. The daughter (38) of this female's daughter is really Ego's "L". However, here one is not dealing with the consanguinous sister or female cousin of the father's father, but with his *Dijaba* which ROSE translates as "elder sister" ("H"). But this elder sister, the same as with the Aruntas, can never be the sister of speaker, but — by virtue of the Groote Eylandt marriage system (according to our concepts of kinship) — she may have the following relation to speaker (male 65 in *Fig. 2* being chosen as Ego): the daughter (68) of the daughter (60) of the daughter (40) of the daughter (30) of the sister (2) of the father (1) of the father's (49) father's (33) father (17). The speaker (male 65) really calls female 68 his "H", his "elder sister". Naturally the Groote Eylandt aborigines do not know about such relations just as the Aruntas are ignorant of the consanguinity existing between speaker and his "elder sister". On the other hand, both the Aruntas and the Groote Eylandt aborigines simply addres as "H" the daughters of those males who are referred to as "H" by their father as also the daughters of those females who are referred to as "H" by their mothers. The idea that the natives claim a definite relationship between husband and wife (which — while being definite — may differ among various peoples) is based on a complete misunderstanding of the structure of terminologies of the Australian type. For example, according to MURDOCK, a Murngin male is only allowed to marry a female who is the "sister of the husband of the sister of the husband of the sister of the husband of the sister of the husband of the sister of the husband of his father's father's sister's daughter's daughter". Not knowing the correct interpretation of the terminologies, RADCLIFFE—BROWN makes the following sarcastic remark in regard to this statement: "Marriage of this kind would seem to be difficult to arrange, and MURDOCK does not tell us how it is done."[9] In reality the

[8] Ibidem, pp. 374—375. Budapest.

[9] A. R. RADCLIFFE-BROWN: *Murngin Social Organization*. The American Anthropologist, 1951. Vol. 53. pp. 53—54.

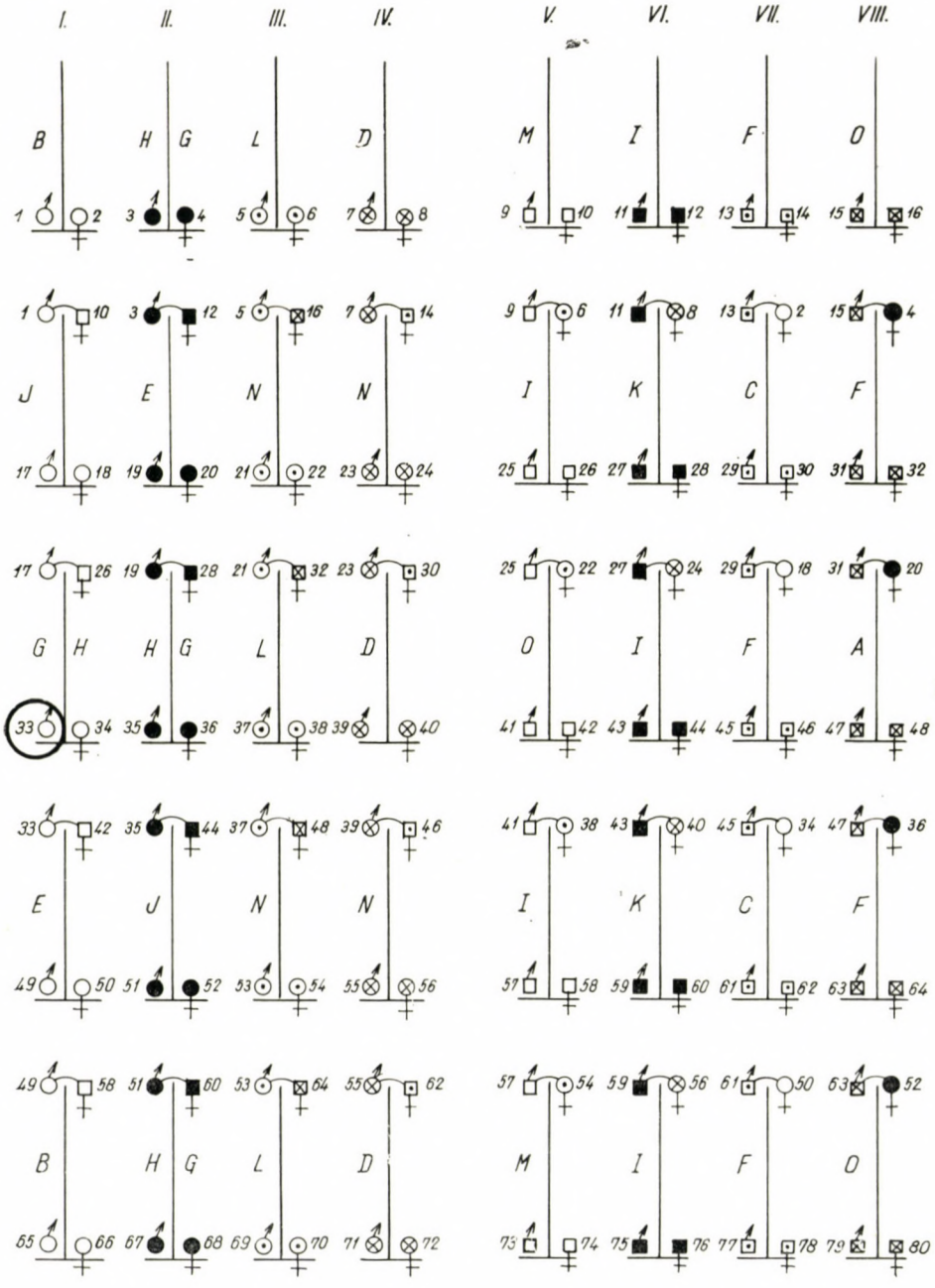

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII.
B H G L D M I F O
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
1 10 3 12 5 16 7 14 9 6 11 8 13 2 15 4
J E N N I K C F
17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32
17 26 19 28 21 32 23 30 25 22 27 24 29 18 31 20
G H H G L D O I F A
33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48
33 42 35 44 37 48 39 46 41 38 43 40 45 34 47 36
E J N N I K C F
49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64
49 58 51 60 53 64 55 62 57 54 59 56 61 50 63 52
B H G L D M I F O
65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80

Fig. 2.

Murngins, like all primitive peoples which base their marriages on their system of term systems do not keep track of definite consanguinal relations when determining the circle of possible spouses. Speaker and all persons belonging to his uniform group are allowed to marry the members of one or more other specified uniform groups, and these persons are identified through the uninterrupted chain of terms. Thus, the Murngin male, when deciding whether he may marry a certain female, does not search for one who is "the sister of the husband of the sister of the husband of the sister of the husband of the sister of the husband of the sister of the husband of his father's father's sister's sister's daughter", but looks for a female who is the daughter of a male whom his mother refers to as Wapa ("brother"). If so, he may marry her but not otherwise. It is true that, because of the Murngin marriage system, eligible females have such a complicated relationship to their husbands as that noted by RADCLIFFE-BROWN. However, the Murngins are ignorant of it, nor do they keep such relationship in evidence — least of all in this form and in this sense. ROSE notes that the meanings of the terms, as given on p. 18 of his work, are only primaries,[10] and that they have other meainings too. *Fig. 2* gives an explanation if this. In terminologies of the Australian type, the same expression is used to denote members of uniform groups which belong to different generations and different vertical groups. Let us take the term "N" as an example. According to ROSE, its "primary" meaning is "daughter or son of mother's mother's brother". Ego (male 33 in *Fig. 2*) uses the term "N" when referring to the members of four different uniform groups. Among others, speaker refers to male and female 21 and 22 belonging to the parental generation of the third vertical group, further to male and female 55 and 56 of the first descending generation of the fourth vertical group, as "N". According to our concepts of kinship, Ego is related to male 21 and female 22 as the "son or daughter of mother's (26) mother's (6) brother (5); and to male 55 and female 56 as the "son or daughter of the daughter (46) of father's (17) sister (18)". This explains the origin of the observation that the very same term has several different meanings according to our terms of kinship.

b) ROSE found that, as looked upon by the husband in "normal" marriages, the wife is the "daughter of the daughter of the brother of mother's mother" and is, at the same time, the "daughter of the distant mother's brother".[11] According to *Fig. 2* the "normal" wife of male 33, chosen as Ego, is female 42, who from his viewpoint is really the daughter of the daughter (22) of mother's (26) mother's (6) brother (5), and is also the daughter of the mother's (26) brother (25). However, a Groote Eylandt male has no need of tracing such a consanguinity to find an eligible wife. According to the conceptions of the Groote Eylandt people, one may marry a woman who is the daughter of a male called "G" by his mother or by females whom his mother refers to as „G".

c) ROSE emphasizes that the marriage customs of the Groote Eylandt aborigines are characterized by the fact that sister-exchange marriages do not occur, that is no man gives his sister in exchange to the brother of his wife.[12] ROSE offers the explanation that, since in a gerontocracy the age difference between brothers and sisters is generally much less than that between husband and wife, sister-exchange marriages become impossible.[13] It is evident from *Fig 2* why there is no, and cannot be any, sister-exchange marriage in the Groote Eylandt community. This is so because the males and females (i.e. one another's sisters and brothers or first, second... n^{th} parallel cousins in terms of blood relationship) who belong to the same uniform group marry persons from different vertical groups. For instance, male 33 (as also males 33a, 33b, 33c etc. who belong to his uniform group) may marry female 42 of the vertical group V, while female 34 (his sister) who belongs to the same uniform group as male 33 may marry male 45 of vertical group VII. On the other hand, female 46, i.e. the sister of male 45 may be the wife of male 35 who belongs to vertical group IV. Thus the marriage system itself makes sister-exchange marriages impossible. The situation in this respect is the same in the community of Groote Eylandt as among the Murngins where sister-exchange marriages are impossible for similar reasons.[14] Contrary to the Groote Eylandt marriage system, that of the Aruntas is, according to literature, characterized by the husband — in exchange for his wife — giving his sister to the brother of his wife, so that marriages are based on the mutual exchange of sisters. *Fig. 1* reveals the erroneousness of this view. The wife of male 35 is female 44. The consanguinous brother of this female is male 43 (and all males belonging to his uniform group), and — according to the marriage system — they may marry only females 34, 34a, 34b, etc. But these females belong to other vertical groups than the sisters of male 35, i.e. the females 36, 36a, 36b etc. Accordingly, neither males 35 and 43, nor any male who belongs to their

[10] ROSE, op. cit. p. 17.
[11] Ibidem.
[12] Ibidem, p. 120.
[13] Ibidem, p. 119.
[14] LÁNG, op. cit. p. 393.

uniform groups may ever exchange their sisters as wives. The faulty interpretation of the sister-exchange marriage of the Aruntas is explained by the misunderstanding of the terms "younger and elder" brother or sister. SPENCER, GILLEN and STREHLOW, also interpret the term *Ungaraitcha* as "older sister" and the term *Itia* as "younger sister". According to such interpretation, the *Ungaraitcha* of male 35 (i.e. female 34) is the wife of male 43, while the *Itia* of male 43 (i.e. female 44) is the wife of male 35. Translating the terms under discussion in the usual way, the conclusion was reached that the "elder sister" of male 35 was the wife of the male whose "younger sister" was his wife. In reality, females referred to as *Ungaraitcha* can never be the consanguineous sisters of Ego, nor his first, second and even n^{th} female cousins. According to our concepts of kinship, the closest consanguinity between a male and his *Ungaraitcha* in the Arunta community can only be the "daughter of the daughter (94) of the daughter (72) of the daughter (60) of the brother (43) of father's (83) father's (67) father's (51) mother's mother (44)". Naturally the natives do not and, because of the total lack of recording kinship ties according to our concepts, cannot have knowledge of this relation, but simply call every woman as their *Ungaraitcha* who is the daughter of a male called *Kullia* by their father or the daughter of a female called *Ungaraitcha* by their mother. To the explanation given by ROSE concerning the lack of sisterexchange marriages it must be added that persons of widely varying ages may belong to a uniform group. It was very often observed and recorded that adult natives were carrying their infant "mothers" or "fathers" in their arms. Accordingly, in the community of Groote Eylandt, there can be any age difference between persons who, as ROSE noted, address each other as "G". It would therefore be quite possible for elderly men to receive young wives in exchange for their sisters. The fact that sister-exchange marriages do not occur is not due to gerontocracy but to the peculiar marriage system.

d) ROSE's data also statistically support the scheme of the Groote Eylandt terminology given in *Fig. 2*. The terminology contains altogether 15 items. By these 15 terms speaker denotes the members of 40 uniform groups so that certain terms refer to members of more and others to those of less uniform groups. For instance, the term "J" refers only to members of two different uniform groups (represented by individuals 17 and 18, and 51, 52), while the members of five different uniform groups (represented by individuals 11, 12, 25, 26, 43, 44, 57, 58 and 75, 76) are referred to by the term "I". If, in reality, every uniform group had an equal number of members and if ROSE had named all terms used by all members, of the community for each other, the proportion of the frequency of the different terms would evidently correspond to the proportion in which the terms appear in *Fig. 2*. For instance, the terms "L", "D", "N", "F", and "I" are used by speaker to denote the members of 20 uniform groups, while the rest of the terms (ten) are likewise employed for the members of 20 uniform groups. In comparison to all possible relations the frequency of te terms "L", "D', " "N", "F", and "I" is, thus, 50%. As a control we counted all relations occurring in ROSE" 80 tables (persons 1—40 in the first, and persons 113—153 in the second half of the charts) then we ascertained how many of these were of the "L", "D", "N", "F" and "I" relations. The result was that out of a total 9732, the speakers used the above mentioned five terms in 4373 cases. The terms "L", "D", "N", "F", and "I" were employed in 45 per cent, while all the rest, i.e. the other ten terms in 55 per cent of the cases. These data largely agree with the theoretically postulated results, and it would have no sense without the interpretation of the structure of the Groote Eylandt terminology as given in Fig. 2.

4.

ROSE also studied conditions of polygamy and the age relations of spouses. He found that 43 males had a total of 85 wives. The number of husbands between 31 and 50 years was 26, while that of husbands under 31 and over 50 years was 17. The husbands between 31 and 50 had a total of 65 wives, while those under 31 and above 50 years had a total of 20.[15] So we get an average of 2.5 wiver for each husband between 31 and 50 and 1.2 wives for each husband under 31 or over 50 years. ROSE concludes that the males between 31 and 50 years of age "monopolize the women" of the Groote Eylandt community; for want of a better expression, he calls this situation gerontocracy. In connection with the use of the word gerontocracy, he adds that it also signifies the large age difference wihch exists between the husbands and wives (at the first marriage of the latter).[16] He adduces the following figures in this respect: the average age of the married males is 40.1, and of the married females 22.4 years,[17] and so

[15] ROSE, op. cit. p. 64, chart 23.
[16] Ibidem, p. 91.
[7] Ibidem, p. 64.

the average age difference is 17.7 years. Therefore, in the Groote Eylandt community, gerontocracy means that the males between 31 and 50 years of age monopolize the younger females. It should be noted that the age difference between the spouses varies greatly. In the extreme cases, the wive was 41 years (maximum) and 5 years (minimum) younger than the husband, while — in 10 instances, i.e. in 11.7 per cent of all cases — the wife was from 1 to 21 years older than the husband.

The aforementioned theory of ROSE, that there is no regularity and cannot be any in the Groote Eylandt terminology is based on these statistical data because, so he argues, even if it had originally existed, the males belonging to the age group between 31 and 50 years unable to find a sufficient number of wives in the proper age class among the females originally assigned to them, must have upset all regularity by marrying other women, too.

The question is whether this regular Australian term system as schematized in the diagram of *Fig. 2* makes it possible for a part of the males (for instance for those between 31 and 50 years) to marry several women to whom they stand in a relationship which allows marriage according to the existing system. In other words: is it possible to keep up the Groote Eylandt marriage system, i.e. to ensure an „O" relationship between the husband and his wives under the conditions described by ROSE?

Our interpretation of the Groote Eylandt terminology, as schematized in *Fig. 2*, gives a definitely positive answer to this question. According to the marriage system, each male is allowed to choose a wife from among the female members of three uniform groups belonging to different vertical groups and generations to whom he has an „O" relationship. For instance, male 33, as Ego, has this relationship to female 42 who belongs to vertical group V and to his own generation, and, in addition, to females 16 and 80 who belong to the vertical group VIII and to the second ascending respectively descending generation. Male 33 may marry either of these three females, his relationship to all members of the community, as defined by the terminology, remaining unchanged. Thus, *the regularity of the terminology is not affected by the fact that according to* ROSE*'s statistics, each of the males between 31 and 50 years theoretically "possess" 2.4 wives.*

Naturally, it cannot be doubted that exceptional marriages may occur in which, contrary to the rule, the husband and wife are not in the „O" relationship and that the terminological relationships are altered in such cases precisely to maintain the regularity. In his tables (pp. 247—267) which contain several hundred past and present marital relationships, ROSE publishes 12 cases in which the husband did not refer to his wife by the term „O" but by some other („A", „I" or „F"). It is stated that in six cases the previous relation was transformed into an „O"-connection after the marriage, while the post nuptial terminology has not been ascertained in six instances. Evidently, these irregular marriages—totalling 2 to 3 per cent of all normal marriages — could not have upset the regularity of the terminology to the supposed extent and justify ROSE in denying its existence in the Groote Eylandt terminology. This fact is a further proof that those terms which ROSE thought to be irregular, are instead the very expressions of regularity as schematized in *Fig. 2.* But it also seems undoubtable that if marriage exceptionally takes place among persons who are not in an „O" relationship, the Groote Eylandt aborigines somehow modify the terminological relationships of the irregularly married persons to maintain the regularity of the system. How the modifications take place and how they are carried through the further relationships of the involved parties are interesting details; unfortunately, ROSE's data in this respect are so sporadic that the underlying principle cannot be ascertained.

ROSE states that males between 31 and 50 years monopolize the *younger* females. According to his statistical data, the wives of 31 to 50 year old males are, on an average, 18.6 years younger than their husbands, while the wives of those under 31 and above 50 years of age are 13.7 years younger. We do not think that, in itself, this difference of less than 15 years justifies ROSE in postulating a tendency of the said nature. Our objections are statistically supported by a comparison of the age relations of all married women with the number of wives belonging to husbands from different age groups. Married women avove 24 years of age number 34, while those under 24 number 51; this means that the proportion of young females is 60 per cent. Now, if the males between 31 and 50 take wives from among females under and over 24 years of age *in the same proportion* as the males under 31 and over 50, from the circumstance that *(a)* husbands between 31 and 50 comprise 65 per cent of all married males, and that *(b)* for each male between 31 and 50 there are 2.5 females, while there are only 1.2 for those under 31 and over 50, it necessarily follows that there must be *relatively more* females under than above 24 years among the wives of the males between 31 and 50 years of age. As a result, their average age will be lower than that of the women married to males under 31 and over 50. In other words, the statistical fact that, on an average, the 31 to 50 year old males have more younger wives than those under 30 and above 50 does

not indicate a monopolization of younger women but is a mathematical result of the greater proportion of married males between 31 and 50 and of a more pronounced polygamous tendency in this age group.

In conclusion, we have to comment upon the interpretation of gerontocracy as an institution *sui generis*. It can be observed even in capitalistic societies that the number of marriages is higher in some and lower in other age groups. In the so-called middle class, for example, there are relatively more marriages among males of 25 to 35 years than in younger or older age groups. If polygamy were not customary among the Groote Eylandt aborigines (and among the Australian peoples in general, as also among other peoples similar to them), in other words, if the males between 31 and 50 years had only one wife apiece, the statistical data adduced by ROSE would only mean that among the Groote Eylandt aborigines marriage is most frequent in the said age group of males. This fact would seem perfectly natural, and nobody would dream of deriving from such disproportional distribution of the marriages the existence of some institution *sui generis*. However, polygamy is the general form of marriage among the Groote Eylandt aborigines. Forty-four percent of all married males have more than one wife. If *the same circumstances* which give rise to the relatively higher proportion of marriages in one or another age group (for the Groote Eylandt aborigines, in the age group of males between 31 and 50) tend, at the same time, to raise the number of wives and the proportion of polygamous marriages in comparison to the other age groups. This fact must evidently manifest itself statistically in that the average number of wives per male will be higher in this age class than in other classes. This, on the other hand, means that the so-called gerontocracy is not some independent and characteristic institution but merely the statistical result of the interaction of two factors, namely the institution of polygamy and the fact that the conditions of marriage are more frequently present in a certain age class of the male population.

5.

The diagram in *Fig. 2* makes it clear that a correct interpretation of the structure and the true meaning of the Groote Eylandt terminology (as of all Australian terminologies) depends on the recognition that speaker refers to persons belonging to two different vertical groups by those terms which are translated and interpreted in the literature as meaning "younger brother and sister" and "elder brother and sister", respectively. It follows that if the term "G" is used among consanguineous brothers, the first, second... n^{th} parallel male cousins, that is, among the members of the same uniform group, then the males denoted by the term "H" can be neither their consanguineous brothers or their parallel male cousins of any degree because all these "H" persons belong to another uniform group. Thus the use of the terms "G" and "H" is as follows:

Male 33 calls males 33a, 33b, etc. of his own uniform group "G" and vice versa. Male 33 refers to male 35 as "H" and vice versa. Male 33 calls female 34 "H" and she refers to him as "G". Finally, male 33 calls female 36 "G", and she calls him "H". This means that the terms "G" and "H" can only be reciprocal when they are used to denote the relationship between a male and a female, whereas between persons of the same sex, "G" is reciprocal to "G" and "H" to "H".

Do the Groote Eylandt data contradict this explanation of the terms "G" and "H"? ROSE writes the following: "Not infrequently an aborigine may identify a second by the term "G" (or "H")... but the second aborigine, instead of calling the first "H" (or "G") calls him "G" (or "H")."[18] This statement justifies our explanation of the use of the terms "H" and "G", but it is, unfortunately, impossible to draw further conclusions from the published data. In ROSE's tables (pp. 247—467.) there are 41 cases where the consanguineous relationship of brothers and sisters is not doubtful, but in 19 cases ROSE does not give the terms used between them, while, in 16 cases he gives just the term used by only one of the two siblings. Thus we have only 6 cases for testing our interpretation. In 3 of the 6 cases the terms "H—G" were employed for the brother-sister relationship. This corresponds to our explanation. No data can be found about terms of address used by consanguineous brothers for each other. On the other hand, consanguineous sisters used the terms "G—H" for each other in three cases. This small number of exceptions lies within the margin of errors which ROSE himself admits regarding the correctness of his data.[19]

JÁNOS LÁNG

[18] Ibidem, p. 38.
[19] Ibidem, p. 41.

SELECTED STUDIES OF JÁNOS HONTI*

This volume is the first collection of studies from the pen of HONTI, a folklorist of European fame. It contains 22 articles, essays and booklets, mostly works that have not been easily accessible hitherto to the Hungarian scholars. Assembled, these studies enable the reader to gain not only an insight into HONTI's system of scientific ideas and the general pattern of his notions; they enable us moreover to gain information about hitherto not sufficiently heeded tendencies and results of Hungarian folklore research. It is to be regretted that, so far, there exists only the original Hungarian version of the volume. It has, of course, been important to publish all studies of HONTI in Hungarian, *i.e.* also those which were originally written in another language; it would, however, be a very praiseworthy undertaking to publish the volume at issue in some European language other than Hungarian, since it would give a wider publicity to HONTI's fundamental notions and theories now confined within narrow linguistic limits of his mother tongue.

The anthology has been carefully prepared and shows the friendly attention devoted by its editors to the collection. Both editors and compilers were good friends of the martyrized young scientist, and this personal touch helped them in appreciating his life work and correctly measuring his results. It is exactly in this connection that, in a short preface, Gy. ORTUTAY points to the two most significant components of HONTI's scientific activity: his unceasing endeavour to synthetize at a philosophical level, and his absorption in philological details. Both tendencies are abundantly borne out by the studies and comprehensive summaries contained in the volume. HONTI's person is brought especially near to the reader through the data included in the notes and the short biography while Tekla DÖMÖTÖR outlines the life history of HONTI at the end of the book, and presents explanatory comments on the essays. These notes might have been somewhat more extensive; yet, they offer useful information also in their present form.

JÁNOS HONTI, born in Budapest in 1910, intended to become a folktale research worker since his earliest youth. It was before his final examinations in the grammar school that he wrote his first scientific work, the folktale catalogue, which was published as No. 81 of the FFC. He was matriculated at the faculty of philosophy of the Budapest University, and became a grammar-school teacher at the age of 23 years. He was a student in the third year of the University when "*Volksmärchen und Heldensage*", his work on the theory of tales, appeared in the FFC (No. 95). He studied in Paris in 1934, and between 1937—1939, afterwards he came back and at home he maintained excellent relations to the representatives of international folklore, and many of his essays were published in non-Hungarian periodicals. On account of his descent, HONTI was compelled to do forced labour service as from 1943. He was granted repeated furloughs at the beginning, and used even these short leaves of absence for scientific studies. He died in 1945, shortly before the termination of the war, in a forced-labour camp near the Austrian frontier. Killed at the age of 35 years, not even completed, HONTI left about a hundred scientific treaties and a considerable number of half-finished works, numerous schemes, and themes expecting elaboration. He was the first prominent Hungarian folklorist to investigate the theory of the whole epic popular tradition; the range of his theoretical knowledge and the thoroughness of his erudition cannot fail to command respect.

* HONTI JÁNOS: *Válogatott tanulmányok*. Szerkesztette és az előszót írta ORTUTAY GYULA, a záró jegyzeteket írta DÖMÖTÖR TEKLA (J. HONTI: Selected Studies. Edited and prefaced by GY. ORTUTAY, notes by T. DÖMÖTÖR). Akadémiai Kiadó (Publishing House of the Academy), 354 pp. Budapest 1962.

His attention was unceasingly focused on the problem concerning the forms of prose epic tradition. The method HONTI employed in his researches remained essentially — without some of his early works — the same throughout his life, but it is evident that the method became more and more precise in the course of his work. Researchers concerned with folk poetry do not, according to HONTI, have to go in inquiry concerning the texts, types or motifs of folklore. Their task is rather to apercipiate the „spirit" of a nation or of a culture, thus becoming capable of approaching that world, that individual concept of reality, which man can explicate from the tales, from the folklore of a given people. HONTI, instead of visualizing each work of folk-poetry in a social or historical circumstances, looked upon its products as manifestations of the human mind — i.e. concepts about being — which are characteristic, each, of a given folk tradition. It is obvious that HONTI's views were closely akin to the paideuma ideas of FROBENIUS and, as regards folktale research, to the system of JOLLES who visualized the unison of tale and reality in a similar manner. HONTI knew and was wont to quote both these authors.

Two Hungarian scholars influenced HONTI very decidedly. The first of them, ÁKOS PAULER, professor of philosophy at the Budapest University, starting from BOLZANO's theory regarding the stable system of verities standing independent side by side as also from LOTZE's views on the limitations of human experience, developed an objective idealistic epistemology of his own. HONTI adopted mostly two of PAULER's conceptions: first, that logic (cognition) is that which systematizes the phenomena; second, that the world of tales exists, but has no validity. HONTI's own theory of tale relies on these two pillars. Great as the immediately effect was his professor exercised on HONTI the student, it lost its intensity especially in the second half of the thirties when he came to be exposed to new influences. He did not cease to refer to PAULER and had remained true to the two above-mentioned ideas even in his later years but had, by this time, become acquainted with the said foreign theories, and it was then that he became associated with KÁROLY KERÉNYI, the new master of his youth. Apart from directing HONTI's attention to antique traditions (HONTI remained interested in them throughout the subsequent course of his life), KERÉNYI offered to him a new method, viz. his notions regarding the history of religions. KERÉNYI had postulated an interconnection between the history of religions and the morphology of culture by FROBENIUS, and HONTI regarded this interrelation as the very solution of the secular problems of folk-tale research. In joining KERÉNYI, HONTI fell away from PAULER, and also turned his back (for quite special reasons too) on the Finnish school which he had regarded with bona-fide forbearance up to then. He became an early herald of the morphological theory of folklore and, abandoning the philological approach at the same time, published his notions in the form of essays. It was at this point of his development that HONTI began to investigate a new set of problems. After his attempts at systematization, HONTI began to examine the different forms of the Hungarian popular tradition; later, he published an increasing number of works dealing with Celtic and Icelandic philology. Prevented by his early death from fitting his ideas and notions into a complete and rounded-off system, HONTI's oeuvre, as a whole, is not free from certain splits and fissures.

The volume under review presents HONTI's essays in three groups (World of Tales, Popular Tradition, Ultima Thule), and the chronological sequence is not observed even within the groups. However, it will be easier to follow the birth and development of his ideas if we survey the contents of the volume in the order of their original appearance.[1]

The first essay of those included in the book was written in 1930 under the title "*A Szilágyi és Hajmási monda szövegtörténete*" (The text history of the legend about Szilágyi and Hajmási) (225—245). A Hungarian romance known from the last third of the 16th century is compared here with the variant of a ballad recorded in the 19th century. HONTI regarded the whole history as a direct derivative of the Waltharius legend and thought (according to an essay not contained in this volume) that it had passed from the Germans to the Hungarians via Poland.[2] This monograph has a certain significance in HONTI's life work: he regarded it as a model of conscientious philological work (241—242), while the Finnish "geographic-historical" method of comparisons is employed in it. At the time when HONTI wrote this article,

[1] The title of the articles is quoted in the language in which they were originally published. Figures in brackets mean page numbers. Since not all of HONTI's important writings are included in the collection under review, some of them had to be quoted from where they originally appeared. Philological data concerning them are to be found in the bibliography at the end of the collection.

[2] "*A Szilágyi és Hajmási monda rokonai és eredetkérdése.*" Ethnographia, 1930, Vol. XLI, pp. 25—37. Budapest. Recent studies concerned with this question make it clear that HONTI's views have to be revised in many respects, at least as regards his immediate sources. See Bertalan KOROMPAY: "*Szilágyi és Hajmási históriáiaja szlovéneknél és a magyar monda eredetkérdése*" (The history of Szilágyi and Hajmási among the Slovenes, and the origin of the Hungarian legend). Irodalomtörténeti Közlemények, 1953, Vol. LVIII, p. 225. Budapest.

his tale catalogue — likewise employing the Finnish method — had been finnished for two years, and his book reviews from this time show the influence of the FFC, the volumes of BOLTE—POLÍVKA and the initial numbers of the "*Handwörterbuch des deutschen Märchens*", all of which were written in the spirit of the traditional fokltale research. He employed the same method in an article written next year on Vogul (Manshi) folktales, but we find in it the first inkling of the idea of "the world of tales", although it appears there only as a vague reference to the spirit of this or that people.[3]

The year 1931 is of importance in HONTI's development: it is the time of appearance of the volume „*Volksmärchen und Heldensage*". Its author was 21 years of age, and the ideas contained in the work were analysed by scientists of the rank of a Walter ANDERSON, Andreas HEUSLER and others.[4] In Hungary, the volume was reviewed by S. SOLYMOSSY, professor of folklore, HONTI's quondam teacher. HONTI countered SOLYMOSSY's sharp criticism with an equally sharp rejoinder,[5] and the two men remained hostile to each other henceforward;[6] HONTI abandoned the traditional methods of Hungarian folklorists quite definitively: this was not so difficult for him since he had not been closely attached to these methods at any time. He travelled to Paris and it was there that he wrote his first articles published outside of Hungary.[7]

HONTI began to state his new views as from 1935. He found his way to the young generation of Hungarian folklorists, and established a specially close friendship with ORTUTAY. It was due to this relationship that he expounded his views on the world of tales[8] and the division of epic tradition,[9] first in connection with a particular tale and later in general. His theory regarding the necessity of a new "looser science of tales"[10] was conceived during these years;

[3] "*A vogul mesék áttekintése*" (A survey of Vogul [Manshi] tales). Ethnographia, 1931, vol. XLII. pp. 181—192. Budapest. HONTI repeatedly analysed Vogul folktales. Of the essays included in the present collection it is in the „*A mese világa*" (The world of tales) (pp. 57—59) that HONTI adduces a Vogul example for demonstrating the transformation of narrative contents, while likewise a Vogul example is quoted in the "*Ismeretlen népmese*" (Unknown folktale) to facilitate the analysis of the interrelation between tale and heroic saga (pp. 156—157).

[4] Walter ANDERSON in Hessische Blätter 1931—32, XXX—XXXI, 299—303, and Andreas HEUSLER in Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 1933, Vol. LIV, pp. 219—222, published detailed criticisms of the volume. They especially objected to the category of "U r m ä r c h e n" (similar to WUNDT's "M y t h e n m ä r c h e n") and the opposite category of "N e u m ä r c h e n". Other authors contented themselves with simple references to the volume, e.g. J(ohannes) B(OLTE): Zeitschrift für Volkskunde 1931, Vol. XLI, p. 303 and F.R. SCHRÖDER: Germanisch—Romanische Monatsschrift, 1931, vol. XIX, p. 464. HONTI took issue with HEUSLER's arguments only. He emphasized in several passages (pp. 138—139, 148, 181) that a single ancient Egyptian tale sufficed for the postulation of a quondam genre, and this only epic story pointed to the existence of an independent genre. Also recent workers refuse to accept HONTI's arguments in respect of the primeval tale. (Emma Emily KIEFER: "*Albert Wesselski and Recent Folktale Theories*," Bloomington 1947, 63—64.) Jan de VRIES dissents especially sharply from HONTI's argumentation ("*Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*", 1954, FFC, Vol. 150, pp. 73—76), Helsinki.

[5] S(ándor) S(OLYMOSSY) in Ethnographia 1932, Vol. XLIII, pp. 38—39; HONTI's reply ibid. p. 89, and SOLYMOSSY's rejoinder ibid. pp. 89—90. SOLYMOSSY refuses HONTI's views, and — moreover — does not quite comprehend all parts of the volume. This is, to some extent, due to that the style of the book is not sufficiently clear. SOLYMOSSY was not the only critic who misunderstood HONTI: DE VRIES, too, made the same mistake (op. cit., p. 74) by taking HONTI to regard the „Urmärchen" as "ein richtiges Märchen", although this was the very theory contested by HONTI. SOLYMOSSY raised the further objection that HONTI had omitted to give that notice to the results of Hungarian folklore research which they would surely have deserved. This charge is not unfounded, although it would have been more appropriate in connection with certain subsequent articles in which HONTI repeatedly did omit to mention several of his Hungarian forerunners. This omission is the reason why HONTI's relationships to earlier prominent Hungarian folklorists are still unelucidated. All we can safely say is that the method to examine the artistic w h o l e of the tale instead of particular motifs and types was closely akin to the ideas of Hungarian scholars Lajos KATONA and György KIRÁLY.

[6] As regards HONTI himself, he meant the essay "*Mesetudomány és vallástörténet*" (The science of tales and the history of religion) to be a criticism directed against SOLYMOSSY (Népünk és Nyelvünk, 1935. Vol. VII. pp. 107—124, Szeged). The latter thought the Castle turning on an animal's leg of the fairy tales to be of Oriental origin, while HONTI — relying on Celtic data — connected this motif with West European traditions. HONTI subjected his adversary's method and his opponent's theory regarding the Oriental origin of Hungarian pouplar traditions to sharp criticism in subsequent articles as well, e.g. when reviewing the publication „*Magyarság néprajza*" (Hungarian Ethnology) (in. Népünk és Nyelvünk, 1936, Vol. VIII, pp. 88—96), or in the essay in which HONTI attempted to establish a systematic survey of Hungarian epic traditions ("*Zum Einglliederungsproblem der ungarischen epischen Überlieferungen*", Ungarische Jahrbücher, 1938, Vol. XVIII, pp. 159—160). He branded SOLYMOSSY's method as being in the nature of literary scholarship instead of folkloristic. HONTI's hostility was too manifest not to raise comments, and even reviewers sympathizing with him took exception at the sharpness of his tone. (Aurél VAJKAI: "*A mai magyar néprajzi kutatás keresztmetszete*" (Cross section of contemporary Hungarian folklore research). Ethnographia, 1940, Vol. LI, p. 344. Unpublished investigations of ORTUTAY and analyses made by Vilmos DIÓSZEGI ("*A honfoglaló magyar nép hitvilága ('ősvallásunk') kutatásának módszertani kérdései*" — Methodological problems concerning researches into the beliefs of the Magyars conquering Hungary, "our primeval religion"; Ethnographia, 1954, Vol. LXV, pp. 25—26) have made it evident that HONTI's Celtic analogues are correct inrespect of the t u r n i n g o v e r castle but do not invalidate SOLYMOSSY's theory regarding the castle rotating on a bird's leg.

[7] "*Hungarian Popular Balladry*" (pp. 246—255) originally in the Journal of the English Folk Dance and Song Society, 1934, Vol. I, pp. 166—172; "*Zum Märchenmotiv vom Räuber im Sarge*", in the Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1934, Vol. VII, pp. 112—114.

[8] "*A mese világa*" (The world of tales), Magyarságtudomány, 1935, Vol. I, pp. 19—25. Budapest.

[9] "*Magyar epikus hagyomány*" (Hungarian epic traditions), Magyarságtudomány, 1935, Vol. I, pp. 126—136. Budapest.

[10] He first referred to a "looser science of tales" in the article "*Mesekutatás és mesegyűjtés*" (Tale research and tale collection) which appeared in the Népünk és Nyelvünk, 1934, Vol. VI, p. 157. It was at the same time that he stated his theory regarding the fundamental difference between rural and urban culture: "*A néphagyomány megmentéséről*" (On the preservation of popular traditions) in the Debreceni Szemle, Debrecen, 1934, Vol. VIII, pp. 219—226. This article, centred around the mythical

the new science would not try to solve philological problems, and would enquire into the significance of tales as also into problems of the narrative world concept and narrative reality-view instead of investigation of the past and the history of folktales. All these ideas were developed into a system in a short article under the title "*Celtic Studies and European Folk-Tale Research*" (99—106).[11] It was in this well-known study[12] that HONTI first manifested his interest in Celtic philology.[13] It is, according to him, very important to become acquainted with Celtic epic poetry (with early Irish tradition in particular) because it reflects a "Weltanschauung", and a particular world-reckoning in the epics that are unknown in other parts of Europe; and to disregard them would falsify our general conclusions concerning the folktales.

He wrote the study "*Epikus néphagyomány*" (Popular epic tradition) (191—206) and delivered a lecture under the title "*Mese és legenda*" (Tale and Legend) (119—130) in 1936. It is demonstrated in the study that traces pointing to heroic poetry, to be found in early Hungarian chronicles, lead to a world utterly different from that shown by the epic texts collected by folklorists since the last century. The lecture tried to show that — as regards purpose, sense and world concept — tale and legend are closely related.[14] HONTI repeatedly returned to both these subjects in subsequent studies, and he likewise returned many times to one of his most favorite subjects, the ideas contained in his article "*Mesék és mitoszok halálról és halhatatlanságról*" (Tales and myths of death and immortality) (265—272) on the tale of the Bridge to the Other World (AaTh 471). He nurtured the scheme of writing a special booklet about this "a n t i - t a l e"[15] right to the end of his life, for he regarded it as especially suitable for making comparisons between tales and the science of religions; tales and "desireland", tales and reality. It was already in this essay that HONTI associated the tale type with ancient Celtic death-religion, while — in subsequent studies[16] — he derived the tradition of Odysseus and the Island of the Blessed and that concerning Vinland from the same source.

---

ideas of FROBENIUS and KERÉNYI, is a first approach to the "immanency" of tales, i.e. their irrationalistic evaluation. HONTI explained his theory, according to which the tale was an ahistorical, unchanging phenomenon, in another essay: "*A mese történetéről*" (On the history of tales), Debreceni Szemle, 1936, Vol. X, pp. 77—83, Debrecen, which became subsequently the keystone of the "*A mese világa*" (The world of tales).

[11] It appeared first in the Béaloideas, 1936, Vol. VI, pp. 33—39.

[12] KIEFER, pp. 72—73, 75.

[13] Although data from and problems connected with Celtic folklore had appeared in HONTI's earlier essays as well, they became henceforth a constantly recurring subject in his works. Like his essays to be mentioned in the following, his report on Irish folklore research (*"Népköltési gyűjtés Írországban"* — Collection of folk poetry in Ireland, Ethnographia, 1936, Vol. XLVII, pp. 332—333, Budapest), his many contributions on Celtic subjects to the „*Új Lexikon*" (New Encyclopaedia), and his review of W. KRAUSE's book (*"Die Kelten und ihre geistige Haltung"*) in Műhely, 1937, Vol. I, pp. 163—165, Budapest, were all devoted to Celtic topics.

[14] A passage from the end of the paper is characteristic of HONTI's views and the nature of his arguments: "Despite all contrasts between tale and legend which manifest themselves even when they happen to have a common subject, we cannot fail to recognize a close affinity between the two genres. Differently though tales and legends reflect the world and interpret its general and moral laws, their fundamental attitude towards the world and the universal order is essentially identical. Both the tale and the legend are imbued with deep humility towards the world, with the consciousness of man's insignificance and impotence. Both genres have the human purpose of expressing this consciousness and defining that human behaviour which makes it possible for man to exist among these jointly revealed conditions. It is only natural that this consciousness is expressed differently in the two genres." (129).

[15] HONTI adopted this category from JOLLES. While the a n t i - t a l e is not more than an idea or hypothese for JOLLES, HONTI tried to link it with an actually existing product. This intention was very laudable, since the defect of JOLLES' attempt was that he had established general laws on theoretical considerations instead of basing them on actually existing poetical works. A comparison of the definitions of the anti-tale as given by JOLLES and HONTI, respectively, shows that not even HONTI tried to explore the anti-tale on the evidence of social and historical factors but regarded death, a likewise abstract figure, as its essential factor. JOLLES took the tragic concept of reality and tale for his starting point: „Man könnte nur erwarten, dass aus dieser zweifach gerichteten Wirklichkeit der Geistesbeschäftigung sich auch zwei Formen ergeben würden, dass wir neben der Form, in der der Lauf der Dinge so geordnet ist, dass sie den Anforderungen der naiven Moral völlig entsprechen, eine Form finden würden, in der die naiv unmoralische Welt, die Welt des Tragischen, sich verdichtet — kurz, es muss ein Antimärchen geben. In der Tat ist dies wirklich der Fall." (*"Einfache Formen"*, 2nd ed., 1956, p. 202. Halle/Saale). It would appear that HONTI did not avail himself of this typically deductive method: „The moral and tendency of the story about the prince who longed for immortality are unequivocally shown in nearly all variants beside three Hungarian versions, viz. that there is no escape from death and that everybody must die. Its attitude towards the world is, thus, in sharp contrast to the general narrative concept of the world, and it would, therefore, be more correct to call it an 'anti-tale' appearing in the garb of a tale" (269—270). However, this argumentation is deductive no less than that of JOLLES. The manner in which JOLLES refers to Celtic traditions is characteristic: „Es wäre nicht schwer eine Anzahl dieser Antimärchen, oder wenn wir eine contradictio in adjecto benutzen wollen, dieser tragischen Märchen zu finden: gerade im Altertum scheinen sie mir häufig zu sein, ebenso stecken sie im Keltischen." JOLLES mentions further forms of realization as well (ibid.), while HONTI regards the anti-tale as nothing but the realization of the Celtic religious concept of death.

[16] "*A sziget kelta mítoszáról*" (On the Celtic myth of the island), Argonauták, 1937, Vol. I, pp. 5—15. Budapest; "*A középkor Odysseusáról*" (The figure of Odysseus of the Middle Ages) (pp. 313—322); "*Notice sur l'Ulysse de Dante*", Revue d'histoire, de philosophie et d'histoire générale de la civilisation, 1938; "*New Ways to the Vinland Problem*" (pp. 273—287), first in the Acta Ethnologica, 1938, p. 20; "*Vinland and Ultima Thule*" (pp. 299—312), originally in the *Modern Language Review*, 1940, pp. 159—172; "*Late Vinland Tradition*" (The Thorbjörn Narrative), Modern Language Quarterly, 1940, Vol. I pp. 339—355; "*Szigetek legendái*" (Legends of islands), a posthumous work, Ethnographia, 1945, Vol. LVI, pp. 15—17.

HONTI's longest essay appeared in 1937 in the form of a small volume under the title "*A mese világa*" (The world of tales) (13—85).[17] In the notes, accompanying the book, HONTI states the purpose of the work: "This book is addressed to the general reader and the ethnologist alike. It is the intent here to introduce the layman into the world of tales, and to discuss with the expert those fundamental problems which — perhaps exactly on account of being fundamental — have never been treated throughly." (83) The booklet containing the essay in question consisted of six sections and a few notes. Its introductory part treats of the idea regarding the world of tales, and the conception of tales as images of a desireland. The first part deals with the structural elements of the tale, the second with its construction. It is, on the evidence of tales taken from different peoples, demonstrated in both parts that fancies incorporated in tales may derive from utterly different spiritual habits. The third part ("Life of the tales") treating of the historical evolution of tales, shows the truth of the theory that even apparently identical types may have undergone different processes of revision and remodelling in the course of their passages from folk to folk. The fourth chapter is devoted to the poetic of tales, the source of their beauty, and their forms. The fifth and last chapter discusses the migration and origin of tales, as also certain problems concerning folktale research. The work does not deal with details: it presents a comprehensive and concise survey of the said subjects, one in which everything is centred around the principal features of the world and poesy of tales. Although some of the principles upon which HONTI's theories rest are borrowed from his masters,[18] the system outlined in the booklet is his own creation and merits international attention.

Apart from a number of merely philologically significant articles, published in the "*Handwörterbuch des deutschen Märchens*",[19] it is his essay "*Märchenmorphologie und Märchentypologie*" (86—98)[20] which merits special attention among his works written towards the end of the thirties. This monograph may be regarded as a forerunner of the present morphological method of folktale research. Only recently have HONTI's ideas in this respect, ideas which point beyond the Finnish school towards a synthetic method of folktale research, found the attention they deserve.[21]

Although the conditions under which HONTI had to work became increasingly difficult from 1940, he was unflinchingly active even during this grievous period of his life. He published his only collected tale[22] in a separate small volume; he wrote a treatise on the horizontal and vertical stratification of the world of tales,[23] and finished his afore-mentioned studies on Vinland. A significant paper, written at this time, is an attempt at a classification of popular legends[24] and, in connection there with, he renews his investigations into Hungarian heroic poetry and the popular epic genres.[25] Amidst all these activities he finds time for studying new folkloristic experimentations. While decidedly refusing to accept mystic and unfounded theories,[26] he showed a ready understanding in respect of that socially oriented new manner of folklore research which was developing under the influence of Gy. ORTUTAY's initiative

[17] The last chapter of the original edition ("A mese története" — The history of tales; pp. 134—57 in original edition.) has unfortunately been left out of the collection, although it was exactly there that HONTI stated his views regarding the different schools of folktale research, and outlined his own theory.

[18] The booklet is dedicated to the memory of ÁKOS PAULER, and, by way of a fundamental principle, HONTI quotes PAULER's statement: "The world of tales exists but has no valadity." (p. 24), and accepts KERÉNYI's observations concerning the "Z w i s c h e n r e i c h"-character of tales (pp. 16—17). At the end of the work, in the Notes, HONTI tells the reader of the viewpoints which had led him in making use of the works of JOLLES and FROBENIUS.

[19] HONTI's articles: *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, Vol. II, Lief. 7: "*Geld mit Scheffeln messen*" (here pp. 112—114); Lief. 8: "*Geschirrverkauf* (pp. 107—108); "*Gesellen, die drei schadhaften*" (pp. 108—109); "*Gestohlene Leber*" (pp. 110—112); "*Glückskinder, die drei*" ; Lief. 9: "*Grab, der arme Junge im Grab*". (The last two articles are not included in the collection.)

[20] Originally: Folk-liv, 1939, Vol. III, pp. 307—318.

[21] Alan DUNDES: *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales*. Journal of American Folklore, 1962, Vol. LXXV, pp. 97—99, 102.

[22] "*A mészároslegény meséje*" (The story of the butcher's lad), 1940, p. 63, Budapest. HONTI was not versed in field work and did not take part in it. He was often distrustful of individuality research for this very reason.

[23] "*A népmese háttere*" (The background of the folktale), Ethnographia, 1940, Vol. LI, pp. 308—320.

[24] "*Notices sur la légende populaire*" (pp. 255—261). Originally in the *Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller on the Occasion of his Seventieth Birthday* (ed. Alexander SCHEIBER), Budapest, 1941, pp. 86—90.

[25] The "*Zum Eingliederungsproblem der ungarischen epischen Überlieferungen*" (v. supra Note 6) in the Ungarische Jahrbücher, 1938, Vol. XVIII, pp. 153—174, is significant in HONTI's oeuvre because it contains a summary of his views regarding the eastern and western relationships of Hungarian popular traditions. He was of the opinion that Hungarian foklore was "open" in both directions, and that it was wrong to postulate eastern connections only. His article "*Anonymus és a hagyomány*" (Anonymus — the Hungarian chronicler of 13th Century — and the tradition) (pp. 207—224) deals with the same category of ideas.

[26] E.g., the unfounded trial of Ferenc VÁMOS: "*Kozmosz a magyar mesében. I. A térelképzelés*". (Cosmos in the Hungarian folktale. I. The concept of space), 1943, Budapest, was refused by HONTI in a review published in the Ethnographia, 1942, Vol. LIII, pp. 216—225.

activity.[27] Although HONTI did not agree with these new trends, and gave utterance to his doubts regarding them, he expressed his appreciation of advanced ethnographic research work and research workers.[28]

HONTI's last complete essay, the "*Orestes and Hamlet*" (323—334), appeared in 1945, after his death. This essay treats of the difference in the tragic of antique and renaissance tragedies. It was from his posthumous papers that two short studies on antique subjects: "*Megjegyzések az elátkozott királyfiról szóló egyptomi meséhez*" (Comments on the Egyptian tale about the accursed prince) (131—139) and the "*Szolgáló istennők*" (Servant goddesses) (140—144) and a study on a Celtic subject[29] were published. Much more significance attaches to a booklet from his pen which appeared in 1947: "*Az ismeretlen népmese*" (The unknown folktale) (145—188). It was written in 1943, before his internment in a labour camp, and was a sort of swan-song in which HONTI summed up once more his views on the most important problems of the folktale. The monograph consists of nine parts, touches upon a number of subjects, and HONTI himself remarked that it was a „miscellany" of different topics. It discusses the making of tales, their traditional motifs and their construction. In his accustomed manner, HONTI adduces a tale, each, from different peoples, and then analyses their various features. He expatiates in this connection upon and attentively examines the differences between general epic construction, general narrative construction and the construction of „Märchen". These differences are, according to HONTI, due to differences in function which give then rise to different genres. Even religious concepts, forming the background of beliefs and tales, are different according to the epic forms generating them. The booklet terminates with the conclusion that, notwithstanding these changes, tales are constant, and remain essentially unaltered through the centuries on account of the traditions they incorporate.

It goes without saying that the scope of this paper does not permit of a sufficient survey of the "*Unknown folktale*" and still less of HONTI's life work. A detailed analysis, criticism and survey of HONTI's life and works has still to be written. Apart from short biographical sketches,[30] only Gy. ORTUTAY and Imre TRENCSÉNYI-WALDAPFEL made appropriate attempts in this respect. While ORTUTAY was chiefly concerned with HONTI's idealistic tendencies,[31] TRENCSÉNYI-WALDAPFEL — HONTI's classicist-philologist friend — examined the effect KERÉNYI and his circle made on HONTI, an effect responsible for his interest in the study of Antiquity.[32] The findings of these two authors define HONTI's place among Hungarian ethnographers. Let us bear in mind that, for all his interest in literary history and classical philology, HONTI was a folklorist or, more precisely, a folktale researcher. His connection with the Hungarian representatives of the positivist school was of short duration; we have seen that, later, he turned his back on them. However, he did not associate himself with the modern Hungarian folktale research either. In spite of having established friendship with the members of the *Stemma* circle — representatives of classical philology in their majority — HONTI is a lonely figure in the history of Hungarian ethnography as regards his aims and his work. His loneliness was by no means relieved by appreciation from abroad, and this the less so as the praise coming from

[27] See his reviews of "*Pandúr Péter meséi*" (The tales of Peter Pandur) by Linda DÉGH, Vol. I—II, Budapest, 1942; Ethnographia, 1942, Vol. LIII .pp. 238—240. It should be noted that he wrote of the Russian school of individuality-research as far back as 1931 in the „*Volksmärchen und Heldensage*" (7), and summed up the advantages of this method in his article "*Mesekutatás és mesegyűjtés*" (Tale research and collection) (1. c. 155). It is, thus, clear that HONTI did not set out in a hitherto unknown direction upon the initiative of ORTUTAY and his circle: he performed the much more difficult task of revising his earlier views and convictions without external influence, merely under the impulse of the results of recent investigations.

[28] "*Gondolatok a néprajzról. Bátky Zsigmond emlékének*" (Ideas about ethnography. In memoriam Zs. BÁTKY), Az ország útja, Budapest, 1942, Vol. VI, pp. 333—338 and János KRIZA: "*Vadrózsák*" (Wild roses), Vol. I—III were edited by Károly VISKI (Budapest, 1943) and the edition was reviewed by HONTI in the Ethnographia, 1943, Vol. LIV, pp. 198—199. So far, it has been disregarded that HONTI wrote already as far back as 1936 in a spirit of tolerance of village-exploring even if it was performed not for ethnographic but sociographic purposes (p. 197). However, he failed to draw the political consequences, although he had come very near to a full recognition of ORTUTAY's school towards the end of his life, as is evident from the spirit in which "*Az ismeretlen népmese*" (The unknown folktale) is written (p. 174, 183).

[29] This is a fragmentary article: "*Szigetek legendái*" (Legends of islands). Ethnographia, 1945, Vol. LVI, pp. 15—17. Budapest.

[30] The reminiscences from the pen of Imre TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, Aladár DOBROVITS and Gyula ORTUTAY are referred to in the introductory part (7); we know, besides, the following memorial articles: that contributed by the *French Society of Ethnography* (Ethnographia, 1948, Vol. LIX, p. 245); Sándor SCHEIBER: "*Egy fiatal mesekutató fejfájára. Honti János*" (In memoriam of a young tale researcher. János Honti), Úttörő Gyermekújság, Budapest, 1946, No. 25, p. 7; Eszter K.-WALDAPFEL: "*Honti János* 1910—1945," Magyar Könyvszemle, Budapest, 1946, pp. 97—98; László BÓKA: "*Honti János*" in "*Arcképvázlatok és tanulmányok*" (Portraits and studies) Budapest 1962, pp. 78—80. further see the confused book of Pál VEZÉNYI: *Die Geschichte der ungarischen Märchen- und Aberglaubenforschung im XX. Jahrhundert*, 1960, 26—38. Freiburg.

[31] "*Honti János emlékezete*" (In memoriam János Honti), A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei, Budapest (Publications of the Department of Philology and Literature of the Hungarian Academy of Sciences) 1961, Vol. XVII, pp. 324—329, Budapest, and in the introductory part of the collection (pp. 5—7

[32] "*Mesetudomány és vallástörténet*" (The science of tales and religious history), A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei, Budapest (Publications of the Department of Philology and Literature of the Hungarian Academy of Sciences), 1961, Vol. XVII. pp. 332—338.

foreign sources was not always unanimous. De spite the fact that his works contain a multitude of instructive elements and valuable ideas, we cannot subscribe to all of his views and theories. While his interest in theoretical problems and his grasp of international connections will always be regarded as exemplary, his method of research which disregards actual social and historical conditions is felt to have become obsolete.[33]

VILMOS VOIGT

[33] HONTI's views and ideas were significant and highly scientific in their time, nor have the results of the recent bourgeois folklorists superseded them, one more reason for preparing a foreign version of HONTI's collected works. A volume of this kind, appearing in some non-Hungarian European language, should be compiled somewhat differently from the Hungarian edition, and should be provided with an extensively explanatory preface and a rich material of notes. An edition of this nature would make it possible to emphasize the significance of the martyrized young scientist for the Hungarian as also for the European folklore and would, at the same time, offer a good opportunity for presenting a theoretical survey of Hungarian folklore between the two world wars.

RECENSIONES

S. BÁLINT: *A SZEGEDI PAPRIKA* (Der Paprika von Szeged). Akadémiai Kiadó (Akademieverlag). 138 S. Budapest 1962.

Der Professor für Ethnographie an der Universität Szeged gibt in der vorliegenden Arbeit eine monographische Darstellung der ethnographischen Belange des berühmten ungarischen Gewürzpaprikas. Das ist nach der Arbeit I. BALASSAs über den ungarischen Mais [*A magyar kukorica.* Budapest 1960. Akadémiai Kiadó] in der ungarischen ethnographischen Fachliteratur die zweite, innerhalb einer kurzen Zeit veröffentlichte thematische Darstellung, die Einführung, Anbau und Verwertung einer in Ungarn erst seit jüngerer Zeit heimischen, aus Amerika stammenden Kulturpflanze behandelt.

Während aber der Mais in ganz Ungarn in die bäuerliche Produktion Eingang fand und eine große Bedeutung erlangte, hat sich beim Paprika eine auf ein kleines Gebiet beschränkte Monokultur von hohem Niveau herausgebildet. Wenn vom ungarischen Gewürzpaprika die Rede ist, so handelt es sich vor allem um den Szegeder Gewürzpaprika.

In der Einleitung beschreibt der Verfasser zusammenfassend die Erscheinung des Paprika (Capsicum annuum L.) in Europa, wohin dieses Gewächs einmal als Zierpflanze der barocken Gartenkultur, zum anderen aber über den Mittelmeerraum und das Türkenreich vom Balkan her den Weg der Verbreitung fand.

So erscheint dieses Gewächs auch in Ungarn zu zwei verschiedenen Zeitpunkten und unter verschiedenen Verhältnissen. Erstmalig wird es vor 1570, dann aber im Jahre 1579 als Zierpflanze in den Gärten der Magnatengeschlechter erwähnt. Dies aber hat eine lediglich kulturhistorische Bedeutung, weil der Paprika als Gewürzpflanze vorerst noch unbekannt bleibt. Nach dem Zeugnis der zeitgenössischen Kochbücher verwendete die durch ihre Gewürze berühmte ungarische Küche den Paprika im 17., ja sogar am Anfang des 18. Jahrhunderts noch nicht. Die zweite und eigentliche Phase der Verbreitung des Paprikas in Ungarn setzt zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein. Zu dieser Zeit tauchen auf einmal mehrere Belege auf, die auf eine balkanische Vermittlung hinweisen. Doch konnte der Verfasser die näheren Unstände der Übernahme und Heimischwerdung dieses Gewächses nicht klären. Zu zwei früheren, nicht erhärteten Annahmen (der Paprika sei im 18. Jahrhundert von den im südlichen Tiefland angesiedelten Bulgaren bzw. entweder von den bis zu dieser Zeit bereits bis nach Szeged vorgedrungenen Bunjewazen oder von Serben eingeführt worden) stellt S. BÁLINT eine dritte Hypothese auf. Demnach wäre der Paprika aus türkischem Bereich, vom Balkan nach Szeged und zwar in den durch seine Heilpflanzen berühmten Garten des Franziskanerklosters in der Szegeder Unterstadt verpflanzt worden und hätte dann von hier aus den Weg der weiteren Verbreitung in Ungarn gefunden. Soviel ist gewiß, daß der Paprika zu dieser Zeit bereits als Gewürz Verwendung findet, und zwar anfangs im Kreise des einfachen Volkes.

Im Zusammenhang mit der Untersuchung der ungarischen Namen des Paprikas stellt der Verfasser fest, daß er zur Zeit der ersten Welle des Vordringens mit verschiedene Attribute enthaltenden Namen für Pfeffer (ung. *bors*, ein türkisches Lehnwort aus der Zeit der Landnahme) benannt wurde, so wie wir dies auch in vielen westeuropäischen Sprachen sehen. Um 1560 taucht in einem Wörterverzeichnis erstmalig die Benennung *indiai bors* 'indischer Pfeffer' auf, später wurden die Formen 'Türkenpfeffer' und *vörös törökbors* 'roter Türkenpfeffer' bis Anfang des 18. Jahrhunderts allgemein gebraucht. Zu dieser Zeit tritt erstmalig das Wort *paprika* in Erscheinung, das — ähnlich wie in zahlreichen europäischen Sprachen — urpsrünglich die Bedeutung 'Pfeffer' hatte, und auf das sanskritische Beziehungen aufweisende griechisch-lateinische *peperi* ~ *piper* zurückgeht. Ung. *paprika* ist die Übernahme des mit einem Diminutivsuffix versehenen südslawischen *papar* 'Pfeffer', und diese Bezeichnung fand

dann im ungarischen Wortgebrauch später internationale Verbreitung. Das Wort *paprika* im Sinne der Paprikastaude ist erstmalig in einem lateinisch-kroatischen Wörterbuch aus dem Jahre 1742 belegt, taucht dann 1748 in verschiedenen Szegeder und Kalocsaer Aufzeichnungen gleicherweise auf. Als Familienname ist er aus dem südlichen Tiefland schon 1 729 belegt. Kulturhistorische Folgerungen zieht der Verfasser daraus, daß das Wort *Paprika* erst im angehenden 20. Jahrhundert im ganzen ungarischen Sprachgebiet allgemein wurde, indessen dieses Gewürz früher ausserhalb des Unterlandes zumeist mit einer Zusammensetzung von *bors* 'Pfeffer' bezeichnet wurde. Seinzr Meinung nach spräche dies dafür, daß in diesen Landstrichen der regelmässige Genuss von Paprika erst später, nach der Kontinentalsperre Napoleons und zur Zeit der grossen Choleraepidemie von 1831 üblich wurde.

Im Zusammenhang mit der von S. BÁLINT gegebenen Darstellung der Verbreitung des Paprikas in Ungarn sei bemerkt, daß der Verfasser — nach mehreren seiner Darlegungen zu schliessen — reichlichere Unterlagen kennen dürfte als er mitteilt. Nun hätte aber eine ausführlichere Aufzählung der früheren Belege für die zweite Verbreitungswelle keineswegs zu einer Weitläufigkeit geführt, dagegen in einer guten Zusammenfassung für die weiteren Forschungen eine wertvolle Hilfe bedeutet.

Das Hauptstück der vorliegenden Arbeit bilden die folgenden Kapitel, in denen der Verfasser die Wirtschaftsgeschichte der Szegeder Paprikakultur umreisst, sodann innerhalb des Zeitraumes von seiner Erscheinung bis 1945 der Reihe nach die Probleme des Paprikaanbaus, der Verarbeitung (hier befasst sich ein besonderer Abschnitt mit dem Mahlen des Gewürzpaprikas) und des Absatzes erörtert. Hierbei benützt er umsichtig und vielfältig die schriftlichen Quellen, baut aber seine Untersuchungen vor allem auf dem ethnographischen Material auf.

Nach der Türkenherrschaft gingen in Ungarn die Differenzierung der Warenproduktion und die soziale Differenzierung Hand in Hand. Dieser Prozess führt bestimmte Schichten der Hintersassen dem arbeitsintensiven Gartenbau zu, was wiederum den herkömmlichen Rahmen der feudalen Ackerwirtschaft sprengt und neue Produktionszweige auf den Plan ruft. Auf dieser Entwicklungslinie enfaltet sich auch die Tabakkultur, die in der Szegeder Unterstadt im Kreise der Klein- und Kleinstbesitzer sowie in den der von hier aus ausgeschwärmten Schichten der Hintersassen am Anfang des 18. Jahrhunderts im südlichen Tiefland aufblühte. Die Bauern der Szegeder Unterstadt, die im Tabakbau die nötigen Erfahrungen gesammelt hatten, und die grösstenteils aus der Unterstadt ausgeschwärmte Bevölkerung der Siedlungen von Röszke, Szentmihálytelek und Alsótanya befassten sich mit dem Paprikabau in der ersten Phase, die etwa bis 1848 dauert, auf der Ebene der Selbstversorgung. Der Paprikabau gliedert sich in die Zucht der Setzlinge und in den Feldbau dieses Gewächses, der mit dem Einbringen der reifen Schoten endet. Nach dem Brocken der reifen Schoten werden diese in Kränzen aufgeschnürt und an der Luft getrocknet, zur Winterszeit in kleinen Mengen im Backofen gedörrt und dann unaufgeschnitten mit dem Kernzapfen zerkleinert. Diese Zerkleinerung geschieht entweder in Säcken durch Treten bzw. in einem Holzmörser oder in einer Stampfe durch Zerreiben. Durch Sieben wird dann der feinzerriebene Paprika (ung. *láng*), der das stärkste Gewürz ergibt, vom gröberen (ung. *csörmő*) gesondert.

Die zweite Periode in der Geschichte des Szegeder Paprikas fällt nach den Darlegungen S. BÁLINTs in die Zeit von 1848—1914. Für diese Periode war das kapitalistische Unternehmen der Kleinproduzenten charakteristisch. Die Erkenntnis der Vorteile des intensiven Anbaus liess den Paprika zum Hauptprodukt der ererbten oder der von der Stadt gepachteten Felder werden, ja der Anbau des Paprikas wurde auch auf in Bestellung genommenem Ödland betrieben. Die Absatzmöglichkeiten, die mit dem aufkommenden Bahnverkehr erschlossen wurden, führten zu einer Teilung von Produktion, Verarbeitung und Verwertung. Der Anbau des Paprikas verblieb bis in die letzten Jahrzehnte im Rahmen der Einzelfamilien. Bei der Verarbeitung ging man aber vom früheren Stampfen im Hause zur produktiveren Mühlenverarbeitung über. Von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an gingen die Schiffsmühlen auf der Theiss die früher Korn gemahlen hatten, zum Vermahlen von Paprika über, dies um so mehr, als sie damit eine Möglichkeit hatten, sich der Konkurrenz der Dampfmühlen zu entziehen. Ausserdem wurde aber auch in verschiedenen Trockenmühlen und Wassermühlen Paprika vermahlen. Um die Schärfe des Gewürzpaprikas zu mildern, wurde der Kernzapfen vor dem Mahlen mit der Hand herausgeschnitten. 1859 wurde erstmalig versucht, den Paprika in einer Dampfmühle mit Walzenstühlen zu mahlen, doch setzte sich das Paprikamahlen in Dampfmühlen erst nach 1876 durch und verdrängte um die Jahrhundertwende das Vermahlen in Schiffsmühlen. Einen wesentlichen Wandel in der Aufbereitung des Gewürzpaprikas brachte das Anschneiden der Schoten. Durch dieses Verfahren wurde es möglich, Schale, Rippen bzw. Samenkerne gesondert zu verarbeiten und sie in vermahltem Zustand nach der erwünschten Qualität in unterschiedlichem Masse zu vermengen. Anstelle der früheren zwei Fertigprodukte konnten nunmehr verschiedene Qualitäten hergestellt werden. Das Anschneiden der Schoten

war anfangs das geschützte Recht einer ortsansässigen Familie von Paprikabauern, fand aber nach Ablauf der Patentfrist von den neunziger Jahren an allgemeine Verbreitung. Der zusätzliche Arbeitsaufwand, den das Anschneiden erfordert, setzte dem familiären Charakter der Verarbeitung unwiderruflich ein Ende. (Die Verarbeitung des Paprikas im Familienrahmen hatte sich nämlich trotz der Einschaltung der Mühlen auch weiterhin gehalten. Die Produzenten, die nur über wenig Land verfügten, sich aber mit der Zubereitung von Gewürzpaprika befassten, kauften zusätzliche Mengen an; diese wurden dann unter Anleitung der Frau von den Familienangehörigen zum Mahlen aufbereitet und das Mahlen besorgte der Mann in seiner Wassermühle.) Die Aufbereiter bedienten sich nunmehr beim Anschneiden der Schoten einer grossen Zahl fremder weiblicher Arbeitskräfte. Die Aufbereiter selbst überwachten nur die Arbeit und sorgten für die Beschaffung des Rohpaprikas sowie für das Mahlen und Verwerten des Gewürzes. Den Absatz des Gewürzpaprikas in den mehrere hundert Kilometer entfernten Städten Ungarns, ja auch des Auslandes, besorgten zu Beginn dieser Periode die Szegeder Paprikaweiber, die sich mit ihren Fuhren über Land begaben. Ausser ihnen sorgten auch die Krämer, die den Gewürzpaprika in Szeged einhandelten, für die Verbreitung des roten Türkenpfeffers. Etwa von der Mitte dieser Periode an kommt der Grosshandel mit Gewürzpaprika auf, und damit die Verbreitung des Gewürzes ausserhalb Ungarns. Seit der Jahrhundertwende führten die Szegeder Paprikaaufbereiter aus Kalocsa und aus dem Sárköz in Südtransdanubien Rohpaprika ein. Alsbald galt es aber auch auf dem örtlichen Markte, die Konkurrenz des billigeren und nichtscharfen spanischen Paprikas zu überwinden. Von 1914 an beginnt die dritte Periode in der Geschichte des Szegeder Paprikas, für die die zielbewusste Lenkung von Produktion und Absatz kennzeichnend ist. In diesem Zusammenhang erörtert der Verfasser ausführlich die Periode des staatlichen Eingriffs bis zum Jahre 1945 und aus der neuesten Zeit der sozialistischen Planwirtschaft nur die Aufgaben, die von der modernen wissenschaftlichen Forschung zu lösen sind. Die dritte Periode ist eine Zeit der schwankenden, konjunkturbedingten Absatzmöglichkeiten, der Regelung von Produktion, Qualität und Absatz durch den Staat, der gesteigerten Mechanisierung und der Einführung der neuen, sog. schärfefreien Sorten.

Des weiteren befasst sich der Verfasser — leider nur allzu wortkarg — mit den Problemen des Genusses von Paprika in Ungarn. Dass der Paprika als Gewürz Verbreitung fand, war auch seiner Meinung nach dadurch bedingt, daß sich der Paprika auch im Tiefland als ein wirksames Mittel gegen Malaria erwiesen hatte.

Abschliessend behandelt S. BÁLINT die Paprikakulturen ausserhalb Szegeds. Hier erwähnt er in Ungarn den Paprikaanbau in Kalocsa und Umgebung (links der Donau) und diesem Paprikagebiet gegenüber, rechts der Donau, den Paprikaanbau in rund 60 Ortschaften des Sárköz (Scharbruchs) in Transdanubien. Hier hat sich aber neben dem Anbau keine industrielle Verarbeitung entwickelt, während im Kalocsaer Land die Aufbereitung des Paprikas im Hause bis in die neueste Zeit erhalten blieb, weil hier das Anschneiden der Schoten nicht heimisch wurde. In Kalocsa wurde aber in den 30er Jahren mit dem Anbau des schärfefreien Paprikas begonnen, wodurch diese Stadt zum Konkurrenten Szegeds wurde.

In Horgos und Umgebung (in Jugoslawien), in Neuhäusel (Nové Zámky, Érsekújvár) in der Tschechoslowakei und in der Érniederung in Rumänien wurde mit dem Anbau von Paprika nach dem ersten Weltkrieg begonnen, um in diesen Staaten den ungarischen Paprika zu ersetzen. Zur Einführung des Paprikabaus in diesen Gebieten liess man aus dem Szegeder Anbaugebiet Produzenten und Aufbereiter kommen. Von der für Ungarn so wichtigen bulgarischen Paprikakultur wissen wir nur sehr wenig, obschon eine moderne Bearbeitung dieses Themas sehr aufschlussreich wäre. Abgesehen vom Gewürzpaprika wurde der veredelte Speisepaprika von bulgarischen Gärtnern in Ungarn eingeführt. Über den grössten Konkurrenten des ungarischen Gewürzpaprikas, den spanischen Paprika, stand dem Verfasser ebenfalls keine moderne Bearbeitung zur Verfügung.

In seiner vorliegenden Arbeit handelt S. BÁLINT die hier hervorgehobenen und die unerwähnt gebliebenen Fragen in einer vielseitigen Beleuchtung auf Grund einer komplexen Methode ab. Ein reiches Bildmaterial ergänzt seine Darlegungen. Diese Arbeit S. BÁLINTS ist ein weiterer Gewinn für die ungarische ethnographische Fachliteratur.

E. Kisbán

L. KISS: *RÉGI RÉTKÖZ* (Der alte Wiesenbruch). Akadémiai Kiadó (Akademieverlag). Budapest 1961. 481 S., 1 Karte.

Die Landschaft Rétköz (Wiesenbruch) liegt im Norden des Komitats Szabolcs zwischen den Sandhügeln des Nyirség und der Theiss. Rund dreissig Ortschaften gehören zu diesem einst versumpften Moorland. 1881 wurde es trockengelegt und das früher nicht entsprechend benutzte Land wurde zu einem Ackerboden, der Jahr für Jahr reiche Früchte trägt. Mit der

Umgestaltung der früheren Umwelt und ihrer ursprünglichen Natur verschwand auch eine althergebrachte Lebensweise, die aber immer wieder das Interesse der Forscher der Volkskunde weckte.

Im Vorwort erzählt L. Kiss, wie sich seine Beziehungen zu dieser Landschaft anbahnten. Es waren gerade vierzige Jahre seit der Ableitung der Gewässer vergangen, als er sich mit seinem Freunde I. Győrffy das erstemal in diese Landschaft begab. Die Ausbeute seiner ethnographischen Kundfahrten waren einige Abhandlungen und Vorträge über die einstige Lebensweise, über den Ackerbau und die Bauweise dieses Landstriches. Obschon diese seine Schriften heute für die Universitätshörer verbindlicher Lehrstoff sind, konnten sie den Verfasser selbst nicht befriedigen. Immer mehr bemächtigte sich seiner die Ansicht, dass er recht eigentlich nicht über ein Dorf und auch nicht über ein einziges Thema schreiben, sondern die alte Lebensweise in diesem Moorland, so wie sie einst im Schwange war, mit allen ihren Einzelheiten und in ihrer ganzen Fülle auf Grund der Erinnerungen der Einwohner und der in den Archiven verwahrten Beschreibungen in einem umfassenden Werke für die Nachwelt aufzeichnen müsste. Er konnte und wollte sich nicht mit den märchenhaften Erzählungen begnügen. Er mußte und wollte den festen Ansatzpunkt suchen, von dem aus sich das anscheinend unlösbar Verschlüsselte enträtseln liess, der ihm die Möglicheit bot, den Forschern ein wissenschaftliches Werk vonzulegen, das aber das Leben in seiner ganzen Fülle enthielt und nicht nur irgend etwas Geringfügiges aus dem endgültig Untergegangenen heraufbeschwor. Diesen festen Ansatzpunkt fand er in den Orts- und Flurnamen. So wurde das Werk über das »*Régi Rétköz*« (Der alte Wiesenbruch) zu einer gewaltigen Sammlung von Ortsnamen. Zu dieser Arbeit waren L. Kiss die alten gedruckten und handschriftlichen Ortsregister, archivalische Schriften, Karten und die einschlägigen Materialien der Kommassierung und Flußregulierung verfügbar, die während des Krieges nicht verloren gegangen waren. Vor allem aber konnte sich L. Kiss auch der schier unerschöpflichen Fundgrube bedienen, die sich ihm dank dem Gedächtnis der alten, wie er es sagte: »hochbetagten« Leute vor allem in den Worten derer darbot, die noch das alte Leben gekannt hatten und denen die einstigen Namen bei ihrer alltäglichen Arbeit gleichsam natürlich auf die Lippen kamen.

In der Gliederung seines Werkes betonte L. Kiss nicht dessen zusammenfassenden, endgültig abschliessenden Charakter. Er legte seine Arbeit vor allem als eine Materialveröffentlichung an, als ein handliches Wörterbuch, worin er das gesammelte Material in einer doppelten alphabetischen Reihe anordnete. In dieser Reihenfolge behandelt er in dreissig aufeinander folgenden Artikeln die dreissig Ortschaften und innerhalb dieser handelt er in dreissig kleinen Wörterbüchern die Unmenge der Orts- und Flurnamen ab. Jedes dieser derissig Wörterbücher wird eingeführt von einer einige Seiten starken Beschreibung der betreffenden Ortschaft, die dem besseren Verständnis der Stichwörter des gegebenen Wörterverzeichnisses dient.

Am Ende des Werkes zeigt eine kleine Tabelle, dass L. Kiss über 7000 Namen gesammelt hat, das sind nahezu siebenmal mehr Belege, als wir einschlägige Namen in einem früheren, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgesetzten Ortsregister unseres Landes finden. Und gerade diese reiche Ausbeute zwingt uns, die früh begonnene (1923), aber spät beendete (1949) Geländearbeit unseres Altmeisters aufrichtig zu bewundern. Die Ortsnamen sind zweckdienlich, wenn wir wissen, woher sie kommen, welcher Art sie sind, welchen Sinn sie bergen. Der wahre Wert dieser Namen steckt in ihrer Herkunft. Ihr Lebenslauf erschließt zugleich auch die Vergangenheit der Landschaft. Sie sind bald tiefgründiger, bald mehr an der Oberfläche haftend auch Träger der Geschichte des dort lebenden Volkes. Sie haben ein Doppelgesicht, das eine der Gegenwart, das wahre aber der Vergangenheit zugewandt. Fassen wir eine der dreissig Ortschaften und von den vielen hundert ihrer Orts- und Flurnamen auch nur etwas näher ins Auge, so erkennen wir gleich besser den Wert dieses Sammelwerkes. So finden wir in der Ortschaft Komoró zum Beispiel folgende Orts- und Flurnamen:

Akasztódomb (Galgenhügel): eine Anhöhe von vier Joch Ausdehnung, wo früher die verurteilten erhängt wurden. Auch heute ein Acker.

Bornyúvíz (Kalbtränke): ein Ort von etwa zwanzig Joch Ausdehnung mit einem Stillwasser, das als Tränke der Kälberherde diente. Die Fische, die es in diesem Teiche gab, wurden mit dem Netz oder mit dem Scherenhamen gefangen. Heute dient dieses Flurstück zum grösseren Teil als Viehweide.

Csókos (etwa: die Küssliche): hier stand einst eine Schenke, im Hofe mit Schuppen und Stand, die von vielen Reisenden besucht wurde. Sie wurde 1916—1917 aufgelassen. *Küsslich* nannte man der Ort nach der schönen Wirtin der letzten Jahre. Früher hiess die Schenke »Gutakocsma« (Gutaschenke) nach dem berühmten Wegelagerer Guta.

Egyestölgyfa (etwa: einzelne, d. h. einsame Eiche): hier standen etwa 5—6 Joch Wald, an den heute nur mehr ein einziger Baum erinnert. Soweit sich die Leute zurückerinnern, war dieses Flurstück — wie heute — schon immer Ackerland.

Fúvóskút (etwa: Spritz- oder Schnabelbrunnen): im Norden des Dorfhotters war hier zwischen der grossen Landstrasse und der Bahn eine Quelle. Heute ist sie bereits versiegt, das Flurstück ist Ackerland.

Felsőerdő (Oberer Wald): hier standen 60—70 Joch lichten Eichenwaldes, der in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts abgeholzt wurde; heute Ackerland.

Gárdony: ein Flurstück von etwa 120 Joch Ausdehnung, das früher mit Obstbäumen bestanden war; der Name dürfte auf den des nahe gelegenen Dorfes *Agárd* zurückgehen.

Hosszúmocsár (Langer Sumpf): ein etwa 2½ Joch grosses Flurstück, war von Rohr und Binsen bestanden, die hier verfaulten. Heute Ackerland.

Kaszás (Mahd): war eine etwa 2 Joch grosse Heuwiese. Wenn sie nicht austrocknete, konnte das Gras nicht gemäht werden. Heute Ackerland.

Kecskés: das 2 Joch grosse Flurstück war früher von Obstbäumen bestanden, heute ist es Ackerland. Der Name geht auf den Landwirt *J. Kecskés (Nagy)* zurück, der sich hier niederließ.

In den Orts- und Flurnamen ist — wie wir sehen — die alte Landschaft verewigt, lebt das Andenken der längt verstorbenen Leute fort, sie bieten Hinweise auf andere Geländepunkte und einzelne auffallende oder seltene Merkmale der Landschaft. Selbstverständlich konnten auch andere Faktoren Anlass zur Namengebung werden. Wir können hier diese Faktoren nicht sammeln und ordnen. Doch meinen wir, dass sich das Bild des alten Wiesenbruchs auf Grund der Orts- und Flurnamen erst dann richtig vor unseren Augen entfalten wird, wenn diese Namen nicht nur nach ihrer geographischen Lage, sondern auch nach anderen Gesichtspunkten miteinander verbunden werden. So ist es z. B. durchaus möglich, dass die verschiedenen Anlässe der Namengebung gleichsam von sich aus die Grundlage zu einer geographisch-historischen Analyse abgeben. Die Verwertung der Orts- und Flurnamen wird dadurch erschwert, dass sich bei vielen die Etymologie nicht klären liess und der Verfasser sich bei ihrer Erklärung mit ihrer geographischen Lage begnügen mußte.

Eine nützliche Ergänzung zu dieser Sammlung der Orts- und Flurnamen des alten Wiesenbruchs bildet das über drei Druckbogen starke Namensregister.

I. Halmos

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY (Culture and Tradition). Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae. Vol. III. Ed. BÉLA GUNDA. Published by Tankönyvkiadó, Budapest, 1961. 230 pp.

The publication of a year-book type series by the Institute of Ethnology of the Lajos Kossuth University of Debrecen was a significant event in Hungarian ethnographical research work. In the previous first and second combined volumes attention was largely directed to settlements and architecture through the studies of several eminent researchers. The major part of the recently edited third volume is devoted to the treatment of customs and social structure with seven of the thirteen articles focussing on this theme. ÚJVÁRY's article, "The Problems of Transmission, Adoption and Function in Connection with a Popular Custom", which occupies approximately one-third of the volume, emphasizes the importance of this topic. A distinctive feature of the volume is that the majority of the contributors (7) are from the young team of researchers at Debrecen, most of whom are known from articles published during the last few years. From both their earlier and present writings we may draw a coherent picture of the Debrecen school, unified not by the form but by the identical methods and views of the authors, the pupils of Professor GUNDA.

L. VÉRTES' paper, entitled "The Absolute Dating of Archaeological and Ethnographical Findings", informing Hungarian readers about recent physical and chemical processes for the determination of the age of certain archaeological and ethnological relics, is not concerned with the main theme of the volume. "A Few Theoretical Questions in the Research of Popular Legends" is the title of I. FERENCZI's study which analyses the reflection of reality in legends, and tries to ascertain how the contents are influenced by the narrator's social status and individuality. The author emphasizes that historical and psychological viewpoints must play equal parts in legend-research.

The majority of the articles concerning material culture are essentially contributions to a few earlier questions. B. GUNDA's article under the title "Contributions to the History of Iranian Bread" interprets and completes HARMATTA's similar study which was based on Iranian linguistic data and published in the 1953 edition of the "Ethnographia". M. SZILÁGYI's icartle "Some Questions of the Development of Covered-Fishing in Hungary" — commenting on SOLYMOS' work entitled "The Development of the Implements for Covered-Fishing in Hungary" which was published in the 1957 edition of "Ethnographia" — does not contest

SOLYMOS' schematic method of systematization but completes his ideas concerning the distribution of the different types of implements and the history of their development. The author points out how much climatic, hydrographic and economic factors affected the spread and development of these implements. In another study, "Data on the Forms of Threshing in Jászság", N. IKVAI-IVÁNCSICS presents the collected material concerning threshing process in an area where the treading of grain was primary to flailing. Contrary to far-reaching parallels, a part of the published threshing methods seems to be the result of a more recent development. It may mean a local variation of, but does not essentially modify, the systematization of K. KOVÁCS, presented in the 1950 issue of Acta Ethnographica. A. KURUCZ's article, "The Relics of Folk Architecture in the Vineyards of Konyár", treating the primitive structures of a village near Debrecen, is not based on any of the more recent papers. The depicted open-fire equipment of the caretaker's lodge is a secondary primitiveness in the development of houses in the Great Hungarian Plain, since it was transferred from the dwelling house to the outbuilding. However, as the vestige of a heating equipment, it adequately illustrates an earlier stage of development. J. SZABADFALVI, in his article entitled "Mead Making in Hungary", studies a question not yet treated in scientific literature. Hydromel and mead, made even in more recent times exclusively by itinerant vendors and now extinct in Hungary, have a significant history. The author analyses the data from historical sources and concludes that although the folk practice of mead-making had been widely popular in Europe and so also in Hungary, it fell into desuetude after the 15th or 16th century, and as viticulture was spreading it came to be restricted to the mountain areas. During the last century, its consumption became limited and occasional even there. The etymology of the word *márc* (hydromel) has remained unsolved and cannot be sufficiently traced either through the French or through the German language.

ÚJVÁRY's excellent and extensive article deserves a longer discussion, especially because of its methodology. Using the decapitation of cocks (literally translated, it is called "cock blow" in Hungarian and will be so called in the following) as the starting point of his discussion, the author examines the transmission and adoption of a complex custom as also changes in its function. Cock blow is hardly known in Hungarian-speaking areas so that it probably belongs to the common heritage of Indo-European peoples. Although ÚJVÁRY demonstrates the existence of some form of cock blow among almost all European peoples, it failed to take root among the Finno-Ugric Hungarians. Together with a series of other similar customs, the cock blow directs attention to that gap which the area of the Hungarian language means in European customs as a whole. The author does not express this problem explicitly but his arguments lead to such conclusion. Disregarding scattered instances, cock blow among Hungarians can be observed only in three minor centres, but even in these instances borrowing from ethnic groups such as the Swabians, Saxons and Slovaks is certain. Its function is narrowed down quite as in the case of KISBÁN's fruit cake (Acta Ethnographica, 1962, XI. 1—2, Budapest). ÚJVÁRY does not stop at this clear conclusion but tries to discover the factors which made its adoption — though to a limited extent — possible in Hungary. He refers to those psychological factors which are required for adoption, and tries to ascertain at the same time those traditions which are involved in the cock blow. The author recognizes these traditions in the ancient Hungarian cock cult. He offers extensive data for this cult in Hungary, and emphasizes that the problem of cock blow has to be studied in relation to the entire complex of the cock cult (47). He associates the custom under review with one of the characteristic elements of the Hungarian wedding, the custom of chicken and gander beheading. The function of the cock blow in Europe seems to be mainly associated with harvesting. Although it plays a significant role in carnival games, ÚJVÁRY's opinion is that it was not borrowed from here to become part of the summer feasts (57). Its function is generally related to fertility rites, and it is understandable that it was practised in connection with various events (with almost every holiday) and eben with weddings; it may also appear during the rites for warding off evil, the beginning of a new life, fertility or abundance. ÚJVÁRY's incentive study is based on wide knowledge; although we might dissert from some of his statements, his discussion of the entire ethnological complex reveals a number of pertinent problems and is in any case a praiseworthy effort.

Three works deal with the question of social structure. "Some problems regarding investigations into the Hungarian kinship terminology" by T. BODROGI is a new stepping stone continuing his previous studies of a more general nature (Ethnographia, 1957. Budapest). Beginning with Morgan, his study briefly surveys the work done by MURDOCK, PARSONS and RADCLIFFE-BROWNE and continues up to OLDEROGGE's lecture read in 1960 at the Congress of Paris. In the second half of the study, Hungarian kinship terminology is fitted into the established international system and analyses of the relation between family organization and terminology are presented. First, the terms of address as customary in towns are examined;

it is claimed that, disregarding minor differences, its structure agrees with the Eskimo type or descriptive western urban terminologies. The analysis of the rural terms results in a more complex picture: only terms used for relatives in the ascending direct line can be regarded as descriptive. The two types of terminology express two different lines of social evolution. The first reflects a loosely-connected, economically independent, socio-economic organization composed of nuclear families, while the second points to that of extended families.

Cs. BÉRES' article, "Unreal Kinship in Hungarian Folktales", furthers the problems of social organization. The godparenthood as a form of unreal kinship can be clearly traced in the living folk tradition, while the memory of blood brotherhood seems to have vanished. This latter can only be traced in folk tales, as demonstrated by the author. It is claimed by way of conclusion that, because of the parallel occurrence of godparenthood and blood brotherhood in folktales, the former, an ancient friendship relation, is a survival of the latter. We receive information from I. BALOGH about the methods of the peoples' contact. Using historical sources in his study "Data on the Roumanian Shepherds Tending Sheep in the Great Hungarian Plain in the 18th Century", he proves that the transhumance performed by Roumanian shepherds tending sheep in the Great Hungarian Plain was only occasional, and that their settlement in the Plain was somewhat more regular, which phenomenon might explain the transmission of the cultural heritage of shepherding.

In comparison to the preceding volume of „Culture and Tradition", less space has been allotted to articles of foreign authors. The article of Alexeienko, a Soviet author, 'Customs of the Siberian Ket at Childbirth", presents valuable data about this Ostyak ethnic group at the Yenisei from the results of an expedition made in 1958—60. His data substantially amplify the sketchy information supplied by KRIVOŠAPKIN almost a century ago. The study by VIRTANEN, a Finnish author, "Symbols of Occupation", largely treating of North-European relations, draws a clear picture of the methods of land occupation. It is unfortunate that the author, influenced by HARVA, accepts the theory that the formation of the idea of ownership originates from primitive cultic concepts. This would not be a natural inference and is simply due to the incorrect identification of symbols of occupation with those of magic.

A summary in German follows each article, and the studies contain full bibliographies which facilitate further information. The careful preparation of the multifarious material and the tasteful execution of the book are a credit to the high editorial skill of B. GUNDA.

J. Barabás

ETHNOGRAPHIA (Zeitschrift der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft). Bd. LXXII. 1—4. Budapest 1961. 642 S.

Auf der ersten Seite des vorliegenden Bandes gedenkt die Ungarische Ethnographische Gesellschaft des 80. Geburtstages des ungarischen Ethnographen L. KISS.

O. SZENTPÁL: *A magyar néptánc formai elemzése* (=Versuch einer Formanalyse der ungarischen Volkstänze). S. 3—55, 6 Beilagen, mit Auszügen in russischer und deutscher Sprache.

Die umfangreiche Abhandlung der Verfasserin ist eine grundlegende Arbeit: sie beschreibt die von ihr im Jahre 1949 als Mitglied der Arbeitsgemeinschaft des Instituts für Volkswissenschaft (Néptudományi Intézet) erarbeitete Methode der Formanalyse, die zur Systematisierung und zum Vergleich der ungarischen Volkstänze unentbehrlich ist. Der erste Schritt dieser Formanalyse besteht darin, die Tänze in ihre Elemente zu gliedern. Diese können Formelemente oder Struktureinheiten sein, die in ihrer Art durch rhythmische, plastische und dynamische Merkmale bedingt sind. Somit sind also bei der Formanalyse eines Tanzes 1. seine Motive, 2. seine Struktur, 3. seine Rhythmik, Plastizität und Dynamik, 4. (bei Paar- und Gruppentänzen) die Zahl der Partien, 5. das Maß der choreographischen Gebundenheit, und bei all diesen die wechselseitige Beziehung von Tanz und Begleitmusik in Betracht zu ziehen. Diese Belange der Analyse werden von der Verfasserin gesondert, sehr ausführlich und an Hand von Beispielen erörtert. Sodann gibt sie ein Beispiel für eine vergleichende Untersuchung auf Grund der von ihr beschriebenen Methode der Analyse. Ausser den zahlreichen Abbildungen im Text dienen noch 6 Beilagen zur Veranschaulichung des Gesagten.

Diese Abhandlung ist unter obigem Titel auch in deutscher Sprache in den Acta Ethnographica, Jg. 1958, Nr. 3—4 erschienen.

I. KATONA: *A kubikuskordé és a kordésmunka* (=Der Pferdekarren und die Kärrnerarbeit). Seite 56—85, 12 Abbildungen, mit Auszügen in russischer und deutscher Sprache.

Der Verfasser der Monographie über die ungarischen Dämmer befasst sich diesmal mit einer entwickelteren Form der Dämmerarbeit, nämlich mit dem Transport der Erde unter Verwendung von Karren. Die Verwendung von Karren wurde in Ungarn durch Ver-

mittlung der Italiener heimisch. Wohl waren die zweiräderigen Karren auch vorher in Ungarn bekannt, doch waren sie von den zu diesem Zweck verwendeten italienischen Karren verschieden. Der Verfasser beschreibt die Teilnehmer der Kärrnerarbeit und ihre Organisationsform, und zwar den Kärrnermeister (den Afterunternehmer), den Karrenkutscher, den Kärrnerjungen und die Schaufler (ung. *kordésgazda, kordéskocsis, kordésgyerek, kordérakók*). Hierauf folgt die Beschreibung der Arbeitsgänge bei der Kärrnerarbeit. Im Zusammenhang mit den Karrenpferden erwähnt der Verfasser ihre Art, ihre Abrichtung und Betreuung. Des weiteren beschreibt er die seltener verwendeten Dämmerfuhren und die Arbeit mit den Kipplohren. Abschließend verweist er auf seine Arbeit »A magyar kubikosok élete« (Das Leben der ungarischen Dämmer, Budapest 1957), in der er eine ausführliche Beschreibung der heutigen Verhältnisse bietet.

S. Dömötör: *Néprajzi kutatásunk alapkérdései* (= Die Grundfragen der ungarischen ethnographischen Forschung). S. 86—99, russischer und deutscher Auszug.

Der Verfasser untersucht die Abhandlung der Probleme von Kultur und Tradition in der heutigen ungarischen ethnographischen Forschung. Vor allem analysiert er die Feststellungen der akademischen Antrittsrede von Gy. Ortutay: Variáns, invariáns, affinitás (A szájhagyományozó műveltség törvényszerűségei) (= Variante, Invariante, Affinität [Die Gesetzmäßigkeiten der mündlichen Überlieferung in der Volkskultur]; ung. erschienen in: A Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi-Történeti Tudományok Osztályának Közleményei [Mitteilungen der Ung. Akademie der Wissenschaften — Abteilung Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften] IX. 1959 S. 194—238; englisch unter dem Titel "Principles of Oral Transmission in Folk Culture" in: Acta Ethnographica VIII. 1959. S. 175—221. Budapest). Hierbei verwendet er die theoretischen Schlussfolgerungen von K. Maróts Analyse der griechischen Tradierung und die Ergebnisse von I. Tálasis Abhandlung über die Beziehungen von Produktion und Sprache.

G. Ferenczi: *Taplófeldolgozás Korondon* (= Zunderschwammverarbeitung in der Gemeinde Korond). S. 100—111, 9 Abbildungen, russischer und deutscher Auszug.

Im ersten Teil des Aufsatzes umreisst der Verfasser das Aufkommen und die Geschichte der Zunderschwammverarbeitung in der Gemeinde Korond (zur Zeit auch *Corund* im Ung. Autonomen Gebiet in der RVR, vor 1920 im Komitat Udvarhely). Die Zunderverarbeitung blickt in dieser Ortschaft auf eine Vergangenheit von 100—120 Jahren zurück. Des weiteren erwähnt der Verfasser, wo in Ungarn bzw. Mitteleuropa die Verarbeitung des Zunderschwammes üblich ist. Der zweite Teil des Aufsatzes bringt eine Beschreibung der Sammlung und der Verarbeitung von Zunderschwämmen sowie eine Aufzählung der aus Zunderschwamm gefertigten Gegenstände wie Mützen, Taschen sowie Ziergegenstände und Andenken. Der Verfasser erörtert auch die Probleme der Verwertung: früher waren diese Artikel weit und breit bekannt und gesucht und fanden den Weg in die USA, nach England und nach Japan auch. Heute werden sie aber hauptsächlich in den benachbarten Städten und Badeorten abgesetzt. Die Abbildungen veranschaulichen die Werkzeuge, einzelne Phasen der Verarbeitung und die fertigen Produkte.

G. Lükő: *Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál* (= Zaubersprüche schamanistischen Ursprungs bei den Rumänen). S. 112—134, Auszug in russischer und deutscher Sprache.

Der Verfasser analysiert rumänische Zaubersprüche (Beschwörungen), die hauptsächlich in der 1931 in Bukarest erschienen Sammlung von A. Gorovei *(Descântecele Românilor)* erschienen sind und deckt in ihnen schamanistische Elemente auf. Diese sind: I. die Krankheiten werden im allgemeinen Dämonen in Tiergestalt zugeschrieben; II. der Kurpfuscher (Gesundbeter) ruft im allgemeinen Geister in Tiergestalt gegen die Krankheit zu Hilfe; III. die angerufenen Geister kommen auf verschiedene Art zu Hilfe; IV. der Kurpfuscher verspricht dem Dämon häufig ein Opfer; V. der Kurpfuscher beschwört mitunter die helfenden Geister. Auf Grund eines Vergleichs mit dem Schamanisieren bei den Ewenki (Tungusen) bezeichnet der Verfasser diese Elemente ihrer Herkunft nach als schamanistisch.

Das Vorhandensein schamanistischer Elemente im rumänischen Ethnikum erklärt sich aus dem längeren Zusammenleben der Rumänen mit verschiedenen Völkern, bei denen der Schamanismus verbreitet war. Der Verfasser ist der Meinung, daß sich die Beschreibung des Schamanisierens in der Moldau, die vom Bischof Markus Bandinus aus dem 17. Jahrhundert datiert, auf die Rumänen beziehe und nicht auf die Ungarn, wie dies zuletzt V. Diószegi im Zusammenhang mit der Interpretierung des obigen Belegs dargelegt hat.

J. Barabás: *A néprajzi kutatás és az írásos források* (= Die ethnographische Forschung und die schriftlichen Quellen). S. 135—146, mit Auszügen in russischer und englischer Sprache.

Im Zusammenhang mit den historisch ausgerichteten ethnographischen Forschungen und ihren Quellen nimmt der Verfasser dagegen Stellung, dass die Analysen der schriftlichen Quellen in der ethnographischen Literatur überwiegen, ohne jedoch die Berechtigung solcher Analysen an entsprechender Stelle in Frage zu stellen. Er führt jedoch zahlreiche ungarische und europäische Beispiele an, um zu beweisen, dass die mit ethnographischen Methoden an Hand des Vergleichs von rezentem Material durchgeführten Forschungen die Aufdeckung der verschiedenen Prozesse der Volkskultur, der Volkgeschichte und der Volksbewegungen bedeutend fördern, bzw. dies auch selbständig ermöglichen können. Dagegen könne die Geschichtswissenschaft in Ermangelung schriftlicher Unterlagen zahlreiche Prozesse der Volksgeschichte nicht rekonstruieren. Die in letzter Zeit durchgeführten einschlägigen ethnographischen Forschungen haben — im Gegensatz zu den früheren, deren Ergebnisse in Ermangelung eines zureichenden Quellenmaterials nur hypothetischen Wert hatten — zuverlässige Ergebnisse gezeitigt, weil sie auf der Bearbeitung einer riesigen Menge von Daten und Unterlagen beruhen und weil die Forscher die Feststellungen der Gesellschaftswissenschaft im allgemeinen in Betracht ziehen.

Die Vertiefung und weitere Förderung der mit Methoden der Ethnographie auf historische Ergebnisse bedachten Forschungen bedinge die Feststellung des Systems und der Typen innerhalb der einzelnen Themen, die richtige Auswahl der Beziehungen andeutenden Erscheinungen und schliesslich die Ausdehnung der einschlägigen Forschungen auf ein grösseres Gebiet als heute und leztlich ihre Durchführung in kontinentalem Massstab. Der Verfasser betont, dass mit den angedeuteten Gesichtspunkten alle Möglichkeiten der auf ethnographischen Materialien beruhenden historischen Forschungen noch keineswegs erschöpft seien, denn solche dürften auch im Zuge der weiteren Arbeiten auftauchen.

Im Teil *Kisebb közlemények* (= Kleinere Mitteilungen) finden wir eine Veröffentlichung: Gy. Komoróczy teilt hier ein im Staatlichen Archiv Debrecen aufgefundenes Schriftstück einer Generalversammlung aus dem Jahre 1753 mit. Es enthält Vorschläge zur Nutzung der Mobilien und Immobilien, nach denen die städtischen Steuern entrichtet wurden. Dieses Schriftstück bietet zahlreiche wertvolle ethnographische Angaben, vor allem vom Gebiet der Wirtschaftsführung des Volkes (S. 147—153).

Der Teil *Néprajzi hírek* (= Ethnographische Nachrichten) enthält einen Bericht von T. Bodrogi, dem Generalsekretär der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft über den VI. Internationalen Kongress für Anthropologie und Ethnologie (Paris, 1960), an dem die ungarische Ethnographie ausser durch ihn noch durch Prof. B. Gunda und I. Vincze vertreten war (S. 154—157).

Das erste Heft dieses Jahrganges schliesst mit einer reichen Bücherschau.

*

Zs. Erdélyi: *Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához* (= Beiträge zur Farbensymbolik in der ungarischen Volksdichtung). Teil I, II, III; S. 173—199, 405—429, 583—598. Mit Auszügen in russischer und englischer Sprache.

Die Verfasserin bezweckt eine Skizzierung der Farbensymbolik in der ungarischen Volksdichtung und verwendet hierzu eine Auswahl aus den bisher gesammelten Volksliedern, aber auch andere einschlägige Belege aus dem Volksleben und der Volksmeinung, des weiteren mitunter von sehr weit herangeholte Parallelen. Die Abhandlung zeigt folgenden Aufbau: die Verfasserin gruppiert die Belege nach den Farben (Weiss, Rot, Grün, Braun, Blau, Schwarz, die auch den Titel der einzelnen Abschnitte abgeben) und zieht auf Grund der Analyse der angeführten Beispiele die Schlüsse über die Bedeutung der einzelnen Farben.

Die Verfasserin ist keine Ethnographin »von Bau«. Sie stützt sich auf überaus umfassende Kenntnisse, doch reichen die von ihr gesammelten Daten weder thematisch noch in Anbetracht des erfassten Gebietes, der Vollständigkeit und der Systematisierung dazu aus, um ihre Folgerungen als verbürgt betrachten zu können. Ihre Ausführungen sind sehr anregend und enthalten zahlreiche intuitive Einblicke. Darin besteht auch der Wert ihrer Abhandlung, den die Forscher der Farbensymbolik sicher mit grossem Nutzen werden verwerten können. Zahlreiche Andeutungen und Mutmassungen der Verfasserin dürften sich auch mit Benützung des notwendigen wissenschaftlichen Apparates bestätigen lassen.

O. Domonkos: *Fejezetek a nyugatmagyarországi kékfestőipar történetéből* (= Aus der Geschichte der Blaufärberei in Westungarn). S. 200—236, 7 Karten, russischer und deutscher Auszug.

Der Verfasser teilt hier zwei Abschnitte aus einer grösseren Arbeit mit. Er untersucht die Geschichte der Blaufärberei auf dem ganzen Gebiet Ungarns, weil aber dieses Gewerbe im Westen des Landes aufkam und hier das höchste Entwicklungsniveau erreichte, hält er in erster Reihe die Bearbeitung dieser Belange für wichtig. Der Verfasser skizziert das Aufkommen der Blaufärberei in Europa, die Ausbreitung dieses Gewerbes von Westeuropa nach Mittel- und Osteuropa sowie die historischen Voraussetzungen dieser Entwicklung. Unter dem Titel »A kékfestés nyugatmagyarországi előzményei. A mesterség megjelenése és elnevezése« (= Die Voraussetzungen der Blaufärberei in Westungarn. Aufkommen und Benennung des Gewerbes) befasst sich der erste Abschnitt mit der westungarischen Färberei vor dem Aufkommen der Blaufärberei in diesen Landstrichen. Denn dieses Gewerbe verbreitete sich in Westungarn tatsächlich erst im 18. Jahrhundert. Der zweite Abschnitt (»A mesterség terjedése és történeti alakulása a 17. század végétől napjainkig« [= Verbreitung und Geschichte des Gewerbes vom Ende des 17. Jahrhunderts bis heute]) beschreibt, wie das Gewerbe in Ungarn selbständig wurde, denn die ungarländischen Blaufärber gehörten anfangs der Wiener Zunft an, bis dann im Jahre 1764 in Pressburg eine selbständige ungarländische Zunft gegründet wurde. Im 19. Jahrhundert kam es in Ungarn zur Gründung von weiteren Blaufärberzünften. Die Gesellen, die sich auf die Walz begaben, sammelten in den deutschen Städten Erfahrungen. Die meisten ungarländischen Blaufärber arbeiteten in Nationalitätenstrichen des Landes, in den von Deutschen und Südslawen bewohnten Gebieten, und es gab unter ihnen nur wenige Madjaren. — Die Zünfte hemmten alsbald die weitere Entwicklung des Gewerbes, die auch durch den Zustrom von Fabriksware aus Österreich beeinträchtigt wurde. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts bedeutete auch die aufkommende ungarländische Textilindustrie eine Konkkurenz für die Blaufärber. Schliesslich wurde der Gewerbszweig durch die kapitalistische Konkurrenz verdrängt. Diese wirkte sich um so drückender aus, als sich das Land wirtschaftlich in einer kolonialen Abhängigkeit von Österreich befand. Heutzutage gibt es nur mehr einige Meister, doch fehlt der Nachwuchs völlig.

P. P. Domokos: *Hajnal, hajnalnóta, hajnalozás* (= A hajnal szóból lett lengyel legenda (= »Hajnal«, Morgenlied, Morgenumzug [Die auf das Wort *hajnal* zurückgehende polnische Legende]). S. 237—265, 5 Abbildungen, russischer und englischer Auszug.

P. P. Domokos erhellt in seiner vorliegenden Abhandlung ein Problem, das mehrere interessante Beziehungen vermuten lässt.

I. Im 17.—18. Jahrhundert war in den ungarländischen Festungen und Städten der Brauch im Schwange, dass die Turmwächter bei Tagesanbruch folgendes sangen: »Hajnal vagyon, szép piros hajnal»(= Es tagt, der schöne, rote Morgen naht). Dieses Lied nannte man *hajnal* 'Morgenlied'. Dieser Brauch wurde auch von Ungarns nördlichen Nachbarn, von den Slowaken, hauptsächlich aber von den Polen übernommen. Der Hornruf, der vom Turme der Krakauer Marienkirche ertönt, heisst heute noch *hajnal* o. *hejnal*. Was seine Funktion anbelangt, so zeigt das sog. Nachtwächterlied (ung. *bakterének*), das in der Nacht beim Ausrufen der Stunden erklingt und noch vor kurzem in den Dörfern, früher auch in den Städten gesungen wurde, eine Verwandtschaft mit dem Morgenlied.

II. Unter den katholischen Adventliedern ist eines bekannt, das mit den Worten »ó fényességes szép hajnal« (oh leuchtend schönes Morgenrot) anhebt und in seiner Melodie mit dem Nachtwächterlied verwandt ist. Der Verfasser führt ikonographische Belege dafür an, daß die in die Sonne gekleidete Gottesmutter den anbrechenden Tag symbolisiert.

III. Ein weiterer Teil dieses Problems besteht im Brauch des sog. *hajnalozás* 'Morgenaussingen, Tagaussingen', aus dem Umzug mit Musikbegleitung am Morgen nach einer Hochzeit, nach einem Faschingstanz, am Ostermontag usw. Des weiteren sind uns die für die Liebespaare bestimmten Tagelieder (Tagwachten) bekannt, deren Beziehungen nach Westen, zu den Franzosen und Deutschen des Mittelalters hinweisen.

IV. Hier erörtert der Verfasser sprachwissenschaftliche Probleme im Zusammenhang mit der finnisch-ugrischen Herkunft des Wortes *hajnal*.

Wie es aus den Materialien hervorgeht, ist der Zusammenhang der erwähnten Fragen problematisch. Der Verfasser gibt zu bedenken, ob die in die Sonne gekleidete Gottesmutter an die Stelle einer vorchristlichen Göttin getreten sein könnte.

F. SCHRAM: *Összefüggések az úri és népi konyha között* (= Beiträge zur Beziehung der herrschaftlichen und bäuerlichen Speisen). S. 266—277, mit Auszügen in russischer und deutscher Sprache.

Der Verfasser bespricht vierzehn, den Ethnographen bisher unbekannte Kochbücher (aus dem 15.—19. Jahrhundert), und vergleicht die in ihnen enthaltenen Rezepte mit den in der ethnographischen Literatur bislang mitgeteilten Zubereitungsweise von Speisen. So gelingt es ihm, zahlreiche Zusammenhänge nachzuweisen. Er hebt auch hervor, dass diese Zusammenhänge in noch grösserer Zahl nachweisbar wären, stünden uns über die Volksernährung ausführlichere Beschreibungen zur Verfügung.

Im Teil *Kisebb közlemények* finden wir nur eine Mitteilung: I. HEGYI schreibt unter dem Titel »A fahamu felhasználása« (= Die Verwendung von Holzasche) über Beuchen und Seifensieden. Die Belege hat er im Kreis Zirc des Komitats Veszprém gesammelt. 6 Abbildungen machen mit den bei dieser Arbeit verwendeten Werkzeugen bekannt (S. 278—283).

Im Teil *Néprajzi hírek* gedenkt B. KOROMPAY des Dichters und hervorragenden Finnougristen A. Bán anlässlich seines Ablebens. A. BÁN hat das *Kalewipoeg* und das *Kanteletar* ins Ungarische übertragen. Nach diesem Teil folgt die Bücherschau (Könyvszemle) und schliesslich der Teil *Társasági ügyek* (= Aus dem Leben der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft). Dieser enthält das Protokoll der ordentlichen Generalversammlung 1960 sowie den Rechenschaftsbericht T. BODROGIS, des Generalsekretärs über die Wirksamkeit der Gesellschaft im Geschäftsjahr 1959—1960.

*

S. ERDÉSZ: *Ámi Lajos mesemondó világképe* (= Das Weltbild des ungarischen Märchenerzählers L. Ámi). S. 311—324, 2 Abbildungen, russischer und deutscher Auszug.

Der betagte Märchenerzähler L. Ámi in Szamosszeg (Komitat Szatmár) ist mit seinen umfangreichen Märchenkenntnissen einer unserer bedeutendsten lebenden Erzähler. Seine Auffassung über das Weltall hat der Verfasser teils auf Grund seiner Erläuterungen zusammengestellt, teils aber aus seinen Märchen herausgeschält. Dieses rekonstruierte Weltbild wird vom Verfasser auch an Hand der erläuternden Skizzen sehr ausführlich dargelegt. Nach der Meinung von S. Erdész hat Ámi sein Weltbild auf Grund seiner Beobachtungen sowie der märchenhaften und anderen Überlieferungen zusammengestellt. Im Weltbild L. Ámis verbinden sich mittelalterliche, vormittelalterliche und orientalische Elemente. Diese Abhandlung liegt in englischer Übersetzung in den Acta Ethnographica vor (Bd. XI. 3—4, S. 327—344. Budapest 1961).

E. KISBÁN: *A gyümölcskenyér elterjedésének tanulságai. Adatok a magyar—német interetnikus érintkezés kérdéséhez* (= Bemerkungen zur Verbreitung des Früchtebrotes in Ungarn. Beiträge zur Frage der ungarisch-deutschen interethnischen Beziehungen). S. 325—343, 2 Karten, Auszüge in russischer und deutscher Sprache.

Das Früchtebrot ist nur in den südwestlichen Grenzstrichen Ungarns bekannt, wie dies von der Verfasserin auf Grund ihrer umfangreichen Sammelarbeit ermittelt wurde. Bemüht um die Aufdeckung der Beziehungen auf diesem Gebiet, stellt sie fest, daß das Früchtebrot im deutschen Sprachgebiet überaus verbreitet und in mehreren Formen zubereitet wird, und daß es als weihnachtliche Festspeise mit zahlreichen Beziehungen zum Volksbrauch und Volksglauben eine bedeutende Rolle spielt. Zweifellos haben die Ungarn das Früchtebrot von ihren westlichen Nachbarn übernommen, nicht aber seine brauchtümliche Funktion und die damit verbundenen Vorstellungen. In Ungarn ist das Früchtebrot hauptsächlich eine vorweihnachtliche Fastenspeise. Auch in den Strichen Ungarns, wo das Früchtebrot im allgemeinen bekannt ist, ging seine Zubereitung nicht überall in die bäuerliche Praxis über. In vielen Ortschaften wird es nur von den bürgerlichen bzw. kleinbürgerlichen Familien zubereitet. Zusammenfassend stellt die Verfasserin fest, dass die »Sache eines Brauchtums- und Glaubenskomplexes auf einem kleinen Gebiet übernommen wurde, sich aber hier in die ungarische Kultur einfügte.« — Die Verbreitung des Früchtebrotes in Ungarn wird an Hand von zwei Karten veranschaulicht. — Der Artikel ist in deutscher Übersetzung zu lesen in: Acta Ethnographica XI. Budapest 1962., unter dem Titel: Verbreitung des Früchtebrotes in Ungarn, an den Seiten 119—142.

V. LANTERNARI: *Az irracionalizmus az etnológiában* (= Der Irrationalismus in der Ethnologie). S. 344—357, deutscher und russischer Auszug.

Der namhafte römische Religionshistoriker nimmt entschieden Stellung gegen die Richtung der Ethnologie und Religionsgeschichte, die reelle, rationelle wirtschaftliche Erscheinungen auf irrationale Voraussetzungen zurückführen will. Er kritisiert *in concreto* die Wirksamkeit und Auffassung von O. MEINHOF, L. FROBENIUS, AD. JENSEN sowie die von SCHMIDT und KOPPERTS. Vor allem aber die Auffassung E. HAHNs über dem religiösen Ursprung der Wirtschaft, der die zuvor erwähnten Forscher nachhaltig beeinflusst hat. Das Abschwenken der Ethnologie auf ein Nebengleis ist keine besondere, ohne Zusammenhänge dastehende Erscheinung, vielmehr ist dies mit der grossen allgemeinen Krise des europäischen Denkens und der Philosophie am Ende des vorigen bzw. am Anfang dieses Jahrhunderts verbunden: unter den irrationalistischen Richtungen ist »die ethnologische Richtung weiter nichts als ein besonderer Standpunkt«. — Des weiteren setzt sich der Verfasser mit der von ELIADE und VAN DER LEEUW vertretenen Meinung über das Primat der Religion auseinander und vertritt die Ansicht, daß die Religion ebenso wie z. B. die Künste einen Bestandteil in der Gesamtkultur darstellt und dass man ihre Wandlungen als historischen Prozess auffassen muss.

J. BÁRKÁNYI, *Az «Állatok királya» a magyar népmesékben* (= Der «König der Tiere» im ungarischen Volksmärchen). S. 358—384, Auszüge in deutscher und russischer Sprache.

Der Glaube an den König der Tiere, d. h. von ihrem Schutzgeist wurzelt in alten Jägervorstellungen. Die Untersuchung über das Auftauchen dieser Vorstellung in der Märchenwelt erlangt dadurch Bedeutung, weil die Analyse der Einfügung dieses frühen Elements zur Klärung der Problematik beitragen kann, die mit der Entstehung des Märchens zusammenhängt. Mit dieser Frage befasst sich heute zusammenfassend L. RÖHRICH. Den Verfasser hat L. RÖHRICHs Fragebogen dazu veranlasst, das einschlägige ungarische Material zu sammeln

Nach einem Überblick über die Verbreitung dieses Motivs bei den Völkern Amerikas, Afrikas und Eurasiens sowie in den indischen, persischen und arabischen Märchen geht der Verfasser zum ungarischen Stoff über und weist dieses Motiv in ungarischen Tierfabeln und Feenmärchen nach. Zusammenfassend stellt er fest, dass die Wurzeln des Motivs überaus verzweigt sind, so dass man dieses Motiv keineswegs als einheitlich bezeichnen kann. Er spricht — zwar sehr vorsichtig — die Vermutung aus, dass das in den ungarischen Märchen auftauchende Motiv des Königs der Tiere auch durch schamanistische Vorstellungen bewirkt sein könnte. Doch könne man konkrete Beziehungen zu den mit den Ungarn verwandten Völkern in Ermangelung entsprechender Unterlagen nicht nachweisen.

Die in seiner Abhandlung angeführten Märchentypen vermerkt der Verfasser nach den Typennummern auf S. 383 unter Anmerkung 187.

Dieser Artikel ist in deutscher Sprache auch veröffentlicht worden: V. VOIGT: Elemente des Vorstellungskreises vom »Herrn der Tiere« im ungarischen Volksmärchen. Acta Ethnographica XI. Budapest 1962. 391—430. S.

B. C. NAGY: *A siratódallam* (= Die Klagemelodie). S. 385—404, deutscher und russischer Auszug.

Die Abhandlung untersucht in zwei Abschnitten die bereits von vielen Forschern erörterten Probleme der Klagemelodie. Abschnitt I enthält die Untersuchung der ugrisch-madjarischen, Abschnitt II zum Teil die Erörterung der osteuropäischen Klagemelodie. Nach der Sichtung des umfangreichen, einschlägigen Materials fasst B. C. NAGY seine Ergebnisse in folgenden Punkten zusammen: 1. Die aus der ungarischen Klagemelodie entnommene 3—4-zeilige Weise ist nicht nur in der ungarischen lyrischen Volksmusik, sondern auch bei anderen osteuropäischen Völkern bekannt; 2. die zweizeilige Urform dieses Typs geht auf alte eurasische (slawische, finnische, türkische) Melodien zurück; 3. als Kern dieser Melodien kann man die einzeilige bzw. später zweizeilig entwickelte (halbschlüssige) Melodie auf Re betrachten. — Hinsichtlich des osteuropäischen Materials vertritt der Verfasser die Meinung, dass die osteuropäische Klagemelodie »aus der riesigen pentatonischen Melodienwelt entsprossen ist, aus der die osteuropäischen Völker eine Reihe von Melodienfamilien geschöpft haben«. Er hält es für wahrscheinlich, dass die osteuropäische Klagemelodie die gleiche Herkunft hat wie der Heldengesang.

Á. KOVÁCS: *Benedek Elek és a magyar népmesekutatás* (= E. Benedek und die ungarische Volksmärchenforschung). S. 430—444, deutscher und russischer Auszug.

E. BENEDEK war im vorigen Jahrhundert ein hervorragender Sammler und Interpret der ungarischen Märchen, seine grosse fünfbändige Märchensammlung war im ganzen Lande sehr beliebt. Die von ihm gesammelten und interpretierten Märchen werden auch heute wiederholt aufgelegt. Die nach den Gesichtspunkten und Erfordernissen der Wissenschaft sammelnden Forscher waren früher der Auffassung, dass sich die von E. BENEDEK gesammelten Märchen für die wissenschaftliche Arbeit nicht verwerten lassen. Die Verfasserin, die den Katalog der ungarischen Volksmärchen zusammenstellt, hat E. BENEDEKs Sammlung mit den als wissenschaftlich geltenden Sammlungen seiner Zeitgenossen verglichen und festgestellt, dass die Märchen BENEDEKs von ähnlichem Wert sind, wie die seiner Kritiker, weil sie alle die anerkannten Erfordernisse ihrer Zeit vor Augen hielten: sie schrieben nämlich die vom Volke gesammelten Märchen um, und korrigierten sie hinsichtlich der Form und des Stils. BENEDEK hat im Verhältnis zu den übrigen Märchensammlern seiner Zeit den Vorteil, dass er als Sohn von Eltern aus dem einfachen Volke über eine vorzügliche Erzählergabe verfügte; darum steht die Abfassung seiner Märchen der beim Volke verbreiteten Fassung sehr nahe und man darf behaupten, dass BENEDEKs Märchen an der Grenze von Volksdichtung und Literatur stehen. Der von der Verfasserin vorbereitete Katalog der ungarischen Volksmärchen wird auch die von E. BENEDEK gesammelten Märchen in Betracht ziehen.

B. SÁROSI: *Citera és citerajáték Szeged környékén* (= Zither und Zitherspiel in der Umgebung von Szeged). S. 445—461, 8 Abbildungen, Auszüge in deutscher und russischer Sprache.

Die Zither gehört zu den neueren Musikinstrumenten unseres Volkes und ist auch heute überall im Lande verbreitet. Die Herstellung und die Benützung der Zither ist aber am lebendigsten in der Umgebung von Szeged, wo das Zitherspiel das höchste Niveau in unserer Heimat erreicht hat: hier werden auf der Zither auch Harmonien gespielt, ja es wurde auch mit der Bildung von Zitherkapellen begonnen. Der 1. Teil der vorliegenden Abhandlung beschreibt das Instrument und gibt Hinweise auf seine Herstellung. Des weiteren beschreibt der Verfasser die Bestandteile, die Tonskala und das Stimmen. Im 2. Teil befasst er sich mit dem Zitherspiel. Er erörtert die Technik des Spiels und zeigt an Beispielen seine Möglichkeiten und Grenzen und seine musikalischen Eigenschaften. Des weiteren nimmt er Bezug auf das Spiel von Zitherkapellen und auf die Anwendung des Zitherspiels, schliesslich auf das Repertoir der Zitherspieler, das — dem neueren Aufkommen dieses Instruments entsprechend — auch in dieser Hinsicht die Zeit seiner Verbreitung in Ungarn erkennen lässt.

Im Teil *Kisebb közlemények* beginnt eine Reihe von Artikeln J. HEREPEIS unter dem Titel *Adatok az erdélyi fazekasság történetéhez* (= Beiträge zur Geschichte des Töpferhandwerks in Siebenbürgen). Der erste Teil dieser Artikel befasst sich mit dem Wort und Begriff ung. *bokály* 'Pokal' (*A bokály szó és fogalom*, S. 462—465). L. SZABÓ beschreibt die Zubereitung von Apfelwein und Apfelessig in den Ortschaften Kisar und Tivadar (Komitat Szabolcs-Szatmár); die Abhandlung enthält drei Beilagen mit Skizzen und nimmt auch auf die weiteren ungarischen Parallelen Bezug (S. 466—468). Hier finden wir auch den Vortrag von F. KOVÁCS, den er unter dem Titel *Some Problems Relating to the Evolution of Numerals* auf dem VI. Internationalen Kongress für Anthropologie und Ethnologie hielt. Der Verfasser vertritt die Meinung, dass die Übereinstimmung der Numeralia innerhalb einer Sprachfamilie nicht unbedingt notwendig sei, wie dies von den Sprachwissenschaftlern auf Grund der indogermanistischen Erfahrungen für notwendig gehalten wurde: in den uralischen Sprachen stimmten die Numeralia nicht überein, weil die Trennung der Völker dieser Sprachfamilie auf einer niedrigeren Stufe der kulturellen Entwickung vor sich ging, als die Numeralia und das Zahlensystem noch nicht ausgebaut waren. (S. 469—470). Z. UJVÁRY hat in der Gemeinde Hét (Komitat Borsod) eine umfangreiche zeusammenhängende Erzählung von einem slowakischen Betjaren, Jánošík, aufgezeichnet, die er hier veröffentlicht (S. 471—473). Der Band schliesst mit einer Bücherschau.

*

E. FÉL—T. HOFER: *A parasztember szerszámai. Beszámoló az átányi monografikus eszközvizsgálatról* (= Die Geräte der Bauern. Bericht über die monographische Geräteforschung in Átány). S. 487—535, 21 Abbildungen, mit Auszügen in russischer und deutscher Sprache.

Die vorliegende Arbeit ist der erste Bericht über das 1951 begonnene wissenschaftliche Unternehmen der Verfasser, das auf die Erstellung der ethnographischen Monographie einer Ortschaft (Átány, Komitat Heves) und die Sammlung des gesamten Gerätematerials für das

Ethnographische Museum in Budapest gerichtet ist. Aus der vorliegenden Abhandlung erfahren wir, dass das wirtschaftliche Gerätematerial für das Ethnographische Museum bereits gesammelt ist und der erste Band der Monographie unter dem Titel »A parasztember szerszámai — Átány község néprajzi monográfiájának I. kötete« (Die Geräte der Bauern. — Band I der ethnographischen Monographie der Gemeinde Átány) bereits zur Veröffentlichung fertiggestellt ist. Im vorliegenden Vorbericht geben die Verfasser einen Überblick über die Literatur der überall stark aufgekommenen Geräteforschung und berücksichtigen hierbei vor allem die monographischen Werke, in denen ganze Gerätegruppen beschrieben werden. (Die seit 1945 bedeutende ungarische Geräteforschung, deren einzelne Ergebnisse auch in den Acta Ethnographica veröffentlicht wurden, sind in diesem Vorbericht nicht konkret angeführt.) Nach dieser Einleitung wird der zur Veröffentlichung vorbereitete I. Band erörtert. Zuerst erhalten wir die Zusammenfassung der Zielsetzungen, die wir hier nicht ausführlicher besprechen können. Der vorbereitete Band hat folgenden Aufbau: nach kurzen Abschnitten, die sich mit der Gemeinde, mit ihrer Gesellschaft und Gemarkung befassen, folgt eine Reihe von Gerätemonographien. Abschliessend ziehen die Verfasser die Schlüsse aus der Untersuchung des Gerätematerials und seiner Verwendung. Im hier besprochenen Vorbericht lesen wir eine Gerätemonographie, und zwar die über die Hauen. Diese umfangreiche Abhandlung (34 Seiten) bezeugt die Vielfalt der bei der Forschung angewandten Gesichtspunkte; die Beschreibung wird durch die beigegebenen Abbildungen gut illustriert.

V. Diószegi: *A mongóliai samanizmus kérdései* (= Beszámoló az 1960. évi mongóliai gyűjtőútról) (Die Fragen des mongolischen Schamanismus [Bericht über eine im Jahre 1960 stattgefundene Sammelexpedition]). S. 537—554, russischer und deutscher Auszug.

Anlässlich seiner dreimonatigen Studienreise in der Mongolischen Volksrepublik im Jahre 1960 widmete sich der Verfasser vor allem der Geländearbeit und der Sammelarbeit über Probleme des Schamanismus, sowie dem Studium der in den Museen verwahrten Schamanengeräte. Hierbei konnte er ausser den Aufzeichnungen, Photo- und Tonbandaufnahmen auch 70 verschiedene Schamanengeräte sammeln, die sich im Ethnographischen Museum zu Budapest befinden und aus denen der Verfasser vor kurzem noch eine Ausstellung veranstaltet hat.

V. Diószegi erörtert im vorliegenden Bericht die wichtigsten Probleme des mongolischen Schamanismus. Diese sind hauptsächlich darauf zurück zu führen, dass dieses Gebiet eine sehr starke ethnische und religiöse Differenzierung aufweist. Der Verfasser beschreibt beispielshalber seine Untersuchungen über einzelne Fragen, wie z. B. die über die Beziehungen des Schamanismus und Lamaismus. Die geordnete Veröffentlichung des gesamten Materials steht noch aus.

Der Verfasser hat über einigen Fragen des mongolischen Schamanismus auch an de n Seiten der Acta Ethnographica X. Budapest 1961. geschrieben: Problems of mongolian Shamanism, S. 195—206.

I. Katona: *A kubikosok viselete* (= Die Kleidung der Erdarbeiter). S. 555—572, 11 Abbildungen, russischer und deutscher Auszug.

Das vom Verfasser untersuchte Problem der Kultur der ungarischen Dämmer (Erdarbeiter) kann tatsächlich nur so abgehandelt werden, wie er es tut: er geht nämlich von der Bauerntracht aus, weil sich nämlich die Erdarbeiter anfänglich nur wenig von der bäuerlichen Gesellschaft abhoben, und dies zeigte sich auch eben darin, dass ihre Kleidung von der Bauerntracht nur wenig abwich. Allmählich aber kam die besondere Dämmertracht auf. Diese Entwicklung ging aber Schritt für Schritt mit dem Übergang zur Verwendung von Fabrikswaren her, während man früher Erzeugnisse des Hausgewerbes verwendet hatte. Selbstverständlich entsprachen die Fabrikswaren in Farbe und Form den Erfordernissen der Dämmerarbeit. Der Verfasser beschreibt ausführlich die einzelnen Kleidungsstücke und zieht auch die Kleidung der Deputatarbeiter, Holzknechte, Lehmgrubenarbeiter und Schiffer und selbstverständlich die Bauerntracht zum Vergleich heran. Gesondert abgehandelt werden die Festtags- und die Alltagstracht. Zeitgenössische Aufnahmen illustrieren vorzüglich diese Arbeit.

Im Teil *Kisebb közlemények* beschreibt L. Kiss zwei alte Adelssitze aus dem Nyírség (Komitat Szabolcs-Szatmár) und veröffentlicht hierzu Photographien und Grundrisse (8 Abbildungen). Hier sei eines der auffallendsten Merkmale erwähnt, nämlich die Heizung mit Kaminen, die auch die Heizvorrichtung des Volkes in diesem Landstrich war (S. 599—604). J. Herepei beschreibt die Erzeugnisse der Siebenbürger Töpfer, die unter Angabe des Herstellungsortes bekannt waren (S. 604—609). F. Oszvald veröffentlicht aus dem Historischen Archiv des Ethnographischen Museums Dokumente von Besitzteilungen bzw. Zeugenaussagen der Dorfbevölkerung des Komitats Mittelszolnok (Közép-Szolnok), in denen auch Daten über die Familienorganisation vorliegen (S. 609—618). T. A. Szabó veröffentlicht Beiträge zur Geschichte

des Lastentragens auf dem Kopfe in Klausenburg (S. 618—620). Gy. Kenéz teilt ebenfalls aus dem Historischen Archiv eine Aufzeichnung über eine Liegenschaftsschätzung mit, die 1640 in Fony (Komitat Abaúj) vorgenommen wurde (S. 620—621).

Im Teil *Néprajzi hírek* berichtet Generalsekretär J. Kodolányi über die Wandersitzung der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft, die am 1—3. Juni 1961 in Gyula (Komitat Békés) stattfand. Auf dieser Sitzung wurden im Hinblick auf die in Gyula und Umgebung sesshaften Nationalitäten vor allem die Probleme der ethnographischen Forschung im Kreise der ungarländischen Nationalitäten erörtert. Der Schriftleiter berichtet über die Auszeichnung von Gy. Ortutay und Gy. Kerényi mit dem Pitré-Preis sowie über die folkloristischen Vorträge B. Korompays in Finnland.

E. Györgyi

RÉGI MAGYAR NÉPMESÉK BERZE NAGY JÁNOS HAGYATÉKÁBÓL (Alte ungarische Volksmärchen aus dem Nachlaß von J. Berze Nagy). Pécs 1961. Redigiert von I. Banó und S. Dömötör.

Die Organisation der Gesellschaft zur Verbreitung von populärwissenschaftlichen Kenntnissen im Komitat Baranya hat eine alte Schuld beglichen, als sie die vorliegende Arbeit auch zum zweiten Mal herausgab. Diese Veröffentlichung ist um so lobenswerter, als es auf diesem Gebiet noch viel zu tun gibt. Wertvolle Sammlungen harren noch der Ordnung und Veröffentlichung (wie z. B. der Nachlass von Vikár und Kálmány). Auch das wertvolle Werk von J. Berze Nagy gehört zu diesen grossen Schulden und ist keineswegs nur mehr Sache der Volkskunde, handelt es sich doch hierbei schon um Belange unserer gesamten National- und Volkskultur.

Die vorliegende Veröffentlichung ehrt das Andenken des hervorragenden Ethnographen J. Berze Nagy, dessen Lebenswerk postum bekannt wurde, und der noch Zeit seines Lebens die Vernichtung des Märchenlexikons erleben musste. Die Herausgabe seiner Werke ehrt zugleich die Wissenschaft.

Über die erste Ausgabe des vorliegenden Bandes erschien in den Fachzeitschriften keine Besprechung. Darum möchte ich hier die beiden Auflagen zusammen rezensieren.

Die erste Auflage des Bandes enthält 84 Märchen mit den ergänzenden Anmerkungen von I. Banó sowie den Abschnitt »Archivum«, den S. Dömötör besorgte. Im Märchenmaterial der zweiten Auflage finden wir keine Änderung, nur das »Archivum« wurde von Dömötör mit Angaben über das Märchenlexikon sowie mit einigen Stücken aus dem Briefverkehr von L. Katona, E. Róna-Sklarek und Berze Nagy ergänzt.

Der Band veröffentlicht Märchen aus zehn charakteristischen Landschaften des ungarischen Sprachgebietes, zumeist aus der Ernte unbekannter Sammler. Obschon wir auch dem Namen von A. Hermann und S. Kolumbán begegnen, ist das Märchenmaterial der unbekannten Sammler keineswegs von geringerem Wert. Dieser Band ist eine Sammlung von Rang und verrät den Genius von Berze Nagy. Wie bereits erwähnt, bringt diese Sammlung ein sehr abwechslungsreiches Material, und zwar Märchen, Sagen und Anekdoten der Sekler von Kéthely und Gyergyó, aus Siebenbürgen, aus Diemrich (Déva), von den Siebenbürger und südungarischen Tschangos, aus Kistárkány, Ugocsa, aus der Sorokgegend und aus Besenyőtelek. Die Märchen wurden nach den Prinzipien der Sammler des vorigen Jahrhunderts niedergeschrieben, d. h. sie wurden nicht wortwörtlich genau aufgezeichnet, sondern in einer Transskription überliefert. Dafür aber wird Zeit und Ort der Aufzeichnung und mitunter auch der Name des Erzählers mitgeteilt. Die früheste Niederschrift stammt aus dem Jahre 1880, die letzte vom Anfang dieses Jahrhunderts.

Der vorliegende Band wurde nicht nur unter Beachtung der wissenschaftlichen Erfordernisse redigiert, sondern ist — wie die Redaktoren darauf hinweisen — für die breiten Schichten der Leser bestimmt (die erste Ausgabe wurde in 1100, die zweite in 3500 Exemplaren aufgelegt).

Besonders interessant ist es, dass wir aus diesem Bande auch den Märchensammler A. Herrmann kennenlernen. Seine umfangreiche Sammlung, die bereits druckfertig vorlag, ging während des ersten Weltkriegs zugrunde und die im vorliegenden Bande aus seiner Sammlung veröffentlichten Märchen hatte er dazumal als Unterlagen für die von J. Berze Nagy begonnene Arbeit über die Volksmärchentypen diesem überlassen. Es sind dies nach dem Ohr aufgezeichnete Geschichten, doch wird diese Sammlung dank der Ortsbestimmung und der verhältnismässig genaunen Zeitangabe beglaubigt und ist eben darum verwertbar. Ebenso wie die vom A. Herrmann gesammelten Märchen aus dem Material der Ungarischen Volksmärchentypen in den vorliegenden Band aufgenommen wurden, verhält es sich auch mit denen der unbekannten Sammler wie D. Zsidó, J. Albert, D. Gönczi u. a. So war z. B. J. Albert

ein Bauernjunge, der zwanzig Märchen und Geschichten sammelte und seine Sammlung ist schon darum interessant, weil er selbst einer Gemeinschaft von Märchenzählern angehörte. Seine Märchen sind auch in sprachlicher Hinsicht wertvoll. Wir können nur bedauern, dass die Herausgeber des Bandes dies vergessen haben und die von J. ALBERT gesammelten Märchen den Vorschriften der Rechtschreibung entsprechend verbessert haben. Mit der Veröffentlichung der Volksmärchen der südungarischen Tschangos macht der Band — wenn auch etwas verspätet — mit einem bislang unbekannten aber bedeutenden Sammler bekannt. Er hat Zeit und Ort der Sammlung und auch den Namen der Gewährsleute genau vermerkt, doch wurden die von ihm gesammelten Märchen leider in einer nur allzu verflachten Transkription veröffentlicht. Es ist völlig unverständlich, warum die Herausgeber dieses Bandes das Märchen »A szolgagyerek mint macska« (Der Kleinknecht als Katze) unter den Anmerkungen bringen, handelt es sich doch, wenn auch nicht um eine der schönsten Varianten, so doch um eine formvollendete Komposition.

Die Märchen standen den Redaktoren im allgemeinen in zwei Varianten zur Verfügung. Die eine Fassung war die an Ort und Stelle verfertigte Niederschrift, die andere der bereits zur Veröffentlichung vorbereitete Text. In diesen Fällen entschieden sich die Redaktoren nicht für die noch relativ originellen, wenngleich schon transkribierten Varianten, sondern für die späteren, von den Redaktoren der Märchentypen ebenfalls transkribierten, also bereits zwei- oder noch mehrfach umgeschriebenen und offensichtlich blasseren Textfassungen. Ausserdem veröffentlichen sie — nicht immer mit einer stichhaltigen Begründung — auch unter den Anmerkungen Märchen. Auch von den Anekdoten der Sekler von Gyergyóremete wurden einige unter die Anmerkungen verwiesen, und zwar mit der Begründung, daß sich diese für breitere Leserkreise nicht eignen. Die moderne Veröffentlichung der Märchen hat bereits die Auslassungspunkte erfunden und es wäre gewiss besser gewesen, hätten sich die Herausgeber des Bandes dieses Mittels bedient.

I. BANÓ sagt in einem Hinweis über die Veröffentlichung der Märchen von seiner Arbeit u. a. folgendes: »Wir haben aber volkssprachliche oder volkstümelnde Wendungen, die in der etwas blasseren Umgangssprache der veröffentlichten Texte als lässige und überflüssige Schnörkel wirkten, weggelassen, denn sie störten auch ästhetisch. Diese schienen auch sonst nachträglich zugesetztes, bewusst volkstümelndes Beiwerk zu sein und auch stilistisch nicht zum Texte zu gehören.

Bei der Redigierung haben wir an den Texten folgende geringfügigere Abänderungen vorgenommen:

1. Die oben erwähnten, als volkstümelndes Beiwerk wirkenden Wörter und Wendungen wurden gestrichen.

2. Die überflüssig wiederholten Wörter, die auch ästhetisch störenden Tautologien wurden weggelassen.«

Etwas weiter heisst es dann: »Wo der Kannibalismus im Stück 'Jánoska és Katica' (Hänsel und Käthe) der Volksmärchen aus der Sorokgegend *de facto* in Erscheinung tritt, wurde er ausgeklammert; so blieb nur die Andeutung des Kannibalismus, was für unsere Volksmärchen, die ähnliche Episoden enthalten, auch sonst eher kennzeichnend ist.« Meines Erachtens ist dies ein völlig überholter Standpunkt und der modernen Märchenforschung keineswegs zuträglich. So könnte nämlich z. B. gerade der Beleg des Kannibalismus auch Leser interessieren, die keine Märchenforscher sind. Des weiteren ist es unwahrscheinlich, dass wir mit orthographischen Abänderungen den Wohllaut unserer Sprache hegen können, denn dafür wäre die textgetreue Wiedergabe erspriesslicher gewesen. Als noch gröberer Fehler erscheint die Behandlung der ursprünglichen, sog. individuellen Mundartwörter. Es wäre doch einfacher gewesen, die Interpretierung dieser Wörter in Fussnoten zu bringen, denn dies wäre dem wissenschaftlichen Wert des vorliegenden Bandes keineswegs abträglich gewesen. Wie aber haben die Herausgeber diese volkssprachlichen Eigentümlichkeiten behandelt? Aus *eskǘdt* er schwor wurde *esküdözött* 'beteuerte', aus *gyermekvel* dagegen *gyermekkel* (d. h. im letzten Falle wurde eine schöne stilkräftige archaische Sprachform gestrichen). Solche und ähnliche Beispiele liessen sich leider noch in grosser Zahl anführen, und obschon I. BANÓ geltend macht, dass diese Abänderungen den Sinn der Märchen nicht beeinträchtigt hätten, und diese »für die wissenschaftliche Untersuchung geeignete Unterlagen blieben«, müssen wir doch darauf hinweisen, dass die heutige Märchenforschung nicht nur den Inhalt der Texte untersucht, sondern auf Grund der sprachlichen Erscheinungen auch andere Schlüsse zieht. Aber ganz abgesehen davon, werden die Märchentexte nicht nur von Märchenforschern, sondern auch von den Sprachwissenschaftlern analysiert. Und es scheint, als könnten sie den vorliegenden Band schwerlich mit besonderem Nutzen durchstöbern.

Abgesehen von den sprachlichen Eingriffen, haben die Herausgeber die Märchen doch etwas lieblos betreut. In den Anmerkungen werden nur die Typennummern von J. BERZE NAGYS Märchentypen mitgeteilt und die einschlägigen Daten AARNE-THOMPSONS und der wich-

tigeren Kataloge übergangen. Nun hätten aber gerade diese Hinweise der Anmerkungen auch den Platz der Märchen im europäischen Märchenschatz veranschaulicht. So aber bleiben sie isoliert und ihre Beziehungen zu anderen Märchenlandschaften sind nur den ungarischen Forschern zugänglich.

Der »Archivum« betitelte Abschnitt des Bandes wurde von S. DÖMÖTÖR verfasst, bzw. betreut. In seiner Einführung weist er darauf hin, wie das Märchenlexikon zusammengestellt wurde, und welch grosse Bemühungen mit und in ihm den Flammen zu Opfer fielen, als es im ersten Weltkrieg vernichtet wurde. Wäre dieses Märchenlexikon noch beizeiten erschienen, so wäre es ein einzigartiges Werk gewesen, so aber sind von dieser gewaltigen Arbeit nur Bruchstücke auf uns gekommen.

Des weiteren enthält der Band J. BERZE NAGYS zwei Abhandlungen sowie seinen Briefwechsel mit L. KATONA und E. RÓNA-SKLAREK. Aus diesen Briefen geht hervor, mit wieviel Anteilnahme und Sympathie L. KATONA die Tätigkeit J. BERZE NAGYS verfolgte. Aus den Zeilen des gemessenen und feinen KATONA spricht seine bedachtsame Fürsorge und so manche Bemerkung seiner Briefe wirft ein Schlaglicht auf seine Persönlichkeit. KATONAS freundschaftliche, wenn nötig kritische Ermunterung und seine Bemerkungen bekräftigten J. BERZE NAGY in seinen Vorstellungen. Die Briefe von E. RÓNA-SKLAREK haben keine grössere Bedeutung. Wir wollen ihre Veröffentlichung nicht beanstanden, doch wäre es geglückter gewesen, sich darum zu bemühen, dass ein reicherer Sammelband aus dem Briefnachlass J. BERZE NAGYS erscheine.

Alles in allem ist es für uns eine Freude, daß das Werk J. BERZE NAGYS — innerhalb von drei Jahren sogar in zwei Auflagen — erschienen ist. Doch ist auch in dieser Freude ein Tropfen Bitternis. Wir meinen, J. BERZE NAGYS Wirken und Geist wäre auch dadurch zu ehren, daß seine zur Veröffentlichung bestimmten Werke mit würdigerer Hand betreut werden. J. BERZE NAGYS Namen darf für dilettantische Bedenklichkeit, naive Linguistik oder gar Textverstümmelungen nicht als Vorwand dienen und hierzu möge auch die Populärwissenschaftliche Gesellschaft des Komitats Baranya keine Gelegenheit bieten.

G. Kiss

EAST ASIAN ETHNOGRAPHICAL STUDIES. I. Edited by O. L. VILCHEVSKY. Works of the Micluho-Maclay Ethnographical Institute, Vol. LX. Published by the Soviet Academy of Sciences, Moscow-Leningrad, 1960. 272 pp. — II. Edited by G. G. STRATANOVITCH and N. N. TCHEBOKSAROV. Works of the Micluho-Maclay Ethnographical Institute, Vol. LXXIII. Published by the Soviet Academy of Sciences, Moscow, 1961. 354 pp.

A review of the publications of the Micluho-Maclay Institute reveals that the global concept underlying them is the study and treatment of ethnographical problems concerning all peoples of the world. This is borne out, among others, by the two-volume collection of ethnographical studies, described below, which deals with the different peoples of East Asia both monographically and thematically.

The first study of the first volume, a historico-ethnographical monograph by R. F. ITS, concerns the Miao, a Chinese ethnic group. Lacking actual field-work experience, the author is entirely dependent on source material. It treats the origin, formation, linguistic affiliation, economic forms, material culture, social organization, the internal family relationships and the non-material culture of this people.

The second paper of the volume, written by JN. B. IONOVA, is likewise a historico-ethnographical work. It reviews the Korean village as it was at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. The author depicts the village in a period when the social structure, economic order and the entire way of life began to deteriorate as the result of the decline of feudalism or rather the intensified development of capitalism. The first half of the study deals with the socio-economic conditions of Korean villages, while the second describes the life of the peasantry.

Undoubtedly the best study of the volume is the third, by K. V. VYATKINA, under the title "The Mongols of the Mongolian People" Republic«. The supplementary map locates the Turkish- (Kazakh, Khoton, Uryankhai-Monĉak and Kakĉolutan) and Mongolian speaking Uryankhai (Darkhat, Altaic Uryankhai and Shabinsci Uryankhai) population of Mongolia, but these are not treated thematically in the study. The author divides the Mongolian population proper in two different branches: *a)* Western (Dörböt, Bait, Dzakhachin, Torgut and Khoshun, Ölöt, Mingat, Tumut); *b)* Eastern (Khalkha, Khotogoit, Sartul and Khalkha-Dzigen, Buriat). With a view to performing field work, an expedition visited the western group in 1948, and another expedition visited the eastern one in 1949. The author was member of both. But since work was possible only during the three summer months, a complete represent-

ation, relying on the collected material only, has been unfeasible even with the utilization of historical material.

The picture given by the study reflects the social structure, spiritual culture and economy of the Mongolian population in 1946—47, i. e. at a time when private farming, domestic industry and the old forms of tenure were still predominant over the steadily advancing socio-economic conditions of socialism.

Seventy per cent of the population of Mongolia is engaged in agriculture. Animal husbandry is almost the only type of agriculture, practised mostly in a nomadic manner. The most important animals are sheep, goat, horse, camel and yak. (These five animals are represented even in the national emblem.) The vast Mongolian steppes, with the exception of the southern and south-eastern areas of the Gobi, poor in herbage, assure excellent pasturage for the animals. It is, therefore, natural that pasturage — since animals are kept grazing throughout the year — is of primary importance in Mongolia. This fact compels the Arats (the stock-breeding farmers) to periodical migrations in quest of grass. The character of the migrations and the temporary camps changes from region to region. Because of the abundant pasturage in the Hangai area, the farmers are not obliged to cover large distance there. They set up their summer camps in the river valleys and move to the higher slopes for the winter. In the hilly steppes with sparse vegetation, migrations, *i. e.* the distance from one camp to the other, might even encompass 30 miles. In summer, the cattle graze on the lower land near water, while in winter they feed mainly in the higher parts of the southern slopes. In the western areas the shepherds usually drive their flocks to the high mountains thus trying to utilize the grass of fields that are inaccessible at other times of the year. In winter, they descend to the lower regions. In the southern part of the Hangai and in the eastern areas of the republic the shepherds live outdoors with their herds and move down to the snowless dales and basins of the Gobi for the winter.

Until the revolution, the Mongols were not familiar with hay-mowing, and did not know how to prepare and store fodder for the winter. They had no structures for sheltering the cattle against frost, cold rain and wild animals, and they lacked moreover even the most rudimentary means of animal healing. During severe winters, and when a sheet of ice covered the fields in the spring, the animals were unable to dig out the food from under the snow or ice, and this entailed the loss of whole stocks. Different diseases and epidemics also claimed some 50% of the already weakened stocks. After the revolution, in 1924, the first veterinary college was opened in Ulan-Bator; this and the foundation of the Institute of Bacteriology in 1925 meant the beginning of a new era in Mongolian animal husbandry.

The author presents an abundant material regarding beliefs connected with animal keeping. He treats in detail the life of the shepherds and the pasturing herds in the summer and winter camps. The practice of several centuries is reflected in the large number of technical terms, especially those defining the age of animals, which are reminiscent of the Hungarian terms for two- and three-year old animals. There is also an abundance of terms about game which are presented in the chapter on hunting. There are photographs and drawings illustrating the means of transportation, the harnesses, the methods of harnessing and saddling, all of which form part of the nomadic life. A specific tether combined with a stick which is used to separate individual animals from the herd and is found in the identical form in the Khazak and Kirghiz steppes is worthy of note. The treatment of fur, pelts and hides by domestic industry is covered in another chapter. A few of the implements of these crafts may be found among those used in Hungary for processing hemp (for example, the Mongolian implement used for staking the hide is now used in Hungary for softening hemp). The majority of the Mongolian population engaged in animal husbandry still dwell in Yurtas, and the structure, furnishings and life in these tents is vividly described, from the selection of their site to the traditional seating order in them. In describing clothing, VYATKINA logically connects the hide with animal husbandry, fur with hunting and silk with Chinese culture. The diet is still characterized by the nomadic manner of life in that the food predominantly consists of meat and milk products with a bare minimum of starch. Their spices are not produced but gathered wild. Among their methods of preserving food, the drying of meat and the preparation of koumiss are the most common. Discussing their wedding customs, the author describes the ceremonies of the Khalkha-Mongols, the Baits, Dörböts, Ölöts, Barga-Buriats and Uzumči. For example, here is a wedding poem from the Dörböts which the father of the bride recites on receiving the bride-price, a horse, from the groom.

Build a yurta in a high place,
Tether your colt in a wide pasture,
Graze the cattle in a dewy, shady place
Fix the tether in a dewy, shady place.

The finest silk be always yours,
A saddled horse be always to the right of
your door
Your trotting be like the rhythm of the rolling waves
Your rugs and cushions be soft and thick
enough for noyons and khans
and your tethers be long and lasting.
The robes of the lamas cover the earth
And a happy life be yours.

After the customs and ceremonies in connection with child-birth and education, the author treats of kinship terminology; that of the Khalkha-Mongols is the richest, and 38 kinship terms thereof are presented. Also the terms of the tribes or »bones« *(jasun)* for each ethnic group are described. These terms are no longer used, and the author has compiled them from notes made in 1925. The major part of the many sagas and legends concerns Gengis Khan and his battles. Examining the remains of the cult which preceded Buddhism. The author enumerates those cultic places which were used for prayers other than those of the Buddhist liturgy. Two photographs are presented: one of the »shaman tree«, the other of the *obo*, this latter being nothing but a mound of horse skulls. The chapter on ancient funeral customs contains valuable data about the Khalkha, Derbit and Uzumchi ceremonies; all these are now antiquated. The last two chapters contain recent material about popular games, celebrations and decorative folk-art. It is worthy of note that 1050 wrestlers were matched during the national wrestling feast *(nadan)* described in the monograph. The title given to the first-place winner is *abarga* which actually means titan, the one who is placed second is *arslan* ("lion"), the third, *tsan* ("elephant"). In 1940, the Mongolian Small Khural proclaimed the ancient White Month (from the end of January to the middle of February) as a socialist holiday, that of the "Shepherd of Note".

The first study of the second volume, was co-authored by LIN YAO-HUA and N. N. TCHEBOKSAROV, concerns the economico-cultural types of China. The study, a comparatively concise one establishes the following categories of types found by the authors:

Types of the first developmental stage: 1. gatherers and hunters of the humid tropical and subtropical forests; 2. gathereres, fishermen and hunters of the mountains; 3. gatherers and fishermen of the tropical and subtropical coastal areas; 4. hunters of the steppes in the dry zones of the temperate belt; 5. unmounted hunters of the Taiga forests; 6. settled fishermen of the temperate belt in the coastal areas and at the river banks.

Types of the second developmental stage; 7. hoe-equipped cultivators of the warm rain belt; 8. hoe-equipped cultivators of the high mountain areas; 9. hoe-equipped cultivators of the dry temperate belt; 10. hoe-equipped cultivators of the forests of the temperate belt; 11. nomadic stock-breeders in the dry zone of the temperate belt; 12. reindeer-keeping hunters of the Taiga; 13. nomadic stock-breeders of the high mountain areas.

Types of the third developmental stage: 14. plough-men in the dry zone of the temperate belt; 15. plough-men of the warm rain belt; 16. plough-men of the high mountain areas; 17. plough-men in the forests and timbered steppes of the temperate belt.

The second study of the volume is by G. G. STRATANOVITCH, "The Bronze Mirrors of China: Types, Ornamentation and Use." The study settles two basic questions and draws its conclusions from them. The first concerns the appearance of the mirror, its meaning as a piece of furniture and as a cultural value, the second deals with its use and purpose in the past. He states that, until the 3rd or 2nd century B. C., the mirror was very likely an implement for lighting fires, and became an article of toilet only after its functional change.

The third study is the work of JU. I. JURAVLIEV entitled The Tibetan area of the Chinese People's Republic and the Ethnic Composition of the Tibetans of Other Areas. The author concludes that although the basic components of the material and spiritual culture of the Tibetans do not vary, there are phenomena by which we may distinguish separate minor or major groups among them. The existing economic and social order strongly hindered the ethnic consolidation of the Tibetan people, and the nomadic way of life, a concomitant of pastoral animal-husbandry, still blocks this process.

On the basis of unearthed implements, S. A. ARUTIUNOV's study, "The Ethnic History of Japan During the Birth of the Christian Era", attempts to depict the formation of the Japanese people by the synchronic comparison of the elements of material and non-material culture. For example, he attaches great significance to the comparison of the area and names of the old Japanese provinces with those of the present prefectures. The research is based on old agricultural tools (stone sickle and its variations), the form of old weapons, their composition, manner of finishing, the method of their production, the burial method, and entirely

extinct cultural objects (for example, bells made for an unknown purpose), and musical instruments. The author claims that the social organisation was converted into a state on the island of Kiu-Siu from where it spread, towards the end of the 3rd century, to the other islands which became inhabited by the Japanese during later centuries.

R. S. DJARILGASINOVA's dissertation, "The Kogerus", is about the peoples of the empire which occupied the North of the Korean peninsula between the 4th and 7th centuries. The author naturally relies chiefly on the studies of Soviet anthropoligists, historians and linguists, but considers also the Korean, Chinese and old Russian literature. He gives a detailed picture of the material and spiritual culture of the Kogerus, from the economic systems to the sagas as preserved by oral tradition.

A. I. MUKHLINOV's study, "The Vietnamese Village Community (from the 10th to the first half of the 19th century)", was written partly on the evidence of source material and partly on that of the author's field work. He discusses the disintegration of tribal organization and the formation of the village community; land tenure of the peasant community until the introduction of capitalism; the social organization and the life of the community; the work of the community and cooperation; the family and marital relations, as also the religious ideas and holidays.

The last study of the volume is especially interesting from an ethnological view-point. This is JU. V. MARETIN's work. The "Composite Family of the Minangcabu and its Disintegration (in the first third of the 20th century)". The Minangcabu, who, for the most part, live in the western and central parts of Sumatra, constitute one of the strongest ethnic groups in Indonesia, and several minor groups of the archipelago believe them to be their ancestors. Until the beginning of this century, this ethnic group had preserved a firm communal organization in the form of the neighbourhood community, together with all basic features of communal social organizations, as mutual possession of the land, common performance of work, the system of mutual help, the right of group members to occupy uninhabited lands, an elected governing body, and, finally, a sharp antagonism between the communal principle and private ownership. The way in which the community of the Minangcabu was preserved until the beginning of the 20th century makes it possible for us to observe how election in power organizations gave way to inherited positions, how the leaders made an effort to hold all political and economic positions; thus, a study of the Minangcabu enables the reader to observe the early stage in the development of feudalism.

In addition to the preservation of the neighbourhood community, they also retained many features of the matriarchate, *e. g.* the extended family which frequently numbered more than 100 persons who traced their descent from a common real maternal ancestor. They were characterized by the matrilineal inheritance of movables and immovables, the important role of the eldest brother of the oldest female member of the group in handling the matters of the extended family; marriage in which all of the married couples continued to belong to the extended family; the high standing o women in the community; the location of tribes according to their symbols; tribal exogamyf; tc.

The system of collective economey disintegrated especially under the influence of inflow ing foreign capital which facilitated the change to capitalism, but resulted in the complete breakdown of ancient social institutions.

The valuable and highly instructive studies prove that Russian ethnologists aim to solve not only the problems of the Soviet Union but also provide indispensable material concerning peoples living beyond their boundaries.

I. Hegyi

LIUNGMAN, W.: *DIE SCHWEDISCHEN VOLKSMÄRCHEN, HERKUNFT UND GESCHICHTE* (Les contes populaires suédoises, leur origine et leur histoire). — Akademie-Verlag Berlin 1961. 382 p. — Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde Band 20.

C'est le IIIe volume de la vaste monographie de W. LIUNGMAN (Varifran kommer vara sagor = D'où viennent nos contes) que cette publication en langue allemande offre au lecteur. La courte introduction du volume présente l'histoire du conte en général, alors que les préfaces se trouvant devant les différents genres contiennent celles du genre en question. En ce cadre nous trouvons, arrangés dans l'ordre du catalogue d'AARNE—THOMPSON, les résumés des types de contes communs ou connus en Suède aussi, ainsi que l'histoire de leur origine et de leur diffusion. Le volume est complété par une courte bibliographie énumérant les oeuvres plus importantes y citées, ainsi que par un annexe, présentant la littérature des différents types de contes.

L'édition allemande de la monographie de W. LIUNGMAN ne se pose pas le but de tracer un tableau de la quête et des publications du conte suédois, ni des archives organisées d'une manière exemplaire; en effet, l'auteur ne vise pas même d'énumérer d'une exactitude philologique les versions suédoises des différents types, mais, en homme érudit et de haute culture qu'il est, se contente de communiquer au lecteur l'image d'ensemble qu'il a retenu de ses lectures. Ses vues et conclusions individuelles ne sont pas supportées par l'appareil philologique usuel, aussi l'oeuvre est plutôt un ouvrage popularisant la science qu'un livre technique proprement dit. Toutefois, il ne peut manquer du bureau d'aucun spécialiste, car le nombre des types de contes européens, dont la monographie soit achevée, est encore relativement petit, alors que LIUNGMAN donne un court résumé géographique et historique d'approximativement 90% de ces types. Il est possible, voire même probable qu'il y aura une certaine différence entre les conclusions finales de l'une ou l'autre monographie se fondant sur plusieurs centaines de versions et l'image tracée par LIUNGMAN; cependant, il reste à voir si ces monographies seront actuellement écrites ou non.

L'édition allemande de l'ouvrage de W. LIUNGMAN sur l'origine des contes suédois est un gain pour nos recherches folkloriques. Dans cette forme, les idées et conceptions de l'auteur, frayant des voies individuelles, auront un effet plus fécondateur sur les spécialistes travaillant selon les méthodes accoutumées des recherches comparatives. Nous tenons cependant à noter que la traduction allemande ne remplace pas l'original suédois, mais en facilite seulement l'emploi. C'est que, sur les pages 457—537 de l'édition suédoise, LIUNGMAN donne le tableau ingénieux des versions suédoises des différents types — imprimées ou manuscrites — l'explication des abbréviations y employées est la bibliographie des plus importants recueils suédois. C'est ce tableau d'une vaste envergure qui fait de l'ouvrage un manuel par excellence — le catalogue des contes suédois qui nous a manqué depuis toujours. Nous avons constaté avec regret que l'«Översiktstabla» manque de la traduction allemande. Le lecteur-spécialiste, auquel l'original est difficile d'accès, est ainsi privé d'une partie essentielle de l'oeuvre.

Á. Kovács

MATIČETOV, M.: *SEŽGANI IN PREROJENI ČLOVEK* (Der verbrannte und wiedergeborene Mensch) (L'homme qui fut brûlé et né de nouveau) Slovenska Akademije Znanosti in Umetnosti (Academia Scientiarum et Artium Slovenica) Razred za Filološke in Literarne Vede (Classis II: Philologia et Litterae) Dela (opera) 15. Inštitut za Slovensko Narodopisje (Institutum Ethnographiae Slovenorum) 4. Ljubljana 1961. p. 279.

MILKO MATIČETOV a choisi comme sujet de sa monographie une légende très intéressante qui se compose de beaucoup de fils, en ce qui concerne l'histoire de la civilisation: il s'agit du saint (ange, homme extraordinaire) brûlé à cause de son péché et né de nouveau parthénogénétiquement grâce à son petit os (coeur, etc.) resté intact (AaTh² 788). Un large résumé en langue allemande fut publié en 1958 dans le 2e volume de Fabula (1—2 cahier p. 94—109); un exposé par chapitres, encore plus détaillé et également en langue allemande, se trouve sur les pages 255—277 du volume. À l'aide de ces résumés allemands on peut s'informer à fond de ce que l'étude a à dire, même en ne sachant pas le Slovène.

Après l'analyse usuelle du thème et des motifs, ainsi que l'examination de la diffusion géographique, MATIČETOV quitte le chemin habituel. En établissant l'ancienneté (l'ordre chronologique) des différentes variantes du texte il pose en fait qu'il n'est pas correct de juger sur l'âge d'une structure entière en la décomposant en motifs et en plaçant ces derniers dans les différentes couches culturelles. Il est de l'avis que les motifs, ces pierres de construction du conte, réapparaissent toujours dans une composition différente et d'une interprétation changée; leur correlation avec le type «originel» est assez peu serrée; leur apparition ne signifie pas la présence du texte entier, et vice versa: l'intégration d'un motif dans un texte n'entraîne pas tous ses sens antérieurs, sans parler de la couche culturelle entière dont il provient.

Le rationalisme de MATIČETOV découle logiquement du fait qu'il connaît les contes non pas de sources écrites mais de collectes «in situ» et qu'il voit clairement la correlation assez vague entre le motif et la structure. Il nous est incompréhensible pourquoi ce fait évident ne fut pas reconnu par notre JÁNOS BERZE NAGY, bien qu'il fût collectionneur lui même; en partant sur l'hypothèse qu'un motif n'est la partie organique que d'un seul type, il énumère souvent, sous l'un ou l'autre numéro de type, des variantes qui, sauf la maigre concordance du motif, n'ont aucun rapport les unes avec les autres. MATIČETOV, par contre, prend soigneusement garde lorsqu'il s'agit de rédactions (contaminations, additions de types). Ses conséquences ne sont jamais se fondeées sur de relations isolées, peu nombreuses ou inorganiques.

Les variantes de la légende de l'homme deux fois né peuvent être divisées en deux groupes: une partie des versions finit avec la seconde naissance du héros, alors que dans l'autre groupe le Mt. 788 n'est que le premier épisode d'un conte et représente l'origine extraordinaire du héros, l'histoire proprement dite ne commence qu'après la seconde naissance de celui-ci. Ainsi, l'homme deux fois né devient le héros tantôt de la légende d'Oedipe (AaTh 931), tantôt du «Foie du veau» (AaTh 785) ou de «L'ange puni» (AaTh 795[x]) ou encore de la «Descente de St. Antoine aux enfers». Parmi les deuxièmes composants de ces rédactions certains types apparaissent au Xe, d'autres au XIIIe et d'autres encore au XIVe siècle; en effet l'épisode du Sort du pauvre et du riche après la mort, (rappelant la légende de L'ange puni) fut retrouvée dans le roman égyptien Senosiris datant du IIe siècle.

Au point de vue géographique la rédaction la plus répandue est celle où l'homme deux fois né se met en route vers la ville avec son père adoptif et explique les phénomènes extraordinaires qu'ils ont vus en route; il s'agit notamment de la rédaction dont la seconde moitié conserve, sous forme chrétienne, les traces du roman Senosiris. Or, MATIČETOV a retrouvé dans la mythologie grecque les antécédants préchrétiens non seulement du second composant de la rédaction, mais aussi, de l'homme deux fois né notamment dans le mythe de Dyonisos Zagreus dont plusieurs versions écrites sont connues. Nous ne connaissons pas la date exacte lorsque les deux histoires furent réunies et revêties de traits chrétiens; selon GÜNTER, toute la matière des légendes antiques était déjà christianisée au VIe siècle de notre ère, alors que MATIČETOV ne croit pas ce procédé achevé avant la fin du premier millénaire.

Selon l'auteur, le fait que des rites dionysiaques ont subsisté jusqu'à nos jours en forme de coutumes populaires chez les Yougoslaves aussi bien que chez les Roumains, rend probable que la légende tire son origine des mythes dionysiaques. [Notons à ce propos qu'en Hongrie les coutumes des vendanges conservent également des traces de rites dionysiaques, ce que SÁNDOR ERDÉSZ vient de constater dans sa collection de Tokajhegyalja (Szüreti népszokások Tokajhegyalján — Coutumes des vendanges á Tokajhegyalja — Manuscrit au Musée Ethnographique EA 4161 113 p. 25 photos.].

Il est à croire que l'intégration du mythe païen dans l'ideologie chrétienne s'est achevée en Europe Méridionale. La conception que l'élu de Dieu doit payer cher même pour les moindres péchés, ainsi que des «crimes» comme la sanctification négligée de fêtes ou le carême rompu se rapportent tous aux temps des chrétiens anciens Il est à peine concevable que la légende ait existé chez les Yougoslaves avant le XIe et chez les Hongrois avant le XIIe siècle. (Les trois versions connues jusqu'à présent, se trouvant dans la possession de MATIČETOV, proviennent toutes de la région méridionale d'territoire linguistique hongrois et sont, selon toute apparence, des emprunts yougoslaves.) C'est d'ailleurs la grande époque des légendes partout en Europe.

MATIČETOV fixe le temps du développement des rédactions aux XIVe et XVe siècles. En Slavonie la légende est populaire encore aujourd'hui et constitue un oïcotype spécifique local, connu en vers aussi. Cette dernière forme est d'origine relativement plus récente, ne datant pas d'avant le XVIIIe siècle.

Se fondant sur ses expériences de collectionneur, MATIČETOV constate que la légende a déjà perdu ses relations cultiques et figure avant tout comme histoire divertissante. Il est possible que lors de ses excursions scientifiques — au début des années cinquante — la mentalité des paysans slovènes était déjà tellement rationalisée que la légende de l'homme deux fois né ne fut pour eux qu'une curiosité. Par contre, le territoire de KÁLMÁNY, qui nous fut accessible dans ce temps et du voisinage duquel proviennent deux des trois versions hongroises, était encore d'une religiosité médiévale et mystique. Sur la génération plus âgée et notamment sur les femmes qui y vivaient, l'homme deux fois né et d'autres légendes semblables firent l'impression de réalités et ont sans doute atteint le but pédagogique pour lequel elles furent revêtis de traits chrétiens. Ce n'est pas sans raison que sur ce territoire fut trouvée la plus riche matière médiévale de légendes hongroises. (Cf. l'héritage manuscrit de KÁLMÁNY au Musée Ethnographique. EA 2771/I—III., EA 2801/I—III.) Ici les légendes — celle de l'homme deux fois né, mais d'autres aussi — furent conservée dans leur forme unicellulaire, plus archaïque.

Dans sa forme chrétienne, le motif fondamental de la légende n'est connu sur le territoire linguistique hongrois qu'en trois versions — comme nous venons de le dire plus haut; sans doute, c'est dû au manque de recherches méthodiques; cependant, dans sa forme non chrétienne et assez éloignée du mythe de Zagreus, rappelant plutôt le type d'EBERHARDT—BORATAV — l'homme ressuscité de son crâne (type 100) — c'est l'un des motifs les plus fréquents de nos fables populaires. Déjà dans le catalogue de HONTI (FFC 81.) nous trouvons une rédaction spécifiquement hongroise du type No. 707 (707 I[x].), où deux enfants aux cheveux dorés sont tués par les soeurs jalouses de leur mère; ils sont complètement anéantis sauf une toute petite partie de leur corps d'où, après une triple métamorphose, ils reprennent une forme humaine.

Le même motif apparaît dans la légende des «Filles des roseaux» (AaTh 408) et de la Reine infidèle (AaTh² 318). À cette même sphère d'idées appartient la légende du Petit érable (AaTh 780) et de L'amant du diable (AaTh² 407 B). JÁNOS KRIZA et ISTVÁN TIBOLDI ont recuelli une version du type de la Princesse clairvoyante (AaTh 329), qui rappelle encore davantage la légende de l'homme deux fois né (J. KRIZA: Székely népköltési gyűjtemény — Collection de poésies populaires sicules — Budapest, 1956. II. 76—84 p. No. 7.). Le héros de cette version doit sa vie à un crâne de cheval parlant que l'on plante devant la fenêtre du roi. De ce crâne pousse un laurier, une servante du roi en met un copeau dans son sein et en a un fils.

Par le manque de collections et de recherches systématiques il nous est impossible d'établir les relations entre les versions hongroises du type 788 et les épisodes et motifs des contes hongrois à incorporer dans cette sphère d'idées. Il est cependant vraisemblable que la sphère d'idées originaire de la Méditerrannée orientale, ainsi que les mythes, épisodes et motifs y implantés ont pénétré par des voies différentes et en temps divers dans la tradition épique populaire de la Hongrie.

Les recherches relatives à la légende de l'homme deux fois né ainsi que la riche matière littéraire qui en provient, peuvent servir de point de départ au recensement de la matière hongroise de cette couche .ainsi qu'à l'établissement de correlations.

Á. Kovács

BEITRÄGE ZUR VÖLKERFORSCHUNG. HANS DAMM ZUM 65. GEBURTSTAG. — Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 11. Akademie-Verlag, Berlin, 1961. 752 S., Tafelband mit 152 Tafeln

Zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. HANS DAMM ist Heft 11 der Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig mit vielfältigem und reichem Inhalt in der Redaktion von Dr. D. DROST und Dr. W. KÖNIG erschienen. Der Band, der unseres Erachtens unter dem einfacheren, ausdrucksvolleren und treffenderen Titel «Damm-Festschrift» in die Bibliographien eingehen wird und darin Prof. Damms Freunde und Verehrer ihre Hochachtung gegenüber dem hervorragenden und weltbekannten Vertreter der deutschen Völkerkunde und völkerkundlichen Museologie zum Ausdruck bringen, enthält über das engere Forschungsgebiet des Gefeierten, über die Völkerkunde Ozeaniens 18, über die Asiens 7, Afrikas 11, Amerikas 8, Europas 5 Abhandlungen, des weiteren 5 Studien zu Fragen der Urgeschichte sowie je 4 über Probleme der Museologie und über Fragen der allgemeinen Völkerkunde, schliesslich die genaue Bibliographie des immer reicheren und noch keineswegs abgeschlossenen Schaffens von Prof. DAMM. Diese Vielfalt des inhaltlich so reichen Bandes, die weitverzweigten Probleme, die hier aufgeworfen werden, lassen es nicht zu, diese Festschrift in aller Ausführlichkeit zu besprechen, und so möchte ich eher meinem engeren Forschungsgebiet entsprechend vor allem auf einige Abhandlungen zur Ozeanistik eingehen.

B. ANELL (Uppsala), der eine bekannte Zusammenfassung über die in Ozeanien gebräuchlichen Angelhaken verfasst hat, schreibt diesmal über die ozeanischen Flügelnetze (*Flügelnetze in der Südsee*, S. 11—21). Auf Grund der literarischen Quellen und der Museumsmaterialien gibt er einen Überblick über diesen bisher wenig bekannten und bearbeiteten Gerätetyp der Fischerei in Ozeanien. Über die Herkunft und das Aufkommen des Flügelnetzes legt sich ANELL nicht fest. Er deutet die indonesische Herkunft des Flügelnetzes an, dem allerdings der Mangel von Belegen über das Vorkommen dieses Gerätes in Indonesien widerspricht, obschon er es für möglich hält, daß dieses Fischergerät in Indonesien aus irgendeinem Grunde ausser Gebrauch gekommen sei, doch hält er es auch nicht für ausgeschlossen, dass wir in Westmikronesien das Herkunftsgebiet des Flügelnetzes suchen müssen.

Prof. TH. S. BARTHEL (Tübingen) bietet unter dem Titel »*Spiele der Osterinsulaner*« (S. 27—42) in Anschluss an die Untersuchungen Prof. DAMMS über die Spiele in Ozeanien eine Gliederung der auf der Osterinsel verbreiteten Spiele. Er reiht sie in zehn Gruppen ein und erwähnt auch die sportlichen Elemente und die mit der Akkulturation übernommenen Spiele. Er schliesst, dass die Spiele der Osterinsulaner in Form und Inhalt auf Ozeanien verweisen, was auch durch die austronesische Prägung ihrer Namen erhärtet wird. Damit erbringt BARTHEL auch auf diesem Teilgebiet den Beweis, dass die Einwohner der kulturhistorisch problematischen Insel von westlicher, ostpolynesischer Herkunft sind.

In der Reihe der Ozeanien gewidmeten Studien durfte ich meine Hochachtung für Prof. DAMM mit einer Abhandlung über die bekannte melanesische Schmuckform zum Ausdruck bringen, in der ich versuche, das Problem der Herkunft der Kapkap zu lösen (*Kapkap in Melanesien*, S. 50—65).

H. FISCHER (Tübingen) schliesst sich mit seiner Abhandlung über die »*Spiele der Wotut*« (S. 141—152) dem Problemenkreis der Spiele an. Er veröffentlicht in dieser Abhandlung die auf seiner Expedition von 1958—59 gesammelten Belege über die Spiele der Wotut am unteren

Watut in Nord-Neuguinea. Auf Grund seiner Beobachtungen kennen die Wotut folgende Spieltypen: 1. Hand- und Fingerspiele; 2. Spielflechtereien; 3. Spiel-Schallgeräte; 4. Bewegungsspiele; 5. darstellende Spiele; 6. Spiele mit Tieren. Diese Mitteilung ist ein nützlicher Beitrag zur Untersuchung und Systematisierung der Spiele auf Neuguinea.

Interessante Beiträge zur Kolonisationsgeschichte des einstigen Deutsch-Neuguinea finden wir in der Abhandlung E. GERMERS (Berlin), betitelt »*Miklucho-Maklai und die koloniale Annexion Neuguineas durch das kaiserliche Deutschland 1884*« (S. 153—170). An Hand von Unterlagen aus dem Archiv des Aussenministeriums bietet diese Abhandlung nicht nur bisher unbekannte Beiträge zu dem nicht in allen Details geklärten Lebenslauf Miklucho-Maklais, sondern ist auch eine nützliche Teilarbeit zu der bisher noch ungeschriebenen Geschichte der Kolonisation Neuguineas.

G. GUHR (Berlin) versucht in seiner Arbeit »*Über die sogenannten abnormen Heiraten und ihre Verwandtschaftsterminologie auf den Banks-Inseln*« (S. 171—190) eine Erörterung der von CODRINGTON, RIVERS und DEACON mitgeteilten Ehe mit der Mutter-Bruder-Gattin des Ego und der daraus resultierenden Verwandtschaftsbezeichnungen auf Grund einer Analyse der auf der Insel Mota gebräuchlichen Terminologie. Den Sinn dieser Terminologie ermittelt er in der Heiratsregelung, die ein Verhältnis der Partner von vier aufeinanderfolgenden Generationen zulässt. Hieraus ergeben sich »die Verbindungen eines Mannes in die gleiche und in die nächstniedere Generation, sowie einer Frau in die gleiche und nächsthöhere als Hauptheiraten« und daraus »erfolgt eine terminologische Zusammenfassung von Angehörigen zweier oder mehrerer aufeinanderfolgender Generationen«. Die hier angeregte Auslegung der Terminologien Crowschen Typs verdient die Beachtung der Fachleute.

Wertvolle Beiträge zum Problem der bisher bedauerlicherweise kaum erschlossenen Wirtschaftsethnologie in Melanesien liefert W. HARTWIG (Leipzig) in seiner Arbeit über die »*Anfänge der Warenproduktion im südöstlichen Bismarck-Archipel in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts*« (S. 211—242). Im Zusammenhang mit der Sichtung der einschlägigen Literatur vom Ende des vorigen Jahrhunderts befasst sich HARTWIG mit den Produktionsformen, Produktionsverhältnissen und mit der auf ihnen beruhenden sozialen Differenzierung sowie mit Problemen von Arbeitsteilung. Warenproduktion, Tauschform und Wertindex. Soweit ich dies beurteilen kann, ist es HARTWIG gelungen, auf Grund der zugänglichen, aber weder in ihrer Menge noch in ihrer Qualität befriedigenden Unterlagen die Ansätze der auf Grund der Produktion aufkommenden sozialen Differenzierung zu erfassen. Man kann nur wünschen, dass ähnliche Untersuchungen auch über andere Gebiete, über Gruppen von anderer sozialer Struktur Melanesiens erfolgen mögen, damit es möglich werde, die grundlegenden Momente der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft an Hand eines konkreten Materials zu erhellen.

Besonders wertvoll sind die Beiträge Prof. G. HÖLTKERS (S. Augustin) zum Leben der bisher nur wenig bekannten Kure-Puir-Leute am unteren Ramu (*Leichenbrand und anderes vom unteren Ramu, Neuguinea*, S. 285—302). Die hier veröffentlichte Abhandlung ist ein Teil der hoffentlich bald erscheinenden Monographie über diese Bevölkerungsgruppe Neuguineas. Nach der allgemeinen Skizierung des von den Kure-Puir-Leuten bewohnten Gebietes folgt die Beschreibung des Leichenbrandes und der damit verbundenen Bräuche sowie das erste Wörterverzeichnis der hier gesprochenen Mundart und die Erörterung der gebräuchlichen Art des Rechnens. Die Abhandlung ist mit der Veröffentlichung von neuen Materialien ein nützlicher Beitrag zur noch immer sehr lückenhaften Ethnographie Neuguineas.

G. KOCH (Berlin) befasst sich in seiner Studie »*Zur Theorie der polynesischen Einwanderung*« (S. 334—341) mit den zwei möglichen Wegen der polynesischen Einwanderung, mit dem mikronesischen und dem melanesischen, sowie mit der Stärke der eingewanderten Gruppen. Hauptsächlich auf Grund sprachwissenschaftlicher Erwägungen vertritt er die Meinung, dass die polynesische Einwanderung über die melanesische Inselkette erfolgt und das Ausstrahlungszentrum innerhalb Polynesiens im Tongagebiet zu suchen sei; bezüglich der Stärke der einwandernden Gruppen »sollte man . . . die Theorie grosser Volksbewegungen revidieren zugunsten einer zahlenmässig recht begrenzten Einwanderung« (S. 341).

Das Problem der melanesisch-polynesischen Beziehungen, des näheren die Beziehungen zwischen den Fidschi- und Tonga-Inseln wirft K. E. LARSSON (Göteborg) in Anschluss an die Untersuchung eines im Leipziger Museum für Völkerkunde aufbewahrten figürlichen Aufhängehakens auf (*Ein figürlicher Aufhängehaken*, S. 389—392). Er kommt zu dem Schluss, dass auf Grund einer Analyse der Belege dieser »Haken von den Fidschi-Inseln stammt und nicht aus Tonga« (S. 392).

Prof. C. LAUFER (Oeventrop) teilt unter dem Titel »*Jagdzauber der Gunantuna*« (S. 393—409) wertvolle Beiträge zur Ethnographie der Gunantuna auf Nordneubritannien mit, indem er eine ausführliche, exakte und vielseitige Beschreibung der ziemlich lückenhaft bekannten Jagdmethoden und des damit verbundenen Zaubers bietet.

Mit Problemen der australischen Völkerkunde befassen sich A. LOMMEL (München) und F. ROSE (Berlin) in ihren Abhandlungen »*Stilistische Vergleiche an australischen Felsbildern*« (S. 457—461), bzw. »*The Indonesians and the Genesis of the Groote Eylandt Society*« (S. 524—531). LOMMEL untersucht die Beziehungen der nordwest- und südostaustralischen anthropomorphen Stile, stellt zahlreiche stilistische Parallelen in diesen beiden Gebieten fest, und schliesst, dass »im Nordosten sowohl als im Südwesten die Vermischung der Anregungen aus ausseraustralischen Gebieten mit den süd- und südwestaustralischen linearen Motiven stattfindet« (S. 461). ROSE, der sich mit der von seinen Kundfahrten ihm gut bekannten Gesellschaft von Groote Eylandt schon öfter befasst hat, untersucht diesmal die Entwicklung der Bevölkerung dieses Gebietes in den letzten zwei Jahrhunderten. Er kommt zu dem Schluss, dass die von den Gruppen auf Arnhem Land abweichenden wirtschaftlichen Verhältnisse der Bevölkerung von Groote Eylandt eine Folge der durch die Beziehungen zu Indonesien ermöglichten Übernahme des Einbaums seien.

E. SCHLESIER (Göttingen) befasst sich in seiner Arbeit (*Über die Zweisprachigkeit und die Stellung der Zweisprachigen in Melanesien, besonders auf Neuguinea*, S. 550—576) mit den weniger bekannten Problemen der Zweisprachigkeit in Melanesien. Dieses Problem ergibt sich aus den Schwierigkeiten, die eine Folge der starken sprachlichen Gliederung in Melanesien, besonders aber auf Neuguinea einerseits und der gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Gemeinschaften andererseits sind. Diese Schwierigkeiten werden teils durch das Aufkommen von allgemein verstandenen und gebrauchten Verkehrssprachen, teils durch individuelle Zwei- oder Mehrsprachigkeit, d. h. durch Dolmetscher behoben. Unter den Faktoren, die zur Zweisprachigkeit führen, erwähnt SCHLESIER die ständigen intertribalen Beziehungen infolge Nachbarschaft, die Verwendung von gefangengenommenen Kindern als Dolmetscher und als Vermittler beim Handel, die exogame Regelung der Ehe, den regelmässigen Austausch von Kindern; er befasst sich auch ausführlich mit der vielfachen Funktion der Zweisprachigen, vor allem mit der Stellung des Handelsfreundes und mit dessen Verhältnis zum Proxenos. Wir können also in diesem Fall im wesentlichen von organisatorischen Mitteln zur Lösung eines konkreten Bedürfnisses sprechen, »hier liegt eine echte 'Kulturhandlung' als Antwort auf ein bestehendes 'Bedürfnis' im Sinne Malinowskis und der funktionalen Ethnologie vor« (S. 573).

Probleme von Nordostneuguinea wirft die Abhandlung von C. A. SCHMITZ (Basel) auf (*Eine Liebeszauberfigur der Komba in Nordost-Neuguinea*, S. 577—584). SCHMITZ interpretiert eine weibliche Figur des Hamburger Museums für Völkerkunde, beschreibt ihre Funktion im Liebeszauber und teilt die einschlägigen Daten seiner Feldforschung mit. Zum Vergleich veröffentlicht er Angaben über den gleichen Zauber bei den übrigen Gruppen der Huon-Halbinsel.

H. TISCHNER (Hamburg) befasst sich im Zusammenhang mit dem reichen Material von den Fidschi-Inseln, darüber das Leipziger Museum verfügt, mit dem Südsee-Handelshaus Godeffroy (Hamburg), das diese Sammlung veranlasste, bzw. mit den unveröffentlichten Aufzeichnungen und Skizzen von Th. Kleinschmidt, der im Auftrag des Hamburger Handelshauses die Forschungen und Sammlungen auf den Fidschi-Inseln ausführte (*Beiträge zur Ethnographie des alten Viti Levu und Vanua Levu nach unveröffemtlichten Notizen und Zeichnungen Theodor Kleinschmidts aus den Jahren 1875—1878*, S. 665—681). Schon auf Grund der in dieser Veröffentlichung mitgeteilten wertvollen Belege können wir TISCHNER nur beipflichten, wenn er meint, »es wäre gewiss erfreulich, wenn dieser Beitrag dazu anregen würde, die im Leipziger Museum für Völkerkunde befindliche wertvolle Sammlung Kleinschmidts zu bearbeiten und der Forschung allgemein zugänglich zu machen« (S. 681).

*

Wie eingangs bereits erwähnt, war es mir nicht möglich, den inhaltlich so reichen Band ausführlich zu besprechen. Doch schon die hier skizzierte Übersicht und Einschätzung der Abhandlungen über Themen der Ozeanistik dürfte andeuten, dass die Freunde und Verehrer Prof. DAMMS dem hervorragenden Leipziger Ethnologen einen Band gewidmet haben, der seiner würdig ist und den Namen »Damm-Festschrift« vollauf verdient. Ich möchte hier die Gelegenheit wahrnehmen, dem Gefeierten — unserem Meister, und vielleicht ist dies gestattet: unserem Freund — im Namen der ungarischen Vertreter der Völkerkunde und Volkskunde noch viele, an hervorragenden Werken reiche Jahre zu wünschen.

T. Bodrogi

KOCH, G. *DIE MATERIELLE KULTUR DER ELLICE-INSELN.* Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, Neue Folge 3. Abteilung Südsee I. Berlin, 1961; 199 pp.

While Polynesia, as a whole, is fairly well known as regards material culture, literature is rather sparse on the West-Polynesian Ellice Islands since, so far, only two authors have concerned themselves with a monographic description of two islands of the group, Funafuti and Vaitupu: CH. HEDLEY in 1897 and G. D. KENNEDY in 1931. This want has now been supplied by the book of G. KOCH who performed field work during none months in 1960 and 1961 in the archipelago, and gives now a full account of the material culture of its inhabitants.

It was not proposed by the author to merely describe objects and procedures: his work had the purpose to reveal complexes, to discover and point to connections between life and objects, to show objects functionally. This principle manifests itself with particular pregnancy in connection with the acquisition of foodstuffs. KOCH presents the different methods with which the aborigines get hold of foodstuffs, and describes — in connection with each method — the objects employed as also the way in which they are used. After so outlining the economic basis on which the culture of the Ellice Islands rests, KOCH discusses the preparation of meals, the questions of clothing and the ornamentation of the body, the problems of settlement, the mode of building, the means of communication and transport over the sea, games, musical instruments, weapons, healing and burial as also the tools and objects connected therewith.

After surveying and analysing the material culture of the island, the book goes on to deal with problems concerning cultural relationships. The author declares that (1) "die Kultur der Ellice-Inseln insgesamt grundsätzlich gleichartig ist" and that (2) "auf den Ellice-Inseln eine typisch polynesische Kultur existiert". As regards relationships, although the culture of the islands presents essential Samoan features, it is not typically West-Polynesian, and it seems that one is dealing here with a local version of the Polynesian basic culture.

The book of G. KOCH is a useful and significant summary which will furnish valuable and reliable data for the much-needed comparative investigations. To have stopped conforming to the usual method in the description of material culture is a grest asset of the work, while its form, too, shows novel features in the aesthetical presentation of the illustrations. It is no exaggeration to say that the drawings constitute veritable models of how to represent ethnological objects.

T. Bodrogi

ЛЕВИН, М. Г. — ПОТАПОВ, Л. П. (ред.): *ИСТОРИКО ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АТЛАС СИБИРИ* (=Historisch-ethnographischer Atlas von Sibirien). Moskau—Leningrad 1961. Verlag der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. 498 S.

Dank der Arbeit der Sibirienforscher der Sowjetunion zeichnen sich die umfassenden oder auf Einzelheiten beschränkten Probleme der Ethnographie Sibiriens immer deutlicher ab, ja werden zum Teil auch gelöst. Es genügt hier an die zahlreichen Bände der Reihe »Trudy« des Ethnographischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der UdSSR sowie der Jahrbücher (»Sbornik«) des Museums für Anthropologie und Enthographie, des weiteren an die von diesen unabhängig erschienenen selbständigen Veröffentlichungen zu erinnern, wie z. B. an den Band »Die Völker Sibiriens«, der in der Reihe »Völker der Welt« aufgelegt wurde.

Unsere Disziplin wurde nun durch eine weitere bedeutende Arbeit bereichert, durch den »Historisch-ethnographischen Atlas von Sibirien«.

Den Atlas eröffnet die »Einführung«, die mit den Vorarbeiten zu diesem Werke bekannt macht. Danach folgen zwei ethnische Karten von Sibirien; die eine stellt die geographische Gliederung der sibirischen Völkerschaften am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts, die andere dasselbe im 17. Jahrhundert dar. Der zweiten Karte ist ein erläuternder Abschnitt angeschlossen. Danach folgt die Bearbeitung des ethnographischen Materials von Sibirien und zwar in folgenden neun Abschnitten: »Der Verkehr mit Rentieren«, »Die Haltung von Zughunden«, »Schneeschuhe«, »Boote«, »Wohnhaus«, »Oberkleidung«, »Kopfbedeckung«, »Ornamentik« und »Schamanentrommeln«. Die von verschiedenen Autoren verfaßten Kapitel zeigen einen einheitlichen Aufbau. Jedes Kapitel beginnt mit einer kurzen Einführung, die — wenn es nötig ist — auch die Terminologie der Teile der untersuchten Sachgruppe klärt (z. B. Renbeschirrung, Hundebeschirrung). Danach folgt der I. Teil, der die ausführliche Beschreibung des Sachgebietes, nach den einzelnen sibirischen Völkerschaften gegliedert, enthält (und zwar in folgender Reihenfolge: Ostjaken, Wogulen, sibirische Türkvölker, Nenezen, Nganassen, Enezen, Selkupen, Keten, Ewenki, Jakuten, Dolganen, Ewenen, Jukagiren, Tschuktschen, Eskimos, Korjaken, Itelmen, Niwchen, Oroken, Nanajen, Negidalen, Schoren, (nördliche und südliche) Altaier, Chakassen, Tuwinen, Tofen). Der II. Teil beschreibt die Typen

und Varianten der betreffenden Sachen, wie z. B. im Kapitel »Schneeschuhe« teils die »Gleitskier«, innerhalb dieser »gerade Skier« und »gebogene Skier«, die geraden mit zwei, die gebogenen mit fünf Typen, teils aber »Schreitskier« bloß mit einem Typ. Ebenso finden wir z. B. im Kapitel »Boote« folgendes: »ausgehöhlte Boote« (»trogförmige«, »spitzbugige«, »plattbugige«, »gebaute Boote« (»mit flachem Boden«, »mit rundem Boden«, »zusammengesetzte«), »Spantenboote«, »schiffförmige Boote« (»geschlossene Kajakform«, »offene Bajdaraform«). Der III. Teil gibt einen Überblick über die Verbreitung der verschiedenen Typen, hier sind auch die Analysen, wie z. B. die historischen Untersuchungen und die ethnogenetischen Folgerungen eingefügt. Die drei Teile sind durch verschiedene Anlagen ergänzt: den I. Teil vervollständigen Phototafeln, den II. Teil Tafeln mit den Typenskizzen und den III. Teil Karten, die die Verbreitung der einzelnen Sachen und Sachgruppen nachweisen.

Für die weitere Forschung über die Ethnographie Sibiriens sind alle drei Teile der einzelnen Kapitel gleicherweise wichtig.

Auf Grund der seit über anderthalb Jahrhunderten andauernden Materialveröffentlichungen können wir uns von der materiellen Kultur der Völker Sibiriens einen mehr oder minder klaren Begriff machen, und zwar im Hinblick auf die einzelnen Sachgruppen, wie z. B. Fallen, Fischergeräte, Geisterdarstellungen usw. Trotzdem könnten wir die bei allen sibirischen Völkern gebräuchlichen Varianten ein und derselben Sache nicht zusammenstellen. Die I. Teile des vorliegenden Atlas haben diese Aufgabe unter Heranziehung der bisher unveröffentlichten Museumsobjekte, sowie unter Verwendung der im Zuge der Feldforschungen gesammelten neuen Daten restlos durchgeführt. Darum dürfen wir auch diesen beschreibenden Teil, vor allem bei den Sachgruppen, die bisher unbearbeitet blieben, eine grosse Bedeutung beimessen. (Bearbeitet wurden bereits folgende Sachgebiete: der Verkehr mit Rentieren [Sowj. Ethn. 1951, 1], die Haltung von Zughunden [vgl. Sowj. Ethn. 1946, 4], die Schneeschuhe [Sb MAE XIV/1953, 5—36], Ornamentik [Tr IE XXII/1954].)

Der II. Teil der einzelnen Abschnitte bietet bereits nicht nur in der Beschreibung des Materials, sondern auch in seiner Bearbeitung viel Neues, und zwar nicht an Ergebnissen, sondern auch in der Methode, wird doch hier die Abgrenzung der Typen, diese überaus komplizierte Arbeit, unter Beachtung aller sibirischen Völker auf Grund des möglichst vollständigsten Materials durchgeführt.

Selbstverständlich enthält der III. Teil der einzelnen Kapitel die bedeutendsten Forschungsergebnisse.

So untersucht z. B. der Abschnitt »Verkehr mit Rentieren« den historischen Hintergrund des samojedischen und des sajanischen Typs, das Problem der Priorität der Verwendung von Rentieren bzw. Hunden als Vorspann, das Verbreitungsgebiet der Verwendung von Rentieren als Reittiere, die Beziehung der samojedischen Einspannweise des Rens zum Hundevorspann, die historische Erklärung für die Gemeinsamkeiten des Anspannens von Rentieren bei den Tschuktschen, Korjaken und Tungusen, des weiteren die Beziehungen zwischen den tschuktschischen Ren- und Hundeschlitten, zwischen dem sajanischen Ren- und Pferdesattel, die Fragen der Herkunft der Verwendung des Rens als Reit- und Zugtier bei den Tungusen, das Problem der Herkunft des Schlittens mit senkrechter Strebe bei Ewenen, Ewenki, Jakuten und Dolganen, desgleichen die Ethnogenese der Oroken auf Grund der Renhaltung.

Das dem Hundevorspann gewidmete Kapitel beschreibt das Verbreitungsgebiet des Hundeschlittens, zählt die Anlässe der Verwendung des Hundevorspanns auf, untersucht die Beziehungen zwischen Hand- und Hundeschlitten und erörtert die Entstehungszeit der fünf Typen des Hundevorspanns (nordwestlicher, ostsibirischer, amurisch-sachalinischer, tschuktschisch-kamschadalischer sowie westsibirischer Typ).

Die Untersuchung der Schneeschuhe erhellt das Verbreitungsgebiet der zwei Typen der Schreitskier sowie ihre Beziehung zueinander, ferner die Herkunft der vier Typen der gebogenen Skier, die in dieser Hinsicht nachweisbaren, aus der nördlichen Taiga ausgestrahlten Einflüsse auf die Kultur der Mandschutungusen des Amurgebietes; des weiteren werden hier erörtert die Probleme der durch die Untersuchung von Skiern nordwestlichen Typs in den Vordergrund gerückten selkupisch-ketischen und sajanisch-altaischen historischen Beziehungen, die mit dem Typ des Obgebiets in Erscheinung tretenden obugrischen, lappischen und finnischen Relationen, die sajanisch-altaischen, jakutischen sowie bis zu einem gewissen Masse ewenkischen historischen Belange der westlichen Gruppe der geraden Skier, die Einschätzung der von Sirelius vertretenen Meinung über die Schneeschuhe der Niwchen und die chronologischen Unterschiede zwischen blossen und mit Fellen bespannten Skiern.

Die Darlegungen über die Boote erhellen die Herkunft und das frühere Verbreitungsgebiet der verschiedenen Typen von schiffförmigen Booten, die Art der Beziehungen dieser Gruppe zum innersibirischen Fellboot, die Herkunft der Birkenrindenboote, die Entstehungszeit der drei Typen der Einbäume, das Aufkommen der plattbugigen und rundbodigen Boote usw.

Das Kapitel über das Wohnhaus stellt fest, dass sich auf Grund der sibirischen Wohnhaustypen zwei voneinander abgesonderte Kulturgebiete, und zwar das kontinentale und das Küstengebiet abzeichnen. Die Wohnhaustypen des Kontinentalgebietes lassen überaus sinnälflig die Veränderungen erkennen, die in der Geschichte der verschiedenen Völkerschaften eingetreten sind. Ein beredtes Beispiel bieten hierfür die in Sibirien ursprünglich nicht ansässigen Ostjaken und die ursprünglich im Süden beheimateten Nenzen. Weiterhin lässt sich feststellen (wie z. B. im Falle der aus dem fernen Süden in ihre heutigen Wohngebiete eingewanderten Ainus), dass die Anpassung an die veränderten geographischen Verhältnisse erst auf Grund einer langwierigen Praxis und Erfahrung erfolgt. — Die Bauweise des Küstengebietes, d. h. die der nordöstlichen Paläoasiaten unterscheidet sich völlig von der des Kontinentalgebietes und zeigt Gemeinsamkeiten mit der in Nordwestamerika verbreiteten Bauart.

Die Analyse der Ornamentik zeigt die Verbreitung der Ornamentik des Obgebietes bei den Nordugriern und Samojeden sowie das Auftreten der Ornamentik des Irtysch- und des Altaigebietes bei den südlichen und östlichen Obugriern, des weiteren bei Schoren und Kumanden; es wird auch auf die Mischform der ketischen Ornamentik hingewiesen, deren Elemente teils der Ornamentik der Ewenkis, teils aber jener der Obugrier ähnlich sind. Das Auftreten der »südsibirischen Ornamente« bei den Jakuten, Chakassen, Telengi, Tuwinen und Burjaten bezeugt die Beziehungen der mongolischen und der Türkvölker; das fast völlige Fehlen des »sajanisch-altaischen Typus bei den nordaltaischen Völkern (Kumanden) und Schoren sowie das völlige Nichtvorhandensein dieses Typus bei den Tofa ist ein Beweis dafür, dass diese Völker in relativ neuerer Zeit turkisiert wurden. Manche ornamentische Elemente lassen sich auf Grund der Parallelen an archäologischen Funden bis ins Neolithikum zurückverfolgen.

Die einander ähnlichen Typen der Schamanentrommeln oder ihre in den Einzelheiten in Erscheinung tretenden Gemeinsamkeiten beweisen die einstigen Beziehungen der Bevölkerung des Amurgebietes mit den Nordostsibiriern, die der Ewenki mit den Völkern am Oberlauf des Jenissei, die der Jakuten mit den altaischen Türkvölkern, wie auch die der Enezen und Nganassen mit den sajanisch-jenisseischen Völkerschaften.

Der historisch-ethnographische Atlas Sibiriens bedeutet — wie schon aus diesem summarischen Überblick über die darin festgehaltenen Ergebnisse hervorgeht — einen großen Schritt vorwärts, nicht nur in der Erfassung des gegenwärtigen Zustandes, sondern auch in der Erschliessung des historischen Wandels der Kultur der sibirischen Völkerschaften. Die Bedeutung des vorliegenden Werkes beruht aber nicht nur auf diesen Forschungsergebnissen, sondern auch auf dem mit grossem Fleiss und mit achtenswerter Konsequenz gesammelten gewaltigen Material, das es zum wichtigsten Quellenwerk der sibirischen Ethnographie macht. Der Reichtum des gesammelten Materials erhellt schon daraus, dass zu seiner Veröffentlichung 240 Phototafeln und 138 Tafeln mit verschiedenen Skizzen notwendig waren. Eben darum kann man nur bedauern, dass der Atlas die Verbreitung dieses gewaltigen Materials der sibirischen Sachkultur nur durch 27 Karten veranschaulicht.

Bei einem so reich illustrierten Werk müssen wir auch seine Ausstattung erwähnen, die des Inhalts in jeder Beziehung würdig ist: die verschiedenen Gegenstände werden durch vorzügliche Aufnahmen und durch deutliche, auch die Einzelheiten gut aufzeigende Skizzen veranschaulicht.

V. Diószegi

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1963. I. 10. — Terjedelem: 20,25 (A/5) ív, 96 ábra (1 színes), 2 melléklet

63.56495 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

The Acta Ethnographica publish papers on ethnographical subjects in English, German, French and Russian.

The Acta Ethnographica appear in four parts of varying size, making up volumes of 400 to 500 pages. In general, one volume appears yearly.

Manuscripts should be addressed to

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the Acta Ethnographica is 110 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultura*" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I., Fő utca 32. Account No 43-790-057-181) or with representatives abroad.

Les Acta Ethnographica paraissent en français, allemand, anglais et russe et publient des mémoires du domaine des sciences ethnographiques.

Les Acta Ethnographica sont publiés sous forme de cahiers qui seront réunis en volumes de 400 à 500 pages. Il paraît, en général, un volume par an.

Les manuscrits doivent être envoyés à l'adresse suivante:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume. On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultura*» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant No. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Ethnographica*» издает трактаты из области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Ethnographica*» выходит в брошюрах переменного объема (12—15 печатных листов); несколько выпусков объединяются в одном томе.

Ежегодно предвидено издание одного тома.

Предназначенные для публикации авторские рукописи следует направлять по адресу:

Acta Ethnographica Budapest, 502, Postafiók 24.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Ethnographica*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultura*» (Budapest I., Fő utca 32. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

58,— Ft

INDEX

E. Moór: Slawischer Einfluss auf das Fischerei- und Jagdwesen der Ungarn im Mittelalter im Lichte des sprachlichen Materials 1

S. Erdész: The Cosmogonical Conceptions of Lajos Ámi, Storyteller 57

Th. S. Barthel: Diskussionsbemerkungen zu einem Rongorongo-Text 65

D. Lengyel: L'office religieux singulier 85

E. Haberland: Grabsteine der Arussi und ihre Beziehung zu megalithischen Denkmälern und Totenmalen anderer äthiopischer Völker 99

V. Diószegi: Denkmäler der samojedischen Kultur im Schamanismus der ostsajanischen Völker 139

VARIA

N. Dunăre: Recherches ethnographiques roumaines sur l'agriculture et la vie pastorale 179

J. Láng: The Term System of the Groote Eylandt Aborigines (Australia) 185

V. Voigt: Selected Studies of János Honti 195

RECENSIONES

S. Bálint: A szegedi paprika (E. Kisbán) — L. Kiss: Régi Rétköz (I. Halmos) — Műveltség és hagyomány, Vol. III (J. Barabás) — Ethnographia, Bd. LXXII (E. Györgyi) — Régi magyar népmesék Berze Nagy János hagyatékából (G. Kiss) — East Asian Ethnographical Studies, I. (I. Hegyi) — W. Liungman : Die schwedischen Volksmärchen (Á. Kovács) — M. Matičetov: Sežgani in Prerojeni Človek (Á. Kovács) — Beiträge zur Völkerforschung. Hans Damm zum 65. Geburtstag (T. Bodrogi) — G. Koch: Die materielle Kultur der Ellice-Inseln (T. Bodrogi) — М. Г. Левин — Л. П. Потанов *(ред.)*: Историко Этнографический Атлас Сибири (V. Diószegi) 203

Index: 26.009

ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS
T. BODROGI, B. GUNDA, I. TÁLASI

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XII FASCICULI 3–4

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1963

ACTA ETHNOGRAPHICA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA NÉPRAJZI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: BUDAPEST V., ALKOTMÁNY U. 21.

Az Acta Ethnographica német, angol, francia és orosz nyelven közöl értekezéseket a néprajztudományok köréből.

Az Acta Ethnographica változó terjedelmű füzetekben jelenik meg 20—30 ív terjedelemben, több füzet alkot egy kötetet. Évenként általában egy kötet jelenik meg.

A közlésre szánt kéziratok, géppel írva, a következő címre küldendők:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az Acta Ethnographica előfizetési ára kötetenként belföldre 80 Ft, külföldre 110 Ft. Megrendelhető a belföld számára az „Akadémiai Kiadó"-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „*Kultúra*" Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla: 43-790-057-181), vagy annak külföldi képviseleteinél és bizományosainál.

Die Acta Ethnographica veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereiche der Volks- und Völkerkunde in deutscher, englischer, französischer und russischer Sprache.

Die Acta Ethnographica erscheinen in Heften wechselnden Umfanges. Mehrere Hefte bilden einen Band von 20—30 Bogen. Im allgemeinen erscheint jährlich ein Band.

Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden:

Acta Ethnographica, Budapest, 502, Postafiók 24.

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band 110 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Außenhandels-Unternehmen »*Kultura*« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto No. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS
T. BODROGI, B. GUNDA, I. TÁLASI

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XII

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1963

INDEX

E. Moór : Slawischer Einfluss auf das Fischerei- und Jagdwesen der Ungarn im Mittelalter im Lichte des sprachlichen Materials 1

S. Erdész : The Cosmogonical Conceptions of Lajos Ámi, Storyteller 57

Th. S. Barthel : Diskussionsbemerkungen zu einem Rongorongo-Text 65

D. Lengyel : L'office religieux singulier 85

E. Haberland : Grabsteine der Arussi und ihre Beziehung zu megalithischen Denkmälern und Totenmalen anderer äthiopischer Völker 99

V. Diószegi : Denkmäler der samojedischen Kultur im Schamanismus der ostjakischen Völker 139

E. Барабаш : Возникновение поселений усадебного типа в восточной части Средней Европы 231

J. Szabadfalvi : Die Metbereitung in Ungarn 265

Gy. Martin—E. Pesovár : Determination of Motive Types in Dance Folklore 295

M. Oumar Sy : Le Dahomey — Gouvernement et administration 333

Gy. Duma : Der Brand von unglasierten schwarzen Tonwaren in Töpferbrennöfen 367

VARIA

N. Dunare : Recherches ethnographiques roumaines sur l'agriculture et la vie pastorale 179

J. Láng : The Term System of the Groote Eylandt Aborigines (Australia) 185

V. Voigt : Selected Studies of János Honti 195

B. Gunda : Kaj Birket-Smith — zum 70. Geburtstag 407

R. Weinhold : Die ethnographische Erforschung des Weinbaus zwischen Saale und Elbe 411

L. Takács : Schollenbrecher (Beiträge zur primitiven Bodenbestellung) 419

M. Gavazzi : Zur Entstehung des ost- und südosteuropäischen Haspels 427

RECENSIONES

S. Bálint : A szegedi paprika (E. Kisbán) — *L. Kiss :* Régi Rétköz (I. Halmos) — Műveltség és hagyomány, Vol. III (J. Barabás) — Ethnographia, Bd. LXXII (E. Györgyi) — Régi magyar népmesék (G. Kiss) — East Asian Ethnographical Studies, I. (I. Hegyi) — *W. Liungman :* Die schwedische Volksmärchen (Á. Kovács) — *M. Matičetov :* Sežgani in Prerojeni Človek (Á. Kovács) — Beiträge zur Völkerforschung. Hans Damm zum 65. Geburtstag (T. Bodrogi) — *G. Koch :* Die materielle Kultur der Ellice-Inseln (T. Bodrogi) — М. Г. Левин — Л. П. Потапов *(red.):* Историко Этнографический Атлас Сибири (V. Diószegi)..... 205

P. Hajdu : Finnugor népek és nyelvek (J. Kodolányi jr.) — *T. Bodrogi :* Art in North-East New Guinea (L. Boglár) — *L. Lajtha :* Transdanubian Dances and Melodies, Vol. I (F. Schram) — *I. Papp :* Finn—magyar szótár (J. Kodolányi jr.) — Studies in Musicology, Vol. X (B. Avasi) — *P. Vezényi :* Die Geschichte der ungarischen Märchen- und Aberglaubenforschung im 20. Jahrhundert (V. Voigt) — *W. König :* Die Achal-Teke (G. E. Markov) — *C. Resek :* Lewis H. Morgan: American Scholar (T. Bodrogi) — *A. Bühler — T. Barrow — Ch. P. Mountford :* Ozeanien und Australien (T. Bodrogi) — *D. Newton :* Art styles of the Papuan Gulf (T. Bodrogi) — JRO — Völkerkunde (T. Bodrogi) — *M. S. Andréjev :* Les Tadjiks de la vallée du fleuve Houf (Haut Amou-Daria) (I. Hegyi) — Eesti rahravaroivaid XIX sajandist ja XX sajandi algult (L. Mándoki) — *J. Mattoso Camara jr. :* Alguns radicais je (Gy. Szépe) — *J. Mattoso Camara jr. :* A obra lingüistica de Curt Nimuendaju (Gy. Szépe) — Publicações do Museu Nacional (Gy. Szépe) 433

ACTA ETHNOGRAPHICA

ТОМ XII

РЕЗЮМЕ

СЛАВЯНСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА СРЕДНЕВЕКОВОЕ РЫБОЛОВСТВО И ОХОТУ У ВЕНГРОВ В СВЕТЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА

Э. МОР

В экономике древних венгров, кочевого народа, рыболовство и охота не играли значительной роли. Лишь в случае нужды, и то неохотно, древние венгры занимались рыболовством: по примеру тюрок ледяным рыболовством в зимних стоянках или при случае, во время половодья мелководной рыбной ловлей. В отношении же охоты, венгры, как предполагают, уже в заволжской прародине познакомились с соколиной охотой, которая, по примеру тюркских народов, стала особенно излюбленным занятием венгров.

В Карпатском бассейне в эпоху царствования королей из дома Арпадов, венгры познали большое хозяйственное значение ловли белуги, так что позже только те лица могли заниматься ловлей этой рыбы, кто получали специальное разрешение от короля. Собственно рыбаками, по свидетельству этимологии относящихся к рыболовству слов, могли быть главным образом словаки. Однако рыбаки, как видно, всегда получали часть добычи. Ловлей менее ценных рыб вдоль рек, особенно во время половодий, население побережья всегда могло заниматься свободно. В отношении распространенности употребления рыбы, по всей вероятности, большую роль играли предписания церкви относительно постной пищи. В венгерской терминологии мелководного рыболовства оставили значительный след все славянские народности, которые когда-то жили по течению рек (болгары, словежцы, словаки), но наибольшую роль играли словаки.

По примеру словаков в лесных территориях венгры в течение X. века познакомились с облавой и с ловом со скрадом, при котором охотнику уже помогали охотничьи собаки. Среди словаков, по свидетельству отдельных названий местностей, уже в эпоху до завоевания венграми отечества имелись профессиональные охотники, в то время как профессиональное рыболовство развилось только в эпоху господства венгров, путем привилегирования ловли на белугу. Профессиональные словацкие охотники, по-видимому, были также ловкими птицеловами. Быть может, среди них были даже сокольничие, потому что жившие здесь славянские народности предположительно познакомились с этим способом охоты при посредстве кочевых племен, ранее попавших в Карпатский бассейн.

Венгры познакомились со способом охоты с борзыми собаками, как можно предположить, на Большой Венгерской низменности, отчасти при посредстве словаков, отчасти южных славян и, по всей вероятности, также при посредстве болгар.

Вышеизложенные способы охоты уже рано стали излюбленной спортивной забавой знати. Когда в конце X. века венгры вторглись в лесные территории Задунайской области, эта область уже была, по-видимому, совершенно крестьянской; об этом свидетельствует и то, что несколько орудий крестьянской оборонительной охоты венгры заимствовали согласно терминологии, у живущих там словенцев.

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СКАЗИТЕЛЯ ЛАЙОША АМИ

Ш. ЭРДЕС

Космогонические легенды представляют собой самую интересную группу легенд из мира верований венгерского народа. Довольно тщательному исследованию их посвящена лишь работа *Лайоша Кальманя*, опубликованная в 1812 г.

В ходе одной из научных этнографических экспедиций автор настоящей статьи записал на ленту магнитофона новые данные относительно сотворения мира (Самошсег, область Сатмар, 1959 г.). Имя информатора было уже известно, так как одну часть его

примитивных представлений автор опубликовал в своей статье «*The World Conception of Lajos Ámi, Storyteller*». (Acta Ethnographica, том X. стр. 3—. — 344). Космогоническую концепцию Лайоша Ами можно подытожить в нижеследующих трех пунктах:

1. *Земля и небесный свод когда-то совершенно соприкасались друг с другом.*

Ами рассказывает, что еще до Адама и Евы по лестнице в 5 метров можно было подняться в небесный мир, туда, где живет Отец Творитель (Бог). Однажды, когда Отец Творитель был на земле, он увидел, что птицы при полете сталкивались, так как низкий небосвод не позволял им подниматься до соответствующей высоты. Отец Творитель рассердился, и своей палкой изо всех сил толкнул вверх небесный свод.

2. *Первоначальное место жительства Адама и Евы, первой человеческой пары, было на небе, а не на Земле, и они оттуда попали в наш мир.*

Согласно Ами, после райского грехопадения Отец Творитель открыл дверь неба и выбросил первую человеческую пару вниз на Землю. Эта дверь небес и в настоящее время находится между Веной и Будапештом.

3. *Тела Адама и Евы были покрыты волосами, но после того, как они съели растение, обладающее магической силой, они стали оба совершенно голыми.*

Ами рассказывает, что тела Адама и Евы, когда они попали на Землю, были полностью покрыты волосами. Однажды, когда они гуляли возле леса, они нашли ежевичник, из ягод которого первая съела Ева. Под действием ягод у нее волосы остались только на голове, в подмышках и в срамной области, все остальные волосы отпали. Ева считала, что она так красивее, чем раньше, и уговорила Адама также съесть ягоды.

Легенда Лайоша Ами о сотворении мира тесно связана с довольно известным в литературе мифом о НЕТ (Himmel und Erde Trennung). Элементы этого мифа можно обнаружить в мифологии древних народов Ближнего Востока. Согласно новейшим исследованиям, этот миф распространен также в Африке и Азии, даже известен в Полинезии. Все эти варианты о разделении неба и земли единогласно утверждают, что небо и земля вначале *соприкасались*. Известно также подобное воззрение, относящееся к кругу мифа о НЕТ, согласно которому небо и земля *почти* соприкасались.

По венгерским верованиям, рай находился в небесном мире,точно так же, как и по концепции Ами. Относительно небесного происхождения первой человеческой пары *Х. Бауманн* сообщает 43 вариантов только с территории Африки. Самые близкие параллели можно выявить в маньсийской мифологии. Во всем мире известны легенды о том, что первая человеческая пара происходила с небес. Эти легенды могли оформляться совершенно независимо друг от друга, так как естественным следствием веры в богов, живущих на небесах, было представление о том, что первую чету сотворили в небесах.

Легенды о том, как первая человеческая пара стала голой, известны в двух вариантах на всей территории Евразии. Согласно одной группы видоизменений этой легенды, тела первой человеческой пары были покрыты волосами, а по другой группе — роговым слоем (Hornhaut). Концепция Лайоша Ами относится к первой группе вариантов. В азиатских аналогах легенд о волосяном покрове первой человеческой пары наблюдается небольшая разница, а именно: по вариантам, распространившимся в Передней Азии вместе с исламом, первая человеческая пара потеряла волосяной покров вследствие съедания запретных плодов райского дерева, а по угорским вариантам — вследствие съедания ягод лешего. Концепция Лайоша Ами показывает сходство с последней группой вариантов. Легенды о «ногтевой одежде», о роговом слое человеческого тела, можно найти по всей Евразии. К венграм эта легенда, точно так же как и к другим финно-угорским народам, попала при посредстве славян.

ЗАМЕЧАНИЯ К ДИСКУССИИ О ТЕКСТЕ РОНГОРОНГО

Т. С. БАРТЕЛ

За последние годы исследование культуры на островах Пасхи ведется все более интенсивно. Кроме археологических раскопок и более систематической оценки словесных преданий и генеалогий, в центре внимания находится разрешение ронгоронго-надписей и их использование при изучении исторического прошлого. Кроме работы в университете города Тюбинген и собственных исследований автора, проводимых в этой области, интенсивная работа в целях разгадки и интерпретации текста проводится и в Ленинграде, как это показывает между прочим статья *Н. А. Бутинова*, появившаяся в X. томе Acta Ethnographica под заглавием «*The Long-Ears and the Short-Ears on the Easter-Island*». *Бутинов* решает высше упомянутую проблему, имеющую с точки зрения

истории острова Пасхи центральное значение, интерпретацией текста так наз. «Небольшой доски Сантиаго». По его мнению две группы возникли из деления одной единственной и единой популяции. Автор настоящей статьи не согласен с этими выводами. Он считает, что правильный анализ текста «Небольшой доски Сантиаго» имеет решающее значение, и поэтому он проверяет проблематичные знаки. Автор того мнения, что попытки Бутинова разгадать текст и вытекающие из них выводы не соответствуют ни тексту, ни языковым отношениям на острове Пасхи, и, следовательно, они непригодны для исторических заключений. Автор все же считает, что попытки Бутинова весьма полезны и что особенно важны наблюдения *Бутинова* о структурном распределении данного ронго-ронго-текста. На этом основании автор пытается раскрыть несколько проблематичных частей текста. При помощи этого способа автор отожествляет Мараеренгу, родину Хоту-Матуа с островом Хуахине-нуи, одним из западных островов Общества.

СТРАННОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

Д. ЛЕНДЬЕЛ

Исследователи фольклора, как правило, изучают положительные черты народных верований, хотя их отрицательные черты также поучительны: в них раскрываются элементы безверия, религиозных сомнений или даже атеизма народа.

Рассмотрим с этой точки зрения сказки «Сломанный образ» *(Аарне Томпсон*, 1643), «Придурковатый наследник» *(Берзе—Надь*, 1646) и «Странное богослужение» *Эзопа*.

Ввиду того, что в этих сказках высмеивается древний мир верований и обрядов, нам прежде всего приходится обратиться к документам истории религии.

Угро-финская древняя религия содержит обязательства и для богов: если они принимают жертвоприношение от человека, то они должны исполнить и его желание. Между верующим и богом имеется отношение «do ut des». Если бог не исполняет своего долга, то верующий может бросить на землю, ударить палкой или даже сжечь статую бога.

Приверженцы религии приносили жертвоприношения в святой роще *(Холмберг*, 1926, стр. 80). Чаще чсего они жертвовали животных и оставляли кости, шкуру животных в святой роще. Кроме того они прятали монеты, золото и другие драгоценности в дупла святых деревьев. Этим объясняется, что когда однажды остяк, рассердившись, бросил на землю идол, то из головы его выпала золотая монета *(Мункачи*, 1910, стр. 477).

Эти документы истории религии освещают варианты типа «Придурковатый наследник» (*Берзе—Надя*, 1646, *Аарне—Томпсон*, 1643). А: отец оставляет в наследство трем сыновьям быка, которого случайно получает младший сын. Б: Последний продает быка в лесу скрипучему дереву. Быка съедают волки. Молодой человек думает, что дерево не хочет платить за быка, и поэтому вырубает дерево. В дупле дерева он находит много ценностей.

Мотив «Придурковатый наследник», как правило не встречается самостоятельно, а окружен такими мотивами, которые носят выраженно антирелигиозный характер. Так, напр., в одном варианте *Мериньи* (Придурковатый Янко) герой играет в карты с дьяволом, затем он вторгается в церковь, ломает статуи святых и избивает священника. В сказке *Иштванффи* мотив «Придурковатый наследник» окружен антиклерикальными и атеистическими мотивами.

Все это позволяет сделать вывод, что первоначальный замысел сказки имеет атеистический характер: герой приносил в жертву животное, и когда бог не помог ему, то он вырубил святое дерево и таким образом получил сокровище. Урок прост: *сказитель и слушатели сказки восхищаются тем, что безверный получает сокровище вследствие глупости верующих*. Награду приносит ему свое отрезвление.

В тех вариантах, которые были записаны в 19 столетии, эти выводы уже поблекли, но первоначальное настроение сказки сохранилось.

Особенного внимания заслуживает с этой точки зрения сказка *Берзе—Надя:* «Деревянный крест, покупающий быка» (1940, II. т. стр. 438—439), в котором младший сын продает быка кресту, а затем палкой разбивает крест.

Самым интересным из международных вариантов является сказка *Эзопа* (№ 128), которую *Бабриос* написал в стихотворной форме (№ 119).

Часть международных вариантов следует угро-финским преданиям. Сказку *Афанасьева* (1958, т. III, стр. 198—199) можно подытожить в нижеследующем:

А. Три братя, два умных и один дурак, наследуют быка. Они делят наследство и быка получает младший брат. Б. Дурак продает быка в лесу высохшей березе. В. Дерево

не хочет платить, и поэтому парень вырубает его, у корневища дерева он обнаруживает сокровище.

Этот вариант очень близок к венгерской сказке. Еще более близки румынские варианты, которые, по всей вероятности, распространились при посредстве венгерской народности чанго, живущей среди румынского населения.

Среди западных вариантов венгерскую сказку наиболее напоминают фламандские. *Моритс де Мейер* подытожил последние (1921, 1642).

Придурковатый наследник продает свою корову кресту, и когда тот не хочет платить, разрезает крест на куски, и под ним находит сокровище.

В других западных вариантах вместо креста фигурирует статуя святых.

Сказка Лафонтена «Человек и деревянный идол» следует эзоповскому преданию (IV. 8). Французский поэт говорит о язычнике, который верит богу, а затем, после многих разочарований, поднимает палку на бога, как его остяцкий или греческий предок. Французский поэт формулирует атеистический урок прошлого так, что он скрыто нападает своей сказкой на христианство, подготавливая тем самым эпоху просвещения.

ПАМЯТНИКИ САМОЕДСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ШАМАНИЗМЕ ВОСТОЧНОСАЯНСКИХ НАРОДНОСТЕЙ

В. ДИОСЕГИ

При исследовании внутриэтнических различий и межэтнических сходств шаманства у тувинцев (по прежнему названию сойоты, урянхайцы) можно было установить, что древние шаманские принадлежности населения нынешней Тувинской Автономной области отнюдь не показывают единую картину: у живущих в степи и занимающихся коневодством и скотоводством тувинцев атрибуты шаманства резко отличаются от атрибутов у живущих в тайге оленеводов. Авторы этой статьи выявили, что из разбросанных в Монголии народных групп тувинцев запас шаманских принадлежностей тувинцев, живущих к западу и востоку от озера Кхевсгэл, показывает сходство с типом шаманских предметов населения тайги. С последними тожественны также шаманские принадлежности карагасов. А также бурятов живущих вдоль реки Ока.

При анализе этногенетических особенностей дархатского шаманства обнаружилось, что шаманизм этих народностей, говорящих на монгольском языке, также идентичен с шаманством таежных тувинцев.

Значит в южносибирских Восточных Саянах в отношении шаманства можно установить единую территорию с весьма резко обозначающимися границами. Это культурное единство на первый взгляд весьма поразительно, ведь население этой территории относится к различным народным группам и языковым семействам: одна часть говорит на тюркском языке (таежные и монгольские тувинцы и карагасы). Однако, эта пестрая этническая картина создалась довольно поздно, в сущности, в течение двух последних столетий.

Единство шаманизма населения Восточных Саян коренится в том, что эти народности, хотя они теперь относятся к различным народным группам и даже различным языковым семьям, раньше были членами одной единой этнической группы: таежных тувинцев.

Шаманизм таежных тувинцев характеризуется тем, что он совершенно иной, чем у соседних народностей. Их этнический состав отличается не только от тюркских народностей Западных Саян, не только от монголов, но и от другой большой группы тувинцев, от степных тувинцев. Однако, эта изолированность наблюдается только в отношении территории Южной Сибири. Ибо в то время как в Южной Сибири явления шаманизма таежных тувинцев — изолированные явления, из параллели последовательно выявляемы в Северной Сибири, вплоть до Северного ледовитого океана в определенной географической зоне.

В ходе своих исследований авторы анализировали все важные атрибуты шаманства, начиная с шаманской палки и до обуви шаманов, действующих в течение нескольких десятилетий. У этих многочисленных предметов они находили во всех случаях несомненные совпадения. Это значительно как количественно, так и качественное сходство, по их мнению, доказывает идентичность шаманизма исследованных двух народных групп, несмотря на то, что самые отдаленные группы сравниваемых народностей живут на таком огромном расстоянии друг от друга, как монгольские дархаты и нганасаны Таймырского полуострова.

МЕДОВАРЕНИЕ У ВЕНГРОВ

Й. САБАДФАЛЬВИ

В Европе пиво из меда (мед) относится к самым древним напиткам. Главным образом до внедрения виноградной культуры народы древней классической средиземноморской культуры употребляли этот напиток. Мед является древним напитком также германских, славянских и отдельных угро-финских народов. Но кроме этого его пили также отдельные тюркские народности. Мед варили народы, находящиеся на самых различных уровнях культурного развития, с самым различным общественным строем, причем медоварение в сущности было одинаковым. Смесь меда и воды кипятили, затем оставляли бродить. Для вкуса прибавляли разные вещества, главным образом хмель. Широкий круг данных, во всех случаях указывающих на древность этого обычая, выявляющий сходства, в медоварении терминологии, главным образом у индоевропейских народов, позволяют сделать вывод, что мед следует отнести к самым древним напиткам хмельного действия. Кажется вероятным, что из различных видов пива мед является наиболее древним. Сбраживаемые из мучнистых зерен виды пива указывают уже на земледельческую культуру, а другой, весьма распространенный напиток, кумыс, сбраживаемый из кобыльего молока, указывает на наличие животноводства. Медоварение могло возникать также и при древней собирательской культуре.

В отношении венгров весьма вероятно, что их предки знали мед (*méhsör, mézsör, márc, méser*) уже в эпоху сожительства с финно-угорскими народами. Возможно, что венгры познакомились с медоварением на южно-русских степях (у тюркских народностей) в течение V—IX. веков. После завоевания отечества, главным образом под влиянием западной, в частности германской культуры, распространившейся в Венгрии вместе с христианством, медоварение получило у венгров еще большее распространение. Но после внедрения виноградарства, медоварение сохранилось, в сущности, только на непригодных для виноградарства, главным образом горных местностях. Варением и продажей этого напитка занимались только отдельные мелкие кустари, главным образом пряничники. К концу XIX века и в ходе XX века распространяющаяся гонка меда также способствовала упадку медоварения. При примитивном пчеловодстве мед только выливали из вощины, и его остатки в вощине растворяли водой. Этот раствор использовали для медоварения. Несмотря на это в отдельных местностях Венгрии до наших дней сохранилось медоварение, подобно тому как и в Средней и Восточной Европе. Весьма много записей и рецептов можно найти относительно медоварения в поваренных книгах, пчеловодческих трудах, в экономических и географических работах XVIII—XIX веков.

Мед издавна представляет собой народный напиток в Европе и в Венгрии. Письменные документы свидетельствуют о том, что мед был не только напитком королевских дворов, монастырей и привилегированных городов, но значительное медоварение проводилось и в отдельных деревнях. В ходе истории Венгрии, в различных местах и в различные эпохи крепостным крестьянам и крестьянам вообще весьма часто запрещали медоварение. С течением времени медоварение и потребление этого напитка все более уменьшалось, ограничивалось только отдельными случаями, главным образом праздниками и ярмарками, и мед стал в основном любимым напитком женщин и детей. Таким образом, древний хмельной напиток мужчин редуцировался, подобно другим элементам культуры, в лакомство для женщин и детей.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТИПА МОТИВОВ В ПЛЯСОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Д. МАРТИН и Э. ПЕШОВАР

Сокровищница мотивов является наиболее важным фактором при однозначном определении типов плясок, при сравнительном исследовании. Предпосылкой исследовательской работы, служащей этой цели, является систематизация мотивов, разработка принципов систематизации.

На фоне частичных отклонений, выявляемых в видоизменениях мотивов, необходимо обнаружить общий принцип построения мотива, который представляет собой основную черту всех видоизменений и, следовательно, также типов мотивов, охватывающих эти видоизменения. Таким фактором построения мотива, служащим основой для систематизации, является *опорная конструкция*. Она состоит из следующих друг за другом фаз, положений центра тяжести тела, изменений положения центра тяжести

тела. Положения центра тяжести тела, или смены опор, из которых построена опорная конструкция, следующие: форма *повторения опоры* (знак: 1), если в двух последующих друг за другом фазах центр тяжести приходится на одну и ту же ногу, *смена опоры* (знак: 2), когда в двух последующих друг за другом фазах производится смена ног (перемещение центра тяжести тела) и *парная опора* (знак: 3). Последовательности и комбинации этих трех опорных возможностей создают опорную конструкцию мотивов. Выражая эту конструкционную формулу цифрами (показателем опоры), можно наглядно систематизировать типы мотивов и привести их в таблицах в целях сравнения.

Другой главный фактор определения типов мотивов — это ритм. Однако при систематизации не принимается во внимание комплексный ритм, охватывающий все факторы, образующие ритм, а только лишь *опорный ритм*, то есть ритмическая проекция следующих друг за другом опорных положений.

Используя эти два основных принципа и принимая во внимание структурные особенности мотивов, авторы попытались систематизировать мотивы пляски *угрош* (**ugrós**), относящейся к древнему слою венгерских народных танцев. Они определили 17 типов и в пределах этого также подтипы мотивов этой пляски.

Кроме исследования принципов, служащих определению типов мотивов, автор в настоящей статье сделает попытку словареподобной каталогизации мотивов и оформления принципов систематизации для такой каталогизации.

ПРАВЛЕНИЕ И АДМИНИСТРАЦИЯ ДРЕВНЕГО ДАГОМЕЯ

МУССА УМАР СИ

Автор исследует процесс формирования политических и административных органов и системы правления древнего Дагомея. В вводной части он, в противоположность общепринятому взгляду, устанавливает, что учреждение институтов правления связано не только с именем второго князя **Ouegbadja**, который создал ряд учреждений и законов, но относительно административной и политической организации удовлетворился использованием уже существовавшей в Алладе организации. Естественно, что следовавшие друг за другом князья все более усовершенствовали систему учреждений, пока они не стали пригодными для безупречного функционирования всего аппарата правления.

В дальнейшем статья в нескольких подглавах рассматривает законы **Ouegbadja**, ссылаясь прежде всего на информации *Норриса* и *Ле-Херриса*. Затем в более конкретной форме рассказывается об отдельных функционерах и учреждениях правления, советниках князя, министрах (так напр. о **Migan**, **Mehou**, **Adjaho**, **Tokpo**, **Binazon**, **Akplogan**, **Gaou**, **Kpossou**, **Vi-Daho** и т. д.). Подробно излагается деятельность отдельных личностей их отношение к князю и другим чиновникам правления. Описывается также система совещания министров.

Вторая часть статьи посвящена исследованию структуры семьи. Трактуется организация **hinnoudaho** (большая семья). Затем следует подглава об учреждении **Zinсponon** или «**Cabecera**», в которой дается характеристика личностей, также игравших значительную роль в системе правления (напр. **Bokonon**, напоминающий колдуна, **Gogon Tolonou** и т. д.).

ОБЖИГ ЧЕРНОЙ НЕЭМАЛИРОВАННОЙ КЕРАМИКИ В ГОНЧАРНОЙ ПЕЧИ

Д. ДУМА

В прошлом столетии в Венгрии еще на многих местах изготовлялась черная посуда без эмали, часто встречаемая также в археологическом материале. В наши дни черная керамика в Венгрии изготовляется всего лишь в трех местах, причем в двух местах густо черная, а в одном месте серебряносерая, напоминающая по цвету графит, посуда.

Автор этой статьи подробно занимается своеобразной технологией, обеспечивающей образование черного цвета у этой неэмалированной керамики, и теоретической основой почернения. Дается описание различных видов сырья, производства заготовок, гончарных печей, служащих для обжига черной посуды, обсуждаются проблемы, связанные с обжигом черной керамики, с особым вниманием на применяемые ныне два способа технологии, имеющие определенные различия.

В материале черной неэмалированной керамики всегда можно выявить наличие большего или меньшего количества угля. Ввиду того, что это характерное содержание угля не представляет собой естественного загрязнения глины и что в ходе обработки к основному материалу не примешивают ни угля, ни другого органического вещества, несомненно, что уголь мог образовываться в материале керамики только во время обжига.

Уголь, накопившийся в материале черной керамики, обжигаемой в гончарной печи, образовывается путем крекинга газов с содержанием окиси углерода. Железо или цементит оказывают каталитическое действие на данный процесс.

В гончарной печи богатая окисью углерода атмосфера, необходимая для выделения угля, обеспечивается полным сжиганием, сухой перегонкой древесины, причем в возникновении черной поверхности большую роль — наряду с газами — играют также прочие продукты, образующиеся при сухой перегонке. Выделение угля практически происходит только в циркулирующих в печи газовых продуктах, и замуровывание отверстий печи имеет целью скорее лишь препятствовать сгоранию выделенного угля.

В ходе лабораторных исследований выяснилось, что максимальное почернение соответствует наивысшему содержанию угля. Оптимального результата удалось добиться при помощи паровых и газовых продуктов, возникших при сухой перегонке древесины хвойных деревьев и бука. Менее интенсивное почернение достигалось сжиганием соломы и навоза овец.

Обжиг всюду проводится в круглых печах из самана, которые специально строятся для этой цели. В качестве сырья, как правило, используют общепринятые для изготовления других видов посуды, обжигающиеся в красный цвет виды гончарной глины, содержащие в качестве загрязнения равномерно распределенное железо. Не удалось показать связи между почернением и содержанием железа в глине. Для топлива всюду применяют дрова, а в определенных случаях, в последней фазе обжига, — солому. Температура обжига, в случае густого черного цвета, составляет 600° С, а у серой посуды, напомина ющей графит — в среднем около 800° С. Между цветом керамики и температурой обжига имеется корреляция.

Сообщенные в статье данные были получены путем измерений, проведенных отчасти на месте производства черной керамики, а отчасти в ходе лабораторных экспериментов.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПОСЕЛЕНИЙ УСАДЕБНОГО ТИПА В ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ СРЕДНЕЙ ЕВРОПЫ

ЕНЁ БАРАБАШ

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ УНИВЕРСИТЕТА, БУДАПЕШТ

Проблема систематизации деревенских поселений в настоящее время не получила еще своего общепризнанного разрешения. Причина этого, прежде всего, кроется в существовании различных точек зрения, что, повидимому, уже в самом начале делает невозможным создание общего исходного положения. Естественно, что различные науки, которые занимаются изучением поселений, как археология, этнография, география, история, архитектура и др. подходят к данной теме, исходя из своих целей, а наука о поселениях, хотя и претендует на самостоятельную отрасль, в настоящее время является еще слишком молодой, чтобы объединить в себе все основные направления.

Самый, казалось бы точный принцип — типология планов не имеет абсолютной твердости. Встает вопрос о том, возможна ли систематизация на основе одного внешнего признака такого, оформившегося в результате сложного историко-общественного процесса явления, каким является поселение, даже если известно, что в этих формах могут отразиться характерные черты определенных этапов.[1]

Среди исследователей, занимающихся изучением поселений, не существует единого мнения относительно принципа систематизации, тем не менее

[1] В новой литературе о поселениях наблюдается некоторая сдержанность по сравнению с крайностями классификации, в основу которой положена исключительно планировка. В первую очередь, у немецких исследователей это привело к тому, что каждый вариант местности принимается за отдельный тип, тем самым чрезмерно увеличивая различие форм, что делает сомнительным всю ценность классификации. Французы **Demangeon**, 1927; **Brunhes**, 1947 г. никогда не признавали деление поселений по планировке. В своем заключении **Sorre** идет на некоторые уступки, но не вдается в детальный разбор (**Sorre**, 1952 г.). Это же характерно и для работы **Houston**, 1953 г. *Harms Erdkunde.* VIII. 1956 г. также воздерживается от чрезмерного членения и подвергает обсуждению лишь 7 форм замкнутых деревенских поселений. Работа **Radig**, 1955 г. является прогрессом по сравнению с работами предыдущих последователей, увлекающихся чрезмерным делением, например, даже с превосходной работой **Ebert**, который разбирает 5 типов Вейлер (Weiler) (**Ebert**, б. г.). Независимо от этого, большинство немецких ученых занимающихся изучением поселений, понимают, что закономерно существование многочисленных мнений, возникающих в процессе работы (сравн. **Balogh**, 1940 г.). По новом географическом понимании словацких ученых разбивка плана может служить лишь одним аспектом классификаций типов (**Fekete**, 1947 г.). Витов указывает на опасность излишней дробности, заключающейся в классификации по формам поселений (Витов 1953, 37 стр.).

все они согласны с тем, что поселковые единицы, состоящие из разрозненных и расположенных на довольно большом расстоянии друг от друга домов, следует отделять от закрытого типа поселений: сел и городов.[2] Первый тип стоит несколько особняком, хотя планировка и играет некоторую роль в их определении. Поселения усадебного типа от остальных типов поселений отделяют еще и другие факторы, что позволяет нам считаться с ними, как с самостоятельной единицей.

Поселениями, расположенными друг от друга на довольно большом расстоянии и состоящими из отдельных домов, занимались представители различных областей науки. Их интересовали территория распространения, условия жизни, причины и время возникновения. Взгляды относительно двух последних вопросов так далеки друг от друга, как проблема далека от разрешения.

Данная работа не претендует на полное разрешение вышеуказанной проблемы, цель ее — объяснить причины возникновения поселений усадебного типа и высказать наши мнения относительно нескольких принципиальных вопросов.

Наши замечания, прежде всего, построены на Средне-Европейском материале, но можно предположить, что законы образования поселений усадебного типа, находящихся в других частях Европы, существенно не отличаются от первых.

Поселениями усадебного типа или единичного типа мы называем тот тип людских поселений, при котором отдельные жилые дома и связанные с ними постройки хозяйственного значения находятся довольно далеко друг от друга, на расстоянии 100 м, а иногда 1—2 км.[3] Поселения усадебного типа имеют одну очень характерную черту, которую можно считать общей для всех, несмотря на то, что имеется несколько исключений.

Поселения такого рода в условиях феодализма или капитализма, непосредственно окружены сельскохозяйственной зоной, таким образом место работы и место жилья тесно связаны друг с другом.

Поселения усадебного типа идеально объединяют в себе два важных критерия поселений: область работы и область жилья.[4] На поселениях земледельцев усадебного типа возле жилого дома видны покос, пашня и изредка, пастбище. Этот характерный тип поселений легко отличить от других закрытых форм.

[2] **Mendöl** деревенские поселения делит на 2 основных типа: усадебные поселения и деревни (**Mendöl**, 1954, 7—9 стр.).

[3] **Bátky, Magyarság Néprajza**, (Этнография Венгрии) I. 1941, 110 стр. **Györffy**, 1943, 31. стр., **Prinz**, 1922, 2. стр., **Mendöl**, 1947, 183. стр.

[4] Хорошее определение поселения дает **Mendöl**. По его мнению, «группа людей, место жительства и жизненное пространство вместе означают поселение». Под жизненным пространством он понимает место деятельности человека (**Mendöl**, 1938, 316. стр.).

Трудность представляют лишь так называемые серы (szer), вейлеры (Weiler), амо (hameau) и местечко, являющиеся поселениями переходного типа между поселениями усадебного типа и плотными замкнутыми поселениями.[5] Сер может состоять из 4—5 домов и в данном случае приближается к поселениям усадебного типа. Иногда же 20—30 домов образуют сер, который в этом случае представляет собой сплочение подобное селу, однако, эти дома не являются самостоятельными единицами, а 5—10 серов образуют село.[6] Величина сера, прежде всего, зависит от времени возникновения и от роста первой, поселившейся там семьи. Эти небольшие групповые поселения возникли в большинстве случаев, на основе поселений усадебного типа; жилые и хозяйственные здания потомков увеличивали поселение, состоявшее первоначально из одного дома.[7].

Поселение усадебного типа распространены почти по всему миру: как в Южной и Северной Америке, так в Африке и Азии.

В Европе они особенно часто встречаются на Британских островах, на Скандинавском и Балканском полуострове, по всей территории Бельгии и Голландии, на большей части Франции, в многочисленных пунктах Германии, в области Альп, на равнине реки По и в некоторых северных областях Советского Союза.[8]

Поселения усадебного типа одинаково известны в самых разнообразных физико-географических условиях, среди народов, отличающихся по культуре и языку, и, следовательно, для ознакомления с законами их возникновения необходим более глубокий анализ.

Ниже будет рассмотрено их положение только в восточной части Средней Европы.

В Польше поселения усадебного типа известны как на равнинных областях Севера, так и в южных областях Прикарпатья. Одним из важнейших центров поселений усадебного типа является область Картузи, на запад от Нижней Вислы. Довольно часто их можно встретить севернее Познани около Торуни, а также по обоим берегам Варты.

В Польше поселения усадебного типа, повидимому, довольно часто расположены по берегам рек, в результате чего они в виде широкого клина по рекам Висле и Варте проникают до средней Польши, где обычно поселения такого типа встречаются довольно редко.[9]

[5] В венгерском языке не создалось единообразной терминологии, связанной с этим типом поселений. Выражение «szerfalu» (деревня *сер)* применяет **Prinz** (1922, II. таблица.) Серы (szerek) в Алшоёршег соответствуют понятию вейлер (Weiler).

[6] **Györffy**, 1943, 33. стр.

[7] На трудность разрешения указывает то, что **De Martonne** не только серы в Ёршеге, но и мелкие деревушки в комитатах Зала и Шомодь причисляет к типу поселений амо (hameau). (**De Martonne**, 1931, 1, 109. стр.).

[8] Обзор о распространении дает **Demangeon**, 1927 и **Klute**, 1933.

[9] **Zaborski**, 1930, 87. стр.; **Schütze**, 1916, 197. стр.

По линии литовско-польской языковой границы, в Мазурии, на большей части водосборной площади Немана, этот тип поселения является господствующим. Подобное положение наблюдается и на русско-польской языковой границе, в Полесье и в Волыни, где значительная часть населения жила в поселениях такого типа.[10] В болотистой области Пригяти в недавнем прошлом как в польской, так и в советской областях доминирующей была та же форма поселений.[11]

Карпатский хребет в виде широкой ленты сопровождается поселениями усадебного типа. В Польше появляются они уже в предгорьях вместе с закрытыми поселениями, а мы часто встречаемся с растянутыми на несколько километров редко заселенными деревнями, которые в процессе развития и с ростом населения преобразовывались в селы, будучи первоначально поселениями усадебного типа. На словацкой стороне можно наблюдать полосу усадебных поселений, сопровождающих Карпатские горы, в высших сферах мы находим только эти поселения, а в нижних они смешаны с деревушками. Особенно значительное количество их около Бескидов, восточнее их меньше.[12]

Полоса распространения продолжается как на советской, так и на румынской территории. Развитые поселения усадебного типа мы можем наблюдать в области Мармарошских снежных гор, заселенной гуцулами. В Румынии характерные поселения усадебного типа имеются в Восточных Карпатах среди снежных вершин *Радна*, *Борго*, *Келемен*. Однако, в значительной мере рядом с ними встречаются поселения, которые ныне уже можно считать деревнями. Формы этих сгрудившихся или далеко протянувшихся вдоль рек деревень одинаково возникли из постепенного скопления отдельных домов.[13] Поселения димешских чангов и сегодня являются в большей мере поселениями усадебного типа, чем деревнями.[14] На юго-восточном конце Секейской Земли мы можем наблюдать поселения усадебного типа в незначительном количестве и серы Касонского бассейна первоначально также могли быть одиночными домами.[15] В южных Карпатах область *Терчварского* перевала является типичной областью поселений усадебного типа; закрытых деревень мы здесь не находим.[16] Это уже характерная

[10] **Zaborski**, 1930, 87. стр.; **Kyrle**, 1918, 121. стр.
[11] **Zaborski**, 1930, 92. стр.
[12] **Fekete**, 1948, 115. стр.
[13] Часто под давлением властей. **Prinz**, 1922, 3. стр.
[14] **Cs. Sebestyén**, 1919, 190. стр. Ни в коем случае нельзя принимать за типовую форму, потому что пашни не примыкают к жилому участку. Правда, они определенно не являются земледельцами и в связи с этим поселения отделяются от чикийских секейцев, которых считают деревенскими жителями. **Gunda**, 1956, 85. стр.; **Orbán**, 1870, II. 77. стр. По мнению **Gunda** и **Orbán** определенно являются поселениями усадебного типа. **Orbán**, B. упоминает еще о таких поселениях усадебного типа на Секейской земле, которые ныне уже замкнутые деревни.
[15] **Vuia**, 1937, 84. стр.; **Orbán**, 1868—1870, II. 53. стр.
[16] **Sebők**, 1908, 59—60. стр.

высокогорная область, заселенная часть ее находится на уровне 600—1300 метров над уровнем моря. Мы обнаруживали поселения усадебного типа западнее, на склонах гор Ретезати и Вулкана южнее Гацега, на склонах Меришога в долине Жил.[17] Поселения усадебного типа господствуют на последних отрогах Карпат, склоненных к Дунаю, но в высших сферах здесь так же как и по всей линии гор видны единичные дома пастухов, но рядом с ними мы находим несколько поселений земледельцев усадебного типа. Около подножий Сёреньских снежных гор в бывшей пограничной области, также есть поселения земледельцев усадебного типа, которые возникли, по мнению **F. Fodor**, под давлением военно-управляющих областей.[18]

Поселения усадебного типа изредка встречаются и в тех районах Чехословакии, которые непосредственно не относятся к Карпатам. Их число на территории Чехословакии незначительно и выше указанный тип не является господствующим.[19]

На территории моравии лишь в отдельных областях Восточных Карпат на земле мораво-влахов мы можем говорить о характерном типе разбросанных поселений.[20]

В Словакии основной областью распространения единичных поселений является территория на юг от долины верхнего Грона в горах Островские Вепры, где в широкой горной полосе, протянувшейся с Востока на Запад этот тип является господствующим.[21]

Небольшие поселковые единицы встречаются на территории между Гроном и Вагом.[22]

На обширных землях Большого житного острова на территории степных сел, разбросанные поселения встречаются спорадически.[23]

В Венгрии подобные поселковые единицы можно встретить в юго-западной Паннонии на подальпийских территориях в основном в областях Ваш и Зала, но здесь они не являются господствующим видом, а выступают как дополнение к сельским поселениям. Число их довольно незначительное если даже объединить их с поселениями типа вейлер, амо, сер, указывает на то, что находится на западной окраине поселковых единиц.[24]

Кроме этого к поселениям усадебного типа можно отнести и хутора, встречающиеся по всей Большой Венгерской равнине, несмотря на то, что

[17] **Vuia**, 1926, 37. стр.
[18] **Fodor**, 1930, 165. стр.
[19] **Pohl**, 1934—1935.; **Blažek**, 1951 г. карта.
[20] **Gunda**, 1956, 150. стр.
[21] **Fekete**, 1948, 115. стр.
[22] **Ethey**, 1943, 102. стр.
[23] **Fekete**, 1947, 14. стр.
[24] **Bátky**, 1926, 11. стр.

они отличаются от настоящих поселений и фактически являются добавочными поселениями.[25]

Последние формально соответствуют поселениям усадебного типа, но по генезису и социальной обстановке во многом отличаются от них.

Зарубежные ученые, которые недостаточно принимают во внимание подробности исторического развития и общественного положения, также причисляют хутора к поселениям усадебного типа.[26]

Это можно допустить с некоторой оговоркой, только в том случае, если иметь в виду морфологическое соответствие и не пренебрегать выделенными характерными чертами. Хутора, до периода возникновения коллективного сельского хозяйства, представляли собой характерную форму поселений на территории между Дунаем и Тиссой и на всей территории Затиссья, исключая несколько небольших участков. Наибольшей концентрации они достигли у городов Кечкемет, Кишкунфеледьхаза, Сегед, Ходмезёвашархей, Бекешчаба, к северной же окраине равнины число их постепенно уменьшалось.[27] Венгерские хутора образуют одну из самых больших сплошных областей поселений усадебного типа Европы, но где деревни и сельские города встречаются вперемешку с ними. С возникновением коллективного сельского хозяйства количество хуторов значительно уменьшилось и постоянно уменьшается.

В Румынии кроме Карпатской территории, о которой уже говорилось выше, крупные массивы поселений усадебного типа встречаются в Трансильвании в Островных горах. В высокогорных областях Бихор, Дялулуй и в Трансильванских Рудных горах, которые для человеческого поселения еще пригодны, исчезают замкнутые деревни и их место занимают «катуны» (**cătun**), которые представляют собой отдельные дома или группы домов типа сер.[28]

За последнее время на легко достижимом горном участке возник деревенский центр, где имеется школа, сельское управление и церковь. Деревню мы замечаем только тогда, когда поднимаемся на высоту 1000 м и обозреваем окрестность с живописно разбросанными домами.[29]

Согласно описанию прошлого века, в селе Маришел, расположенном в высокогорной области Дялулуй, территорию которой можно обойти за

[25] Мы согласны с **Erdei**, который хутора считает придаточными поселениями и разделяет их с поселениями усадебного типа. Высказанному выше противоречит то, что мы причисляем их к поселениям усадебного типа. Не принимая во внимание, что часть хуторов фактически является поселениями усадебного типа, современная система группировки носит формальный характер. Если иметь в виду только точки зрения относительно формы, тогда решение положительное, но с общественной точки зрения, отрицательное. Воззрения **Erdei** о придаточных поселениях см. **Erdei**, 1942, 37. стр.

[26] **Den Hollander**, 1947, или **Demangeon**, 1927 г.

[27] **Barabás**, 1950, 145. стр.

[28] **Moldován**, 1897, 63. стр.

[29] **Apolzan**, 1943—1945, 286. стр.

2 дня пути, дома располагаются разбросанно по всей окрестности, один дом от другого находится на расстоянии получаса ходьбы.[30]

В нем же упоминается несколько аналогичных поселений. Подобное же положение наблюдается в Трансильванских Рудных горах, где встречается ряд сел, состоящих из поселений усадебного типа.[31] Вышеуказанные поселения находятся в горнолесной зоне и в основном располагаются на вырубнях. Однако, в остальных частях Румынии, о которых не было речи, поселения усадебного типа не имеют особого значения. В Буковине, Молдавии, Олтении и Мунтении они встречаются лишь на южных и восточных склонах Карпат, все реже приближаясь к равнине, где единственным видом поселений являются деревни.[32]

Схематический обзор распространения поселений усадебного типа в восточной части Средней Европы показывает, что мы имеем дело с широко распространенным, во многих местах встречающимся, занимающим значительные участки видом поселений. Поэтому, понятно, имеется большая специальная литература, посвященная поселениям усадебного типа, а о времени и причинах возникновения их сложилось много гипотез.[33]

Первым кажущимся обоснованным предположением является гипотеза **Meitzen, A.**, который в поселениях усадебного типа видит наследие кельтов.[34]

Только из-за недостаточной осведомленности о распространении поселений усадебного типа **Meitzen** мог утверждать, что они возникли на тех территориях, где кельты слились с латинскими и германскими завоевателями.[35]

Как мы видели, поселения усадебного типа встречаются там, где не было найдено никакого кельтского наследства и их широкое распространение, подобно другим основным видам, полностью исключает их этническую связь. Понятно, что предположение **Meitzen**, основанное на огромном

[30] **Hazai utazók Erdélyben. Kolozsvár** (Отечественные путешественники в Трансильвании). 1942, 129. стр.

[31] **Alsófehér vármegye monográfiája.** (Монография комитата Алшофехер). **Nagy-Enyed**, 1899, 833. стр.

[32] **De Martonne**, 1931, I, 109. стр. См. еше **Mihăilescu**, 1927 г.

[33] **Ewers**, 1952, 254. стр. пишет о том, что поселения усадебного типа являются самой большой проблемой у немецких исследователей поселений.

[34] Лишь отчасти можем согласиться с **Mendöl**, который упрекает **Demangeon** в том, что не актуально в 1927 г. поднимать на щит кельтскую теорию. (**Mendöl**, 1935, 440. стр.). **Mendöl** имеет права в том, что в то время кельтская теория уже ушла в прошлое. Однако, если возьмем то, что **Schlüter** еще исповедал ее (**Hoops**, 1911—1919, I, 543. стр.), и **Lefèvre** ели изменяет ее (**Kéz**, 1921, 14. стр.), тогда и это не так саморазумственный. Однако теория **Meitzen** в 30-х годах была еще весьма эффективной, хотя и не с кельтской теорией, а национальными отчуждениями форм поселения. Экстремисты этнических специфик упирались в первой очереди на его. (См. — впрочем с серьезной эрудицией — труды **Mielke: Mielke**, 1923, **Mielke** 1927). На ошибочный взгляд **Meitzen** правильно показывает Витов 1953, 28. стр.

[35] **Meitzen**, 1895, I, 174—232. стр.

материале, оказало большое влияние на исследование поселений. В настоящее время можно говорить, совершенно определенно, что даже его исходная точка была теоретически ошибочна. Выводы, доходящие до глубокой древности, предполагали такую стабильность формы поселений, которая не могла быть общей. Конечно, нельзя отрицать относительную стабильность формы поселений, но это в основном зависит от производительных сил и производственных отношений и показывает изменение, происходящее в экономическом строе общества.[36] Определенные элементы могут пережить свою эпоху, но само поселение претерпевает изменения в процессе развития.

Schlüter, который видел, что нужно внести поправки относительно территории распространения поселений усадебного типа едва изменил учение Meitzen генезису эйнцелхофа и придерживался теории кельтского происхождения.[37]

Вслед за Meitzen и Schlüter, но независимо от них, многие ученые тоже склонны были находить характерные германские или славянские черты в поселениях усадебного типа и пытались доказать, что их распространение зависит от тех или других национальных влияний. Demangeon настойчиво боролся против тех теорий, которые первостепенное значение придавали этническим признакам в возникновении отдельных поселений.[38]

Другая группа ученых на первое место выдвигала географическую среду. Gradmann доказывал, что климат и растительный мир играет большую роль в выборе человеком мест поселений.[39]

Человек в зависимости от уровня производства приспосабливается к местным природным условиям, что доказывает второстепенность географических признаков.

С распространением металлических орудий поселенцы вторглись в густую лесную зону и стали осваивать ранее непригодные для обработки территории.

Выбор мест поселения определяется способом производства, в большей мере зависит от него сама форма.[40]

В начале этого столетия в болотистых местах Припяти находилось много поселений усадебного типа. Они в основном располагались на неболь-

[36] Что касается исторической движимости поселений, то сюда внес убедительный материал Hofer, который подходит к венгерским условиям (Hofer, 1955 г.). На формоменяющие влияния, получившиеся в результате вмешательства властей, мы далее упомянем несколько примеров из зарубежных стран.

[37] Hoops, 1911—1913 г. Lefèvre наряду с кельтским влиянием, считается и с римским и с франкским, но по сути дела соглашается с *Мейценом* (Meitzen, Kéz, 1921, 147. стр.).

[38] Demangeon, 1927. 14. г.

[39] Gradmann, 1906. г.

[40] Географ Major также не придает особого значения географическим факторам в возникновении плановых форм. Major, 1954, 181. стр. Также реальную точку зрения представляет Ciołek / (Ciołek, 1952 г.).

ших лесных опушках и сухих местах среди болот. Вызывает сомнение то объяснение, что здесь не возникли деревни будто бы потому, что на сухих местах не было достаточной для села похотной территории.[41] Венгерская аналогия выступает против этого предположения, которое в географических признаках ищет основную причину распространения поселений усадебного типа.

В болотистых местах Эчеди-Лап или на Малом и Большом Шаррете в Восточной части Венгерской равнины в таких же условиях образовывались замкнутые деревенские поселения и интересно то, что возникновение хуторов началось после осушения болот, хотя, согласно вышеуказанным предположениям, островки и сухие места в болотах будто бы способствовали образованию хуторов.[42]

Кажется, что горная местность, превышающая 500 м, благоприятствует возникновению поселений усадебного типа. Высокогорные области Средней Европы заполнены поселениями усадебного типа, которые являются здесь почти господствующим типом. Принимая во внимание, что это также и лесная полоса, можно поставить вопрос о взаимосвязи поселений усадебного типа с лесом. Предположение оправдывается и тем, что часто в болотисто-равнинной местности разбросанные дома возникали на лесных вырубках.[43]

Но основную причину нельзя искать в рельефных и растительных условиях, потому что при однообразном характере местности одновременно встречаются поселения усадебного типа и деревни. В высокогорных лесных местностях Словакии и Трансильвании от средневековья до 18. в. массами возникали на лесных вырубках деревни, состоящие из замкнутых рядов домов.

Однако, и на оголенном побережье Балтийского моря или на Большой Венгерской равнине наблюдается значительное распространение поселений усадебного типа.[44] Так, что причины возникновения коренятся глубже, а не в таких внешних признаках, как лес и рельеф.

Нельзя оставить без внимания и вопрос времени. На основании многих примеров, приведенных выше, можно подумать, что поселение усадебного типа возникло в новое время.

Если даже отвергнуть древне-германское, древне-славянское и кельтское происхождение поселений усадебного типа, то древности их все равно нельзя отрицать.

Demangeon поселения усадебного типа по времени делит на 3 периода: древние, средневековые и новые.[45] Локальное изучение также показано,

[41] **Kyrle**, 1918, 121. стр.
[42] **Molnár**, 1952 г.
[43] **Brandt**, 1919, 68. стр.
[44] **Essen**, 1931 г., **Szabó**, 1941., **Györffy**, 1943, 49—77. стр.
[45] **Demangeon**, 1927, 102—109. стр.

что можно и нужно расчленить поселения усадебного типа, возникшие в различные периоды. Во многих местах есть давно образовавшиеся и совсем молодые поселения.[46] Для того, чтобы создать хронологию поселений усадебного типа, необходимо тщательное локальное и историческое изучение. Общими аргументами нельзя мотивировать их старое или новое происхождение.

Ряд ученых подчеркивает значение экономических и общественных причин.

В областях Карпат и граничащих с ними территориях поселения усадебного типа в период их возникновения указывают на некоторую связь со скотоводством и непосредственно с влашским.

По мнению **Malaschofsky, A.**, эйнцелхофы и вейлеры (**Einzelhof; Weiler**) в высокогорных местностях встречаются только там, где поселялись или румынские элементы населения или скотоводческая культура указывает на какую-либо связь с влашскими элементами населения. Создается впечатление, что более сильным он считает общественное влияние нежели этническое, хотя последнее также считает возможным.[47]

Vuia в своей замечательной работе пишет о сосредоточенных поселениях земледельцев и о разрозненных поселениях пастбищных хозяйств.[48] Таким образом, скотоводческий характер жизни способствует возникновению поселений усадебного типа.

Факты говорят о том, что горное скотоводство часто объединяется с системой отдельных хозяйств.[49] Но и это не является исключительным объяснением. Известные новые и старые, горные и равнинные поселения усадебного типа, не связаны со скотоводческой культурой. Кроме того известны скотоводческие села, которые всегда являлись замкнутым видом поселений. Известно также, что новые и новейшие поселения усадебного типа в большинстве своем наблюдаются у земледельческого населения, как в Средней Европе, так в Скандинавии и Бразилии.

В Венгрии на возникновение хуторов самое большое влияние оказало земледелие. Для хозяйств, ведущих экстенсивное скотоводство, разбросанный вид поселения является обычным, и если ячейкой общества является семья, то возникают поселения усадебного типа. Если создается более крупная общественная организация, как, например, община или род, то в этом случае возникают более крупные формы поселений. В первом случае с таким образом жизни мы познакомились на примере влашских скотоводов, во втором — на примере кочующих венгров при вторжении в Карпатский бассейн или скотоводов азиатских степей.

[46] Хороший пример этого литовская территория. **Essen**, 1931, т. I.
[47] **Malaschofsky**, 1941, 186. стр.
[48] **Vuia**, 1937, 5. стр.
[49] См. **Weiss**, 1941., **Hołub—Paczewiczowa**, 1931 г. Из новейшей литературы: **Kopczyńska—Jaworska**, 1950—1951 гг.

Изучение связи поселений с общественным строем и имущественными отношениями только за последние десятилетия выдвинулось на передний план.

Со времени **Meitzen** исследователи изучают, как поселения усадебного типа зависят от крупных и мелких поместий. Определенное направление получил вопрос распределения земельных владений, а вопрос о праве собственном до сих пор не получил нужного освещения.

По этому поводу есть некоторые замечания, но этого недостаточно.[50] Были и положительные эксперименты, как например, у Терентьевой, но результаты их оказались схематичными. Она считает поселения усадебного типа латышей результатом феодального и капиталистического гнета, хотя господствующие классы не стремятся усложнять методы контроля.[51] Развал деревни и образование таким образом поселений усадебного типа всегда затрудняют работу органов управления, т. к. со стороны государственного аппарата всегда наблюдается стремление к централизации. В прошлом веке в Карпатах административной властью было сконцентрировано много поселений усадебного типа. Вместо дальнейшего рассмотрения вопросов, о которых много говорилось в литературе, мы хотели бы на конкретных примерах, основанных на локальном изучении, ознакомиться с возникновением поселений усадебного типа. Постараемся выбрать территории с различными местными историческими и экономическими особенностями и общественным устройством и попытаться выяснить, можно ли в различной обстановке найти сходные элементы, которые по возможности могут нас привести к более обобщенным закономерностям.

На наш выбор, к сожалению, влияет и то, что мы должны принимать во внимание предыдущие публикации, и можем рассматривать только такие территории, о которых уже есть какое-либо надежное описание местности и исторические материалы.

Сначала рассмотрим поселения усадебного типа Трансильванских Рудных гор в Румынии, о которых уже давно довольно много известно.[52] Как уже упоминалось, в Трансильвании в местности Островских гор находится самый крупный массив румынских поселений усадебного типа. В Трансильванских Рудных горах, выходящих сюда же, характерную группу составляют разбросанные поселения в районе Абруд.

Дома местностей Бучум, Соходол, Керпенеш, Мушка, Корна и т. д. разбросаны небольшими группами на большой территории. Их административно объединили в деревни, но во многих местах нет даже сельского центра, а улиц, замкнутых рядов домов еще меньше. Единица, называемая деревней,

[50] **Ebert**, без определения года, 6. стр.
[51] Терентьева, 1951 г.
[52] **De Martonne**, цитируемая книга обеспечивает достоверную публикацию.

делится еще дальше,[53] так например, части Бучума: Бучум Чербу, Бучум Поиэни, Бучум Саса, Бучум Сат, Бучум Мустари, Бучум Валеа Албе, Бучум Избита, находятся на расстоянии нескольких км друг от друга и каждые из них состоит из отдельных или небольших групп домов.[54]

Разбросанные дома и группы домов, так называемые катуны (**cătun**) располагаются на склонах, хребтах и в долинах высокогорных местностей. Местность относится к сосновобуковой полосе, которая поредела во многих местах от столетних вырубок. На Северо-Запад от этой местности в водосборном бассейне Северной части Ариашул встречаем такие же разбросанные поселения.[55]

Теперешний вид поселений был создан в средние века. Топонимика и археологические находки свидетельствуют о редком славянском поселении. В 1271 г. трансильванский соборный капитул получил этот участок, как незаселенную местность; первые известные поселения Абруд и Златна.[56] Эти два приисковых города находятся в центре экономической жизни окрестностей и заселяют местность, чтобы обеспечить шахты необходимой рабочей силой. Грамоты до конца 15. в. не упоминают о других поселениях на этой территории,[57] но все равно, хотя нет упоминания о селах, мы можем сделать предположение о небольшой населенности в 15—16 вв., т. к. регистрационные списки с опозданием на 100—200 лет упоминают о населении поселений усадебного типа.[58] По мнению **I. Tóth**, в 15—16 вв. под руководством кенезов началось переселение сюда румынских пастухов, которые в первую очередь обеспечивали потребность шахт.[59] Поселения образуются путем постепенного расселения, но о некоторых из них даже в конце 16. в. нет упоминания. Предыдущий образ жизни населения не исчез бесследно, хотя в 15—16 вв. они занимались выработкой руды так как в 17. в. упоминают эти поселения, как о «**possessiones valachicales**».[60] Это, наверное, выражало не только юридическое положение, а означило и то, что население наряду с принудительной горнорудной работой занималось и скотоводством. Это делается вероятным и потому, что эти владения влашского права обычно каждую 50-ую овцу приносили в дань. Начиная с 16. в. горнорудный район находился во владении трансильванского князя или казны, что не давало населению значительного изменения юридических прав.

[53] **Moldován**, 1897, 70. стр.
[54] **Alsófehér vármegye monográfiája** (Монография комитата Альшофехер) I. **Nagy-Enyed**, 1899, 833. стр.
[55] Об этой территории осведомляет нас отлично **Apolzan**, 1943 г.
[56] **Iczkovits**, 1939, 30. стр.
[57] **Iczkovits**, 1939, 30. стр.
[58] Для этой местности не доказано существование кочующих пастухов в 15. в. **Mályusz** (Ред.), 1941 г. карта.
[59] **I. Tóth**, 1951, 10. стр.
[60] **I. Tóth**, 1951, 10. стр.

Отдельные поселения возникали на лесных вырубках, и эту работу они проводили с помощью топора, или выжиганием.[61] В основном истребление леса в больших масштабах протекало в 17—18 вв. На вырубку и дальнейшее освоение участка обычно давал разрешение помещик. В златском горнорудном районе это проводилось без ведома помещика, разрешение давала сельская община. Эти сельские общины не скупились своими правами и не только местные жители, но и пришельцы могли получить их согласие.[62] Земля, полученная в результате вырубки, с небольшими ограничениями — к сожалению точно не знаем, что это значит — переходила во владение крепостного, а помещик различными способами при различных условиях мог ее отобрать.[63] В горнорудном районе, где была большая потребность в рабочей силе и нельзя говорить о нехватки земли, освоения лесных участков почти не проводилось. В жалобных петициях революционных выступлений об этом тоже не упоминается. Лишь в 1783 г. помещики отбирают у сельской общины право выдавать разрешение на лесную вырубку.[64] Этим естественно началось ограничение в осваивании земель.

В 17—18 вв. численность населения значительно повысилась, в результате чего осваивались новые вырубки, а старые расширялись. Освоение новых порубей проводилось за счет поселения пришельцев, а расширение старых — за счет увеличения прежних семей. Каждый строил жилой дом на вырубленном им самим участке, здесь же возводились хозяйственные постройки и тут же был расположен участок пахотной земли. С увеличением семьи возле старого дома для молодого поколения возводился новый и с возникновением нескольких поколений могли возникнуть небольшие группы домов. Так в Рудных горах появились групповые поселения усадебного типа, которые вдоль Ариешул называют крынгами (**crâng**), т. е. ветвями.[65] Крынг — это группа поселений из 2—3, иногда из 5—6 домов, название получала согласно фамилии той семьи, которая давала большую часть жителей. В крынге проживали обычно родственные семьи, но владения их были отделены друг от друга.[66]

В окрестностях Златны эти дома или группы домов назывались катунами (**catun**), название они могли получить также по роду занятий.[67] Возможности возникновения поселений усадебного типа были и в 20. веке, т. к.

[61] **Alsófehér vármegye monográfiája** (Монография комитата Альшофехер), I, 832 стр.
[62] I. Tóth, 1951, 55. стр.
[63] Szabó, 1947 г.
[64] I. Tóth, 1951, 104. стр.
[65] Apolzan, 1943—1945, 286. стр. Румынские названия поселений точнее можно было перевести на венгерский бокор «**bokor**» (куст).
[66] Apolzan, 1943—1945, 286. стр.
[67] Moldován, 1897, 62. стр. На смешение двух афактически однозначных указывает то, что в Блаенском селе поселения усадебного типа местности Хуньад называют катунами (**cătun**) и одинаково встречается название кранг (**crîng**) Stănculescu—Gheorgiu—Petrescu—Stahl, 1956, 112. стр.

после раскрепощения крестьян в 1848 году не было ни юридических, ни административных препятствий тому, чтобы кто-либо на своей земле, лежащей за околицей, мог построить дом. Поэтому старый обычай остался и до сего времени и окрестность сохранила характерный вид, сложившийся в предшествующие при возникновении поселений.

Самая характерная территория поселений усадебного типа в Польше — это Померания, в первую очередь, территория на Запад от Вислы между Бидгосцем и Гданском. Это типичный моренный край, полностью равнинный, который пересекают невысокие хребты, очень редко превышающие 200—300 метров. Тут расположено множество мелких озер — остатки ледникового периода. Вдоль всхолмлений высотою в 100—200 м тянутся совсем низменные территории, поверхность которых еле превышает уровень моря, а большей частью это болотистые участки. Самой большой сплошной низменной территорией является устье Вислы.

В долине Вислы первые поселения усадебного типа возникли до голландской колонизации.[68] Zaborski, B. относит возникновение первых поселений к несколько более позднему времени. По его мнению, возникновение поселений усадебного типа является следствием голландской колонизации.[69] Здешние поселения усадебного типа и тогда, и позже нельзя считать единственным видом поселения, т. к. исключая несколько небольших территорий, они встречались вперемежку с деревнями. Наблюдается довольно большое колебание поселений по форме. Часть поселения усадебного типа перерастают в вейлеры и даже образуют целые деревни, точнее говоря, замкнутые поселковые единицы распадаются путем переселения жителей. Наряду с этим с экономической и общественной точки зрения положение очень дифференцировано. Поселения усадебного типа возникли а в последние 100-летия средних веков, главным образом фольварки (folwark) и фермы, которые были размещены монастырями на своих землях, с целью внедрения передовых сельскохозяйственных методов.[70] Эти фольварки нельзя рассматривать как крупные сельскохозяйственные предприятия, это в основном мелкие сельскозяйственные поселения крестьянского уровня, которые находились во владении монастырей.[71] В это же время промышленная деятельность способствует возникновению поселений усадебного типа. Вокруг Гданска функционировало много сыродутных печей, которые получали топливо из обширных лесов Померании. Сыродутные и известкообжигательные печи и окружающие их дома уже были во времена средне-

[68] Kiełczewska, б. г., 2. стр.
[69] Zaborski, 1930, 87. стр.
[70] Kiełczewska—Zaleska, 1956, 121. стр
[71] Например, у тюнитского аббатства в 12. в. было 27 таких хозяйств, из них на семи хозяйствах проживало по одной семье, на шести по две, на четырех по три, на восьми по четыре семьи, т. е. их можно считать поселениями усадебного типа из фольварков (folwark) только два достигают размеров вейлера (Weiler). Missalek, 1913, 611. стр.

вековья хотя и не упоминаются в судебных протоколах — регестах. Названия они получили только в 17—18 вв., когда уже началось их преобразование в деревню, но в нетронутых частях леса и после этого еще возникали новые обжигательные печи, таким образом возникновение таких поселений усадебного типа происходило непрерывно, хотя территория их менялась.[72]

Названия поселений, возникшие в 17. веке из личных имен людей, свидетельствуют о том, что сами поселения по размеру были небольшие, в 1—2 дома.[73] Помимо увеличения населения, текучесть больших поселений объясняется еще и тем, что на этой территории в 16. в. наблюдалось стремление к переделу помещечьих земель.[74]

Несомненно доказано наличие поселений усадебного типа на нашей территории в предыдущие века, даже и в случае неорганизованности земледельческих поселений, однако, число поселений усадебного типа стало значительно расти начиная с 18. в. и достигло наибольших размеров в 19. в. **Zaborski** ищет связь между этим процессом и возникновением единоличного крестьянского владения, хотя — это очень поучительно — последнее начинается в период расселения.[75] Наблюдается в основном 2 разновидности в возникновении этих поселений усадебного типа. Хозяин выселяется за деревню в свое владение и там возводит дом и хозяйственные постройки. В старой деревне остаются только те, чьи земли расположены близко, а также кустари, ремесленники и меньшая часть безземельных. Замкнутое поселение, по сути дела, распадается и на околице находится ряд одиночных домов на большом расстоянии друг от друга, расположение которых зависит от величины и формы парцел.[76]

В венгерской обстановке с первого взгляда ясно, что первоначальным условием возникновения таких поселений является размежевание земли, которое сосредотачивает мелкие участки и обеспечивает единство владения. Но до 19. в. мы не можем говорить о таком виде размежевания. Имущественные условия польских деревень создавались иначе, чем у венгерских. Исследователи поместий в Польше говорят о 2-х типах деревень и такое же положение существует вдоль Вислы. Есть деревни, образовавшиеся на основе «немецкого» и «польского права».[77] «Польское право» основывается на общем владении землей, нет возможности личного наследства. Таким образом земли сельских общин постепенно разделялись.[78] Вопреки этому «немецкое право» делает возможным наследство владения, что как раз в

[72] **Kiełczewska—Zaleska**, 1956, 121. стр.
[73] **Kiełczewska—Zaleska**, 1956, 127. стр.
[74] **Zaborski**, 1930, 33. стр.
[75] **Zaborski**, 1930, 88. стр.
[76] **Zaborski**, 1930, 88. стр.
[77] **Kiełczewska—Zaleska**, 1956, 38. стр.
[78] О положении деревень, возникших по «польскому праву» дает сводку **Biskup M.** (**Biskup**, 1956. см. **Meitzen**, 1895, II. 257. стр.)

северо-восточных немецких областях часто препятствует разделу земли, т. к. земля переходит к одному наследнику, а остальных каким-либо другим путем необходимо удовлетворить.[79] Т. к. исследованные территории долгое время находились под немецким управлением, понятно большое влияние «немецкого права». **Biskup** доказал, что на запад от Гданска в северной части исследованной территории большая часть поселений возникла на основе «польского права». А вопреки этому число их на юг между Косцешиной и Тухолой незначительно, повидимому, «немецкое право» здесь было господствующим.[80] В новое время разница между 2-мя правами сглаживается, но влияние их не исчезает полностью. Для нас сейчас важно, то, что в обоих случаях было возможно сохранить полученную территорию в больших единицах, что делало возможным выселение из деревни на имения, сохранившиеся целиком.

Поселения усадебного типа создали другую возможность эксплоатации еще необработанными землями. В 18. в. получение лучших земель для обработки было сильно ограничено и таким образом основная ориентация была на малоплодородные почвы. Содной стороны, до сих пор не очень обрабатываемые, болотистые водянистые, пойменные, с другой стороны не плодородные пустыни, протянувшиеся от Битова до Нове в 19. в. предоставляли возможность осваивания новых земель. Тогда заселились поселениями усадебного типа устье Вислы, и те части нижнего течения реки, которые большую часть года находились под водой.[81] Водоосушительные работы после этого еще более расширили используемую территорию. Крупные имения местности путем дробления или арендации преобразовались в крестьянские имения и долговременно арендуемые хозяйства, на которых тоже образовались поселения усадебного типа.[82] Таким образом вес самотница (**wies, samotnicza**) [**Einzelsiedlung**] территориально распространилась, таким образом новые территории были пригодны для людских поселений. Распад многих деревень был частичным и так замкнутые и разрозненные поселения в окрестностях были смешаны.

В Чехословакии один из самых характерных видов поселений усадебного типа встречается в горах Островские Вепры в первую очередь вблизи Детвы. Самым типичным является детвийский, но также встречаются они в окрестных селах, как например, в Очове и Гриньове.[83]

Детвийские разбросанные поселения, которые одинаково называют лаз, копаница и саллаш (**láz, kopanica, szállás**) разбросанно или группами можно найти на окрестных 40 000 хольдах. Сельский город, лежащий у

[79] **Mattyasovszky**, 1904, 63—131. стр.
[80] **Biskup**, 1956. карта.
[81] **Zaborski**, 1930, 88. стр.
[82] **Kiełczewska**, б. г. 3. стр.
[83] **Márkus**, 1943, 122. стр.

подножья горы Поляна, высота которой 1459 м., располагается в горно-лесистой местности. В окрестности лазов в прошлом веке находились большие вырубки. Главным источником прибыли населения было скотоводство, но в середине прошлого века редко уменьшалось поголовье овечьего скота, насчитывающее ранее до 60 000 голов.[84] Развито было лесное, древообрабатывающее ремесло и изготовление орудий труда. Переписки 18. в. показывают, что и земледелие играло значительную роль.[85]

Детвийские поселения состоят из 2-х частей: из городского центра, представляющего собой замкнутый квартал с ровными улицами с плотно примыкающими друг к другу домами и из зданий, разбросанных вокруг. Мы не уверены в том, какая часть образовалась первоначально. Название Детвы встречаем довольно позднее, впервые лишь в 1638 г. и после этого она фигурирует, как значительное поселение. В ее развитии несомненно сыграла роль организационная деятельность помещика.[86] Вопреки этому можно предположить, что вокруг нее и ранее были поселения усадебного типа, в 1653 г. уже говорится о них, и мало вероятно то, что молодое поселение роится. Характерные черты добавочных поселений видны тут, так же как у венгерских хуторов. Первоначально на лазах большей частью были постройки хозяйственного назначения: конюшня, хлев, кормовые хранилища, в крайнем случае, только для живущего там батрака или для молодого хозяина и его семьи строились жилые помещения.

Власти не разрешали хозяевам переселяться, поэтому только члены семьи или батраки жили там постоянно, а хозяин содержал дом в городе. Хотя известны и такие люди, которые вопреки запрету, совсем выселились в лазы. В прошлом веке довольно быстро произошел процесс преобразования этих копаниц в жилые поселения, и из-за густой застройки внутренних частей власти не были против выселения. В расположении домов и лазов никакого определенного порядка не чувствуется.[87] В некоторых местах вдоль проселочных дорог, приспосабливаясь к рельефу местности, а в других местах в одиночку или небольшими группами встречаются постройки. На вершине, на склонах холмов, в долине одинаково могли строиться лазы.

Первое несомненно достоверное данное о детвийских лазах известно с 1653 г., когда в грамоте о кутавих салаш (**kuthawich szalas**) упоминается о нем как о межевом пункте. Данные в грамоте «**ad certum tugurium, vulgo Kuthawich szalas**» дают возможность предположить, что речь ведется о

[84] **Medveczky**, 1905. г.
[85] **Medveczky**, 1905, 155. стр.
[86] **Medveczky**, 1905, 23. стр.
[87] В комитатских монографиях конца прошлого века мы видим лишь отражение официальной точки зрения, когда они пишут, что жители лазов — полудикие разбойники, которые строят свои дома в возвышенных местах, откуда быстро замечают приближение властей, похищенные вещи прячут и спасаются. Это непонимание присуще властям того времени. **Grünwald**, 1891, 8. стр.

постройке не временного назначения, иначе оно не могло бы быть надежным межевым пунктом.[88] Тут же есть упоминание еще об одном лазе.[89] Кажется, что в это время понятия лаз и салаш довольно различны. Салаш означает жилое место или, по крайней мере, оснащенное постройкой, а лаз — лишь территорию, освобожденную в результате вырубки и взятую во владение. В дальнейшем эти два понятия постепенно смешиваются. В средние века под обширной территорией, частью именуемой лазом, естественно можно понимать вырубленную лесную поляну с лугом или с пашней.[90]

О происхождении словацких поселений усадебного типа в 17. в., а м. б. и в 16. в. свидетельствует мнение **Снотек**, который причину возникновения копаниц видит в том, что под давлением турок население уходило на Север, где в результате этого численность населения возрастала.[91] Для определения времени их возникновения нужны более обоснованные исторические исследования. Тот факт, что в результате пожара 1779 г. в верхних лазах сгорело 13 домов, указывает на то, что число их в это время было довольно значительным.[92] 50 лет спустя по поводу одной визитации во всей окрестности было перечисленно 367 лазов, под которыми в это время следует понимать поселения усадебного типа, оборудованные жилыми или, по крайней мере, хозяйственными постройками.[93] Или данные **Fényes** неполные, или в это время прекратилось переселение на лазы, потому что в указатели с названиями поселений, изданном два десятилетия спустя упоминается лишь 363 лаза. Конкретнее говорят те данные, по которым в городе проживало 1958, а на лазах 3537 лиц.[94] В середине прошлого века больше половины населения проживало в разбросанных поселениях. К сожалению, нет точных данных, как в дальнейшем выглядело это соотношение, и что к концу столетия из 17 000 жителей сколько проживало в городском центре и сколько на лазах.

Можно предположить, что размежевание, проведенное в 60-х гг. — как в других местах — так и здесь, ускорило появление поселений усадебного типа.

Прирост населения, хотя и играл роль в возникновении детвейских лазов, как утверждает **Снотек**, тем не менее это само по себе не объясняет

[88] **Medveczky**, 1905. 1-я грамота. **Medveczky** и в других местах, напр. стр. 11, ссылается на это данное, но упоминает «kul'havých salas».

Не распространяется это данное на мразницы (mraznica) расположенные на полянах и лугах помещения для сохранения сена представляют собой деревянную избушку без дверей.

[89] „. . . exinde descenderunt ad vallem Misskovichi Laz nuncupatum." **Medveczky**, 1905. см. грамоту № 1.

[90] **Belényesy**, 1955, 62. стр.

[91] *Československá Vlastivěda*, II. *Praha*, 1936, 152. стр.

[92] **Medveczky**, 1905, 61. стр.

[93] **Medveczky**, 1905, 155. стр.

[94] **Fényes**, 1851, 257. стр.

причину их возникновения. В таком случае образовались бы везде поселения усадебного типа, т. к. везде был прирост населения. **Снотек** еще добавляет, что берут под обработку еще неосвоенную территорию. Это положение стоит рассмотреть подробнее. Детва, как часть владения Веглешского поместья, относительно недавно, в 1811 г. приобрела название сельского города. До тех пор это село в правовом отношении ничем не отличалось от других сел владения, лишь было в более выгодном положении, т. к. его граница имела большие размеры. Увеличивающееся население не было вынуждено раздроблять землю, как это было в малоземельных областях. Предприимчивые люди, нуждающиеся в земле, в одном пункте местности занимали участок леса, вырубали его и там поселялись. **Grünwald** пишет, что на территории Веглешского поместья в конце прошлого века было 15 000 человек, живших на вырубках. В предыдущие века те, которым не доставлялось земельного владения в деревне, с разрешения помещечьего управителя, вырубали участок леса и там поселялись. Часто разрешение управляющего было не обязательным, многие и без этого проводили вырубку.[95] Известно, что право наследства на земли, полученные в результате вырубки, даже в период крепостничества было довольно прочным, т. к. право наследия помещик довольно редко отбирал у крепостных.[96] Прочность права на имение побуждало крестьян получать земли на вырубках. Лишь капиталистическое развитие сельского хозяйства принесло изменение, с возникновением фермерского хозяйства, помещик старался распространить свою власть на земли, полученные в результате вырубок, но это не внесло изменения на вид поселений. Если к прочности права на владение прибавить еще и то, что полученные и вырубленные участки леса находились в отдаленном пункте местности, и поселения таким образом располагались далеко от административного центра, были еще и другие преимущества. Дело в том, что в отдаленных местах легче можно было уйти от части феодальных нагрузок. Именно поэтому местные власти запрещают выселение хозяев, но ничего не имеют против того, чтобы хозяйственные предприятия были удалены. Верховные органы власти еще меньше вмешивались в эти дела и, когда в конце 18. века королевский управляющий совет интересуется у комитатов о поселениях усадебного типа, то власти комитата Зойом дают отрицательный ответ. Следовательно, они даже не знали об их существовании и это никогда не являлось для них проблемой.[97]

Оседание на территориях, освобожденных от леса, давало стремящейся к этому части населения такой вид частного владения, который был выгоднее всех других возможных. Хотя частное владение при феодальных условиях,

[95] **Grünwald**, 1891, 6. стр.
[96] **Szabó**, 1947 г.
[97] **Országos Levéltár** (Государственный архив) **Htt. llt. Acta sec. ref. 1780.**

по идее, было ограничено, на деле это ограничение значило налоговое обложение. Правда, при освобождении участка от леса нужно было провести громадную работу, но добровольность мероприятия указывает на то, что результат был выгодным. В глубине леса вдалеке от эксплоататорской власти выявлялись и другие преимущества. Дары леса — дикорастущие растения, дерево, дичь, если даже не без ограничений, то по крайней мере без контроля находились в их распоряжении. В Детве в 18. в. была 3-х степенная система эксплоатации, но это было распространено главным образом на земли, лежащие вокруг деревни, и вряд ли на лазы.[98] Убыткам, происходящим из связанной обработки земли, жители поселений усадебного типа не подвергались. Таким образом понятно, что число их постоянно росло и к середине прошлого века населенность их была больше чем во внутренних частях. Там, где сельские земли не были обширны, и где не было возможности приобретения новых, свободных земель, поселения усадебного типа не возникли.

После раскрепощения 1848 г. среди новых имущественных отношений преимущественно полученное право совсем не поощряло на выселение. Хозяйственные факторы в это время резко выдвинулись на первый план. **Medvecky** пишет, что детвийский человек, если есть возможность, переселяется в лазы. Причиной этого, по мнению местных жителей, были тамошние большие земли.[99] А кроме того рациональное производство предусматривало экономию времени, которое раньше уходило на передвижение, перевозку навоза и сельско-хозяйственных продуктов. Рационализация производства — это общий процесс. Размежывание сосредоточило разбросанные мелкие мнения и многие могли теперь переселиться на место сельско-хозяйственных работ, чего они не могли сделать ранее из-за разбросанности своих участков. Таким образом вплоть до коллективизации прирост детвийский копаниц (**kopanic**) имел строгую экономическую основу.

С формальной точки зрения детвийские лазы состояли из единичных домов, с одной стороны, и небольших групп домов с другой. **Kubijowyč** пишет, что из словацких поселений усадебного типа лишь только в Детве наблюдаются группировки домов.[100] Именно поэтому он считает их отдельным типом. Группировка поселений усадебного типа является результатом чрезмерного развития, и таким образом полностью понятны причины этого. Детвийские лазы обладают самым значительным историческим прошлым, и из поселений усадебного типа можно их считать постоянными словацкими поселениями, т. е. не связанными с кочевым скотоводством. Чрезмерное развитие — это последствие дробления земель, относящихся к отдельным

[98] **Széchényi kvt. kézirat** (Библиотека. Рукопись). ***Conscriptio regnicolaris possesionum colonorum.*** Com. Zoliensis.
[99] **Medveczky**, 1905, 156. стр.
[100] **Kubijowyč**, 1930, 105. стр.

домам, которое закономерно влечет за собой постройку новых домов и довольно близко друг к другу на протяжении многих поколений в большинстве случаев возле домов для потомков строятся новые дома и так со временем возникают небольшие группы домов. Согласно взглядам **Márkus** в этом мы не видим этнических черт как **Kubojowyč**.[101] Как видно, развитие до сегодняшнего дня достигло того, что группы домов — серы — по численности превышают единичные дома, потому что **Fekete** детвийские копаницы причисляет к типу виеска (**wieska**) (деревушка), которая соответствует вейлеру и амо.[102] Правда, что он понятие виеска понимает довольно обширно и в него помещает группу слегка разбросанных домов. Суть в том, что детвийское положение тоже указывает на трудность отличия поселений усадебного типа от серов (вейлеров).

Наконец, из темы исследования хуторов, мы возьмем в качестве венгерского примера поселение с привилегированным правом — Сегед —, развитие которого дает возможность изучить различные влияющие факторы. Крепостные деревни, кунские пастушьи аренды, первоначальные городские владения, купленные, выкупленные и дарованные земли, относящиеся к городу, юридически создали различные условия для возникновения хуторов. Сегед и его окрестность — характерная часть Большой Венгерской равнины, эта часть является сплошной равниной с разницей уровня в несколько метров, которая достаточна для того, чтобы возникло чередование заливаемых и незаливаемых участков. Очень бедная лесом местность в 14—15 вв. обладала чрезвычайно развитым сельским хозяйством, которое в период турецкого ига временно пришло в упадок, а в 18. в. снова стало ведущим.[103] Город окружали обширные степи, на которых отчасти занимались распространенным экстенсивным скотоводством и отчасти земледелием. Почвенная карта окрестности также свидетельствует о большом разнообразии. Наряду с песчаными, глинистыми, смешало песчаными почвами большие территории занимали чернозем и лесс. Только меньшая часть находилась под непригодными солончаками.[104] 10-тысячное население начала 16. в. во время турецкого ига значительно сократилось и даже в 1720 г. не насчитывало 5 тыс. Рост численности населения, начиная с этого времени равномерен, так в 1787: 21 749, 1850: 50 244, 1910: 118 328.[105] Вопрос городской привилегированности сельского хозяйства в течение всего времени играл важную роль, еще и в 1930 г. примерно 40% населения было занято в сельском хозяйстве на территории 150 000 новых хольдов.

[101] **Márkus**, 1943, 123. стр.
[102] **Fekete**, 1947, 15. стр.
[103] Правильным доказательством развитого земледелия в средние века является работа **Szabó, I.** 1954 г.
[104] **Szücs**, 1914, 90. стр.
[105] **Thirring**, 1938, 84. стр.

В Сегеде первые следы хуторов появляются во второй половине 17. в. с конца турецкого ига, но число их в первые два десятилетия было незначительно.[106] Только с конца освободительной борьбы под руководством **Rákóczi** начинается организованное выселение, так что к середине столетия было возведено немало построек в окрестности.[107]

К концу столетия дома густо усеяли местность и число их достигло 1000.[108] Рост их продолжается до последнего времени — точнее лишь до коллективизации сельского хозяйства, потому что в 1880 г. из 73 676 жителей 27 789, в 1930 г. из 135 071 жителей 45 450 проживало на хуторах.[109] Это означает то, что население, живущее на хуторах, составляет именно ту часть, которая занимается сельским хозяйством. Две категории, хотя и не точно, но соответствуют друг другу. Отдаленные пункты разветвляющейся сегедской окрестности находились в 30—40 км от города. На таком расстоянии, естественно, нельзя было выходить для обработки земли, в крайнем случае, эту территорию могли использовать под пастбище. В течение 18. в. в основном были разделены находящиеся здесь пастбища. В начале века в моде была система свободного занятия земель. Это означало то, что если кто-нибудь из жителей города находил необработанную или не находящуюся во владении землю, свободно мог ее занять и обрабатывать. О занятии земли нужно было сообщить органам городской автономии, которая это принимала во внимание.[110] Во 2-ой половине века уже почти нет возможности на свободное занятие земли. И началось, таким образом, деление земель, находящихся во владении — что здесь называлось участком земли. Участок земли телек, саллаш (**telek, szállás**) обычно были лугами или пашнями, обширный кусок которого одна семья могла обрабатывать экстенсивным методом земледелия.[111] На территориях, уменьшившихся в

[106] Несколько данных 17. в. дают возможность предположить о том, что образование вокруг хуторов относится к периоду турецкого ига или, по крайней мере условия для этого уже сложились. **Okmánytár a hódoltság történetéhez Magyarországon** (Сборник актов периода покорения турками Венгрии.) II. **Pest,**, 1863, 339. стр.

[107] **Reizner**, 1899, I, 320—321. стр.

[108] См. акт-приложение к военной карте времени Иосифа II-го, что явно подтверждает это.

[109] **Krúdy**, 1931, 18. стр. (Мадьярский статистический бюллетень), т. 88. **Budapest**, 1932, 429. стр. Сравни с **Tajti**, 1956 г.

[110] «Благородный Господин Имре Заффири, адвокат, подобно вел себя в отношении свободного поля, находившегося между известной Кечкеметской дорогой, холмом Шоша Пала и приютами Берецка Яноша, Кекеша Яноша, Зараки и Сюча Петера, чтобы он мог взять это поле для себя, наконец, это свободное поле отдается в распоряжение его Милости». **Szeged város** Ilt. (Государственный архив. Сегед). Tj. 234. 1726. В это время многие обращаются к совету за письменным удостоверением, что прежде нанятые земли находятся в их собственности. Удостоверение они получают о занятии участковых земель. См. еще **Vincze**, 1942, 11. стр.

[111] Миклош Хорват, Михай Мадра и Геци Мадра получили решение суда в отношении участка Секшош (**Széksós**) (Солончаки), чтобы в этом году они убрали скошенное совместно». **Szeged város** Ilt. (Государственный архив. Сегед). **Tan. Ir.** 1726. Тогда еще редко упоминается о том, что на участке была бы пашня, но через несколько лет все чаще.

результате дробления, осваиваются интенсивные методы обработки земли, для чего необходимо постоянное пребывание там. Как мы уже видели, выселение на земельные участки (телек) уже в конце 18. в. достигло значительных размеров, что в то же время указывает и на уровень обработки.

На окраинных участках земли нужно было возводить постройки, чтобы урожай или, по крайней мере, большую часть его можно было хранить и чтобы был приют для находящегося там, хотя бы зимующего скота и, не в последнюю очередь, для работающих там людей. Данные конца 17. в. говорят о молотьбе и зимовках, проведенных на саллашах.

В примитивных условиях это не делало необходимым возведение постоянных построек. Так как политическое и экономическое положение в 20-х гг. 18. в. консолидировалось, то для владельца или для батрака возводили жилое помещение. С увеличением значения сельского хозяйства, точнее повышается интенсивность обработки и все больше и больше времени нужно проводить на землях. Таким образом стало необходимым строить на хуторах хорошие здания, подобно зданиям на внутренних поселениях. Этот процесс протекает и заканчивается до конца 18. в.[112] Естественно, что тогда еще не на всех саллашах были возведены постройки, так как это зависело от индивидуальных условий. Во всяком случае характерно то, что самые первые хутора возникли не в самых отдаленных а на находящихся неподалеку от города саллашах, которые довольно быстро были заселены. Этот факт свидетельствует о том, что далекое расположение земель это один, но не самый важный фактор возникновения хуторов.

В первоначальном периоде развития сегедских хуторов в 18. в., что впрочем соответствует всей Большой Венгерской равнине, они не являлись постоянным местом жительства. Лишь только во время больших летних работ находилась там семья и если зимовал скот, то неженатый сын или батрак оставался с ним на зиму. Хозяин лишь по мере надобности выходит на хутор, чтобы сделать свои дела, проверить тамошнюю деятельность, а постоянное место жительство его находилось в населенном пункте. В конце 18. в. начинается постоянный процесс выселения и за одно столетие становится полным. В Сегеде не возник прочно такой тип людей, которые жили сразу в 2-х местах, что часто наблюдается во многих местах Большой Венгерской равнины, т. е. семья время от времени переселяется из деревенско-городского жилья на хутор и обратно.[113] Естественно и здесь мы находим хозяйственное единство, состоящее из стариков, проживающих в городах, и молодых — на хуторах. Это означало то, что последние (молодые) хозяй-

[112] Характерно, что для интенсивного сегедского земледелия уже в 1847 году двоякий и совместный урожай пшеницы с трудом превышает количество кукурузы. Большое значение имел картофель, фрукты, в первую очередь виноград. **Reizner**, 1900, III, 431. стр.

[113] **Tömörkény**, 1904; **Benkő**, 1939; **Bálint**, 1936; **Buday**, 1930 г.

ничали на земле старых и взамен пользования заботились об их содержания. Этот вид поселения был очень характерен для Сентеша, Сарваша, Калоча и для многих других мест. Кроме материальных факторов он означал еще возможность родственных взаимоотношений, присутствие на различных праздниках, обучение детей и т. д. Для Сегеда это было не настолько типично, потому что сравнительно быстро произошло выселение на хутора. Поэтому Erdei причисляет Сегед к переросшим хуторам, это означает, что последние стали постоянными поселениями, т. е. поселениями усадебного типа, и нити, связывающие их с центральным ядром, совсем слабые, не так как у обычных хуторов, где были сохранены оба места жительства.[114]

С прекращением свободного занятия земель не прекратился рост численности земельных участков — телеков. Во владении города остались еще обширные общие имения, из которых время от времени выделяли по одному куску из за это нуждающиеся платили определенную сумму городу. В большей мере проводилась продажа низко качественных земель и на них жители разводили много виноградников и фруктовых садов.[115] Еще и после продажи земель в 1850 г. во владениях города находилось 64 000 новых хольдов.[116] Во второй половине прошлого века город воздерживался от продажи и установил, так называемые «30-ти летние земли», т. е. долгосрочные аренды, которые, однако, были сравнительно большими целыми парцеллами, где можно было построить хутор. В 1854 г. с 260 земледельцами города заключает такой договор, по которому среди желающих делят 12 новых хольдов доброкачественных земель в качестве долгооплачиваемой аренды.[117] И выселенные на эту землю переселяются на постоянное жительство, связь их с городом такая же, как и у поселений усадебного типа. Территория, застроенная хуторами, увеличивается настолько, что распространяется почти на всю окрестность и также на черноземную полосу, находящуюся вблизи города. Исключением являются лишь постепенно сокращающиеся пастбища.

В наше столетие значительно уменьшилось количество земель в окрестностях города, которые можно приобрести, и в большой мере наблюдается дробление хуторных владений. На хуторах Верхнем и Нижнем (Фельшё и Альшо) средний размер земли был в 12,9 новых хольдов; самый маленький средний участок на хуторе Сатьмаз был 8,5 н. хольда, побольше на хуторе, Балаштья — 27,4 новых хольдов.[118] Относительно большое число хольдов предыдущего хутора получено за счет причисления туда пастбища. В сущности хуторские парцеллы были довольно маленькими. Мелкие землевла-

[114] Erdei, 1942, 216. стр.
[115] Reizner, 1900, III, 427. стр.
[116] Reizner, 1900, III, 428. стр.
[117] Reizner, 1900, III, 434. стр.
[118] Szücs, 1914, 122. стр.

дельцы кроме цельного куска земли, на котором стоял дом и хозяйственные постройки, другой земли, как правило, не имели. Последствием большой аграрной плотности было переселение в другую область страны, в первую очередь на слабо заселенные территории Бачки, где многочисленные села были пополнены за счет выроившихся из Сегеда.[119]

Городская администрация для облегчения управления разбросанными хуторами, за исключением черноземных частей и областей левобережья Тиссы, организовала 16 территориальных единиц, называемых капитаньшаг (**kapitányság**), которые подразделялись на округи. В округах были созданы небольшие хуторские пункты, где находилась школа, церковь, магазин, сельское управление и вокруг них в нашем веке уже можно наблюдать группирование домов, и два-три из них достигают замкнутости типа деревенских поселений. Для возникновения хуторов вокруг Сегеда — вопреки более редко расположенным хуторам других мест — характерна частота и густота. Это сгущение, в большей степени, проводилось вдоль дороги, но еще не достигло степени нагромождения.[120] Путь развития между двумя мировыми войнами власти видели в укреплении хуторских центров; так со временем создаются такие замкнутые деревенские центры, к которым примыкают поселения усадебного типа. В окрестностях Сегеда до этой поры создавались такие значительные скопления, и часть их до нашего времени отделилась от города и вступила на путь самостоятельной деревни.

На основе четырех примеров, показывающих основные черты возникновения поселений усадебного типа, нам в заключении хотелось бы для дальнейшего исследования извлечь несколько более обобщенных выводов. Эти положения, естественно, мы сравним с тезисами, предыдущих исследователей о возникновении поселений усадебного типа, и своими, здесь не указанными, опытами.

В первую очередь — согласно большинству новых исследований — возникновение поселений усадебного типа — это результат сложного общественного процесса, который нельзя свести к влиянию лишь одного фактора. Возникновение их само по себе не объясняет ни географических, ни этнических факторов. Значение того или другого общественного фактора может быть непостоянным, влияние их можно уточнить лишь только в результате конкретного изучения, нельзя упускать из вида, что поселения усадебного типа даже на одной и той же территории могут быть различного возраста и в условиях их возникновения играли роль различные силы.[121] Всегда нужно уточнять время возникновения поселений усадебного типа, лишь только имея это в виду, можно поместить их в соответствующую исто-

[119] **Eperjessy**, 1944—1945, 420. стр.
[120] **Krúdy**, 1931, 20. стр.
[121] **Demangeon**, 1927, 102—105. стр.

рическую обстановку, в которой можно выяснить условия их возникновения.

Но не исключаем возможности обобщения. В интересах этого нужно делать различия:

1. *между причинами, создающими условия возникновения поселений усадебного типа;*

2) *и факторами непосредственно вызывающими разбросанность.*

1. Каждый из примеров показал, что поселения усадебного типа возникали там, где занятые в сельском хозяйстве люди массами приобретали единоличные цельные участки. Единоличное владение — это промежуточная категория между общественной и личной собственностью. Суть в том, что общество или частный собственник не мог бы отстраниться на длительное время от обработки земли земледельца на основе узаконенного обычая. При феодальных условиях, по идее, не было собственности крестьянина на землю, на деле же во многих местах установилась такая форма пользования землей, которую можно назвать единоличным владением. Она постольку отличалась от частно собственнической земли, поскольку имелись феодальные ограничения, т. е. какой-либо член привилегированного класса приобретал право на нее. Взамен права собственности и за разрешение пользования земледелец должен был услужить владельцу.[122]

Часто ни сам владелец, ни его представитель не знали о том, что пользуется или нет кто-либо частью его земли. Как мы видим, до конца 18. в. — принимая во внимание феодальные условия — и в Трансильванских Рудных горах, и в Детве не собственник занимался вопросом занятия земли. В XVIII. в. во многих местах около Гданска и Большой Венгерской равнины у феодальных властей не было представления о взятии их владения в пользование.[123] Подати поэтому определяли не на отдельных лиц, а сельская община платила среднюю сумму, которую старались постоянно повышать, но независимо от этого не оказывалось влияния на методы обработки земли. Важно то, что так в распоряжение крестьян обычно попадали земли цельным куском в продолжительное пользование и не подверженные принудительной обработке.

Не везде были такие земли, которые можно было взять для использования, путем свободного захвата: вырубкой, осушением или другими путями. И как раз это приводит нас к вопросу о том, что где и когда возникли поселения усадебного типа. На свободный захват есть возможность только при наличии неразвитых производительных сил. Куда не достигала власть эксплоататорских органов или где она не могла в такой мере достичь успеха, чтобы изменить способ использования земли, там свободно мог занимать любой.

[122] На разницу между правом собственности и имением см. Varga, 1952 г.

[123] История Надькёрёша 17—18 вв. хороший пример того, насколько формальной может сделать власть хорошо организованное, зажиточно—буржуазное общество. См. Majláth J., 1943 г., также и Majláth—Márkus, 1943 г.

Это могло происходить на отдаленных окраинных территориях и внутри капиталистического государства в силу неравномерного развития. Если ни эксплоататорский орган, ни желание общины не влияли на метод использования, то закономерно в период существования частной собственности возникали довольно большие землевладения, разбросанными пятнами, и благодаря этому создалась возможность возникновения поселений усадебного типа. В случае приключение к этому еще нескольких других факторов, — в общем это так и случилось возникли поселения усадебного типа на сосредоточенных крупных землеучастках.[124]

Ясно видно то, где была возможность на свободное занятие: независимо от эпохи и производственных отношений и вне круга тех территорий, которые были во власти *экономического* использования администрации каждого общества, и на территориях больших феодальных поместий была такая возможность занятия земель. Например, во многих поместьях владения **Thurzó** в 17. в. путем вырубок можно было приобрести землю.[125] На первый взгляд кажется странным, что возможно стихийное занятие земли в таком организованном владении. Но нельзя забывать, что главное не в том, чтобы собственники по праву владения держали на учете землю, а чтобы *экономически* ее использовали. Если помещик экономически не может полностью использовать свое владение, то разрешает или, по крайней мере, не препятствует стихийному предприятию крепостных в расширении обрабатываемых территорий. Для собственника, таким образом, даже низкая урожайность приносит сверхприбыль по сравнению с предыдущей небольшой или совершенно отсутствующей прибылью.

Это является и объяснением увеличения земель за счет вырубок. Крепостные с готовностью занимали землю, потому что новому занятию сопутствовало меньше обложений. При более благоприятных условиях крестьяне могли стать свободными. Таким же путем происходило заселение северных областей России русскими, уходящими от феодального гнета, и отчасти еще в начале 20. в. они жили поселениями усадебного типа.[126]

Поскольку возможности ограничены, то захват может распространиться на маленькие парцеллы.

Новые предприятия начинаются только тогда, когда старые возможности исчерпаны, или далее продвигаются территориально или занимают ранее отстраненные территории. Принимаются во внимание высокогорные районы, болотистые и карстовые местности, расширяют обрабатываемую территорию и культивируют природную местность — всегда соответственно технической уровню эпоху. Этот процесс занятия земель окончательно был

[124] Не случайно, что **Fekete** поселения усадебного типа причисляет к такой категории, в возникновении которой не играла роли центральная сила.

[125] **Berlász**, 1936 г.

[126] **Токарев**, 1958, 51. стр., **Mackenzie**, 1878, I—II., **Grekov**, 1956.

прекращен кадастризацией, т. е. учетом земельных участков и занесением их в книгу актов села.

Среди исследователей, занимающихся изучением поселений, не существует единого мнения относительно принципа систематизации поселений. Тем не менее большинство ученых придерживается той точки зрения, что предыдущие исследования по этому вопросу ошибались в том, что, не считаясь с *неравномерностью развития*, рассматривали этот вопрос лишь в пределах государства и не принимали во внимание то, что на самых крайних окраинах поселений всегда преобладали правила самосуществования и надобности производства над властью закона. В каждом государстве Средней и Восточной Европы еще и в новое время было много территорий свободных для обработки, где стихийные экономические стремления масс определяли путь развития.

Наряду со свободным занятием земли есть и другие возможности, которые создают условия для возникновения разбросанных поселений в густо населенных районах Европы. Тем более в Западной Европе, где имущественные отношения давно оформились, так что в настоящее время достоверно нельзя определить, хранят ли находящиеся там разбросанные поселения следы свободного занятия земли или же другие факторы способствовали их возникновению. В первую очередь, тут нужно думать не столько о свободном занятии, хотя это было возможно на малоплодородных почвах в Ирландии, Норвегии, Швеции, а о законоправии, коренящимся в основе феодализма и об арендной системе. Это уже в средние века привело к возникновению тех крестьянских владений на цельных участках, хозяйство которых велось не принуждаемым методом. Эта система вместе с правом передачи владения по цельному наследству целиком законсервировала первоначальное положение на протяжении веков.[127] Из-за цельного наследства возникшие разбросанные поселения не могли перерасти или достичь замкнутости.

Частнособственнические крестьянские владения, возникшие в новое и новейшее время, создали некоторую возможность возникновения поселений усадебного типа на местах. На землях, ранее экстенсивно использовавшихся, собственники создавали делением их крестьянские парцеллы, но не имея средств для интенсивной обработки земли, пускали их в продажу и на таких раздробленных крупных владениях на территории Чехословакии, Польши, России, Румынии и Венгрии в 19—20. вв. возникло много разбросанных поселений. Именно поэтому на менее плодородных и таким образом более дешевых землях возникли довольно крупные кре-

[127] В немецком развитии отлично видно влияние цельного владения наследства на имущественные отношения. Mattyasovszky, 1904, 36, 76, 177, 251. стр.

стьянские владения и в первую очередь на них появлялись поселения усадебного типа.[128]

Из перечисленного следует, что поселения усадебного типа должны занимать больше территорий, чем они занимают. Можно сказать, однако, что поселения усадебного типа в большой мере являются колонизационной формой, которая — если не поддерживается особой юридической системой — не прочна. С ростом численности населения, с изменением направления экономики центральное вмешательство часто прекращается и поселения преобразуются в замкнутые или полузамкнутые. После этого замкнутые поселения образуют все новые и новые группы поселений усадебного типа, до тех пор, пока есть колонизационная возможность. Это ясно показывает развитие, происходящее в окрестностях Гданска. Естественно, этот процесс круговорота протекает на протяжение многих веков.

2. Причины, вызывающие разбросанность поселений, могут быть самыми различными и поэтому обобщение трудно. Влияющие силы нужно всегда определять путем конкретного исследования места. Уровень производительных сил играет решающую роль. Несомненно то, что крупное скотоводство кочевников — как сильная экстенсивная форма — на большой территории лишь для малой группы людей обеспечивает жизненные условия (возможности существования), но требует концентрической сообщности труда, что не способствует возникновению поселений усадебного типа. А интенсивная обработка земли ускоряла их образование. Чаще всего поселения усадебного типа во многих местах являются пионерами современной техники, увеличения продукции, садоводства и вообще передовой обработки.[129] Нужно считаться и с плотностью населения, но в связи с остальными факторами, потому что механическое истолкование может привести к ошибке.

Нельзя придавать особого значения влиянию физико-географических факторов. Как мы видели, в различных местностях по одинаковому возникали поселения усадебного типа. Большее распространение их в горных областях объясняется тем, что здесь — как на окраине поселений — еще сравнительно недавно были возможности экспансии. Подробное исследование вероятно, могло бы доказать, каким образом поднималась зона поселений усадебного типа в ходе истории на все более и более высокие пространственные уровни. Основатели поселений усадебного типа безусловно были предприимчивыми людьми, которые преодолевали много трудностей. У жителей поселений усадебного типа выработался определенный особый склад ума, рассмотрение которого специальная задача.

[128] Gesztelyi Nagy, 1928, 35. стр. приводит пример.
[129] Demangeon 1927, 17—18. стр.

Изучение поселений усадебного типа исторически не получило того внимания, которого оно заслуживает. Если примем во внимание тот процесс изменения, который создает из поселений усадебного типа деревню, а из деревни часто снова поселения усадебного типа, то последствия из этого должна извлечь наука, занимающаяся историей поселений и нельзя всегда лишь мыслить замкнутыми категориями поселений. Можно предположить, что в Венгрии возникновение поселений усадебного типа имело большее историческое значение нежели мы об этом в настоящее время предполагаем и знаем. Поселения, появляющиеся в исторических источниках, потом исчезновение, гибель их не обязательно означает гибель деревни, в отдельных случаях речь идет только о преобразовании в поселения усадебного типа, частичном передвижении или гибели. Возможно, что в этом скрывается ключ неразрешенных вопросов науки истории поселений.

БИБЛИОГРАФИЯ

Apolzan, L. 1943. *Sate-crînguri din Munţii Apuseni.* Sociologia Românească, V. 149—159. Bukarest.

Apolzan, L. 1943—1945. *Observaţii asupra ocupaţiilor agricole in Munţii Apuseni.* Apulum, II. 285—313. Alba Julia.

Bálint, S. 1936. *A szegedi tanyák.* (Сегедские хутора.) Válasz. Szeged.

Balogh, I. 1940. *Módszertani kérdések a német településkutatásban.* (Методологические вопросы в немецкой поселение-исследовательской науке.) Ethnographia, LI. 1940. 42—50. Budapest.

Barabás, J. 1950. *Исследование хуторных поселений.* Acta Ethnographica, I. 139—159. Budapest.

Bátky, Zs. 1926. *Telepek és eloszlásuk a Dunántúlon.* (Поселения и их размещение в Паннонии.) Föld és Ember, VI. 1—13. Szeged.

Belényesy, M. 1954—1955. *A földmüvelés fejlődésének alapvető kérdései a XIV. században.* (Основные вопросы развития земледелия в XIV. столетии.) Ethnographia LXV. 387—415; LXVI. 57—98. Budapest.

Benkő, L. 1939. *Szeged-Felsőtanya népe.* (Население хуторов Сегед—Верхний.) Ethn. L. 347—358. Budapest.

Berlász, J. 1936. *A Thurzó-birtok a XVII. század első harmadában.* (Имение Турзо в первой трети XVII века.) Budapest.

Biskup, M. 1956. *Osady na prawie polskim na Pomorzu Gdańskim w pierwszej połowie XV. w.* 179—224. Warszawa.

Blažek, M. 1951. *Sídla v Československu.* Praha.

Brandt, B. 1918—1919. *Beobachtungen und Studien über die Siedlungen in Weissrussland.* Zeitschrift für Erdkunde zu Berlin, LIII. 269—292., LIV. 46—78. Berlin.

Brunhes, J. 1947. *La géographie humaine.* Paris.

Buday, Gy. 1930. *A szegedi tanya problémái.* (Проблемы сегедского хутора.) Szeged.

Bulla, B.—Mendöl, T. 1947. *A Kárpát-medence földrajza.* (География Карпатского бассейна.) Budapest.

Ciołek, G. 1952. *Wpływ środowiska geograficznego na formy osadnictwa i budownictwa wiejskiego w Polsce.* Lud, XXXIX. 228—252. Kraków—Poznań.

Demangeon, A. 1927. *La géographie de l'habitat rurale.* Annales de Géographie, XXVI. 1—23., 97—114. Paris.

Ebert, S. *Ländliche Siedelformen im deutschen Osten.* Berlin.

Eperjessy, K. 1944—1945. *Az alföldi város.* (Альфёльдский город.) Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve, I. 385—414. Szeged.

Erdei, F. 1942. *A magyar tanyák.* (Венгерские хутора.) Budapest.

Essen, W. 1931. *Die ländliche Siedlungen in Litauen,* I—II. Leipzig.

Ethey, Gy. 1943. *A csejthei uradalom élete.* (Жизнь имения Чейте.) Budapest.

EWERS, W. 1952. *Das »Hof und Dorf« Problem auf Grund neuer Untersuchungen im mittleren Ostfalen (um Hildesheim).* Petermanns Geographische Mitteilungen, XCVI. 254—260. Gotha.

FEKETE, S. 1947. *Typy vidieckeho osidlenia na Slovensku.* Bratislava.

FEKETE, S. 1948. *Siedlungsformenkarte der Slowakei.* Geographica Helvetica, III. 114—117. Bern.

FÉNYES, E. 1851. *Magyarország geographiai szótára.* (Географический словарь Венгрии.) I—IV. Pest.

FODOR, F. 1930. *A Szörénység tájrajza.* (Опись Сёреня.) Budapest.

GESZTELYI NAGY, L. 1928. *Magyar tanya.* (Венгерский хутор.) Kalocsa.

GRADMANN, R. 1906. *Beziehungen zwischen Pflanzengeographie und Siedlungsgeschichte.* Geographische Zeitschrift, XII. 305—325. Leipzig.

GREKOV, B. D. 1956. *Az orosz parasztság története a legrégibb időktől a XVII. századig.* (Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века. Перевод с русского.) Budapest.

GRÜNWALD, B. 1891. *Zólyom megye.* (Комитат Золём.) Megyei monográfiák, I. Budapest.

GUNDA, B. 1956. *Néprajzi gyűjtőúton.* (На этнографическом собирательном пути.) Debrecen.

GYÖRFFY, I. 1943. *Magyar falu — magyar ház.* (Венгерская деревня — венгерский дом.) Budapest.

Harms Erdkunde, 1956. VIII. Kulturgeographie. Frankfurt—Berlin—Hamburg—München.

HOFER, T. 1955. *Dél-Dunántúl településformáinak történetéhez.* (К истории форм поселения в Паннонии.) Ethnographia, LXVI. 125—186. Budapest.

DEN HOLLANDER, A. N. J. 1946. *Nederzettingsvormen en Problemen in de Groote Hongaarsche Laagvlakte.* Amsterdam.

HOŁUB-PACZEWICZOWA, Z. 1931. *Osadnictwo pasterskie i wędrówki w Tatrach i na Podtatru.* Kraków.

HOOPS, J. 1911—1919. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, I—IV. Strassburg.

HOUSTON, J. M. 1953. *A Social Geography of Europe.* London.

ICZKOVITS, E. 1939. *Az erdélyi Fehér megye a középkorban.* (Трансильванский комитат Фехер в средних веках.)

KÉZ A. 1921. *Belgium népességének regionális térképe.* (Региональный атлас населений Бельгии). Föld és Ember, I. 146—150. Szeged.

KIEŁCZEWSKA, M. б. г. *Typy i rodzaje osiedli wiejskich na Pomorzu.*

KIEŁCZEWSKA-ZALESKA, M. 1956. *O powstaniu i przeobrażaniu kształtów wsi Pomorza Gdańskiego.* Warszawa.

KLUTE, FR. 1933. *Die ländlichen Siedlungen in verschiedenen Klimazonen.* Breslau.

KOPCZYŃSKA-JAWORSKA, B. 1950—1951. *Gospodarska pasterska w Beskidzie Śląskim.* Prace i materiały etnograficzne, VIII—IX, 155—322. Łódź—Lublin.

KRÚDY, M. 1931. *A szegedi tanyarendszer kialakulása.* (Формирование сегедской хуторной системы.) Budapest.

KUBIJOWYČ, V. 1930. *Typy pastierskeho života na Slovensku.* Sbornik Muzeálnej Slovenskej Spoločnosti, XXIV. 101—110. Martin.

KYRLE, G. 1918. *Siedlungs und Volkskundliches aus dem wolhinischen Poljesie.* Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XLVIII. 118—145. Wien.

MACKENZIE, W. D. 1878. *Russia.* I—II. Budapest.

MAJLÁTH, J. 1943. *Egy alföldi civis város kialakulása.* (Формирование одного альфёльдского города.) Budapest.

MAJLÁTH, J.—MÁRKUS I. 1943. *Nagykőrös beilleszkedése a magyar rendi társadalomba a XVIII. században.* (Включение Надькёрёша в венгерский сословный строй в XVIII веке.) Századok, LXXVII. 307—370. Budapest.

MAJOR, J. 1954. *A magyar falu a magyar tájban.* (Венгерская деревня в венгерском ландшафте.) Magyar Építőművészet, III. 180—185. Budapest.

MALASCHOFSKY, A. 1941. *Beiträge zur Siedlungsgeographie der Slowakei.* Südostforschungen, VI. 167—203. München.

MÁLYUSZ, E. (Ред.) 1941. *Erdély és népei.* (Трансильвания и ее народы.) Budapest.

MÁRKUS, M. 1943. *A bokortanyák népe.* (Население «кустовых» хуторов.) Budapest.

DE MARTONNE, E. 1931. *Europe centrale*, I—II. Géographie Universelle, IV. Paris.

MATTYASOVSZKY, M. 1904. *Törzsöröklési jog és törzsöröklési szokás.* (Племенно-наследственное право и племенно-наследственный обычай.) Budapest.

MEDVECZKY, D. 1905. *Detva.* Detva.

MEITZEN, A. 1895. *Siedlung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen*, I—III. Berlin.

MENDÖL, T. 1935. *Gazdaság- és településtörténet a francia földrajzban.* (Историография экономики и поселении в французской географии.) Századok, LXIX. 428—441. Budapest.

Mendöl, T. 1938. *Településtörténet, településföldrajz, történeti földrajz.* (Историография поселения, география поселения и историческая география.) Szentpétery-Emlékkönyv. 312—334. Budapest.
Mendöl, T. 1954. *Táj és falu.* (Ландшафт и деревня.) Magyar Építőművészet, III. Budapest.
Mielke, R. 1923. *Die altslawische Siedlung.* Zeitschrift für Ethnologie, XXV. 57—59. Berlin.
Mielke, R. 1927. *Siedlungskunde des deutschen Volkes.* München.
Mihăilescu, V. 1927. *O hartă a principalelor tipuri de asezări rurale din Romănia.* Buletinul Societăţii Regale Romane de Geografie, XLV. 66—68. Bukarest.
Missalek, E. 1913. *Die ältesten Formen der slawischen Siedlung.* Historische Zeitschrift, CXI. 610—614. München.
Moldován, G. 1897. *A román község, templom és ház Alsó-Fehér megyében.* (Румынская деревня, церковь и дом в комитате Альшо-Фехер.) Erdélyi Múzeum, XIV. 57—72., 129—136. Kolozsvár.
Molnár, B. 1952. *Adatok a komádi tanyák történetéhez és a tanyai lakosság életmódjának mai átalakulásához.* (Материалы к истории комадских хуторов и к преобразованию нынешней жизни хуторного населения.) Ethnographia, LXIII. 371—407. Budapest.
Orbán, B. 1868—1870. *A Székelyföld...* (Описание секейской земли.) I—IV. Pest.
Pohl, J. 1934—1935. *Typy vesnických sídel v Čechach.* Národopisný Věstník Československý, XXVII. 5—55. Praha.
Prinz, Gy. 1922. *Magyarország településformái.* (Формы поселения Венгрии.) Budapest.
Radig, V. 1955. *Die Siedlungstypen in Deutschland und ihre frühgeschichtliche Wurzeln.* Berlin.
Reizner, J. 1899—1900. *Szeged története.* (История Сегеда.) I—IV. Szeged.
Schütze, H. 1916. *Die Posener Landschaft nach ihrer Bodenbewachsung, Form und Besiedlung.* Geographische Zeitschrift, XXXI. 182—199. Leipzig.
Cs. Sebestyén, K. 1909. *A gyimesi csángóház.* (Дом дьимешских чанго.) Néprajzi Értesítő, X. 190—200. Budapest.
Sebők, S. 1908. *Adatok a Fogaras megyei oláhság néprajzához.* (Материалы к этнографии румын комитата Фогараш.) Néprajzi Értesítő, IX. 59—68. Budapest.
Stănculescu, Fl.—Gheorgiu, Ad.—Petrescu, P.—Stahl, P. 1956. *Architectură populara romînească.* Regiunea Hunedoara. Bukarest.
Sorre, M. 1952. *Les fondements de la géographie humaine,* III. L'habitat. Paris.
Szabó, I. 1941. *A magyarság életrajza.* (Биография венгров.) Budapest.
Szabó, I. 1947. *A jobbágy birtoklása az örökös jobbágyság korában.* (Владение крестьянства землей в период вечной закабаленности.) Budapest.
Szabó, I. 1954. *Bács, Bodrog és Csongrád megye dézsmalajstromai 1552-ből.* (Оброчные регестры ком. Бач, Бодрог и Чонград из 1552 г.) Budapest.
Szücs, M. 1914. *Szeged mezőgazdasága.* (Сельское хозяйство Сегеда.) Szeged.
Tagányi, K. б. г. *A földközösség története Magyarországon.* (История общины в Венгрии.) Budapest.
Tajti, E. 1956. *A szórványtelepülések fejlődésében és a külterületi lakosság lélekszámában bekövekezett változások a Duna—Tisza közén.* (Изменения происшедшие в развитии разбросанных поселений и в численности пригородного населения в междуречье Дуная и Тиссы.) Földrajzi Értesítő, X. 71—78. Budapest.
Терентьева, Л. Н. 1951. *На пути к зажиточной и культурной жизни.* Советская Этнография, 1951. № 2. 85—104. Москва.
Thirring, G. 1938. *Magyarország népessége II. József korában.* (Население Венгрии в эпохи Йосифа II.) Budapest.
Токарев, С. А. 1958. *Этнография народов СССР.* Москва.
I. Tóth, Z. 1951. *Parasztmozgalmak az Erdélyi Érchegységben 1848-ig.* (Крестьянские движения в Трансильванских Рудных горах до 1848 г.) Budapest.
Tömörkény, I. 1904. *A tanyai világból.* (Из света хуторов.) Néprajzi Értesítő, V. 253—265., 309—315. Budapest.
Varga, J. 1952. *A földközösség megerősödése és bomlása a 18. században.* (Укрепление и разложение общины в 18 веке.) — Spira Gy. (Ред.) *Tanulmányok a parasztság történetéhez Magyarországon,* 1771—1790. Budapest.
Vincze, S. 1942. *Szeged város gazdaságpolitikája a XVIII. század első felében.* (Экономическая политика города Сегед в первой половине XVIII века.) Baja.
Витов, М. В. 1953. *О классификации поселений.* Советская Этнография, 1953. № 3. 27—37. Москва.
Vuia, R. 1926. *Ţara Haţeglui şi regiunea Pădurenilor.* Cluj.
Vuia, R. 1937. *Le village Roumaine de Transylvanie et du Banat.* Bukarest.
Weiss, R. 1941. *Das Alpwesen Graubündens.* Zürich.
Zaborski, B. 1930. *Über Dorfformen in Polen und ihre Verbreitung.* Breslau.

LE DÉVELOPPEMENT DE L'HABITAT ISOLÉ DANS LA PARTIE ORIENTALE DE L'EUROPE CENTRALE

Par

JENŐ BARABÁS

L'investigation de l'auteur concernant le développement de cette forme d'habitat se concentre sur la moitié orientale de l'Europe Centrale. D'abord il en mesure l'aire géographique. En Pologne cette forme se rencontre le plus fréquemment dans les plaines du nord et du nord-est, ainsi que dans la région des Carpathes. En Tchécoslovaquie elle se trouve exclusivement dans les Carpathes et en Slovaquie Centrale. En Hongrie, les habitats isolés apparaissent dans une raie étroite près de la frontière occidentale et, en plus grande mesure, dans toute la Grande Plaine qui est, du reste, la plus grande région de ce genre dans toute l'Europe. En Roumanie on en trouve dans la chaîne des Carpathes et dans les Monts Métalliques de Transylvanie.

L'auteur traite en suite les théories précédentes expliquant le développement des habitats isolés, en refusant les hypothèses tâchant d'expliquer la formation de ces habitats surtout par des faits ethniques et géographiques. Il est de l'avis que les faits possessoires, économiques et sociaux doivent être bien plus accentués qu'ils ne le furent jusqu'ici.

Dans la suite l'auteur soumet à une analyse approfondie quatre régions où l'habitat isolé s'est formé dans différents pays sous des conditions dissimilaires. La première de ces régions est celle des monts Métalliques de Transylvanie, peuplés vers la fin du Moyen Age. Après la fondation des villes minières, les premiers colons roumains apparaissent au cours du XVe siècle à fin de faire face aux exigences de l'industrie minière. Au XVIe siècle il y a déjà assez bien d'habitats isolés dans cette région, mais leur nombre accroît surtout au cours du siècle suivant. Dans le domaine de Zalatna l'occupation libre des terres étaient reconnue et ne fut limitée qu'au début du XIXe siècle. Les régions forestières dépeuplées deviennent propriétés privées, transmissibles par héritage. Partout sur les coupes il y a des habitats isolées. Au cours des deux derniers siècles, à mesure que la population augmentait, on bâtit plusieurs maisons sur la même coupe puisqu' il n'y avait plus la possibilité d'en faire de nouvelles. Ainsi l'on trouve sur l'une ou l'autre clairière des groupes de maisons.

A la fin du Moyen Age on voit se former des habitats isolés le long de la basse Vistule. Ceux-ci étaient en partie des petits domaines (folwark), s'occupant — surtout dans la région de Gdansk – de chaufournerie et de sidérurgie. De ces habitats médiévaux se formèrent ensuite des petits villages. — Au XVIIIe siècle de nouveaux habitats isolés se formèrent dans les régions plus éloignées des agglomérations. Les paysans quittent le village et déménagent sur leur terres avec leurs bâtiments. Les colons commencent à cultiver les terrains marécageux et difficiles à cultiver qu'ils peuvent s'acquérir à des conditions plus avantageux.

Le premier document ayant rapport à l'existence d'habitats isolés aux alentours de Detva, Slovaquie; date du XVIIe siècle, mais il est à supposer qu'il en existaient quelques-uns avant ce temps aussi. D'une étendue de 40 000 arpents, le territoire de Detva consistait pour la plupart de forêts. L'agglomération a bien un noyau rural, mais, parsemés dans le finage entier, il y a aussi des habitats isolés. Au XIXe siècle, la plupart de la population vivaient déjà dans ces habitats, dits «laz». Dans le passé, Detva fut aussi un territoire seigneurial, mais la population n'avait aucune difficulté à occuper une pièce de forêt qu'elle défricha et mit en valeur, en y bâtissant même sa maison. Sur ces coupes la population s'occupait de l'élevage de bétail et de l'agriculture.

A titre d'exemple hongrois l'auteur cite le développement de Szeged. Au début du XVIIIe siècle la ville royale libre de Szeged disposait déjà de 140 000 arpents de terre. L'agriculture très intensive qui a eu lieu dans cette région avant la domination turque, est tombée en décadence au cours des périodes de guerre. Quelque temps après la domination turque la population pouvait librement prendre possession des terres, mais cette possibilité fut supprimé au milieu du XVIIIe siècle. Il n'y avait point d'obligation de culture, tout le monde était libre d'employer ses terres. D'abord on bâtissait des étables sur les lots de 100 arpents environ, plus tard le domicile aussi. Jusqu'au milieu du XIXe siècle la plupart des agriculteurs avaient deux maisons: l'une pour l'hiver, qui se trouvait en ville et l'autre pour l'été, où le propriétaire demeura pendant la saison du travail. Mais pour alors, le déménagement complet à la ferme a déjà pris son commencement et la maison de ville fut abandonnée. En 1930 45 000 des 135 000 habitants vécurent dans les fermes et s'occupèrent tous d'agriculture.

Enfin, l'auteur résume les résultats de ses recherches. Il distingue les raisons créant les conditions de la formation des habitats isolés des facteurs qui la provoquent directement. Des habitats isolés pouvaient se former là où il y avait des paysans libres ou bien où le seigneur

permettait l'exploitation de la terre en une pièce. Le fait que le lot de terre exploité par l'agriculteur soit d'une seule pièce, est une condition fondamentale. Les habitats isolés furent toujours le résultat d'un travail de pionnier. Si la terre exploitée ne peut pas être transmise par héritage aux descendants ou si elle est parcelé entre ceux-ci, il n'y a pas d'habitats isolés, ou, s'il y en avait un, il se transforme en agglomération close. Dans des conditions féodales, le désir de se sauver des impôts favorise aussi la formation des habitats isolés, car les terrains en friche pouvaient être obtenus à des conditions plus avantageuses. Dans l'époque capitaliste, lorsque les entraves possessoires furent abolies, le nombre des habitats isolés augmenta partout au monde, car ce fut alors pour les paysans la forme la plus rationnelle de l'agriculture: le domicile et le lieu de travail sont situés à proximité. De même que les habitants essaiment des agglomérations dans les habitats isolés, ces derniers peuvent se concentrer en agglomérations. Ce procès alternant peut être observé au cours de l'histoire à maints endroits. L'âge des habitats isolés existants peut être bien différent, mais ils ne pouvaient se former que sous les conditions possessoires, culturels et techniques que nous venons de décrire. En cas de contrainte de culture, l'habitat isolé ne peut pas se développer. En cas d'une colonisation non organisée, les limites de la terre cultivée furent toujours reculées par les habitats isolés. Au cours des analyses concrètes il faut toujours prendre en considération les conditions de droit et de production de chaque fois.

DIE METBEREITUNG IN UNGARN

von

JÓZSEF SZABADFALVI

ETHNOGRAPHISCHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT, DEBRECEN

In der ungarischen ethnographischen Literatur wird der aus Honig und Wasser vergorene *Met (márc, méhsör, méser, mézsör, mézser)* ziemlich selten erwähnt. Die einschlägigen rezenten Belege sind alsbald aufgezählt: in der Enzyklopädie der ungarischen Volkskultur sagt Zs. BÁTKY, daß der Met *(mézser* oder *méser)* aus Honig, meist aber aus Honigscheiben unter Beigabe von Hopfen gebraut, aber die Bereitung dieses Getränkes durch das bäuerliche Bierbrauen und Schnapsbrennen verdrängt wurde.[1] In seiner Monographie über die Gemeinde Szentgál (Komitat Veszprém) erwähnt A. VAJKAI, es wurde hier weniger Bier als Wein getrunken, obwohl in den Sommermonaten reichlich auch Bier getrunken und Bier auch bei den Häusern gebraut wurde. »Met *(Márc)* wurde von den Lebzeltern bereitet, doch gab es auch solche, die sich darauf zu Hause verstanden: auf Honigscheiben gossen sie Wasser und bräunten sie mit karamellisiertem Zucker.«[2] Auch das am Ende des vorigen Jahrhunderts erschienene *Magyar Nyelv Szótára* (Wörterbuch der ungarischen Sprache) verweist darauf, das in der Plattenseegegend der Met nicht nur von den Lebzeltern zubereitet wurde.[3] Das Wörterbuch J. KASSAIS erwähnt aus Pécs (Fünfkirchen) das Sprichwort »Süß wie Met (Märzbier)« (Édes mint a márc).[4] In Felsőgörzsöny (Komitat Veszprém) war der mit Honig bereitete Met ein Lieblingsgetränk der Kinder.[5] In Debrecen (Debrezin) war es üblich, den daheim bereiteten Essig mit Met zu verbessern. Der Scheibenhonig wurde mit der Hand in eine Schüssel ausgepreßt, die zusammengedrückten Honigscheiben mit Wasser übergossen und solange gekocht, bis die Flüssigkeit dick wurde wie »Honig«. Der so zubereitete Met *(méhser)* wurde mit dem Essig vermengt, der dadurch wohlschmeckend wurde. Das Getränk wurde wie folgt zubereitet: Der mit Wasser

[1] BÁTKY, 1941. S. 91—92; hier sei erwähnt, daß meine ungarische Abhandlung im Jahrbuch des Ethnographischen Instituts der Kossuth-Universität in Debrecen erschienen ist. SZABADFALVI, 1961.

[2] VAJKAI, 1959, S. 164.

[3] CZUCZOR—FOGARASI, 1862—1874, IV, S. 106, 427.

[4] KASSAI, 1833—1835, III, S. 330.

[5] BOLLA, 1939, S. 44, 74.

verdünnte Honig wurde gekocht, abgefeimt, sodann mit verschiedenen Gewürzen wie Muskatblüte (Myristica fragrans), Koriander, ja Hopfen versetzt, in Fässer abgefüllt und durch Beigabe von Hefe vergoren. Nach dem Ausgären wurde das Gebräu in andere Fässer umgefüllt und konnte einige Monate später genossen werden.[6] In Középhuta (Háromhuta; Komitat Zemplén), wurde die Honigscheibe, aus der man den Honig bereits hatte abtropfen lassen, mit Wasser aufgekocht und nach dem Auskühlen der oben schwimmende Wachs abgeschöpft. Das solcherweise zubereitete süße Getränk *(medunka*, etwa: Honigwasser) wurde gern genossen.[7] Auch im Szeklerboden (Siebenbürgen) war der Met z. B. in den Ortschaften Máréfalva (Satul Mare) und Bögözd (Mugeni) bekannt; er wurde laut der älteren Generation früher allgemein zubereitet. Heutzutage kommt es noch hie und da vor, das er bei dem einem oder anderen Haus gebraut wird. In Petek (Petcu) erinnert man sich nurmehr an die Zubereitung dieses Getränks und weiß bloß, daß es *mézser* hieß. Ebenfalls im Szeklerboden, in Mátisfalva (Matişeni), ist das Metbrauen heute noch bekannt. Aus den Scheiben läßt man den Honig abtropfen, dann legt man die Scheiben für einige Tage in Wasser. Die abgegossene süße Flüssigkeit wird in Flaschen abgestellt. Mit der Zeit wird daraus ein kohlensaures, nach Honigscheiben schmeckendes, mostartiges Getränk. Der Überlieferung nach soll der *Serestető* (Bierhöhe, Methöhe) genannte Abschnitt des Weges, der an der benachbarten Ortschaft Patakfalva (Valeni) vorbeiführt, seinen Namen vom Met erhalten haben, der hier, an dieser verkehrsreichen Stelle vor Jahrzehnten ausgeschenkt wurde. Über das Metbrauen bei den Szeklern bemerkt G. Ferenczi, daß der Met im Szeklerboden überall bekannt war, wo Zeidlerei betrieben wurde. So verwertete man den Honiggehalt der ausgeseimten Scheiben.[8] Auch I. Balassa erwähnt, daß im Szeklerboden der Genuß von Branntwein und Wein aus relativ neuerer Zeit datiert. Dies wird auch vom Historiker des Waldbodens (Erdővidék), von J. Benkő bestätigt, der in einer seiner Aufzeichnungen schreibt: »Dazumal gab es nicht so viel Schnaps wie heute. Beim Schmaus hättest du etwas anderes als Bier kaum trinken können.«[9]

Ein Met *(méhser, márc* oder *málc)* genanntes Getränk, das aus mit Honig versetztem Wasser vergoren und eingekühlt genossen wurde, war in der Gegend von Alsólendva (Komitat Zala),[10] in Csuza (Komitat Baranya)[11], in Kopács an der Drau,[12] in Felsőnyék (Komitat Tolna)[13] im Komitat Vas,[14]

[6] Ecsedi, 1935, S. 170, 194.
[7] Eigene Sammlung.
[8] Mitgeteilt von G. Ferenczi, wofür ich hier herzlich danke.
[9] Balassa, 1944, S. 88.
[10] Spitzer, 1884, S. 332.
[11] Demjén, 1889, S. 286.
[12] Császár, 1887, S. 431.
[13] Engel, 1877, S. 323.
[14] Marton, 1893, S. 144.

in Szombathely, Nagykanizsa,[15] in der Landschaft Ormánság[16] und in der Landschaft Hegyalja (Tokajer Bergland, Komitat Abaúj-Zemplén)[17] noch vor einem halben Jahrhundert bekannt.

Met wurde auch von den Lebzeltern jahrhundertelang gebraut. In den Berichten der Soproner (Ödenburger) Handels- und Gewerbekammer aus den Jahren 1866—1869 wird erwähnt, daß Met fast gar nicht mehr genossen wird und nur die Lebzelter dieses Getränk an Kirchtagen und Jahrmärkten

absetzen konnten. E. Csatkai bemerkt, daß die Lebzelter vor allem zwei Dinge, Lebkuchen und Met *(mézesbáb* und *márc)* herstellten. Im Komitat Sopron war der Met bis zum ersten Weltkrieg eine beliebte Leckerei, wurde hauptsächlich an Kirchtagen nicht nur von der Jugend, sondern auch von den älteren Leuten gern genossen. J. Kugler, ein Lebzelter in Sopron, der noch vor kurzem sein Handwerk ausgeübt hat, bereitete Met z. B. nach folgendem Rezept: Zu einem Schaffel Honig werden zwei Schaffel Wasser zugesetzt, sodann Sternleinanis (Fructus Anisis stellati) beigemengt und das ganze aufgekocht. Nach dem Abkühlen wird das Gebräu durch ein Tuch geseiht. Die so gewonnene eingedickte Flüssigkeit stand lange Zeit ab. Sie wurde in Fässer abgefüllt und beim Ausschenken mit Wasser und Eis gekühlt

[15] Szinnyei, 1894—1896, S. 1401.
[16] Kiss, 1952, S. 365.
[17] Kassai, 1834, III. S. 330.

bzw. verdünnt.[18] In Csanád (Komitat Pest) konnten die Lebzelter noch in den letzten Jahrzehnten viel Met absetzen. Fallweise wurden davon 150—160 Liter ausgeschenkt. In letzter Zeit aber brauten sie Met nur zum Eigengebrauch. Sie bereiten ihn aus Honig, Kartoffelzucker, Gewürznägeleien, Zimt und Sternleinanis; diese Zutaten versetzen sie mit Wasser, lassen das Gebräu kochen und nach dem Auskühlen drei Wochen lang stehen.[19] Vor Jahrzehnten brauten auch die Lebzelter von Debrecen Met, den sie auf den Jahrmärkten in Flaschen abgefüllt absetzten oder ausschenkten. Die Lebzelter seimten die Honigscheiben aus, indem sie diese in ein oben offenes Faß legten, das unten einen Abfluß hatte. Nachdem der Honig ausgeseimt war, wurde der Abfluß unten verschlossen und die im Faß befindlichen Scheiben mit einem Kübel Wasser übergossen. Tags darauf wurde das Honigwasser abgelassen. Diese Flüssigkeit nannte man in Debrecen *nahzám* (Nachseim) und verwendete sie zum Metbrauen. Das Gebräu wurde mit Hopfen und anderen Gewürzen zubereitet und nach dem Abkochen in Fässern gelagert. Im Sommer wurde es eisgekühlt verkauft, damit es erfrischender sei. Soweit sich die Lebzelter von Debrecen erinnern können, brauten sie Met zuletzt im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts. Laut der Lebzelter im Norden des Landes jenseits der Theiß wurde Met seit Menschengedenken nicht gekocht. In Nyíregyháza, Szerencs und Sátoraljaújhely wurde der Nachseim, des Honigwassers *(nohzám)* zur Bereitung von einfacheren Mehlspeisen verwendet. Ebensowenig wurde in Karcag (Komitat Szolnok) Met gebraut, weil dort das Lebzeltenbacken keine Überlieferung hat. Erst im ausgehenden 19. Jahrhundert begannen die Frauen daheim mit der Zubereitung von verschiedenen Honigkuchen.[20] Über das Getränk der Bevölkerung in der Landschaft Göcsej schreibt F. Gönczi folgendes: »Das Volk trinkt selten Bier. Met wird an Kirchtagen und Jahrmärkten genossen.« Die syrmischen Lebzelter (Kroatien), die auch Bienenwachs verarbeiteten und Met bereiteten, belieferten die nördlichen Striche der Balkanhalbinsel mit ihren Waren.[21]

Die Lebzelter suchten — wie auch andere marktende Handwerker — die entlegensten Gebiete auf. Sie waren typische Gestalten der Markttage und weckten oft das Interesse der Literaten. So finden wir in einer Zeitschrift aus dem Jahre 1865 eine ethnographische getreue Beschreibung der Lebzelter und Metausschenker, die die Märkte im ungarischen Tiefland aufsuchten: »Sogleich am Zugang zum Marktplatz stehen die Buden der Lebzelter und Metausschenker, sowie die der Spielzeughändler. Vor den Lebzeltenfiguren und bunt bemalten Spielwaren stehen die Kinder mit weit aufgerissenen Augen im Mondgesicht und hängen sich an den Kittel der Mutter, um die

[18] Csatkai, 1948, S. 160—161.
[19] Solymos, O. J. S. 2.
[20] Szabadfalvi, 1957, S. 248; Szabadfalvi, 1955, S. 34—38.
[21] Gönczi, 1907, S. 236; Saárossy—Kapeller, 1902, S. 34.

Metflaschen tummeln sich herausgewichste Burschen, die ihren mit bunten Tüchern aufgeputzten Schatz vom Met anbieten.«[22]

*

Über die Bereitung von Met finden wir schon in den seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert erschienenen Arbeiten zur Heimatkunde sowie in den Kochbüchern Aufzeichnungen. A. FÁY schreibt in seinem 1851 erschienenen Werk, Met *(mézsör)* sei ein aus Honig und Wasser gebrautes Getränk. Für die geeignetste Zeit zur Bereitung von Met halte man die Hundstage. Zumeist werde er wie folgt zubereitet: zu acht Teilen Wasser kämen ein Teil Honig, dies werde bei mäßigem Feuer in einem reinen Kessel gekocht und danach abgefeimt. Kochen und Abfeimen werden solange fortgesetzt, bis sich das Honigwasser kläre. »Willst du den Met alsbald trinken, sollst du ihn nicht eindicken. Willst du ihn aber lagern, so muß er gut eingedickt werden. Sobald das Gebräu ausgekühlt ist, füll es in ein Faß und laß es darin vergären; deswegen aber füll das Faß nicht voll, sondern laß es einige Finger stark leer. Damit der Met von schönerer Färbung sei, menge ihm etwas Safran bei und magst du ihn gewürzt, so binde nach Belieben in ein Tüchlein Zimt, Muskatblüte, Ingwer oder Nelkenpfeffer (Pimenta officinalis) und hänge es darein. Ist er vergoren, laß den Met drei Monate lang gut verschlossen stehen und zapfe erst dann das Faß an.« A. FÁY erwähnt auch andere Arten der Zubereitung. Honig und Wasser seien zu Teilen wie zuvor erwähnt zu vermengen. Dem Honigwasser seien andere Gewürze beizumengen, denn auch so lasse sich, u. a. mit Hopfen als Zutat, Met bereiten. Andererorten menge man einem Teil Honig nur sechs Teile Wasser bei, braue es bis zu einem Drittel der ursprünglichen Menge ab und werde das Metfaß für einige Zeit eingegraben, so verliere es den typischen Geruch von Honig und Wachs und der Met »erlangt die Vorzüglichkeit spanischen Weins«. Der Verfasser hat eine interessante Art beschrieben, um sich des Anreicherungsgrades des Mets zu vergewissern: »Willst du dich überzeugen, ob der Met *(méhser)* schon genug gekocht wurde, nimm einen glühenden Eisenstab und tauche ihn in den siedenden Met. Ist er völlig ausgebraut, so wirst du den Eisenstab glühend herausziehen: wenn aber der Met noch kochen muß, dann schrickt das Eisen darin ab. — Aus braunem Honig gewinnt man braunen Met, aus weißem vorzüglicheren, weißen.«[23] Das einige Jahre früher aufs neue erschienene *Nemzeti Szakácskönyv* (Nationale Kochbuch) teilt ebenfalls das genaue Rezept der Metbereitung mit.[24] Hier sei darauf verwiesen, daß sich auch in den älteren Kochbüchern Aufzeichnungen über Bereitung und Verwendung von

[22] *A vásárról hazatérők* (Heimkehr vom Jahrmarkt). Hazánk s a Külföld, I. Pest, 1865, S. 484.

[23] FÁY, 1851, I, S. 60; II, S. 98—99.

[24] ZELENA, 1846, S. 247.

Met finden. So wurde nach dem Kochbuch »*Szakács tudomány*« (Kochkunst) aus dem 16. Jahrhundert der Staf zur »fette Gänse mit Obstsaft« *(kövér ludak gyümölcslével)* genannten Speise aus Zibeben und Met bereitet.[25] J. CSAPLOVITS schreibt in seiner Arbeit aus dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, daß man in Ungarn mancherorten Met von so hervorragenden Geschmack und von so feiner Farbe zu bereiten verstand, der den feinsten Dessertweinen die Waage hielt.[26] A. GERGELYFFY teilt in seiner Arbeit »*Technologia...*« ebenfalls eine Beschreibung des Metbraunes mit. Das von ihm empfohlene Rezept entspricht fast völlig dem oben nach A. FÁY mitgeteilten.[27] Die am Ende des 18. Jahrhunderts erschienene berühmte Enzyklopädie von I. K. MÁTYUS widmet dem Verbrauch und der Zubereitung von Met und seiner Geschichte ein ganzes Kapital. Er beschreibt auch ausführlich die Wirkung dieses Getränks auf die Gesundheit. Als am meisten verbreitete Zubereitungsweise von Met beschreibt er folgende Art des Brauens: wolle man den Met weniger eindicken, so seien ein Teil Honig und acht Teil Wasser zu vermengen und solange zu brauen, bis der Feim verschwinde. Danach werde er mit etwas Hefe vergoren, in Holzgefäße abgefüllt, in denen er — 40 Tage lang kühl abgestellt — vergärt und sich läutert. I. K. MÁTYUS erwähnt noch, daß dem Met mancherorten auch Gewürze beigemengt werden. Danach aber werde er entweder genossen, oder noch mehr eingedickt und gelagert. Der eingedickte und vergorene Met werde kühl abgestellt oder eine Zeitlang eingegraben.[28]

Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an erscheinen auch in Ungarn Handbücher über die Zeidlerei in großer Zahl. Fast in allen dieser Zeidlerbücher finden wir auch Rezepte und andere Aufzeichnungen über die Zubereitung von Met. Das 1721 in London erschienene Zeidlerbuch von J. GEDDE wurde auf Grund der deutschen Ausgabe dieses Werkes von GY. SZATTMÁRY KIRÁLY 1759 ins Ungarische übertragen und »um seine eigenen besonderen Aufzeichnungen vermehrt«. Dieses Werk widmet der Zubereitung des schwächeren Mets *(Méh Ser)* und des stärkeren, wertvolleren Mets (des sog. *Metheglin)* besondere Kapitel.[29] Das 1762 veröffentlichte Zeidlerbuch »*Erdélyi méhecske*« (Siebenbürger Bienlein) lehrt, daß die Zeidler den Korb vor dem Einfangen des Schwarms mit Honig oder Met besprengen mögen.[30] GY. CSÁTI SZABÓ empfiehlt in seinem 1792 herausgegebenen Zeidlerbuch die folgende Zubereitung von Met: die Honigscheiben sind mit warmem Wasser zu übergießen, das man auf ihnen 12 Stunden lang stehen lassen möge. Die Flüssigkeit sei dann bei mäßigem Feuer zu brauen und der Feim zwischendurch ständig abzuschöpfen. Sobald der Feim völlig verkocht ist, möge man das

[25] RADVÁNSZKY, 1893, S. 76, 85.
[26] CSAPLOVITS, 1829, II, S. 81.
[27] GERGELYFFY, 1809, S. 47—48.
[28] K. MÁTYUS, 1792, V, S. 566, 473—477.
[29] GEDDE, 1795, S. 97—104.
[30] PÁLFY, 1762, S. 51.

Gebräu in ein reines Gefäß oder Faß abfüllen und nach einiger Zeit den Met abzapfen und ihn hierbei von der Trübe, die sich am Boden des Fasses absetzt, scheiden.[31] Gy. Handerla erwähnt in seinem Zeidlerbuch, daß die Lebzelter von Rimaszombat (Großsteffelsdorf) und Rozsnyó (Rosenau) »den Polen viel Met verkaufen«.[32] P. Kaló beschreibt in seinem Zeidlerbuch aus dem Jahre 1816 das Metbrauen wie folgt: »Die gänzlich vollkommene Art und Weise des Zubereitens von Met *(méhser)*...: zu jedem Maß Honig gebe man 6 Maß guten Brunnenwassers hinzu, und braue das in einem Kessel über mäßigem Feuer, bis ein Drittel der Menge oder etwas mehr verkocht ist. Und wenn man auch das zuvor erwähnte Honiggespül hinzusetzt, davon man nicht wissen kann, wieviel Honig im Verhältnis zum Wasser darin enthalten sei, sondern nur nach dessen Süße urteilen kann, ist also in diesen Fällen der Met solange zu brauen, bis daß ein kleines frisches Ei darin nicht absinkt, sondern nur schwimmt solcherart, daß daraus oben ein Stückchen, groß wie ein Silbergroschen, zu sehen sei... Je süßer aber dieses Honigwasser *(virits)* ist, um so besser wird sich der Met anlassen. Sobald das Bier zu kochen beginnt, soll man seiner Menge entsprechend an die zwei Handvoll Hopfen darein tun, und zwar indem man den Hopfen mit einem rein gewaschenen und in ein reines Fetzlein gebundenen Kieselstein an den Boden des Topfes absinken und ihn darin mitkochen läßt, bis daß der Met nicht fertig ist. Der Feim aber ist mit einer Siebschöpfe abzulöffeln, solange sich nur auch der mindeste Feim an der Oberfläche ansammelt; danach sind dem Gebräu Gewürze hinzuzusetzen, und so vermengt lasse man diese darin eine halbe Stunde lang kochen.« Von den Gewürzen erwähnt P. Kaló folgende: Hopfen, getrocknete Salbei (wahrscheinlich Salvia officinalis), Weihkräutlein, (Cnikus benedictus), Sternleinanis (Fructus Anisi stellati), Koriander usw. P. Kaló meint, der Met sei »ein sehr gesundes Getränk und gelte vorzüglich für solche, die an Schwindsucht leiden, als nützliche Arznei; wenn man ihn aber zu solchen Zwecken verwenden will, darf man ihm keine Gewürze und Kräuter beimengen«.[33] Ebenso empfiehlt I. Czövek in seinem 1816 erschienenen Zeidlerbuch — dem Rezept des Gy. Csáti Szabó nicht unähnlich — den aus den ausgeseimten Scheiben durch Wasser gelösten Honig zum Metbrauen, bzw. Schnapsbrennen.[34] Er erwähnt, in Késmárk (Kesmark) und Lőcse (Leutschau) gebe es in den Wäldern schöne Bienenzuchten und die Ortsansässigen verkauften viel Honig, Wachs, Met und Lebkuchen und »treiben damit einen gewinnbringenden Handel«.[35] Auch in späterer Zeit, in den Fachwerken über die Bienenzucht aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und vom Anfang

[31] Csáti Szabó, 1792, S. 61—63.
[32] Handerla, 1794, S. 187—197.
[33] Kaló, 1816, S. 283—287.
[34] Czövek, 1816, S. 181, 235.
[35] Czövek, 1817, S. 235.

des 20. Jahrhunderts finden wir Belege dafür, daß der Met bekannt war.[36] Auch solche hervorragende Forscher der Zeidlerei in Ungarn, wie K. Sőtér[37] und J. Rodiczky[38] verweisen auf die wichtigeren Daten zur europäischen Geschichte dieses Getränks und über die verschiedenen Methoden seiner Zubereitung.

Wie aus den zuvor erwähnten Rezepten ersichtlich, wurde der Met in Ungarn auf zweierlei Art gebraut. Teils aus Honig, teils mit Verwendung der bereits ausgeseimten Honigscheiben. In diesem Fall wurde der noch in den Scheiben verbliebene Honig mit Wasser gelöst und dieses Honigwasser zum Metbrauen verwendet. Das Metbrauen aus Honig wird — außer von den zuvor erwähnten — auch von F. Zelena,[39] B. Paczek,[40] K. Sőtér,[41] B. Ambrózy,[42] und I. Ecsedi[43] erwähnt. Dagegen verweist u. a. J. Rodiczky auf die Bereitung von Met mit Verwendung von Honigwasser: in Rozsnyó (Rosenau) habe man den Scheibenhonig in geflochtene Körbe gelegt und bei 30° R ausgeseimt. Der Wachskuchen sei mit lauwarmem Wasser übergossen worden, um so den sog. Nachsam zu gewinnen. So gewannen sie aus einem Ahm Scheibenhonig einen Zentner reinen Honig und 10 Seidel Nachsam, der bei der Bereitung von Met Verwendung fand. Aus hundert Ahm rohen Honig wurden 14—15 Faß Met gebraut.[44] Auf dasselbe bezieht er sich auch in einer späteren Arbeit.[45] Auch eine Verordnung von Körmöcbánya (Kremnitz) aus dem Jahre 1601 erwähnt als herkömmliche Bereitungsweise von Met dessen Brauen aus Honigwasser, und zwar entspricht das hier beschriebene Verfahren den zuvor genannten.[46] Diese Praxis blieb bei den Lebküchlern von Debrecen bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts erhalten.[47] Innerhalb dieser beiden Zubereitungsmethoden dürfte es je nach der verwendeten Menge von Honig und Wasser, des weiteren der Beigabe von Gewürzen, vor allem aber der Menge des beigegebenen Hopfens entsprechend und überhaupt auf Grund seiner Verwendung beim Metbrauen sowie nach dem Maß der Vergärung, nach Alkoholgehalt und Lagerfähigkeit sehr beträchtliche Unterschiede gegeben haben.[48]

*

[36] Farkas, 1861, S. 85; Rodiczky 1876, S. 77; Rodiczky, 1892, S. 22; Paradeyzer, 1877, S. 80; Paczek, 1901, S. 141—142; Ványolós, 1912, S. 52—53; Ambrózy, 1914, S. 584—587.
[37] Sőtér, 1908, II, S. 1054 ff.
[38] Rodiczky, 1876, S. 77; Rodiczky, 1892, S. 22.
[39] Zelena, 1846, S. 247.
[40] Paczek, 1901, S. 141—142.
[41] Sőtér, 1908, II, S. 1055.
[42] Ambrózy, 1914, S. 584—587.
[43] Ecsedi, 1935, S. 194.
[44] Rodiczky, 1876, S. 77, Anm. 1.
[45] Rodiczky, 1892, S. 22, Anm. 1.
[46] Kolosvári—Óváry, 1885—1904, II, S. 2. 132.
[47] Szabadfalvi, 1957, S. 248.
[48] Vgl. Bevilaqua Borsody, 1931, S. 106—132; Auf Grund der Rezepte der Zeidlerbücher versuchte ein Zeidler in Mogyoróska (Komitat Abaúj), Met zu sieden. Noch um 1930 bereitete er Met für den Hausgebrauch.

Ziehen wir die oben angeführten Belegstellen in Betracht, ergibt sich die Frage, woher der Met zu den Ungarn gelangte. Andererseits fragt es sich, wie er sich zu den übrigen geistigen Getränken verhält und ob man ihn in Anbetracht der Funktion als Volksgetränk bezeichnen kann. Im folgenden versuche ich, diese Fragen zu beantworten.[49]

Vorerst seien die Meinungen über die Herkunft und über die Geschichte dieses Getränks angeführt: im *Magyar Nyelvtörténeti Szótár* (Historischen Wörterbuch der ungarischen Sprache) wird betont, daß der Met seit dem 17. Jahrhundert bekannt sei und hauptsächlich in den Sprachdenkmälern türkischer Beziehung Erwähnung finde. Daraus folgert das Wörterbuch, daß der Met östlicher Herkunft sein dürfte.[50] S. TAKÁTS wiederum meint, das Brauen und Trinken von Bier habe »durch die aus dem Westen zu uns eingewanderten deutschen Handwerker« und die in die Festungen entsandten deutschen Bierbrauer Verbreitung gefunden. S. TAKÁTS fügt noch hinzu, daß es viel Zeit gebraucht habe, bis im Weinland Ungarn, im »Land der Weintrinker« der Biergenuß aufkommen konnte. Er hält dafür, daß sich der Genuß von Bier bis zum 16. Jahrhundert auch in den ungarischen Städten und Dörfern allmählich verbreitet habe.[51] B. BEVILAQUA BORSODY unterscheidet Märzenbier *(márc)* und Met *(méhser)*. Wie er meint, sei das Märzenbier ein aus Flandern »eingeführtes Kulturgut« und verdanke seine Verbreitung den westlichen Einwanderern des Mittelalters. Den Met aber müssen unsere Vorfahren schon in »Asien« gekannt haben, denn er sei bei den verwandten finnisch-ugrischen Völkern nicht unbekannt.[52] L. ZOLTAI hebt hervor, daß die Ansichten von B. BEVILAQUA BORSODY unannehmbar seien, denn der aus Honig und Wasser vergorene, zuckerhaltige Met stehe in Beziehung zum urungarischen Kumyß *(kumisz)*, das Bierbrauen sei »ein asiatisches Handwerk« und kein aus dem Westen eingeführtes Kulturgut.[53] Auch J. RODICZKY vertritt die Meinung, der Met sei nicht nur ein Getränk der Slawen und Germanen, »auch unsere Vorfahren haben sich aufs Trinken von Met verstanden«.[54] Ebenso ist L. SZATHMÁRY der Ansicht, das Bierbrauen sei ein altungarisches Handwerk und die Ungarn hätten es in ihre jetzige Heimat schon als ihnen bekannt mit sich gebracht. »Das Bierbrauen haben wir nicht von den Deutschen gelernt.«[55] Auch I. ECSEDI erklärt, der Met sei ein uraltes Getränk. Die europäi-

[49] RODICZKY und SŐTÉR verweisen in ihren Werken ebenfalls auf die Herkunft des Mets. Ihre Angaben bezweckten aber nur, Geschichte und Bedeutung der Zeidlerei zu illustrieren. In seiner Arbeit über die Bierbrauerei in Ungarn stellt auch BEVILAQUA BORSODY die Frage nach dem Aufkommen dieses Getränks. Er konnte aber das Problem der Bereitung des Mets nicht methodisch umsichtig und hinlänglich bereinigen. Er zog nicht einmal die sinnfälligsten Belege in Betracht.

[50] SZARVAS—SIMONYI, 1890—1893, II, S. 688.

[51] TAKÁTS, 1917, II. S. 402—405.

[52] BEVILAQUA BORSODY, 1931, S. 115—116.

[53] ZOLTAI, 1936, S. 31—32.

[54] RODICZKY, 1876, S. 47.

[55] SZATHMÁRY, 1931, S. 382.

schen Völkern hätten es von den Römern übernommen und im Mittelalter sei der Met ein überaus beliebtes Getränk der germanischen und slawischen Völker gewesen. Im Karpatenbecken habe man schon vor der Einwanderung der Ungarn das Bierbrauen gekannt.[56] Gy. László unterstreicht, die in den letzten Jahren des 9. Jahrhunderts ins Karpatenbecken einwandernden Ungarn hätten das Bier nicht verachtet und die Entsprechungen zu ung. *sör* (Bier) seien auch im Wotjakischen, Ostjakischen, Tatarischen, Tschuwaschischen usw. vorhanden.[57] Während des 16.—18. Jahrhunderts kamen in einzelnen Gebieten Ungarns bedeutende Zentren der Metbrauerei auf. Eines der wichtigsten war die Szepesség (Zips), wo die älteren Frauen und die slowakische Dorfbevölkerung vor gut einer Generation noch den *hennikmeit* brauten. Manchenorts wurde ein sehr starker *medovinka* verkauft.[58] Das Braurecht war in den deutschen königlichen Freistädten der Zips, vor allem aber in Rozsnyó und Lőcse (Leutschau) allgemein. Im Hoftrakt der Bürgerhäuser gab es meistens eine Braustube (Brauhaus), wo die Frauen und Mädchen Bier brauten. Die Bereitung von diesem Getränk war ursprünglich nur den Bürgern der Städte gestattet.[59] Am berühmtesten war wohl der Leutschauer Met, der von Schlesien bis Polen überall sehr gefragt war. In der Stadt Rozsnyó wurde zwar das Metbrauen 1547 untersagt, weil dazumal hauptsächlich andere Biersorten gebraut wurden: »Wenn aber irgendwo Märzenbier gebraut wird, sei es nun in der Stadt gebraut oder nicht, so möge man es zu Gunsten der Stadt konfiszieren und ausschenken.«[60] Trotz dieses Verbots gewann das Brauen dieses Honiggetränks während des 17.—18. Jahrhunderts eine große Verbreitung und es wurde in großen Mengen ausgeführt, vor allem nach Galizien[61] und Polen.[62] Von den Gütern des I. Thököly in Szamolnok (Komitat Szepes) wird berichtet, daß sich im Brauhaus 40 Metfässer und 22 Bierfässer befunden hätten.[63] Über die Brauhäuser der Zipser Deutschen haben wir sehr viele urkundliche Belege.[64] Die Gewerbetreibenden und Kaufleute der Zips handelten Honig und das zum Bierbrauen benötigte Getreide in den verschiedensten Gegenden Ungarns ein.[65] Die Metbrauer von Lőcse und Rozsnyó erhielten von Ferdinand I. Sonderrechte und betrieben einen regen Handel. Mit ihren Waren belieferten sie Pest, Pozsony (Preßburg) und Wien und bedeuteten für die deutschen

[56] Ecsedi, 1935, S. 194—195.
[57] László, 1944, S. 297—298.
[58] Bevilaqua Borsody, 1931, S. 344.
[59] Demkó, 1890, S. 92.
[60] Mikulik, 1885, S. 159—168; Bevilaqua Borsody, 1931, S. 129—130, 311—312.
[61] Horváth, 1840, S. 260—261.
[62] Saárossy-Kapeller, 1902, S. 34; Handerla, 1794, S. 178—179.
[63] Takáts, 1917, II, S. 416, Anm. 1 und 3.
[64] Tagányi, 1896, I—II.
[65] Fényes, 1837, III, S. 6; In einer über ein Jahrhundert alten Quelle lesen wir, daß der beträchtliche Ankauf von Honig durch die Rosenauer, die ganz Ungarn bereisten, seit der Herstellung von Kerzen aus Stearin und anderen Ersatzstoffen bedeutend zurückgegangen sei; vgl. Galgóczi, 1855, S. 352.

Bierbrauer eine ernste Konkurrenz.[66] Das Metbrauen dürfte sich in Lőcse sehr lange gehalten haben. In einem 1823 erschienenen statistischen Werk heißt es, daß »in Lőcse der berühmte Met bereitet wird«.[67]

Die Zipser Lebzelter hatten aus dem Verkauf von Met größere Einkünfte als aus dem von Lebkuchen.[68] Lőcse und Rozsnyó hatten im 18. Jahrhundert aus dem Metbrauen ein Kommunaleinkommen von etwa 20 000 Gulden.[69] Der Leutschauer Kalender für das Jahr 1625 erwähnt in seinen Ratschlägen zur Gesundheitspflege am 30. November an erster Stelle den Met: »Trinke oft Met und guten Wein!«[70]

In den früheren Jahrhunderten wurde Met nicht nur in der Zips, sondern auch in anderen, von Ungarn und Slowaken bewohnten Städten Oberungarns gebraut. Laut B. Bevilaqua Borsody[71] wurde in den Komitaten Hont, Sáros und Zólyom, laut J. Rodiczky[72] in den Komitaten Nógrád und Gömör das aus Honig vergorene Getränk am intensivsten gebraut und gehandelt. Die Gewerbetreibenden und Kaufleute von Besztercebánya (Neuschl), Eperjes (Eperies), Kassa (Kaschau) und Rimaszombat (Großsteffelsdorf) belieferten vor allem den ungarischen Markt.[73] Das in Bártfa (Bartfeld) gebraute Bier hatte schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts im ganzen Lande einen guten Ruf. 1464, zur Zeit der Feldzüge gegen den Türken bestellt der königliche Mundschenk bei den Bartfeldern *cervisia marcialis* (Märzbier, Met). 1488 erhalten die Bartfelder für Bier Wein.[74] Der Braumeister der Burg Sáros braute im Jahre 1591 860 Faß Bier und 20 Faß Märzbier *(márc;* Met). Ein Faß Bier kostete damals 2 Gulden, ein Faß Met 5 Gulden. Der Reinertrag aus Bier belief sich auf 1253 Gulden 10 Denare.[75] Auch in Körmöcbánya wurde Met gebraut. 1601 wurde der Kaufpreis von der Stadt wie folgt festgesetzt: »Den Met, den jemand aus minderwertigem Weizen und aus Honig bereitet, der nach dem seimigen Honig zurückbleibt, getraue sich keiner teurer als um 3 Denare zu verkaufen.« 1614 wird verordnet, daß die Preise von Honig und Met von Zeit zu Zeit zu limitieren und auszurufen (auszutrommeln) seien.[76]

Die von der Wiener Hofkammer zur Ermittlung der Ursachen der übermäßigen Waldrodung im Oberland 1652 entsandte Kommission berich-

[66] Rodiczky, 1876, S. 76; Saárossy-Kapeller, 1902, S. 34.

[67] *Szepes vármegyének statisztikai általnézete nemzeti gazdaságbeli tekintetből* (Statistische Übersicht des Komitats Zips aus nationalökonomischem Blickpunkt). — Tudományos Gyüjtemény, 1823, VIII, S. 27; Schwartner, 1798, S. 165.

[68] Sőtér, 1908, I. S. 77.

[69] Horváth, 1840, S. 128; Valló, 1914, S. 584.

[70] Hajnóczi, 1909, S. 25.

[71] Bevilaqua Borsody, 1931, S. 129—131.

[72] Rodiczky, 1876, S. 76.

[73] Saárossy-Kapeller, 1902, S. 34.

[74] Iványi, 1910, I, S. 175, 235, 302, 389, 416; Magyary-Kossa, 1931, III, S. 95.

[75] Takáts, 1917, II, S. 408—409.

[76] Kolosvári—Óváry, 1885—1904, II, S. 2, 132; Bevilaqua Borsody, 1931, S. 302.

tete, daß besonders die Brauhäuser und Brennereien viel Holz hatten schlagen lassen. Dem Bericht nach gab es in Besztercebánya (Neuschl) allein 70 Braumeister und 300 Schnapsbrenner, die mit ihren Produkten die Türkei und Polen belieferten.[77] Die größtenteils deutschen Bürger von Selmecbánya durften — wenn sie eine bestimmte Summe in den Gruben angelegt hatten — Wein ausschenken. Die sich das nicht leisten konnten, durften mit Honig handeln, Met brauen oder Kerzen ziehen. Diese Einkünfte beruhten ähnlich wie das Schankrecht auf gesetzlichen Vorrechten. Am Ende des 16. Jahrhunderts verspottete ein Kirchenfürst namens Fischer einen Priester mit Namen Dubovszky als wendischen Krämer, weil dessen Frau 2—3 Fuhren Honig aufgekauft und mehrererorten Met ausgeschenkt hatte. Ein erschwerender Umstand war es, daß sie damit solange zuwartete, bis der Preis für Met auf 25 Denare stieg, während andere ihn um 12 Denare verkauften. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wollte auch die Frau des reichen Kammergrafen Limpacher auf solche Weise einen beträchtlichen Gewinn einheimsen.[78] In Selmecbánya hatten die Lebzelter *csöbör pénz* (Zubergeld) zu zahlen, weil sie mit Erlaubnis der Stadt und mit den behördlich zugelassenen Gefäßen Honig und Met auswägten. Vor der Gründung der Zunft (1685) konnten die Bauern, die Honig und Met feilhielten, die Schemnitzer Wochenmärkte besuchen, ja sie konnten auch an anderen Wochentagen in die Stadt. Nach der Gründung der Zunft wollte man aber mit allen Mitteln unterbinden, daß die Bauern Met brauten und verkauften. 1685 erstand die Stadt vom König eine Zunftordnung, die den Honig- und Metverkäufern das Recht entzog, an jedem beliebigen Wochentag abzusetzen. Nunmehr durften sie nur an den samstäglichen und sonntäglichen Wochenmärkten, und zwar zur schlechtesten Zeit, vormittags von 8 bis 12, allenfalls bis 1 ihre Waren feilhalten.[79]

Laut einer Eintragung in das Kaschauer Stadtprotokoll aus dem Jahre 1623 war der Stadtrichter verpflichtet, den in der Stadt befindlichen Kranken täglich eine bestimmte Menge Met auszufolgen.[80] Ebenfalls in Kassa (Kaschau) beschwert man sich 1664 beim Hauptkapitän des Oberlandes, daß im Zeughaus *(czaigház)* viel Met und Bier ausgeschenkt werde und die trunkenen Soldaten viel Unannehmlichkeiten verursachen.[81] 1713 »stand es jedem frei, der *concivis* war und der dazu die Mittel hatte, Met zu brauen und zu verkaufen«.[82]

In den vergangenen Jahrhunderten war es aber nicht nur bei der deutschen, ungarischen und slowakischen Bevölkerung der oberungarischen Städte im Schwange, Met zu bereiten. So können wir im Protokoll der Stadt

[77] Magyary-Kossa, 1929, II, S. 172.
[78] Magyary-Kossa, 1931, III, S. 199.
[79] Schindler, 1909, S. 176—177, 193.
[80] Magyary-Kossa, 1931, III, S. 334; Bevilaqua Borsody, 1931, S. 270.
[81] Bevilaqua Borsody, 1931, S. 414.
[82] Kolosvári—Óváry, 1885—1904, II, S. 2, 381.

Komárom (Komorn) vom Jahre 1693 folgendes lesen: »Nachdem nun die Gerste im Preise etwas angezogen hat, kostet der von auswärts eingeführte Met je Halbe 4 Kronen.« 1699 faßte der Rat der Stadt den Beschluß, daß weder die Ortsansässigen noch die Leute von auswärts an Tagen, wo kein Jahrmarkt ist, Met oder Bier absetzen dürfen.[83] In Sopron (Ödenburg) wurde z. B. laut einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1523 am Abend um 8 Uhr »die Bierglocke« geschlagen, und eine Stunde später durfte sich niemand mehr in den Wirtshäusern aufhalten. In Selmecbánya ertönte die verhaßte Glocke (die übrigens auch im Falle eines Feuers gezogen wurde) am Abend um 9 Uhr. Der Brauch, die Bierglocke zu ziehen, mag in Ungarn nach deutschem Vorbild aufgekommen sein. In diesen Jahrhunderten wurde Met aus den Komitaten Transdanubiens auch nach Wien geliefert.[84]

Im Ungarischen Tiefland wurde Bier der verschiedensten Sorte, u. a. auch Met am intensivsten in Debrecen gebraut. I. Ecsedi ist der Ansicht, daß hier Gerstenbier (ung. *szaladser)* seit altersher hergestellt wurde. Die Bierbrauerei wurde in Debrecen nach der Schlacht bei Mohács (Mohatsch, 1526) zu einem Hausgewerbe. Kristóf Báthori verfügte in einer Urkunde vom 5. März 1580, daß die Bierbrauer je Gasse 1 Denar an die Stadtkasse zu entrichten haben. 1587 forderte der Rat nach jeder Butte 20 Groschen (ung. *pénz)*. Im 17. Jahrhundert brachte die Bierbrauerei der Stadt bereits so hohe Einkünfte, daß sie das Brauen nicht nur gestattete, sondern sich das Recht des Bierverkaufs vorbehielt. 1671 wurde verfügt, daß der Met in den Gewölben der Cegléder Gasse (Ceglédi utca) abzusetzen sei. Aus den Rechnungsbüchern geht hervor, daß mit dem Ausschank und Verkauf des Biers ein Schankwirt und ein Geselle, eine Aushilfskraft beauftragt waren. In den Schriften des Debrecener Archivs werden zweierlei Sorten von Bier erwähnt: der süße, aus Honigwasser vergorene Met *(méhser)* sowie das stärkehaltige, aus Gerste zubereitete Gerstenbier *(szaladser)*. Um die Wende von 16. zum 17. Jahrhundert hatte jeder Vollbürger von Debrecen das Recht, Bier zu brauen. Bei vielen Häusern wurden beiderlei Sorten des Biers ausgeschenkt. Im Laufe des 17. Jahrhunderts erließ die Stadt des öfteren Verordnungen, in denen sie den Höchstpreis dieser Biersorten mit anderen wichtigen Handelsartikeln gemeinsam festsetzte. Der Met war immer viel teurer als das Gerstenbier.[85]

Im Ungarischen Tiefland wurde Met nicht nur in Debrecen, sondern auch in anderen, nicht von Deutschen bewohnten Städten zubereitet und die Bierbrauerei auch den breiteren Volksschichten gestattet. Hierauf verweist eine Eintragung des Protokolls der Stadt Szeged (Szegedin) aus dem Jahre 1724: »Wer über ein Jahr lang Met oder Bier ausschenken oder verkaufen will, hat zu Händen der *Cassa* der ehrwürdigen Stadt an Pachtgeld 15 Gulden

[83] Takáts, 1917, II, S. 418—420.
[84] Magyary-Kossa, 1929, I, S. 187, 316; Rodiczky, 1876, S. 72.
[85] Zoltai, 1902, S. 112; Zoltai, 1936, S. 32; Ecsedi, 1935, S. 194—196.

zu entrichten.«[86] Im 16.—18. Jahrhundert war auch Tokaj ein überaus interessantes Zentrum der damals blühenden Bierbrauerei. In einem der wichtigsten Hauptorte des ungarischen Weinbaus gab es sehr viele Bierbrauereien. Wer in Tokaj Weinland besaß, hatte auch eine Bierbrauerei. Von den bedeutendsten ungarischen Adelsgeschlechtern unterhielten z. B. die Rákóczi, Zrínyi und Nádasdy große Brauereien.[87]

Im 15.—16. Jahrhundert und später blühte die Metbrauerei auch in Siebenbürgen auf. Diesbezüglich sind Aufzeichnungen hauptsächlich aus den größeren Städten auf uns gekommen. Laut B. Bevilaqua Borsody wurde Met in Siebenbürgen am intensivsten in der Heide (Mezőség) und im Burzenland (Barcaság) gebraut.[88] M. Ványolós, der Geschichtsschreiber der Zeidlerei in Siebenbürgen, weist darauf hin, daß außer der Bereitung von Honigkuchen auch das Metbrauen im Schwange war. Met war ständig ein Volksgetränk und besonders in den Landstrichen gefragt, wo der Weinbau nicht beheimatet war. Infolge der großen Nachfrage wurde Met mehrererorten auch gewerbemäßig hergestellt, und die Türken nahmen Met auch als Kriegssteuer. Die Siebenbürger Lebzelter stellten Lebkuchen, Wachslichter und Met her und führten diese Produkte schon seit dem 14. Jahrhundert in die verschiedenen Striche des Balkans aus.[89] In Kolozsvár (Klausenburg) stand die Bierbrauerei während des 17. Jahrhunderts in hoher Blüte. Die verschiedenen Zünfte boten bei ihren Festessen auch Met an und wer beim Nachfüllen versehentlich vom Getränk etwas verschüttete, mußte Strafe zahlen.[90] In Nagybánya (Frauenbach) untersagte die Stadt 1661 den untertanen Bauern die Metbrauerei: »Die Stadtuntertanen dürfen, ohne dies zu melden, außerhalb der Stadt weder Met noch Gerstenbier brauen, weil dies Recht selbst den Einwohnern der Stadt nicht zusteht.«[91] Im 16. Jahrhundert wurde auch bei den Szeklern schon viel Bier genossen und man war der Ansicht, daß es gesünder sei und mehr Kraft spende, als der Wein. Im deutschen Brassó (Kronstadt) verfügte der Senat im Jahre 1710, daß nur der mit Honig und Met Handel treiben dürfe, der in der Stadt ein Haus besitze.[92] Der Siebenbürger Landtag faßte 1695 den Beschluß, daß Edelleute wohl mit Bier Handel treiben dürfen, dies aber den Bauern selbst mit Zustimmung ihres Grundherrn untersagt sei[93]. Die erste Aufzeichnung über Met datiert vom Jahre 1632 aus Kézdivásárhely: »Es stand frei, Bier, Met *(ser, meser)* zu verkaufen.« In einer Urkunde aus dem Jahre 1682 finden wir folgendes: »Auf dem Markt

[86] Bálint, 1957, II. S. 401.
[87] Takáts, 1917, II, S. 420.
[88] Bevilaqua Borsody, 1931, S. 129—130.
[89] Ványolós, 1912, S. 51—52.
[90] Bevilaqua Borsody, 1931, S. 128.
[91] Kolosvári—Óváry, 1885—1904, S. 652.
[92] Bagyary, 1907, S. 86—87; Rodiczky, 1892, S. 20—21.
[93] Szilágyi, 1875—1898, XXI, S. 229; Szathmáry, 1941, S. 338.

platz von Kézdivásárhely darf man am Donnerstagmarkt außerhalb des Marktbereichs Donaufische, Eisen, Met feilhalten.«[94]

Aus dem gesagten erhellt, daß Met im 16.—18. Jahrhundert nicht nur in den deutschen Städten gebraut wurde. Einzelne Belege deuten wiederum darauf hin, daß man zu dieser Zeit mehrererorten und hartnäckig gegen die Bierbrauerei bei den breiteren Volksschichten auftrat. Dies läßt vermuten, daß dieses Gewerbe nicht nur in den Städten, sondern auch im offenen Lande, in den Dörfern betrieben wurde. Wir haben auch gesehen, daß Met auch in ungarischen Städten, die nicht unter deutschem Einfluß standen, gebraut wurde. Auch B. Bevilaqua Borsody betont, daß das Brauen von Met und Märzbier *(méhsör* und *márc)* nicht nur in den bürgerlichen, sondern auch in den bäuerlichen Häusern der Dörfer ein Heimgewerbe war.[95] Desgleichen macht S. Takáts geltend, daß man seit dem 16. Jahrhundert in den Inventaren der Herrensitze fast in allen Fällen auch die Brauhäuser ausgewiesen findet und daß die Brauerei auch im Kreise des Bauerntums üblich war.[96] Die Untertanen Rákóczis durften auf mehreren Gütern frei die Bierbauerei betrieben.[97]

Will man nun die Herkunft der Metbereitung bei den Ungarn untersuchen, so muß man auch auf die Belege aus den früheren Jahrhunderten zurückgreifen, weil diese in diesem Zusammenhang sehr aufschlußreich sind und weil sie bezeugen, daß der Met in Ungarn nicht erst seit dem 15. Jahrhundert bekannt war. Wenn auch spärlicher, so sind einschlägige Angaben auch aus der Arpadenzeit (11.—14. Jahrhundert) auf uns gekommen. Sie besagen, daß die Untertanen Met vor allem den Klöstern und den Grundherren abgaben. Schon der hervorragende Historiker des zweiten Drittels des 13. Jahrhunderts, M. Horváth war der Ansicht, daß die Zeidlerei bereits unter den Arpadenkönigen der einträglichste Betriebszweig war und auch zu dieser Zeit den Grundstoff zur Bereitung von Honiggetränken lieferte. Die beträchtlich Meenge Met, die von den Untertanen (Fronbauern) jährlich an die Klöster abgeliefert wurde, macht es zweifellos, daß der Met ein beliebtes Getränk der breitesten Gesellschaftsschichten war.[98] Desgleichen sind auch neuere Geschichtswerke der Auffassung, daß die Metbrauerei sowohl bei den Ungarn vor der Landnahme, als auch bei den Fronbauern der Arpadenzeit sehr bedeutend war. B. Hóman und Gy. Szekfű sagen im ersten Band ihres zusammenfassenden Werkes über die Geschichte Ungarns bezüglich der Kultur des ungarischen Volkes vor der Landnahmezeit u. a. folgendes: »Ihre Getränke waren Milch, Wein, Met und der aus Stutenmilch vergorene Kumyß.«

[94] Cs. Bogáts, 1943, S. 99.
[95] Bevilaqua Borsody, 1931, S. 117.
[96] Takáts, 1917, III, S. 48.
[97] Makkai, 1954, S. 100.
[98] Horváth, 1842, S. 208.

Im neuesten Geschichtswerk finden wir über die Getränke der ungarischen Bauern des 13. Jahrhunderts folgende Bemerkung: »Die Bauern befaßten sich nicht nur mit dem Weinbau, sondern auch mit Zeidlerei (mit der Bereitung von Met und Märzbier), aber auch mit Bierbrauerei. Neben den beträchtlichen Ablieferungen von diesen Produkten dürften die Bauern auch für sich Überschüsse zurückbehalten haben.«[99]

Als nach der Landnahme der Ungarn im Karpatenbecken (896) auch die Zeidlerei einen neuen Aufschwung nahm, dürfte nicht nur das Gewerbe der Wachsgießer *(cercetari)*, sondern auch das der Metbrauer und wahrscheinlich der Lebzelter alsbald aufgekommen sein. Dies geht schon daraus hervor, daß auch die Zeidlerei ein eigenes Gewerbe wurde *(apes custodes, curatores apiarios)*. Die Metbrauerei ist am frühesten aus der Zeit Stefans I. (1000—1038) belegt. So hatten die Bauern der Probstei Dömös außer dem Zehent nach allen ihren Erzeugnissen auch 522 Schafe, ebensoviele Metzen Mehl und ebenso viele Butten Bier abzuliefern. Außerdem mußten sie jährlich 75 Butten Met *(mulsum seu marcium)* steuern. König Béla II. verfügte 1138, daß mehrere Ortschaften insgesamt 175 Butten Met an die Probstei Dömös abzuliefern hätten. In der Gründungsurkunde der 1001 gegründeten Abtei Pannonhalma (Martinsberg) lesen wir, daß der König unter die Gesindeleute der Abtei auch zwei Bierbrauer, dem Namen nach *Orod* und *Chod* beordert habe.[100] Um 1240 ließ König Béla IV. eine Aufnahme von den Gütern der Abtei Martinsberg aufsetzen. Darin lesen wir, daß die Sauhirten im Walde *Zeles* (mutmaßlich Zselic in Südtransdanubien) 10 Dörfer hatten, von denen das eine *Marcadou* (d. h. 'Metgebend, Metgeber') hieß.[101] König Salamon wies 1067 die Hintersassen des Hausmeiers in Sürük an, dem Abt von Százd einen Eimer Honig als Abgabe zu leisten, und die Leute von Dusnok hatten demselben Abt drei Eimer Met *(medonem)* abzuliefern.[102] Der Comes Gug verfügte 1231, daß die Untertanen der von ihm gegründeten Sankt Nikolaus-Kapelle Honiggetränk *(medonem)* abzuliefern haben, das an den Festtagen der Kapelle unter den Armen zu verteilen war.[103] Archivbelege aus dem Jahre 1235 besagen, daß in der Ortschaft Maza (Komitat Tolna) königliche Metbrauer *(marchidatores regii)* wohnten.[104] Eine Angabe aus dem Jahre 1280 erwähnt, daß die Einwohner der Ortschaft Tördemic am Balaton (Plattensee) dem König mit Märzbier steuerten.[105]

Die angeführten Belege lassen zweifellos die Feststellung zu, daß die Ungarn nicht unter dem Einfluß der Klöster oder aber unter dem der in

[99] Hóman—Szekfű, o. J., I, S. 106; Elekes—Lederer—Székely, 1916, S. 145.
[100] Márki, 1914, S. 201; Magyary-Kossa, 1929, I, S. 186; Horváth, 1892, S. 194; Fejér, 1829—1838, II, S. 96—109; Saárossy-Kapeller, 1902, S. 29—30.
[101] Wenzel, 1860—1874, II, S. 4; Horváth, 1842, S. 186; Tagányi, 1896, I, S. 7.
[102] Wenzel, 1860—1874, I, S. 24—27.
[103] Fejér, 1829—1838, VII/1, S. 226—228.
[104] Hatos, 1877, S. 166; Fejér, 1829—1838, II/2, S. 432.
[105] Fejér, 1829—1838, V, S. 3, 20.

Ungarn angesiedelten Fremden mit der Metbereitung bekannt wurden. In den Jahrhunderten nach der Landnahme kannten breitere Schichten des Ungartums die Bereitung der aus Honig vergorenen Getränke und bereiteten diese nicht nur für die Klöster, sondern auch für den eigenen Gebrauch. Die uns überlieferten Belege beweisen nur, daß sich die Ungarn an einzelnen Orten auf dieses Gewerbe spezialisiert hatten, und bei der wachsenden Bemessung der Feudallasten mit diesem Produkt steuerten. Es ist kaum wahrscheinlich, daß in den angeführten Ortschaften während der Arpadenzeit bzw. in den ersten Jahrzehnten dieser Periode fremde Siedler saßen und diese das erwähnte Getränk gebraut hätten. Bekanntlich war zu dieser Zeit bei den Ungarn noch ihre Kultur aus der Periode vor der Landnahme vorherrschend. Es ist also unwahrscheinlich, daß dieses »christliche Getränk« erst mit den allmählich zuziehenden fremden Siedlern heimisch geworden wäre.

Ich möchte hier erwähnen, daß ich in meiner 1961 erschienenen Abhandlung über die Metbereitung bei den Ungarn zu den oben zusammengefaßten Ergebnissen gelangt bin. Diesbezüglich schrieb L. SCHMIDT in seiner Besprechung des Sammelbandes, in dem meine Abhandlung erschienen war, folgendes: »J. *Szabadfalvi* schreibt über die Zubereitung des ungarischen Honigbiers; der Verfasser glaubt, daß dieser Met schon vor dem deutschen Einfluß vorhanden gewesen sei — die Beziehungen dürften kaum dafür sprechen.«[106] L. SCHMIDT dürfte seine Rezension auf Grund des kurzen deutschen Resumés dieses Bandes verfaßt haben. Meines Erachtens dürften die oben angeführten Belege alle, die das Honigbier bzw. den Met bei den Ungarn für ein unter deutschem Einfluß verbreitetes Getränk halten, eines besseren belehren.

*

Zur Klärung des Problems der Herkunft wollen wir uns auch der Anhaltspunkte bedienen, die uns die Etymologie der Name dieses Getränks bietet. Im Laufe der Jahrhunderte bezeichnete man das aus Honigwasser vergorene Getränk in Ungarn mit verschiedenen Namen. Sehr häufig begegnet uns die Bezeichnung *márc*, die — hauptsächlich in westungarischen Landstrichen — heute noch bekannt ist. Wie wir des weiteren noch sehen werden, ist die Etymologie von *márc* nicht in jeder Hinsicht zulänglich geklärt. Auch *mézsör (méz* 'Honig' + *sör* 'Bier') und *méhsör (méh* 'Biene' + *sör* 'Bier') sind als Bezeichnungen dieses Getränks allgemein bekannt. In den Zusammensetzungen *méhser* bzw. *mézser* ist *ser* eine altertümliche Variante zu *sör* 'Bier'. Die eingangs erwähnte Form *méhser* ist eine mundartliche Variante.

Die Wörter *méhsör*, *mézser* sind erst verhältnismäßig spät belegt. Beide Wörter dieser Zusammensetzung waren aber schon vor der Landnahmezeit

[106] SCHMIDT, 1962, S. 59.

im Ungarischen verbreitet. *Méh* und *méz* sind finnisch-ugrischer Herkunft. Die Etymologie von *sör*, *ser* ist ungewiß und umstritten. Es dürfte sich entweder um ein finnisch-ugrisches Grundwort handeln, oder aber es dürfte von einem Türkvolk noch vor der Landnahme entlehnt worden sein.[107]

Das Wort *márc* ist noch heutzutage in Transdanubien bekannt. In unseren Sprachdenkmälern ist es erstmalig 1683 belegt. In der Zusammensetzung *Márcadó (márc + adó* 'gebend; Geber') kennen wir es aber schon aus dem Jahre 1240: »Sunt ville subulcorum, quorum nomina sunt hec *Marcadou*.« Auch 1268 wird die Ortschaft erwähnt: »De populis domine Regine de villa *Marchodov* vocata«, ebenso 1443: »*Marczado*«, usw.[108]

J. Melich wollte das Wort *márc* auf das deutsche *Malzbier*,[109] Zs. Simonyi[110] und später auch J. Melich auf eine deutsche Form *moraz* bzw. auf die angenommene Form **moroz* (vinum moratum, Brombeerwein) zurückführen.[111] Neuestens hat sich Ö. Beke in seiner 1947 erschienenen Abhandlung mit der Etymologie des ung. Wortes *márc* befaßt. Seiner Ansicht nach sei das Wort nur in Westungarn, in Transdanubien verbreitet, was ebenfalls für den deutschen Einfluß spreche. Ausgehend von der früheren Etymologie J. Melichs ist Ö. Beke der Ansicht, daß ung. *márc* auf das Bestimmungswort der deutschen Zusammensetzung *Malzbier* zurückgehe. Hierfür sprächen seines Erachtens vor allem die ungarische Variante *málc* (Komitat Vas) sowie der Ortsname *Márcadó*, der 1504 in der Form *Mácadó*, 1445 als *Maiczadó* auftaucht. Desgleichen könne man auch auf Grund der Varianten *Mác* und *Maicz* das deutsche *Malz* als einzige Ausgangsform annehmen.[112]

Vor dem Erscheinen dieser zuletzt angeführten Auffassung wandte sich G. Bárczi 1930 und dann 1938 gegen die allgemein als richtig anerkannte Etymologie *márc* < *Malz*. Seiner Ansicht nach sei diese Ableitung auch phonetisch unannehmbar und ebenso wenig spreche für die deutsche Herkunft des Wortes, daß es hauptsächlich in Transdanubien bekannt ist, wo im Laufe der Geschichte die deutsche Kultur stärker ausstrahlte. G. Bárczi betont, daß das ungarische Wort *márc* in der Bedeutung 'Honigbier' während des Mittelalters in ganz Ungarn verbreitet gewesen sei, dann aber im größten Teil des Landes verschwunden und durch andere Benennungen verdrängt worden sei. Seiner Ansicht nach gehe die Bezeichnung dieses aus Honigtrub (Honigsatz) vergorenen Getränkes auf altfrz. **mars* 'Trub, Satz' zurück. Der Bedeutungswandel dürfte im Ungarischen erfolgt sein, und die heute übliche Form sei wohl aus den Wendungen **márcital*, **márcsör* entstanden.[113]

[107] Bárczi, 1941, S. 200, 205, 274.
[108] Szamota—Zolnai, 1902—1906, S. 616—617.
[109] Melich, 1895, S. 347.
[110] Simonyi, 1897, S. 38—39.
[111] Lumtzer—Melich, 1900, S. 175.
[112] Beke, 1947, S. 20—21.
[113] Bárczi, 1930, S. 389—390; Bárczi, 1938, S. 9—14.

Im Zusammenhang mit der Herkunft von ung. *márc.* sei noch erwähnt, daß die lateinischen Urkunden bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts das Honigbier wiederholt *medonem* nennen.[114] Andererseits war ung. *márc* einst nicht nur in Transdanubien verbreitet. Darauf verweist auch ein Debreziner Beleg aus dem Jahre 1787, der *márciusi ser* (Märzenbier) erwähnt.[115] 1459 verlangt der König von der Stadt Bártfa im Oberland *cervisia marcialis.*[116] Auch der angeführte Gründungsbrief der Probstei Dömös erwähnt *mulsum seu marcium.* Und könnten die in dem Wörterbuch von F. PÁRIZ-PÁPAI (von der Mitte des 18. Jahrhunderts) gegebenen Belege *martius* = *márc :* Bier und *martium parare :* Bier brauen[117] nicht darauf hinweisen, daß die mittelalterliche und auch später noch starke lateinische Bildung in Ungarn zur Verbreitung des Wortes *márc* beigetragen haben mochte. Man muß auch daran denken, ob hier keine Beziehung zum Monatsnamen *März* (ung. *március)* vorliegt. Wir haben nämlich Belege, laut deren der Honigbier im Januar gebraut wurde und bis Ende Februar, Anfang März zu einem genügend starken Getränk reifte, so daß es hauptsächlich um diese Zeit genossen wurde.[118]

Erwähnt sei auch, daß man hauptsächlich in den deutschen Städten in Ungarn dieses Getränk mit einem ähnlichen Namen hätten bezeichnen müssen, wenn ungarisch *márc* auf ein deutsches Wort zurückginge. Aber gerade in diesen Städten ist dieser Name kaum bekannt. Und wenn dieses Getränk von deutschen Bierbrauern übernommen wurde, warum wurde auch sein Name nicht entlehnt? Gegen die Übernahme spricht auch, daß dem aus Honigwasser vergorenen Getränk kein *Malz* beigegeben wurde. Die französische Herkunft wird sehr nachdrücklich gestützt durch den Hinweis auf die Honigtrübe. Weil es aber zwischen dem französischen und ungarischen Volk keine bedeutende Berührung gab, können wir die französische Herkunft des Wortes auch des weiteren nur als Hypothese gelten lassen.

*

Somit lassen auch die sprachwissenschaftlichen Belege darauf schließen, daß die Bereitung von Honigbier schon vor der Landnahmezeit der ungarischen Kultur eigen war. Neben dem späteren, aus Getreidemaische vergorenen, wenig alkoholhaltigen Getränk *boza* und dem aus Stutenmilch vergorenen *Kumyß* könnte also auch das Honigbier ein althergebrachtes Getränk der Ungarn sein. Diese Forderung wird außer durch das Alter der Terminologie auch dadurch nahegelegt, daß die verschiedenen Biersorten, darunter das Honigbier auch bei anderen finnisch-ugrischen Völkern bekannt ist bzw.

[114] WENZEL, 1860—1874, I, 24—27; FEJÉR, 1829—1838, VII/1, S. 226—228.
[115] ECSEDI, 1935, S. 194.
[116] IVÁNYI, 1910, S. 175, 235.
[117] PÁRIZ-PÁPAI, 1767, I, S. 607.
[118] BEVILAQUA BORSODY, 1931, S. 304.

war. Laut A. MAURIZIO wird bei den finnisch-ugrischen Völkern Honigbier von den Wepsen, Tscheremissen und Mordwinen genossen.[119] I. MANNINEN erwähnt in seinem 1942 erschienenen Werk, daß Bier *(sur)* bei den Wotjaken ein sehr wichtiges Getränk sei, so auch das Honigbier (Honigwasser). Über die Finnen und Esten erwähnt er, daß sie bei festlichen Anlässen daheim vergorenes Bier trinken. Das Brauen von Honigbier ist auch den Letten und Liven bekannt, und dieses ihr althergebrachtes Getränk wird schon in ihren alten Chroniken erwähnt.[120] Der Genuß von Met bei den Mordwinen und Tscheremissen wird auch von A. BYHAN erwähnt: »Ihre Getränke sind Met, Bier, Schnaps.«[121] Laut einer wotjakischen Sage habe der Teufel *(Šajtan)* dem Menschen das Bierbrauen beigebracht.[122] Auch ein alter wotjakischer Zauberspruch verweist auf das Brauen von Bier: »Kannst du Hopfen untertauchen lassen, kannst du den Stein oben schwimmen lassen: böser Geist, so iß den Menschen auf, so trink ihn.«[123] Das Nationalepos der Finnen, die Kalewala erwähnt ebenfalls das Bier.[124] Die Finnen bereiteten für ihre Opferzeremonien Bier, das aus dem in den Badehäusern zum Keimen gebrachten Malz hergestellt wurde. Die permischen und Wolgavölker genossen in ihren eingehegten Opferhainen Ukkos Bier.[125]

Auch die Türkvölker kennen verschiedene Biersorten. Die Wörter für Honig und Wachs *(bal* und *avus)* kommen bei Türken und Mongolen schon 1200 vor, und wir haben Belege dafür, daß am Hofe der Mongolenkahne sommers *Kumyß*, winters aber Met getrunken wurde.[126] Die Baschkiren bereiteten z. B. Met wie folgt: Honigscheiben wurden mit warmem Wasser übergossen und der geseihten Flüssigkeit Brosamen beigesetzt. Auch G. TAGÁN berichtet, daß die Baschkiren ihren *bal* aus Samen und Honig vergären.[127] Das unlängst erschienene Werk S. J. RUDENKOS über die Baschkiren erwähnt ebenfalls die Metbrauerei dieses Volkes.[128] Desgleichen wußten auch die Tschuwaschen, die Wolgatataren und die Tscheremissen aus Honigwasser vergorene Getränke zu bereiten, die sie zumeist als festlichen Trunk genossen.[129] Unter den wolgatürkischen Völkern war es vor allem bei den Tschuwaschen ein zeremonieller Brauch, das neue Bier zu segnen; außerdem wird sehr viel Bier anläßlicher der herkömmlichen Mädchenfeste gebraut.[130]

[119] MAURIZIO, 1933, S. 54.
[120] MANNINEN, 1932, S. 32, 63, 135—136, 160, 248.
[121] BYHAN, 1926, S. 915—935.
[122] MUNKÁCSI, 1891, S. 155; JÓLESZ, 1960, S. 37—38.
[123] LÁSZLÓ, 1944, S. 294—298.
[124] KALEWALA, XX, Zeile 167; KÁLMÁNY, 1893, S. 15.
[125] Über die Bierbrauerei bei den Finnen schreibt ausführlich SIRELIUS, 1919, S. 339—341; KROHN, 1908, S. 74, 254.
[126] HÄMÄLÄINEN, 1935, S. 34.
[127] BYHAN, 1926, S. 887; TAGÁN, 1928, S. 113, 116—118; TAGÁN, 1931, S. 176—177.
[128] RUDENKO, 1955, S. 133.
[129] BYHAN, 1926, S. 760, 874, 897.
[130] VÁMBÉRY, 1885, S. 544—545, 578—579, 671; Auf den Metgenuß bei den Tschuwaschen, Baschkiren und Tataren verweist auch MAURIZIO, 1933, S. 54.

In Grusien, in der klassischen Heimat des Weinbaus und der Weinbereitung, wird bei einzelnen Bergstämmen aus Gerste, seltener aus Roggen, oder aber aus dem Gemenge der beiden Bier *(aludi, ludi)* gebraut, das auch bei den religiösen Zeremonien eine große Rolle spielt.[130a]

Nicht nur bei den mit den Ungarn verwandten finnisch-ugrischen Völkern sowie bei den Türkvölkern, die in der Periode der Wanderungen vor der Landnahme (5.—9. Jahrhundert) auf die Ungarn einen großen kulturellen Einfluß ausübten, war und ist der Genuß von Met verbreitet: der Met ist seit Jahrtausenden in ganz Europa ein beliebtes Getränk. Seit altersher wurden berauschende geistige Getränke von allen Völkern bereitet. In Anbetracht der kulturellen Entwicklung des Menschen liegt es nahe anzunehmen, daß Honig den Grundstoff zur Herstellung der ersten geistigen Getränke bildete. Darauf deutet auch hin, daß Honig und Honigbier (Met) bei den indoeuropäischen Völkern mit überaus ähnlichen, mutmaßlich auf ein gemeinsames Grundwort zurückgehenden Wörtern benannt wurde. Altir. *mid*, altind. *mádhu*, gr. *μέθυ*, bret. *mez*, mittelirisch *medb*, altisl. *mjǫðr*, ags. *meodo*, ahd. *metu*, lit. *medùs*, lett. *mędus*, apr. *meddo*, aksl. *medr*, ukr. *mid*, weißruss. *med*, pol. *miód*, serb.-kroat. und slowenisch *mêd* 'Met, Honig', seltener 'Süßigkeit, süßes Getränk' lassen sich auf ein gemeinsames, auf *u* auslautendes Wort zurückführen. Die etymologischen Wörterbücher von M. Vasmer, B. Collinder und J. Pokorny erwähnen noch, daß einzelne finnisch-ugrische Völker, des weiteren die Japaner und die Chinesen sehr ähnlich lautende Wörter für die Bezeichnung von Honig haben: wotj. *mu*, syrj. *ma*, f. *mete*, lapp. *mitt*, mordw. *med'*, ung. *méz*, chin. *mi*^{4}, jap. *mitsu*.[131] Das in Eurasien weit und breit bekannte uralte Wort zeigt zugleich, daß hier das Getränk seit altersher bekannt war.

R. J. Forbes betont, daß der Met in der Urzeit des Menschen erfunden wurde.[132] Das aus dem Honig der wilden Bienen gebraute Getränk war auch laut O. Schrader schon in vorgeschichtlicher Zeit ein berauschendes Getränk der Indogermanen.[133] M. Schuster erwähnt, daß der Met in den Waldgebieten Osteuropas, hauptsächlich aber in der Wolgagegend nicht nur bei den Slawen, sondern auch bei anderen nomadisierenden Völkern in weitem Kreise bekannt war. Der Met wurde noch in alter Zeit auch in Europa heimisch, doch in den südlichen Gegenden dieses Erdteils war der Wein verbreitet. In Mittel- und Nordeuropa genoß man aber das Bier als ein allgemein bekanntes, herkömmliches, berauschendes geistiges Getränk. In den Gegenden, wo der Weinbau nicht heimisch wurde, war das Bier ein Getränk des Alltags, zugleich aber

[130a] Lekiasvili, 1960, S. 599—609.

[131] Pokorny, 1954, S. 707; Vasmer, 1955—1958, II, S. 110; Collinder, 1955, S. 132; vgl. noch Pauly—Wissowa, 1932, S. 1297; Schrader, 1901, S. 85.

[132] Forbes, 1956a, S. 277—291; Forbes, 1956b, S. 139—141.

[133] Schrader, 1901, S. 85—87.

wurde er auch als Festtrunk genossen. Dieses althergebrachte Getränk hielt sich in Mittel- und Osteuropa noch lange Zeit.[134] Im Altertum tranken in Indien und Ägypten die Völker mit Hochkulturen Met, in Ägypten waren um 2500 v. u. Z. bereits vier verschiedene Sorten Bier bekannt.[135] Auch die Bücher des Zoroaster kennen das aus Honig bereitete Getränk und empfehlen es vor allem den Wöchnerinnen.[136] Desgleichen war es auch in der wasserarmen Heimat der Griechen sehr beliebt, bevor sie noch den Weinbau kennenlernten. In den homerischen Zeiten und mehr noch später galt aber das mit Wein verdünnte Honiggetränk als barbarisch.[137] HOMER selbst erwähnt in seinen beiden Hauptwerken *μέθυ* als ein sehr berauschendes, starkes Getränk.[138]

Manche griechische Autoren machten Aufzeichnungen über Leben und Brauchtum von fremden Völkern ihrer Zeit. So beschreibt z. B. ARISTOTELES, wie die Illyrer aus Honig ein geistiges Getränk bereiteten: sie übergossen Honigscheiben mit warmem Wasser, preßten sie dann aus und verdünnten diese Flüssigkeit mit wiederholter Zugabe von Wasser. Das Getränk wurde in Tongefäße abgefüllt oder in hölzernen Gefäßen längere Zeit gelagert. Auch über das aus Honig vergorene berauschende Getränk der Skythen gibt es alte Aufzeichnungen.[139] PRISCOS RHETOR gab Kunde vom Metgenuß der Hunnen. Am Hofe Etzels wurde den Vornehmen und den Unterhändlern *μέθος* kredenzt, während die Diener Gerstenbier erhielten.[140]

Die Römer boten ihren Gästen und den einziehenden Triumphatoren ein aus Honig bereitetes Getränk an. Das oft erwähnte *mulsum* aber war kein Met, sondern ein Honigwein, der zu zwei Teilen aus Wein und zu einem Teil aus Honig gemischt war. Außer dem *mulsum* kannten aber auch die Römer den mit Wasser verdünnten, aus Honig vergorenen Met, den sie zumeist *hidromeli* oder *aqua mulsa* nannten. Über Genuß und Bereitung von Met bei den Römern geben vor allem die Werke Aufschluß, in denen sich die Autoren mit wirtschaftlichen Fragen befassen. So beschreibt z. B. COLUMELLA mehrere Arten der Metbereitung, u. a. auch die des längere Zeit lagerfähigen Mets.[141] DIOSCORIDES empfiehlt z. B. folgende Zubereitung von *hidromel :* Ein Teil Honig und zwei Teil Regenwasser seien zu vermischen und dann an die Sonne zu stellen.[142] In den *Historiae mundi* des PLINIUS[143] und

[134] PAULY—WISSOWA, 1932, S. 1297—1299.
[135] LIPS, 1958, S. 221; MAURIZIO, 1933, S. 50.
[136] SŐTÉR, 1908, S. 17.
[137] PAULY—WISSOWA, 1932, S. 1297—1299; MAURIZIO, 1933, S. 49—50.
[138] ILIAS, VII, 471; IX, 469; ODYSSEE, IV, 746; VII, 179; XII, 362 u. a. m.
[139] PAULY—WISSOWA, 1932, S. 1297.
[140] PAULY—WISSOWA, 1932, S. 1297; MAURIZIO, 1933, S. 50; TOLNAI, 1919, S. 101—103, betont, die Hunnen dürften den Met in Pannonien kennengelernt haben. Diese Feststellung stützt er damit, daß Priscos das aus Honig vergorene Getränk der Hunnen *μεθος* nennt, dieses Wort aber indoeuropäisch und das damit bezeichnete Getränk bei den indoeuropäischen Völkern verbreitet gewesen sei.
[141] COLUMELLA: *De re rustica.* Libri XII, C. 12.
[142] DIOSCORIDES: *Pedacii Dioscoridis Anzarbaei Opera.* Libri V, C. 17.
[143] PLINIUS: *Historiae mundi.* Libri XIV, C. 17; EBERT, 1927, S. 39—40.

in dem Werk *De re rustica* von PALLADIUS[144] finden wir ebenfalls Beschreibungen der Zubereitung von *hidromelite*. Der Met spielte auch im mythischen Brauchtum und im Aberglauben der klassischen Kulturen Europas eine Rolle.[145] Wie bereits im Zusammenhang mit der Terminologie erwähnt wurde, war der Met den indogermanischen Völkern seit altersher bekannt. Schon der Name *Met* läßt erkennen, daß die Völker, die dieser Sprachfamilie angehören, dieses Getränk noch zur Zeit ihres Zusammenlebens gekannt haben müssen. Der hervorragende Forscher der deutschen Kultur des Mittelalters, M. HEYNE, schreibt folgendes: »Unter den geistigen Getränken, denen unsere alkoholfrohen Vorfahren nicht ständig, aber bei Gelegenheit recht ausgiebig zusprachen, ohne an Leib und Seele Schaden zu nehmen, steht, was Alter und Verbreitung betrifft, der Met in vorderster Reihe... Die Herstellung des deutschen Metes in der Urzeiten und bis in das merowingische Zeitalter hinein mag einfach genug gewesen und in jeder nicht zu dürftigen Haushaltung geübt worden sein. Das Getränk bestand in der Tat aus nichts als aus Honig und Wasser, in einem gewissen Verhältnis zusammengegeben, gesotten, und in offenem Gefäße zur Ausgärung hingestellt, nicht sehr haltbar, darum schnell getrunken und schnell wieder erzeugt; *mete sieden* ist noch im Mittelhochdeutschen der technische Ausdruck gegen *bier briuwen*. In dem Maße aber, wie sich seit den Merowingerzeiten die Bereitung geistiger Getränke gehoben hat, wie man den Wein behandeln lernt, und wie das Bier zu einem ganz anderen Getränke gegen früher wird, muß auch die Metbereitung fortgeschritten sein.«[146]

In seiner vorzüglichen Arbeit über die Zeidlerei in der Schweiz erwähnt M. SOODER, daß früher der Met auch in der Schweiz bekannt gewesen sei und daß Sache wie Wort auf eine lange Vergangenheit zurückblicken. Die Entsprechung für *Met* ist allen indogermanischen Völkern geläufig und bedeutet bei ihnen Honig oder das aus Honig vergorene geistige Getränk. Ursprünglich war der Met ein Festtrunk, der später von den städtischen Bürgern und den Bauern tradiert wurde. Der Met war im Mittelalter auch in der Schweiz weit und breit bekannt, und hat sich dort in einzelnen Landstrichen bis in die jüngste Zeit gehalten. In Bayern, Preußen sowie in einzelnen Ländern Österreichs wurde Met noch in der Neuzeit bereitet.[147]

Über die Metbereitung bei den Germanen berichtet auch TACITUS in seinem Werke *De moribus Germanorum*.[148] Im *Nibelungenlied* wird den Gästen bei Gelagen Met und Wein kredenzt.[149] Auch die ältere *Edda* (1056—1133)

[144] PALLADIUS: *De re rustica*. Libri VIII, C. 7.
[145] S. hierzu PAULY—WISSOWA, 1932, S. 1304—1310.
[146] HEYNE, 1901, S. 334—335; vgl. noch WEINHOLD, 1856, S. 154; ERICH—BEITL, 1955, S. 87, 771.
[147] SOODER, 1952, S. 114—115.
[148] FORBES, 1956b, S. 140—141.
[149] XX, 476; MAURIZIO, 1933, S. 51.

erwähnt das Bier und den aus Honig bereiteten *Met*. Die alten Germanen erwähnen Bier und Met immer gemeinsam. So im Nibelungenlied, in der Edda und bei den altisländischen Dichtern (wie z. B. bei EGIL SKALLAGRINSSON).[150] Die alten Germanen stellten sich die höchste Glückseligkeit so vor, daß die nach ihrem Tode nach Walhall gebrachten Recken hier — von der erfolgreichen Jagd heimgekehrt — aus großen Trinkhörnern den Met genießen, den ihnen die liebreichen Walküren immer wieder anbieten. Auch die Gesänge OSSIANS erwähnen wiederholt den Met, der beim Siegesmahl in großen Mengen genossen wurde. Und schon STRABO wies darauf hin, daß in Nordwestgermanien und auf den britischen Inseln Honiggetränke genossen wurden.[151]

Über die Bereitung und über den Genuß von Met ließe sich aus den verschiedenen deutschen Ländern eine große Menge mittelalterlicher und neuzeitlicher Belege anführen. Hier seien nur einige erwähnt. R. GOETTE schreibt bezüglich des Frühmittelalters, daß dazumal der aus Honig vergorene *Met* das beliebteste Getränk war.[152] Laut einer Quelle des 13. Jahrhunderts wurden bei der Zubereitung von Met zu einem Teil Honig zwölf Teil Wasser zugesetzt. Aus dem 14. Jahrhundert wurden uns schon Rezepte zur Zubereitung von mehrerlei Sorten Bier überliefert.[153] Andererseits lesen wir bei M. HEYNE folgendes: »Das höfische Leben aber drückt seit dem 12. Jahrhundert das Ansehen des Metes in dem Maße herab, als nicht nur der so häufig angebaute heimische Wein mit seinen im Süden mehrfach recht guten Sorten, sondern auch der in großen Quantitäten eingeführte fremde überhand nehmen. Man beschränkt den Met auf niedere Hofgesinde, dann verschmäht ihn auch dieses und er hält sich nur bei Bürgern und Bauern, wo gewerbsmäßige Metsieder und Metschenken entstanden sind. Auch in geistlichen und Klosterkreisen, wo der gehopfte Met wegen der gesundheitlichen Wirkungen des Hopfens sicherlich schon früh Eingang gefunden hat, und wo er bis ins 12. Jahrhundert hinein gern und regelmäßig als Tafelgetränk erscheint, verschwindet er nachher ganz.«[154] Der Rat von Zürich regelte den Ausschank und Absatz von Met 1292 und 1496. Auch in Bern war der Met im 14.—16. Jahrhundert ein überaus beliebtes Getränk.[155] Laut einem Beleg aus dem Jahre 1649 war er in Bayern ein bevorzugtes Geschenk.[156] Die seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert verlegten ersten deutschen Fachbücher über die Zeidlerei und die Landwirtschaft überhaupt enthalten auch Hinweise über Zubereitung und Verbreitung von Met.[157] Im 18. Jahrhundert

[150] MAURIZIO, 1933, S. 51; EBERT, 1927, S. 40; HEYNE, 1901, S. 336.
[151] HEYNE, 1901, S. 334; SŐTÉR, 1908, S. 37.
[152] GOETTE, 1920, S. 38.
[153] MAURIZIO, 1933, S. 52—53.
[154] HEYNE, 1901, S. 337.
[155] SOODER, 1952, S. 116—117.
[156] SPAMER, 1935, S. 313.
[157] SŐTÉR, 1908, S. 43.

wurde Met nicht nur aus dem dickflüssigen Seimhonig, sondern auch unter Verwendung ausgeseimter Honigscheiben bereitet.[158] J. Grimm erwähnt, daß beim Rechtsprechen vor die versammelten Richter ein mit Met gefüllter Eimer gestellt werden mußte, der so voll sein mußte, daß eine Fliege daraus nippen konnte.[159]

A. Maurizio und M. Heyne weisen darauf hin, daß der Met auch in England ein seit altersher bekanntes Getränk war. Einzelne Angaben sprechen dafür, daß er schon im 7. Jahrhundert genossen wurde. Aus dem 10.—12. Jahrhundert gibt es hauptsächlich Angaben über das Metsieden in den Klöstern. Außerhalb der Klöster scheint er sich seit dem angehenden 13. Jahrhundert verbreitet zu haben.[160]

Der Met, das Honigbier *(medü)* war auch bei den slawischen Völkern ein gern genossenes, seit altersher bekanntes Getränk. Bevor sich die Zucht der Hausbienen verbreitete, wurde der Honig der Waldbienen zur Bereitung dieses Getränks verwendet. Der Honig wurde mit Wasser vermengt gebraut und bei den Nordslawen auch durch Beigabe von Hopfen im Geschmack verbessert.[161] Honigbier war auch in Böhmen fast allgemein bekannt, und es sind uns auch sehr viele Rezepte zur Zubereitung dieses Getränks überliefert. Ein 1511 erschienenes Wörterbuch erwähnt die *medovka*, *sladuska*, wobei es sich nur um Honigbier handeln konnte. Die Mähren und Slowaken nannten es *medovec*. Comenius schreibt im *Orbis pictus* diesbezüglich folgendes: »Aus Wein oder Bier und Honig wird Met gesotten.« In Prag war das Sieden und Ausschenken von Met ein an die behördliche Zulassung gebundenes Gewerbe und der Ausschank von Met noch im 18. Jahrhundert im Schwange. Das Brauen der *medovka* ging vom 18. Jahrhundert an allmählich zurück und wurde in den Zeidlerbüchern des 19. Jahrhunderts zumeist gar nicht mehr erwähnt. Immerhin scheint im 18. Jahrhundert ein schwächeres, helles und ein stärkeres, dunkles Honigbier bekannt gewesen zu sein. In Böhmen wurde Honigbier zumeist von Zeidlern, Förstern und Hegern sowie anderen Waldsiedlern gesotten.[162] Hinweise der polnischen und russischen Chroniken sowie der böhmischen Sagen lassen erkennen, wie alt das Honigbier bei den Slawen ist.[163] Über seine Zubereitung sagt D. Zelenin, daß Honigscheiben mit warmem Wasser übergossen und das ganze unter Beigabe von Hopfen in Kessel gebraut und nach dem Auskühlen in Fässern gelagert wurde. Auch die Weißrussen bereiteten das Honigbier ähnlich, jedoch ohne Verwendung von Hopfen *(Honigkwas)*.[164] In Litauen und Polen bedeutete früher der

[158] Sooder, 1952, S. 114.
[159] Rodiczky, 1876, S. 46.
[160] Maurizio, 1933, S. 53; Heyne, 1901, S. 336.
[161] Moszyński, 1929, S. 267—277.
[162] Zibrt, 1924a, S. 149—150; Zibrt, 1924b, S. 304—307; Comenius, 1798, S. 113.
[163] Heyne, 1901, S. 338; Jólesz, 1960, S. 210.
[164] Zelenin, 1927, S. 125—126.

Honig die besten Einkünfte der Waldungen und er wurde zumeist zur Herstellung von Honigbier, Met *(medovina)* verwendet; das Metbrauen hat sich mancherorten bis zum 20. Jahrhundert gehalten.[165] Noch im 19. Jahrhundert wurde Met in vielen Landstrichen genossen. Dies erhellt schon daraus, daß in der polnischen landwirtschaftlichen Fachliteratur des vorigen Jahrhunderts noch vielfach Hinweise auf den Met enthalten sind. Den Genuß von Met hat auch A. Mickiewicz in einem seiner Gedichte verewigt. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert wurde Met und Wildhonig das ganze 19. Jahrhundert über aus Polen auch nach Deutschland ausgeführt. Am regsten waren diese Handelsbeziehungen zu Preußen.[166]

In Anbetracht seines Alters und seiner Verbreitung stellt also M. Heyne mit Recht folgendes fest: »Den Rang des Alters teilt mit dem Mete das Bier, auch es ein internationales Getränk nicht bloß nördlicher, sondern auch südlicher, asiatischer und europäischer Völkerschaften, die den Weinstock nicht kennen, zweifellos auf sehr verschiedene Art hergestellt, wobei eine nach bestimmten Verfahren behandelte Getreidesorte den Grundstoff für den Trank hergibt.«[167]

*

Zusammenfassend können wir feststellen, daß das Honigbier, der Met in Europa zu den ältesten Getränken zählt. Er wurde bei den Völkern der alten klassischen Kulturen des Mittelmeerraumes hauptsächlich bis zur Einführung des Weinbaus genossen. Desgleichen ist er ein uraltes Getränk der Germanen, der Slawen und der verschiedenen finnisch-ugrischen Völkerschaften. Auch einzelne Türkvölker kannten ihn. Der Met wurde von den Völkern der unterschiedlichsten Gesellschaftsordnung und Kulturstufe im wesentlichen auf die gleiche Art zubereitet. Die zahlreichen und fast in allen Fällen auf seine Altertümlichkeit hinweisenden Belege, seine übereinstimmende Zubereitung sowie die einschlägige Terminologie lassen darauf schließen, daß wir den Met zu den ältesten berauschenden Getränken zu zählen haben. Was nun die bierartigen Getränke anbelangt, so dürfte der aus Wildhonig vergorene Met wohl das älteste sein. Die aus Getreidekörnern vergorenen Biersorten setzen eine Ackerbaukultur voraus, das andere wichtige Getränk, der Kumyß aber die Viehzucht. Der aus Honig zubereitete Met kann aber auch in der Frühzeit in den verschiedenen Sammlerkulturen aufgekommen sein.

Im Falle der Ungarn besteht durchaus die Möglichkeit, daß ihre Vorfahren den Met schon vor der Landnahme kannten. Den Genuß von Met dürften die Ungarn noch in der Periode des finnisch-ugrischen Zusammenlebens oder aber in der Zeit zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert während

[165] Sooder, 1952, S. 114—115; Sőtér, 1908, S. 45; Ligetffy, 1870, S. 46.
[166] Maurizio, 1933, S. 55—57.
[167] Heyne, 1901, S. 338.

der Wanderung in den Steppen Südrußlands von den Türkvölkern übernommen haben. Nach der Landnahme hauptsächlich unter dem Einfluß der mit dem Christentum übernommenen westlichen, vor allem deutschen Kultur verbreitete sich das Metsieden in noch größerem Maße. Mit dem Vordringen des Weinbaus zog sich aber die Bereitung von Met in die für den Weinbau ungeeigneten, hauptsächlich bergigen Landstriche zurück, wo auch die Zeidlerei ihre größere Bedeutung beibehielt. Bereitung und Genuß von Met verringerten sich direkt oder indirekt der Weinproduktion entsprechend des weiteren mit der Verbreitung von Rohr- und Rübenzucker, sowie unter dem Einfluß der Reformation mit dem Verfall der Zeidlerei. Alsdann im ausgehenden 19. und im 20. Jahrhundert die verschiedenen Honigschleudern immer häufiger verwendet wurden, hatte dies einen weiteren Verfall des Metbrauens zur Folge. Bei der primitiven Honiggewinnung wurden die Scheiben nur ausgeseimt, der in den Scheiben zurückgebliebene Honig durch Wasser gelöst und dieses Honigwasser zur Bereitung von Met verwendet. Trotzdem konnte sich das Metsieden — den mittel- und osteuropäischen Verhältnissen entsprechend — auch in Ungarn manchenorts halten.

Der Met ist in Europa im allgemeinen und auch in Ungarn seit altersher ein Volksgetränk. Schriftliche Aufzeichnungen beweisen, daß er nicht nur am königlichen Hof, in den Klöstern und in den privilegisierten Städten, sondern auch auf den alten Adelsgütern und in den Dörfern in beträchtlichen Mengen gesotten wurde. Den Bauern wurde das Metbrauen im Laufe der Jahrhunderte vielerorten und zu verschiedener Zeit sehr oft untersagt. Allmählich verlor aber das Brauen bzw. der Genuß von Met sowohl im Umfang als auch in seiner Verbreitung an Bedeutung, der Genuß von Met schränkte sich auf besondere Anlässe, hauptsächlich auf Kirchtage und Jahrmärkte ein und war selbst dann zumeist ein leckeres Getränk der Frauen und Kinder. So wurde — ähnlich wie im Falle anderer Kulturelemente — aus dem alten, berauschenden Getränk der Männer ein Lieblingstrunk der Frauen und Kinder.

LITERATUR

Ambrózy, B. 1914. *A méh* (Die Biene). Budapest.

Bagyary, S. 1907. *A magyar művelődés a XVI—XVIII. században* (Die ungarische Kultur im 16.—18. Jahrhundert). Esztergom.

Balassa, I. 1944. *Adatok a székely népi italok ismeretéhez* (Beiträge zu den Volksgetränken der Sekler). Ethnographia, Bd. LV. S. 88—93. Budapest.

Bálint, S. 1957. *Szegedi szótár* (Szegediner Wörterbuch). Budapest.

Bárczi, G. 1930. *Márc.* Magyar Nyelv, Bd. XXVI, S. 389—390. Budapest.

Bárczi, G. 1938. *A magyar nyelv francia jövevényszavai* (Die französischen Lehnwörter des Ungarischen). In: *A magyar nyelvtudomány kézikönyve*, red. v. Melich, J.—Németh, Gy. Bd. I, Heft 12. Budapest.

Bárczi, G. 1941. *Magyar szófejtő szótár* (Ungarisches etymologisches Wörterbuch). Budapest.

Bátky, Zs. 1941. *Táplálkozás* (Ernährung). In: *A magyarság néprajza* Bd. I, S. 31—107. Budapest.

Beke, Ö. 1947. *Márc.* Magyar Nyelvőr, LXXI, 20—21. Budapest.

Bevilaqua Borsody, B. 1931. *A magyar serfőzés története* (Die Geschichte der Bierbrauerei in Ungarn). Bd. I—II. Budapest.

Bolla, J. 1939. *A népi konyhamesterség műszókincse Felsőgörzsönyben* (Der Fachwortschatz der Kochkunst des Volkes in Felsőgörzsöny). Debrecen.
Byhan, A. 1926. *Kaukasien, Ost- und Nordrußland, Finnland.* In: *Illustrierte Völkerkunde,* red. v. Buschan, G. Bd. II/2, S. 659—1022. Stuttgart.
Collinder, B. 1955. *Fenno-Ugric Vocabulary.* An Etymological Dictionary of the Uralic Languages. Stockholm.
Comenius, J. A. 1798. *Orbis pictus in Hungaricum, Germanicum et Slavicum translatus et hic ibive emendatus.* Posoniae.
Cs. Bogáts, D. 1943. *Háromszéki oklevél-szójegyzék* (Urkunden-Wörterverzeichnis von Háromszék). Kolozsvár.
Csaplovits, J. 1829. *Gemälde von Ungern.* Pest.
Császár, L. 1887. *Tájszók* (Dialektwörter). Magyar Nyelvőr, Bd. XVI., S. 430—443. Budapest.
Csáti Szabó, Gy. 1792. *Magyar-országi méhes gazda* (Ungarländischer Zeidler). Debrecen.
Csatkai, E. 1948. *A márc. Egy eltünt népi csemege* (Das Märzenbier, eine verschwundene Leckerei des Volkes). Ethnographia, Bd. LIX, S. 160—161. Budapest.
Czövek, I. 1816. *Legujabb 's hasznosabb méhész-könyv* (Allerneuestes und nützlichstes Zeidlerbuch). Pest.
Czuczor, G.—Fogarasi, J. 1862—1874. *A magyar nyelv szótára* (Wörterbuch der ungarischen Sprache). Pest.
Demjén, K. 1889. *Tájszók* (Dialektwörter). Magyar Nyelvőr, Bd. XVIII, S. 286—287. Budapest.
Demkó, K. 1890. *Felső-magyarországi városok életéről a XVI—XVII. században* (Über das Leben der oberungarischen Städte im 16.—17. Jahrhundert). Budapest.
Ebert, M. (red.) 1927. *Reallexikon der Vorgeschichte.* Bd. XI. Berlin.
Ecsedi, I. 1935. *A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása* (Die Nahrung des Ungarn in Debrecen und im Land jenseits der Theiß). Debrecen.
Elekes, L.—Lederer, E.—Székely, Gy. 1961. *Magyarország története* (Die Geschichte Ungarns). Bd. I, *Az őskortól 1526-ig* (Von der Urzeit bis 1526). Budapest.
Engel, J. 1877. *Tájszók* (Dialektwörter). Magyar Nyelvőr, Bd. XI, 323. Budapest.
Erich, O. A.—Beitl, R. 1935. *Wörterbuch der deutschen Volkskunde.* Stuttgart.
Farkas, M. 1861. *Magyar méhészkönyv, vagy útmutató a sikeres méhtenyésztésre* (Ungarisches Zeidlerbuch, d. h. ein Wegweiser zur erfolgreichen Zeidlerei). Pest.
Fáy, A. 1851. *Hasznos házi jegyzetek* (Nützliche Haushaltsaufzeichnungen). Bd. I—II. Pest.
Fejér, G. 1829—1838. *Codex diplomaticus Hungariae.* Bd. I—X. Buda.
Fényes, E. 1837. *Magyar országnak és örökös tartományainak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben* (Der gegenwärtige Stand Ungarns und seiner Nebenländer in statistischer und geographischer Hinsicht). Bd. III. Pest.
Forbes, R. J. 1956a. *Chemical, Culinary and Cosmetic Arts.* In: Singer, Ch.—Holmyard, E. J.—Hall, A. R.: *A History of Technology.* Bd. I. S. 238—298. Oxford.
Forbes, R. J. 1956b. *Food and drink.* In Singer, Ch.—Holmyard, E. J.—Hall, A. R.: *A History of Technology.* Bd. II, S. 103—146. Oxford.
Galgóczi, K. 1855. *Magyarország, a Szerb Vajdaság Temesi Bánság mezőgazdasági statisztikája* (Landwirtschaftliche Statistik Ungarns, der Serbischen Wojwodschaft und des Temescher Banats). Pest.
Gedde, J. 1759. *Angliai méhes kert* (Englische Zeidlerei). Eger.
Gergelyffy, A. 1809. *Technológia, vagyis a mesterségeknek és némely alkotmányok rövid leirása* (Technologie, d. h. kurze Beschreibung der Gewerbe und einiger Geräte). Pozsony.
Goette, R. 1920. *Kulturgeschichte der Urzeit Germaniens, des Frankenreichs und Deutschlands im frühen Mittelalter.* Bonn—Leipzig.
Gönczi, F. 1907. *A göcseji s hetési nép étele, itala és étkezése* (Speise, Trank und Mahlzeiten des Volkes von Göcsej und Hetés). Néprajzi Értesítő, Bd. VIII, S. 232—237. Budapest.
Gunda, B. 1948. *A magyar gyűjtögető és zsákmányoló gazdálkodás kutatása* (Forschungen über die Wirtschaft der Sammler und Jäger bei den Ungarn). Budapest.
Haberlandt, A. 1926. *Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* In: *Illustrierte Völkerkunde,* red. v. Buschan, G. Bd. II/2, S. 305—658. Stuttgart.
Hajnóczi, R. J. 1909. *Az első lőcsei kalendáriom az 1625-ödik évre* (Der erste Leutschauer Kalender für das Jahr 1625). Lőcse.
Hämäläinen, A. 1935. *Beiträge zur Geschichte der primitiven Bienenzucht bei den finnisch-ugrischen Völkern.* Journal de la Société Finno-Ougrienne, Bd. XLVII, Nr. 1. Helsinki.
Handerla, J. 1794. *Uj méhész, vagyis a' méheknek magyar hazánkhoz alkalmazott gondviselése* (Neuer Zeidler, d. h. die unserer ungarischen Heimat angepaßte Wartung der Bienen). Pozsony—Komárom.
Hatos, G. 1877. *Királyi méhészek Baranyában* (Königliche Zeidler in der Branau). Századok, 1877, S. 166—167. Budapest.

HEYNE, M. 1901. *Das deutsche Nahrungswesen von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert.* Leipzig.
HÓMAN, B.—SZEKFŰ, GY. o. J. *Magyar történet* (Ungarische Geschichte). Bd. I. Budapest.
HORVÁTH, M. 1840. *Az ipar és kereskedés története Magyarországban a három utolsó század alatt* (Die Geschichte von Handel und Gewerbe in Ungarn in den letzten drei Jahrhunderten). Buda.
HORVÁTH, M. 1842. *Az ipar és kereskedés története Magyarországban a XIV. század elejéig* (Die Geschichte von Handel und Gewerbe in Ungarn bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts). Történettudományi Pályamunkák, Bd. II. Buda.
IVÁNYI, B. 1910. *Bártfa szabad királyi város levéltára* (Archiv der königlichen Freistadt Bartfeld) Bd. I—II. Budapest.
JÓLESZ, L. 1960. *Száll az ének . . .* (Es klingt ein Lied . . .). Budapest.
KÁLMÁNY, L. 1893. *Világunk alakulása néphagyományainkban* (Das Werden unserer Welt in unseren Volksüberlieferungen). Szeged.
KALÓ, P. 1816. *A méhtartásnak . . . igen könnyű, hasznos és gyönyörűséges módgya* (Die Bienenzucht . . nach deren überaus leichten, nützlichen und ergötzlichen Art). Eger.
KASSAI, J. 1833—1835. *Származtató és gyökerésző magyar-diák szókönyv* (Ableitendes und radizierendes ungarisch lateinisches Wörterbuch). Pest.
KISS, G. 1952. *Ormánysági szótár* (Wörterbuch der Landschaft Ormányság). Budapest.
KOLOSVÁRI, S.—ÓVÁRY, K. 1885—1904. *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye* (Sammlung von Rechtssatzungen der ungarischen Munizipien). Bd. I—V. Budapest.
KROHN, GY. 1908. *A finn-ugor népek pogány istentisztelete* (Der heidnische Götterdienst der finnisch-ugrischen Völker). Budapest.
LÁSZLÓ, GY. 1944. *A honfoglaló magyar nép élete* (Das Leben des landnehmenden ungarischen Volkes). Budapest.
LEKIAŠVILI, A. 1960. *Adatok a grúz hegyi törzsek sörfőzéséhez* (Beiträge zum Bierbrauen der grusischen Bergstämme). Ethnographia, Bd. LXXI, S. 599—609. Budapest.
LIGETFFY, A. 1870. *A méz és viaszk a középkorban* (Honig und Wachs im Mittelalter). In: *Hazánk s a Külföld*, Bd. XI, S. 766—767. Pest.
LIPS, I. E. 1958. A dolgok eredete. Bukarest.
LUMTZER, V.—MELICH, J. 1900. *Deutsche Ortsnamen und Lehnwörter des ungarischen Sprachschatzes.* Innsbruck.
MAGYARY-KOSSA, GY. 1929/1931/1940. *Magyar orvosi emlékek* (Denkmäler der ungarischen Heilkunde). Bd. I—IV. Budapest.
MAKKAI, L. 1954. *I. Rákóczi György birtokainak gazdasági iratai* (Die Schriften der Wirtschaftsgebarung auf den Gütern Georg Rákóczis I.). Budapest.
MANNINEN, I. 1932. *Die finnisch-ugrischen Völker.* Leipzig.
MÁRKI, S. 1914. *Magyar középkor* (Ungarisches Mittelalter). Budapest.
MARTON, J. 1893. *Tájszók* (Dialektwörter). Magyar Nyelvőr, Bd. XXII, S. 144. Budapest.
K. MÁTYUS, I. 1792. *Ó és uj diaetetica* (Alte und neue Diätetik) Bd. V. Pozsony.
MAURIZIO, A. 1933. *Geschichte der gegorenen Getränke.* Berlin.
MELICH, J. 1895. *Német vendégszók* (Deutsche Lehnwörter). Magyar Nyelvőr, Bd. XXIV, S. 346—355. Budapest.
MIKULIK, J. 1885. *Magyar kisvárosi élet* (Ungarisches Kleinstadtleben) 1526—1715. Rozsnyó.
MOSZYŃSKI, K. 1929. *Kultura ludowa slowian.* Bd. I. Kraków.
MUNKÁCSI, B. 1891. *A vizözön és a sörnek keletkezése* (Die Sintflut und das Aufkommen des Biers). Ethnographia, Bd. II, S. 155. Budapest.
PACZEK, B. (red.) 1901. *Magyar méhészek zsebnaptára az 1902 évre* (Taschenkalender der ungarischen Zeidler für das Jahr 1902). Nagybánya.
PÁLFI, L. 1762. *Erdélyi méhecske* (Siebenbürger Bienlein). Kolozsvár.
PARADEYSER, L. 1877. *Az elméleti és gyakorlati méhészet kézikönyve* (Handbuch der theoretischen und praktischen Zeidlerei). Arad.
PÁRIZ-PÁPAI, F. 1767. *Dictionarium latino-hungaricum.* Bd. I—II. Szeben.
PAULY—WISSOWA, 1932. *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. XV. Stuttgart.
POKORNY, J. 1954. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.* 8. Lieferung. Bern.
RADVÁNSZKY, B. 1893. *Régi magyar szakácskönyvek* (Alte ungarische Kochbücher). Bd. I. Budapest.
RODICZKY, J. 1876. *A méhről való ismereteink s a méhészeti elmélet* (Unser Wissen von der Biene und die Theorie der Zeidlerei). Bécs.
RODICZKY, J. 1892. *A magyar méhészet múltjáról* (Über die Vergangenheit der ungarischen Zeidlerei). Budapest.

RUDENKO, S. I. 1955. *Baskiri.* Moskau—Leningrad.
SAÁROSSY-KAPELLER, F. 1902. *A méhészet múltjáról és jelenlegi közigazgatásáról* (Über die Vergangenheit der Zeidlerei und ihre gegenwärtige Verwaltung). Budapest.
SCHINDLER, J. 1909. *A selmecbányai céhek élete* (Das Zunftleben in Schemnitz). Selmecbánya.
SCHMIDT, L. 1962. *Műveltség és hagyomány* (Kultur und Tradition). *Studia Ethnologica Hungariae et centralis ac orientalis Europae.* Geleitet von GUNDA, B. Budapest, 1961. — Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XVI (Gesamtserie Bd. 65), S. 59—60. Wien.
SCHRADER, O. 1901. *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde.* Straßburg.
SCHWARTNER, M. 1798. *Statistik des Königreiches Ungarn.* Pest.
SIMONYI, ZS. 1897. *Német jövevényszók* (Deutsche Lehnwörter). Magyar Nyelvőr, Bd. XXVI, S. 38—39. Budapest.
SIRELIUS, U. T. 1919/1921. *Suomen kansanomaista kulttuuria.* Bd. I—II. Helsinki.
SOLYMOS, E. o. J. *Mézeskalács* (Lebkuchen). Im handschriftlichen Belegarchiv des Ethnographischen Museums in Budapest, Nr. 2434.
SOODER, M. 1952. *Bienen und Bienenhalten in der Schweiz.* Basel.
SŐTÉR, K. 1908. *A méh és világa* (Die Biene und ihre Welt). Bd. I—II. Budapest.
SPAMER, A. 1934/1935. *Die deutsche Volkskunde.* Berlin.
SPITZER, A. 1884. *Tájszók* (Dialektwörter). Magyar Nyelvőr, Bd. XIII. S. 331—332. Budapest.
SZABADFALVI, J. 1955. *Adatok a karcagi mézeskalácsosok néprajzáról* (Beiträge zur Ethnographie der Lebzelter in Karcag). Jászkunság, Bd. II, Nr. 2, S. 34—38. Szolnok.
SZABADFALVI, J. 1957. *A viaszfeldolgozás és gyertyakészítés ismeretéhez* (Beiträge zur Wachsverarbeitung und zum Lichterziehen). Néprajzi Értesitő, Bd. XXXIX, S. 245—255. Budapest.
SZABADFALVI, J. 1961. *A magyar mézsörkészítés.* (Die Zubereitung des ungarischen Honigbier). Műveltség és Hagyomány, Bd. III. S. 107—128. (red. B. GUNDA). Budapest.
SZAMOTA, I.—ZOLNAI, GY. 1902—1906. *Magyar oklevélszótár* (Ungarisches Urkundenwörterbuch). Budapest.
SZARVAS, G.—SIMONYI, ZS. 1890—1893. *Magyar nyelvtörténeti szótár* (Sprachgeschichtliches Wörterbuch des Ungarischen). Budapest.
SZATHMÁRY, L. 1931. *A magyar serfőzés múltjából* (Aus der Vergangenheit der ungarischen Bierbrauerei). Természettudományi Közlöny, Bd. LXIII, S. 381—389. Budapest.
SZILÁGYI, S. (Red.) 1875—1898. *Erdélyi országgyűlési emlékek* (Erinnerungen von den Siebenbürger Landtagen). Bd. I—XXI, Budapest.
TAGÁN, G. 1928. *A baskirok erjesztett italai* (Die gegorenen Getränke der Baschkiren). Néprajzi Értesítő, Bd. XX, S. 113—118. Budapest.
TAGÁN, G. 1931. *Válasz Bevilaqua Borsody Béla úrnak* (Antwort an Herrn B. Bevilaqua Borsody). Néprajzi Értesítő, Bd. XXIII, S. 176—177. Budapest.
TAGÁNYI, K. 1896. *Magyar erdészeti oklevéltár* (Urkundensammlung des ungarischen Forstwesens). Bd. I—III. Budapest.
TAKÁTS, S. 1917. *Rajzok a török világból* (Skizzen aus der Türkenzeit). Bd. I—III. Budapest.
TOLNAI, V. 1919. *Kám, a hunok itala* (Kám, das Getränk der Hunnen). Ethnographia, Bd. XXX, S. 101—103. Budapest.
VAJKAI, A. 1959. *Szentgál. Egy bakonyi falu néprajza* (Szentgál. Die Ethnographie eines Bakonyer Dorfes). Budapest.
VALLÓ, J. 1914. *A méz felhasználása* (Die Verwendung des Honigs). In: *A méh*, red. v. AMBRÓZY, B. S. 584—600. Budapest.
VÁMBÉRY, A. 1885. *A török faj ethnologiai és ethnographiai tekintetben* (Die türkische Rasse in ethnologischer und ethnographischer Hinsicht). Budapest.
VÁNYOLÓS, M. 1912. *Erdély méhészetének története* (Geschichte der Zeidlerei in Siebenbürgen). Kolozsvár.
VASMER, M. 1955—1958. *Russisches etymologisches Wörterbuch.* Bd. I—III. Heidelberg.
WEINHOLD, K. 1856. *Altnordisches Leben.* Berlin.
WENZEL, G. 1860—1874. *Árpádkori uj okmánytár* (Neue Urkundensammlung der Arpadenzeit). Bd. XI—XII. Pest.
ZELENA, F. 1846. *Nemzeti szakácskönyv* (Nationales Kochbuch). Pest.
ZELENIN, D. 1927. *Russische (Ostslavische) Volkskunde.* Berlin—Leipzig.
ZIBRT, Č. 1924a. *Spor o medovinu, vypitou ad much.* Český Lid, Bd. XXIV, S. 149—150. Praha.
ZIBRT, Č. 1924b. *Recepty na staročeskou medovinu »milivskou«.* Český Lid, Bd. XXIV, S. 304—307. Praha.
ZOLTAI, L. 1902. *Debrecen a török uralom végén* (Debrecen am Ende der Türkenherrschaft). Debrecen.
ZOLTAI, L. 1936. *Ismeretlen részletek Debrecen múltjából* (Unbekanntes aus Debrecens Vergangenheit). Debrecen.

DETERMINATION OF MOTIVE TYPES IN DANCE FOLKLORE

by

GYÖRGY MARTIN and ERNŐ PESOVÁR

The dance motives constitute the most important factor in recognizing the various dance types, in determining their morphologic characteristics and in their comparative study. The structural peculiarities of a dance process and the structural principles governing it vary within one dance type[1] whereas the affinity of motives correlate dances that may be different in structure.[2]

The structure of the variants of a given dance type may vary within a wide range in spite of by and large identical structural principles. The duration of the units, their succession and the place of the cadences are not constant but greatly depend on the performance. Hence the determination of structural features may yield overlapping categories (e.g. the same structural type may recur in the variants of two entirely different dance types[3]), and is therefore not an unequivocal type-determining factor by itself. The less variable, constant constituents of a given dance type are the motives which determine the characteristic features of the type as a whole.[4]

Owing to the primary role played by the motives in type-formation we shall now deal with the concept of motive type and with the principles underlying the systematization of the motives. In doing so we wish to contribute methodologically to the determination of the motive types of Hungarian dance types and, indirectly, also to the formation of dance types in general. The compilation of catalogues of motives belonging to dance types, characterizing the dance of a nation, or of internationally used motives is becoming indispensable for comparative and historic dance ethnology.[5] In the

[1] The instability of the structural properties of the dance variants naturally follows from the lack of regular patterns in Hungarian folk dance. MARTIN—PESOVÁR, 1961, p. 2, note 3.

[2] For instance MARTIN—PESOVÁR, 1961, dance examples nos VI, VII and well as IV and V, and PESOVÁR, 1961, dance examples.

[3] For instance, MARTIN—PESOVÁR, 1961, pp. 18—19 and 20.

[4] The relation of the various dance types is reflected also in the affinity of the motives, as pointed out by ORTUTAY, 1959, p. 237, although the proportion of the motives characteristic of the type are essentially modified by infiltrating alien elements.

[5] Beside the type catalogoues, it is an urgent task to make motive indexes in which the minor details are also included within the system. THOMPSON, 1944. Attempts at classifying the motive stock of the Hungarian dance have been made by MOLNÁR 1947, LUGOSSY 1960, On a more restricted scale, by PESOVÁR 1955, MARTIN 1955, 1959, 1963, BORBÉLY 1956, 1962. SZENTPÁL 1958, PESOVÁR 1960, PESOVÁR 1961, LÁNYI 1962.

present paper an attempt is made to outline the principles governing the arrangement of motives into a kind of motive dictionary.

The smallest and relatively constant organic units of the dance, i.e. the dance motives, like the other phenomena of folklore, live in variants.[6] The motives may vary not only from variant to variant but even within on single variant. All of these variants contain certain common features that indicate the outlines of the motive type condensing in itself all the characteristic features.

The motive types of a given dance are determined by considering all the motives of a dance process, yet not all of them are of the same importance for the structure of the dance. It is obvious that certain motives should be distinguished from others in respect of their function in building up the structure of the process. According to the order of importance in structure formation, we distinguish between *predominant*, *subordinate* and *sporadic* motives.[7]

Predominant are those motives which, by their majority, furnish the fundamental building material of the dance. These are usually repeated and regularly recurring motives constituting the dominant components of major units.

Owing to their less frequent occurrence, the *subordinate* motives have a secondary importance in building up the dance. They may be sporadically recurrent, may have an ornamental or even sometimes a constant structural function and are embedded in the fundamental tissue made up of the fundamental motives. By their subsequent repetition they may sometimes even form lines of motives.

The *sporadic* motives are mainly adventitious invariants having a linking or ornamental function.

In compiling a motive catalogue it is obvious that the predominant and subordinate motives should be considered first.

*

Investigators analysing the morphology of folk dance have so far endeavoured rather to obtain a general, abstract and exhaustive characterization of the dance and have devoted insufficient attention to such essential problems as the concrete examination of minor constituents, to wit, the type-forming function of the motives. This is why the special principles for analysing the motive types have not been developed, principles essentially different, as will be seen, from those used so far in general movement analysis, principles that will alter the order of importance of those hitherto applied.

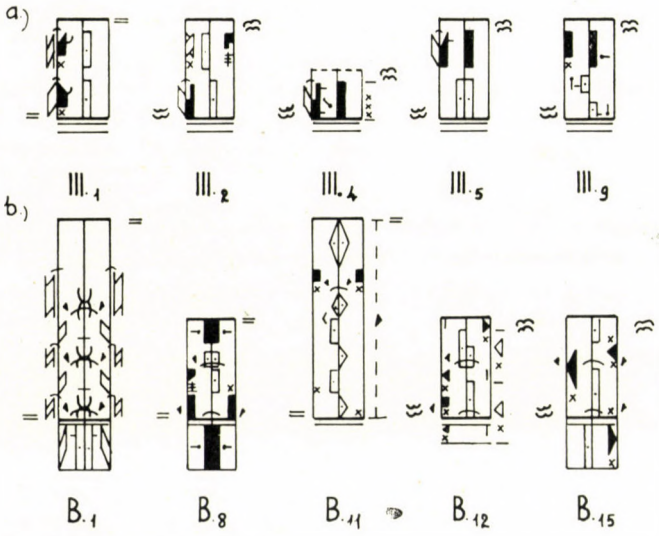
[6] For the general survey of the laws of variation, see ORTUTAY, 1959.

[7] The distinction between predominant, subordinate and sporadic motives is shown on concrete material by PESOVÁR, 1961.

Let us first investigate what can be achieved by applying the principles used up to now in morphological analysis to the determination and systematization of the motive types.

In the attempts to classify the motives their grouping according to *movement* types has proved most suitable in practice.[8] The drawback of this classification is that the variants of the identical motives performed by using different movement types are assigned to different categories whereas the variants of different motives performed with identical movement types come under the same heading. The latter alternative is particularly disconcerting since motives at different stages of development and of different structure range side by side.

Examples:[9]



The plastic, rhythmic and dynamic principles have for long been adopted as the three fundamental concepts in general movement analysis.[10] These principles have not yet been developed in detail for movement analysis in general and, are not applicable in their present form, as will be seen later. It is obvious that *dynamism* as a governing principle can never be considered for classification. It can be used only for explaining insignificant variations.

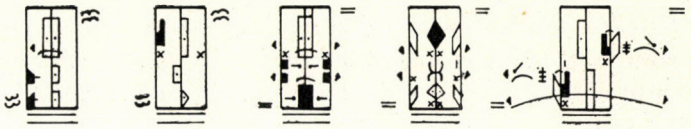
[8] For the consequent application of this principle of classification, see MOLNÁR 1947, and for its application in combination with others, see MARTIN 1955 and LUGOSSY 1961.

[9] The examples are taken from: *a)* 1—5: MARTIN 1955, Motívumtár III/1, 2, 4, 5, 9. *b)* 1—5: MOLNÁR 1947, "Bokázó vagy bokaverő figurák" (Heel-clicking figures); *B)* 1, 8.11, 12.15.

[10] SZENTPÁL, 1928 pp. 49—54, *Színészeti Lexikon* (Theatre Encyclopaedia): p. 162.

The concrete *rhythmic* principle seems to be more suited for this purpose but, if applied exclusively, it will lead to contradictions similar to those obtained in grouping according to movement types: identical motives of different rhythm are assigned to different categories and different motives of identical rhythm go into the same category.

Examples:[11]

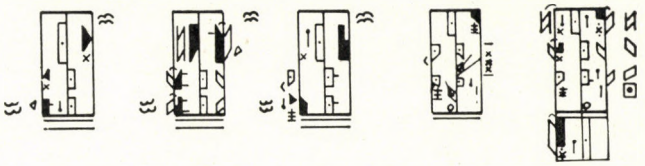


Unlike the movement type, the rhythmic principle, as a factor contributing to systematization will have an important role in the determination of the motive types.

The *plastic* principle comprises all spatial components of the movement and, owing to this manifold and general character, is not sutiable for unambiguous systematization, the less so as its components are not of equal significance in the formation of motive types.

Nevertheless one of the components of the plastic principle assigns certain motion elements into organic structural units and basically determines the structure of the motives by the various modes of transferring the body weight from one point to another, by the successive alternation of the supports of the body.

Examples:[12]



Beyond the differences in detail separating the above examples there is an identical motive-forming principle manifesting itself in the identical use of body supports in the successive phases, in the identical structure of the supports used. In our opinion, the recognition of the motive-forming

[11] 1. "march" motive from the Southern Alföld, 2. "jumping" motive widely spread, 3. motive of Transylvanian young men's dance, 4. Hungarian art dance motive, 5. *dus* motive from Northern Transdanubia.

[12] 1. Wide-spread "march" motive, 2., 4., 5. motives of the Transylvanian young men's dance, 3. *verbunk* motive of the Alföld.

function of the support structure and its application may serve as a starting point for determining and classifying the motive types.[13]

*

Disregarding a few exceptions, in Hungarian folk dances the body weight is carried by the legs, i.e. the feet. They "support" the body and will therefore be termed supports. The smallest unit of the dance, the movement (phase, member), considered in itself, uses two kinds of support according to the requirements of the anatomic structure of the human body: one support (body weight on one foot) or two supports (body weight on both feet). If the movement is analysed as an organic part of a motive, i.e. not in itself but as a component of a motion process, the changes of the supports in the subsequent phases should be taken into account. Accordingly, the following combinations of supports are possible:

1. The repetition of one support, 2. the substitution of one support by the other, 3. the change from one support to two supports, 4. the change of two supports to one support and 5. the repetition of two supports.

Since we intend to elaborate a system of support index we shall, for the sake of simplicity, use the following three alternatives to illustrate the support structure of the motives:

1. The repetition of one support when the weight of the body is lifted from one support but is replaced on the same support in two subsequent motive phases. This will be referred to as repeated support or the repetition of the support.

2. The exchange of one support for the other when in two successive phases of a motive the body weight is transferred from one foot to the other. This will be referred to as changed support or the change of the supports.

3. The double support when the body weight remains on both feet within the same phase.

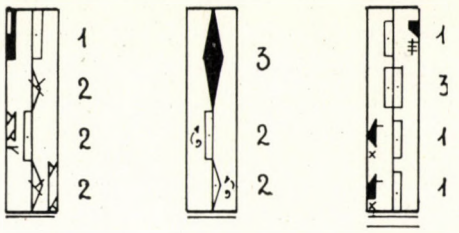
In defining double supports the qualification of the support is problematical when the body weight in unequally distributed over the two feet. Whether in such cases the body is carried on one or two supports will be determined by the structural character of the individual motive and by the majority of the available variants.

The succession of the number of supports in the members constituting the framework of a motive will be indicated by Arabic numerals, using 1 for the repetition of the same support, 2 — for the change of one support for

[13] The term "support" is used here as defined by V. DIENES in her "*Movement*", MS, and by G. DIENES in his "*L'homme en mouvement et le voisinage du corps*", Tánctudományi Tanulmányok (1961—1962). — The main problem of systematization in folklore is to grasp a governing principle for adequate classification. The principles underlying the systematization of folk songs are discussed by JÁRDÁNYI, 1961.

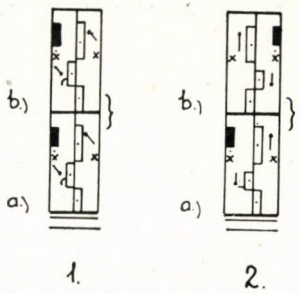
the other, and 3 — for double support. Thereby the succession of supports constituting the essence of most motives can be indicated and tabulated for comparison.[14]

Examples showing the way in which the support index can be compiled:



In compiling the support index, the motive is looked upon as an independent unit, isolated from the dance process. Any one motive within a dance process may be linked to the same or to some other motive in various ways. The examination of the various modes of connection is beyond the scope of comparative motive morphology and therefore they are not included in the support index. If we were to analyse the motives in the process, it would be necessary to consider in every case the last member of the previous motive for determining the first member of the subsequent motive and to relate the one to the other.

The two motives in each of the two following examples have essentially the same structure of supports and differ only in the manner of their repetition. Considering the connection between the two would yield an essential difference of support between 1/b and 2/b and the support index of 1/b would be 12 2, that of 2/b, 22 2.



These disturbing factors are eliminated by determining the support index of the first member in its relation to what follows and not what precedes

[14] Like ethnomusicologists, we have endeavoured to develop a system suitable for the registration into an index of the main morphological properties of the motives. Ever since KROHN's 1902—1903, system developed for the analysis of folk songs in general, the publications of folk songs contain indexes showing the melodic, rhythmic and structural properties of the songs. In Hungarian folk song research, see BARTÓK—KODÁLY, 1923.

it. The support index of the other members of the motive are, however, determined by relating it to the preceding member, i.e. backwards. An exception is the double support considered individually, which automatically has the sign 3, and another in the single support following a double one which is related forward, as in the case of the first member of the motive. The general principles of compiling the support index, however, cannot be applied mechanically. In order to indicate properly a very specific motive structure, a special method is applied in the compilation of the support index (cf. motive types VIII and XIII).

Although the support index has a primary function in determining the motive types, it cannot be used exclusively. For instance, the support index of motives 164 and 152 is 1 1 3 alike and that of motives 168, 196, 154 and 157 is 2 2 3, yet on the strength of their similar support structure they cannot be assigned to the same type.

These examples clearly show that beside the identity of the support index, the *rhythm* closely linked with duration and with the number of members is the other possible classifying factor. However, the concept of rhythm as used here is often different from the notion of motive rhythm generally used. For the moment, only such rhythm-forming factors are of interest as have something to do with the support structure, i.e. coincide with the changes of the supports within the motive. The negligible rhythm-forming factors belonging to the sphere of acoustic and motor rhythms are as follows: the movements of the free foot having a dynamic character of an acoustic effect (tapping, stamping, heel clicking), the individual movements of the free leg independent of support change, as well as the gestures of the second "voice" (the arm) modifying the rhythm (clapping, tapping). All rhythm-forming factors together constitute the complex rhythm and the complex number of members in a motive, whereas what we call support rhythm takes into account only the supports as rhythm-forming factors. This *support rhythm* is, in fact, the simple basic pattern of the complex rhythm, its framework which is only modified by the other rhythm-forming factors. Also in the case of the number of motive members, closely connected with the rhythm, preference is given to the number of supports over the complex number of the members.

To give a practical example for the method of determining a motive type, we have selected the relatively complete motive material of a significant Hungarian dance type, the "jumping"[15] which has many subtypes and

[15] Our examples, as far as the available material is concerned, adequately show the role of the motive types in the "jumping" dance type. The number of the variants is indicative of the motive type being a predominant one, a subordinate one or a sporadic one in relation to the dance type.

variants over the Hungarian-speaking areas with essentially common features.[16] The variants of this type are the non-instrumental South-Transdanubian "swineherd dances", the *verbungs*, the "jumping dances", the *cinege*, the star dances, the "three jumps" of the Bácska, Kalocsa and Pest regions, the "marches" and *tustolo*, the *dus* and "marches" of the Rábaköz region and the *oláhos* and the "marches" of the Southern Alföld region.

Dances of this type such as the male solo, double or group dance, in couples with women and the female or mixed group forms occur, beside the strict order of the ball program, also as merry-making and bravado dances or else, linked up with the various phases of the wedding, as ceremonial, playful or marching dances.

The comparatively uniform, organic and closed stock of motives in this dance type characteristic of the western and southern regions of the Hungarian-speaking area and belonging to the so-called old stylistic layer, seems to be more suitable for determining the motives and for systematization than the very intricate and widely spread differentiated motives of the more advanced Hungarian dance types.

*

In systematizing the motives of this dance type we proceeded from the classification according to *duration*. Here we have obtained the following alternatives:

1. $1/4$
2. $2/4$
3. $3/4$
4. $4/4$
5. $6/4$
6. longer duration.

Then by analysing the *structure* of the motives, the motives proper were separated from the amorphous parts. Thus the one-member elements of the varying motion sequences usually of longer duration enlarged category 1 ($1/4$) and necessarily lead to the establishment of a $1/8$ duration group.

The major duration groups were split up according to the number of supports used, yielding within the $1/4$ duration group the one- and two-member subgroups, within the $2/4$ group, the two- and three-member subgroups; within the $3/4$ group, the three- and four-member subgroups; within the $4/4$ group, the three-, four-, five-, six- and seven-member subgroups and within the groups of longer duration further subgroups with more members.

The number of supports within a given duration approximately determined also the support rhythm of the motives.

These three phases of approach prepared the material for type-formation. Within the motive groups obtained in this manner, the simultaneous

[16] The essential works on the "jumping" dance type are: MARTIN—PESOVÁR, 1954, pp. 68—72, 91—104, PESOVÁR, 1961, PESOVÁR, 1960 pp. 104—190, 118—123, 132—134, MARTIN, 1955 pp. 52—55. Dances belonging to this type can be in CMPH vol. III/*B*, LUGOSSY, 1954, SZENTPÁL, 1953, *A drágszéli Népi Együttes táncai* (The dances of the Drágszél Folk Ensemble), MOLNÁR, 1947.

observation of the following two factors: the structure of the rhythm and the structure of the supports, have yielded finally the types proper.

The 27 motive types of the "jumping dance" are given in a systematic order in kinetograms. The factors determining the type and the subtype are given index-like in the summary. The types are indicated by roman numerals, the subtypes, by small letters. The numerical order of the motive types shows the degree of development of their structure. In the following we shall discuss the problems connected with the determination of the individual types, the concrete application of the general principles and shall indicate the factors distinguishing the subtypes.

Motive type I is in fact the basic element of a motion sequence[17] of varying extension. Since the fundamental structural characteristic of a motion sequence is the identical or symmetrical repetition of a movement of varying extension, its classification is possible and expedient only on the basis of that movement. To indicate the support structure of the sequence which depends on the mode of repetition of the movement, and which is symmetrical here, index 2 is used.

Support index 1 of motive type II expresses that it forms a sequence as an identically repeated basic element. Subtype b is a result of additional[18] "voices" modifying the plastic picture of the motive where the flapping involves a considerable change in the movement of the free leg.

Unlike the previous one, motive type III constituting the sequence has a symmetrically repeated character. Motives 10 and 11 belonging to subtype b are assigned here on the basis of their support index. The identical repetition of the clapping and of the flapping in motive 10, the close rhythm of motive 11 have created transitional types between $1/4$ and $2/4$ motives on account of the rhythm-modifying arm movements.

In motive type IV, subtypes a) and b) are distinguished by the difference between the absence[19] of supports and support repetition, subtypes c) and d), by a peculiar from of the activity of the two free legs[20] (clicking heels in the air) and by their secondary rhythm[21] deriving from this form.

[17] MARTIN—PESOVÁR, 1961 p. 5. Unlike kinetographic practice, where the repeat mark is used only for a whole bar, i.e. at least for two phases, in our examples it is also used in the case of a single phase which makes the symbolization unambiguous.

[18] For the notion of polyphony in dance, cf. SZENTPÁL, 1958, p. 259. The principal "voice" or part in the Hungarian folk dances is usually considered to be the movements of the legs, whereas those of the arms are looked upon as one or more additional parts.

[19] "Support-pause" occurs when in two subsequent motive phases the support does not change, i.e. no step or jump is performed. Support repetition, on the other hand, means that two identical support positions are separated by a jump.

[20] The free leg is passive when it performs no other movement than that required by the transposition of the body weight. The free leg is considered active when it performs additional movements while not supporting the body weight.

[21] Secondary rhythms are created by any rhythm-forming factor that contributes to the formation of the complex rhythm of the motive beyond the support rhythm.

As for motive type V, the principle determining the support index will be explained when describing motive type VIII.

The motives belonging to type VIII, owing to their structure, require a special treatment for its support index. As in determining the support index of the one-member motives, so here too, on account of the simple structure, few members and open rhythm of the motives, the mode of repetition should be taken into account. The mechanical application of the support index would divide the essentially identical motives of this type into two groups, i.e. 1 1 and 2 2. This would not reflect the support structure differing from that of motives VII and IX and characterized by the successive repetition of a support-changing member and a support-repeating member. It follows from this peculiarity that in the case of chain-like repetition, depending on the beginning (or on the subjectivity of motivization) which necessarily involves the exchange of the succession of the members, the pattern obtained will be 2 2 or 1 1. In order to express identity, i.e. to distinguish this type from the motives of the true 1 1 and 2 2 support pattern (i.e. with constantly repeated or constantly changing supports), the symmetric repetition, i.e. the mode of linking, should always be taken into account. Hence, the support index of the first phase is determined with due regard to the last phase of the preceding motive which then yields a support index of 2 1 and 1 2, indicating at the same time the change in the order of phases and also the identity of the constituent parts of the motive.

Subtypes a) to d) contain the 2 1 pattern variants and subtypes e) to g) contain those having the support index 1 2. In subtype a) the free leg is passive, in one phase of the motives belonging to subtypes b) and e) and in both phases of subtypes e) and f), the free leg is active. Subtypes d) and g) are distinguished by the additional modifying movements of the free leg discussed above.

Subtype a) of motive type IX is characterized by the passivity of the free leg in both phases, whereas b) has the additional activity of the free leg.

The difference between subtypes *a)* and *b)* in motive type X follows from the succession of the supports characterizing this type. Subtype *c)* is due to its secondary rhythm, subtypes *d)* and *e)* derive from the special activity of the free leg accompanying the previous movements and from the concomitant secondary rhythm.

All four subtypes of motive type IX are distinguished by the absence of support and by the secondary rhythm.

In motive type XII, subtypes *A)* and *b)* differ from each other by the absence of support. Subtype *c)* is a motive variant of longer duration and with a higher number of members, in fact an augmented subtype.[22]

[22] For the definition of the augmented motive, see MARTIN—PESOVÁR, 1961, p. 6.

Motive type XIII again derives from the combination of the various successions of members changing and repeating supports (cf. type VIII). To indicate the essentially identical motive structure we proceed from the middle member, marked 1, and the support index of the other two members are determined in relation to this. This is how the index of subtype *b)* becomes 21 1.

The features separating subtypes *a)*, *b)* and *c)* in motive type XIV are the support rhythm and the secondary rhythm. Subtype *d)* comprises the completed forms[23] and *e)*, the augmented ones. The rare possibility of augmenting this motive is included in subtype *f)*. The augmentation due to repetition is created by the rhythmically modified repetition of the whole basic motive and not by the components consisting of two phases. The rhythmic modification is accompanied by the shortening of the duration of the basic motive and by loosening its rhythmical independence, its closeness.

To motive types XV to XVII are assigned such transitional types in which the double support (3) is connected only with time values and therefore the phase characterizing the motive by its rhythm has always one support only. This distinguishes them from the following three-member motive types in which the corresponding phase always has a double support.

In motive type XVIII we have simple and augmented subtypes.

By its rhythm and support components motive type XIX is related to XVI, but its support rhythm is different, i.e. the double support coincides with the long time value. Subtypes *a)* and *b)* are the reverse of each other in respect of both support and rhythm, while subtypes *c)* and *d)* result partly from secondary rhythm, partly from augmentation.

The permanent core determining motive type XXII is a regularly recurring double support in the third phase.[24] The subtypes are distinguished on the basis of the supports of the two changing first members (*a)* to *d)*). Subtype *e)* is obviously an irregular form of this type in which the core containing the double support is shifted into the fourth phase. Subtype *f)* is an augmented form and *g)* a fractional form of the other subtypes.

In motive type XXIII the two subtypes are distinguished according to the changing support in the fourth phase.

Motive type XXV belongs to the category of the more developed[25] types. It is composed by the two-member (VII—XI) and three-member (XII—XXI) basic motives of the jumping dance type.[26] The subtypes are distinguished

[23] MARTIN—PESOVÁR, 1961, p. 6.

[24] The nucleus of a motive is the least variable component part displaying a relative steadiness.

[25] For the definition and the types, see MARTIN—PESOVÁR, 1961, p. 6.

[26] Fundamental motives are the simple motives (consisting usually of two, three or four members) that are distinctive organic parts of compound motives. That is why, in marking the support index of the compounds, we disregard the links and treat the compound motives as individual ones. (Cf. the detailed index of motive compounds.)

on the basis of the succession of the structure and the augmentation and restriction of the three-member motives.

Motive type XXVI consists of two three-member motives and the subtypes derive from the augmented forms of the component motives.

Motive type XXVIII is a combination of three- and four-member basic motives. Their augmented and restricted forms constitute the subtypes.

A summing up of the factors determining the motive type

The classification of the motives of the jumping dance type has made it possible to sum up the factors determining the motive types as follows:

1. the duration of the motives,
2. the number and rhythm of the supports in a motive,
3. the support structure of the motives,
4. the core of the supports,
5. the quality of the composition of the motives.

This order of succession indicates the working process adopted for systematizing the motives and proceeds from principles of general validity to factors revealed only a certain kinds of motives.

In the case of simple motives the definite outlines of the types can be determined on the basis of the support structure of the motives. This applies invariably to motives of $^1/_8$, $^1/_4$ and $^2/_4$ duration, and partly also to the three- and four-member groups of $^4/_4$ duration.

In a group of $^4/_4$ duration motives, following from the structure of the motive, the application of a comprehensive type-forming principle, beside the principle of concrete support connections, cannot be avoided if we want to ensure that motives of identical type should come into the same category. This comprehensive principle is the type-formation according to the *support nucleus*. This was the principle underlying the determination of motive type XXII.

Some of the $^4/_4$ duration motives and all motives of longer duration are exclusively compound motives (except for the augmented ones assigned to the basic forms). The assignment to a type here is carried out on the basis of the *quality of the compound*, i.e. of the motive types constituting it. This is the principle underlying the determination of motive types XXV, XXVI and XXVII.

The factors distinguishing the subtypes are as follows:

1. rhythmical differences,
2. the modification of the succession of the supports,
3. the succession of the component motives,
4. the changes in the motive structure,
5. the passivity or activity of the free leg.

The most extensively valid factor in the determining of the subtypes is the rhythm in three different forms: *a)* the modification of the support rhythm in the form of the absence of supports (Motive types IV, XI and XII), *b)* the inverse recurrence of the support rhythm (motive types XIV, XV and XIX) and *c)* secondary rhythm modification (motive types IV, X, XI, XIV, and XIX). These rhythmical changes are usually concomitant to the other factors responsible for the formation of subtypes.

The change in the succession of the supports creates subtypes in motive types VIII, X, XII and XIX.

One of the characteristic features of the subdivision of compound motives into subtypes is the succession of the constituent motives (Motive type XXV).

There are three kinds of changes forming subtypes: augmentation (motive types XII, XIV, XVIII, XIX, XXII, XXV, XXVI and XXVII), completion (motive type XIV) and restriction (motive types XXII, XXV and XXVII).

In motives with a low number of members the free leg has the following three subtype-forming functions: *a)* activity in one phase (motive type VIII), *b)* activity in both phases (motive types VIII and IX), *c)* activity linked with additional "voices" (motive types II, III, VII and IX).

*

The concrete appearance of the abstract motive type in variants necessitated the determination of subtypes and the revelation of the most important factors of this variation. The subtype-forming factors are not of equal value in all motive types determined. The distinctive value of factors revealing significant deviations in the simpler motives loses its importance or even becomes negligible in more developed, complex motives. Whereas, for instance in motive type VIII the only subtype-forming factor is the activity of the free leg, in the more developed three- and four-member motives it plays only a secondary part, creating but slight differences within one subtype. Other factors, creating a vast scale of shades but never attaining the subtype-forming level are, for instance, deviations in movement type, in position, direction, level, dynamism, etc. We do not insist on these lesser variations here but they are indicated in our examples by motive types covering a larger number of variants.

Beside the differentiating tendencies determining the life of the motives, we must also remember in conclusion the tendency of integration acting against them. Once the laws governing the relationship between the motives are revealed, we may proceed to a more comprehensive systematization and include the motive types into larger units, such as would be the family of motives. These may be formed on the basis of common elementary motive

cores[27] or rhythmic formulae the disclosure and determination of which is the task of future investigation and the indispensable prerequisite for the compilation of a catalogue of motives.

REFERENCES

BARTÓK, B.—KODÁLY, Z. 1923. *Erdélyi Magyarság. Népdalok* (Hungarians in Transylvania. Folk Songs). Budapest.

BORBÉLY, J. 1956. *Lakócsa táncélete* (Dance life at Lakócsa), MS.

BORBÉLY, J. 1962. Egy horvát tánctípus magyar kapcsolatai (Les connexions Hongroises d'un type de danse Croate), in Tánctudományi Tanulmányok 1961—62 (ed. by G. Dienes), pp. 137—195. Budapest.

Corpus Musicae Popularis Hungaricae, vol. III/B, Wedding, Budapest.

A Drágszéli Népi Együttes táncai (The dances of the Drágszél Folk Ensemble). Budapest 1953, in Néptáncosok Kiskönyvtára no. 3.

DIENES, G. 1962. *A mozgó ember és környezete* (L'homme en mouvement et le voisinage du corps), in Tánctudományi Tanulmányok 1961—62 (ed. by G. Dienes), pp. 75—95. Budapest.

KROHN, I. 1902—1903. *Welche ist die beste Methode, um Volks- und volksmäßige Lieder nach ihrer melodischen (nicht textlichen) Beschaffenheiten lexikalisch zu ordnen?* Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft, vol. IV, pp. 643—660.

LÁNYI, Á. 1962. Lippentős (La figure dite "Lippentős". Les caractéristiques formelles des motifs dominants dans la tchardache presto), in Tánctudományi Tanulmányok 1961—62 (ed. by G. Dienes), pp. 99—136. Budapest.

LUGOSSY, E. 1954. *39 verbunktánc* (Thirty-nine *verbunk* dances), Budapest.

LUGOSSY, E. 1960. *A magyar népi táncok mozgáselemei és motívikája* (The motion elements and motives of the Hungarian folk dances), in Tánctudományi Tanulmányok 1959—60 (ed. by G. DIENES and P. MORVAY), pp. 167—210. Budapest.

MARTIN, GY. 1955. *Bag táncai és táncélete* (The dances and dance culture at Bag), in Néptáncosok Kiskönyvtára nos 16—18, Budapest.

MARTIN, GY. 1959. *Legényes* (The Transylvanian young men's dance), MS.

MARTIN, GY. 1963. A sárközi—Duna-mentí táncok motívumkincse (The motives of the South-Danubian dances), MS.

MARTIN, GY.—PESOVÁR, E. 1954. *A kanásztánc* (The shepherd's dance) in Somogyi táncok (ed. by P. MORVAY and E. PESOVÁR), Budapest pp. 58—77.

MARTIN, GY.—PESOVÁR, E. 1961. *A Structural Analysis of the Hungarian Folk Dance* (a Methodological Sketch), in Acta Ethnographica Hung. vol. X, nos 1—2, pp. 1—40, Budapest.

MOLNÁR, I. 1947. *Magyar tánchagyományok* (Hungarian dance traditions), Budapest.

ORTUTAY, GY. 1959. *Variáns, invariáns, affinitás* (Variant, invariant, affinity), in MTA II oszt. Közl. vol. IX, nos 3—4, pp. 195—238, Budapest.

PESOVÁR, E. 1961. *A simonfai verbunkok formai elemzése* (The morphological analysis of the simonfa *verbunks)*, in Néprajzi Értesítő, vol. XLII pp. 51—58, Budapest.

PESOVÁR, F. 1955. *Tyukod táncai és táncélete* (Dances and dance culture at Tyukod), MS.

PESOVÁR, F. 1960. *Fejér megyei népi táncok*, I. Alapi táncok. Alba Regia (Folk dances of Fejér county. I. Dances from Alap), pp. 99—145, Székesfehérvár.

SZENTPÁL, M. 1954. *Hogyan olvassuk a táncleírásokat* (How to read the dance descriptions), Budapest.

SZENTPÁL, O.—RABINOVSZKY, M. 1928. *Tánc.* A mozgásművészet könyve (Dance, the book of the art of movement), Budapest.

SZENTPÁL, O. 1953. *Sióagárdi táncok* (Dances from Sióagárd), in Néptáncosok Kiskönyvtára no. 4, Budapest.

SZENTPÁL, O. 1958. *Versuch einer Formanalyse der ungarischen Volkstänze*, in Acta Ethnographica Hung. vol. VII, nos 3—4, pp. 257—336, Budapest.

Színészeti Lexikon (Theatre Encyclopaedia), 1930. ed. by A. NÉMETH, Budapest.

THOMPSON, S. 1944. *Egy típus- és motívumjegyzék célja és jelentősége* (The purpose and significance of a motive index), in Ethnographia, vol. LV pp. 53—58, Budapest.

[27] Such rudimentary nuclei, suggestive of the outlines of motive families and asserting themselves in the various types, seem to be the swinging movement on motives 24, 25, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 152, 153, 164, 165, 166, 191, 205, 231 and 232, the appearance of the double support in the third phase of the 4/4 duration motives (motive types XXII and XXVII)

A comprehensive list of the motive types of the "jumping" dance

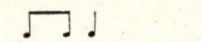
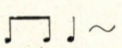
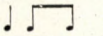
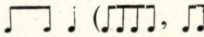
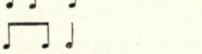
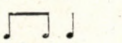
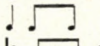
Signs used:

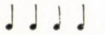
1	: free leg (foot) passive
$\overset{-}{1}$	: free leg (foot) active
$\overset{+}{1}$'	: activity of the free leg (foot) accompanied by additional movement
33	: unchanged support
(♩⌐¬♩ ♩)	: secondary rhythm by supporting leg (foot)
(♩⌐¬♩♩)	: secondary rhythm by free leg (foot)

I.	♪		2
II.	♩		1
a)			1
b)			1'
III.	♩		2
a)			2
b)			2'
IV.	♩		3
a)			3
b)			3
c)			3
V.	♩⌐¬♩		2 1
VI.	♩⌐¬♩		2 2
VII.	♩ ♩		1 1
VIII.	♩ ♩		2 1 ~ 1 2
a)			$\overset{-}{2}\ \overset{-}{1}$
b)			$\overset{-}{2}\ \overset{+}{1}$
c)			$\overset{+}{2}\ \overset{+}{1}$
d)			$\overset{+}{2}\ \overset{+}{1}$'
e)			$\overset{+}{1}\ \overset{-}{2}$
f)			$\overset{+}{1}\ \overset{+}{2}$
g)			$\overset{+}{1}\ \overset{+}{2}$'
IX.	♩ ♩		2 2
a)			$\overset{-}{2}\ \overset{-}{2}$
b)			$\overset{+}{2}\ \overset{+}{2}$'
X.	♩ ♩		3 1 ~ 1 3
a)			3 1
b)			1 3
c)		(♩⌐¬♩ ♩)	3 1
d)		(♩⌐¬♩ ♩)	3 1
e)		(♩⌐¬♩ ♩)	1 3

---

which show a close affinity with the heel-clicking cadences of the *verbunk* and with the semi-rotatory motives of the swift *csárdás*. In a wider sense, the appearance in different durations of the three-member support-changing motives is also a feature indicating affinity.

XI.		3 3
a)		3 3
b)		3 3
c)		3 3
d)		3 3
XII.		11 1
a)		11 1
b)		11 1
c)		|:11:| 1
XIII.		11 2 ~ 21 1
a)		11 2
b)		21 1
XIV.		22 2
a)		22 2
b)		22 2
c)		22 2
d)		22 2 + x
e)		|:22:| 2
f)		|:222:| 22 2
XV.		13 1
a)		13 1
b)		1 31
XVI.		32 2
XVII.		33 1
XVIII.		11 3
a)		11 3
b)		|:11:| 3
XIX.		22 3 ~ 3 22
a)		22 3
b)		3 22
c)		3 22
d)		|:22:|3
XX.		31 3
XXI.		33 3
XXII.		x x 3 x
a)		1 1 3 x
b)		1 1 3 x
c)		1 3 3 x
		3 1 3 x
d)		3 3 3 x
e)		x x x 3
f)		|:x x:|3 x
g)		1 1 3

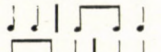
XXIII.  2 2 2 x

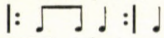
a) 2 2 2 1

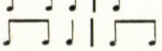
b) 2 2 2 3

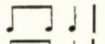
XXIV. 1 1 1 2

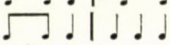
XXV. 2 + 3 ~ 3 + 2-member compound

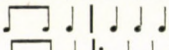
a)  2 + 3

b)  3 + 2

c)  |:3:| + 2

d)  3 + 1

XXVI.  3 + 3-member compound

a)  3 + 3

b) 3 + |:3:|

XXVII. 3 + 4-member compound

a) 3 + 4

b) 3 + |:4:|

c) 3 + 3

Detailed Index of Motive Compounds

XXV. 2 + 3 ~ 3 + 2

a) 2 + 3

1 1
2 2 } 33 1
1 3

2 2
1 3 } 22 2
3 3

1 1
2 2 } 22 2
3 1
3 3

b) 3 + 2

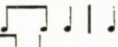
1 1
2 2

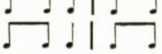
22 2 3 1
3 3

32 2 | 1 1

13 1
22 3 3 1

c) |:3:| + 2 |:22:|2 | 3 3

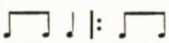
d)  3 + 1 13 3 | 3

XXVI.  3 + 3

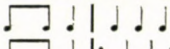
a) 3 + 3

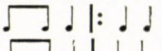
22 2

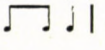
13 1
22 3
33 3
33 1

b)  3 + |:3:| 33 1 | |:22:|2

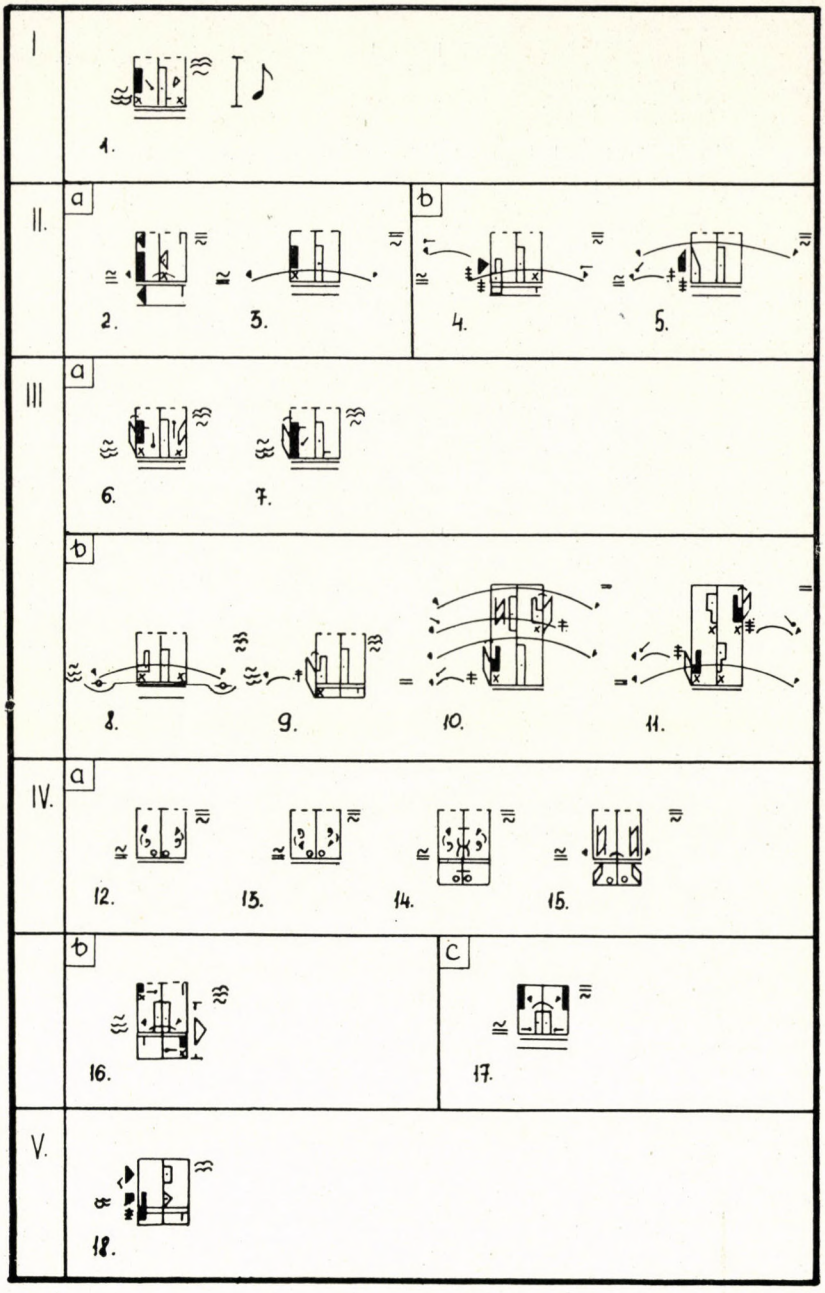
XXVII. 3 + 4

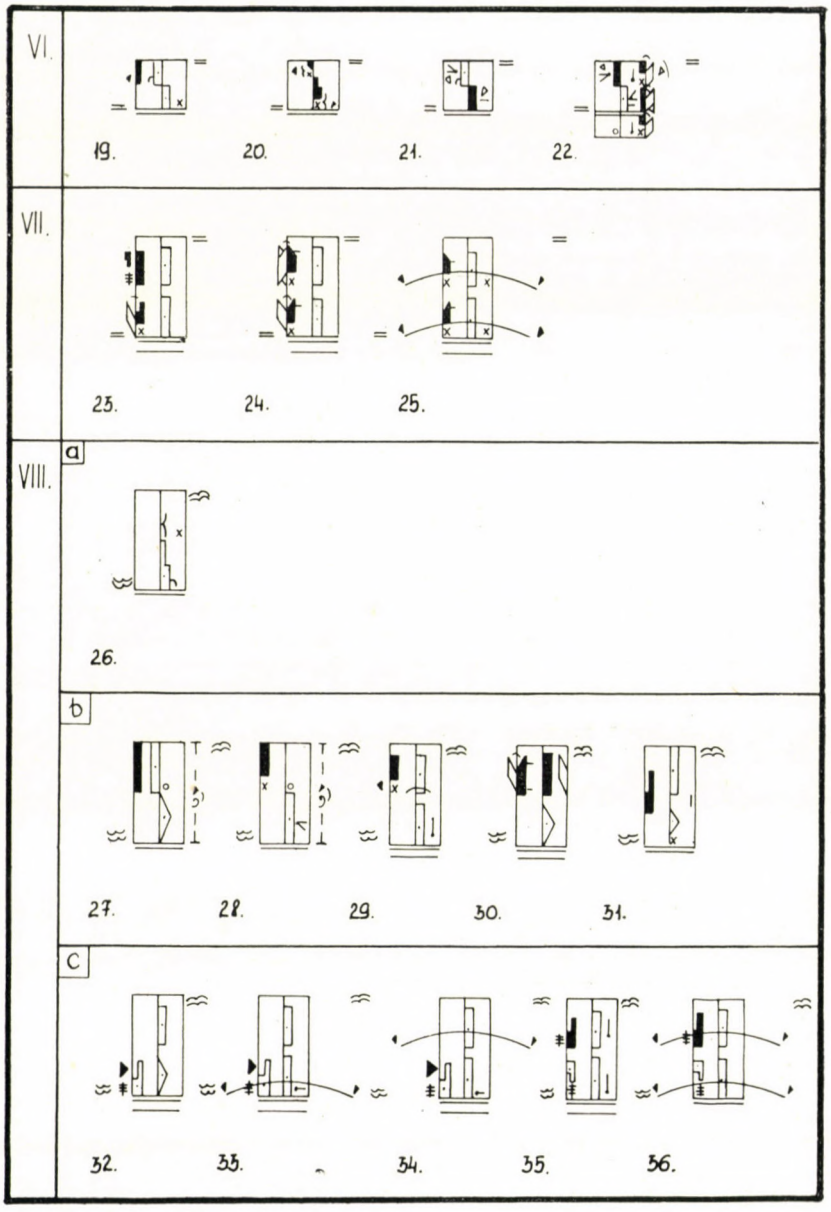
a)  3 + 4 22 2 | x x 3 x

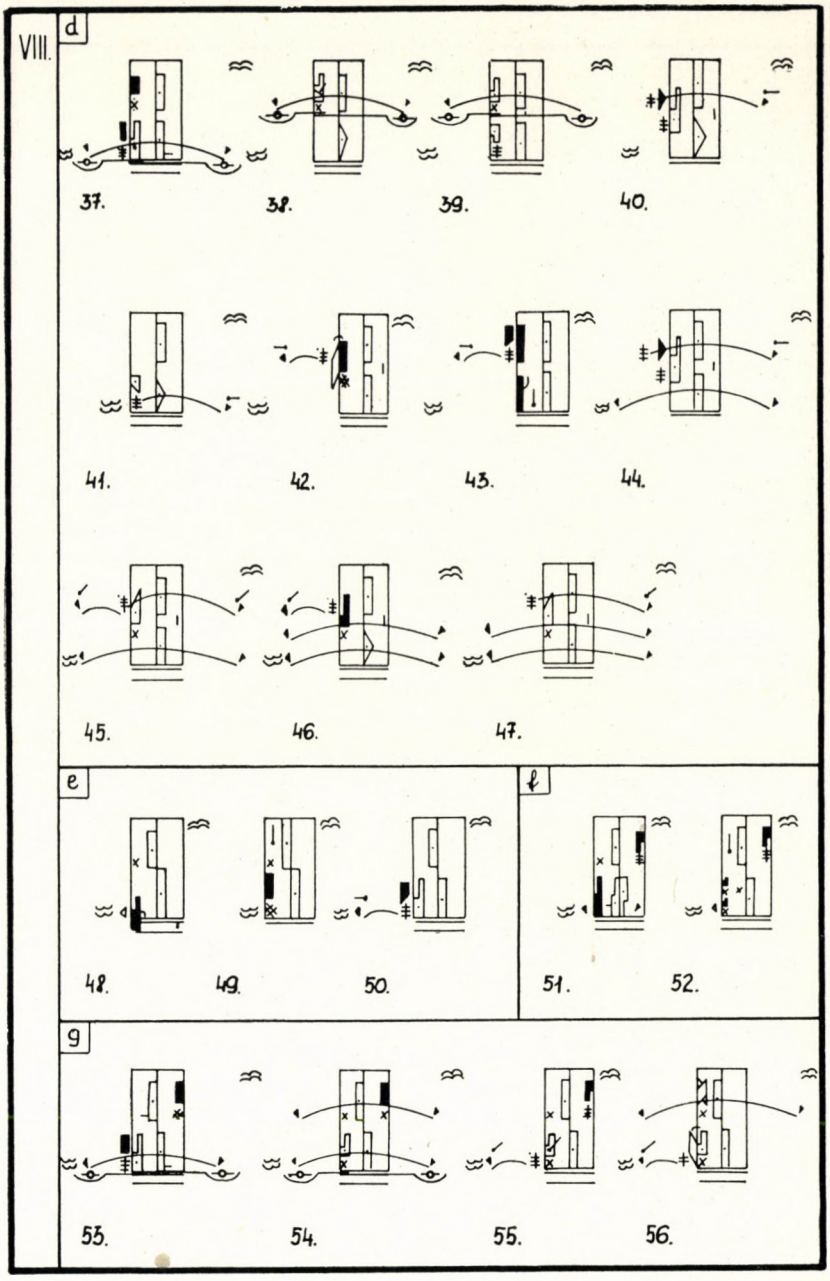
b)  3 + 4 22 2 | |:x x:| 3 x

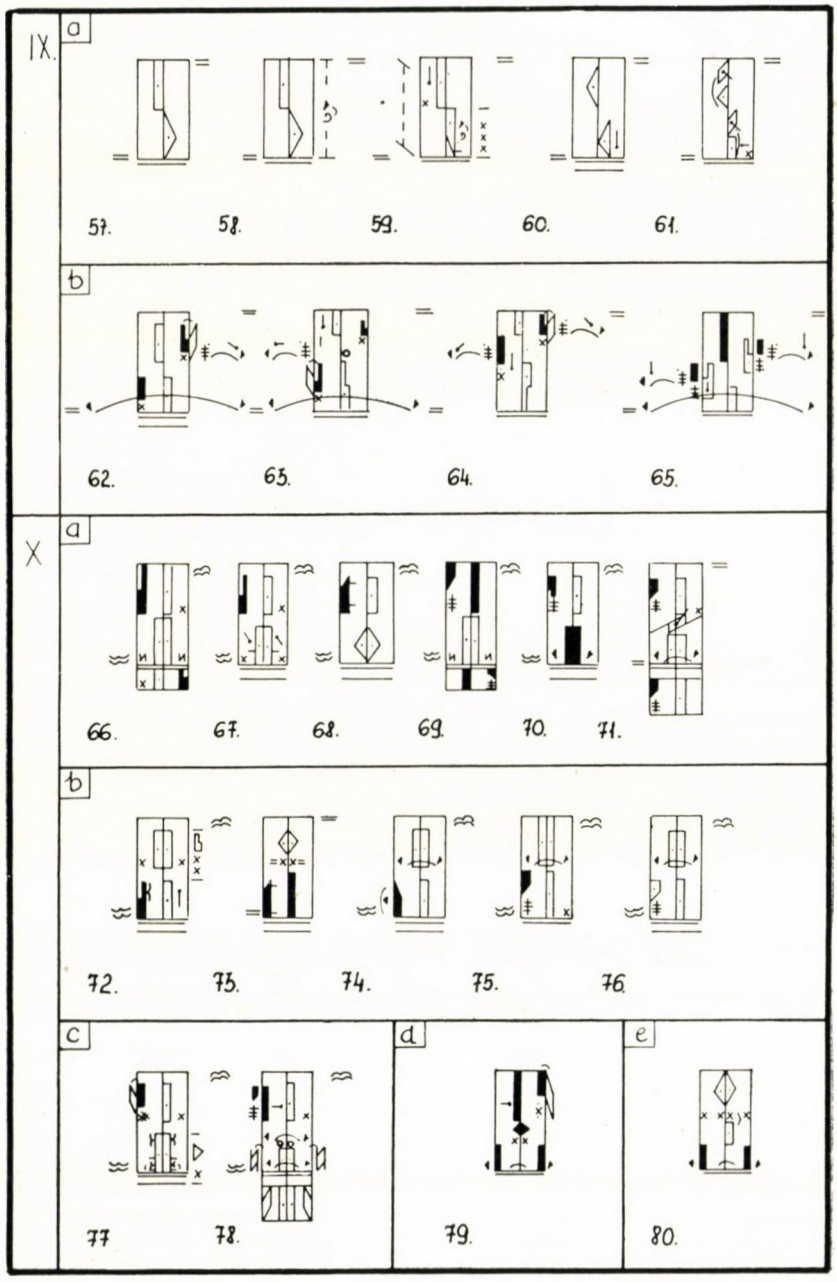
c)  3 + 3 22 2 | 1 3 1

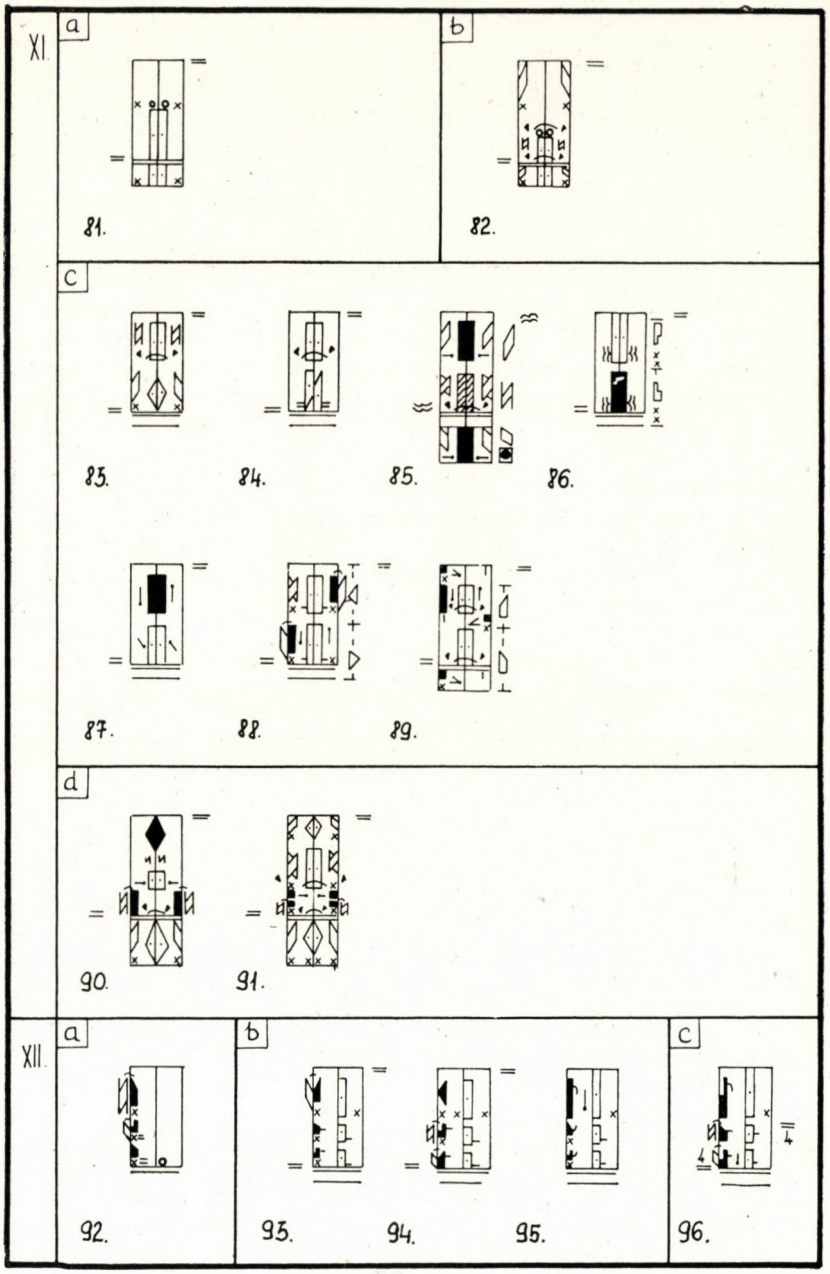
♩ = cca 120—130

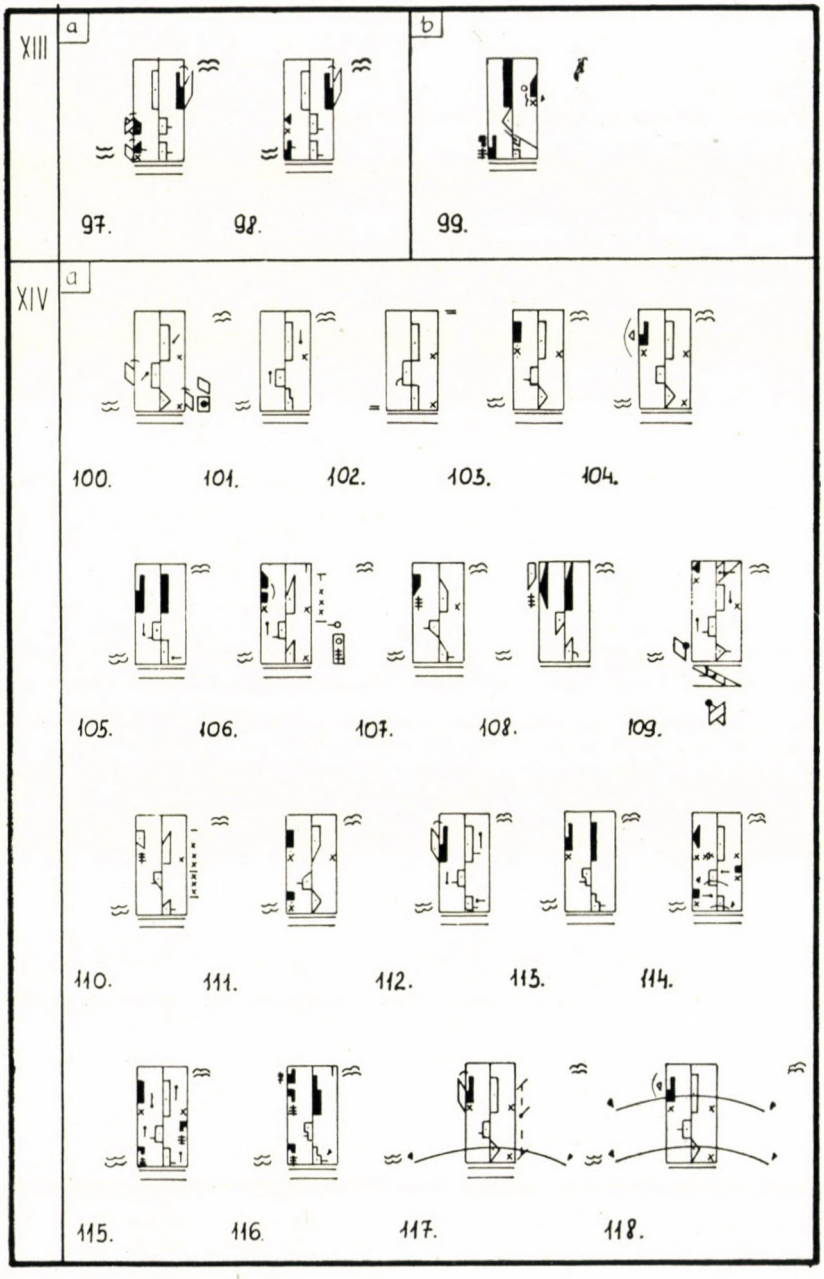


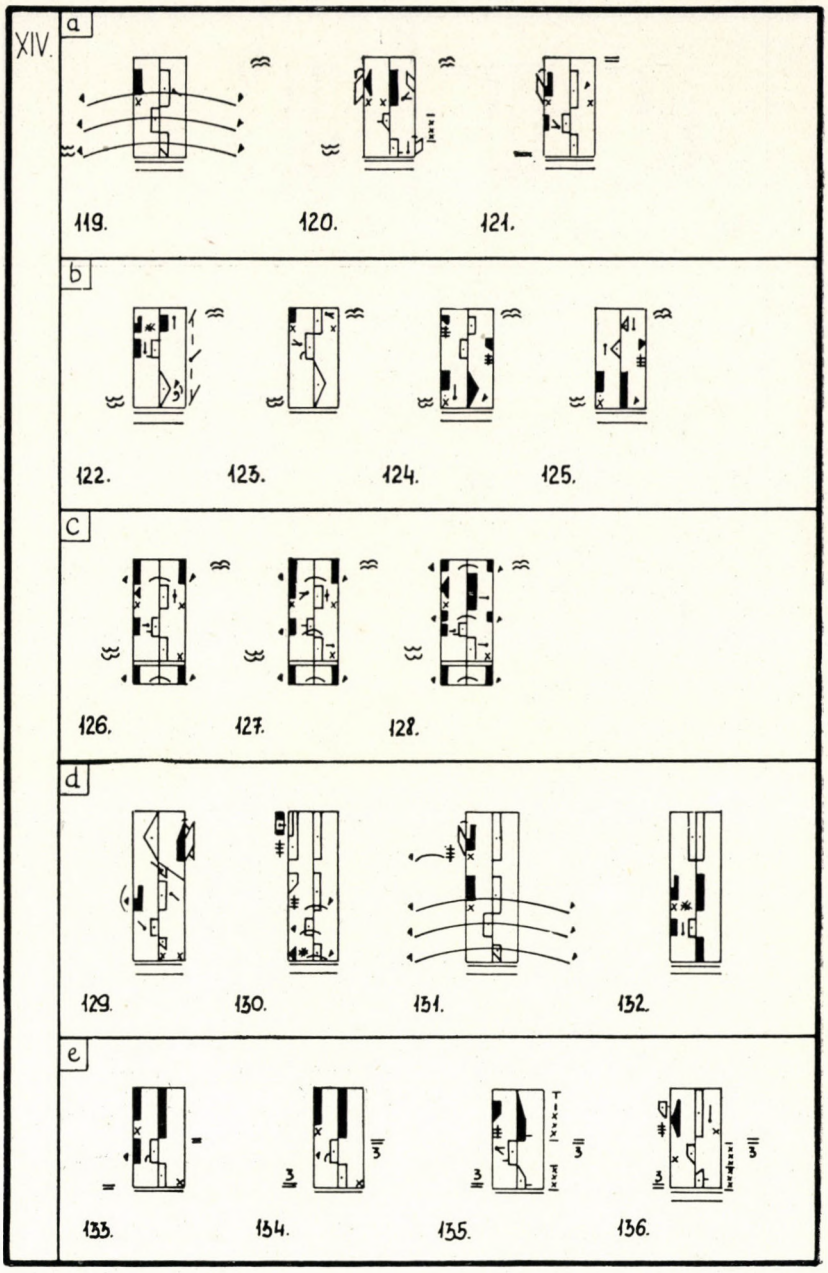

VI.
19.
20.
21.
22.
VII.
23.
24.
25.
VIII.
a
26.
b
27.
28.
29.
30.
31.
c
32.
33.
34.
35.
36.

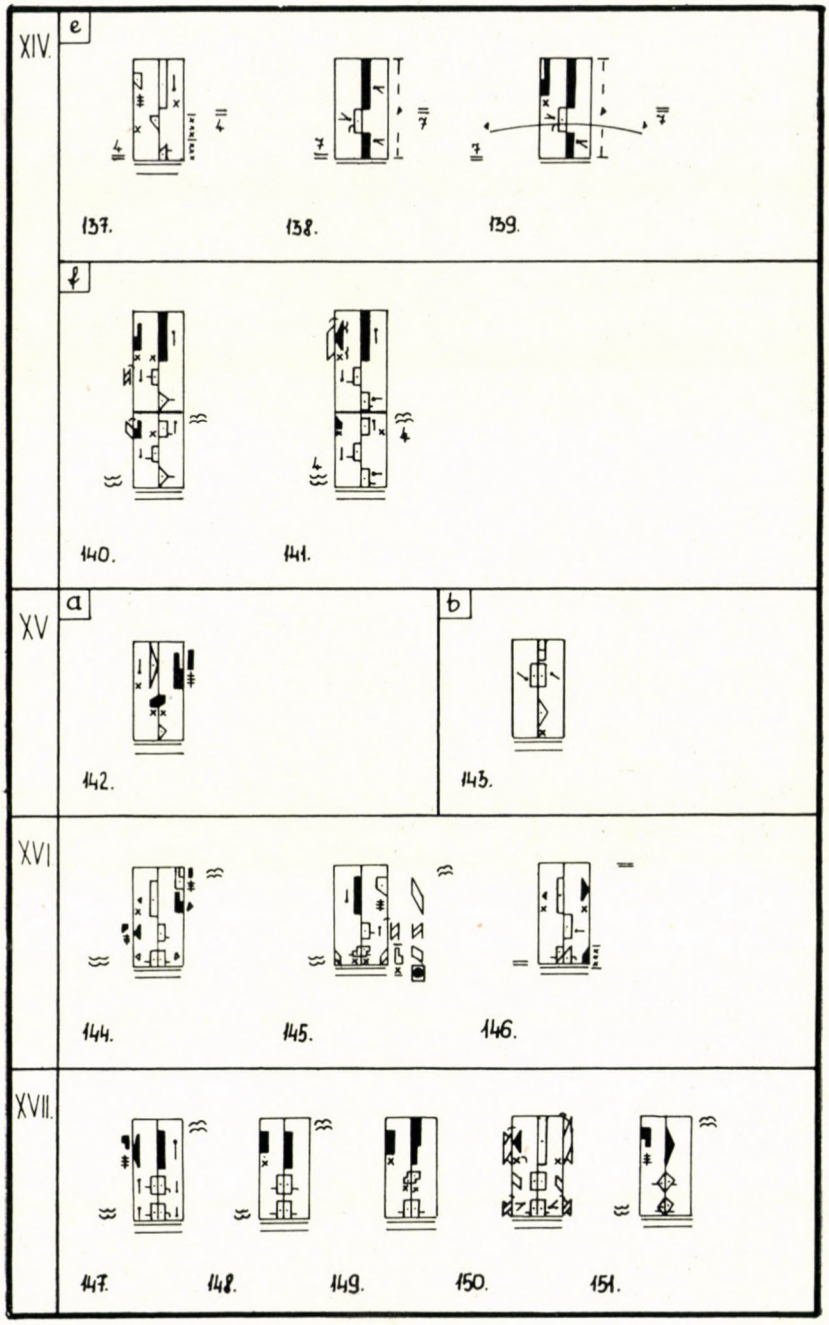

VIII.
d
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
45.
46.
47.
e
48.
49.
50.
f
51.
52.
g
53.
54.
55.
56.

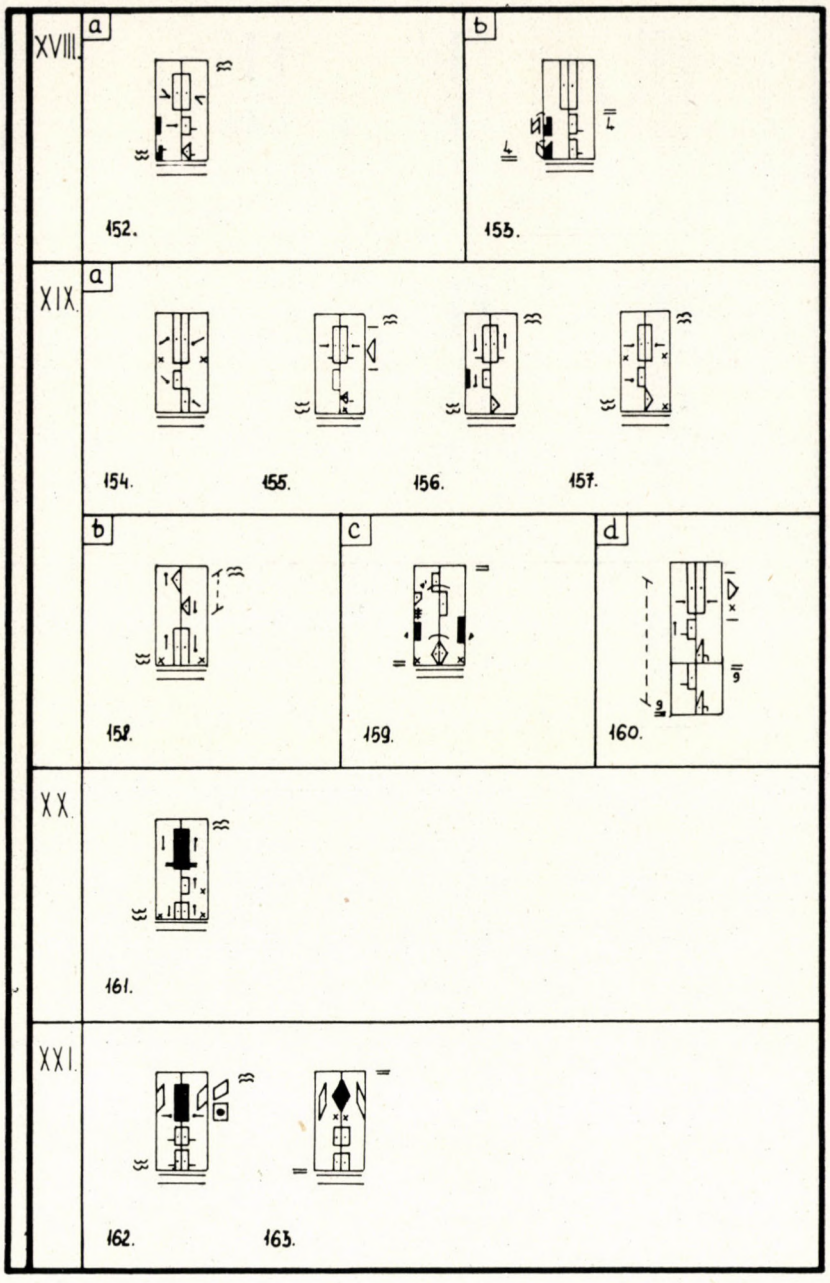

IX.
a
57.
58.
59.
60.
61.
b
62.
63.
64.
65.
X
a
66.
67.
68.
69.
70.
71.
b
72.
73.
74.
75.
76.
c
77
78.
d
79.
e
80.

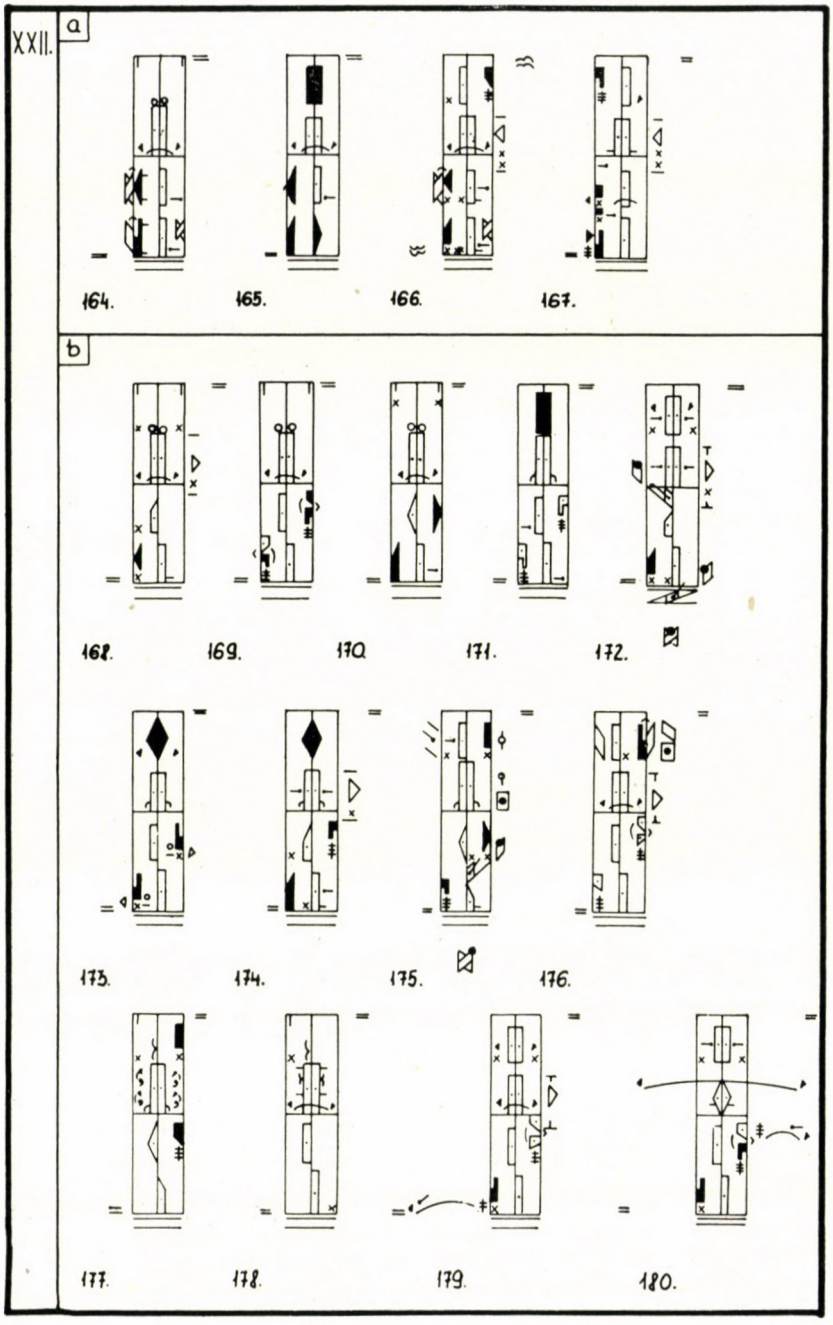

XI.
a
81.
b
82.
c
83.
84.
85.
86.
87.
88.
89.
d
90.
91.
XII.
a
92.
b
93.
94.
95.
c
96.

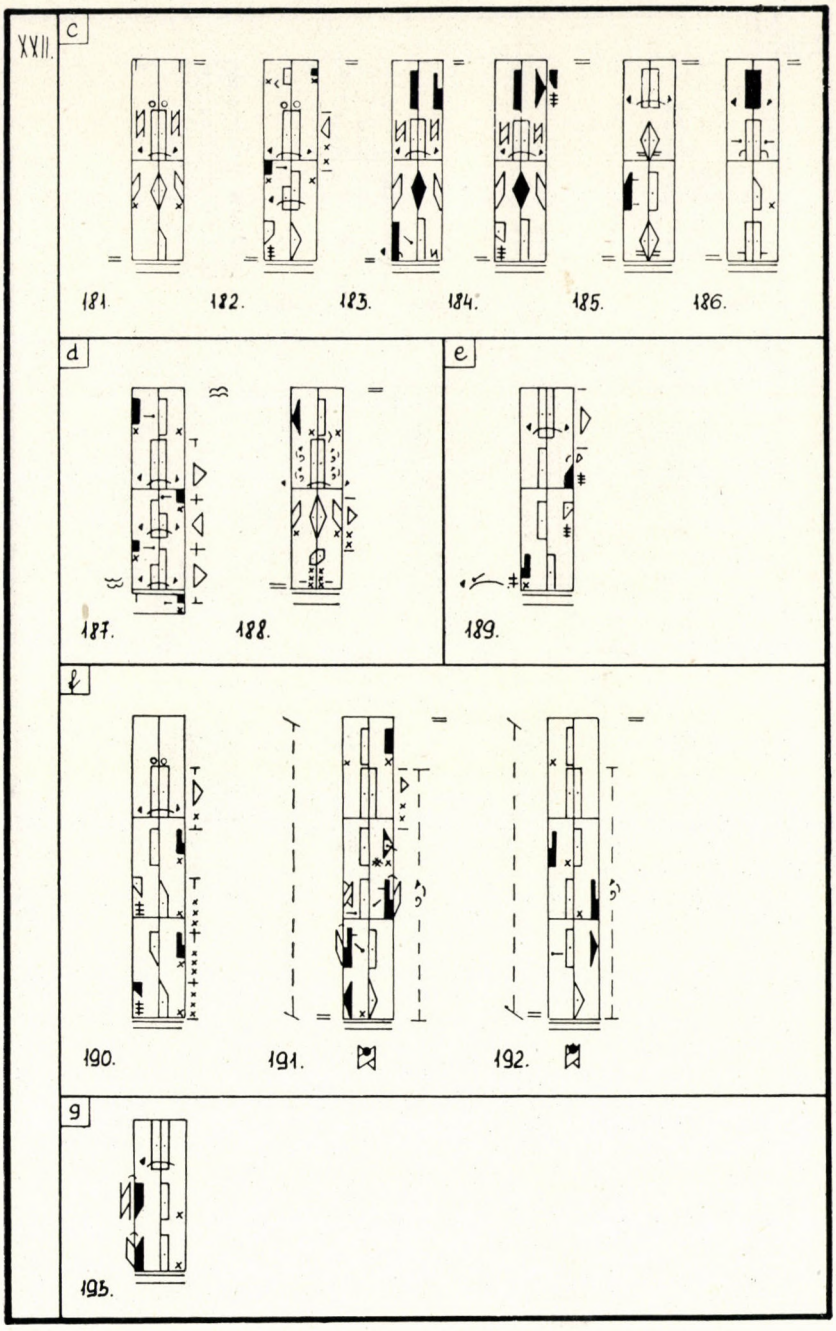

XIII
a
b
97.
98.
99.
XIV
a
100.
101.
102.
103.
104.
105.
106.
107.
108.
109.
110.
111.
112.
113.
114.
115.
116.
117.
118.

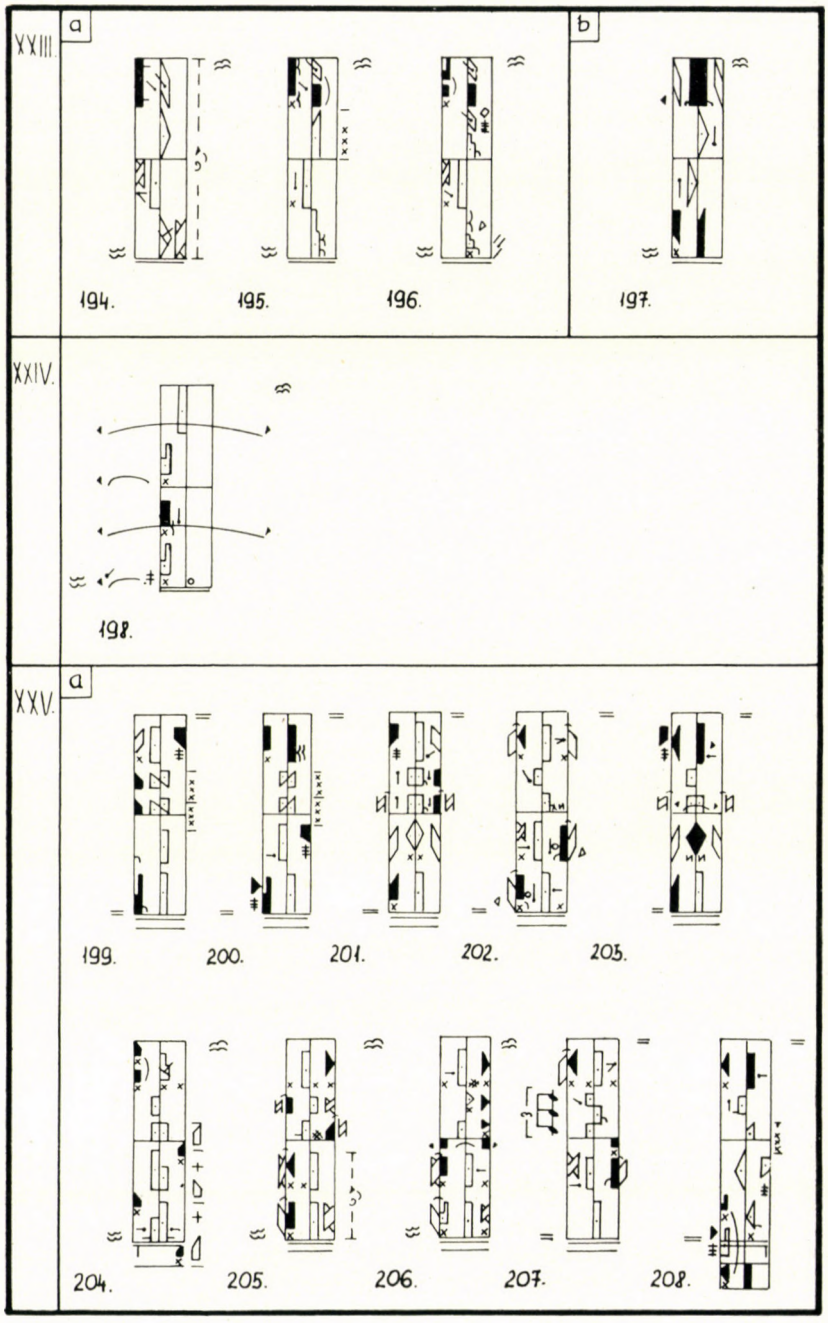

XIV.
a
119.
120.
121.
b
122.
123.
124.
125.
c
126.
127.
128.
d
129.
130.
131.
132.
e
133.
134.
135.
136.

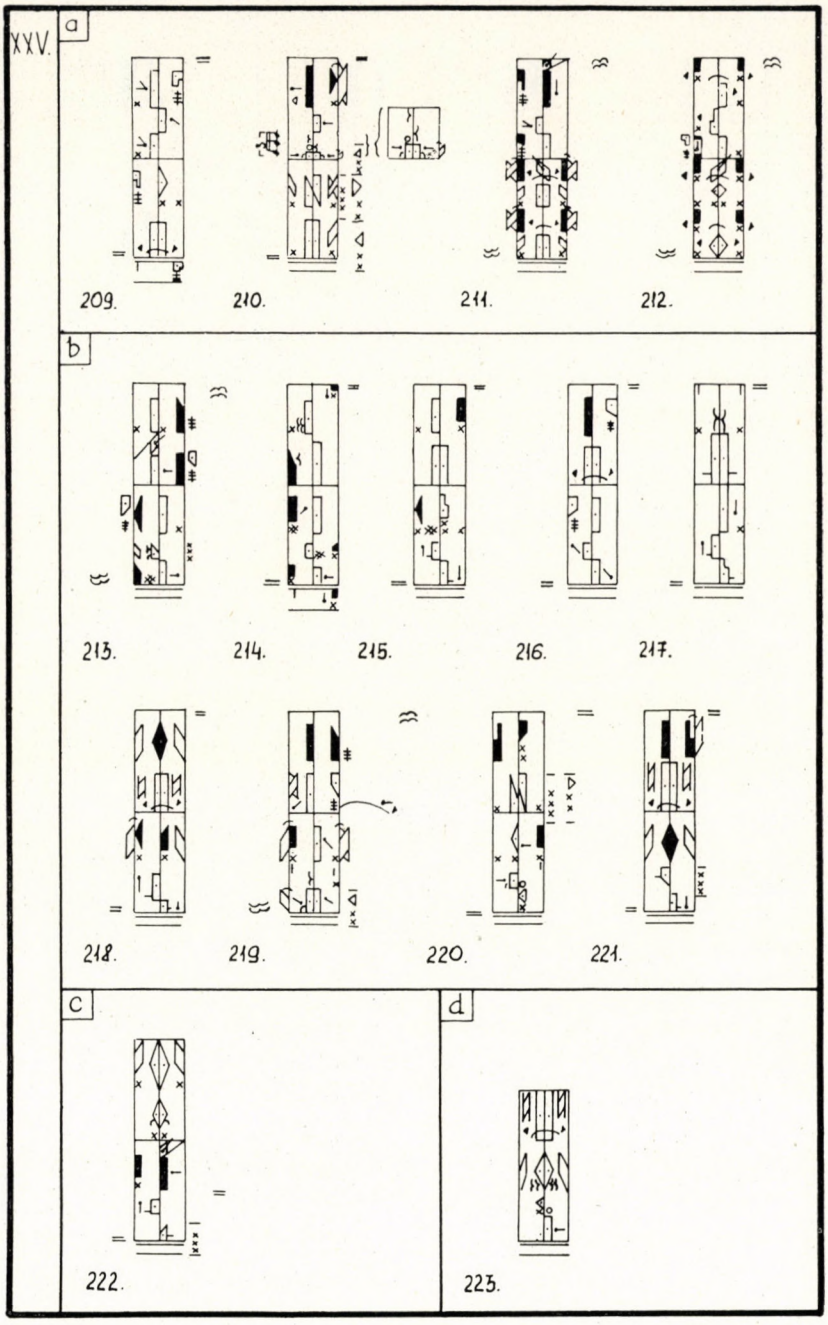

XIV.
e
137.
138.
139.
f
140.
141.
XV
a
142.
b
143.
XVI
144.
145.
146.
XVII.
147.
148.
149.
150.
151.

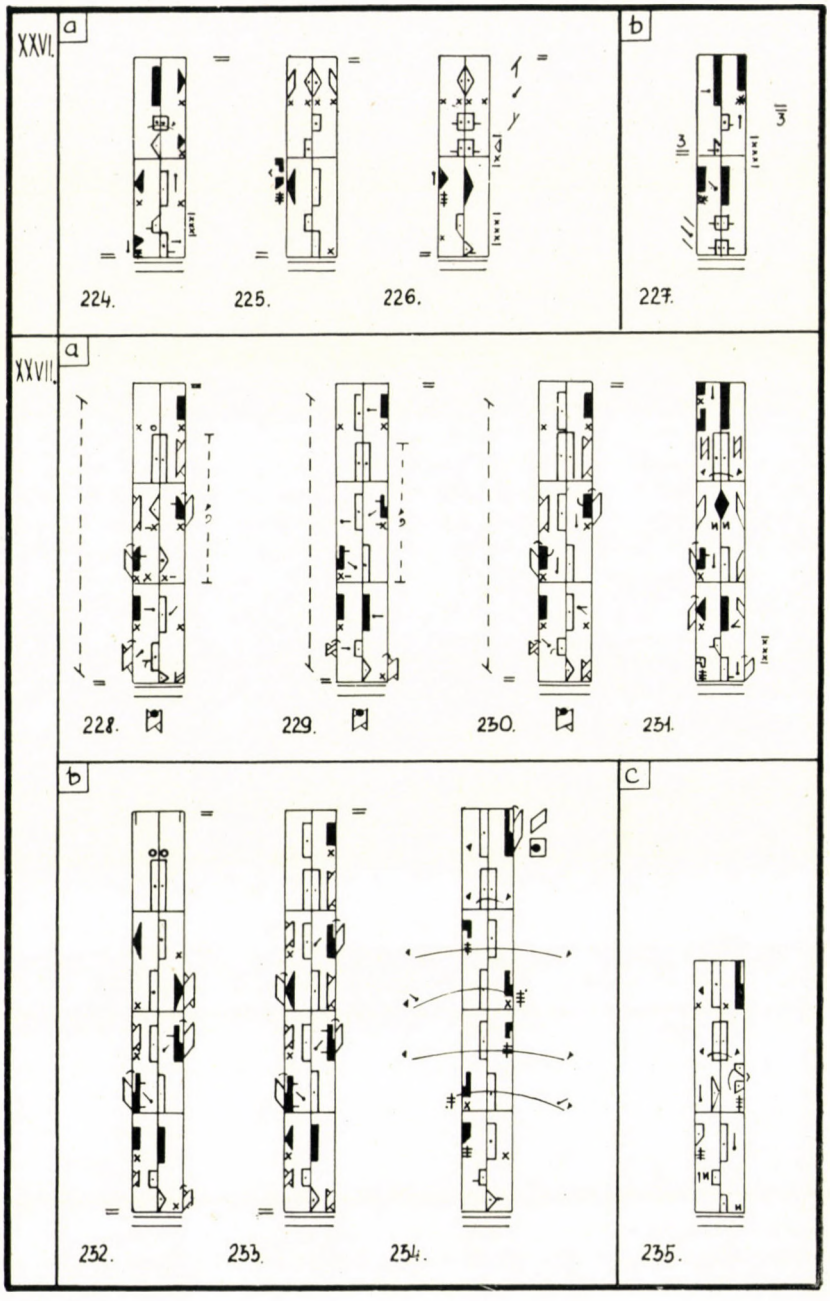

XVIII.
a
b
152.
153.
XIX.
a
154.
155.
156.
157.
b
c
d
158.
159.
160.
XX.
161.
XXI.
162.
163.


XXII.
a
164.
165.
166.
167.
b
168.
169.
170.
171.
172.
173.
174.
175.
176.
177.
178.
179.
180.


XXII.
c
181.
182.
183.
184.
185.
186.
d
187.
188.
e
189.
f
190.
191.
192.
g
193.


XXIII.
a
b
194.
195.
196.
197.
XXIV.
198.
XXV.
a
199.
200.
201.
202.
203.
204.
205.
206.
207.
208.


XXV.
a
209.
210.
211.
212.
b
213.
214.
215.
216.
217.
218.
219.
220.
221.
c
222.
d
223.


XXVI.
a
b
224.
225.
226.
227.
XXVII.
a
228.
229.
230.
231.
b
c
232.
233.
234.
235.

Data of the motives given as examples

The name of the dance in the third column is the local denomination. The inventory numbers without further signs are those of the Film Archives of the Institute for Folk Culture, those marked HNM are from the archives of the Ethnographical Museum of the Hungarian National Museum, and Gy. M. indicates the private collection of György Martin. The numeral after the inventory number, separated from it by a dot, in column 4, refers to the dance process in which the motive occurs (e.g. 223.4 = dance process 4. on the film inventories under no. 223 in the Film Archives of the Institute for Folk Culture.) Most of the motives described by Ágoston Lányi.

Ordinal number:	*Place of origin:*	*Name of the dance*	*Film:*
1.	Madocsa	Bottle *csárdás*	419.9.
2.	Szany	Dus (reading: doosh)	94.1.
3.	Szany	Dus	94.5.
4.	Szany	Dus	94.4.
5.	Csorna	Dus	258.
6.	Bogyoszló	Dus	259.3.
7.	Szany	Dus	94.1.
8.	Simonfa	Shepherd's dance	223.1.
9.	Rábapatona	Dus	370.
10.	Csorna	Dus	258.
11.	Szil	Dus	33.
12.	Szenyér	Shepherd's dance	184.
13.	Szenyér	Shepherd's dance	184.
14.	Simonfa	Shepherd's dance	223.4.
15.	Kunszentmiklós	Kun young men's dance	415.
16.	Bogyoszló	Dus	359.7.
17.	Szany	Dus	94.2.
18.	Berzence	Shepherd's dance	203.1.
19.	Szany	Dus	94.2.
20.	Simonfa	Shepherd's dance	223.4.
21.	Mezőkomárom	Kopogó	6.4
22.	Mezőkomárom	Kopogó	6.4
23.	Sári	Tustoló	417.9.
24.	Mihályi	Dus	289.3.
25.	Madocsa	Jumping dance	414.11.
26.	Szil	Dus	33.
27.	Sárpilis	Jumping dance	174.
28.	Decs	Jumping dance	164.
29.	Berzence	Shepherd's dance	203.3.
30.	Szany	Dus	94.3.
31.	Berzence	Shepherd's dance	203.1.
32.	Berzence	Shepherd's dance	203.3.
33.	Berzence	Shepherd's dance	203.3.
34.	Berzence	Shepherd's dance	203.3.
35.	Berzence	Shepherd's dance	203.1.
36.	Simonfa	Shepherd's dance	223.6.
37.	Simonfa	Shepherd's dance	223.6.2
38.	Simonfa	Shepherd's dance	223.3.
39.	Simonfa	Shepherd's dance	223.6.
40.	Vízvár	Shepherd's dance	206.
41.	Simonfa	Shepherd's dance	223.2.
42.	Szenyér	Shepherd's dance	184.

43.	Buzsák	Shepherd's dance		81.
44.	Bogyiszló	March		409.19.
45.	Szany	Dus		94.1.
46.	Szany	Dus		94.5.
47.	Szany	Dus		94.1.
48.	Bogyiszló	Jumping dance		409.13.
49.	Szany	Dus		94.3.
50.	Simonfa	Shepherd's dance		223.1.2.
51.	Csorna	Dus		258.
52.	Kunszentmiklós	Kun young men's dance		415.
53.	Simonfa	Shepherd's dance		223.7.1.
54.	Magyarkeresztúr	Dus		288.2.
55.	Kunszentmiklós	Kun young men's dance		415.
56.	Bogyoszló	Dus		359.1.
57.	Simonfa	Shepherd's dance		223.7.1
58.	Isaszeg	March		481.2.
59.	Isaszeg	March		481.2.
60.	Sári	Tustoló		417.2.
61.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
62.	Szil	Dus		33.
63.	Szil	Dus		33.
64.	Szil	Dus		33.
65.	Jászalsószentgyörgy	Oláhos		360.
66.	Szenyér	Shepherd's dance		184.
67.	Berzence	Shepherd's dance		203.2.
68.	Szany	Dus		94.
69.	Szenyér	Shepherd's dance		184.
70.	Kunszentmiklós	Kun young men's dance		415.
71.	Madocsa	Jumping dance		414.8.
72.	Magyarkeresztúr	Dus		288.3.
73.	Szany	Dus		94.4.
74.	Szenyér	Shepherd's dance		184.
75.	Buzsák	Shepherd's dance		81.
76.	Szenyér	Shepherd's dance		184.
77.	Madocsa	Jumping dance		414.10.
78.	Jászalsószentgyörgy	Oláhos		360.
79.	Jászalsószentgyörgy	Oláhos		360.
80.	Madocsa	Jumping dance		414.10.
81.	Simonfa	Shepherd's dance		223.4.
82.	Jászalsószentgyörgy	Oláhos		360.
83.	Simonfa	Shepherd's dance		223.4.
84.	Simonfa	Shepherd's dance		223.7.1.
85.	Rábatamási	Dus		156.
86.	Kunszentmiklós	Kun young men's dance		415.
87.	Berzence	Shepherd's dance		203.
88.	Magyarkeresztúr	Dus		288.3.
89.	Sári	Tustoló		231.2.
90.	Szany	Dus		94.1
91.	Jászalsószentgyörgy	Oláhos		360.
92.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
93.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
94.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
95.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
96.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
97.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
98.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
99.	Mezőkomárom	Kopogó		6.4.
100.	Sárpilis	Jumping dance		174.
101.	Madocsa	Jumping dance		414.10.
102.	Szany	Dus		94.3.
103.	Simonfa	Shepherd's dance		223.4.
104.	Sárpilis	Jumping dance		174.
105.	Vízvár	Shepherd's dance		206.

106.	Ecser	March		22.
107.	Szany	Dus		94.1.
108.	Szenyér	Shepherd's dance		184.
109.	Sári	Tustoló		231.6.
110.	Madocsa	Jumping dance		414.8.
111.	Simonfa	Shepherd's dance		223.7.2.
112.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
113.	Drágszél	March		200.
114.	Sárpilis	Jumping dance		174.
115.	Sári	Tustoló		231.2.
116.	Drágszél	March		200.
117.	Berzence	Shepherd's dance		203.3.
118.	Madocsa	Jumping dance		414.11.
119.	Szany	Dus		94.5.
120.	Sárpilis	Jumping dance		174.
121.	Mezőkomárom	Kopogó		6.4.
122.	Vízvár	Shepherd's dance		206.
123.	Simonfa	Shepherd's dance		223.3.
124.	Köröstárkány	Jumping dance	GYM.	
125.	Köröstárkány	Jumping dance	GYM.	
126.	Sándorfalva	Oláhos		262.
127.	Sándorfalva	Oláhos		262.
128.	Sándorfalva	Oláhos		262.
129.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
130.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
131.	Szany	Dus		94.5.
132.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
133.	Szany	Dus		94.2.
134.	Szany	Dus		94.2.
135.	Szany	Dus		94.1.
136.	Rábatamási	Dus		256.1.
137.	Rábatamási	Dus		256.1.
138.	Mezőkomárom	Kopogó		6.4.
139.	Mezőkomárom	Kopogó		6.4.
140.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
141.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
142.	Jászalsószentgyörgy	Oláhos		360.
143.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
144.	Drágszél	March		200.
145.	Rábatamási	Dus		256.
146.	Bősárkány	Dus		257.
147.	Alap	Jumping dance		389.
148.	Rábatamási	Dus		256.1.
149.	Rábatamási	Dus		256.1.
150.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
151.	Szany	Dus		94.1.
152.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
153.	Tótkomlós	March	HNM.	32.
154.	Szenyér	Shepherd's dance		184.
155.	Szany	Dus		94.6.
156.	Berzence	Shepherd's dance		203.1.
157.	Buzsák	Shepherd's dance		81.
158.	Köröstárkány	Jumping dance	GyM.	
159.	Sándorfalva	Oláhos		262.
160.	Szany	Dus		94.6.
161.	Simonfa	Shepherd's dance		223.7.
162.	Rábatamási	Dus		256.1.
163.	Rábatamási	Dus		256.1.
164.	Bogyiszló	Jumping dance		409.13.
165.	Bogyiszló	Jumping dance		409.13.
166.	Decs	Jumping dance		164.
167.	Decs	Jumping dance		164.
168.	Bogyiszló	Jumping dance		409.13.

169.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
170.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
171.	Bogyiszló	March	409.19.
172.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
173.	Bogyiszló	March	409.19.
174.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
175.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
176.	Bogyiszló	Dus	259.8.
177.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
178.	Alap	Jumping dance	389.
179.	Bogyoszló	Dus	259.5.
180.	Bogyoszló	Dus	259.4.
181.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
182.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
183.	Rábatamási	Dus	256.
184.	Alap	Jumping dance	389.
185.	Szany	Dus	94.4.
186.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
187.	Magyarkeresztúr	Dus	288.2.
188.	Bogyiszló	Jumping dance	409.13.
189.	Bogyoszló	Dus	259.5.
190.	Madocsa	Bottle csárdás	414.9.
191.	Sárpilis	Ludas	174.
192.	Sárpilis	Ludas	174.
193.	Mezőkomárom	Kopogó	6.4.
194.	Csongrád-Bokrospart	Oláhos	229.4.
195.	Csongrád-Bokrospart	Oláhos	229.4.
196.	Csongrád-Bokrospart	Oláhos	229.4.
197.	Csongrád-Bokrospart	Oláhos	229.4.
198.	Csorna	Dus	258.
199.	Alap	Jumping dance	389.
200.	Alap	Jumping dance	389.
201.	Alap	Jumping dance	389.
202.	Sárpilis	Jumping dance	174.
203.	Alap	Jumping dance	389.
204.	Kunszentmiklós	Törökös	415.
205.	Sárpilis	Jumping dance	174.
206.	Sárpilis	Jumping dance	174.
207.	Sárpilis	Jumping dance	174.
208.	Rábatamási	Dus	156.2.
209.	Kunszentmiklós	Törökös	415.
210.	Sárpilis	Jumping dance	174.
211.	Sándorfalva	Oláhos	262.
212.	Csongrád-Bokrospart	Oláhos	229.4.
213.	Sándorfalva	Oláhos	262.
214.	Bogyoszló	Dus	259.1.
215.	Decs	Jumping dance	148.
216.	Szany	Dus	94.4.
217.	Madocsa	Jumping dance	414.8.
218.	Szany	Dus	94.4.
219.	Sándorfalva	Oláhos	262.
220.	Sárpilis	Cover game	174.
221.	Sárpilis	Jumping dance	174.
222.	Rábatamási	Dus	256.
223.	Berzence	Shepherd's dance	203.1.
224.	Báta	Jumping dance	78.
225.	Jászalsószentgyörgy	Oláhos	360.
226.	Csorna	Dus	258.
227.	Csorna	Dus	258.
228.	Sárpilis	Ludas	174.
229.	Sárpilis	Ludas	174.
230.	Sárpilis	Ludas	174.
231.	Sárpilis	Jumping dance	174.

232.	Sárpilis	Jumping dance	174.
233.	Sárpilis	Jumping dance	174.
234.	Bogyoszló	Dus	259.8.
235.	Bogyoszló	Dus	259.8.

Motives grouped according to places and collectors

Alap, Fejér county: motives 147, 178, 184, 199—201, 203 IFC, Ph. 389. Coll. by GY. MARTIN, F. PESOVÁR, 1958.

Báta, Tolna county: motive 224. IFC, PhA. 76. Coll. by: L. ERDŐS, E. KAPOSI 1951.

Berzence, Somogy county: motives 18, 29, 31—35, 61, 67, 87, 92, 112, 117, 129—130, 132, 140—141, 143, 156, 223, IFC PhA. 203. Coll. by L. K. KOVÁCS, E. PESOVÁR, I. SZŐTS 1953

Bogyiszló, Tolna county: motives 44, 48, 164—165, 168—175, 177, 181—182, 186, 188. IFC, PhA. 409. Coll. by B. ANDRÁSFALVY, L. MAÁCZ, GY. MARTIN, F. PESOVÁR, 1958

Bogyoszló, Győr-Sopron county: motives 6, 16, 56, 176, 179—180, 189, 214, 234—35. IFC, PhA. 259. Coll. by A. GÁBOR, L. K. KOVÁCS, 1955

Bősárkány, Győr-Sopron county: motive 146. IFC, PhA. 257. Coll. by A. GÁBOR.

Buzsák, Somogy county: motives 43, 75, 157. Coll. by E. LAJOS, 1951

Csongrád-Bokrospart, Csongrád county: motives 194—197, 212. IFC, PhA. 229. Coll. by L. MAÁCZ, F. PESOVÁR, 1954

Csorna, Győr-Sopron county: motives 5, 10, 51, 198, 226—227, IFC, PhA. 258. Coll. by A. GÁBOR, E. PESOVÁR, 1955.

Decs, Tolna county: motives 28, 166—167, 215. IFC, PhA. 148. Coll. by I. MOLNÁR 1951. IFC PhA. 164. Coll. by L. ERDŐS, Á. LÁNYI 1952.

Drágszél, Bács-Kiskun county: motives 113, 116, 144. IFC, PhA. 200. Coll. by J. BORBÁLY, F. PESOVÁR, I. SZŐTS, 1953.

Ecser, Pest county: motive 106. IFC. PhA. 22. Coll. by: A. GÁBOR, L. K. KOVÁCS, P. MORVAY 1947.

Isaszeg, Pest county: motives 58—59. IFC. PhA. 481. Coll. by: L. MAÁCZ, E. OSSKO, 1961.

Jászalsószentgyörgy, Szolnok county: motives 65, 78, 79, 82, 91, 142, 225. Coll. by: GY. MARTIN, F. PESOVÁR, 1952.

Köröstárkány, Rumania: motives 124—125, 158. Film: owned by GY. MARTIN. Coll. by: GY. MARTIN, E. PESOVÁR, F. PESOVÁR, 1956.

Kunszentmiklós, Bács-Kiskun county : motives 15, 52, 55, 70, 86, 204, 209. IFC. PhA. 415. Coll. by: E. BERKES, L. MAÁCZ, GY. MARTIN, F. PESOVÁR, 1959.

Madocsa, Tolna county: motives 1, 25, 71, 77, 80, 101, 110, 118, 190, 217. IFC. PhA. 414. Coll. by B. ANDRÁSFALVY, L. MAÁCZ, GY. MARTIN, F. PESOVÁR 1959.

Magyarkeresztúr, Győr-Sopron county: motives 54, 72, 88, 187. IFC. PhA. 288. Coll. by A. GÁBOR, GY. MARTIN, E. PESOVÁR, 1956.

Mezőkomárom, Fejér county: motives 21—22, 99, 121, 138—139, 193. IFC. PhA. 6. Coll. by I. MOLNÁR, 1941.

Mihályi, Győr-Sopron county: motive 24. IFC. PhA. 289. Coll. by: A. GÁBOR, GY. MARTIN, E. PESOVÁR, 1956.

Rábapatona, Győr-Sopron county: motive 9. IFC. PhA 370. Coll. by A. GÁBOR, 1954.

Rábatamási, Győr-Sopron county: motives 85, 136—137, 145, 148—149, 162—163, 183, 208, 222. IFC. PhA 156 and 256. Coll. by A. GÁBOR, M. KISS, L. MAÁCZ, 1952—55.

Sándorfalva, Csongrád county: motives 126—128, 159, 211, 213, 219, IFC. PhA 262. Coll. by L. MAÁCZ, GY. MARTIN, 1955.

Sári, Pest county: motives 23, 60, 89, 109, 115, IFC. PhA 231 and 147. Coll. by L. MAÁCZ, GY. MARTIN, S. TIMÁR, 1954 and 1960.

Sárpilis, Tolna county: motives 27, 100, 104, 114, 120, 191—192, 202, 205—207, 210, 220—221, 228—233. IFC. PhA. 174. Coll. by L. ERDŐS, Á. LÁNYI, E. LUGOSSY, P. MORVAY, 1952.

Simonfa, Somogy county: motives 8, 14, 20, 36—39, 41, 50, 53, 57, 81, 83, 84, 103, 111, 123, 161. IFC. PhA 223. Coll. by GY. MARTIN, E. PESOVÁR, J. SZEREC, 1954.

Szany, Győr-Sopron county: motives 2—4, 7, 17, 19, 30, 45—47, 49, 68, 73, 90, 102, 107, 119, 131, 133—135, 151, 155, 160, 185, 216, 218. IFC. PhA 94. Coll. by L. ERDŐS, M. LENGYELFFY, L. NÁFRÁDI, 1951.

Szenyér, Somogy county: motives 12, 13, 42, 66, 69, 74, 76, 108, 154. IFC. PhA 184. Coll. by M. KISS, CS. PÁLFFY, 1952.

Szil, Győr-Sopron county: motives 11, 26, 62—64. IFC. PhA 33. Coll. by A. GÁBOR, L. K. KOVÁCS, 1948.

Tótkomlós, Békés county: motives 93—98, 150, 152—153, Film: in the archives of the Ethnographical Museum of the Hungarian National Museum. Coll. by E. PESOVÁR, 1960.

Vízvár, Somogy county: motives 40, 105, 122, IFC. PhA. 206. Coll. by J. CSIKVÁR, L. KOVÁCS, L. MAÁCZ, E. PESOVÁR, 1953.

Abbreviations:

IFC = Institute for Folk Culture

PhA = Photo, Film Archives

LE DAHOMEY — GOUVERNEMENT ET ADMINISTRATION

par

MOUSSA OUMAR SY

MUSÉE NATIONAL DU MALI

L'organisation politique et administrative qui régissait le Dahomey fut mise en place par Ouegbadja.[1] Mais contrairement à une opinion bien répandue chez les Dahoméens, il n'en fut pas le seul créateur.

Les Agassouvi[2] ne sont pas originaires du plateau d'Abomey. Nous savons qu'ils viennent d'Allada, berceau du grand royaume auquel cette ville donna son nom. Après avoir fondé Ardres, les descendants d'Adjahouto le dotèrent d'une organisation administrative et politique empruntée à Tado.[3]

L'arrivée des Européens provoqua, en premier lieu, le chancellement du colosse. Les Agassouvi pensèrent éviter son éclatement en créant une multitude de charges pour apaiser l'appétit des princes. Leur ambition ne fut pas satisfaite pour autant. Trois d'entre eux se détachèrent du Grand royaume d'Ardres et fondèrent les royaumes côtiers de Ouidah, de Popo et de Coto.

Les Européens inspireront désormais une grande méfiance aux Agassouvi. Le R. P. LABAT écrit, à propos du voyage du chevalier d'Elbée à Allada: «Ils (d'Elbée et ses compagnons) ne purent faire leur route que la nuit, suivant la règle qui s'observe avec tous les étrangers à qui on cache autant qu'il est possible la vue du pays.» FOA, qui visita le Dahomey sous Béhanzin, signalera de son côté: «Ils (les Européens) sont contraints à remplir la formalité humiliante, pour les Européens, de demander la permission à la gore, de se rendre à tel ou tel endroit.»

Lorsque Ouegbadja eut à se pencher sur l'organisation du Dahomey, il créa des lois que nécessitaient les conditions locales: droits accordés au sujet dahoméen, inaliénabilité du sol etc. . . . Quant à l'organisation politique et administrative, il se contenta d'appliquer ou d'adapter celle qui existait déjà à Allada. Ses successeurs parferont son oeuvre en puisant, de même — pour ce qui concerne l'administration — dans l'arsenal de charges qui existaient à Allada et à Ouidah.

[1] Deuxième roi du Dahomey.
[2] Du nom d'Agassou, ancêtre mythique des rois de l'ancien royaume du Dahomey.
[3] Pays d'origine des rois de l'ancien Dahomey.

La situation particulière du Dahomey amèna les rois du Dahomey à réviser les institutions qui atteignirent un haut degré de perfectionnement.

Il faut préciser que le perfectionnement des institutions dahoméennes ne se fit pas en une seule fois. Il fut l'oeuvre de Ouegbadja et de tous ses successeurs, qui modifièrent ou renforcèrent les attributions des fonctionnaires au cours des ans.

Les lois de Ouegbadja

Le Hérissé présente ainsi le roi du Dahomey: «Le roi»! «Dada!» Nous entendons encore l'accent de vénération mêlée de terreur avec lequel les vieux dahoméens prouoncent ce mot! Pour eux, il synthétise les idées de richesse, de grandeur et de puissance; il résume tous les souvenirs de la gloire guerrière du Dahomey et des fêtes magnifiques d'horreur où coulait le sang des victimes humaines. Dada, c'est le maître absolu pour qui chaque année il fallait partir en guerre et au nom duquel les jeunes filles étaient enlevées à leurs parents pour grossir le harem du palais! Dada, c'est aussi l'arbitraire! De par la volonté royale, le cultivateur paisible était dépouillée de sa palmeraie au profit d'une créature du roi ou jeté dans les cachots, victime d'un jaloux qui avait su inventer contre lui un crime de lèse-majesté. Dada! c'est la force devant laquelle le nègre n'avait qu'à plier l'échine: c'est l'idole que le Dahoméen n'osait aborder que le front prosterné dans la poussière. Dada! frappe! pille! Tu en as le droit. Tu es le roi et le Dahoméen est ta chose!»

Au premier abord — disons: pour l'Européen — c'est ainsi qu'il apparaît. C'est à lui seul qu'appartient le pouvoir exécutif. Il n'a de compte à rendre à aucun de ses sujets qui tous, princes ou grands du royaume, prêtres ou paysans, observent en sa présence la même attitude empreinte de la plus profonde humilité. La manière de la saluer est la même pour tous: les dignitaires comme les humbles doivent s'étendre de tout leur long dans le sable et s'en couvrir ensuite la tête et le tronc. Nul n'a le droit de contester ses décisions.

Mais tout ceci est pour la galerie. En effet le roi est persuadé que le Dahomey, fondé par ses ancêtres et consolidé par ses prédécesseurs, lui est simplement confié. Si aucune entrave ne lui est faite pour la gérance de ce patrimoine, c'est qu'il a en retour des comptes à rendre à tous ceux qui ont contribué à son édification, en particulier à Ouegbadja son fondateur. D'où les engagements irrévocables qu'il prend lors de son intronisation où la magie occupe une place importante.

Le Dahoméen donne à son roi le nom de «dada», qui signifie *père*, parce que le Dahomey est une famille dont il est le chef. Comme ce dernier envers les siens, il est plein de sollicitude pour ses sujets. S'il doit se montrer sévère envers eux, ou si la raison d'état exige que la justice soit bousculée, il se ré-

tracte derrière ses ministres, qui agissent. Les punitions qu'il inflige sont motivées et donnent toujours l'impression qu'elles sont justes.

C'est pourquoi il est jugé méchant et barbare par l'étranger, mais bon et tendre par son peuple. C'est pourquoi le paradoxe qui veut qu'il soit le «bourreau» et l'idole de ses sujets. ROBERT NORRIS (1790) demanda à son serviteur, dont le contingent allait rejoindre le front, «s'il ne craignait pas que l'ennemi fut supérieur en forces. — Je ne songe qu'à mon roi répondit-il; avec cette pensée je ne craindrai pas de me battre contre 5 adversaires. — Je craindrai pour vos jours, lui dit NORRIS, et je fais des voeux pour que vous échappiez aux dangers de cette journée . . . Si je suis tué dans le combat, répartit le serviteur, que m'importe? Je suis content si je péris au service de mon roi».[4]

Les princes firent mains et pieds pour devenir roi, mais ceux qui le furent auraient été heureux de pouvoir dire comme Adandozan, s'adressant à Guéze (1818) son successeur à la suite d'un coup d'état: «Sois roi, je resterai tranquille à l'écart. Si tu trouves quelque bonne chose pour moi dans le Dahomey, tu me la donneras. Ce sera bien ainsi.»[5]

Le roi du Dahomey était l'idole de son peuple parce qu'il devait appliquer à la lettre les commandements de Ouegbadja, dont voici les plus importants:

1. *Tout dahoménou — homme ou chose du Dahomey — est inaliénable*

Le Dahoméen, «parce qu'il était "Dahoménou", une chose du Dahomey, personne ne pouvait le vendre comme esclave, pas même le roi» écrit LE HÉRISSÉ.

L'inaliénabilité du sujet dahoméen fut scrupuleusement sauvegardée par ses rois. Glélé fit des emprunts auprès des commerçants, blancs et noirs installés à Ouidah pour racheter ses guerriers faits prisonniers. C'est en ces termes que Béhanzin écrivit au résident français à la suite de disparition de femmes dahoméennes, kidnappés par les Popo: «Nous prions ton Excellence si l'on essaie de vendre de ces femmes (à Grand-Popo) de les acheter à n'importe quel prix, nous t'enverrons l'argent immédiatement.»[6]

Notons que «même un enfant, conçu avant l'esclavage de sa mère, mais né au Dahomey, était Dahoméen» et devenait de ce fait inaliénable. «C'est encore la préoccupation de sauvegarder l'inaliénabilité du Dahoménou qui amena, de bonne heure, les rois à réglementer la caution humaine: un individu

[4] ROBERT NORRIS, *Mémoires du Règne de Bossa Ashadée, roi du Dahomé.* Paris 1790, p. 22.

[5] Cf. LE HÉRISSÉ, *L'Ancien Royaume du Dahomey.* Paris 1911, p. 317. Sauf indication contraire, toutes les citations sont empruntées à LE HÉRISSÉ.

[6] Lettre au résident français a Grand-Popo — ainsi que copie pour celui de Porto-Novo — en date du 27 novembre 1891. Signée par les autorités de Ouidah, «pour Sa Majesté le roi du Dahomey».

ne pouvait donner son enfant en gage d'un emprunt sans en prévenir les autorités de son village et de sa région: autrement il serait exposé à des poursuites pour vente d'un Dahoméen.» Ce qui était puni de mort.

C'est parce qu'ils ne connurent pas l'esclavage que les soldats dahoméens, faits prisonniers, cherchaient toujours à mettre fin à leurs jours. Le fait a été signalé par différents auteurs aussi bien que par les Français au moment de la guerre contre le roi Béhanzin.

Mais il y a aussi la «chose» proprement dite: le sol dahoméen. A ce propos, signalons simplement que c'est pour sauvegarder ce patrimoine légué par les ancêtres que Béhanzin, se disputant Cotonou aux Français, perdit son trône. Le souverain dahoméen se référa constamment à ce commandement de Ouegbadja pendant les hostilités franco-dahoméennes. Il écrivit, au moment où ses représentants négociaient le traité de Ouidah avec les envoyés français: «Les rois du Dahomey, depuis le principe de leur royaume n'ont jamais donné leur territoire, ils ne le peuvent pas, c'est impossible.»[7]

2. *Rendre le Dahomey toujours plus grand*

Contrairement à ce que l'on a prétendu, le père du Dahomey n'a pas voulu dire: un Dahomey *territorialement* toujours plus grand. Il faudrait entendre par «grand»: prestigieux, puissant, respecté.

Pour faire la guerre contre un pays, le roi invoquait toujours le manque de respect dont il aurait été l'objet ou une injure adressée au Dahomey — ce qui revenait au même — par sa future victime. L'acharnement avec lequel ils menèrent les luttes héréditaires contre le royaume de l'Ouémé, les Mahi et plus tard contre le royaume Yoruba d'Oyo eurent toutes pour cause une blessure d'amour-propre. Ils essuyèrent auprès de ceux-ci de honteux échecs qu'ils entendaient effacer des mémoires.

Pendant longtemps, de petits états subsistèrent à l'intérieur du royaume. Le territoire de Za fut conquis par Tegbessou, successeur cependant du conquérant des royaumes d'Allada et de Ouidah; or ce minuscule état voisinait avec Cana qui fut avant l'annexion du port Houéda la seconde ville dahoméenne. Le roi, le Migan et le Méhou y avaient des résidences où ils habitaient fréquemment. Signalons enfin que bien qu'il fut surnommé le «fondateur de l'armée», le roi Kpeingla ne fit aucune conquête; que les rois Guéze et Glélé n'auraient eu aucune peine à annexer à leurs royaume tous les états formant le sud-Dahomey actuel, sans même mettre en ligne un seul régiment d'amazones. Il en aurait été de même de Béhanzin s'il n'avait pas été «un adversaire loyal».

[7] Réponse de Béhanzin en date du 18—8—1890, à l'amiral de Cuverville, envoyé spécial du gouvernement français. Celui-ci se trouvait à Ouidah ou une commission franco-dahoméenne mettait au point le traité de Ouidah.

Chaque roi énoncera une sentence pour indiquer qu'il a été fidèle à ce précepte.[8] Ouegbadja a transmis à la postérité la sentence suivante: «L'odeur du Yogbo[9] est plus forte que celle des autres plantes.» Ce qui se comprend ainsi: mes prédécesseurs ont beaucoup fait pour la grandeur du Dahomey, mais c'est grâce à moi que son prestige a dépassé les limites de la région.

3. *Ce que pauvre acquerra lui appartiendra*

Ce commandement est clair: tout ce que l'homme dahoméen se procurera à la sueur de son front reviendra à lui seul.

4. *Le roi héritera même du chasse-mouches du lépreux*

L'Agassouvi ne tarda pas à entrevoir les dangers que comportait la troisième de ses lois: s'il était permis au sujet dahoméen de disposer librement de tous ses biens, ne serait-il pas porté atteinte, un jour, à la loi qui fit vraiment la grandeur du royaume? Le Dahoméen n'aurait-il pas le droit de disposer de la liberté d'un esclave devenu, de par sa naissance en terre dahoméenne un «Dahoménou», ou vendre sa terre, également inaliénable? Dans ces conditions, comment ses descendants seraient-ils rendus pleinement responsables de leur patrimoine?

C'est pour répondre à ces questions qu'un jour, il «exposa devant sa demeure les insignes royaux de son père, parasols, sandales, hamacs, et les partagea entre les chefs de tribus soumises; à plusieurs d'entre eux, il donna même des femmes du défunt.» Puis il prononça ces paroles: «A la mort de son père, tout le pays hérita.»

Après quoi, il put apporter quelques restrictions à la loi généreuse, mais prometteuse d'abus, par le précepte suivant: «Le roi héritera même du chasse-mouches du lépreux.»

Le Hérissé note à ce propos: «Le sens que Ouegbadja donnait à son précepte s'affirmait ainsi d'autant plus absolu que ses auditeurs tenaient le lépreux pour le plus pauvre des hommes, puisqu'il n'a même pas un pagne pour se couvrir et qu'un chasse-mouches est le seul objet qui lui reste.»

Le roi devenait donc copropriétaire des biens de tous ses sujets. Ceux-ci ne pouvaient s'en départir sans son autorisation.

Les rois du Dahomey invoquèrent cet amendement, mais uniquement dans le but de neutraliser la famille de gens ayant mis en péril la securité du royaume ou dont ils avaient des raisons suffisantes de craindre l'utilisation qu'elle ferait de sa fortune. En effet, «les droits du roi comme héritiers de ses sujets furent de tout temps fictifs. Il y'eut comme un simulacre d'héritage:

[8] Parfois c'est une autre, prononcée au cours d'un évènement et dont la beauté de la formule est supérieure à la première qui est retenue par la tradition.

[9] «Plante grimpante et très odorante.»

les biens mobiliers des chefs de famille ou des notables défunts étaient présentés au roi qui les faisait immédiatement remettre à la famille avec son cadeau de participation aux funérailles».

Comme tous ses sujets, le roi du Dahomey avait sa propriété personnelle, qu'il détenait par droit d'héritage. Il s'agit du terrains formant le noyau du royaume et délimité par les palais successifs qui y furent construits. Ils avaient été achetés ou acquis par don par leurs ancêtres. C'est pourquoi Maupoil écrit: «Les rois d'Abomey[10] jouissaient d'un droit éminent sur tout le territoire composant le royaume, mais ne l'exerçaient que sur les terrains environnant leurs palais. Partout ailleurs, sous réserve d'une éviction que le roi se réservait de prononcer, les descendants des anciens maîtres du sol *(ayi-non)* usaient de la terre, récoltaient les fruits (dont une fraction proportionnée à leur richesse était portée au roi à titre d'impôt, *kuzu*), et gardaient même le titre de maîtres du sol. Ils pouvaient aliéner le terrain ancestral, à condition que la cession eût lieu à titre gratuit, et que le donataire reçut de *Fa* une réponse favorable.»[11] De sorte que si le roi avait des raisons de se méfier d'une opération de ce genre, il pouvait s'y opposer par le verdict donné par le devin . . .

Organisation politique et administrative

I. Les ministres

Les ministres composent le gouvernement. Ils sont les premiers conseillers du roi. Aucune décision n'est prise par le souverain avant qu'ils aient donné leurs avis.

Ouegbadja choisît ses ministres parmi les gens du peuple. Les membres de la famille royale, ambitieux, intrigants et comploteurs par excellence étaient rigoureusement mis à l'écart du gouvernement aussi bien que de l'administration. Bien longtemps encore il en sera ainsi. Le père du Dahomey, puis certains de ses successeurs, trouvèrent préférable de se les attacher en les entretenant, à Abomey — où ils seraient mieux surveillés — dans une «domesticité dorée». Quant aux «princesses qu'ils épousaient, elles préféraient aux travaux domestiques les longues stations au palais . . . Elles s'y paraient superbement et c'était pour leur époux un moyen d'afficher sa richesse et de flatter son orgueil facile».

Le ministre issu du peuple inspire plus de confiance. Il ne peut se réclamer d'aucun ancêtre ayant, dans les origines, rendu des services signalés à tout un peuple qui l'éleva, pour cela, au rang des esprits comme c'est le cas pour

[10] Appelation impropre; il faut dire: rois du *Dahomey*. C'est après la destitution de Béhanzin que l'expression a été vulgarisée. Le but était de diminuer le prestige du souverain constitutionnel qui le remplaça et dont le royaume fut d'ailleurs morcelé.

[11] Cf. BERNARD MAUPOIL, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris 1943.

l'Agassouvi. Il sait de ce fait qu'en cas de coup d'état provoqué par lui, il aurait à gouverner des hommes éternellement insoumis et contre la volonté des esprits. Il a envers son roi les mêmes devoirs que le dernier des sujets de Sa Majesté, ce qui tend normalement à baisser son prestige, à lui rappeler constamment son humble origine, et enfin à n'entretenir aucune équivoque dans l'esprit de gens peu sensible aux nuances.

Le ministre est obligé de témoigner toujours à son roi des preuves de son dévouement, de son attachement et de son humilité pour contrecarrer les manoeuvres de ses collègues, avec lesquels il arrivait à cohabiter cependant sans heurts visibles dans une atmosphère de jalousie, de suspicion et de délation.

On distingue deux catégories de ministres: les «ministres de la droite» et les «ministres de la gauche». Quand le roi apparaît en public ou siège en conseil des ministres, ceux-ci se placent à ses côtés, selon la catégorie à laquelle ils appartiennent. C'est là un symbolisme désignant la fonction effective de chacun d'eux dans l'exécutif dont la *main droite* du roi représente le symbole. Les «ministres de la gauche» ne prennent pas de décision (publiée par le roi ou par eux-même, au nom de ce dernier. Ils font *exécuter* les ordres reçus directement de Sa Majesté. Ils sont en quelque sorte la *voix* du souverain, tandis que les autres représentent son *bras droit*.

Les «ministres de la droite» peuvent restreindre la liberté du Dahoméen. Le roi, qui est le père de tous ses sujets — ne l'oublions pas — les rend responsables des peines qu'il inflige à ses enfants. Ils proposent et exécutent la sentence.

La charge de ministre — comme celui de tout autre fonctionnaire — n'est pas héréditaire. «C'est le roi, écrit Norris, qui les donne à celui qu'il veut favoriser, et à qui il croit le plus de talents pour les bien remplir.» Il nommait, autant que possible, une personne dont la candidature lui était présentée par le titulaire précédent qui choisissait, bien entendu, un de ses enfants et à défaut, un membre de sa famille. C'est le talent qui primait, et c'est parce que le roi savait que le candidat avait reçu une formation de son introducteur, spécialiste en la matière, qu'il le choisissait de préférence à un autre.

Les ministres apportaient un soin particulier dans ce choix, car il ne fallait pas que le déshonneur de l'un jettât l'opprobre et la déchéance sur toute la famille. Ils n'hésitaient pas à déshériter leur fils s'ils le jugeaient incapables de remplir leur fonction, comme le prouve la relation suivante: «Le vieux Méhou, nommé par Tegbessou vint à mourir en 1781. Il n'avait pas voulu présenter au roi, comme son futur successeur, son propre fils, un débauché qu'il estimait indigne du titre de Méhou. Peu avant sa mort, il avait envoyé son pagne de cérémonie et son siège de ministre, objets qu'il avait reçus autrefois de feu son père, à un cabécère de mérite appelé Avogan pour marquer qu'il était digne de lui succéder.»[12]

[12] Cf. E. Dunglas, loc. cit.

Les ministres — ainsi que les autres fonctionnaires — étaient désignés par leur titre. Ces titres sont à l'origine de certains noms de famille d'aujourd'hui.

Foa signale enfin que «les ministres ont chacun leurs attributs, tout en conservant leur grade dans l'armée; ils ne quittent que rarement la capitale». Le Migan, nommé vice-roi d'Allada par Tegbessou, résidait à Abomey.

Le gouvernement était composé des ministres suivants:

Migan. — Il est le premier ministre. La charge existait à Tado — sous la même appellation — et se retrouvait dans tous les états dont les fondateurs tenaient de ce royaume.

Selon Akindélé et Aguessy, lorsque Tè-Noufion devint le deuxième roi de Tado, un des notables du royaume, nommé Adin, s'étant opposé à sa prise immédiate du pouvoir, dut s'éloigner pour éviter sa vengeance. «Il se réfugia dans un village situé environ à soixante kilomètres de la frontière. Cette courte distance facilita les recherches de son ennemi. Noufion envoya à sa poursuite le guerrier Aho. Ce dernier reçut l'ordre de décapiter le fugitif. Trois jours plus tard, la tête d'Adin fut rapportée au palais, ce que voyant, Tè-Noufion, ne se contenant plus de joie, félicita vivement son dévoué serviteur et le nomma son premier ministre. Il le présenta à ses sujets en disant: «peuple, voici ton chef!» et le peuple de répondre: «e yin *mi gan*» («il est *notre chef*»).»[13]

En effet, si le Migan assurait l'exécution de tous les ordres du roi destinés au peuple, il était aussi l'interprète et le défenseur de celui-ci auprès du souverain. Grâce à lui, le roi savait comment il devait s'y prendre pour se faire aimer de ses sujets.

Premier conseiller du roi, le Migan était également son *ministre de la guerre.* Il était de ce fait l'exécuteur des hautes oeuvres, fonctions justifiant ses solides connaissances en magie.

Il est bon de rectifier une erreur très commune: le Migan n'exécutait pas n'importe qui. Parmi les personnes faites prisonnières à la suite d'une guerre, seuls les grands personnages étaient décapités avec le long sabre qu'il porte toujours et dont la lame était élargie à son extrémité.[14]

Le roi Kpeingla expliqua à Norris la raison d'une telle manifestation de *considération:* «Je suis guerrier moi-même, et si je tombais un jour entre les mains de mes ennemis, je voudrais être traité avec la même *décence* — souligné par Norris — dont je donne l'exemple.»

[13] Cf. A. Akindélé et C. Aguessy, *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien Royaume de Porto-Novo.* Dakar 1953, p. 47.

[14] Dunglas écrit, sans en donner la raison: «Lors de décapitations en série, le Migan expédié bien la première victime, mais laisse à ses aides ou subordonnés le soin d'exécuter les autres. Mais l'étiquette lui attribue les exécutions — on dit: «c'est le Migan qui l'a décapité» et on ne parle jamais de ses aides». — Précisons que le Migan peut ne pas exécuter une seule victime. Cela dépende du nombre des grands personnages (roi, ministres et autres dignitaires) faits prisonniers à la suite d'une bataille.

Les Dahoméens éprouvaient de l'admiration et du respect pour les braves, qui reçurent toujours d'eux une sépulture digne. MAUPOIL signale de son côté que «la tête des rois capturés, puis décapités à Abomey, était emportée secrètement et enterrée dans le pays vaincu, entourée d'or et d'étoffes précieuses». Quant au simple guerrier, il était exécuté, comme tout Dahoméen condamné à mort, par des bourreaux dépendant du Migan — au même titre que ceux qui oeuvraient à l'intérieur du royaume — en sa qualité de *justicier du royaume.* Car le roi du Dahomey tenait à se décharger sur quelqu'un d'autre pour ce qui concerne la mise à mort d'un individu. Il n'employait d'ailleurs que des circonlocutions pour inviter le Migan qui lui s'était prémunie contre le danger que représente l'esprit d'un homme mort de mort violente, à faire son devoir. Pour ce qui est de la vie de ses sujets, on connaît déjà les raisons qui font qu'il évite de passer pour en avoir porté atteinte. Guédegbé, grand devin des rois Glélé et Béhanzin, disait à MAUPOIL: «Le roi d'Abomey . . . ne fait que le bien. Le roi n'exécute pas, il ne dit même pas au Migan d'exécuter; il ne travaille que pour le bien du peuple.» Le peuple devra donc s'en prendre à «son chef», et non à lui.

Le Migan indiquait au roi les moyens propres pour se faire respecter de ses ennemis. Responsable de l'état de la nation, il était dépourvu de la susceptibilité des princes et de la passion guerrière qui animait le généralissime des armées dahoméennes.

Le Migan est le *ministre des armées.* C'est lui qui ordonne la mobilisation des troupes. Mais son autorité ne s'étend pas directement sur l'armée même en temps de paix, période pendant laquelle il est le commandant en chef des troupes régulières.

Il est aussi le *ministre de l'intérieur* pour les régions continentales, au début, et semble-t-il, de tout le royaume sous Béhanzin. Il avait sous son autorité, du chef de village au gouverneur de région.

Le Migan était le *chef de l'exécutif* durant les trois jours qui précédent l'élection d'un nouveau roi du Dahomey. Il était assisté dans ses fonctions par ses autres collègues. Mais le rôle de cette direction collégiale se limitait à prendre les mesures d'urgence que nécessiteraient la sauvegarde de la légitimité et la défense du royaume. Elle ne pouvait prendre aucune décision en dehors de ces deux cas. Les Dahoméens étaient libres de faire ce qu'ils voulaient, sans craindre aucune poursuite judiciaire, en principe. Durant cette période, des dépravations de toutes sortes se commettaient au vu et au su de tout le monde.

Ces licences n'étaient cependant qu'une comédie bien orchestrée. Le Dahoméen qui «volait» un boeuf rapportait l'animal à son propriétaire dès que le nom du nouveau roi était annoncé par le Kpanlingan, c'est-à-dire le héraut. Celui qui brûlait la case de son voisin le faisait en parfait accord avec lui. Il n'ignorait pas qu'en se fiant à la prétendue liberté d'action qui lui était

accordée, la Justice invoquerait d'autres raisons pour le punir; que le seul but recherché était de lui donner une idée de ce que serait le Dahomey sans son roi. Certes le Migan est puissant. Mais comme les autres ministres il ne détient qu'une partie du pouvoir. Sans l'Agassouvi pour coordonner leurs efforts et imposer *une seule* volonté, ce serait la guerre civile permanente dans le pays.

Enfin le Migan était *Vice-roi d'Allada*. C'était là un hommage rendu à son premier ministre par le roi Tegbessou à la suite de rebellions, de traitrises et de complots fomentés par de grands personnages du royaume et lors desquels le Migan resta fidèle à son roi.

Cependant le premier ministre devait obligatoirement résider à Abomey.

La première fille du roi était donnée en mariage au Migan. C'est pourquoi elle répondait, dès sa naissance, au nom de «Migansi» («vouée au Migan»).

Mehou. — Il est le «*premier ministre* de la gauche», le Migan étant celui de la droite. Cette charge serait créée par le roi Tegbessou — selon Le Hérissé.

Dunglas indique que son nom «signifierait ‚à cause de vous', le mot ‚vous' désignant le roi: ‚je suis ici pour vous servir' serait une traduction moins elliptique.»

Son nom de premier ministre lui vient de ce qu'à l'instar du Migan il règne sur tout un peuple: les descendants d'Agassou. L'anomalie qui faisait qu'un plébeien soit placé à la tête d'un département ministériel contrôlant la vie des membres de la famille royale restreignait singulièrement son pouvoir vis à vis de ses administrés: le Méhou ne décide souverainement en aucun cas. Il informe Sa Majesté et exécute les ordres venant d'elle. Les autres ministres n'ayant pas d'autorité sur les Agassouvi, toute décision les concernant provenait du roi, par son canal.

Le Méhou présidait les mariages, baptêmes et funérailles des membres de la famille royale, arrangeait les petites querelles qui s'élevaient entre eux. Il était leur conseiller et leur servait d'intermédiaire auprès du roi. Celui-ci ne devant pas élever la voix lorsqu'il devait adresser un message à son peuple, c'est lui qui lui servait aussi d'interprète.

Exécuteur des hautes oeuvres, il avait seul compétence pour mettre à mort les personnes de sang royal, et aussi les *grands personnages* de l'état. Ceci est à souligner, les auteurs négligeant de le signaler. Le sang des uns — descendants de l'Esprit qui veille sur les destinées du Dahomey — et des autres — dont les ancêtres ou eux-mêmes ont contribué à faire un Dahomey «toujours plus grand» — ne touche pas le sol.

Ainsi, le Méhou donne la mort, mais ne décapite pas. Certains disent qu'il assomme, d'autres qu'il empoisonne sa victime. Après la conquête de Ouidah ces genres d'exécution furent remplacés par l'immersion du condamné dans les eaux de l'Atlantique. Mais pour les princes seulement. Bien sûr, pour le peuple, seul le sang des Agassouvi ne touchait et ne devait toucher le sol.

Le Méhou est *ministre des affaires étrangères*. «C'est lui qui est chargé, écrit NORRIS, de tous étrangers qui vont à Dahomey, soit Européens, Maures ou ambassadeurs nègres des états voisins.»

Son rôle était le suivant: quand un Européen débarquait à Ouidah par exemple, il le faisait recevoir par le gouverneur de cette ville qui prenait connaissance des raisons du voyage de son hôte. Après avoir reçu tous les renseignements désirables par l'intermédiaire aussi de ses propres indicateurs, il en faisait un rapport au Méhou. Celui-ci s'en référait ensuite au roi qui décidait, en conseil des ministres, si l'Européen devait être déclaré indésirable. Dans ces conditions son voyage à Abomey était toujours reporté aux calendes grecques, tandis que les tracasseries policières ne tarderont pas à l'inviter à s'en aller. Ce refus est presque toujours causé par une requête que le visiteur compte introduire et que le souverain ne désire pas agréer: le roi ne repousse aucune demande; pourvu qu'elle ne porte atteinte aux commandements de Ouegbadja,

— si le visiteur devait être autorisé à se rendre à la capitale;

— si son rang exigeait qu'une fête, pendant laquelle serait exaltée la puissance dahoméenne, serait organisée en son honneur.

En attendant les ordres d'Abomey, l'hôte, non au courant de cette procédure, s'emportait contre le gouverneur. Ne pouvant lui «ouvrir les chemins» avant de connaître la décision prise par le pouvoir central qui, de son côté, doit préparer minutieusement la réception, le haut fonctionnaire le retenait auprès de lui pour différentes raisons.

Lorsqu'il s'agissait d'un ambassadeur nègre, le Méhou prenait souvent certaines précautions. L'immunité qui protège ce messager est rigoureusement garantie par tous les états. D'abord, parce qu'il personnifie le personnage qui l'envoie. En transmettant son message il ne dit pas: «mon roi a dit», mais: «je». Porter la main sur lui n'est pas seulement faire une injure à celui qui l'envoie, c'est dire aussi le mépris que l'on éprouve pour toute autorité. Or l'autorité relève des esprits. Elle est sacrée.

Ensuite, parce que l'ambassadeur est un hôte: le roi était donc responsable de sa vie, de son honneur et de son entretien à partir du moment où il pénétrait dans ses états.

Dès qu'un représentant du Méhou reçoit un ambassadeur dans une des régions du Dahomey, il en avise le ministre des affaires étrangères (parfois c'est le gouverneur de région qui informe le Migan, et celui-ci le Méhou). S'il s'agit de l'envoyé d'un roi ennemi qui, pour cela ne mâche pas ses mots et dont la puissance est telle que l'Agassouvi ne peut riposter par une déclaration de guerre, le Méhou veillait à ce qu'il pénètre discrètement à Abomey. Après un séjour chez le ministre des affaires étrangères qui lui a ménagé entre temps une entrevue avec Sa Majesté, il repartait tout aussi discrètement.

Si par contre il s'agit d'un ambassadeur dont on avait des raisons de croire que le message ne peut blesser l'amour-propre du roi, ou s'il apporte un message désobligeant auquel le roi comptait répondre par la force, il est solennellement reçu à Abomey. Puis, au cours d'une séance publique à laquelle assistait toute la population, il se détachait de la délégation qu'il conduisait et répétait au souverain ce qu'il avait dit au Méhou. La masse ponctuait ses déclarations de cris d'allégresse ou menaçait de le lyncher, selon le cas . . .

Au moment de leur départ, les ambassadeurs — quels qu'ils soient — et les visiteurs étrangers recevaient des cadeaux de Sa Majesté.

Le Méhou est *ministre de l'intérieur* pour les ports. C'est de lui que relève aussi tous les Agassouvi et tous les étrangers, où qu'ils se trouvent.

Le Méhou détenait aussi le *ministère du commerce*, du fait même que tous ceux qui dépendaient de lui — Agassouvi exceptés — étaient des commerçants.

La seconde fille du roi revenait en mariage au Méhou et s'appelait, pour cela, «Méhousi» («vouée au Méhou»).

Adjaho. Le «deuxième ministre de la droite» fut d'abord *l'administrateur et le grand huissier du palais.* «Sous son autorité, écrit Le Hérissé, étaient placés les serviteurs du roi dans le palais (les *ou outou nou*, mot à mot les gens du corps).» Aucune personne n'avait le droit d'y pénétrer sans son autorisation.

Le roi Agadja, remarquant l'efficacité de ce personnage, décida d'augmenter ses attributions. Il en fit le *ministre de la police*, rôle qui revenait auparavant au Migan. Puis peu après, «l'Alexandre noir» — selon l'expression de Delafosse — ayant conquis Allada et reculé la frontière sud du Dahomey du plateau à l'Atlantique, ajouta à ses fonctions celles de «Léguédé» «due l'on pourrait définir *chef de la police secrète*».

Enfin le roi Tegbessou, au cours de son règne jalonné de rébellions et de traitrises en fit le personnage qui, en réalité, était le plus puissant du royaume il n'avait de comptes à rendre qu'au roi — comptes qu'il pouvait exiger de ses collègues — et «devait renseigner directement le roi sur les faits et gestes de tous les chefs sans exception». Il n'existait pas un domaine de la fonction publique où il n'avait pas le droit de placer un de ses innombrables espions. Les hauts personnages sont surveillés par les «conseilleurs» ou «serviteurs» qui leur étaient imposés. «Il n'y a pas, note l'abbé Bouche, jusqu'aux Blancs à qui l'on impose certains employés chargés d'épier leurs actions et leurs paroles, pour en rendre compte aux autorités locales.» Méthodes tyranniques, hurleront les Blancs. Mais on ne peut s'empêcher — ils ne purent s'empêcher — de remarquer qu'après la pleine mise en vigueur de ces dispositions, les négriers n'intervinrent plus pour fomenter des rébellions.

Le ministre de la sécurité, renseigné au jour le jour par les fonctionnaires qu'il détachait auprès des personnalités — du maire au Migan — renseignait le roi. Celui-ci savait dès lors ce qu'il fallait retenir des déclarations qu'ils lui faisaient. Aussi le Dahomey ne connut jamais l'arbitraire.

La vigilance dont faisait preuve la police dahoméenne a été rapporté par tous ceux qui visitèrent ce pays. «La police dahoméenne, écrit Foa qui l'a vue à l'oeuvre, est unique en son genre; ses renseignements, son service, se font avec une exactitude merveilleuse; il n'est pas un détail qui lui échappe.» Ses indicateurs, poursuit-il, «se mélangent à la foule, parcourent rues, marchés. ... Si quelque chose d'anormal semble passer inaperçu, c'est parce que les autorités le veulent bien; lorsqu'elles le désirent, le voleur, quelles que soient ses ruses, est arrêté dans le royaume avant 48 heures».

Le R. P. Bouche: «Godomé est la partie principale du Dahomey à l'Est. Là comme ailleurs, on fait bonne garde: il n'est guère possible de passer quand les autorités ferment les chemins.» En effet, dès qu'un vol ou un assassinat est commis, les douaniers, qui font en même temps fonctions de garde-chemins et de garde-frontières, ne laissent passer aucun voyageur. Pendant ce temps, la police enquête.

Les Agassouvi connaissaient les blancs de longue date pour les laisser libres dans le Dahomey comme l'oiseau dans l'air: «Ils ne peuvent, s'insurge Foa, quitter la ville où ils sont que si le Yévogan et les Agorigans le jugent à propos; ils sont donc contreints à remplir la formalité humiliante, pour les Européens, de demander la permission à la gore de se rendre à tel ou tel endroit.»

La police secrète avait des antennes partout: «Et surtout, conseillait le Grand Chacha da Souza à ses amis Européens, quoi qu'il arrive, ou que vous voyez, pas un mot, pas une réflexion entre vous, dans n'importe quelle langue; si vous voulez causer, allez dans les champs, et même, faites attention!» On doit lui faire confiance, étant donné qu'il fut gouverneur de Ouidah.

Le ministre de la sécurité avait la haute main sur l'administration pénitentiaire: prisons et bagnes, il veille sur les épreuves judiciaires pour les raisons que nous verrons plus loin. Il assiste — lui ou son délégué — à toute exécution de peine capitale, y compris celle des membres de la famille royale.

Aucune guerre n'est déclarée avant que le chef de la police secrète fournisse son rapport. C'est grâce à lui aussi que le roi connaissait à l'avance la prochaine visite d'un ambassadeur et les raisons qui l'amenaient. Car l'Adjaho plaçait ses agents dans tous les états dont la surveillance s'avérait nécessaire. On retrouvait ceux-là jusque dans les cours des souverains. Les gouverneurs de région n'avaient donc pas à s'inquiéter de la cause de l'arrivée d'un ambassadeur. Ils avertissaient Abomey seulement pour connaître à quel moment et dans quelles conditions devaient-ils le laisser passer.

L'Adjaho collaborait avec tous les ministres, et il n'y a pas jusqu'au palais royal où ses espionnes ne montaient la garde.

Une des filles du roi lui était donné en mariage.

Tokpo. — Ministre de l'agriculture et des domaines. «Il faisait surveiller et entretenir, souligne Le Hérissé, les marchés où s'effectuaient surtout les échanges des produits du sol. Par son intermédiaire le roi indiquait, chaque

année, les régions qui devaient être plantées en palmiers; c'est lui qui, de notre temps, aurait ordonné la culture intensive du coton, du maïs ou des arachides, telle que nous l'avons désirée.»

L'auteur poursuit: «Le Tokpo infligeait des amendes aux cultivateurs qui ne suivaient pas ses prescriptions. A cet effet, ses auxiliaires traçaient un sillon d'une forme spéciale dans le champ de tout délinquant et point ne fallait de plus ample formalité pour renseigner sur le montant de l'amende.»

Responsable des domaines, ce ministre de la gauche «avait sous sa direction un véritable service de géomètres dont le nom dahoméen — Houmekponto, ceux qui regardent dans le patrimoine — désigne bien les attributions».

Il s'occupait, rapporte DUNGLAS, «des questions de terrains, de délimitation des biens familiaux *(hennou-nou)*».

Quand le roi partait pour la guerre, la garde de l'important domaine que constituait le campement royal lui revenait.

Le Tokpo était chargé de la perception de l'impôt sur les produits agricoles.

Binazon. — Ministre des finances et chambrier, précise FOA.

Auparavant c'était parmi les reines qu'était choisie la «gardienne du trésor». Il s'agissait de magasins royaux où étaient entreposés les cauris et les objets manufacturés de grande valeur (soieries, coraux, perles, etc.) que le roi se faisait acheter à Godomey et à Ouidah.

A partir de 1729, le Dahomey dut s'engager à payer un tribut annuel au royaume Yoruba d'Oyo. C'est alors qu'une gardienne du trésor, voulant que son royal époux choisît son fils pour le succéder sur le trône, fit pression sur lui par l'intermédiaire du roi du puissant royaume ennemi. Elle lui envoya à cet effet, secrètement, des marchandises sélectionnées et lui assura de sa reconnaissance au cas où son fils serait désigné comme héritier présomptif.

L'intérêt subit que l'Alafin d'Oyo éprouvait à l'égard du fils de la trésorière éveilla l'attention de l'Adjaho. Le chef de la police secrète fit mener une enquête qui se termina par l'arrestation de la reine et la mise à l'index du prince son fils qui devint, à partir de ce moment, l'objet d'une surveillance accrue, mais discrète. Ne le devinant nullement, il décida de se rébeller. Lui «et les principaux conjurés furent arrêtés au moment même où ils prenaient les armes pour accomplir leur dessein» (NORRIS).

Cette affaire amena le roi Agadja à retirer aux reines du Dahomey le privilège dont elles jouissaient depuis Ouegbadja. Ce n'était d'ailleurs là qu'une occasion: l'extension du royaume avait provoqué des revenus énormes, qui étaient entassés dès lors dans tous les points du territoire. Le Binazon, qui en était le dépositaire, les centralisait à Abomey et ailleurs, veillait à leur transfert et à leur sortie.

Akplogan. — Il porterait de nos jours le titre de *secretaire d'État, délégué auprès du premier ministre*, dont LE HÉRISSÉ faisait ressortir le caractère de

«grand prêtre» et que LABAT désignait sous le nom de «marabout». Il est à remarquer cependant que le Migan n'était pas le grand prêtre de la religion en vertu des connaissances qu'il possédait, mais pour des raisons strictement politiques. Le fait pour les prêtres de régner comme lui sur toutes les âmes en se proclamant agents et interprètes de puissances surnaturelles n'était pas sans inquiéter l'Agassouvi, homme ombrageux par excellence. Voyant tout le service qu'il pouvait retirer d'eux, il fit semblant de préserver leur indépendance tout en les engageant à coopérer étroitement avec le régime. Ainsi on ne put jamais noter des discordances entre la voix des esprits et celle du roi: le Migan inspirera tous à la fois, les esprits, par l'intermédiaire de l'Akplogan.

L'Akplogan était le *gouverneur d'Allada* dont le Migan était le vice-roi. En même temps, il était le *prêtre du temple d'Adjahouto* et de ce fait, l'un des très rares hommes à connaître le lieu exact où repose l'ancêtre de la dynastie. Il avait aussi la haute main sur tous les temples religieux.

Comme responsable de la *santé publique*, il veillait à ce que les épidémies ne se propagent pas. C'est ainsi que les effets ayant appartenu à une personne morte à la suite d'une maladie contagieuse étaient brûlés. Si tel cours d'eau était pollué, il intervenait pour dire et faire dire la volonté des esprits de ne plus y toucher.

L'Akplogan était responsable du *travail et de la population*. Il avait sous ses ordres une police spéciale connue sous la forme de «sociétés secrètes», nom qu'elle a gardé de nos jours. Elles encourageaient la culture, organisaient les fêtes des semailles et des récoltes au cours desquelles des «coupes» étaient délivrées sous la forme de masques de danse. Ces sociétés punissaient mystérieusement les tireurs aux flancs et mettaient en honneur l'esprit d'équipe et de solidarité.

Aujourd'hui encore à Porto-Novo, les «Zangbeton» («chasseurs de nuit») veillent tard la nuit sur le sommeil de la population.[15]

Gaou. C'est le *généralissime des armées dahoméennes*; Il avait rang de ministre, assistait au conseil des ministres et se plaçait à la droite du roi.

Quand le moment était venu de prendre les armes, il devenait l'objet d'une grande considération. «Pendant la guerre, écrit DUNGLAS, en campagne, le Gaou avait les mêmes prérogatives que le roi, fumait la pipe en sa présence et au cours de conseils de guerre, s'asseyait sur un siège du même genre que celui du roi.»

Mais son autorité sur l'armée était loin d'être comparable à celle du Migan sur la population, comme il a était dit. Et cela, en temps de paix comme en temps de guerre.

[15] Rapellons que les institutions des anciens royaumes du sud-Dahomey actuel, originaires de Tado — y compris l'Ouémé — étaient en général les mêmes. On reconnaîtra il est vrai que le Dahomey, moins traditionaliste, bouleversa les siennes continuellement par des transformations et des adaptations plus profondes.

On sait que le premier ministre est le ministre de la guerre et le commandant en chef de l'armée régulière revenue de campagne. Cependant, seul le Gaou pouvait, sur l'ordre du roi, mener les guerriers au combat. Lorsque ceux-ci étaient devant l'ennemi, la situation changeait à peine: c'était toujours *l'autorité civile* — le Migan ou un autre ministre — qui était le véritable commandant en chef: c'est pourquoi les ministres portaient le titre de «premier chef de guerre» ou de «deuxième chef de guerre». Tout ce que Sa Majesté demandait au Gaou, c'était de mettre en pratique sa science militaire, et même, d'appliquer strictement les mesures arrêtées en conseil de guerre.

Le généralissime n'était pas ministre. Il se plaçait à la droite du roi parce que, comme tout ministre de la droite, il provoquait, contre son gré certes, la mort de Dahoméens en vertu des pouvoirs qui lui étaient conférés.

Citons deux cas historiques qui démontrent l'autorité relativement limitée du Gaou sur l'instrument dangereux qu'était l'armée dahoméenne.

— En 1745, le roi Tegbessou condamna à mort son Gaou, malgré l'émouvante plédoirie de ce dernier, considéré alors comme un héros et auquel il donna des preuves de considération et d'amitié que jamais aucun Dahoméen ne reçut. Cette affaire ne fut pas tenue secrète, comme on serait tenté de le croire.

S'il est vrai que de toute façon l'Adjaho n'avait pas mis en accusation le premier guerrier du royaume sans détenir des preuves accablantes, il est non moins certain que tout Dahoméen a dû voir dans cette condamnation l'ingratitude et l'injustice les plus féroces. Pourtant l'armée ne bougea pas.

— Plus encore ! En 1764, le même roi destitua le Gaou aux armées même, juste avant que le généralissime, placé à la tête des troupes dahoméennes, ne donnât l'assaut contre l'ennemi. Selon Norris, le Méhou, après l'avoir destitué au nom du roi, prit sa place. Le Gaou passa alors à l'ennemi, mais aucun soldat ne fit mine de le suivre.

Le Gaou s'occupait de la conduite d'une guerre. Il était aussi le chef de l'armée qui ne quittait la capitale que derrière lui ou en obéissant à un officier muni de pouvoirs conférés par lui. Il était responsable de l'organisation de l'armée, de la discipline dans ses rangs, du transport des munitions, etc. . . .

Kpossou. — Général de l'armée dahoméenne. Il a été comparé au Méhou, et le Gaou au Migan. Ceci est valable, mais seulement si l'on admet que les deux premiers ministres ont des pouvoirs fondamentalement inégaux. Il suffit de rappeler que Migan signifit «notre chef», et Méhou «pour vous *servir*». Le Kpossou est placé donc sous les ordres du Gaou dont il applique le plan de combat, tout comme les «5 ou 6 généraux adjoints» dont Foa fait allusion.

Les attributions de pouvoirs ont fait du Gaou «général de la droite», et du Kpossou «général de la gauche». Ce que des auteurs ont traduit par «commandant de l'aile droite» et «commandant de l'aile gauche».

Le Kpossou ne commandait pas spécialement les princes. Il prenait la direction des troupes en cas d'empêchement du Gaou. Il assistait au conseil de guerre.

Vi-Daho. — «Grand Fils». C'est l'héritier présomptif du trône. Il était choisi parmi les enfants que le roi avait avec une des quarante femmes qu'il épousa après qu'il fut monté au trône. Celles-là seules sont considérées comme des reines. Leur nom est Kposi («épouse de Panthère», allusion à l'origine légendaire de la famille royale). Les autres épouses royales s'appelaient Ahosi («épouse du roi»).

Les Kposi, souligne Le Hérissé, «jouissaient d'une situation privilégiée dans le harem. Elles demeuraient dans le quartier réservé au roi, n'ayant point d'autres occupations que d'entourer leur maître, silencieuses et attentives à ses moindres désirs.

«Les Ahosi n'adressaient jamais la parole aux Kposi et, si d'aventure elles les rencontraient dans le palais, elles attiraient leur attention en criant: "Ago!" (gare !) et passaient courbées.»

Depuis Agadja, le droit de primogéniture n'entra plus en ligne de compte et l'héritier du trône était choisi seulement en considération de ses capacités intellectuelles et de sa bonne conformation physique. Le conquérant dahoméen rappela à ce propos ce que le Père du Dahomey entendait par «grand».

Le Vi-Daho ne détenait aucune autorité. Sa situation différait de celle de ses autres frères du fait qu'il avait un palais et des précepteurs. Il assistait en tant que simple auditeur au conseil des ministres aussi bien qu'au conseil de guerre. Il assistait à toutes les batailles aux côtés du Gaou.

Le Vi-Daho se considérait comme un sujet de Sa Majesté et rendait aux ministres le même respect que leur témoignait tout Dahoméen. Sachant d'ailleurs que son élection définitive dépendait de certains d'entre eux, il était le plus empressé à leur présenter ses devoirs. En effet quoique Vi-Daho, il ne deviendra roi que si le conseil du trône, qui siège *après la mort du roi*, confirme la décision de ce dernier . . . Mais il est évident que les ministres, de leur côté, veillaient à leur attitude envers celui dont pourraient dépendre leur vie et leur avenir.

Conseil des Ministres. — N'y assistaient autour du roi que le Migan le Méhou, l'Adjaho, le Gaou et le Vi-Daho. Ce dernier, comme auditeur seulement. Le collège fut élargi après l'avènement du roi Guézo, mais il n'en demeura pas moins que la décision finale était prise par ces premiers conseillers de Sa Majesté, à la suite d'une délibération secrète succédant à la première.

On remarquera qu'à part le Méhou, secrétaire du roi, seuls «ceux de la droite» siègent en conseil de ministres.

Le Dahomey étant un royaume essentiellement guerrier, il est difficile de ne pas confondre ce conseil du *conseil de guerre* qui réunissait en plus de ceux déjà cités, le Kpossou. Il n'était pas rare d'ailleurs qu'un autre ministre, un

simple fonctionnaire ou même un espion ne soit convoqué pour se faire entendre au cours de la première séance.

Les rois du Dahomey étudiaient minutieusement une situation donnée avant de prendre une décision engageant leur prestige et la sécurité de leur peuple. La preuve la plus vivante a été fournie par le roi Béhanzin. Bien que la puissance de ses armées fut à leur apogée et qu'en tant que premier soldat du royaume il ait maintes fois prouvé ses dons en science militaire, il ne cessa jamais de préconiser un modus vivendi avec ses adversaires. Il est vrai qu'il eut tous contre lui: ses adversaires qui n'avaient pour eux que leur ténacité et les campagnes de subversions qu'ils menaient; certains des siens qui, après avoir été pour une guerre à outrance, devaient ensuite le charger de tous les crimes. Même les ancêtres l'engagèrent dans une voie que son puissant réalisme jugeait sans issue finale: DELAFOSSE écrit à propos du spiritisme au Dahomey que l'on «prétend que chaque fois que Béhanzin était tenté de céder aux Français, son père Glélé et son grand-père Guézo intervenaient à point, par l'intermédiaire d'un médium, pour le rappeler à ses devoirs».

La levée d'une armée nécessitait presque toujours une semaine de délibérations, malgré les rapports divers et combien exacts de l'Adjaho. Les Agassouvi «ne trouvaient la vérité amère que lorsqu'elle leur était servie sous les yeux du peuple. Nul ne la recherchait plus qu'eux dans l'intimité du conseil du trône».[16]

Le souverain discute alors avec ses collaborateurs d'égal à égal. Chacun défendait énergiquement sa thèse, pour laquelle il se passionnait. En hommes connaissant parfaitement l'histoire de leur pays et de ce qu'ils jugeaient nécessaire de connaître sur les autres, les ministres ne se faisaient pas faute de se référer à tel évènement, telle guerre, leurs suites, l'attitude du souverain d'alors.

Avant de réunir son conseil, le roi avait déjà son opinion sur l'affaire à traiter. Il encourageait dès lors ceux qui pensaient comme lui et suscitait ainsi les observations autour d'un sujet précis dont il désirait connaître le pour et le contre. Son allié naturel était le Méhou, les affaires débattues dépendant presque toujours des Affaires étrangères et du Commerce. De ce fait, le conseil était convoqué pour que le roi s'assure si les conseils reçus du premier ministre de la gauche devaient être appliqués.

La voix du premier ministre de la droite était celle de la sagesse. Il n'était pas l'interprète du peuple, si vulnérable aux entreprises de l'Adjaho qui modelait son opinion, mais le vrai défenseur de ses intérêts.

Le chef de la police secrète — ses autres fonctions étant dominées par celles-là — n'était pour personne. L'Adjaho se contentait d'interpréter les renseignements qu'il centralisait et à répondre aux questions que tous les ministres étaient en droit de lui poser.

[16] PAUL HAZOUMÉ: Doguicimi. Paris 1895.

Quant au Gaou et au Kpossou, leur opinion était toujours la même: la guerre. En conseil, ils étaient les adversaires de toute politique de paix.

Tous étaient entièrement libres de contredire leur maître qui — de ce fait sans doute — parlait peu, mais écoutait beaucoup. Sous le règne du roi Béhanzin, un ministre, pour décider le grand stratège à jeter son armée contre les Watchi — «protégés» français — lui posa en conseil des ministres une question qui, en un tout autre lieu aurait provoqué l'intervention immédiate du Méhou. Voyant que le loyal adversaire s'obstinait à vouloir rester en bons termes avec les Français, lui demanda: lequel de deux oiseaux, un mâle et une femelle préférait-il. La femelle bien sûr, qui assure la reproduction de l'espèce; mais comment prononcer son nom: «hêsi», qui signifie aussi la peur(hessi)?

Le destin était consulté. Là aussi tous les dieux étaient invités à faire connaître leur avis par l'intermédiaire des devins du palais — parmi lesquels il y avait des musulmans — opérant de manières différentes. Le point de vue de chacun était défendu par un ministre qui y voyait la confirmation du sien. De toutes façons, ils n'avaient de chance d'être pris au sérieux qu'autant qu'ils se ‚concertaient' pour fournir des réponses similaires.

Les discussions au conseil continuaient, animées, jusqu'au moment où le roi faisait comprendre à ses zélés collaborateurs qu'il en avait assez d'être conseillé. Paul Hazoumé nous apprend que roi Guézo mit fin un jour à cette pétaudiaire démocratique par cette formule: «Enterrée la familiarité d'antan !».

La décision du roi étant prise et proclamée solennellement par le Méhou, les ministres, qui avaient défendu une thèse opposée se jetaient à terre devant le souverain, se lamentaient d'avoir eu l'esprit obscurci par les ténèbres et le remerciaient de les avoir éclairés par un verdict si plein de bon sens.

Le ministre était devenu un sujet dévoué de Sa Majesté. Désormais, il devait faire antichambre pour pouvoir lui parler. Maupoil, écrivant sous la dictée de Guédegbé, le célèbre devin des rois du Dahomey écrit:

«Le roi recevait à l'*adjaralasa*, entouré de quelques-unes de ses femmes. Lorsqu'il s'agissait d'une affaire importante, il les faisait sortir. A portée de voix se tenaient quelques messagères, prêtes à aller chercher le ministre dont le roi avait besoin. Les ministres se trouvaient à l'*akabasa*, en un lieu réservé hors du palais.»

Pour atteindre le roi, poursuit Guédegbé, «je pénétrais dans la grande cour déserte de *Logotomè*, au bout de laquelle la porte de *Logodohondji*[17] ouvrait sur une autre cour; là s'élevait l'*adjarala*, où le roi appelait ceux qui avaient audience, notamment les ministres et les chefs». L'adjarala constituait l'antichambre de l'*adoho*, abréviation de *adohoho*, chambre où couchait le roi.

[17] L'orthographe des mots en langue vernaculaire, suivant l'alphabet international, a été modifié ici par nous.

«Lorsque le roi voulait dire quelque chose d'important à l'un des chefs qui faisaient antichambre, il donnait ordre aux femmes récadères[18] d'aller l'appeler. Ce qu'elles faisaient en criant son nom suivi des mots: "Sè non yro wè ! . . . Sè non yro wè ! . . . Sè[19] t'appelle ! . . ." Il fallait voir les messagères, et ceux qu'elles appelaient, courir ! Toutes criaient encore son nom dans la cour, quand celui qu'on cherchait était déjà prosterné devant le roi.»

Ceux qui étaient convoqués «restaient en deçà du seuil. Ils se prosternaient et jetaient de la terre sur leur front jusqu'à ce que le roi leur fit signe de se relever; jusqu'à ce signe, ils restaient étendus dans la cour, un peu en avant du seuil. Le roi leur parlait, puis les congédiait en leur disant de revenir le lendemain».

Les dignitaires du royaume

I. Structure de la famille

Un homme s'installe dans une région. En général c'est un prince qui s'est rendu indésirable dans son pays ou qui craint quelque perfidie de la part d'un parent plus chanceux. Naturellement remuant, il ne tarde pas à se placer à la tête d'une grande communauté et à éliminer l'hôte qui lui a offert asile. Après avoir soumis ses voisins, le proscrit d'hier se proclame roi.

Ses principaux lieutenants émigrent à leur tour, avec son consentement, et soumettent d'autres peuples.

Tous ces conquérants se considèrent comme étant d'une seule et même famille dont le nouveau roi est le chef. Ils forment une ethnie au milieu d'autres ethnies. Un langage nouveau est sorti de la fusion du leur d'avec ceux qu'il ont conquis. La *tribu* est née. C'est l'*ako* des Dahoméens.

Le *hinnoudaho* («grande famille») est le second groupement parental, c'est-à-dire la *collectivité*. Plusieurs collectivités forment la tribu.

Son fondateur est lui aussi un proscrit, mais d'une situation très modeste. Il est sans ambition.

Cette communauté se constitue selon le processus suivant: «un homme, obligé de quitter son village, s'en va dans la brousse[20] où il rencontre un endroit favorable et s'y établit avec sa femme ou s'il est seul, va prendre femme chez

[18] MAUPOIL écrit, à propos de la *daklo*, messagère principale: «Les rois d'Abomey avaient le plus grand soin de leur sécurité. Nul membre de leur famille ne résidait au palais, même leurs fils nouveau-nés. La daklo étant une simple sujette, une anato. Nul ne vivait au palais, hormi le roi et ses eunuques *(tin-in)*. Ceux-ci travaillaient aux gros ouvrages et portaient le hamac du roi. Ils servaient aussi à lui administrer certains charmes, dont l'efficacité eut été compromise par des mains féminines, présumées impures. Recrutés parmi les esclaves, aucun sujet du roi ne devait les toucher. Ils étaient assimilés, jusqu'à un certain point, aux kposi . . . Mais il n'y a rien là qui tende à l'homosexualité. Celle-ci ne semble s'être développée, localisée dans les centres européens, qu'après la guerre mondiale de 1914».

[19] Sè signifie âme. Voir le chapitre consacré aux principes spirituels.

[20] Ou dans une agglomération.

ses voisins. Il meurt laissant deux ou trois fils. L'aîné succède à son père et s'approprie son surnom. Il veille sur ses frères, neveux, enfants. Il répartit ses propres filles et fils dans les ménages de ses frères. Tous ses biens font masse commune avec le peu qu'avait laissé son père. A sa mort un de ses frères lui succède, devient le «père» de ses frères, neveux, petits-neveux et petits-fils. Il achète quelques esclaves, donne les femmes aux jeunes gens, place les hommes dans les champs. Lorsqu'il meurt, le troisième frère lui succède. Avec les biens communs il augmente le nombre d'esclaves qu'il marie entre eux ou avec ses «fils». Il a la haute main sur la masse commune. Il a, pour l'assister, les fils aînés de ses frères. A son tour il meurt et avec lui s'éteint le dernier survivant du ménage initial.

«La succession revient au fils plus âgé du fils aîné du fondateur de la famille. Il continue la tradition. A sa mort, c'est le plus âgé, de ses cousins qui lui succède.

Si un des hommes, frondeur, ambitieux ou trop à l'étroit s'en va fonder un foyer au loin il restera vassal de celui qui occupe le siège de son père et viendra assister aux cérémonies familiales en faveur des morts. Plus tard, tous ses descendants continueront à venir honorer la mémoire de leur ancêtre.»[21]

Le hinnoudaho est composé de *hinnou* («famille»), qui groupent chacune les descendants du fils du fondateur de la collectivité. Il groupe environ quatre générations.

Le *houéta*, composé par trois générations, vient ensuite. Il se compose de *houé*, «cellule initiale, le ménage polygine . . . composé du mari de sa ou ses épouses, de ses enfants et parfois de ses serviteurs».

La collectivité est dirigée par le *hênoudaho*, patriarche de la famille. Il est le représentant de l'ancêtre commun. C'est lui qui préside les cérémonies consacrées aux morts.

Sur le plan temporel, il est le «gardien du patrimoine commun, généralement des biens consistant en terre . . . et bijoux. Il doit les conserver avec un soin jaloux . . . Son rôle coutumier est de conserver, d'entretenir et d'assurer l'accroissement des biens familiaux. C'est dans ce sens que l'enfant, garçon ou fille, lui revenait dans l'intérêt de la communauté. Dans ce domaine il a qualité pour exiger de tous l'exécution des travaux collectifs (culture, construction).»[22]

«L'autorité de ce chef sur les membres de la famille est calquée sur l'autorité du roi sur ses sujets. Il avait en même temps les pouvoirs de roi, de juge et de pontife et disposait de la liberté, de l'existence même des siens.»[23]

[21] SERPOS TIDJANI: *Le mariage au Dahomey*, in Études Dahoméennes Nr. VI, 1951.
[22] SERPOS TIDJANI, loc. cit.
[23] Gouvernement Général de l'A. O. F.: *Le Dahomey*. Rappelons que l'organisation de la famille est la même dans les autres royaumes. D'autre part le droit du patriarche de disposer de la liberté et de l'existence des siens ne s'appliquait qu'aux esclaves membres de sa famille. Excepté le Dahomey où ces esclaves devenaient inaliénables.

II. Le Zincponon ou cabécère

Les anciens rois se persuadèrent de bonne heure de la nécessité qu'il y avait de s'assurer la fidélité du hênoudaho. Ils lui confièrent des fonctions administratives et gouvernementales. Les Portugais les désignèrent sous le nom de *cabeceiro* (chef de communauté). Le mot fut repris par les Français qui en firent *cabécère*.[24]

Mais leur fidélité n'était pas inconditionnelle. Dans la plupart des cas d'ailleurs, elle devenait une simple alliance; les grands cabécères de royaume de Ouidah, gouverneurs de province par exemple.

Lorsque le Dahomey voulut s'assujettir ces notabilités et en faire des agents dociles de sa politique, il se heurta à deux difficultés majeures:

1° La personne du hênoudaho est sacrée. Il représente l'ancêtre et sert de trait-d'union entre les vivants et les morts. En s'attaquant à lui, l'Agassouvi anéantissait les bases mêmes de sa propre autorité: il gouvernait au nom des morts.

2° Le roi ne peut ni destituer un hênoudaho, ni en imposer un à une collectivité.

Il continua donc à lui témoigner tout le respect qu'il lui devait — pour autant qu'il ne contrevenait pas aux lois établies, bien entendu — mais rien de plus. Il créa par contre, à l'intention d'un membre d'une collectivité donnée (celle qui lui semblait digne d'intérêt) la dignité de *hênoumêgan :* «chef *dans* la collectivité» (au nom du roi). Le roi lui donna en outre le titre de *zincponon* ou «possesseur du siège» (le siège symbolisant le trône, les honneurs).

Le zincponon ou *cabécère* — plus fréquemment employé, depuis la conquête de Ouidah — est une personne ennoblie, un «prince de second degré»,[25] comme le souligne Le Hérissé. Il a accès aux honneurs, ce qui fait la fierté de la collectivité d'où il est issue. Au moment de son investiture par le roi, il fait connaître, comme ce dernier, son «nom fort». Celui-ci devient, en principe, le nom de toute la collectivité. Il reçoit, des mains du monarque, les insignes distinctifs de sa dignité: «Ce sont, écrit l'abbé Bouche citant un témoin, en premier lieu des bracelets d'argent, des colliers de verroteries et de corail, un sabre et, pour les plus hauts dignitaires, deux petites cornes d'argent.»

«Viennent ensuite les marques extérieures de la part plus ou moins grande de puissance et d'honneur que le souverain a voulu accorder en élévant au cabécérat»:

I° Parasol: «C'est une grande ombrelle, en étoffes de diverses couleurs et garnies d'une bordure ... Ce parasol peut abriter plusieurs personnes.

[24] Orthographié indifféremment suivant les auteurs: cabecère, cabessère, cabeçair ou cabeceir (Français); cabocheer, caboshir, par les Anglais.

[25] Nombreux sont les Dahoméens — les étudiants en particulier — qui, à l'étranger, ne semblent pas saisir la nuance ...

Seuls les chefs ont le droit de s'en servir . . . Il n'y a pas de chefs, grands ou petits, qui paraissent en public sans cet insigne de leur dignité.» Ajoutons que ces «étoffes de diverses couleurs» sont des idéogrammes traduisant le «nom fort» du cabécère.

2° Tabouret: «C'est un siège fait d'une seule pièce de bois, le *houn-ti* (arbre à pirogue). Ce bois d'une belle couleur jaune, est très facile à travailler. Ces tabourets ne se fabriquent qu'à la capitale, à Abomey. Celui des grands cabécères a jusqu'à 1 mètre de hauteur. On les agrémente parfois de dessins bizarres», représentant des symboles. Leurs dimensions étaient fonction, en principe, du degré de dignité de leur possesseur. Ces sièges, qui ressemblaient à ceux des rois du Dahomey, étaient sculptés par les artistes du palais.

3° Pipe: «Le troisième insigne du cabécèrat, c'est la longue pipe et la large sacoche en cuir contenant le tabac. La pipe est renfermée dans un étui de bois. Un chef peut sortir et même voyager sans son parasol et sans son tabac, mais jamais sans sa pipe passée à travers les plis de sa grandissime poche à tabac.»[26]

Le cabécère avait une cour personnelle: il «ne se montre, écrit MAUPOIL, qu'entouré de gens de confiance destinés non seulement à lui servir de garde personnelle et à rehausser son "prestige", mais aussi — ce qu'il ne faut pas dire — "à se rappeler pour lui" et même à le conseiller, à éviter surtout, qu'il tienne mal son rang en public». L'ethnologue poursuit: «Il nous est arrivé plusieurs fois, au cours d'entretiens avec d'anciens dignitaires de Glélé, de constater le rôle de ce souffleurs diligents et respectueux que l'on nommerait chez nous secrétaires. Accroupis aux pieds du maître, ils proposent des réponses chuchotées aux questions du visiteur. Le maître choisit et prononce.»

Aux honneurs que l'Agassouvi proposait au cabécère s'ajoutit la fortune: des terres et des esclaves.

Ainsi les chefs de collectivité devinrent de simples figurants dont la tâche consistait, à ne s'occuper que d'affaires sociales avec, d'ailleurs le maximum de tact, pour ne pas perdre ce qui restait lui de son prestige. Désormais, si envers les tiers il peut prendre des engagements conservatoires sans conséquence, il doit pour toute question sérieuse solliciter l'avis, même se conformer aux désirs de la majorité: au risque de semer la zizanie dans son groupement familial et de se faire moins obéir de ceux qui sont éloignés de lui.

«C'est pourquoi dans les réunions, il parle en dernier lieu. Son avis qui est prépondérant et vaut une décision, ne sera donné que lorsqu'il aura entendu les avis divergents des membres de son conseil. Sa «décision» ne fait qu'entériner ce que la majorité a suggéré.»[27]

[26] Abbé BOUCHE, citant l'abbé COREDIOUX, *La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris 1885.

[27] Cf. SERPOS TIDJANI, loc. cit.

Le véritable chef était le «représentant du roi dans la collectivité». Chose paradoxale, celui-ci eut pour alliés non seulement les membres de la «grande famille» — qui tenaient avant tout à leur qualité de «prince» — mais aussi le patriarche lui-même. Responsable devant les morts, il se devait de faire fructifier les biens de la collectivité qu'il devait rendre «toujours plus grande». Le cabécère lui était donc utile.

Bien sûr, les rois du Dahomey s'étaient assuré des garanties contre la trahison prévisible du cabécère. Révocable à tout moment, ni sa dignité, ni sa charge n'étaient héréditaires. Il fallait l'avis du roi pour qu'elles reviennent à son fils aîné et qu'elles restent ainsi l'apanage de sa famille. Il pouvait être condamné, auquel cas tous ses biens, y compris ceux des siens, étaient confisqués. Son nom d'investiture, qui était devenu celui de toute la collectivité, lui était retiré.

Le titre de cabécère fut trés recherché. Il fallait nécessairement «détenir le siège» pour accéder aux fonctions administratives et gouvernementales. On distinguait: les cabécères, parmi lesquels étaient choisis les fonctionnaires de l'administration, et les grands cabécères qui occupaient les hautes charges administratives et gouvernementales, ou qui étaient au service direct de Sa Majesté («grands cabécères du palais»).

Le roi Béhanzin créa des grands cabécères parmi les étrangers, mais sans leur attribuer une charge. Le critère était le même: prouver sa fidélité et son amour pour le roi; rendre des services signalés au Dahomey. C'est ainsi qu'Allemands et Anglais furent faits grands cabécères du Dahomey, pour avoir fourni au grand roi des armes et des munitions — souvent gratuitement — pendant la lutte qu'il soutint contre les Français. D'autre part parce que les uns lui envoyèrent des instructeurs militaires qui apprirent aux soldats dahoméens le maniement du canon et de fusils ultra-modernes, tandis que les autres le mettaient au courant des décisions prises contre lui par la Chambre des députés de Paris, qu'ils apprenaient grâce à leur télégraphe installé à Lagos.

Les grands cabécères du palais

Ils occupaient une place intermédiaire entre les ministres — auxquels on les confond — et les grands cabécères de l'Administration. Ils étaient au seul service de Sa Majesté: d'où leur nom de «grands cabécère du palais».

Agasounon. — Grand-prêtre du temple d'Agassou, ancêtre mythique de la famille royale. D'Allada où il résidait au paravant, Ouegbadja le ramena à Ouaoué-Ouegbo après avoir perpétré son coup de force. Il l'engagea ensuite à l'introniser à la place de son frère Ganyéhessou, puis à coopérer avec lui.

Ce personnage est le même que le Zounnon de Porto-Novo, avec lequel il a une origine commune. L'on se souvient qu'avant sa mort, Awolowo avait

décidé que son successeur sur le trône de Adja-Gbéké serait Dossa, fils d'Avadjo Adémola et sa fille Hosan, et le fondateur de la famille royale des Alladа-Sadonou. Pour éviter toute jalousie, il avait créé pour Gnonkpa, frère consanguin de Dossa, le titre de *Zounnon*. Ce nom signifie en Fon et en Goun «mère» ("non") de la forêt ("zoun"), et par extension «propriétaire de la forêt». C'était là une allusion à la forêt magique qu'Avadjo Adémola fit surgir pour barrer le chemin à l'armée de Tado qui le poursuivait alors qu'il fuyait avec le peuple d'Adja-Gbéké.

Zounnon, alias Agasounon hérita des connaissances magiques de l'ancêtre, ce qui équilibra les pouvoirs des deux petits-fils d'Avadjo Adémola et de leurs successeurs respectifs. Les Porto-noviens, moins formalistes, appelèrent leur Zounnon «le roi de la nuit», le roi (sous-entendu «du jour») étant celui qui gouverne le pays.

L'Agasounon avait le pas sur le roi du Dahomey, dont l'élection dépendait étroitement de lui. En tant que devin de la dynastie, il indiquait le nom qu'il fallait attribuer à tout prince royal après avoir établi son horoscope. Cet acte était très important: avec le roi Tegbessou, d'autres interdits viendront s'ajouter à ceux déjà existants et compromettre ainsi l'avenir d'un prince des sa naissance. Le Vi-Daho était désigné après son avis, jamais s'il était contre.

L'Agasounon, grand magicien, intronisait les rois du Dahomey auxquels il remettait les attributs matériels de la royauté (siège, chaussures qui avaient servi à Ouegbadja, etc.), sacralisés à nouveau. Il lui conférait aussi et surtout le fameux oeuf magique du Dahomey — Béhanzin en fait allusion dans son nom — sans lequel on n'était pas roi.

C'est l'Agasounon qui présidait à la prestation de serment que le roi du Dahomey exigeait de ses collaborateurs, et qui les intronisait. Guédegbé, grand Bokonon(devin) de rois du Dahomey, raconte sa rencontre avec l'Agasounon: «J'entrai, saluai et m'agenouillai. Les grands dignitaires qui m'accompagnaient ... s'agenouillèrent aussi. Car personne ne se tient debout devant Agassou, même le roi. Il n'y eut pas de rituel spécial. Les dignitaires assistaient, en qualité de témoins, à une cérémonie qu'ils connaissaient déjà, car elle rappelait celle de leur propre intronisation.

L'Agassounon me transmit ses ordres: consulter Fa avec soin, ne jamais me livrer au charlatanisme, ne jamais trahir le roi. Puis il m'exposa tout ce qu'il fallait éviter de faire, pour ne pas nuire au roi. Il me donna à boire de l'eau d'Agassou: en cas de violation de mon serment, Agassou me tuerait.»[28]

Le grand-prêtre du temple d'Agassou était, autant que le roi, responsable des destinées du Dahomey. Lorsque le royaume, sensibilisé par des menées antinationales, risqua de sombrer dans la guerre civile, il accepta de destituer le roi Adandozan au profit du roi Guézo. Mais il s'opposa à la volonté des

[28] Cf. MAUPOIL: loc. cit.

auteurs du coup d'état de le faire périr. L'ex-roi mourut en réclusion certes, mais dans l'aisance et entouré d'honneurs par les soins du roi Guézo lui-même.

Le roi doit à l'Agasounon le respect même que ses propres sujets lui doivent. Aussi convint-il que les deux rois ne se rencontrassent point. Comme à Porto-novo, où Zounon ne se déplaçait, que la nuit.

Seulement l'Agasounon ne détenait aucun pouvoir temporel. Il semble d'ailleurs qu'il se souvint toujours des raisons qui le firent émigrer d'Allada, et que les souverains du Dahomey ne croyaient aux choses abstraites qu'autant que celui qui les pratique aidait à la bonne marche de leurs affaires. D'ailleurs le fait par l'Adjaho d'envoyer des «témoins» au moment des prestations de serment laissait peu de place aux liaisons dangereuses.

Bokonon. — (abréviation de «bokoawonon»): «possesseur du secret». Il est devin et magicien comme l'Agasounon. Il dressait l'horoscope pour le roi et établissait pour lui le *sounzan*, «jours de la lune», c'est-à-dire le calendrier.

Le Bokonon était l'un des premiers conseillers du roi. Ce que sachant les Français, après avoir vanté la «vanité de nègre» de celui du roi Béhanzin, lui demandèrent d'intervenir auprès de lui. Ils ignoraient hélas que les conseils de ce dernier étaient beaucoup plus écoutés lorsqu'ils étaient d'ordre *thérapeutique.*

Car le Bokonon est aussi un médecin. «Le grands devins, écrit MAUPOIL, possèdent, à proximité de leur domicile, un enclos nommé *cakpa*, cakpa-ho, ou amagbé, contenant une ou plusieurs grandes cases compartimentées où ils logent les malades en traitement. Les contagieux sont répartis dans des cases individuelles . . . Les familles apportent la nourriture au devin ou à ses *kpamégan* (2) qui ont seuls accès auprès des patients (2. Le kpamégan est l'aide du bokonon sur les conseils duquel il cueille des plantes et prépare les médicaments. Au cas où le malade est interné, c'est lui qui les lui administre et qui veille sur lui) afin d'éviter les visites suspectes. Les grands malades, les lépreux notamment, séjournent six ou sept mois chez le guérisseur.

«Lorsqu'un patient paraît condamné, sa famille est avisée et vient le prendre. S'il s'agit d'un contagieux, elle doit l'installer dans une case isolée, et, si elle n'a pas les moyens d'en édifier une, elle la laisse chez le bokonon. La case où il meurt sera détruite, si possible brûlée.

Les médicaments usuels sont à la charge des malades qui les font acheter au marché. Lorsqu'un malade quitte le *cakpa*, la famille fait au bokonon un cadeau proportionné aux soins reçus. Beaucoup d'indigents sont soignés gratuitement, et même nourris.»

Les Bokonons du roi étaient nombreux. Les noms qu'ils portaient indiquaient le degré d'initiation auquel ils étaient parvenus dans la science divinatoire. Le plus compétent se trouvait placé à la tête de l'ordre, mais il ne pouvait influencer ceux du roi qui étaient consultés séparément dans une affaire donnée.

Les titres suivants sont réservés aux plus grands bokonons:

Nougbonon : «maître de la vérité». Titre porté par les plus grands devins.

Vivanon : «plus grand que nous tous», «celui qui est plus grand que tout».

Awodjougon : «bokonon qui "mange" les amulettes». C'est-à-dire celui qui détruit leur puissance, car le bokonon est magicien.

Awokankoukangbè : qui devine la mort et devine la vie. Celui-ci est réputé pour sa science médicale.

Adufè et *Araba:* «sont portés, écrit Maupoil, par ceux qui ont percé le mystère d'Ifè». Il s'agit là des Grands Initiés, ceux qui, par leur talent et leur sagesse, entrent dans la légende. Il semble qu'il n'y en eut qu'un seul sur toute l'ancienne Côte des esclaves, exception faite des premiers d'Ifè: le célèbre Guédegbé, qui fut devin des rois Glélé et Béhanzin.

Sogan (so = chevaux; gan = chef): c'est le chef de la cavalerie. Le roi du Dahomey possédait de nombreux chevaux destinés au transport des «chefs, notables et princes, auxquels il était défendu d'aller en hamac comme le roi».[29]

Les chevaux servaient aussi pour le transport des bagages accompagnant le roi lorsqu'il partait en guerre. Ils étaient aussi à la disposition de l'Adjaho qui pouvait en disposer à tout moment; ce qui fit dire à certains auteurs que le Sogan était placé sous les ordres du chef de la police et de la sécurité.

Selon Foa, le chef de la cavallerie s'occupait aussi des «affaires gouvernementales».

Gogan (go = bouteilles): officier de bouche de Sa Majesté. La charge, qui date d'Ardres, fut créée lorsque les souverains de ce royaume commencèrent à s'approvisionner en alcool auprès des blancs. Au Dahomey, il assurait l'approvisionnement du palais en nourriture, en eau, en bois de chauffage, etc. . . . Homme de confiance du roi, le Gogan assumait de dangereuses responsabilités: une simple indisposition de son maître, dûe à l'état de son approvisionnement le condemnait irrémédiablement.

Le Gogan avait édicté des mesures spéciales en vue de l'approvisionnement du palais en eau potable. «La crainte du poison ou des maléfices» interdisait aux rois du Dahomey «de boire l'eau tirée des puits, ils n'avaient confiance que dans l'eau courante, de source ou de rivière, qui seule paraissait leur offrir des garanties de pureté et d'innocuité. Le jour de leur intronisation, ils déclaraient de quelle eau ils désiraient faire usage, et des corvées spéciales étaient chargées du transport de l'eau potable au palais. Le plateau d'Abomey étant dépourvu de sources et de cours d'eau, il fallait chercher assez loin l'eau destinée à l'usage particulier du monarque».

Kpeingla buvait l'eau d'une source située près de Tota, au sud de Zagnanado; Kpeingla celle de la source Badja, se trouvant près du village de Lonkly;

[29] Michel Sédolo: Cf. Notes Africaines No 62, 1954, IFAN Dakar.

la source Glogoui, utilisée par Guézo, est celle de la Mission catholique de Zagnanado. Zogbodo, située près de Cana était celle du roi Glélé, qui l'abandonna ensuite pour l'eau du Tchito, située dans la région d'Athiémé. Enfin Béhanzin choisit la source Dido, qui coule près du Couffo.

«Tous les jours, deux équipes de huit hommes, sous la direction, chacun de son *Singan*, chef de l'eau étaient chargées de transporter les huit jarres d'eau nécessaires. La première équipe puisait l'eau au Badja (sous Kpeingla) et, sous la conduite de son *Singan*, transportait les jarres jusqu'au Kouffo, au lieu dit "kinkpandan", à la hauteur du village actuel de Djidja. Le Singan précédait les porteurs en agitant une sonnette spéciale, le "tcharagan"[30] pour avertir les passants de l'approche de la corvée et les inviter à s'écarter et faire place.

Arrivée à Kinkpandan, la première équipe y rencontrait la deuxième, venue du palais et rapportant les jarres vides de la veille. Il était alors procédé à l'échange des jarres vides avec les pleines, en évitant soigneusement de les déposer à terre. En effet, il fallait empêcher qu'un poison ou médicament magique, déposé à terre par quelque individu malintentionné ne vint à souiller les jarres.

La deuxième équipe, après son chargement, repartait aussitôt au palais, précédé du Singan, porteur du tcharagan.

Arrivée au palais, l'eau n'était pas essayée, mais les deux équipes et leurs chefs n'ignoraient pas que la peine capitale les attendait en cas d'empoisonnement du roi. Une simple crise de coliques attribuée par le monarque à son eau de boisson, pouvait coûter la vie aux Singan»[31] et à leur chef, le Gogan lui-même.

Cambodé: chef du protocole.

Selon le docteur Répin qui l'a vu à l'oeuvre, le Cambodé était «chargé de maintenir l'ordre dans les cérémonies et d'imposer silence aux assistants au moyen d'une clochette applatie qu'il porte pendue au cou. Il est aussi l'introducteur des étrangers auprès du roi, et tient à la main, sans doute comme insigne de sa charge, un bâton surmonté d'une clef d'argent curieusement travaillée».

Ce bâton en effet l'insigne de sa charge, ainsi que l'indique clairement la clef (ouvrant le chemin menant au roi).

Tolonou: chambellan du roi.

«Il jouit, rapporte le docteur Répin, à un haut degré de l'intimité du roi. C'est le seul auquel Sa Majesté daigne adresser directement la parole quand elle a quelque ordre à donner.[32] Il verse à boire au monarque pour les nombreux

[30] Et par extension, le crieur public, qui est muni de cet objet dans l'exercice de ses fonctions (SY).

[31] Auteur anonyme: *L'alimentation en eau potable des rois d'Abomey*, IFAN Porto-Novo. Cette étude d'une seule page a été rédigée par les autorités administratives de Parahoué dont elle porte le cachet.

[32] Le Méhou retransmet ses discours. Le Migan interprète ses gestes et ses paraboles.

toasts qu'on lui porte dans les jours de fête, et goûte d'abord un peu de la liqueur. Puis il voile la face de son maître avec un foulard de soie, car le roi ne doit être vu de personne dans le moment où il vide ou feint de vider la coupe. Enfin le Tolonou est encore porteur d'un crachoir en argent à l'usage du souverain, et d'une espèce d'éventail ou chasse-mouche en plumes. C'est comme on le voit, l'un des officiers les plus occupés de la maison royale.»

Le Tolonou qui était en fonction sous Guézo, ajoute le voyageur, «était un petit homme à la figure joviale, très prévenant, obséquieux même, grand prometteur et grand menteur: bref, un courtisan accompli».

Grands cabécères et cabécères du Dahomey

Ils constituaient les cadres administratifs de l'état. Les plus connus furent:

Yévogan. — Gouverneur de région maritime. Il dépendait du Méhou, mais avait des contacts directs avec le roi. D'où le titre de Vice-roi qui lui a été attribuée par les Européens qui devaient s'adresser en premier lieu à lui — et souvent à lui seul —. C'est de là que vient son nom: yévo = blanc; gan = chef.

Trois régions maritimes dahoméennes furent gouvernés par un Yévogan: celles qui eurent pour capitales Ouidah, Godomé et Cotonou.

Le roi Béhanzin fit de celui de Ouidah un véritable vice-roi. Il donna des directives à ses collègues et fut pratiquemment chargé de toutes les relations avec les autorités administratives et militaires françaises installées alors à Porto-Novo et à Grand-Popo.

Avogan. — Le cas, comme celui-ci, se présente souvent où le cabécère donne son nom d'investiture à la charge qu'il occupe. Ce nom est alors inséparable avec celui de la charge du fait que c'est la collectivité d'où il est issu qui continue, en principe, à en bénéficier.

Selon certains traditionalistes, Avogan serait le «nom fort» d'un représentant du Méhou (Ministre des affaires étrangères) dans la région d'Agonlin. Ce qui est assez suggestif, cette région-frontière du royaume étant le pays par où passaient les ambassadeurs et les troupes du roi d'Oyo.

Le nom serait composé ainsi: avo = pagne; gan = chef. Il désigne le linceul, le pagne qui, en définitive, est le plus important parce qu'étant le seul dont est vêtu l'être humain au moment où il rejoint sa dernière demeure, et quelle que soit la fortune dont il dispose. Le grand cabécère voulait donc rassurer son roi en lui faisant comprendre qu'ayant cette idée en tête il n'y aura pas lieu de se méfier de l'honnêteté dont il ferait preuve dans l'exercice de ses fonctions d'ambassadeur.

L'explication de ce nom aide à comprendre pourquoi, après avoir déshérité son propre fils, le Méhou, qui était en fonction sous le roi Tegbessou

avait remis ses attributs à un «cabécère de mérite appelé Avogan pour marquer qu'il était digne de lui succéder».

Togan. — (to = pays) Gouverneur de région continentale.

Cette charge fut créée par le roi Kpeingla: «les gens d'Agonlin donnèrent des signes d'insoumission, une révolte allait éclater, lorsque le roi l'apprit. Kpeingla désigna aussitôt des chefs dahoméens, les nommés Houngan et Fongny qu'il plaça le premier à Agonlin, la second à Noagon. Tous les deux étaient chargés de la surveillance du pays et de faire exécuter les ordres du roi. A cette époque, la région d'Agonlin comprenait: Agonlin, Covè, Dovi, Banamè, Sagon Cen partie) sous les ordres du chef Houngan.

La région de Noagon était sous les ordres du chef Fongny. Les deux régions fournissaient à Abomey des guerriers selon les besoins et des prestataires chargés de la coupe de bois de construction».[33]

Le Togan exécutait les ordres du roi, qu'il recevait par le canal du Migan, son chef hiérarchique.

Midjo. — En abandonnant le trône d'Allada pour aller fonder le future royaume du Dahomey, Dogbagriguénou avait confié le gouvernement de son royaume et le titre et fonction de Gardien du temple d'Adjahouto à son grand-oncle Hounogoungoun. Un des successeurs de celui-ci, soudoyé par les négriers s'intitula roi sous le nom de dè-Chada. Le roi Agadja riposta en fusionnant Allada et le Dahomey.

Occupé par les guerres le conquérant dahoméen n'eut pas le temps de réorganiser cette vaste province. Son successeur le roi Tegbessou ne pouvait songer à y replacer un prince, ayant eu à lutter toute sa vie durant contre ses frères. Il nomma un fils du peuple, auquel il donna le titre de Mi-Djo. Selon Le Hérissé ces deux syllabes signifient: nous accordons, nous donnons, et rappellent que le roi, pour désigner ce personnage, avait consulté tous les descendants d'Adjahouto, y compris ceux de Porto-Novo.

Selon une autre source,[34] ce surnom serait plutôt: Midjo-Maddo et signifie: «si vous me confiez le rôle je le remplirai».

Le Midjo ne jouait aucun rôle dans la vie politique du royaume. Ce n'est qu'après la conquête du royaume par les Français qu'il devint «roi d'Allada».

Tohossou. — «roi de pays».

Après la conquête d'un pays, les rois du Dahomey laissaient en place le souverain vaincu, s'il avait accepté de se soumettre de bonne grâce. Dans le cas contraire, ils désignaient, pour le succéder, un membre de la famille régnante qui leur était fidèle. C'est là l'origine des Tohossou dahoméens.

Placé sous le contrôle du Togan, il était grand cabécère comme lui et pouvait correspondre directement avec le Migan et le roi. Roi constitutionnel,

[33] J. Pierrucci: *La subdivision de Zagnando* (Inédit), IFAN Porto-Novo.
[34] *Historique ethnographique du Fêtiche Adjahouto* (Inédit), IFAN, Porto-Novo.

il n'avait aucun pouvoir exécutif. Il avait pour mission de répartir les charges imposées à son peuple et de commenter à son intention les directives venant d'Abomey.

Ahossou. — On les aurait appelés aujourd'hui «chef de canton». Ils étaient cabécères et dépendaient du Toholou leur suzerain. Ils pouvaient cependant correspondre directement avec Abomey. Ils remplissaient les mêmes fonctions que le Toholou.

Houenou. — Signifierait: «appartient à la maison».

Le nom de cette collectivité, qui devint synonyme de négociant du roi remonte au règne du roi Guézo (1818—1858), qui créa cette charge.[35] Il s'occupait de la vente des esclaves et des produits du cru appartenant au roi. Il était chargé d'autre part de tous les achats que faisait le roi auprès des négriers. Il résidait de ce fait à Ouidah.

Ce grand cabécère fut mit en vedette au cours de la célèbre «affaire Jacintho» qui eut lieu en 1876, pendant le règne du roi Glélé.

Le nom «Quénum» se substitue, de nos jours, à l'appellation anciennement adoptée par la collectivité.

Koussougan. — de «Kouzou»: produits de la terre; gan: chef.

Le Koussougan était chargé de la collecte de tous les produits agricoles versés à titre d'impôt par les maisons de commerce, à Ouidah.

Ce grand cabécère joua un rôle politique considérable sous le règne du roi Béhanzin. C'est lui qui fut désigné pour signer, à la place du Yévogan, le Traité de Ouidah le roi Dahoméen ayant jugé que les délégués français étaient d'un rang inférieur à celui du governeur de Ouidah.

Dossougan. — Grand cabécère chargé de transmettre à Abomey les marchandises achetés à Ouidah.

Agorigan. — Ce mot provient du portugais «agori» ou «gore» qui désignait, écrit Foa, le palais de justice. Il désignait le cabécère qui remplissait les fonctions de *commissaire de police.*

Les villes avaient, selon leur importance, deux à six agorigans. Le plus ancien, ajoute l'auteur était en même temps le «maire de la ville» et portait le titre de «premier agorigan». Il était grand cabécère.

Tavisa. — Percepteur en chef des redevances sur le palmier. Son chef hiérarchique était le Tokpo.

Ahisinon. — Gérant de palmeraie royale. Lui aussi était cabécère et avait pour chef hiérarchique le ministre de l'agriculture et des domaines.

Hagan.—«Chef de recensement». C'est le ha-compteur, précise Le Hérissé. Il dépendait du chef de village.

Houmekponton. — «gardien de l'héritage» (allusion au sol inaliénable). «Sortes de géomètres», écrit Le Hérissé; placés sous la direction du Tokpo.

[35] Casimir Agbo: *Histoire de Ouidah.* Paris 1959.

Il était chargé de délimiter les terrains et de surveiller les domaines royaux. Il était cabécère.

Kpeli. — Régisseur de prison. Ce grand cabécère recevait des ordres de l'Adjaho, qui exigeait de lui un mutisme complet: il comptait parmi ses hôtes des grands cabécères et des princes qui étaient considérés comme morts.

Donkpegan. — «chef des fossoyeurs».

Charge ancienne créée par Ouegbadja pour deux raisons:

1° Mettre fin à la criminalité

2° Contrôler l'utilisation des objets magiques dont la préparation nécessite presque toujours certaines parties du corps humain.

Tout décès lui était signalé et lui seul avait le droit d'ordonner l'inhumation des cadavres, qui était exécutée par des agents placés sous son autorité.

MAUPOIL nous apprend que pour se procurer le *gbaadou* qui doit châtier la femme indiscrète,[36] «il faut attendre que meure une femme enceinte. Le roi ... en était averti, et donnait ses instructions au Donkpè-gan ... Celui-ci devait procéder, sur le cadavre de la morte, à l'ablation du vagin et des parties externes de la vulve, grandes lèvres et système pileux compris. L'organe, soumis à une préparation destiné à le rendre imputrescible, se conserve une dizaine d'années».

Recadaire ou *recadere.* — Du portugais *recado* qui signifie message.

Aide de camp attaché auprès d'un personnage et qui porte le récade ou message (verbal) de ce dernier. Pour cela il tient à la main le «makpo» ou bâton de celui qui l'envoie et qui authentifie ses déclarations.

Le bâton est travaillé artistiquement et porte un motif traduisant le nom d'investiture de son propriétaire.

La réception du bâton royal était l'objet d'une grande cérémonie. «Le bâton, écrit FOA, chaque fois que le roi a un récade (message) à donner concernant les détails du gouvernement, reste à la gore. On y appelle les Européens et ils viennent entendre, la tête découverte et tenant le bâton sur leurs deux mains, selon l'usage, ce que dit le récadaire (messager) royal.

En tête marche le porte-canne, cabeçaire attaché à la maison du roi à Abomey, ayant le précieux objet soigneusement couché sur ses bras, enveloppé dans un triple ou quadruple morceau d'étoffe. Le messager est entouré des autorités, le yévogan à sa droite, le premier agorigan à sa gauche, les autres derrière, avec les envoyés d'Abomey, les moços de la gore et une foule de gens qui se sont joints au cortège sur son parcours.

En arrivant dans la cour on devant la maison, on fait appeler les Européens et l'on dit solennellement au chef d'entre eux que le roi de Dahomey envoie son bâton.

[36] Il s'agit en général d'épouses de personnalités. La femme — à cause des ses règles — peut rendre inopérantes certaines préparations magiques qui sont, de ce fait, gardées dans un réduit spécial.

Aussitôt, tout le monde, sauf le porte-canne qui est debout et immobile, se jette à plat ventre dans la poussière, se couvre la tête de terre et de boue suivant la saison, et murmure des paroles inintelligibles; on surprend souvent dans ce murmure de la foule prosternée le mot Dada (roi).

Après quelques secondes de cette attitude, tous se relèvent et un détachement, composé des autorités et des premiers moços, accompagne le récadaire dans un des appartements de la maison. Là encore nouvelles prosternations, puis on remet le bâton à l'Européen, qui procède avec beaucoup de précautions à son déballage pendant que tout le monde, y compris le messager royal cette fois, a la figure contre terre.

Le bâton, dégagé de son enveloppe, est pris par l'Européen et posé sur ses bras comme un enfant qu'on présente aux fonts baptismaux. Tout le monde se soulève alors, s'assied à terre et le porte-canne commence à donner le récade à l'interprète.

Après la cérémonie, on laisse quelquefois le bâton à la garde des Européens, et ils doivent montrer aux envoyés l'endroit où ils le renferment avec soin.

Les messagers restent dans la ville quelques jours et viennent, avant leur départ, reprendre le bâton avec les mêmes cérémonies. Il y a toujours une foule d'autant plus nombreuse qu'il est d'usage de donner à boire à tout le monde en ces occasions.»

DER BRAND VON UNGLASIERTEN SCHWARZEN TONWAREN IN TÖPFERBRENNÖFEN

von

GYÖRGY DUMA

HOCHSCHULE FÜR ANGEWANDTE KUNST

Wie bekannt, wurde unglasierte schwarze Töpferware von den Töpfern im vergangenen Jahrhundert in Ungarn, besonders auf der Tiefebene, aber auch an zahlreichen anderen Stellen, hergestellt und von der Bevölkerung auch weitverbreitet verwendet.

Heute werden solche nur an drei Orten hergestellt, und zwar befassen sich je zwei Töpfermeister in Mohács und Nádudvar und, in geringerem Maße, in Szentes ein Keramiker mit solchen Arbeiten.

An allen drei Stellen verwendet man Töpferbrennöfen alten Typs mit offener Flamme mit voneinander, verständlicherweise, nicht allzusehr abweichender Technologie. Trotzdem können die Keramikwaren auch in ihrem äußeren Erscheinen gut unterschieden werden. Ähnlich den früheren Erzeugnissen haben die in Nádudvar und Szentes derzeit erzeugten Töpferwaren eine tiefschwarze Farbe, deren Flächen teils oder völlig durch Polieren dekoriert sind; die Töpfer von Mohács stellen auch heute noch die gewohnte, etwas fettglanzige, graphitartige Ware her.

Die graphitartigen schwarzen Keramikwaren kommen sowohl im ethnographischen Material, wie auch im archäologischen Fundmaterial häufig vor. Aller Wahrscheinlichkeit nach bezeichnet man diese Keramikwaren auf Grund ihres äußeren Erscheinens in der ethnographischen und archäologischen Literatur mit einem Sammelnamen; »graphitierte Keramik«.

Unter den unglasierten schwarzen Töpferwaren, die uns als Erzeugnisse unserer Volkstöpferkunst bekannt sind, konnten jedoch Keramikgegenstände, die aus Graphit enthaltenden Grundstoffen erzeugt wurden, nicht gefunden werden.

Zu den Ausnahmen zählen vereinzelte Töpferwaren der Töpfer aus Mohács, deren Oberfläche mit irgendeinem, mit Bindematerial gemischtem Graphitpulver bezogen wird, um die bei dem Schwarzbrennen auf der Oberfläche entstandenen Fehler, lichtere Flecken *(Abb. 29)* decken zu können.

Gerade aus diesem Grunde ist es richtiger, die von unseren Töpfern auch heute noch erzeugten Töpferwaren, anstelle der allgemein verwendeten

Bezeichnung von »graphitierte Keramik«, als schwarze unglasierte Keramikwaren, wie sie auch in der neuesten Literatur erwähnt werden, zu benennen [1].

In der ethnographischen und keramischen Fachliteratur befaßten sich mehrere Autoren mit den technischen Fragen dieser Keramiken, mit den Rohstoffen, Brennöfen und besonders auch mit der eigentümlichen Brenntechnologie der schwarzen Keramiken. Leider enthalten diese Abhandlungen teils grundlegende sachliche Irrtümer, hauptsächlich beruhen sie, im Vergleich zu unseren heutigen Kenntnissen, auf einer überholten Anschauung [1, 2, 3, 4, 5, 6].

Die sowohl in der ethnographischen wie auch in der technischen wissenschaftlichen Literatur befundene Ungewißheit und Mangelhaftigkeit erfordern, daß wir uns mit den unglasierte Keramikwaren behandelnden technischen Fragen eingehend befassen [10, 32, 33].

Der Zweck unserer folgenden Abhandlung ist daher, teils durch kurze Bekanntmachung einiger Einzelheiten unserer seit mehreren Jahren im Gange befindlichen Forschungsarbeit, sich auf Experimente und Messungen stützend, die Technologie der Ausführung dieser Keramiken darzulegen, teils jene Fragen zu beantworten, die zufolge der theoretisch unbegründeten und mit der Praxis in Widerspruch stehenden Feststellungen bei vielen aufgetaucht sind.

Theoretische und experimentelle Grundlagen der Schwärzung von Keramikwaren

Im Stoffe der Schwarzkeramiken konnte die Anwesenheit von mehr oder weniger Kohlenstoff im Laufe unserer Untersuchungen stets nachgewiesen werden. Da dieser charakteristische Kohlenstoffinhalt auch ursprünglich weder eine natürliche Verunreinigung des Tones war, noch Kohle, oder irgendein anderer organischer Stoff dem Grundmaterial während der Verarbeitung zugefügt wurde, ist es unzweifelhaft, daß der Kohlenstoff nur im Laufe des Brennens in den Stoff des Tongutes gelangen konnte!

Es wurde bereits im vorigen Jahrhundert beobachtet, daß von den Gasen, die Kohlenmonoxyd enthalten, im Eisen, oder in den eisenhaltigen Erzen, bei relativ niedriger Temperatur, sich Kohlenstoff ausscheidet. Diese Ausscheidung des Kohlenstoffs wurde später auch in keramischen Stoffen, in der feuerfesten Schamottwand der Hochöfen beobachtet [7].

In das Material der in Töpferöfen gebrannten schwarzen Keramikwaren gelangt der Kohlenstoff, ähnlich der auf den Schamottziegeln der Hochöfen beobachteten Erscheinung, durch Zerfall der Kohlenmonoxydhaltigen Gase. Es ist daher nicht eine Folge der Rußablagerung, des Rauches, oder der Teerimprägnierung und angebrannten Teeres usw., wie in der Literatur einheitlich behauptet wird [1, 2, 3, 4, 5].

Die Grundlage der Kohlenstoffabscheidung ist die heterogene Reaktion: $2\,CO \rightleftarrows CO_2 + C + 3900$ cal., deren Gleichgewichtskonstante durch den Zusammenhang von

$$K_p = \frac{P_{CO_2}}{P^2_{CO}}$$

bestimmt wird.

Die von Boudouard bestimmten Gleichgewichtspunkte von Kohlendioxyd — Kohlenmonoxyd Gasen zwischen 445° C und 925° C ändern sich längs einer solchen Kurve in der Funktion der Temperatur, von der in dem nach links fallenden Felde die Kohlenstoffabscheidung aus dem Kohlenmonoxyd theoretisch möglich ist, vorausgesetzt, daß auch im Falle einer

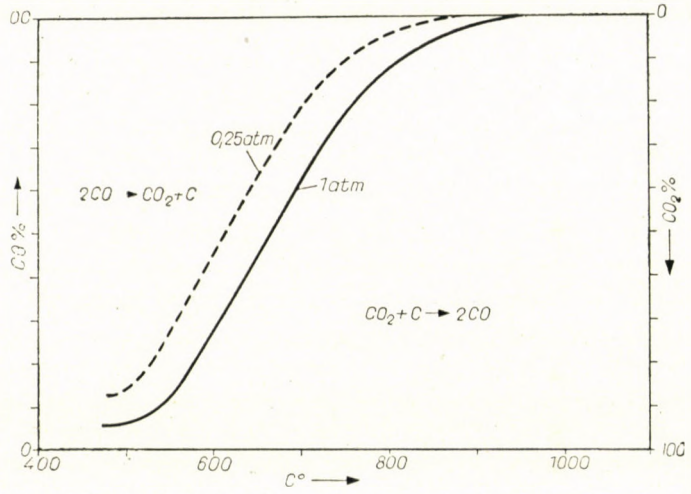


Abb. 1. Gleichgewichtschaubild für die Umsetzung $2\,CO \rightleftarrows C + CO_2$ (nach Boudouard)

Gasmischung der Gesamtwert des partiellen Druckes von Kohlenmonoxyd + + Kohlendioxyd 1 Atmosphäre nicht übertrifft *(Abb. 1)*.

Der unter normalen Umständen sehr langsame Zerfall des Kohlenmonoxyds vollzieht sich, ähnlich anderen Gasreaktionen, auf festen Flächen günstiger. Unter den Metallen sind es meistens das Eisen, das Mangan und das Nickel, die einen günstigen Einfluß auf den Reaktionsverlauf ausüben [8]. Unlängst ist es gelungen, den auf den Prozeß ausgeübten günstigen Einfluß von vielen chemisch aktiven Adsorbenten von großer spezifischer Oberfläche, wie Aluminiumoxyd, Silikagel usw., nachzuweisen [9].

Jener Umstand, daß keine meßbare Kohlenstoffaufnahme im Falle von praktisch eisenfreien keramischen Stoffen gefunden wurde, ferner jene Tatsache, daß eisenhaltige Tone fähig waren, Kohlenstoff unter ähnlichen Bedingungen aufzunehmen, weist darauf hin, daß das Eisen in der Kohlen-

stoffabscheidung, die sich in den keramischen Stoffen vollzieht, eine bedeutende Rolle spielt.

Im Laufe unserer Untersuchungen hat es sich jedoch herausgestellt, daß, im Gegensatz zu den Literaturangaben [2], kein Zusammenhang zwischen der in der Temperaturfunktion der Tone beobachteten Kohlenstoffaufnahme (Schwärzung) und dem durch chemische Analyse bestimmten jedweden Eiseninhalt zu finden ist [10].

Dies erfolgt naturgemäß daraus, daß die Tone Ablagerungsgesteine sind, in denen das Eisen an verschiedene, hinsichtlich der Kohlenstoffabscheidung nicht gleichwertige Mineralien gebunden vorkommt [7, 11].

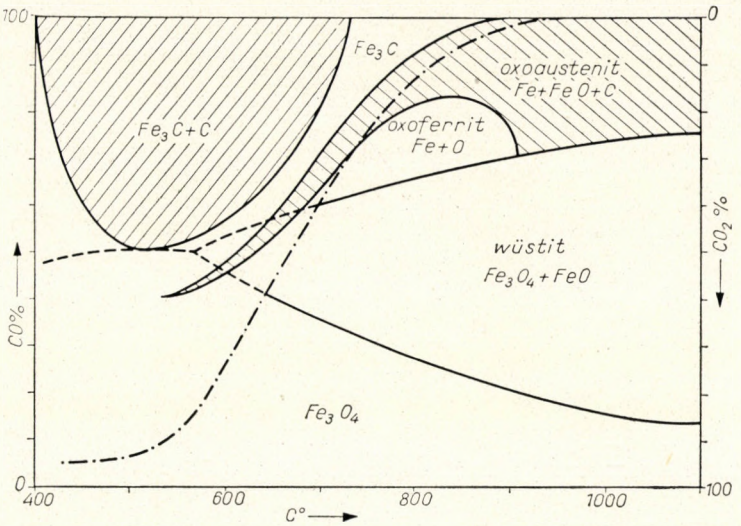


Abb. 2. Das allgemeine isobare Zustandsdiagramm von Eisen, Kohlenstoff und Sauerstoff (nach Schenk). Aus der Abbildung erscheint auch die praktischer Bereich — $Fe_3C + C$ — der in den keramischen Stoffen vorgehenden Kohlenstoffabscheidung

Innerhalb der zur Kohlenstoffabscheidung geeigneten Temperaturgrenzen bilden das Eisen und die Eisenmineralien das dort allein stabile Zementit (Fe_3C) in der Kohlenmonoxyd Atmosphäre *(Abb. 2)*. Neben dem Zementit entstehen zugleich an Kohlenstoff reichhaltigere, instabile Zwischenprodukte — so z. B. auch Eisenkarbonyl —, die sich einerseits in Zementit umwandeln, anderseits Kohlenstoff ausscheiden [12, 13].

Versuchsmäßig konnte bewiesen werden, daß eine Kohlenstoffabscheidung neben dem Eisen nur nach Zementitbildung möglich ist [14, 15]. Es ist uns gelungen, die Zementitbildung im Laufe unserer Versuche bereits bei 500° C Temperatur durch Röntgenuntersuchungen nachzuweisen.

Die in den keramischen Stoffen sich vollziehende Kohlenstoffabscheidung entsteht unter dem Einfluß der sich auf der Grenzfläche des Gases und des

festen Materials abspielenden heterogenen Katalyse bzw. durch Kontaktkatalyse. Als Katalysator kann im Prozeß nur das unter den gegebenen Umständen stabile Zementit betrachtet werden [10].

Die Ausscheidungsmöglichkeit aus Kohlenmonoxyd verringert sich mit der Temperaturerhöhung andauernd, teils zufolge der Gleichgewichtsverhältnisse zwischen Kohlendioxyd und Kohlenmonoxyd, teils zufolge der Verminderung der Reaktionsgeschwindigkeit, da durch die Sinterung der keramischen Stoffe und die Bildung von Silikaten, die Zahl der für das Kohlenmonoxydgas zugänglichen aktiven Stellen stets weniger wird. Als Folge dieser zwei Erscheinungen erhalten wir in der graphischen Darstellung der in den keramischen Stoffen ablaufenden Kohlenstoffabscheidung eine Maximalkurve, deren Optimum wir für Kohlenmonoxydgas im Zusammenhange mit den Töpfertonen, mit den Literaturangaben nicht ganz übereinstimmend [8, 12, 15, 16], mit 500° C festgestellt haben [10].

Trotz der in den Literaturangaben erscheinenden Unsicherheiten ist es zweifellos, daß sich die Möglichkeit der Kohlenstoffabscheidung in den keramischen Stoffen teils auf jenes Gebiet, wo das Zementit konstant ist, teils innerhalb desselben auf einen noch kleineren, praktisch feststellbaren und für Keramikstoffe charakteristischen Teil [11, 17] *(Abb. 2)* beschränkt.

Hinsichtlich der Erscheinungsform des Kohlenstoffes wurde festgestellt, daß der in den Poren der Keramiken akkumulierte Kohlenstoff ein faseriges, krauses Konglomerat bildet und auf den Flächen in Form eines dünnen Fadens erscheint. Es wird vermutet, daß der ausgeschiedene Kohlenstoff ein langes Kettenpolymer des Graphits sei [18]. Kohlenfaden konnten öfters auch auf der Oberfläche der in Töpferbrennöfen gebrannten Schwarzkeramiken beobachtet werden. Die Kohle besteht aus Kristallen in feiner Verteilung, die Kristallite der Kohlenstoffablagerung sind durch bedeutende Orientierung charakterisiert, die Graphitstruktur konnte jedoch nicht bestimmt werden [19, 20].

Der sich ausscheidende Kohlenstoff, im Falle ihm ein entsprechender Raum zur Verfügung steht, bildet sich in stets zunehmender Quantität, weshalb vorausgesetzt wird, daß der Prozeß auch durch die Kohle selbst katalysiert wird. Dem sich in den keramischen Stoffen ausscheidenden Kohlenstoff hat die Literatur bis zu den letzten Zeiten auch einen Spanneffekt beigemessen [11, 12. 13, 15, 21, 22]. Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung konnte durch unsere Experimente bewiesen werden [10]. Das Volumen des sich ausscheidenden Kohlenstoffes ist etwa ein neuntausendster Teil des Kohlenmonoxydraumes, wodurch er die Poren und Kapillaren nie verstopfen kann. Es ist diesem Umstand zuzuschreiben, daß die Wasserdurchlässigkeit der Keramikwaren sich auch nach der in ihren Stoffen erfolgten Kohlenstoffabscheidung nicht verringert (Krüge aus Mohács).

Je feiner die Stoffstruktur des keramischen Materials ist, desto mehr beschränkt sich die Kohlenstoffabscheidung auf die oberflächlichen Schichten

(Abb. 3). Die in der Zeitfunktion erfolgte Kohlenstoffabscheidung bei gegebener Temperatur ist durch eine sich einem konstanten Werte nähernde Kurve charakterisiert [10].

In den Töpferbrennöfen wird die an Kohlenmonoxyd reiche Atmosphäre dadurch erreicht, daß eine große Menge festen brennbaren Stoffes in der letzten Phase des Brennens dem glühenden Feuerraum des Ofens stufenweise zugeführt wird, ohne die zu dessen Verbrennung nötige Luftmenge zu sichern; in der letzten Phase des Brennens werden dann auch die Heizöffnung und sonstigen Öffnungen abgeschlossen.

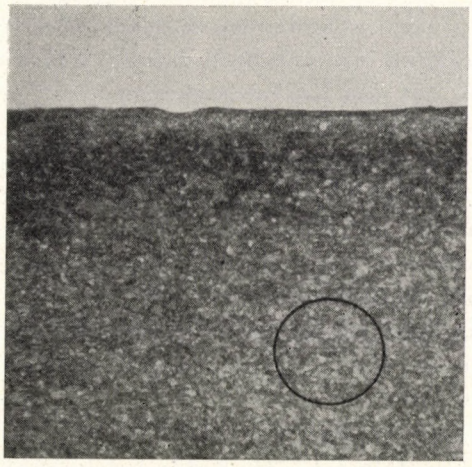


Abb. 3. Die Anreicherung des Kohlenstoffes in den oberflächlichen Schichten der Keramikwaren. Auf die Oberfläche vertikaler Schnitt, Schliff in auffallendem Licht $\varnothing = 0{,}2$ mm

Es ist bekannt, daß, wenn man einen festen Brennstoff in einem geschlossenen Raum erhitzt, dieser unter dem Einfluß der Wärme zerfällt und eine trockene Destillation erfolgt. Im Töpferbrennofen sind der Feuerraum und Brennraum in direktem Kontakt, deshalb ist bei dieser Technologie nicht nur Kohlenmonoxyd im Feuerraum anwesend, sondern, abhängig von dem zugeführten Brennstoff, auch sonstige, aus der Trockendestillation derselben stammende Produkte, die über eine entscheidende Bedeutung hinsichtlich der Kohlenstoffabscheidung verfügen.

Im Falle von Holz entstehen während der Trockendestillation feste (Holzkohle), flüssige (säurehaltige, wässerige, teerige) und gasartige (bestehend aus Kohlenmonoxyd, Kohlendyoxid, Wasserstoff und Kohlenwasserstoff) Produkte.

Bei gleichartigen Stoffen ändert sich die Quantität und Zusammensetzung der Gas- und Kondensationsprodukte stark in der Temperaturfunktion, wodurch auch die Möglichkeit der Kohlenstoffabscheidung sehr weitgehend von der Temperatur der Trockendestillation abhängt [23, 24] *(Abb. 4, 5)*.

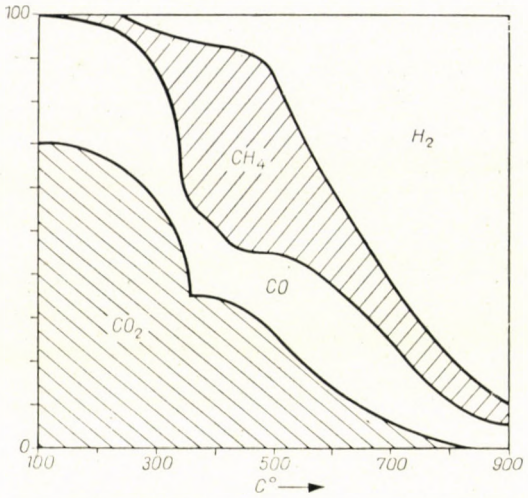


Abb. 4. Perzentuelle Verteilung der bei der Trockendestillation des Holzes entstehenden Gasprodukte in der Funktion der Temperatur zwischen 100 C° und 900 C° (nach Juon)

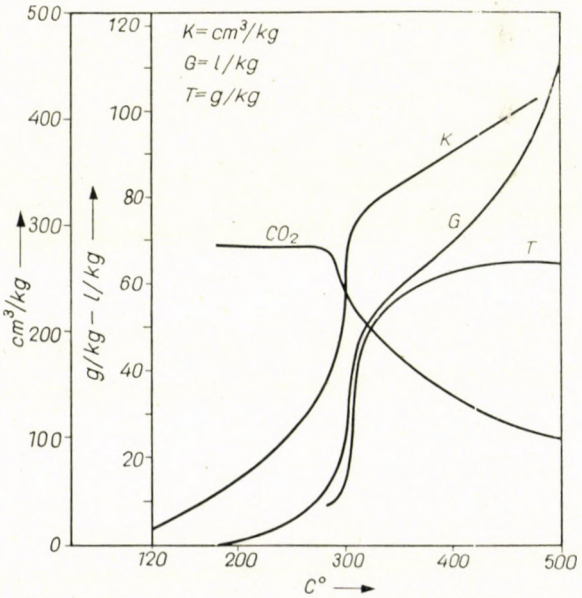


Abb. 5. Der allgemeine Verlauf der Trockendestillation des Holzes. Auf der Abbildung sind Gase (G), wässerige Kondensate (K), teeriger Teil (T) und der Kohlendioxydinhalt der Gase (CO_2) geschildert (nach Dupont)

In der Zusammensetzung der Produkte und in ihren relativen Quantitäten, die während der Trockendestillation entstehen, können auch je nach Holzsorten wesentliche Unterschiede bestehen, aber das Abweichen zwischen verschiedenen Pflanzenstoffen, wie Holzarten, Zellulose, Stroh usw., oder zwischen ähnlichen Produkten sonstiger organischer Stoffe ist ziemlich groß [25, 26]. Demzufolge, im Gegensatz zu den Angaben der Literatur [1], spielen die dem Ofen zugeführten Stoffe im Zusammenhang mit der Kohlenabsonderung eine bedeutende Rolle.

Die bei der Trockendestillation des Holzes entstehenden Gasprodukte enthalten theoretisch nur Kohlenmonoxyd, Kohlendioxyd, Methan und

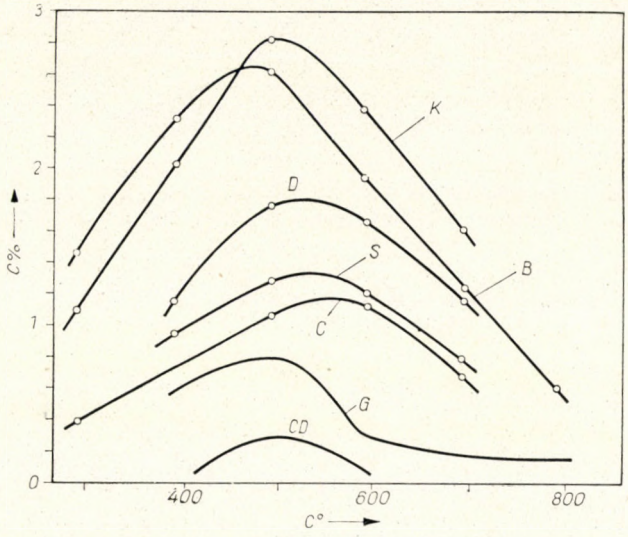


Abb. 6. Die Kohlenstoffaufnahme des gebrannten Tons in strömenden Gasen zwischen 300—800 C°. In bei Trockendestillation von Kieferholz (K), Buchenholz (B), Schafdünger (D) und Stroh (S), Zellulose (C) entstehenden Gas- und Dampfprodukten, sowohl im Falle von gereinigtem Holzgas (G) und reinem Kohlenmonoxydgas (CO)

Wasserstoff. In der Praxis hingegen sind die strömenden Gase im Töpferbrennofen mit den ätherischen Stoffen des teerigen Teiles gesättigt, die auch Kondensationsprodukte mit sich reißen, die in pulverisiertem Zustand oder in Form von Nebel in den Gasen anwesend sind [27].

Im Laufe unserer Laboratorienversuche haben wir deshalb die Kohlenstoffabscheidung einer Untersuchung unterzogen, und zwar einerseits im Zusammenhang mit den abgeschiedenen, gereinigten, anderseits mit denjenigen Gasprodukten, die mit den praktischen Erfordernissen entsprechenden Kondensationsprodukten verunreinigt waren.

Wie es bereits auf Grund theoretischer Erwägungen wahrscheinlich schien, hat sich herausgestellt, daß die Kohlenstoffabscheidung in den

gereinigten Holzgasen günstiger ist, als man es im Kohlenmonoxydgas vorfand *(Abb. 6)*. In den Holzgasen ist nämlich außer dem Kohlenmonoxyd auch Methan, welches sich auf die Kohlenstoffabscheidung ebenfalls günstig auswirkt, sowie eine vom Gesichtspunkt der Reduktion günstige Mischung von Kohlenmonoxyd—Wasserstoff anwesend [28, 29].

Wesentlich bessere Resultate wurden jedoch durch jene Versuche erzielt, die wir mit den den praktischen Umständen entsprechenden, nicht gereinigten Gasprodukten durchgeführt haben. Die besten Resultate haben Kiefer- und Buchenholz ergeben, die schlechtesten, die Trockendestillationsprodukte von reiner Zellulose. Die Untersuchungen haben erwiesen, daß neben der Kohlenstoffabscheidung aus den Gasprodukten auch die Spaltung der in den Gasen anwesenden Kondensationsprodukte eine entscheidende Rolle spielt *(Abb. 6)*.

Es ist sehr interessant, daß im Falle des Kohlenmonoxydgases das für die Kohlenstoffabscheidung bestimmte Optimum von 500° C sich in den bei der Trockendestillation verschiedener Stoffe gewonnenen Gas- und Dampfprodukten charakteristisch verschiebt *(Abb. 6)*.

Unsere Kenntnisse hinsichtlich der thermischen Zersetzung von Holzarten sind noch sehr lückenhaft. Bei niedriger Temperatur wird vorausgesetzt, daß in Extraktstoffen die Polysaccharide eine Hydrolyse überstehen, wogegen bei einer höheren Temperatur wir einer sehr komplizierten Erscheinung der thermischen Zersetzung gegenüberstehen. Die durch Wärme verursachten Veränderungen, Strukturveränderungen vollziehen sich durch Isomerisation; es findet eine Kondensation, Auflockerung, Spaltung der Moleküle statt [27]. Dieser letzte Prozeß ist hinsichtlich der Schwärzung der Keramikwaren von sehr großer Bedeutung [32].

Rohstoffe und Verarbeitung der Rohstoffe

Die Produktionstechnologie der Schwarzkeramiken besteht aus zwei Teilen: Verarbeitung der Rohstoffe und Brand.

Die Verarbeitung entspricht in großen Umrissen der allgemein befolgten und mehrmals beschriebenen, seit Jahrhunderten unveränderten Technologie, die die Töpfer bei den auf Drehscheiben ausgeführten unglasierten und glasierten Tonwaren verwenden. Demzufolge befassen wir uns mit dieser nur insofern, als diese sich im Zusammenhang mit den lokalen Gegebenheiten und der Verfertigung der Schwarztonwaren verändert.

Sowohl in Nádudvar als in Mohács arbeitet man mit örtlichen Töpfertonen. In Nádudvar, nicht weit von der Stadt wird der Ton durch Tagebau gewonnen. In Mohács arbeitet man mit einem Ton, der aus einer 6 km nördlich von der Stadt entfernten und nicht weit, westlich, von der Budapester

Hauptstraße liegenden Grube stammt. Der Ton wird unter sehr schweren Umständen, mit primitiven Mitteln, durch Stollengewinnung, aus einer Tiefe von 6—10 m unter der Erdoberfläche aus winkelig gefalteten Schnitten ausgebeutet. An beiden Stellen wird ein selektiver Grubenbau durchgeführt, da der größte Teil des Tonlagers stark verunreinigt und daher zur Herstellung von Töpferwaren ungeeignet ist.

Das Grubenprodukt wird unmittelbar, oder für feinere Ware in gereinigtem Zustand aufgearbeitet. Die auf nassem Wege durchgeführte Entfernung der in den Stoffen befindlichen Verunreinigungen wird Schlämmung genannt. Heute werden an beiden Orten für die Schlämmung Siebe mit 1 mm lichte Maschenweite verwendet, durch welche der aufgeweichte Ton gereinigt wird. Zur Charakterisierung der zur Aufbearbeitung kommenden Rohmaterialien geben wir daher für die zwei Tone die Kornverteilung eines solchen Produktes an, dessen Korngröße unter einem Durchmesser von 1 mm liegt *(Tafel 1)*.

Tafel 1

∅ mm	Ton aus Nádudvar	Ton aus Mohács
1	100,0	100,0
0,5	94,8	99,8
0,3	94,4	—
0,2	93,9	—
0,1	93,4	99,6
0,06	93,2	99,3
0,05	89,0	99,0
0,04	86,5	97,1
0,03	78,6	93,4
0,02	62,2	86,3
0,015	29,4	30,5
0,010	10,6	5,1
0,005	7,7	2,7

Aus der Kornverteilung der beiden Tone ist gut ersichtlich, daß der aus Nádudvar stammende Ton an feineren Körnchen reicher, daher auch plastischer ist.

Die geschlämmten Tone werden in bekannter Weise, durch die teilweise Verdampfung des zugefügten Wassers, im Freien entwässert, bis zu einem Feuchtigkeitsgehalt von etwa 20%. Durch Stampfen und Kneten mit der Hand wird homogenisiert, durch Freihanddrehen geformt und auf übliche Weise im Freien oder in der Werkstatt getrocknet.

Der plastischere Ton aus Nádudvar *(Tafel 1)* verzieht sich leichter während des Trocknens, besonders wenn er feiner als —1 mm Dm. geschlämmt wird. Die Schwindung während der Trocknung der geschlämmten Produkte wird wie folgt angegeben *(Tafel 2)*:

Tafel 2

	Lineare Trocknungsschrumpfung %	
	—1 mm Dm.	—0,06 mm Dm.
Ton aus Nádudvar.....	8,1	10,5
Ton aus Mohács	7,2	8,7

Da die in den keramischen Stoffen sich vollziehende Kohlenstoffabscheidung — Schwärzung — in vielen Fällen mit der chemischen Zusammensetzung der Stoffe in Zusammenhang gebracht wird, geben wir vollständigkeitshalber auch die chemische Zusammensetzung der geschlämmten Tone von Nádudvar und Mohács, ferner des die günstige Kohlenaufnahme aufweisenden Tones aus Kaposvár und des die ungünstigsten Resultate ergebenden Tones von Újlak an, welche Körner unter einem Durchmesser von 1 mm enthalten *(Tafel 3)* [35].

Auf Grund unserer Untersuchungen, im Gegensatz zu den Angaben der Literatur [2], war es nicht möglich, einen Zusammenhang zwischen der durch chemische Analyse bestimmten Zusammensetzung der Stoffe und der Kohlenstoffabscheidung zu finden. Laut anderer Mitteilungen [4] werden kalkhaltige Tone zu Schwarzkeramiken nicht verwendet. Auch diese Feststellung ist von unseren Analysenangaben nicht unterstützt.

Tafel 3

	Ton aus Nádudvar	Ton aus Mohács	Ton aus Kaposvár	Ton aus Újlak
Glühverlust	10,20	12,50	13,20	12,56
SiO_2	54,97	49,30	47,40	50,79
Al_2O_3	17,53	20,96	19,17	14,42
Fe_2O_3	7,36	5,27	6,49	6,38
TiO_2	0,72	0,95	0,75	0,80
CaO	2,46	7,31	6,65	6,38
MgO	3,80	2,33	2,71	3,66
Na_2O	0,98	0,80	0,46	2,05
K_2O	2,24	2,42	2,37	2,69
SO_3	—	0,10	0,10	0,40
	99,96%	101,14%	99,30%	100,13%

Es ist bekannt, daß während des Brandes sich die Tone stufenweise mit der Erhöhung der Temperatur verdichten, wodurch, hinsichtlich der Kohlenstoffabscheidung sich andauernd ungünstige Flächen bilden. Diesem Prozeß kann man auf Grund der Wasseraufnahmefähigkeit, der Porosität der Tone bzw. auf Grund der Änderung ihres Raumgewichtes gut folgen *(Tafel 4, Abb. 7)*.

Tafel 4

C°	Ton aus Nádudvar			Ton aus Mohács		
	Vol. gew.	Wass. kap.	Por.	Vol. gew.	Wass. kap.	Por.
600	1,93	14,38	27,75	1,77	18,57	32,87
700	1,88	13,45	25,29	1,72	17,91	30,81
800	1,93	14,67	22,52	1,68	17,61	29,58
900	2,12	7,95	16,85	1,68	17,10	28,87
1000	2,19	2,00	4,38	1,75	16,61	29,07
1100	—	—	—	—	—	—

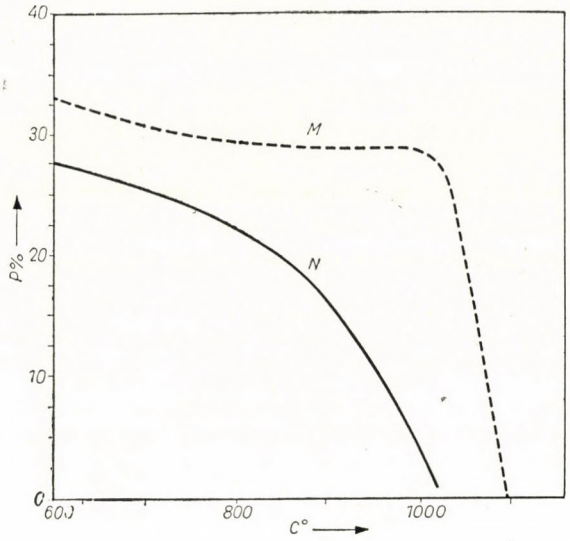


Abb. 7. Die Veränderung der Porosität der Töpfertone von Nádudvar (N) und Mohács (M) beim Brennen zwischen einer Temperatur von 600 bis 1100° C

Beide Tone schmelzen bereits bei einer niedrigen Temperatur, der Ton von Nádudvar beim Sk 4a (1160° C), und der Ton aus Mohács bei Sk 1a (1100° C). Innerhalb der zur Kohlenstoffabscheidung geeigneten Temperaturgrenzen ist jedoch keine nennenswerte Änderung in der Porosität der Tone zu verzeichnen.

Die Verzierung der Schwarzkeramiken, wie es bei den Töpferwaren üblich ist, erfolgt noch vor dem Brennen, in rohem Zustand. Bei Geschirren wird das Einritzen und das Auftragen von plastischen Elementen noch in rohem Zustand angewendet, aber das eigentümlichste uralte Ornamentikverfahren ist das stellenweise oder totale Polieren der Oberflächen bei Schwarzkeramiken. Dieses Verfahren kann nur bei den noch nassen, sogenannten lederharten Gefäßen verwendet werden. Heute wird in Nádudvar eine wässerige Ölemulsion verwendet, die das Austrocknen der Oberflächen verzögert und ihre Glättung erleichtert, wodurch das Polieren der fast trockenen Gefäße ermöglicht wird. Sollte nur ein leichter Fettglanz erreicht werden, so erfolgt das Polieren durch Bürsten oder Reibung mit einem Tuchlappen; um eine glänzende Oberfläche zu gewinnen, werden die Tonoberflächen mit einem glatten harten Gegenstand (Kieselstein) durch Anwendung stärkeren Druckes gerieben und poliert. Dieses letztere Verfahren wird bei den Keramikwaren von Nádudvar und Szentes angewendet.

Unter dem Einfluß der Glättung ordnen sich die auf der Oberfläche der Keramikwaren ungeordnet befindlichen Mineralien von lamellenhafter Struktur (Tonmineralien) parallel mit der Oberfläche bis zu einer Tiefe von 5 bis 10 μ, die vorspringenden Teilchen ebnen sich oder bröckeln aus. Die Flächen der Mineralkörnchen sind perlmutterglänzend, wodurch die ganze Oberfläche von den auf ihren Flächen nebeneinander gelegenen Mineralamellen einen leichten Fettglanz erhält. Die aufpolierten Tonoberflächen verlieren in rohem Zustand ihren Glanz unter dem Einfluß der Feuchtigkeit, da bei der Wasseraufnahme sich die Mineralteilchen zufolge der Quellung des Tones verschieben, ihr geordneter Zustand aufhört und ihre mit der Oberfläche parallele Lage sich verändert. Die Dauerhaftigkeit der aufpolierten Flächen ist daher in rohem Zustand gering; es ist gewagt, die Ware in die Öfen bei regnerischem Wetter einzusetzen, jeder Wassertropfen hinterläßt einen Flecken auf der Ware.

Da die unter der Wassereinwirkung erfolgte Quellbarkeit der Tone bereits nach einer Erhitzung bei relativ niedriger Temperatur aufhört, können die polierten Oberflächen durch Brennen aufrechterhalten werden. Im Falle eines Brennens bei höherer Temperatur vermindert sich der vom Polieren stammende Glanz solcher Flächen mit der Umwandlung der Tonmineralien immer mehr und mehr und hört später auch vollkommen auf.

Die polierte Fläche der Keramikwaren ist in gewissen Hinsichten ähnlich den Terra sigillata-Flächen, die ebenfalls aus parallel mit der Oberfläche der Gefäße geordneten Tonmineralien bestehen [30, 31]. Ein grundsätzlicher Unterschied besteht darin, daß diese auf den Grundstoff dünn aufgetragene kolloidale Tonschichten, also Engoben sind, die eine nachträgliche Aufpolierung nicht erfordern. Auf den auf die Terra sigillata-Schichten vertikal hergestellten Schliffstücken kann zwischen den zufolge der parallelen

Ordnung der in den Schichten befindlichen Tonmineralien gekreuzten Nikolen, eine spezielle Doppelbrechung — Schichtdoppelbrechung — in Diagonalposition beobachtet werden. Eine ähnliche Erscheinung wurde in geringerem Maße auch im Falle von aufpolierten keramischen Flächen beobachtet.

Laut einiger Forscher ist das Polieren der Schwarzkeramiken auch von praktischer Bedeutung, da dadurch die Oberfläche der Gefäße dichter wird und ihre Wasserdurchlässigkeit sich vermindert [2].

Obwohl dieser Auffassung auch die praktische Erfahrung widerspricht, haben wir zur Klärung der Frage Untersuchungen angestellt. Auf Grund der Wasseraufnahmefähigkeit wurde der äquivalente Kapillarradius von aus verschiedenen Tonen hergestellten, unter analogen Verhältnissen gebrannten Probekörpern mit geglätteter und ungeglätteter Oberfläche bestimmt *(Tafel 5)*.

Die Untersuchungen haben erwiesen, daß die Oberfläche der Keramikwaren durch das Polieren (Glättung) nicht dichter wird; überraschenderweise wurden sogar bei den Probekörpern mit polierter Oberfläche regelmäßig etwas höhere Werte gewonnen. Diese Erscheinung kann aller Wahrscheinlichkeit nach dadurch erklärt werden, daß während der Glättung die einzelnen Mineralienkörner ausbröckeln, wonach sich auf der Oberfläche vereinzelt Spalten bilden.

Tafel 5

Oberfläche	Aequival. Kapillarradius mμ	
	im oxidierenden Feuer	im reduzierenden Feuer
Natürlich	7,34	8,49
Poliert	7,55	9,07

Die Brennöfen

Während der Herstellung der Schwarzkeramiken ist das Brennen de wichtigste Arbeitsprozeß, in welchem Zusammenhange, unserer Ansicht nach auch die Brennöfen eine wichtige Rolle spielen. Einzelne Forscher messen in der ethnographischen Literatur den Brennofentypen und den Brennstoffen keine Bedeutung bei [1].

Obwohl diese Feststellung von uns nicht völlig anerkannt werden kann, ist es sehr wahrscheinlich, daß im Notfalle in den meisten auf der Tiefebene befindlichen runden Töpferöfen mit offener Flamme Schwarzkeramiken hergestellt werden könnten; es taucht nur die Frage auf: unter welchen Schwierigkeiten und in welcher Qualität. Die in den erwähnten Orten von Nádudvar und Mohács befindlichen Brennöfen alten Typs, die auch heute noch zur

Herstellung von schwarzen Tonwaren verwendet werden, weisen, wie es meine Forschungen bewiesen, charakteristische Abweichungen von den üblichen Töpferbrennöfen auf.

Da die bewußte Erzielung der in den keramischen Stoffen vorgehenden Kohlenstoffabscheidung eine spezifische Brandtechnologie erfordert, ist es verständlich, daß zu einer immer vollkommeneren Verwirklichung derselben, im Laufe der Zeit durch die Anwendung praktischer Erfahrungen, aus den allgemeinen Töpferbrennöfen ein diesem Zwecke mehr entsprechender Brennofentyp ausgestaltet wurde.

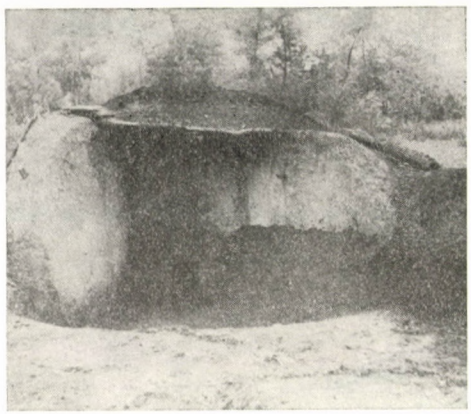


Abb. 8. Typischer Töpferofen zum Brennen von Schwarzkeramiken in Nádudvar (Der Ofen von István Fazekas)

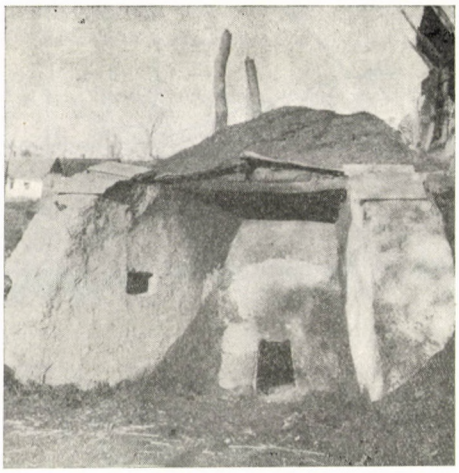


Abb. 9. Typischer Töpferofen zum Brennen von Schwarzkeramiken in Nádudvar: (Der Ofen von Lajos Fazekas)

Dies ist besonders in Nádudvar gut ersichtlich, wo die Brennöfen derjenigen Töpfer, die gewöhnliche Töpferware herstellen, von den zur Herstellung von Schwarzkeramik dienenden Brennöfen grundsätzlich abweichen. Der zweierlei Töpferwaren herstellende Töpfermeister verfügt auch heute über zwei verschiedene Öfen.

Die charakteristischen Vertreter der zur Herstellung von Schwarzkeramiken angewendeten Brennöfen sind diejenigen von Nádudvar, wo diese Technologie auf sehr alte Traditionen zurückblickt *(Abb. 8, 9)*.

In Nádudvar funktionieren heutzutage drei Brennöfen, in welchen Schwarzkeramik gebrannt wird. Da die Innenstruktur und die Bemessung, wie auch die äußere Form aller drei Öfen beinahe gleich sind, befassen wir uns eingehender nur mit einem der Brennöfen *(Abb. 8, 10, 11, 12)*.

Der im folgenden besprochene Brennofen wurde 1962 mit Beibehaltung der dort traditionell gewordenen Form gebaut. Wie es bei allen anderen

zu diesem Zwecke erbauten Öfen der Fall ist, befindet sich auch dieser Ofen im Freien wegen der bei dem Brand entstehenden und auf die Gesundheit schädlich wirkenden Verbrennungsprodukte.

Die Töpferbrennöfen gliedern sich üblicherweise auf den zum Empfang der Ware dienenden Brennraum und auf den Feuerraum, der zugleich auch

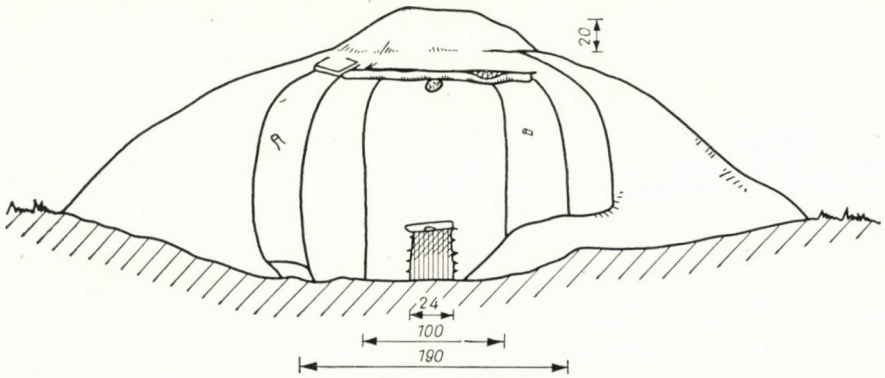


Abb. 10. Maßskizze des auf Abb. 8 dargestellten Töpferofens aus Nádudvar, von der Seite der Heizöffnung gesehen

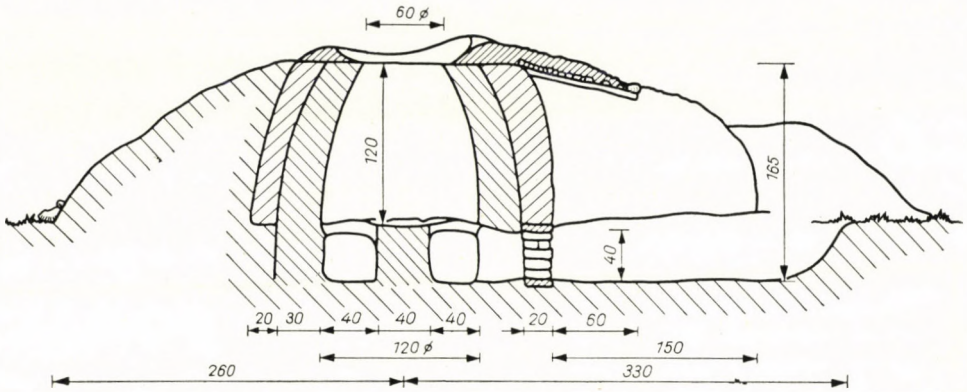


Abb. 11. Längsschnitt des auf der vorherigen Abbildung dargestellten Töpferofens aus Nádudvar, in senkrechter Richtung auf die Heizöffnung

als Aschenraum dient. Der Rauminhalt des Brennraumes beträgt 1,1 m^3, ist 120 cm hoch und endet, sich nach oben durch eine Wölbung verengend, in einer runden Öffnung. Der untere größte Durchmesser des Brennraumes ist 120 cm, der Durchmesser der oberen Öffnung 60 cm. Die Ware wird durch die obere Öffnung eingelegt und entfernt, dadurch entweichen ebenfalls die Rauchgase während des Brennens. Unmittelbar unter dem Brennraum befindet sich der Feuerraum. Der Feuerraum hat eine kreisförmige Grundfläche

von etwas kleinerem Durchmesser als der des Brennraumes, der in unmittelbarer Verbindung mit dem Feuerraum steht. Im mittleren Teil ist ein zylinderförmiges massives Teilstück, 45 cm hoch und von 40 cm Durchmesser, der sogenannte «Dübel» (köldök) ausgebildet, der dem Feuerraum eine Ringform verleiht. Dieser Dübel ist mit der Wand des Ofens durch acht flache, 30 cm breite und 15 cm dicke, als Arm (kar) bezeichnete Gebilde verbunden, die sich auf einen rund um die innere Wand befindlichen schmalen Rand stützen. Der Feuerraum ist durch diese gleichmäßig verteilten, leicht gewölbten Arme vom Brennraum getrennt. Das Feuer gelangt durch die zwischen

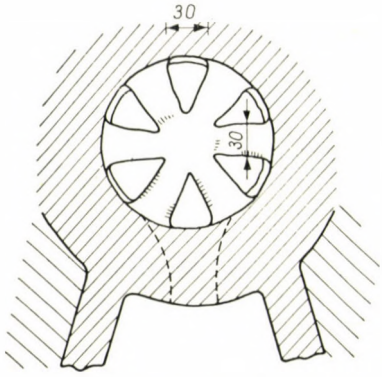


Abb. 12. Schnitt des Ofens parallel mit dem Boden unmittelbar in der unteren Ebene des Brennraumes

Abb. 13. Stücke des aus Strohlehm hergestellten Dübels (köldök) und Arme (kar) vor Einbau in den zum Brennen von Schwarzkeramiken dienenden Ofen in Nádudvar

den Armen befindlichen freien Flächen in den Brennraum. Die Arme sind an der Wand etwa 30 cm voneinander entfernt. Die Heizung erfolgt durch eine einzige Feueröffnung. Die Feueröffnung befindet sich in der unteren Ebene des Ofens, unter der zwischen zwei Armen befindlichen freien Fläche. Die Öffnung ist an der äußeren Wand des Ofens 40 cm hoch und 24 cm breit, sie erweitert sich seitlich nach innen.

Der Ofen wurde, ähnlich den anderen Töpferbrennöfen, aus Lehm gebaut, die Arme und der Dübel wurden ebenfalls aus Lehm angefertigt *(Abb. 13)*. Die Dicke der Lehmwand ist gleich der Breite eines Strohlehmziegels, in diesem Falle 30 cm, die von außen noch mit einer rüttstrohhaltigen Lehmschicht bedeckt wird. Der ganze Ofen ist von einem mächtigen, sich nach abwärts ausbreitenden Erdwall umgeben.

Zum Ausgleich des sich im Ofen entwickelnden hohen Druckes wird, laut literarischer Angaben, das Mauerwerk stärker als gewöhnlich erbaut [1].

Die Erfahrung und die Laboratorienversuche haben bewiesen, daß der Überdruck, der im Ofen entsteht, lediglich einer Wassersäule von einigen Millimetern entspricht.

Das Gewände der Öfen bekommt nicht wegen des hohen Druckes, sondern wegen der Wärmeausdehnung Risse. Im Falle die Risse mit den äußeren Schichten zusammenhängende Luftgänge bilden, können sich die schwarzen Oberflächen unter dem Einfluß der in den abgeschlossenen Ofen hereinströmenden Luft oxidieren. Diese Öfen müssen daher mit einem dickeren, der Wärmeausdehnung besser widerstehenden Wandwerk gebaut werden. Der Zweck des auf den Abbildungen ersichtlichen dickeren Mauerwerkes, besonders der des Erdwalles, ist die Erzielung einer besseren Verdichtung.

Der Ofen ist nur bis etwa 40 cm in die Erde abgesenkt, und zwar wegen des sich manchmal sehr hoch meldenden Grundwassers.

Die Töpfer wissen aus Erfahrung, daß der Feuerraum eines Ofens, wenn er einmal eingenäßt war, nie mehr ausgetrocknet werden kann. Jede Ware ist gegen Wasserdampf empfindlich; dies ist besonders für die schwarze Ware gültig, da die Anwesenheit des Wasserdampfes die Kohlenstoffabscheidung nicht erlaubt. Vom Feuerraum ausgehend befindet sich in jedem Ofen an beiden Seiten, in der Breite eines Strohlehmziegels, d. h. eine 30 cm dicke, vorspringende, am Ende abgerundete Wand, die von der Wand des Ofens divergiert. Auf diese Wand stützt sich ein kleines, mit Erde bedecktes Dach, das im Notfalle, bei regnerischem, windigem Wetter mit einem aus Rohrmatten angefertigten provisorischen Dach ergänzt wird.

Die Qualität der in den im Freien stehenden Töpferöfen gebrannten Waren hängt stets von der Witterung ab. Dies trifft in gesteigertem Maße für das Brennen der Schwarzkeramiken zu. Bei den beschriebenen Öfen von Nádudvar trachtet man sich vor den Unbilden der Witterung auf die Weise zu schützen, daß um die obere Öffnung des Ofens, an vier Seiten, entfernbare Windschutzplanken angebracht werden; gegen den Regen wird ebenfalls ein abnehmbares Dach verwendet *(Abb. 14)*. Der Brenner und das zum Ofen beförderte Heizmaterial werden durch ein Rohrmattenzelt geschützt. Die erwähnten Planken und die Dachstruktur werden bei ungünstiger Witterung erst nach Beendigung des Brennens, meistens nur für die Zeit entfernt, während welcher die obere Öffnung des Brennraumes abgeschlossen wird.

Davon, daß diese einfache Konstruktion sich tatsächlich gut bewährt, konnten wir uns damals überzeugen, als wir an einem regnerischen Novembertag unter einem Rohrmattenzelt brannten, ohne ein einziges Stück Ausschußware zu bekommen.

Schwarzkeramik wird in Mohács derzeit von zwei Töpfermeistern in je einem Ofen hergestellt. Von den beiden brennt jedoch nur mehr der eine in einem für das Brennen von Schwarzkeramiken charakteristisch ausgebildeten Ofen alten Types *(Abb. 15)*, der andere arbeitet unter großen Schwierig-

keiten mit einem Ofen von kleinem Format, kürzlich gebaut, der kaum von den gewohnten traditionellen Töpferbrennöfen abweicht *(Abb. 20)*.

Der im folgenden besprochene und speziell zum Brennen von schwarzen Gefäßen angefertigte Ofen von Mohács wurde 1954 auf traditionelle Weise erbaut, anstelle eines viel größeren Ofens, der vorher abgerissen wurde. Die Form wurde jedoch beibehalten, wie es auch meine bei den beiden Öfen durchgeführten Messungen beweisen *(Abb. 14—15)*.

Auch die Öfen von Mohács wurden im Freien aufgebaut, ebenfalls zur Minderung der für die Gesundheit schädlichen Effekte der beim Brand entstehenden Gase, besonders des Kohlenmonoxydgases. Der Ofen gliedert

Abb. 14. Mit Windschutzplanke, Dach und Rohrdecke versehener Ofen in Nádudvar zum Brennen bei regnerischem windigem Wetter

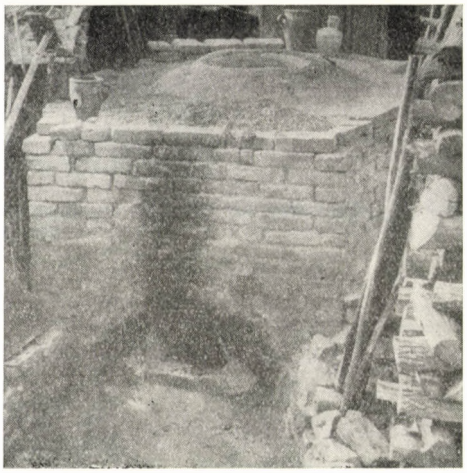


Abb. 15. Zum Brennen von Schwarzkeramiken dienender Ofen alten Typs aus Mohács (Ofen von Márk Horváth)

sich strukturell, wie die meisten Töpferöfen, auf Brennraum und Feuerraum, jedoch ist hier die Abgrenzung nur teils verwirklicht. Der Brennraum hat einen Rauminhalt von 1,5 m^3, in der Mitte eine Höhe von 122 cm, das Fundament ist kreisrund, er verengt sich nach oben durch eine Wölbung und endet in einer runden Öffnung. Der größte untere Durchmesser des Brennraumes ist 160 cm, der der oberen Öffnung 57 cm, sein Rand erhöht sich etwas über den Plan des Ofens. Die obere runde Öffnung dient zum Einlegen und Herausnehmen der Ware und hier entweichen die während des Brennens entstandenen Rauchgase. Der Feuerraum hat jedoch ungewöhnlicherweise auch noch eine kleinere Öffnung. In der hinteren Wand des Ofens befindet sich noch ein vertikaler Schacht von 10 × 15 cm, der vom Brennraum ausgeht. Unmittelbar unter dem Brennraum befindet sich der Feuerraum von kreisrundem Fundament mit einem Durchmesser von 140 cm.

Abb. 16. Rückseite des auf *Abb. 15.* dargestellten Ofens mit dem kleinen Ausgangskamin (x) des Brennraumes

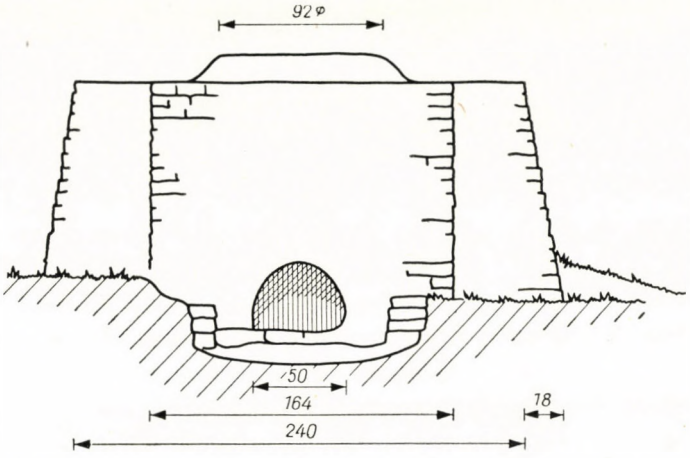


Abb. 17. Maßskizze des auf Abb. 15. dargestellten Töpferofens alten Typs aus Mohács, von der Seite der Heizöffnung gesehen

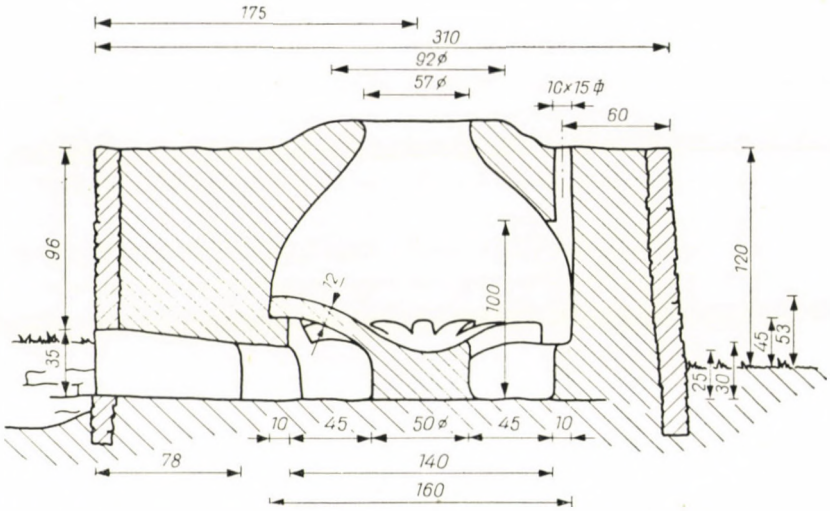


Abb. 18. Längsschnitt des Ofens in senkrechter Richtung auf die Feueröffnung

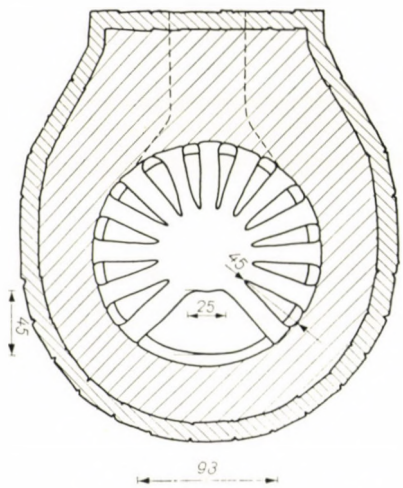


Abb. 19. Schnitt des Ofens parallel mit dem Boden, unmittelbar in der unteren Ebene des Brennraumes

Der in der Mitte befindliche massive Teil — Dübel (köldök) — von einer Höhe von 25 cm und einem Durchmesser von 50 cm — bildet den Feuerraum zu einer Ringform aus. Dieser Dübel (köldök) ist mit der Wand des Ofens durch ebenfalls Arme (kar) bezeichnete 20 cm breite und 12 cm dicke Gebilde verbunden, die sich an einen, in Höhe von 30 cm rund um die innere Wand befindlichen, 10 cm breiten Rand stützen. Die Reihe der Arme (kar) bricht merkwürdigerweise an der hinteren Wand des Ofens ab und auf diese Weise sind der Feuerraum und der Brennraum bei dem Dübel (köldök) in einer Länge von etwa 25 cm, bei der Wand um 95 cm, im großen und ganzen in Trapezform, voneinander nicht abgegrenzt! Da bei diesem Brennofentyp der Dübel (köldök) niedriger ist als der andere Aufstützungspunkt der Arme (kar), d. h. der rund um die Wand laufende Rand, so sind die Arme (kar) stark gewölbt. Die Wölbung ist besonders stark bei drei über der Heizöffnung befindlichen Armen (kar). Die folgenden dreizehn Arme sind an der Wand 20—22 cm voneinander entfernt.

Die Heizung erfolgt durch eine einzige Heizöffnung, die sich im unteren Plan des Heizraumes befindet, in genau entgegengesetzter Richtung zu den drei fehlenden Armen (kar). Die Heizöffnung an der äußeren Wand des Ofens ist im großen und ganzen halbkreisförmig, 35 cm hoch und unten 50 cm breit, sich an der Seite nach innen erweiternd.

Der Ofen wurde aus Lehmziegeln erbaut, aus demselben Material bestehen auch die Arme (kar). Das Gemäuer ist aus den vorerwähnten Gründen sehr stark, im Durchschnitt 60 cm, in Richtung der Heizöffnung jedoch noch mehr ausgedehnt, wo es etwa 100 cm ist. Der Ofen ist mit einem Ziegelmauerwerk umgeben, das der kreisrunden Form des Ofens folgt, mit Ausnahme der Seite der Heizöffnung. Der zwischen dem aus Lehmgemäuer gebauten Ofen und der Ziegelmauer befindliche Teil ist aus bereits erwähnten Gründen mit Erde ausgefüllt, und zwar zur Sicherung der besseren Verdichtung.

Der Ofen, ähnlich dem von Nádudvar, ist besonders wegen des Grundwassers fast auf Bodenniveau gebaut worden. Im Sommer befindet sich der Grundwasserstand meist in einer Tiefe von drei Metern, aber mit der Erhöhung des Wasserstandes der Donau liegt er kaum mehr als ein Meter tief. Der vorher erwähnte größere Ofen wurde unter anderem deshalb abgerissen, weil er tiefer lag als der jetzige.

Der andere Ofen von Mohács, der ebenfalls zum Brennen von schwarzen Keramiken verwendet wird, wurde 1960 auch im Freien gebaut. Im wesentlichen handelt es sich um einen auf der Tiefebene beliebten Ofentyp, der nicht speziell zur Herstellung von Schwarzkeramiken ausgebildet wurde *(Abb. 20—23)*.

In unserer Abhandlung stellen wir diesen deshalb dar, weil einerseits darin zur Zeit schwarze Gefäße gebrannt werden, anderseits als Beweis jener

bereits erwähnten Feststellung, daß in der Wirklichkeit in vielen solchen Öfen schwarze Ware gebrannt werden kann, die nicht speziell zum Brennen von schwarzen Keramikwaren erbaut wurden.

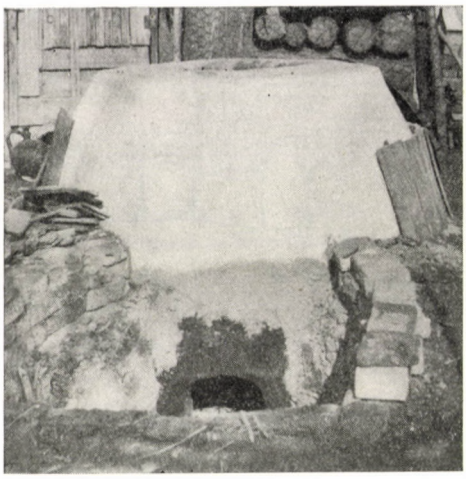


Abb. 20. Kleinerer Ofen zur Herstellung von Schwarzkeramiken aus Mohács (Ofen von János Horváth)

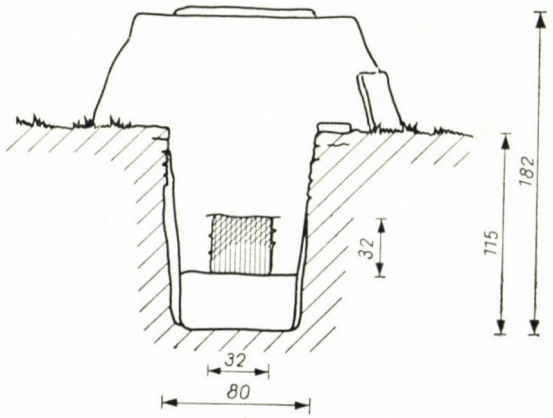


Abb. 21. Maßskizze des auf Abb. 20. dargestellten Ofens für Herstellung von Schwarzkeramiken, von der Seite der Heizöffnung gesehen

Auch dieser Ofen besteht aus zwei Teilen, und zwar aus Brennraum und Feuerraum. Der Brennraum hat einen Inhalt von 0,6 m^3, ist im ganzen nur 95 cm hoch, mit einem kreisrunden Fundament, verengt sich nach oben durch eine Wölbung und endet in einer runden Öffnung. Der größte untere Durchmesser des Brennraumes ist 105 cm, die obere Öffnung hat nur einen

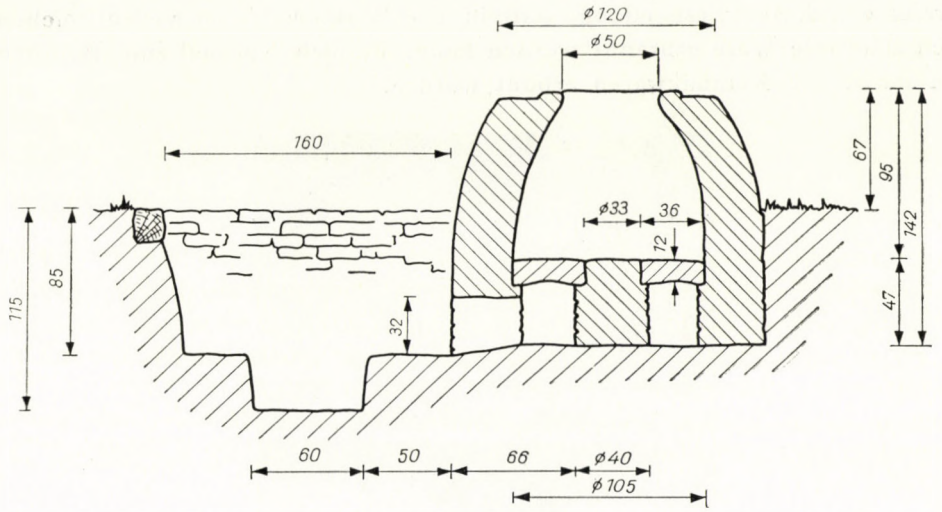


Abb. 22. Längsschnitt des auf voriger Abbildung dargestellten Töpferofens aus Mohács, in senkrechter Richtung auf die Feueröffnung

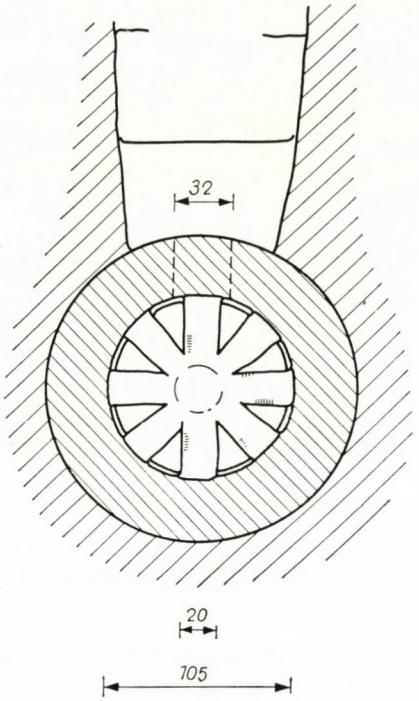


Abb. 23. Schnitt des Ofens parallel mit dem Boden, unmittelbar in der unteren Ebene des Brennraumes

Durchmesser von 50 cm. Durch diese kleine Öffnung ist das Einlegen und die Herausnahme der Ware ziemlich unbequem und mühsam, zur Entweichung der Rauchgase ist sie natürlich bei weitem genügend groß. Der Feuerraum befindet sich unmittelbar unter dem Brennraum. In der Mitte befindet sich der übliche Dübel (köldök) mit einer Höhe von 47 cm und einem Durchmesser von 40 cm. Der Dübel ist mit der Wand des Ofens durch acht Stück 20 cm breite und 8 cm dicke, leicht gewölbte Arme (kar) verbunden.

Der Ofen hat eine Heizöffnung, über der sich im Inneren des Ofens ein Arm (kar) befindet. Die quadratförmige Heizöffnung an der äußeren Wand des Ofens ist 32 × 32 cm groß.

Der Ofen ist teils in den Boden versenkt, zwei Drittel des Brennraumes befinden sich über dem Bodenniveau. Das Gemäuer des Ofens ist in diesem Teil wesentlich dünner als bei den vorher dargelegten Öfen, es ist im ganzen nur von einer Lehmziegelbreite, d. h. 35 cm. Diese sichert keine entsprechende Verdichtung; während des Brennens entstehen Risse, die wiederholt mit Lehm verdichtet werden müssen. Die Möglichkeit der Bildung von Rissen ist um so größer, da hier bei verhältnismäßig hoher Temperatur gebrannt wird. Neben den Vorteilen der in den Boden versenkten Brennöfen haben diese, im Zusammenhange mit dem Brennen von schwarzen Tonwaren, noch eine Anzahl von Nachteilen. Solche sind, außer den Schädigungseffekten von Regen und Grundwasser, auch die Auflockerung des Bodens durch die Wurzeln der umliegenden Bäume. Entlang der Wurzeln konnte man öfters teils das Aussickern des Rauches, teils das Eindringen der Luft in den Ofen beobachten.

Da die untere Ebene des Heizraumes in einer Tiefe von 85 cm unter der Bodenfläche liegt, kann die Heizung nur vom Graben aus erfolgen, wie es im allgemeinen bei den Öfen ähnlichen Types der Fall ist.

Der Heizraum in der Runde, sowohl der Dübel (köldök) sind aus Mauerziegeln, der übrige Teil des Ofens, das Gemäuer und die Arme (kar) aus Lehm.

Das Gemäuer der Öfen

Im Zusammenhange mit den Öfen muß das Material der Öfen erwähnt werden.

Das Gemäuer der Töpferöfen und die ganze innere Ausbildung besteht aus Lehmziegeln, die unter lokalen Verhältnissen auch heute noch über viele vorteilhafte Eigenschaften verfügen und besonders beim Bau gut formbar sind. Der einzige Nachteil der Lehmziegel Formstücke besteht darin, daß die aus diesen hergestellten Formstücke an den stark in Anspruch genommenen Stellen des Feuerraumes vorzeitig zu Grunde gehen, da sie aus solchen Tonen bestehen, die bereits bei niedriger Temperatur schmelzen. Dieser Nachteil zeigt sich heute, wo die Töpfer wegen der fertig gekauften Glasuren gezwungen

sind, bei einer höheren Temperatur, als vorher zu brennen, noch in stärkerem Ausmaße. Um diesen Fehler zu beseitigen, pflegen einzelne an den stark in Anspruch genommenen Stellen des Ofens Schamottziegel einzubauen. Natürlicherweise sind die aus feuerfesten Materialien gebauten Teile des Töpferofens äußerst dauerhaft und überleben mit aller Gewißheit den ganzen Ofen.

Ihre Dauerhaftigkeit ist jedoch in den zum Brennen von schwarzen Tonwaren verwendeten Öfen nicht einmal annährend so groß, wie die der üblichen Lehmziegel. Bei dem Brennen der schwarzen Tonwaren zerfallen die feuerfesten Schamottprodukte unter dem Einfluß der bei der Trockendestillation des Holzes entstehenden und an Kohlenmonoxyd reichen Gas, wie es bei den feuerfesten Steinen der Hochöfen beobachtet wurde. Im Material der zerbröckelten Schamottziegeln konnte immer das Anhäufen von Kohle beobachtet werden. Überraschenderweise findet diese Erscheinung an dem, nicht aus feuerfestem Ton (Töpferton) — oder aus Mauerziegeln gebauten Gemäuer der Töpferöfen, nie statt. Auf diese Weise gehen die Arme (kar), die Gestelle, die Kapseln, im allgemeinen die Brennhilfsmittel oder die Gefäße selbst, nie zu Grunde.

Diese Frage ist einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden. Es hat sich herausgestellt, daß der Zerfall der Ziegel ihrer grobkörnigen Eisenverunreinigung zuzuschreiben ist. Die Schamottziegel enthalten immer größere oder kleinere Eisenteilchen, die während des Brennens mit dem einlegenden Ton eine, an Eisen reiche Silikatschmelze von komplizierter Zusammenstellung bilden, die als Kontaktkatalysatoren von großer spezifischer Oberfläche und von einem sehr günstigen Einfluß auf den Zerfall des Kohlenmonoxyds, wirken. Bei Abkühlung sondern sich verschiedene Eisenmineralien von der Schmelze aus, die für Zementitbildung günstig sind, wodurch sie eine Spaltwirkung ausüben. Die Umwandlung des Eisens in Zementit ist von einer Volumenvergrößerung begleitet, die nicht außer acht gelassen werden kann. Diese Volumenvergrößerung macht, unter Berücksichtigung der Kantenlänge der Elementarzellen und der in ihnen befindlichen Fe-Atome im Vergleich zu dem Raumbedarf der Elementarzelle des Eisens, 11% aus [10].

Diese Umgestaltung kann zufolge der feinen Verteilung der Eisenverunreinigung ihren Spanneffekt in den Töpfertonen nicht ausüben, folglich widerstehen die aus Töpferton gebauten Gemäuer dem oft beobachteten Vernichtungseffekt des Kohlenmonoxyds. Zu den Lehmziegeln der Öfen von Nádudvar wurde stets geschlämmter Ton verwendet, obwohl dort eine grobe Eisenverunreinigung von größerem Ausmaß, besonders in Piritform, nach dem Charakter des Vorkommens, kaum wahrscheinlich ist.

Das Einsetzen der Ware in die Öfen

Bei der Herstellung der Schwarzkeramiken hängt die Qualität des Brennens in großem Maße von der Lage der Ware im Ofen, von ihrer Quantität, mit einem Wort von dem Einsetzen ab.

Beim Brennen von schwarzen Keramikwaren kann der Brennraum nie soweit ausgenützt werden, wie bei sonstigen unglasierten Waren oder im Falle von nur innen glasierten Gefäßen. Das losere Einlegen ist wegen der gleichmäßigeren Temperaturverteilung und hauptsächlich zum Zweck notwendig, um die Gasprodukte mit den Keramikwaren in günstigere Berührung zu bringen.

Abb. 24. Beim Brennen von Schwarzkeramiken in Nádudvar verwendete runde Kapseln mit durchbrochener Wand

Früher hat man beim Brennen von schwarzer Ware die Geschirre ohne Kapseln in die Öfen eingelegt.

Die Kapseln werden im unteren Teil des Brennraumes auf die zwischen den Armen (kar) — die mit Eisenstangen überbrückt sind — befindlichen freien Flächen, in Abständen von etwa 25 cm, kreisförmig untergebracht. In die Kapseln und in die Zwischenräume gelangen die größeren Gefäße. Je zwei benachbarte Kapseln werden mit einem Dachziegel verbunden, worauf wieder eine Kapsel gelegt wird. Auf diese Weise werden drei Reihen übereinander gelegt. Der Ofen faßt 30 bis 32 Kapseln. Der Raum über den Kapseln wird mit lose aneinander gelegten Geschirren ausgefüllt. Diese Einlegeweise, die zur Sicherung der Qualität der Ware erforderlich ist, ist selbstverständlich nicht so ökonomisch, wie das Einsetzen ohne Kapseln, da in diesem Falle zu etwa 46 Prozentgewicht nicht nutzbares Material gebrannt werden muß.

Auch die Herstellungskosten der Kapseln belasten das Brennen, was auch einen bedeutenden Betrag darstellt. Hinsichtlich der Lebensdauer der Kapseln stehen uns keine genauen Angaben zur Verfügung, sie halten aber durchschnittlich nicht mehr als 5 bis 6 Brände aus; gegen Temperaturveränderungen sind sie einerseits infolge ihrer Form, anderseits infolge ihres Materials sehr empfindlich.

In jedem Ofen, sowohl in Nádudvar, wie in Mohács, werden die Gefäße, die sich in der obersten Reihe befinden, mit in mehreren Reihen aufeinandergelegten Scherbenstücken abgedeckt. Durch die Spalten, die sich zwischen den leicht gewölbten Bruchstücken bilden, brechen die während der Heizung entstehenden Brandprodukte Verbrennungsgase auf. Während des Brennens der Schwarzkeramiken sind die Öfen, zusammen mit den als Deckel dienenden Ziegeln, nur bis zum obigen Rand gefüllt. Abweichend von dem beim Brennen von gewöhnlichen Töpferwaren üblichen Methode, wird hier am Ofen kein «Hals» ausgebildet.

Das Brennen der schwarzen Tonwaren

Bei jeder Art von Keramikware, besonders aber bei der Produktionstechnologie der schwarzen Keramikware, bildet das Brennen die wichtigste Phase.

Es ist bekannt, daß die Töpfer in ihren Öfen nur nach Augenmaß brennen; der Fortschritt des Brennens wird nach der Farbe der glühenden Ware erfahrungsgemäß beurteilt. Bei dem Brennen der schwarzen Keramiken fängt die im Brennraum befindliche Ware erst in der letzten Phase des Brennens an zu glühen, da auch die erreichte Höchsttemperatur nur einem schwachen Rotglühen entspricht. Solange das Strahlenspektrum des Körpers sich nicht in Richtung der kürzeren Wellenlängen verschiebt und nicht die für das Auge sichtbare rote Wellenlänge erreicht, kann das Brennen nicht mit dem Auge verfolgt werden. Eben deshalb kann die Kontrolle der Temperatur des Brennofens in Nádudvar, wo bei relativ niedriger Temperatur gebrannt wird, nur durch die Beobachtung der Farbe der stets bei höherer Temperatur glühenden Brennraumwand erfolgen. Da die Farbe des glühenden Materials im Dunkel besser beobachtet werden kann, ziehen es viele vor, nachts zu brennen. Um über die in den Öfen erfolgten Brände zuverlässige Angaben zu erhalten, haben wir an Ort und Stelle Messungen vornehmen müssen. In die Öfen wurden Pt—PtRh Thermoelemente eingebaut, die es uns ermöglichten, einerseits das Steigen der Temperatur, anderseits den Abkühlungsprozeß zu verfolgen *(Abb. 25)*. Die erste Phase des Brennens von schwarzen Tonwaren verläuft fast analog den Phasen des Brennens von unglasierten oder glasierten sonstigen Töpferwaren.

In Nádudvar erfolgt die Heizung mit Holz, mit wenig Luftüberschuß am Anfang des Brennens, eher um ein Oxydieren zu erzielen, solange der Ofen nicht anfängt schwach zu glühen, was, im mittleren Teil des Brennraumes gemessen, einer Temperatur von 550° C entspricht. Von da an setzt sich das Brennen entsprechend der spezifischen Technologie von schwarzen Tonwaren fort, die Oxydationsheizung wird durch eine starke Reduktionsheizung abgelöst, die durch Zufügen einer größeren Quantität von Stroh erreicht wird. Zur Verbrennung des Heizstoffes wird die ausreichende Menge

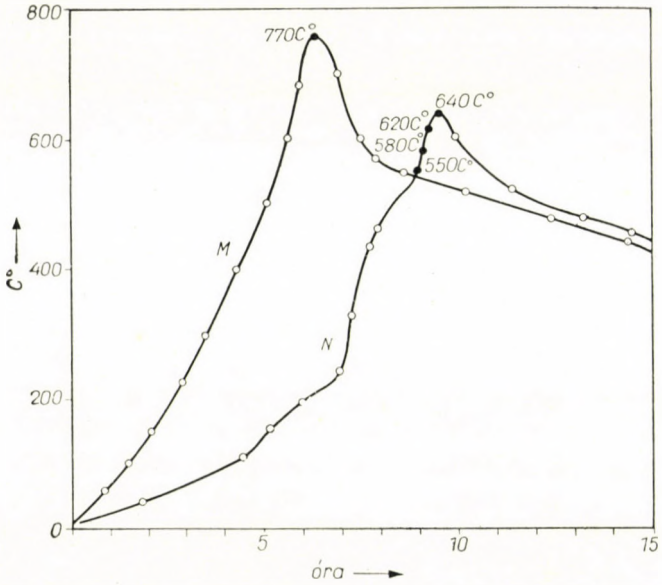


Abb. 25. Anheizung und Abkühlung der Töpferöfen aus Nádudvar (N), und Mohács (M) beim Brennen von Schwarzkeramiken

von Luft nicht gesichert, weshalb der Ofen, als sichtbares Zeichen eines unvollkommenen Brennens, stark raucht. Im Brennraum erhöht sich die Temperatur andauernd, im Feuerraum beginnt die Trockendestillation des zugeführten Holzes und Strohs.

Bei dieser Temperatur ist die Gasbildung äußerst intensiv. Der Kohlendioxydinhalt des entstandenen Gases verringert sich und setzt sich aus einer kleineren Menge von Wasserstoff, einer mittleren Menge von Kohlenmonoxyd und einer beträchtlichen Menge von Methan zusammen. In großem Maße bilden sich auch wässerige und teerige Kondensate *(Abb. 4, 5)*. Die Erhöhung des Teerinhaltes der entweichenden Rauchgase ist durch den entstehenden »fetten Rauch« gekennzeichnet. In dieser Phase des Brennens befinden sich im Brennraum, außer den Gasprodukten, auch reichhaltige Kondensationsprodukte in pulverisierter Form, in Nebelform.

Im Ofen bilden sich ideale Verhältnisse zur Kohlenstoffabscheidung, einerseits infolge der Temperatur des Ofens, anderseits, von der Temperatur abhängig, infolge der Zusammensetzung der Produkte, die durch die Trockendestillation der zugeführten Heizstoffe entstehen.

Auf die Kohlenstoffabscheidung in den keramischen Stoffen wirkt das ständige Strömen von Gasen besonders günstig. Wie bekannt, entsteht die Kohlenstoffabscheidung in den keramischen Stoffen durch den Einfluß einer sich an der Grenzfläche von festem Stoff und Gas vollziehenden heterogenen Kontaktkatalyse. Da die Katalyse sich immer in den auf der Oberfläche adsorbierten Gasschichten abspielt, wird die Entfernung der entstandenen Reaktionsprodukte durch ständige Strömung der Gase gefördert.

Im Laufe unserer Laboratorienversuche haben wir auch mit Kohlenmonoxydgas in strömenden Gasen günstigere Resultate erzielt. Es hat sich jedoch herausgestellt, daß die Strömung der während der Trockendestillation entstehenden Gase vom Gesichtspunkt der Kohlenstoffabscheidung von besonderer Bedeutung ist. Die Gasprodukte reißen nämlich auf diese Weise immer eine gewisse Quantität von Kondensationsprodukten in den Brennraum mit sich, deren Rolle unsere vorher dargelegten Messungen gut erweisen.

Sobald die Temperatur des Ofens 580° C erreicht hat, werden die die obere runde Öffnung locker bedeckenden Scherben mit Asche gemagertem dünnem Tonbrei (Kot) bis auf den mittleren Teil von etwa 25 cm Durchmesser verschmiert. Dadurch entsteht im Ofen ein leichter Überdruck, die Strömung der Gase beschleunigt sich durch den verengten Durchmesser.

Vor Beendigung des Brennens pflegt man die herausströmenden Gase anzuzünden, da man von der Entzündbarkeit der Gase und der Farbe der Flamme Schlußfolgerungen auf die Qualität des Brennens ziehen kann. Dies geschieht bei 620° C während des kontrollierten Brennens.

Die Richtigkeit dieser Beobachtung haben auch unsere Laboratorienversuche unterstützt. Die enstehenden Gasprodukte sind nur über 500° C leicht entzündlich. Die bei niedriger Temperatur entstehenden Trockendestillationsprodukte brennen mit einer dunkelroten, die bei höherer Temperatur entstehenden Produkte immer mit einer lebhafter leuchtenden gelben Flamme und so kann man praktisch von der Farbe der Flamme auf die Temperatur des Ofens bzw. der Trockendestillation schließen.

Nach Erzielung der gewünschten Temperatur, die während unserer Messung 640° C war, wird der Feuerraum mit Heizmaterial — (Stroh) — beschickt, die Heizöffnung und die noch frei gelassene obere Öffnung des Ofens verkittet und zum Schluß beide mit einer dicken Erdschicht bedeckt *(Abb. 26)*.

Der Ofen kühlt sich wegen seiner großen Masse nur langsam ab. Während der Abkühlung verringert sich die Temperatur nach vier Stunden auf 450° C, bei welcher die Kohlenstoffabscheidung, laut unserer Versuche noch bedeu-

tend sein mag. Gelegentlich unserer Messung waren die Keramikwaren eine halbe Stunde lang in strömendem Gas und nachher noch vier Stunden in einem geschlossenen Gasraum, unter Temperaturverhältnissen, die zur Kohlenstoffabscheidung geeignet waren.

Die in Mohács angewandte Technologie ist dem Anschein nach ähnlich der vorherigen, im Grunde genommen jedoch weicht sie von dieser grundsätzlich ab.

Die Heizung erfolgt nur mit Holz; Stroh oder sonstige Zusatzmaterialien werden dem Ofen nicht zugeführt. Früher hat man in der Endphase des

Abb. 26. Abgeschlossener und mit Erde bedeckter Ofen nach Beendigung des Brennens in Nádudvar

Brennens mit Nadelholz geheizt, heute wird behelfsmäßig mit gemischtem Holz gearbeitet, unter dem auch noch Weidenholz reichlich aufzufinden ist.

Die Öfen von Mohács werden, fast bis zum Ende des Brandes, ebenso geheizt wie die sonstigen Töpferöfen. Die Temperatur wird stufenweise erhöht, die in der Mittelhöhe des Brennraumes gemessene Temperatur war 770° C.

Die Brenntemperatur ist daher wesentlich höher als in Nádudvar. Diese ist jedoch wegen des Charakters der Mohácser Keramikwaren erforderlich. Bei diesen Keramikwaren, die meistens zu praktischen und Gebrauchszwecken verwendet werden, bestrebt man eine größere mechanische Festigkeit zu erreichen, die nur durch Brennen bei höherer Temperatur sichergestellt werden kann. Da die Porosität des Mohácser Tones sich zwischen 600 und 1000° C praktisch nicht ändert *(Tafel 4)*, vermindert sich die erwünschte geringe Wasserdurchlässigkeit der Mohácser Wasserkrüge, die die größte Menge der erzeugten Ware bilden, auch bei einem Brennen bei höherer Temperatur nicht.

So vorteilhaft auch das bei höherer Temperatur erfolgte Brennen für die Festigkeit der Ware ist, ebenso nachteilig wirkt es auf die Kohlenstoffabscheidung und die Bildung von schwarzen Oberflächen.

Aus Vorerwähnten ist bekannt, daß die Zusammensetzung der Gasprodukte, die sich bei einer Temperatur von über 700° C bei der Trockendestillation des Holzes bilden, sich für die Kohlenstoffabscheidung ungünstig auswirkt und daß auch ihre Quantität zu gering ist. Das Gas setzt sich meistens aus Hydrogen, ein wenig Kohlenmonoxyd und Kohlenhydrogenen zusammen; die Quantität der Kondensationsprodukte verringert sich *(Abb. 4)*. Ebenfalls ist es aus vorerwähnten Feststellungen bekannt, daß in diesem Temperaturbereich auch wegen der Gleichgewichtsverhältnisse zwischen Kohlenmonoxyd und Kohlendioxyd keine günstige Kohlenstoffabscheidung zu erwarten sei *(Abb. 2)*.

Auch in Mohács wird »Räucherung« in der letzten Phase des Brennens angewandt, d. h. die Keramikwaren bleiben in den bei der Trockendestillation des Holzes entstehenden strömenden Gasprodukten. Diese Phase ist jedoch für die Kohlenstoffabscheidung teils aus vorerwähnten Gründen ungünstig, teils sehr kurz.

Vor dem Abschluß des Brennens wird die obere Öffnung des Brennraumes durch Verkittung ebenso eingeengt, wie in Nádudvar, dann wird dem Feuerraum eine große Menge von Heizmaterial (Holz) zugeführt, zu dessen Verbrennung die nötige Luftmenge nicht gesichert wird. Durch die eingeengte Öffnung beschleunigt sich die Strömung der Gase und rauchen die Öfen sehr stark.

Sobald im Ofen die gewünschte Höchsttemperatur erreicht ist — die gelegentlich unserer Messungen im Mittelteil des Brennraumes 770° C betrug — wird dem Feuerraum wieder eine große Menge von Holz zugeführt, wonach sowohl die Feueröffnung wie die obere, noch freigelassene Öffnung eingemauert wird. Die Rauchgase können hiernach nur durch den kleinen Kamin entweichen, der kurz nachher auch abgeschlossen wird.

Auch in Mohács pflegt man die aus dem Ofen herausströmenden Gase in der letzten Phase des Brennens, ebenfalls aus Kontrollgründen, anzuzünden. Die Anzündung der Gase erfolgt bei dem Mohácser Brennofen alten Typs nach der Vermauerung der Brennöffnung und des Brennraumes, bei der Öffnung des noch freien Schornsteins.

Der Ofen kühlt sehr langsam ab, seine Temperatur setzt sich etwa nach 8 Stunden auf 450° C herab, wo die Kohlenstoffabscheidung praktisch noch beträchtlich sein kann.

In Nádudvar pflegt das Brennen im allgemeinen 9 bis 10 Stunden zu dauern, während dieser Zeit verwendet man 350—400 kg. Brennholz und 100—200 kg Stroh.

In Mohács dauert das Brennen im größeren Ofen 6—7 Stunden,

die Menge des verbrauchten Brennholzes beträgt 280 bis 300 kg. Auch im kleineren Ofen ist die Brennzeit nicht kürzer, die Quantität des verwendeten Brennholzes ist jedoch geringer, etwa 120—150 kg.

Im Zusammenhange mit den Heizstoffen muß erwähnt werden, daß das in der Literatur auch oft erwähnte nasse Stroh oder Holz [4, 1, 2] bei der Herstellung von schwarzen Keramiken nie verwendet wird. Nur mit trockenem Holz und Stroh kann gearbeitet werden, da schon bei Anwesenheit der kleinsten Menge von Wasserdampf sich die Kohlenstoffabscheidung stark verringert, oder praktisch ganz zum Stillstand kommt.

Die Zusammenfassung der mit den Öfen und dem Brennen im Zusammenhang stehenden einzelnen Daten geben wir wie folgt an *(Tafel 6)*.

Tafel 6

Ofen	Brennraum m^3	Einlage total kg	Gewicht der eingelegten Ware in %	Heizstoffverbrauch in kg		Brennzeit in Stunden	Auf 1 kg Einsatz fallender Heizstoff in kg
				Ho'z	Stroh		
Nádudvar	1,1	160—180	54	350—400	100—120	9—10	1,72
Mohács (groß) ...	1,55	150—170	100	280—300	—	6—7	1,81
Mohács (klein)....	0,62	75—85	100	120—150	—	6—7	1,75

Aus obiger Tabelle ist ersichtlich, daß bei Brennöfen mit verschiedenen Brennräumen zum Brennen von verschiedenen Warenmassen, die relativ gleiche Brennstoffmenge aufgebraucht wird. Im Falle wir aber den spezifischen Brennstoffaufwand auf die ausgebrannte Nutzware beziehen, so stellt sich heraus, daß in Nádudvar, dem Umstand zufolge, daß die Kapseln es verhindern, mehr als 54% Nutzware zu brennen, der Brennholzaufwand höher ist als in den Öfen von Mohács.

Ein relativ lang andauerndes Brennen in den kleineren Öfen von Mohács ist deshalb notwendig, weil beim Brennen der Rohware aus Ton von Mohács die Erhitzungsgeschwindigkeit kaum mehr erhöht werden kann.

Die aus dem Ofen ausgehobene Ware

Aus den Öfen pflegt man die Ware nach der Abkühlung auszuheben; jedenfalls muß die Ware auf einer Temperatur sein, die es nicht gestattet, daß sich der im Material der Ware abgeschiedene Kohlenstoff, wenn er mit der Luft in Berührung kommt, entzündet.

In günstigem Falle kann, nach der Entfernung der aus Scherbenstücken und zusammengebackenem Ton bestehenden Verkittung, die die obere Öffnung des Brennraumes zudeckt, auch schon aus der oberen Reihe im Ofen Ware von guter Qualität herausgenommen werden *(Abb. 27)*.

Die Oberfläche der vom Ofen ausgehobenen Keramikwaren ist von einer leicht abstreichbaren, aus feinen schwarzen Teilchen bestehenden rußartigen Staubschicht bedeckt, die im Licht graphitartig glimmert. Viele behaupteten von dieser Schicht, die sich an allen im Ofen befindlichen Gegenständen — so auch auf den praktisch eisenfreien Probekörpern — bildete, ohne schwarz zu werden, daß sie aus Ruß bestände. Bei der mikroskopischen Untersuchung der Schicht hat sich herausgestellt, daß es sich nicht um durch Spaltung ausgeschiedene Kohlen- oder Rußpartikeln, sondern in über-

Abb. 27. Die die oberste Reihe bildenden Gefäße im Brennraum nach Entfernung der Vermauerung in Nádudvar

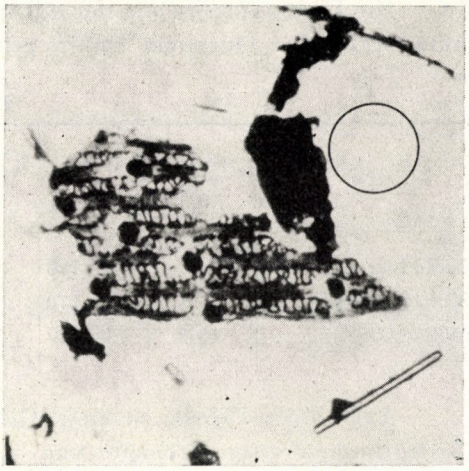


Abb. 28. Teilchen verkohlter Strohpartikeln der Staubschicht, die die Oberfläche der aus dem Ofen herausgenommenen Gefäße deckt. Mikroskopische Aufnahme in durchfallendem Licht, $\varnothing = 50\ \mu$

wiegender Mehrheit aus den kleinen, unvollkommen verbrannten Teilchen (Flugasche) des festen Heizstoffes handelt, die die Rauchgase aus dem Feuerraum mit sich gerissen haben. In der von der Oberfläche der aus Nádudvar stammenden Geschirre abgenommenen Staubschicht waren Teilchen anwesend, die auf Strohstruktur hinwiesen, die aus Mohács stammende Staubschicht zeigt eher eine Holzstruktur *(Abb. 28)*.

Die nicht oder nur unvollkommen verbrannten Strohteilchen sind anisotrop, bestehen aus faser- oder schuppenartigen Anhäufungen. Die isomorphen schwarzen Teilchen sind gut verkohlte, zerbröckelte Pflanzenteile. Graphit konnte im feinen Staubprodukt nicht festgestellt werden.

Neben den Stroh- und Holzteilen, die auf die verschiedenen Verkohlungsgrade hinwiesen, konnte man auch einige Feldspat- und Quarzkörnchen gut erkennen, neben den in kleineren Mengen anwesenden Mineralienkörnchen, die ebenfalls durch die Rauchgase aus dem Feuerraum mitgerissen wurden [34].

Es kommen hauptsächlich am unteren Teil des Brennraumes solche Gefäße vor, auf deren Oberfläche sich mit freiem Auge kaum sichtbare, feine Fasern befinden. Diese Fasern sind den aus dünnen Fasern bestehenden Kohlenpolymeren, die bei der Kohlenstoffabscheidung vom Kohlenmonoxydgas von mehreren beobachtet wurden, gleich, und denen wir im Laufe unserer Laboratorienversuche ebenfalls begegnet sind. Die feine faserartige Kohle ist zweifellos durch Spaltung entstanden, ähnlich der Kohle, die sich in der Struktur des Scherbens angehäuft hat. Im Laufe der mikroskopischen Untersuchung dieser Fasern war die von der Literatur behandelte,

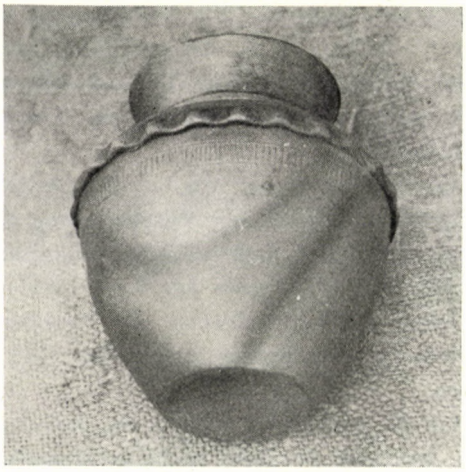


Abb. 29. Lichte Flecken entstanden infolge der ungleichmäßigen Kohlenstoffabscheidung auf der Oberfläche der Geschirre

charakteristische vermikulare Form der aus Kohlenmonoxydgas entstandenen Kohle gut zu beobachten [10].

Die polierten Teile der in Frage stehenden Keramiken scheinen immer eine tiefere schwarze Farbe zu haben als die nicht polierten Oberflächen. Im Laufe unserer Untersuchungen ist es uns jedoch nicht gelungen, die Anreicherung der Kohle in diesen Teilen nachzuweisen.

Es ist bekannt, daß unter den aus den Öfen herausgenommenen Gefäßen sich auch immer solche befinden, auf deren Oberfläche man kleinere und größere, von ihrer Umgebung abweichende Flecken von einer lichteren grauen Farbe beobachten kann *(Abb. 29)*. An diesen Stellen war die Kohlenstoffabscheidung ungünstiger. Trotz sorgfältigsten Einlegens und Brennens kann keine vollkommen gleichmäßige Gasatmosphäre in der der Kohlenstoffabscheidung entsprechenden Phase geschaffen werden. Einige von diesen Flecken weisen deutlich darauf hin, daß die Kohlenstoffabscheidung zur

Zeit der sich in Strömung befindenden Gase günstig war, d. h. in der Periode vor Abschließen des Ofens. Aus den Flecken, die auch auf den Kapseln von Nádudvar zu verzeichnen sind *(Abb. 24)*, stellt es sich heraus, daß im Laufe der Strömung der Gasprodukte sich Gänge im Ofen bilden und die Strömung die von den einander berührenden Gefäßen gebildeten Verengungen umgangen hat. Bei strömenden Gasen, besonders wenn die Strömungsgeschwindigkeit hoch ist, meldet sich dies in erhöhtem Maße.

Sowohl in Nádudvar wie in Mohács befinden sich die Schwarzkeramikwaren nur für kurze Zeit in den zirkulierenden Gasen, die der Kohlenstoffabscheidung entsprechende Temperaturverhältnisse aufweisen, jedoch muß diese Phase als die entscheidende für die Schwärzung und die Kohlenstoffabscheidung betrachtet werden. Nach »Drosselung«, Vermauerung der Öfen kann sich die Kohlenstoffabscheidung nur für eine sehr kurze Zeit fortsetzen, hauptsächlich deshalb, weil der Nachschub des zur Trockendestillation erforderlichen Stoffes aufgehört hat.

Eben deshalb, im Gegensatz zur allgemein angenommenen Auffassung [1, 2, 3, 4], ist der eigentliche Zweck der Vermauerung der Öfen im wesentlichen nicht die Sicherstellung der Kohlenstoffabscheidung, sondern die Verhinderung der nachträglichen Oxydation der Keramikwaren nach Abkühlung des Ofens, in erster Linie die Verhinderung des Ausbrennens der abgeschiedenen Kohle und dadurch die Beibehaltung der sich bereits gestalteten schwarzen Oberflächen!

Der Umstand, daß die auf der Oberfläche der Keramiken in den strömenden Gasen gebildeten, lichteren Flecken, mehr kohlenarme Teile, im geschlossenen Ofen nicht verschwinden, ist ein guter Beweis dafür, daß sich dort praktisch keine Kohlenstoffabscheidung mehr vollzieht.

Bei den früher hergestellten Schwarzkeramiken waren die lichteren Flecken immer aufzufinden, was eine natürliche Folge der Brenntechnologie und der seit Jahrhunderten entwickelten möglichen Einsetzungsweise ist. Die Flecken melden sich heute kaum bei den Waren von Nádudvar, da dort in den bereits erwähnten durchbrochenen Kapseln gebrannt wird, sie sind jedoch um so häufiger bei den Keramiken aus Mohács zu beobachten, wo man noch mit den alten Einlegungsmethoden arbeitet.

In den Töpferöfen kann im ganzen Brennraum keine gleichmäßige Temperatur gesichert werden. Bei den Armen (kar), über der Heizöffnung und zwischen dem oberen Teil des Brennraumes, besteht eine Temperaturdifferenz, die nicht vernachlässigt werden darf. Da die Tonunterschiede innerhalb der schwarzen Farbe von der Kohlenstoffabscheidung bzw. den Brennverhältnissen, in erster Linie jedoch von der Temperatur abhängen, findet man immer unter den aus dem Ofen herausgenommenen Stücken solche, die einen Farbtonunterschied aufweisen. Die in der unteren Reihe, also bei höherer Temperatur gebrannten Gefäße, haben im allgemeinen mehr

eine silberne Farbe. Die tiefe schwarze Farbe der aus Nádudvar und Szentes stammenden Keramiken hängt mit der bei niedriger Temperatur erfolgten Kohlenstoffabscheidung zusammen.

Im Falle im größten Teil des Brennraumes des Ofens, hauptsächlich in jenem Gebiet welches dem Feuerraum nahe liegt, solche Temperaturverhältnisse geschaffen werden können, die die Qualität dieser Ware erfordert, so erreicht die Temperatur der in den oberen Reihen befindlichen Gefäße kaum 400° C. Diese Temperatur ist zwar der Kohlenstoffabscheidung noch günstig, aber das Material der Keramiken weicht sich noch, nach dem Brennen bei derartig niedriger Temperatur, im Wasser auf.

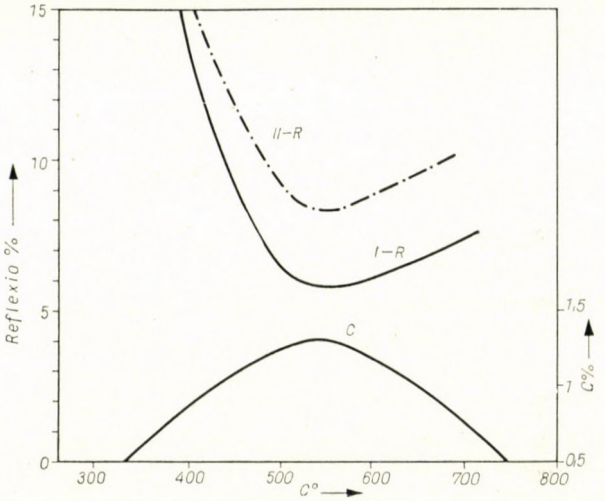


Abb. 30. Reflexion der Oberfläche von Schwarzkeramiken zwischen 300° und 700° C. Originaloberfläche (I—R), und lediglicher Reflexion der Kohle nach Behandlung mit Säure (II—R), sowohl Kohlenaufnahme (C) des keramischen Stoffes im Falle von Stroh

Zweifellos ist die tiefschwarze Farbe der Keramiken in erster Linie dem Kohlenstoffinhalt der Oberflächen zu verdanken, aber in manchen Temperaturbereichen, wo die Kohlenstoffabscheidung sich ungünstig auswirkt, spielen auch die Eisenverbindungen eine bedeutende Rolle [33].

Im Laufe unserer Untersuchungen hat sich herausgestellt, daß im Bereiche der für die Kohlenstoffabscheidung optimalen Temperatur die Reflexion der schwarzen Oberflächen sich im Verhältnis zum abgeschiedenen Kohlenstoff vermindert; der höchste Kohlenstoffinhalt entspricht der niedrigsten Reflexion, daher der schwärzesten Oberfläche. Bei niedriger Temperatur, wo die Kohlenstoffabscheidung noch ungünstig ist, oder nicht genügend Zeit der Kohlenstoffabscheidung zur Verfügung stand, sowie in höheren Temperaturbereichen, im allgemeinen über 700° C, wo die Kohlen-

stoffabscheidung zufolge der Gleichgewichtsverhältnisse zwischen Kohlenmonoxyd und Kohlendioxyd wiederum ungünstig, sogar unmöglich ist, wird die Rolle des Kohlenstoffs in der Gestaltung von schwarzen Flächen in erhöhtem Maße von den dort befindlichen Eisenverbindungen übernommen. Deshalb entwickeln sich die schwarzen, silbern schillernden »graphitartigen« Oberflächen bei höherer Temperatur *(Abb. 30)*.

Zuletzt muß noch die nachträgliche Behandlung der schwarzen Keramikwaren erwähnt werden, die zur Befriedigung der kommerziellen Ansprüche dient. Solche ist der Überzug der Keramikwaren von Mohács mit der bereits erwähnten graphithaltigen Farbe auf kaltem Wege, ferner das Ausgießen der Gefäße, das in erster Linie in Nádudvar, zu geringerem Maße in Mohács, angewendet wird. Dieser Vorgang wird mit einem aus mehreren Komponenten bestehenden, wächsernen, bei Wärme weich werdendem Stoff vorgenommen, womit man die Wasserdurchlässigkeit der Keramiken zu beheben trachtet.

BIBLIOGRAPHIE

1. Szabadfalvi, I. 1959. *Die schwarze Keramik in Ungarn und ihre osteuropäischen Beziehungen.* Mitteilungen des Ethnographischen Institutes der »Kossuth Lajos« Universität von Debrecen.
2. Szabadfalvi, I. 1960. *Die Ornamentik der ungarischen Schwarzkeramik.* Mitteilungen des Ethnographischen Institutes der »Kossuth Lajos« Universität von Debrecen.
3. Szepes, L. 1959. *Mohácsi fazekas és korsós mesterség.* Néprajzi Közlemények, Jahrg. IV. 4, S. 43.
4. Lázár, J. 1958. *Magyar népi »buchero« kerámia.* Építőanyag No. 4—5, S. 154.
5. Warta, V. 1892. *Az agyagipar.* S. 49.
6. Petrik, L. 1913. *Az agyagiparos.* S. 161.
7. Wiborgh 1888. *Versuche über Reduzierbarkeit der Eisenerze.* Stahl und Eisen, 1, S. 15—21.
8. Baukloh, W. und Hieber, G. 1936. *Der Einfluß verschiedener Metalle und Metalloxyde auf die Kohlenoxydspaltung.* Zeitschrift für anorganische und allgemeine Chemie. 4, S. 321—332.
9. Hubbard, D. W. und Rees, W. J. 1929. *The Dissociation of Carbon Monoxyde in Contact with Refractory Materials.* Transaction of the British Ceramic Society. 28, S. 277—309.
10. Duma, Gy. 1961. *Újabb vizsgálatok a kerámiai anyagokban történő szénkiválással kapcsolatban.* Építőanyag. 12, S. 442—453.
11. Baukloh, W. 1940. *Über zerstörende Wirkung von Kohlenoxyd und kohlenoxydhaltigen Gasen.* Die Chemische Fabrik. 6, S. 101—104.
12. Paukall, K. 1941. *Zerstörung feuerfester Materialien durch kohlenoxydhaltige Gase.* Berichte der Deutschen Keramischen Gesellschaft. 22, S. 430—443.
13. Hartmann, F. 1932. *Zerstörungserscheinungen an Hochofenschachtsteinen.* Stahl und Eisen. 44, S. 1061—1070.
14. Hilpert, S. und Dieckmann, T. 1915. *Zur Kenntnis der Eisencarbide und ihrer katalytischen Wirkung auf die Zersetzung des Kohlenoxyds.* — Berichte der Deutschen Chemischen Gesellschaft. II, S. 1281—1286.
15. Davis, W. R., Slawson, R. J. und Rigby, G. R. 1957. *CO Attack on Firebricks : The Physical State of the Deposited Carbon.* — Transaction of the British Ceramic Society. 2, S. 67.
16. Sokolov, J. A. 1913. *Über Reduzierbarkeit der Eisenerze.* — Stahl und Eisen. 47, S. 1947—1948.
17. Baukloh, W. und Spenzer, E. 1939. *Einfluß gasförmiger Beimengungen auf den Zerfall von Kohlenoxyd.* — Archiv für das Eisenhüttenwesen. 5, S. 223—226.
18. Shea, J. A. 1951. *Treatment of Bricks to Prevent Carbon Monoxyde Disintegration.* — Blast Furnace and Steel. III, S. 333—336.

19. ROBERTS, E. W. und VASILIOU, B. E. 1958. *Carbon Deposits from the Thermal Decomposition of Town Gas.* Transaction of the British Ceramic Society. 2, S. 102.
20. FRANKLIN, R. E. 1951. *Cristallite Growth in Graphitizing and non Graphitizing Carbons.* Proceedings of the Royal Society. No. 1096. 209. A., S. 196—218.
21. BAUKLOH, W. und EDWIN, B. 1942. *Der Einfluß von Temperatur und Druck auf den Kohlenoxydzerfall und der Treibwirkung des Kohlenstoffes.* Archiv für das Eisenhüttenwesen. 6, S. 197—200.
22. BAUKLOH, W. und JAEGER, E. 1939. *Eisenerz Zermürbung durch Kohlenoxyd.* Archiv für das Eisenhüttenwesen. 2, S. 65—67.
23. JOUON, E. 1907. *Gasverhältnisse bei der Holzverkohlung.* Stahl und Eisen. 27, 22. S. 771.
24. TOBLER, J. 1940. *Untersuchungen über die Holzverkohlung mit besonderer Berücksichtigung der Vorgänge im Holzgasgenerator.* — Bericht der Schweizerischen Gesellschaft für Studium der Motorbrennstoffe. 6.
25. KLASON, P., HEIDENSTAMM, G. und NORLIN, E. 1909. *Untersuchungen zur Holzverkohlung.* — Zeitschrift für Angewandte Chemie. 22, S. 1205—1214.
26. KLASON, P., HEIDENSTAM, G. und NORLIN, E. 1910. *Untersuchungen zur Holzverkohlung.* — Zeitschrift für Angewandte Chemie. 23, S. 1252—1257.
27. NIKITIN, N. I. 1955. *Chemie des Holzes* (Übers.). Budapest.
28. MEYER, H. 1928. *Die Reduktionsgeschwindigkeit von Eisenerzen in strömenden Gasen.* — Mitteilungen aus dem Kaiser Wilhelm Institut für Eisenfoschung. 10, S. 107—116.
29. BUKLOH, W. und SCHILLING, H. J. 1941. *Die Zerstörung feuerfester Baustoffe durch Kohlenoxyd und methanhaltige Gase.* Tonindustrie Zeitung. 64, 56. S. 406.
30. SCHUMANN, T. 1942. *Oberflächenverzierung in der antiken Töpferkunst.* Terra sigillata und griechische Schwarzmalerei. Berichte der Deutschen Keramischen Gesellschaft. 23, S. 408—426.
31. OBERLIES, F. und KÖPPEN, N. 1962. *Untersuchungen an griechischen Gefäßfragmenten aus verschiedenen Jahrhunderten v. Chr.* Berichte der Deutschen Keramischen Gesellschaft. 39, S. 19—31.
32. DUMA, GY. und GALGÓCZY, B. 1962. *Kerámiai anyagokban történő szénkiválás és -beépülés elméleti alapjai.* Mitteilungen des Forschungsinstitutes für Bergbauwesen. 2.
33. DUMA, GY. 1962. *Szénbeépüléssel készült mázatlan fekete kerámiák színének alakulása.* — Építőanyag. 12, S. 463.
34. Die mineralogischen Untersuchungen wurden von Dr. Endre Lengyel durchgeführt.
35. Die chemischen Analysen wurden von Béla Galgóczy durchgeführt.
36. Sämtliche in der Abhandlung veröffentlichten Aufnahmen stammen vom Verfasser; die von den Öfen veröffentlichten Zeichnungen sind Messungen des Verfassers.

VARIA

KAJ BIRKET-SMITH — ZUM 70. GEBURTSTAG

Am 20. Januar 1963 war KAJ BIRKET-SMITH 70 Jahre alt. Aus diesem Anlaß gedachten die Ethnologen in aller Welt mit Hochachtung des hervorragenden dänischen Wissenschaftlers, der viele Jahre seines arbeitsreichen Lebens im Nationalmuseum zu Kopenhagen verbracht hat.

KAJ BIRKET-SMITH hat sich vor allem mit der Erforschung der arktischen und subarktischen Kulturen große Verdienste erworben. Mit der Feldforschung begann er unter den Völkern Grönlands, Kanadas und Alaskas. Er war Mitglied der fünften dänischen Thule-Expedition (1921—1924) und studierte vor allem vom geographischen Blickpunkt aus eingehend die Kultur der Karibu-Eskimos östlich der Hudson-Bai. In diesem Zusammenhang gelang es ihm, die verschiedenen Phasen in der Kulturentwicklung Nordamerikas und Nordeurasiens zu erhellen. Sein Werk *The Caribou Eskimos* ist ein unentbehrlicher Wegweiser in der Forschung über die arktischen und subarktischen Kulturen. Seine Theorie über die Eisjagdkultur und Schneeschuhkultur ermöglicht es, in der Frage der Besiedlung und der Kulturphasen Nordeurasiens und Nordamerikas von den reellen wirtschaftlichen Grundlagen auszugehen und zugleich die technische Entwicklung in Betracht zu ziehen. Einen Meilenstein in der Geschichte der Ethnologie bedeutet die Feststellung KAJ BIRKET-SMITHS, daß die Eskimokultur nicht in den arktischen und subarktischen Küstenstrichen, sondern im Innern des nordamerikanischen Festlandes, u. zw. westlich der Hudson-Bai aufgekommen ist. Die alte Protoeskimokultur ist heute durch die Karibu-Eskimos vertreten, die sich in vieler Hinsicht durch die Elemente der Eisjagdkultur auszeichnen.

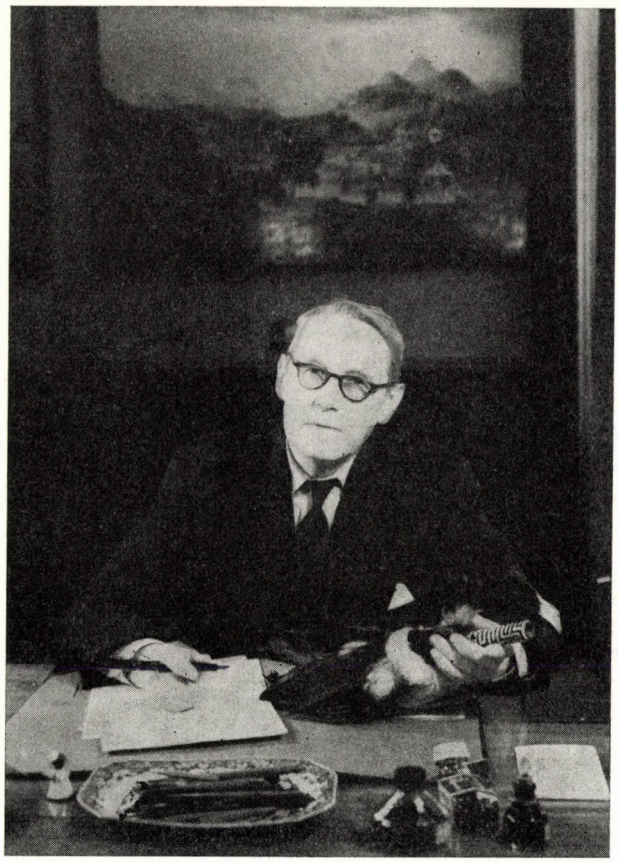
KAJ BIRKET-SMITH hat auch über die Chugach-Eskimos, über das Leben der den Athapasken angehörenden Eyak-Indianer (Alaska) sowie über die Völkerkunde Westgrönlands grundlegende Monographien verfaßt.

Seine Forschungen über die Eskimos hat der hervorragende dänische Wissenschaftler in seinem Werk *Eskimoerne* (Kopenhagen, 1927) zusammengefaßt, das später — mit neueren Forschungsergebnissen ergänzt — auch englisch, französisch, spanisch und deutsch erschienen ist. Sein wissenschaftliches Ansehen wuchs bedeutend mit seiner zusammenfassenden Arbeit über die menschlichen Rassen (*Vi Mennesker* Kopenhagen, 1940). Dieses Werk ist den Anthropologen und Ethnologen auch in schwedischer, deutscher, finnischer und portugiesischer Sprache zugänglich. Sein grundlegendes zusammenfassendes Werk über die Ethnologie (*Kulturens Veje.* Kopenhagen 1941—1942) erschien zuerst dänisch, wurde dann in mehrere Sprachen übersetzt, und erschien deutsch unter dem Titel *Geschichte der Kultur, eine allgemeine Ethnologie* (Zürich, 1946). Dieses Handbuch der allgemeinen Ethnologie verdient u. a. auch darum Beachtung, weil KAJ BIRKET-SMITH unzählige Elemente der europäischen Volkskulturen in Betracht zieht, und diese mit Hinblick auf die Entwicklungsgeschichte der Kultur wertet. Die ungarischen Ethnologen zählen dieses Werk von KAJ BIRKET-SMITH' auch darum zu den wichtigsten Handbüchern, weil der Verfasser mehreren ungarischen Kulturerscheinungen Beachtung schenkt, und die Werke von mehreren ungarischen Autoren anführt.

Zu erwähnen ist auch die von KAJ BIRKET-SMITH verfaßte Biographie KNUD RASMUSSENS (*Knud Rasmussens Saga* Kopenhagen, 1936), ein Werk, das den Humanismus RASMUSSENS und den des Verfassers gleicherweise bezeugt.

Im letzten Jahrzehnt wandte sich der Forscher der arktischen Gebiete dem heißen Süden zu. 1951 beteiligte er sich an der Galathea-Expedition und befaßte sich mit den ethnologischen Problemen der Rennel-Inseln, Melanesien und der Igorot, Philippinen (*The Rice Cultivation and Rice-Harvest Feast of the Bontoc Igorot.* Kopenhagen, 1952, *An Ethnological Sketch of Rennell Island. A Polynesian Outlier in Melanesia.* Kopenhagen, 1956). In seiner Arbeit über die Herkunft der Maiskultur erschließt KAJ BIRKET-SMITH neue Perspektiven

(*The Origin of Maize Cultivation*. Kopenhagen, 1943). An Hand ethnologischer, archäologischer, linguistischer und botanischer Belege verweist er darauf, daß das erste Anbauzentrum des Maises im Andengebiet, vermutlich in Kolumbien gelegen haben dürfte. In seinem Werk *Fjaerne Folk* (Kopenhagen, 1957; deutsch: *Ferne Völker*. Zürich, 1948) befaßt er sich mit verschiedenen Kulturtypen und untersucht die Wechselbeziehungen von Mensch, Kultur und Umwelt. Der in dieser Arbeit über die Tuareg verfaßte Abschnitt ist ein ebenso klassisches Kapitel der Ethnologie wie das Kulturbild über die Eskimos.



KAJ BIRKET-SMITH an seinem Schreibtisch

KAJ BIRKET-SMITH untersucht mit erhabenem Humanismus die Kultur der Naturvölker. Er trennt aber niemals die Kultur vom Menschen, von der Gesellschaft. Immer wieder betont er die historischen Belange, erkennt aber an, daß die Kultur auch von anderen Gesichtspunkten aus untersucht werden kann. In seiner *Geschichte der Kultur* hebt er hervor, daß »die Entwicklung das eigentliche Kernproblem der Kulturforschung« ist. Neben den historischen Belangen in der Kulturforschung vergißt aber KAJ BIRKET-SMITH auch die Funktionsuntersuchungen nicht. Seiner Meinung nach ergänzen sich die historischen und die funktionalen Forschungen ebenso wie die genetische und die strukturelle Sprachwissenschaft. Treffend bemerkt er über die Funktionalisten: »Durch ihre Werke klingt oft ein dichterischer Ton.« Sehr wichtig ist es für KAJ BIRKET-SMITH, daß die Kultur als organisches Ganzes betrachtet werde, das den Gesetzen des Lebens unterliegt. Er vergleicht die Kultur mit einem Märchenbaum und sagt: »Die Kultur ist wie ein Baum, ein märchenhafter Baum, wo jeder Zweig verschieden von seinem Nachbarn gestaltet ist, wo jede Blüte ihre eigene Farbe und ihren eigenen

Duft hat, jede Frucht ihre eigene Süße. Diese reiche Fülle ist naturhaft herangewachsen-Jede Kultur und jedes Volk hat seine Besonderheit; aber alle Zweige sind Sprossen vom selben Stamm und nähren sich von denselben Säften. Schneidet man die Zweige weg und trennt sie vom Stamm, so welken die Blüten.«

Jede Arbeit von KAJ BIRKET-SMITH beweist, daß er nicht nur mit den Formen, sondern auch mit der äußeren und inneren Struktur der verschiedenen Kulturen vertraut ist. Mit seinen prinzipiellen Feststellungen hebt er die Kulturforschung nicht selten in die Sphäre der Kulturphilosophie. Wenn er in seinem großangelegten zusammenfassenden Werk die Kultur des ganzen Erdkreises sichtet und ihre entwicklungsgeschichtlichen Grundlagen erschließt, so ist er dazu befähigt, weil er sich in den Gebieten der kalten Arktis wie in den Strichen der heißen Tropen, in der Gegenwart nur so wie in der Frühgeschichte mit gleicher Sicherheit bewegt. Zugleich strahlen seine Werke die schöpferische Kraft dänischen Geistes und dänischer Humanität aus.

KAJ BIRKET-SMITH ist die *aurora borealis* über dem Gebiet der Ethnologie, das Nordlicht, das nicht nur die nördlichen Striche erhellt, sondern zugleich auch ein Wegweiser ist auf allen Gebieten, wo Ethnologen arbeiten.

Die ungarischen Forscher der Kultur und der Volksüberlieferungen begrüßen KAJ BIRKET-SMITH anläßlich seines 70. Geburtstages hochachtungsvoll, und sie bezeugen mit Freude, daß seine Werke ihre Forschungen Tag für Tag auf einem weiten Gebiet in schöpferischer Weise fördern.[1]

BÉLA GUNDA

[1] Die Dänische Ethnographische Gesellschaft veröffentlicht in ihrer Zeitschrift *Folk* (Bd. 5) die bibliographischen Angaben der Werke von KAJ BIRKET-SMITH. Zugleich bringt die Zeitschrift mehrere Abhandlungen, die KAJ BIRKET-SMITHS völkerkundliche Tätigkeit würdigen.

DIE ETHNOGRAPHISCHE ERFORSCHUNG DES WEINBAUS ZWISCHEN SAALE UND ELBE

Im Verhältnis zu den bekannteren deutschen Weinbaugebieten — etwa des Moseltales oder der Rheinpfalz — ist die Rebfläche zwischen Saale und Elbe verschwindend klein. Auch der Ruf des hier gezogenen Gewächses will sich — oft in falscher Bescheidenheit — nicht mit den weithin berühmten großen Weinen an Rhein und Mosel, Nahe und Aar messen. So dürfte es auf den ersten Blick wenig lohnend erscheinen, sich eingehender gerade mit ihm und den Menschen zu befassen, die ihr Leben seinem Anbau und seiner Pflege widmen.

Beginnt man das Thema allerdings historisch auszuloten, so verändert sich das Bild ganz überraschend. Auf Grund von archivalischen Nachrichten beschreibt KIRCHHOFF den Weinbau zu Erfurt im 13. Jahrhundert mit folgenden begeisterten Worten: »Sieht es doch so aus, als lege sich fast ohne Lücke ein Kranz von Rebengrün um den äußersten Umring der Vorstädte, in diese selbst dringen noch die ‚Weingärten' hinein; ja nicht einmal vom äußersten Mauerring, der die Altstadt vom ‚Wipilde' abtrennt, lassen sie sich hemmen. Aus dem gartenreichen Brühl ziehen sie an den Muschelkalkhöhen des steileren linken Geraufers nach Hochheim hin, wo sich ihnen Hopfengärten zugesellen.«[1] Ähnliches weiß ELBRACHT von Arnstadt zu berichten.[2] Fügt man dazu, daß die Rebfläche der Stadt Erfurt im Jahre 1620 rund 1500 ha betrug[3] (dazu vergleichsweise: heutige Weinbaufläche im Rheingau: 1800 ha, am Mittelrhein: 1600 ha, an der Aar: 1000 ha)[4], daß in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mehr als die Hälfte der Arnstädter Bürger Weinberge bewirtschafteten[5] und daß TÖPFER in seiner Studie »*Zur Geschichte des Weinbaues und Weinverbrauchs in Thüringen*« (Sondershausen 1909) 432 Thüringer Orte benennen kann, deren Einwohner sich zu irgendeiner Zeit mit dem Weinbau befaßten,[6] so wird deutlich, daß im späten Mittelalter und auch noch zu Beginn der Neuzeit die Rebkultur ein wichtiger Zweig der Landwirtschaft Thüringens war.

Diese Feststellung gilt mit gewissen Einschränkungen auch für andere Bezirke des Territoriums zwischen Saale und Elbe. Zehn urkundliche Erwähnungen von sächsischen Weinbergen und -gärten aus dem 12. und 13. Jahrhundert kann TITTMANN beibringen.[7] Zahlreiche weitere Pflanzungen dieser Art belegt er im gleichen Zeitabschnitt in der Niederlausitz.[8] Für die nördlich daran grenzende ehemalige Mark Brandenburg weist schon ANTON die Zahl von 1184 Weinbergszehnten nach.[9] In der Oberlausitz ist der Weinbau seit dem 14. Jahrhundert zu belegen, und zwar um Bautzen. Eine nicht unbeträchtliche Menge von Flurnamen auch im Görlitzer, Kamenzer, Ruhlander und Hoyerswerdaer Lande lassen auf seine Verbreitung vor allem in der dem Oberlande nördlich vorgelagerten Ebene schließen.[10] Selbst am Harz pflegte man bereits im 12. Jahrhundert — hauptsächlich im Auftrage der Stifte und Klöster — eine nicht unbedeutende Weinkultur.[11]

[1] KIRCHHOFF, A.: *Erfurt im 13. Jahrhundert.* Berlin 1870, S. 25/26.

[2] ELBRACHT, K.: *Vom Weinbau in Arnstadt*, in: Thüringer Heimat Jg. 3 (1958) H. 3, Weimar, S. 158.

[3] THIEM, H.: *Der Weinbau in Thüringen*, S. 47 in: Thüringer Jahrbuch. 27. Jg. d. »Thüringer Kalender«, Leipzig 1928. (REGEL, F.: *Thüringen*, gibt S. 17 eine etwas kleinere Fläche von ca. 5000 preuß. Morgen an).

[4] KRÄMER-BADONI, R.: *Das kleine Buch vom Wein*, Gütersloh 1960, S. 82.

[5] ELBRACHT, K.: op. cit. S. 161 u. Anm. 8.

[6] Ebenda S. 17—70; die Zahl der Weinbauorte betrug nach THIEM (op. cit. S. 47) 1923 in Rheinpreußen und der Pfalz 272, in Franken 202, in Württemberg 346, in Baden 340 und in Hessen 197.

[7] TITTMANN, F. W.: *Geschichte Heinrich des Erlauchten*, Dresden u. Leipzig 1845, S. 57/58.

[8] ebenda.

[9] *Geschichte der deutschen Landwirtschaft*, Görlitz 1800, Bd. 2 S. 274, Bd. 3 S. 296.

[10] BURGER, P.: *Weinbau im alten Bautzen*, in: Bautzener Geschichtshefte I (1921), H. 4. S. 50.

[11] GROTE, J.: *Beiträge zur Geschichte des Weinbaues am Harz*, in: Zeitschrift des Harz-Vereins f. Geschichte und Alterthumskunde Wernigerode, Jg. 2 (1869), H. 2. S. 199.

Breite Bezirke Mittel- und Norddeutschlands versorgten sich also in der näheren oder ferneren Vergangenheit vorwiegend aus eigenem Weinwuchs. Freilich ist außer den beschränkten Anbauflächen im Elbtal, in Thüringen und um Grünberg (Zielona gora) nichts von diesem Areal erhalten geblieben. Doch hat der ganze Fragenkreis um das Entstehen, die Entfaltung und das Versiegen gerade dieses Weinbaues eine Reihe von Arbeiten angeregt. Die wichtigsten davon seien kurz charakterisiert.

In seinem dreibändigen, 1892—1896 erschienenen geographischen Handbuch über Thüringen widmet REGEL der ehemaligen und der noch lebendigen Rebkultur eine »annähernde Skizze« (S. 15 ff.). Er stellt die ihm zugänglichen Belege aus der Literatur zusammen und ergänzt sie durch im Terrain selbst gesammeltes Material. Wesentlich ausführlicher behandelt TÖPFER das gleiche Thema. Sein umfangreicher, bereits genannter Beitrag ist die Grundlage vieler späterer Studien geworden, die sich aus dem Fundus der in diesem Werk enthaltenen historischen Fakten bedienen, es gelegentlich auch einfach ausschreiben.[12] Auch T. hat sich bei der Abfassung seines Buches an gedruckte Quellen gehalten. Er schildert einleitend die Anfänge des Thüringer Weinbaus,[13] geht auf die Rolle ein, die Geistlichkeit und Adel dabei spielten und wendet sich dann in einer recht sorgfältigen Untersuchung der Ausdehnung der Rebkultur in dieser Landschaft bis zum Ende des 16. Jahrhunderts sowie ihrem Niedergang zu.[14] Neben dem historischen Ablauf der Ereignisse fesselt ihn auch der brauchtümliche, künstlerische und ergologische Aspekt seines Forschungsgegenstandes.[15] Allerdings behandelt er diese Fragen meist sehr summarisch. Seine Aufmerksamkeit, und hier liegt auch sein Verdienst, gilt der Aufdeckung historischer Fakten. — Nach der Seite der Wirtschaftsgeographie, der Wirtschafts- und Sozialgeschichte — speziell für das 19. Jahrhundert — hat SUSANNE BOIE in ihrer 1922 in Jena vorgelegten Dissertation »*Der Weinbau in Thüringen*« das Thema erweitert und ergänzt. Einen über Töpfer hinausgehenden Vorstoß in den Problemkreis unternahm auch THIEM mit seiner Abhandlung »*Der Weinbau in Thüringen*« (Leipzig 1928). Ihm geht es in erster Linie darum, ob und in welchem Maße ein Wiederaufbau der in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts durch Schädlingsbefall (Phylloxera, Vidium, Peronospora) total ruinierten Rebkulturen möglich sei. Dabei zieht er an Hand von phänologischen, faunistischen und Qualitätsbeobachtungen recht aufschlußreiche Vergleiche zwischen dem einheimischen und dem west- und südwestdeutschen Weinbau, die durchaus günstig für den Thüringer ausfallen: er kann sich in Voraussetzungen und Ergebnissen mit dem benachbarten Franken messen. Diesen Befund bestätigt die in den letzten Jahren (Berlin 1953) von KNIPPEL veröffentlichte Untersuchung »*Der mitteldeutsche Weinbau*«.[16]

Der Rebkultur des Elbtals und seiner Nachbarlandschaften sind schon im 17., vor allem aber im 18. und 19. Jahrhundert eine beachtliche Zahl recht umfangreicher Monographien gewidmet worden, deren Akzent auf der Anleitung zu sachgemäßer Weinbergs- und Kellerwirtschaft und zur qualitativen Verbesserung dieser Arbeiten liegt. Charakteristische Vertreter dieser belehrenden Richtung sind ERNST ABRAHAM DEHN-ROTHFELSER,[17] JOHANN PAUL KNOHLL,[18] JULIUS BERNHARD v. ROHR,[19] HEINRICH AUGUST OSSENFELDER,[20] HEINRICH AUGUST FISCHER,[21] JOHANN ADAM LIEBEZEIT,[22] ABRAHAM HEYNEMANN[23] und FRIEDRICH AUGUST HORNN.[24] Auch J. M. FLEISCHMANN, der Begründer der sächsischen Weinbaugesellschaft und Initiator der »*Beiträge zur Beförderung des deutschen Weinbaues*« gehört in ihre Reihe. Das historisch-beschreibende Moment kommt bei diesen oft sehr umfangreichen Studien etwas kurz. Immerhin enthalten sie auch in dieser Richtung wertvolle Angaben. Ihre Darstellung der im Berg und Keller üblichen Arbeitsvorgänge und des Gerätebestandes kann, ihrer Tendenz entsprechend, ein treues Abbild der Wirklichkeit nur dann vermitteln, wenn der jeweilige Autor aus der Erfahrung des eigenen Schaffens spricht. Recht informativ

[12] so KUNZE, F.: *Zur Geschichte des Weinbaues in Thüringen*, in: Thüringen. Eine Monatsschrift für alte und neue Kultur. Jg. 4 (1928), H. 5, S. 86—94.

[13] op. cit. S. 5 ff.

[14] op. cit. S. 17 ff.

[15] op. cit. S. 74 ff. (Weinfeste und -heilige), S. 96 f. (Weinspenden) S. 104 ff. (Gefäße), S. 70 ff. (Weinbergsarbeit), S. 77 Kelterung).

[16] In: *Querschnitt durch den neuen Gartenbau*, Bd. 2, 97—110.

[17] *Ein schön Weinbauw-Buch* . . ., Leipzig 1629.

[18] *Klein Vinicultur-Büchlein* . . ., Dresden 1667 (erschien 1711 unter dem Titel »Kurtze Beschreibung und Unterricht des Weinbaues . . . nebst einem offenhertzigen Wein-Arzt«).

[19] *Vollständiges Haußwirtschaffts-Buch* . . ., Leipzig 1722; Viticultura Germaniae Oeconomica . . ., Leipzig 1730 (das letztere Werk ist eine durch v. Rohr kommentierte Neuauflage des Dehn-Rothfelser).

[20] *Vom Weinbaue in den Chursächsischen Landen*, Dresden 1771.

[21] *Oeconomische Abhandlung von gründlich bessern und einträglichern Weinbergsbau* . . ., Dresden und Leipzig 1765 (F. verwertet — S. 37 bis 75 — das Werk des Dresdners AUGUST HAUPTMANN »Insignes aliquot viticulturae errores . . .« Nürnberg 1642).

[22] *Der Meißnische Weinbau* . . ., Meißen 1798.

[23] *Des edlen Weinstocks an den Elbstrohm Anbau* . . ., Meißen 1685.

[24] *Kurze Übersicht vom Wein-Baue, und der Kellerey-Wirthschaft, besonders in Sachsen* . . ., Dresden 1801.

sind die sprachlichen Belege, so die ortsüblichen Termini für die Hacken, Schaufeln, die Einzelteile der Presse, die Fässer, Bütten, Bottiche und anderes mehr.

Eine Zusammenfassung aller geschichtlichen Daten zum sächsischen Weinbau in chronologischer Reihenfolge unternahm erstmalig HEINRICH V. CARLOWITZ.[25] Der Wert dieser Untersuchung liegt in der möglichst umfassenden Darbietung aller seinerzeit zum Thema greifbaren Quellen. Nähere Aufschlüsse von ethnographischer Bedeutung vermittelt sie nicht. Immerhin muß die allgemeine Teilnahme an seinen Forschungsergebnissen so anregend gewesen sein, daß er schon nach kurzer Zeit einen Plagiator fand.[26] Im wesentlichen auf dem CARLOWITZschen Material fußt auch die Abhandlung CARL V. WEBERS »*Geschichte des Weinbaus in Sachsen*«, die im Archiv für sächsische Geschichte erschien.[27] Ein verdünnter Aufguß dieser Studie wiederum ist der Artikel G. ÖRTELS »*Zur Geschichte des Weinbaus in Sachsen*«.[28] In neuerer Zeit hat MARTIN FIEDLER den Stoffbereich in seiner Dissertation »*Der landesherrliche Weinbau in Sachsen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum 19. Jahrhundert*«[29] unter spezifischen, etwas entfernt von einer volkskundlichen Fragestellung liegenden Gesichtspunkten erörtert.

Neben diesen ganz Thüringen bzw. Sachsen und gelegentlich auch noch die Nachbarlandschaften umfassenden Monographien unseres Fragenbereiches[30] existieren noch eine Reihe mitunter gründlicher und informativer Studien, die den Weinbau kleinerer Territorien oder einzelner Gemeinden im zur Besprechung stehenden Bereich unter verschiedenen Gesichtspunkten behandeln. Zur ersten Gruppe gehören LÖBES »*Beitrag zur Geschichte des Weinbaus in unserem Westkreise vor der Mitte des 16. Jahrhunderts*«[31] (gemeint ist der sich etwa zwischen Eisenberg und Kahla erstreckende westliche Teil des ehemaligen Herzogtums Altenburg) und LUISE GERBINGS Studie »*Über den früheren Weinbau im Gothaischen Land*«,[32] die auf einer gründlichen Auswertung des von der gleichen Autorin verfaßten Werkes über die Flur- und Forstortsnamen des damaligen Herzogtums Gotha[33] beruht. Weiter wären hier zu nennen zwei Zusammenstellungen aus dem 18. bzw. 19. Jahrhundert, die einen recht guten zeitgenössischen Überblick über die Weinlandschaft des Elbtales vermitteln: der in den »Dresdner gelehrten Anzeigen« publizierte Bericht »*Vom Weinbau und Weingebürgen in Sachsen*«[34] sowie EWALD DIETRICHS detaillierte Information »Der Weinbau in Sachsen«[35]. Weiter nach Norden greift PAUL SCHWARZ aus, der den »*Weinbau in der Mark Brandenburg in Vergangenheit und Gegenwart*« schildert.[36] Die besondere Bedeutung aller dieser Beschreibungen liegt in dem Beitrag, den sie zur historischen Geographie des Weinbaus innerhalb eines begrenzten Terri-

[25] *Versuch einer Culturgeschichte des Weinbaues von der Urzeit bis auf unsere Zeiten, mit besonderer Beziehung auf das Königreich Sachsen*, Leipzig 1846.

[26] HOFMANN, KARL JULIUS: *Gedrängte Darstellung der Culturgeschichte, Chronologie und Statistik des Weinbaues im Königreiche Sachsen . . .*, Meißen 1851 (2. Aufl. 1857).

[27] Bd. 10 (1872) S. 1—38.

[28] *Beiträge zur Volks- und Landeskunde des Königreiches Sachsen*, Leipzig 1890.

[29] Phil. Diss. Leipzig 1921 (Masch. Schrift).

[30] Als weitere thematische Darstellungen wären etwa zu nennen:

ALBANUS, *Weinbau im Thüringer Land*, in: Aus der Heimat, H. 3 (1933) S. 9—43.

BÄRWINKEL,: *Zur Geschichte des Weinbaus in Thüringen*, in: Heimatblätter, Gera Jg. 18 (1931) S. 5 f.

BREDOW, V.: *Der Weinbau im Königreiche Sachsen in seiner vormaligen und jetzigen Beschaffenheit*, in: Landwirtschaftliche Zeitschrift Jg. 1, (1845) S. 169—175.

ENDLER, A.: *Der Weinbau im Königreich Sachsen*, in: Bunte Bilder aus dem Sachsenlande, Bd. 2 (1895) S. 214—218.

GEBHARD, M. F.: *Wein an Saale und Unstrut*, in: Land der Burgen. Naumburg/S., Jg. 4 (1942), Okt. S. 16 f.

H.: *Geschichte des Weinhandels in Sachsen*, in: Landwirtschaftliche Zeitschrift. Jg. 1 (1845) S. 133—135.

HOFFMANN, P.: *Vom Saale-Unstrutweinbau*, in: Land der Burgen, Naumburg/S., Jg. 1 (1939) H. 2 S. 24 f.

LILIE, MORITZ: *Zur Geschichte des sächsischen Weinbaues*, in: Wiss. Beilage d. Leipziger Zeitung 1895 No. 26 S. 101 f., 104.

LÜBBEN-FREYBURG (Unstrut): *Geschichtliche Entwicklung und Stand des Weinbaus im Saale- und Unstrutgebiet*, Halle/S. o. J. (1926).

NEUSS: *Der Weinbau an Saale und Unstrut und sein Einfluß auf das Landschaftsbild*, in: Von Domen, Mühlen und goldenen Reitern. Dresden (1955) S. 177—186.

PFEIFFER, C.: *Sächsischer Weinbau*, in: Festschrift Flora, Dresden 1926 S. 140—150.

QUEHL: *Weinbau und Weinlese im Saale- und Unstruttal in früherer Zeit*, in: Die Scheuer, Querfurt Jg. 3 (1926), 4. Folge S. 46 f.

REINDL, J.: *Die Weininseln Nord- und Mitteldeutschlands*, in: Mitt. d. Geographischen Gesellschaft in München. München, Bd. I, 1 (1904), S. 69—160.

SCHÖPPE, KARL: *Kursächsische Weinbergsordnungen von 1588 und 1627*, in: Neue Mitt. aus d. Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen 24 (1910) S. 103—111.

KRETSCHMER, E. P.: *Vom Weinbau in Geras Umgebung, seiner Ernte, seiner Geschichte*, in: Heimatblätter, Gera Jg. 23 (1936) S. 31 f., 34f., 38f.

VOIGT, OSW.: *Der Weinbau in Sachsen*, in: Leipziger Tageblatt 1897 Nr. 544 S. 7823 f., Nr. 566 S. 8003.

[31] in: Mitteilungen des Vereins für Geschichts- und Alterthumskunde zu Kahla und Roda, Bd. II, Kahla 1884, S. 431—440.

[32] in: Heimatblätter. Aus den coburg-gothaischen Landen, Heft 5 Gotha 1907 S. 54—58.

[33] Jena 1910.

[34] Jg. 1752, Sp. 201—208.

[35] in: Sachsenzeitung II (1831) S. 981—983, 990—992, 997—999, 1005—1007, 1013—1015.

[36] Berlin 1896.

toriums leisten. — Die zweite Gruppe der Einzeldarstellungen ist zahlenmäßig recht umfangreich, aber von sehr unterschiedlicher Qualität. Meist findet man sie im heimatkundlichen Schrifttum.[37] Markante Beispiele dieser Kategorie von wissenschaftlichem Wert sind die Arbeit ELBRACHTS »*Vom Weinbau in Arnstadt*,[38] die Abhandlung DEUBLERS »*Der Weinbau in Rudolstadt und seiner weiteren Umgebung*«[39] und die »*Aus dem Leben der Winzer und Bauern*«[40] betitelte Untersuchung REUTERS über die Rebkultur in der Lößnitz (Elbtal). Diese Autoren haben das Stoffgebiet vom Historischen her gefaßt und zur Erhellung der einzelnen Fragen neben der Literatur in reichem Maße Archivalien herangezogen. So konnten sie dem bisher Bekannten wesentlich Neues hinzufügen. Neben einem durch viele aufschlußreiche Einzelheiten vertieften Abriß der geschichtlichen Entwicklung, den die örtlichen Rebkulturen erlebten, bieten die Verf. auch volkskundlich wichtige Nachrichten. — Dasselbe, im Vergleich zu den meisten älteren Studien höhere Niveau hat auch die Dissertation FALKS »*Der Jenaer Weinbau*«.[41] Der Untertitel »Untersuchungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte einer thüringischen Weinbaustadt mit besonderer Berücksichtigung des 15. bis 17. Jahrhunderts« markiert seine Blickrichtung, umfaßt aber bei weitem nicht die Breite seiner Detailerhebung. Hier fällt auch für die Ethnographie vieles ab. Die Darlegung fußt auf einer gründlichen Auswertung allen zum Thema in Beziehung stehenden Schrifttums und der Archivalien.

Welche historisch-volkskundlichen Aspekte zum Weinbau eröffnen uns diese Abhandlungen? Sie enthalten — das wurde schon bei der Charakterisierung dieser Werke deutlich — überwiegend Ausführungen zur Geschichte der Rebkultur. Es sei erlaubt, diese Entwicklung hier kurz zu umreißen.

Ihre Anfänge liegen im Dunkeln. Es ist nicht ganz unmöglich, daß die ehedem zwischen Elbe und Saale ansässigen slawischen Stämme sich gelegentlich mit der Pflege der Rebe befaßt haben. Der Beweis dafür fehlt vorläufig. Er könnte wohl nur durch Bodenfunde erbracht werden. Elbracht scheint es »ziemlich sicher«, daß der thüringische Weinbau von fränkischen Grundherren eingeführt worden ist. Er hält es im Falle Arnstadt für möglich, daß der hier begüterte Herzog Heden von seinem elterlichen Erbe Hammelburg (an der fränkischen Saale, wo schon im Jahre 777 Weinberge erwähnt werden), die Rebkultur mitgebracht habe.[42] Allerdings würden dann die Urkunden um Jahrhunderte nachhinken, denn Weinpflanzungen werden um Arnstadt erst 1241 bzw. 1266 erwähnt. Dabei gibt es für Thüringen wesentlich ältere diesbezügliche schriftliche Nachweise. So verlieh Karl der Große im Jahre 786 dem Kloster Hersfeld die Villa Dorndorf an der Werra mit allem Zubehör — auch

[37] Neben den im Text erwähnten sind vorzugsweise zu nennen: *Bedeutung und Verbreitung des Weinbaues am Harz*, in: Ztschr. d. Harz-Vereins f. Geschichte und Altertumskunde Bd. 3 (1870) S. 726—731.

BODEN, F.: *Einige Zahlen aus dem Lausitzer Weinbau*, in: Heimat, Beil. d. neuen Görlitzer Anzeigers, Jg. 1930 S. 63 f.

FRANKE, E.: *Vom Weinbau in Rudolstadt und Umgebung in früherer Zeit*, in: Schwarzburgbote 1926, Nr. 32.

GROTE, J.: *Beiträge zur Geschichte des Weinbaues am Harz*, in: Ztschr. d. Harzvereins Bd. 2 (1869) H. 2 S. 199—200.

HEIDUSCHKA, ALFRED u. CONSTANTIN PYRIKI: *Die Weine des sächsischen Elbtales*, Dresden u. Leipzig 1928.

HERING: *Vom Weinbau in der Oberlausitz*, in: Neue Lausitzische Monatschrift 1805, Bd. 2 S. 75—93, 220—222.

HERRMANN, K.: *Einige Nachrichten über den Erfurter Weinbau*, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 1876, H. 7, S. 79 f.

HOFFMANN, M.: *Der Saalfelder Stiftsweinberg zu Blankenburg*, in: Schwarzburgbote 1926, Nr. 13.

HOFFMANN, M.: *Der Amtsweinberg in Köditz im 15. Jahrhundert*, in: Saalfische 28 (1925).

HUSCHER, RUDOLF u. OTTO W. WULLE: *Die Trauben reifen in der Lößnitz*. Winzerwerk und Weinkultur. Radebeul. 1952.

HUSCHER, RUDOLF: *Zur Geschichte des Lößnitzer Weinbaues*, in: Natur und Heimat Jg. 2 (1953) S. 262—265.

KNIPPEL, K.: *Weinbau im Kösener Saaletal*, in: Bad Kösen. Ein Heimatbuch. Naumburg/S., S. 92—114.

KNOTHE, H.: *(Zur Geschichte des Weinbaus in der Oberlausitz)* in: Archiv f. d. Sächsische Geschichte Bd. XI. (1873) S. 196—201.

KOERNER, F.: *Eine neue Fragestellung zum Weinbau um Jena*, in: Wiss. Ztschr. d. Friedrich-Schiller-Universität Jena. Jg. 3 (1953/54), math.-nat. Reihe H. 1, S. 143—145.

KRETSCHMER, E. P.: *Vom Weinbau in Geras Umgebung, seiner Ernte, seiner Geschichte*, in: Heimatblätter, Gera Jg. 23 (1936) S. 31 f., 34 f., 38 f.

KRÜMMLING, OTTO: *Der Seeburger Weinbau im 16. Jahrhundert*, in: Mein Mansfelder Land Jg. 8 (1933) H. 35/36.

MEYER, H.: *Vom Weinbau um Saalfeld in früherer Zeit*, in: Kulturspiegel der Kreise Saalfeld und Pößneck, März 1955, S. 2—4.

SCHUBERT, G. W.: *Der Weinbau in der Parochie Kötzschenbroda*, Dresden 1862.

STROMBECK, HILMAR v.: *Einige Bemerkungen über den Weinbau im nördlichen Deutschland*, in: Ztschr. d. Harz-Vereins, Bd. 3 (1870) S. 361—370.

THRÄNHART, A.: *Der Weinbau bei Naumburg an der Saale*. Naumburg/S. 1845.

Z.: *Nachricht von dem gegenwärtigen Zustande des Weinbaues im Gubenschen Kreise*, in: Lausitzisches Wochenblatt 1890 S. 57—59, 65—67.

ZAUNICK, RUDOLPH: *Vom Meißner Weinbau*, in: Mitt. d. Landesvereines d. Sächsischen Heimatschutz Jg. (1929) S. 325—331.

ZIRKLER, ALBERT: *Eingefangener Sonnenschein*. Von der Winzer Arbeit und Sprache, in: Sächsische Heimatblätter Jg. 5 (1959) S. 581—589.

ders.: *Flüssiger Sonnenschein*. Von der Sprache und Arbeit der Küfer, in: Sächs. Heimatblätter Jg. 6 (1960) S. 401—409.

[38] s. Anm. 2, S. 158—165.

[39] in: Rudolstädter Heimathefte Jg. 5 (1959) S. 188—198, 209—220, 275—280, 299—306, 335—340.

[40] *Radebeul*. Monographien zur Geschichte der Stadt, Heft 10.

[41] Phil. Diss. Jena 1955 (Masch. schrift).

[42] ELBRACHT, K.: op. cit. S. 158/9.

Weinberge werden angeführt.[43] In einem Tauschvertrage von 973 zwischen Adalbert, dem Erzbischof von Magdeburg, und Werinhar, dem Abt von Fulda, werden eine Reihe von in Westthüringen gelegenen Weinbergen genannt.[44] An der mittleren Unstrut liegen mehrere Orte (u. a. Wiehe, Hechendorf, Wohlmirstedt, Allerstedt), die Otto III. 998 dem Kloster Memleben mit allem beweglichen und unbeweglichen Zubehör, auch mit Feldern und Weinbergen, schenkte.[45] 1066 werden erstmalig Rebpflanzungen im Pleißengau,[46] 1071 bzw. 1074 bei Saalfeld,[47] um 1075 in Tieftal bei Erfurt[48] erwähnt. Die letztgenannte Stadt, später ein Zentrum des Weinbaus, kann urkundliche Belege für diese Art der Bodenkultur erst aus dem 12. Jahrhundert beibringen.[49] Zur gleichen Zeit (1153 bei Pforte und 1185 am Jenzig bei Jena) wird die Rebe nachweisbar an der mittleren Saale heimisch.[50]

Die Zisterzienser zu Pforte — das Kloster wurde 1140 von Walkenried aus gegründet — nahmen wesentlichen Anteil an der Ausbreitung des Weinbaus in Thüringen. 1209 bereits verfügten sie über acht eigene Weinberge an Saale, Unstrut und Ilm.[51] Diese Zahl stieg bis 1540 auf 58 an.[52] Dabei ist der Erfolg der Mönche von Pforte nur ein Beispiel für die organisatorische Kraft und die Rührigkeit ihres Ordens.[53] Davon kündet unter anderem die bis ins 15. Jahrhundert stetig zunehmende Bodenfläche, die durch ihn dem Weinwuchs gewonnen wurde.

Auch an der Elbe dürften die klösterlichen Landwirtschaften einen gewichtigen Anstoß für den Ausbau der Rebkultur gegeben haben. Erste Belege für den Meißnischen Weinbau stammen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts.[54] 1162 wird Altzella bei Nossen gegründet, 13 Jahre darauf beziehen es die Zisterzienser. Diese Mönche richteten 1218 in Zadel (bei Meißen) — rechtselbisch — einen Weinberg ein.[55] In kirchlichem Besitz sind auch die 1266 beurkundeten linkselbischen Pflanzungen bei Oberwartha und Cossebaude sowie der Weinberg »Zu Koschebrode« (Kötzschenbroda), aus dessen Erträgen Bischof Withego I. 1271 dem Kloster Sitzenroda ein Faß des edlen Rebensaftes schickt.[56] In den Fluren der genannten Orte lebt die Weinkultur noch heute oder ist erst in jüngerer Vergangenheit erloschen.

Neben den geistlichen Grundherren tritt der weltliche. Viele sächsische und thüringische Adelsgeschlechter, voran die Landgrafen, Herzöge und Kurfürsten, sind mit Rebland begütert, empfangen es als Lehen oder übereignen es der Kirche.[57] Weiter erscheinen bald Bürger als Besitzer städtischer und dörflicher Weinbergslagen.[58] Sehr frühe Nachrichten dafür liegen in der Niederlausitz vor. Bereits um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert wandelten die Gubener Bürger ihre Gemeindeweiden in Wein- und Hopfengärten um.[59] Auch der Landmann bleibt, soweit ihm die Grundherrschaft dazu Gelegenheit läßt, als guter Winzer nicht zurück. So wird uns berichtet, daß 1548 mancher Schwarzaer Bauer über 36 hl Wein im Keller gehabt habe,[60] und am 20. Oktober 1642 meldet der Amtsschösser Prasser dem Kurfürsten in Dresden, daß die Landleute im Elbtal wegen der marodierenden kaiserlichen Kriegsvölker »ihre Weine bey Tag und Nacht heimlich« lesen müßten.[61] Wegen dieser Bauern übrigens reichten die Weinbergbesitzer zu Dresden und Meißen bei ihren übergeordneten Amtsstellen einen Schriftsatz ein, in dem sie sich darüber beschweren, daß jene »auf Niederungen und sonst tragbar gewesenen Feldflächen Weinberge angelegt hätten, welche zwar viel Most, aber bei mangelnder Bonität nur sauern Wein lieferten und den allgemeinen Credit des Landweins gefährdeten«.[62]

[43] Dobenecker, O.: *Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae* (500—1266). Jena 1896, Bd. I, 55; Falk, op. cit. S. 3/4.

[44] Töpfer: op. cit. S. 8.

[45] ebenda; Falk: op. cit. S. 4; Töpfer setzt fälschlicherweise Uolmersteti = Wolmirstedt (bei Magdeburg).

[46] Falk: op. cit. S. 4.

[47] Deubler: op. cit. S. 196, 335; Falk, loc. cit.; Dobenecker I, 893 und 912.

[48] Falk: loc. cit.; Dobenecker I, 910.

[49] Falk: loc. cit.

[50] Falk: loc. cit.

[51] Falk: op. cit. S. 11; Dobenecker II, 1437.

[52] Töpfer: op. cit. S. 12.

[53] nach Töpfer: op. cit. S. 12 f. u. a. Eisenberg, Ichtershausen (besonders in der Flur Arnstadt begütert), Georgenthal, Stadtilm (bis 1275 Saalfeld), Reinhardsbrunn.

[54] v. Carlowitz: op. cit. S. 84/85.

[55] Reuter: op. cit. S. 3.

[56] ebenda

[57] Töpfer: op. cit. S. 14 ff.; Elbracht: op. cit. S. 159; Deubler: op. cit. S. 209/10; Engelhardt, K. A. *Geschichte der Kur- und Herzoglich sächsischen Lande*, Bd. 2 (Dresden 1803) S. 124/5; Kretschmer: op. cit. S. 32, 35; Gerbing, L.: op. cit. (1907) S. 55 ff.; v. Weber: op. cit. S. 3; v. Carlowitz: op. cit. S. 85/86.

[58] Deubler: op. cit. S. 209 (1404); v. Carlowitz: op. cit. S. 157/158; Bruger: op. cit. S. 50/51.

[59] v. Carlowitz: op. cit. S. 89/90.

[60] Deubler; op. cit. S. 215.

[61] v. Carlowitz: op. cit. S. 157/158.

[62] ebenda S. 111, 161.

Alle diese Angaben belegen, daß die Ökonomie des Gebietes zwischen Elbe und Saale bis ins 15. und noch im 16. Jahrhundert zu einem nicht geringen Teil aus der Rebkultur lebte. Die großen Weinbaugebiete lagen zu dieser Zeit in Thüringen zwischen Eisenach und Gotha, im Erfurter Raum, um Arnstadt, bei Ebeleben und Sondershausen, am Kyffhäuser, im Mündungsbereich der Unstrut und von da aus saaleaufwärts bis Kaulsdorf (südlich von Saalfeld).[63] Die Rebenhänge des Elbtales erstreckten sich, zum Teil beiderseits des Stromes, von Wehlen und Posta oberhalb Pirnas bis nördlich der Stadt Meißen.[64] Außer diesem dicht bebauten Areal finden sich zahlreiche Nester der Weinkultur verstreut im übrigen sächsischen Flachland, in der Ober- und Niederlausitz (vor allem Guben und seine weitere Umgebung), im ehemaligen sächsischen Kurkreis (um Belzig, Wittenberg, Jessen, Schweinitz) und nördlich davon in Brandenburg und dem Harzvorland.

Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allerdings ist ein sich immer rascher vollziehender Rückgang zu beobachten. Seine Ursachen sind im Zusammenwirken verschiedener klimatischer, wirtschaftlicher und sozialer Faktoren zu suchen:[65] ein beträchtlicher Abfall der Jahresdurchschnittstemperatur, das Steigen der Getreidepreise, die Verbesserung der Handelsverbindungen und eine Zunahme der Bevölkerung, also Prozesse, die sich z. T. gegenseitiger Abhängigkeit vollzogen, dürften dazu geführt haben, daß die Brotfrüchte — in einzelnen Landstrichen Thüringens auch der Waid[66] — der Rebe die Anbauflächen mit Erfolg streitig machten. Dieser Abstieg vollzog sich unaufhaltsam. Die Kriegsverwüstungen trugen dazu bei, ihn zu beschleunigen. 1863, also noch vor dem entscheidenden Einbruch der gefährlichsten Rebschädlinge, betrug das Weinbauareal aller thüringischen Kleinstaaten noch rund 223 ha oder 0,03% der landwirtschaftlich genutzten Böden.[67]. In anderen Gebieten, besonders um Naumburg, mag die Lage etwas günstiger gewesen sein.[68] Seit dem letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts aber überstürzten sich die Katastrophen. Echter und falscher Mehltau und vor allem die Reblaus vernichteten nahezu alle Bestände. Fast schien es zeitweise, als ob der Weinbau zwischen Elbe und Saale im Kern zerstört sei. Seit 1900 gelang es, durch Pfropfung der europäischen Edelsorten auf reblausbeständige amerikanische Wildreben der schlimmsten Gefahr Herr zu werden. Der Staat nahm sich der Wiederaufrebung der verödeten Weinbaugebiete an.[69] Seit 1920 ist eine Zunahme der Anbauflächen zu beobachten. Die Rebfläche in der DDR betrug 1960 256 ha.[70]

Soweit der geschichtliche Ablauf. Jeder der einleitend aufgeführten Autoren hat sich bemüht, ihn durch neue wertvolle Einzelheiten zu ergänzen. Den volkskundlichen Fakten, so zahlreich sie mitunter auch auftreten mögen, ist leider dabei meistens nur die Aufgabe zugefallen, dem Bilde der Entwicklung Kolorit zu verleihen, es durch Angaben über Arbeitsgerät und -vorgänge, soziale Situationen, über Brauch und Glauben zu beleben. Die Aussagekraft dieses Materials aber dürfte zu mehr reichen. Das geht schon aus einer Reihe von Passagen in jüngeren, stark auf Archivalien basierenden Abhandlungen (Falk, Reuter, Deubler, Elbracht) hervor. Mit ihrem Bestreben, beim Studium der historischen Prozesse auch den Häcker, den Weinbauern und seine Arbeit zu berücksichtigen, nähern sie sich bereits der von uns vertretenen volkskundlichen Forschungsrichtung, die sich auf ein geschichtlich fundiertes Erfassen des Lebens der werktätigen Klassen und Schichten orientiert, wie es sich in der materiellen Kultur, im sozialen Sein und im Denken manifestiert.

Selbstverständlich sind solche Fragestellungen nur durch eine Kombination von Erhebungen im Terrain und in Museen — Sachgut und Bildbelege — mit den Archiv- und Literaturstudien ausreichend zu beantworten. Das Zusammenspiel dieser Methoden versetzt uns in die Lage, die volkskundliche Substanz überhaupt erst einmal ernsthaft zu erfassen und sie aus der Peripherie in das Zentrum der Betrachtung zu rücken. Eine solche systematische volkskundliche Erforschung des Weinbaus im Elbe-Saale-Gebiet wird nach folgendem Plane vor sich gehen:

Den Beginn der Arbeit soll eine allgemein orientierende Darstellung der heutigen Situation unserer Rebkulturen bilden. Daran schließt sich — gewissermaßen als geschichtliche Vertiefung der Einleitung — eine allseitige historische Sichtung des Themas. Sie besteht

[63] Deubler: op. cit. S. 196.

[64] Dietrich: op. cit. S. 981 ff.

[65] Genaueres hierzu z. B. bei Abel, W., *Die Wüstungen des ausgehenden Mittelalters*. Göttingen 1955, S. 41 f., S. 173 ff. und Flohn, H., *Klimaschwankungen im Mittelalter und ihre historisch-geographische Bedeutung*, in: Berichte zur deutschen Landeskunde, Bd. 7, H. 2, Stuttgart 1950, S. 347 ff.

[66] Elbracht: op. cit. 164.

[67] Deubler: op. cit. S. 218.

[68] Knippel: *Der mitteldeutsche Weinbau*, berichtet S. 98/99, daß 1878 in Sachsen-Anhalt noch 700 ha Anbaufläche bestanden.

[69] Einrichtung von Weinbauinspektionen und Aufbau von Rebveredelungsstationen.

[70] Statistisches Jahrbuch der DDR 1960/61 (Berlin 1961), S. 441.

hauptsächlich in einer möglichst umfassenden Sammlung der die Entstehung und Entwicklung des Weinbaus betreffenden Nachrichten und dem Erfassen ihrer wirtschaftsgeschichtlichen Aspekte sowie in einer historischen Geographie des Studienbereichs, wobei neben der schriftlichen Überlieferung vor allem die Krokis und bestimmte ikonographische Befunde eine Rolle spielen dürften.

Nach einer solchen — im wesentlichen von den Nachbardisziplinen her erfolgten — Ortung und Grundinformation hat im Hauptteil der Untersuchung die Volkskunde den Ton anzugeben. Er soll, der ihm zugrundeliegenden Fragestellung entsprechend, unter dem Arbeitstitel »Die Traditionswelt des Weinbaus« stehen. Der in ihm zu erfassende und zu analysierende Stoff läßt sich nach bisheriger Erkenntnis in fünf Bereiche gliedern:

I. Älteres Arbeitsgerät und mit ihm verbundene Arbeitsvorgänge (bei der Arbeit im Weinberg, bei der Weinbereitung, bei der Behandlung und Lagerung des Weines im Keller und beim Transport von Trauben, Most und Wein). Dabei soll eine morphologische und technologische Untersuchung der benutzten Geräte erfolgen, denn ihr Bau, ihre Handhabung und die im Laufe der Zeit in Form und Funktion eingetretenen Änderungen tragen zu Aufschlüssen bei über die Arbeitsmethoden sowie das Entwicklungsniveau dieser Anbauform und ihre zeitlichen Wandlungen, die Herkunft des Weinbaus im Untersuchungsbereich und Einflüsse aus anderen Rebzuchtgebieten (West- bzw. Südosteuropa), den Wandel der Produktionsbedingungen und der Bedürfnisse.[71]

II. Bei der Analyse der sozialen Strukturen und ihren im Laufe der Zeiten erfolgten Wandlungen soll zunächst eine bis zur Gegenwart durchlaufende historische Darstellung der Klassenstruktur in den Weinbaugemeinden des Untersuchungsgebietes gegeben werden. Dabei sind zu unterscheiden: feudaler und kirchlicher Besitz, Besitz der Bürger, bäuerlicher Besitz (auf dem der Weinbau zum Teil als Nebenerwerb betrieben wurde) und landarme bzw. landlose Weinbergarbeiter. Zu beachten sind weiter spezifische Gruppenbildungen. Sie lassen sich gliedern in Gesellungen während der Arbeit (Formen der Kooperation und Gemeinschaftsarbeit), darüber hinaus währende Gesellungen (Familie, Nachbarschaften, ev. zunftähnliche Organisationen, wie z. B. der Weinschröter), und Genossenschaften (zu differenzieren in jene der kapitalistischen und solche der sozialistischen Epoche).

III. Der Untersuchung der Formen von Siedlung, Flur und Haus muß vorangehen eine Analyse der bei Gemeinden mit Weinbau als — ehedem — bestimmendem Wirtschaftsfaktor anzutreffenden Siedlungs- und Flurformen (sowie der auf Rebkultur hinweisenden Flurnamen). Sie wird ergänzt durch eine Beschreibung der für diese städtischen und dörflichen Gemeinwesen charakteristischen Hof- und Haustypen. Besondere Beachtung sollen dabei die Funktionen der Wirtschaftsgebäude und die Widerspiegelung der sozialen Differenzierung im Hausbau finden.

IV. Die Darstellung der Konsumption soll neben dem Eigenverbrauch, dem Schank und Schankrecht auch den Vertrieb nach auswärts und seine Formen (selbstverständlich auch die Einschätzung des Weines) zeigen.

V. Sitten und Bräuche werden im allgemeinen bei jenen Sachgebieten behandelt, zu denen sie ihrem Inhalt nach gehören (Arbeitsbräuche usw.). In einem speziellen Abschnitt jedoch sollen die festlichen Höhepunkte des Weinbaujahres, die Repräsentation des Berufes in Aufzug und Feier behandelt werden. Außerdem finden hier besondere, für den Winzer typische Erscheinungen des Volksglaubens und -wissens (Winzerheilige, Wetter- und Wachstumsregeln usw.) Darstellung.

In sämtlichen Komplexen schließlich muß der sprachlichen Ausformung der sachlichen Gegebenheiten Aufmerksamkeit geschenkt werden, ohne daß damit der Anspruch erhoben wird, einen Abriß der Winzersprache zu geben. Der gewonnene Befund soll nach Möglichkeit mit Untersuchungsergebnissen über die spezifische Ausdrucksweise der Weinbauern an Main, Rhein und Mosel konfrontiert und dabei hinsichtlich seiner Aussagekraft über kulturhistorische Beziehungen befragt werden.

RUDOLF WEINHOLD, Dresden

[71] Grundsätzliche theoretische Ausführungen dazu bei: VINCZE, I.: *Rebmesser in Ungarn*, in: Acta Ethnographica VII, Budapest 1958 S. 61/62; ders. *Ungarische Weinkelter*, in: Acta Ethnographica VIII (1959) S. 99/100; ders. *Ungarische Weinkeller*, in: Acta Ethnographica IX (1960) S. 119—120.

SCHOLLENBRECHER
(BEITRÄGE ZUR PRIMITIVEN BODENBESTELLUNG)

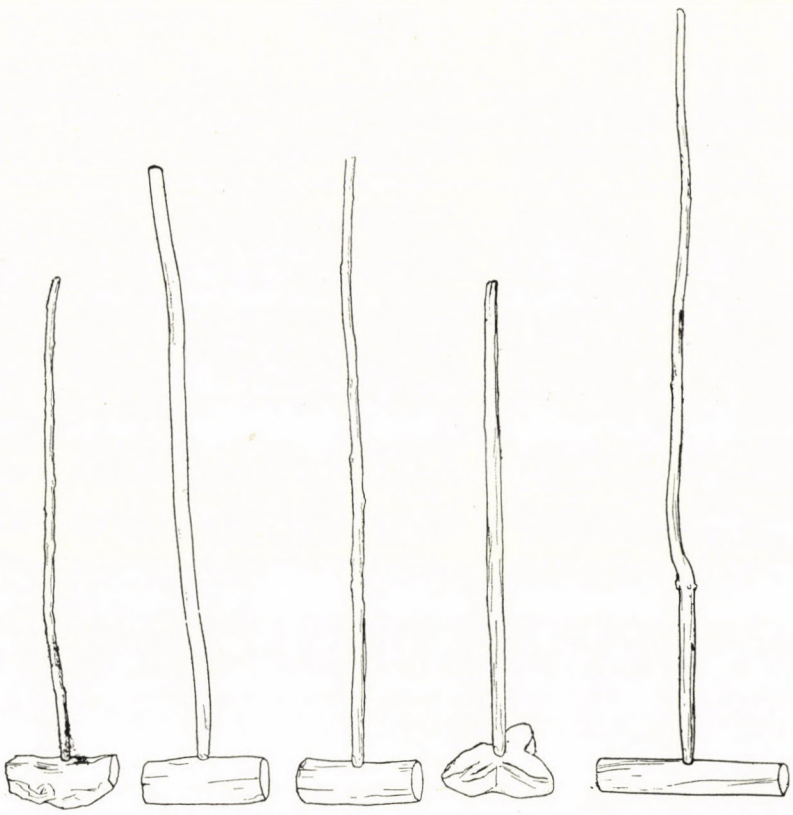
Die ursprüngliche Funktion verschwundener Arbeitsgeräte ließe sich nicht rekonstruieren, wollten wir uns bloß auf die Typologie und auf einzelne, isolierte Stücke stützen. So wie die Geräte im Leben zur Anwendung gelangen, gehören sie immer in eine Gruppe und die einzelnen typischen Arbeitsgänge werden in Wirklichkeit durch das Zusammenwirken von einander gegenseitig bedingenden und einander ergänzenden Geräten ausgeführt. In diesem Zusammenwirken entfällt auf die einzelnen Geräte der Gesamtgruppe selbstverständlich eine unterschiedliche Funktion und zumeist charakterisieren wir auch den Arbeitsgang nur mit dem wichtigsten, die meiste Arbeit verrichtenden Gerät, obschon auch die zusätzlichen Hilfsgeräte an ihrem Platz eine große Bedeutung haben. Die Gerätsätze sind keineswegs ständige Gruppen. Mit der Vervollkommnung der einzelnen Geräte wandelt sich auch die Zusammensetzung der Gerätsätze und vor allem wirkt sich der Wandel des dominierenden, den Charakter des Arbeitsganges bestimmenden Hauptgeräts nachhaltig auf die ursprünglich mit ihm vereinten Hilfsgeräte und auf ihre Verwendung aus. Oft hat schon eine Abänderung des Hauptgeräts das Aussterben, das Verschwinden einzelner alter Geräte zur Folge, bzw. sie zeitigt das Aufkommen völlig neuer Arbeitsgeräte, wobei es selbstverständlich nicht selten vorkommt, daß gerade eine Veränderung oder der Austausch der Hilfsgeräte den Wandel des Hauptgeräts einleitet. Letztlich sind diese Veränderungen bedingt durch das Streben nach einer erfolgreicheren Arbeit, nach einer größeren Produktivität, wobei selbstverständlich diesem Wandlungsprozeß die jeweils gegebenen sachlichen, gesellschaftlichen und geistigen Voraussetzungen den reellen Rahmen geben.

Bekanntlich ist schon der Pflug nicht allein das Gerät der Bodenbestellung, obschon er eine völlig selbständige, besondere Bestellungsweise, eben den Ackerbau, die Pflugkultur determiniert. Neben ihm aber finden wir eine ganze Reihe von Hilfsgeräten und so erfolgt heute noch die Bodenbestellung — außer mit dem Pflug — auch mit Egge, Walze, Glättschleife, Kultivator und mit anderen unterschiedlichen Geräten. Diese Geräte gehörten nicht immer zum Pflugbau, sondern kamen auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung als zusätzliche Geräte hinzu und gewiß wird das eine oder das andere alsbald auch wieder verschwinden. Andererseits erfolgte die Bodenbestellung zeit des einfacheren Holzpfluges noch mit weiteren Geräten, die heute nicht mehr benützt werden, vormals aber die Arbeit mit dem Holzpflug entsprechend ergänzten.

Zu diesen Geräten zählt auch der Schollenbrecher, dieses einfache Handgerät der Zerkrümmelung, das als ein Überrest der Zeit vor dem Aufkommen des Pflugbaus gilt. E. WERTH hält den Schollenbrecher für einen Überrest des Hackbaus, der sich dem Pflugbau angepaßt, sich unter den neuen Verhältnissen weiterentwickelt und als Ersatz der Egge gedient habe. In einzelnen Gebieten, wo die Egge keine Verbreitung fand, hatte der Schollenbrecher eine große Bedeutung, so z. B. im alten Ägypten bzw. in bestimmten (hamitischen) Gegenden Nordafrikas, wo er heute noch die Egge ersetzt.[1] Früher spielten Schollenbrecher auch andernorts eine größere Rolle. Die ältesten Belege des Schollenbrechers reichen bis in die Bronzezeit zurück. So finden wir auf bronzezeitlichen Felszeichnungen in der Schweiz das hammerförmige Abbild dieser primitiven Geräte als typisches Gerät des Feldbaus dieser Zeit.[2] Ebenso finden wir aber eine Variante des Schollenbrechers auf der Illustration eines Nürnberger Georgikons aus dem Jahre 1502; also aus dem ausgehenden Mittelalter.[3] Heute

[1] WERTH, E.: *Grabstock, Hacke und Pflug*, 1954. 207—208.
[2] RÜTIMEYER, L.: *Ur-Ethnographie der Schweiz*, Basel, 1924. 286—288.
[3] HABERLANDT, A.: *Die volkstämliche Kultur Europas* . . . in BUSCHAN, G.: *Illustrierte Völkerkunde*. II. 1926. 348.

noch begegnet man Schollenbrechern mitunter in Asien (z. B. in Tibet, in Vorderindien, Japan) ja, sogar in manchen Gegenden Europas (z. B. in Frankreich, Sizilien, Tirol, Deutschland, Finnland, Slowenien).[4] Auch SCHEUERMEIER teilt zwei Typen dieses Geräts mit: einen hammerförmigen Schollenbrecher und ein massives Rundholz, das mittels zweier oben angebrachter Griffe senkrecht auf und ab bewegt wurde.[5] Es gab aber auch einfache, stabförmige Schollenbrecher,[6] oder aber es wurden — wie wir noch sehen werden — andere Handwerkzeuge, wie Äxte, Dechseln oder Hauen (Hacken) zum Zerkrümmeln der Schollen verwendet. Ja, A. HABERLANDT zieht den massiven, starken, grobgezinkten Handrechen[7] auch in Europa als



Skizze 1—5. Schollenbrecher in der Sammlung des Ethnographischen Museums zu Budapest.
1. Gölle, Kom. Somogy, Inv. Nr. 61.149.1; 88×17 cm.
2. Gölle, Kom. Somogy, Inv. Nr. 62.75.11; 100×205 cm.
3. Abaújdevecser. Kom. Abaúj, Inv. Nr. 62.125.1; 100×21 cm.
4. Cserépfalu, Kom. Borsod, Inv. Nr. 53.128.17; 84×15 cm.
5. Farkasfa, Kom. Vas, Inv. Nr. 62.127.5; 183×30,5 cm).

[4] WERTH, a. a. O. 207—208.
Vgl. BRAUNGART, R.: *Die Ackerbaugeräte* . . . Heidelberg, 1881. 320.
Im finnischen Material des Ethnographischen Museums zu Budapest befindet sich unter Inventarnr. 130.948 ein Knüppel in natürlicher Form, der ebenfalls zum Schollenbrechen benützt wurde. Er kam 1932 in den Besitz des Museums.
VILKUNA, K.—MÄKINEN, E.: Isien työ, Helsinki, 1953. 195.
ŠARF, F.: Brana na Gorenjsken, Slovenski Etnograf, 1955. 90. Tafel VII.
[5] SCHEUERMEYER, P.: *Bauernwerk.* Zürich, 1943. 91—92.
[6] PAUL, V. J.: *A' dohány mivelésének tökéletes leirása* (Vollständige Beschreibung des Anbaus von Tabak). Szeben, 1771.10.
[7] HABERLANDT, a. a. O. 342—343.

wichtiges, zum Schollenbrechen dienendes Gerät in Betracht. Am häufigsten begegnen wir aber dem hammerförmigen Schollenbrecher. Mehrere solche Geräte kamen 1961 in die landwirtschaftliche Sammlung des Ethnographischen Museums zu Budapest.

Die Schollenbrecher wurden sowohl in der ethnographischen wie in der landwirtschaftlichen Fachliteratur wiederholt abgehandelt. Im II. Band der Ethnographie des Ungarntums schreibt I. GYÖRFFY folgendes:[8] »Weist die Furche allzu viele große Schollen auf, werden diese von den Seklern mit einem Stecken (einem Ast) zerbröckelt.« In einer den ungarischen Verhältnissen angepaßten, 1771 in *Szeben* (Hermannstadt) erschienenen Arbeit des aus Böhmen stammenden W. J. PAUL lesen wir vom Schollenbrechen als von der unerläßlichen Voraussetzung eines krümeligen Ackerbodens.[9] »Soweit es nur angeht, sollen die zu bestellenden Äcker gepflügt und geeggt werden, also daß keine großen Schollen zurückbleiben — schreibt W. J. PAUL —, und je nach Notwendigkeit, soll der Landwirt nach Ackern und Eggen mit seinen Knechten hinausgehen auf den Acker und die restlichen Schollen mit Äxten oder Stangen und Knüppeln zerschlagen.« Aber auch die landwirtschaftlichen Fachleute des vorigen Jahrhunderts erwähnen oft diese Art der Zerkrümelung des Bodens. F. FARKASFALVI FARKAS sagt z. B. in seiner 1841 erschienenen Arbeit,[10] »der emsige Landwirt zerschlägt auch mit Stöcken . . .« die großen Schollen. Ein Mitarbeiter der Zeitschrift »Falusi Gazda« (Der Landwirt) erwähnt diese Arbeit gerade als einen typischen Arbeitsgang der ärmeren Leute.[11] »Auf größeren Gütern — heißt es in dem einschlägigen Artikel — verwendet man zur Zerkrümelung der Schollen die Walze . . . Die Kleinbauern können dies am besten mit dem Nacken der mit zwei Händen angepackten Haue besorgen.« Der namhafte Professor der landwirtschaftlichen Akademie, P. SPORZON, verweist auf die auch von uns vorgefundene Hammerform des Schollenbrechers:[12] »Zur Zerstückelung der verbliebenen Schollen werden außer den obigen Geräten (d. h. Eggen, Walzen) vor allem auch hammerförmige Schollenbrecher verwendet.«

Abgesehen von den oben erwähnten Hinweisen auf die Schollenbrecher, wurden diese ethnographisch nicht abgehandelt, obwohl das Ethnographische Museum schon 1953 ein Exemplar besaß, zu dem in den Jahren 1961—1962 aus den verschiedenen Gegenden des Landes noch weitere hinzukamen. Von den fünf Exemplaren hat das eine einen sternförmigen Kopf, die übrigen sind hammerförmig. Der Schollenbrecher mit dem sternförmigen Kopf stammt aus Cserépfalu (Komitat Borsod), während die übrigen von Abaújdevecser (Komitat Abaúj), Farkasfa (Komitat Vas) und Gölle (Komitat Somogy) herkommen. Also sind — abgesehen vom Tiefland — die charakteristischeren Gegenden des Landes vertreten. Die Schollenbrecher weisen im großen die gleiche Form aus, ausgenommen das Exemplar von Farkasfa, das einen fast 2 Meter (184 cm) langen Stiel hat, weil mit dem Gerät in einer Gegend gearbeitet wird, wo die Balken beim Pflügen zur Mitte gestürzt werden. Beim Zerkrümeln der Schollen steht man in der Furche und bricht die Schollen auf deren beiden Seiten. Die übrigen Schollenbrecher haben einen durchschnittlich 1 m (86, 88, 100, 109 cm) langen Stiel und wurden – soweit sich die Gewährsleute erinnern konnten — in der gleichen Weise gehandhabt. Ich will mich daher weiterhin nur mit den aus der einen Ortschaft, aus Gölle (Komitat Somogy) stammenden Geräten befassen. (Unser Museum besitzt aus diesem Dorfe sogar zwei dieser Geräte). Diese Einschränkung ist auch dadurch begründet, weil wir aus Gölle die ausführlichsten Unterlagen besitzen. Diese lassen sich aber im allgemeinen auch auf die übrigen Ortschaften, aus denen wir Schollenbrecher besitzen, beziehen.

Die Schollenbrecher aus Gölle wurden noch am Anfang des 20. Jahrhunderts verfertigt und — wenngleich immer seltener — etwa bis zum zweiten Weltkrieg benützt.

Das Gerät wurde nicht während des ganzen Jahres gebraucht, sondern nur anläßlich der Aussaat hervorgenommen. »Wir brauchten ihn nur im Herbst, kurz vor der Aussaat, mitunter auch danach — sagte eine Gewährsperson —, nämlich vor der Aussaat von Weizen und Roggen.« »Meistens benützten wir den Schollenbrecher im Herbst — teilte ein anderer Gewährsmann mit —, im Frühjahr nur selten, wenn der Boden sehr trocken war. Hauptsächlich benützten wir ihn am Rande des Ackers, wo die Fuhren beim Misten darübergefahren waren und der Boden recht hartgestampft war, dort brauchten wir den Schollenbrecher.«

Der Schollenbrecher war somit ein typisches Gerät der Vorbereitungen zur Aussaat, zu der es hauptsächlich im Herbst kam. Dies hing aufs engste mit dem früheren, um die Jahrhundertwende noch üblichen System der Bodenbestellung zusammen, ganz abgesehen davon, daß es sich mit den damaligen übrigen Geräten der Bodenbestellung gegenseitig ergänzte.

[8] *Magyarság néprajza* (Ethnographie des Ungarntums) II. 169.
[9] PAUL, a. a. O. 10.
[10] FARKASFALVI FARKAS, F.: *Sáfárkodó magyar gazda* (Der sorgsam wirtschaftende ungarische Landwirt). Pest, 1841. 142.
[11] BABINSZKY, J.: *Törjük földjeinken a göröngyöket* (Brechen wir auf unseren Äckern die Schollen). Falusi Gazda (Der Landwirt) 1856.
[12] SPORZON, P.: *A földmunkálás eszközei és ezek alkalmazása* (Die Geräte der Bodenbestellung und ihre Anwendung). Erdészeti és Gazdászati lapok (Blätter für Forst- und Landwirtschaft) 1866. 458.

Dazumal wurde nämlich in Gölle eine Dreifelderwirtschaft getrieben und die Felder dementsprechend in Winter-, Sommer- und Brachäcker geteilt, d. h. die einzelnen Feldstücke ruhten alle drei Jahre bzw. wurden in jedem dritten Jahr mit Weizen bestellt.

Vor der Aussaat des Weizens wurde das ruhen gelassene Feldstück gebracht. Die Feldfrüchte des Vorjahres bestanden aus solchen Ackerstücken, aus Sommerkorn (Gerste, Hafer), zum Teil auch aus Roggen, des weiteren aus Hackfrüchten (Kukuruz, Kartoffeln). Nach dem Einbringen der Ernte wurden Rinder und Schweine auf das Stoppelfeld getrieben, und zwar bis zum ersten Schnee. Im Frühjahr begann man das Feldstück schon für den Herbst

Abb. 1. Schollenbrechen (Gölle, Kom. Somogy)

vorzubereiten, und zwar durch das Brachen, obschon das Vieh von Zeit zu Zeit auch danach zum Weiden auf die Brachäcker getrieben wurde. Das Brachen begann im April mit dem Pflügen des vorjährigen Stoppelackers. Dieses erste Brachen heißt in Gölle *parragullás* 'Brachen, Brachackern', doch wurde dieser Arbeitsgang auch *tarózás* 'Stoppeln, Stoppelackern', *buktatás* 'Stürzen', *buktatóra szántás* 'Sturzackern' genannt. Die letzte Bezeichnung verweist auch auf die Qualität des Pflügens, das nur an der Oberfläche erfolgte und weil das auf die Brache getriebene Vieh den Boden festgetreten hatte, wurde er durch das Pflügen nicht so sehr zerkrümelt, als vielmehr in großen Schollen gestürzt. »Nach dem ersten Brachen blieb der Acker zumeist recht grobschollig und erst als es geregnet hatte, wurde geeggt« — berichteten die Dorfleute in diesem Zusammenhang. Im Juni bis Juli kam es zum zweiten Brachen, zum Unterpflügen oder Mischen *(keverés)* und kurz vor der Aussaat, im September

zum Wenden, zum Saatpflügen *(vetőszántás)*. Das dreierlei Ackern war in seiner Qualität genau aufeinander abgestimmt. »Wurde tief gemischt — sagten die Leute —, dann wendeten wir oben zur Aussaat. Wurde an der Oberfläche gemischt, dann wendeten wir tief für die Saat.« Wie das Mischen vorgenommen wurde, richtete sich nach dem ersten Brachen: konnte die Brache schon das erstemal tiefer gestürzt werden, dann war das Mischackern seichter, wenn aber der harte Boden wegen großer Trockenheit nur »an der Oberfläche aufgekratzt« wurde, dann mußte man beim Mischen tiefer pflügen. War die Witterung trocken oder wurde die zum Pflügen geeignete Zeit nach dem Regen aus irgendeinem Grunde versäumt, dann blieb der Acker schollig, besonders wenn es vor dem letzten Pflügen, dem Wenden zur Aussaat keinen Regen gegeben hatte. Die schollige Qualität des Ackers wurde auch dadurch gefördert, daß die am Ende des vorigen Jahrhunderts und noch früher gebräuchlichen Pflüge das Erdreich nicht so gründlich wenden und zerkrümeln konnten als die späteren Eisenpflüge.

Abb. 2. Schollenbrechen (Abaújdevecser, Kom. Abaúj)

Gab es also vor dem Wenden zur Saat keinen Regen, der das Erdreich erweicht hätte, und war es daher nicht möglich, die vom Sommer zurückgebliebenen Schollenbalken zu eggen, dann mußte man in den harten, trockenen, recht scholligen Boden säen. »Früher wurde zeitiger im Jahr gesät als heutzutage. Man begann damit schon im September. War des Wetter trocken, dann warteten wir ein wenig aus, wollte es aber nicht regnen, so mußten wir ans Säen gehen. Dann brauchten wir die Schollenbrecher.«

Dieses Gerät wurde aber nicht nur beim Brachen, sondern auch später benützt, als man bereits dazu überging, die früheren Brachfelder ebenfalls zu bestellen. Zuerst wurden sie im allgemeinen mit Futter- und Hackfrüchten, hauptsächlich mit Kukuruz bestellt. So verkürzte sich aber die zur Bodenbearbeitung verfügbare Zeit vor der Aussaat sehr stark und, wenn z. B. der Kukuruz spät reif wurde, wurde der Weizen auch nach einmaligem Pflügen gesät. Der befahrene und betretene Acker, auf dem noch die Stengelstrünke umherlagen, wurde entweder zu trocken oder zu feucht geackert und so blieb der frühere Kukuruzacker recht schollig. Darum hieß es auch bei den Dorfleuten: »Der scholligste war immer der Acker mit den Stengelstrünken; den für die Saat vorzubereiten, war immer am schwersten.«

Wurde das Brachfeld zwischen der Sommersaat oder dem Roggen mit Futterpflanzen bestellt, kam es deswegen zur Verzögerung, denn das Halmfutter wurde spät gemäht. Ebenso führte es zur Verzögerung, wenn das Brachfeld mehrere Jahre hindurch mit Luzerne *(lóher)*

oder Futterklee *(fenyer)* bestellt war und diese öfter, auch am Ende des Sommers gemäht wurden. »Es kam schon vor, daß die Luzerne schön grünte, so wartete ich, um sie noch zu mähen — das Ackern blieb dann aber auf später.« Gewöhnlich wurde das Luzernen- oder Kleefeld nur zweimal gemäht, und zwar im Mai und im Juni. In diesem Monat konnte es dann noch geschält und später auch zweimal gepflügt werden. Wurde aber dreimal oder gar viermal gemäht, mußte sogleich nach dem Ackern gesät werden. Das starke und dicht verzweigte Wurzelwerk der Futterpflanzen, besonders das der Luzerne hielt den trockenen Boden in großen Schollen zusammen. Auch auf solchem Acker ließ sich ohne Benützung des Schollenbrechers nicht säen.

Wohl wäre es auch ohne Schollenbrecher gegangen, hätten die Bauern bessere Eggen und entsprechende Walzen gehabt, und zwar auch wenn sie noch mit älteren Pflügen ackerten. Ackerwalzen aber gab es um die Jahrhundertwende nur hie und da und auch die Egge war

Abb. 3. Schollenbrechen im Hochäcker, in der Furche stehend (Farkasfa, Kom. Vas)

eine leichte Balkenegge mit Holzzinken (ung. *baránya*). Dieses Gerät wendete bestenfalls die Schollen, ohne sie jedoch zu zerstückeln. Bei trockenem Wetter wurde mit diesem Gerät auf dem stark scholligen Acker auch gar nicht geeggt, hierzu kam es nur, nachdem es geregnet hatte. »Hatte es Regen gegeben, gingen alle mit der Holzegge auf den Acker.« »Waren die Schollen auch nur halbwegs durchnäßt, machten wir uns mit der Holzegge an die Arbeit, um so zumindest die feuchten Schollenteile abzubröckeln« — erzählten die Leute von Gölle.

Wie gesagt, erfolgte die Aussaat schon zeitig. »Zu Michaelis (29. September) grünte schon die Saat« — erzählten die Gewährsleute. Bei trockenem Herbstwetter konnten sie nicht allzu lange auf den Regen warten, wurde aber in den unzureichend bestellten, grobscholligen Acker gesät, so sprangen die Körner von den Schollen und sammelten sich stellenweise in den Furchen. »Bei der Aussaat springen die Körner von den Schollen und so kommt es, daß an der einen Stelle keine, an der anderen aber allzu viele Körner liegen« — schreibt ein Mitarbeiter der Zeitschrift »Falusi gazda« (Der Landwirt) um die Mitte des vorigen Jahrhunderts.[13] Wenn aber der Acker schollig bleibt — heißt es weiter in diesem Artikel —, so wird es dadurch erschwert, das Saatkorn in die Erde zu bringen, und auch beim Schnitt ergibt sich daraus ein beträchtliches Hindernis«.[14] Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts war aber

[13] Babinszky, a. a. O. 345.
[14] Babinszky, a. a. O. 344.

auch in Gölle der Schnitt mit der Sense schon allgemein verbreitet. Im scholligen Boden sprossen die Körner sehr ungleich, viele gingen zugrunde und gab es Trockenheit oder heftigen Wind, so trocknete der Boden sehr stark aus. »Von Schollen kannst du nicht ernten!« — lautet eine Bauernregel in der Zeitschrift »Falusi gazda« (Der Landwirt),[15] und das war wohl die allgemeine Auffassung. Darüber hinaus aber war es in Gölle auch eine Schande, wenn der Acker schollig und krautig war. »War einer draußen im Hotter und sah, daß der Acker des Nachbarn krümelig dalag, eilte er sogleich nach Hause und rief die Familie zur Arbeit: Kommt Schollen brechen, der Acker des Nachbarn ist recht krümelig!«

Das Schollenbrechen besorgten im allgemeinen die Angehörigen der Familie, und zwar waren nicht nur die Erwachsenen dabei, sondern es beteiligten sich an der Arbeit auch die Kinder und die Alten. »Alle, die arbeiten konnten, gingen hinaus!« Hierbei bedienten sie sich verschiedener Geräte. I. Cser, von dem der zur Zeit im Museum bewahrte Schollenbrecher stammt, erzählte, daß sein Großvater deren fünf bis sechs besaß. Doch wurden die Schollen auch mit dem Nacken der Äxte, mit Beilen, mit Dechseln, Hauen (Hacken) und Schuffeln zerstückelt, doch bemerkte einer der Dorfleute, daß die Hauen wertvoller waren, als daß man sie zu dieser Arbeit benützt hätte: »Wer hätte schon die Schollen mit der Haue zerstückelt?«

Vor dem Schollenbrechen wurde der Acker geeggt, um die Schollen zu wenden. Wurde auf dem ganzen Acker gebrochen, gingen so viele aufs Feld hinaus, daß sie sich in der ganzen Breite des Ackers aufstellen konnten: »Jeder übernahm einen 2 Meter breiten Streifen und zerbrach darauf die Schollen. Die Schollenbrecher gingen immer den Acker lang.« Mußten die Schollen nur an den beiden Enden des Ackers, an den Angewänden, an den gelegentlichen Fahrwegen zerstückelt werden, konnte dies auch einer allein vor der Saat oder danach besorgen. Oft wurden diese Ackerstellen von den Leuten zerstückelt, die zur Aussaat aufs Feld kamen. In solchen Fällen zerbrachen sie die Schollen noch vor dem Säen nicht selten mit den Wagenscheitern. Die Arbeit ging bald rascher, bald langsamer vonstatten, je nachdem, wie feinkrümelig der Acker sein sollte: »Wollten wir einen recht krümeligen Acker haben, so dauerte es lange.«

Waren die Schollenbrecher den Acker einmal langgegangen, wurde wiederum — manchmal auch zweimal — geeggt, um danach noch einmal die Schollen zu zerstückeln. So wurde der Boden für die Aussaat des Korns zurecht gemacht. Nicht immer aber wurden die Schollen vor dem Säen gebrochen. »Es gab Leute, denen die Saat bereits grünte, als sie sich daran machten, die Schollen zu brechen. Denn unter den Schollen hätte der Weizen nicht gedeihen und die Leute hätten nicht das Korn schneiden können. Ist der Boden gut bestellt, geht auch die Arbeit leichter, das Korn gedeiht besser, der Schnitt ist leichter.« Die Arbeit dauerte im allgemeinen von früh bis spät, zwischendurch mit einer Mittagspause. Mitunter war die Familie zwei bis drei Wochen lang beim Schollenbrechen auf den Äckern. »Wir hatten vom Schollenbrecher Blasen an den Händen, so viel mußten wir zuschlagen!« — erinnerten sich die Dorfleute an die langwierige mühevolle Arbeit.

Am Anfang des Jahrhunderts wurde dieses Gerät noch allgemein benützt, manchmal bediente man sich seiner auch nach dem zweiten Weltkrieg. Im allgemeinen sind die Leute der Ansicht, daß die Ackerwalzen die Schollenbrecher überflüssig gemacht haben. Walzen gab es wohl schon um die Jahrhundertwende in den Dörfern, aber nur im Besitz der wohlhabenderen Bauern. Darum benützten zu dieser Zeit vorwiegend nur die ärmeren Leute die Schollenbrecher. Außer der Verbreitung der hölzernen Ackerwalzen erschienen auch die eisernen Ringwalzen, die Spezialgeräte fürs Schollenbrechen waren. Zugleich wurden auch Pflug und Egge vervollkommnet: die Pflugschar wendete stärker und krümelte besser, zerstückelte die Schollen, die eisernen Zinken der Gliedereggen griffen tiefer in das Erdreich, zerstückelten besser die Schollen und paßten sich den Unebenheiten des Feldes besser an. Man muß aber auch in Betracht ziehen, daß die intensivere Bodennutzung im allgemeinen auch eine geringere Unkraut- und Schollenbildung zur Folge hatte. So verschwand der Schollenbrecher allmählich aus dem Gebrauch. Die oben erwähnten Exemplare wurden zumeist schon seit zwei Jahrzehnten nicht benützt und lagen vergessen in der Gerätekammer. Für uns aber sind diese Geräte ein wertvolles Dokument, das uns zurückführt in ein frühes, primitives Stadium der Bodenbestellung, zum Teil zurück in die Zeit vor dem Pflugbau.

LAJOS TAKÁCS

[15] *Falusi igazmondások* (Dorfwahrheiten, d. h. Bauernregeln). Falusi Gazda (Der Landwirt) 1856. 234.

ZUR ENTSTEHUNG DES OST- UND SÜDOSTEUROPÄISCHEN HASPELS

Trotz zahlreichen Beiträgen volkskundlichen Charakters, die dem Haspel mehr oder weniger Aufmerksamkeit widmen,[1] sowie trotz (seltenen) sprachwissenschaftlichen Studien, die sich mit dessen Benennungen befassen,[2] wurde bisher die Frage nach der Entstehung dieses Gerätes kaum berührt. Und doch liegt die Lösung der Frage nach der Entstehung zumindest einer Abart dieses Gerätes nahe — jenes Typus des Haspels, der mit einigen Ausnahmen in Ost- und beinahe lückenlos in Südosteuropa herrscht.

Auf dem gesamten Raum Europas kommen bekanntlich mehrere Abarten des Haspels vor, die kurz zusammengefaßt folgendes Bild aufweisen:

Im Westen, Nordwesten und Südwesten Europas herrscht im großen ganzen entweder der *rotierende Haspel (Drehhaspel)*, meist mit vier Armen, die an den Enden U- oder ⌴-förmig gegabelt sind (und der von dem unten weiter zu behandelnden »westeuropäischen« Handhaspel abzuleiten wäre) oder der *Handhaspel*, der an beiden Enden eines mäßig langen Stabes je eine Querleiste trägt. Bei diesem letzteren liegen die Querleisten meist kreuzweise gegeneinander, sind hie und da nicht ganz geradlinig sondern mäßig nach innen gebogen oder manchmal, in bestimmten Gebieten, durch eine Art langer Pflöcke ersetzt, die parallel zueinander in den Stab (Handhabe) eingesteckt sind (meist einerseits, hie und da beiderseits je einer) — um nur diese häufiger vorkommenden Varianten dieses Typus zu erwähnen.

Im Osten Europas (Rußland, vorwiegend auch Polen, Rumänien, z. T. Ungarn) sowie auf der Balkanhalbinsel herrscht ein anderer Typus des *Handhaspels*: Eine Stange endet auf der einen Seite typisch mit einer Gabel, die mit der Stange zusammen aus einem gezwieselt naturgewachsenen Zweig gewonnen wird, wogegen auf dem anderen Ende der Stange eine Querleiste angebracht wird (auf einem ausgeschnittenen Zapfen am Ende aufgesteckt und durch ein Pflöckchen befestigt — so wie dies auch bei den Querleisten des obigen »westeuropäischen« Haspels oft der Fall ist).

Die Verbreitungsgebiete bzw. die Grenzen der Verbreitung dieser beiden Typen des Haspels (abgesehen von dem Drehhaspel) ist kaum möglich genauer anzugeben infolge der gegenwärtig noch lückenhaften Kenntnisse ihrer Verbreitung.[3] Gegenüber dem Westen Europas, wo für dieses Gerät mehrere und verschiedene Benennungen bekannt sind (frz. *aspe* [auch ungenau *dévidoir*], ital. *aspo*, span. *aspa*, engl. *reel*, deutsch *der* [zuweilen *die*] *Haspel*, *die Weife* usw.) ist der Osten nicht nur durch die (zum Teil unterbrochene) Kontinuität desselben gezwieselten Typus des Haspels gekennzeichnet, sondern gleichermaßen auch durch das Vorherrschen einer Benennung: allgemein slawisch *motovi(d)lo*, wovon auch das magyarische *motolla* (neben *aspa*)[4] — wogegen andere Benennungen regional beschränkt sind (z. B. rumänisch *raschitor*, serbokroat. *rašak*, kroatisch-kajkavisch *mahalo* u. a.).

Die Handhabung des gezwieselten, hier kurzerhand als »östlich« bezeichneten Handhaspels ist einfach: Nachdem das Ende des aufzuhaspelnden Fadens an einem Ende des

[1] *Der Haspel.* — Ciba-Rundschau Nr. 64 (Basel — Februar 1945), besonders die Artikel von A. Schwarz: *Frühformen des Haspels*, S. 2336—2339 und *Rädhaspel und Haspelrad*, S. 2340—2346. — Leroi-Gourhan A.: *L'Homme et la Matière* (Paris 1943), S. 266 ff. — Moszyński K.: *Kultura ludowa Słowian*, I (Kraków 1929), S. 312 ff. (über slavische Haspeln).

[2] Schuchardt, H.: *Hugo Schuchardt an Adolf Mussafia* (Graz 1905).

[3] Eine Übersichtskarte der Verbreitung dieser beiden Haspeltypen in Europa, die noch vor Dezennien entworfen und nachher gelegentlich durch neue eingetragene Belege vervollständigt wurde, ist gegenwärtig noch immer weit davon entfernt, deren Verbreitungsareale in Europa auch nur einigermaßen genauer darzustellen. Deswegen wird dieser Entwurf hier vorläufig nicht veröffentlicht; zahlreiche Lücken darin wären vorerst durch die auch in den letzten Zeiten sowohl in der volkskundlichen Literatur als auch in den Museumssammlungen häufig hinzukommenden neuen Belege aus verschiedenen Seiten Europas zu beseitigen.

[4] Kniezsa, I.: *A magyar nyelv szláv jövevényszavai*, I (Budapest 1955), s. v.

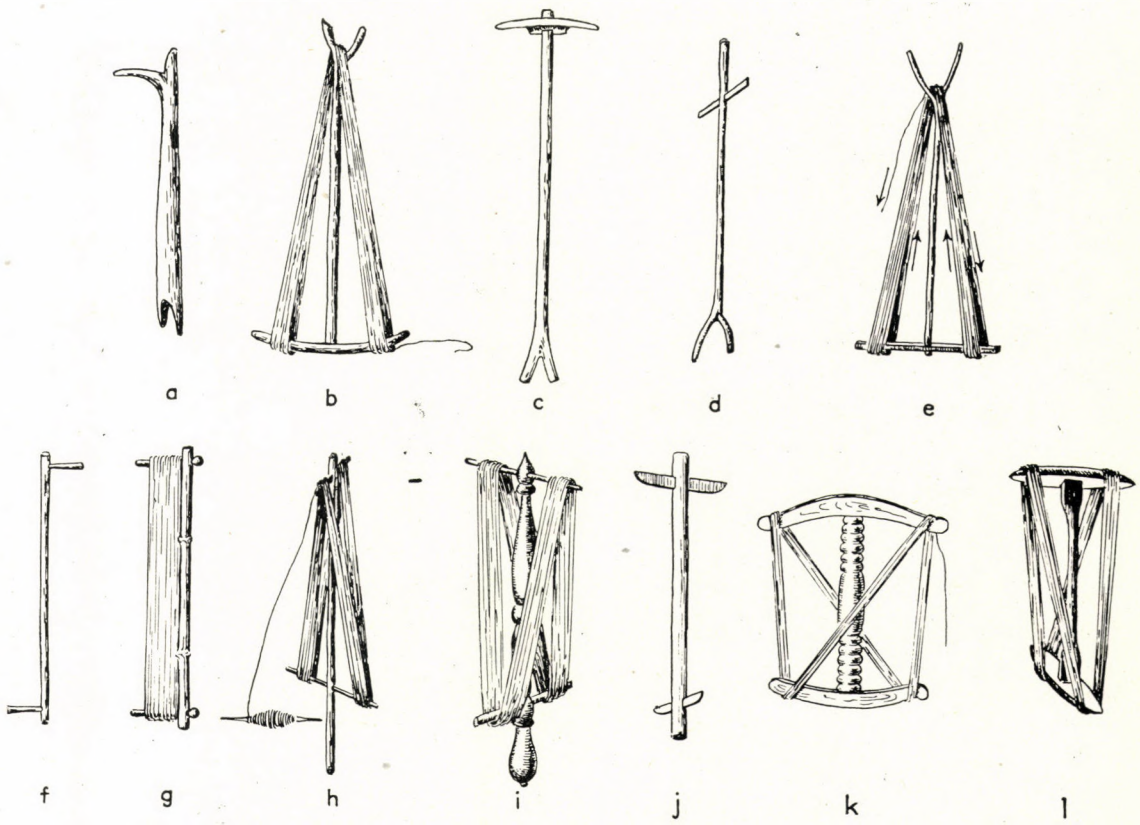


Abb. 1 Europäische Handhaspel (Auswahl aus einer Reihe von volkskundlichen Quellen): a. Finnland (Hämeenkyrö) — b. Rußland (ehem. Gouv. Novgorod) — c. Polen (Dorf Targonie-Wity, Mazowsze) — d. Thrakien (Dorf Derek'oj bei Gjumurd., bulgarisch) — e. Jugoslawien (Turopolje, kroatisch) — f. Italien (Neapel) — g. Italien (Kalabrien) — h. Portugal — i. Frankreich — j. Rumänien (Ardeal, magyarisch) — k. Jugoslawien (Städtchen Rovinj, italienisch) — l. Rußland (ehem. Gouv. Tula). Quellen für: a. SIRELIUS, U. T.: *Suomen kansanomaista kulttuuria,* II (Helsinki 1921), S. 99 u. Taf. V, 9 *(vyhdinlauta)* — b. HODOSOV A. A.: *Tkačestvo derevni* (Moskau 1930), s. 33 *(motovilo)* — c. MOSZYŃSKI K.: *Kultura ludowa Słowian,* I. (Kraków 1929), S. 313 *(lokćufka)* — d. VAKARELSKI, Hr.: *Bitъ i ezikъ na trakijskitě i maloazijskitě Bъlgari* (Sofija 1935), S. 122 (Abb. 196. — *mutuvilka*) — e. Muzej Turopolja, Velika Gorica — Kroatien (Anfangssammlung aus dem J. 1955. — *motovilo ;* mit angedeutetem Verlauf des Aufwickelns) — f, g, h, i. *Hugo Schuchardt an Adolf Mussafia* (Graz 1905, Abb. 6, 5, 10, 11) — j. *A Magyarság Néprajza* I (Budapest 1933), S. 354 (Abb. 1057) – k. SCHUCHARDT, H., o. c. (Abb. 13) – l. HODOSOV, A. A., o. c. Abb. 29. (kleinstädtische *talka).* — Wo keine weiteren Einzelheiten zur Lokalisation des Gegenstandes bzw. über seine Benennung angegeben sind, fehlen dieselben in der Quelle.

Haspels angebunden und die Stange mit der (meist linken) Hand in der Mitte angefaßt wurde, führt man den Faden mit der (rechten) Hand unter geeigneter Bewegung des ganzen Behelfes zum entgegengesetzten Ende des Haspels und um dasselbe umgeführt wieder zu dem gegenüberliegenden Ende – was dann wiederholt wird während der ganzen Arbeit mit diesem Behelf (also z. B. an einer Seite der Querleiste gegen das äußere Ende angebunden, wird der Faden schräg zur Zwiesel geführt, über diese gelegt und wieder gegen die Querleiste, jedoch zur anderen Seite derselben, weiter geführt, über dieses Leistenende gelegt und wieder zurück zur Zwiesel geführt — und so weiter wechselweise um die beiden Arme der Querleiste und die Zwiesel die Fäden aneinanderreihend bis eine bestimmte Menge Garnes sich angehäft hat).[5] Die *Abb. 1e* zeigt die Lage der Fadenbündel an einem solchen Haspel.

Nachdem die gewünschte (bzw. übliche) Menge Garnes bereits aufgehaspelt vorliegt, wird dieselbe auf die Weise vom Haspel heruntergenommen, daß die eine Seite der Fadenbündel mit der Hand gegen die Mitte der Leiste (d. h. gegen die Stange) näher gerückt wird,

Abb. 2 Ältere lettische Art des Aufwickelns des Garnes über dem Ellenbogen (Bielenstein's A., o. c.; vgl. Anmerkung 6)

was nicht schwer erfolgt, und auf diese Weise das ganze so weit gelockert wird, daß der Fadenbündel am gegenüberliegenden Ende der Leiste mit etwas Spannungskraft über dieses Ende abrutscht und das Ganze dann auch von der Zwiesel sowie dem anderen Arm der Querleiste herabgenommen werden kann.

Auf die Frage nach der Entstehung dieses Typus des Haspels geben bestimmte volkskundliche ergologische Tatsachen Hinweise zur Lösung. Das ist einerseits die weit bekannte Art des Aufwickelns von Stricken, Schnuren, Fäden u. ä. über dem menschlichen Arm, wobei das eine Ende der aufzuwickelnden Menge zuerst mit den Fingern der einen (meist linken) Hand gehalten wird und dann der Faden, Strick o. ä. mit der anderen Hand zum rechtwinkelig gehaltenen Ellenbogen und um denselben wieder zu der gezwieselt gehaltenen Hand (den Daumen und den Zeigefinger augestreckt) und über diese Handzwiesel wieder zum Ellenbogen geführt wird — und dies weiter beliebig wiederholt wird bis der Arm schon eine bestimmte Menge trägt, die durch eine einfache Bewegung der Gelenke vom Arm herabgenommen werden kann.

Diese nun vorläufig nur aufgeworfene Ähnlichkeit zwischen beiden Wickelweisen, die noch keinen Beweis für die Entstehung des hier behandelten Haspels aus der erwähnten Wickelweise liefert, gewinnt durch mehrere weitere Tatsachen an Bedeutung und kann zuletzt

[5] Von dem Hin- und Herschwingen des Haspels bei dieser Arbeit rührt bezeichnenderweise bei einem Teil der (kajkavischen) Kroaten die Benennung des Haspels *mahalo* 'das Schwingende' her.

im Sinne eines genetischen Zusammenhanges gedeutet bzw. die Entstehung dieses Haspeltypus daraus verstanden werden, und zwar:

In einem Grenzgebiet des Verbreitungsraumes des gezwieselten (östlichen) Haspels, in Lettland, ist jene Wickelweise mit dem bloßen Arm nicht nur wie sonst nur für Stricke u. ä. belegt, sondern eben für das Aufwickeln des heimgesponnenen Garnes — was sonst in Europa seltener vorzukommen scheint. Der wichtige Beleg *(Abb. 2)*[6] steht dem hier in Betracht kommenden Raum nicht nur geographisch nahe, sondern auch die Kultur und die Sprache des betreffenden Volkes, der Letten, stellt den nächsten Verwandten der naheliegenden slawischen Bevölkerung Osteuropas dar, bei der der gezwieselte Haspel eben als typisch bezeichnet werden darf.

Außerdem liefert auch eine osteuropäische (slawische) Benennung dieses Haspels einen weiteren, wenn auch mittelbaren Beweis für den hier angedeuteten Weg der Entstehung des gezwieselten Haspels:

Die polnische Benennung der Garnmenge, die auf einem Haspel bis zu dem üblichen Ausmaß aufgewickelt ist bzw. davon abgenommen wurde, heißt in gewissen Gebieten *łokieć* = = 'Elle' — unbeachtet dessen, daß dieselbe von dem üblichen Längenmaß »Elle« (sei es dem natürlichen Maß eines menschlichen Armes, sei es dem bekannten standardisierten Maß

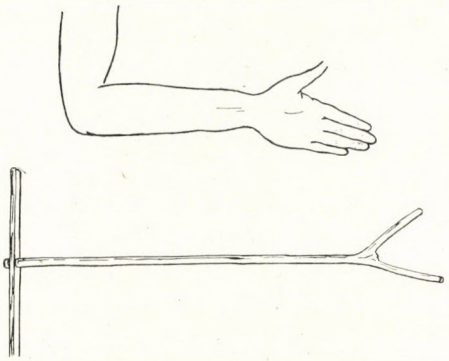


Abb. 3 Andeutung der Entstehung des gezwieselten Handhaspels als Organprojektion

»Elle«) abweicht. Es ist dies kein Längenmaß, sondern ein *Mengenmaß* des fertigen Garnes (und nur Garnes) — d. h. es bezeichnet das, was auf einem Haspel aufgewickelt zu werden pflegt — so wie es auch auf dem Ellenbogen eines Armes aufgewickelt werden kann und in dem oben erwähnten Fall aus Lettland auch aufgewickelt wurde und ursprünglich das Ganze die Länge einer Elle des menschlichen Armes gemessen hat. Diese Benennung ist mit den übrigen Homonymen für solche Garnmenge auf polnischem (sowie dem übrigen slawischen) Sprachgebiet *mot(ek)*, *motowidło* (oder *pasmo*) völlig gleichbedeutend.

Ein Kommentar dazu ist kaum notwendig. Die Benennung *łokieć* für eine bestimmte Quantität fertiggesponnenen Garnes (am Haspel oder von diesem abgenommen) konnte nur dadurch zustandekommen, daß diese (mit der Zeit mehr oder weniger überlieferungsgemäß praktisch festgesetzte) Menge ursprünglich tatsächlich auf dem rechtwinkelig gehaltenen Ellenbogen eines Armes aufgewickelt zu werden pflegte.

Eine weitere Unterstützung zu diesen Ausführungen könnte auch die (seltener vorkommende) polnische Benennung des Haspels selbst *łokciówka (łokćufka)* liefern,[7] eine Weiterbildung von *łokieć* = 'Elle', wenn es sich beweisen ließe, daß dieses Wort direkt von *łokieć* »Ellenbogen« und nicht erst sekundär als Denominativ von *łokieć* 'Garnmaß, Garnmenge am Haspel (oder von ihm abgenommen)' entstanden ist. Im ersteren Falle wäre dies eine

[6] Bielenstein, A.: *Holzbauten und Holzgeräte der Letten.* — II. Die Holzgeräte der Letten (Petrograd 1918), S. 387. (»Die Haspel ist unzweifelhaft aus Deutschland importiert, jetzt freilich auch bei den Letten allgemein verbreitet. Ehe man sie hatte, kam die Lettin mit dem eignen Arm aus, wickelte das Garn von der Spindel zuerst wohl auf einen Knaul, kamols, und dann (wie Fig. 395 [= hier *Abb. 2*]) oben über die Gabel zwischen Daumen und Zeigefinger des zurückgelehnten Unterarms und unten hinter dem Ellenbogen um den Oberarm«). Dasselbe dürfte mit dem Garn nicht so vereinzelt sein, da z. B. auch in Südeuropa dasselbe (gelegentlich) vorkommt — vgl. Scheuermeier, A.: *Bauernwerk in Italien, der italienischen und rätoromanischen Schweiz* (Bern 1956), S. 274/75 (»P. 177 [= Sassello], wo der einstige Drehhaspel nicht mehr existiert, macht man jetzt bei Bedürfnis eine Strähne, indem man den Faden über den Ellenbogen und zwischen Daumen und Zeigefinger wickelt.«)

[7] Vgl. Moszyński, K., o. c., l. c.

direkte Übertragung von *łokieć* 'Ellenbogen' (unter entsprechender Weiterbildung des Wortes in Form von *łokciówka*) auf das hölzerne Behelf als Ersatz bzw. als Organprojektion des Ellenbogens im Sinne der obigen Ausführungen. Die Alternative ist aber nicht leicht eindeutig unwiderlegbar zu lösen — obwohl dies in diesem Zusammenhang von zweitrangiger Bedeutung ist.

Hiermit wäre der Beweis erbracht, daß es sich beim ost- und südosteuropäischen Haspel um eine »Organprojektion« handelt (wie es üblich ist, solche Fälle in der Kulturkunde zu bezeichnen).

Durch diese »Organprojektion« wurde ein zweifacher Vorteil gewonnen: Einerseits die Befreiung der menschlichen Hand bzw. ihres Ellenbogens, woran das Aufwickeln des

Abb. 4 Rumänischer gezwieselter Haspel *(raşchitor)* von außerordentlicher Länge, so daß die Handhabung nicht mehr mit der Hand selbst erfolgen kann, sondern das Garn mittels eines eigenen Hilfsgerätes (Stabes — *raşchitoare*) auf den Zwiesel und auf die Querleiste des auf einer geeigneten Unterlage liegenden Haspels aufgesetzt wird (PAPAHAGI, T.: *Images d'Ethnographie roumaine*, II, Bucureşti 1930, S. 117, Abb. b, aus Rapciuni, Piatra; vgl. daselbst auch die Abb. a)

Garnes ursprünglich gebunden war und dasselbe nach beendetem Aufwickeln einer entsprechenden Menge vom Arm gleich abgenommen werden mußte, was beim Haspel nicht der Fall ist (sondern es zusammen mit dem Haspel gegebenenfalls irgendwo aufgehoben bzw. das Aufwickeln beliebig unterbrochen und wieder aufgenommen werden kann). Und andererseits die Möglichkeit, die mehr weniger immer gleich beschränkte Länge der menschlichen Elle bedeutend zu verlängern und so auf einem derart längeren Haspel auch eine weit größere Menge Garnes aufzuwickeln. Damit im Zusammenhang ist die Tatsache sehr bemerkenswert, daß unter den bisher bekannten Haspeln kein einziges Exemplar der Länge nach keiner, sei es auch noch so langen weiblichen Hand bzw. Elle entspricht, sondern immer länger ist — um sporadisch sogar auch eine so extreme Länge zu erreichen, wie es zuweilen bei den rumänischen Handhaspeln der Fall ist *(Abb. 4)*.

Ob diese Schlußfolgerungen über die Entstehung des ost- und südosteuropäischen Haspels auch noch weitere Bedeutung für die Fragen des Verhältnisses dieses Typus zu dem obenerwähnten »westlichen« sowie der Ausbreitung der beiden Typen und weiter für die Frage der Erfindung des Handhaspels im allgemeinen und seiner Ausbreitungswege im Alter-

tum haben können, bleibe vorläufig dahingestellt. Es mögen hier nur die Wege der weiteren Untersuchungen in diesen Richtungen sowie die Lösungsmöglichkeiten einiger sich daran anknüpfenden Fragen angedeutet werden und zwar in folgenden Alternativen: 1. Ganz Europa wurde (zu einer noch nicht näher bestimmbaren Zeit) ursprünglich von dem gezwieselten Haspel beherrscht. Nachdem dann im Westen die Zwiesel durch eine zweite (vermutlich quer zur ersteren liegende) Leiste ersetzt wurde, ist dadurch der »westliche« Typus des Handhaspels aufgekommen um dann mit der Zeit den ganzen Westen Europas zu beherrschen und den »östlichen«, auch weiterhin gezwieselten Typus auf den Osten und Südosten Europas beschränkt zu belassen. 2. Im Westen ist der dortige Handhaspel mit zwei Querleisten unabhängig vom »östlichen« gezwieselten entstanden — in einer Urform, die die neuzeitlichen (und mittelalterlichen) »westlichen« Haspel bis auf den heutigen Tag beibehalten haben. Die zwei »konkurrierenden« Typen hätten sich mit der Zeit sowohl durch Bevölkerungsverschiebungen als auch durch verschieden gerichtete Kulturströmungen der Vergangenheit einmal gegen Osten, einmal gegen Westen oder in anderen Richtungen verbreitet. 3. Der Haspel ist von Westeuropa in einer ursprünglichen Form mit zwei Querleisten nach Ost- und Südosteuropa vorgedrungen und erst da die eine Querleiste durch den naturgewachsenen gezwieselten Zweig überflüssig gemacht, wonach durch diese eine Art »Primitivisierung« der seitdem so typische Haspel dieser Gebiete Europas zustandegekommen wäre — ein Weg, für den die Tatsachen (sowohl die sprachlichen als auch die volkskundlichen) kaum sprechen würden.

Milovan Gavazzi, Zagreb

RECENSIONES

P. HAJDÚ: *FINNUGOR NÉPEK ÉS NYELVEK* (Finnisch-ugrische Völker und Sprachen) Budapest, 1962. Gondolat-Verlag. 425 S.

Vor 25 Jahren erschien M. Zsirais Werk über die finnisch-ugrischen Völker (Zsirai, M.: *Finnugor rokonságunk* [Unsere finnisch-ugrischen Verwandten]. Budapest, 1937). Dieses großangelegte Werk war eigentlich die erste ungarische Zusammenfassung der Forschungsergebnisse, die von den verschiedenen Wissenschaftszweigen der Finno-ugristik erbracht worden waren, denn J. Pápay hatte sich in seiner einschlägigen Arbeit (vgl. *Magyar Nyelvtudomány kézikönyve* [Handbuch der ung. Sprachwissenschaft]) eine ausführlichere Zusammenfassung dieser Fragen gar nicht zur Aufgabe gemacht (vgl. noch Pápay, J.: *A magyar nyelvhasonlítás története* [Die Geschichte der ungarischen vergleichenden Sprachforschung]. Budapest, 1922; Ders.: *A finnugor népek és nyelvek ismertetése* [Über die finnisch-ugrischen Völker und Sprachen]. Budapest, 1922). Eine wesentlich gekürzte Fassung von Zsirais Handbuch erschien 1953 in der Reihe der Universitätsskripten. Wie vorzüglich und unentbehrlich auch Zsirais Werk sein mag, enthält es nicht die neueren Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte, die seit seiner ersten Veröffentlichung verstrichen sind, ganz abgesehen davon, daß es eigentlich vergriffen und somit zu einer antiquarischen Rarität geworden ist. So ergab sich immer dringlicher der Anspruch auf ein neueres Handbuch. (Ähnliche Bedürfnisse soll auch das 1961 erschienene Werk von Vuorela Toivo, »*Suomensukuiset kansat*« befriedigen.)

P. Hajdú hat es übernommen, diese schwere Aufgabe zu lösen. Die hervorragende Arbeit Zsirais fordert nämlich von den neueren einschlägigen Zusammenfassungen ein Niveau, dem zu entsprechen man nur im Besitz eines überragenden Wissens Aussicht hat. Es ist keine leichte Aufgabe, ein Werk zu präsentieren, das seinem Rang nach dem Zsirais entspricht, besonders wenn es in einer Form erscheinen soll, die es nicht nur dem engeren Kreis der Fachleute zugänglich macht. Hinzu kommt noch, daß man heute die Forschungen auch darum schwerer überblicken kann, weil sich ungleich mehr Disziplinen mit den finnisch-ugrischen Völkern befassen (z. B. Archäologie, Anthropologie), als dies noch vor einigen Jahrzehnten der Fall war. P. Hajdú verfügt über den unentbehrlichen Überblick, ganz besonders befähigen ihn aber seine bisherigen Forschungen auf dem Gebiet der Urgeschichte, um solch ein neues Handbuch zu verfassen.

Das neue Handbuch ist in drei große Abschnitte gegliedert. Im ersten befaßt sich der Verfasser mit der finnisch-ugrischen Urgeschichte, im zweiten mit den finnisch-ugrischen Sprachen, im dritten schließlich mit den finnisch-ugrischen Völkern. Im Anhang folgt ein Überblick über die Geschichte der finnisch-ugrischen Forschungen, die einschlägige Bibliographie und ein Schlüssel zur phonetischen Umschrift.

Bevor der Verfasser auf die Darlegung der Probleme eingeht, die im Zusammenhang mit der Urgeschichte der Finnougrier anfallen, erörtert er die Fragen der verwandten Sprachen des Ungarischen und gibt in diesem Zusammenhang Beispiele dafür, wie die Sprachverwandtschaft festgestellt wird. Unter Urgeschichte eines Volkes begreift er die Geschichte der frühesten Entwicklungsstufen einer Gesellschaft, als betreffendes Zeitalter faßt er das Aufkommen der Völker, d. h. die Periode ihrer Ethnogenese. Die vorgeschichtlichen Forschungen seien — obschon sie ein historisches Studium darstellen — mit ungleich anderen Methoden als die der Geschichtswissenschaft zu bewerkstelligen, sind doch dem Forscher keine schriftlichen Quellen verfügbar. Der Vorgeschichtler müsse sich hauptsächlich auf die Ergebnisse von Sprachwissenschaft, Völkerkunde und Volkskunde, Archäologie und Anthropologie stützen. P. Hajdú zählt zu den Sprachwissenschaftlern, die — sich den urgeschichtlichen Forschungen widmend — die Ergebnisse der erwähnten Disziplinen nutzen. Er vertritt die Ansicht, daß sich die Untersuchung der Sprache eines Volkes am meisten dazu eignet, die frühesten Ereignisse seiner Geschichte zu erschließen. So hat die Sprachwissenschaft z. B. mit der Unter-

suchung der Lehnwörter, des weiteren mit der sprachwissenschaftlichen Paläontologie und mit der Erschließung der geographischen Namen zweifellos hervorragende Ergebnisse erzielt. HAJDÚ meint, Archäologie, Volks- und Völkerkunde sowie Anthropologie könnten die mit den Methoden der Sprachwissenschaft gezeitigten Ergebnisse zumeist nur ergänzen und stützen. Er macht geltend, die Archäologie werde dadurch beeinträchtigt, daß die Ausgrabungsfunde stumm bleiben und sich nicht immer als Denkmäler eines bestimmten Ethnikums präzisieren lassen. Die in neuerer Zeit gemachten Ausgrabungen böten jedoch den Forschern der Urgeschichte immer mehr Anhaltspunkte. Nicht zu übersehen seien auch die Feststellungen der Ethnographie und Ethnologie, wobei er jedoch zur Vorsicht mahnt, wenn er darauf hinweist, daß Sachen und Bräuche verhältnismäßig schnell wandern, weshalb es ein Fehlgriff wäre, einschlägige Erscheinungen bei den einzelnen finnisch-ugrischen Völkern kritiklos in eine Zeit vor 5000—6000 Jahren zurückzublenden. Ebenso falsch wäre es, gesellschaftliche und wirtschaftliche Tendenzen und Erscheinungen, die in einer bestimmten Phase der historischen Entwicklung für alle Völker charakteristisch sind, kurzweg als Beweise der Verwandtschaft hinzunehmen. Schließlich sieht P. HAJDÚ die Unterstützung der Anthropologie darin, daß sie durch die Untersuchung des Körperbaus der finnisch-ugrischen Völker von heute die gemeinsamen Typenelemente dieser verwandten Völker erschließen und diese von den späteren Einschlägen und Mischelementen sondern könne. Des weiteren ermögliche die Paläoanthropologie Ausblicke auf die anthropologischen Merkmale des Menschen in den Perioden der Frühzeit. Der Verfasser unterstreicht nachdrücklich, daß die Forschungsergebnisse dieser Disziplinen gemeinsam und insgesamt zu verwerten sind. Er hebt hervor, daß in den vorgeschichtlichen Forschungen die Sprachwissenschaft eine führende Rolle spielen müsse, weil sie über die Frühzeit exaktere Erkenntnisse und Einsichten ermögliche als die Feststellungen der Archäologie, der Ethnographie und Ethnologie oder aber der Anthropologie.

Die urgeschichtlichen Ausführungen P. HAJDÚS, namentlich aber seine Feststellungen, in denen er die einstigen Siedlungsgebiete der Finnougrier abzirkelt, gehören zu den wesentlichsten Abschnitten seines Werkes. Er hält es im Hinblick auf die Chronologie für wichtig, die finnisch-ugrischen und uralischen Sprachen bzw. die finnisch-ugrische Zeit und die uralische Zeit auseinanderzuhalten, fügt jedoch hinzu, daß der Sprachzustand der uralischen bzw. finnisch-ugrischen Zeit nicht allzusehr verschieden gewesen sei. Da auch die Samojeden derselben Sprachfamilie angehören wie die Finnougrier, sieht er kein Hindernis, sie im weiteren Sinne zu den finnisch-ugrischen Völkern zu zählen. Bei der Ermittlung der alten Siedlungsgebiete müsse man auf der Karte die alten Siedlungsräume der Gemeinschaft umreißen, in der die fraglichen Völkerschaften zur Zeit des finnisch-ugrisch-samojedischen Zusammenlebens vereint waren. Nach einer kurzen Besprechung der Theorie der asiatischen Herkunft verwirft er sie und geht über zur Erörterung der Erkenntnisse, die der Methode der sprachwissenschaftlichen Paläontologie zu verdanken sind. Der Reihe nach erwähnt er die wichtigsten Tier- und Pflanzennahrungen, die bei der Bestimmung der alten Siedlungsstriche in Frage kommen und stellt folgendes fest: »Die tier- und pflanzengeographischen Belege lassen darauf schließen, daß das Zentrum der alten Siedlungsräume der uralisch-finnisch-ugrischen Sippen im Gebiet zwischen der mittleren Wolga und der Kama lag.« Er hebt hervor, daß sich selbstverständlich keine genauen Grenzen ziehen ließen und daß die Forscher in einigen Teilfragen unterschiedlicher Meinung seien. P. HAJDÚ hält dafür, daß man z. B. das Uralgebirge nicht als eine unüberwindbare natürliche Grenze betrachten dürfe. Seine Auffassung sieht er gestützt auch durch die archäologischen Funde, die besagen, daß sich die Neolithkultur des Kamagebiets von der jungsteinzeitlichen Kultur jenseits des nördlichen Urals kaum unterscheide, daß aber die mesolithische und neolithische Kultur der Okaniederung beträchtlich von der Kultur des Kama-Uralgebiets abweicht. Der Verfasser ist der Meinung, daß das Okagebiet vor dem III. Jahrtausend v. u. Z. nicht zu den Siedlungsstrichen der Finnougrier gehörte. Zusammenfassend stellt er fest: »Wir haben das Zentrum der Urheimat in der uralisch-finnisch-ugrischen Zeit in dem Waldgebiet zu suchen, das sich zwischen dem großen Wolgaknie (dem Mündungsgebiet der Kama) und dem Uralgebirge erstreckt, also im großen, im Einzugsgebiet der Kama und der Wjatka.« Des weiteren setzt er sich mit der Auffassung, auseinander, die Erkenntnisse der sprachwissenschaftlichen Paläontologie seien anfechtbar, weil sich die Verbreitungsgrenze der untersuchten Pflanzen und Tiere hauptsächlich infolge der veränderten Klimaverhältnisse verschoben habe. P. HAJDÚ weist darauf hin, daß die sprachwissenschaftlichen Forschungen dies, soweit überhaupt möglich, in Betracht ziehen. Die Vertreter der neuesten Forschungsrichtung erkennen die paläontologischen Forschungsergebnisse an und sind bemüht, die Ergebnisse der Archäologie mit den Feststellungen der Linguistik zu vergleichen. In diesem Zusammenhang denkt er an die Problematik der Kammkeramik-Kultur und an die archäologischen Ergebnisse, die diese als neolithische Kultur des Gebiets östlich des Baltikums, beheimatet im Norden Osteuropas bis nach Westsibirien

definieren und den Finnougriern zuschreiben. Einer anderen Auffassung nach hätten die Vorfahren der baltischen Finnen schon Jahrtausende v. u. Z. im Ostseeraum gesiedelt und die finnisch-ugrische Urheimat hätte sich zwischen Ostsee und Ural erstreckt. P. HAJDÚ hält es nicht für möglich, daß die Urheimat der Finnougrier von so großer Ausdehnung gewesen wäre, denn das zahlenmäßig schwache Fischer- und Jägervolk konnte schwerlich über ein so großes Gebiet verstreut leben. Abgesehen von der zahlenmäßigen Schwäche des Volkes widerspreche dieser Annahme auch seine Lebensweise, das Leben der Fischer und Jäger, während die Vertreter der von HAJDÚ abgelehnten Auffassung diese durch die Annahme der nomadisierenden Renhaltung stützen möchten. Laut HAJDÚ begründen die Ergebnisse der Archäologie ebenso wenig die Annahme einer Urheimat, die sich bis zum Baltikum erstreckt hätte. Die neueren archäologischen Forschungen sprechen dafür, daß die Kammkeramik-Kultur nicht einheitlich genug gewesen sei, um sie als eine ethnokulturelle Zone betrachten zu können. Der Verfasser teilt auf Grund von M. E. VOSS die Meinung P. M. TRETJAKOVS, wonach die jungsteinzeitliche Bevölkerung der osteuropäischen Waldzone ethnisch nicht einheitlich gewesen sei. Schon seit dem Mesolithikum bzw. seit dem Frühneolithikum könne man die Spuren einer Ost—West-Wanderung verfolgen. P. HAJDÚ erblickt die ursprüngliche finnisch-ugrische Bevölkerung der nordosteuropäischen Waldzone im Träger des östlichen, im Ural—Kama-Gebiet belegten Bereichs der Kammkeramik-Kultur. Laut der archäologischen Daten habe dieser Kulturbereich im III. Jahrtausend v. u. Z. im Westen die Wolga erreicht, habe sich aber nicht weiter verbreitet. Bezüglich der ostbaltischen Sperringskultur hält er es für möglich, daß ein Zweig der Finnougrier schon sehr früh aus dem Kama—Ural-Gebiet ausgeschwärmt und in die ferne Gegend am Weißen Meer und noch weiter nach Westen verschlagen worden sei, wo er sich von den übrigen Finnougriern isoliert habe. Insofern hält er es für möglich, daß es finnisch-ugrische Siedlungen im alten Baltikum gegeben habe, doch meint er, daß zur ethnischen Präzisierung des Trägers der Sperringskultur noch weitere Forschungen notwendig seien. Schon jetzt aber hält er es für wahrscheinlich, daß »die Fischer und Jäger des Wolga—Oka-Gebiets sich im III. Jahrtausend v. u. Z. von den Einwohnern des Baltikums und der Kama-Gegend gleicherweise unterschieden«. Wir haben allen Grund anzunehmen, diese Bewohner der Wolga- und Okaniederung nicht für Finnougrier zu halten. »Mit den großen Wanderungen im III.—II. Jahrtausend v. u. Z. breitete sich die Wolga—Oka-Kultur nach Norden aus und erreichte schließlich die Küstenstriche des Weißen Meeres. Gleichzeitig mit diesem friedlichen Ausschwärmen zeigen sich aber auch Spuren einer anderen, weniger friedlichen Wanderung. Die Finnougrier, die zwischen Kama und Ural saßen, dringen nämlich etwa um die Wende vom III. zum II. Jahrtausend v. u. Z. in starken Haufen in die Okagegend ein. Dieses Vordringen der in ihrer Sprache finnisch-ugrischen Völkerschaften des Kama—Uralgebietes nach Westen, erreichte bis zur Mitte des II. Jahrtausends v. u. Z. die nordwestliche Seenplatte und im ausgehenden II. Jahrtausend v. u. Z. bereits das Weiße Meer. Der Verfasser ist der Ansicht, daß diese Ausdehnung der finnougrischen Fischer- und Jägerkultur, die Beeinflussung und Vereinheitlichung anderer Kulturen durch sie keine synchronische Erscheinung gewesen sei. Vielmehr müsse sie zeitlich und räumlich in erneuerten Wellen erfolgt sein, bis sie sich schließlich des nordeuropäischen Waldgebietes bemächtigte.« P. HAJDÚ meint, daß die von TRETJAKOV zusammengefaßten archäologischen Kenntnisse sich mit der Feststellung der Sprachwissenschaft decken, d. h. dem entsprächen, daß die Urheimat der Finnougrier zwischen Ural und Kama gelegen habe; darüber hinaus stimmten sie auch mit der sprachwissenschaftlich begründeten Chronologie der Auflösung der Finnougrier überein. Somit lehnt HAJDÚ die jüngste Theorie GY. LÁSZLÓS ab, der die Urheimat der Finnougrier weiter westlich, im Ostseeraum suchen will. Ebenso wenig teilt er die Ansicht V. N. ČERNECOVS über die asiatische Herkunft der Finnougrier.

Unter den Beziehungen der Finnougrier zu anderen Völkern befaßt sich P. HAJDÚ zuerst mit den indogermanischen und setzt voraus, daß die Finnougrier im großen noch zusammen lebten, als die Auflösung der indogermanischen Grundsprache eingetreten ist. Er erwähnt auch die Beziehungen der uralischen Sprachen zum Jukagirischen und erwartet von der weiteren Erschließung dieser Belange noch manche überraschende Einsichten. Die vielen Parallelen zwischen den uralischen, altaischen, indogermanischen und jukagirischen Sprachen stellten auch die Fachleute vor ein schwieriges Problem. Es fragt sich nämlich, ob diese Parallelen nicht Spuren einer frühzeitlichen Verwandtschaft sein könnten. HAJDÚ hält dies prinzipiell nicht für ausgeschlossen, betrachtet es aber nicht als reell, daß die Sprachwissenschaft es auf sich nehme, diese Verwandtschaft zu beweisen, weil die Zahl der strukturellen und lexikalischen Parallelen doch unzureichend sei. Vorerst hält er dafür, die lexikalischen Parallelen als Spuren einstiger Beziehungen bzw. als Entlehnungen zu behandeln. Seiner Meinung nach ließe sich die Sprachverwandtschaft nur auf Grund des Vergleichs der gesamten Struktur dieser Sprachen und an Hand einiger hundert Etymologien nachweisen. Die finnisch-ugrisch-indogermanischen Beziehungen hält er auch in bezug auf die Feststellung der Lage

und der Zeit der finnisch-ugrischen Urheimat für sehr wichtig. Da es in den samojedischen Sprachen keine indoeuropäischen Entlehnungen gebe, müsse der Zerfall der uralischen Grundsprache, d. h. die Ausschwärmung der Samojeden zu einer Zeit erfolgt sein, als die indogermanische Grundsprache im großen und ganzen noch ein einheitliches Gebilde war. Die Forscher nehmen an, daß sich die Einheit der indogermanischen Grundsprache etwa im IV. Jahrtausend v. u. Z. soweit gelockert habe, daß die selbständige sprachliche Entwicklung der einzelnen Gruppen beginnen konnte. Dies bietet uns einige Anhaltspunkte zur Präzisierung der Chronologie der uralischen und finnisch-ugrischen Periode.

Nach der Darstellung der Loslösung der Finnougrier voneinander, umreißt P. HAJDÚ an Hand der Analyse des sprachlichen Materials ein plastisches Bild von der Gesellschaft in der uralischen bzw. in der finnisch-ugrischen Zeit. Er stellt fest, daß die materielle Kultur der finnisch-ugrischen Periode im Vergleich zu der der uralischen Zeit nur wenige und nicht wesentliche Veränderungen aufweise. Aus der Reihe der Probleme, die durch die einschlägigen Forschungen aufgeworfen wurden, hebt er die Frage der Viehhaltung und des Feldbaus hervor und erwähnt, daß über die Möglichkeit dieser beiden Wirtschaftszweige viel diskutiert wurde. Im Gegensatz zur früheren Auffassung teilt er die Meinung der Ethnologen und der Archäologen, daß die Renhaltung zu den relativ jüngeren Formen der Viehzuht zähle. Die ältesten Denkmäler der Renhaltung sind gegeben in den sibirischen Felszeichnungen der Bronze- und Eisenzeit. HAJDÚ gibt auch zu erwägen, daß die Renzucht mancherorten und bis zu einem gewissen Grade unter dem Einfluß der Pferdehaltung aufgekommen sei. Die Forscher stimmen darin überein, daß in uralischer Zeit jede Spur des Feldbaus fehle. Dagegen sind schon namhafte Forscher der Ansicht, daß der Feldbau in der finnisch-ugrischen Periode bereits eine wichtige Ergänzung zu den übrigen Arten der Wirtschaft dargestellt habe. Die Unsicherheit in dieser Frage geht darauf zurück, daß den Wortparallelen keine entscheidende Bedeutung zukomme. Nach einer Sichtung der umstrittenen Wörter macht P. HAJDÚ als wesentlichstes Argument gegen den Feldbau in finnisch-ugrischer Zeit geltend, daß die Namen der Arbeitsgeräte und der Arbeitsgänge fremder Herkunft seien. Er hält es für möglich, daß am Ausgang der finnisch-ugrischen Periode die primitiven Formen des Hackbaus allmählich bereits übernommen worden seien. Somit entsprach die materielle Kultur der finnisch-ugrischen Periode nach der Meinung P. HAJDÚs der Lebensweise der Jäger und Fischer.

Auf Grund der sprachwissenschaftlichen Forschungsergebnisse befaßt sich der Verfasser auch mit der Geschichte, der Kultur und den sozialen Verhältnissen der voneinander bereits getrennten finnisch-ugrischen Gruppen. Er nimmt an, die Ugrier hätten im Gebiet zwischen der Kama und den Wäldern des Urals gesiedelt und einzelne ugrische Gruppen seien allmählich weiter nach Süden, in die Zone der Waldsteppe abgewandert. Er erwähnt auch die in jüngerer Zeit aufgeworfene Annahme, die Ugrier hätten u. a. auch zu Türkvölkern Beziehungen unterhalten, doch sieht er diesen Gedanken noch nicht als ausreichend bewiesen. Er hält es in Anbetracht der weiteren Entwicklung für wesentlich, daß die Ugrier die Pferdehaltung kennenlernen. Außer den sprachlichen Argumenten führt er zum Beweis der Pferdehalterkultur z. B. auch die Hinweise der Volksdichtung und die in der Pferdehalterkultur übliche Form des Köchers an. Er hebt hervor, daß sich die Pferdehaltung der in Waldstrichen siedelnden Ugrier von der bei den nomadisierenden Steppenvölkern unterschieden habe. P. HAJDÚ sieht keinen Widerspruch zwischen der Jägerkultur und der Pferdehaltung, obschon diese im allgemeinen bei den nomadisierenden Steppenvölkern aufzukommen pflegt. Das Aufkommen der Pferdehaltung bei den Ugriern hält er für das Ergebnis einer selbständigen Entwicklung und zieht den Einfluß fremder Völkerschaften insofern in Betracht, daß die Ugrier das Pferd und möglichenfalls seinen Namen von einem näher nicht bekannten Volk übernommen hätten, d. h. nicht sie hätten das Pferd domestiziert. Er macht auch auf die auffallende Erscheinung aufmerksam, daß die Pferdehaltung bei den obugrischen Völkern fast völlig zurückgegangen ist, während das landnehmende und vorlandnahmezeitliche Ungarntum bereits als typisches Reitervolk auftauche. Auf Grund der sprachlichen Belege meint P. HAJDÚ, daß die Beziehungen der ugrischen Gruppen zueinander sehr locker gewesen sein müssen. Er setzt voraus, daß sich die Ugrier schon sehr früh in zwei sich voneinander immer mehr absondernde Gruppen, in eine südliche und in eine nördliche Gruppe spalteten. Am frühesten habe sich die südliche Gruppe von den übrigen Ugriern losgelöst und sei immer weiter nach Süden, in das Gebiet des heutigen Baschkirien abgewandert, wo es sich in der Nachbarschaft der Türkvölker und anderer Völkerschaften weiterentwickelt habe. Nach dem Ausschwärmen der Vorfahren der Madjaren sie die andere Gruppe der Ugrier auch weiterhin beisammen geblieben. Auf Grund der archäologischen und anthropologischen Untersuchungen ließe sich annehmen, daß um die Mitte des I. Jahrtausends v. u. Z. ein mongoloides Volk über den Ural nach Westen eingedrungen, sich hier mit den Ugriern vermischt, seine mongoloiden Merkmale diesen aufgeprägt und die Sprache der Ugrier übernommen habe. P. HAJDÚ ist der Auffassung,

daß die Spuren dieses entscheidenden Moments in der Ethnogenese der Obugrier u. a. auch darin erkennbar seien, wie sich die Sippen der Ostjaken (Chanten) und Wogulen (Mansen) in zwei große Phratrien gliederten. An Hand der Analyse des Namens dieser beiden Phratrien *(por* und *mōś)* folgert der Verfasser, daß der Name *mōś* auf die ursprünglichen ugrischen Sippen, der Name *por* dagegen auf die der mit ihnen verschmolzenen westsibirischen Jäger hinweise.

Über die Entwicklung der finnisch-permischen Völker des weiter westlich siedelnden Zweiges der Finnougrier, namentlich über ihre Geschichte nach dem Abgang der Ugrier fehlen ebenfalls jegliche historische Quellen. Laut der Übersicht HAJDÚs hat die Gesellschaft dieser Periode bereits eine höhere Entwicklungsstufe erreicht, insofern neben der Lebensweise der Jäger und Fischer Hackbau und Viehhaltung immer stärker und nachhaltiger um sich griffen. Der finnisch-permische Zweig dürfte um die Mitte des II. Jahrtausends v. u. Z. in die beiden Gruppen der permischen und der wolgafinnischen Sprachträger zerfallen sein. Der Verfasser meint, daß der permische Zweig in den mehr östlich gelegenen Wohngebieten gesiedelt haben dürfte. Die sprachlichen Spuren ihres langen Zusammenlebens kann auch einer, der sprachwissenschaftlich nicht geschult ist, leicht erkennen. Für das wichtigste Ereignis dieser Periode erachtet P. HAJDÚ den Einfluß der tschuwaschisch sprechenden Bewohner des im 7.—8. Jahrhundert aufkommenden Reichs der Wolgabulgaren, der die südlichen Gruppen der permischen Gesellschaft erfaßte. Die wolgafinnische Periode habe nicht mehr so lange gedauert, die Vorfahren der baltischen Finnen (Westfinnen), der Lappen, der Mordwinen und der Tscheremissen (Mari; Ostfinnen) hätten sich schon im I. Jahrtausend v. u. Z. voneinander getrennt und damit in die Gruppe der Ostfinnen (Mordwinen und Tscheremissen) und der Westfinnen (baltischen Finnen, Ostseefinnen) gegliedert.

Im zweiten Hauptabschnitt seines Werkes befaßt sich P. HAJDÚ mit den finnisch-ugrischen Sprachen. Nach einer Übersicht über die Auffassungen von der finnisch-ugrischen Grundsprache erörtert er die sprachlichen Erscheinungen, die beim Versuch einer Rekonstruierung dieser Grundsprache in Betracht kommen könne. Seine sprachwissenschaftlichen Darlegungen ergänzt er mit den notwendigen Kenntnissen über den heutigen Stand der finnisch-ugrischen Sprachen.

Es wäre unbegründet, hier, in der vorliegenden Besprechung des HAJDÚschen Werkes, den dritten Hauptabschnitt über die finnisch-ugrischen Völker ebenso ausführlich zu rezensieren, denn er enthält — obwohl er umfangreicher als die beiden vorhergehenden ist — nicht so viele prinzipielle, wissenschaftlich bedeutende Feststellungen. Die einzelnen Kapitel dieses Teils befassen sich mit der heutigen Lage der einzelnen finnisch-ugrischen Völker, und zwar ausgehend von den Obugriern. Der Verfasser beschreibt ihr heutiges Siedlungsgebiet, erörtert die Etymologie der Volksnamen, gibt einen Überblick über die wichtigsten Etappen ihrer Geschichte sowie über ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre Lebensweise und Kultur. Hierbei benützt P. HAJDÚ die neuesten statistischen Unterlagen über diese Völker und erörtert ausführlich ihre heutigen Verhältnisse und ihre Entwicklung.

Notwendig aber erscheint es uns, etwas ausführlicher auf die Meinung P. HAJDÚs einzugehen, die er in der umstrittenen Lappenfrage vertritt. Nachdem der Verfasser die verschiedenen Theorien über die Lappen kurz zusammengefaßt beschrieben hat, äußert er sich sehr vorsichtig dahin, daß man im Lappischen einen Zweig des frühen Gemeinfinnischen vermuten könne. Die ethnischen Merkmale der Lappen gäben vieles zu bedenken und er hält dafür, daß man die Theorie des Sprachwechsels bei der Beantwortung der Herkunft des Lappentums vorerst noch nicht ausklammern könne. Er hält es für wahrscheinlich, daß die Protolappen »eine andere Sprache hatten und in der wolgafinnischen Zeit die Sprache ihrer südlichen Nachbarn zu übernehmen begannen. Demzufolge konnte im Frühgemeinfinnischen bereits eine gewisse sprachliche Einheit zwischen den Vorfahren der Finnen und der Lappen zustandekommen. Die ursprüngliche Sprache der Lappen kennen wir aber nicht: sie bedeutet für die urgeschichtlichen Forschungen ein Rätsel, das sie mit ihren heutigen Mitteln gar nicht lösen kann.«

Ein neuer Zug des Werkes von P. HAJDÚ im Unterschied zu den früheren einschlägigen Zusammenfassungen besteht darin, daß er sich auch mit den Samojeden beschäftigt. Auf Grund seiner Auffassung über die Beziehungen der uralischen und der finnisch-ugrischen Sprachen ist dies auch völlig logisch. Dieses Kapitel seiner Arbeit erweitert unsere Kenntnisse beträchtlich.

Im Anhang bietet der Verfasser zuerst einen Überblick über die Geschichte der finnisch-ugrischen Forschungen, sodann folgt ein Verzeichnis der wichtigsten neueren Fachliteratur über die finnisch-ugrischen Völker, und schließlich gibt er Hinweise zum Problem der phonetischen Umschrift.

P. HAJDÚ hat die Samojedenfrage und ethnogenetische Probleme in den Mittelpunkt seiner finnisch-ugrischen sprachwissenschaftlichen Forschungen gestellt. Auch in diesem

neuen Werk befaßt er sich nicht nur mit den sprachwissenschaftlichen Kenntnissen und mit den Einsichten in die Lebensweise und Kultur der finnisch-ugrischen Völker, sondern er widmet darüber hinaus auch den ethnogenetischen Problemen und seiner Auffassung in diesen Fragen genügenden Raum. In den Darlegungen bedient er sich der verschiedensten Methoden und benützt auch die Erkenntnisse anderer Disziplinen. Mit der Veröffentlichung dieses Werkes hat der Verlag »Gondolat« nicht nur einem Mangel abgeholfen, sondern auch die wissenschaftlichen Auseinendersetzungen gefördert, die sich bezüglich der Ethnogenese, der alten Siedlungsräume und der Kultur der finnisch-ugrischen Völker in letzter Zeit so erfreulich belebt haben.

J. Kodolányi jr.

T. BODROGI: *ART IN NORTH-EAST NEW GUINEA.* Publishing House of the H ungarian Academy of Sciences, Budapest 1961. 227 pp. (240 illustrations).

During the last decade T. Bodrogi has published quite an imposing number of studies on Oceanian art, among others the articles *Some Notes on the Ethnography of New Guinea* (Acta Ethnographica, III., pp. 91—184, Budapest 1953), *New Guinean Style Provinces The Style Province "Astrolabe Bay"* (Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra, pp. 39—99, Budapest 1959), further the book *Art in Oceania* (Budapest 1961). It is the intent here to review a new volume written by Bodrogi. This newly published work has the object to analyse and assess the art of a New Guinean style province, the Huon Gulf or the Tami style. The choice of the subject is justified by the fact that our author has already analysed an adjacent style province, and still more by the fact that a truly reliable analysis of the Tami style is best made in Hungary, for it is only the Oceanian collection of the Budapest Ethnographical Museum which contains a sufficient amount of material and an abundant number of field records to make a really through analysis of art said style province possible (The Biró collection, 1898—1899).

The first part of the book (The Background) presents the background of artistic activities in North-East New Guinea. It is learned that our sources concerning the tribes living in this territory consist, in the main, in the descriptions of German explorers, colonial administrative officers and missionaries. It follows from the nature of this material (including Biró's collection), as also from the ethnographical methods of the age in which they arose that they cannot be expected to supply information on all questions in which ethnologists of our days are interested. While information concerning the religious aspects and the technical problems of art is fairly satisfactory, hardly a glimpse can be gained of the relationship between artist and public, art and society. The knowledge they convey of the art of the style province is therefore one-sided, and process of acculturation that has occurred in the meantime excludes the possibility of remedying such deficiency. The chapter under review presents a comprehensive picture of the people's material culture. The author pays especial attention to trade and the centers of handicraft, since the exchange of goods and products plays a primary role in the distribution of art styles. Writing of social conditions, the author points to the so-called *lum* group, a higher form of organization which involves a circumscribed part of the village. The conclusion that such groups are of totemic nature seems to be justified. Totem figures are of special significance in the carved ornamentation of ghost-houses.

Looking at the spiritual culture from the angle of art, it is — so we are informed — the religion, and the *balum* cult within the latter, which is of decisive importance: it is with this cult that practically all genres of the cultic arts, the figurative ornamentation of the ghost-houses, the masks, bull-roarers, spears and partly even the drums are associated.

The introduction of the second part (Art) offers a survey of the enquiries that have so far been made into the art of North-East New Guinea, and concludes that practically nothing has been done beyond a mere presentation of certain groups of *objects d'art.* The introduction is followed by descriptions of the works of art, grouped according to their nature (buildings, sculptures, masks, etc.), the technique employed (carving-engraving, painting, etc.) and the material used (wood, bamboo, coconut, etc.).

Such division is, according to the author, justified not only by practical considerations but even more by the fact that the nature of a work of art or a decoration is fundamentally determined by the technique employed, by the material used, and by the function of the object. There is a certain coalescence of techniques observable within definite groups of objects from which it follows that a distinction between plastic arts and decorative art is not justified. Our author employs a uniform method in the description of the various groups. The book gives a comprehensive view of the technique and tools, and describes their variants in connec-

tion with the materials. The discussion of the individual groups begins with informative data regarding contents and function, and continues with formal analysis based on the evidence of the available literary and museum material.

"Motifs" is the title, and motifs constitute the subject, of the third part which follows the presentation of the works of art according to technique, material and category. The discussion of motifs is divided in a similar manner, and its different variants (anthropomorphous, zoomorphous, geometric and problematic motifs) are accordingly analysed. The analysis of each particular motif begins with the presentation of the archetype, its various representations, its local interpretation, examines the true signification of the motif, and shows the objects on which, the technique with which, the place where, and the manner in which the motif is represented. The survey of motifs reveals the change of form as determined by the technique and the material employed; beyond this, it shows the categories of objects to which particular motifs are attached, a procedure which facilitates later comparative investigations.

It is pointed out in the last part of the work (Conclusions) that one is dealing in North-East New Guinea mainly with works of the plastic art, since painting as a separate genre is of lesser importance, although colouring is not without significance in the embellishment of works of the plastic arts. The human body and its parts appear as the most frequent subjects of the plastic arts and also of painting as a separate art. Apart from totemic carvings, animal figures are of a secondary caracter.

Forms are characterized by angularity: the human body is composed of geometrical figures. A tendency to stylization prevails in plastic and decorative arts alike; the works of art are conventional, impersonal and at the same time ponderous and heavy. The endeavour to achieve symmetry and equipoise is conspicuous; the harmonic, airy but painstakingly symmetric distribution of decorative motifs reveals a highly developed aesthetical sense. There is comparatively little change in forms; forms, once adopted, are tenaciously adhered to so that individual talent manifests itself rather through the technique of execution: one has the impression of dealing with the works made by numerous less worthy followers of a creative genius. As regards now the origin of art in the style province under review, all arts — fine arts and figural representations in particular — are, according to the book, rooted in religion and especially in the *balum* cult.

Bodrogi holds that, in delimiting style provinces, one should consider not only the place where works of art are or were made but also take into account all the places in which objects displaying signs of a common style are or were in use. The products of a centre may reach quite distant villages. The artistic pattern of an area is, thus, the outcome of products of different origins. It is according to this principle that our author draws the boundaries; tracing the distribution of supporting pillars that display figures carved in a uniform style, he finds the southern boundary at the peninsula of Salamua, and the northern one at Sialum. Since the Tami islands form, according to the present state of our knowledge, the central area of the style province, the terms "style of the Huon Gulf" and "Tami style" seem to be equally correct.

As regards culture history, the style in question belongs to the last Austronesian wave of migration and the basic culture C. In spite of their superficial similarity to those of the *korwar* style, the forms of the Tami style are in no affinity with any of the Melanesian or Indonesian styles, so that one is obviously dealing here with a local phenomenon the history of which must unfortunately remain hidden because of the deficient state of our present knowledge.

Bodrogi, in this general appreciation of the style at issue, dissents from the opinion of Linton and Wingert (*Arts in the South Seas*, Museum of Modern art, New York 1946) who explain the ponderousness and static immobility of the sculptured works by the immobility and rigidity of social conditions. Our author holds that technical and functional factors may have been responsible for the observed tendency in the creation of figural works of art. Being of the view that art in the area under review was rooted in the ornamentations on the supporting pillars of ghost-houses, Bodrogi finds it quite natural that the carved figures which had to carry the weight should be ponderous, heavy and compact. It was this technical-functional necessity that gave rise to the forms which — modified and polished through a long chain of successive generations — have developed into the style first recognized at the turn of the present century.

Bodrogi's excellent book is a praiseworthy product of that new trend of ethnological investigations which has emerged since World War II. Investigators of the school, so worthly represented by Bodrogi, are led by the principle that art should be interpreted against the back round of existing social and cultural conditions, that one should look upon art as the art of a given society at a given time, and that one should try to discover the invariably

existing correlation between contents and form. Our author has patently succeeded in realizing these principles with the result that his present work is a notable contribution to the existing knowledge of Oceanic art in particular, and to investigations concerning art among primitive peoples in general.

L. Boglár

L. LAJTHA: *TRANSDANUBIAN DANCES AND MELODIES.* Vol. I, Budapest 1962, Zeneműkiadó Vállalat (Publishing House of Musical Compositions), 525 pp.

L. LAJTHA, the editor of the musical series "*Népzenei Monográfiák*" (Monographs of Popular Music) has added — this time in his capacity as author — a new volume to the monographs. It comprises the fruits of a field work of 10 years, in the course of which LAJTHA collected popular melodies in the western part of Transdanubia, near the Austrian border. The major part of the material consists of the repertoire of Pál Tendl, leader of a gipsy band, while melodies collected from other gipsy-band leaders will form the material of a subsequent volume. Tendl is described by the author as a band leader who is "a master of his instrument" and has a splendid memory. Speaking of a leader of a gipsy band, one usually means its first violin, whereas Tendl plays the dulcimer. German by his family name and only half gipsy by descent, Tendl still regards himself as out and out gipsy. LAJTHA gives detailed description of his origin and his family: the latter included a number of reputed musicians, and LAJTHA presents Tendl's genealogy for two ascending generations. Dealing with Tendl's life, the author expatiates upon the opportunities the musician had of picking up melodies and appropriating the technique of his art.

The volume under review includes 48 melodies: they are intended as the first part of a wider collection, the elaboration of which is left to others. Tendl's "band" (orchestra) is composed of but a few members: he is the leader, and his play on the dulcimer is accompanied by one or two violins, while the bass part is played by a violoncello instead of the usual contrabass. The melodies are presented in the form of musical scores, recorded with the author's accustomed precision. All pieces of the volume are czardas melodies, divided into various categories according to their tempi (Slow Hungarian; Slow Czardas; Walk or Flourish; Czardas; Quick Czardas; Jumping and Bagpipe Melodies). The material is extremely diversified and includes the orchestration of old vocal melodies (*e.g.* 3, 9, 11), instrumental melodies (*e.g.* 5, 6, 11), melodies of Rákóczi's freedom fighters (*e.g.* 1, 16), wedding songs (*e.g.* 23, 24, 43) and gipsy lullabies. The author explains the heterogeneity of the material in the following words: "I have tried in this volume to go the whole path from the vocal to the purely instrumental melodies."

The notes of the author accompanying the melodies reveal a widespread network of sources explored by LAJTHA: we find references to affinities with art-music; Tendl offers information concerning the name of the melodies and the circumstances in which he learned them; information regarding the name of a given melody, its possible words, its distribution and popularity, the nature of the corresponding dance, its steps, its concise choreography, etc. has in several instances been collected from the singers and dancers of 6, 8 even 10 different villages. The reader obtains a veritable picture of the life of a certain melody or dance in that area adjacent to Austria.

The volume under review, LAJTHA's collection of Transdanubian instrumental music, is a sequel to his three volumes of Transylvanian material. The publication must be regarded as a valuable contribution to our musical literature.

F. Schram

I. PAPP: *FINN—MAGYAR SZÓTÁR (Dictionnaire finlandais-hongrois)*, Akadémiai Kiadó (Maison d'Édition de l'Académie). Budapest, 1962. Pp. 1119.

Les relations culturelles entre la Finlande et la Hongrie peuvent se vanter d'un très beau passé et il y a déjà beaucoup de décennies que des pas significatifs ont été entrepris afin d'approfondir les relations entre les deux peuples. Ces pas comprennent, entre autres, le grand dictionnaire, publié en 1884, de JÓZSEF SZINNYEI, car — sans compter les dictionnaires en langues étrangères — c'est bien par cet ouvrage que nous avons eu accès aux belles-lettres et à la littérature scientifique de la Finlande. Or, le dictionnaire de Szinnyei étant

depuis longtemps déjà une rareté bibliographique, il était plus que justifié de rédiger un dictionnaire nouveau, ce que l'âge même du dictionnaire de Szinnyei a rendu inévitable. Résultat d'un travail soigné de beaucoup d'années, le dictionnaire nouveau fut rédigé par ISTVÁN PAPP, l'un des meilleurs connaisseurs de la langue finnoise. Dans ses principes de rédaction il fait face aux exigences formulées à l'égard des dictionnaires modernes. Tous ceux qui se trouvent en contact soit scientifique, soit littéraire avec la langue finnoise, apportent leurs félicitations à l'excellent ouvrage d'ISTVÁN PAPP.

J. Kodolányi Jr.

STUDIES IN MUSICOLOGY VOL. X. IN COMMEMORATION OF BÉLA BARTÓK. ed. by: B. SZABOLCSI and D. BARTHA. Akadémiai Kiadó (Publishing House of the Academy of Sciences). Budapest, 1962.

The tenth volume of Studies in Musicology completes the series begun in 1953, each volume of which treats a largely homogeneous set of problems. These studies are mainly centered about the great representatives of Hungarian musicology, such as Erkel, Liszt, Bartók and Kodály, but there are also Mozart and Haydn volumes. Bartók's art enjoys the greatest popularity among Hungarian musicologists. Half of volumes II, III and VII, and the whole of volume X concern Bartók. The studies of the last volume introduce Bartók the composer, present biographical information, aesthetically evaluate his works, and treat them according to style and form. Even in regard to the most abstract theme it is possible to write about Bartók as a collector and researcher of folk music and songs.

In B. SZABOLCSI's study, "Man and Nature in Bartók's World", we must emphasize the statement that "Bartók seeks the laws of nature equally in his art and science, in the people and their heroes . . ." His method is more characteristic of a natural scientist than of a historian. He is more interested in "what, why and in how many ways we have" than in the "origin of things or how they happened." Bartók holds folk songs and music to be natural phenomena. The author quotes Bartók's statement about the significance of the techniques of variation: "The general opinion is that I set great emphasis on elaboration that I do not like to repeat the theme twice in the same form or in any of its parts. This explains why I am especially partial to variations and the changing of themes . . . The extreme variety which characterizes Hungarian folk music comes, at the same time, from my own nature and efforts." His techniques of variation relate Bartók partly to Bach, Beethoven and Liszt, and partly to folk music. Variation is a basic method of creating folk music. In Bartók's opinion this is a "natural product".

J. UJFALUSSY's paper, "A Few Problems of Content of Bridge Passages in Bartók's Art", aesthetically examines the forms created by the composer. A few examples will suffice to show the influences of folk music on the forms in Bartók's art, as for instance the new "scherzo" feature in 'The Bear's Dance', 'Allergo Barbaro', 'Dance Suite no. 2' and in 'The Miraculous Mandarin'. The genre of mourning sets up new forms by slow movements. The "slow and quick" duality frequent in folklore brought about a new interpretation of pairs of opposites. The treatment of modal folksongs requires new harmonic turns which are not vaguely reminiscent German romanticism. At this time Bartók began to study the harmony of Debussy.

GY. KROÓ, in his study "Monothematism and Dramaturgy in Bartók's Theatrical Compositions", found that the melodies of 'The Wooden Prince', a mime-play, are especially related fo folk-song types (The Dance of the Forest, the Dance of the Brook, Cane Carving).

J. KÁRPÁTI studies the common features of the string quartets of Beethoven and Bartók.

E. LENDVAI analyzes the harmony of Bartók's two theatrical compositions, 'The Miraculous Mandarin's and 'The Wooden Prince'. In his view this harmony is dual. Its chromatics is founded on *aurea sectio* while its diatonics all follow the rules for overtones. Bartók's *aurea sectio* may be traced to the pentatones. Namely if we test the regularities of Fibonacci's sequence of numbers (2 : 3 : 5 : 8 : 13 . . .) with semi-tone intervals, then we find two Major seconds, 3 Minor thirds, 5 fourths, 8 minor sixths, etc. Thus the pentatonic turn "a—g—e" denotes a $2 + 3 = 5$ and the "c^1—a—g—e" turn a $3 + 2 + 3 = 8$ value.

The greater part of the volume is devoted to a collection of Bartók's documentary material by J. DEMÉNY containing the data, writings and mainly criticism of the great composer from 1927—40. The fine details form a vivid picture of the period: the small colourful group recognizing the living Bartók's genius, those who accepted him with reservations, who conservatively rejected him, and those who did not understand him. It would be wrong to

believe that only the modern musician was misinterpreted by his contemporaries. The scientist collecting and organizing Hungarian, Roumanian and Slovak folk music met with just as many obstacles as did the great pioneers in art and science generally.

B. Avasi

P. VEZÉNYI: *DIE GESCHICHTE DER UNGARISCHEN MÄRCHEN- UND ABERGLAUBENFORSCHUNG IM 20. JAHRHUNDERT.* Paulusdruckerei, Freiburg, 1960. 104 p.

Im voraus zollt der Leser dem Verfasser Achtung und Hochschätzung dafür, daß er es unternommen hat, die Forschung der ungarischen Prosaepik und der Volksüberlieferungen in einer zusammenfassenden Arbeit zu überblicken. An ähnlichen Versuchen hat es früher schon nicht gefehlt,[1] keine der bisherigen Zusammenfassungen aber konnte in einem solchen Umfang erscheinen. Trotzdem hatte dieser Verfasser mit großen Schwierigkeiten zu ringen. Fast Seite für Seite beklagt er sich darüber, daß er im Ausland arbeiten mußte, so daß ihm die wichtigsten Quellenwerke nicht zugänglich waren. Aber diese Tatsache allein stellt den objektiven Wert seiner Arbeit von vornherein in Frage. Die Einteilung des Bändchens[2] verspricht wohl noch, daß wir nichtsdestoweniger analysierende und wertende Kapitel lesen werden, sobald wir aber die einzelnen Abschnitte durchsehen, erweist sich nicht nur, daß hier eine Unkenntnis der Ergebnisse der ungarischen Folkloristik dokumentiert wird, sondern wir finden auch viele ärgerliche Flüchtigkeiten,[3] Mängel[4] und Irrtümer.[5] Statt eines Überblicks, über die einschlägigen Forschungen der letzten zwei Jahrhunderte und über deren Ergebnisse bekommen wir grobe Verallgemeinerungen, verflachte Biographien und Auszüge von mehr oder minder geglückt ausgewählten Studien vorgesetzt. Weil aber diese Arbeit für ein Publikum bestimmt ist, das Ungarisch nicht versteht, wäre es nötig gewesen — wenn schon der Verfasser nicht in der Lage war, den Leser, der die Originalwerke entbehren muß, mit dem Wert seiner eigenen Gedankengänge schadlos zu halten —, daß hier zumindest ein umfassendes und vollständiges Material mit einer möglichst treuen Interpretierung von Niveau vorgelegt werde. Für einen wahren Philologen ist es auch ein selbstverständlicher Anspruch das Material, das er zu bearbeiten gedenkt, überhaupt kennenzulernen; der Verfasser aber hat es bedauerlicherweise versäumt, sich an Forscher und Institutionen in Ungarn um Hilfe zu wenden und so die erwähnten Schwierigkeiten nach Möglichkeit zu überwinden. Es fällt schwer, diese Bescheidenheit und Zurückhaltung zu verstehen, dürfte ja auch der Verfasser sehr wohl wissen, daß der nüchterne Leser die ihm gebotenen verallgemeinernden Bemerkungen ohne entsprechendes Beweismaterial bestenfalls für ein leeres Gerede halten kann. Es ist aber nicht sehr schwer, die Gründe für diese Zurückhaltung zu finden, sondern auch im allgemeinen nicht leicht, über dieses Buch zu sprechen, um so mehr, als der Leser an vielen Stellen das sich ihm aufdrängende Gefühl nicht abweisen kann, daß die Sätze dieser Arbeit dem Verfasser nicht sosehr durch die erwähnte Unkenntnis, als vielmehr durch schlechte Informiertheit eingegeben wurden.

Dies fällt dem Leser des Bandes zu allererst bei, wenn er sehen muß, daß die Irrtümer des Verfassers die ungarische Folkloristik immer als provinzieller, rückständiger hinstellen, als sie es in Wirklichkeit ist. Über die wirklichen Forschungsergebnisse berichtet der Verfasser nicht, wohl aber kommt er des öfteren auf die Analyse der von ihm vorgestellten »Sünden« zurück. Es mag sein, daß er befürchtete, die Hilfe und Unterstützung der ungarischen Forscher könnte diese seine Einschätzung abändern, so daß er sich gar nicht erst an sie wandte.

Es ist aber auch möglich, daß sein niederes Interesse für die heutigen Forschungen auf andere Ursachen zurückgeht. Das wird uns dadurch nahegelegt, daß er — obschon sich in seiner Dissertation fürwahr nur wenig selbständige Gedanken finden lassen — diese oft ausspinnt. Seiner Vorstellung nach drückt nämlich die Folklore mitnichten die Gefühle der Gesellschaft aus: »*Die Märchen von Mihály Fedics* (ORTUTAY) und *Péter Pandur* (DÉGH) schildern also nicht die Gedanken und Wünsche der unterdrückten armen Bauern, wie ORTUTAY und sehr viele Märchenforscher unter dem kommunistischen Einfluß zu beweisen versuchen, sondern nur die Gedankenwelt, der von der Gesellschaft getrennten einzelnen Personen. Die Unzufriedenheit mit der Gesellschaftsordnung kann also nicht die allgemeine Unzufriedenheit des Bauerntums sein« (S. 80, ähnliche Ansichten noch mehrerenorts, z. B. auch S. 84). In diesem Zusammenhang legt der Verfasser dar, warum seines Erachtens das ungarische Bauerntum dazumal, als ORTUTAY und LINDA DÉGH diese Märchen sammelten, zufrieden war: »Dieses Dorfbild beweist auch die Tatsache, daß die ungarischen Bauern die sog. kommunistische Befreiung nicht so nötig hatten, wie man das im Ungarn von heute behauptet. Sie befanden sich auch schon vor 1945 auf dem Weg des kulturellen Fortschritts; viele von ihnen hatten die Möglichkeit des Aufstiegs zum Bürgertum. Die kulturelle Entwicklung, die

also nicht nur das Privilegium der 'oberen Zehntausend' war, ermöglichte ihnen die Teilnahme an den Kulturgütern« (S. 74).

Im Gegensatz zu einem solchen Zauberwelt der friedlichen Entwicklung wurde nach 1945 alles anders: »Der Ungar von heute ist ganz anders geworden, als der Ungar vor einigen Jahrzehnten war. Die bittere Wahrheit der kommunistischen Werktage machte ihn viel realistischer und ließ ihm keine Zeit für romantische Träumereien. Das Land ist von den verhaßten russisch-kommunistischen Armeen besetzt, die Regierung ist auch der Diener ausländischer Mächte. Die peinlichen Folgen dieser Lage spürt jeder einzelne Ungar, diese Lage prägt sich in der Entwicklung der Volksdichtung aus. Die neuen Formen der Volksdichtung sind heute die scharfen Witze und Anekdoten, beide zumeist mit politischem Inhalt. Sie greifen um sich, trotzdem der Erzähler eines politischen Witzes oft streng bestraft wird« (S. 85).

Mit solchen Fragen, die aber viel anspruchsvoller gefaßt und präzisiert werden, als der Verfasser es kann, befassen sich bei uns nicht die folkloristischen Arbeiten, sondern die politischen Reden. Die ungarische Folkloristik ist eine Gesellschaftswissenschaft: sie hat seit jeher die gesellschaftlichen Erscheinungen untersucht; ihr konnte vor der Befreiung nicht entgehen, daß es drei Millionen Pauper im Lande gab, daß Millionen auswanderten, daß der Hunger nach Land zur Geburteneinschränkung und zum Aufblühen der Sekten führte (wie sich aber all das einfügen läßt in die traute Fortschrittidylle des Verfassers, könnte nur er sagen). Die Forscher haben auch die Ursachen all dieser Erscheinungen, die wirtschaftliche und politische Ordnung des Feudalkapitalismus beobachtet und aufgedeckt. Ebensowenig konnten den Folkloristen die Anzeichen des gesellschaftlichen Wandels nach der Befreiung entgehen: die Bodenreform, der Ausbau der kleinbäuerlichen Wirtschaften, alsdann die Verbreitung der kollektiven Wirtschaft, die landweite Migration der Bauernmassen, ihr Zustrom in die Städte, die Liquidierung des Analphabetismus nur so, wie die wachsende Zahl der industriellen Arbeitschaft, oder aber das Verschwinden der Lebensform der Dienstleute in Stadt und Land, der endgültige Zusammenbruch der Formen von Familienorganisation und Produktion, die noch vom Feudalismus zurückgeblieben waren. Die ungarischen Forscher waren auch bemüht, diese Prozesse nicht auf dem Niveau von Pamphleten und als Ausdruck persönlichen Widerwillens, sondern an Hand der Beobachtung der einzelnen Werke und Gattungen der Volksdichtung und ihrer Zusammenhänge zu erfassen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Verfasser offensichtlich nicht genügende Fähigkeiten zu besitzen verspürt, das Gebiet der politischen Anpöbelungen zu verlassen und den ungarischen Forschern in Richtung der Probleme ihrer Fachwissenschaft zu folgen, so daß es sich erübrigt, hier auf seine Feststellungen einzugehen. Wir haben seine Ausführungen nur zitiert, weil diese es verstehen lassen, warum er alle, von denen annimmt, daß sie die Veränderungen des ungarischen Volkes begrüßen oder aber an diesen teilhatten, in jeglicher Form anfeindet. Darum ist es sonderbar, daß gerade der Verfasser, der die Politik auf Kosten der Wissenschaft in den Vordergrund rückt, sich ein vernichtendes Urteil anmaßt über die ungarische Folkloristik von heute und kurzweg erklärt (wobei er der einzige ist, der den ungarischen Forschern diesen Vorwurf macht): wo die Politik in die Wissenschaft einströme, müsse die Folkloristik verfallen. So wollen wir diese Dissertation mit dem Zitat einer ihrer einschlägigen Ausführungen, die den bereits gewohnten Gedankenreichtum aufweist, der Vergessenheit überlassen: »Der Kommunismus leugnet nämlich die schöpferische Rolle des Individuums, welche der Hauptteil der Theorie der neuen Forscher war. Dann fingen sie (nämlich: die ungarischen Märchenforscher) also an, besonders Gy. Ortutay, die Theorie wieder zu bearbeiten, und sie in solcher Weise umzuwandeln, wie sie den Parteiführern erwünscht erschien. Diese Bestrebung konnte natürlich nur zu einer Reihe neuer Widersprüche und Irrtümer führen« (S. 84). Jedenfalls, wir können und wollen dem Verfasser nicht vorwerfen, er habe die stillen Gewässer der Märchenforschung durch die Politik auf Grund der Ideologie der kommunistischen Partei ausgeführt. Dieses sein, mit Verlaub zu reden, Werk gleicht aber nur insofern dem von ihm geschaffenen Zerrbild der ungarischen Märchenforschung, daß sein oben angeführtes summarisches Urteil zurückfällt auf ihn, den »diese Bestrebung . . . natürlich nur zu einer Reihe neuer Widersprüche und Irrtümer führen« konnte.

V. Voigt

[1] In deutscher Sprache vorliegende Arbeiten:
Maróth, K.: *Zur Entwicklungsgeschichte der Volkskunde in Ungarn.* Ungarische Jahrbücher XVIII (1938) 123—152.
Honti, J.: *Zum Eingliederungsproblem der ungarischen epischen Überlieferungen.* Ebd. 153—174.
Ortutay, Gy.: *Die Geschichte der ungarischen Volksdichtungssammlungen.* Ebd. 175—201.
Von den neueren Zusammenfassungen sei erwähnt:
Ortutay, Gy.: *The science of Folklore in Hungary between the Two World-Wars and during the Period Subsequent to the Liberation.* Acta Ethn. IV (1955) 5—89. Dégh, L.: *History of Hungarian Folklore.* Folia Ethnographica I (1949) 72—98.
Aus dem »Handbuch der ungarischen Volksforschung« (Magyar Népkutatás Kézikönyve), das ausdrücklich als eine wissenschaftsgeschichtliche Zusammenfassung bestimmt ist, sind in den Jahren 1947—1949 über 20 selbständige Hefte erschienen, unter diesen mehrere Abhandlungen, die das Thema der hier rezensierten Dissertation belangen (z. B. Dégh, L.: *A ma-*

gyar népi színjáték kutatása [Forschungen über das ungarische Volksschauspiel]. Budapest 1947. — MARÓT, K.: *A népköltészet elmélete és magyar problémái* [Die Theorie der Volksdichtung und ihre ungarischen Probleme]. Budapest 1949. — SZENDREY, Á.: *A magyar néphit kutatása* [Forschungen über den ungarischen Volksglauben]. Budapest 1948). Wir können nur bedauern, daß alle diese Arbeiten dem Verfasser unbekannt zu sein scheinen.

Leider berichtet die Dissertation auch über die Forschungen nicht, die in Siebenbürgen und in anderen ungarischen Siedlungsstrichen jenseits der Grenzen der Volksrepublik Ungarn betrieben wurden und werden, obschon in Zusammenhang mit diesen Arbeiten viele Textveröffentlichungen, Studien und Sammelwerke zur Volksdichtung erschienen sind.

[2] Einleitung, S. 3—7.

Die Anfänge der wissenschaftlichen Märchenforschung in Ungarn, S. 8—24.

Die Geschichte der Märchenforschung im 20. Jahrhundert (Einzeldarstellungen über die Tätigkeit von J. HONTI, J. BERZE NAGY, GY. ORTUTAY, Á. KOVÁCS, L. DÉGH, I. BANÓ und über die heutige Lage der ungarischen Märchenforschung), S. 25—86.

Die Geschichte der ungarischen Aberglaubenforschung (Rückblick auf die früheren Forschungen, S. SOLYMOSSY, Zs. SZENDREY und andere, J. BERZE NAGY, V. DIÓSZEGI), S. 87—100.

Allgemeine Zusammenfassung, S. 101.

Literaturverzeichnis, S. 102—104.

[3] Es würde Seiten füllen, wollten wir alle flüchtigen Angaben der Dissertation berichtigen. Von den vielen Druckfehlern abgesehen, wollen wir hier nur einige Flüchtigkeitsfehler richtigstellen:

S. 9 — »Faludi Ferenc von Szombathely« — Faludi wurde in Németújvár geboren und lebte nicht in Szombathely.

S. 9 — »András Dugonics, der in der großen südungarischen Stadt Szeged lebte« — Zwischen 1756 und 1761 bzw. 1764 und 1808 lebte Dugonics nicht in Szeged.

S. 11 — »Fast gleichzeitig mit der Erscheinung des Werkes Erdélyis publizierte János Kriza seine Folkloresammlung.« Es scheint sich hier tatsächlich um eine Erscheinung zu handeln, denn das Erscheinen der drei Bände von ERDÉLYIS Sammlung fiel in die Jahre 1846—1848, während die Sammlung KRIZAS 1863 erschienen ist. (Wohl begann KRIZA mit der Zusammenstellung seines Werkes 1843, was jedoch vom Verfasser in seiner Dissertation nicht erwähnt wird.)

S. 14 — Über die Werke von L. KÁLMÁNY: »Zwar wurden einige von ihnen nach dem zweiten Weltkrieg wieder herausgegeben«, — eine solche Neuausgabe liegt bislang nicht vor.

S. 18 — L. KATONA »war Redaktor verschiedener Zeitungen und Herausgeber der Serie 'Nyelvemléktár'.« — KATONA hat nur den Band XV herausgegeben, die übrigen wurden von anderen veröffentlicht; er war kein Zeitungsredakteur, sondern der Schriftleiter wissenschaftlicher Zeitschriften, u. zw. betreute er 1891—1892 die »Ethnographia« und »Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn«, 1902—1904 die wissenschaftliche Zeitschrift »Egyetemes Filológiai Közlöny«. 1891 redigierte er wohl die kulturelle Monatsschrift »Élet«, doch ist es in diesem Zusammenhang eine Herabsetzung diese Zeitschrift als Zeitung zu bezeichnen.

S. 26 — »János Honti ist im Jahre 1909 geboren und verschied schon i. J. 1944« ... »sein meistbekanntes Werk, das 'Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen' erschien im Jahre 1923«. — HONTI wurde 1910 geboren und starb 1945. Auch hat er seinen Katalog nicht im Alter von 14 Jahren, sondern 1928 veröffentlicht.

Diese Aufzählung ließe sich noch fortsetzen, jedoch sapienti sat. Es ist aber zweckdienlich, einige Irrtümer auf S. 81 zu berichtigen: die Märchensammlung »Csalóka Péter« wurde von I. KATONA zusammengestellt (von Ö. BEKE nur herausgegeben); die ebenda erwähnte »dreibändige Sammlung von GY. ORTUTAY und I. KATONA: Magyar Népköltészet von 1955« gibt es nicht, hier handelt es sich um eine Verwechslung der Angaben von zwei verschiedenen Werken, nämlich: *A magyar népköltészet* (Die ungarische Volksdichtung, in drei Bänden.), eine Sammlung, die von GY. ORTUTAY allein redigiert wurde; wohl aber gibt es eine zweibändige Auswahl: *Magyar parasztmesék* (Ungarische Bauernmärchen), Budapest 1955—1956, die GY. ORTUTAY mit I. KATONA gemeinsam herausgegeben hat. — Abgesehen von den philologischen Unexaktheiten scheint der Verfasser über die Schreibweise der ungarischen Namen und über die Bedeutung einzelner ungarischer Wörter nicht im klaren zu sein. Auch diesmal wollen wir die Druckfehler übergehen und nur einige Fehlschreibungen berichtigen:

S. 4 — und noch vielerorten, so in den selbständigen Abschnitten (S. 38—53 und S. 94—97) »Berze-Nagy« — richtig: BERZE NAGY

S. 10 — »Majláth« — richtig: MAILÁTH.

S. 16 — »Varga« — richtig: VARGHA.

S. 16 — ung. »elegyes« bedeutet nicht 'gemischte', sondern 'verschiedene'.

S. 17 — »Marcel Benedek« — richtig: MARCELL BENEDEK.

S. 18 — ung. »Nyelvemléktár« bedeutet nicht 'Sprachenarchiv', sondern 'Sprachdenkmälersammlung' (eigentlich: 'Sprachdenkmälerschatz').

Einige Beispiele vom Ende des Bandes:

S. 87 — »Ferenc Otrokocsi-Fóris« — richtig: OTROKÓCSI FÓRIS (der vom Verfasser fälschlich als Franziskaner verzeichnet wird).

S. 88—89 — »Roheim« — richtig: RÓHEIM.

Die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit der Arbeit leidet auch darunter, daß der Verfasser nicht nur die Rechtschreibung der ungarischen Namen verfehlt. Hier einige Beispiele:

S. 23 — »Quigstad« — richtig: QVIGSTAD.

S. 23 — »Archer-Taylor« — richtig: ARCHER TAYLOR.

S. 31 — »Alfanasjew« — richtig: AFANASJEW.

S. 60 — »H. Neumann« — richtig: NAUMANN.

S. 10 — »Besonders die Einwirkung Herders und des englischen Folkloresammlers Browning war bedeutend.« Der Verfasser verwechselt hier den Dichter R. Browning (der die ungarische Folkloristik nicht beeinflußt hat) mit dem Reisenden und Politiker J. Bowring, der 1828 ungarische Gedichte zur Übersetzung erbat und in seiner Sammlung auch Übertragungen von Volksliedern veröffentlichte (vgl.: *Poetry of the Magyars*, ... London 1830).

[4] Da der Verfasser weder mit den Problemen der internationalen Folkloristik in extenso vertraut ist, noch die ungarischen einschlägigen Forschungen kennt, dürfte es zweckmäßig sein, hier einige nicht ungarisch veröffentlichte, leicht zugängliche Arbeiten aufzuzählen, aus denen man sich über die Forschungen der ungarischen Volksdichtung informieren kann. (Dies um so mehr, als leider auch die am Ende der Dissertation mitgeteilte Bibliographie hierzu nicht geeignet ist, weil sie einerseits nicht einmal die Abhandlungen, mit denen sich der Verfasser in seiner Dissertation auseinandersetzt, mitgeteilt, andererseits einige Artikel aufzählt, die in seinen Ausführungen nicht einmal erwähnt werden.)

Einschlägige Arbeiten zur Märchenforschung (ohne Aufzählung der ungarisch veröffentlichten Werke):

Abhandlungen, die in den »Acta Ethnographica« erschienen sind (in einer wissenschaftlichen Zeitschrift, die dem Verfasser unbekannt zu sein scheint): DÉGH, L.: *Some Questions of the Social Function of Storytelling*. Acta Ethn. V (1957), 91—147.

KOVÁCS, Á.: *The Hungarian Folktale-Catalogue in Preparation*. Acta Ethn. IV (1955), 443—477.

ORTUTAY, GY.: *Principles of Oral Transmission in Folk Culture* (*Variations*, *Affinity*). Acta Ethn. VIII (1959), 175—221.

ORTUTAY, GY.: *Роль школьного воспитания в культуре венгерского крестянства*. Acta Ethn. XI (1962), 245—262.

ISTVÁNOVITS, M.:. *Dissemination in the Caucasus of Tales Belonging to the »Change of Sex«-type* (AARNE-THOMPSON 514). Acta Ethn. IX (1960), 227—250.

ERDÉSZ, S.: *The World Conception of Lajos Ámi, Storyteller.* Acta Ethn. X (1961), 327—344.

Deutsch veröffentlichte Studien:

Die Vorträge des »Internationalen Kongresses der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen« vom Jahre 1959 (Vorträge und Referate. Berlin 1961):

DÉGH, L.: *Die schöpferische Tätigkeit des Erzählers* 63—73.

KOVÁCS, Á.: *Probleme bei der Arbeit am ungarischen Märchenkatalog.* 137—141.

ORTUTAY, GY.: *Begriff und Bedeutung der Affinität in der mündlichen Überlieferung.* 247—252.

Anderenorts erschienene Abhandlungen und Werke:

DÉGH, L.: *Latenz und Aufleben des Märchengutes einer Gemeinschaft.* Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde. X (1959), 22—39.

DÉGH, L.: *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft, dargestellt an der ungarischen Volksüberlieferung.* Berlin, 1962.

ORTUTAY, GY.: *Ungarische Volksmärchen*, Berlin 1957, (1. Aufl.) (Die nahezu 100 Seiten starke einleitende Studie und die Anmerkungen des Bandes geben vom ungarischen Volksmärchen ein umfassendes Bild. Dieses Werk wurde 1961 mit dem Großen Preis der Stiftung Pitrè ausgezeichnet, 1962 ist es unter dem Titel »*Hungarian Folktales*« auf Englisch erschienen.)

Einschlägige Arbeiten zur Volksglaubenforschung.

DOMANOVSZKY, GY.: [Домановски, Дь.]: *Видоизменения образа злого духа «лидерц» в суеверных представлениях венгерского народа.* Acta Ethn. VI (1957), 41—72.

SZENDREY, Á.: [Сендрей, А.]: *Представления о душе в верованиях венгерского народа.* Acta Ethn. II (1952), 3—24.

SZENDREY, Á.: *Hexe — Hexendruck.* Acta Ethn. X (1955), 129—169. (Vgl. S. 93 der Dissertation: »Seine Abhandlung .. erschien im Jahre 1947 ... seitdem erschien von Ákos Szendrey keine wissenschaftliche Abhandlung mehr . . .«

Einige Berichtigungen:

S. 5 — Band IX und X der »Új magyar népköltési gyűjtemény« (Neue ungarische Volksdichtungssammlung) sind erschienen (DÉGH, L.: *Kakasdi népmesék* [Volksmärchen von Kakasd]. Bd. II. Budapest, 1960 und S. DOBOS, I.: *Egy somogyi parasztcsalád meséi* [Die Märchen einer Bauernfamilie in Somogy]. Budapest, 1962).

S. 26 — Die Aufzählung der nahezu hundert wissenschaftlichen Abhandlungen und Artikel. J. HONTIS (von denen dem Verfasser vier bekannt sind) s. in:
HONTI, J.: *Válogatott tanulmányok* (Ausgewählte Abhandlungen). Budapest, 1962. (Mit Anmerkungen und einer biographischen Skizze.)

S. 88—89 — Die wichtigeren Arbeiten G. RÓHEIMS sind aufgezählt in der ihm zu Ehren veröffentlichten Festschrift: *Psychoanalysis and Culture.* Essays in Honor of GÉZA RÓHEIM: Ed. G. B. WILBUR—W. MUENSTERBERGER. New York, 1951.

[5] Auch hier seien die irreführenden Darlegungen des Verfassers außer acht gelassen. Wir wollen nur einige falsche Feststellungen berichtigen, die den mit der ungarischen Forschung nicht vertrauten Leser verwirren könnten, sollte er diese Feststellungen ernsthaft erwägen wollen.

S. 7 — Auch anderenorts, besonders S. 87. — Die Forschungen zum ungarischen Volksglauben, besonders die Konzeptionen V. DIÓSZEGIS beziehen sich nicht in diesem Sinne auf den Schamanismus. Vergleiche diesbezüglich seine Zusammenfassung:
DIÓSZEGI, V.: *Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur.* Acta Ethn. VII (1958), 97—135.

S. 11 — Die »ahistorische Analysierung« J. ERDÉLYIS ist gerade der erste Versuch in der ungarischen Folkloristik, die ungarische Folklore in den Rahmen einer historischen Entwicklung einzufügen.

S. 14 — Das Material der aufgezählten Sammler (und auch anderer, die der Verfasser übersehen hat) sind veröffentlicht von:
BANÓ, I.—DÖMÖTÖR, S.: *Régi magyar népmesék Berze Nagy János hagyatékából* (Alte ungarische Volksmärchen aus dem Nachlaß von J. BERZE NAGY). Pécs, 1960 (2. Auflage: 1961). (Der Band enthält insgesamt 76 Märchen von 10 Sammlern).

S. 16 — Über L. KATONA sagt der Verfasser: »Sein Name ist schon fast völlig unbekannt.« — Anläßlich des 100. Geburtstages von L. KATONA (im Jahre 1962) widmete man nicht nur in der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft (Magyar Néprajzi Társaság), sondern auch in seiner Geburtsstadt Vác und in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften seinem Andenken besondere Sitzungen.

S. 22 — Anm. 3 — Die so flüchtig erwähnte Sammlung besteht bislang aus fünf Bänden in Großformat und enthält auf über 5000 Seiten Varianten von 4000 Liedern bzw. Melodien. Für die Redigierung des IV. Bandes erhielt GY. KERÉNYI 1961 den Pitrè-Preis.

S. 44 — SOLYMOSSY hat die eiserne Nase der Hexe nicht dazu, sondern zum eisernen Kopf der obugrischen Opfergötzen in Beziehung gebracht. Vgl. SOLYMOSSY, S.: *Éléments Orientaux dans les contes populaires hongroises.* Revue des Études Hongroises VI (1928), 311—336.

S. 59—61 — Der Verfasser hat GY. ORTUTAYS Erkenntnisse über den zugleich individuellen und kollektiven Charakter der Volksdichtung mißverstanden, weil er allem Anschein nach nicht Bescheid weiß über eine der elementarsten Thesen der Folkloristik, über die dialektische Einheit dieser beiden Faktoren.

S. 64—66 — Á. KOVÁCS veröffentlicht im angeführten Band nicht nur Märchen von Männern, sondern neunzehn Märchen von Frauen und fünf von Mädchen. Vgl. S. 64 der Dissertation: »Der Erzähler darf nur ein Mann sein . . .«.

S. 71—76 — Hier finden wir eine Reihe größerer und kleinerer Irrtümer, angefangen damit, daß Kakasd nicht im Komitat Baranya, sondern im Komitat Tolna liegt, über das Mißverständnis im Zusammenhang mit der Kundfahrt in der Tschechoslowakei bis zur Behauptung des Verfassers, L. DÉGH betrachte das Märchenerzählen als einen mystischen Anlaß. Diese Auffassung kann weder aus dem angeführten Werk noch auf Grund sonstiger Arbeiten von L. DÉGH belegt werden.

S. 84—85 — Der Verfasser meint, in Ungarn seien Volksglauben und Volksmärchen schon längst ausgestorben. Wohl weist die Entwicklung in diese Richtung, heute aber gibt es noch trotz der Zweifel des Verfassers noch mehrere Ortschaften, wo das Märchenerzählen ein lebendiges Volksgut ist, und noch mehr Dörfer, in denen man sich an die Elemente des einstigen Volksglaubens erinnert, ja die eine oder andere Glaubensvorstellung auch noch praktiziert. Die Berichte darüber sind zutreffend.

W. KÖNIG: *DIE ACHAL-TEKE.* Zur Wirtschaft und Gesellschaft einer Turkmenen-Gruppe im XIX. Jahrhundert, 178 Seiten, 1 Karte und 26 Abbildungen, Akademie-Verlag, Berlin, 1962.

Noch vor einigen Jahren waren Veröffentlichungen über die Ethnographie der Turkmenen Mittelasiens relativ selten. Während der letzten Jahre haben sich jedoch die ethnographischen Arbeiten zur Erforschung des turkmenischen Volkes wesentlich erhöht. Es er-

schienen einige Monographien, die verschiedenen Gruppen der westlichen, nördlichen und südlichen Turkmenen gewidmet sind. Eine große Anzahl von Aufsätzen beschäftigt sich mit Einzelproblemen der turkmenischen Ethnographie. Das wachsende Interesse der Erforschung des turkmenischen Volkes ist durchaus gerechtfertigt. Die Turkmenen, die vor der Oktoberrevolution eine zurückgebliebene Völkerschaft waren, erreichten in der Zeit der Sowjetmacht große Erfolge beim sozialistischen Aufbau und wurden zu einer entwickelten sozialistischen Nation. Sowohl die Gegenwart als auch die Vergangenheit des turkmenischen Volkes zieht die Aufmerksamkeit der Historiker, Ethnographen und Archäologen auf sich. Die Erforschung ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse, der Ökonomie der Lebensweise u. a. in der Vergangenheit erweist sich als äußerst wichtig bei der Untersuchung von Problemen, die mit der Nomadenviehzucht, dem Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit, den Veränderungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur beim Übergang von der Nomadenviehzucht zum Bodenbau verbunden sind.

Eine der neuesten Arbeiten, die den Problemen der Ethnographie der Turkmenen gewidmet ist, bildet die angezeigte Arbeit. Der Autor wählte eine äußerst interessante Turkmenen-Gruppe, die Teke, die in der Achal-Tekinischen Oase der TSSR siedeln und in allen Abschnitten der Geschichte der Turkmenen eine bedeutende Rolle spielten, zum Gegenstand seiner Untersuchungen.

Die Teke siedelten sich in der Oase von Achal relativ spät an, im XVIII. Jh. Bis zu dieser Zeit lebten sie vorwiegend als Viehzüchternomaden in den transkaspischen Steppen. Die Bevölkerung der Oase von Achal stellt einen bedeutenden Teil der Turkmenen dar, dessenungeachtet bildet die Ethnographie der Turkmenen dieses Gebietes eines der am wenigsten bearbeiteten Probleme in der Turkmenenforschung.

Der Autor stellte sich die interessante Aufgabe, die Veränderungen in den sozialökonomischen Verhältnissen der Achal-Teke zu untersuchen, die im Ergebnis ihrer Übersiedlung in die Oase vor sich gingen. Dazu wurden die sozialökonomischen Beziehungen der Teke vor ihrer Übersiedlung nach Achal im XVI. bis XVII. Jh. beleuchtet, die Veränderungen, die sich im XVIII. Jh. im Verlaufe der Ansiedlung in der Oase vollzogen und die Wirtschaft der Teke und deren sozialökonomischen Verhältnisse im XIX. Jh. nach der endgültigen Aneignung des Landes.

Als Quellen stützte sich der Autor neben der umfassenden Nutzung russischer, sowjetischer und anderer Literatur auf die Verwendung von Feldmaterialien und archivalischer Fonds.

Im ersten Kapitel der Arbeit setzt sich der Autor mit den Problemen der wirtschaftlichen und sozialökonomischen Verhältnisse der Teke vor ihrer Übersiedlung nach Achal auseinander und untersucht die Gründe, die die Turkmenen zu den Umsiedlungsbewegungen veranlaßten. Der Verlauf der Siedlungsbewegungen wird dabei dargelegt. Es wird berechtigt geschlossen, daß die Nomadenviehzucht vor der Übersiedlung die Hauptwirtschaftsform der Teke bildete. Der Autor ist möglicherweise weniger im Recht, wenn er bei dem Bodenbau der Teke auf die Existenz bearbeiteter Felder in den Großen Balchanen (S. 16) verweist. Die Entstehung dieser Parzellen liegt zeitlich nicht früher als zu Beginn des XX. Jh.

Die Teke stellten eine der großen turkmenischen Gruppen dar (diese Gruppen werden in der Literatur gewöhnlich als »Stämme« bezeichnet, wobei es sich hier jedoch nicht um eine Organisationsform der Urgemeinschaftsordnung handelt), die östlich des Kaspi und nördlich der Großen Balchane siedelten. Nach Meinung des Autors lag der Hauptgrund für die Umsiedlung der Teke in den unzureichenden Weidegründen und Wasserquellen dieses Gebietes, was eine Entwicklung der Viehzuchtwirtschaft hemmend beeinflußte. Als weitere Gründe müssen die aggressiven Handlungen der mittelasiatischen Feudalstaaten, die kriegerischen Verwicklungen mit den Kasachen und anderen Turkmenengruppen genannt werden, die die in der ersten Hälfte des XVIII. Jh. beginnenden Umsiedlungsbewegungen der Teke in die Oase von Achal hervorriefen.

Ein wesentlicher Abschnitt der Arbeit wird dem allmählichen Übergang der Teke zur Seßhaftigkeit gewidmet. Der Autor ist durchaus im Recht, wenn er behauptet, daß nicht nur die armen Bevölkerungsteile, wie einige Autoren meinen (S. 31), zur Seßhaftigkeit übergingen, sondern daß sich der große Teil der Teke aller sozialer Schichten dem Bodenbau zuwandte. Wichtig erscheint der Schluß, daß der wesentlichste Prozeß in der Wirtschaft der Turkmenen der Übergang zur Seßhaftigkeit und zum Bodenbau darstellte. Man kann auch damit einverstanden sein, daß sich während der Umsiedlung durch häufige kriegerische Verwicklungen der Viehbestand der Turkmenen stark verringerte, was mit zur Seßhaftwerdung beitrug. Der Autor polemisiert gegen die Ansichten einiger Autoren, die die Meinung vertreten, daß die Wirtschaft der Teke am Ende des XVIII., Mitte des XIX. Jh., vorwiegend von der Viehzucht geprägt wurde (S. 36). Er weist überzeugend die Unhaltbarkeit dieser Meinung nach und legt drei Richtungen in der Wirtschaft der Teke jener Zeit dar: 1. den seßhaften Bodenbau,

2. die halbseßhafte Bodenbau-Viehzuchtwirtschaft und 3. die Nomaden- und Halbnomaden-Viehzucht. Es wird der äußerst interessante Gedanke ausgesprochen, daß innerhalb jeder dieser wirtschaftlichen Gruppen eine ziemlich deutliche reichtumsmäßige und soziale Differenzierung zu beobachten war. Der Autor weist weiterhin nach, daß der halbnomadische Charakter der Wirtschaft nicht in jedem Fall von der Viehzucht abhing und daß die Bodenbauer häufig im Winter die Oase verließen und in die Wüste zogen, um das dort vorhandene Heizmaterial zu nutzen (S. 38). Der Autor schließt, daß die Vorstellung über die Viehzüchter als Oberschicht der tekinischen Gesellschaft, als eine Art »Nomadenaristokratie«, ausschließlich auf einer ungenügenden Erforschung dieser Frage beruht. (S. 41) Zum Beweis dieser Ansicht werden Argumente angeführt, die zu einer Akzeptierung des vertretenen Standpunktes gelangen lassen. Auch die Meinung, daß sich die Wirtschaft der Teke vor und nach der Besiedlung der Oase stark voneinander unterschied, ruft keinen Widerspruch hervor. Der entscheidende Unterschied bestand darin, daß der Bodenbau der Teke ursprünglich nur Hilfscharakter trug, während er nach der Ansiedlung zum wirtschaftlichen Hauptzweig der Mehrzahl der Bevölkerung wurde. Weniger überzeugend ist die Meinung, daß die Teke zum Unterschied von den nördlichen und anderen Turkmenen eigene Methoden des Bodenbaues entwickelten (S. 43). Es muß daran erinnert werden, daß die vortekinischen Turkmenen in Achal (Karadaschli, Ali-eli u. a.) lange Erfahrungen im Bodenbau hatten, die auch von den Teke übernommen wurden.

Das zweite Kapitel der Arbeit befaßt sich mit der Untersuchung der Viehzuchtwirtschaft der Teke nach der Ansiedlung in der Oase. Nach der Beschreibung der natürlichen Voraussetzungen, des Systems der Viehzucht, der Beschreibung der Produktion, ihrer Bearbeitung u. a. geht der Autor auf die Fragen der gesellschaftlichen Organisation der Viehzüchter-Teke im XIX. Jh. ein. Dieser Problemkreis hat erst in allerjüngster Vergangenheit die notwendige Aufmerksamkeit der Forscher erfahren. Das dargelegte Material und die Schlußfolgerungen sind deshalb auch in theoretischer Beziehung außerordentlich wichtig. Der Autor setzt sich kritisch mit den Ansichten einiger Forscher auseinander, die behaupteten, daß sich bei den Turkmenen im XIX. Jh. viele urgemeinschaftliche Traditionen erhalten hätten und die »Stämme«, »Gentes« und deren Untergliederungen mit den Gentes und Stämmen urgemeinschaftlicher Prägung identisch seien. Man möchte dem Autor rechtgeben, wenn er Zweifel daran erhebt, daß bei den Viehzüchter-Turkmenen überhaupt die Gentilorganisation existiert hat. Es scheint durchaus der Gedanke gerechtfertigt, daß die Entstehung der Nomadenviehzucht als selbständige Wirtschaftsform von vornherein das Privateigentum am Vieh hervorgebracht hat, was an sich mit urgemeinschaftlichen Produktionsverhältnissen wie mit der Gentilordnung unvereinbar ist (S. 61). Indem die Entstehung einiger Turkmenenstämme detailliert analysiert wird, zeugt der Autor, daß sie sich nicht nach dem Prinzip gentiler Vereinigungen herausbildeten, sondern aus verschiedenen nichtverwandten Gruppen und daß die Einheit des Stammes durch die Legende über die gemeinsame Abstammung von einem Vorfahren ideologisch geschaffen wurde. Die »Stämme« entstanden infolge bestimmter der Nomadenviehzucht eigener Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Organisation, der militärischen Zweckmäßigkeit u. a. Die Deutung der Etymologie einzelner Stammesnamen ruft keinen Einspruch hervor, mit Ausnahme des Versuchs, einige von ihnen mit Tier-Totems in Verbindung zu bringen (S. 66). Man muß annehmen, daß totemistische Vorstellungen weder den Viehzüchter-Turkmenen noch den Ogusen eigen waren. Dagegen ist es sicherlich gerechtfertigt, daß der Autor einen großen Teil des genealogischen Schemas der Turkmenen auf die Ogusen zurückführt.

Bei der Betrachtung der gesellschaftlichen Organisation wird auf den kleinsten Kern, die Familie, zurückgegangen. Der Autor ist geneigt, die Existenz von Großfamilien bei den Viehzüchter-Teke der Vergangenheit zu verneinen (S. 71). Möglicherweise entspricht das nicht völlig den Tatsachen. In der Tat kommt hier die Großfamilie in der Form, wie sie bei den Bodenbauern bekannt ist, nicht vor. Das kann man auch gar nicht erwarten. Der spezifische Charakter der Nomadenviehzucht drückte sich natürlich auch in der Familienform aus. Die Forschung auf dem Gebiet der Familie bei den Nomaden-Turkmenen des XIX. Jh. zeigt, daß auch bei ihnen große Familien existieren. Eine solche große Familie umfaßte die gemeinsame Wirtschaft des Vaters und des jüngsten Sohnes, teilweise auch die Wirtschaften anderer verheirateter Söhne, bisweilen auch die der Brüder des Familienoberhauptes. Jede Familie lebte in einer besonderen Jurte, verfügte über eine eigene Herde, dessenungeachtet regelte man das Nomadisieren sowie alle Familienangelegenheiten gemeinsam. Diese große Familie beinhaltet das, was der Autor als »bir ata« bezeichnet (S. 72). Äußerst interessant ist die Beobachtung, daß das Gewohnheitsrecht bei den Teke eine größere Rolle als das muselmanische Schariat spielte.

Von theoretischem Wert sind die Schlüsse bezüglich der einzelnen gesellschaftlich-politischen Gliederungen: »tire«, »urug«, »taifa«, »chalk« (S. 78 u. f.) und das Verhältnis dieser einzelnen Gruppierungen zueinander. Anhand einer umfangreichen Materialanalyse über die

südlichen Turkmenen-Gruppen (S. 81), gelangt K. zu dem gleichen Schluß wie der Autor der Rezension bei den nördlichen Turkmenen: die kulturelle und sprachliche Gemeinsamkeit der verschiedenen turkmenischen Gruppen konnte sich nur unter den Bedingungen eines langanhaltenden gemeinsamen Zusammenlebens innerhalb eines relativ kompakten Gebietes herausbilden. Gerechtfertigt erscheint die Folgerung, daß der »Stamm« bei den Teke keine politische Einheit gebildet hat (S. 81). Leider wird diese Frage nicht genauer behandelt.

Eine glänzende Analyse der sozialökonomischen Verhältnisse wird in dem Abschnitt gegeben, der der Untersuchung der eigentumsmäßigen Differenzierung und sozialen Schichtung gewidmet ist (S. 85 u. f.). Anhand der Untersuchung der hauptsächlichsten Produktionsmittel, Vieh, Weide und Wasser, wird eine deutliche Reichtumsschichtung festgestellt. Der Autor erkennt drei soziale Gruppen: Reiche, ökonomisch Mittelstarke und Arme und entwickelt den Gedanken, daß der Prozeß der Herausbildung von Klassen bei den Viehzüchtern Achals noch nicht vollendet war. Die überwiegende Mehrzahl der Wirtschaften setzte sich aus ökonomisch mittelstarken Viehzüchtern zusammen, die Anzahl der Bai-Wirtschaften war ebenso klein wie die der Vieharmen. Bei der Behandlung des Eigentums an den Hauptproduktionsmitteln wird berechtigt festgestellt, daß Privateigentum am Vieh und gesellschaftliches Eigentum an den Weidegründen bestand. Die Brunnen waren vorwiegend Gemeinbesitz, in Einzelfällen gehörten sie reichen Viehzüchtern. Der Autor kommt schließlich zu dem unserer Meinung nach richtigen Schluß, daß der Sklavenraub und -handel im XIX. Jh. bei den Viehzüchtern keine wichtige Rolle spielte.

Gleich gründlich wie die Viehzucht wird im dritten Kapitel der Bodenbau der Teke untersucht. Nach der Behandlung der materiellen Seite des Bodenbaues, der Viehzucht, des Handwerks und des Handels folgt einer der wichtigsten und interessantesten Abschnitte der Arbeit über die soziale Organisation der Bodenbauer-Teke. Etwas vorgreifend muß hervorgehoben werden, daß es dem Autor mit großer Vollständigkeit und Beweiskraft gelang, die tiefgreifenden qualitativen Veränderungen herauszuarbeiten, die in der gesellschaftlichen Struktur der Turkmenen nach ihrer Ansiedlung in der Oase vor sich gingen. Der erwähnte Abschnitt beginnt mit der Beschreibung und Untersuchung der Dorfgemeinde. Der Autor gelangt zu dem wichtigen Schluß, daß nach der Seßhaftwerdung der Teke das »Stammes«-(oder »Gentil-«)prinzip in der gesellschaftlichen Organisation schnell seine Bedeutung verliert und durch das Territorialprinzip ersetzt wird. Es wird festgestellt, daß sich aber ungeachtet des Zerfalls des Stammesprinzips einige Einrichtungen ursprünglichen Charakters erhalten haben, zu denen die militärische Organisation, der Stammesrat u. a. gehören. Weiterhin gelangt der Autor zu der wichtigen Erkenntnis über die intensive Entwicklung einer Reichtumsdifferenzierung auf dem Gebiete des Land- und Wasserbesitzes und der wachsenden Ausbeutung der ökonomisch schwachen Schicht durch die wirtschaftlich starken Bodenbauer. Daneben wird die bedeutende Rolle der ökonomisch mittelstarken Wirtschaften im Wirtschafts- und Sozialleben der Teke vermerkt, die bisweilen zu einer Verlangsamung des Prozesses der Klassenschichtung führte (S. 137 u. f.).

Zu einem interessanten Ergebnis gelangt der Autor bei der Untersuchung der wirtschaftlichen Vereinigungen. Er definiert diese Formen als den Bedürfnissen der Produktion der Teke jener Zeit eigen und entsprechend und widerspricht jenen Autoren, die versuchen, in diesen Vereinigungen »gentile« Überreste zu finden. Es muß überhaupt die Forschungsrichtung des Autors gebilligt werden, wenn er überall den tatsächlichen Platz und die Bedeutung der verschiedenen wirtschaftlichen und sozialen Einrichtungen der Turkmenen herauszuarbeiten versucht, anstatt sie einfach als »gentile Überreste« zu erklären.

Über die Bedeutung der Sklaverei bei den Bodenbauer-Teke wird in der gleichen Weise wie in bezug auf die Viehzüchter geschlossen. Es wird u. E. nach richtig gefolgert, daß die Sklaverei auch bei den Bodenbauern vorwiegend in der patriarchalischen Form existierte und keine entscheidende Rolle in der Produktion spielte (S. 141).

Die Arbeit schließt mit einer Betrachtung der politischen Organisation der Teke und einer Einschätzung der Anführer.

Insgesamt stellt die Arbeit einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der südlichen Turkmenen im XVIII. /XIX. Jh. dar und bringt Klarheit in verschiedene Fragen der turkmenischen Ethnographie. Das Buch besitzt einen großenWert als Publikation neuer bisher unveröffentlichter Materialien und stellt und löst gleichzeitig komplizierte und aktuelle theoretische Fragen. Die Arbeit ist schließlich ein gutes Beispiel der fruchtbaren Zusammenarbeit sowjetischer und deutscher Gelehrter.

G. E. Markov

C. RESEK: *LEWIS HENRY MORGAN : AMERICAN SCHOLAR.* The University of Chicago Press. Chicago, 1960. — 184 pp.

It was pointed out by us in earlier publications[1] that a process of rehabilitation in respect of evolutionism, a theory almost completely discredited by F. BOAS and his school, was now in progress among American scientists. Disregarding now the many treatises which discuss and analyse the theoretical problems of evolutionism, as also those comprehensive works which present the entire process of evolution,[2] we will content ourselves with pointing to the fact that prominent representatives of the natural and social sciences, such as J. H. GREENBERG, L. A. WHITE, G. P. MURLOCK and C. KLUCKHOHN, pronounced unanimously in favour of evolutionism at a session arranged in 1957—1958 by the Anthropological Society of Washington to commemorate the centenary of the *Origin of Species*. A passage from the preface of the book in which the lectures, held in the course of the session, are collected, runs thus: "Although there is disagreement over details, the fact that evolutionary theory will be an important positive force in opening new areas of research in the future is generally accepted."[3] The revival of the theory of evolution explains a parallel revival of interest in the life and works of LEWIS HENRY MORGAN, the most outstanding representative of last century's evolutionism. This renewed interest has given rise to C. RESEK's recently published biography of Morgan.

Although the life story of L. H. MORGAN was known in its broader outlines from B. J. STERN's biography,[4] from L. A. WHITE's text publications[5] and from other works,[6] many detaiis of his life and career have so far remained obscure. Morgan's biographers and critics centred their attention on his life work, so that — naturally — details of his life story escaped notice. It was, therefore, most appropriate on the part of RESEK to have thrown light upon just such obscure points: as a result, the reader — knowing Morgan the scholar — becomes now acquainted with Morgan the lawyer, the politician, the man of affairs, the social figure.

The arrangement of the work under review follows the natural phases of MORGAN's life. The first chapter ("Seeds of Doctrine") deals with childhood influences, with the milieu, with the teachers at the Union College, and with the first flash of later concepts.

Special importance attaches to the second chapter ("The Birth of Ethnology"). First, because MORGAN's interest in Indian ethnology was roused by the foundation and work of "The Grand Order of the Iroquois", the fight against the Ogden Company in favour of the Indians, which prompted his pen in writing the first exemplary tribal monograph, namely "*The League of the Iroquois*" (Rochester, 1851). Second, because the chapter contains valuable and hitherto unpublished data concerning the activities of the Society and Morgan's role therein.

The chapters "The Pundit" and "Forms of Unity and Discord" present events that occurred between 1851 and 1860. It was in this period that MORGAN's life path took a definite direction, when he engaged in commercial transactions, when he found his place in society, politics and business, and it was during these years that he began to turn his mind on the problems of kinship organization and terminology.

The chapter "Evolution" deals with the history of the years from 1860 to 1870, and discusses the factors that led to the birth of the "*Systems of Consanguinity and Affinity*".

The chapter, entitled "*Private Fortunes and Public Enemy*", discusses MORGAN's role in the field of politics and in public life in general.

The biographical part of the work closes with the seventh chapter ("Ancient Society") which narrates the events between 1870 and 1881, and presents the genesis of the *Ancient Society*.

The last, eighth, chapter ("American Scholar") undertakes to give an appreciation of MORGAN.

[1] L. H. MORGAN — Introduction to the Hungarian version of the "*Ancient Society*", Budapest, 1961; *Certain problems of the research concerning evolution* — lecture read at the LXIInd annual meeting of the Hungarian Ethnographical Society (Ethnographia, 1961 — LXXII — pp. 306—307).

[2] See, for instance, L. A. WHITE: *The Evolution of Culture. The Development of the Civilization to the Fall of Rome.* New York—Toronto—London, 1959, or J. H. STEWARD: *Theory of Culture Change : The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana (III), 1955.

[3] *Evolution and Anthropology : A Centennial Appraisal.* The Anthropological Society, Washington, 1959. p. VII.

[4] B. J. STERN: *Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist.* Chicago, 1931.

[5] L. A. WHITE: *Extracts from the European Travel Journal of Lewis Henry Morgan.* Rochester Historical Society Publications, 1937 (XVI) pp. 219—389.

By the same author: *Pioneers in American Anthropology : The Bandelier—Morgan letters, 1873—1862.* 2 vols. Albuquerque, 1940.

By the same author (ed.) L. H. MORGAN: *The Indian Journals, 1859—1862.* Albuquerque, 1961.

[6] S. BENISON: *Railroads, Land and Iron : A Phase in the Career of Lewis Henry Morgan.* Ph. D. diss., Columbia University, 1953.

As far as we can see, RESEK was led by two considerations in composing his work. He wanted, on the one hand, to survey MORGAN's life and career and to include in this survey all essential and known details of his life work. He wanted, on the other hand, to enrich literature with new and so-far unpublished data, and it is especially this endeavour which endues RESEK's book with particular value. The "white spots" on MORGAN's life chart have been filled by new documents from the MORGAN archive, by the analysis and presentation of letters of persons who where in contact with MORGAN, as also by the material taken from the diaries and manuscripts of such persons.

Useful and excellent as the biography is, we regard it as just a contribution to a complete life story of MORGAN that has still to be written. That biography will have to go beyond the factors of local character as contained in RESEK's work, and should devote a greater attention to those spiritual trends which affected the life work of MORGAN and determined its place in the history of science. The author of that future biography would be well advised if he added to the letters and diaries published by L. A. WHITE those other letters, diaries and manuscripts which have so far not been brought to the light of publicity.

T. Bodrogi

A. BÜHLER—T. BARROW—CH. P. MOUNTFORD: *OZEANIEN UND AUSTRALIEN — DIE KUNST DER SÜDSEE.* Kunst Der Welt. Die außereuropäischen Kulturen. Holle Verlag. Baden-Baden, 1961. 265. S.

In der Reihe der zusammenfassenden Arbeiten über die Kunst in Ozeanien und Australien nimmt dieser Band einen ganz besonderen Platz ein. Und dies nicht nur, weil der relativ größere Umfang die eingehendere Abhandlung des Themas und damit eine würdigere Beachtung der wissenschaftlichen Erwägungen ermöglicht hat, sondern auch, weil A. BÜHLER die funktionale Betrachtungsweise mit der kulturhistorischen Anschauung erfolgreich vereinigt und mit dieser vor allem in der deutschen Völkerkunde immer häufiger angewandten Methode der Kunstethnologie neue Möglichkeiten erschließt.

A. BÜHLER handelt die Kunst Ozeaniens in fünf großen Kapiteln ab. Im ersten umreißt er unter dem Titel *Lebensraum, Völker und Kulturen* den landschaftlichen, ethnischen, siedlungsgeschichtlichen und kulturellen Hintergrund der ozeanischen Kunst, wobei er vor allem den Grundkulturen und ihren Beziehungen zu den Kunststilen Beachtung schenkt. Die Siedlungsgeschichte und die Grundkulturen werden von BÜHLER auf Grund der neuesten Forschungsergebnisse erörtert, und zwar unter dem Hinweis auf die Zusammenhänge der ozeanischen Kulturen mit den Hochkulturen Eurasiens bzw. Asiens.

Für die allgemeine Kunstethnologie ist das zweite Kapitel *(Grundsätzliches zur ozeanischen Kunst)* von vorzüglicher Bedeutung und enthält höchst wesentliche Feststellungen über die Kunst der Naturvölker und innerhalb dieser über die besonderen Merkmale der ozeanischen Kunst. Wir wollen hier auf die Feststellung BÜHLERS hinweisen, daß in der Kunst die ausschließliche oder entscheidende Durchsetzung eines ästhetischen Blickpunkts nur in der Ornamentalkunst berechtigt erscheint, wie der Verfasser sagt: »Ein rein ästhetisch gerichteter Gestaltungswille (reicht) für die Schaffung eines wahren Kunstwerkes nicht (aus).« Wir können ihm auch darin beipflichten, was er über das Kunstwerk feststellt: »Es muß mehr zum Ausdruck bringen, neben der Form muß es einen Inhalt haben« (S. 36). Dieser Inhalt wird außer durch die Persönlichkeit des Kunstschaffenden auch durch die Gesellschaft und die Kultur, durch die Funktion des Kunstwerkes bestimmt, wodurch es den Symbolwert gewinnt, der seinen Inhalt für die Gemeinschaft, für die Gesellschaft verständlich macht. Innerhalb der so determinierten Kunst sondert sich die Naturvolkkunst vor allem dadurch ab, daß in ihr das Kollektiv eine weitaus größere Bedeutung hat, daß die Kunst viel stärker in die Kultur überhaupt eingebettet und dementsprechend auch nachhaltiger an die Traditionen gebunden ist, als wir es im Falle der europäischen Kunst sehen, wo sie dem Wirkungsbereich von Fachleuten, von Spezialisten angehört. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal besteht darin, daß die Kategorien der »Kunst« und damit die des »Schönen« bei den Naturvölkern im allgemeinen nicht in Erscheinung treten und der Inhalt gegenüber der Form eine primäre Rolle spielt. (»Solche Werke gelten . . . als Mittel, um bestimmte Anliegen in konventioneller Form zum Ausdruck zu bringen.« S. 42). Daraus erklärt sich die ungewöhnliche Einheitlichkeit dieser Kunst bei einzelnen Naturvölkern, und dies läßt zugleich die qualitative Einschätzung dieser Kunstwerke problematisch erscheinen, sind sie doch für die Gesellschaft in der und durch die sie geschaffen wurden, Träger ungleich anderer Werte als für den europäischen Betrachter, der — nachdem der Inhalt dieser Werke an keine entsprechenden Emotionen gebunden ist — durch die Form beeindruckt wird.

Im dritten Kapitel werden — auf Grund der oben umrissenen Auffassung — die Grundlagen der ozeanischen Kunst dargelegt, eine ziemlich schwierige Aufgabe, weil die Kunst als eine der Kulturerscheinungen, mit der Kultur als Ganzes und mit der Gesellschaft organisch und funktionell auf vielerlei Weise und aufs engste verknüpft ist. Darum führt der Weg zum Verständnis der ozeanischen Kunst über die Einsichten in die religiösen Vorstellungen, sodann in die soziologischen Erscheinungen. Bei der Darstellung der verschiedenen Typen von religiösen Vorstellungen, der Glaubensformen folgert BÜHLER, die Kunst Ozeaniens »ist nicht darstellend, sondern verkörpernd« (S. 65). In den übrigen Teilen dieses Kapitels setzt sich der Verfasser mit den soziologischen Grundlagen, den technischen Voraussetzungen der Kunst sowie mit der Stellung und Beurteilung des Künstlers auseinander.

Auf die Darstellung der Grundlagen der ozeanischen Kunst folgt im vierten Kapitel die ausführliche Beschreibung der Stilprovinzen und der Stile in Ozeanien. Hier handelt BÜHLER gemäß der herkömmlichen Dreieinteilung (Melanesien: Neuguinea und übriges Melanesien; Polynesien; Mikronesien) und dem heutigen Stand unserer Kenntnisse entsprechend die verschiedenen Stilprovinzen ab, bringt aber immer den gleichen Blickpunkt zur Geltung: auf die Erörterung der religiösen und soziologischen Grundlagen folgt die Beschreibung der Kunstgattungen und Typen, und zwar mit dem Aufriß des ethnischen Bildes und der geographischen Ausbreitung der betreffenden Stilprovinz. Die wachsende Zahl der Stilprovinzen und innerhalb dieser die Abgrenzung von einzelnen Stilgruppen läßt die Ergebnisse der neueren Forschungen und der verfeinerten Analyse erkennen, wie z. B. im Fall des Sepikgebiets, dessen Stilprovinz in mehrere lokale Gruppen gegliedert wird, oder die weitere Gliederung des Gebietes von Südwest-Neuguinea usw. Dieses Kapitel läßt deutlich erkennen, welche Gebiete künftig einer weiteren künstlerischen Analyse bzw. welche bereits bearbeiteten Stilprovinzen einer ausführlicheren Belegung durch weitere Materialien bedürfen. So steht noch z. B. in Neuguinea die eingehende Beschreibung der Kunst des südwestlichen Gebietes aus, weil die hervorragende Untersuchung von A. GERBRANDS infolge der geringen Zahl der mitgeteilten Objekte unzureichend bleibt, ebenso ist die Wissenschaft die ausführliche Beschreibung des Massimgebietes schuldig usw.; in Inselmelanesien bedarf es noch einer gründlichen Untersuchung der Stilprovinzen auf Neubritannien und auf den Salomonen usw.

Den Abschluß dieser Arbeit bildet das fünfte Kapitel über *Die Kunststile Ozeaniens und ihre historischen Bedeutung*, darin BÜHLER seine kulturhistorischen Folgerungen zieht. Ausgehend von der Feststellung, daß man trotz der Vielfalt der künstlerischen Offenbarung in den drei ozeanischen Gebieten von einer bestimmten Einheit, von gemeinsamen Merkmalen sprechen könne, fügt er hinzu, daß darüber hinaus in ganz Ozeanien die Möglichkeit besteht, die einzelnen Stile, Ausdrucksformen bestimmten Grundkulturen beizuordnen. Nach einer Übersicht über die Grundkulturen und die ihnen zugeordneten künstlerischen Ausdrucksformen (wie: Papua-Flächenkunst; Walzenbeilkultur — kurvilineare Ornamentik, Farben, Masken: Südaustronesier — Holzschnitzerei mit bestimmten Stilmerkmalen, geometrische Ornamentik usw.) stellt er zusammenfassend fest: »die Südseekunst ist expressiv im weitesten Sinne des Wortes« (S. 187) und weiter: »offenbar hängt . . . die figürliche Kunst Ozeaniens mit dem altertümlichen Pflanzertum zusammen« (S. 188). Diese Feststellung bezieht BÜHLER — unseres Erachtens mit Recht — auch auf Indonesien, Hinterindien und Afrika.

Am Ende des Schlußkapitels befaßt sich BÜHLER mit den Beziehungen der Siedlungsgeschichte und der Kunststile sowie mit der vergleichenden Untersuchung der ozeanischen Kunst. Er gibt einen Überblick über die Grundsätze der Theorien von F. SPEISER, R. v. HEINE-GELDERN und C. A. SCHMITZ und meint — vor allem mit Bezugnahme auf SCHMITZ —: »Eine Überprüfung auf Grund genauester stilistischer Einzeluntersuchungen und mit ausgefeilten methodischen Hilfsmitteln ist unerläßlich.« Hierbei bedürfe es einer Untersuchung der mythologischen Grundlagen und der stilistischen Grundtypen sowie ihrer Wechselbeziehungen und des weiteren der Feststellung dessen, ob die »Stilprovinzen« und die »Mythenprovinzen« zusammenfallend oder voneinander unabhängig seien.

Schon dieser kurze Überblick läßt erkennen, daß BÜHLER sein Werk auf Grund einer umfassenden Kenntnis der Objekte und der wissenschaftlichen Problematik verfaßt hat, so daß seine Abhandlung eine vorzügliche Zusammenfassung unserer heutigen Kenntnisse darstellt. Den theoretischen und methodischen Grundlagen, von denen BÜHLER ausgeht, können wir nur beipflichten und in Anbetracht der Schwierigkeiten, deren wir uns sehr wohl bewußt sind, können wir es ihm nicht zur Last legen, daß die Folgerungen des fünften Kapitels allzu hypothetisch ausgefallen sind. Es braucht die geduldige Forschungsarbeit langer Jahre, ja Jahrzehnte und ähnliche Analysen wie die von C. A. SCHMITZ (*Historische Probleme in Nordost-Neuguinea, Huon-Halbinsel*. Wiesbaden 1960), um auf sicherem Grunde die Abfassung einer Geschichte der ozeanischen Kunst zu wagen. Zu dieser Arbeit aber geben BÜHLERS Ausführungen wertvolle und wichtige Anregungen.

Die Kapitel über die Kunst von Neuseeland und Australien stammen aus der Feder von T. BARROW *(Die Kunst der Maori Neuseelands)* und CH. P. MOUNTFORD *(Die Kunst der australischen Naturvölker)*. Sie bieten einen guten und inhaltsreichen Überblick über die religiösen und soziologischen Grundlagen sowie Kunstgattungen der Kunst dieser beiden Gebiete.

Der Band wurde vom Verlag in schöner Ausstattung, mit einem ansprechenden Satz, geschmückt mit hervorragenden Skizzen, Zeichnungen und Farbfotos aufgelegt. Bedauern können wir nur, daß das Bildmaterial mit den einschlägigen Textabschnitten nicht immer übereinstimmend eingefügt ist (z. B. bringen beim Abschnitt über das Sepikgebiet die Fotos Gegenstände aus Südwest-Neuguinea und die Abbildungen zeigen Objekte von den Admiralitätsinseln, von St. Mathias und Neu-Irland).

T. Bodrogi

D. NEWTON: *ART STYLES OF THE PAPUAN GULF*. The Museum of Primitive Art, New York 1961; 100 pp, 265 illustrations.

Although, of the New Guinean art styles, that of the Papuan Gulf has been fairly well known since HADDON's classic monograph, the need has long been felt to re-examine the art styles of this area in the light of recent investigations and with the methods that have been elaborated in the last decades. D. NEWTON's book under review, summary in its essence and analytic in its details, has now supplied this want.

The serial publications of The Museum of Primitive Art and, in general, of all up-to-date monographs on art are governed by the principle that the treatment of styles and a discussion of their development has to be based on the indissoluble connection of culture and art, a principle according to which each category of art has its particular cultural content without which art cannot be truly interpreted. D. NEWTON, led by this principle, begins his exposition of the art styles of the Papuan Gulf with a description of the peoples of this area and the discussion of their culture; in doing so, the author tries to outline the history of the area and to draw a picture of the cultural changes wrought by migrations.

The fundamental groups of the Papuan Gulf, *i.e.* the region extending from Cape Possession in the East to the mouth of the Fly River in the West, are the following: in the East the Elema people; in the middle, *i.e.* in the Purari Delta, the Namau tribes and their neighbours; around the delta of the Kikori and the Turama, the Kerewa-speaking tribes; finally, the Kiwai people in the estuary of the Fly, and the Gogodara along the Aramia River. The fundamental culture of the whole area is that of the Kiwai; this culture may be said to be typical: its characteristic features, which manifest themselves also in art, are widespread all over the region of the Papuan Gulf.

One of these characteristics is the men's house or ceremonial hall: it is the centre of the social and cultic life which — though designated by different names and built in different architectural styles — has essentially the same function and is to be found in every settlement of the area under review. Another common feature are the ceremonies, the Moguru ceremony in particular, as also objects of art employed in this and other ceremonies: bull roarers, masks, protective figures and especially *gopes*, *i.e.* boards carved with faces.

NEWTON, giving a detailed description of the individual cultures and especially of their ritual aspects, presents to the reader the western Kerewa culture, the cultures to be found in the areas of the Wapo Creek, Urama Island and Era River, as also the Namau tribes of the Purari delta and the eastern Elema tribes. An outline of the social-cultural background is followed by the exposition of arts: the author begins with an enumeration of the materials (wood, cane, bark cloth), discusses thereafter the tools, and continues with a discourse on the function and person of the artists, as also on the technique employed by them. As regards form, the author found the two-dimensional forms to be predominant; after specifying them, the book contains a special chapter concerning the emotions expressed through art in the Papuan Gulf; the chapter also deals with the significance and symbolism of art, etc. This chapter is followed by a table which shows the places where the principal *objets d'art* occur, together with their names, all in a laudably clear manner.

More than a half of NEWTON's book is devoted to the discussion of art styles. The number of style-groups exceeds that of cultures because common cultural ideas are sometimes expressed through locally varying forms. Treating of the different art styles, NEWTON presents (from West to East) details regarding the art of the following tribes and areas: Gogodara, Kiwai, Lower Fly River, Bamu River, Turama River, Kerewa area, Wapo Creek, Era River, Urama Island, Coastal Namau, Inland Namau and the Elema tribes.

A scrutiny of NEWTON's book makes it clear that the author's interest in the art styles of the Papuan Gulf has given rise to a notable work. Apart from works of art which are represented in the book and have a high artistic value in themselves, *e.g.* the ancestral boards (gope, kwoi, hohao), the flat figures (agaiba, gioma) and some remarkable figures in round, NEWTON's book seems to us to be highly instructive on account of the close interlacement of culture and art. The classification performed by the author makes it possible to connect objects, that are often summarily described as belonging to the "Papuan Gulf area", with a more accurately defined art style, and to locate such objects with a greater than the usual accuracy. Credit is due to NEWTON for having broken away from the usage which was followed until now in works on primitive art and which present, as a rule, only the *objet d'art* without ist background und surroundings. Works of art, presented — as they are in the book under review — in their original milieu by means of field-photos, lead the reader nearer to an understanding of their function, and help in interpreting their emotional background. The value of the book is further enhanced by its make-up which, in its perfection, is worthy of the beautiful objects represented therein.

T. Bodrogi

JRO-Völkerkunde. Afrika-Amerika-Asien-Australien-Ozeanien. Tradition und Kulturwandel im Ansturm der modernen Zivilisation. Ed. A. LOMMEL and O. ZERRIES. With 84 polychromatic and 186 monochromatic plates, 43 drawings by H. LOSERT; 33 maps. JRO Publishing House, Munich, 1962.

The subtitle defines the object of the work quite clearly: to supply information on the changes caused by European contacts in societies that are within the range of investigations conducted in the domain of the scientific branch "Völkerkunde", *i.e.* in societies outside the European (American) cultural zone. The principles governing the investigations recorded in the work are laid down in a regrettably short "Introduction" written by the editors, A. LOMMEL, director of the Museum für Völkerkunde, Munich, and O. ZERRIES, head conservator of the museum. In conformity to the factual situation, they divide the world into two parts: the one contains the technically advanced countries (U.S.A., Soviet Union, most European countries), the other comprises those peoples and countries which — having achieved economic and political independence — try to achieve economic and political equality as well. The fact that these countries are forming a new opposing front or are, jointly and severally, claiming their rights, as also the consequent variability of their contact with the rest of the world, has given rise or impetus to significant changes over the major part of the globe. These processes are far from being simple, since the cultural level before, and the intensity of, the contact, further the level of the "higher" culture with which the contact occurred, were all determinants of the correspondingly variable results. Notwithstanding the variability of the results, there is a feature common to all of them: the tendency to technicalization and the adoption of the correlated social and cultural institutions. Although of secondary importance in relation to these aspects, the actual form — governed by factors of tradition — in which the change manifests itself has a prime importance for ethnology.

It is evident from these considerations that the editors of the volume under review and the authors of the individual chapters therein undertook an arduous task in attempting to describe the observed changes according to large geographical and cultural units. Difficulties in the respect follow from the very multifariousness of the world: it is obvious that the process of change must be different when the Australian white culture clashes with the culture of the Australian aborigines from what it is when India's ancient, highly developed culture, in union with Europe's technical civilization, is extended to the primitive tribes of India; again, the effect of such contacts must be quite different in Latin America; or, there must be a great difference between changes wrought by a cultural contact with the United States of America and changes due to the influence and purposeful modernizing policy of the Soviet Union or other socialist countries. LOMMEL and ZERRIES are, therefore, perfectly justified in discriminating in the Introduction between accultural effects according to the internal system of the technically advanced countries, further in claiming that we are not dealing with just political and economic changes, since the process is "ein durch politische und wirtschaftliche Faktoren bedingter soziologischer Vorgang."

This principle is manifest from the differences in the treatment of the various parts. It is nevertheless uniform inasmuch as it invariably begins with the description of the pre-contact conditions, continues with the most significant factors of the change and finishes with an analysis of the process of change itself. The arrangement of the volume conforms,

essentially, to the accepted standard and reflects, at the same time, the characteristics according to which the modern world is divided from a sociologico-cultural point of view. Africa is presented in two essays: that of W. SCHULZ-WEIDNER describes "Black Africa", that of P. FUCHS North ("White") Africa. Asia is treated by four authors: Asia Minor by W. DOSTAL, East India by H. MANNDORFF, Southeast Asia by A. LOMMEL, East and Central Asia by CH. SCHWARZ-SCHILLING. Oceania and Australia are presented by A. LOMMEL, North America is discussed by O. ZERRIES, South America by E. SCHADEN.

The present review cannot extend to a detailed discussion or criticism of the book: this would be a task for a group of reviewers composed of geographically specialized experts. Only an expert, familiar with the problems of a particular area might be justified in challenging this or that finding of the authors, in accepting or rejecting their conclusions, or to missing from the book this or that. We must bear in mind that the authors of the essays had no precedents on which to rely, since — to our knowledge — a comprehensive work of this nature has not yet been published. (D. WESTERMANN's *Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit*, I—IV, Stuttgart 1940, is a work of different character); investigations concerning acculturation, however, numerous of recent, deal only with changes affecting a small group, village or other unit of local significance. We cannot, thus, but express our appreciation: we do not only appreciate the fact that the authors have performed a pioneer work and supplied a long-felt want; we also appreciate the objective attitude of the authors, an objectivity which enables them to perceive that the real motive of the movements in Africa, Latin America or Southeast Asia (movements that urge also political claims) is given by actual economico-social conditions rather than by ideas coming from outside.

The text is appropriately illustrated by coloured and non-coloured pictures which represent the pre-contact cultural level and the changes wrought by acculturation, and are provided with explanatory subscriptions. The reading of the book is further facilitated by a carefully selected bibliography as also by an index of names and an index of subjects.

T. Bodrogi

M. S.: ANDRÉIEV: *LES TADJIKS DE LA VALLÉE DU FLEUVE HOUF (HAUT-AMOU-DARIA)*. IIe volume. Édition de l'Académie des Sciences de la République Socialiste Soviétique Tadjik. Stalinabad, 1958. 521 p.

Rédigé par l'auteur lui-même, le 1er volume de l'oeuvre d'ANDRÉIEV sur les Tadjiks de la vallée du Houf fut publié en 1953. Un sort tragique l'a empêché d'achever le IIe volume présent que son disciple et collaborateur, A. K. PISSARTCHIK, a compilé en apportant des modifications minima au manuscrit original. Ayant pris part lui-même, en 1943, à la dernière expédition d'ANDRÉIEV, PISSARTCHIK a, à titre de compléments, incorporé sa propre matière dans la texte. La plupart de ses contributions se trouvent dans les chapitres «Habillement», «Nourriture» et «Calendrier», alors que le chapitre «Logement», fondé sur la collection de 1943 de l'auteur, est entièrement l'oeuvre de PISSARTCHIK.

ANDRÉIEV a commencé à collectionner sa matière en 1901: ce furent des renseignements reçus d'un individu qui était originaire de la vallée du Houf et s'est installé à Tachkent. En 1907 il a passé une journée sur les lieux, où il a plus tard continué son travail. En été 1929, encore avant la collectivisation des terres, il y est retourné avec une expédition et a, ensuite, répété sa visite en 1943, cette fois-ci accompagné de PISSARTCHIK. On comprendra bien qu'il a commencé à collectionner sa matière selon l'interprétation prêtée à la tâche de l'ethnographie avant la révolution: il a exploré l'histoire de la civilisation ancienne d'une ethnie donnée, en étudiant surtout les formes rudimentaires ou en train de l'être. Ne se servant qu'à peine de la matière des archives, il fondait la reconstruction de ces formes sur la mémoire de ses informateurs, d'une authenticité pas entièrement incontestable. Il va sans dire que l'image obtenu ainsi ne pouvait refléter exactement les conditions de l'époque initiale des recherches, cet image étant archaïsé même par rapport au début du siècle; or, la différence est encore plus grande, si l'on compare cet image aux conditions prévalant actuellement dans la vallée du Houf; on pourrait citer les paroles de l'auteur lui-même qui, lors de sa dernière expédition, en 1943, constate n'avoir rien retrouvé de l'ancienne forme de vie.

Malgré ce qui précède, la matière collectionnée ainsi représente quand même une valeur immense, en complétant, voire même élargissant d'une mesure considérable nos notions concernant non seulement l'ancienne forme de vie du peuple tadjik, mais aussi d'autres peuples de l'Asie Centrale, qui participaient au même sort historique. Voilà ce qui détermine d'un manière fondamentale la valeur scientifique de l'ouvrage.

Prenant sa source dans le Pamir, le fleuve Houf se jette dans le Pandj, constituant le secteur supérieur de l'Amou-Daria. Située à 2500—3000 mêtres au-dessus du niveau de la mer, sa vallée est d'une largeur de 2—3 kilomètres. En 1901, lors du premier enregistrement des faits, il y avait 70 familles dans la haut secteur du Houf et pas une seule dans le tronçon inférieur; après l'introduction de l'administration soviétique, en 1929, 110 familles se trouvaient dans le haut secteur et 6 dans le tronçon inférieur; en 1943, ces chiffres remontèrent déjà à 120 et 30, respectivement. Le nombre minimum des habitants au début du siècle est le résultat tragique d'une épidémie qui a eu lieu à la fin du XIXe siècle.

Les Tadjiks étant un peuple agricole par excellence, l'activité économique des habitants de la vallée du Houf se concentre également sur l'agriculture, l'élevage du bétail ne représentant qu'une branche secondaire de la production. Il s'ensuit de la surface du terrain et des données phytogéographiques que l'agriculture se poursuit sur les plaines d'une petite étendue, situées autour des agglomérations permanentes, alors que l'élevage du bétail est limité aux pâtures des quartiers d'été qui se trouvent dans les hautes régions. Les prairies de fauche sont également près des quartiers d'été, d'où le foin est transporté au quartiers d'hiver et y sert de fourrage au bétail pendant l'hivernation.

Considérant que le volume publie les recueils de l'auteur en état brut, on obtient un image esquissé mais riche en documentations sur les conditions de la possession et de l'exploitation des terres, l'outillage agricole, l'amélioration du sol (brûlement des mauvaises herbes, fumure, recouvrement du sol par une couche nouvelle tous les printemps). Ajoutons-y encore la variation des céréales due à l'entourage géographique (relief terrestre, microclimat), ainsi que la différence à observer entre les dates de la semence, du mûrissement et de la moisson, d'une part, et les conditions des pays bas, de l'autre. Conformément à sa méthode de communication, le volume ne le déclare pas, mais les dates le laissent clairement voir que l'agriculture locale s'est formée de la fluctuation de la civilisation agricole millénaire des grandes vallées de l'Asie Centrale et de l'élevage de bétail, poursuivi dans les montagnes de l'Altai, de Tien-Sïa et du Pamir. L'activité économique des habitants de toutes les vallées fluviales de l'Altai et du Haut-Badaksan est caractérisée par cette même exploitation agricole mixte.

L'auteur traite en détails les formes de l'arrosage, la moisson, le rentrage de la récolte et du foin (le temps et les moyens), l'égrenage, l'emmagasinage et le moulage des céréales. Il relève aussi que dans toute l'Asie Centrale, les terres arables sont classées en deux catégories dans l'une sont cultivées les plantes arrosées par la pluie, dans l'autre celles qui sont mouillées par l'arrosage.

Le volume publie les dénominations latine, tadjik, houf, rousan, soungan, bartang et yazgulem des 53 plantes spécifiées, se trouvant dans l'herbier que l'auteur a compilé lors de son expédition de 1943.

Il s'ensuit de l'importance secondaire de l'élevage de bétail que — tant en quantité qu'en race — le cheptel est distribué très inégalement parmi les différentes fermes. P. ex. dans le village de Banay, dans la haute vallée du Houf, le paysan Radja-bayk ne possédait en 1929 qu'un seul mouton; en même temps et au même endroit, le paysan Charif n'avait pas moins de 2 chevaux, 2 boeufs, 1 taureau, 4 vaches, 3 génisses, 3 veaux, 6 béliers, 40 brebis, 10 chèvres et 4 boucs. Toutefois, le vocabulaire concernant l'élevage de bestiaux ne le cède en certaines relations en rien à celui des Kirghizes qui sont le peuple d'éleveurs le plus typique.

Le fait que la plupart des coutumes, des produits agricoles et des croyances ont trait à l'élevage bovin, prouve que l'élevage du gros bétail est une occupation ancestrale du peuple tadjik; il n'est pas rare de rencontrer une femme qui porte le deuil pour sa vache périe dans des circonstances tragiques, comme si c'était un mort humain. La pratique attachée à l'élevage des moutons permet de conclure d'une ancienneté pareille. Selon leur intuition, la vache et la brebis sont des animaux «mondes».

Après avoir décrit la stabulation hivernale et le pâturage estival, l'auteur traite en détails les méthodes de la préparation du beurre, en prouvant l'inexactitude de l'hypothèse selon laquelle le barattage du beurre serait d'origine iranienne, car la préparation du beurre pratiquée par les Tadjiks de la vallée du Houf est, sauf des différences négligeables, conforme à l'activité analogue des peuplades nomades turcs de l'Asie Centrale. Il vaut être retenu que l'âne, le chien et la poule étaient inconnus et ne se propagèrent que récemment, tout en restant «immondes» aux yeux des habitants.

L'année solaire sert de base à la chronologie et au calendrier des travaux agricoles, bien que les Kirghizes nomades voisins se servent encore aujourd'hui de l'année lunaire — l'année officielle musulmane — pour établir les périodes de leur activité principale, l'élevage des bestiaux. Toutefois, ni en agriculture, ni en élevage, ils ne se règlent pas sur les mois, mai sur le «calendrier du corps», universellement accepté et employé par les peuples de l'Asie Centrale: l'année commence par les pieds, les différentes périodes sont représentées par les parties du corps et nous mènent jusqu'au sommet de la tête, c'est-à-dire à la fin de l'an. Les

différentes heures du jour sont déterminées par l'ombre d'une configuration marquante du sol (cime, rocher). Il en est de même des mesures de longueur qui sont, sans exception, des «mesures du corps», établies selon les dimensions des différents membres.

A côté de l'activité principale — l'agriculture en premier lieu et l'élevage de bétail en second lieu — l'activité industrielle de certains maîtres n'est qu'une occupation complémentaire, dont la contrevaleur ne leur est pas versée en argent, mais en produits agricoles. Seul le forgeron était d'une position privilégiée, aucune prestation ne lui étant imposée de la part du shah ou de seigneur féodal. Il ne façonnait pas seulement le fer mais le fondait, du minerai, et cette intégrité de son métier lui valait un respect général depuis les temps les plus reculés. La poterie est également une branche ancienne de l'industrie, pratiquée exclusivement par les femmes lors de la pâture estivale, pendant que les hommes restent dans le village à labourer la terre. Le filage et le tissage sont également des travaux de femme, de même que la préparation de la peau de brebis; l'apprêtage de la peau de boeuf et de chèvre incombe déjà aux hommes. L'apprêtage de la laine de mouton et de chèvre est réparti de la même manière.

ANDRÉIEV consacre un chapitre spécial à la chasse, à ses méthodes et ses moyens. Deux voies peuvent être prouvées, par lesquelles les armes à feu ont pénétré: l'origine de l'armurerie de Yakoub bek (règnait en Cashgar entre 1866 et 1877), et la pénétration de la Russie, le long de l'Amou-Daria.

Après une petite communication sur le commerce, il y a un tableau détaillé sur les denrées alimentaires préparées des matières premières locales et sur la nourriture en général, suivi par une description de l'habillement des hommes et des femmes. Enfin, le volume est terminé par une analyse interethnique des différentes structures de plafond.

Beaucoup de photographies, de dessins et de tableaux comblent les lacunes de ce volume qui, en publiant une matière bien précieuse, nous offre un tableau suffisamment complet d'une région exposée à l'étreinte des deux branches de culture: l'agriculture et l'élevage de bétail.

I. Hegyi

EESTI RAHVAROIVAID XIX SAJANDIST JA XX SAJANDI ALGULT. Redigiert von V. BELITSER — H. HABICHT — A. MOORA — H. MOORA — M. REBANE — L. TREES. — Tallin 1957. 254 + 2 Seiten, CXXI Tafeln, 2 Beilagen.

Эстонская народная одежда XIX и начала XX века (= Die estnische Volkstracht im 19. und im angehenden 20. Jahrhundert.) — Redigiert von V. N. BELITSER — A. H. MOORA — H. A. MOORA — M. M. REBANE — B. L. TREES — SAKS — T. M. HABICHT. Tallin 1960. 246 + 2 Seiten, CXXI Tafeln, 2 Beilagen.

Die beiden vom Ethnographischen Museum und vom Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften der Estnischen SSR besorgten Veröffentlichungen über die estnische Volkstracht enthalten im wesentlichen dasselbe Material. Der vor kurzem in russischer Sprache erschienene Band ist fast völlig die unveränderte Übersetzung der früher in estnischer Sprache erschienenen Veröffentlichung, ebenso wenig zeigt sich im Bildmaterial eine nennenswerte Änderung, so daß die folgende Besprechung für beide Bände Geltung hat.

Die kurzgefaßte Einleitung enthält teils allgemeine Hinweise (einige Karten stellen die frühere bzw. heutige verwaltungstechnische Gliederung des Untersuchungsgebiets sowie die räumliche Gliederung der wichtigsten Trachtengruppen und der Mundarten sehr anschaulich dar; desgleichen erläutern Karten die wichtigsten archäologischen Kulturen des Landes und die bedeutendsten Richtungen der auf den verschiedenen Gebieten in Erscheinung tretenden kulturellen Einflüsse und Strömungen), teils aber gibt sie einen Rückblick auf die Geschichte der estnischen Trachten, wobei sie an Hand von archäologischen Funden, alten Beschreibungen und Darstellungen aus dem 18. Jahrhundert das Aufkommen der estnischen Trachten mit einprägsamen Zügen skizziert und den Leser bis zum 19. Jahrhundert führt.

Die beiden Bände handeln die estnischen Volkstrachten aus dem 19. Jahrhundert und vom Anfang des 20. Jahrhundert in vier Kapiteln ab. Diese sind:

I. die Volkstracht der südlichen Landesteile,
II. die Volkstracht im Norden Estlands,
III. die Tracht der Bevölkerung im Westen des Landes, und
IV. die Tracht der Bewohner der westlichen Inseln (Saaremaa-Ösel, Muhu-Vormsi, Hiiumaa-Dagö).

Am Anfang der Kapitel finden wir eine allgemeine Beschreibung der Trachten der betreffenden Landschaft, wobei Karten die Verbreitung und die landschaftlichen Spielarten des einzelnen Trachtenstücke und der Verzierungstechniken veranschaulichen.

Der beschreibende Teil, der alle estnischen Trachtengruppen abhandelt, wurde auf besondere Art zusammengestellt: jeder einzelne Abschnitt schließt sich einer oder einigen Bildtafeln an. Sie geben Rekonstruktionsbilder der Kostüme wieder, die unter Verwendung von Museumsstücken zusammengestellt wurden. Umgekehrt wird die Beschreibung der Museumsstücke, die sich zu einer Trachtengruppe (Kostüm) zusammenfügen, durch mehrfarbige Rekonstruktionsbilder ergänzt, bzw. belebt.

Wir können nur bedauern, daß das veröffentlichte Material eine gewisse Disproportion aufweist: unter den nahezu vierzig Kostümen gibt es nur wenige (insgesamt sechs) Männertrachten und in dem ansonsten sehr reichfaltigen (und hinsichtlich der Frauentracht sehr abwechslungsreichen und schönen) Material finden wir überhaupt keine Kindertracht, was sich wohl aus der Disproportion des einschlägigen musealischen Materials erklären mag. Es ist eine allgemeine Erscheinung, daß in den Museen die sich am zähesten und am längsten haltenden Frauentrachten vorherrschen.

Auch die Photoaufnahmen, Skizzen und detaillierten Muster von Stickereien, Geweben und Strickereien dienen dem besseren Verständnis des veröffentlichten Materials. Nach jeder Kostümbeschreibung werden Inventarnummern sowie Sammelort der Trachtenstücke angeführt, die als Vorlage für das veröffentlichte Tafelbild dienten (dies ist besonders wichtig, wenn ein Kostüm unter Verwendung von Einzelstücken aus mehreren Ortschaften einer Landschaft rekonstruiert wurde).

Von den Tafeln sind 78 mehrfarbige — kunstvolle und glaubwürdige — Darstellungen teils von Kostümen, teils von einzelnen Trachtenstücken (wobei das Redaktionskollegium im Vorwort des in russischer Sprache veröffentlichten Bandes vermerkt: » . . . die mehrfarbigen Tafeln des vorliegenden Werkes geben die Farben der Trachtenstücke und ihrer Verzierungen nicht immer genau wieder.« — S. 5), die übrigen Tafeln enthalten Schnittmuster bzw. Schnittskizzen.

Dem Hauptteil, der die Beschreibung der Trachten enthält, folgt ein kurzer Abschnitt. In diesem wird die heutige Verwendungsmöglichkeit der einzelnen Volkstrachten und ihrer Ornamente erläutert. Sodann befaßt sich ein umfangreiches Kapitel mit der Herstellungstechnik der Volkstrachten bzw. der einzelnen Kleidungsstücke (angefangen vom Spinnen und Weben über das Bleichen des Linnens bis zum Tuchwalken und Färben als den vorbereitenden Arbeitsgängen), mit der eigentlichen Herstellung der Trachten (Zuschneiden und Nähen) und mit der Verzierung. Besonders ausführlich werden die verschiedenen Stichelemente und Stickmuster behandelt. Der Textteil schließt mit einer ausführlichen Beschreibung der verschiedenen Stickmuster, die in Estland auf eine große Vergangenheit zurückblicken und sehr verbreitet sind.[1]

Den Band ergänzen ein Sach- und Wortregister sowie ein Verzeichnis der auf den Tafeln LXXIX—CXXI und in der Beilage abgebildeten Ornamente (1—87).

Die in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt in Frage gestellte Ethnographie der finnisch-ugrischen Völker bietet vielleicht nirgends so viel Material für eine Synthese wie gerade auf dem Gebiet der Volkstracht. Den bekannten einschlägigen Arbeiten von Heikel, Manninen, Vahter, Belitzer und Krjukova schließt sich nun auch dieser schöne und wertvolle Band der estnischen Volkskunde an. Diese und viele andere, kleinere und größere Abhandlungen über die Volkstracht der Finnougrier bezeugen, daß die Meinungen, die sich zur Berechtigung der finnisch-ugrischen Ethnographie unbeirrt bekennen, sehr wohl begründet sind.

L. Mándoki

J. MATTOSO CAMARA JR.: *ALGUNS RADICAIS Jê*. Publicações avulsas do Museu Nacional, No. 28. Rio de Janeiro, 1959. 69 pp.

The author of this book is professor of linguistics at the University of Rio de Janeiro and leading member of the Linguistic Section within the Division of Anthropology of the Brazilian National Museum.

The study is divided into three main parts. Its purpose and scope are given in the Preliminary Part. Each of the 30 semantic bases of the 12 Brazilian Ge languages are compared to provide more exact information about the intrinsic relationship of Ge languages. In choosing

[1] Aus der Feder von TREES-SAKS, der einer der Redakteure und Verfasser der hier rezensierten Bände ist, erschien unlängst eine ausführliche Abhandlung über die Strickmuster (SAKS, L.: *Mulgi kirikindad ja kirisukad*. Tallin 1960. 87 S.). Diese Arbeit befaßt sich mit dem einschlägigen Material aus der zentralen Landschaft Südestlands (Mulgimaa) und enthält auch Auszüge in russischer und deutscher Sprache (S. 82—84 bzw. S. 85—87).

the Ge languages his main criteria were that they are properly collected for comparative analysis. (Data about six of the 12 languages are known from the life-work of NIMUENDAJU which MATTOSO CAMARA fully elaborated.[1] The remainder of the languages were described by others. The material was collected between 1867 and 1952, but due to the activity of NIMUENDAJU, chiefly in the second and third decades of the twentieth century.)

MATTOSO CAMARA's method is based on the method of reconstruction of the European comparative linguistics, also on the phonemic[2] and morphemic and, to a certain extent, the glottochronological research of American linguistic schools. He first separates the prefixes and suffixes from the words, that is, he gives the structural division according to morphemes of the word-like complexes collected in the field. These meaningful components and bases are compared according to their phonemic structures. (So it seems for this relatively small comparative study he had to draft a structural phonemic and morphemic outline of each language compared.)

The reconstruction proper follows. The method is similar to that employed in Indoeuropean and Uralic linguistics and is based on present-day existing linguistic forms. After certain retrospective, ascendent steps it reaches the original, starting form and actually it is after this that the descendent process of change reaching the present form is described. The author does not write a history of language, but rather studies the relationship among the languages. Especially this is why he emphasizes that the categories of phonetic change which he sets up and uses cannot be regarded as diachronic phonemic laws. Because of the possibilities based on the phonemic inventory of each discussed language and the universal phonological experiences certain regularities in the changes may be assumed. If these supposed regularities are correct, then where the retroactive "changes" meet there must be a common original base-form.

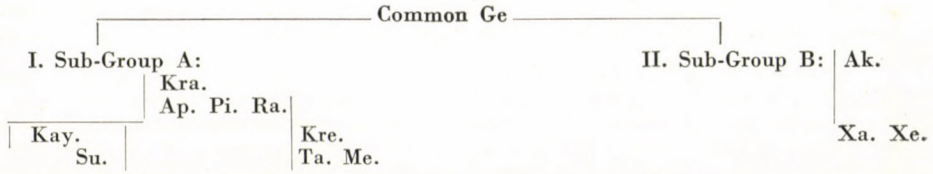
The Special Part containing 30 articles describes the actual analytical work. First, according to different languages, he makes parallel lists of the linguistic expressions of the chosen denotations, generally of a morpheme string, which contains the single studied central morpheme together with the peripherial ones within the same word. We then find a morphemic analysis and a segmentation of morpheme string followed by a divergent development traced from one or more original forms. The phonetic changes assumed by the author in connection with the divergence are especially emphasized.

Naturally the choice of the studied units may be determined both by semantics and also by anthropological factors. Only those expressions may be compared, the meaning and use of which are, for the most part, probably identical in time, space and social function among the tribes speaking the studied languages. In the studied unit, 13 names denote parts of the body, 8 natural phenomena, 3 animals, and 3 are adjectives (*i.e.* words denoting a property). Finally there are two kinship terms and one verb. They are treated in the following order: mouth, head, hair, tooth, tongue, hand, nose, eye, ear, leg, foot, neck, blood; water, sky, rain, fire, cold, stone, sun, earth; dog, fish, snake; white, good, black; father, woman; eat. According to morpheme classes they contain 26 nouns, 3 adjectives (together with 'cold', 4) and one verb. The chosen units are really fundamental. From a semantic viewpoint the inclusion of color names may be questioned without structural specification of the spectrum. It is not certain that even such polar categories, according to the European view, as 'white' and 'black' are primary for peoples living in other natural and cultural environments. Similarly the kinship terms create an additional semantic problem. And finally it is worth to mention: the listed parts of the body do not contain definitely distinct and independent semantic bases. In Hungarian the word *arc* ~ *orca* 'face' is compounded of the words *orr* 'nose' and *száj* 'mouth'. The semantic (etymological) relation of nearby or adjoining parts of the body is not rare in Uralic languages. But these semantic problems are not so serious as to prevent successful reconstruction. J. MATTOSO CAMARA JR. points out (*cf.* p. 65) that among the obtained semantic bases there are also frequently homonymous or quasi-homonymous ones. This certainly gives a stimulus for further research.

In the Final Part the author tests the correctness of his method and principles with the studied material. At the conclusion of the linguistic analysis he modifies the picture of the known kinship systems of Ge languages (SCHMIDT, MASON and LOUKOTKA). MATTOSO CAMARA's classification is the following:

[1] Cf. J. MATTOSO CAMARA JR.: *A obra lingüística de Curt Nimuendaju*. Universidade do Brasil, Museu Nacional. 25 pp. Rio de Janeiro, 1959.

[2] The phonological views are expounded in a useful manual containing transcriptions made for Brazilian scholars: J. MATTOSO CAMARA JR.: *Manuel de Transcriçaõ Fonética*. Universidade do Brasil, Museu Nacional. 51 pp. Rio de Janeiro, 1957.



The abbreviations stand for the following (according to the SOL TAX table: Current Anthropology 1.433 (1960)):

Ak.	= Acroa*	Pi.	= Picobge
Ap.	= Apinage	Ra.	= Rancocamecra
Kay.	= Caiapo (Norte)	Su.	= Suia
Kra.	= Craho	Ta.	= Tayé[3]
Kre.	= Crenge	Xa.	= Chavante*
Me.	= Mehin	Xe.	= Cherente*

In the SOL TAX table the listed languages belong to the Northwest Ge Sub-Family. The three terms marked with an asterisk (MATTOSO CAMARAS B group) comprise the Central Ge Sub-Family.

The precise linguistic method which MATTOSO CAMARA used in his study is of pioneering significance in South American Indian studies. This paper also proves that the more successfully the intern criteria of linguistics are employed in classifying the relating languages, the more dependable the results, even in anthropology.

Gy. Szépe

J. MATTOSO CAMARA JR.: *A OBRA LINGÜÍSTICA DE CURT NIMUENDAJU.* Publicações avulsas do Museu Nacional, No. 29. Rio de Janeiro, 1959, 25 pp.

CURT NIMUENDAJU (1883—1945), originally CURT UNKEL, was a Brazilian researcher of German origin who received his name NIMUENDAJU from a Tupi tribe. He was originally a civil engineer and spent most of his life working with the Protection Service for Indians. NIMUENDAJU studied the life and language of the Indians for 35 years, acquiring such an extensive practical knowledge and familiarity with the language as has not yet been surpassed in the study of South American Indians.

MATTOSO CAMARA's study briefly depicts the linguistic activity of the great Brazilian field-worker, then in chronological order he introduces NIMUENDAJU's publications in linguistics. Every one of the 30 items corresponds to a publication of NIMUENDAJU. The collected and processed material is concisely systematized according to various topics, such as grammar, vocabulary, text publications, etc.

NIMUENDAJU had neither a firm theoretical background in linguistics nor a dependable field method. Therefore we have to allow for certain errors in his work. MATTOSO CAMARA also evaluated the work, to some extent, in addition to cataloguing it, which in itself is an important task.

The researcher who wishes to study the Indian languages of South America, and especially of Brazilia is bound to meet the results of NIMUENDAJU at every turn. This booklet serves as an important guide to the scattered linguistic studies of CURT NIMUENDAJU.

Gy. Szépe

PUBLICAÇÕES DO MUSEU NACIONAL. Série Lingüística Especial. No. 1., 263 pp. Rio de Janeiro, 1959.

Brazil, the largest country of the South-American continent, is a veritably inexhaustible gold mine of ethnologists concerned with Amerindian research work. Apart from a few exceptions, it was largely by foreigners that the different languages of the Brazilian subcontinent have been collected and analysed. Several North-American teams deserve especial merit in this respect. And yet, the words written by the author of a standard compilation at the end of the forties are true: » . . . the study of South American linguistics is now about in the same

[3] J. A. MASON refers to it in the *Tazé* form: *Handbook of South American Indians*, vol. VI. p. 291. Washington.

stage as that of North American languages thirty years ago« (J. ALDEN MASON: *The Languages of South American Indians*. Handbook of South American Indians, Vol. VI, p. 165. Washington, 1950.

The undertaking, the first results of which will be briefly outlined in the following, promises to give a great impetus to Brazilian and, in general, to South-American Indian linguistic research work. A separate Linguistic Section has been formed within the Division of Anthropology of the Rio de Janeiro National Museum, an important center of Amerindian ethnological investigations. The new research unit will train Brazilian Indianists, for the time being under the guidance of the experts of the Summer Institute of Linguistics (U.S.A.) — of Prof. K. L. PIKE in the first line. J. MATTOSO CAMARA JR., professor at the University of Rio de Janeiro, a linguist of world fame who wrote the preface to the first volume of the series under review, is a member of the new group.

Because of certain considerations, the first number of the series does not contain original Brazilian contributions but presents the results of those scientists from the circle of Prof. PIKE who collected their material in the course of field works.The volume includes five studies, all of them dealing with languages which are used in the immediate vicinity of Brazil and each of which may — for reasons of linguistic affinities — offer interesting data to students concerned with Indian languages in the central regions of South America. Based on common linguistic principles, each of the five studies elaborates a different linguistic problem. The volume at issue is bilingual: the text is given in English on the left, in Portuguese on the right side, a procedure employed with a view to facilitating the transplantation of the elaborate English terminology to the Portuguese language. The studies, appearing in print for the first time, have been translated by ENNY MARINS DE LIMA.

The treatise of NORMA FAUST and EVELYN G. PIKE, "The Cocama Sound System" (pp. 10—55), accompanied by a "Brief Cocama Vocabulary" (pp. 56—75), presents a trustworthy phonological description of a language which offers no special difficulties to linguists. The clear manner in which the authors describe the system of diphthongs, arisen in the wake of the invasion of loanwords, is especially noteworthy. According to the classification of the SOL TAX table, based on the results of MCQUOWN and GREENBERG, the Peruvian Cocama language belongs to the Andean Equatorial phylum, Equatorial stock, Tupi-Guarani family, Tupian subfamily (Current Anthropology, 1960, Vol. I, p. 436).

The title of LAMBERT ANDERSON's article is "Ticuna Vowels: With Special Regard to the System of Five Tonemes" (pp. 76–119), and it is supplemented by a "Ticuna Vocabulary of Minimal Tone Words" (pp. 120—127). The disciples of Prof. PIKE have a special skill in describing tonemic languages, although it is quite difficult for a research worker with a non-tonemic mother tongue to recognize the tonemic character of another language. ANDERSON's essay is based on the work of his master "Tone Languages" written by K. L. PIKE (Ann Arbor, 1946). The study is significant because it is here that an intonation language from South America is described for the first time. Ticuna or Tucuna is a language spoken at the boundaries of Peru, Brazil and Columbia. It belongs, according to the Tax table, to the Andean Equatorial phylum, Macro-Tucanoan stock, Catuquinean-Tucanoan family, subfamily unclassified (op. cit. p. 435).

ROBERT and DOLORES RUSSEL contributed a study under the title "Syntacto-tonemics in Amahuaca (Pano)" (pp. 128–167) which is supplemented by a concise "Amahuaca Vocabulary" (pp. 168—171). Tonemic features which appear statically in the entries of the vocabulary undergo regular changes when appearing juxtaposed in the text. A system of syntacto-tonemics — which, in point of fact, might be construed as the transformation part of morpho-phonology — is superimposed upon the segmental syntax. Although the essay in question could not yet have been prepared with the transformation method, it is the most prominent contribution on account of its dynamically arranged combinatorical rules. Amahuaca, one of the Peruvian jungle languages, belongs — according to the Sol Tax table — to the Ge-Pano-Carib phylum, Macro-Panoan stock, Panoan family, Central-Panoan subfamily (op. cit. p. 434).

MARTHA DUFF's "Amuesha (Arawak) Syntax I. Simple Sentence Types" (pp. 172–237) is a study based on *Pike*'s grammemic (tagmemic) syntactic theory. This theory is somewhat closer to European syntagm so that the treatise can be understood also by ethnologists with a conservative linguistic training, although the rules contained therein are rather strictly formalized. The method in question is certainly equivalent to the method of Immediate Constituents which is more usual in connection with simple sentences. In cases of the Dependent Sentence Type it might, however, been complemented by the principles of the co-occurrence and the (at that time already available) transformation of Harris — in spite of differences of orientation. Amuesha (Arawak) is presumably identical with Amuexa, a Peruvian language which is classified by the SOL TAX table as belonging to the Andean Equatorial phylum, Equatorial stock, Arawakan family, unclassified subfamily (op. cit. p. 435).

From the anthropological angle, the most important article of the volume is "The Yagua (Peban), Kinship System" (pp. 238—261) written by PAUL and ESTHER POWLINSON. Semantic analyses of kinship systems constitute the classifical field of contact between linguistics and cultural anthropology (*cf.* CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Results of the Conference of Anthropologists and Linguists.* Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics. Baltimore, 1953). The authors do not afford information about their analysis itself and content themselves with presenting its results by means of a large genealogical table and the explanatory text. It is noteworthy that the female terms distinguish between parous (including pregnant) and nulliparous women. The term for the first category does not extend to grandmothers. The Peruvian Yagua language belongs, according to the classification of the SOL TAX table, to the Ge-Pano Carib phylum, Macro-Carib stock, Peba-Yaguan family, Peba-Yaguan subfamily.

Let us hope that the next volumes of the series will contain the linguistic contributions of Brazilian investigators dealing with problems concerning the Indian languages spoken in Brazil.

Gy. Szépe

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1963. VI. 12. — Terjedelem: 20,25 (A/5) ív, 63 ábra

63.57300 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

The Acta Ethnographica publish papers on ethnographical subjects in English, German, French and Russian.

The Acta Ethnographica appear in four parts of varying size, making up volumes of 400 to 500 pages. In general, one volume appears yearly.

Manuscripts should be addressed to

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the Acta Ethnographica is 110 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultura*" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I., Fő utca 32. Account No. 43-790-057-181) or with representatives abroad.

Les Acta Ethnographica paraissent en français, allemand, anglais et russe et publient des mémoires du domaine des sciences ethnographiques.

Les Acta Ethnographica sont publiés sous forme de cahiers qui seront réunis en volumes de 400 à 500 pages. Il paraît, en général, un volume par an.

Les manuscrits doivent être envoyés à l'adresse suivante:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume. On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultura*» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant No. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Ethnographica*» издает трактаты из области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Ethnographica*» выходит в брошюрах переменного объема (12—15 печатных листов); несколько выпусков объединяются в одном томе.

Ежегодно предвидено издание одного тома.

Предназначенные для публикации авторские рукописи следует направлять по адресу:

Acta Ethnographica Budapest 502, Postafiók 24.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Ethnographica*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultura*« (Budapest I., Fő utca 32. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

60,— Ft

INDEX

E. Барабаш: Возникновение поселений усадебного типа в восточной части Средней Европы 231

J. Szabadfalvi: Die Metbereitung in Ungarn 265

Gy. Martin—E. Pesovár: Determination of Motive Types in Dance Folklore 295

M. Oumar Sy: Le Dahomey — Gouvernement et administration 333

Gy. Duma: Der Brand von unglasierten schwarzen Tonwaren in Töpferbrennöfen 367

VARIA

B. Gunda: Kaj Birket-Smith — zum 70. Geburtstag 407

R. Weinhold: Die ethnographischen Erforschung des Weinbaus zwischen Saale und Elbe 411

L. Takács: Schollenbrecher (Beiträge zur primitiven Bodenbestellung) 419

M. Gavazzi: Zur Entstehung des ost- und südosteuropäischen Haspels 427

RECENSIONES

P. Hajdu: Finnugor népek és nyelvek (J. Kodolányi Jr.) — *T. Bodrogi:* Art in North-East New Guinea (L. Boglár) — *L. Lajtha:* Transdanubian Dances and Melodies, Vol. I. (F. Schram) — *I. Papp:* Finn—magyar szótár (J. Kodolányi jr.) — Studies in Musicology, Vol. X (B. Avasi) — *P. Vezényi:* Die Geschichte der ungarischen Märchen- und Aberglaubenforschung im 20. Jahrhundert (V. Voigt) — *W. König:* Die Achal-Teke (G. E. Markov) — *C. Resek:* Lewis H. Morgan: American Scholar (T. Bodrogi) — *A. Bühler — T. Barrow — C. P. Mountford:* Ozeanien und Australien (T. Bodrogi) — *D. Newton:* Art Styles of the Papuan Gulf (T. Bodrogi) — JRO-Völkerkunde (T. Bodrogi) — *M. S. Andréjev:* Les Tadjiks de la vallée du fleuve Houf (Haut Amou-Daria) (I. Hegyi) — Eesti rahvaroivaid XIX sajandist ja XX sajandi algult (L. Mándoki) — *J. Mattoso Camara jr.:* Alguns radicais je (Gy. Szépe) — *J. Mattoso Camara jr.:* A obra lingüistica de Curt Nimuendaju (Gy. Szépe) — Publicações do Museu Nacional (Gy. Szépe) 433

Index: 26.009