ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

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

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XVII FASCICULI 1—2

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1968

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 120 Ft, külföldre 165 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 165 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Außenhandels-Unternehmen »*Kultúra*« (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 XVII

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1968

BIBLIOGRAPHIA

INDEX

B. Gunda: Bee-hunting in the Carpathian Area 1
Z. Ujváry: Anthropomorphe mythische Wesen in der agrarischen Volksüberlieferung Ungarns und Europas 63
L. Castiglione: Inverted Footprints 121
J. Szabadfalvi: Nomadic Wintering System on the Great Hungarian Plain 139
E. Tárkány Szücs: Eingebrannte Eigentumsmarken des Viehs in Ungarn 225
V. Diószegi: The Origin of the Evenki Shamanic Instruments (stick, knout) of Transbaikalia 265
J. Morvay: Bestimmung der Begriffe »had« und »nemzetség« 313
L. Takács: Der Anbau der »Fuchsschwanzhirse« (Setaria Italica) in Ungarn 333
G. Kiss: Hungarian Redactions of the Tale Type 301 353

Varia

V. Voigt: Ivar Paulson 1922—1966 169
E. Comisel: Éléments archaïques dans les coutumes nuptiales du peuple romain 171
J. Banner—Gy. Mester: Brauchtum der Fasten- und Osterzeit bei den Eleker Deutschen .. 177
O. Meinardus: The Ethical Issue of the Hymenorophy 369
I. Katona: Konferenz zu Fragen des Typenkataloges europäischer Volksballaden, Freiburg 375
I. Balassa: Conferences on the Research of Agricultural Implements 379
H. S. Upadhyaya: Functions of the Hindu Joint Family 383

Recensiones

Gy. Ortutay: Halhatatlan népköltészet (T. Dömötör) — *B. Gunda:* Ethnographica Carpathica (J. Barabás) — Ethnographia (E. Györgyi) — Műveltség és hagyomány (E. Györgyi) — A varázsdob és a látó asszonyok (J. Kodolányi) — Az utolsó sárkány (Z. Kovács) — Néprajzi Értesítő (K. Jávor) — *E. E. Evans-Pritchard:* The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology (K. Jávor) — *L. Schmidt:* Volkskunde von Niederösterreich (B. Gunda) — *J. Goody* (ed.): Succession to High Office (Cs. Ecsedy) — *W. J. Argyle:* The Fon of Dahomey (Cs. Ecsedy) — *K. Baumgarten—U. Benzien:* Hof und Wirtschaft der Ribnitzer Bauern (I. Balassa) — *A. Lommel:* Die Welt der frühen Jäger (V. Diószegi) — *G. B. Kavadias:* Pasteurs-nomades méditerranéens — Les Saracatsans de Grèce (L. Földes) — Folktales of the World (V. Voigt) — Slownik folkloru polskiego (V. Voigt) 189

I. Balassa: Karcsai mondák (Á. Kovács) — Rozsályi népmesék (Á. Kovács) — *L. Szabó:* Kolalappische Volksdichtung (J. Kodolányi) — *T. Kardos:* Az Árgirus széphistória (I. Katona) — *D. Treide:* Die Organisierung des indianischen Lachsfangs im westlichen Nordamerika (B. Gunda) — *K. D. Coe:* The Jaguar's Children: Pre-Classic Central Mexico (P. Neumann) — Friendly Mission (T. Bodrogi) — *E. Haberland:* Galla Süd-Äthiopiens (L. Holý) — Volksschwänke aus Mecklenburg (Á. Kovács) — *S. Neumann:* Der mecklenburgische Volksschwank (Á. Kovács) — Strážnice (J. Manga) — *C. Lévi-Strauss:* Totemism (V. Voigt) — *V. E. Guszev:* Problemü folklora v isztorii esztetiki (V. Voigt) — *R. W. Brednich:* Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen (V. Voigt) — *A. Dundes:* The Study of Folklore (V. Voigt) — *E. Klein:* Die historischen Pflüge der Hohenheimer Sammlung landwirtschaftlicher Geräte und Maschinen (I. Balassa) — *A. Steensberg:* A Bronze Age Ard Type from Hama in Syria Intended for Rope Traction (I. Balassa) — Kölner Ethnologische Mitteilungen 4 (M. Sárkány) — *P. Spencer:* The Samburu: a study of gerontocracy in a nomadic tribe (Cs. Ecsedy) — *W. F. E. Resch:* Das Rind in den Felsbilddarstellungen Nordafrikas (Cs. Ecsedy) — *M. Griaule* et *G. Dieterlen:* Le Renard Pâle (Cs. Ecsedy) — *H. Raulin:* La dynamique des techniques agraires en Afrique tropicale du nord (Cs. Ecsedy) — *C. Pairault:* Boum-le-Grand, village d'Iro (Cs. Ecsedy) 389

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp 1—62 (1968)

BEE-HUNTING IN THE CARPATHIAN AREA

by

BÉLA GUNDA

ETHNOLOGICAL INSTITUTE OF THE UNIVERSITY, DEBRECEN

Ever since prehistoric times the European man has known the bee and used honey as food. At first he was, of course, not preoccupied with bee-keeping but simply ferreted out the colony hidden in hollow trees or cracks of rocks and took the honey. Bee-hunting in prehistoric Europe is well represented by the Araña cave painting, Spain, dating back to the Upper Paleolithic epoch (*Fig. 1*).[1] As shown by the picture, the bee-hunter climbs up, taking a sort of vessel, to the bee-nest he has discovered in the tree or the rock cleft and collects the honey. For this, he uses a ladder made of ropes of grass and bast. The bees are seen to fly around him. The rock-painting of the anonymous artist of yore certainly represents an often repeated scene of prehistoric life. Wherever zoogeographical and climatic conditions made it possible, this practice of despoiling bees of their honey survived for thousands of years. Several other ancient relics bear witness to the consumption and utilization of honey. A remarkable Germanic find of the Bronze Age was discovered near Egtved (Guldhøj, Denmark). In the oak-coffin of a girl, beside the rich apparel, a birch-bark pail was found in which the archeologists detected the dried remains of cranberry wine mixed with honey.[2] This honey could easily have originated from wild bees. It was not only for honey the man of prehistoric Europe tried to find bees, but also because of wax. By means of this he was able to seal the fissures of his primitive vessels and wax plant fibres, ropes and strings of bast in order to make them more durable. Wax was an important auxiliary for casting in bronze. A large quantity of wax was used for the lost wax (*cire perdue*) method. According to A. SANDKLEF, the casting-masters of the Bronze Age in the southern part of Norrland (Sweden) procured the wax by means of bee-hunting.[3] We cannot give a reassuring answer to the question, where and when man began to keep bees as domesticated honey producer. It is probable that in temperate Europe bees had already been domesticated (quasi-domestication) at a time in the Bronze Age.[4] This hypothesis of J. G. D.

[1] HERNÁNDEZ-PACHECO, 1924, pp. 88—93; CLARK, 1952, p. 33.
[2] SCHIER, 1939, p. 2; CLARK, 1952, pp. 128, 208.
[3] SANDKLEF, 1946, p. 6; CLARK, 1952, p. 128.
[4] CLARK, 1952, p. 128.

CLARK is supported by the results of cultural-anthropological research, too. The dome-shaped or cone-shaped wicker bee-hives (skeps) are pre-Indo-European remains of European apiculture and had been mentioned by Aristotle.[5] Maybe, it was not a particular date or place that the European man got to know how to 'domesticate' the bee. Bee-swarms found at any place in a hollow tree of the forest might have suggested the idea to him to fell the tree, take the hollow stock full with bees home and set it up near his living quarters. But man may have been attracted by the bees as well: he choose for home a place near a bee-inhabited rock cleft or hollow tree, when honey and wax were available for him.

At the time of the Greeks and Romans there was already a flourishing bee-keeping in Europe. Hesiod (during the 8th century B.C.) wrote about artificially constructed bee-hives.[6] Antique bee-keeping attained its climax with the apiculture of the Romans, described in details by Varro, Virgil, Celsus, Columella and others.[7] Roman authors were the first to write about the knowledge of Germans concerning bees and honey. When Pytheas of Massilia, in 334 B. C., made an exploration in the 'country of amber' on the coast of the North Sea, he found that the aborigins were in the habit of smearing honey on their bread, and preparing a narcotic drink out of corn and honey. Pliny the Elder reports on a large black honey-disc (probably a honeycomb) which he saw in Germania.[8] Independent of Roman apiculture, a well-developed domestic and forest bee-keeping was practised in the territories of the Germanic tribes as early as the second third of the first millennium of our era.[9] Bee-keeping was of major importance among the ancient Slavs too. The areas inhabited by Slavs were rich in honey in the 10th—12th centuries.[10] The Arab IBN RUSTAH, who lived at the turn of the ninth century, wrote about the Slavs: they live in a plain province covered with forest, and have neither vineyards nor arable land. They have a kind of tree with holes bored for the bees and their honey; these trees are named *ulisce*. One tree (stock-hive) yields an amount of honey weighing ten *ibrik*. IBN RUSTAH reports further on the burial feasts of Slavs who carry twenty or so — sometimes more, sometimes less — stock-hives up to the ridge and there the home folks of the deceased person assemble, and they are eating and drinking. And so they return home afterwards.[11] In 945 Prince Igor

[5] SCHIER, 1939, pp. 3—4, 86. l.
[6] BRINKMANN, 1938, p. 5.
[7] BRINKMANN, 1938, pp. 5—6.
[8] BRINKMANN, 1938, p. 12.
[9] SCHIER, 1939, pp. 2—3. — In the investigation of the history of apiculture, the activity of L. ARMBRUSTER is of outstanding importance. He summarized his results in two fundamental works: *Der Bienenstand als völkerkundliches Denkmal* (Neumünster in Holstein, 1926) and *Die alte Bienenzucht der Alpen* (Neumünster in Holstein, 1928). W. BRINKMANN and BR. SCHIER largely depend on his results.
[10] NIEDERLE, 1921, p. 162.
[11] PAULER—SZILÁGYI, 1900, pp. 174—176. — The Arabian GARDÍZÍ writes in the same way about the bee-keeping of Slavs in 1050—1052.

presents the Byzantine envoys with wax, and ten years later Princess Olga offers a similar present to the Emperor of Byzantium himself.[12] Many such historical data could be quoted.

Also the Finno-Ugrian peoples knew how to make use of bees — where climatic conditions were favourable —, at the earliest stage of their economic development. Except for the northern Zyryans, the Volga-Finnic and Permian



Fig. 1. Bee-hunter from the upper paleolithic era. Cave Araña, Province Valencia, Spain. From E. Hernández-Pacheho

peoples are excellent forest bee-keepers. At the beginning of the 19th century most of the Cheremiss bee-keepers still possessed 200—300 trees where they kept bees. In the 13th century the Mordvines are mentioned as excellent forest bee-keepers. Later on, the Russians acquire much honey from the Mordvines. Their bee-keeping declined only in the 16th—17th centuries on account of

[12] NIEDERLE, 1921, p. 164; NIEDERLE, 1953, pp. 344—345. — An instructive picture of the bee-keeping of Slavs in early Middle Ages is drawn by W. HENSEL (HENSEL, 1965, pp. 95—101).

increasing Russian oppression. The Votyaks are equally excellent forest bee-keepers. Of course, forest bee-keeping is strongly declining to-day among these eastern Finnic peoples. Among the Finno-Ugrian peoples, the Finns and Lapps do not keep bees.[13] On the territories inhabited by the Finns, there are only some *Bombus*-species but not the honey bee (*Apis mellifica*), the keeping of which was introduced about 1800 in the southern parts of Finland.[14]

The fact that the terms standing for *bee*, *honey* and *wax* belong to very primitive layers in the European languages is indicative of a primordial European knowledge of bees, *i. e.* of the use of honey and wax. Thus the Finno-Ugrian languages have common names for *bee* and *honey* that belong to the Indo-European loanwords dating back to the Finno-Ugrian era (about 3000 to 2500 B. C.).[15] Of course, the two words raise a number of problems, summed up by A. HÄMÄLÄINEN as follows: "Der Stamm von fiugr. **mete-* 'Honig' hat nämlich eine Entsprechung in ieur. **medhu-*. Das Verhältnis dieser Wörter haben die Sprachforscher folgendermassen erklärt: (1) falls das fiugr. Wort eine Entlehnung ist, so ist es aus der indoeuropäischen Ursprache übernommen oder es ist ein indoiranisches Lehnwort; (2) die Wörter können auch Beweise für die Urverwandtschaft der indoeuropäischen und finnisch-ugrischen Völker darstellen; (3) *mehi- (läinen) (*mekši)* 'Biene' ist ein indoiranisches, genauer ein frühurarisches Lehnwort (wegen des *e*; die urarische Gestalt wäre **makš-*)."[16] The Old High German *bini*, the English *bee*, the Old Prussian *bitte*, the Lithuanian *bitìs*, etc. corresponding to the German *Biene* 'bee', as well as the bee terminology of the Slav languages (Russian *pčela*, Czech, Slovak *včela*, Bulgarian *včela*, etc.) are forms of an Indo-European word used in common.[17] The denomination of 'wax' in the Slav languages is a common ancient word (Russian *vosk*· Ukrainian *visk*, Czech *vosk*, Polish *wosk*, Bulgarian *vosъk*, Serbo-Croat *vosak*, etc.). The Slav terminology is related to the Lithuanian *vãškas*, the Lettish *vasks*, the German *Wachs*, etc.[18]

In the Romance languages there is also a common terminology for honey (Rumanian *miere*, Italian *miele*, French *miel*, Provençal, Catalonian *mel*, Spanish *miel*, etc. < Latin *mel*)[19] and for wax (Rumanian *ceară*, Italian *cera*, French *cire*, Provençal, Catalonian, Spanish, Portuguese *cera* < Latin *cera*).[20] The bee terminology of Romance languages is equally of Latin origin: Rumanian

[13] LINNUS, 1939, pp. 211—218; HÄMÄLÄINEN, 1935, a. pp. 3—40; VUORELA, 1964, pp. 240—242.

[14] LINNUS, 1939, p. 210; HÄMÄLÄINEN, 1935, a. p. 16.

[15] COLLINDER, 1955, p. 132; HAJDU, 1953, p. 16; SEBESTYÉN, 1951, p. 405.

[16] HÄMÄLÄINEN, 1935, a. p. 3.

[17] KLUGE, 1934, p. 55; POKORNY, 1951—1959, p. 116; FALK—TORP, 1960, I. p. 71.

[18] KLUGE, 1934, p. 663; POKORNY, 1951—1959, p. 1180; VASMER, 1953—1958, I. p. 231. — To the Indo-European problem of bee, honey and wax cf. SCHRADER, 1901, pp. 85—88.

[19] MEYER—LÜBKE, 1935, 5469; GAMILLSCHEG, 1928, p. 611; BLOCH—WARTBURG, 1960, p. 403.

[20] MEYER—LÜBKE, 1935, 1821; GAMILLSCHEG, 1928, p. 224; BLOCH—WARTBURG, 1960, p. 139.

albină < Latin *alvina* 'Bienenstock';[21] Italian *pecchia*, Provençal *abelha* (> French *abeille*), Catalonian *abella*, Spanish *abeja*, Portuguese *abelha*, Latin *apicula*, Old French *ef* (to-day in dialects *a*, *e*) < Latin *apis*.[22]

The German *Honig* 'honey' is a common Germanic terminology (Old High German *hona(n)g*, Old Saxon *honeg*, Anglo-Saxon *honeg*, Old Scandinavian *hunang*) that had been very early adopted by the Finnish language (Finnish *hunaja*).[23] The term *med* meaning 'honey', 'hydromel' in the Slav languages is an Indo-European word (Russian *med*, Ukrainian *mid*, Old Bulgarian *medъ*, Bulgarian *med*, Serbo-Croat *med*, Czech, Slovak *med*, Polish *miód*, etc.; cf. Lithuanian *medùs*, Lettish *medus*, Old Prussian *meddo*, Sanskrit *mádhu*, Old Irish *mid*, Old High German *metu*, Tochar B *mit*).[24]

We know three main types of obtaining honey and of keeping bees:

1. Bee-hunting or bee-searching (German *Bienenjagd*, *Honigjagd*, French *chercheur le miel*, *chasseur l'abeille*), where the point is this: by following the flying direction of the bees, by placing honey-baits, by observing animals searching for honey, with the help of bees released from primitive traps, the man traces the colony hidden in hollow trees of rock clefts, collects the honey and lets the bees take care of themselves and see how to gather more honey. Very often the man kills the bee colony (*e.g.* with smoke). Bee-hunting is of particular importance in East and South Africa, in Mexico, South America and Australia, where the natives search for the honey of various bee species.

2. Forest bee-keeping (German *Waldbienenzucht*, French *apiculture forestière*): the man keeps the bees far away from his home, in hollow forest trees and artificial cavities of the trees. Such trees are the property of the bee-keeper and the bees represent part of his economy. Excellent forest bee-keepers are the Volga-Finnic peoples (Mordvines, Cheremisses, Votyaks), the Bashkirs, Chuvashes, Russians, Poles, Esthonians, Livs, Letts, Lithuanians, but at earlier times forest bee-keeping had not been unknown in German areas either.

3. Domestic bee-keeping (German *Hausbienenzucht*, French *apiculture domestique*): the man keeps the bees in artificial bee-homes (stock-hives, straw-skeps, box-hives) and takes care of them. His apiary is usually next to his living place, in the garden. However, he may settle apiaries farther away from his home and place the stock-hives among the branches of the forest trees, as is customary with the White Russians, Great Russians, Ukrainians, Letts, Cheremisses, Votyaks and the Bashkirs.

On the following pages I am going to examine more closely the question of bee-hunting in the Carpathian area. Where sources are not quoted and lit-

[21] MEYER—LÜBKE, 1935, 393.
[22] MEYER—LÜBKE, 1935, pp. 523, 525; BLOCH—WARTBURG, 1960, p. 2.
[23] KLUGE, 1934, 254. l.
[24] POKORNY, 1951—1959, p. 707; VASMER, 1953—1958, Vol. II, p. 110.

erary references not made, I rely on my own field-work observations. Where the people involved is not mentioned, the data always refer to Hungarians, while the data referring to Slovaks, Rumanians, Carpatho-Ukrainians, etc. are always specified as such.

Bee-hunting or bee-searching can be practised without any particular instrument or honey-bait. Walking in the forest, Hungarian peasants watch the trees, listen to the buzzing of the bees and try to find the bee-tree in this way. This method of getting honey is rather general in the following Hungarian regions: Ormánság (Southern Transdanubia),[25] the region of Komárom (Northern Transdanubia),[26] Lower Őrség (Western Transdanubia),[27] Göcsej (Southern Transdanubia),[28] the region of the Upper Tisza (former County Bereg),[29] Erdőhát (former County Szatmár),[30] the High Mountains of Csík and Gyergyó (Transylvania), the Hargita Mountains (Transylvania), Lápos Valley (Transylvania). In the High Mountains of Csík the Hungarian bee-hunters observe primarily the trees standing on the sun-lit skirts of forest clearings, at the fringe of the forest, because the forest bees, or the swarms escaped from the village, readily establish themselves in these trees.

In Göcsej, in the Lower-Őrség (Western Transdanubia) different varieties of bumble-bees are distinguished, nestling in earth holes and meadow moss. If a colony of such bees is discovered of grass-mowing, harvesting or felling, it is undone by means of a digging-stick (*Fig. 2 E*) and the honey is taken away, but the brood-comb is put back. When undoing the nest, people mind that no earth falls on the honeycombs. When replacing the honeycomb with the brood, they put small sticks above them, which are first covered with moss and only then with earth. A stick is driven into the nest and pulled out after the earth is replaced, so as to leave a hole for the bees to fly in and out. In this way the bees are able to gather again honey into their nest.[31] In the region of Erdőhát (former County Szatmár) they lay fire over the hole of the bumble-bees nestling in marsh clumps or in the boggy ground, so that when the bees fly out, their wings should be scorched by the flames.[32] In Rétköz (northern part of County Szabolcs-Szatmár) the peasants put dry weeds and twigs on the flight-holes of the bee-nests found in the ground and set them aflame. Then they stir the flight-holes. When the bees fly out, their wings are scorched by the flames and they die. The honey is then dug out.[33] In the Hargita Mountains (village Firtosváralja, Transylvania) the grass-mowers often find nests of bumble-

[25] Kiss, 1937, p. 69.
[26] Fél, 1941, p. 68.
[27] Kardos, 1943, p. 20.
[28] Bödei, 1943, pp. 86—87.
[29] Sőregi, 1935, pp. 101—102.
[30] Szabadfalvi, 1956, p. 453.
[31] Bödei, 1943, pp. 37—38; Kardos, 1943, p. 20.
[32] Szabadfalvi, 1956, p. 454.
[33] Kiss, 1961, pp. 251, 313.

bees buried in the soil of the meadows. They put the honeycombs into a cylindrical earthenware 'bumble-house' that has a cover (*Fig. 3*). The bumble-house is left on the meadow till evening. In the evening the bumble-bees move into their new home which is then taken to the village. At the village houses there are as many as 3 or 4 bumble-houses of this kind; from time to time, honey is taken out of them.[34]

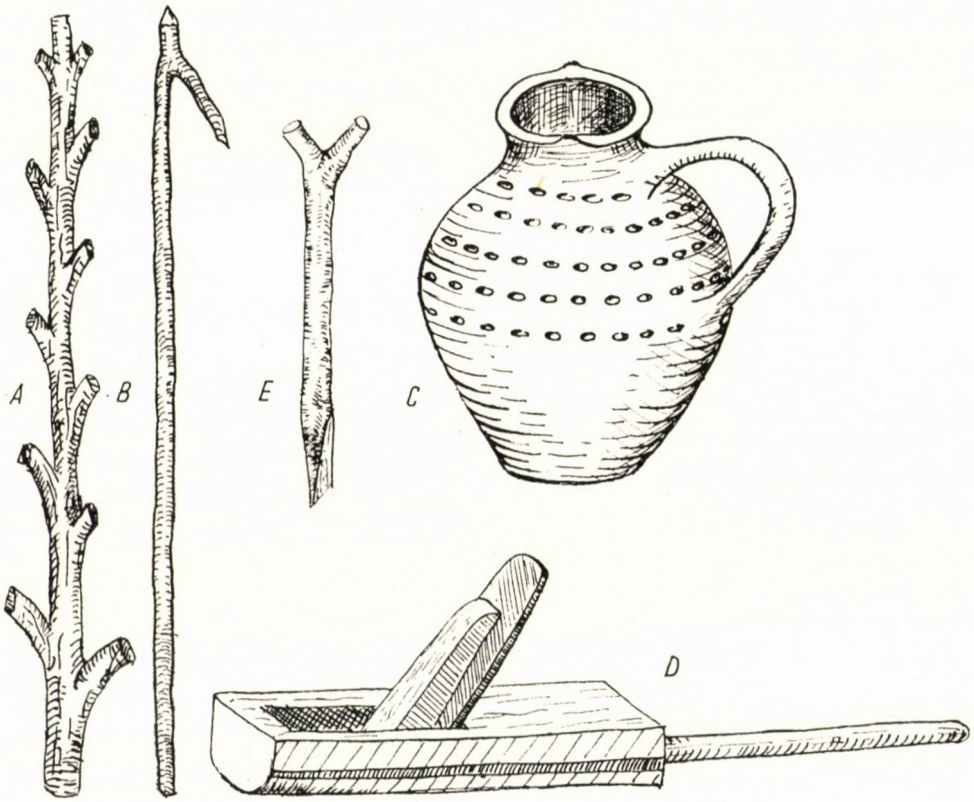


Fig. 2. Equipment of Hungarian bee-hunters. *A.* Ladder of the bee-hunter. Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. *B.* Crooked stick of the bee-hunter, used for climbing to the bee-nest. Szaporca, Ormánság region, Hungary. *C.* Smoking vessel, Nógrádsipek, County Nógrád, Hungary. *D.* Plane for cleaning the stock-hive. Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. *E.* Primitive digging-stick for digging out the nest of *Bombus* species. Zalabaksa, Göcsej region, Hungary

These bumble-bees belong to *Bombus* species, eventually to *Melittidae* or *Andrena* species. In the Hungarian villages (Atyha, Lövéte, Esztelnek, Gelence, *Fig. 7*) of the Udvarhely and Háromszék regions (Transylvania), the bee-hunter examines early in spring (sometimes at the end of February) the sunlit forest fringes, the southern and eastern sides of the clearings, if there is

[34] József, 1943, p. 15.

some fine dust-like debris (punkwood, small pieces of wax, dead bees), thrown out of the bee-nest under the tree. The dark-coloured debris can be noticed at once on the unmelted snow. The bee-hunter begins to knock at the tree under which he has found such debris. A dry club or an axe-haft is an instrument more serviceable for knocking than a metal axe, because the hollow tree can be more safely sounded — it gives a different sound —, if 'wood is knocked against wood' (village Atyha). The bee-hunter does not despoil the bee-nest found at the

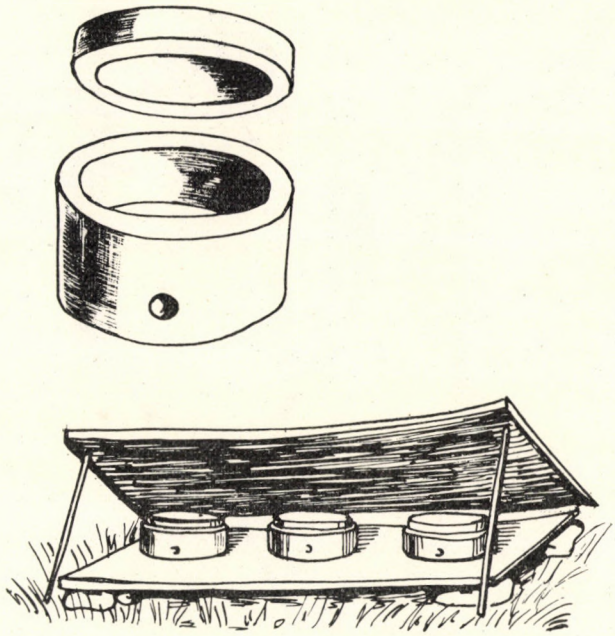


Fig. 3. Clay house of the bumble-bee. Firtosváralja (Hungarian village), Hargita Mountains, Transylvania, Rumania

end of February unless he has made sure that the bees have plenty of honey. This is done in the following way: on the side of the hollow tree, he bores or carves three or four holes 2—3 cm in diameter and thrusts a thin stick through them. If there is honey on the stick when pulled out, it may well be assumed that the colony of bees has still plenty of honey. If such is the case, the bees must not be smoked out, since they are still benumbed with cold in the nest. Through a hole cut with the axe the honeycombs are taken out at the side of the hollow. If the test suggests a poor spoil, the carved or bored holes are closely plugged by means of small pieces of wood (villages Lövéte, Atyha). In the Zemplén Mountains (village Telkibánya, NE Hungary) the quantity of honey of the colony, found in the early spring on account of the debris, was equally judged by the peasants by means of a stick driven into the hollow

(Fig. 7). This 'sounding' of the quantity of honey is an ancient technique of bee-hunters. The Bushmen and Hottentots of South Africa and the Veddas of Ceylon do the same to find out the quantity of honey of the colony.[35]

The method of searching and despoiling honey by means of animals is also well known. In the village of Kék (County Szabolcs-Szatmár) the nest of the bumble-bees was unearthed by dogs, and the honey thus exposed was carried off.[36] The Székelys,[37] frequenting the forests, know that martens like honey. So in winter they follow the animal's track in the snow and carefully examine the tree to which it leads; they knock at the tree all round in order to discover the bees. If they notice the presence of bees — occasionally after a honey-test by means of a stick — they at once fell the tree and break the nest into bits. Benumbed with cold, the bees lie helpless and do not sting. If someone following the marten's track happens to find a bee-tree, he does not always destroy the colony at once, but despoils the nest only at the end of summer. Searching of bees on the marten's track is known by the Hungarians in the High Mountains of Háromszék (village Gelence), in the Mountains of Csík (village Kászonjakabfalva), in the Hargita (village Lövéte) and the Zemplén Mountains (village Telkibánya). It is known by the Slovak bee-hunters of the region of Prievidza (valley of the Upper Nyitra, Western Slovakia) that martens usually take shelter for winter in a beech tree, where a colony of bees is present, and feed on the honey. By following the track of the marten, it is possible for them to hit upon the bee-nest.[38] In winter the Ukrainians living in the North-Eastern Carpathians trace the colony of bees by tracking down a marten (villages Abranka, Lachovec, Hankovice, Sinovir). In Lachovec the Ukrainian bee-hunters thrust a rod into the hole of the tree where a bee-nest is discovered, and by the honeyed rod they can see if it is worth while to despoil the nest. The area of bee-hunting on marten's track is shown on a map (*Fig. 4*).

Bees are sometimes baited by means of human urine. A detailed information on the practice can be read in the manuscript of an apicultural book (1748) written by a Hungarian Calvinist preacher (J. Széky Botskai). The author relies on his own observations gathered in the region of Szilágyság (Transylvania, village Krasznahorváti)[39] as follows: One takes a bunch of moss and in winter regularly discharges urine on it. At the time of the autumn bee-hunting, one takes the moss thus prepared to a wet, marshy place and spreads it there. The bees will fly in large numbers on the moss soaked with urine. If the flight direction of the bees is followed, the bee-nest can be easily found.[40] I know a manu-

[35] Seyffert, 1930, pp. 26—27.
[36] Oral communication by L. Kiss.
[37] The *Székely* are an important ethnic group of the Hungarians in Eastern Transylvania.
[38] Mjartan, 1960, p. 296.
[39] Szilágyság (Rumanian: Sălaj) is a wooded country in the north-western part of Transylvania.
[40] Györffy, 1935, p. 126.

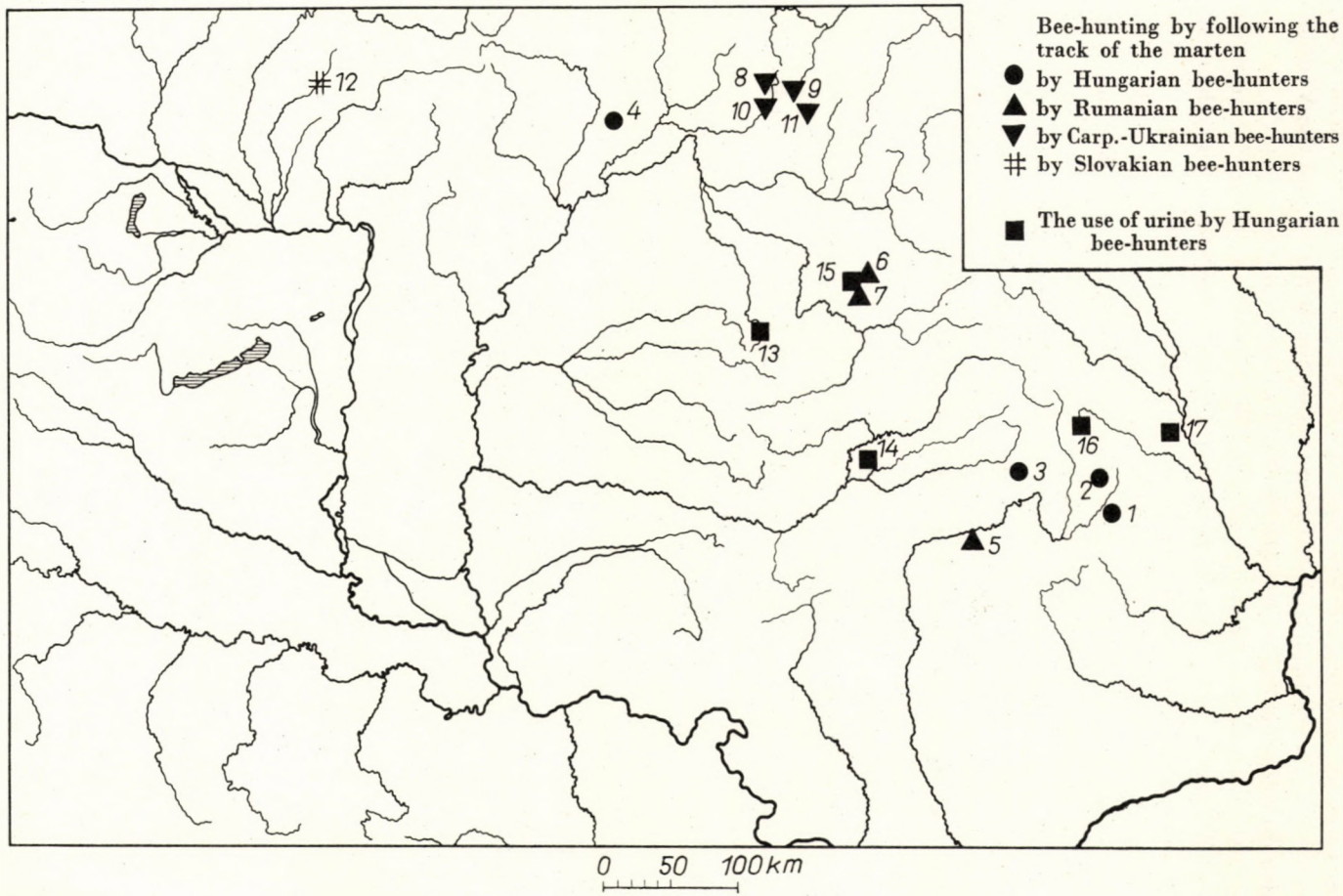

Bee-hunting by following the track of the marten
by Hungarian bee-hunters
by Rumanian bee-hunters
by Carp.-Ukrainian bee-hunters
by Slovakian bee-hunters
The use of urine by Hungarian bee-hunters
0 50 100 km

Fig. 4

script copy of this book from the year 1793, that was equally found in Transylvania (village Fugad, at river Maros). According to the manuscript, the bee-hunting method consists in regularly discharging urine for a longer period of time on moss which is taken to the outskirts of the village; bees that fly on it can be easily followed.[41] Bee-hunting with urine must have been still a rather general practice in the 18th century among Hungarians, since A. VESZELSZKI writes about it in 1782. According to the excellent Hungarian natural scientist, the Russians, Poles, and the Hungarians of the forest regions bathe a bee in the putrid, ill-smelling human urine, then release it and, by following its flight direction, seek out the forest bee-nest.[42] Hungarians in the Lápos Valley (village Domokos, Transylvania), Hungarian-speaking Changos in the Gyimes Pass,[43] and Hungarians in Moldavia (village Felsőrekecsin) gather large amounts of moss on the sun-lit spots of forest clearings and regularly discharge urine on them throughout the summer. This bait is frequented by large numbers of bees, and by following their flight direction, people have no difficulty in finding the colony hidden in a forest tree. According to the Hungarians of the Lápos Valley (village Domokos), the bees are flying at once in two or three directions from the moss and so one can discover several bee-trees *(Fig. 4)*.

The bee becomes probably dazed from the urine, flies more slowly and can be easily followed. Anyway, Hungarian apicultural books of the 18th century often recommend to lure bees and make them used to the apiary by means of human urine. A manuscript from 1740 (Marosvásárhely, Transylvania) suggests the bee-keeper to place a tiny new trough in front of his bees and to pass every morning urine into it. So the bees will get fond of their place, while urine makes them strong and thick.[44] The same advice is given by a Hungarian apicultural book, printed in Nagyenyed (Transylvania).[45]

Fig. 4. Bee-hunting in the Carpathian area by following the track of the marten: 1. Gelence, Háromszék region, Transylvania, Rumania. 2. Kászonjakabfalva, Csík region, Transylvania, Rumania. 3 Lövéte, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 4. Telkibánya, Zemplén Mountains, Hungary. 5. Fogaras region, Transylvania, Rumania. 6. Rogoz, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. 7. Boereni, Ilosva Mountains, Transylvania, Rumania. 8. Abranka, Bereg region, Carpathian Ukraine. 9. Lachovec, Máramaros region, Carpathian Ukraine. 10. Hankovice, Latorca Valley, Carpathian Ukraine. 11. Sinovir, Máramaros region, Carpathian Ukraine. 12. Poruba, Upper-Nyitra Valley, Czechoslovakia. — The use of urine by Hungarian bee-hunters: 13. Krasznahorváti, Szilágyság region (from 1784), Transylvania, Rumania. 14. Fugad, along the Maros River (from 1793), Transylvania, Rumania. 15. Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. 16. Gyimes Pass, Csík region, Transylvania, Rumania. 17. Felsőrekecsin, Moldavia, Rumania

[41] The manuscript was made available by the courtesy of Professor L. MUZSNAI (Nagyenyed, Transylvania).

[42] VESZELSZKI, 1795, p. 12.

[43] The Changos are a Hungarian ethnic group, living in Transylvania and Moldavia, that has preserved numerous survivals of ancient traditions.

[44] KŐSZEGHY, 1895, p. 58; SCHRAM, 1961, p. 516.

[45] SZIGETI, 1763, p. 7.

Baiting of bees by means of urine is practised in the western Altai Mountains by the Shor bee-hunters, who soak the moss with fat and urine and close it up for a few days in a berk-vessel.[46] The moss, which receives a typical smell from the urine, is then taken out into the forest, and punkwood is burnt next to it. The bees fly on the moss, but intoxicated by the urine, they fly slowly and can be easily followed. In this way a skilful bee-hunter may find as many as 20 bee colonies in a spring season, capturing 32—48 kg of honey from one or the other. The discovered bee-tree is marked with his ownershipmark. The Altai Turks have actually learned bee-keeping from the Russians, but bee-hunting is one of their ancient occupations.[47] Urine as a bait is probably a characteristic element of the ancient Eurasian hunting culture. "The use of human urine or salt as means of attracting the deer, a custom found among all reindeer nomads, may also be traced back to the hunters. That deer and mountain-sheep frequent places where the surface is saline, in order to lick salt, is a fact well known to North Asiatic hunters; and some Tungusians even used to salt the ground in order to induce the wild deer to frequent certain localities."[48] At the turn of the century the Hungarians of the Lápos Valley (village Domokos) kept the sheep in winter on the slopes of Cibles (Rumanian: Ţibleş) Mountains, at a distance of 15—20 km from the village, where it was fed on the hay mown in summer, on gathered dry leaves and on the bark of trees. Urinated by the sheep, the snow was carried out of the open sheepfold by the shepherds near their hut, where the roe got accustomed to it, licking the 'saline' snow, while the shepherds tried to capture them with their huge dogs or by means of snares and traps. Székely shepherds living in the High Mountains of Csík (village Csíkszentdomokos) equally know that the roe and deer used to frequent the snow soaked with human and animal urine and can be easily taken at such places.

Lured by the smell of honey and wax, the bees can be followed by the bee-searcher without any special implement. Hungarian apicultural manuscripts and printed works of the 18th century contain remarkable instructions for such bee-hunting. In his manuscript (1748) J. Széki Botskai reports from the Szilágyság region, according to which the bee hunter should watch eastwards in the morning, because he can thus observe the flight direction of the bees and follow them. At noon he should watch southwards and in the evening westwards if he wants to follow the bees.[49] A similar advice is given by J. Gy. Szigeti in his apicultural book published in 1763 in Transylvania (city Nagyenyed).[50] This author describes bee-hunting as follows: Bee-trees can be searched

[46] The Shors are a small Turkic-speaking people; they live on the spurs of the Kuznets Alatau, on the middle reaches of the river Tom' and its tributaries, the Kondoma and Mrassa.
[47] Linnus, 1939, p. 252; Levin—Potapov, 1964, p. 451.
[48] Hatt, 1919, p. 93.
[49] Györffy, 1935, p. 126.
[50] Szigeti, 1763, p. 43.

mainly in spring and autumn. In spring the bee-hunter sets dry cattle-dung aflame in the forest, puts wax or a piece of empty honeycomb on the fire and places honey next to it. The forest bee flies on the honey. The bee-hunter watches the direction it takes to regain the bee-nest and follows it. At some distance he again burns wax or empty honeycomb and puts the honey-bait next to the fire. In a short time, more and more bees will fly on the honey. The bee-hunter again watches the flight direction of the bees. He repeats this operation until he finds the tree where the bees are in. In autumn, bee-searching is done in the same way, but only with honey, without lighting a fire.[51]

Without specifying the place, but dealing with Hungarians, P. EDVI ILLÉS writes in 1838 that the wild bees hidden in the forests can be found if one kindles fire on an open place and puts a honeycomb on it. The smoke of wax produces a strong smell which spreads in all directions and draws forth many bees. The bees take some of the honey placed beside the fire and, by following their flight direction (repeating the operation as need may be), one can easily find the bee-tree.[52]

We have many valuable descriptions dating from the middle of the last century about the bee-hunting of the Székelys. The newspaper Vasárnapi Ujság (1858, Vol. V) describes forest bee-hunting as follows. In several parts of Székelyland (Eastern Transylvania) the bee-hunter goes to the open field on a bright autumn day. There he puts a stick into the earth and places a plank on its top end; on the plank he puts a piece of honeycomb and burns next to it some tinder grown on a nut-tree. Lured by the smell of smoke and honey, the wandering bee flies on the bait and having repleted with it, flies off in the direction of its nest. With his incredibly sharp sight the bee-hunter can follow the bee to a great distance and usually finds the bee-tree in the forest (p. 267). Another columnist of Vasárnapi Ujság writes in 1864 that the best time for bee-hunting is the end of August and the beginning of September. The Székely bee-hunter drives a pole into the earth on a forest clearing. On top of it he puts a wooden bowl of nut-wood with fresh comb-honey. Beside the pole he places a burning piece of rotten nut-wood, on the presumption that bees like its smoke. He powders the bees flying on the honey with fine ashes and flour, and follows them as they fly away. But first he puts tinder of nut-wood into his pipe and smokes it. In this way he succeeds in discovering the bee-tree. The skilful bee-hunter may take possession of 10—15 bee-trees a year. He puts his ownershipmark on them and takes the honey generally on the birthday of the Blessed Virgin Mary (September 8th).[53]

[51] SZIGETI, 1763, p. 43.
[52] IMPLOM, 1935, p. 241.
[53] A. Sz., 1864, p. 279. — The custom of powdering the bees with flour and dust was probably adopted from apicultural books. An apicultural book published in 1767 in Transylvania (Kolozsvár) writes that the bee-hives of thievish bees can be found if the bees are powdered with flour and the course of their flight is observed (PÁLFI, 1767, p. 79). This technique is also mentioned by Roman authors (SEYFFERT, 1930, p. 17).

J. RODICZKY informs on the bee-hunter of Transylvania who can follow every single bee with a remarkable sense of direction and skill, and when he has found a colony of bees, takes their honey away.[54] K. FÉNYES publishes similar observations concerning the Székelys. He says that the Székelys practise forest bee-hunting almost as a special source of income. The honey-bait is put on a wooden bowl fixed on a pole and the bees flying from the bait back to their nest are followed with a refined technique. The bee-hunter marks the bee-tree with his ownershipmark and returns there in autumn to take the honey away. Some bee-hunters find as many as 25—30 colonies a year.[55]

Bee-hunting was still practised in this simple way between 1930 and 1940. K. ZOLTÁNFI describes how the Székely bee-hunter smears honey on a small plank to lure the bees. One after the other, the bees arrive on the bait and sucking a bit of it return to their nest. The bee-hunter observes their flight direction and thus tries to find the bee-tree. In following their flight direction he repeats the operation with the honeyed plank several times, if needed. Foresters, shepherds and wood-cutters are occupied with bee-hunting. One of the bee-hunters found 35 colonies during one summer. In the High Mountains of Csík the bee-keepers used to increase their own bee colonies with the wild bee swarms they found on bee-hunting in the forest.[56]

Fig. 5. Bee-hunting of the Hungarians without trap, with honey- and wax-bait, and by observing the flight direction of the bees. 1. Mónosokor, Ormánság region, Hungary. 2. Zselickisfalud, Zselic region, Hungary. 3. Somogyvár, County Somogy, Hungary. 4. Zalahaláp, Bakony Mountains, Hungary. 5. Szentgál, Bakony Mountains, Hungary. 6. Csákvár, Vértes Mountains, Hungary. 7. Drégelypalánk, Börzsöny Mountains, Hungary. 8. Ipolyfödémes, Ipoly Valley, Czechoslovakia. 9. Hollókő, County Nógrád, Hungary. 10. Buják, County Nógrád, Hungary. 11. Zabar, County Nógrád, Hungary. 12. Nagyvisnyó, Bükk Mountains, Hungary. 13. Tardona, Bükk Mountains, Hungary. 14. Jósvafő, Gömör region, Hungary. 15. Martonyi, Northern Borsod region, Hungary. 16. Meszes, Northern Borsod region, Hungary. 17. Telkibánya, Zemplén Mountains, Hungary. 18. Kovácsvágás, Zemplén Mountains, Hungary. 19. Pusztafalu, Zemplén Mountains, Hungary. 20. Dercen, Bereg region, Carpathian Ukraine. 21. Nagybereg, Bereg region, Carpathian Ukraine. 22. Szerep, Sárrét region, Hungary. 23. Köröstárkány, Black-Körös Valley, Transylvania, Rumania. 24. Végvár, Temes region, Transylvania, Rumania. 25. Haró, Hunyad region, Transylvania, Rumania. 26. Lozsád, Hunyad region, Transylvania, Rumania. 27. Kémer, Szilágyság region, Transylvania, Rumania. 28. Hadad, Szilágyság region, Transylvania, Rumania. 29. Krasznahorváti (from 1748), Szilágyság region, Transylvania, Rumania. 30. Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. 31. Szék, Mezőség region, Transylvania, Rumania. 32. Magyarpalatka, Mezőség region, Transylvania, Rumania. 33. Györgyfalva, Mezőség region, Transylvania, Rumania. 34. Ajton, Mezőség region, Transylvania, Rumania. 35. Magyarvista, Kalotaszeg, Transylvania, Rumania. 36. Ketesd, Kalotaszeg, Transylvania, Rumania. 37. Magyarvalkó, Kalotaszeg, Transylvania, Rumania. 38. Magyarléta, Gyalu Mountains, Transylvania, Rumania. 39. Mészkő, Aranyos Valley, Transylvania, Rumania. 40. Torockó, Aranyos Valley, Transylvania, Rumania. 41. Nagyenyed (from 1763), Maros Valley, Transylvania, Rumania. 42. Lészped, Moldavia, Transylvania, Rumania. 43. Felsőrekecsin, Moldavia, Transylvania, Rumania. — On the hachured part (eastern part of Transylvania, inhabited by the Székely), bee-hunting without trap, with honey- and wax-bait, is generally practised

[54] RODICZKY, 1876, p. 59.
[55] FÉNYES, 1878, p. 20.
[56] ZOLTÁNFI, 1944, pp. 33—34.

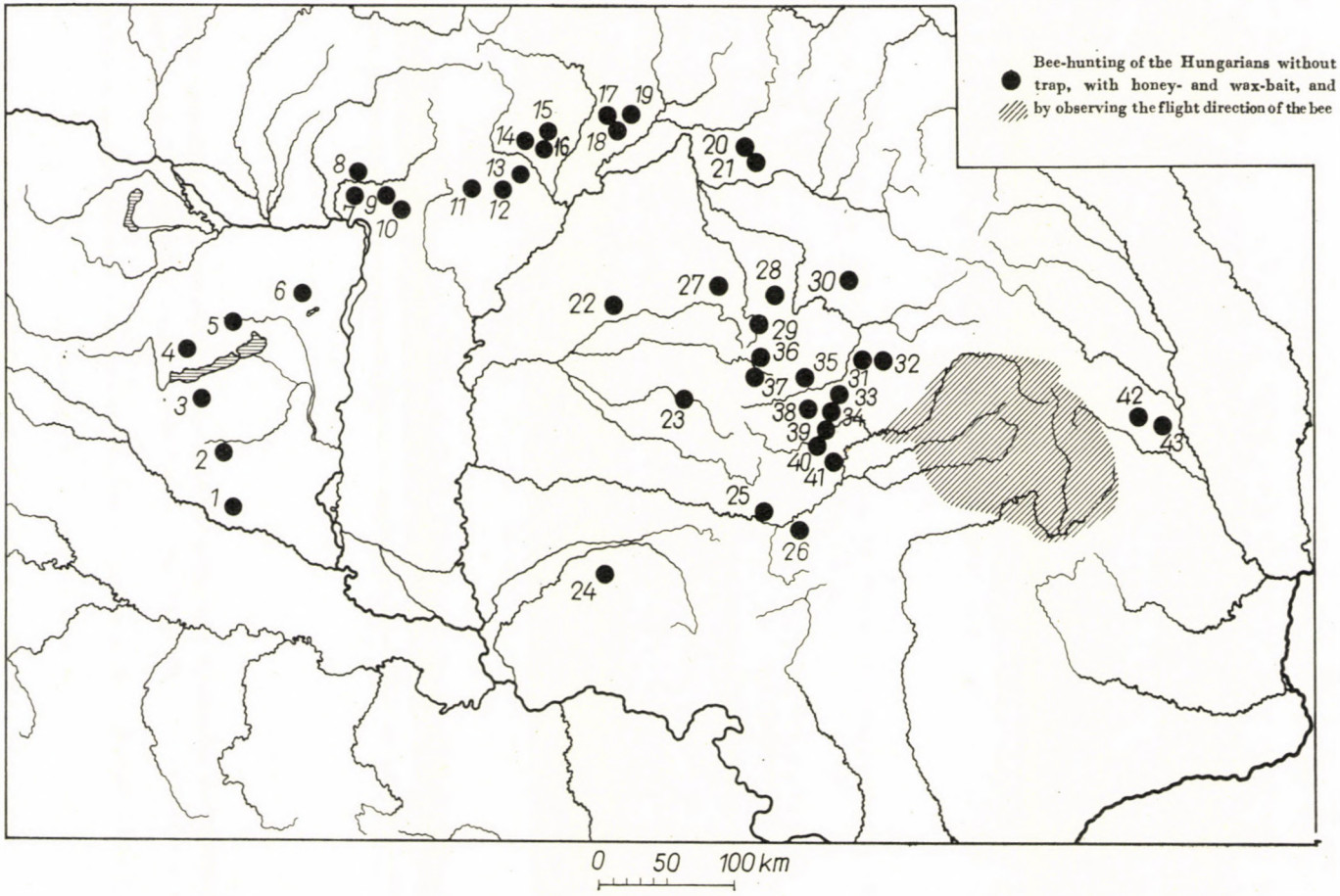

Bee-hunting of the Hungarians without trap, with honey- and wax-bait, and by observing the flight direction of the bee
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
0 50 100 km

Fig. 5

In the region of Háromszék (village Futásfalva) bee-hunting is also practised by foresters and shepherds. They light a fire in the forest and heat honey in a bowl above it, in fact, they drop some honey on the glowing embers. The bowl is then put on the ground. Lured by the smell of honey, more and more bees will fly on it. By following their flight direction (and repeating the operation) the bee-hunters usually make a rich capture. The colony found in the nest is dazed with the fume of sulphur burnt in the flighthole. The dazed bees fall down to the bottom of the nest. The bee-hunter cuts a large hole in the side of the tree so that he may remove the honey.[57]

By means of honey-bait and only by following the flight direction of the bees, Hungarian bee-hunters discover the forest colonies also in other regions of Transylvania and Hungary. As shown by the data, this primitive bee-hunting

Fig. 6. Bee-hunting with horn-trap. 1. Szentgál, Bakony Mountains, Hungary. 2. Ipolyfödémes, Ipoly Valley, Czechoslovakia. 3. Börzsöny Mountains, Hungary. 4. Nógrádsipek, County Nógrád, Hungary. 5. Buják, County Nógrád, Hungary. 6. Hollókő, County Nógrád, Hungary. 7. Bocsárlapujtő, County Nógrád, Hungary. 8. Domaháza, Bükk Mountains, Hungary. 9. Tardona, Bükk Mountains, Hungary. 10. Tornabarakony, Abaúj region, Hungary. 11. Martonyi, Northern Borsod region, Hungary. 12. Meszes, Northern Borsod region, Hungary. 13. Telkibánya, Zemplén Mountains, Hungary. 14. Kémer, Szilágyság region, Transylvania, Rumania. 15. Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. 16. Ketesd, Kalotaszeg, Transylvania Rumania. 17. Magyarvalkó, Kalotaszeg, Transylvania, Rumania. 18. Magyarléta, Gyalu Mountains, Transylvania, Rumania. 19. Sonkolyos, Black-Körös Valley, Transylvania, Rumania. 20. Köröstárkány, Black-Körös Valley, Transylvania, Rumania. 21. Mikháza, Nyárád region, Transylvania, Rumania. 22. Nyárádselye, Nyárád region, Transylvania, Rumania. 23. Atyha, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 24. Küsmöd, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 25. Firtosváralja, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 26. Székelyvarság, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 27. Homoródremete, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 28. Lövéte, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 29. Csíkcsomortán, Csík Mountains, Transylvania, Rumania. 30. Csíkmenaság, Csík Mountains, Transylvania, Rumania. 31. Kászonjakabfalva, Csík Mountains, Transylvania, Rumania. 32. Oltszem, Háromszék region, Transylvania, Rumania. 33. Esztelnek, Háromszék region, Transylvania, Rumania. 34. Dálnok, Háromszék region, Transylvania, Rumania. 35. Zabola, Háromszék region, Transylvania, Rumania. 36. Csügés, Moldavia, Rumania. 37. Felsőrekecsin, Moldavia, Rumania. 38. Dobricu-Lăpuşului, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. 39. Dumbrava, Lápos Valley, Transylvania, Rumania. 40. Ungureni, Lápos Mountains, Transylvania, Rumania. 41. Boereni, Ilosva Mountains, Transylvania, Rumania. 42. Cuceau, Zsibó region, Transylvania, Rumania. 43. Lupoaia, Zsibó region, Transylvania, Rumania. 44. Muntele Rece, Gyalu Mountains, Transylvania, Rumania. 45. Rîmeti, Nagyenyed region, Transylvania, Rumania. 46. Cetea, Nagyenyed region, Transylvania, Rumania. 47. Hobiţa, Hátszeg (Haţeg) region, Transylvania, Rumania. 48. Cîmpul lui Neag, Zsil Valley, Transylvania, Rumania. 49. Uricani, Zsil Valley, Transylvania, Rumania. 50. Hradec, Nyitra Valley, Czechoslovakia. 51. Hornie Plachtince, Hont region, Czechoslovakia. 52. Dolnie Plachtince, Hont region, Czechoslovakia. 53. Dolnia Strehová, Nógrád region, Czechoslovakia. 54. Boldvarákó, Boldva Valley, Hungary. 55. Budoi, Réz Mountains, Transylvania, Rumania. 56. Borumlaka, Réz Mountains, Transylvania, Rumania. 57. Pestiş, Réz Mountains, Transylvania, Rumania. 58. Váralja, Mecsek Mountains, Hungary. 59. Sárpilis, Sárköz, Hungary. 60. Karád, County Somogy, Hungary. 61. Lozsád, Hunyad region, Transylvania, Rumania. 62. Haró, Hunyad region, Transylvania, Rumania. 63. Balazsér, Bereg region, Carpathian Ukraine. 64. Dercen, Bereg region, Carpathian Ukraine. 65. Tisztaberek, Szatmár region, Hungary. 66. Erdőfüle, Barót Mountains, Transylvania, Rumania. — The hachured area (after T. Onişor) is the southern part of Cibles (Ţibleş) Mountains and of the Radna (Rodna) Mountains, where the Rumanians use the horn trap in several villages

[57] Communication of Z. BALOGH (Kolozsvár).

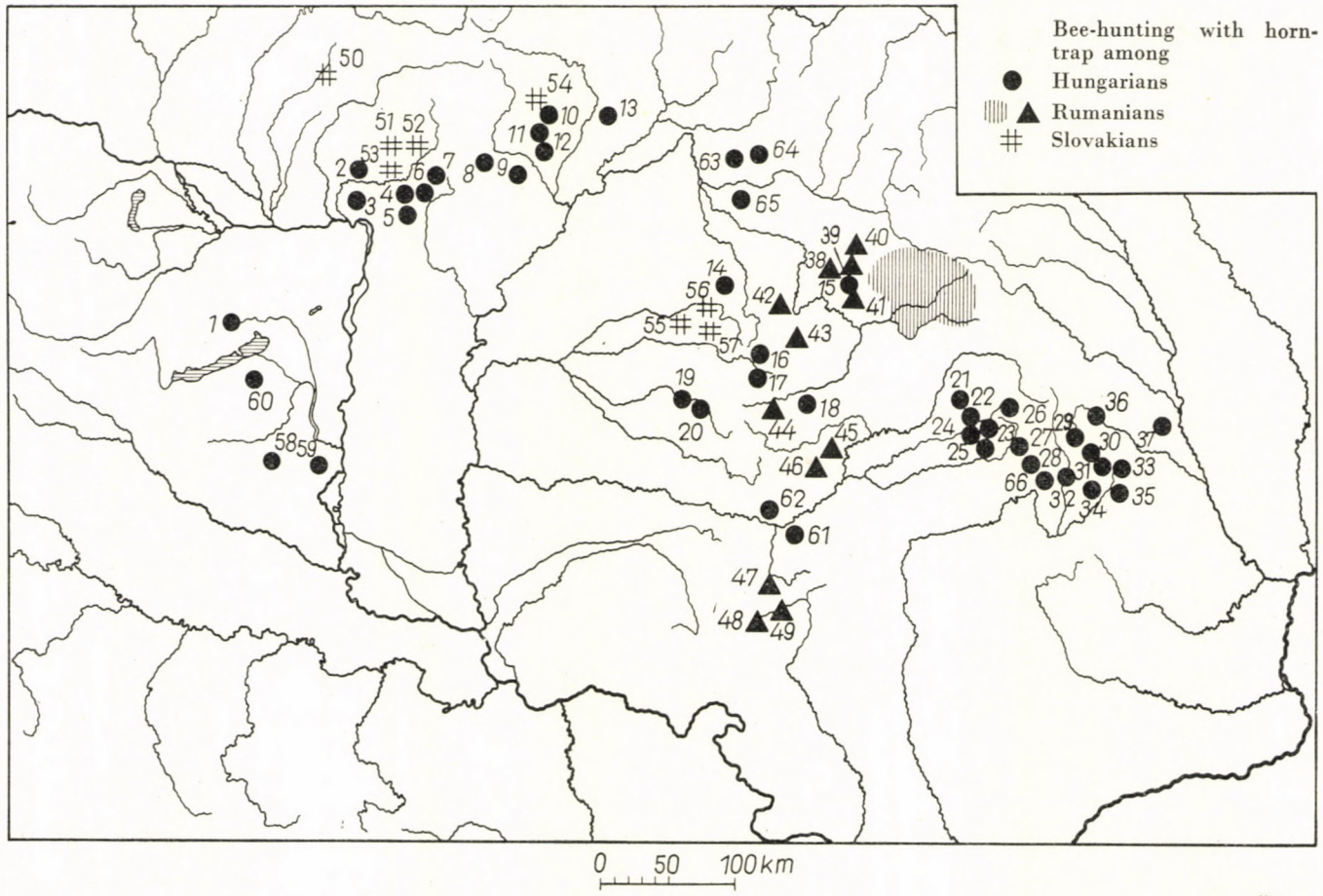

Bee-hunting with horn-trap among
Hungarians
Rumanians
Slovakians
0 50 100 km

Fig. 6

method has spread mainly in Transylvania. Bee-hunting is practised in a similar way in the Hungarian villages of Carpathian Ukraine, as well as in Northern Hungary and Transdanubia (*Fig. 5*).[58] The bee-hunter often burns wax, rotten nut-wood or tinder of nut-wood next to the honey-bait to lure the bees with their smell.

Bee-hunters also use an ingenious kind of trap in which a few bees are captured. The bees are released one by one, or by twos, and the bee-hunter follows their flight direction until he reaches their nest. The trap is made of the sawn-off top of a cattle-horn, with a hole in its side that is plugged by means of leaves or a piece of wood. The bees are released through this hole. The lower edge of the horn is incised at a height of appr. 1/2 cm (or somewhat higher), and the bottom of the trap made of a thin sheet of wood or iron can be pushed into, and pulled out of, this slit (*Figs 8—9*). The bees are usually captured in the following way: the bottom of the trap is pulled out and the trap, smeared inside with honey, is held over the bees buzzing on the honeybait or on a flower. Attracted by the odour of honey, the bees creep into the horn, whereupon the bottom sheet is pushed back to its place. The trap is 7—12 cm high and 5—7 cm in diameter at the bottom. Some publications refer to somewhat higher traps.

There are, of course, several forms of bee-hunting with the trap, mentioned in Hungarian apicultural books as early as the eighteenth century. Translated into Hungarian, the work of J. GEDDE (1759) refers to a bottle with a narrow orifice being used as a bee-trap. In the apicultural book of GY. HANDERLA (1775) it can be read that bee-traps are made of an elder tube.

The famous English apicultural work of J. Gedde (Geddy) (The English Apiary . . . 1675) was issued in several editions in Hungary under the title *Angliai méhes kert* . . . (Eger, 1759, 1768, 1781). The Hungarian translator, GY. SZATTMÁRY KIRÁLY, added his own remarks to the work and described bee-hunting in details. According to Gy. SZATTMÁRY KIRÁLY, the bee-searcher must burn pressed honeycomb, the smell of which attracts the bees. Some of them or of those frequenting the flowers are then captured and put into a bottle with narrow orifice, or into a horn. There is some honey in the bottle or

Fig. 7. Bee-hunting with a trap made of a wooden tube. 1. Tardona, Bükk Mountains, Hungary. 2. Pusztafalu, Zemplén Mountains, Hungary. 3. Kovácsvágás, Zemplén Mountains, Hungary. 4. Felsőzsuk, Mezőség region, Transylvania, Rumania. 5. Magyarpalatka, Mezőség region, Transylvania, Rumania. 6. Köröstárkány, Black-Körös Valley, Transylvania, Rumania. 7. Gyimesközéplok, Gyimes Pass, Transylvania, Rumania. 8. Torja, Háromszék region, Transylvania, Rumania. 9. Criştioru de Sus, Bihar region, Transylvania, Rumania. — Bee-hunting by watching under the forest bee-trees the debris thrown out in spring. 10. Dubnica, Nyitra Valley, Czechoslovakia. 11. Telkibánya, Zemplén Mountains, Hungary. 12. Mogyoróska, Zemplén Mountains, Hungary. 13. Hankovice, Latorca Valley, Carpathian Ukraine. 14. Atyha, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 15. Lövéte, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. 16. Esztelnek, Háromszék region, Transylvania, Rumania. 17. Gelence, Háromszék region, Transylvania, Rumania

[58] GUNDA, 1966, pp. 213—214.

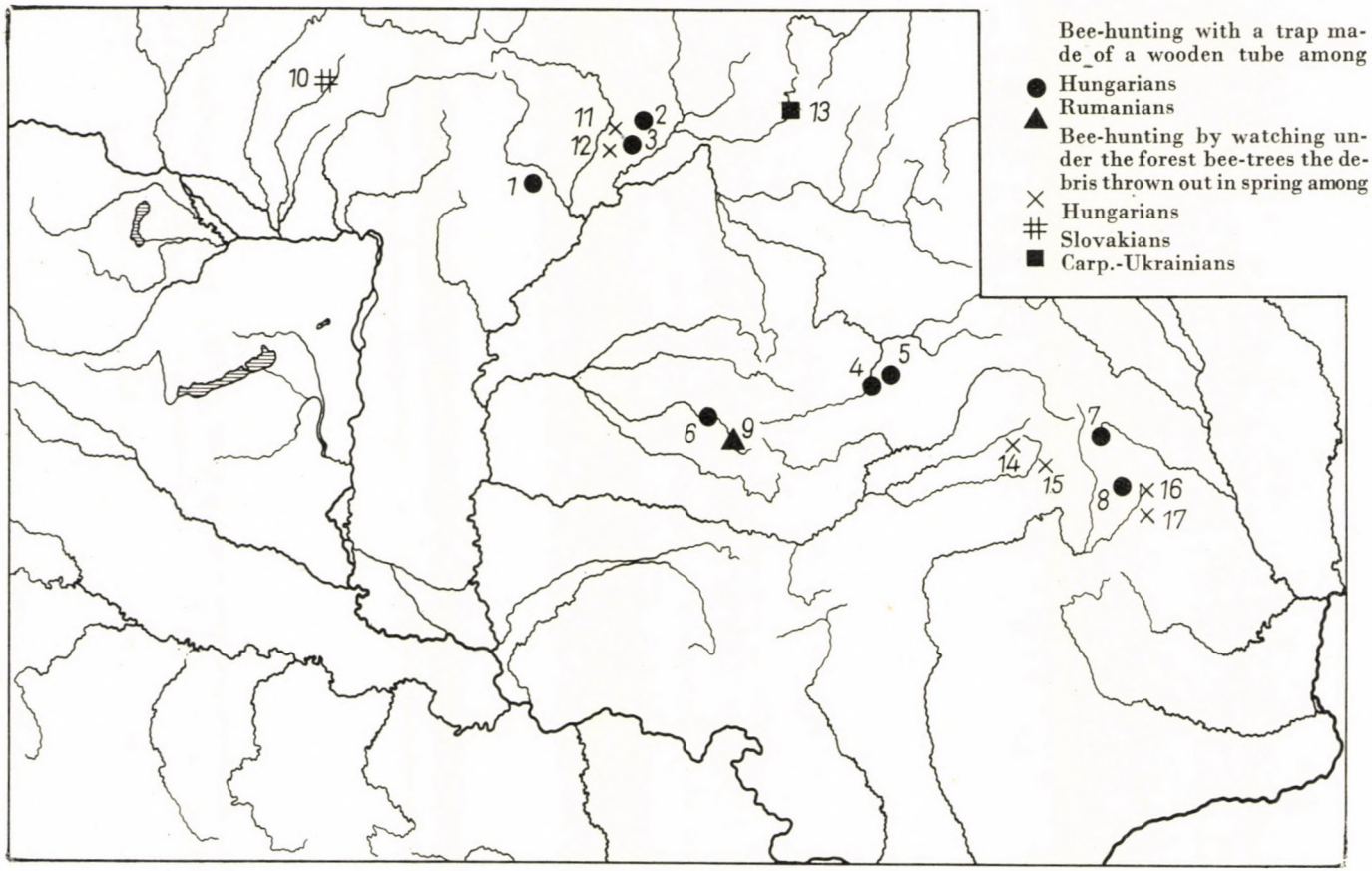

Bee-hunting with a trap made of a wooden tube among
Hungarians
Rumanians
Bee-hunting by watching under the forest bee-trees the debris thrown out in spring among
Hungarians
Slovakians
Carp.-Ukrainians
0 50 100 km

Fig. 7

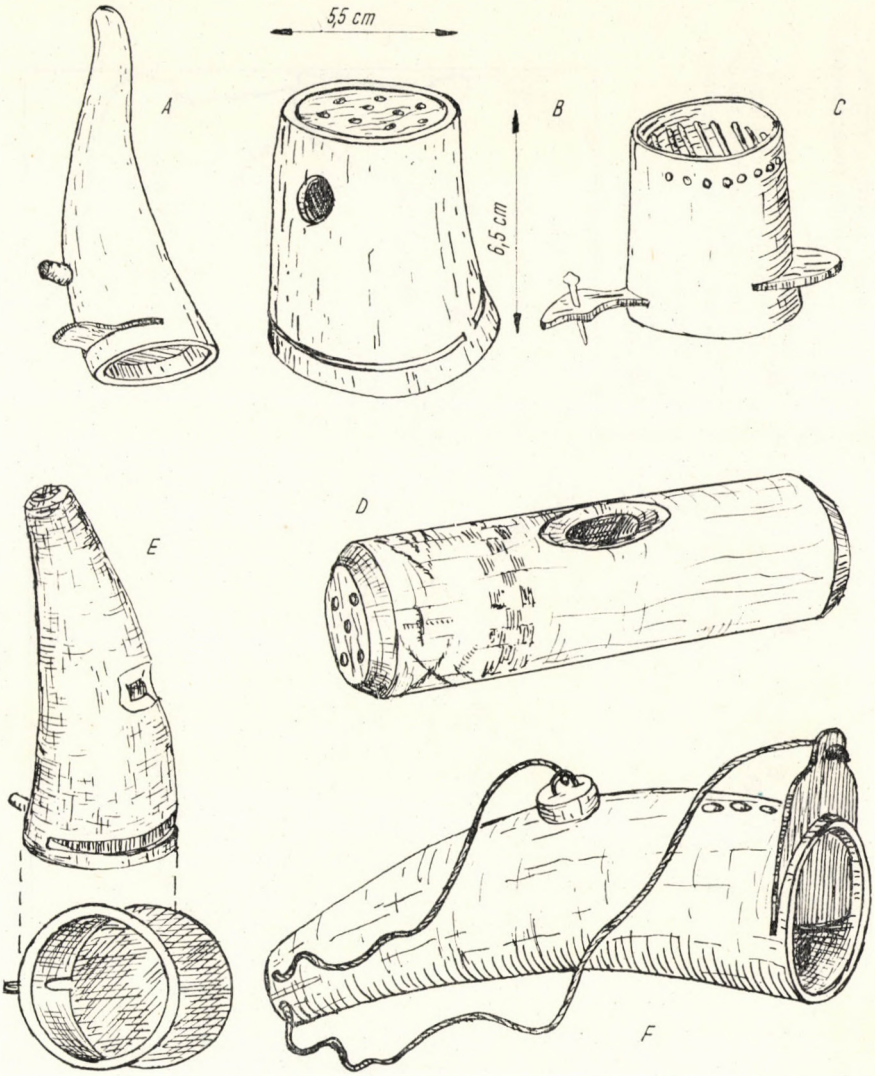


Fig. 8. Various bee-traps. *A.* Székelyvarság, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania (implement of Hungarian bee-hunter). *B.* Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania (implement of Hungarian bee-hunter). *C.* Bocsárlapujtő, Hungary (implement of Hungarian bee-hunter). *D.* Criştioru de Sus, Bihar region, Transylvania, Rumania (implement of Rumanian bee-hunter). *E.* Magyarléta, Gyalu Mountains, Transylvania, Rumania (implement of Hungarian bee-hunter). *F.* Lövéte, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania (implement of Hungarian bee-hunter)

in the horn. When the bees have eaten enough, they are released and the bee-hunter follows their flight direction. Along the route, this operation is repeated till the colony is found. Once discovered, it can either be destroyed or taken home together with the hollow tree.[59]

[59] GEDDE, 1759, p. 155.

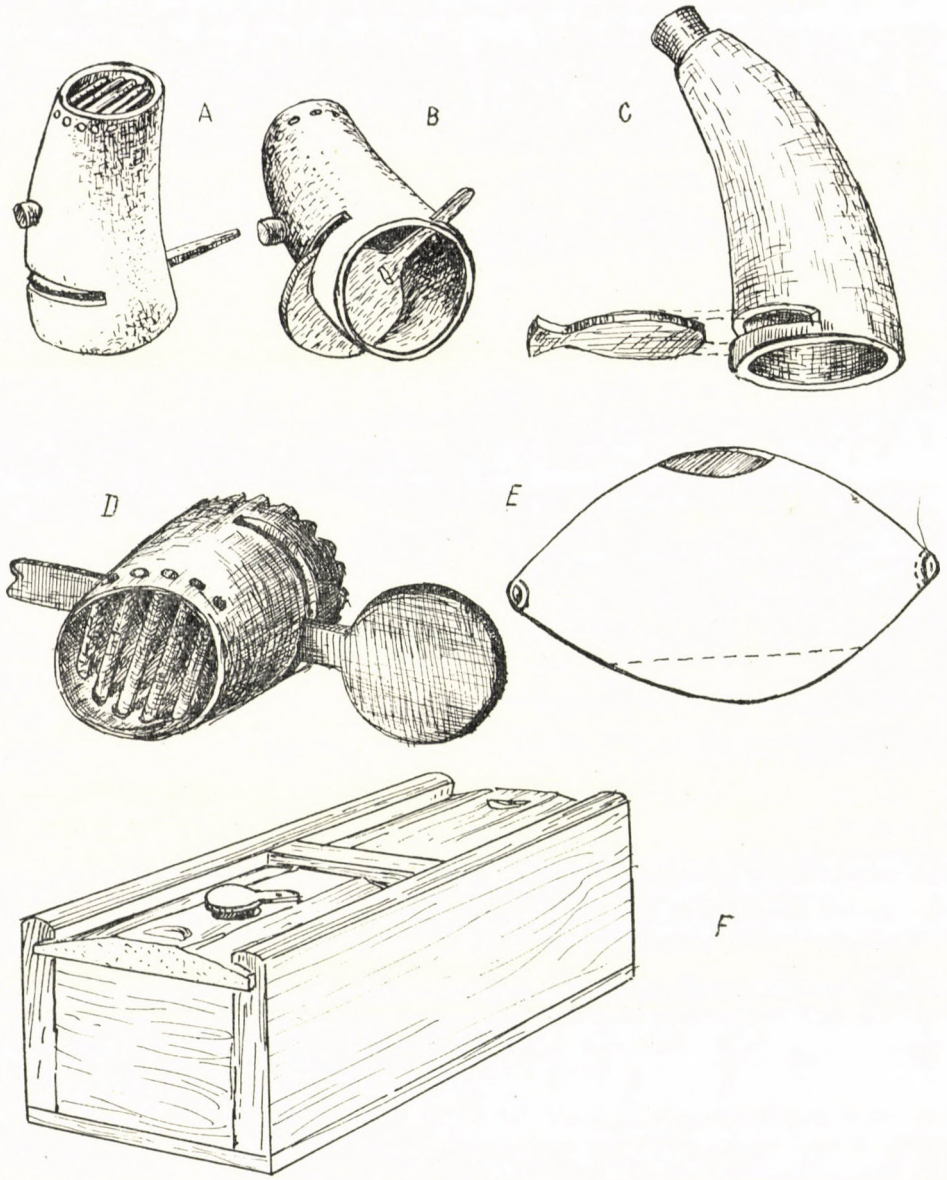


Fig. 9. Various bee-traps. *A*, *B*. Domaháza, Bükk Mountains, Hungary (implement of Hungarian bee-hunter). *C*. Zagra, Radna Mountains, Transylvania, Rumania (implement of Rumanian bee-hunter). *D*. Hradec, Upper Nyitra region, Czechoslovakia (implement of Slovak bee-hunter). *E*. Rév, Bihar region, Transylvania, Rumania (implement of Hungarian bee-hunter). *F*. Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania (implement of Hungarian bee-hunter)

The use of the horn-trap and of the elder tube is also mentioned in the apicultural book of Gy. Handerla, first published in 1775 and republished several times. This author described bee-hunting as follows: The time for bee-

hunting is in September and October, or early in the spring before the bee-keepers release the bees. The bee-hunter goes into the forest, lights a pipe and puts a piece of bee-wax into the bowl of the pipe so as to produce a richer smoke. Enticed by the smell of bee-wax, a bee will fly on the honeycomb placed by the bee-hunter in its way. But no more than one bee at a time is let on the honey, for fear that many of them might indicate diverse directions. When the bee has got enough of the honey, it flies off. The bee-hunter is running after it as long as he can see it. When he has lost the flight direction of the bee, he stops, holding in his hand a small tube made of elder, or a little horn besmeared inside with honey. Before long, the former, satisfied bee will return, accompanied by several others; the bees creep into the tube or into the horn. Then the bee-hunter closes the orifice of the tube or of the horn with his thumb, and releasing the bees one by one at various distances seeks out the bee-nest.[60]

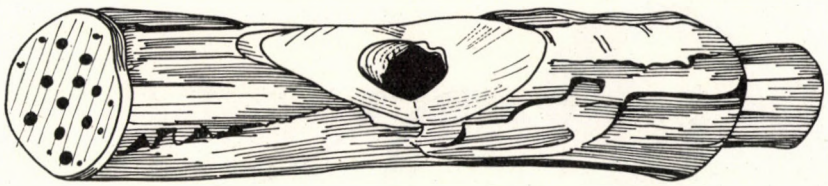


Fig. 10. Bee-trap made of elder tube. Implement of Hungarian bee-hunter. Pusztafalu, Zemplén Mountains, Hungary

According to a Transylvanian apicultural manuscript from the beginning of the 19th century, 10—15 bees should be captured in a tube smeared inside with honey, then released one by one, their flight direction should be followed. Thus the family in the forest can be easily found.[61] The same method practised with a wooden tube of appr. 20—25 cm length is still known in the Bükk Mountains, in the Zemplén Mountains and in several Transylvanian Hungarian villages (*Figs 7, 10, 13*). In the Zemplén Mountains (village Pusztafalu) the bee-hunter goes with the tube to a forest clearing and puts the tube honeyed inside on a bush. Next to the trap he burns wax. Before long, bees are creeping into the tube. Then he plugs the hole with a piece of wood and releases the first bee through the top orifice, then follows closely its flight direction. He repeats releasing the bees until he has found the bee-tree. According to the experience of the bee-hunter, the bee-tree is generally found within a distance of 2—3 kilometres. The best time for bee-hunting is the end of September and the beginning of October.

The elder tube used in bee-hunting is described in a Hungarian apicultural review of 1885. The method is different from that described above. Four

[60] HANDERLA, 1819, pp. 159—160.
[61] GUNDA, 1966, pp. 216—217.

tiny holes are bored in an elder tube; honey is poured into the tube, then both ends are plugged. The tube should be smeared with honey outside as well. Equipped with such tube, the bee-hunter walks to a forest clearing. The bees fly on the tube and begin to suck honey through the small holes. They fly off and return with other members of their colony; following their flight direction the bee-hunter has no difficulty in finding the bee-nest.[62]



Fig. 11. Hungarian bee-hunter. Székelyvarság, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. Photo G. Tagán

Bee-hunting with the horn-trap is described in all particulars in 1865 by J. Kis from Eastern Transylvania, former County Háromszék (village Oltszem).[63] His description essentially agrees with the more recent ones I am going to review in some details.

In the Hargita Mountains (village Székelyvarság, Transylvania), on forest clearings, the Hungarian bee-hunter captures a bee on the flowers and puts it into the bee-trap (*Fig 8 A*) through a lateral hole that can be plugged. Then

[62] Méhészeti Lapok, VI. Budapest, 1885, pp. 64—65.
[63] Kis, 1865, pp. 163—164.

he lays the trap on the honey he has brought with him and pulls out the bottom of the trap. The bee leaves the trap and alights on a piece of comb-honey placed in a drinking-cup or an earthen vessel which is installed between four branches of a pole driven into the earth (*Figs 11, 12*). The bee, after repleting with honey, flies off and returns on the bait accompanied with several others. The bee-hunter quickly captures some of the returned bees and puts them into the

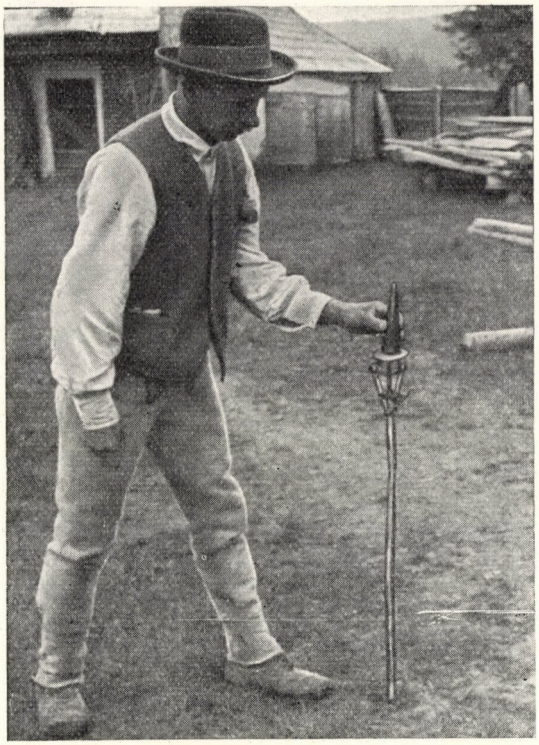


Fig. 12. Hungarian bee-hunter. Székelyvarság, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania. Photo G. Tagán

trap. Then he takes the comb-honey and the trap and follows the bees as they fly back to their nest. When he cannot follow their flight direction any more, he again fixes the pole supporting the honey-bait in the ground and releases the captured bees from the trap; they move on the honey and suck as much as they can. Then they fly off, but soon return with some others. If there are enough bees on the honey, the bee-hunter again puts some of them into the trap and, following the flight direction of the rest, proceeds in search of the bee-tree. This operation is repeated until the bee-nest is found. Should the bees fail to come in adequate number and soon enough on the bait, the bee-hunter

burns tinder or dry cattle-dung, puts a piece of honey-comb on the fire and tries to allure the bees with its smell.[64]

In the Lápos Valley (village Domokos) I was able to get acquainted with several different ways of bee-hunting with the horn-trap.



Fig. 13. Hungarian bee-hunter with tubular bee-trap. Pusztafalu, Zemplén Mountains, Hungary. Photo B. Gunda

1. The trap consists of a cylindrical piece of horn, appr. 7 cm in height and 6—7 cm in diameter. Its cover is a thin sheet of wood, densely perforated with tiny holes which permit the captured bees to get fresh air (*Fig. 8 B*). Here again the bottom of the trap is a thin sheet of wood that can be pulled out and pushed in through a narrow slit cut into the horn. At the side of the horn there is a hole of about 2 cm in diameter that can be closed up by means of a wood-plug. It is through this hole the captured bees are being released. Equipped with the trap (smeared inside with honey), with comb-honey placed in a box or a

[64] TAGÁN, 1941, pp. 331—333.

bowl and with a sunflower, the bee-hunter goes to the outskirts of the village. At the forest fringe or on a clearing he puts the sunflower on the ground and next to it the bowl or box with the comb-honey. It is also customary to place the honey-vessel on a 1 metre high pole driven into the soil. The sunflower serves to help the bees taking notice of the honey, and contributes to the enticement of the bees. However, not every bee-hunter uses a sunflower, and he can just as well manage without it. The bee-hunter remains at a distance of 10—15 metres from the honey-bait and watches the bees approaching. If a bee alights on the comb-honey, he pulls out the bottom of the trap and skilfully casts the horn over the bee. He waits for a few moments until the bee has crept into the bee-trap honeyed inside. Then he carefully pushes the bottom of the trap back to its place and waits for further bees to fly on the honey. In this way he captures 10—15 bees. Then he lets some other bees fly on the bait and suck at the honey; then he follows their flight direction. On clearings, without any bushes or trees, the sharp-sighted bee-hunter may follow the bees as far as 100—200 metres. Of course, on an area covered with trees and shrubs, this distance will be shorter. When he cannot see the bees any more, he releases one or two more of them from his trap to recover the flight direction. So he finds the tree occupied by the colony. Practice holds that 10—15 bees released in succession are enough to lead the bee-hunter to his prey.

2. In the way described above the bee-hunter catches 10—15 bees from the flowers of the forest clearing into the trap honeyed inside. He covers with the trap the honey he has brought and pulls out the bottom sheet of wood so as to permit the bees to replete with honey. Then he pushes back the bottom and releases one of the captured bees through the hole on the side of the trap. In a short time the bee returns in company of some others and then the bee-hunter releases all the captured bees at once. These will return with ever more companions and soon there will be so many of them flying to and fro straightly between the nest and the exposed honey "as though a long rope were strained in the air". Following this track, the bee-hunter will soon find the bee-tree.

If the bee-hunter finds that the bee he first released is slow to return with the others, he may freely guess that the bee-tree must be far away. In this case he does not release the captured bees all at once but one by one and follows their flight direction as in the previous case.

3. In September the bee-hunter takes the head of a sunflower, removes the seeds from the seed-cases (*calix*) and puts honey in place of them. Equipped with the sunflower and the horn-trap, he goes on a walk in the outskirts of the village. From among the bees flying on the honey he traps a few with his horn. When he has got enough bees he releases them all at once. The bees will fly to their nest, only to return soon with several others; they suck at the honey and again fly off on their way towards the bee-tree. The bee-hunter now follows their flight direction and tries to find the bee-tree. Should his first

attempt be a failure, he continues capturing and releasing the bees at varied points of distance and direction 2—4 times. According to observations of experienced bee-hunters, the bee-tree is generally to be found where the flight directions of the bees captured and released at different points meet.

4. Taking the honeyed head of a sunflower, the bee-hunter goes into the mountains and settles down in a clearing frequented by bees. He puts the sunflower next to himself and keeps waiting until the bees fly on it. First one or two of them will only arrive, they suck at the honey-bait and fly off and return in a more or less short time, accompanied by more and more other bees. The bee-hunter lets them fly back to their nest, so that they might return with still more others. When there are as many as 10—30 bees sucking honey from the seed-case of sunflower, the bee-hunter carefully captures a few of them into his horn and, leaving the others fly off, follows their flight direction. When he has lost sight of them, he releases one or two bees and follows them. Repeating this trick over and again, he will sooner or later succeed in finding the bee-tree.

5. In the Lápos Valley the bee-hunters very often allure the bees with the smell of a piece of honeycomb put on the fire. A box or bowl filled with honey is put on the ground or placed on a pole. The bee-hunter lights a fire of twigs, dry leaves, possibly punkwood and throws pieces of bee-wax on it. Then, by means of a horn-trap honeyed inside, he catches bees from the near-by flowers: he puts the trap upon the flowers and when the bee, attracted by the smell of honey, has crept into the horn, he replaces its bottom. The bee-hunter then returns to the smouldering wax and the honey-bait, where he releases the bees. Scenting the strong smell, the bees alight on the honey, suck at it and after a flight to their nest will return, accompanied by several others. The bee-hunter follows their flight direction. If he fails to find the bee-nest upon the first wax-burning, he repeats the operation at a certain distance. The returning bees notice the smell of the honeycomb from afar and fly on the honey put next to it. If needed, the operation is repeated at intervals of 300—400 metres, until the bee-tree is found.

According to Hungarian bee-hunters of the Lápos Valley, the men working outside the village 40—50 years ago always took a piece of honeycomb with them. When getting hungry during the work, they made a fire for bacon roasting and threw a slice of honeycomb on it. If they found themselves surrounded by bees coming and going at short intervals, they knew the bee-tree was not far away and, interrupting their field work, started to search for the colony.

The above methods of Hungarian bee-hunters in the Lápos Valley are essentially of one and the same description. Individual skill and experience of the bee-hunters account for the variations. The one preferred this way and the other that way of tracing the forest bee colony by means of his trap.

In the Lápos Valley the bee-hunters also use a small box divided into two parts (*Fig. 9F*). The bee-hunter puts honey into one of these, which has no cover, to allure the forest bees with it. When there is sufficient number of bees feeding on the bait, he carefully catches 10—15 of them and puts them into the other case that has a flight hole. This one is also honeyed inside. Then he pulls the cover over the comb-honey and through the upper flight hole of the other case releases at certain intervals one by one the bees and follows their flight direction. Measurements of the box: 6.8 cm high, 21.7 cm long, 8.9 cm wide.

Hungarian bee-hunters of Lápos Valley usually find the colony of forest bees within a distance of 3—4 km. It is quite natural that the nest of the bees captured on the forest clearings must be at a close range. Some Hungarian authors maintain that the bee-hunters follow the bees as far as 9—10 or even 10—15 km.[65] I cannot share this opinion, unless it is supported by further evidence. Of course, it may freely occur that a bee-hunter removes branches or cuts off tops of trees in order to be able to watch the flight direction of the bees. He often climbs the trees to keep watch on the flight direction from there.

Here I mention that at the beginning of the century a famous apicultural work by A. I. Root and E. R. Root included calculations for determining the distance between the stand of the bee-hunter and the site of the bee-nest. The formula reads as follows: "Subtract two from the number of minutes absent and divide by ten. The quotient is the number of miles from the stand to the tree. This applies to a partially wooded country. Perhaps in a clearing they could make better time. On a very windy day it takes them longer to make trips."[66]

The trap used in the village of Magyarléta, at the feet of the Gyalu High Mountains, is equally made of horn (*Fig. 8 E*). Bee-hunting with this device takes place as follows: after the 25th of August, when the bees have already plenty of honey, the bee-hunter goes to the meadows near the forest. He catches four or five bees from the flowers, although a single bee will do for his work as well.

He put the bees into the trap through the lateral hole which he stops with grass or leaves or simply with his thumb. When the bees are inside the horn, he places the latter on a piece of comb-honey he has brought with him. (He carries the honey in some kind of vessel, or wrapped up in leaves.) He pulls out the thin bottom sheet, whereupon the bees creep to taste the honey. When they have sucked enough of it, the man removes the trap and lets them fly off to their nest. Of course, the bees cannot be released but in a clearing where they will take a straight course towards the nest. The bees will return with other

[65] Gönyey, 1935, p. 97; Tagán, 1941, p. 331.
[66] Root, A. I. and Root, E. R. 1903, p. 42.

ones and may number as many as hundred on the honey-bait. From the time it takes the bees to return the bee-hunter may guess as to the distance of the bee-tree. When there are many bees assembled on the honey-bait placed on the ground, the bee-hunter again captures 10—15 of them into his trap. Having noticed the direction from where the bees came, he takes the trap with the bees some 100—200 m further away (if the meadow is large and the bee-hunter has good conditions of vision, the distance may be longer). There again he lets the bees alight on the honey and releases them when they have sucked enough of it. The departing bees are due to return soon with other ones. He again catches some of the bees and makes 100—300 m in the direction they came from; there he lets them eat, as above, and releases them. He repeats this operation until he has found the bee-tree. The bees may lead the bee-hunter into a thick forest, but he will release the captive bees only in clearings, or rocky, unwooded spots so as to be able to follow their flight direction. When the bee-hunter has found the bee-tree, he cuts a large hole in it through which he can smoke out the bees. The bee-hunters may go by twos or threes on a trip and share the honey they have found.

A simpler way of bee-hunting is known in Magyarléta. The bee-hunter deposes on a clearing the honey he has brought with him and when there are several bees feeding on the bait, he captures 10—15 of them by putting the horn-trap over them. The bees will creep into the horn honeyed inside. The bee-hunter then replaces the bottom-sheet of the trap. He releases one of the bees through the lateral hole and follows it. At a certain distance, he releases another, then, at a distance of 100—300 m, a third one and a fourth. He follows them with his sharp sight until he finds the colony. The humming of the bees in a hollow tree can be heard from a great distance.[67]

Bee-hunting with the horn-trap is practised among Transylvanian Hungarians in other regions too: it occurs among the Székelys, as well as among the Hungarian inhabitants of the Szilágyság, Kalotaszeg, Bihar or Hunyad regions (*Fig. 6*). The trap is always the same (*Fig. 8. A, B, C, F*), and so is essentially the method of bee-hunting: the bees are allured to the honey-bait placed on the forest clearing and some of them are captured by the bee-hunter with the trap honeyed inside. He then releases the bees at distances of 100—300 m one by one or by twos, and follows their flight direction. Sometimes the bee-hunter burns a piece of honeycomb next to the honey-bait. 'Fuel' types used in Transylvania include tinder, decayed nut-wood or beech-wood, or dry grass, leaves and twigs. Bee-hunting is also known among the Hungarians living in Moldavia, east of Transylvania. Their bee-trap is similar to that of the Transylvanian horn-trap, but at the end of the last century they made also cylindrical traps out of birch bark.[68]

[67] GUNDA, 1956, pp. 69—71.
[68] GUNDA, 1966, p. 225.

Among the Hungarians of Transylvania and Moldavia, the time for bee-hunting is end of August and in September. Spring and summer are not propicious for bee-hunting because — as the bee-hunters say — the fragrance of flowers is stronger than the smell of honey and bees prefer to fly on the flowers. The Székelys have found that it is best to set out on bee-hunting when the first white frost is gone, when the flowers are losing their fragrance, and large numbers of bees would be allured by the smell of the honey-bait and the burned bee-wax. In the Lápos Valley the bee-hunters go with preference to the maize-fields where the flowers of the pumpkins planted between the rows are much frequented by bees which can be easily captured there.

The bee-hunters go in search of bee-nests in groups of 2—4. They co-operate not only in finding the bee-tree, but also in removing the honey. The groups take care not to cross the path of one another or transgress one another's areas. Great skill, much patience and a sharp eye are needed for bee-hunting.

Another interesting method of bee-hunting among the Székelys is described by M. VÁNYALÓS. The bee-hunter takes honey and a wooden cup to the forest clearing. In the side wall of the cup there is a narrow hole where the bee cannot pass through. Around the hole the cup is smeared from inside with honey. The bee-hunter puts the cup, with its mouth turned downwards, on one of the bees sitting on a flower and covers the cup with his palm so as to prevent the bee from flying off. The captured bee tries to get out and finds no other way than the small hole through which the outside light shines in, but cannot pass through. So it begins to suck the honey around the hole. After a short while, the bee-hunter removes his palm from the mouth of the cup and carefully hangs the cup on a branch, putting next to it the honey he has brought with him. Of course, the bee flies off, but soon returns accompanied by several others. By following their flight direction, the bee-hunter will soon find the bee-tree. With an axe or a knife, he cuts out a piece of wood from the trunk of the tree and collects part of the honey through this aperture. He then replaces the piece of wood and fastens it with withe so as to prevent the 'door' from falling out. By the time the winter is coming, the bees will have thoroughly sealed the 'door' with wax. So the bee-hunter does not destroy the discovered colony but merely taps their stock of honey. He regards the colony as his own and comes to exploit it every year, taking away most of the honey. He puts his ownership-mark on the bee-tree, so that no other person should touch it.[69]

In the valley of the river Sebes Körös (village Rév, Transylvania) there is a famous sib of bee-hunters called the Méhész-Géczi sib (Méhész = apiarist, in Hungarian). They use an unglazed earthen vessel the size and shape of an egg (*Fig. 9E*), on the upper part of which there is a larger hole and on the two ends, two smaller ones; these latter-mentioned holes serve for airing. Equipped with this vessel, the bee-hunter walks to the forest. On a place much

[69] VÁNYALÓS, 1912, pp. 32—34.

frequented by bees he puts a small piece of wax on the ground and burns it. He puts the vessel next to the wax and pours some honeyed water into it. Upon the smell of burning wax, a bee is soon due to arrive. Then he recovers the wax with leaves and earth. The bee scents the honey in the vessel, creeps in through the larger hole and sucks itself full with honey. Then it flies off in the direction of its nest and returns accompanied by some others. When there are 5—6 bees in the egg-shaped vessel, the bee-hunter who has been watching nearby takes the vessel, stops up the hole with a leaf he keeps closely pressed with his thumb so as to prevent the bees from escaping. Now he starts off in the direction the first bee took when leaving the bait. After having covered a certain distance, he releases a bee through the upper (large) hole, watches its flight direction and continues his way in that direction. He repeats this procedure until he has found the bee-tree. If all the bees have been released and the bee-tree is still not found, he starts all over again to burn wax and to allure and capture the bees.[70]

In the region of Erdőhát (County Szabolcs-Szatmár, northwest of Transylvania) the bee-hunter puts a nut-sized piece of comb-honey on a clearing. When there are enough bees assembled on the bait, he covers it with a tumbler. He then releases the bees one by one from the cap and finds the bee-tree by following their flight direction.[71]

The trap used in the eastern Palóc regions[72] (Bükk Mountains) for bee hunting (*Fig. 9 A*) agrees with the horn-traps described above. By means of the trap the bee-hunter captures a bee from the flowers in the forest clearing and lets it have a suck at a piece of wax sprinkled with honeyed water. The wax is mostly fixed on a pole. He follows the bee as it flies away from the wax, but if he fails to find the bee-tree by following the first bee, he returns to the wax and keeps waiting till the bee returns accompanied by some others. From the time it takes the bees to return the bee-hunter may guess at the distance of the bee-nest. He captures 5—6 of the returned bees and at certain intervals releases them one by one. When releasing the bees, he puts his hand on the wooden rod-grid on the top of the bee-trap and pulls out the plug from the lateral hole, so that the bee may crawl out and fly in the direction of the tree (*Figs 14, 15*). He removes the honey from the tree through the flight-hole by enlarging it with axe and saw.[73] In the village of Tardona, in the Bükk Mountains, the bee-keepers had seen horn-traps in the possession of, and used by, itinerant wax-merchants. Some 40—60 years ago the itinerant wax-merchants turned up in the village and bought bee-wax in autumn. They came from the region of Rimaszombat (a Hungarian borough in Southern Slovakia). According to

[70] Györffy, 1935, pp. 127—128.
[71] Szabadfalvi, 1956, p. 453.
[72] The Palóc are a major ethnic group of the Hungarians. Most of them live in Northern Hungary and the rest in Southern Slovakia.
[73] Molnár, 1965, pp. 375—383.

tradition, these wax-merchants used to search for wild bees in the forests of the Bükk Mountains, smoking out bees and taking away the honeycomb. Around 1950 some peasants still had a horn-trap at Tardona.

Data on bee-traps made of horn had been reported earlier from other Palóc regions, too (village Bocsárlapujtő, County Nógrád). The top of the trap is densely railed (*Fig. 8 C*), but, according to the description, there is no lateral hole for the bees to be released. The captured bees are released by removing the tiny bottom sheet. The bee-hunter puts honey into a vessel serving for this particular purpose. He captures several bees from the honey and, releasing them one by one, tries to find the bee-nest.[74] In the Börzsöny Mountains there is

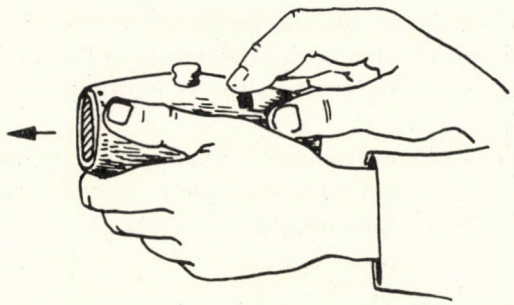


Fig. 14. The bee-trap held in the direction of flight. Domaháza, Bükk Mountains, Hungary. After B. Molnár

a lateral hole in the bee-trap. The top is covered with a meshed wire-net. The comb-honey is placed amidst the flowers, and the bee-hunter captures 10—20 bees of those alighting on it; releasing them one by one he manages to be guided to the bee-nest.[75]

Bee-traps seem to be rather generally used among the Hungarians throughout the area extending from the Börzsöny Mountains to the Zemplén Mountains, and in the regions of Bereg and Szatmár, as I could establish from the data collected during my field-work (*Fig. 6*). Recently, J. SZABADFALVI has reported from the Zemplén Mountains on a box-like bee-trap, and on the watching of the bee's nest and humming (J. SZABADFALVI, 1967, pp. 47—48). I could not plotted his data on the map.

Bee-traps are not unknown in Transdanubia either. In the Bakony Mountains (village Szentgál) members of the elder generation can recall that bee-traps were made of the antler of deer, but the forest bees were also searched for by means of honey put into a small box. According to another method, an empty cattle-horn is filled with water and the water surface is bestrewed with sugar. The horn is driven into the ground in a forest clearing; the bee-hunter is

[74] FÉNYES, 1934, pp. 10—105.
[75] GÖNYEY, 1935, p. 97.

waiting until 2—3 bees fly on the sugared water and follows them as they fly back to their nest. The bee-colony is despoiled in the night. The opening of the bee-nest is approached by means of a primitive ladder. The bees are smoked out by burning punkwood or a foot-clout soaked with urine, and so the honey-combs are taken away. Some bee-hunters cut down the hollow log occupied by the bee colony, seal it at both ends with iron-plates, carry it home and place it in their garden.[76] This is actually the beginning of domestication of the bees.

Horn-traps are also known to people living south of Lake Balaton where the bees are allured with burning wax to the honey-bait. The captured bees are then released one by one (*Fig. 6, Nos 58, 59, 60*).

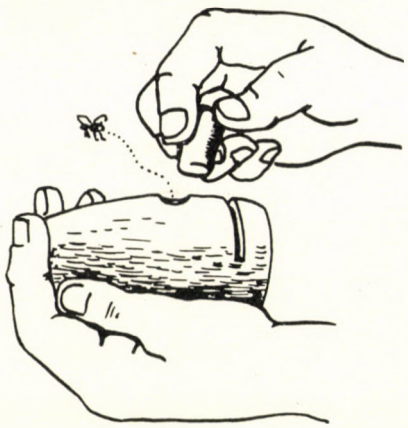


Fig. 15. A bee is being released from the trap. Domaháza, Bükk Mountains, Hungary. After B. Molnár

Once discovered, the bee-tree is, as a rule, not despoiled immediately. The bee-hunter may be short of time or finds the honey in the nest not sufficient. The Székelys may occasionally leave the bee-tree intact till the autumn of the next year.[77] In the Bakony Mountains, a straw rope is bound around the bee-tree found in spring, so as to make it easier to find it in autumn when the colony will have collected sufficient honey.[78] For this same reason, the trunk of the tree is carved or some branches are broken down (village Dercen, region of Bereg). In the marsh-land of Sárrét, the *pákász*[79] ferreted out, at the end of the last century, the colony hidden in hollow willow-trees or elder-trees and carved his ownership mark on the tree. It was forbidden for anyone else to touch the marked

[76] Vajkai, 1945, pp. 37—40; Vajkai, 1959, pp. 29—30.
[77] Tagán, 1941, p. 334.
[78] Vajkai, 1938, p. 153.
[79] The '*pákász*' is the predatory man of the marshlands in the Great Hungarian Plain, dealing with fishing, hunting, gathering wild plants and bee-keeping. With the moors dried up, owing to the regulation of rivers, however, this occupation came to an end towards the close of the last century.

tree.[80] In 1878, K. FÉNYES writes that the Székely bee-hunter, having found the bee-tree, marked it and returned in autumn to take the honey away.[81] The author does not specify the form of the mark, but we know from a later description that if the Székely bee-hunter (Hargita Mountains) does not remove at once the honey, he cuts a cross into the trunk and this serves as ownershipmark. If two bee-hunters happen to discover the same bee-nest, they share the honey.[82] The cross-shaped ownership-mark on the bee-tree had been known before World War I in the Bereg region (village Dercen), and in the Lápos Valley (village Domokos) among the Hungarian inhabitants. In the Hargita Mountains and the High Mountains of Háromszék (villages Lövéte, Esztelnek) it was known that the bee-hunter cuts the same mark on the bee-tree (*Fig. 21*) as was carved in his agricultural implements (fork, rake). In Lövéte the following marks were used: II, X, Π, I·, Π, ΠΠ, ⋌, XX, λ, T. In the Bereg region (village Dercen) the bee-hunter carved the trunk of the bee-tree and wrote on it the word '*megleltem*' (= I have found it) together with his name on it.

In the region of Komárom (village Kocs) the finder also wrote his name on the bee-tree.[83] In the Börzsöny Mountains the bee-hunter also marked the bee-tree and continued to search for bees. By August—September he possessed already 10—15 bee-colonies and when autumn came, he cut a hole on the marked trees with his axe and dazed the bees by burning a piece of sulphur.[84] S. GÖNYEY does not write about the shape of the ownershipmark. In the Lápos Valley it was also customary, instead of marking the bee-tree, to carve a cross into the trunk of a near-by tree and to bind a bunch of grass on one of its branches, so as to mislead those looking for wild bees in the forest. Such a mark is serviceable rather for orientation than as a token of ownership. I have also mentioned a similar custom to exist in the Szilágyság region. A record dating from 1721 (Abaúj region) allows of the conclusion that, according to the common law of those times, the honey of the bee-tree belonged to the finder. It is also mentioned from the Abaúj region in 1756, that the finder marked the bee-tree with a nail so that he may find it the next time. In 1793, the law of village Borzsova (County Bereg) provides that any one who finds bees in the forest is entitled to take the honey away but not to cut down the bee-tree. If the finder wishes to take further care of the bees in the tree, he should mark the tree with a cross. Any one who steals the honey from the marked tree will be punished.[85]

By all likelihood, Hungarian bee-hunters originally marked forest bee-trees in order to indicate ownership, but these marks have subsequently assumed the function of signs of orientation. The Székely data permit us to conclude

[80] SZÜCS, 1942, p. 101.
[81] FÉNYES, 1878, p. 20.
[82] TAGÁN, 1941, p. 334.
[83] FÉL, 1941, p. 68.
[84] GÖNYEY, 1935, p. 97.
[85] BALASSA, 1957, p. 148; TAGÁNYI, 1896, Vol. II p. 152; BELÉNYESY, 1957, p. 266.

that the ownershipmarks used for bee-hunting had a traditional family shape (the bee-hunter used the same ownershipmark for indicating the bee-tree as were on his agricultural implements).

Hungarian apicultural books of the 18th century describe with utmost circumspection how the discovered colony was smoked out, the bees dazed and the honey taken.

In 1763 Gy. J. SZIGETI describes how the honey of the discovered bee-colony can be taken: the bee-hunter plugs the flight-hole and cuts a larger opening on the opposite side of the trunk; all the bees will move over there. Then he cuts another hole into the trunk, through which he removes the honeycombs without dazing the bees with smoke.[86] In his apicultural book appeared in 1795, J. SZUHÁNYI considers dogs' hair to be the best bee-smoking stuff. The position of the honeycombs within the hollow tree can be made out by knocking at the trunk and listening to the humming of the bees. By means of a chisel, a hole is cut into the trunk and if the hollow tree is knocked at, the bees will leave their nest through that hole. If this method fails to succeed, the bee-hunter should put a wicker-skep on the flight-hole and let always more smoke penetrate through the hole cut under the flight-hole. The smoke drives the bees into the skep. When the bees have left the nest, the bee-hunter should seal the holes with nettle and wild sorrel. J. SZUHÁNYI also instructs how to saw out the bee-nest from the trunk and carry it home. Bees taken home and left in their own hollow tree can be well managed in the apiary.[87]

According to the description of K. ZOLTÁNFI, the Székely bee-hunter despoils the discovered bee-colony in the evening. He plugs the flight-hole and cuts with a chisel an opening into the trunk where he thinks it to be the thinnest. Then he removes the honeycombs through that hole.[88]

In the Bereg region, Hungarian bee-hunters use an axe, some kind of vessel for the honey, as well as dry dung, punkwood, wet straw and recently sulphur for smoking. The Palóc bee-hunter often puts the smoking-stuff (wet straw, dry leaves, grass, dung, rotten beech-wood, tinder) into a perforated earthen vessel (*Fig. 2 C*) and produces fume in this way.

Situated high up in the tree, the bee-nest is approached by means of a primitive ladder (the Lápos Valley, Palóc region, Bakony Mountains, Ormánság, Göcsej, *Fig. 2A*). In Göcsej the bee-hunters use for smoking young fir twigs, fir shavings and recently some sulphur. They stick fir shavings in a ball of mud, put the ball in the aperture cut into the hollow tree, kindle the shavings and stop up the aperture with clay. The bees are dazed by the smoke. Often they saw out the hollow piece of the trunk with the whole colony and take it home.[89]

[86] SZIGETI, 1763, p. 143.
[87] SZUHÁNYI, 1795, pp. 110—112.
[88] ZOLTÁNFI, 1944, p. 34.
[89] BÖDEI, 1943, pp. 86—87.

In the Ormánság region the bee-hunter often climbs the high trees by means of a crooked stick (*Fig. 2B*). He fastens a rope to his waist and a honey-pot to the rope (*Fig. 16*) and lets the pot down by the rope. When the enterprise is a more dangerous one, he binds himself to the trunk.[90] In the Bakony Mountains



Fig. 16. Hungarian bee-hunter. Szaporca, Ormánság region, Hungary. Photo J. Zentai

the bee-hunter throws burning sulphur into the nest through the flight-hole which he stops up with rags and waits for ten minutes until the bees are dazed. At the bottom of the nest (which he finds by means of knocking) he cuts a hole and takes the honey away.[91] In the Lápos Valley the bee-hunters build a stand out of poles around the bee-nest situated high up in the tree, to be able to work with more ease.

[90] Kiss, 1937, p. 69.
[91] Vajkai, 1938, p. 153.

As can be seen in different descriptions and as I have seen it myself, the bee-hunters usually despoil the nest and smoke out the bees in the early evening hours, less frequently at night.

In the Lápos Valley the bee-hunters stop up the flight-hole and cut a wedge-shaped hole underneath (*Fig. 17 A*) through which they smoke out the bees with dung. Driven by the smoke, the bees try to escape upwards, but they soon get dazed or asphyxiated. Then, through a hole cut into the side of the

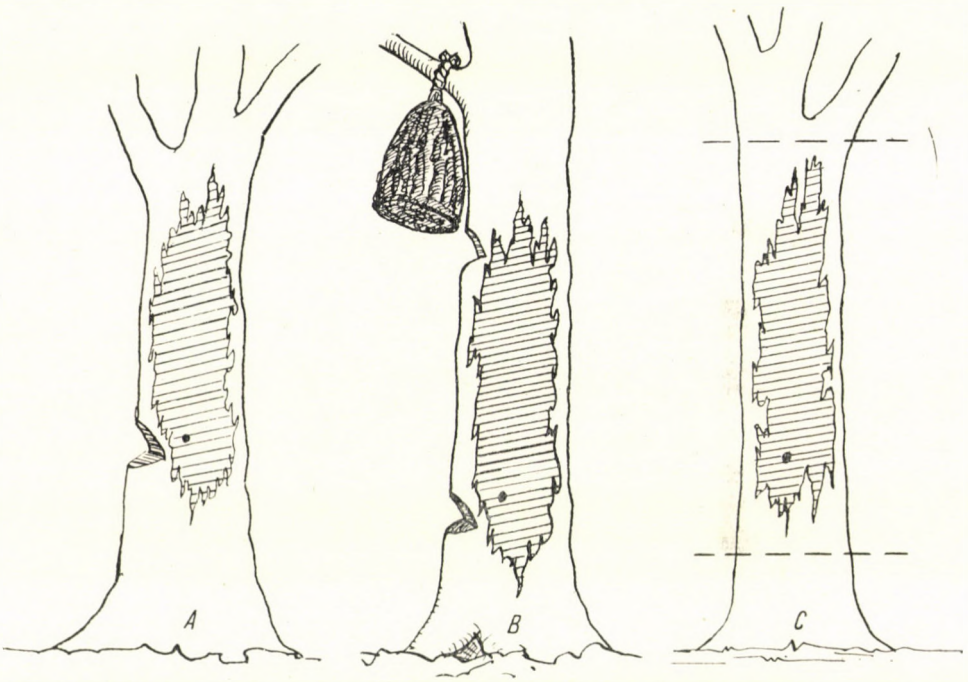


Fig. 17. Various methods practised by Hungarian bee-hunters for despoiling the wild bees living in a hollow tree (*A*) and for carrying home the bee colony (*B, C*). Details described in the text. Domokos, Lápos Valley, Transylvania, Rumania

trunk, the bee-hunter takes out the honeycombs from the nest with his hand. In case the bee-hunter wants to take home the colony he has found, he cuts a wedge-shaped hole at the upper part of the bee-nest (which he locates by knocking) and covers it with a wicker-skep or a straw-skep. While he is generating smoke at the lower hole, the bees escape through the upper one into the bee-hive besmeared with honey inside (*Fig. 17 B*). He then straps up the skep in a sheet and carries it home together with the bees. He also takes the honey from the nest.

The following method of acquiring honey is known in the Bereg region (village Gulács): The bee-hunter seals the flight-hole on the bee-tree with clay. Then, by hitting the trunk with his axe, he tries to find out where the

bottom of the nest lies. Slightly above the bottom he bores a hole into the tree and puts in a reed-tube. Through the tube he blows tobacco smoke into the bee-nest until the bees are silent. Then he takes out the reed and seals the hole. After a short while, he cuts a hole with his axe and takes out the honey. If the bee-hunter happens to be working in prohibited territory, he wraps up the tree trunk with one of his wearables, thus damping the sound of the axe blows.[92]



Fig. 18. Hollow trunks brought from the forest together with the bees, used as bee-hives by a Hungarian bee-keeper. Senyeháza, Alsó-Őrség region, Hungary. Photo E. Kovács

Bee-hunters often take home that part of the bee-tree where the bees are nestling, together with bees and honey. In the Lápos Valley this operation is accomplished as follows. The bee-hunter stops up the flight-hole, above and below it he knocks along the trunk, or bores small holes into it, in order to find out how far the bee-nest reaches. When this is done, he cuts out with an axe and a saw that part of the trunk where the bees are living (*Fig. 17 C.*). This hol-

[92] Sőregi, 1935, p. 102.

low log (stock-hive) is wrapped up in a sheet and carried home; placed in the garden, it serves for years for keeping the bees in. New colonies are obtained from this stock-hive. It is never laid horizontally on the ground, but planted vertically. Sometimes the stock-hive has no natural top and bottom left, but is cut out like a tube from the trunk. In this case, pieces of board are applied at the two ends. Stock-hives brought home from the forest can be found in fairly large numbers in the apiaries of Hungarian peasants in Transylvania and in other mountainous and wooded regions (Alsóőrség, *Fig. 18*, Bükk Mountains Zemplén Mountains, *Fig. 19*). Instructive topical information is given by M. Boross.[93]

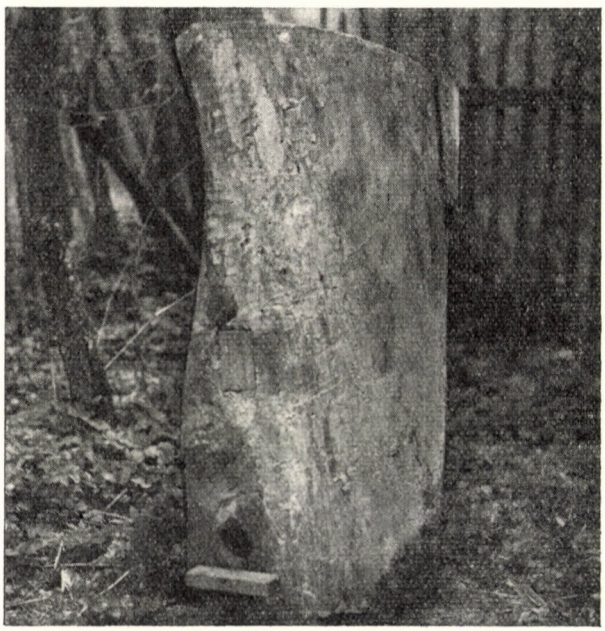


Fig. 19. Hollow lug brought home from the forest; originally the nest of wild bees, now used as permanent stock-hive. The re-covered smoking aperture can be seen above the flight-hole. The stock-hive stands in the courtyard of a Slovak peasant. Háromhuta, Zemplén Mountains, Hungary. Photo J. Szabadfalvi

If the honey is to be taken out of the hollow log brought home from the forest, the bees are smoked out through a hole cut in the side or the bottom of the stock-hive, or by removing the bottom board. It is customary in the Lápos Valley to insert a small window into the side of the stock-hive, so that the bees might be inspected through it. Occasionally a new swarm is established in place of the colony brought home from the forest and smoked out. In this case the decayed parts of the hollow log are removed with a convex plane (*Fig. 2 D*)

[93] Boross, 1963, pp. 44—46.

and small transverse sticks are put in to hold the combs. Excellent stock-hives can be obtained from beech and oak-trees, say the Hungarians of the Lápos Valley, while the Hungarians of the Bereg region give preference to the alder tree.

In the Lápos Valley, if the bee-hunter discovered the bees in a valuable crab apple-, wild pear-, beech- or oak-tree, the tree damaged on account of honey-searching remains the property of its former owner who receives as compensation half the honey from the bee-hunter.



Fig. 20. Forest bee-keepers from the 16th (?) century. Lőcse (Levoča), Czechoslovakia

The colony living in a discovered forest bee-tree may be attended for years, and the honey taken away every year. The above information of M. VÁNYALÓS refers to this practice. In some Székely villages of the Hargita Mountains (Atyha, Lövéte) the bee-hunter cuts a larger oblong hole into the hollow of the bee-tree, and, after taking the honey away, re-covers the hole with a piece of board. The slits between the board and the trunk are sealed with moss. Once or twice a year he will regularly tap the honey, but is always careful to leave some for the colony, particularly late in autumn, so that the bees should not perish in winter. Such bee-tree may be a honey-source for 8—10 years. In winter the bee-hunter scares away the marten and the wood-pecker.

Bee-hunters are typical specialists of the Hungarian villages. They are all thoroughly familiar with nature, with the mountains and the forest. Most of

them keep a few bee-hives at their homes. They most readily speak about their knowledge and show their instruments. Their behaviour is just the opposite of that of the poachers working with traps and snares, catching hares, roes, deer, and different birds with utmost secrecy. I have found that the bee-hunters are in general the preservers of traditions, they gladly work with implements prepared by themselves (fork, rake) and their way of life is featured by obser-

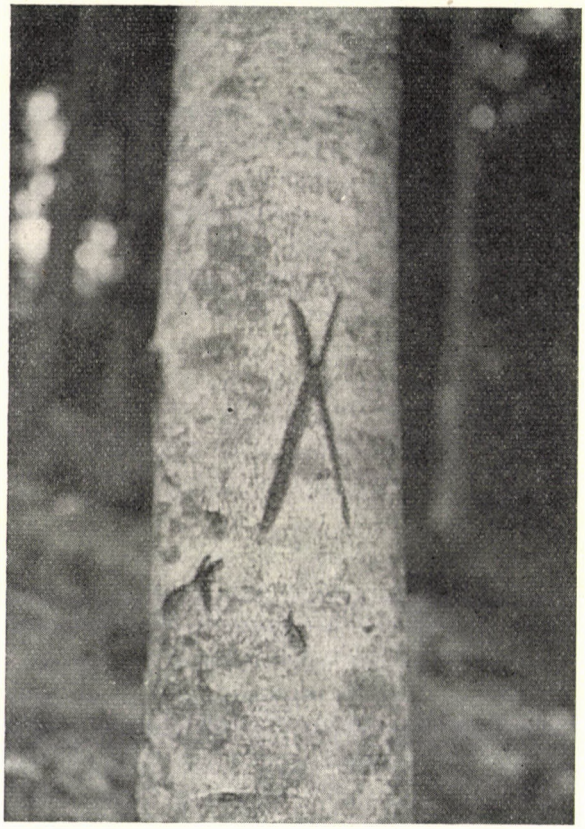


Fig. 21. Cross-shaped Hungarian ownershipmark on the bee-tree. Lövéte, Hargita Mountains, Transylvania, Rumania

vative properties. Bee-hunting is one of the consequences of the contact between man and his natural environment.

In the Carpathian area bee-hunting is known also by peoples other than the Hungarian, such as the Rumanians of the Eastern Carpathians.

In Șinca Valley (Fogaras—Făgăraș region) the bee-hunter puts a cup full of honey on a pole driven into the groun Hed. carefully catches a bee on the flowers and puts it on the honey. The bee sucks at the honey to repletion and

flies off. The bee-hunter follows its flight direction, carrying the pole and the honey-cup with him. If necessary, he again places the cup on the pole and keeps waiting until the returning bees fly on the bait. These bees show him the way towards the bee-tree. The discovered colony is smothered with sulphur.[94] Similar bee-hunting is practised by the Rumanians in the western regions of Udvarhely (Rumanian: Odorheiu). In the regions of Hunyad (Rumanian: Hunedoara) and Torda (Rumanian: Turda) they place honey on a tree at the skirts of a forest where bees are living. Within a short time, the bees will fly in a long row between the bait and the nest and, by watching their flight, the nest can be easily found.[95] In the village of Clopotiva (Hunyad — Hunedoara region), at the time of grass-mowing, the Rumanian peasants take away the honey from the bee-colonies in the beech-tree by means of smoke.[96] In Rumanian villages of the Szamos (Rumanian: Somes), Szatmár (Rumanian: Satu Mare) regions and of the Transylvanian Metal Mountains (Rumanian: Munții Metaliferi) the bee-hunters take a piece of honeycomb on a bowl or a board on the forest clearing and try to find the colony by watching the flight direction of the bees assembling on the bait. The discovered bees are smoked out with sulphur, wet grass, dry leaves or a bunch of hay. In the region of Fogaras (Rumanian: Făgăraș) the bumble-bees nestling in the earth are despoiled at the time of grass-mowing, by cutting out the honeycombs from the bee-nest by means of the scythe.[97] Also in the Fogaras (Rumanian: Făgăraș) region the Rumanians observe the trees where the marten tries to enlarge the flight hole with his teeth and claws in order to get access to the honey. Rumanian peasants cut down such trees and take the honey away.[98] In the Lápos Valley (villages Rogoz, Boereni) the Rumanian peasants follow the track of the marten in the snow and carefully examine the tree it has climbed, for they know that the track of the honeyloving marten often leads to the bee-colony (*Fig. 4*).

T. Onișor describes in details the activity of the Rumanian bee-hunters living in the Rumanian villages of the Naszód (Rumanian: Năsăud) region, in the Cibles (Rumanian: Țibleș) and Radna (Rumanian: Rodna) Mountains. Rumanian bee-hunters go out for bee-hunting equipped with a horn-trap (*Fig. 9C*) and with comb-honey placed into a small case. The trap has no side hole. Near the forest, and particularly from the pumpkin flowers in the maize fields, the bee-hunter captures 20—30 bees in his trap, places the horn on the comb-honey he has brought with him and pulls out the bottom of the trap. He lets the bees eat enough of the honey and then lifts off the trap. The satisfied bees fly back to their nest and return with a number of others. The

[94] Tunsoiu, 1937—1938, p. 145.
[95] Onișor, 1945, pp. 99—100; Giuglea, 1943, p. 25.
[96] Conea, 1940, p. 142. In 1781 F. J. Sulzer writes that the Rumanian peasants carry home the bee-colony from the hollow trees of the forest (Sulzer, 1781, p. 92).
[97] Tunsoiu, 1937—1938, p. 145.
[98] Giuglea, 1943, p. 26.

bee-hunter watches the flight direction of the bees and tries to find the colony in this way. The bee-hunter puts a sign on the hollow tree and returns in the evening to smother the bees with sulphur. In 1936 T. ONIȘOR has still found four famous bee-hunters in the village of Zagra, but several other people were also engaged in searching for wild bees.[99] In the Naszód region the Rumanian term for bee-searching is *a bercui* '*chercher l'essaim ou la ruche dans la forêt*'. The word is related to the terminology *berc* '*petite forêt*' (small forest). A similar terminology is the Spanish *buscar* '*chercher dans la forêt*' > '*chercher*'.[100]

Prior to the description of T. ONIȘOR, I received in 1944 valuable information from Professor G. INCZEFI about the bee-hunting of Rumanian peasants living in the Cibles Mountains. According to his records, the knowledge of bee-hunting passes from one generation to the other among the peasants of that region. In 1944 there were still many of them concerned with bee-hunting. The bee-hunter is equipped with a horn-trap similar to that used in the Naszód region (*Fig. 9C*). It has no side hole either. The bee-hunter puts comb-honey into a small round wooden box. Catching them by their wings, he takes a few bees from the flowers and puts them into the horn, then removing the bottom of the horn lets them feast on the comb-honey. When he thinks they have taken enough of the honey, he catches the bees by their wings and puts them back into the horn. Then he releases them one by one and follows their flight direction. He dazes the bee-colony with sulphur. In Southern Transylvania, in the valley of the river Zsil (Rumanian: Jiu) the bee-hunters also use a trap made of cattle-horn.[101] I have seen myself Rumanian bee-hunters using these traps in various parts of Transylvania (*Fig. 6*).

Rumanians are searching for bees with the help of a wooden tube, too. This instrument and its use in the valley of the river Black-Körös (Bihar region) is known from the description of T. BĂNĂȚEANU (*Fig. 7*). The wooden tube (Rumanian: *bîrc, zbîrc, Fig. 8D.*) is appr. 14 cm long and 3.5 cm in diameter. The bee-hunter captures from the flowers a few bees into the tube and lets them move on the piece of honeycomb he has brought with him. Then he replaces the bees into the tube and, releasing them one by one, follows them to the bee-tree.[102]

Bee-hunting of the Slovaks is known from the valley of the Upper Nyitra (Slovak: Nitra). J. MJARTAN describes several primitive methods of bee-hunting in that region, as well as bee-searching with the horn-trap.

In spring there are large numbers of bees on the aments of *Salix caprea* and their buzzing can be heard from a great distance. The Slovak bee-hunter goes to such places and, following the flight direction of the bees, will find the colony of wild bees. He often stops on a forest clearing and observes the flight

[99] ONIȘOR, 1945, pp. 100—102.
[100] GIUGLEA, 1943, p. 28.
[101] DUNĂRE, 1961, p. 81.
[102] BĂNĂȚEANU, 1959, pp. 280—281.

direction of the bees. According to his experience, the bees should be followed possibly in the direction of sunshine.[103]

In some Slovak villages of the Upper-Nyitra Valley, just like in the Székely-land, the bee-hunter seeks out the hollow trees and if he finds under the tree on the snow, impurities, debris, coming from bee-nest, a colony must live in that tree (*Fig.* 7).[104] This method of bee-searching is also known in the Zemplén Mountains. In Mogyoróska (the villagers are partly of Carpatho-Ukrainian origin; *Fig.* 7) the bee-hunter roves the forest in late February and early March, and if he hits upon some debris under a tree, he knows to have discovered, by all likelihood, a bee-tree. In the Latorca Valley (village Hankovice, North-Eastern Carpathians), the Ukrainians practise the same way of bee-hunting (*Fig.* 7). D. ZELENIN writes that the Russians, at the time of snow-melting in spring, go to the forest skirts of southern exposure and recognize the bee-tree from the debris and dirt fallen out of the bee-nest. If they find a bee-tree, they cut out the hollow part of the tree and carry it home together with the bees. Less frequently they carve an ownershipmark on the tree and take possession of the honey in autumn only. The lucky bee-hunter digs his axe and his cap into the ground near the bee-tree and pays his friends in the village a drink.[105]

It is customary among the Slovaks of the Zemplén Mountains and the Upper-Nyitra Valley to take out honey into the forest and to seek the bee-tree by following the flight direction of the bees that came to the bait.[106] In autumn they allure the bees also by means of a piece of wax held over a burning candle.[107] J. MJARTAN describes the horn-trap as it is used in the Prievidza region (village Hradec) (*Fig. 9D*). The bee-hunter captures the bees from the flowers by pulling out the bottom board and putting the horn on the flower, or by catching the bees with the hand and placing them into the horn. Then he releases them one by one from the horn. In this way he finds the bee-tree. According to another method, some bees are allured into the horn besmeared with honey inside or some of them are captured on a honey-bait; they are then released one by one, or by twos. This method is referred to in a Czech apicultural book appeared in 1775 in Uherské Skalica (Czechoslovakia).[108] J. MJARTAN also describes a bee-trap having the shape of a small box. It is covered with a perforated sheet iron, so as to secure the airing for the bees. Honey is put into the case, which is placed on a flowery meadow. When there are enough bees on the bait, the case is stopped up with its cover, and the bees are released one by

[103] MJARTAN, 1960, pp. 295—296. In the Slovak village of Kishuta, in the southern part of the Zemplén Mountains, it is also the humming of the bees that leads the bee-hunters to the bee-tree (BALASSA, 1957, p. 148).
[104] MJARTAN, 1960, p. 295.
[105] ZELENIN, 1927, p. 79.
[106] MJARTAN, 1960, pp. 297—298.
[107] UJVÁRY, 1950, pp. 250—251; MJARTAN, 1960, p. 298.
[108] MJARTAN, 1960, p. 300.

one at sunset. It is at this time their flight direction can be best seen (village Hornikamenec).[109]

According to my observations, horn-traps are used by the Slovaks in the northern part of the Nógrád region, in the eastern part of the Hont region, in the Bodva Valley, and by the inhabitants of several villages of the Réz Mountains (Transylvania, *Fig. 6*).

The Slovak bee-hunter designates the bee-tree for himself (by putting a stone under the tree, breaking down a branch or suspending a dry twig on it, etc.). These signs serve only for orientation and are no ownershipmarks,[110] though it is most probable that they actually had been ownershipmarks in the past.

J. MJARTAN describes in details how the bee-nest is smoked out, generally by means of sulphur. The Slovak bee-hunter may also throw dry beef-tallow and dung on the glowing embers placed in a pot and smoke out the bees in this way (Poruba). Smoking stuffs include rotten beech or willow wood and tinder (*Fomes fomentarius*). The Slovaks in the valley of the Upper-Nyitra often saw out the hollow block from the trunk, take it home and continue to keep the bees in it. It is customary to expel the bees by means of smoke, to plug the flight hole and to take away the honey. Then they keep tapping at the blade of a scythe, until the sound thus produced brings back the bees. However, since the bees find the flight-hole plugged, they settle down around it assembled in swarms. Now the bee-hunter puts them into a straw hive (Dubnica).[111]

I have found no type of bee-traps among the Ukrainians of the North-Eastern Carpathians. They occasionally put a honey-bait on a forest clearing or a mountain meadow and try to find the bee-nest by watching the flight direction of the bees (Sinovir, Lachovec). Sometimes they burn a piece of wax wrapped in a dry leaf in order to allure the bees. The Carpatho-Ukrainians are most eager to despoil the bee-tree they have discovered. They use sulphur, wet hay, wet leaves for smoking out the bees. On the market-place of Munkács (Mukačevo) and Huszt (Chust) I have repeatedly seen Ukrainian women selling comb-honey. Placed in a wooden trough, the brownish-black combs seemed far too big to have been taken from bee-hives, but must have been found in spacious hollow trees. While bee-hunting is a typically male job among Hungarians, Rumanians, Slovaks and Carpatho-Ukrainians, the honey is always sold by women on the market-place.

In summarization: bee-hunting is a fairly wide-spread occupation among Hungarians, Rumanians, Slovaks and Ukrainians in different regions of the Carpathians. Bee-hunting is based on observing and following the flight direc-

[109] MJARTAN, 1960, pp. 300—301.
[110] MJARTAN, 1960, p. 302.
[111] MJARTAN, 1960, pp. 303—304.

tion of the bees, although other methods are also known, such as to seek the bee-nest with the help of animals (dog, marten), or by watching the spring cleaning of the bee-nests, dazing with urine, etc. While following the flight direction, different traps are used (horn-trap, elder tube, small box, bottle, clay-egg). The following table reviews the various methods:

Bee-hunting	Hungarian	Rumanian	Carp. Ukrainian	Slovakian	Note
Observing nest-cleaning in spring	+	−	+	+	
With dog	+	−	−	−	Only with *Bombus* species
With marten	+	+	+	+	
With urine	+	−	−	−	
Following flight direction without trap, with honey or wax bait	+	+	+	+	
With horn-trap	+	+	−	+	
With elder tube	+	+	−	−	
With bottle	+	−	−	−	Known only from 17th century apicultural book
With egg-shaped clay vessel	+	−	−	−	
With small box, cup	+	−	−	+	

Bee-hunting can be also frequently found among different European peoples outside the Carpathians, and among primitive peoples, too.

The Esthonians seek the nest of the wild bees in the forest and, like the Finns, despoil the nest of the *Bombus* species. Among the White Russians, in the Ukraine and Eastern Poland, as well as in Southern Sweden, the wild bees were smoked out of hollow trees at the beginning of this century. Forest wild bees were 'hunted' by the White Russians. In the regions between the Volga and the Ural bee-hunting is practised by the Chuvashes and the Bashkirs. The Bashkirs, when they have found the bee-tree in the forest, put their ownershipmark on it and, for a long time, regularly take away the honey of the wild colony just as if the bees were kept in a home-made stock-hive. The same applies to the Finno-Ugrian peoples (Tcheremiss, Mordvine, Votyak) and to the Russians settled down among them. Especially the sources of the 16th and 17th centuries are informative concerning the practice of bee-hunting among these Finno-Ugrian peoples: they are wandering through the forests in groups, trying to find the bee-trees which they mark with their ownership-

mark. Even in recent past, bee-hunting was practised by the Abchaz in the Caucasus and the Altai Turks. Relying upon several historical data, F. LINNUS thinks (agreeing with the opinion of several other authors, particularly of L. ARMBRUSTER and A. SANDKLEF) that the honey of wild bees living in hollow trees and rock clefts had been taken away in the 5th—8th centuries A. D. on western Germanic areas, too. Bee-hunting was practised in Western Germany in the 13th century in what was named the State forests. Former laws of Denmark and Southern Sweden often decree on the ownership of wild bee colonies, a fact referring again to bee-hunting.[112] Northern Bavarian 14th century place-names suggest that the Slav population of that region practised bee-hunting in the forests.[113] The seekers of bee-colonies in French forests are called *bigres* in mediaeval texts.[114] It stands beyond any doubt that where ecological conditions permitted, bee-hunting was practised in Europe. Once he recognized the use of bees, man obviously tried his best to take possession of the honey of forest bees, even though he had already adopted a more developed form of bee-keeping. As a matter of fact, bee-hunting among the Hungarians ceased to exist only in recent times, when the forests became property of the State and the relevant rights of the individual peasants were substantially restricted by forest laws. Even so they do not refrain from secretly despoiling the nest of forest bees.

Although bee-hunting must have been generally practised all over Europe, we know but little about the way the wild bees were searched.

Australian natives allure the bees by means of the bark of a pine. The bee may be attracted to this bait by the smell of the bark, or else for some unknown reason. The natives catch the bee and fix a down-feather to the sticky pollen on one of its hind legs. So charged, the bee can fly but slowly and can be followed by the bee-hunter until he finds the bee-nest.[115] In Australia, bee-hunting has its own specialists, described by G. MONTANDON as follows: " . . . en certains cantons de l'Australie comme sur la rivière Herbert, ce sont les membres de quelques familles seulement qui grimpent aux arbres pour y chercher le miel."[116] The bee-hunting of the ancient Romans

[112] LINNUS, 1939, pp. 243—246.

[113] SCHIER, 1958, p. 139.

[114] DEFFONTAINES, 1933, p. 60. According to E. GAMILLSCHEG, the word *bigre* is of Frankish origin (Frankish: **bikeri*, GAMILLSCHEG, 1928, p. 106). According to the dictionary of W. MEYER-LÜBKE, the word means "niedriger Mann als Diener im Forst, der vor allem den Waldbienen nachgeht, aber auch Schweine hütet u. a". W. MEYER-LÜBKE rejects the Frankish origin of the word and refers to Breton relations (Breton: *bigri* 'Waldläufer'). (MEYER-LÜBKE, 1935, 1096; *cf.* BRINKMANN, 1938, p. 195.)

[115] SEYFFERT, 1930, p. 17.

[116] MONTANDON, 1934, p. 470. In certain regions of Mexico the gathering of the honey of wild bees is also the job of specialists (BEALS, 1946, p. 13; WEST, 1948, p. 50.). I do not deal here with the bee-hunting of Central and South American Indians. The problem has been already worked up by E. NORDENSKIÖLD (NORDENSKIÖLD, 1929, pp. 169—182; NORDENSKIÖLD, 1930, pp. 196—204). However, most valuable new data have been published in various monographs, after his studies were issued. The bee-keeping of Indians would require further elaboration.

also deserves to be mentioned. COLUMELLA (1—68 A.D.) has this to say about it: "Nevertheless, since sometimes, owing to local conditions, an indifferent set of bees has to be procured (though never on any account should a bad one be acquired), we shall exercise care in seeking out swarms by the following method. Wherever there are suitable woodlands where honey can be gathered, there is nothing that the bees would sooner do than make choice of springs near at hand for their use. It is a good plan, therefore, usually to frequent these springs from the second hour onwards and watch how many bees come to them for water. For if only a few are flying about (unless there are several sources of water which attract them and cause them to be more widely dispersed) we must conclude that there is a scarcity of them, which will make us suspect that the place will not produce much honey. But if they come and go in large numbers, they inspire greater hopes of our catching swarms of them; and the following is the method of finding them. First we must try to discover how far away they are, and for this purpose liquid red-ochre must be prepared; then, after touching the backs of the bees with stalks smeared with this liquid as they are drinking at the spring, waiting in the same place you will be able more easily to recognize the bees when they return. If they are not slow in returning, you will know that they dwell in the neighbourhood; but if they are late in doing so, you will calculate the distance by the period of their delay. If you notice them returning quickly, you will have no difficulty in following the course of their flight and will be led to where the swarm has its home."[117]

Ukrainians fasten a leaf of grass,[118] and Estonians sticken a small piece of paper to the bee in order to slow down their flight and make them more clearly discernible.[119]

In searching the nests of wild bees, African natives, particularly in South and East Africa, get a most valuable assistance from the honey guide bird (*Indicator indicator* Sparrman and other species). The plain coloured lark-sized bird can be recognized by its white tail-feathers. The plumage of the bird is so thick and tough that it cannot be pierced through with a needle. It also protects the bird against bee stings. The bird lives quietly, by twos, but when it discovers a bee-nest, it behaves most extravagantly. It utters a churring sound and leaps clumsily into the air until it has attracted the attention of man. The native will reply with soft whistling and follow his assistant. Flying and leaping, the bird will lead the man to the bee-nest. The nearer they get to the nest, the louder and more impatient the bird will be. When they have reached the nest, the bird will flutter for some minutes above it and then let

[117] COLUMELLA, De re rustica, Lib. IX., Cap. VIII, 6—9. The Loeb Classical Library Vol. II. London—Cambridge, Mass., 1954. Translation by E. S. Foster and E. H. Heffner. — *Cf.* PALLADIUS, Rutilii Tauri Aemiliani, opus agriculturae. Lib. V., Cap. VIII.

[118] LINNUS, 1938, p. 386; LINNUS, 1939, p. 250.

[119] LINNUS, 1939, pp. 124, 250.

itself softly down. Honey and the brood comb are the delicacy of the bird, and the bee-hunters leave some of these in the nest as a reward. The bee-hunters believe the bird must not be allowed to eat enough, but only as much as to edge its appetite. If the bee-hunter replies to the bird by whistling, it will lead him to further bee-nests. The Masai, if they find that there was not enough honey found, dig the honey-comb they have chewed and the wax in the ground, so that the bird should not eat it, but lead them to further bee-nests with the least possible delay.[120] In a recent study on African bee-keeping, the following can be read about the honey guides: "Indicatoridae are small robust birds, very fond of bees and honey. The skin is very thick and tough, so that bee stings do not penetrate it. Some of them seem to feed on bees and comb by themselves, but the black-throated species tries to attract the attention of a man or a honey badger (ratel) when he finds a wild bees'nest. Then the bird flies in front, singing its special honey-guiding call — *churr-churr-churr*. When the nests have been opened and most of the honey and bees removed, the honey guide finishes up all that is left." — "When leading persons to a nest, it makes a loud chattering noise which, though probably heard by other birds, does not lead to their joining in the final feast. In calling it sits upright, chats loudly and then flies off in a leisurely way, showing the white on its tail feathers clearly. It flies short distances from tree to tree, chattering as it flies. After 10 minutes it stops at a large tree and chatters in a subdued manner. It finally goes to the branch where the nest is, and sits quietly and erect."[121] H. FREEDMANN has also thoroughly examined the nature of honey guides. He considers the feature of the bird of leading to the bee-nest to be a pre-human associate, the initial ratel-guiding association being extended on to man.[122] H. FREEDMANN refers to several cases where the honey guide was observed to lead the ratel to the bee-nest, but he guides the baboon, the mangoo and the hornbill as well.[123] The honey guide bird does not lead the person directly to the bee-tree but on an indirect way longer by 50—130%. According to an observation, it guided the person along 750 yards to cover a direct distance of 350 yards. The longest distance observed was 5 miles. It took the bird 28 minutes to lead the person at a distance of 750 yards and 2 minutes to cover 20 yards.[124] African travellers and missionaries had noticed the behaviour of the honey guides as early as the 16th century and described in details the features of the bird. The oldest information on the honey guide bird is from the Portuguese missionary JOÃO DOS SANTOS who was acting in Sofala (to-day Portuguese East Africa). Written in 1569, his work 'Ethiopia Oriental' was published in 1609. JOÃO DOS SANTOS describes

[120] SEYFFERT, 1930, pp. 17—19; FREEDMANN, 1954, pp. 551—560.
[121] IRVINE, 1957, p. 121.
[122] FREEDMANN, 1955, pp. 66—67.
[123] FREEDMANN, 1955, pp. 42—45.
[124] FREEDMANN, 1955, pp. 39, 41, 54—56.

how the bird flies into the church and eats the wax out of the candlesticks on the altar, and how it leads man to the bee-nest. His communication is completed with further valuable information. In 1785 A. SPARRMAN was the first to tell that the bird leads not only the man, but also the ratel or honey-badger (*Mellivora capensis*) to the bee-tree.[125] According to a legend wide-spread all over East Africa, the honey guide, if it does not receive its reward from the bee-hunter, will lead him in revenge to the lair of a lion or a leopard or a poisonous snake.[126]

The activity of the honey-badger was also described in 1815 by a Hungarian author. According to F. PETHE, this animal observes the course of bees returning home or seeks the bee-nest without help of the honey guide bird. If it can reach the colony, it will completely destroy it. Since it is unable to climb the tree, it angrily bites and scratches the trunk, leaving signs by which the Hottentots can easily recognize the tree where wild bees are to be found.[127] A similar description of the honey-badger's activity is given by C. SEYFFERT.[128]

Obvious is also a remarkable form of the correlation between man and animal when the Hungarian, Slovak, Ukrainian and Rumanian bee-hunter follows the track of the marten in order to find and despoil the nest of the wild bees.

It is equally along the fresh track of the marten in the snow the Letts seek out the wild bees. According to the experiences of the Lettish bee-hunters, the marten climbs a tree about ten steps before the bee-tree and reaches the nest by jumping from one branch to the other. If the bee-hunter does not find the track of the marten, he looks for debris, small twigs or bark, under the trees which would suggest that the marten has started its work around the flight-hole. The bee-hunter does not despoil the bee-nest but makes sure if the bees have enough food till spring. If they have not, he pours honey melted in hot water through the flight-hole. The part of the trunk where the wild bees have thus been found is surrounded with straw, hemp- or flax-tow so as to protect them against cold. The flight-hole is boarded up with only a slit left narrow enough to prevent the marten from getting at the honey but wide enough to let the bees have enough of fresh air. At least once a week the bee-hunter will come and see whether the bees are all right. Although the squirrel does not feed on honey, it readily makes its nest in trees near to a bee-tree. Occasionally it may prepare its own nest in the same tree, next to that of the bees. The presence of the squirrel is indicated by hazel-nuts and acorns lying on the ground and so the wild bee colony can be also easily found. At the end of summer the Lettish bee-hunters seek the nest of the wild

[125] FREEDMANN, 1955, pp. 25—27.
[126] SEYFFERT, 1930, pp. 20—21.
[127] PETHE, 1815, Vol. I, p. 233.
[128] SEYFFERT, 1930, pp. 24—25.

bees also by following the flight direction of the bees (Z. LIGERS, 1954, pp. 481—483).

The Ukrainians follow the bear track in the forest, hoping to find wild bee colonies near the track.[129] They know that the bear is fond of honey, so there must be wild bees near his track. The Ukrainians also observe the fluttering of *Oriolus galbula* and try to find in this way the bee-nest.[130]

Other simple methods of bee-hunting have also survived in Eastern Europe, and are summed up by F. LINNUS. The White Russians use to knock against the hollow tree and try to find the colony by the humming of the deranged bees.[131] The same method, together with the observation and following of the bees' flight direction and the searching of impurities removed from the nest, are known from Estonia to Ukraine.[132] In the former province of Vyatka (Yelabuga district), where Russians, Votyaks and Cheremisses are living, honey is said to be poured on a hot stone, and bees attracted by its smell.[133]

Neither the horn-trap nor any similar instrument is mentioned from Eastern Europe, including the Volga Finno-Ugrian and Turkic-Tartar peoples. S. I. RUDENKO writes about some special method by which the hollow trees are searched, but fails to give any details.[134] It is the more interesting that a device of bee-trap is referred to by the antique apicultural writings. It is again instructive to quote the advice of COLUMELLA: "As regards those who apparently go farther away, a more ingenious plan will be adopted, as follows. The joint of a reed with the knots at either end is cut and a hole bored in the side of the rod thus formed, through which you should drop a little honey or boiled-down must. The rod is then placed near a spring. Then when a number of bees, attracted by the smell of the sweet liquid, have crept into it, the rod is taken away and the thumb placed on the hole and one bee only released at a time, which, when it has escaped, shows the line of its flight to the observer, and he, as long as he can keep up, follows it as it flies away. Then, when he can no longer see the bee, he lets out another, and if it seeks the same quarter of the heavens he persists in following his former tracks. Otherwise he opens the hole and allows them to emerge one after another, and marks the direction in which most of them fly home, and pursues them until he is led to the lurking-place of the swarm. If it is hidden in a cave, the swarm will be driven out with smoke, and when it has sallied forth, it is checked by the noise of brass being beaten; for, terrified by the sound, it will immediately settle on a shrub or on a higher kind of foliage, that of a tree, and is enclosed in a vessel prepared

[129] LINNUS, 1939, p. 249.
[130] LINNUS, 1938, p. 387; LINNUS, 1939, p. 249, in the German summary p. 23.
[131] LINNUS, 1938, p. 288; LINNUS, 1939, p. 249.
[132] LINNUS, 1939, pp. 249—252, in the German summary p. 23; KREUZBERG, 1965, pp. 92—107.
[133] LINNUS, 1939, p. 252.
[134] RUDENKO, 1955, p. 97.

for the purpose by the man who has tracked down the bees. But if the swarm has its home in a hollow tree and either the branch which the bees occupy stands out from the tree or they are inside the trunk of the tree itself, then, if the small size of the branch or trunk allows, first the upper part, which is empty of bees, is cut through with a saw which should be very sharp so that the operation may be more quickly carried out, and then the lower part so far as it seems to be inhabited. Then, when it has been cut off at both ends, it is covered with a clean garment (for this too is very important) and if there are any gaping holes [*i.e.* in the vessel] they are daubed over and it is carried to the place where the bees are kept and small holes being left in it, as I have said, it is put in position like the rest of the hives. The searcher for swarms should choose the morning for his search, so that he may have the whole day to spy out the comings and goings of the bees. For often, if he is too late in beginning to observe them, when they have finished their usual tasks, they go home and do not return to the water, even though they are near at hand, with the result that the man who is searching for them does not know how far away the swarm is from the fountain."[135]

Swedish apicultural literature often refers to traps used for bee-hunting. Part of the data can be proved to be translations from COLUMELLA's work, but there is one from 1686 mentioning a Swedish peasant hunting the bee-swarm with the help of a horn trap. According to the description, the shape of the trap and the way of bee-hunting it is used for are essentially the same as I have described with reference to the Carpathian area. Swedish literature also mentions a box-shaped trap with a lateral hole for the satiated bees to be let out. The Swedish bee-traps known by the name *bikar, bikärl* must have been some cup-shaped vessels, from which the captured bees were released one by one. At the end of the last century some Swedes who have been in the USA have met bee-hunters of European origin who captured the bees into a wooden box with a cover or into a glass and tried to find the colony by following the flight direction of the satiated bees.[136] North American bee-hunting is also mentioned by A. I. ROOT and E. R. ROOT, who describe a box for bee-hunting.[137] All of us remember from our young days the novel 'The Oak-Openings or the Beehunter' by J. F. COOPER (1789—1851), where the author describes with ethnographical authenticity the activity of the French bee-hunter who lives

[135] COLUMELLA, De re rustica, Lib. IX. Cap. VIII, 9—12. The Loeb Classical Library Vol. II. London—Cambridge, Mass., 1954 Translation by E. S. Foster and E. H. Heffner, *Cf.* PALLADIUS, Rutilii Tauri Aemiliani, opus agriculturae. Lib. V., Cap. VIII. According to PALLADIUS, the swarm can be found also by following the flight of the bees flying on the honey pot that has been exposed next to the drinking place of the bees. *Cf.* FRASER, 1931, pp. 63—64, 76.

[136] SANDKLEF, 1937, pp. 12—16; SANDKLEF, 1946, pp. 7—8. Further data can be found in the Swedish periodical Fataburen (1913, pp. 183—184, 1915, pp. 107—110, 1917, pp. 36—38).

[137] ROOT, A. I. and ROOT, E. R. 1903, pp. 41—43.

near the Kalamazoo River flowing into Lake Michigan. The bee-hunter releases the bees from the bait at diverse spots; he can infer the location of the bee-tree from their flight angle, knowing that the point of intersection of the courses of two bees released at different spots and flying towards the same destination will indicate the exact place of their nest.[138] Estonian and Swedish bee-hunters release the captured bees on ground of this very consideration.[139] The Bulgarians capture several bees and release them at distances of 200—500 m from one another, watching their flight direction. The bee-tree will be at the point of intersection of the courses of the bees starting from different directions. The method of the Bulgarian bee-hunter is the same as that of the French Bourdon in the novel of J. F. COOPER.

If the bee-hunter of the Altai Turks, Bashkirs, Finnic peoples of the Volga-Kama, White Russians keep the discovered colony for a longer time (*e.g.* till honey harvest) in the bee-tree, he puts an ownershipmark on it. Russkaia Pravda and other Eastern European laws mention this custom, and ownershipmarks are referred to in Western Germanic *Leges Barbarorum* (5th—8th centuries) and later legal provisions (Nürnberg, 1350; Lausitz, 1648; Danish and Swedish mediaeval rules).[140] The ownershipmarks are mostly signs carved on the trunk, but the Estonians used also to bind tree-bast or wool-thread around the bee-tree. There is a remarkable custom observed by the Letts: If somebody discovers that a beeswarm has settled down in a hollow tree designated by someone else's ownershipmark, he plants a green twig in the bark of the tree and goes to inform the owner of the hollow tree, who pays him a drink for the news. Maybe the ownershipmarks had initially a magical, protective function, safeguarding the discovered colony from the activity of another bee-hunter.[141] The Croats used to cut the sign of a cross or a horizontal line on the trunk of the bee-tree.[142] Often the primitive peoples put also their ownershipmark on the discovered bee-nest; the Bushmen, for instance, plant a small branch in the ground next to the bee-nest.[143]

F. LINNUS says that bee-hunting is an ancient form of acquiring food, practised all over the world by seeking the honey of *Apis mellifica*, the *Bombus* species and several other species. Bee-hunting has developed independently on the different continents. The auxiliary devices used in bee-hunting (*e.g.* smoking various stuffs) also occur in forest bee-keeping and prove the correlation between the two. A transition from bee-hunting to forest bee-keeping is demonstrated by the instances when the discovered colonies are not destroyed in the tree immediately, but kept for some time. However,

[138] As for North American bee-hunting *cf.* MAETERLINCK, 1923, p. 97.
[139] LINNUS, 1939, p. 251.
[140] LINNUS, 1939, p. 253.
[141] LINNUS, 1939, pp. 253, 452, in the German summary p. 46.
[142] CVAR, 1942, p. 18.
[143] LINNUS, 1939, p. 254.

forest bee-keeping is known to have developed from bee-hunting only among some Central and Eastern European peoples.[144]

BR. SCHIER also suggests that systematical bee-keeping had developed from bee-hunting. A transition from bee-hunting to a more advanced form might have taken place among Indo-European tribes already in prehistorical times.[145] The opinion held by S. LAGERCRANTZ suggesting that bee-hunting originates from Central Asia[146] has to be rejected. In fact, bee-hunting may well have developed everywhere, where man happened to recognize the use of bees or noticed that honey could be used as food. The man of prehistorical times must have certainly got acquainted first with the honey; then he started to use wax for various ends, and thereby the importance of bee-hunting also increased.

I. N. SEBESTYÉN thinks there is no reason to doubt that the primitive Finno-Ugrian people had learned the primitive forms of forest bee-keeping, and particularly of bee-hunting, from the pre-Aryans.[147] Most probably, bee-hunting had been one of the ancient occupations of the Hungarians, too, who must have been acquainted with its simple methods — knocking against the hollow trunk, observing the debris thrown out of the bee-nest, alluring the bees with honey, urine, burnt wax and honeycomb, observing their flight direction, tracking the marten — in the earliest periods of their cultural development. The woodlands and groves at the middle course of the Volga and the lower courses of the rivers Kama, Bielaya, etc. offered excellent terrain for bee-hunting. There were plenty of lime-trees and in spring the bees found abundant food on the catkins of the willow-trees. There is no reason to doubt that among the ancestors of the Hungarians, the knowledge of *bee* and the primordial methods of acquiring *honey* were resulting from, and connected with, bee-hunting.

F. LINNUS describes how the Bashkirs and Chuvashes used punkwood for smoking out the bees, while the Estonians, Letts, Lithuanians, White Russians and Ukrainians smoked with straw and hay. The torches prepared for this purpose — hazel-nut, poplar, fir and ash branches, a metre long and of the thickness of an arm — are of particular significance. They are split at one end into 4—6 branches, so that they should burn easier. Their Baltic terminology (Lettish *dūlīs, dūlē, dūlājs*) was adopted at the beginning of our era by the Western Finnish languages, too. The torches are used by Lithuanians, Letts, Poles, White Russians and Ukrainians. These torches used for smoking are unquestionably the legacy of bee-hunting.[148] We have seen that Hungarians often use punkwood for smoking out the bees. Adapted to the conception of

[144] LINNUS, 1939, pp. 248—249, in the German summary p. 24.
[145] SCHIER, 1939, p. 17.
[146] LAGERCRANTZ, 1932, p. B 281.
[147] SEBESTYÉN, 1951, p. 405.
[148] LINNUS, 1939, pp. 392—395, 397, in the German summary p. 39.

F. LINNUS, the use of punkwood refers to oriental relations of Hungarian bee-hunting. The smoking-vessel used by bee-hunters (*Fig. 2C*) had been definitely borrowed from domestic bee-keeping. Smoking-vessels were used in mediaeval Germany both in forest and domestic bee-keeping and derive obviously from ancient Roman civilization.[149] The bee-smoking vessel has probably come to the Hungarians from the West, as inferred from the fact that it only occurs in the northern regions of the country (among the Palóc) where the human-shaped stock-hives of equally western origin can also be found.[150]

It is most problematical to establish, when and from where the various forms of bee-traps, such as tubes, horns and boxes, came to the Hungarian bee-hunters. I think that the apicultural books, both printed and hand-written, of the eighteenth and nineteenth centuries largely contributed to their spread. Hungarian and European bee-traps are possibly nothing else than variants of COLUMELLA's reed. The survival of antique traditions was promoted by the bee-keepers who were readers to the economic works of Roman authors. As a matter of fact, the economic works of antique authors were widely spread in the Hungary of past centuries, and read not only by learned people but also by the peasants. These books substantially contributed to the absorption of antique economic traditions by Hungarian folk culture, as well as to their survival. Of course, the use of a reed or some other tube preceded that of the horn-trap, since the latter is far more complicated to produce than the former. Maybe, the horn-trap appeared as late as the Middle Ages. Its inventor and first employer is unknown, as is the exact place of its invention. It is perhaps the influence of early apicultural books, exerted partly through Hungarian transmission, that the tube and horn-traps of Rumanians and Slovaks should be ascribed to. It is surprising that neither the Balkan nor the Eastern Slav ethnographical and apicultural works seem to know anything about such traps. On the other hand, a Czech apicultural work of the late 18th century refers to a bee-horn.[151] Bee-traps may have possibly been propagated in the Carpathian area by the itinerant wax-merchants who were wandering from one village to the other up to the beginning of the 20th century, buying wax from the bee-keepers. In consideration of the Scandinavian analogies, I cannot help feeling that these simple instruments reflect the complexity of the historical layers of European popular apiculture. Are the Swedish and Carpathian horn-traps the result of a convergent evolution, or do they derive from a common source? We shall perhaps never be able to give an acceptable answer to this question. Cultural anthropology, the research of folk life is not a branch of science where experiments can be made in order to ascertain the regularities of the develop-

[149] LINNUS, 1939, p. 396, in the German summary p. 39.
[150] BÁTKY, 1929, p. 45.
[151] Vytah z Novo-Skusseného Wčelaře. Uherska Skalica, 1775, pp. 38—41.

ment, the accomplishment, the survival or the functioning of a creative idea, an institution, a custom or a culture trait. The disciplines dealing with culture distinguish themselves from natural sciences by the very fact of their not having the capacity of experimentation. And this is a major difficulty for the investigator of culture and folk life. Furthermore, it should be noted that there are very often no factually demonstrable truths in cultural anthropological reconstructions, only acceptable ones.

Of course, some local and individual variants of bee-traps may also have developed (*e.g.* the Slovak and Hungarian bee-capturing boxes, the tumbler-shaped traps).

Bee-hunting without traps, as practised by Rumanians, Slovaks, Carpatho-Ukrainians, may be a method as ancient as that practised without traps by the Hungarians. Woodlands readily offer opportunities of despoiling the bee-colony living in the hollow trees. L. NIEDERLE exposes a remarkable opinion saying that, at first, the Slavs contented themselves by going to the trees where bees lived in, marked the bee-trees and took care of them, and carried away the honey.[152]

Taking into consideration the Hungarian traditions of bee-hunting, I should like to raise the question whether the Hungarians of past centuries were familiar with forest bee-keeping? Forest bee-keeping had developed at the end of the neolithic age, in the 2nd millennium B.C., *i.e.* in the Permian-Finnic epoch of the Finno-Ugrian peoples, at the middle course of the Volga and the lower course of the Kama. From the Permian-Finnic peoples forest bee-keeping passed over to the Slavs and from the western Slavs to the area of what is to-day East and West Germany. F. LINNUS thinks that the Hungarians have emigrated from the common country of origin of the Finno-Ugrian peoples at a time, when forest bee-keeping was not yet developed there.[153] The problem deserves to be examined in more details by Hungarian research workers of cultural anthropology. M. VÁNYALÓS writes that the bee-hunter does not kill the discovered colony but, after having despoiled the nest, replaces the piece of wood he has cut out with knife and axe; considering the discovered colony as his own, he returns there every year to tap the honey. He puts an ownershipmark on the tree.[154] In some villages of the Hargita Mountains the bees living in the hollow trees are treated in a similar way, as described above. In Polish Polesie, if somebody finds a bee-tree near his home,

[152] NIEDERLE, 1921, p. 164

[153] LINNUS, 1939, pp. 465—489, in the German summary pp. 51—53.

[154] VÁNYALÓS, 1912, pp. 33—34. — It should be mentioned here that in the review of the work of A. HÄMÄLÄINEN, ZS. BÁTKY writes without any motivation that the root of the place-names *Fedémes* is *fedém* which means 'stock-hive in a live tree nailed in for the winter with a board'. (Ethnographia, Vol. XXIX. Budapest, 1937, p. 221.) In the present case, ZS. BÁTKY obviously hints to the ancient occurrence of forest bee-keeping among the Hungarians. However, his evidence, as interpreted above, is rather doubtful.

he proceeds in the same way.[155] At the beginning of this century the Bashkir bee-hunter carved his ownershipmark on the hollow bee-tree he discovered in the forest and took out a certain quantity of honey from the bee-nest.[156] In addition, the Bashkirs practised forest bee-keeping in artificially excavated trees.

The above described activity of Transylvanian Hungarians has essentially the character of forest bee-keeping. The regular annual plundering of the colony left in the discovered hollow tree is either a survival of forest bee-keeping or a transition form of bee-hunting developing towards it.

The Changos living in the Gyimes Pass cut off the tops of firs. The branches of such trees will grow more thickly, providing a safe shelter for cattle and sheep passing the night underneath.[157] The mutilation of the crowns of trees is also practised by Ukrainian, White Russian, Polish, Lithuanian, Estonian, etc. bee-hunters. The Poles and the Estonians cover the mutilated tops of trees with planks or stones. Such trees are more resistant to storms, they are not uprooted by winds and their branches grow more thickly.[158] Is it not a common tradition these trees are conserving? If it is, then the beast-protective function of the trees is but a secondary one. The mutilated, and consequently more branchy, tree had originally been not a primitive shelter for domestic animals, but originally served for the purpose of forest bee-keeping.

According to F. LINNUS, the utilization of stock-hives in forest apiaries (German *Waldbienengarten*, Ukrainian *pasika*, Polish *pasieka*) is a memory of the transition from forest bee-keeping to domestic bee-keeping (Ukrainians, Poles, Great and White Russians, Bashkirs, Chuvash, etc.).[159] Such forest apiaries, far away from the village, with the bees kept in stock-hives, can be found among Hungarians even in our days, but were more frequent in the past (17th century).[160] In all likelihood, the forest apiaries with stock-hives are survivals of forest bee-keeping also among the Hungarians.

J. MJARTAN rejects the opinions that forest bee-keeping had been practised by the Slovaks and, in opposition to J. GAŠPERÍK, accepts the view of L. ARMBRUSTER and BR. SHIER who also negate the existence of forest bee-keeping among the Slovaks. Relying upon certain Slovak personal names, (Brtka, Brtnik, Bartko, Bartik), J. GAŠPERÍK takes his stand in favour of ancient Slovak forest bee-keeping. He is of the opinion that the original meaning, of these personal names is 'forest bee-keeper'. The kind of 'spontoon' (*valaška*, German *Imkerbeil* of the Slovaks was an instrument of forest bee-

[155] MOSZYŃSKI, 1929, p. 133.
[156] RUDENKO, 1955, p. 97.
[157] GUNDA, 1956, p. 88.
[158] LINNUS, 1939, pp. 264—267, in the German summary p. 25.
[159] LINNUS, 1939, p. 434, in the German summary p. 43.
[160] SZABADFALVI, 1956, p. 459; TAKÁCS, 1917, Vol. III. p. 415.

keepers.[161] In contrast to this, L. ARMBRUSTER and BR. SHIER draw the southern border of forest bee-keeping along the northern slope of the Carpathians (forest bee-keeping was yet practised by the Poles, but not by the Slovaks).[162]

However, some positive facts seem to have escaped to the attention of J. MJARTAN.

In 1957 R. BEDNÁRIK called attention to the fact that the Slovaks preserved several late eighteenth century stock-hives with flight-hole and aperture for removing the honey situated on one and the same side, one above the other. According to R. BEDNÁRIK, this is characteristic of the bee-trees of forest bee-keeping, too.[163] This statement of R. BEDNÁRIK is rather problematical. In the eastern Baltic and eastern Russian regions the flight-hole and the aperture for handling the honey are on one and the same side of the bee-tree, but the flight-hole is bored in the same plank that shuts up the aperture through which the honey is regularly taken out. In other areas of forest bee-keeping (White Russian, Ukrainian, Polish, etc. regions) the flight-hole and the aperture for the removal of honey are often at 90° to one another.[164] It may be rather ranged among the proofs of earlier Slovak forest bee-keeping that in the Liptov region (Northern Slovakia) there are field names such as *brt* (stock-hive), referring to the Slav terminology of forest bee-keeping (Russian *bortničestvo*, Polish *bartnictwo*). The name bartka of the 'Spontoon' of the Huzuls (Ukrainian ethnic group in the North-Eastern Carpathians) is also related to forest bee-keeping, since the bee-nest used to be cut out and enlarged by means of this instrument. R. BEDNÁRIK refers also to certain Slovak apicultural books pointing to forest bee-keeping.[165] However, these references are kept in rather general terms and do not concern forest bee-keeping proper. Admittedly, the authors speak about 'forest bee-keeping', but they either mean indifferently the plundering of the nests of forest wild bees or the apiaries situated in the forest. Indications of 'forest bee-keeping' in some Hungarian documents of the eighteenth and seventeenth centuries should also be interpreted in this way.[166]

Earlier occurrence of forest bee-keeping in the Northern Carpathians is shown by an illustration (*Fig. 20*). It is a picture representing a typical forest bee-keeper from the Szepesség region (Slovak *Spiš*, German *Zipserland*), published in Hungarian apicultural books from the beginning of this century.[167] Unfortunately neither the place nor the age of the picture are specified. I think it represents probably German forest bee-keepers from the Szepesség region.

[161] MJARTAN, 1960, p. 305; GAŠPERÍK, 1927—1947. Vol. II, pp. 327—328.
[162] SCHIER, 1939, p. 23; ARMBRUSTER, 1931, pp. 19—21.
[163] BEDNÁRIK, 1957, p. 16.
[164] LINNUS, 1939, pp. 293—296, in the German summary pp. 28—29.
[165] BEDNÁRIK, 1957, pp. 14—17.
[166] TAGÁNYI, 1896, Vol. I, p. XV.
[167] AMBRÓZY, p. 125; GUNDA, 1948, p. 8.

R. BEDNÁRIK furnishes a most significant piece of information in regard to forest bee-keeping, that has not been analyzed by cultural anthropologists so far. He describes that in Northern Slovakia near Prešov (Hungarian Eperjes, village Boliarov) a tree-stump — occasionally a nailed one — is suspended on a string in front of the flight-hole of the bee-tree. The stump does not prevent the bees from doing their work, but the bear climbing to the bee-nest must remove the obstacle with his paw. However, the swinging stump knocks him on the head and the nails may even wound him. The more angrily he pushes the stump aside, the severer hits he is likely to receive, and so he cannot get to the bee-nest.[168]

This nailed stump is the so-called bear club (German *Bärenkeule*) a characteristic implement of peoples engaged in forest bee-keeping. It is with the bear club they protect the bee-nest from the bear climbing on the tree. As from the second half of the 18th century the use of bear club is mentioned with reference to the Bashkirs, and later to Votyaks, White Russians, Ukrainians, Poles, Estonians, Letts, etc. An illustration by Olaus Magnus from 1539 leads us to the conclusion that in those times the bear club was used by the Lives for keeping off the beast so fond of honey.[169] Eastwards from the Odera the bear club was known earlier, too, by forest bee-keepers.[170] The first author to mention the bear club was THEOPHRASTUS (appr. 373—287 B.C.) whose indication probably refers to the territory of Germany.[171] Sharp poles are often driven in the ground under the tree, so that the bear, losing his balance from the blows of the bear club, falls down and gets impaled.

Probably the bear club has remained in Northern Slovakia from the period when forest bee-keeping was still flourishing in the Northern Carpathians.

BIBLIOGRAPHY

AMBRÓZY, B. 1914. *A méh* (The Bee). Budapest, 1914.
ARBMRUSTER, L. 1931. *Über Slaven mit und ohne Waldbienenzucht.* — Archiv für Bienenkunde, Vol. XII. Neumünster in Holstein, 1931.
BALASSA, I. 1957. *A vadméh befogása Abaújban* (Capturing of the Wild Bee in Abaúj). — Néprajzi Közlemények, Vol. II, Nos 1—2. Budapest, 1957. p. 148.
BĂNĂŢEANU, T. 1959. La chasse aux abeilles en Roumanie. — Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Vol. 55. Basel, 1959. pp. 279—282.
BÁTKY, Zs. 1929. *Kalauz a Magyar Nemzeti Múzeum néprajzi gyűjteményében* (Guide to the Ethnographical Collection of the Hungarian National Museum). Budapest, 1929.
BEALS, R. L. 1946. *Cherán: a Sierra Tarascan Village,* — Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication No. 2. Washington, D. C., 1946.
BEDNÁRIK, R. 1943. *L'udové pol'ovníctvo na Slovensku.* Turč. Sv. Martin, 1943.
BEDNÁRIK, R, 1957. *Slovenské úle,* Bratislava, 1957

[168] BEDNÁRIK, 1943, pp. 66—67.
[169] LAGERCRANTZ, 1932, pp. B 274—281; LINNUS, 1939, pp. 316—319; HÄMÄLÄINEN, 1935, b. pp. 131—140.
[170] BERG, 1966, pp. 41—54.
[171] LAGERCRANTZ, 1932, p. B 275.

BELÉNYESY, M. 1957. *Beregi falutörvények a XVIII. század fordulójáról* (Village Laws of County Bereg from the Turn of the 18th Century). — Néprajzi Közlemények, Vol. II. Budapest, 1957. pp. 264—281.

BERG, G. 1966. *Björnklubban.* — In: Kulturspeglingar. Studier tillägnade Sam Owen Jansson, 19 mars 1966. Stockholm, 1966. pp. 41—54.

BLOCH, O.—WARTBURG, v. W. 1960. *Dictionnaire étymologique de la langue française.* Paris, 1960.

BÖDEI, J 1943. *Adatok Zalabaksa gyűjtögető gazdálkodásához* (Contributions to the Gathering Husbandry of Zalabaksa). — Néprajzi Múzeum Értesítője, Vol. XXXV. Budapest 1943. pp. 69—96.

BOROSS, M. 1963. *Méhlakások a Néprajzi Múzeum gyűjteményében* (Bee hives in the Collection of the Ethnographical Museum). Néprajzi Értesítő, Vol. XLV. Budapest, 1963. pp. 35—79.

BRINKMANN, W. 1938. *Bienenstock und Bienenstand in den romanischen Ländern.* Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen, Bd. 30. Hamburg, 1938.

CLARK, J. G. D . 1952. *Prehistoric Europe. The Economic Basis.* London, 1952.

COLLINDER, B. 1955. *Fenno-Ugric Vocabulary.* Stockholm, 1955.

CVAR, N. 1942. *Narodno pčelarenje u selima oko Siska.* Ethnografska istraživanja i građa, IV. Zagreb, 1942. pp. 15—52.

DEFFONTAINES, P. 1933. *L'homme et la forêt.* Paris, 1933.

DUNĂRE, N. 1963. *Arta populară din Valea Jiului.* Bucureşti, 1963.

FALK, H. S.—TORP, A. 1960. *Norwegisch—Dänisches Etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg, 1960.[2]

FÉL, E. 1941. *Kocs 1936-ban. Néprajzi monográfia* (Kocs in 1936. An Ethnographical Monograph). Budapest, 1941.

FÉNYES, D. 1934. *Méhekereső* (Bee-Searcher). — Néprajzi Múzeum Értesítője, Vol. XXVI, Budapest, 1934. pp. 104—105.

FÉNYES, K. 1878. *Méhészeti mozaik* (Apicultural Mosaic). Arad, 1878.

FRASER, H. M. 1931. *Beekeeping in Antiquity.* London, 1931.

FREEDMANN, H. 1954. *Honey-Guide: the Bird that Eats Wax.* — National Geographic Magazin, Vol. 105, No. 4. Washington, D. C., 1954. pp. 551—560.

FREEDMANN, H. 1955. *The Honey Guides.* United States National Museum, Bulletin 208. Smithsonian Institution, Washington, D. C., 1955.

GAMILLSCHEG, E. 1928. *Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache.* Heidelberg, 1928.

GAŠPERÍK, J. 1927—1947. *Pamätnosti včelárstva slovenského.* Vols I—II. Bratislava, 1927, Prievidza, 1947.

GEDDE, J. 1759. *Ángliai méhes kert, mely a' Méhekkel való bánásnak mesterségét és titkait szemünk elejébe terjeszti* (The English Apiary . . .). Eger, 1759.

GIUGLEA, G. 1943. *Coïncidences et concordances entre le roumain et les autres langues romanes.* — Langue et Littérature, Vol. II. Bucureşti, 1943. pp. 20—66.

GÖNYEY, S. 1935. *Ősfoglalkozások a Börzsöny-hegységben* (Primitive Occupations in the Börzsöny Mountains). — Néprajzi Múzeum Értesítője, Vol. XXVII. Budapest, 1935. pp. 97—99.

GUNDA, B. 1948. *A magyar gyűjtögető és zsákmányoló gazdálkodás kutatása* (Investigation of Hungarian Gathering and Preying Economy). Budapest, 1948.

GUNDA, B. 1956. *Néprajzi gyűjtőúton* (On Ethnographical Field-work). Debrecen, 1956.

GUNDA, B. 1966. *Ethnographica Carpathica.* Budapest, 1966.

GYÖRFFY, I. 1935. *Vadméh keresés Biharban* (Searching for Wild Bee in Bihar). — Népünk és Nyelvünk, Vol. VII. Szeged, 1935. pp. 126—128.

HAJDU, P. 1953. *A magyarság kialakulásának előzményei* (Antecedents of the Evolution of the Hungarian People). Budapest, 1953.

HANDERLA, GY. 1918. *Uj Méhész, vagy is a' méheknek magyar hazánkhoz alkalmaztatott gondviselése* (The New Bee-keeper . . .). 5th ed. Posony, 1819.

HATT, G. 1919. *Notes on Reindeer Nomadism.* Memoires of the American Anthropological Association. Vol. VI, No. 2. Lancaster, Pa., 1919.

HÄMÄLÄINEN, A. 1935. a. *Beiträge zur Geschichte der primitiven Bienenzucht bei den finnisch-ugrischen Völkern.* Journal de la Société Finno-Ougrienne, Vol. XLVII. Helsinki, 1935. pp. 3—40.

HÄMÄLÄINEN, A. 1935. b. *Björnklubban i den primitiva biskötselns tjänst.* — Fataburen, Nordiska Museets och Skansens årsbok (Stockholm), 1935. pp. 131—140.

HENSEL, W. 1965. *Die Slawen im frühen Mittelalter.* Berlin, 1965.

HERNÁNDEZ-PACHECO, E. 1924. *Las pinturas prehistoricas de las cuevas de la Araña (Valencia).* Madrid, 1924.

IMPLOM, J. 1935. *Vadméhkeresés* (Searching for Wild Bees). — Népünk és Nyelvünk, Vol. VII. Szeged, 1935. p. 241.
IRVINE, F. R. 1957. *Indigenous African Methods of Beekeeping.* — Bee World 38 (5), 1957. pp. 113—128.
JÓZSEF, D 1943. *A Nyikó-menti gyermek magakészítette játékszerei* (Self-made Toys of Children along the river Nyikó). — A Székely Nemzeti Múzeum Kiadványai, No. 4., Kolozsvár, 1943.
KARDOS, L. 1943. Az *Őrség népi táplálkozása* (Folk Nutrition in the Őrség Region). Budapest, 1943.
KIS, J. 1865. *Népszerű méhész-könyv* (A Popular Apicultural Book). Brassó, 1865.
KISS, G. 1937. *Ormánság.* Budapest, 1937.
KISS, L. 1961. *Régi Rétköz* (The Rétköz of Yore). Budapest, 1961.
KLUGE, FR. 1934. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* Berlin—Leipzig, 1934.
KŐSZEGHY, S. 1895. *Régi méhészeti tanácsadó* (An Old Apicultural Guide) .— Magyar Gazdaságtörténeti Szemle, Vol. II. Budapest, 1895. pp. 57—60.
KREUZBERG, C. 1965. *Die Rettung des Honigsuchers durch den Bären.* — Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. XI. Berlin, 1965. pp. 92—107.
LAGERCRANTZ, S. 1932. *Die Bärenkeule.* — Lud Słowiański, Vol. III. Kraków, 1932. pp. B 274—281.
LEVIN, M. G. and POTAPOV, L. P. 1964. *The Peoples of Siberia.* Chicago, 1964.
LIGERS, Z. 1954. *Ethnographie Lettone.* Vol. I. Bâle, 1954.
LINNUS, F. 1938. *Meejaht ja selle mälestusi Eestis.* — Litterarum Societas Esthonica 1838—1938. Liber Saecularis, I. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetused, XXX. Tartu, 1938. pp. 384—392.
LINNUS, F. 1939. *Eesti vanem mesindus, I. Metsamesindus.* — Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat, Vols XII—XIII. 1936—1937. Tartu, 1939.
MAETERLINCK, M. 1923. *A méhek élete* (The Life of Bees). Budapest, 1923.
MEYER-LÜBKE, W. 1935. *Romanisches Etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg, 1935.[3]
MJARTAN, J. 1960. *Príspevok k vyskumu l'udového včelárstva na Hornej Nitre (Slovensko, ČSRS).* Hl'adanie horských včel. — Etnografia Polska, III. Wrocław, 1960. pp. 294—308.
MOLNÁR, B. 1965. *Bee-seeking and Honey-gathering in Domaháza.* — Acta Ethnographica, Tom. XIV. Budapest, 1965. pp. 375—383.
MONTANDON, G. 1934. *L'ologénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique.* Paris, 1934.
MOSZYŃSKY, K. 1929. *Kultura ludowa Słowian,* Vol. I. Kraków, 1929.
NIEDERLE, L. 1921. *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní.* Život starých slovanů. Díl III, Svazek 1. Praha, 1921.
NIEDERLE, L. 1953. *Rukověť slovanských starožitnosti.* Praha, 1953.
NORDENSKIÖLD, E. 1929. *L'apiculture Indienne.* — Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S. Tome XXI, Fasc. I. Paris, 1929. pp. 169—182.
NORDENSKIÖLD, E. 1930. *Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans.* Comparative Ethnographical Studies, 8. Göteborg, 1930.
ONIȘOR, T. 1945. *Vănătoarea de albina sau 'bărcuitul' in Regiunea Năsăudului.* — Carpații, Vol. XIII, Cluj, 1945. pp. 98—102.
PÁLFI, L. 1767. Erdélyi méhecske (Transylvanian Bee). Kolozsvár, 1767.
PAULER, GY. and SZILÁGYI, S. 1900. *A magyar honfoglalás kútfői* (Original Sources of the Magyar Conquest of Hungary). Budapest, 1900.
PETHE, F. 1815. *Természet história és mesterségtudomány* (Natural History and Professional Knowledge). Vol. I. Bécs (Vienna), 1815.
POKORNY, J. 1951—1959. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch.* Bern, 1951—1959.
RODICZKY, J. 1876. *Elméleti és gyakorlati méhészet* (Apiculture in Theory and Practice). Vol. I.
— — *A méhről való ismereteink s a méhészeti elmélet* (Our Knowledge about the Bee and the Apicultural Theory). Bécs (Vienna), 1876.
ROOT, A. I. and ROOT, E. R. 1903. *The ABC of Bee Culture: A Cyclopaedia of Every Thing Pertaining to the Care of the Honey-Bee . . .* Medina, Ohio, 1903.
RUDENKO, SZ. I. 1955. *Baškiri. Istoriko-etnografičeskie očerki.* Moskva—Leningrad, 1955.
SANDKLEF, A. 1937. Äldre biskötsel i Sverige och Danmark. Göteborg, 1937.
SANDKLEF, A. 1946. *Svensk biskötsel före 1850.* Stockholm, 1946.
SCHIER, BR. 1939. *Der Bienenstand in Mitteleuropa.* Volkstumsgeographische Forschungen, Bd. 2. Leipzig, 1939.
SCHIER, BR. 1958. *Die historische Bienenkunde im Dienste der Volksforschung.* — Zeitschrift für Volkskunde, Vol. 54. Stuttgart, 1958. pp. 131—139.
SCHRADER, O. 1901. *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde.* Strassburg, 1901.

SCHRAM, F. 1961. *Méhészeti kéziratok a XVIII. századból* (Apicultural Manuscripts from the 18th Century). — Agrártörténeti Szemle, Vol. III. 1961. pp. 514—521.
SEBESTYÉN, I. N. 1951. *Az uráli népek régi lakóhelyeinek kérdéséhez* (To the Question of the Ancient Habitat of the Uralian Peoples). — Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei, Vol. I. Budapest, 1951, pp. 351—406.
SEYFFERT, C. 1930. *Biene und Honig im Volksleben der Afrikaner.* Leipzig, 1930.
SŐREGI, J. 1935. *Vadméz szedés tilosban* (Gathering of Wild Honey in Prohibited Areas). — A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1934. Debrecen, 1935. pp. 101—102.
SULZER, F. J. 1781. *Geschichte des transalpinischen Daciens.* Vol. I. Wien, 1781.
SZ. A. 1864. *Képek a Székelyföldről* (Pictures from Székelyland). — Vasárnapi Újság, Vol. XI, No. 28. Budapest, 1864. p. 279.
SZABADFALVI, J. 1956. *Méhészkedés a szatmári Erdőháton* (Bee-keeping in the Erdőhát Region of Szatmár). Ethnographia, Vol. LXVII. Budapest, 1956. pp. 451—482.
SZABADFALVI, J. 1967. *Népi méhészkedés a Zempléni hegyek középső részén* (Bee-keeping in the Middle Region of Zemplén Mountains). — Ethnographia, Vol. LXXVIII. Budapest, 1967. pp. 41—64.
SZIGETI, GY. J. 1763. *Méhész-könyv . . .* (Apicultural Book . . .) Nagy-Enyed, 1763.
SZÜCS, S. 1942. *A régi Sárrét világa* (Life in the Sárrét of Yore). Budapest, 1942.
SZUHÁNYI, J. 1795. *Szorgalmatos méhész* (The Diligent Bee-keeper). Pest, 1795.
TAGÁN, G. 1941. *Erdei méhkeresés Székelyvarságon* (Forest Bee-searching in Székelyvarság). — Néprajzi Múzeum Értesítője, Vol. XXXIII. Budapest, 1941. pp. 331—337.
TAGÁNYI, K. 1896. *Magyar erdészeti oklevéltár* (Hungarian Forestry Archives). Vols I—III. Budapest, 1896.
TAKÁTS, S. 1917. *Rajzok a török világból* (Sketches of the Turkish World). Vols I—III. Budapest, 1917.
TUNSOIU, V. V. 1937—1938. *Culegerea hranei direct din natură pe Valea Sincii.* — Anuarul Societatii studenților in geografie 'Soveja', Vols X—XI. București, 1937—1938. pp. 136—145.
UJVÁRY, Z. 1959. *Niektoré údaje k etnografickému štúdiu juhozemplinskej slovenskej obce Háromhuta (Mad'arsko).* — Slovenský Národopis, Vol. VII. Bratislava, 1959. pp. 241—276.
VAJKAI, A. 1938. *Adatok a Bakony gyűjtögető és vadfogó életmódjához* (Contributions to the Gathering and Trapping Way of Life in the Bakony Mountains). — Vasi Szemle, Vol. V, Szombathely, 1938. pp. 152—163.
VAJKAI, A. 1945. *Adatok Szentgál gyűjtögető életmódjához* (Contributions to the Gathering Way of Life in Szentgál). — Ethnographia, Vol. LVI. Budapest, 1945. pp. 37—40.
VAJKAI, A. 1959. *Szentgál. Egy bakonyi falu néprajza* (Szentgál. Ethnography of a Bakony Village). Budapest, 1959.
VÁNYALÓS, M. 1912. *Erdély méhészetének története* (The History of Transylvanian Apiculture). Kolozsvár, 1912.
VASMER, M. 1953—1958. *Russisches Etymologisches Wörterbuch.* Bd. I—III. Heidelberg, 1953—1958.
VESZELSZKI, A. 1795. *A' magyar országi méh-tartás' rövid tudománya* (Brief Instructions on Bee-keeping in Hungary). Vátz, 1795.
VUORELA, T. 1964. *The Finno-Ugric Peoples.* Bloomington—The Hague, 1964.
WEST, R. C. 1948. *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area.* — Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication No. 7. Washington, D. C., 1948.
ZELENIN, D. 1927. *Russische (Ostslavische) Volkskunde.* Berlin—Leipzig, 1927.
ZOLTÁNFI, K. 1944. *Méhvadászat* (Bee-hunting). — Méhészeti Közlöny, Vol. 59. Kolozsvár, 1944. No. 3. pp. 33—35.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp. 63—119 (1968)

ANTHROPOMORPHE MYTHISCHE WESEN IN DER AGRARISCHEN VOLKSÜBERLIEFERUNG UNGARNS UND EUROPAS

von

ZOLTÁN UJVÁRY

ETHNOLOGISCHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT DEBRECEN

Seitdem W. MANNHARDT aufgrund der berühmten Animismus-Theorie E. B. TYLORS die Geister der Vegetation entdeckt hat,[1] (einige meinen, er habe sie nur erträumt) befaßte sich eine Reihe von Forschern mit diesbezüglichen Fragen, teils die Idee vorbehaltlos akzeptierend, teils diese Theorie heftig abweisend. Die Gegner bezweifelten das Sein von Vegetationsgeistern und griffen die großartig aufgebaute Theorie in ihren Grundlagen an. Die Gegner der *Mannhardtschen* Theorie vernichteten meistens nur und bauten nicht auf. Entweder hatten sie keine oder nur oberflächliche Erklärungen für die Phänomene in Zusammenhang mit W. MANNHARDTS Vegetationskult, den Vegetationsgeistern. Besonders heftig griff C. W. SYDOW die Theorie W. MANNHARDTS an und erklärte, sie könne die Probe der modernen Forschung nicht bestehen.[2] Diese Gegentheorie wirkte sich auch auf seine Schüler aus, so auch auf A. ESKERÖD, und sie untersuchten im Sinn seiner Auffassung Brauchtum und Aberglauben der Ernte.[3] Auch in den Werken anderer Forscher, die sich mit Agrarriten befassen, ergeben sich gewisse kritische Bemerkungen. So auch in dem 1916 erschienenen Buch des Polen J. S. BYSTROŃ[4] und einer darauf aufbauenden Studie des Tschechen D. STRÁNSKÁ.[5] Die deutschen Forscher übernahmen die Überlegungen W. MANNHARDTS und boten in großen zusammenfassenden Werken[6] und ethnographischen Landkarten[7] ausgezeichnete Systematiken und Überblicke des Brauchtums und Aberglaubens über die Dämonen der Vegetation. Es ergaben sich aber auch widersprechende Meinungen von deutschen Forschern der Folklore, die mitunter zu noch extremeren Gegentheorien führten, als die von SYDOW.[8] Mit der Frage der Vegeta-

[1] MANNHARDT, 1868; MANNHARDT, 1884; MANNHARDT, 1904—1905.
[2] VON SYDOW, 1948, S. 89—105.
[3] ESKERÖD, 1947.
[4] BYSTROŃ, 1916.
[5] STRÁNSKÁ, 1932—1933.
[6] Wie z. B. *Handwörterbuch*, V. 1932—1933. S. 250—314.
[7] HARMJANZ—RÖHR, 1939.
[8] So z. B. MACKENSEN, 1933, S. 109—121. Wir müssen bemerken, daß MACKENSEN erklärte: »Prinzipiell leugne ich das Dasein von Flurgeistern und Getreidedämonen keineswegs.« Ebd. S. 120.

tionsdämonen befaßten sich nicht nur die Ethnographen, sondern auch die Religionsforscher, die das einschlägige Material im Zusammenhang mit den Fragen der „sterbenden" und „auferstehenden Götter" untersuchen.[9] Bedeutende Ergebnisse erzielten Forscher, die sich mit Vegetationskulten von außereuropäischen Völkern befaßten.[10] Die mit der Vegetation in Zusammenhang stehenden Kulte und Riten der Naturvölker bilden großartige Beispiele zur Konzeption W. MANNHARDTS. Ich will diesmal keine Übersicht der Literatur geben, die über Agrarriten und Dämonen der Vegetation handelt. Mit dieser Frage befasse ich mich in einer separaten Studie. Hier untersuche ich die Angaben der anthropomorphen mythischen Wesen im Zusammenhang mit den Erntetraditionen. In einer früheren Studie befaßte ich mich bereits mit den Dämonen der theriomorphen Vegetation.[11]

Mein grundlegendes Ziel ist, den funktionellen Sinn von Glaubensvorstellungen und Erscheinungen in Verbindung mit dem Getreidebau, und so insbesondere mit der Ernte, darzustellen. Den Ausgangspunkt meiner Untersuchung bilden zwei Fragenkomplexe. Beide haben denselben problematischen Hintergrund: die Frage des untersuchten Phänomens im Zusammenhang mit den Getreidedämonen.

In der ersten Gruppe untersuche ich die Glaubensvorstellungen über verschiedene Geister und mystische Gestalten, die zur Zeit der Ernte im reifenden Getreide in der Flur erscheinen. An die Vorstellungen dieser Gruppe schließen die im Brauchtum der Ernte üblichen Sprüche, Ausdrücke und Begriffe an. In der ungarischen Tradition bilden die Vorstellungen bezüglich der *délibaba* (Mittagspuppe) ihre Basis.

In der zweiten Gruppe biete ich Übersicht über das Brauchtum der Ernte, über die an mehreren Orten bis in die jüngstvergangenen Jahre übliche Anfertigung von anthropomorphen Puppen, die im Erntebrauchtum vorkamen und eine Rolle spielten. Ich untersuche weiters die damit verbundenen funktionellen Fragen im Zusammenhang mit der ersten Gruppe, aus der ich, wesentlich der plastischen Darstellung zuliebe, die anthropomorphe Figur separierte, welche die Glaubensvorstellungen der ersten Gruppe eigentlich verkörpert.

Beim Demonstrieren des Materials trachte ich die wichtigsten Beispiele darzustellen, die für die Gruppen charakteristisch sind. Ich will mit den Parallelen aus Traditionen verschiedener Völker keine Gebiete miteinander verbinden und habe nicht die Absicht zu beweisen, ob und welche Verbindungen bei der Übergabe und Übernahme von Traditionen eines Volkes oder einer Völkergruppe bestehen, sondern die Beispiele sollen der Funktionsuntersuchung dienen. Im Brennpunkt der Frage stehen einerseits die Beweise vom Sein der mythischen Wesen im Zusammenhang mit dem Getreide in der Vegetation,

[9] Z. B. CLEMEN, 1922, S. 120—134. Neuerdings BRELICH, 1961, S. 233—248.
[10] So z. B. HATT, 1951, S. 853—914; STRAUBE, 1960, S. 41—51; MEYER, 1937.
[11] UJVÁRY, 1964, S. 129—150.

anderseits die Rolle, die diese mythischen Gestalten und Vorstellungen als tatsächliche Bedeutung in der Tradition, im Brauchtum und Aberglauben spielen.

Meine Untersuchungen bestimmt grundsätzlich das Forschungsprinzip, die Phänomene, einzelne Elemente und Formen des landwirtschaftlichen Brauchtums als Zusammenfassung des gesamten Brauchtums zu stellen, ja bei der funktionellen Deutung werden alle Punkte der Tradition beachtet. Solche Untersuchung eines Komplexes, — auf die Prinzipien wies ich schon früher hin —[12] führen zu außerordentlichen Ergebnissen. So befolgte auch V. J. Propp bei seinen Erörterungen über die russischen Agrarriten das Prinzip der Einordnung der funktionellen Traditionen und des Brauchtums. Er weist darauf hin, daß oft einige Unterschiede durch die Differenz des Gegenstandes, des Brauchtums und des »Zubehörs« der Riten erklärbar sind. So entsprechen die Bräuche und Riten des Herbstes wesentlich den Riten des Frühjahrs und in diesen ist das gleiche Ziel klar erkennbar. Dies tritt zum Beispiel bei Einbringung von Pflanzen, die mit verschiedenen Kräften ausgestattet sind, in Erscheinung. Zeitig im Frühjahr tragen sie Palmkätzchen, zu Pfingsten Weidenruten und bei Einbringung der Ernte die erste oder letzte Garbe ins Haus.[13] Alle diese Funktionen erklärt der Autor mit ähnlichen Riten, die an verschiedenen Punkten der Traditionen vorkommen. Die Anwendung dieser Methode ist unumgänglich notwendig und zweckentsprechend, da sich die heutige Bedeutung und der Sinn des immermehr in Vergessenheit geratenden Brauchtums und Volksglaubens auch bei Personen und Gemeinschaften, die das Brauchtum noch praktisieren und die Glaubensvorstellungen noch bewahren, vom ursprünglichen Grundgedanken und Hintergrund selbstverständlich weit entfernten, umwerteten, veränderten. Die funktionelle Untersuchung einzelner Phänomene wäre daher gerade darum schwierig, wenn wir die näheren und weiteren Parallelen nicht in Betracht zögen. Die ungarische *délibáb* (Luftspiegelung, Fata morgana) wurde innerhalb eines Jahrhunderts in ihrer Bedeutung vollkommen umgewertet, und es wäre unmöglich, ohne europäische Parallelen über agrarische Glaubensvorstellungen und mythische Wesen beruhigende Untersuchungen vorzunehmen. Doch bieten ähnliche Glaubensvorstellungen in Europa vorzügliche Beispiele zur Erklärung seiner damaligen Rolle. Weiters ist es nötig, entferntere Parallelen mit ähnlichen Bräuchen, die sich an verschiedenen Stellen auf dem Gebiet der Tradition finden, zusammenzufassen, um die anthropomorphen Puppen im Erntebrauchtum zu untersuchen. Das heute nur mehr vereinzelt und verstreut vorkommende Brauchtum erhält seinen Sinn nur als Spiegelbild der Volkstradition als Ganzes, seine Beziehungen und seine Zusammenhänge mit ähnlichen Volksüberlieferungen von Glaubensvorstellungen und Brauchtum kommen so zum Vorschein.

[12] Ujváry, 1961, S. 5—85; Ujváry, 1963, S. 145—153.
[13] Propp, 1963, S. 67.

Das im Getreide verborgene mythische Wesen und die Spruchformeln bei Beendigung der Ernte

Einige der Forscher des ungarischen Volksglaubens erwähnen eine wenig bekannte mythische Gestalt des Volksglaubens, die *délibáb* (Fata morgana), beziehungsweise *délibaba* (Mittagspuppe, Kornfrau). Die Vorstellungen über dieses mythische Wesen erscheinen in der ungarischen Volkstradition heute nur mehr sporadisch. Der entscheidende Grund dafür besteht hauptsächlich darin, daß seit Beginn des vorigen Jahrhunderts der Begriff *délibaba* in Literatur und Gemeinsprache in veränderter Bedeutung benützt wurde.

Das erläuternde Wörterbuch der ungarischen Sprache faßt die Bedeutung des Wortes *délibáb* folgenderweise zusammen: »Refraktionserscheinung, die auf Ebenen oder größeren Wasserflächen an sehr warmen windstillen Sommertagen sichtbar wird und das Bild größerer entfernter Gegenstände des Geländes in der Luft schwebend (verkehrt) zeigt.«[14]

Die ursprüngliche Bedeutung und Gestalt des Wortes *délibáb* entspricht nicht dem heutigen Sinn und Wortlaut. Der Sinn des Wortes hat sich sehr stark verändert. Die bis in letzte Zeit überlieferten Angaben der Volkssprache und der Volksüberlieferung beweisen, daß die *délibáb* zu den mit dämonischen Kräften ausgestatteten Geistern der Glaubenswelt des Volkes gehört, und in die Reihe der mythischen Gestalten der ungarischen Volkstradition, in die schon fast ganz zerfallene Gruppe der Vegetationsgeister einzureihen ist.

Die auf sie bezügliche Glaubensvorstellung verknüpft *délibáb* mit den Traditionen des Ackerbaus und rückt in diesem Zusammenhang bei der Erforschung der Agrartraditionen besonders in den Vordergrund. Vor allem wollen wir die Angaben untersuchen, die sich in der Volkssprache und Volksüberlieferung auf *délibáb*, bzw. auf *délibaba* beziehen.

Ausführliche Beschreibung von *délibaba* erhalten wir nicht aus den Gebieten der Tiefebene — wie das zu erwarten wäre —, sondern aus dem Landstrich Göcsej in Transdanubien.

Nach der Volksüberlieferung in Göcsej war *délibaba* eine Frauen- oder Mädchengestalt. Sie trug ein weißes oder schwarzes Kleid und hielt sich in Weizen-, Roggen- oder Maisfeldern auf. Sie zeigte sich selten, meldete sich selten, meldete sich allgemein nur, wenn das Getreide verblüht war, und da konnte sie auch eher gesehen werden. Wenn das Getreide wogte, so hieß es: »*Nini! Gyün a délibaba!*« (»Schau! Die délibaba kommt!«). Die délibaba, sobald sie bemerkt wurde, stand still, rührte sich nicht und sprach nichts. Die Menschen fürchteten sie. Die Kinder hütete man vor ihr, sie sollten sich ihr nicht nähern, da die *délibaba* die Kinder mit einem Eisenreifen abhetzt.[15]

[14] *A magyar nyelv értelmező szótára* (Erläuterndes Wörterbuch der ungarischen Sprache, I, Budapest, 1959, S. 984.

[15] Gönczi, 1914, S. 179—180.

Nach einer Mitteilung aus dem vergangenen Jahrhundert scheint es, als wäre die sich in Weizenfeldern aufenthaltende *déli-* oder *delibaba* ein allgemein bekannter Geist gewesen. Besonders die Kinder fürchteten sie. Wenn sie über die Felder gingen und ihr Weg an Weizenfeldern vorbeiführte, hatten sie Angst und befürchteten, sie komme aus dem Weizenfeld und werde mit dem großen Eisenreifen ihre Füße wegrollen.[16]

Auf die anthropomorphen Eigenschaften der *délibáb* (Fata morgana) und auf den Zusammenhang mit Ernte und Getreide, weist eine Angabe aus dem südlichen Alföld (Süden des großen Tieflandes) hin: die bei der Erntearbeit säumige Jugend suchte man mit dem Spruch anzueifern: »*Gyün a délibáb hozi az ebédöt*«: »Die Fata morgana kommt, sie bringt das Mittagessen«).[17]

Das Wogen des Getreides wird der Bewegung der *délibaba* zugeschrieben, die auf dem Feld herumläuft. Diesbezüglich erschienen auch neuere Angaben, so aus dem Csallóköz (Große Schütt, Slowakei) und aus dem Komitat Bereg.[18] Zur Erklärung der ursprünglichen Bedeutung von *délibáb* dient eine Angabe aus Nádudvar (Komitat Hajdú-Bihar), aufgrund deren wir diese Bedeutung dieses Wortes auf dem Alföld als allgemein voraussetzen dürfen. Zur Zeit der Ernte, wenn die Sonne schon warm scheint und eine schwache Brise geht, wogt auch das Weizenfeld schön, auch die *délibáb* beginnt zu spielen, besonders auf größeren Weizenfeldern. Es war ein schöner Anblick, als würden die Wogen des Meeres nach rechts und links, vor und zurück fluten; da blieben die Schnitter etwas stehen und sprachen zueinander: »Schau wie schön die *délibáb* spielt, sie läuft, und rennt bald dahin, bald dorthin«.[19]

An den meisten Orten ist die *délibaba* bereits in Vergessenheit geraten, doch ist es weit verbreitet, das Wogen des Getreides mit Lebewesen in Verbindung zu bringen bzw. das Getreide zu personifizieren und mit Eigenschaften menschlicher Wesen auszustatten.

Nach dem Aberglauben der Palozen läuft das wogende Getreide von der Flur davon. Das mit biologischen Eigenschaften von Menschen oder Tieren versehene Getreide kann man in seinem »Lauf« mit Leintüchern und Leitern behindern, mit denen man sich vor den Getreideacker stellt.[20] Im Komitat Békés sagen die Menschen angesichts des wogenden Getreidefeldes: »Stellen wir uns davor, sonst läuft es davon«.[21] Diesen Spruch und diesen Aberglauben kennt man in den Dörfern des Csallóköz, ebenso wie in der Gegend von Nyitra, in den Komitaten Gömör und Borsod.[22] In der Ortschaft Gimes (Komitat

[16] THURY, 1885, S. 190.
[17] BÁLINT, 1957, S. 276.
[18] Eigene Sammlung, 1964, 1965.
[19] BALÁZS, 1965, S. 26.
[20] DORTSÁK, 1885, Nr. 80; Eigene Sammlung, 1963.
[21] Sammlung von *B. Gunda*.
[22] Meine Sammlung aus Csákány, Csallóköz-Eperjes, Nagycétény, Gimes, Kolon, Sajónémeti, Sajórecske, 1963, 1964; Sammlung von *Zs. Szabó* aus Égerszög, Kánó, 1964; Aufzeichnungen von *J. Zsoldos* aus Makkoshotyka, 1965.

Nyitra) erzählt man eine Geschichte über die Alten aus der Vergangenheit, die erschraken als sie das wogende Getreide sahen, weil sie meinten, der Weizen sei böse geworden und wolle die Felder von Gimes verlassen. Sie riefen: »Rasch auf die Felder, der Weizen will davon!« Bis auf eine alte Frau schnitten alle ihren Weizen. Diese umsäumte, da sie keine Hilfe zum Schnitt bekam, ihr Weizenfeld mit Zwirn und hinderte damit den Weizen, vom Feld fortzulaufen.[23] Ähnliche Geschichten kennt man in weiten Kreisen des ungarischen Sprachgebiets. Oft schneiden Zigeuner das wogende Getreide ab.[24]

Vermutlich haben sich in diesen Sprüchen und Glaubensvorstellungen die Erinnerungen an die ehemaligen Geister des Getreides bewahrt. Daraus können wir aus den Angaben über den Volksglauben schließen, das Wogen des Getreides werde durch die *délibaba* verursacht. Und auch dort, wo die Vorstellung der *délibaba* oder eines anderen Geistes nicht mehr besteht, wurde das Wogen des Getreides ebenso als anthropo- oder zoomorphe Bewegung aufgefaßt. Diesen Zusammenhang bestätigt auch die Angabe, der zufolge das Erscheinen der *délibáb* eine reiche Ernte, ein gutes Jahr bedeutet[25] bzw. daß wenn das Getreide wogt, ein guter Ertrag sein werde.[26]

Die Identifizierung der *délibaba* mit einer lebenden Persönlichkeit können wir auch in der Volksüberlieferung aus der Gegend der Temes sehen. In einem Lied, das sich an Kinderspiele knüpft, wird die *bába* besungen. Dieses wird dann gespielt, wenn die Kinder die *délibaba* sehen. *Délibaba* oder auch *délibátor* bedeutet Zigeuner.[27] Die Wandlung des Begriffes *délibaba* ist offensichtlich das Ergebnis einer neueren Entwicklung. Bemerkenswert ist, daß auch nach Verblassen des ursprünglichen Sinnes, die veränderte Bedeutung des Wortes sich ebenfalls auf eine lebende Person bezieht.

Die Identität der *baba* mit einem anthropomorphen Wesen wird vorzüglich durch die ungarischen Schnitterbräuche bewiesen. An manchen Orten verfertigen die Schnitter nach Beenden der Ernte eine Puppe aus Stroh. Wir beschreiben sie später. Jetzt ist uns der Zusammenhang ihrer Benennung wichtig. In Dévaványa (Komitat Békés) wird die Strohpuppe als Frau gekleidet *buzababa* (Weizenpuppe) oder Csutak Örzse (Stoppel-Liese) genannt.[28] Möglicherweise bezieht sich der Name *baba* nur auf die Form der Strohpuppe. Dagegen besteht kein Zweifel über den femininen Charakter der menschlich geformten Weizengarbe, über ihre Identifizierung mit einer Frau. So scheint es auch nicht unwahrscheinlich, daß sich hinter der Benennung *baba* das Phänomen verbirgt, welches wir als *délibaba* kennenlernten, oder aber daß gerade die aus

[23] Eigene Sammlung, 1963.
[24] Z. B. Dévaványa. Eigene Sammlung, 1965.
[25] Ipolyi, 1929, I. S. 163.
[26] Eigene Sammlung aus Csákány (Csallóköz), 1963.
[27] Kálmány, 1882, S. 206.
[28] Mitteilung von *E. Schwalm* und eigene Beobachtung.

einer Weizengarbe gefertigte Weizenpuppe nichts anderes sei als die Darstellung der *deli baba*.

Weiterhin setzen wir unsere Untersuchungen über die *baba* bzw. *délibaba* in zwei Richtungen fort. Vor allem müssen wir eine beruhigende Antwort auf die Frage finden, ob die *baba* bzw. die *délibaba* tatsächlich zu den Geistern der Vegetation gehörte? Bei diesem Fragenkomplex untersuchen wir zuerst das Material, das mit der europäischen Volksüberlieferung übereinstimmt und dieser ähnlich ist. Nachher wollen wir versuchen die Fragen zu beantworten, wie alt in der ungarischen Tradition die Erinnerung des Phänomens ist, das sich hinter dem Begriff *délibaba* verbirgt, mit welchen Wirkungen und Richtungen wir bei der Übernahme zu rechnen haben?

In der ungarischen Fachliteratur befaßten sich zwei Forscher intensiver mit dem Problem der *délibaba*. Beide ordneten *délibaba* in die Gruppe der mythischen Wesen ein, doch gelang es ihnen nicht, ihre Rolle, ihre Funktion beruhigend zu lösen. Als erster befaßte sich A. Ipolyi mit der *délibaba* beziehungsweise mit der *délibáb*. Er stellt fest, daß *báb* oder *baba* zweifellos ein Spuk ist und zwar der Name einer Fee. Er kann sich aber nicht von dem in der Literatursprache bereits ziemlich verbreiteten Begriff befreien, *délibáb* sei ein Spuk, der auf den unfruchtbaren, sumpfigen Gebieten des Alföld erscheint. Gleichzeitig fühlt er aber richtig, daß hinter dem angewandten Namen dieses Phänomens — *délibáb* ~ *delibáb* — ursprünglich ein Geist, eine Fee steckte.[29] G. Róheim widmet bei der Untersuchung der mythischen Wesen der *délibáb* ein eigenes Kapitel. Obwohl dieses Kapitel kaum mehr als zwanzig Zeilen umfaßt, wollte der Autor offenbar durch diese Absetzung hervorheben, daß der *délibáb* trotz des wenigen Materials, das ihm zur Verfügung stand, unter den mythischen Dämonen des ungarischen Volksglaubens ein eigener Platz gebühre. A. Ipolyi sagt über den Ursprung, über die Übernahme des Begriffes mehr. Nach seiner Meinung gehört die *délibaba* zu den slawischen Mittagsfeen (daemon meridianus). Diese sind meist gewaltige, übermenschlich große Frauen, Genien der Roggenfelder und Unholde für jene, die auf den Fluren schlafen. Er hält es für wahrscheinlich, daß der mitteleuropäische Volksglauben in den Naturerscheinungen, die er mit der *délibáb* in Zusammenhang brachte, ursprünglich nicht die *délibáb* selbst, sondern ihr Werk erblickte, sowie er auch den Alpdruck beim Mittagsschlaf den Liebeleien mit der Fee *poludnice* usw. zuschreibt. Ipolyi folgert, daß die *délibaba* zum slawischen bzw. osteuropäischen Kulturkreis gehört.[30]

Auf die Frage der Übernahme und Zugehörigkeit werden wir später eingehen. Hier ist es für uns am wichtigsten festzustellen, ob die *délibaba*

[29] Ipolyi, 1929, I. S. 162—164.

[30] Róheim, 1925, S. 116—117, 335; Philologisch wurde die *délibáb*-Frage von mehreren berührt. So z. B. Szarvas, 1887, S. 160—170.; Császár, 1910, S. 224—225; Tolnai, 1910, S. 30—31; Gálos, 1910, S. 457. Worthinweise finden wir in den verschiedenen philologischen und literarischen Werken außerordentlich viele. Die ältesten Angaben beweisen gleicherweise, daß das Wort ursprünglich in der Form *déli bába* bzw. *deli baba* lebte. Bezüglich der Deutung der Fee: Juhász, 1930, S. 116—119; noch Varga, 1930, S. 202—203.

ursprünglich ein mythischer, anthropomorpher Geist war, oder eine Fee, wie sie A. Ipolyi und G. Róheim mit Vorliebe nennen. Die meisten Angaben weisen darauf hin, daß die *délibaba* in erster Linie mit dem Getreide und der Vegetation zusammenhing. Ihre Rolle und Funktion versuchen wir im Folgenden durch europäische Parallelen zu fixieren.

Bei der Sichtung des europäischen Materials müssen wir vor allem darauf hinweisen, daß der Begriff *baba* häufig mit den verschiedensten Erntebräuchen und Objekten in Verbindung steht. In diesen Fällen hat die *baba* bestimmte Erscheinungsformen (Strohpuppe, eine in Weizen gewickelte Person, auf dem Feld belassene Garbe). In der anderen Gruppe der Beispiele erscheint die *baba* als gewisses Geisterwesen bei der Ernte und im Aberglauben der Agrartradition.

P. Sochán erwähnt in seinem Werk über landwirtschaftliches Brauchtum in der Slowakei slowakische und tschechische Beispiele, die mit der *baba* in Verbindung stehen. *Baba* heißt die letzte Garbe, beziehungsweise die aus der letzten Garbe menschenähnlich geformte Puppe. Die letzte Garbe wurde verschiedentlich geschmückt. Im feierlichen Zug, mit Musik und Gesang wurde sie in das Haus des Gutsherrn gebracht und im Zimmer aufgestellt. Oft wurde diese Garbe in Frauen-, manchmal in Männerkleider vermummt und von der ältesten Frau unter den Erntearbeitern im Festzug getragen. In Böhmen und Mähren wird die Garbe nicht nur *baba* genannt, sondern auch *dedo*, Braut *(nevesta)*, Alter *(starý)* und Bettler *(žobrak)*. In Vlache Březí ließ man beim Einbringen des Getreides einige Garben auf der Flur. Diese zurückgebliebenen Garben wurden an einem bestimmten Tag, gewöhnlich an einem Sonntag, mit einem Ochsenwagen eingebracht. Der Wagen wurde von den Leuten begleitet, die an den Erntearbeiten teilgenommen hatten. Sowohl das Fuhrwerk als auch die Ochsen wurden mit Bändern geschmückt. Als sie das Feld erreichten, bildeten die Leute einen Kreis und in diesen verfertigten sie eine große Garbe aus dem dort verbliebenen Getreide. Diese Garbe bestand aus drei Teilen. Der untere Teil der Garbe war dick, der mittlere dünner und der oberste am dünnsten. Die Garbe wurde an drei Stellen mit Strohseilen zugeschnürt. Auf den mittleren Teil zogen die Frauen eine Jacke und stopften deren Ärmel aus. Durch die beiden Arme und durch die Jacke erhielt die Garbe eine menschenförmige Gestalt, und zwar sollte sie eine Frau darstellen, da auf den obersten Teil, also aufs Haupt, ein Kopftuch gebunden wurde. Auch die Benennungen der so ausgestatteten Garben weisen auf weibliche Wesen hin. *Baba*, *Barbara* oder *Braut* nannte man diese Garben, die unter feierlichem Zeremoniell angefertigt wurden.[31] An manchen Orten Böhmens sagte man zu der Frau, die die letzte Garbe band, sie sei die *baba*.[32]

[31] Sochán, 1930, S. 178—181.
[32] Frazer, 1951, I. S. 145.

In der polnischen Überlieferung ist die *baba* ähnlich gegenwärtig wie in der ungarischen und kommt im Volksglauben und mythischen Geschichten vor. Teils figuriert sie im Erntebrauchtum, teils als Spukgestalt der Vegetation. J. S. Bystroń weist in seinem Werk über das polnische Erntebrauchtum darauf hin, daß in der polnischen Überlieferung, neben den theriomorphen Wesen im Getreide am häufigsten ein *baba* genannter anthropomorpher Geist vorkommt. Der Name *baba* wird sehr oft in folgenden Varianten angewandt: *Baba-jędza, starababa, Hersz-baba, żytna-baba.* Ähnlich wie in der ungarischen Tradition hält sich auch die polnische *baba* in Getreidefeldern auf. Die Kinder warnt man vor ihr. In der Gegend von Lomzynsk vermutet man im wogenden Getreide die Anwesenheit der *Baba-Jędza*, genau so wie in der ungarischen Überlieferung die der *delibaba*. Vielfach werden die wirtschaftlichen Schäden den *baba*-Wesen zugeschrieben. Wenn das Getreide den Erwartungen nicht entsprach oder vom Hagelschlag vernichtet wurde, meinten sie, die *Baba-Jędza* sei dagewesen. Über die *żytna-baba* haben sie die Vorstellung, sie sitze in der Erbsenspreu (Gastycyn, Krag) oder im Getreide (Płochoczyn) und steche mit dem Messer an ihrem Stock die Augen der Kinder aus. Sie beschmiere die Kinder mit Pech (Ryczywoł) oder zerreiße sie mit ihren Krallen (Gegend von Racilov). Manchmal haben diese anthropomorphen Wesen einen Tierkopf am Körper, am Rumpf (z.B. in der Gegend von Krakau). Sehr oft ist die *baba* eine zweiköpfige Frauengestalt mit langen Eisenbrüsten und erscheint manchmal zu Pferde. Im Bezirk Tarnopol (Ukraine) sitzt die wilde schwarze *baba* nackt im Getreide. Ihre langen Brüste wirft sie über die Schulter und verschleppt die Kinder in ihre unterirdische Behausung.[33]

Der Begriff *baba* bezieht sich im polnischen Erntebrauchtum nicht nur auf den Spuk, auch die letzte Garbe wird so genannt, und oft nennt man *baba* die Person, welche die letzte Garbe bindet, beziehungsweise den Drusch beendet. In der Gegend von Krakau hieß es, wenn ein Mann die letzte Garbe band: »*Der Großpapa sitzt in der Garbe*«, und wenn es eine Frau war: »*Die baba sitzt drinnen*«. Diese Frau wurde in die Garbe gewickelt, nur ihr Kopf blieb frei. So wurde sie auf dem letzten Getreidewagen heimgefahren. Am Hof begossen sie alle Mitglieder des Hauses mit Wasser. Bis zur nächsten Ernte wurde sie *baba* genannt.[34]

In vielen Gebieten Polens glaubt man an eine charakteristische Gestalt, die *południca*. Die *południca* oder *przypołudnica* gehört in den Mythenkreis der *baba*. In ihren Hauptzügen entspricht sie der slowakischen *poludnica* und wie wir noch sehen werden, der ungarischen *délibaba*. Auf die slowakische *poludnica* kehren wir noch bei der Frage des Ursprungs der ungarischen *délibáb* zurück.

Die polnische południca oder przypołudnica ist ein weißgekleidetes Wesen. Im Sommer hält sie sich im Getreide auf. Wenn sich jemand am Rain

[33] Bystroń, 1916, S. 5—7; noch: Mannhardt, 1884, S. 299—310.
[34] Frazer, 1951, I. S. 144—148.

niederlegt und einschläft, wird er vom Spuk so verprügelt, daß er sich nach dem Erwachen nicht rühren kann. Oft verursacht er auch Feuer auf den Fluren. In Westgalizien ist die *przypołudnica* eine Frau in weißem Kleid. Sie ist auffallend häßlich. Zur Mittagszeit sitzt sie im Getreide und im Erbsenfeld. Meist erscheint sie knapp vor der Ernte. In der Gegend von Dobrzyń hat sie eine scharfe Sichel in der Hand; wer zu Mittag nicht essen geht, den köpft sie. Dieses ungewöhnlich hohe, weißgekleidete Wesen kommt auf die Fluren aus dem Wald. Sehr aufschlußreich für den Glaubenkreis ist die Parallele, daß die *południca* das Wogen des Getreides verursacht, genau so wie mehreren ungarischen Angaben nach die *délibaba*.[35]

In der ostslawischen Tradition unterscheiden sich, ähnlich wie in der polnischen Überlieferung, die *baba* genannten, figural erscheinenden Wesen der Ernte von den im Volksglauben vorkommenden Geistern. An vielen Orten Belorußlands wurden am Ende der Ernte mächtige Garben gebunden und diese *bába* genannt. Sie wurden mit Bändern und Blumen geschmückt und oft in Frauenkleider vermummt. Mit Gesang wurde sie zum Herrensitz geführt. Der Gutsbesitzer stellte sie in die Ecke unter die Ikone oder brachte sie in den Kornspeicher, wo sie bis zur Aussaat blieb, um die Körner der Garbe unter das Saatgut zu mengen. Bei den Russen war auch das Einbringen der ersten Garbe ein weitverbreitetes Brauchtum, das gleiche Bedeutung hatte. Die erste Garbe wurde feierlich ins Haus getragen und in die vordere Zimmerecke gestellt. Beim Dreschen wurde sie als erste vorgenommen. Die Körner dieser Garbe wurden in der Kirche geweiht und unter das Saatgut gemengt. Den Körnern der ersten Garbe schrieb man besondere, befruchtende Kräfte zu.[36]

Außer der *bába* genannten letzten Garbe kannten die Ostslawen, so auch die Ukrainer, den Geist *dyka baba*, der sich im Getreide aufhielt. Sehr oft wurde diese Frauengestalt, die im Getreide sitzend sich verbarg, *vasbaba* (Eisenbaba) genannt. Es gibt Angaben dafür, daß auch Walddämonen, die *ruszalka*, auf den Fluren erscheinen, meist wenn das Getreide reift. Sie lösen ihr langes Haar, kleiden sich in Kornblumen und Ähren, singen und tanzen.[36a] D. ZELENIN erwähnt, daß die Flurdämonen der Ostslawen *poludnica* und *polbik* heißen. Ihre Hauptfunktion besteht im Hüten der Saaten.[37]

Im Erntebrauchtum der Südslawen können wir, ebenso wie bei den Agrarriten der übrigen slawischen Völker, die Angaben bezüglich der *baba*, in zwei Gruppen teilen. Bei den Serben, Kroaten und Bulgaren finden wir den Begriff *baba* für die Benennung der letzten Garbe. Oft wurde die *baba*, die letzte Garbe, menschenähnlich geformt. Man bekleidete sie mit einem Frauenhemd. Sie wurde im Dorf herumgetragen, ins Wasser geworfen, eventuell verbrannt.

[35] BYSTROŃ, 1916, S. 7—9.
[36] PROPP, 1963, S. 65—66.
[36a] BYSTROŃ, 1916, S. 5, 12, 14.
[37] ZELENIN, 1927, S. 41.

Diesfalls wurde die Asche auf den Acker verstreut. In Kärnten wurde die Person, welche die letzte Garbe drosch und dabei die letzte Garbe zerteilte, in Stroh eingewickelt, beziehungsweise mit Strohstricken umschnürt, im Dorf herumgetragen, und dann, ebenso wie eine aus Garben geformte *baba*, ins Wasser gestoßen.[38]



Abb. 1. Schnitterpuppe. Szuhafő. Komitat Gömör. Aufnahme von *J. Téglás*

Bei den Serben kommt im Mythenkreis der Ernte die *baba* auch als unsichtbares Wesen vor. Die Kroaten nennen diese mythische Gestalt *podne rogato*. In der Gegend von Dubrovnik hält man den Geist für sehr häßlich, widerwärtig und schreckt die Kinder mit ihm.[39]

Wenn wir die Spuren des Begriffes *baba* beim Vorkommen in den Erntetraditionen weiter verfolgen, finden wir auffallend ähnliche, beziehungsweise übereinstimmende Parallelen zu den slawischen und ungarischen Beispielen bei den Litauern. Mit diesem Material befaßte sich eingehend J. Balys. Die

[38] Liungman, 1937—1938, I. S. 254—257.; Orel, 1952.
[39] Bystroń, 1916, S. 17.

Litauer nannten den letzten Schnitter *boba*. Auch die letzte Garbe hieß *boba*. Nach allgemeinem Brauchtum wurde die letzte Garbe nicht ausgedroschen, sie wurde zu einer weiblichen Gestalt geformt, und in den Kornspeicher des Nachbarn getragen, der den Drusch noch nicht beendet hatte.[40] In der Gegend von Ragnit ließen sie so viel Getreide stehen, als es für eine Garbe reichte und sagten: »*Hier sitzt der boba*«. Ein junger Schnitter schliff seine Sense und mähte mit kräftigem Schwung die Stelle ab. Da sagten sie: »*Er schnitt den Kopf der boba ab*«. Kein Schnitter gab sich gerne dazu her, die in den letzten Halmen befindliche *boba* zu schneiden. Darum wetteiferten sie, wenn schon wenig Getreide auf dem Fuße stand, um das Köpfen der *boba* zu vermeiden. Genauso verfuhren sie beim Drusch. Beim Dreschen des letzten Bundes beeilten sie sich ganz besonders. Die letzte Garbe wurde so lange mit heftigen Schlägen gedroschen, bis ihr Anführer mit einem Schrei Einhalt gebot. Auf das Zeichen »Halt« warfen sie die Dreschflegel weg. Den Mann, der den Dreschflegel als letzter fallen ließ, umringten die Übrigen und riefen ihm zu, er habe die alte Kornfrau, die *boba* getötet.[41]

Die Gestalt des litauischen Volksaberglaubens ist die *rugiu boba*, oder kurz *boba*. Sie hält sich im Getreide, im Korn auf und hat lange Eisenbrüste.[42] Manchenorts meinte man, die *boba* sitze in dem Getreide, das zuletzt geschnitten wird.[43] Der Glaube an die *rugiu boba* war vor kurzem noch in weiten Strichen Westlitauens verbreitet.[44] Nach sorbischer Überlieferung heißt Geist in den Erbsenfeldern *přezpolnica*. Die *serpownica* oder *serpaszyja* dagegen befindet sich in Getreidefeldern und köpft mit ihrer Sichel den, der Getreide zertritt.[45]

Diese Beispiele aus der slawischen Volksüberlieferung können uns auch an sich davon überzeugen, daß die Ernteriten in diesem Punkt auffallend ähnlich sind. Verbindungen und irgendeinen Zusammenhang beweist schon die Tatsache, daß man den *baba*-Glauben überall in zwei Gruppen teilen kann. In der einen Gruppe wird im Brauchtum *baba* als Name für erste oder letzte Garbe, auch für den Schnitter oder Drescher angewandt und wird mit einer aus Getreide gefertigten Puppe dargestellt, in der anderen aber kommt sie im Aberglauben als Gestalt mythischer Erzählungen vor, manchmal unabhängig vom tatsächlichen Geschehen der Landarbeiten.

Die wesentliche Erkenntnis aus dem Gesagten ist, daß hinter dem Begriff *baba* ein anthropomorphes Wesen steckt und dieses, ob es nun wirklich dargestellt wird, oder nur im Mythenkreis existiert, magische Bedeutung besitzt und über Zauberkräfte verfügt. Gut ersichtlich ist dies an dem Beispiel, wenn

[40] BALYS, 1948—1949, S. 131—132.
[41] FRAZER, 1928, S. 623—624.
[42] BYSTROŃ, 1916, S. 7.
[43] FRAZER, 1951, I. S. 145.
[44] BALYS, 1948—1949, S. 131; BALYS, 1942, 791. ff.
[45] BYSTROŃ, 1916, S. 16.

die Leute die Körner der *baba* genannten Garbe unter das Saatgut mischen oder sich vor dem in der Saat sitzenden Geist fürchten und sich vor ihm hüten. Auf die Frage der Funktion komme ich später zurück. Schon jetzt müssen wir aber betonen, daß die *baba*, gleich ob ihre Gestalt im Ernte- und Druschbrauchtum konkret dargestellt wird oder ob sie nur das Subjekt mythischer Vorstellungen ist, anthropomorph und zumeist weiblichen Geschlechts ist. Der *baba*-Begriff kann in den slawischen Sprachen ebenso einen jungen wie einen alten, einen guten wie einen schlechten Geist bedeuten. In diesem Sinn haben wir, über die slawischen Traditionen hinaus, auch ähnliche Überlieferungen anderer europäischer Völker zu prüfen und den zum *baba*-Begriffskreis gehörenden Geist einerseits im Brauchtum von Ernte und Drusch, anderseits in dem mit Ernte, Drusch und Landleben zusammenhängenden Mythenkreis zu suchen.

In der Tradition der nichtslawischen Völker Europas, vor allem in den deutschen Sprachgebieten, sind statt des Ausdrucks *baba* vorwiegend die Wörter der oder die *Alte* und *Kornmutter, Kornmädchen* gegeben. Den erstgenannten Begriff gibt es übrigens auch im slawischen und ungarischen Sprachgebiet. Häufig treten aber auch die Benennungen *Braut* oder *Königin* an stelle von *baba, Alte* und *Kornmutter*. Gleichzeitig erscheint aber der Begriff *baba* auch in der Überlieferung von Völkern, die von den Slawen weit ab leben.

Das auf *Kornmutter* und *Kornmädchen* bezügliche Material in West- und Nordeuropa wurde schon von vielen Forschern untersucht und beschrieben. Die Anregung dieser Forschung, wie auch im allgemeinen bezüglich der *Korndämonen* ging von W. MANNHARDT aus, der in seinen oft zitierten Werken, reichliches Material mit verschiedenen Folgerungen und Annahmen über die Vegetationsdämonen publizierte.[46] Dieses Material wurde von J. G. FRAZER vermehrt und erläutert.[47] Nach den genannten Autoren äußerten noch eine ganze Reihe von Forschern ihre Meinungen in den Fragen der Getreidegeister. Wir wollen nun die kennzeichnendsten und wichtigsten Angaben zusammenfassen, die mit dem Begriff *baba* zusammenhängen und mit dem auf sie bezüglichen Brauchtum verbunden sind.

Nach ungarischer Erntetradition wurde in manchen Ortschaften, hauptsächlich im Tiszántúl (dem Gebiet östlich der Teiß) und in den nordöstlichen Komitaten, der die Ernte beendende Schnitter *öreg (Alter)* genannt. In der Gegend von Vencsellő trachtete jeder Schnitter, wenn schon wenig Getreide auf dem Fuße stand, daß nicht gerade er die letzte Garbe schneide. Der die Arbeit zuletzt beendete, wurde *öreg* genannt: »*Na, te vagy az öreg*« (»*Na, du bist der Alte*«) — sagten sie zu ihm.[48] In Sár (Komitat Zemplén) riefen dem Schnitter, der die letze Garbe schnitt, die übrigen lachend zu: »*Te vagy a vénember*« (»*Du*

[46] MANNHARDT, 1868; MANNHARDT, 1884; MANNHARDT, 1904—1905.
[47] FRAZER, 1928; FRAZER, 1951.
[48] Eigene Sammlung.

bist der alte Mann«). — Auch in Végardó (Komitat Zemplén) wurde der Überlieferung nach der Schnitter des letzten Schwadens *öreg* genannt.[49] In der Mátra-Gegend (Domoszló) nannte man *öreg* die letze Garbe und band sie bedeutend größer als die übrigen. Aus dieser wurden einige Halme aufbewahrt und auf den Weihnachtstisch gelegt.[50]

In der Erntetradition der europäischen Völker finden wir die Parallelen der *öreg*-Benennung in weiten Kreisen verbreitet. W. LIUNGMAN hebt im Zusammenhang mit den Ernteliedern hervor, daß die Bezugnahme auf den *Alten, öreg* überall vorkommt, und zwar von Bayern beginnend, den Rhein entlang bis nach England und Schweden.[51]

Im slawischen Sprachraum sind die Begriffe *baba* und *Alte* miteinander verflochten. Scheinbar daher, weil in gewisser Beziehung schon das Wort *baba* selbst *Alte* bedeuten kann. In diesem Zusammenhang finden wir sie auch in polnischen Überlieferungen unter den mythischen Wesen. Sie sprechen von der *Stara babka*, die oft zwei Köpfe oder einen Tierkopf hat und zu Pferde erscheint. Manchmal ist dieses Wesen ein Mann mit drei Köpfen, langem Bart, einem Feuerschweif und heißt *starý dziad.*[52] In der Gegend von Złotow nannte man die letzte Garbe Alter-*dziada*. Eine Schnitterin tanzte mit dieser Garbe vor dem Gutsherrn, der die Schnitter mit einem Festessen bewirtete.[52a]

In Böhmen und Mähren wurde — wie schon erwähnt — die letzte, als Mann gekleidete Garbe oft *Alter* (starý) oder Großväterchen *(dedo)* genannt.[53] Diese Ausdrücke waren besonders bei den Sorben in der Niederlausitz verbreitet. Die letzte Garbe, der *starý*[54] wurde geschmückt, aufgestellt, und sah wie die Gestalt eines Mannes aus. In feierlichem Aufzug wurde sie in den Hof des Gutsherrn getragen. Über den Mann, der die letzte Garbe band, hieß es: »*Er hat den Alten gepackt*«. Dann machten sie ein Mandel daraus. Das war der *starý*. Der letze Drescher mußte das Mandel über den Zaun oder in die Scheune eines solchen Nachbarn werfen, der sein Getreide noch nicht gedroschen hatte. So wanderte der *starý* durchs ganze Dorf. Am Ende wurde er ins Wasser geworfen.[55] Mit den auf den *starý* bezüglichen Parallelen bringt E. SCHNEEWEIS ein ukrainisches Beispiel in Verbindung. Bei seinen Forschungen konnte er feststellen, daß die Ukrainer die letzte Garbe, die sie zu Weihnachten auf den Tisch oder in die Zimmerecke stellten, *did* oder *diduch* (Großvater) nannten. Auch das Weihnachtsstroh hieß *did* oder *diduch* und wurde nach den Feiertagen verbrannt. Die Garbe aber drosch man aus und mengte die Körner unter das Saatgut.[56]

[49] Sammlung von *J. Téglás* beziehungsweise *Zs. Szabó*, 1965.
[50] Sammlung von *I. Bőgős*, 1964.
[51] LIUNGMAN, 1937—1938, I. S. 261.
[52] BYSTROŃ, 1916, S. 5—7.
[52a] SKŁODOWSKA—ANTONOWICZ, 1965, S. 412.
[53] SOCHÁŃ, 1930, S. 179—180.
[54] DRECHSLER, 1906, S. 63.
[55] SCHNEEWEIS, 1953, S. 162.
[56] SCHNEEWEIS, 1953, S. 102—104, 162.

Wie erwähnt, gehörten *baba* oder *stara babka, starý, dedo, did* zum selben Brauchtum in der Tradition der slawischen Völker und haben den gleichen Wesensinhalt. Diese Ausdrücke sind gleichwertig miteinander und die sinngemäße Bedeutung von *baba* kann im konkreten Fall auch eine alte Frau sein, wie wir dies bei den *baba* benannten anthropomorphen Getreidepuppen und Garben tatsächlich sahen. Deutlich kommt dies dort zum Ausdruck, wo das Dreschen der aus Getreidehalmen verfertigten Puppe den Tod des *öreg* (des Alten), der *öregasszony* (der Alten) bedeutet.[57]

Wenn wir nach den slawischen Beispielen von *baba* und ihrem Begriffskreis auf dem Weg der Namenterminologie weiterschreiten, müssen wir vor allem betonen, daß wir hinter den verschiedenen Bezeichnungen und Ausdrücken ähnliche, bzw. gleiche Gedanken, inhaltliche und funktionelle Zusammenhänge in der Richtung suchen, die schon durch die formellen Ähnlichkeiten und Gleichheiten vorgezeichnet ist.

Auf deutschem Sprachgebiet können wir den Stoff, der sich im Erntebrauchtum und im Ernteglauben auf *Alte, Kornmutter* und *Kornmädchen* bezieht, in zwei Gruppen teilen, genauso wie das auf die *baba* bezügliche Brauchtums -und Glaubensmaterial in der Tradition der slawischen Völker.

Der, die Alte bzw. *Kornmutter* und *Kornmädchen* sind einerseits die Namen für den letzten Schnitter, für die letzte Garbe oder aber für die Strohpuppe, die am Ende der Ernte verfertigt wird, anderseits aber ist besonders die *Kornmutter* und das *Kornmädchen* ein der ungarischen *delibaba* und der slawischen *poludnica* verwandtes mysthisches Wesen.

R. Beitl schreibt in seinem 1933 erschienenem Werk, daß vor siebzig Jahren in Deutschland der Ausdruck *Kornalte*, von nordöstlicher in südwestliche Richtung ausgehend, weiten Kreisen bekannt war. In der Überlieferung war dieser Name noch bekannt, doch war das Anfertigen von Puppen aus Getreidehalmen bereits in Vergessenheit geraten. Den Schnitter, der die letzten Halme mähte, bzw. die Frau, welche die letzte Garbe band, nannte man den *Alten* beziehungsweise die *Alte*. Diesen wurde lachend, spöttisch zugerufen, der *Alte* sei bei ihnen, sie mögen ihn behalten. Der, dem der *Alte* zufiel, mußte ihn zu einer Strohpuppe formen. Diese Puppe wurde dann feierlich, unter Gesang und Sprüchen der Herrschaft, dem Gutsbesitzer oder Verwalter überreicht. Die Strohpuppe bekam oft den Ehrenplatz an der gedeckten Tafel des Erntefestes und nach dem Schmaus mußte die schönste Schnitterin mit ihr tanzen.[58]

Diesbezüglich erwähnen W. Mannhardt und J. G. Frazer zahlreiche Beispiele, solche sind aber auch in allen Nachschlagewerken und hauptsächlich im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens enthalten. In der Mittelmark stellten sich die Frauen, wenn sie die letzte Garbe gebunden haben, in zwei

[57] Vgl. z. B. Frazer, 1928, S. 623—624.
[58] Beitl, 1933, S. 292—293.

Reihen einander gegenüber auf. Vor jeder Frau befand sich das Getrerde für eine Garbe und ein Strohseil. Auf ein gegebenes Zeichen band jede ihre Garbe. Die Garbe, die zuletzt fertig wurde, formten sie dann menschenähnlich, und nannten sie *Alter*. Den *Alten* brachten sie zum Gutsbesitzer und überreichten ihn mit folgendem Spruch:

»Wir bringen, Herr, den Alten. Behaltet den, bis Ihr einen neuen bekommt!«

In Dingelstadt, Bezirk Erfurt, war es bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in Brauch, in die erste Garbe einen Mann einzuschnüren. Er wurde *Alter* genannt und im letzten Wagen nach Hause gebracht. In der Scheune wurde er gewalzt und mit Wasser begossen. In einigen Gegenden der Oberpfalz ist derjenige der *Alte* und wird in Stroh eingewickelt, der den Drusch noch nicht beendet hat.[59] In Schlesien nannten sie allgemein die letzte Garbe den *Alten*. Diese Garbe wurde besonders groß geformt. Oft wurde auch ein Stein in die Garbe gebunden, um sie schwerer zu machen, damit zum Aufladen und Einführen je mehr Leute nötig seien. Man formte aus ihr eine anthropomorphe Puppe, schmückte sie mit Blumen und Bändern und brachte sie im letzten leeren Schnitterwagen nach Hause. Die Puppe wurde dem Gutsherrn überreicht, der dann die Schnitter bewirtete. Als sie die, der *Alten* benannte, letzte Garbe auf den Wagen räumten, sagten sie: »Das ist der Alte, den wir so lange gesucht haben.« In Langenbielau wurde der *Alte* ausgedroschen, die Körner gemahlen und das Mehl zu Brot gebacken. Diesem Brot wurden Heilkräfte zugeschrieben und man meinte, es bringe Segen. Nur die Mitglieder der Familie durften davon essen.[60] In Ostpreußen gab man der Schnitterin, welche die letzte Garbe band, aber auch der aus der Garbe angefertigten anthropomorphen Puppe, den Namen *alte Frau* und diese wurde im letzten Wagen nach Hause gebracht. Die Garbe unterschied sich an Gewicht und in Größe von den übrigen. Die *Alte* wurde gewöhnlich doppelt so lang und dick gebunden wie die übrigen Garben. Ein Stein wurde in sie eingewickelt um sie möglichst schwer zu machen. Manchen Angaben nach wurde *der Alte (die Alte)* im Speicher dreimal herumgetragen und erst dann dem Gutsherrn übergeben um sie zu bewahren. Im Speicher nahm die Puppe den Ehrenplatz ein und wurde meist bis zur nächsten Ernte aufbewahrt.[61] In den Dörfern um Stettin (Szczecin) war es beim Beladen des letzten Erntewagens Brauch, den, der die letzte Garbe aufhob, den *Alten* zu nennen. Sie wickelten ihn in Stroh, schmückten ihn mit Blumen und steckten Blumen und Strohhalme in sein Haar. In feierlichen Umzug brachten sie ihn zum Besitzer. Der Übergabe des Erntekranzes folgte eine Unterhaltung und es bedeutete eine Ehre mit dem *Alten* zu tanzen.[62]

[59] Die Angaben s. FRAZER, 1928, S. 625.
[60] DRECHSLER, 1906, S. 66–67.
[61] RANTASALO, 1919–1925, V. s. 52–53; FRAZER, 1928, S. 586–587.
[62] FRAZER, 1928, S. 622.

Neben der *Alte* genannten, anthropomorph dargestellten Garbe, sowie neben dem gleichfalls so benannten Getreide und dem in Stroh geschnürten Schnitter, erscheinen im deutschen Sprachgebiet im Mythenkreis der Ernte ähnliche Geister wie die ungarische *délibaba* bzw. die slawische *poludnica*. Meist nennt man sie *Kornmutter* oder *Kornmädchen*. Sie werden aber auch mit den Namen *Kornweib*, *Kornvater* und die *Alte* bezeichnet. Auf das im Wind wogende Getreide sagte der deutsche Bauer »*Da kommt die Kornmutter*« oder: »*Die Kornmutter läuft durchs Feld*« oder: »*Die Kornmutter geht im Getreide um*«.[63] Das *Kornweib* sitzt im Getreide. Sie hat Brüste aus Eisen, würgt und erdrückt die Kinder. In der Pfalz meinen sie, die *Kornmutter*, *die Alte* oder *die lange Els* erwischt jeden, der das Getreide betritt. In der gleichen Gegend reden sie auch vom *Kornvater*, der sich im Roggenfeld verbirgt.[64] Bemerkenswert ist, daß die Siebenbürger Sachsen an eine im Getreide sitzende nackte Frau glauben. Sie bucken ihr Kuchen aus Weizenmehl und aus der Milch einer Frau, deren Kind kurz vorher gestorben war. Diese Kuchen trugen sie aufs Feld und verstreuten sie dort, damit die nackte Frau die Ähren des Getreides nicht abschneide.[65]

Auch in den westlichen und nördlichen Teilen Europas, bis Irland und bis Finnland, finden wir Begriffe des Brauchtums und Volksglaubens, die der *boba*, der *Alten*, der *Kornmutter* usw. entsprechen. In der diesbezüglichen Literatur verweisen wir in erster Linie auf die kürzlich erschienene Studie von C. I. Maclean. Der Autor demonstriert hervorragendes Material zu den Problemen der Vegetationsdämonen und zieht seine Folgerungen, ein gutes halbes Jahrhundert später als W. Mannhardt und J. G. Frazer, aus noch lebenden Überlieferungen. Sehr bemerkenswert ist, daß im Süden Schottlands, besonders in den südöstlichen Gebieten, der Name der letzten Garbe *baba* ist: *Kirn-baby*, beziehungsweise *Kirn-dolly*. Das Getreide für die letzte Garbe schnitten sie so, daß sie die Sicheln zum Getreide hinschleuderten. Dazu wurden die Augen der Schnitter verbunden und sie warfen dann mit der Sichel so lange, bis es gelang, den letzten Halm abzuschneiden. Das *Kirn-baby* wurde beim Erntemahl auf den Ehrenplatz gesetzt. An den meisten Stellen Schottlands nannte man die letzte Garbe, bzw. das zuletzt gemähte Getreide *Maiden* (Jungfrau). In Garelsh und Durbarboushire wurde um 1830 das Getreide für die letzte Garbe, *die Maiden*, entzweigeteilt, zusammengedreht, und ein Mädchen mähte es mit ihrer Sichel und dann warfen alle Schnitter ihre Sichel in die Höhe. Die *Maiden*, mit Bändern geschmückt, wurde ins Wohnhaus gehängt und mehrere Jahre aufbewahrt. Die *Maiden* hing meist im Zimmer oder in der Küche. Im Sutherland war ihr Platz oberhalb des Kamins und sie wurde bis zur nächsten Ernte dort aufbewahrt. Im Dorfe Kilmore verfütterten sie die *Maiden* den Pferden, wenn sie zu pflügen begannen. In Benderloch, bei Loch

[63] Frazer, 1928, S. 582.
[64] Beitl, 1933, S. 288.
[65] Binder, 1901, S. 66.

Voil, in der Gegend von Acharach, Ardnamurchan, wurde die *Maiden* den Pferden verfüttert, wenn das Ackern begann.[66]

In Wales, im nördlichen Teil von Pembrokeshire, wurde das Getreide für die letzte Garbe zusammengeflochten und *wrach* (Hexe) genannt. Diese wurde so abgemäht, daß die Schnitter ihre Sicheln, beziehungsweise Sensen zum Getreide hinschleuderten. Dann trugen sie die *wrach* zum Nachbarn, der



Abb. 2. Kopfpartie der Schnitterpuppe. Szuhafő. Komitat Gömör. Aufnahme von *J. Téglás*

die Ernte noch nicht beendet hatte. Auf der Insel Islay nennen sie die letztgeerntete Getreide *cailleach (Alte Frau)*. Sie wurde ins Haus gehängt und blieb bis zum Beginn des Ackerns dort. Dann trug man sie auf die Flur und verfütterte sie den Pferden.[67] C. I. MACLEAN weist darauf hin, daß der auf *cailleach* bezügliche Glaube und das mit ihm verbundene Brauchtum in Schottland nicht überall gleich ist. Im Laufe der Zeit veränderten sich Form und Sinn. Die

[66] MACLEAN, 1964, S. 198—201.
[67] FRAZER, 1928, 588.

Rolle der *cailleach* war auf der eben genannten Insel Islay dieselbe, wie die der *Maiden*. In Bernera und Lewis gebrauchten sie zur Benennung der letzten Garbe gleichfalls das Wort *cailleach*. Die Garbe wurde als alte Frau gekleidet und nahm den Ehrenplatz bei der Erntefeier ein. In weiten Kreisen aber bedeutete es Schande und Unglück für den, zu dem die *cailleach* geriet. In Nord-Uist war es noch in 1896 Brauch, die *cailleach* in das Getreide des saumseligen Schnitters zu tun. In Süd-Uist brachten sie die *cailleach* von einem zum anderen, je nachdem, wie jeder die Ernte beendete. Der letzte behielt sie und mußte sie den Winter hindurch »nähren«. Im vergangenen Jahrhundert war der Glaube sehr verbreitet, daß die *cailleach* jenem, bei dem sie bleibe, Schaden und Unglück bringe. Er verliert einen Teil seines Vermögens, vielleicht stirbt er sogar. An einigen Stellen Schottlands hatten sie solche Angst von der *cailleach*, daß sie zur Erntezeit die Nacht durchwachten, damit ihnen die *cailleach* nicht geschickt werde. Sie schickten die *cailleach* nicht nur von einem Landwirt zum anderen, sondern auch aus einem Distrikt in den anderen. Demzufolge entstanden oft blutige Zusammenstöße. Ein Landwirt aus Cill Donnan in der Eigg sandte die vermummte Alte seinem Nachbarn in Laig. Ein Knecht trug die *cailleach*. Bevor er aber die Puppe unterbringen konnte, bemerkte man ihn und er mußte fliehen. Der Farmer nahm die Verfolgung auf, schoß wiederholt auf ihn, ohne ihn aber zu treffen. Nach einer Angabe aus dem 16. Jahrhundert brachte ein berittener Bote die *Alte* aus Ormicleit nach Geirinish und stellte sie in das noch ungeschnittene Getreide. Er wurde bemerkt und getötet.[68]

Unter den anthropomorphen Geistern erwähnt W. MANNHARDT und nach ihm A. V. RANTASALO den norwegischen *skurekail*, den Schnitter, der sich das ganze Jahr auf der Flur aufhält und sich von Getreide ernährt. In der letzten Garbe wird er »erwischt«. Aus dieser Garbe formen sie eine menschenähnliche Puppe. In Dänemark formten sie gleichfalls die letzte Garbe als menschenähnliche Gestalt und nannten sie *gammel-mandel*, der Alte. Sie schmückten ihn mit Blumen und brachten ihn mit der letzten Fuhre nach Hause. In den meisten Fällen aber trugen sie die anthropomorphe Puppe auf das noch ungeerntete Feld des Nachbarn. Keine der Schnitterinnen band gerne die letzte Garbe, weil sie *rugjaelling* (Alte Roggenfrau), *bykjällingen* (Alte Gerstenfrau) oder aber, bei der Haferernte *havrekjällingen* (Alte Haferfrau) genannt wurden.[69] In Finnland — wie wir noch sehen werden — übernahm die *Braut* die Rolle der *Alten*, was aber nur eine Differenz der Wortform ist und das Wesen kaum berührt, besonders, wenn wir z. B. an das Vorkommen der schottischen *Maiden* denken, die gemeinsam mit *cailleach* vorkommt. Bevor wir aber auf diese Fragen eingehen, machen wir dem *Alten* zuliebe einen großen Sprung vom nördlichsten Punkt Europas zum Toten Meer, und berufen uns,

[68] MACLEAN, 1964, S. 195—196.
[69] RANTASALO, 1919—1925, V. S. 51—52, 57.

nach W. LIUNGMAN, auf Angaben aus dem Nahen Osten, die trefflich zu unseren Untersuchungen passen. In Moab und im arabischen Petra, kaum zwei- bis dreitausend Kilometer von Ägypten, gräbt der arabische Landmann bei der Getreideernte für die letzte Garbe, die er *Alter* nennt, eine Grube und legt sie dann mit den Worten: »Der Alte ist tot!« hinein. Nun schaufelt er das Grab zu, indem er ein Gebet spricht, mit der Bitte, der Weizen möge auferstehen. Gleichfalls wurde in Ägypten jene Garbe der *Alte* genannt, die sie neben das Abbild des Osiris stellten. In diesem Zusammenhang weist W. LIUNGMAN darauf hin, daß der Name *Alter* oft mit dem Brauchtum in Verbindung steht, einen Mann in Stroh einzuschnüren. In Ägypten erhielt auch die den Gott *Ded* bergende Säule die Form eines alten Mannes und Osiris nannten sie: »Der große Alte von Heliopolis«. Übrigens ist *Alter* ein häufiger Name für Götter in Ostafrika.[70]

Wir haben nicht die Absicht, voneinander unabhängige und ferne Gebiete zu verbinden, nur weil der Ausdruck *Alter* an beiden Orten vorkommt. Bei der Bewertung des Materials — bald kehren wir darauf zurück — haben wir uns nicht das Ziel gesteckt, die Zusammenhänge in den Überlieferungen verschiedener Völker, im Lichte einer oder mehrerer bisher angewandten Theorien zu suchen, sondern wir wollen auf die Ähnlichkeit, ja sogar Gleichartigkeit der Terminologie von Völkern hinweisen, die sonst mit Traditionen nicht verbunden sind. Wir suchen in den Formen des Brauchtums, in der Terminologie, in den Ernteriten, in den Glaubensvorstellungen die funktionellen Erklärungen und gehen auf die Fragen der Übergabe und Übernahme nur dann ein, wenn eine ältere Ansicht, unserer Meinung nach, einer Berichtigung bedarf. Wir wollen also keine Landkarte der Verbreitung und Wanderung geben, sondern uns in den Dienst dieser »Landkarte«, der Deutung, Erklärung des Materials und letzten Endes der Untersuchung der Funktion stellen.

Fassen wir im Folgenden die Benennungen zusammen, die ebenfalls mit der letzten Garbe, mit der Puppe aus der letzten Garbe, mit dem letzten Schnitter in Verbindung stehen, das heißt die Bezeichnungen und Begriffe, die sich auf die gleichen Erscheinungen, Bräuche und Riten beziehen, wie die bisher behandelte *baba*, *Alte*, *Kornmutter* und ähnliche.

In der europäischen Erntetradition stoßen wir auf den Ausdruck *Braut*. In der ungarischen Überlieferung müssen wir uns nur auf sporadische Angaben beschränken. In Felsőbánya (Komitat Szatmár) wurde das Mädchen, das den Erntekranz trug, *Braut* genannt. Sie wurde mit Wasser begossen, damit der Weizen gut gedeihe.[71] In Bódvaszilas (Komitat Borsod) trugen den Erntekranz am Erntefest ein Bursche und ein Mädchen an der Spitze des Zuges, die *Bräutigam* und *Braut* genannt wurden. Ihnen folgten die Schnitter mit geschmückten

[70] LIUNGMAN, 1937—1938, I. S. 258.
[71] VERSÉNYI, 1899, Nr. 167; NAGYSZEGI, 1887, S. 471.

Sensen, Sicheln und Rechen. Nach dem Umzug folgte eine Unterhaltung.[72] Im rumänischen Dorf Vida nannte man das Mädchen, das den Kranz trug, ebenfalls *Braut (mireasa)*. Nach Beendigung der Arbeit versammelten sich die Schnitter und gingen gemeinsam zum Haus des Landwirts. Aber noch vorher gossen sie einen Eimer Wasser über die *Braut* und den Kranz. Auch unterwegs standen mehrere hinter Büschen und anderen Versteck auf der Lauer, sprangen dann hervor und gossen Wasser auf die *Braut* und den Kranz. Beim Haus des Landwirts angekommen, übergoß zuerst dieser, dann sein Sohn die kranztragende Braut mit Wasser. Nachher übernahm der Landwirt den Kranz und hing ihn auf, um später die Körner auszudreschen und unter den Weizen zu mengen.[73] Die Bezeichnungen *Braut* können wir in der serbisch-kroatischen Tradition weiter verfolgen. In der Gegend von Kragujevac wird das letzte Büschel Getreide *Braut* (mlada) genannt. Dieses Büschel wird nicht geschnitten, es wird für die Vögel auf dem Feld belassen.[74] Auch in anderen slawischen Gebieten, so in Böhmen und Mähren, ist die Benennung *Braut* (nevesta) bekannt. Neben den schon erwähnten Namen der anthropomorphen Garbe *baba, dedo, starý, žobrak*, kommt auch der Name *nevesta* vor. Die ursprüngliche Funktion der *nevesta* entspricht der ihrer anders benannten Genossen.[75] Im mährischen Müglitz heißt die Schnitterin *Braut*. Am Ende der Ernte läßt man ein kleines Stück Weizen ungemäht stehen. Dieser Rest wird von einem Mädchen, unter munterem Zuspruch der Schnitter, geerntet. Das Mädchen trägt einen Weizenkranz im Haar und ihr Name ist *Weizenbraut*. Sie meinen, das Mädchen werde im selben Jahr tatsächlich zur Braut.[76] In Schlesien nennt man das Mädchen das den Erntekranz trägt, *Weizenbraut*,[77] wir finden aber diesen Begriff auch zur Benennung der Frau, welche die letzte Garbe bindet.[78] J. G Frazer weist darauf hin, daß man die Ausdrücke *Weizenbraut* und *Haferbraut* in Deutschland sowohl für die letzte Garbe als auch für die Frau gebraucht, die diese bindet.[79] In Finnland treffen wir bei der Ernte gleichfalls Hinweise auf die *Braut*. In Alavus nannten sie die letzte Garbe *Braut (morsian)*, und *Bräutigam (ylkä)*. In Mittelfinnland hatte die letzte, blumengeschmückte Mandel den Namen *Flurbraut (pellon morsian)*[80].

Im Zusammenhang mit der Terminologie der *Braut*, können wir die von W. Liungman erschlossenen Beispiele aus dem Nahen Osten nicht unerwähnt lassen. Diese erleichtern unsere funktionellen Untersuchungen. Bei den Ägyptern knüpft sich der Begriff Braut, nicht an die letzte sondern an die erste

[72] Sammlung von *Zs. Szabó*.
[73] Florescu, 1939, S. 283—286.
[74] Schneeweis, 1961, S. 165.
[75] Sochań, 1930, S. 179—180.
[76] Frazer, 1928, S. 595.
[77] Drechsler, 1906, S. 69.
[78] Frazer, 1928, S. 596.
[79] Frazer, 1928, S. 595.
[80] Vilkuna, 1963, S. 69—70.

Garbe. Die ersten Halme werden mit der Hand gepflückt und zu einer besonders geformten Garbe gebunden. Diese Garbe nennen sie *aruset*-el *kamah*, was *Getriedebraut* bedeutet. Die Garbe wird aufgehängt und mindestens ein Jahr hindurch aufbewahrt. Die Körner dieser Garbe werden unter das Saatgut gemischt. Sie spielt nicht nur die Rolle des Überflusses, sondern hat auch die Funktion, vor dem bösen Blick zu wahren.[81]

Außer der Terminologie im Mythenkreis der Ernte (letzte Garbe, letzter Schnitter usw.), sind noch folgende Bezeichnungen zu erwähnen: *Königin* (Österreich, Deutschland, Finnland, Schottland),[82] *Bettler* (Tschechoslowakei, Oberlausitz, Dänemark)[83] und *Bart*. Über diesen müssen wir usere Kenntnisse kurz zusammenfassen

Der Begriff *Bart* figuriert in der slawischen Volkstradition, und zwar hauptsächlich bei den Slawen des Ostens und Südens. D. ZELENIN und W. J. PROPP befaßten sich eingehend mit der Beschreibung und Deutung des Begriffes in Bezug auf das Brauchtum. Wenn die Leute die Ernte beenden, lassen sie ein kleines Büschel ungemäht und nennen es *boroda*. Oft nennt man es den Bart des Elias. Der Boden um die Getreidehalme herum wird gereinigt und die Ähren werden zu Boden gedrückt. Auf diese legen sie Steine oder legen und wälzen sich über sie. In einigen Ortschaften vergraben sie diesen Haufen Getreide gemeinsam mit einem Stück Brot (in der Gegend von Minsk). In Wolhynien säen die Ukrainer häufig einige Körner aus dem *boroda*. Die anthropomorphen Beziehungen des *Bartes* zeigen sich an den Aberglauben, daß es der *Bart* des Propheten Elias, Gottes, Christi, des hl. Nikolaus sei.[84] E. SCHNEEWEIS schreibt bezüglich der serbisch-kroatischen Ernte über den sehr verbreiteten Brauch, das letzte Getreidebüschel nicht zu schneiden. Es wurde auf dem Feld belassen, zusammengebunden und geschmückt. Sein Name war *božja brada* (Bart Gottes). Am Abend, wenn die Arbeit beendet war, pflückten sie einige Halme von ihr, bevor sie nach Hause gingen. Die Halme wurden aufbewahrt und die Körner unter das Saatgut gemischt.[85] W. LIUNGMAN erwähnt Beispiele aus der bulgarischen Tradition und bringt den Begriff *Bart* in Verbindung mit dem von der *Alte*.[86] Der Begriff *Bart* ist aber auch der griechischen Erntetradition nicht unbekannt, was auch durch die Nachbarschaft der südslawischen Gebiete verständlich ist. In Messina nannten sie die letzten ungeernteten Garben den Bart des Sämanns. Diese Garben trugen sie auf den Schultern nach Hause um sie dem Gutsbesitzer zu überreichen, der ihnen dafür Geschenke gab.[87] Mit den verschiedenen Erklärungen und Deutungen befasse ich mich im Folgenden.

[81] LIUNGMAN, 1937—1938, I. S. 255 und auf S. 256, Text unter Abbildung 53.
[82] FRAZER, 1951, I. S. 146; VILKUNA, 1963, S. 69; MACLEAN, 1964, S. 201.
[83] SOCHÁŃ, 1930, S. 178; LIUNGMAN, 1937—1938, I. S. 259; RANTASALO, 1919—1925, V. S. 57.
[84] ZELENIN, 1927, S. 38—39; PROPP, 1963, S. 65—66.
[85] SCHNEEWEIS, 1961, S. 164—165.
[86] LIUNGMAN, 1937—1938, I. S. 251—254.
[87] MEGAS, 1963, S. 131.

Bisher versuchten wir die charakteristischen Angaben bezüglich der anthropomorphen Geister im europäischen Erntebrauchtum und Volksglauben, mit besonderem Bedacht auf die terminologischen Zusammenhänge zusammenfassen. Unter Berücksichtigung der Aufschlüsse aus dem diesbezüglichen mächtigen Material, können wir uns nur auf die wichtigsten Beispiele berufen. Die europäischen Volkstraditionen sind sehr reich an Bräuchen und Aberglauben bezüglich der Ernte. Wir versuchten, der Gefahr einer Abzweigung auf Nebengeleise, mit dem entschiedenen Gesichtspunkt zu begegnen, daß wir uns streng an die Darstellung des, von der Terminologie voraus umgrenzten Aberglauben- und Brauchtumskreis hielten. Wie wir sahen, führte die terminologische Untersuchung zu wichtigen Ergebnissen.

Nach der Systematisierung des Materials müssen wir uns, den prinzipiellen Gesichtspunkten entsprechend, den auftauchenden Fragen aus verschiedenen Richtungen nähern. Die wichtigsten Problemkreise sind:

1. Mannigfaltigkeit der Terminologie; inhaltliche Zusammenhänge,
2. Sichtbarer und unsichtbarer Geist; Begriffe zum Ausdruck der Unterschiede,
3. Brauchtum und Volksglaube, in Verbindung mit den durch die verschiedenen Begriffe gemeinten gegenständlichen oder lebenden Objekten.

In der Erntetradition lernten wir folgende Ausdrücke kennen: *baba, starý, dedo, žobrak, Alte, Kornmutter, Kornmädchen, Kornweib, Kornvater, Maiden, cailleach, skerekail, gammelmanden, mireasa, nevesta, mlada, pellon morsian, Weizenbraut, boroda* und ihre verschieden zusammengesetzten Varianten sowie die *poludnica* und ihren Begriffskreis.

Die Verschiedenheit der Terminologie bot Gelegenheit zu willkürlichen Erklärungen und erschwerte dadurch den Forschern sehr das Erkennen der Zusammenhänge. Der entscheidende Schritt der Untersuchung ist es, den Komplex der Terminologie in zwei große Gruppen zu scheiden. Dadurch gelangen wir der Lösung der grundlegendsten Probleme näher. In die erste Gruppe gehört jener Teil der Bräuche und Aberglauben — so des Begriffskreises —, der mit der ersten und letzten Garbe, mit den aus ihr hergestellten verschiedenen anthropomorphen Puppen, mit der Person des Schnitters in Verbindung steht. In die zweite Gruppe gehören die Aberglauben und Vorstellungen von den auf den Fluren befindlichen Geistern. Die erste Gruppe ist terminologisch durch die Begriffe mit der Bedeutung *Alter*, die zweite hauptsächlich durch die *poludnica* und das *Kornmädchen* vertreten.

Der den beiden Gruppen anhaftende Aberglaubenkreis separiert sie gut und erklärt sie gleichzeitig. Bei der Untersuchung der Vegetationsgeister ergeben sich die Probleme anscheinend aus den Angaben über jene Dämonen, die meist in Frauengestalt auf der Flur, in Getreidefeldern und anderen Saaten leben. Die Dämonen und Geister wurden aber von Forschern oft durcheinandergebracht, bzw. verwechselt. Die Flurgeister suchten sie mit dem Vegetations-

kult zu erklären, und als dies hinsichtlich einiger Angaben nicht gelang, begannen sie sofort an der Existenz der Vegetationsgeister zu zweifeln. J. S. Bystroń — der letzlich das Dasein von Vegetationsdämonen nicht leugnet — untersucht die Aberglauben bezüglich der Flurgeister nicht getrennt voneinander und gelangt zu der Feststellung, man könne nicht von speziellen Getreidedämonen sprechen, die ausschließlich mit dem Getreide in Verbindung stehen. Bei den Flurdämonen unterscheidet er vier grundlegende Typen: 1. Vegetationsdämonen, 2. Wetterdämonen, 3. daemon meridianus, 4. Dämonen, die Kinder vertauschen.[88] Seine Feststellung, daß es Vegetationsdämonen gibt, nur eben keine speziellen Getreidedämonen, ist weniger eine starre Verneinung als die Voraussetzung einer Möglichkeit, einer Eventualität. Seit W. Mannhardt bezeichnen die deutschen Forscher Flurgeister mit dem Begriff *Korndämone*. Unter dem Begriff *Korndämon* verstehen sie allgemein jene mythischen Wesen, die sich als Fruchtbarkeitsgeister in Getreidefeldern, seltener in anderen Feldern (Hanf, Flachs, Erbsen, Erdäpfel, Weinreben usw.) vorübergehend oder ständig aufhalten.[89] Wesentlich sind es also dieselben anthropomorphe Wesen, wie in der slawischen Tradition die *poludnica*, beziehungsweise in der ungarischen die *delibaba*. Dies zu betonen ist ausschlaggebend wichtig, da wir so de im Volksglauben vorkommenden Geister von den gegenständlichen Überliir ferungen der Bräuche, der Erntesprüche trennen können, aus denen, wenn sie vielleicht auch Spuren des ehemaligen Vegetationskults enthalten, die Anwesenheit von Geistern und Getreidedämonen von den Forschern hineingedeutet wurde. Im Mythenkreis von *Korndämon*, *poludnica* und *délibaba* handelt es sich tatsächlich um Geister und mythische Gestalten, die mit der Vegetatioe hauptsächlich mit dem Getreide verbunden sind. Diese wollen wir daher gesondert untersuchen und dabei auf die Probleme der Übernahme und Übergabe der in der ungarischen Tradition vorkommenden *délibaba* eingehen.

J. G. Frazer befaßt sich in einem besonderen Kapitel mit den Mythen der *Kornmutter* und des *Kornmädchens*. Wie erwähnt, untersucht sie der Auton zusammen mit den an die letzte Garben geknüpften Bräuchen, mit den Handlungen betreffs der *Alten*. Wenn wir von diesem Material den Aberglauben über die *Kornmutter* und das *Kornmädchen* trennen und diese mit den Aberglauben der mittel- und osteuropäischen Völker vergleichen, werden wir eine erstaunliche Ähnlichkeit finden und können das Vorkommen der Flurdämonen und der mythischen Wesen in den Agrarriten der europäischen Bauernschaft unanfechtbar beweisen.

Die auf den Ackern erscheinenden mythischen Wesen sind im europäischen völkischen Aberglauben den meisten Beispielen nach Frauen. Flurgeister mit Männergestalt kommen nur ganz selten vor. Diese können wir, wegen ihrer Akzidentalität und ihrem nicht charakteristischen Vorkommen, aus

[88] Bystroń, 1916, S. 28—29.
[89] Beitl, 1932—1933, S. 250.

unseren Untersuchungen ausschalten. Bezeichnend für das Glaubensmaterial ist es also, daß die auf den Fluren erscheinenden mythischen Wesen Frauen sind. In Ost- und Nordeuropa — abgesehen von unwesentlichen Abweichungen — finden wir hinsichtlich der wichtigsten Formen und inhaltlichen Merkmale volle Übereinstimmung und Gleichheit.



Abb. 3. Schnitterpuppe. Szuhafő. Komitat Gömör. Aufnahme von *J. Téglás*

Übereinstimmungen in der Form: Die weibliche mythische Gestalt hält sich in den Fluren, meist im Getreide oder in anderen Feldern auf, im allgemeinen trägt sie ein weißes Kleid, hat auffallend große (auch eiserne) Brüste. Es kommt hingegen auch vor, daß sie nackt im Getreide sitzt. Zur Form gehörte es auch, was aber nur ganz ausnahmsweise der Fall ist, daß dieser anthropomorphe Geist zwei oder drei Köpfe hat.

Inhaltliche Beziehungen: der im Getreide versteckte Geist hütet die Saat, die Leute fürchten ihn, weil er so oder so jene unschädlich macht, die das

Getreide betreten oder sich zur unrichtigen Zeit auf der Flur befinden. Das mythische Wesen verursacht das Wogen des Getreides und sichert mit seinem Erscheinen den guten Ernteertrag.

Wir würden unrichtig vorgehen und in ähnliche falsche Beurteilungen verfallen, wie viele bisherige Untersuchungen, wenn wir unter den charakteristischen Eigenschaften, den Kennzeichen der Flurgeister — nach wesentlich subjektivem Urteil — die "wichtigsten" hervorheben, untersuchen und in den Brennpunkt der Vergleiche stellen würden. Die Einseitigkeit solcher Untersuchungen zeigt sich anschaulich in den Arbeiten C. W. Sydows und seiner Schüler.[90] Extreme Ansichten vertritt diesbezüglich auch L. Mackensen, der mit Anwendung metaphorischer Begriffe die einschlägigen Glaubensvorstellungen vernebelt und mit einer Flut von Angaben völlig verwirrt.[91] Neuerdings geriet auch L. Honko unter die Wirkung der Theorie von C. W. Sydow und behauptet, daß die *Kornmutter* und ähnliche Begriffe nichts anderes als pädagogische Fiktionen seien, die Kinder davon abschrecken sollen, Getreideschläge zu betreten und die Früchte zu zerstampfen.[92] Allein das, daß wir aus einem Mythenkreis ein einziges Moment herausgreifen, widerspricht den Prinzipien der wissenschaftlichen Forschung. Der Theorie Sydows stellen wir keine andere als die formelle Begründung entgegen, daß beispielsweise im Tiefland (im Alföld) die Dörfer mehrere Kilometer von den oft zehn-zwanzig Hektar großen Feldern entfernt waren, und daher kein Grund bestand zu fürchten, die Kinder würden das Getreide zertreten; allein das würde schon genügen, die diesbezüglichen Meinungen als falsch zu bezeichnen. Das Abschrecken, die Verbote entstanden offensichtlich aus Furcht vor den vermeintlichen Geisterwesen. Die einschlägigen Mythen jedoch wandelten sich, als sie bereits ihren tatsächlichen Sinn verloren hatte, zu formellen Phrasen. Wenn die Erwachsenen die Kinder mit Flurgeistern schreckten, so bedeutete das nicht, daß sie selbst nicht an ihr Dasein glaubten. Psychologisch sind solche durch Angst, Aufregung oder Spannung hervoregerufene Projektionen, Äußerungen leicht erklärbar. Von wissenschaftlichem Standpunkt erscheint das Argument der „pädagogischen Fiktion" als ganz belanglos, wenn man beispielweise nur bedenkt, daß an der Getreideernte auch Kinder (von 10—12 Jahren) teilnahmen. Oder als weiteres Beispiel: der im Brunnen befindliche Geist (von den Tirpaken in Nyíregyháza gerade jeży baba genannt) wird nicht deshalb erwähnt, um die Kinder vom Brunnen fernzuhalten, wo doch in Wirklichkeit sehr oft gerade die Kinder das Haus oder als Bedienstete die Wirtschaft mit Wasser zu versorgen hatten. Wenn aber die Anhänger dieser Theorie an das »pädagogische« Abschrecken kleinerer Kinder denken, können sie keinerlei Erklärung dafür geben, wie sich in den

[90] Sydow, 1948a, S. 89—105; Sydow, 1948b, S. 146—163; Eskeröd, 1947.
[91] Mackensen, 1933, S. 109—121.
[92] Honko, o. J. S. 13. Zur Kausalfiktion s. Dömötör, 1965, S. 88—93.

Traditionen ganz Europas ähnliche mythische Wesen bilden konnten, welche die Seele, das Bewußtsein der Kinder in mythischen Nebel »erheben« sollte, in Sphären, die ihre Vernunft, ihren Verstand, ihre Auffaßungsgabe weit überstiegen, um sie verstummen zu lassen, sie in Angst und Schrecken zu jagen. Dies ist eine falsche Auslegung einer vermuteten »Volkspädagogik«. Mit diesen Fragen möchte ich mich jetzt nicht weiter befassen. Die diesbezüglichen Werke bewerte ich in einer anderen Studie.

Unsere Beispiele liefern gute Beweise dafür, daß der Aberglaube, ein mythisches Wesen sitze in den Saaten, bzw. spuke in der Flur und erscheine vornehmlich zur Erntezeit, in ganz Europa verbreitet ist. Unter diesen Mythen bestehen offenkundig Unterschiede, Differenzen. In den Brennpunkt der Forschung hat man aber meines Erachtens nicht die Probleme zu stellen, die aus diesen Differenzen entstehen. Es geht im wesentlichen nicht darum, ob mit diesen mythischen Wesen Kinder geschreckt werden, ob sie zwei Köpfe und Eisenbrüste haben, oder den schlafenden Schnitter mißhandeln usw. Das sind Schwankungen innerhalb des Mythenkreises. Naturgemäß verändern sich die Traditionen und Kulte bezüglich der Flurgeister in den bäuerlichen Kulturen auch in ihren Funktionen, da ihre ursprüngliche Bedeutung schon mehrere Generationen vorher aufgelockert, aufgelöst, in Verlust geraten war. Deshalb lassen wir die Erklärung außer acht, die um jeden Preis beweisen will, daß der europäische Bauer nicht an Flur-, bzw. Vegetationsdämonen denkt, wenn er von diesen mythischen Wesen spricht, oder sie in den Erntebräuchen personifiziert und erwähnt. Es erübrigt sich, mit diesen Erklärungen zu debattieren. Auf dieser Grundlage könnte man beispielsweise auch die auf Grund von Märchen erfolgende Untersuchung der Urreligionen verwerfen, mit der Begründung, daß heute niemand mehr an die Märchen und ihre mythischen Wesen glaubt. Aus den noch auffindbaren Erinnerungen der landwirtschaftlichen Bräuche und Aberglauben erforschte schon W. MANNHARDT das seinerzeitige Dasein der Vegetationskulte, und wenn auch der Bauer vor hundert Jahren nicht mehr an das Dasein der Vegetationsgeister glaubte, so läßt sich aus den verbliebenen Spuren der Überlieferungen und Bräuche der frühere Zustand rekonstruieren. Wir untersuchen also nicht die heutige Funktion der Tradition, sondern schreiten in der Zeit in den Zeitaltern auf den geschichtlichen Pfad der bäuerlichen Kultur zurück.

Nach den Angaben und Beispielen kann man ein feminines mythisches Wesen mit dem Landleben, mit der Landarbeit, ganz konkret mit dem Getreide in Zusammenhang bringen. Bevor wir noch die Frage beantworten, ob es sich dabei tatsächlich um einen Vegetationsdämon handelt, müssen wir die Projektion des Mythenmaterials der Erntebräuche untersuchen. Die Forschung, die Untersuchung der funktionellen Fragen, wird grundlegend dadurch bestimmt, daß sich der Mythos, gleichlaufend mit der epischen Tradition, in Bräuchen, in Handlungen widerspiegelt und ausdrückt.

In den Bräuchen, die sich an die letzte Garbe, an das letzte Getreidebüschel, an die Strohpuppe usw. knüpfen, gelangen offensichtlich die Vorstellungen und der Glaube zum Ausdruck, die sich auf den im Mythenkreis, im epischen Material vorgestellten mythischen Wesen beziehen. Aus unseren Beispielen geht klar hervor, daß die bei der Ernte angewandten Ausdrücke, wie *öreg (baba, starý, did, Alte)*, *Kornmutter*, *Maiden*, *cailleach* usw. mythische Vorstellungen bewahren. Wenn wir die diesbezüglichen Charakter-Kennzeichen untersuchen, so beweisen die meisten Angaben, daß *Alter/öreg*, bzw. die mit einer anderen Bezeichnung genannten Personen oder Gegenstände dieses Ideenkreises außerordentlich geachtet werden. Diese Personen oder Objekte heben sich aus den übrigen hervor und halten Kräfte oder Eigenschaften verborgen, über die andere Personen oder Gegenstände nicht verfügen. Fast überall im europäischen Aberglauben finden wir Hinweise darauf, daß die *Alte/öreg* usw. gennante Person oder der so benannte Gegenstand sich im Bewußtsein der Menschen, der Schnitter transsubstantiieren und nicht einfach *einen Schnitter*, *eine Person* oder ein *objektives Zubehör* in den Erntebräuchen bedeuten, sondern irgendeine eigenartige Idee personifizieren und in sich tragen. Es sind wichtige Inhaltselemente der Bräuche zu beobachten: 1. Die *Alte* usw. genannte Person, Garbe, Puppe usw. wird geachtet, es werden ihr Zauberkräfte zugeschrieben, von denen reiche Ernte und Überfluß zu erwarten sind. 2. Sie wird gefürchtet, es wird ihr Unglück zugeschrieben und daher trachtet man sich ihr fernzuhalten, oder man vernichtet sie, man »tötet« sie, wirft sie ins Wasser, sie wird verbrannt usw.

Es liegt ganz außer Zweifel, daß die Zwiespaltigkeit nicht nur im untersuchten Mythenkreis, sondern auch in den Bräuchen besteht. Es handelt sich hier um die zwiespältige Projektion desselben Mythenmaterials. In die erste Gruppe gehören Beispiele, wo die *Alte* sehr feierlich heimgeholt wurde, ob es sich nun um eine Person, Garbe oder Puppe handelte. Beim Schnitterfest nahm sie den Ehrenplatz ein. Handelte es sich um einen Schnitter, so bekam er als erster zu essen und zu trinken, und es galt als Ehre mit ihm zu tanzen. Die Garbe oder Puppe bekam auch einen Ehrenplatz, sie wurde bis zur nächsten Ernte aufbewahrt, zu Weihnachten ins Zimmer gebracht, und ihre Körner wurden unter das Saatgut gemischt. Nach einigen Beispielen wurden dem Brot aus diesem Getreide heilende Kräfte zugeschrieben. In vielen Fällen kommt ganz offensichtlich der Hinweis auf Fruchtbarkeit, auf magische Tendenz zum Ausdruck (z. B. in den an *Bart* geknüpften Riten der Ostslawen). Das Beispiel des arabischen Landmanns zeigt am deutlichsten, daß wir von einem Anthropomorphisieren und Personifizieren des Getreides reden können, und zwar dann, wenn der Brauch den Tod, das Begräbnis oder den Wunsch nach Auferstehung versinnbildlicht.

Nach den Bräuchen der zweiten Gruppe fürchten sie die *Alte* usw. benannten Schnitter, Strohpuppen usw. und schreiben ihr — wie erwähnt — Unglück

zu. Diesbezüglich war der Aberglaube so stark, daß man selbst vor einem Mord nicht zurückschreckte, um sich von dem personifizierten mythischen Wesen zu befreien. Wie tief dieser Glaube verwurzelt war, bezeugen die entsprechenden Beispiele und wir können nicht verstehen, wie C. W. SYDOW und seine Schüler die zu blutigen Raufereien ausartenden, manchmal tödlich endenden Bräuche als Scherze und Spiele hinstellen konnten.

Nach dem bisher dargestellten Material erübrigt es sich, einen Zusammenhang zwischen den epischen Mythenkreis der Ernte und den Erntebräuchen zu beweisen. Zweifellos sind die Begriffe der Ernteriten die Erinnerungen an das seinerzeitige Vorkommen mythischer Wesen. Die Mannigfaltigkeit der Terminologie und die Vermengung der Begriffe beweisen, daß wir Traditionen vor uns haben, die tief verwurzelt sind, und daß die Überlieferungen nicht völlig in Vergessenheit gerieten, sondern sich wandelten und umwerteten. So paßt z. B. der Name *Braut* gut in die terminologische Reihe, da in den Bräuchen eine Funktionsverschiebung stattfand. Als die *Alte*, die *Hexe* usw. (das mythische Wesen) ihre Bedeutung schon verloren hatten, verwirft man aber die Bräuche, an die sich größtenteils angenehme Erinnerungen knüpften (die Freude über die Beendigung der Ernte, das Gastmahl) nicht, sondern man verändert und legt sie dem rationellen Denken entsprechend aus. In den so verwandelten Bräuchen und Begriffen ist der zwiespältige Sinn nicht mehr zu erkennen. Die *Braut* hatte überall, wo dieser Ausdruck vorkam, dieselbe Bedeutung. Mit den veränderten Begriffen verwandelten sich die inhaltlichen Beziehungen der Bräuche umgekehrt, bzw. die Umgestaltung des Sinnes der Bräuche führte zu veränderten Begriffen. Die *Braut (nevesta, Weizenbraut, morsian* usw. hat konkrete Bedeutung und bezog sich tatsächlich auf eine schon verlobte oder für die Verlobung reife Schnitterin, bzw. das als *Braut* bezeichnete Mädchen hatte nach dem Glauben wirklich die Verlobung zu gewärtigen. Die Vertauschung mit irgendwelchen alten Begriffen und die Umgestaltung des Sinnes sind gar nicht zu bezweifeln. Vermutlich wurde der Ausdruck *Braut* statt irgendeinem anderen, wie *baba, Alte* usw. angewandt. Dies wird besonders dadurch bewiesen, daß wir in den Formen der Bräuche Übereinstimmung finden (die letze Garbe oder die Schnitterin, die sie bindet, ist die *Braut*, oder die Kranzträgerin heißt *Braut)*, bei manchen Beispielen bewahrte sich die Spiegelung des früheren Zustands sogar im Inhalt (die Körner des Getreidekranzes, den die *Braut* getragen hatte, wurde unter das Saatgut gemischt, ähnlich auch die Körner der *Braut* genannten Garbe, und man begoß sie zwecks guter Ernte mit Wasser).

Die Vielfalt der Terminologien, die zahlreichen Varianten beweisen, wie tiefe Wurzeln die Tradition geschlagen hatte und widersprechen keineswegs der Annahme, daß die einschlägigen Begriffe von der gleichen oder von sehr ähnlichen Wurzeln, vom selben Grundgedanken — Mythenkreis — stammen. Wir halten es aber auch für möglich, daß die Terminologie aus anderen Elementen der Ernte-, beziehungsweise Agrarbräuche unter die von uns bespro-

chenen Bräuche geriet. So trägt beispielsweise mancherorts die letzte Garbe (in Nyíregyháza die letzte Garbe der Getreidepuppe) den Namen *Bettler*, und stammt wahrscheinlich aus dem traditionellen Brauch, dem Bettler unbedingt etwas von der Ernte, vom neuen Brot usw. zukommen zu lassen. Die Forscher wiesen schon darauf hin, daß im Alten Testament das dritte und fünfte Buch Mose die Landleute auffordert, bei der Ernte, beim Einbringen für die Armen und Wanderer etwas Frucht auf dem Acker zu belassen (III. 19: 9—11, 23: 22, V. 24: 19—21).[93] Das Beschenken von Bettlern und Armen steht mit vielen Bräuchen in Verbindung und kommt an verschiedenen Punkten der Volkstradition vor. Auf diesen Fragenkomplex gehen wir nicht ein. In den Erntebräuchen steht der Name *Bettler* unbedingt im Zusammenhang mit dem in den Traditionen weitverbreiteten Brauch des Schenkens. R. Beitl sagt, daß die letzte Garbe in jenen Gegenden Bettler genannt wird, wo es noch allgemein gebräuchlich ist, die Ähren von den Armen zusammenlesen zu lassen.[94]

Wir wollen nicht die einzelnen Terminologien getrennt voneinander erklären und detailliert darauf hinweisen, aus welcher Richtung sie in den Brauchtumskreis gelangten. In vielen Fällen konnten die in den Traditionen eingetretenen Veränderungen, als die Überlieferung schon ihre ursprüngliche Bedeutung und ihren Sinn verloren hatte, aus verschiedenen Gründen entstanden sein, es konnten auch Zufälle mitgewirkt haben und bei manchen Angaben (wie beim Begriff *barbara* oder *Stoppel-Liese)* können wir nur von Begriffen sprechen, die individuell, vereinzelt, oft aber nur in kleineren Ortschaften vorkommen, oder gar aus Erzählungen der Informatoren bekannt sind. Wir müssen daher unsere Aufmerksamkeit den Begriffen zuwenden, die am häufigsten, allgemein in weiten Kreisen verbreitet sind. Nach der Statistik der Beispiele stehen — wie wir schon wiederholt darauf hinwiesen — einerseits die dem *Alten* entsprechenden Begriffe, anderseits die Benennungen der im Getreide befindlichen Geister in den europäischen Erntetraditionen an erster Stelle. Der Zusammenhang, bzw. die Vermengung zwischen den beiden Gruppen sind offensichtlich. Diesbezüglich müssen wir die Lehre der großen Zahlen und der Beispiele vor Augen halten. Wir wollen nicht die örtlichen Abweichungen und Details beachten, sondern die Züge, die überall charakteristisch sind. Das Problem verursachte nicht sosehr die Leugnung der mythischen Wesen, die Debatte ging darum, ob die Getreidedämonen, die *Korndämonen* die sich in den Fluren aufhalten, im Getreide verbergen, meist furchterregende Wesen sind? Genau ausgedrückt: Darf man sie mit dem Getreide, mit dem Leben des Getreides identifizieren, kommt in ihnen der Gedanke von Geburt und Tod zum Ausdruck?

Die Angaben über die mythischen Wesen der Fluren bezeugen und beweisen nicht die Hypothese, daß man sie mit dem Getreide identifizieren

[93] Liungman, 1937—1938, I. S. 249.
[94] Beitl, 1932—1933, S. 279—280.

könne. Unbestritten stehen sie aber mit ihm in irgendeiner Beziehung. Hauptfunktion ist der Schutz des Getreides. Ihr Erscheinen steht mit dem Getreideertrag im Zusammenhang. Wenn wir nun zu diesen beiden wichtigen Charakterzügen die Lehre aus den in Bräuchen nachweisbaren Mythen hinzunehmen, erhalten wir ein überraschendes Resultat. Auf die Ähnlichkeit bzw. Gleichheit der Terminologie haben wir schon hingewiesen und auch darauf, daß sich in den Bräuchen die Spuren mythischer Wesen finden. So gelangen wir aber der Erkenntnis der Funktion der in den Bräuchen durch Aberglauben konservierten Flurdämonen, der mit dem Getreide zusammenhängenden anthropomorphen Dämonen näher. Die Riten, die wir in den Traditionen der europäischen Völker kennenlernten, beweisen, daß es Getreidedämonen, *Korndämonen*, auch im Sinne der Hauptfrage der Debatte, gegeben haben konnte. In den Erntebräuchen blieb ein solches Merkmal erhalten, aus denen wir ganz konkret auf die Personifizierung, auf die Versinnbildlichung des Getreides schließen können, naturgemäß unabhängig von der offenkundigen Tatsache, daß der europäische Bauer heutzutage, vermutlich aber auch schon im vorigen Jahrhundert, bei seinen Handlungen, bei den Worten, bei den periodisch wiederholten Bräuchen nicht an ihre ursprüngliche Bedeutung dachte. Manche — schon genannte — Forscher pochten an offenen Toren, als sie von den europäischen Bauern mit ihrer entwickelten Landwirtschaft und entsprechender Kultur zu beweisen suchten, daß diese nicht an das Dasein der Getreidedämonen denken und an sie glauben. Trotzdem waren noch vor kurzem solche Ernte- und Landwirtschaftsriten zu beobachten, die auch im Bewußtsein der Handelnden noch ganz offensichtlich und unmißverständlich mit dem Getreidekult, mit der Personifizierung des Getreides, mit seiner Zauberei, mit der Entwicklung und dem Absterben der Pflanzen zusammenhingen.

All das ist durch Beispiele, für die wir oben viele Analogien angeführt haben, vorzüglich bewiesen. Nach den Aberglauben, die zur Zeit der Beobachtungen und Aufzeichnungen noch bestanden und wirksam waren, kam z. B. bei den Ostslawen klar der Gedanke von der konzentrierten Kraft der letzten Garbe zum Ausdruck, der magische Vorgang mit dem Ziel, die Vegetationskraft des Getreides zu erhalten, sie wieder in die Erde zurückzuleiten, da diese Kraft bis zur nächsten Aussaat dort verbleiben mußte. D. Zelenin erkannte die richtigen Zusammenhänge in den Erntebräuchen und wies auf diese Fragen hin.[95] Letzthin untersuchte W. J. Propp das diesbezügliche Material sehr gründlich. Sein Hinweis sagt, daß man in den letzten Halmen *(boroda)* die Fruchtbarkeit erhalten wollte; die Kraft, die aus der Erde in die Körner gelangte, sollte wieder in die Erde zurückgeleitet werden. Ob die Kraft symbolisierenden Ähren auf dem Stoppelfeld blieben oder in Form einer geschmückten Garbe, eines Kranzes usw. dem Besitzer überbracht wurden, das

[95] Zelenin, 1927, S. 38—42.

Trachten nach Rückleitung und Erhaltung der Kraft, der Fruchtbarkeit, blieb dadurch erhalten, daß man die aus diesen Ähren gewonnenen Körner in das Saatgut mengte. Das vorzügliche System von W. J. PROPP zur Analyse des Materials behandeln wir an anderer Stelle. Hier verweisen wir noch auf seine wichtige Feststellung, man könne mit den Vorstellungen MANNHARDTS die russischen Ernteriten »wunderschön« erklären.[96] M. P. NILSSON zog ebenfalls nach Durchsicht des mächtigen Materials den Schluß, daß Ziel sei, die *Kraft* von einer Vegetationsperiode in die andere hinüber zu retten, und dieses Trachten komme in den Bräuchen der Ernte und der Aussaat offensichtlich zum Ausdruck.[97]

Hiernach ergibt sich die Frage, womit die Redewendungen zu erklären sind, die sich am Ende der Ernte auf *die Alte, boba, baba, Kornmutter* usw. beziehen, und dem bisherigen Gedankengang folgend können wir nur erklären, daß wir nach der Lehre der Details und der wichtigsten Charakterzüge, hier dem Gedanken der Übertragung der Vegetationskraft, der Fruchtbarkeit gegenüberstehen. All dies aber, ganz gleich ob es im Getreide selbst oder in einem mit dem Getreide identifizierten, personifizierten mythischen Wesen zum Ausdruck kommt, gehört jedenfalls zu der uralten, mit Zauberei, magischen Handlungen und Aberglauben der verflochtenen Schichten der Agrarkultur zusammen.

Wir haben nicht die Absicht, das Wandern der Redensarten, der Terminologien bei Abschluß der Ernte usw. zu verfolgen. Wir können aber die Fragen der Übergabe und Übernahme bezüglich *délibaba* und *buzababa* nicht übergehen. Die diesbezüglichen Probleme geben keine wesenhafte Erklärung für das Material in seiner Funktion, doch müssen wir die in der Fachliteratur schon früher entwickelten Meinungen bezüglich der *délibáb* hier unbedingt zusammenfassen und überprüfen.

Betreffs Fragen der Übernahme untersucht R. BEDNÁRIK die Ausdrücke *délibáb, délibaba* bzw. *poludnica*. Seiner Meinung nach sind die ungarischen Ausdrücke *délibáb* und *delibába* halb übersetzte Varianten eines slowakischen Wortes. Die erste Silbe von *délibáb* identifiziert er mit der Tageszeit, beziehungsweise Weltrichtung, mit den Wörtern *južný* bzw. *poludný*. Seines Erachtens ist also der este Wortteil die Übersetzung des slowakischen *južný* — déli. Der zweite Wortteil, das bekannte slowakische Wort *báb, bába, baba* wurde von den Ungarn in unveränderter Form übernommen. So entstand im Ungarischen ein halb ungarisches, halb slowakisches Wort. Dieses Mischwort behielt seine ursprüngliche Bedeutung. Gleichzeitig mit diesem Wort übernahmen die Ungarn aus der Mythenwelt der Slowaken eine charakteristische Gestalt und die mit ihr verknüpften Glaubensvorstellungen.[98]

[96] PROPP, 1963, S. 66—67.
[97] NILSSON, 1941, I. S. 46.
[98] BEDNÁRIK, 1943, S. 178.

Bevor wir die Behauptung R. BEDNÁRIKS überprüfen, fassen wir die Varianten und inhaltlichen Beziehungen des »übernommenen« halbübersetzten Wortes — *délibaba* — in ihrem slowakischen »Original« zusammen.

Das slowakische Gegenstück von *délibaba* ist die »*poludná baba*«, beziehungsweise abgekürzt *poludnica*. Die slowakische *poludnica* ist eine in der Flur,



Abb. 4. Schnitterpuppe. Szuhafő. Komitat Gömör. Aufnahme von *J. Téglás*

im Walde, auf Wiesen spukende tote Braut, ein weibliches Wesen, das aus der Seele eines Menschen entstand, der auf Fluren etwas Böses beging. Die aus der Seele der verstorbenen Braut entstandene *poludnica* trägt ein Brautkleid und einen Blumenkranz auf dem Haupt. Wenn sie im Wald, auf der Flur oder im Getreide einen einsamen Jüngling trifft, wirbelt sie mit ihm nach Gutdünken und rast so lange im Tanz, bis ihm die Kräfte schwinden. Die im Walde herumstreichende *poludnica* erscheint gegen Abend im weißen Kleid. Wen sie in ihre Gewalt bekommt, mit dem tanzt sie und richtet ihn zugrunde. Ihr Name entstand durch Zusammenziehung zweier Wörter, später fiel der zweite Wortteil, *baba* weg. Dieser hat sich nur in der ungarischen Sprache erhalten. R. BEDNÁRIK führt

die Übernahme auf den Zeitpunkt zurück, als sich die Ungarn im Donaubecken niederließen. Er meint, daß die der Donau und Teiß entlang lebenden Völker die *poludnica* schon kannten, damals aber noch in der Form von zwei Wörtern. Das heißt, als die Ungarn den Begriff übernahmen, war die Form von *poludnicá baba* in Gebrauch, aus der sich bei den Ungarn *délibáb* und bei den Slowaken *poludnica* entwickelte.[99]

Den Hauptirrtum in R. Bednáriks Erklär ungerblicke ich darin, daß sie sich auf einer sprachlichen Erwägung aufbaut. Die Übernahme eines Brauches oder eines Aberglaubens von einem fremden Volk ist ein verwickelter Vorgang, aber keineswege dermaßen, daß dabei auch in der auf den Glauben bezüglichen Terminologie und im Namen des mythischen Wesens eine komplizierte Umwandlung stattfindet. Da R. Bednárik die slowakische *poludná baba* eben aus der ungarischen *déli baba* nur zurückfolgert und die *délibaba* auf den im 11.—12. Jahrhundert in dieser Form bekannten Begriff und auf das slowakische (slawische) mythische Wesen zurückführt, u. zw. mit der Konzeption, daß der erste Teil des Wortes übersetzt wurde, während der zweite unverändert blieb und so die beiden Wörter zu einem einzigen Begriff verschmolzen; der darum dasselbe mythische Wesen bedeute wie die *poludnica*, die in der übergebenden Sprache aus dem Namen des bisher *poludna baba* genannten mythischen Wesens mit gewisser sprachlicher Wandlung entstand. Diese Richtung der sprachlichen Entwicklung und der Übernahme ist zu kompliziert. Besonders müssen wir die Übernahme in dieser Vorstellung bezweifeln, wenn wir bedenken, daß das Slowakische die *poludná baba* gar nicht kennt; wenn wir den Namen des ungarischen mythischen Wesens aus dem slowakischen Gegenstück der *déli baba*, der *poludnica* ableiten wollen, müßen wir behaupten, daß vorher das übernehmende (ungarische) Volk die ursprüngliche — *poludna baba* — wieder hergestellt habe, diesen Ausdruck zur Hälfte übersetzte und diesem gemischten, zur Hälfte ungarischen, zur Hälfte slowakischen Wort seine Bedeutung, seinen Inhalt, seine auf das mythische Wesen bezüglichen Glauben belassen habe.

Meiner Meinung nach ist es überflüssig die Frage weiter zu komplizieren. Natürlich bezweifeln wir nicht die Möglichkeit der Übernahme von *baba* aus irgendeiner slawischen Sprache. Vermutlich war der Übergeber eine der südslawischen Sprachen. Daran können wir bei den Angaben aus Göcsej (Transdanubien) und aus der Gegend von Szeged denken. Dagegen halten wir es nicht für unmöglich, daß die *baba* — als mythisches Wesen — schon der Kultur der landnehmenden Ungarn bekannt war — offenbar nicht in der uns bekannten Funktion —, wir konnten sie auch bei den Wanderungen kennengelernt haben. *Baba* (und auch *deli)* ist ein im Türkischen allgemein bekanntes Wort.[99a]

[99] Bednárik, 1943, S. 178—181.

[99a] Übrigens wies schon Tolnai darauf hin, daß das Wort *délibába*, *délibáb* vermutlich aus der türkischen Sprache ins Ungarische gelangte. Tolnai, 1910, S. 30.

Die Strohpuppe und andere anthropomorphe Figuren der Erntebräuche

Bisher untersuchten wir die mit dem Getreide und der Flur zusammenhängenden mythischen Wesen im Mythenkreis der Ernte und in Verbindung mit den verschiedenen Bräuchen. Im Folgenden heben wir aus dem Brauchtum ein charakteristisches Motiv hervor und analysieren durch dieses, als einen Teil des Brauchtums hindurch, die Frage der Vegetationsdämonen.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit den anthropomorphen Figuren der Erntebräuche zu, den aus Getreide oder Holz gefertigten Puppen. Auch bei den bisherigen Beispielen kamen menschenförmige Puppen vor, teils wurde die letzte Garbe zur Person erklärt, teils wurden die Getreidehalme menschenähnlich geformt. Die Probleme, die sich ergeben, sind funktionell im wesentlichen identisch. Die figurale Darstellung des Menschen in den Bräuchen bedeutet ein eigenes Gebiet der Forschung. Die Untersuchung der diesbezüglichen Fragen soll man nicht auf den Kreis der Erntebräuche beschränken, man hat ihn gemeinsam mit den an anderen Punkten der Volkstraditionen vorkommenden anthropomorphen Puppen zu prüfen. Bei dieser Gelegenheit können wir diesen Anspruch nur teilweise erfüllen. Die Vergleiche mit anderen Punkten der Tradition beziehen sich hauptsächlich auf die Lehren aus den schon bisher festgestellten Ergebnissen. Angaben über das Vorkommen, die Kenntnis anthropomorpher Puppen aus Weizenhalmen oder aus Getreide in der Erntetradition finden sich an mehreren Stellen des ungarischen Sprachgebietes. Einige Beispiele finden wir schon in älteren Werken. Neuerdings ergeben sich bei den örtlichen Beobachtungen manche Daten, die das seinerzeitige Funktionieren dieser Bräuche beweisen.

J. L. Novák erwähnt, daß man Anfang dieses Jahrhunderts in der Ortschaft Bény (Komitat Esztergom) im Ernteumzug eine holzgeschnitzte anthropomorphe Figur trug. In Bény flocht man, als die Ernte der Herrschaft beendet war, einen mächtigen Kranz aus ausgesuchten Weizenähren. Der Kranz wurde mit grellen — blauen, roten, grünen, gelben, weißen — Lappen und mit strohgeflochtenen Quasten und Behängen geschmückt. *An den Kranz wurden die holzgeschnitzten, bekleideten Figuren eines Burschen und eines Mädchens befestigt.* Das Ganze wurde auf eine Stange gesteckt und in den Hof des Pächters gebracht, wo der Umzug mit Fest und Tanz beendet wurde.[100]

J. Manga erwähnt, daß in Érsekvadkert (Komitat Nógrád) zu den »Requisiten« des Erntezuges eine anthropomorphe Doppelfigur gehörte. Die weibliche und männliche Figur, die Braut und Bräutigam darstellten, zog man auf einem Pflugkarren einher. Die Puppen wurden aus Stroh geformt, ihre Köpfe aus Fetzen hergestellt, mit weißer Leinwald umwunden und bemalt. An der Spitze des Zuges trugen die Burschen den an eine Stange befestigten Erntekranz, hinter ihnen zog man den Pflugkarren mit den Puppen und zum Schluß kamen die Schnitter.[101]

[100] Novák, 1913, S. 46.
[101] Manga, 1959, S. 259.

Ähnliche menschenförmige Puppen im Erntebrauch erwähnen Zs. SZENDREY und Á. SZENDREY in ihrem Werk, A magyarság néprajza (Ethnographie des Ungartums). Die Autoren beschreiben den Brauch aus Edelény (Komitat Borsod), ohne sich auf Quellen zu berufen. Bei Beendung der Ernte band man einen großen Kranz. Diesen trugen vier Männer im Umzug. Dahinter trug man zwei, an Stangen befestigte, ausgestopfte Puppen, eine männliche und eine weibliche Figur. Der Zug marschierte singend durchs Dorf. Die Bevölkerung goß die Kranzträger patschnaß. Als der Kranz und die Puppen übergeben wurden, schlugen die Burschen sie aneinander, daß sie einander berührten.[102]

Diesen Brauch übte man in Edelény bis zum 2. Weltkrieg. Meine Aufzeichnungen von den Traditionen machte ich nach den Erzählungen der Schnitter, die seinerzeit noch selbst an den Bräuchen teilgenommen hatten. Aufgrund der lokalen Forschung stellte ich fest, daß dieser Erntebrauch in Wirklichkeit nur bei Beendigung der Ernte auf dem Herrschaftsgut praktiziert wurde. Die Schnitter versammelten sich beim Hause des Scharmeisters *kepésgazda*. Meist wurden drei Kränze gemacht. Einen Kranz erhielt die Herrschaft, den zweiten der Rentmeister, den dritten der Verwalter. Gleichzeitig mit den Kränzen machte man — meist nur eine — weibliche Puppe. Die Puppe hatte oft Menschengröße. Ein Frauenkleid wurde mit Fetzen ausgestopft. Ein Kopf wurde geformt, der mit einem weißen Fetzen umwickelt wurde, und auf den man Augen und Mund malte. Dann band man ein Kopftuch darüber. Als Kränze und Puppe fertig waren, brachen die Anteilschnitter vom Hof des Scharmeisters auf und zogen durchs Dorf. Jeder Erntekranz wurde separat getragen. Je zwei Mann hielten ihn auf einer Stange. Die Puppe wurde von einer Person unmittelbar vor den Kränzen getragen. Die Schnitterschar bestand aus lauter Edelényern. Nach dem Umzug und nach der Kranzübergabe kehrten die Erntearbeiter in das Haus des Scharmeisters zurück, wo sie ein Erntefest hielten. Während der Unterhaltung wurde die Frauenpuppe zerlegt und die Kleider an die Besitzer zurückgegeben. Nach Behauptung der Edelényer herrschte der Brauch, bei Beendigung der Ernte eine weibliche Puppe anzufertigen, auch im benachbarten Hangács.[103]

Nicht weit von Edelény, in Alsószuha und Szuhafő, Komitat Gömör, war es ebenfalls Brauch, am Ende der Ernte eine anthropomorphe Puppe aus Weizenhalmen oder Stroh zu machen. In Szuhafő nannte man sie *aratóbaba* (Schnitterpuppe). Sie wurde als Frau gekleidet (Bild 1—4) und trug ein Kopftuch. Die Form der Strohpuppe war nicht immer gleich. Manchmal wurde nur eine Handvoll Weizen mit zwei Händen zusammengefaßt, gewunden und einmal gefaltet. Man steckte einen Stab hindurch und die *aratóbaba* war fertig. Meist wurden aber ganz große anthropomorphe Puppen gemacht. Man nahm

[102] Zs. SZENDREY—Á. SZENDREY, 1943, S. 229—230.
[103] Eigene Sammlung, 1965.

Kleider mit aufs Feld, eine der Garbenbinderinnen nahm ihre Schürze ab und die Strohpuppe wurde bekleidet. Es war nicht allgemein Brauch, doch kam es vor, daß auch Schnitterpuppen in Männerkleidern hergestellt wurden. Die



Abb. 5. Weizenpuppe. Dévaványa. Komitat Békés. Aufnahme von *Z. Ujváry*

Schnitter trugen die Puppen auf Stangen ins Dorf. In Alsószuha befestigte man in der Mitte der Stange den Erntekranz und an beiden Enden je eine Mädchenpuppe aus Stroh. Der Schnitterkranz wurde meistens aufbewahrt. In Szuhafő wurden die Körner der Puppe vor der Aussaat ausgedroschen und unter das Saatgut gemengt.[104]

[104] Die Angaben aus Szuhafő und Alsószuha sammelte *J. Téglás* auf meine Bitte, 1963 — 1965.

In Dévaványa (Komitat Békés) waren diese Bräuche nicht unter den Schnittern der Herrschaft bekannt, sondern bei den Gutsbesitzern, die ihre Ernte mit eigenen Schnitterpaaren besorgten. *Die búzababa* (Weizenpuppe) wurde am letzten Tag der Ernte hergestellt und fast ausnahmslos aus der letzten Garbe. Den für die letzte Garbe reichenden Weizen umringten die Schnitter und sagten, daß aus ihr der Hase herausspringt. Aus den letzten Weizenhalmen fertigte eine Garbenbinderin die *búzababa* an. Nicht jede Garbenbinderin traute sich die *búzababa* zu machen. Die *búzababa* wurde so hergestellt, wie auf den Bildern 5—7 zu sehen ist. Man vermummte die Puppe mit unbrauchbaren Kleidern und um ihren Kopf wurde ein Tuch gebunden. Die fertige Puppe wurde mit der Stange am Bauch durchstochen und so im Zug einhergetragen. Bei Beendigung der Ernte stellte man, gleichzeitig mit der Puppe, auch den Erntekranz her. Wenn Kranz und Puppe fertig waren, gliederten sich die Schnitter in Reihen und zogen zum Haus des Besitzers. Kranz und Puppe trug man am Ende des Zuges. Im Haustor des Herrn blieben sie stehen und der Scharmeister begrüßte ihn. Er drückte den Wunsch aus, auch im kommenden Jahr bei ihm zu ernten: »*Nächstes Jahr kommen wir wieder*«. Der Gutsherr drückte dem Scharmeister die Hand. Die Garbenbinderinnen übergaben Kranz und Puppe. Der Besitzer dankte für ihre Arbeit, für Puppe und Kranz. Dann bewirtete er die Schnitter. Für diese Gelegenheit wurde immer *túróslepény* (Topfenkuchen) gebacken. Die *búzababa* wurde in der *szuszikos*-Kammer (Getreidekasten-Kammer) aufgestellt. Der Kranz aber wurde unter oder neben den Bildern der Eltern im Wohnzimmer untergebracht. Der Kranz konnte auch Jahre hindurch dort bleiben, besonders wenn die Ähren der neueren Kränze nicht so schön waren, wie die des früheren. Die *búzababa* dagegen stand nur bis Weihnachten in der Kammer. Die Körner wurden ausgedroschen und an die Hühner verfüttert, das Stroh aber wurde verbrannt.[105] Einmal wurde mit der *búzababa* das Dorf umschritten. Auf dem Schnitterball tanzte man mit der *búzababa* und zerfetzte sie während des Tanzes.

In Furta (Komitat Hajdú-Bihar) erinnern sich alte Bauern heute noch daran, daß die Garbenbinderinnen bei Beendigung der Ernte Figuren aus Weizenhalmen anfertigten.[106] Darunter auch *szalmababa* (Strohpuppen), die sie den Kindern schenkten. An andere Rollen oder Funktionen erinnerten sie sich allerdings gar nicht mehr.[107] Über die Bedeutung der ersten und letzten Garbe bei den Erntebräuchen haben wir wesentliche Angaben. In Nádudvar trägt der erste Schnitter die letzte Garbe zur ersten Mandel und stellt diese mit folgenden Worten neben die erste Garbe: »*Gott sei Dank, haben wir auch diese Ernte heil und gesund beendet*«. Die erste Garbe steht auf der ersten Mandel. Die Garbe wurde an mehreren Stellen umschnürt, und die katholischen Schnitter

[105] Eigene Sammlung 1965.
[106] Eigene Sammlung, 1965.
[107] Eigene Sammlung, 1965.

formten ein Kreuz aus ihr. In den Jahren vor dem 2. Weltkrieg war es noch Brauch, wenn die Schnitterschar den Weizen für die erste Mandel gemäht hatte, daß sich jeder Schnitter und jede Binderin der Fußbekleidung entledigte und barfuß die erste Mandel, die aufgestellte erste Garbe so lange umschritten, bis das Stoppelfeld glattgestampft war, um sich vor dem Wundgehen, Sensenschnitt und Stoppelstich *(torzsaszúrás)* während der Ernte zuschützen. Nicht nur in Nádudvar war dies üblich, sondern auch in der Gegend von Debrecen.[108]

Wir müssen hier noch die anthropomorphen Figuren erwähnen, die beim Dreschen gebräuchlich waren. In Domoszló (Komitat Heves) wurde eine menschenförmige Puppe aus Stroh oder Getreide in die Mitte der für das Treten mit Tieren ausgebreiteten Weizenlage gestellt. Der Hinweis auf die anthropomorphe Figur erscheint in Domoszló auch in der Benennung der letzten Garbe. Diese Garbe wurde sehr groß gebunden und *öreg* genannt. Einige Halme von ihr werden aufgehoben und zu Weihnachten auf den Tisch gelegt.[109]

Unter die anthropomorphen »gegenständlichen Requisiten« der Ernte haben wir noch die *Jézus kéve* (Jesus-Garbe) in Göcsej (Transdanubien) zu zählen. Schon der Name selbst deutet auf eine anthropomorphe Figur. F. Plánder erwähnt in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts den Brauch der *Jézus kéve* in Göcsej. Bei Beendigung der Ernte war es allgemein üblich, eine mit Blumen geschmückte ganz kleine Garbe zu binden, die man *Jézus kéve* nannte, und unter Gesang heimtrug, und der Hausherr war verpflichtet, sie mit einem Festschmaus auszulösen.[110] In Valkony, in der Gegend von Göcsej, schmückte man bei Beendigung der Ernte die *Jézus kéve* mit Blumen und einer der Schnitter trug sie um den Hals gehängt im Erntezug. Auch hier löste sie der Besitzer mit einem Gelage aus. Anderwärts setzte man die *Jézus kéve* oben auf die Mandel und führte sie mit dem übrigen Getreide ein. Als erste wurde die *Jézus kéve* auf den Wagen getan.[111] In Rábagyarmat (Komitat Vas) band man die letzte Garbe so, daß man die beiden Hälften des Ährenbündels in entgegegengesetzter Richtung wand. Diese Garbe wurde in Iványc und Viszk *Jézus kéve* genannt.[112] L. Madarassy teilt mit, daß in den Komitaten Tolna und Baranya, in der Gegend des Mecsekgebirges sogenannte *(Jézus bölcsője)* Jesus-Krippen geflochten wurden. Sie wurden mit ausgesuchten Ähren länglich, korbförmig hergestellt und gewöhnlich von zwei Mädchen auf Stangen getragen. Die *Jézus bölcsője* bot der Scharmeister der Herrschaft mit einem Spruch an, die dann die Schnitter bewirtete.[113]

Hinsichtlich des Zusammenhanges und der Frage des Ursprungs müssen wir gleich auf den *Jesus* der kroatischen Schnitter von Lakócsa, Komitat

[108] Balázs, 1965, S. 16, 23—25.
[109] Sammlung von *I. Bőgős*, 1963.
[110] Plánder, 1838, S. 20.
[111] Gönczi, 1914, S. 565.
[112] Moór, 1932, S. 161.
[113] Madarassy, 1929, Nr. 164. S. 2—3.

Somogy, hinweisen, das heißt auf den Brauch des Anfertigens einer anthropomorphen Figur bei Beendigung der Ernte. Wenn die Zeit gekommen ist, wählt die Bäuerin aus dem zuletzt auf dem Fuße belassenen Weizenbüschel drei Halme mit schönen Ähren aus. Die drei Halme umwand sie unterhalb der Ähre mit einem roten Band oder Faden. Die Halme nannte man *Jesus*. Rundherum wurde der Weizen mit der Sichel abgemäht, zusammengebunden und vor den stehengelassenen *Jesus* gelegt. Manchmal riß man die zusammengebundenen drei Weizenhalme aus der Erde und steckte sie in die Mitte der letzten Garbe. In diesem Fall wurde die Garbe aufgestellt, denn »*Jesus darf man nicht hinlegen.*« Dann betete man, ergriff die Garbe und warf sie in die Höhe. Mit dem Emporwerfen der Garbe wollte man das Gedeihen der nächstjährigen Saat beeinflussen. Der mit anthropomorphen Zügen ausgestattete Weizen wurde im Zimmer zu Hause auf einem Nagel unterhalb der Bilder aufgehängt und bis zur Aussaat aufbewahrt. Später wurde die Ähre ausgekörnt und die Körner wurden unter das Saatgut gemischt, um eine gute Ernte zu bekommen.[114]

Der Zusammenhang zwischen den Erntepuppen und den vorhin untersuchten Ernteausdrücken ist gut zu beweisen. Die Strohpuppen nannte man *öreg, baba*, was offensichtlich darauf hinweist, daß dort, wo heute nur mehr der Name bekannt ist, vormals vermutlich die *öreg* usw. auch anthropomorph dargestellt wurden. Wir behandeln die Strohpuppe der Erntebräuche schon darum gesondert, weil ähnliche anthropomorphe Figuren in den verschiedensten Volkstraditionen erscheinen.

Weite Gebiete der europäischen Erntetraditionen kennen das Anfertigen und Umtragen von anthropomorphen Puppen. Zu dieser Gruppe gehört jene Form des Brauchtums, daß man einen an der Ernte beteiligten Arbeiter oder eine außenstehende Person in eine Weizengarbe einschnürte, die dann in den Bräuchen wesentlich die Rolle der leblosen Strohpuppe spielt.

Aus den Erntebräuchen der slawischen Völker können wir viele Beispiele der als Männer oder Frauen verkleideten Strohpuppen erwähnen. Solche Beispiele aus der slawischen und tschechischen Tradition erwähnen P. Sochaň und D. Stránská. Oft kleidete man die erste Garbe an. Die Kleider eines an der Ernte teilnehmenden Burschen wurde der Garbe angezogen. Die Schnitterburschen umringten die anthropomorphe Getreidegarbe mit ihren Sensen, die Garbenbinderinnen mit ihren Strohseilen und so zogen sie mit der ersten Garbe nach Hause:[115] In manchen Gegenden machten die Tschechen aus der letzten Garbe eine Strohpuppe, formten sie frauenförmig und setzten ihr einen Strohhut auf. Meist brachte man die Puppe auf dem letzten Getreidewagen nach Hause und übergab sie dem Gutsherrn. Manchmal wurde die Strohpuppe auch in Männerkleider vermummt. Am Erntefest tanzte der älteste Schnitter mit der

[114] Csalog, 1941, S. 275–276.
[115] Sochaň, 1930, S. 181.

Strohpuppe.[116] In Vlache Březí gestaltet man die anthropomorphe Figur aus drei Garben. Diese wurde mit einer Jacke bekleidet, die Ärmel wurden ausgestopft und am Tag des Erntefestes mit Gesang nach Hause gebracht.[117] P. Socháň beschreibt das Heimbringen der anthropomorphen Garbe bei den Slowaken folgendermaßen. Die letzte Garbe verkleidet man als Frau in der Weise, daß die Ähren aufwärts standen und gleichsam den Kopf bildeten. Auf dem Wagen, der die Puppe nach Hause brachte, wurde sie von der ältesten Frau gehalten, die ein schwarzes Kopftuch und um die Hüfte ein Strohseil trug. Die übrigen Frauen umstanden sie, und trugen Disteln, Raden oder anderes Unkraut in der Hand oder im Korb. Auch diese Frauen hatten Strohstricke um die Hüfte gebunden. Hinten im Wagen hielt eine andere Frau einen auf eine Stange gespießten *hastrošat* (Großväterchen, Popanz). Das ist eine als Mann, in Lumpen gekleidete anthropomorphe Figur. Während des Einzuges sangen die Frauen spöttische, witzige Lieder und rissen Possen.[118]

Die Sorben der Niederlausitz kannten ebenfalls den Brauch, die letzte Garbe anthropomorph zu gestalten. Man formte und kleidete sie so zu einer Männergestalt. In einem Festzug brachte man sie nach Hause.[119] In der polnischen Tradition deuten mehrere Beispiele darauf, daß man einen Schnitter oder eine Person in die Garbe wickelt. In der Umgebung von Krakau wickelte man eine Garbenbinderin so in die Garbe hinein, daß nur ihr Kopf herausragte. So brachte man sie auf dem letzten Getreidewagen nach Hause. Zu Hause begossen alle Mitglieder der Familie sie mit Wasser. Solange der Tanz anhielt, blieb die Garbenbinderin in die Garbe gebunden.[120] Dieses Brauchtum wiederholte sich beim Drusch. Der Mann, der zuletzt drosch, wurde in die Garbe gewickelt und auf einem Wagen durchs Dorf gefahren.[121] In Litauen drosch man die letzte Garbe nicht, sondern man formte aus ihr eine weibliche anthropomorphe Puppe und diese wurde in den Hof des Bauern gebracht, der den Drusch noch nicht beendet hatte.[122] Auch die letzte Garbe wurde ähnlich nach beendeter Ernte, frauenförmig gestaltet. Auf dem letzten Getreidewagen fuhr man sie feierlich nach Hause. Beim Haus des Gutsbesitzers angelangt, begoß man sie mit Wasser und am Schnitterfest tanzten alle mit ihr.[123] J. Balys weist darauf hin, daß die mit der letzten Garbe verbundenen Bräuche in Westlitauen noch in den letzten Jahrzehnten ausgeübt wurden.[124]

Auch an die Tradition der Ostslawen knüpft sich der Brauch, aus der letzten Garbe eine anthropomorphe Puppe anzufertigen. Die Weißrussen nann-

[116] Frazer, 1951, S. 145.
[117] Socháň, 1930, S. 178.
[118] Socháň, 1930, S. 181.
[119] Schneeweis, 1953, S. 162.
[120] Frazer, 1951, I. S. 145.
[121] Mannhardt, 1884, S. 334.
[122] Balys, 1948—1949, S. 131—132.
[123] Mannhardt, 1884, S. 331.
[124] Balys, 1948—1949, S. 131.

ten — wie wir schon darauf hinwiesen — die nach Beendigung der Ernte in einem Frauenhemd gesteckte Garbe Frau *(bába)* und auf ihren Kopfteil wurde ein Tuch gebunden (Bezirk Belyj). Diese anthropomorphe Garbe stand unter den Heiligenbildern. Die nördlichen Großrussen gaben den Tieren diese Garbe bei Beginn der Winterfütterung zu fressen.[125] Neuerdings teilt W. J. Propp Angaben über die anthropomorphen Puppen der Ernte mit. Der Autor erwähnt die weißrussische Tradition, nach der man bei Beendigung der Ernte eine mächtige Garbe band. Sie wurde mit einem Tuch umschlagen und angekleidet. Diese anthropomorphe Puppe brachte man unter Gesang zum Haus des Gutsbesitzers. Die Körner der anthropomorphen Garbe mischte man unter das übrige Getreide oder verfütterte sie den Tieren.[126]

Der Autor erwähnt es als allbekannten Brauch der russischen Tradition, daß man die als Frau gekleidete, mit Bändern und Blumen geschmückte letzte Garbe im Haus unter die Ikone stellte. Es kam aber auch vor, daß man sie in der Kammer unterbrachte und dort bis zur Aussaat bewahrte. Die Körner wurden zu Beginn des Anbaus unter das Saatgut gemengt.[127] Wir wiesen schon darauf hin, daß die Körner der ersten Garbe gleichfalls unter das Saatgut gemischt wurden. Man war der Meinung, daß diese Körner Zauberkraft besitzen und die Fruchtbarkeit steigern.[128] Die Belorussen aus dem Bezirk Rogazew ließen die erste Garbe, die südlichen Großrussen aus dem Bezirk Moshaisk die ersten drei Garben auf dem Acker.[129]

Die anthropomorphe Puppe kommt in den Erntetraditionen der südslawischen Völker ebenso wie bei den übrigen Slawen vor. Die Bulgaren machten die Puppe aus der letzten Garbe. Man bekleidete sie mit einem Frauenhemd und trug sie im Dorf herum, dann wurde sie in den Fluß geworfen oder verbrannt.[130] Wenn man die Puppe verbrannte, so streute man die Asche auf den Äckern aus.[131] Die Slowenen nennen die letzte Weizengarbe allgemein *baba*. In der Oststeiermark und östlich von ihr heißt diese Garbe *ded* oder *dedek*. Nach dem Aberglauben schlägt der sie tot, der mit dem Flegel den letzten Schlag verrichtet. Die Drescher machen eine Strohpuppe und setzten sie dann auf den Haufen des ausgedroschenen Getreides.[132] Die Wenden fertigten bei Beendigung der Ernte eine männerförmige Weizenpuppe an, die dann jener Schnitter nach Hause trug, der die letzte Garbe gebunden hat. Die Strohpuppe wurde im Hause des Besitzers aufgehängt und bis zur nächsten Ernte aufbewahrt, bis man die alte Puppe gegen die neue vertauschte.[133] Hier erwähnen wir auch jenen

[125] Zelenin, 1917, S. 41—42.
[126] Propp, 1963, S. 66.
[127] Propp, 1963, S. 66.
[128] Zelenin, 1927, S. 26.
[129] Zelenin, 1927, S. 31.
[130] Frazer, 1951, I. S. 146.
[131] Liungman, 1937—1938, I. S. 255.
[132] Orel, 1952, S. 147—149.
[133] Frazer, 1928, S. 586.

Druschbrauch in Kärnten, demzufolge sowohl der Drescher, der beim Drusch den letzten Schlag getan hat, als auch jener, der die letzte Garbe löste, an Hand und Fuß mit Stroh gefesselt wurde. Dann setzte man beide auf einen Schlitten und zog mit ihnen durchs Dorf, nachher warf man sie in den Fluß.[134] E. SCHNEEWEIS, der gründliche Kenner serbokroatischer Bräuche, erwähnt keine Stroh-

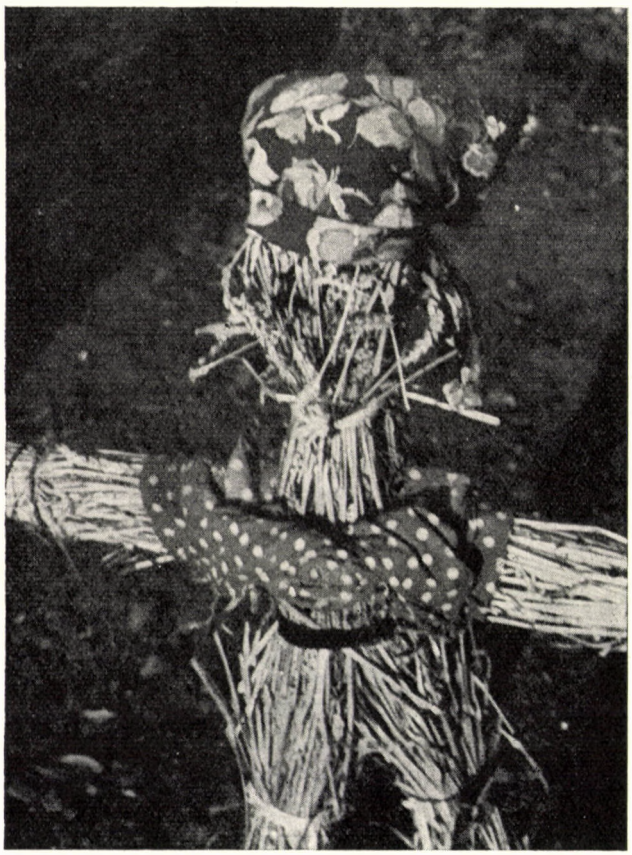


Abb. 6. Kopfpartie der Weizenpuppe. Dévaványa. Komitat Békés. Aufnahme von *Z. Ujváry*

puppen im Zusammenhang mit der Ernte, doch lassen sich die Bräuche, die er hinsichtlich der ersten und letzten Garbe, beziehungsweise des Druschbeginns beschreibt, mit den anthropomorphen Garben in Zusammenhang bringen. Die erste Garbe mähte und band sehr oft der Gutsbesitzer eigenhändig. Dann stellte er die Garbe auf und so blieb sie während der Ernte (Boljevac). In der Gegend von Lobor blieben die ersten drei Garben bis zum Ende der Ernte unberührt. In der Gegend von Knim verbrannte man die letzte Garbe über dem

[134] LIUNGMAN, 1937—1938, S. 254.

Feuer eines Wacholderstrauches. Nach serbokroatischem Brauch wurde zu Beginn des Drusches eine große schwere Garbe an den Pfosten des Tretplatzes aufgestellt. Diese Garbe wurde als letzte gedroschen.[135] Die aufgestellte Garbe, deren anthropomorphe Züge an mehreren Beispielen zu beobachten sind, war auch den Griechen in Mazedonien bekannt. In Drymor stützte man die erste Garbe auf den Felde aufrecht hoch und die Schnitter knieten vor ihr nieder. In Griechenland band man die letzte Garbe in eine einzige, große, mandelförmige Garbe zusammen. Man formte sie aber in anderer Gestalt. Die Garbe wurde an den Hauptbalken gehängt und bei der Aussaat wurden ihre Körner unter das Saatgut gemengt.[136]

Wie wir sehen, sind die einzelnen Formelemente des Erntebrauchtums eng miteinander verbunden. Wir wollen aber jetzt nicht in der Richtung des Zusammenhanges von Garbe und Erntepuppe weiterschreiten. In der Folge werden wir die auf die anthropomorphen Puppen bezüglichen Angabe untersuchen, die in den Erntetraditionen der übrigen Völker Europas vorkommen.

Das detaillierte literarische Material des deutschen Sprachgebiets läßt die Strohpuppen der Ernte bzw. den Anthropormophismus der Garben an mehreren Beispielen aufreihen als bei den slawischen Völkern. Mit diesem Material wollen wir uns nicht sehr eingehend befassen, hauptsächlich darum nicht, weil es in den Nachschlagewerken und ethnographischen Atlanten ausführlich behandelt ist. Mit den folgenden Beispielen wollen wir hauptsächlich die Parallelen und auffallenden Ähnlichkeiten auf dem deutschen Sprachgebiet mit dem schon mitgeteilten Material beleuchten und die prinzipiellen, funktionellen Fragen bezüglich der *Korndämonen* untersuchen.

R. Beitl erforschte, wie dies aus seinem 1933 erschienenen zusammenfassenden Werk über die deutsche Ethnographie, bzw. aus dem »Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens« hervorgeht, eingehend die in den deutschen Erntebräuchen bekannten Redewendungen, Ausdrücke und Angaben, die sich auf die theriomorphen und anthropomorphen Korndämonen beziehen. Die mit der anthropomorphen Puppe zusammenhängenden Bräuche waren meist mit dem Begriff *Alte* verknüpft, so wie auch an vielen Orten das ganze Schnitterfest mit dem Wort *Alte* bezeichnet wurde. In breiten Kreisen waren in den Erntebräuchen diesbezügliche Redewendungen verbreitet, wie wir dies oben schon besprochen haben. Den Namen *Alte* erhielt auch die Strohpuppe, die man bei Beendigung der Ernte anfertigte. Die Strohpuppe wurde seit Mitte des 18. Jahrhunderts in den Erntebräuchen immer seltener. Die Schnitter brachten die Strohpuppe von der Flur feierlich nach Hause. Unter Gesang und mit Sprüchen übergab man diese dem Gutsherrn. Wie R. Beitl mitteilt, trug man den oft übermenschlich groß gestalteten Getreidemenschen, zusammen mit dem Weizenkranz im Ernteumzug. Die anthropomorphe Puppe nahm meist an der

[135] Schneeweis, 1961, S. 164–165.
[136] Megas, 1963, S. 131.

gedeckten Tafel des Erntefestes den Ehrenplatz ein und die Schnitter tanzten mit dem Strohmenschen.[137] W. MANNHARDT und J. G. FRAZER erwähnen zahlreiche Beispiele bezüglich des Strohmenschen der Ernte. Wie wir schon darauf hinwiesen, finden wir in den deutschen Erntebräuchen neben den anthropomorphen Puppen sehr häufig in Stroh eingewickelte lebende Personen. Das Anfertigen der menschenähnlichen Puppen stand meist in Zusammenhang mit dem Mähen, beziehungsweise mit dem Einbringen der letzten Garbe. In verschiedenen Gegenden Norddeutschlands formte man die letzte Garbe der Ernte in Menschengestalt. Als man das Korn in Soldern bei Wolfenbüttel mähte, band man drei Garben mit Seilen so zusammen, daß eine anthropomorphe Puppe entstand; die Ähren bildeten den Kopf. Im Bezirk Osnabrück gestaltete man die letzte Garbe frauenförmig und die Schnitter umtanzten sie. In der Gegend von Bruck in der Steiermark wurde die letzte Garbe gleichfalls als Frauengestalt geformt. Die Puppe stand im Mittelpunkt des Erntefestes und wurde nachher in die Scheune gebracht. Zu Ostern körnte man die Ähren aus und zerstreute die Körner in der Saat.[138] In Dingelstedt, Bezirk Erfurt, war es bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts Brauch, einen Mann in eine Garbe einzubinden. Man brachte ihn auf dem letzten Wagen nach Hause und begoß ihn mit Wasser. Beim Erntefest der Deutschen im Harzer Vorgebirge tanzten ein Mann und eine Frau miteinander, die beide in Stroh gewickelt waren. In einigen Gegenden der Oberpfalz wurde derjenige in Stroh gehüllt, der den Drusch noch nicht beendet hatte.[139] Im ungarischen Harta banden die dort lebenden Deutschen ein Mädchen in die letzte Garbe ein und setzten sie dann oben auf die Getreidemandel.[140] Fast in allen Gebieten, wo Deutsche ansässig sind, stoßen wir in den Erntebräuchen auf anthropomorphe Puppen, bzw. auf die in Stroh gewickelten Personen. In Schlesien wurde die letzte Garbe puppenförmig gebunden und auf dem letzten Wagen heimgebracht. Man übergab sie dem Gutsbesitzer, der die Leute bewirtete.[141] Auch der Brauch war verbreitet, daß man denjenigen, der die letzte Garbe band, in die Garbe einschnürte.[142] In Westpreußen wurde der letzten Garbe eine Jacke angezogen, ein Hut aufgesetzt und man schmückte sie mit Bändern. Diese anthropomorphe Puppe und die Schnitterin, welche die letzte Garbe gebunden hatte, wurden auf dem letzten Wagen nach Hause gefahren und mit Wasser begossen.[143]

In den Erntetraditionen der übrigen europäischen Völker treffen wir die Strohpuppe ebenso an, wie die ähnlichen, ja übereinstimmenden Ausdrücke und Redewendungen bezüglich der letzten Garbe und den letzten Handlungen der

[137] BEITL, 1933, S. 292—293.
[138] Angaben s. FRAZER, 1928, S. 584—591.
[139] FRAZER, 1928, S. 595, 622—623.
[140] FÉL, 1935, S. 34.
[141] DRECHSLER, 1906, S. 66.
[142] DRECHSLER, 1906, S. 65.
[143] RANTASALO, 1919—1925, V. S. 52—53; FRAZER, 1928, S. 585.

Ernte und des Drusches. W. LIUNGMAN weist darauf hin, daß der Brauch der Strohpuppen, besonders aber das Einwickeln eines Schnitters in Stroh in Österreich, in Böhmen, Schlesien und Polen weit verbreitet war und sich über Bayern, Westfalen, Preußen, Pommern, Hannover und Norwegen, ganz bis zur Isle de France, Vendée und zur Normandie hinzieht.[144] In Frankreich blieb in der Gegend von Auxerre das Getreide für eine letzte Garbe solange ungemäht, bis man mit dem letzten Wagen die Heimfahrt antrat. Erst dann schnitten sie diesen Rest ab und machten daraus die Puppe. Diese wurde bekleidet und erhielt ein Tuch auf ihren »Kopf«. Am Erntefest umtanzte man die Puppe, dann wurde sie ausgezogen und verbrannt.[145]

Weitere Beispiele dürften sich meines Erachtens erübrigen. Es wird genügen, wenn wir noch auf einige Angaben aus entfernteren Gebieten Europas hinweisen. Durch diese Parallelen lassen sich die einschlägigen Beispiele über ganz Europa nach Ost und West, nach Nord und Süd verbinden.

Im schottischen Bornera, in Lewis, verkleidete man die letzte Garbe als Frauenpuppe. Diese nahm am Erntefest einen Ehrenplatz ein.[146] In einigen Landstrichen Schottlands und im nördlichen Teil Englands fertigte man auf dem Acker aus dem letzten Büschel Getreide eine Kinderpuppe, die *kirn*-Puppe, an. In Berwickshire wetteiferten die Schnitter, noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, darum, wer das letzte Büschel des Getreides mähen soll. Sie umringten es in gewisser Entfernung und schleuderten ihre Sensen zielend auf das Getreide. Demjenigen, dem es gelang, den letzten Halm zu treffen, schenkte ihn dem Mädchen, das ihm am besten gefiel. Das Mädchen bekleidete und formte dann das Getreide zur *kirn*-Puppe.[147] In Fifeshire mähte ein Mädchen die letzte Handvoll Getreide und formte daraus die Puppe, die in der Küche aufgehängt und dort bis zum nächsten Frühjahr aufbewart wurde.[148] Anderwärts, wie z. B. in den nordöstlichen Gebieten Schottlands, wurde die Puppe bis zum Morgen des Neujahrtages aufbewahrt, da zog man ihr dann die Kleider aus und gab sie den Tieren zum Fressen. Tatsächlich hatte die letzte Garbe hier die gleiche Funktion wie die Puppe, wenn auch die anthropomorphen Züge nicht sichtbar in Erscheinung traten. In Kincardineshire hob man die Garbe bis Weihnachten auf und gab sie dann der Kuh zum Fressen. In Westschottland, so in Argyllshire und in West-Pertshire, verteilte man die Garben, wenn das Ackern begann, unter den Pferden. In vielen Ortschaften hing die letzte Garbe das ganze Jahr an der Wand.[149] Auf den Anthropomorphismus der letzen Garbe deuten alle die Angaben, bei denen sich die Bennenung der Garbe auf eine Person oder auf Menschen bezieht. Über diese Benennungen brachten wir im vorigen Kapitel

[144] LIUNGMAN, 1937—1938, I. S. 258—259.
[145] FRAZER, 1928, S. 584.
[146] MACLEAN, 1964, S. 195.
[147] FRAZER, 1928, S. 592.
[148] FRAZER, 1928, S. 594—595.
[149] MACLEAN, 1964, S. 193—197.

reichliche Beispiele. Wir begegnen von den in Namen und Form klar Menschengestalt ausdrückenden anthropomorphen Puppen an, über den Anthropomorphismus der letzten Garbe hinweg, bis zur ähnlichen Rolle der letzten wenigen Getreidehalme, den verschiedensten Formen und Benennungen. Das



Abb. 7. Bekleidete Weizenpuppe mit der herstellenden Person. Dévaványa. Komitat Békés. Aufnahme von *Z. Ujváry*

Streben nach Anthropomorphismus kann oft auch die örtlichen Formen der Brauchkomplexe bei Beendigung der Ernte ausbilden. So setzte man z. B. in Finnland, in Myrsyklä, den letzten Mandel, den sogenannten Sichelmandel (kamppikykka) eine Garbe derart auf, daß sie den Eindruck machen sollte, als wäre es ein Mensch mit gelöstem Haar.[150]

[150] VILKUNA, 1963, S. 69.

*

Bisher gaben wir eine Übersicht über die in Erntebräuchen der ungarischen und europäischen Traditionen vorkommenden anthropomorphen Puppen, bzw. über die sie vertretenden personifizierenden Figuren und sachlichen Requisiten. Aus dem nächsten Material wählten wir nur die wichtigsten Beispiele aus und trachteten dabei, die verschiedensten Spielarten und Formvarianten gleichermaßen anzuführen. Es war also nicht unser Ziel, die reinen Formen zu suchen, sondern wir wollten die Tatsache beweisen, daß die Züge des Anthropomorphismus des Getreides in den Erntebräuchen überall in Europa in Erscheinung treten.

Wie wir sahen, stehen die anthropomorphen Puppen sehr oft, ja sogar zumeist mit der letzten Garbe, seltener mit der ersten, in Verbindung. Die Untersuchung der funktionellen Frage können wir also keinesfalls vom Problem der letzten Garbe trennen. Bevor wir das Material in diesem Zusammenhang untersuchen, müssen wir auf die ethnographische Deutung der anthropomorphen Puppen eingehen.

Dem Forscher der Volksbräuche sind die in den Traditionen an verschiedenen Stellen und bei verschiedenen Gelegenheiten des Brauchtums vorkommenden Strohpuppen oder die aus anderem »Material« angefertigten Puppen wohlbekannt. Ihre Erklärung und Deutung stuften die Forscher immer nach der in den Bräuchen eingenommenen Stelle und Rolle der Puppe ein. Die Strohpuppe ist besonders im Fasching und allgemein bei den Frühjahrsbräuchen gängig. Auf diesen Problemenkreis habe ich schon in Verbindung mit der Funktion der Faschings-Strohpuppe hingewiesen.[151] Ich habe darauf verwiesen, wie vielfältig die Erklärungen der Strohpuppe waren. Bezüglich der Funktion stimmen fast alle Forscher, die sich mit dieser Frage befassen, überein: die Strohpuppe oder andere anthropomorphe Figuren entstanden in den verschiedenen Bräuchen nicht aus Spielerei oder durch Zufall, sondern sie waren der Ausdruck eines Aberglaubens, einer mythischen Vorstellung, das Symbol von etwas, der Vertreter, die Personifizierung einer Person, eines Menschen in gewissen Lagen. In dieser Hinsicht bewegten sich die Forscher auf einem sehr weiten Gebiet. Wie ich erwähnte, boten sie, aus den gegebenen Anlässen des Brauches zweckdienlichst erschließbare Erklärungen. So versinnbildlicht z. B. die Strohpuppe den Winter und den Tod im Brauchtumskreis der Winter-Frühjahrs-Wende. Anderseit ist die Strohpuppe das Sinnbild der Vegetation, die im Winter abzusterben scheint, die Natur aber siegt, und mit dem Erscheinen des grünen Zweiges, erneuert sich die Vegetation. Die Puppe dagegen, die den allermeisten Angaben nach stets eine Handlung, einen Aberglauben mit negativen Vorzeichen repräsentiert, wird »getötet«, zerfetzt, zersägt, ins Wasser geworfen, vergraben, verbrannt usw. Mancherorts personifizierte man mit der Strohpuppe das Ende des

[151] FERENCZI—UJVÁRY, 1962, 116. ff.

Kirchtags oder der Hochzeit, die Pest, den Vater des Kindes eines in Schande gefallenen Mädchens usw.[152] In der ungarischen Tradition der an die Slowakei angrenzenden, nördlichen bzw. westlichen Siedlungsgebiete bildet die Strohpuppe die zentrale Figur in den Bräuchen des lenzlichen Festlichkeitskreises. Mit diesem sog. *kisze*-Fragekreis befaßte sich eingehend J. MANGA und wies auf alle aus den Bräuchen gefolgerten Funktionen der Strohpuppe hin.[153] Die Ergebnisse unserer Untersuchungen deuten — ähnlich wie bei anderen Forschern — darauf hin, daß die Strohpuppe ein Symbol ist, die irgendeine Jahreszeit, Erscheinung, Begebenheit usw. vertritt und personifiziert, ja es sind sogar gewisse Zusammenhänge mit Opfern zu finden. Um die Fragen zu systematisieren, die sich um die Strohpuppe und um andere anthropomorphe Figuren gruppieren, und um mit Untersuchung des ganzen Gebietes der Volkstraditionen zu beruhigenden Schlußfolgerungen und Ergebnissen zu gelangen, wäre eine besondere Studie nötig. Diesmal wollen wir die Probleme gerade nur berühren, gleichsam nur auf die Parallelen hinweisen, die in den Traditionsgebieten bezüglich der Ernte-Strohpuppe vorkommen, auf die grundlegende Frage, nach der die Ernte-Strohpuppe allgemein im Zusammenhang der anthropomorphen Figuren zu untersuchen ist.

Um die Funktionen und Rollen der Ernte-Strohpuppen festzustellen, haben wir in ähnlicher Weise vorzugehen, indem wir, wie bei den Bräuchen bezüglich der übrigen Strohpuppen, das Brauchtum als Ganzes im Auge behalten. Die Ernte-Strohpuppe wird gewöhnlich mit dem *Korndämon*, den Vegetationsgeistern, mit mythischen Wesen in Verbindung gebracht. Bevor wir auf die prinzipiellen Zusammenhänge dieser Frage eingehen, wollen wir uns mit den wichtigeren Schlüssen befassen, die sich aus den dargestellten Material ergeben.

Bezüglich der anthropomorphen Erntefiguren ist es eine der wichtigsten Feststellungen, daß sie, das Brauchtum in seiner Gänze betrachtet, total mit den Redenwendungen und Aberglauben der Ernte zusammenhängen. Diese Redewendungen und Aberglauben haben wir im vorigen Kapitel ausführlich behandelt. Ebenso stellten wir fest, daß zwischen der letzten Garbe und der Strohpuppe ein wesenhafter Zusammenhang besteht. Und dadurch derselbe auch in der Kette der Betrachtungselemente, mit dem Zauber am Saatgut, den man mit den gerade aus der letzten Garbe bzw. aus den Ähren der anthropomorphen Puppe gewonnenen Körnern verrichtete, zustandekommt. Um uns die Funktionen der

[152] Z. B. schreibt FONTAINE, daß das Verbrennen der Strohpuppe am Kirchtag ursprünglich das Begraben des Sommers bedeutete, da der Kirchtag aber immer im Herbst stattfand, personifizierte die Strohpuppe das Ende des Kirchtags (FONTAINE, 1883, S. 25); in der Eifelgegend machte man für das Mädchen, das in Schande fiel, einen Mann aus Stroh und setzte ihn auf einen Baum im Hof; dieser sollte den Vater des Bankerts bedeuten (WREDE, 1924, S. 135, 159.).

[153] MANGA, 1942, 44. ff. Hinweise auf das Problem der Strohpuppe finden sich bei DÖMÖTÖR, 1964, 19. ff; MANGA, 1956, 421—452; diesbezüglich stellte SEBESTYÉN reichhaltiges Material zusammen. 1902, z. B. 236. ff, 253 ff, 262 ff. s. noch SAJKÁS, 1944, S. 52.

anthropomorphen Puppen zu erklären, müssen wir alle diese Zusammenhänge in Betracht ziehen.

Die Strohpuppe, die anthropomorphisierten Garben der Erntebräuche, werfen ähnliche Fragen wie die Aberglauben, die Redewendungen bei Beendigung der Ernte bezüglich der Flurgeister, ganz konkret bezüglich der Getreidedämonen auf. Hinsichtlich der anthropomorphen Puppen läßt sich die entscheidende Frage eindeutig derart stellen: sind die Puppe, die anthropomorphisierte Garbe und ähnliche Gestalten dieses Kreises objektive Personifizierungen, Vertreter der Vegetation des mythischen Wesens im Getreide? Natürlich halten wir uns bei dieser Frage, wie auch allgemein, nicht die Funktion der heutigen Schnitterglauben und Erntebräuche vor Augen, da ja diese aus den Aufzeichnungen allgemein eindeutig hervorgehen, sondern wir suchen den seinerzeitigen, eigentlich nur erschließbaren, ältesten Zustand der mehrfach umgewerteten, veränderten Bräuche.

M. P. NILSSON, auf dessen prinzipielle Ansichten bezüglich der Vegetationskulte wir schon mehrfach hingewiesen haben, erklärt, daß in den Vegetationsriten, in deren Mittelpunkt ein Mensch oder eine Puppe steht, eigentlich von der Maske, von der Personifizierung eines Geistes die Rede ist. Durch diesen Ritus trachtet der Mensch gerade durch die Maske, die Personifizierung, grundlegend in den Besitz höherer Kräfte zu gelangen. Der Autor betont, daß die Getreidedämonen und mythischen Wesen in den Bräuchen durch menschliche Gestalten und Puppen personifiziert werden. Im Zusammenhang mit dem klassisch griechischen Material weist er darauf hin, daß, da die Vegetation in jedem Jahr abstirbt, um im nächsten Jahr neu zu erstehen, für die Vegetationskulte jene Götter charakteristisch sind, die sterben und wieder auferstehen. Das wichtigste Ziel dieser Riten ist es aber: die *Kraft* aus einer Vegetationsperiode in die andere zu retten und zu übertragen. Dieses Streben offenbart sich in den Bräuchen der Ernte und der Aussaat.[154]

Wir sind bei den zwei, meines Erachtens, wichtigsten Fragen unserer Untersuchungen über die Vegetationsriten (Agrarriten) angelangt. Diese beiden Fragen sind, wie auch aus den Darlegungen M. P. NILSSONS ersichtlich, gegenseitig bedingt, d. h. die anthropomorphe Puppe ist die Personifizierung des Vegetationsgeistes und des mythischen Wesens, deren Funktionsrolle, deren Bedeutung darin besteht, daß durch sie die Kraft der abgestorbenen Vegetation bewahrt bleibt und wieder in die Erde zurück gelangt. Auch E. KAGAROW weist darauf hin, wenn er die Agrarbräuche, in denen das Abbild des Vegetationsgeistes, die manchmal anthropomorph, manchmal in Tierform dargestellte Puppe, zerrissen und so gewissermaßen die Fruchtbarkeit aufbewahrt, »einverleibt« wird, in die Gruppe der sakralen Riten reiht.[155]

[154] NILSSON, 1941, I. S. 46–47; vgl.: BRELICH, 1961, S. 233–248.
[155] KAGAROW, 1928, S. 24.

Meiner Meinung nach handelt es sich hier um die Schlüsselfrage der anthropomorphen und theriomorphen Getreidedämonen. Die Forscher entfalteten allgemein ihre Ansichten über das Sein oder Nichtsein der Vegetationsgeister, der *Korndämonen*. Im Wesen teilten sie die einzelnen Elemente der Erntebräuche voneinander und so wurde die Beachtung von den wichtigsten Momenten der Agrarriten abgelenkt, die noch in letzter Zeit zu beobachten waren: von dem Trachten nach ständiger Erhaltung der Vegetation; von der Kraft der Fruchtbarkeit, die man für den nächsten Zeitabschnitt retten wollte; von der ausschlaggebenden rationellen und irrationellen Erscheinung der bäuerlichen Kultur; von der magischen Verkettung der Handlung. Dabei offenbaren sich, wie wir sahen, ähnliche Erscheinungen nicht nur in den Erntebräuchen, sondern auch bei den verschiedensten Gelegenheiten im Laufe des Kalender- und Wirtschaftsjahres. Hervorragende Parallelen darüber führt W. J. Propp an. So lag z. B. bei den Russen das Hauptfest für den Pflanzenkult in der Woche vor Pfingsten (rusalnaja nedelja). Dieses Fest hatte zwei Formen. Einerseits schmückten sie die Häuser mit Birkenästen, anderseits wählten sie im Wald eine Birke aus, die sie schmückten und feierlich ins Dorf brachten. Dies galt für einen der größten Festtage des Jahres. V. J. Propp erklärt die Ehrung der Birke damit, daß diese im Frühjahr zuerst ausschlägt, und man der Meinung ist, die Birke verfüge über besondere Wachstumskräfte, die im Wipfel und den Ästen des Baumes verborgen sind. Die Zeremonien um den Baum haben den Grundgedanken, daß diese *Kraft* aus dem Wald herausgebracht und den Äckern übergeben werden müsse. Die geschlägerte Birke wurde zumeist auf den Roggenschlag geworfen. In den Begleitgesängen dieses Brauches kommt es zum Ausdruck, daß sie dies taten, damit: »Die Ernte reich werde, die Gerste Ähren habe, der Hafer hoch, das Kraut weiß werde.«[156] Nicht der Brauch an sich ist beachtenswert, sondern die Erkenntnis, daß auch in den Erntebräuchen derselbe Gedanke, dasselbe Trachten zu beachten ist. Das Einbringen der ersten, beziehungsweise der letzten Garbe und ihre sorgfältige Aufbewahrung sowie das Vermischen der Körner dieser Garbe mit dem Saatgut bezwecken gleichermaßen das Hinüberretten der Vegetationskraft. E. Schneeweis zieht die gleichen Schlüsse über die Weihnachtsbräuche im Zusammenhang mit der im Zimmer untergebrachten Garbe, deren Benennung auf ein anthropomorphes Wesen hinweist. Der Autor hält die Garbe für den Repräsentanten der Wachstumskraft, die gleichzeitig dem Vegetationsgeist als Aufenthalt dient.[157] Auch andere diesbezügliche Beispiele stehen uns reichlich zur Verfügung.

Bei der Untersuchung der anthropomorphen Puppen stellt sich unvermeidlich die Frage, ob diese aus Getreide, aus der ersten oder letzten Garbe angefertigten Puppen supponierte, beziehungsweise gefolgerte Repräsentanten der Getreidedämonen sind? Diese Frage haben wir oben schon berührt, doch

[156] Propp, 1963, S. 58—62.
[157] Schneeweis, 1953, S. 102—104, 162.

suchten wir die Erklärung hauptsächlich im Zusammenhang mit der Vegetationskraft. Da die erwähnten Beispiele aus den Erntebräuchen der verschiedenen Völker Europas einheitlich die Funktion anthropomorpher Puppen bzw. in dieser Rolle vorkommender Garben usw. beweisen, das Wachstum des nächstjährigen Getreides, die Vegetationskraft hinüberzuretten, müssen wir auf die Frage eine Antwort suchen, ob in den Traditionen nur dieser Gedankeninhalt, dieser Aberglaube, dieses magische Trachten lebte, sich betätigte und auswirkte, und was die Bedeutung — wir können auch sagen: Funktion — dessen war, daß sich fast alle diese Beispiele personifiziert, in Menschengestalt, in anthropomorphen Figuren offenbarten und in den Bräuchen auftraten.

Im vorigen Abschnitt wiesen wir auf jene Glaubensvorstellungen hin, die in den Agrartraditionen mit den menschenähnlichen Puppen, beziehungsweise mit den in dieser Rolle vorkommenden Garben und Ährenbündeln zusammenhängen. Aus den Aberglauben und den Redewendungen der Ernte sind unmißverständlich Vorstellungen über anthropomorphe mythische Wesen festzustellen. Die Vorstellungen, die Redewendungen und die anthropomorphen Puppen und Garben gehören organisch zusammen, sie ergänzen einander und erklären, bieten das Wesen des Brauchtums und seines funktionellen Inhalts nur gemeinsam.

Bei der Untersuchung des Sinnes und der Funktion der anthropomorphen Puppen können wir auch das Prinzip anwenden, das die Forscher beim Erklären der an verschiedenen Stellen der Traditionen vorkommenden Puppen benützten. Wie schon erwähnt, hielt man die Strohpuppen für Symbole und Sinnbilder, für die Personifizierung des Winters und des Todes, man identifizierte sie mit gewissen Jahreszeiten, mit Festen, mit Gepflogenheiten, mit Erinnerungen an seinerzeitige Opfer usw. In den einschlägigen Beispielen werden die Puppen meist vernichtet, zerrissen, verbrannt, ins Wasser geworfen usw. In jedem Fall ist der Endeffekt, daß die Puppe, d. h. das Wesen, auf das sie sich bezog, einer besseren, neueren Lage ihre Stelle im täglichen Lebenskampf des Menschen und der Natur übergab.[158]

Wenn wir die Strohpuppe, die anthropomorphe Gestalt in diesen Zusammenhängen betrachten, können wir folgende Erklärung geben: 1. die anthropomorphe Puppe bedeutet die Beendigung der Ernte, das Ende der Erntezeit, 2. sie personifiziert das Getreide, die Vegetation, die ihr Leben mit der Ernte und dem Drusch scheinbar beendet, aber mit ihren Körnern die Fortdauer sichert, 3. sie stellt die Gestalt des mythischen Wesens dar, daß sich im Mythenkreis der Ernte im Getreide und in den Fluren aufhält, das die Schnitter fürchten, aber auch achten, doch mit dem Abmähen der Getreidefelder und der Beendigung des Drusches besiegen.

In den Beispielen der Strohpuppen in den Erntetraditionen scheint es, daß bei den Formen, der Rolle, der Funktion, der den in der Ernte und an

[158] Als Beispiel s. RÓHEIM, 1920, 207. ff.

anderen Stellen der Überlieferungen vorkommenden anthropomorphen Puppen, und in den bezüglichen Handlungen und Bräuchen häufig Vermengungen, Kontaminationen eingetreten sind. So wird z. B. die Ernte-Strohpuppe verbrannt und ins Wasser geworfen, genau so wie z. B. die Faschings-Strohpuppe oder die zur Winter-Frühjahrs-Wende erscheinenden antropomorphen Figuren. Das Vermischen mit den Bräuchen der anthropomorphen Puppen der Winter-Frühjahrs-Wende ist meist damit zu erklären, daß der Drusch seinerzeit im ganzen Winter bis zum Fasching dauerte.[159] Das Verbrennen der anthropomorphen Puppe läßt sich aber auch mit Hinblick auf die Funktion, im Zusammenhang mit den Bräuchen und den Glaubensvorstellungen der Erntetraditionen erklären. Bei etlichen Beispielen konnten wir sehen, daß man die Asche der verbrannten Puppe auf den Äckern verstreute, offenbar mit der Absicht, die Erde fruchtbarer zu machen, beziehungsweise die Puppe dieser zurückzugeben. Dieses Verfahren ist auch im Zusammenhang mit Strohpuppen zu beobachten, die nicht mit den Erntebräuchen in Verbindung standen. Die Strohpuppen der russischen Frühjahrsbräuche zerriß man und verstreute sie auf den Fluren. Man meinte, daß die auf den Feldern weggeworfenen Teile und Stücke der Puppe auf die Ernte einwirken werden.[160] In der russischen Tradition dürften die verschiedenen Zeremonien zur Kontamination eingewirkt haben, die vom Anfang des Frühjahrs bis zum Beginn der Ernte ausgeübt wurden, wie z. B. die in Verbindung mit den *Kupalo-*, *Jarilo-*, *Kostroma*-Puppen. Alle diese Fragen bedürfen aber detaillierter Vergleiche und Analysen.

Um nun zu den inhaltlichen Fragen der anthropomorphen Puppen der Ernte zurückkehren, ist es nicht nötig zu beweisen, daß die anthropomorphen Puppen der Erntetraditionen ursprünglich nicht das Ende der Ernteperiode, das Beenden der Arbeit symbolisieren. Es besteht kein Grund dafür, daß man das durch Puppen und durch menschenähnlich geformte Garben hätte ausdrücken müssen. Es ist vollkommen unerklärlich, warum man sie fürchtete, warum man sie in Ehren hielt, warum man sie verbrannte, zerriß und ins Wasser warf und warum man ihre Körner unter das Saatgut mischte, warum man die Asche der verbrannten Puppe auf den Äckern verstreute. All das sind Fragen, auf die man mit oberflächlichen und äußerlichen Merkmalen nicht antworten, d. h. mit allgemein herausgegriffenen Beispielen das Wesen nicht erklären kann.

Die anthropomorphe Puppe personifiziert zur Erntezeit zweifellos die tiefen inhaltlichen Beziehungen der einstigen Agrarriten, des Kults der Pflanzen, des Getreides, der Vegetation und hat die ursprüngliche Funktion heute schon vollkommen verloren. Natürlich bezweifle ich keineswegs, daß die anthropomorphen Puppen in ihrer Rolle und Bedeutung im Laufe der Jahrzehnte, ja Jahrhunderte umgewertet und Träger neuerer Bedeutung wurden.

[159] Peuckert, 1927, S. 894.
[160] Propp, 1963, S. 62.

Offensichtlich ist die anthropomorphe Puppe vielenorts, so auch bei den ungarischen Beispielen, ein Relikt der Erntetradition und bedeutet für die Gemeinschaft der Schnitter heute nicht mehr, als die tatsächliche Beendigung der Ernte. Aber auch zu den Handlungen bei Beendigung der Ernte kommen noch manchmal andere Bräuche hinzu. So z. B. das Sichelschleudern, der Erntekranz und der wirkliche Schlußakt, der Ernteschmaus. Die Beendigung der Ernte, das Ende der Ernteperiode, können also durch verschiedene Bräuche zum Ausdruck gelangen. Bei diesem Brauchtum ist die anthropomorphe Puppe offenbar nur ein Überrest, ein Rudiment aus dem Kult des Getreidebaues, der seine ursprüngliche Funktion verlor und noch verstreut, isoliert in den Bräuchen bei Beendigung der Ernte vorkommt.

Wie wir schon wiederholt betonten, haben wir die Agrarbräuche und Glaubensvorstellungen als Ganzes der Tradition, in enger Verbindung mit den Elementen und Motiven, zu untersuchen. Vorzügliche Beispiele solcher Untersuchungen zeigen uns K. VILKUNA, in seinem kürzlich erschienenen Werk über die finnischen Arbeitsfeierlichkeiten,[161] und W. J. PROPP in dem gleichfalls öfter zitierten Werk über russische Agrarriten, über ihre Zusammenhänge, die im Brauchtum während des ganzen Jahres erscheinen.[162] Die komplexe Methode, einen Überblick über die Tradition als Ganzes, bietet L. SCHMIDT in seinem Werk, das die Untersuchung der Rolle der Erntegeräte und Werkzeuge in den Bräuchen und Glaubensvorstellungen zum Mittelpunkt hat.[163] Im Spiegel neuer Gesichtspunkte untersuchte kürzlich die Erntebräuche auch I. WEBER-KELLERMANN.[164]

Die landwirtschaftlichen Bräuche und Glaubensvorstellungen können ohne die Traditionen der benachbarten, aber auch der entfernteren Völker nicht untersucht und verstanden werden. Die landwirtschaftlichen Arbeiten boten sehr gute Möglichkeiten und Gelegenheiten für das Wandern, für die Übergabe und Übernahme der Bräuche und Vorstellungen. In entfernte Gebiete, auf den Boden fremder Völker brachten Saisonarbeiter, hauptsächlich gedungene Schnittergruppen, offenbar auch ihre Bräuche mit, die vermutlich auch in den aufnehmenden Gemeinschaften ihre Spuren hinterließen.[165]

Bei der Forschung dürfen wir keinesfalls die Bräuche und Glaubensvorstellungen der Agrarkulte der europäischen Völker außer acht lassen. Diesbezüglich hat besonders J. G. FRAZER schon zahlreiche Beispiele angeführt. Seine Ergebnisse hat man allerdings im Spiegel der neueren Forschung zu

[161] VILKUNA, 1963.
[162] PROPP, 1963.
[163] SCHMIDT, 1952.
[164] Das Werk von I. WEBER-KELLERMANN erschien, nach Beendigung meiner Studie, in Marburg 1965.
[165] Z. B. slawische Schnitter bei den Ungaren, s. GUNDA, 1942, 218. ff; GUNDA, 1949, S. 15; landwirtschaftliche Arbeiter aus Ungarn in Österreich, Deutschland, Preußisch-Schlesien usw., s. SÁRKÖZI, 1965, 374. ff. Diesbezüglich s. WEBER-KELLERMANN, 1965.

revidieren, hauptsächlich jene, die er bei den Naturvölkern, durch Vergleich der klassischen Kulturen mit den Kulturen der europäischen Bauern erzielt hat. Die Glaubenswelt der Naturvölker ist mit der der europäischen Bauern, wenn sie noch so ähnlich und überraschend gleich erscheinen, trotzdem nicht mit einem Gleichheitszeichen zu verbinden, da doch diese Kulturen infolge der geschichtlichen Entwicklung in Raum und Zeit voneinander zutiefst getrennt sind, aber es ist keinesfalls daran zu zweifeln, daß die heutigen vielmals umgeformten, umgewerteten, oft nur in Sprachresten, in vereinzelten Formen der Bräuche und Glaubensvorstellungen, in den Elementen hinterbliebenen kulturellen Erinnerungen dem ethnologischen Forscher bei der Deutung ihrer einstigen Rolle, bei der Rückfolgerung auf ihre Bedeutung außerordentliche Hilfe, eine Ausgangsbasis für die vergleichenden Gesichtspunkte bieten. So z. B. neuestens die Studie von G. HATT über die mythischen Wesen der amerikanischen und indonesischen Agrarfolklore,[166] deren Spuren schon W. MANNHARDT auf den Fluren der europäischen Bauern suchte. Wenn die Forscher, welche die Vegetationskulte des europäischen Bauerntums und die in diesen Kulten erscheinenden mythischen Wesen anzweifeln, ihre Aufmerksamkeit den Kulturen entfernterer Gebiete und Völker zuwendeten,[167] könnten sie sich davon überzeugen, daß in den Agrarriten der europäischen Bauern, in ihren Bräuchen und Glaubensvorstellungen der Erinnerung sporadisch verbliebene mythische Wesen vorkommen. Jene mythischen Wesen, auf deren Rolle in der bäuerlichen Kultur wir in der Tradition sowohl der ungarischen als auch der europäischen Völker in dieser Abhandlung hinweisen wollten.

BIBLIOGRAPHIE

BALÁZS, L. 1965. *Aratási és cséplési munkák Nádudvaron* (Ernte- und Drescharbeiten in Nádudvar). Nádudvar, Manuskript im Archiv des Ethnologischen Instituts zu Debrecen, in Nr. 834.

BALYS, J. 1948—1949. *Litauische Volksbräuche.* Folk-Liv, XII—XIII: S. 112—140. Stockholm.

BALYS, J. *Zavų dvasia ir derliaus papročiai.* Žemes Ūkis, No. 8. 791—809. Kaunas.

BÁLINT, S. 1957. *Szegedi Szótár* (Szegeder Wörterbuch). I.—II. Budapest.

BEDNÁRIK, R. 1943. *Délibáb — Déli-baba — Poludnica.* Národopisný sbornik, IV. S. 178—181. Martin.

BEITL, R. *Deutsche Volkskunde.* Berlin. 1933.

BEITL, R. 1932—1933. *Korndämonen.* In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (Red.: HOFFMANN—KRAYER, E.—BÄCHTOLD—STAUBLI, H.). S. 249—314. Berlin—Leipzig.

BINDER, J. 1901. *A kenyér és a só, mint varázsszerek* (Brot und Salz als Zaubermittel). Sechzehnter Jahresbericht der kgl. ung. Oberrealschule zu Brassó (Kronstadt). 1900—1901. (Red.: *Rombauer, E.).* S. 3—70.

BRELICH, A. 1961. *A „meghaló istenek" problémájához* (Zum Problem der »sterbenden Götter«). Publikation der Sektion für Sprache und Literatur der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, XVIII. S. 233—248. Budapest.

BYSTROŃ, J. S. 1916. *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce.* Krakow.

[166] HATT, 1951, S. 853—914.

[167] Denken wir nur z. B. an das große Werk von MEYER 1937; s. noch STRAUBE, 1960, S. 41—51.

CLEMEN, C. 1922. *Die Tötung des Vegetationsgeistes.* Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik (Herausgeg.: *Liberg, J.).*, XXV. S. 120—134. Berlin—Leipzig.
CSALOG, J. 1941. „*Jézus*". Néprajzi Értesítő, XXXIII. S. 275—276. Budapest.
CSÁSZÁR, E. 1910. *Délibáb.* Magyar Nyelv. VI. S. 224—225. Budapest.
DORTSÁK, GY. 1885. *A palócokról* (Über die Palozen). — Budapesti Hírlap, V. No. 80. Budapest.
DÖMÖTÖR, T. 1964. *Naptári ünnepek — népi színjátszás* (Feiertage — Volksschauspiele). Budapest.
DÖMÖTÖR, T. 1965. *Zur Frage der sogenannten Kausalfiktion.* Laographia, XXII. S. 88—93. Athen.
DRECHSLER, P. 1906. *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien,* II. Leipzig.
ESKERÖD, A. 1947. *Årets äring.* Etnologiska studier i sködens och julens tro och sed. Nordiska Museets Handligar, No. 26. Stockholm.
FERENCZI, I.—UJVÁRY, Z. 1962. *Farsangi dramatikus játékok Szatmárban* (Dramatische Faschingspiele zu Szatmár). Műveltség és Hagyomány, IV. S. 3—158. Budapest.
FÉL, E. 1935. *Harta néprajza* (Ethnographie von Harta). Budapest.
FLORESCU, F. 1939, *Ceremonia agrara a cununii in Munţi Apusani.* Sociologie Romaneasca, No. 4—6. S. 283—286.
FONTAINE, E. 1883. *Luxemburger Sitten und Bräuche.* Luxemburg.
FRAZER, J. G. 1928. *Der goldene Zweig.* Leipzig.
FRAZER, J. G. 1951. *Spirits of the Corn and of the Wild.* I—II. New York.
GÁLOS, R. 1910. *Délibáb.* Magyar Nyelv, VI. S. 457. Budapest.
GÖNCZI, F. 1914. *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* (Zusammenfassende Beschreibung der Bevölkerung von Göcsej und der Gegend von Hetés). Kaposvár.
GUNDA, B. 1942. *Magyar-szláv néprajzi kapcsolatok* (Ungarisch-slawische ethnographische Beziehungen). In: A magyarság és a szlávok. (Das Ungartum und die Slawen). (Red. *Szekfü, Gy.).* S. 205—225. Budapest.
GUNDA, B. 1949. *A magyar népi műveltség kelet-európai helyzete* (Die osteuropäische Lage der ungarischen Volksbildung). In: Néprajzi Tanulmányok (Ethnographische Studien). Red.: *Ortutay, Gy.* S. 3—19. Budapest.
HARMJANZ, H.—RÖHR, E. 1939. Atlas der deutschen Volkskunde, 5. Lieferung. Leipzig—Hannover.
HATT, G. 1951. *The Corn Mother in America and in Indonesia.* Anthropos, XLVI. S. 853—914.
HONKO, L. *Memorates and the Study of Folk Beliefs.* Journal of the Folklore Institute, I. No. 1/2. S. 5—19.
IPOLYI, A. 1939. *Magyar mythologia* (Ungarische Mythologie). I.—II.[2] Budapest.
JUHÁSZ, J. 1930. *Bábabokor.* (Bába-Busch). Ethnographia, XLI. S. 116—119. Budapest.
KAGAROW, E. G. 1928. *Zur Klassifikation der agrarischen Gebräuche.* Wiener Zeitschrift für Volkskunde, XXXIII. S. 14—25.
KÁLMÁNY, L. 1882. *Szeged népe, Temesköz népköltése* (Das Volk von Szeged, Volksdichtung im Temesköz). II., Arad.
LIUNGMAN, W. 1937—1938. *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein,* I.—II. Helsinki.
MACKENSEN, L. 1933. *Tierdämonen? Kornmetaphern.* Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, VIII. 109—121.
MACLEAN, I. 1964. *The Last Sheaf.* Scottish Studies, VIII. S. 193—207.
MADARASSY, L. 1929. *Aratási népszokásaink.* (Erntebräuche.) Budapesti Hírlap, XLIX. No. 164. Budapest.
MANGA, J. 1942. *Ünnepi szokások a nyitramegyei Menyhén* (Festbräuche in Menyhe, Komitat Nyitra). S. 421—452. Budapest.
MANGA, J. 1956. *Morena a jej madarske obmeny.* Slovenský národopis, IV. S. 421—452. Bratislava.
MANGA, J. 1959. *Erntebräuche und Erntelieder der Palozen.* Acta Ethnographica, VIII. S. 223—267. Budapest.
MANNHARDT, W. 1868. *Die Korndämonen.* Berlin.
MANNHARDT, W. 1884. *Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse.* Strassburg.
MANNHARDT, W. 1904—1905. *Wald- und Feldkulte,* I.—II. Berlin.
MEGAS, G. A. 1963. *Greek Calendar Customs.* Athen.
MEYER, J. J. 1937. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation.* Zürich—Leipzig.
MOÓR, E. 1932. *A földmíveléssel kapcsolatos szokások, hiedelmek és babonák Rábagyarmaton* (Bräuche, Glauben und Aberglauben der Landwirtschaft in Rábagyarmat). Ethnographia, XLIII. S. 158—161. Budapest.

NAGYSZEGI, G. S. 1887. *Babonák* (Aberglauben). Magyar Nyelvőr, XVI. S. 471. Budapest.
NILSSON, M. P. 1941. *Geschichte der griechischen Religion.* I. München.
NOVÁK, J. L. 1913. *Adatok Bény község néprajzához* (Zur Ethnographie der Gemeinde Bény). Néprajzi Értesítő, XIV. S. 32—67. Budapest.
OREL, B. 1952. *Slovenski ljudski običaji.* In: Národopisje Slovencev (Red: GRAFENAUER, J.—OREL, B.), II. S. 134—165. Ljubjana.
PEUCKERT, W. E. 1927. *Bär.* In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (Red: HOFFMANN—KRAYER, E.—BACHTOLD—STÄUBLI, H.), I. S. 881—905. Berlin—Leipzig.
PLÁNDER, F. 1838. *Göcseinek esmérete* (Rezension von Göcsej). Tudományos Gyűjtemény, IV. S. 3—34.
PROPP, V. J. 1963. *Russzkije agrarnoje prazdniki.* Leningrad.
PROPP, V. J. 1963. *Az orosz agrárritusok tanulmányozásának módszerei* (Methoden des Studiums der russischen Agrarriten). Műveltség és Hagyomány, V. S. 55—63. Budapest.
RANTASALO, A. V. 1919—1925. *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Bräuchen der Germanen verglichen,* I—V. Sortavala—Helsinki.
RÓHEIM, G. 1920. *Adalékok a magyar néphithez* (Beiträge zum ungarischen Volksglauben). Budapest.
RÓHEIM, G. 1925. *Magyar néphit és népszokások* (Ungarische Volksglauben und Volksbräuche). Budapest.
SAJKÁS, E. 1944. *Egy aratáseleji ó-görög népszokás.* (Ein altgriechischer Volksbrauch zu Beginn der Ernte). Kolozsvár.
SÁRKÖZI, Z. 1965. *A summások* (Die Gedingearbeiter.) In: *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában.* (Das Bauerntum in Ungarn zur Zeit des Kapitalismus.) 1848—1914. II. (Red: *Szabó, I.).* S. 321—381. Budapest.
SCHMIDT, L. *Gestaltheiligkeit im bäurischen Arbeitsmythos.* 1952. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch. Wien.
SCHNEEWEIS, E. 1953. *Feste und Volksbräuche der Sorben.* Berlin.
SCHNEEWEIS, E. 1961. *Serbokroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch.* Berlin.
SEBESTYÉN, GY. 1902. *A regösök* (Die Spielleute). Budapest.
SKŁODOWSKA-ANTONOWICZ, K. 1965. *Zwyczaje i obrzedy doroczne w pow. Złatowskim.* Lud. XLIX. za rok 1963. S. 410—412. Wrocław. 1965.
SOCHÁŇ, P. 1930. *Starobylé zvyky slovenských roľníkov pri poľnej práci.* Bratislava.
STRÁNSKÁ, D. 1932—1933. *Lidove obyčeje hospodárské.* Národopisný vestnik československý, XXV—XXVI. S. 160—244.
STRAUBE, H. 1960. *Der frühe Feldbau, Wirtschaft und Weltbild.* In: Völkerkunde (Red. *Freudenfeld, B.).* S. 41—51. München.
SYDOW, C. W. v. 1948a. *The Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons From a Modern Critical Point of View.* Selected Papers on Folklore. S. 89—105. Copenhagen.
SYDOW, C. W. v. 1948b. *Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung mit besonderer Bericksichtigung der Erntebräuche.* Selected Papers on Folklore, S. 146—163. Copenhagen.
SZARVAS, G. 1887. *A nyelvészet furcsaságai* (Kuriositäten der Linguistik). Magyar Nyelvőr, XVI. S. 160—170. Budapest.
SZENDREY, ZS.—SZENDREY, Á. 1943. *Szokások* (Bräuche). In: A magyarság néprajza, IV^2. 229—230. Budapest.
THURY, J. 1885. *A délibáb.* Vasárnapi Újság, XXXII. S. 190. Budapest.
TOLNAI, V. 1910. *Délibáb, délibábos.* Magyar Nyelv, VI. S. 30—31. Budapest.
UJVÁRY, Z. 1961. *Az átadás, átvétel és a funkció kérdései egy népszokásban* (Die Fragen der Übergabe, Übernahme und Funktion bei einem Volksbrauch). Műveltség és Hagyomány, S. 5—85. Budapest.
UJVÁRY, Z. 1963. *A szokáskutatás néhány terminológiai kérdése* (Einige terminologische Fragen der Brauchtumsforschung). Műveltség és Hagyomány, V. S. 145—153. Budapest.
UJVÁRY, Z. 1964. *A magyar agrárritusok zoomorf démonaihoz* (Zu den zoomorphen Dämonen der ungarischen Agrarriten). Műveltség és Hagyomány, VI. S. 129—150. Budapest.
VARGA, B. 1930. *Bábabukra és délibáb.* Ethnographia, XLI. S. 202—203. Budapest.
VERSÉNY, GY. 1899. *Aratáskor* (Zur Erntezeit). Magyar Polgár, XXII. No. 167. Budapest.
VILKUNA, K. 1963. *Volkstümliche Arbeitsfeste in Finnland.* Helsinki.
WEBER-KELLERMANN, I. 1965. *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts aufgrund der Mannhardt-Befragung in Deutschland von 1865.* Marburg.
WREDE, A. 1924. *Eifeler Volkskunde.* Bonn—Leipzig.
ZELENIN, D. 1927. *Russische (Ostslavische) Volkskunde.* Berlin—Leipzig.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp. 121—137 (1968)

INVERTED FOOTPRINTS

A CONTRIBUTION TO THE ANCIENT POPULAR RELIGION

by

László Castiglione

ARCHAEOLOGICAL INSTITUTE OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, BUDAPEST

Representations of footprints of religious significance have been conserved not only in primitive rock-drawings,[1] but also scraped on the stones of the ancient sanctuaries and engraved on votive plaques.[2] Without a comprehensive view and a comparative analysis within the framework of universal history of religion, their sense and significance cannot be adequately elucidated.[3] In the present study a detail will be examined which has caused many misunderstandings: it is about the pictures of footprints known from the Graeco-Roman world where the two members of a pair of footprints are turned in opposite directions, or two pairs of footprints are juxtaposed in opposite sense.

According to its inscription, the pair of opposite naked footprints on a limestone block among the ruins of Gortyn acropolis was scratched by a man called *Monis* (*Fig. 1*).[4] Two similar engravings can be found among the graffitos on the pavement of the Apollon Karneios sanctuary of Thera. We can see the names of the dedicators written in the genitive into the footprints.[5] The fourth example from Greek territory — on the Isle of Paros —

[1] Among others: M. Baudouin: *Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers.* Comptes rendus de l'Association Française pour l'Avancement des Sciences. Mémoires hors volume. Paris, 1914; W. Gaerte: *Das Schuhsohlen-, Rad- und Kreuzsymbol auf den schwedischen Felszeichnungen.* Mannus 15, 1923, 271 ff.; O. Almgren: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden.* Frankfurt a. M., 1934, 229 ff. passim; W. Gaerte: *Altgermanisches Brauchtum auf nordischen Steinbildern.* I, Leipzig, 1935, 55 ff.; R. A. Maier: *Neolithische Tierknochen-Idole und Tierknochen-Anhänger Europas,* 42, Ber. Röm.-Germ. Kom., 1961, 251 ff.; F. Behn: *Zur Problematik der Felsbilder.* Abh. d. Sächs. Ak. Phil.-hist. Kl., 54/1, Berlin, 1962, 24, 27, 42 f. 79.

[2] Among others: M. Guarducci: *Le impronte del Quo Vadis e monumenti affini, figurati ed epigrafici.* Rend. Pont. Acc. Arch., 19, 1942/43, 305 ff.; G. Manganaro: *Ricerche di epigrafia siceliota.* I, Siculorum Gymnasium N. S., 14, 1961, 175 ff.; L. Castiglione: *Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Égypte.* Acta Orient. Hung., 20, 1967, 239 ff.

[3] In preparation: the author's work on the subject. — On the question of footprints of gods *cf.* L. Castiglione: *Hérodote* II, 91. Mélanges K. Michalowski, Warszawa, 1966, 41 ff.

[4] M. Guarducci: Op. cit. 312, note 23; idem.: *Inscriptiones Creticae.* IV, Roma, 1950, 310 f. 256; G. Manganaro: *Nuove iscrizioni della Creta centrale ed orientale.* Rend. Acc. Linc., 20, 1965, 299 f. Fig. 8. Early imperial period. In the courtyard of Gortyn's collection of antiquities.

[5] IG XII, 3, 387; G. Manganaro: *Peregrinazioni epigrafiche.* Arch. Class., 16, 1964, 294, Plate LXXI, 1; Roman period.

was lost, and only its description is known.[6] It is, therefore, impossible to tell, whether it was a graffito similar to those mentioned above or a carved votive plaque.

According to our present knowledge, the type of the opposite footprints as known from the Greek islands does not occur in the western part of the Mediterranean,while monuments with two opposite pairs of footprints are all the more frequent. According to M. GUARDUCCI, two such examples found in the Forum Olitorium, originally belonged to the Caelestis sanctuary in Rome, that stood at the place of the S. Maria in Aracoeli. On one of the votive plaques,[7] the engraved image of a pigeon, the holy bird of Caelestis, can be seen between the inverted pairs of footprints. The other slab (*Fig. 5*)[8] resembles a beam and may possibly have belonged to the architecture of the temple. In a square field on the frontal side, between the opposite pairs of footprints in bas-relief, there are the image of a pigeon and the inscription: Celesti Trium(f)ali Iovinus (v)otum suum (r)estituit. The inscription belongs to the 3rd century of our era and may serve as a clue to the dating of the other stone. A third votive plate with opposite pairs of footprints was dedicated to *Caelestis Invictae* by two followers of Mithras.[9] In the middle of the 2nd century, two pairs of footprints turned in opposite direction, were engraved in the marble threshold of the Basilica Hilariana unearthed on Mons Caelius.[10] Besides Caelestis and Mithras, Cybele was now the third of the oriental divinities in Rome, whose cult was correlated with the footprint images in question.

A marble plate without inscription was found in the Bellona sanctuary at Ostia, bearing in relief the opposite footprint pairs (*Fig. 3*).[11] The sanctuary

[6] IG XII, 5, 246; A. CONZE: *Reise auf der Insel Lesbos.* Hannover, 1865, 32; M. GUARDUCCI: *Impronte* 312, note 26.

[7] M. GUARDUCCI: *Nuovi documenti del culto di Caelestis a Roma.* Bull. Com., 72, 1946/48, 15 f., Fig. 3; G. MANGANARO: *Ricerche di epigrafia siceliota.* Sic. Gymn. N. S., 14, 1961, 189, note 89; white marble plate, 72×27,5 cm.

[8] M. GUARDUCCI: *Impronte* 320, Fig. 9; idem: Bull. Com., 72, 1946/48, 13 f., Figs 1—2; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 59; 189, 81; White marble slab, 120×34×13.5 cm, Roma, Museo Capitolino, inv. No. 2987.

[9] Found on Mount Caelius. Rome, Vatican Museum, Galleria Lapidaria. CIL VI, 80: "Invicite (*sic!*) Celesti Uranie dona po(suerunt) G. Gi. Fi. V. Ul. Fi. Leones." — A. CONZE: Op. cit. 32, Plate XIII/4; W. AMELUNG: *Die Sculpturen des Vatikanischen Museums.* I, Berlin, 1903, 305; M. GUARDUCCI: *Impronte* 320; idem: Bull. Com., 1946/48, 13, 19, No. XIV; M. J. VERMASEREN: *Der Mithrasdienst in Rom.* Nijmegen, 1951, 109, note 56; idem: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae.* I, Haga, 1956, No. 561; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 59; 187, note 67; 189; note 81.

[10] Roma, Palazzo dei Conservatori, Galleria Superiore. I, 19, — Not. Sc., 1889, 399; C. L. VISCONTI: Bull. Com. 1890, 23; CH. HÜLSEN: *Jahresbericht über Topographie der Stadt Rom.* RM 6, 1891, 109 f.; W. HELBIG: *Führer*[3] I, 571, No. 997; H. GRAILLOT: *Le culte de Cybèle.* Paris, 1912, 339; M. BAUDOUIN: Op. cit. 121; H. STUART JONES: *The Sculptures of the Palazzo dei Conservatori.* Oxford, 1926, 277, Plate 110; M. GUARDUCCI: *Impronte* 320; G. MANGANARO: Op. cit. 184, note 50; 190, note 82; E. NASH: *Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom.* I, Tübingen, 1961, Fig. 206.

[11] Museo Ostiense, inv. No. 1362; — M. GUARDUCCI: *Impronte* 320; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 62; 190, note 83; R. CALZA—M. FLORIANI-SQUARCIAPINO: *Museo Ostiense,* Roma, 1962, Vol. 24, No. 25, Fig. 7.

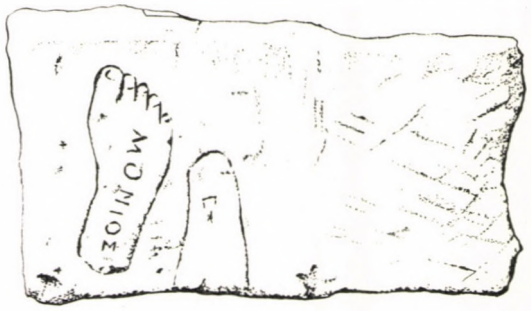


Fig. 1



Fig. 2

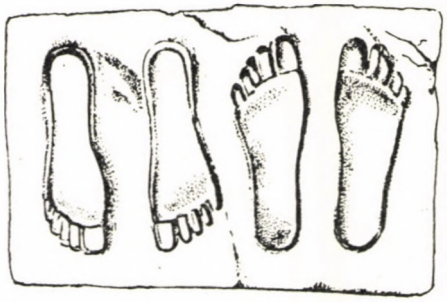


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

was built during the reign of Hadrianus[12] and so the carefully made relief probably dates before the end of the 2nd century. Of course, the Bellona cult of Ostia belonged rather to the orgiastic cult of Asia Minor than to the goddess of the early Republic.[13]

On the marble slab, found in the so-called Liber sanctuary at Tor Marancia beside the Via Ardeatina, one of the footprint pairs is quite faint, while the opposite pair is scratched more distinctly (*Fig. 2*).[14]

C. Sempronius Chryseros dedicated to Isis Regina his votive plaque found at Lavinium (*Fig. 6*).[15] It is here for the first time that we see the remarkable phenomenon of one pair of the footprints being naked, while the prints turned in opposite direction are those of feet wearing shoes.

There are three votive plates in Roman collections whose provenance and so also the divinity to whom they were dedicated are unknown. The plate, guarded in Villa Albani, was erected by "Licinia Philete pro salute sua et suorum" (*Fig. 4*).[16] The two pairs of footprints are different not only as regards direction, but also in the more vigorous finish of the one and the rather faint execution of the other. The name of the dedicator points to oriental origin and a libertine status. On another fragmentary plate of unknown provenance there is only a faintly engraved pair of footprints, but the rest of the inscription suggests the presence of another pair of footprints (*Fig. 7*).[17] Finally, the votive plaque of Museo Kircheriano has no inscription beside the pairs of footprints.[18]

One of the most remarkable pieces of the monuments in question was found in Hispania, in the amphitheatre of Italica (*Fig. 8*).[19] Above the engraved image of two inverted pairs of footprints, included in a profiled frame, there

[12] R. MEIGGS: *Roman Ostia*. Oxford, 1960, 364 f.

[13] R. MEIGGS: Op. cit. 359 f.

[14] Vatican Museum, Galleria dei Candelabri III. 30/142/, 29,2×82 cm. — A. CONZE: Op. cit. 32, Plate XIII, Fig. 5; L. BIONDI: *Monumenti Amaranziani*, III, 1883, 141, Plate XLI, Fig. 2; G. LIPPOLD: *Die Skulpturen des Vatikanischen Museums*. III, 1, Berlin, 1936, 255, Plate 116; M. GUARDUCCI: *Impronte* 317, 320, Fig. 8; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 57; 189, Fig. 11. See A. BRUHL: *Liber pater*. Paris, 1953, 203 ff.

[15] Pratica di Mare, Palazzo Borghese. — DESSAU: ILS 4355; NotSc 1895, 349; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 57; 189, Fig. 11.

[16] CIL VI 31107; FABRETTI: Inscr. ant. Romae. 1702, No. 117; A. CONZE: Op. cit. 32, Plate XIII, Fig. 8; P. A. DETHIER—A. D. MORDTMANN: *Epigraphik von Byzantion und Constantinopolis*. Denkschr. Akad., Wien, XIII, 1864, 83; G. MANGANARO: Op. cit. 188, 190.

[17] Vatican Museum, Galleria Lapidaria 20 d. 26×13 cm. — CIL VI Add. 31080; A. CONZE: Op. cit. 32, Plate XIII, Fig. 6; W. AMELUNG: *Die Skulpturen des Vatikanischen Museums*. I, Berlin, 1903, 180.

[18] W. SMITH—S. CHEETHAM: *A Dictionary of Christian Antiquities*. I, London, 1908, 682, Fig. 1 (E. Vernables).

[19] Sevilla, Museo Arquelogico, inv. No. 887, 31×32,3 cm, white marble. — A. SCHULTEN: *Ampurias*. 2, 1940, 33 ff., Plate I, Fig. 1; idem: *Klio* 33, 1940, 73 ff., Plate I, Fig. 1; idem: AA 1940, 113, fig. 19; M. GUARDUCCI: *Impronte* 319; C. FERNÁNDEZ-CHICARRO DE DIOS: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. 56, 1950, 627 ff., No. 11, plate V, fig. 2; *Hispania Antiqua Epigraphica*, 1—3, 1950/52, 27, No. 354; *Museo Arqueologico de Sevilla* (guide), 1957, 83, Plate LXII; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 60; 190, note 84.



Fig. 6



Fig. 7

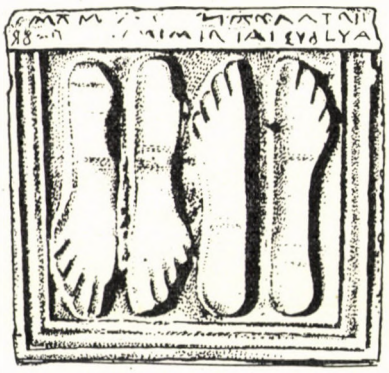


Fig. 8

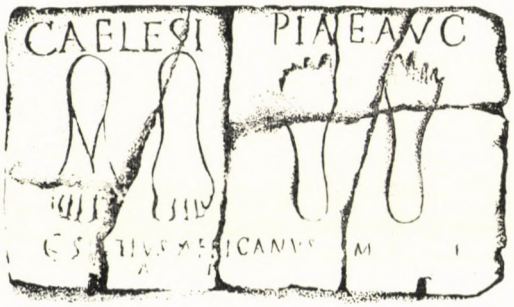


Fig. 9

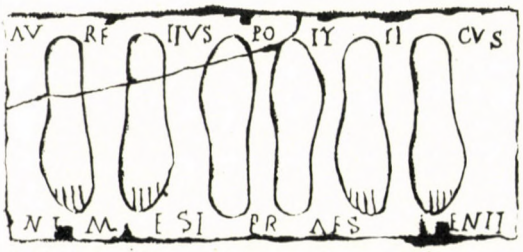


Fig. 10



Fig. 11

is a latin inscription written partly with letters of Tartessos: "Lukios, Italikénsium p(ublikos), Zósimos, Nemesi Augustae." According to A. SCHULTEN, the votive plaque was erected by a city slave, probably a gladiator, in honour of Nemesis Augusta, goddess of the amphitheatres,[20] in the 2nd or 3rd century, presumably in remembrance of a hardly won victory. There is still another fragment of a slab known among the numerous votive footprints found in Italica[21] where a pair of footprints with shoes is turned downwards on the remaining left side, while the inscription is to the right, in the middle of the plaque, so, that the presence of another pair of possibly naked footprints on the other side may be assumed. This hypothesis is supported by further examples where the two pairs of footprints are distinguished not only by their opposite direction but also by one pair wearing shoes. Besides the Lavinium plaque, this type is represented by the votive stone likewise found in the gallery of the Italica amphitheatre (*Fig. 9*).[22] The dedicator of African origin who had made the relief in honour of Caelestis Pia Augusta, the mighty goddess of Carthago, was obviously a member of the amphitheatre personnel, though not necessarily a gladiator as claimed by SCHULTEN. There are naked footprints on the right side of the plate, while the left-hand image represents a pair of footprints turned downwards and wearing sandals. Another votive slab of Italica, dedicated by Aurelius Poitiicus to Nemesis Praesens (*Fig. 10*),[23] represents three pairs of footprints: turned downwards, the two outside pairs are naked, while the middle one, turned upwards, wears shoes.

As shown by the aforementioned votive plates dedicated to Caelestis, many of the dedicators of this specific pattern belonged to the followers of the Punic religion. It is therefore not surprising that the type in question can also be found in African epigraphic material. On a votive plaque of Antia, one of the two opposite pairs of footprints was fitted with simple sandal straps and the other with decorated ones.[24] The plate was erected by Marius Ianuarius and his wife Omidia, in honour of Numen Sanctus and Victoria Victrix. A stele

[20] P. PERDRIZET: *Némésis.* BCH 38, 1914, 89 ff.; H. VOLKMANN: *Studien zum Nemesiskult.* Arch. f. Relw. 26, 1928, 312 ff.; A. SCHULTEN: *Los Tirsenos en España.* Ampurias, 2, 1940 35.

[21] C. FERNÁNDEZ-CHICARRO DE DIOS: Op. cit. 625, No. 7, Plate IV, Fig. 1; *Hisp. Ant. Epigr.*, 1—3, 1950/52, 27, No. 352, Museo Arq. de Sevilla, 1957, 84.

[22] Sevilla, Museo Arqueologico, inv. No. 893. White marble, 33×55,5 cm. Inscription: Caelest(i) Piae Aug(ustae) C(aius) S(ui)lius Africanus cum liberis a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit). A. SCHULTEN: *Ampurias.* 2, 1940, 33; idem: *Klio* 33, 1940, 3 ff., Plate I, Fig. 2; M. GUARDUCCI: *Impronte* 319; idem: *Bull. Com.* 72, 1946/48, 16; C. FERNÁNDEZ-CHICARRO DE DIOS: Op. cit. 629 f., No. 12, Plate VI; *Hisp. Ant. Epigr.*, 1—3, 1950/52, 27, No. 356; Museo Arqueol. de Sevilla, 1957, 84, Plate LXVI.; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 59; 190, notes 85, 88.

[23] Sevilla, Mus. Arq. inv. No. 291, white marble, 28,5×66,2 cm. — C. FERNÁNDEZ-CHICARRO DE DIOS: Op. cit. 631 f., No. 14, Plate VII; *Hisp. Ant. Epigr.*, 1—3, 1950/52, Madrid, 1954, 27, No. 357; Année Épigraphique 1955, 254; Museo Arq. de Sevilla, 1957, 84, Plate LXIV; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 60; 190, notes 84, 87.

[24] Aumale, Museum, 27×40 cm. — CIL VIII 9017; BERBRUGGER: Rev. Afr. IX. 314; M. GUARDUCCI: *Impronte* 319; G. MANGANARO: Op. cit. 190, note 86.

from Sitifis[25] differs from the others inasmuch as, in addition to the two opposite pairs of footprints, it is decorated also with other reliefs. The footprints are at the upper part of the plate, the central field presents the figure of a man and a woman standing beside an altar, while the fragmentary image of a bull can be seen at the bottom. The exquisite relief was dedicated by a personage of more distinguished social position, L. Iulius Petus sacerdos, in honour of Saturnus Augustus, representing obviously the main divinity of the Carthaginian pantheon. There is finally a votive slab originating from Rusicadae, with two opposite pairs of footprints, dedicated byP. Adi(ect)ius (?) Felix to Baelona Augusta.[26] It is clear that many more such monuments may exist, particularly if it is considered that a great number of pieces without inscription must have remained unpublished. However, it is improbable that the introduction of further examples would essentially facilitate the interpretation of the type under review. It is on the basis of the available material that we must try to ascertain its meaning.

According to a widely adopted view originating from the last century, votive plaques representing footprints were donated and footprints on the pavements of sanctuaries were scratched by pilgrims. Coming to the holy shrines from distant regions, the pilgrims, by erecting or drawing these memorials, were supposed to record the fact of having paid homage to the divinity after a wearisome peregrination.[27] However, it was said already at the turn of the century that this banal interpretation could not apply to every type of footprints because, on account of the inscription or some other circumstance, there are some which seem to be the footprints of divine beings or suggest some other kind of dedication. Thereafter, careful scholars mentioned the pilgrimage theory only as one of several possible explanations.[28] The pilgrimage theory is based on the general but by no means self-evident notion that foot-

[25] CIL VIII 8446; M. GUARDUCCI: *Impronte* 319; G. MANGANARO: Op. cit. 187, note 65; 190, note 86.

[26] Philippeville, Mus., 36×38 cm. — CIL VIII 7958; ROGER: Rev. Afr. II. 448; M. GUARDUCCI: *Impronte* 319; G. MANGANARO: Op. cit. 186, note 62; 190, note 86.

[27] Among others: E. CURTIUS: *Zur Geschichte des Wegebaues bei den Griechen* (1854). Gesammelte Abhandlungen I, Berlin, 1894, 42; A. CONZE: Op. cit. 33; S. REINACH: *Traité d'épigraphie grecque.* Paris, 1885, 385; W. DREXLER: *Isis.* ML II. (1890—94), 527; K. LANCKORONSKI—G. NIEMANN—E. PETERSEN: *Städte Pamphyliens und Pisidiens.* II, Wien, 1892, 76, 220; W. H. D. ROUSE: *Lesbos.* ABSA 2, 1895/96, 149; W. AMELUNG: *Ex-voto an Asklepios.* Arch. f. Relw., 8, 1905, 159 f.; J. N. SVORONOS: *Das Athener Nationalmuseum.* Athen, 1908, 488 f.; G. DALMAN: *Neue Petra-Forschungen.* Leipzig, 1912, 26; S. GABRA: *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el Gebel).* Le Caire, 1941, 52; F. CASTAGNOLI: *Osservazioni sul mediglione dell'adventus di Marco Aurelio.* Bull. Com., 1943/45, 138 f.; C. FERNÁNDEZ-CHICARRO DE DIOS: Op. cit. 633 f.; P. FAURE: *Cultes de sommets et cultes de cavernes en Crète.* BCH 87, 1963, 496 f.

[28] P. KRETSCHMER: *Eine theräische Felsinschrift.* Philol., 58, 1899, 468 f.; S. REINACH: *Cultes, Mythes et Religions.* III, Paris, 1908, 396; W. DEONNA: *Le pied divin en Grèce et à Rome.* L'Homme Préhistorique, 11, 1913, 254; M. BAUDOUIN: Op. cit. 44, 53 f., 67 ff.; S. EITREM: *Opferritus und Voropfer bei den Griechen und Römern.* Kristiania, 1915, 368; W. DEONNA: *Genava,* 2, 1924, 32; M. R. MOUTERDE: *Inscriptions grecques de Souweida.* Compt. rend. Acad. Inscr., 1931, 143 f.; W. DEONNA: *Le mobilier délien.* Paris, 1938, 218; M. GUARDUCCI: *Impronte* 308 f.; G. MANGANARO: Op. cit. 185.

prints are a universal symbol of travelling and peregrination. An outstanding role was played in the establishment and the verification of this theory by the representations of opposite footprints which seemed to indicate that the pilgrim entered and left the sanctuary, or that he set out on his way and then returned home. The relics in question thus became the only pictorial evidence in favour of the travelling theory because it seemed obvious that the dedicators expressed their gratitude to the divinity "pro itu et reditu".[29]

In reality, there is not a single material proof in favour of the pilgrimage theory. The inscriptions of antique votive steles and graffitos representing opposite pairs of footprints, numerous simple pairs or single footprints, contain no reference to their donor having been a pilgrim or to any journey having called forth the dedication. There are many more epigraphs which make it clear that the person who erected the sacrificial stele or made the graffito, was an inhabitant of the city where the sanctuary stood, or was even a priest of that particular temple.[30] On the other hand, real "pro itu et reditu" inscriptions are never accompanied by representations of footprints.[31] The pilgrimage theory is thus a mere hypothesis based on the premise that footprints are symbols of peregrination. However, this premise is far from being evident. In reality, only serial footprints may symbolize movement and itinerary, while isolated footprints permit of no such conclusion.

In the arts of primitive[32] societies as well as in different picture-writings[33] we often find serial representations of footprints invariably symbolizing travel-

[29] A. MAURY: *Sur un pied en marbre blanc, découvert à Alexandrie.* RA VII, 2, 1851 601; A. CONZE: Op. cit. 34; A. SCHULTEN: *Ampurias.* 2, 1940, 33; M. GUARDUCCI: *Impronte* 318 f.; *Inscript. Cret.* IV, 310 f.; G. MANGANARO: Op. cit. 189.

[30] For the explanation of cultic footprints we have compiled a list of all published and unpublished accessible relics. The above conclusions are drawn from it.

[31] Such inscriptions were found, for example, on St. Bernard Pass where the dangerous and tiresome passage over the Alps justifies such vows. *Cf.* CIL V 6873, 6875; J. TOUTAIN: *Votum.* Dar.-Sagl. Dict. V. 972. — To bring into connection the opposite footprints with the formulas, meant for the travellers, of the Roman grave-inscriptions, is not convincing (see G. MANGANARO: *Peregrinazioni epigrafiche.* Arch. Class. 16, 1964, 291), namely they are in no connection with the footprint representations and are of quite different sense. About the formulas: A. BRELICH: *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano.* Budapest, 1937, 70. — See examples for such inscriptions: DESSAU: ILS 1967, 2153.

[32] Mesolithic cavern paintings in Eastern Spain; J. MARINGER—H. G. BANDI: *Art in the Ice Age.* New York, 1953, Figs 161—162. — Scandinavian neolithic rock drawing: G. CLARK: *Scandinavian rock-engravings.* Antiquity, 11, 1937, 60, Fig. 2/A. — In the art of Australian natives: J. G. FRAZER: *Totemism and Exogamy.* London, 1910, 198; K. WEULE: *Vom Kerbstock zum Alphabet.* Stuttgart, 1915, 69; D. S. DAVIDSON: *Aboriginal Australian and Tasmanian Rock Carvings and Paintings.* Philadelphia, 1936, Fig. 9; R. M. BERNDT: *Kunapipi.* Melbourne, 1951, 29, Fig. 1, Plate IV. — Among North-American Idians: G. MALLERY: *Pictographs of the North American Indians.* 4th Anual Report of the Bureau of Ethnology, 1882/83, Washington 1886, 84 ff., 124, 140, 159 Figs 38, 60, 133, 136, 843, 1196, Plates XXIX, XXXIII, XLV, LX, LXII, LXV, LXXIV; idem: *Picture Writing of the American Indians.* 10th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Smithsonian Institution, Washington, 1893, 58, 246, 329 ff., 715 f., Figs 418, 431, 449—452, 456—458, 796, Plates IV/A, XVIII; TH. DANZEL: *Die Anfänge der Schrift.* Leipzig, 1929, 135, 147, Plates XXVI/II, XXXI/65; F. BOAS: *Primitive Art.* New York. 1955, 96, 106 Figs 88, 100; H. JENSEN: *Die Schrift.* Berlin, 1958, 41, Fig. 32/13.

ling and peregrination and revealing their direction and itinerary. While the serial footprints of the picture writings and of the primitive ritual rock-drawings obviously express motion, it is very doubtful whether single footprints have anything to do with the concept of motion or travelling. It should also be remembered that the symbols of words, syllables and concepts in more advanced writings, originating from figural forms and serving for symbolizing movement, are generally derived from the lateral view of the foot,[34] whereas representations of footprints are, to our knowledge, not used for this purpose. On the basis of ancient representations and conventional systems of notations, the meaning of which has been deciphered with certainty, we refuse to regard the isolated footprint *ab ovo* as a symbol of motion and travel.

On the other hand, there is an abundance of data revealing a quite different aspect of the original meaning of footprints. Primitive societies, primitive hunters in particular, obtained valuable information from serial footprints about the track of the game or the enemy; even single footprints were suitable for supplying important information by showing the kind and properties of the creature they belonged to. In the view of the primitive man, the correlation between the footprint and its owner was so close that he practically identified them. A demonstrable proof thereof can be found in footprint magic which occurs not only among primitive peoples but in more advanced civilizations as well, in fact, even among the members of backward social strata of our own days. The essence of magic actions related to footprints consists in influencing the footprint's owner by producing an impact upon his footprint.[35] After the footprint and its owner had been identified far beyond the

[33] Aztec picture-writing is particularly interesting: G. MALLERY: *Picture Writing*, etc., Plates XXXIV, XXXVIII; E. SELER: *Das Gefäss von Chama.* Verh. d. Berl. Ges. f. Anthr. u. Urg., 1895, 309, Fig. 2; K. WEULE: Op. cit. 90, Fig. 40; TH. DANZEL: Op. cit. 154, Plate XXXII; J. G. FÉVRIER: *Histoire de l'écriture.* Paris, 1948, 61, Fig. 19; D. DIRINGER: *The Alphabet.* London, 1949, Fig. 64; G. C. VAILLANT: *The Aztecs of Mexico.* Hammondsworth, 1956, 201, Plates 25, 35, 41, 44, 57, 58, 62, Figs 19, 28A; H. JENSEN: Op. cit. 215 f., Fig. 187; I. J. GELB: *Von der Keilschrift zum Alphabet.* Stuttgart, 1958, 59 f., Fig. 24. — In order to simplify the rows of footprints, the distance covered was marked with a line in certain primitive picture writings: G. MALLERY: *Pictographs* etc., 152 ff.; C. MEINHOF: *Zur Entstehung der Schrift.* ZAS 49, 1911. 4 f., Plate I/b; I. J. GELB: Op. cit. 57, Fig. 23; H. JENSEN: Op. cit. 35, Fig. 21.

[34] Egyptian hieroglyphics: H. JENSEN: Op. cit. 51. Cuneiform writing: TH. DANZEL: Op. cit. 177, Plate XXXVI/6; J. G. FÉVRIER: Op. cit. Fig. 27; H. JENSEN: Op. cit. 77 f., Figs 61, 63, 64. — Cretan hieroglyphics: P. DEMARGNE: *Le maitre des animaux sur une gemme crétoise.* Mélanges Dussaud. I, Paris, 1939, 123; In primitive writings: G. MALLERY: *Picture Writing*, etc. 716; H. JENSEN: Op. cit. 204, Fig. 174. — In Eskimo picture writing the full representation of walking figures: J. G. FÉVRIER: Op. cit. Fig. 129.

[35] H. OLDENBERG: *Die Religion des Veda.* Berlin, 1894, 480; E. S. HARTLAND: *The Legend of Perseus.* II, London, 1895, 78 ff., 130; F. T. ELWORTHY: *The Evil Eye.* London, 1895, 84 f.; P. KRETSCHMER: Op. cit. 468; O. GRUPPE: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* II, München, 1906, 883; A. ABT: *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei.* Giessen, 1908, 153 f.; S. SELIGMANN: *Der böse Blick.* Wien, 1909, I, 281, 331 f.; II, 38, 143, 241; J. G. FRAZER: *The Golden Bough.* London, 1911, Part I, Vol. I, 207 ff., Part II, 73 f. E. A. W. BUDGE: *Osiris and the Egyptian Resurrection.* II, London, 1911, 183; G. WILKE: *Weitere Beiträge zur Heilkunde.* Mannus 7, 1915, 2; THURNWALD: *Omen.* Reallex. d. Vorgesch. IX, Berlin, 1927, 181; J. WELLHAUSEN: *Reste arabischen Heidentums.* Berlin—Leipzig, 1927, 206;

actual correlation, this concept became the source of further associations and various customs. It is thus comprehensible that the footprint was utilized in magic not only in its initial form but also by means of the dust taken out of it,[36] and that also different other traces of the human body were employed for diverse magical practice.[37] Notions regarding the close relation between the footprint and its owner were supported by the "science of trace-reading" which enabled hunters, stock-breeders and warriors to draw amazingly accurate conclusions. Due to the extraordinary capacity of observation developed under the pressure of circumstances, they were able to establish not only the movements, but also the identity and the properties of the footprint's owner. Acquired and utilized in practice, such objective knowledge became (here as in other spheres) the source of irrealistic notions and actions. The habit of prophesying from footprints has been observed among some Arab tribes.[38] Footprints found near the dead or their graves were used by Australian aborigines to draw conclusions to the behaviour of the soul of the deceased, on the origin of the deadly spell, etc.[39]

The identification of footprints and their owners have risen to the concept of the footprint as the symbol of a certain creature or person.[40] In the Antiquity, the footprint as the symbol of a person is well demonstrated by the picture of the footprint or the sole appearing on rings, seals, intaglios, scarabs, etc. as the emblem or signature of a person.[41] Still more decisive are the stamped

E. STEMPLINGER: *Fußspur*. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. III, Berlin—Leipzig 1930/31, 241 f.; D. LEVI: *Antioch Mosaic Pavements*. Princeton, 1947, I, 262 ff.; E. STEMPLINGER. *Antiker Volksglaube*. Stuttgart, 1948, 99.

[36] E. S. HARTLAND: Op. cit. 78 ff.; P. KRETSCHMER: Op. cit. 468; S. SELIGMANN: Op. cit. I. 331 f.

[37] J. G. FRAZER: Op. cit. Part I, Vol. I, 213 f.

[38] J. WELLHAUSEN: Op. cit. 206; THURNWALD: Op. cit. 181.

[39] A. W. HOWITT: *The Native Tribes of South-East Australia*. London, 1904, 447, 449, 472.

[40] P. KRETSCHMER: Op. cit. 468; O. GRUPPE: Op. cit. 883; M. BAUDOUIN: Op. cit. 106; W. DEONNA: Genava. 2, 1924, 33; R. HEINE-GELDERN: Anthropos. 23, 1928, 289; J. NEGELEIN: *Weltgeschichte des Aberglaubens*. I, Berlin—Leipzig, 1931, 53 f.; P. WIRZ: Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums. 27, 1948, 61; E. BAUMGARTEL: Antiquity. 38, 1964, 139.

[41] W. DEONNA: *L'Homme Préhistorique*. 11, 1913, 253; W. GAERTE: *Das Schuhsohlen-, Rad- und Kreuzsymbol auf den schwedischen Felszeichnungen*. Mannus 15, 1923, 274. — Egyptian scarabs from the New Empire: B. P. GRENFELL: RecTrav 32, 1910, 134. — Foot-shaped seals from Asia Minor: R. A. MAIER: Op. cit. 51. — Syrian sigil from the 2nd millenium B. C.: TH. BOSSERT: *Altsyrien*. Tübingen, 1951, 245, 840 f. — Cyprian scaraboid gem from the 5th century B. C.: A. FURTWÄNGLER: *Die antiken Gemmen*. Leipzig, 1910, II, 44, Plate IX. No. 18. — Antique rings and gems: A. FURTWÄNGLER: *Beschreibung der geschnittenen Steine*. Berlin, 1896, 295, 8033 ff.; Plate 58; FR. HENKEL: *Die römischen Fingerringe der Rheinlande und der benachbarten Gebiete*. Berlin, 1913, Nos 52, 53, 963, 1040, Plates III, XXVII, XLI; G. LIPPOLD: *Gemmen und Kameen des Altertums und der Neuzeit*. Stuttgart (w. y.) Plate 98/18; M. GUARDUCCI: *Impronte* 342; G. MANGANARO: Op. cit. 183, note 47. — Bronze ring with sandalsole-shaped sigil, with a dog chasing a hare: Paris Louvre, inv. No. 1431. — Jewish bronze sigil from the Roman age: J.-B. FREY: *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. I, Roma, 1936, No. 555; E. R. GOODENOUGH: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. II—III, New York, 1953, 219, Fig. 1025. — Early Christian seal rings: DETHIER—MORDTMANN: Op. cit. 83; C. FRIEDRICHS: *Berlins antike Bildwerke*. II, Düsseldorf, Nos 1871, 282, 1332a; SMITH-CHEETHAM: Op. cit. 682; *Frühchristliche Kunst aus Rom*. Ausstellung Essen, 1962, No. 317.

signatures from the Roman age, mainly of potters, with names written in footprints.[42] The most instructive example is a potter's seal from Aquincum[43] where not only the inscription is inserted in a footprint but the sigil itself has the shape of a foot, that was impressed on the brick.

Under the conditions of ownership prevailing in the Antiquity, the image of footprints in seals and signatures represented in general not only the person but the ownership as well.[44] This follows not only from the fact that the purpose of sealing or signing was mostly to sanction ownership, but also from the common law, the rites and even from the codification of several peoples including the Romans, where a form of taking possession consisted in stepping on the object involved.[45] While the identification of the footprint with its owner presumably also contributed to the development of this symbolic act, the motive of subjugation should also be borne in mind, a motive well known from the iconographical type of the foot placed upon the defeated enemy.[46] Footprints symbolizing proprietorship or domination are a particular variant of the personifying basic concept, exemplified by those ancient profane representations of footprints which bear no reference to possession or subjugation. On an archaic rock-inscription of Thera, the footprints represent the

[42] A. CONZE: Op. cit. 32, 9; S. LOESCHKE: *Sigillata-Töpfereien in Tschandarli.* AM 37. 1912, 274 ff.; R. CAGNAT: *Cours d'épigraphie latine.*[4] Paris, 1914, Plate XXV, Figs 3—4; W. DEONNA: Genava 2, 1924, 33; A. W. FROTHINGHAM: *Sigillate Pottery of the Roman Empire from Excavations in Spain.* New York, 1937, 6, E 399, Plate V; M. GUARDUCCI: Op. cit. 342 f.; H. KLUMBACH: *Eine oberitalische Relieftasse aus Giubiasco.* Helvetia Antiqua. Zürich, 1966, 174 f. — On lamps: D. EUANGELIDÉS: Arch. Delt. 13, 1930/31, 31 f., Fig. 23; D. M. BAILEY: *Lamps in the Victoria and Albert Museum.* Opuscula Atheniensia. 6, 1965, Plate II. — Potter seals: M. BAUDOUIN: Op. cit. 107, Fig. 75; BABELON-BLANCHET: *Catalogue des bronzes antiques.* Bibl. Nat., Paris, 1895, 1083.

[43] J. SZILÁGYI: Bud. Rég. 13, 1943, 352, Figs 27—28; J. COLIN: Ant. Class. 23, 1954, 151 f., Plate I; M. KABA: *Aquincum emlékei* (Monuments of Aquincum), Budapest, 1963, Fig. 55. — Footprint-shaped brick-seals: J. SZILÁGYI: *Inscriptiones Tegularum Pannonicarum.* Budapest, 1933, Plates V/23, VIII/9, 101—106, XI/62, 64—67, XII/96—104, XIII/130—151, XIV/167—168, XVIII/35, XXIII/3—4, XXIX/80, XXX/25, etc.

[44] A. TREICHEL: *Tapfstein bei Mehlken.* Verhand. Berl. Ges. f. Anthr. Ethnogr. u. Urgesch., 1897, 76; R. FORRER: *Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer*, Berlin—Stuttgart, 1907, 258; M. GUARDUCCI: Op. cit. 342.

[45] W. DEONNA: *L'Homme Préhistorique.* 11, 1913, 250, 253; GOLDMANN: Handw. Deutsch. Abergl. III, 243 ff.; M. KASER: *Das römische Privatrecht.* I, München, 1955, 331. — Among German people: W. GAERTE: Mannus 15, 1923, 271 ff.; O. NUSSBAUM: Jahrb. f. Ant. u. Christ. 5, 1962, 164 (the symbolic tread was also adopted in ecclesiastical and nuptial rites). — The conception was transferred from the foot to the shoe: JUNGBAUER: Handw. Deutsch. Abergl. "*Schuh*", 1292, 1297, 1346 ff.

[46] C. SITTL: *Die Gebärden der Griechen und Römer.* Leipzig, 1890, 348 f.; W. DEONNA: *L'Homme Préhistorique.* 11, 1913, 250.; W. GAERTE: Mannus 15, 1923, 274 f.; E. HULL: *Folklore of the British Isles.* London, 1928, 273 f. — In Egypt, the sandal-soles of the kings and, in general, of the dead were illustrated with pictures of trussed prisoners, so as to enable them to tread on the defeated enemy. E. g., the funeral sandal of Tut-Ankh-Amon: A. PIANKOFF—N. RAMBOVA: *The Shrines of Tut-Ankh-Amon.* New York, 1962, Plate 61. — The efficiency of the illustration was sometimes increased by a text: "To have all your enemies dropping under your feet." *Cf.* M. MURRAY: *Catalogue of Egyptian Antiquities in the National Museum of Ant.* Edinburgh. PSAS 1900, No. 540a. Pharaoh treading on prisoners: W. SPIEGELBERG: *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten.* Heidelberg, 1926, 43, Plate I. — In Roman art: E. H. KANTOROWICZ: *Oriens Augusti — lever du roi.* Dumbarton Oaks Papers. 17, 1963, 123 f.

actors of an erotic adventure,[47] while the ephebos-inscriptions in the Kyzikos gymnasium of the imperial era symbolize a several years' sojourn of young people by means of names written into the pictures of footprints.[48]

The above few examples demonstrate that the pictures of single or double footprints, or the equivalent top views of feet had in most cases the primary object of emblematically recording and symbolizing a certain person. Even without the available evidence, this interpretation is self-evident because it complies with the empirically obtained basic idea that real footprints always refer to the presence of a concrete person who can be identified by means of just those footprints.

In addition to the remains of the classical cultures, numerous representations of footprints of a religious nature can be found in the cultural inheritance of practically every people, and the interpretation of all such images is based on the theory expounded in the foregoing. In their analysis it is not the basic interpretation from which problems arise, but the true aim and role of their application, further the question whether the cultic representation of footprints symbolize living persons, or the supernatural beings worshipped by them. Both alternatives are amply illustrated by examples. Let us refer only to the two different ways of application in a closed culture, *i.e.* in the Egyptian monuments, which are extremely rich in the representation of footprints. The footprints carved on mostly large-size stone blocks should be regarded as those of divinities,[49] while the hundreds of proskynemata scratched on the floor of temples refers, according to their inscriptions, primarily to the presence of the devotees.[50] The best known and most characteristic examples of representing the footprints of divine beings can be found in the early Indian Buddhist art,[51] but the well-known legendary footprint motif of European folklore is equally instructive.[52]

It should be evident from the foregoing that the oppositely directed footprints discussed in the present paper cannot symbolize travels or peregrinations. Their basic meaning was obviously to represent the footprints of the dedicator and thus register his presence in the sanctuary of the divinity where

[47] IG XII, 3. 1417 (= 553); P. KRETSCHMER: Op. cit. 467 ff.; M. GUARDUCCI: Op. cit. 312.

[48] CIG 6845; E. CURTIUS: Op. cit. 42; DETHIER—MORDTMANN: Op. cit. 73 ff. VII; A. CONZE: Op. cit. 33; J. H. MORDTMANN: *Zur Epigraphik von Kyzikos.* AM 6., 1881, 121 f. No. 4; idem: AM 7, 1882, 251 ff.; HASLUCK: *Cyzicus.* Cambridge, 1910, 293, 29—36; ZIEBARTH: *Aus dem griechischen Schulwesen.* Leipzig, 1909, 103; M. GUARDUCCI: Op. cit. 321 f., Fig. 10.

[49] L. CASTIGLIONE: *Hérodote* II 91. Mélanges offerts à Prof. K. MICHALOWSKI. Warszawa, 1966, 41 ff.; idem: *Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Egypte.* Acta Orient. Hung. 20, 1967, 239—252.

[50] A special study is being prepared on the subject. Short characterization in J. YOYOTTE: *Les pélérinages dans l'Egypte ancienne.* Sources Orientales III, Paris, 1960, 56 f. 59 f., passim.

[51] Among others: A. FOUCHER: *The Beginnings of Buddhist Art.* Paris, 1917, 5; A. K. COOMARASWAMY: *Elements of Buddhist Iconography.* Cambridge, Mass., 1935, 15 ff., Plates I—IV.

[52] Among others: STITH THOMPSON: *Motif-index of folk literature.* I, Helsinki, 1932, 133 f., passim.

aid was solicited in connection with the thanksgiving or vow recorded in the epigraphs. Yet, how can we account for their opposite position if they do not refer to travelling?

The monuments themselves do not afford direct information. Those bearing the names of gods belong to different cults (Apollon, Bellona, Caelestis, Isis, Nemesis, Numen, Saturnus, Victoria). The fact that most of the divinities belong to oriental or African cults, or to popular religious trends of the Roman Empire, affords no solution: it allows only the conclusion that the phenomenon in question was characteristic of popular religiosity and that the dedicators addressed themselves to divinities whom the people of that age particularly expected to help them in their personal troubles. The predominance of African divinities and the comparatively large number of Hispanian relics suggest that the roots of the custom were particularly strong in the orbit of Carthago, but fail to elucidate its meaning. Nor can the possibility be accepted that the two pairs of foot-prints indicated two dedicators. Most of the inscriptions refer to a single person, even when not two but three pairs of footprints are represented.[53] The material presented above includes an inscription which proves beyond any doubt the local residence of the donor and thus excludes the possibility of pilgrimage.[54] Belonging to the large number of single foot-pair dedications, the samples from the amphitheatre of Italica make it clear that the vow was taken in memory of a victory or a luckily survived mortal danger and not to commemorate a journey. Since neither the cults and inscriptions nor other external factors help us in finding a solution, we must try to find it by departing from the very motive of the oppositely placed footprints.

The fear from leaving a footprint is a well-known phenomenon in both the ancient and the universal history of religion and folklore; it derives from the belief that the owner of the footprint may be exposed to great danger on account of magic deeds. This danger was averted by the obliteration of traces all over the world.[55] The Egyptian rite *int rd*,[56] the final act of the temple-

[53] *Cf.* above 23.

[54] *Cf.* above 19.

[55] J. G. FRAZER: *Some Popular Superstitions of the Ancients.* Folklore 1, 1890, 147 ff.; H. OLDENBERG: Op. cit. 573; E. S. HARTLAND: Op. cit. 78; J. G. FRAZER: *Golden Bough.* Part I, Vol. I, 210, 213 f.; A. M. BLACKMAN: *The Rock Tombs of Meir.* II, London, 1915, 21; P. ROUSSEL: *Un geste de pudeur.* RevÉtAnc 24, 1922, 185 f.; W. DEONNA: *Quelques croyances superstitieuses de la Grèce ancienne.* RevÉtGr 42, 1929, 179 f.; J. NEGELEIN: Op. cit. I, 53 ff.

[56] A. MARIETTE: *Abydos. I.*, Paris, 1869, 56; R. F. E. PAGET—A. A. PIRIE—F. LL. GRIFFITH: *The Tomb of Path-hetep.* London, 1898, Plate 38; A. MORET: *Le rituel du culte divin journalier en Egypte.* Paris, 1902, 103 f.; J. CAPART: *Une rue de tombeaux a Saqqarah.* Bruxelles, 1907, Plate 98; FR. W. BISSING: *Die Mastaba des Gem-ni-kai.* II, Berlin, 1911, 9, 25, 34, Plate XIX; A. M. BLACKMAN: *The Rock Tombs of Meir.* London, 1914—1924, I, 27, 4, II, 27, 20 f. III, 27, 29, 32, IV, 50 f.; A. H. GARDINER-DAVIES: *The Tomb of Amenemhet.* London, 1915, 93 f.; A. M. BLACKMAN: *The Sequence of the Episodes in the Egyptian Daily Temple Liturgy.* Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society. 1918—1919, 38 f.; G. E. SMITH—W. R. DAWSON: *Egyptian Mummies.* London, 1924, 43 f.; K. SETHE: ZÄS 63. 1928, 101 f.; idem: *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten.* III, Glückstadt, w. y. 269, 273 f.; H. BONNET: *Die ägyptische Religion* (Haas, Bilderatl.) Fig. 131; A. H. GARDINER: *The Temple of King*

and funeral ritual is the best proof of the ancient origin of footprint obliteration, a custom to be found all over the world among primitive peoples and in folklore. When leaving the cultic chamber or the crypt, the acting priest in Egypt took a special broom (a bundle made of the plant *hdn*) and obliterated the footprints left on the soil while fixing his eyes on the cult-statue or on the deceased person.[57] Descriptions of the rite were usually accompanied by the inscription *int rd* (= obliteration of the foot or footprint),[58] as well as by the shorter or longer text recited during the ceremony. Varying according to site and age, the texts refer to the prophylactic purpose of the action. The ancient origin of the rite is proved by its traces in the Pyramid texts,[59] while its importance is shown by its wide-spread adoption and its long life. The rite proves that it was prohibited in Egypt to leave a footprint in sacred places, near the divinities and the dead. Obviously, not the footprint itself was considered ominous, but it was somehow identified with its owner.

The fear of leaving footprints, supposedly prevailing in all societies believing in footprint magic, is inconsistent with the conservation of footprints, including their dedication in sanctuaries. Of course, they do not exclude one another because no consistently logical reasoning can be supposed to have existed in the religious ideology of ancient societies, and also because the sacrificial gifts or epigraphs were believed to be protected against magic spell. Nevertheless, the inconsistency was presumably realized in some cases and gave rise to certain safety measures. If the opposite footprints, similar to the large number of simple footprints, did not refer to travels but to the presence of the faithful near the divinity[60] and meant to commemorate it,[61] their opposite position may be regarded as a protective measure against harmful influence. Although this hypothesis cannot be supported by direct evidence, it nevertheless seems to be probably on the analogy of customs known in the European folklore. Whereas the magic practices on footprints were averted by obliteration, it is known that in cases of doffed shoes their owner was protected from evil forces and spirits by placing them at night in opposite directions, or crosswise.[62]

Sethos at Abydos. London, 1933/35, Vol. I, p. IX, Pls. 17, 25. Vol, II, Pls. 3, 13, 21; P. MONTET: *La vie quotidienne en Egypte au temps des Ramses*. Paris, 1946, 274; J. SAINTE FARE GARNOT: *La vie religieuse dans l'ancienne Egypte*. Paris, 1948, 72; M. ALLIOT: *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*. I, Le Caire, 1949, 97 f., 175 f.; J. ČERNY: *Ancient Egyptian Religion*. London, 1952, 102; S. MORENZ: *Aegyptische Religion*. Stuttgart, 1960, 92.

[57] Representation of the rite: A. M. BLACKMAN: *The Rock Tombs of Meir*. Vol. II, Pl. VIII; A. H. GARDINER: *The Tomb of Amenemhet*, Plates XVIII, XXI; idem: *The Temple of King Setos*. Vol. I, Plates 17, 25., Vol. II, Plates 3, 13, 21.

[58] A. ERMAN—H. GRAPOW: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. I, Berlin, 1955, 91.

[59] Pyr. 696, f—g.

[60] Among others: HILLER VON GAERTRINGEN: *Thera*. I, Berlin, 1899, 275; M. BAUDOUIN: Op. cit. 106; J. YOYOTTE: Op. cit. 59 f.; E. BAUMGARTEL: Antiquity 38, 1964, 139.

[61] This intention is often clearly expressed by the epigraphs of footprints engraved in the stones of Egyptian sanctuaries. *Cf.* F. L. GRIFFITH: *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodekaschoenus*. I, Oxford, 1937, 9.

[62] JUNGBAUER: "*Schuh*" Handwb. d. Deutsch. Abergl., 1310 f.

As a direct action, the turning of the shoes or footprints was meant to frustrate the orientation of the malefactor, but acted generally also through the magic force of the reversal itself. It is one of the most current methods of protection against evil, to change the normal order of things, to exchange and to displace them. Disregarding further examples, let us refer only to a single Greek and Italian archaic custom, well known from its mythological and historical recordings, namely the wearing of a single shoe.[63] According to the custom, recorded from the Plataians, Aitolians and the Hernicians, particularly martial ancient tribes, troups or heroes wore only a single shoe when going to battle or undertaking a particularly dangerous adventure. The ancient character of the custom is sufficiently proved by its mythological versions, first of all by the universally known legend of Iason and Pelias.[64] Its true sense was unknown even to the ancient authors, and their rational explanations are obviously secondary and sophisticated,[65] nor have modern investigators reached an agreement in this regard. It was FRAZER who came nearest to the truth when he considered a magic-apotropaic device, a theory borne out by he fact that it occurred not only in warlike enterprises but at religious ceremonies and magic acts as well.[66] We do not believe, however, that the motive of attachment and release, as suggested by FRAZER, was decisive, nor do we consider it probable that the primary reason was a wish to get in contact with mother earth, since, in this case, both shoes ought to have been dispensed with. The most satisfactory solution is obtained by the simplest explanation which is applicable to every case: deceptive absurdity and the upsetting of normal conditions were regarded as protection in critical situations when harmful forces were threatening.

Although the above-mentioned phenomena certainly do contribute to the solution of our problem, they fail to yield direct evidence. They still help us getting nearer to the true sense of the phenomenon than does the theory of pilgrimage. Inverted direction and deceptive position are particularly

[63] P. SARTORI: *Der Schuh im Volksglauben.* Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde. 4, 1894, 51; W. AMELUNG: Atti d. Pont. Acc. 1905—1906, 123 ff.; J. G. FRAZER: *The Golden Bough.* Part II, London, 1911, 311 ff.; W. DEONNA: *L'Homme Préhistorique.* II, 1913, 249; M. BAUDOUIN: Op. cit. 89 f.; STÄHELIN: *Iason.* RE IX (1914) 766; W. DEONNA: Rev. Hist. Rel. 112, 1935, II, 50 f.; Handwb. d. Deutsch. Abergl. "*Fuss*" 229, "*Schuh*" 1308 f.; F. CHAMOUX: *Perdiccas.* Hommage Grenier, Bruxelles, 1962, 394 f.; A compilation of sources can be found in the above-quoted works of AMELUNG and FRAZER. — The belief in the apotropaic force of heterogeneity is shown by the harvest custom of standing and jumping on a single foot, *cf.* J. G. FRAZER: *The Golden Bough.* Part V, Vol. I, London, 1912, 232, 284. — Sufficient evidence that this custom was actually apotropaic without a specific fecundity aspect, is provided by the fact that the Celts practised it as a war magic; *cf.* J. DE VRIES: *Keltische Religion.* Stuttgart, 1961, 53, 150.

[64] P. SARTORI: loc. cit.; O. GRUPPE: *Griechische Mythologie.* II, München, 1906, 1332, note 4; FR. PFISTER: *Der Reliquienkult im Altertum.* I, Giessen, 1909, 148 f.; S. EITREM: *Hermes und die Toten.* Christiania, 1909, 44; idem: *Opferritus und Voropfer bei den Griechen und Römern.* Christiania, 1915, 367 f.; W. DEONNA: *L'Homme Préhistorique,* 11, 1913, 249; STÄHELIN: Op. cit. 766.

[65] According to Thukydides III. 22, two-hundred Plataians preparing for a desperate sally from the Spartan blockade had a shoe on one foot only, in order to prevent them from slipping.

[66] E. g. Vergil, Aen. IV 517 ff. — *Cf.* J. G. FRAZER: Op. cit. and the works quoted above.

conspicuous in the case of a single pair of footprints. In some of the relics representing two pairs of footprints, the juxtaposed and inverted presentation of bare and sandalled footprints suggests the motive of the single sandal. It is therefore highly probable that inverted footprints offered magic protection against harmful influence to their dedicators.

G. MANGANARO's idea that the joint representation of sandalled and bare pairs of footprints refers to the ritual removal of shoes should also be considered.[67] The removal of shoes at sacred places and during ceremonies was a widespread ritual act[68] among Egyptians,[69] Semites,[70] Greeks[71] and Romans,[72] so that it may explain at least a part of the monuments in question. The only difficulty is that the double pairs of footprints include not only two shoeless pairs but sometimes also two sandalled ones.[73] It would therefore be better to regard these representations as efforts to further emphasize the inverted position, rather than looking for their meaning in their ritual removal of shoes. And this the more so as a different treatment can be observed also in the case of two pairs of bare footprints.[73a] In fact, the ritual removal of shoes was originally not merely an expression of respect but might have had also certain hygienic and magic reasons[74] so that if it really played a role in the votive form under review, it would not be inconsistent with the apotropaic concept.

In this context, a profane example is worthy of note where the representation, similar to those in question, unambiguously refers to the removal of shoes. A framed mosaic picture of the Timgad thermae represents two pairs of inverted sandals (*Fig. 11*).[75] The epigraph "BENE LAVA" makes it obvious that the mosaic was not only supposed to welcome people entering the bath, but also to remind them of taking off their sandals, while the inverted position of the removed sandals may have had an apotropaic purpose.

[67] G. MANGANARO: Op. cit. 185, note 53; 190; idem: *Peregrinazioni epigrafiche.* Arch. Class, 16, 1964, 291.

[68] JUNGBAUER: "*Schuh*". Handwb. d. Deutsch. Abergl. 1308, 1349; v. H. GLASENAPP: *Glaube und Ritus der Hochreligionen.* Frankfurt a. M., 1960, 45.

[69] ÉT. DRIOTON: *Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion Egyptienne.* Kyrilliana. Le Caire, 1947, 242.

[70] Exodus III, 2—5. — *Cf.* G. MARGOLIOUTH: Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. I, Edinburgh, 1925, 447; R. HENTSCHKE: *Reicke-Rost,* Biblisch-historisches Handwörterbuch. I, Göttingen, 1962, 506; M. LEGLAY: *Saturne africain.* Paris, 1966, 371 ff.

[71] P. KRETSCHMER: *Lesbische Inschriften.* Öjh. 5, 1902, 145; TH. WÄCHTER: *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult.* Giessen, 1910, 23 f.; PH. OPPENHEIM: *Barfüssigkeit.* Reallex. f. Ant. u. Christ. I, Stuttgart, 1950, 1186 ff.; M. P. NILSSON: *Geschichte der griechischen Religion.* I², München, 1955, 97 f.

[72] Suet. Aug. 100.

[73] *Cf.* above 24.

[73a] *Cf.* Above 16.

[74] Apotropaical removal of shoes in living folk customs: JUNGBAUER: Op. cit. 1313.

[75] R. CAGNAT: Bull. Arch., 1916, 167 ff.; H. VINCENT—F.-M. ABEL: *Jérusalem.* II, Paris, 1914, 603, Fig. 247; A similar representation in one of the bathes at Antiochia: D. LEVI: *Antioch Mosaic Pavements.* I, Princeton, 1947, 262 f.

Also the possibility of a symbolic interpretation should be considered. The reversal of objects and particularly of pictures and emblems was regarded universally, and especially in the ancient world, as a symbol of death.[76] In ancient symbolism, particularly in the period of the Roman Empire, the symbolic motive turned downwards and representing death and evanescence, it combined with a motive turned upwards and referring to life and resurrection, referred unambiguously to redemption and renascence, particularly in the mystery-religions.[77] If we consider inverted footprints as a symbol of this kind, they may have expressed escape from peril, disease or death in a symbolic language understood by all.

Finally, we should not disregard the possibility that the point was rather the multiplication than the inverted position of the footprints. The same sacrifice or picture was often offered in several copies for the sake of a major effect. If this was the intention of the dedicators, the reversal and the distinguished representation might have had the only purpose to enhance the decorative effect, as it were with a heraldic character. This hypothesis must be rejected because we regard the double or multiple pairs of footprints as being in close correlation with, and equivalent to, representations where the inverted position appears within a single pair of footprints.

Since direct written or material evidence is not available, our arguments cannot lead to fully unequivocal and decisive conclusions. It is in any case beyond doubt that the theory of pilgrimage cannot explain the inverted pairs of footprints; they must have had another meaning or several other, not sharply distinguishable meanings. The votive monuments with inverted footprints represent their donors as do the many more simple footprints, no matter whether they had the purpose to bring about a continued existence in the presence of the divinity or to perpetuate the beneficial effect of having stayed in the sanctuary. The inverted position expressed no simple action of travelling but something far more profound and complex; it indicated the escape from harm and evil either in a direct magic-apotropaic or in an indirect symbolic sense.

[76] Among others: J. G. FRAZER: *Totemism and Exogamy*. London, 1910, I. 31.

[77] The best known example from the symbolism of Roman sarcophagi is the torch turned downwards and representing death, and the other torch, facing the first, turned upwards, or any other motif suggestive of redemption. *Cf.* F. CUMONT: *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris, 1966, 341, 391, 409, 411, 437, 444. — One of the expressions of the astral mystery in the Mithras religion, the opposite way of holding the torch, as shown by the pair cautes-cautopates, has the same meaning.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp. 139—167 (1968)

NOMADIC WINTERING SYSTEM ON THE GREAT HUNGARIAN PLAIN

by

JÓZSEF SZABADFALVI

ETHNOGRAPHICAL RESEARCH GROUP OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, DEBRECEN

The rich vegetation of the delta region of rivers and river valleys as well as marshy tracts has long since provided shelter and food for the animals of nomadic tribes during the winter season. The Scythians established the first large empire of horsemen in the 6th century before our era. Writing about the animal husbandry of the Scythians, HERODOTOS points to the banks of the Borystenes (Dnepr) as their best pastures. STRABO refers also to their winter and summer quarters: " . . . they used to graze their animals at the swamps near the Meotis in winter, and on the lowlands during summer."[1] Winter pastures and quarters were, according to E. HANČAR, situated in the river valleys during the South Siberian Karasuk culture of the Bronze Age. The herbage was less covered by snow in these places. The region of downs and steppes west of the Caspian Sea and north of the Caucasus was a typical shepherding area already in the 2nd century before our era. Also in these open spaces were the winter shelters and wintering places along the littoral, in the delta region of the Volga, and in the river valleys where the animals found natural fodder in abundance. The lower stretches of the Volga, where the horses and sheep were able to scrape the high grass from under the snow, were especially well known in this respect.[2] Writing about the country of the Bulgarians along the Volga, Arabian geographers of the 10th century, IBN RUSTA and GARDEZI, state that their abode was on the banks of the river, that their province was rich in swamps and reedy marshes.[3]

Many examples could be adduced to show that the nomadic peoples of the steppes chose riparian swampy and reedy patches for winter quarters. I want to restrict myself to data concerning Turkestan, the cradle of classic nomad cultures, in order to prove that — wherever it was geographically feasible — the winter quarters of nomadic steppe peoples were always situated in the regions of lush vegetation which flanked the wide expanses of the irregularly running rivers. These were regions where nature itself offered as winter

[1] HERODOTOS, 1892, pp. 41—43, Book IV, chapters 50—58; STRABO, 1853, pp. 257—258, Book VII, chapter IV.
[2] HANČAR, 1956, pp. 107—109, 254—255.
[3] PAULER—SZILÁGYI, 1900, pp. 163—166.

forage the rich undergrowth left over from summer, the hay of uncut high grass, the young shoots of read, rush and sedge, the leaves and tender branches of trees and shrubs. Besides providing nutrition, the rich vegetation also served as protection for the animals: the forests and swamps flanking the river valleys sheltered the live stock from winds and storms. L. GOLOMB wrote of the nomadic tribes of East Turkestan — especially of the migratory grazing system practised by the Kara Kirghiz and the Kalmucks — in the following terms: "Winter pastures are in the lee of large valleys and the shores of swamps and rivers, while the hilly parts of rich vegetation whither the nomads climb up to the snow line serve as summer pastures." "Herds can easier weather the hardships of winter in quarters where at least a certain amount of forage is still available. Therefore, they drive their animals to the swamps and rivers. Although the vegetation of the winter pastures does not compare with that of the alpine meadows, the richly growing plants of the dry riparian patches (Lassiagrotis sp.) are of prime importance since they provide food for the herds already in late autumn. Later, when this good fodder is no longer available, the animals survive by licking the dry plants of the frozen swamps. Of course, if there are heavy snowfalls, the acquisition of food-stuffs becomes more difficult for the animals, they have to scrape the plants from beneath the carpet of snow. Being reared as half wild animals, they know how to scrape. The hard hoofs of the horses are particularly suitable for scraping, so they are the first to invade the alpine pastures; after them, the cattle are allowed to graze there, and the sheep come last. . . . Young animals are, as a rule, penned in structures whose walls consist of clay and their roof of reed or branches and grass."[4]

Writing about the winter quarters preferred by the nomads on the steppes of Turkestan, ARIF KHAN IBRAHIM likewise points to the swampy, reedy and shrubby river valleys: "In winter, the sheep spend the night in pens woven of reed and rush, or else, the shepherds provide a simple wind screen of reed for the flock. Horses, camels and cattle are kept in stables composed of earthen clumps roofed with reed. The stud remains in the open throughout the winter. In daytime, the weak and diseased animals are turned out to grass: the swamp and the shrubs protect them from wind and snowdrift. Young shoots and dry leaves of reed, further the remnants of paludal plants serve as winter forage. . . Only negligible amounts of winter forage are stored; many animals perish in this case (*i.e.* if the soil is frozen)."[5] The winter quarters of the Kazak Kirghiz are likewise on the banks of large rivers and near to lakes.[6] In his work on the Cossacks (Kazak Kirghiz), H. POHLHAUSEN affirms that steppe and alpine meadows serve as pastures during the summer, while they withdraw to the

[4] GOLOMB, 1959, pp. 109, 120.
[5] ARIF KHAN IBRAHIM, 1930, pp. 5—6.
[6] BYHAN, 1923, pp. 344, 346—347.

wooded and shrubby river valleys during the winter. The Kalmucks, too, drive the sheep and camels to the river valleys and the cattle to reedy areas ("Schilfgebiete") for the winter pasture.[7] W. RADLOFF writes in his travel book that the nomads of Turkestan take up their winter abode in the river valleys. He points out that summer, autumnal-vernal and winter grazing depend on climatic conditions and the growth of grass.[8] F. SCHWARZ writes the following, considering winter quarters on the banks of the Sir-Darya noteworthy: "The Kirghiz-Cossacks take up their winter quarters in the swamps of rivers and lakes and in the saxaul forests (Haloxylon ammodendron L.) of the Sir-Darya where there is plenty of water and forage and the animals are protected from north winds and snow storms by vast reed banks and thickets of saxaul."[9] Similar grazing customs are described by R. PATAI,[10] F. KARUTZ[11] and E. BACON.[12] Writing about certain nomad Turkic peoples (including Bashkirs, Anatolian Turkomans and Kirghiz), G. TAGÁN provides similar information.[13] After keeping their flocks in the mountains during the spring and summer, the nomadic shepherds of Tibet descend in October more to the warmer, sheltered river valleys where the animals live on dry leaf-mould until the end of January or the beginning of February.[14] Even some of the reindeer-raising nomadic tribes (*e.g.* the Koryaks) seek shelter in the windless wooded and shrubby spots of the river valleys between October and March.[15]

I.

As from the 2nd century before our era, the Magyars, a member of the Finno-Ugrian family, came under the influence of various equestrian nomads on the South Russian steppes, and so became gradually nomadic horsemen themselves. Swept forward by the consecutive waves of the 'Völkerwanderung' (*i.e.* the great migration of peoples), the Magyars arrived at the Carpathian Basin in 896 as a nomadic people which was, however, not ignorant of the fundamental principles of agriculture. Settled in the new country, they continued the old manner of life for some time. There are early data to show that river valleys or swampy grassland were used by them as winter quarters. E. ÉBER, in his monograph on Hungarian animal husbandry, dates the separation of summer and winter (riverside) pastures from the Ugrian era (*i.e.* between the end of the 3rd and the middle of the 1st century before our era).[16]

[7] POHLHAUSEN, 1954, pp. 113—114, 125.
[8] RADLOFF, 1884, pp. 414 ff., 434 ff.
[9] SCHWARZ, 1900, pp. 80, 87.
[10] PATAI, 1951, p. 405.
[11] KARUTZ, 1911, pp. 26, 44.
[12] BACON, 1954, p. 56.
[13] TAGÁN, 1937, pp. 281—282.
[14] HERRMANNS, 1949, pp. 221—222.
[15] POHLHAUSEN, 1954, p. 46.
[16] ÉBER, 1961, p. 14.

Zs. BÁTKY accepts the possibility that wintering along the rivers, as was customary among the Magyars before the conquest of their new country, a practice flourishing during Turkish influence, may have its roots in Ugrian traditions.[17] Contemporary Arab and Greek sources leave no doubt that the grazing system, as practiced by the nomadic Magyars before settling in the Carpathian Basin, had two separated poles: summer and winter quarters. IBN RUSTA wrote the following in this connection: "They follow in the wake of green grass and fertile fields. Their province is vast; it is bounded by the Black Sea on the one side: two rivers empty their waters into the sea, the larger is called Dsaihun, and they dwell between these rivers. All those whose abode is near to one of these rivers draw nearer to them in wintertime and devote the winter season to fishing. They find it more convenient to stay near the rivers during winter. The province of the Magyars abounds in trees and water, its soil is humid. They have plenty of arable land." GARDEZI characterizes the economy of the Hungarians before their arrival in their new home in the following terms: "The Magyars have lowlands which abound in grass and fertile fields ... they live near the banks of this river. Those who live at a distance from the Dsaihun draw nearer in winter and obtain their food-stuff by fishing during the cold season. ... The province of the Magyars is covered by forests, abounds in lakes and has a soggy soil." The reference made to the Hungarians by EL-BEKRI is shorter, but he, too, points out that "they are wont to look out for areas rich in humid pastures ..."[18] It is, thus, clear from the contemporary information provided by IBN RUSTA, GARDEZI and EL-BEKRI that the Magyars, engaged in nomadizing animal husbandry before settling in their new country (*i. e.* Hungary), used to take up winter quarters amidst the lush vegetation of the river valleys.

The Great Hungarian Plain abounded in water, rich pastures and succulent meadows at the time of the conquest. A geographer presented the following poetical description of the Great Plain of the 10th century: "Venerable forests of giant trees studded by bogs. Bushy and waterlogged parts. Wide expanse of fresh plains. Spacious, airy pastures. Treeless distances. Inhabited areas with cultivated spots of land. Tortuous river branches. Sand-covered river flats. Areas of inundation. Reedy and willowy thickets. Copses ... Lush meadow land, lakes in the depressions of green carpet, meandering rivulets, patches of groves. Forest-clad long ridges."[19] At the end of the 9th century, the Magyars of the Carpathian Basin had a predilection for settling at the banks of rivers, on islands and even in areas surrounded by swamps. It is pointed out by I. KNIEZSA that the Hungarian conquerors settled on the islands of *Nagysárrét* (in the later county of Bihar, West Transylvania) at the end

[17] BÁTKY, 1929, pp. 11—12.
[18] PAULER—SZILÁGYI, 1900, pp. 167—172, 195.
[19] KAÁN, 1927, p. 13.

of the 10th century, and that the tribe of Kende had their winter quarters there at the outset of the 11th century. Other islands lying from Körösladány toward Zsáka and those lying from Szerep as far as Zsáka were occupied by the clan of Barsa and Zovárd. Non-inundated islands and parts of the flood area of the Körös in the southern part of Kissárrét, Gyula, and Békés, and the areas between Gyoma and Szarvas rivers served likewise as winter quarters for the conquerors. The tribe of Gyula used the vast watery areas along the river Tisza lying near Szeged, Hódmezővásárhely as far as Makó and Csanád as winter quarters. The swampy region of the so-called *Taktaköz* provided, in wintertime, shelter and grazing pastures for the animals of Kabar tribes settled in the vicinity. The island of Csepel, south of the present Budapest, and the adjacent large bogs with their protected islands formed by the neighbouring Sárvíz, the region of Lake Balaton, the mouths of the rivers Dráva and Körös, the windings of the river Tisza, and numerous other watery, swampy, fertile lands, islands and flood areas lying between the rivers Sajó and Eger, Szamos and Kraszna were occupied by the various tribes and clans.[20] Part of the settlements around Kecskemét, which dated from the time of Árpád (the leader of the Magyars at their arrival in the Carpathian Basin) but was destroyed by the Mongol invasion in 1241, was also next to lakes and swamps. Such areas were suitable for grazing and watering, while their reed could be used as building material. Most of the villages built after the Mongol devastation were likewise surrounded by pathless swamps and waters (Ágasháza, Benek, Mizse, etc.). The conquering Magyars settled also in the watery areas along the upper stretches of the Danube, and quite a number of villages were erected on the high ground of the islands of the so-called Csallóköz (Somorja, Süly, Csicsó, Karcsa, Amadé-Karcsa, Sipos-Karcsa, etc.).[21] The tribe of Árpád, the leader, established many winter quarters south of the Buda hills beside the river Váli, in the valleys Szent László and Tárnok, as also in the area of the so-called *Mezőföld* beside the rivers Séd, Sárvíz and Sió where the watery fields offered winter pastures for their animals. The double (summer — winter) system of settlements has been clearly revealed by excavations.[22]

After having settled in the new country, *i.e.* after the 10th century, the Magyars continued their traditional practice of nomadizing between the winter and summer quarters; the winter quarters — and, subsequently, the permanent abodes — of the tribes and clans were swampy areas with lush vegetation. Marshlands served as pastures in the winter and early spring. Migratory grazing of nomadic character persisted, according to P. Váczy, in certain places up to the middle of the 12th century. It is mentioned in St.

[20] Györffy, 1963, pp. 490—496; Kniezsa, 1938, p. 459; Glaser, 1939, pp. 300—304; Hóman, 1921, pp. 5—6; Hóman—Szekfű, w. y. Vol, I, p. 104.
[21] Szabó, 1938, p. 12; Cholnoky, 1938, pp. 816—820.
[22] László, 1944, p. 232.

Gerhard's legend that horses are either running wild or kept near the dwellings.[23] This information tallies with what the learned Byzantine emperor, Leo the Wise, wrote about the animal husbandry as practised by the Magyars before the conquest of their new country: " . . . they are uninterruptedly grazing their horses; at times of fighting, they pick out the necessary number of horses, hobble them next to their Turkic tents and keep them so until the battle.[24] Article 13 of the Council of Esztergom, held under the reign of King Kálmán (1112), forbids the inhabitants of ecclesiastic villages to leave their church for a longer period of time; should they do so nevertheless, they are bound to pay 10 pensas and enjoined to return. It was the nomadizing life of certain Hungarian groups which gave rise to this order. Otto Babenberg, the bishop of Freising, and Eudes, when marching through Transdanubia in 1147, noted the swampy, watery areas which were not used for agriculture but served as grazing land where people dwelt in tents during the summer and autumn.[25] It is mentioned in the archival material concerning the Mongol invasion (1241—1242) that the population took refuge from the invaders in the morasses taking the animals with them.

Nomadic Turkish, Tartar, Cumanian and Pecheneg peoples, driven to Hungary by the Mongol hordes at the outset of the 13th century, were settled along and between the rivers Danube, Tisza, Körös, Maros and Temes. These regions — partly wet areas and partly steppes — were most suitable for offering them adequate existence.[26] The immigrant Cumanians and Jazyges, pure nomads, were constantly on the move between the winter and summer quarters. They kept up their nomadizing habits up to the beginning of the 14th century and may thus have revived the practice of migratory grazing among the Hungarian population. The distances between the Cumanian winter quarters of the Great Hungarian Plain were, according to L. Marjai Szabó, shorter than among the nomadic peoples of Asia. In the plains the two quarters were lying in the neighbourship. "The water remaining in the lowland and the badly draining areas after the annual prolonged inundations fed the wilting grazing land even in times of drought. The islands hidden by the rampant forest of reeds in the waterlogged areas offered winter pastures to horses, cattle and sheep as soon as the ice made them accessible." The Cumanians settled on the elevated ground adjacent to waterlogged areas.[27] It is characteristic of the nomadizing life of the Cumanians and Jazyges who had settled in Hungary that even documents drawn up in the 14th century were unable to indicate their domiciles with any accuracy: we find in those documents expressions like "circa", "in circuitu", "Jazones circa Chabam commorantes".

[23] Váczy, 1958, pp. 309, 312.
[24] Pauler—Szilágyi, 1900, pp. 35—36.
[25] Váczy, 1958, pp. 314—315.
[26] Herman, 1909, p. 141; Marjai Szabó, 1946, p. 97.
[27] Marjai Szabó, 1946, pp. 97—100.

King Lajos forbade in 1349 "Comanus in circuitu villarum Abad et Thomajmunustura vocatorum residentes" to use the fish ponds of István, Warden of the Southern Marches.[28]

It is from the fundamental work of M. BELÉNYESY that, as regards its ethnographical aspects, we know the technique of stockbreeding as practised in the 14th and 15th centuries. Separation of winter and summer grazing, the coexistence of domestic, half domestic and nomadic animals can be well observed in the system of lowland farming and especially in that of animal husbandry. The elevated spots of the marshes and fens were exploited by mowing and grazing. It was there that the cut grass was piled up. They accumulated the hay on a hill at Bodrog in 1395. It was then carried away or, if transportation encountered difficulties, the animals were driven to the hill, and they consumed the hay on the spot. Where the land was flat, cattle and horses were often left in the open air even in January and February. "Animals grazing in the fields had to find their meagre forage; they either scraped grass from under the snow or ate the leaves of trees and the sprouts of reed. They were fed but rarely at the winter quarters, or, else, they received fodder when driven to some elevated spot or island where grass, cut in summer, remained available for consumption. . . . It happened frequently that they had to be driven to faraway places so as to save them from death by starvation." Winter quarters were selected with a view to providing pasture for the cattle. Clearings in the forests and amidst the inland waters of the counties Bereg, Ugocsa, Szatmár, Ung and Bihar were rather suitable in this respect. The aqueous, marshy areas of Szatmár and Bihar offered satisfactory grazing land for the winter season. Cattle and horses were likewise raised in the meadowlands. "Herd" animals raised in the open were sheltered by pens in winter.[29] Zs. JAKÓ, in his treatise on stock raising, as practised in the 15th century in the county of Bihar, writes the following: "Animals were kept in vast marshy fields and forest pastures." In the Middle Ages, the people of Bihar enjoyed also the benefits of the watery grassland. The population depended on the meadows for their livelihood. "The tableland yielded bread fruit; even high temperatures failed to dry up the greensward, while, in wintertime, the snow was thawed by the heat of the decaying, steaming boggy soil so that the animals found their forage when they were forced to seek shelter in other places. The region was so rich in pastures that animals were driven to it from the hilly parts of the district during winter. According to tithing lists from the 16th century, many Roumanian shepherds remained definitively in the rich Hungarian villages of the Sárrét. Beside cattle, reared in the open air all the year round, the half-wild swine roaming the acorn-rich swampy forests of Szalonta became

[28] VÁCZY, 1958, pp. 314—315.
[29] BELÉNYESY, 1961, pp. 22 ff.

famous, while also sheep farming was widely practised."[30] O. HERMAN regarded the "vast meadowlands and marshes" as the basis of the extensive exportation of cattle which flourished in the 17th century. " . . . because there still existed at this time in the Great Hungarian Plain a world of reeds, rushes, bogs, fens interspersed with patches of alkali soil and sandy areas . . . And that world offered safe refuge not only to the people but their goods, herds, studs and flocks as well."[31]

B. HANKÓ, too, in his work on the origin and history of the Hungarian sheep, emphasizes that the flocks grazed in the fields, on the alkali soil and in "groves" during summer, while they survived in winter by consuming the reed of the meadows and the dry leaves of forests. In autumn, the flocks moved to the banks of the rivers Danube and Tisza where more and better winter pastures were available.[32] The grazing land of marshy meadows is mentioned also by historical works on the economics of the 18th and 19th centuries. J. NAGYVÁTI, a reputed writer on economics, wrote the following in his work published in 1791: "and so the cold does no harm to our livestock . . . And so it is in this that we are mistaken in the keeping of our beasts . . . we say that Man feels cold; yea, beasts too feel cold. Both of which are utterly wrong . . . cold still suits the cattle but stabling is unhealthy. The herdsmen and the owners of the animals might erect so many stables in the Great Plain and other places where cattle are kept that the animals do not catch cold. It is cold there both in winter and summer, and there is hardly any shelter to offer refuge in times of storm. And yet, where can we find healthier, better built and tastier oxen than in our country . . . That horses become more vivacious and healthier if passing the winter without shelter is shown by the Tartars who are driving them from pasture to pasture in winter and in summer, and who do not give their horses as much as a handful of hay even during the season of heavy snowfall . . . notwithstanding, their horses are strong and beautiful." "It would be better if these stables were just hay sheds . . ."[33] Foraging in watery areas is useful according to J. BALÁSHÁZY: "Sheep-breeding can be usefully carried on by means of stabling and fodder plants grown on hills rising amidst the swamps. Sheep, after having abundantly grazed in summer, and especially animals reared extensively, consume in winter hay mixed with sedge without suffering damage."[34]

II.

Before the regulation of the river Tisza and its tributaries, the Great Hungarian Plain presented quite a different picture from what it shows nowa-

[30] JAKÓ, 1940, pp. 9, 13.
[31] HERMAN, 1914, p. 9.
[32] HANKÓ, 1937, p. 79.
[33] NAGYVÁTI, 1791, pp. 273—274, 361.
[34] BALÁSHÁZY, 1833, pp. 153—154.

days. The major part of the tilled areas and the vast alkali flats was covered by water either permanently or during a part of the year. The regulation of water ways was carried out in the 19th century. Drainage of the marshes of Alibunár in South Hungary was the only important act of regulation performed in the 18th century. Regulation of the valley of the river Tisza started in 1845. The drainage of inland waters began after 1886 and lasted right up to the present century. Before that, vast areas of the Hungarian Plain were occupied by lakes, bogs, marshes and periodical overflows of water. Still larger expanses were conquered by water in times of flood. The most significant dead waters in the north-eastern part of the Great Plain were the Marsh of Ecsed and the fen of Szernye. The inner area of the Hortobágy *puszta* (steppe), that between Karcag and Hajdúszoboszló along the river Hortobágy, was a huge continuous flood plain. Another large body of stagnant water existed near Tiszavasvári and Balmazújváros. The northern and southern part of the region beyond the river Tisza was separated by the strongly indented watery area of the so-called Nagysárrét and Kissárrét. This vast morass covered about 74,000 acres. To the south, the flood area of the Körös rivers added another feature to the hydrographic pattern of the Trans-Tisza region. The valley of the river Maros communicated with the flood plain of the Tisza which was spreading out from Hódmezővásárhely, and formed in this way a vast, impassable waterlogged expanse between Makó and Csanád. To the south, it was the marsh of Alibunár in the region of the rivers Temes and Béga which constituted the south-eastern boundary of the Great Plain. Until the regulation of its bed, the river Tisza was flanked along its entire course in the Great Plain by a vast flood plain which reached a width of 70 km at some points. Overflowing its banks, the river occupied the Tiszahát in the county of Bereg and, after turning south at Záhony, it flooded the areas of Bodrogköz, Rétköz and Taktaköz; it inundated the fields around the mouth of the river Zagyva and the region of Tiszazug. According to (official) estimations, two thirds of the Great Hungarian Plain were covered by marshes and water, leaving only one third as dry land. The region between the rivers Danube and Tiszaalsó contained numerous watery and marshy areas. The Danube, to the south of the Csepel island, was likewise flanked by flood plains. Being hilly, Transdanubia was in a better situation. There were less areas soaked with water there: let us mention only the so-called Hanság, Rábaköz, Szigetköz and the environs of the rivers Dráva, Sió and Sárvíz.[35]

The phytogeography of the Great Hungarian Plain may be characterized as follows. Vegetation of the (steppe mainly forest of Austrian oak) alternated with that of flood plains. The loess soil was covered by steppe meadows of high grass and by coppices, while groves occupied the elevations. The steppes of the Plain became wooded in the course of the development of oak trees

[35] BULLA, 1962, pp. 263, 275; GLASER, 1939, pp. 297—300.

and so the form of a wooded steppe came into being. "The last natural aspect of our Great Plain presented the picture of a region covered with forests, swamps, marshes, occasional patches of loess and sandy deserts, a woody steppe which has been converted to the present 'cultured desert' by the devastations of invaders, the settlements of the Middle Ages, the Turkish occupation and — during the last two centuries — by artificial drainage." "The Hungarian Plain is a continuation of the wooded steppe zone of the Soviet Union."[36]

The steppe of the Great Hungarian Plain, with its meadows, swamps and marshes gave rise to a quite typical form of extensive stock breeding in the course of centuries. The maintenance of livestock depended to a great extent on the rich vegetation of moist flood plains, swampy and marshy lands along the rivers.

Let us now examine the pertinent data, both the recent ones and those of the last two or three centuries.

Nagysárrét—Kissárrét. This area is situated in East Hungary, in the central part of the territory lying east of the river Tisza, to the north and to the south of the Körös rivers. The flood area of the latter was a vast expanse of marshes, fens and bogs until the anti-inundation works in the 1860s. Certain villages were often isolated from the world for several months of the year since the major part of the surrounding areas was inundated. The inhabitants of Sárrét depended for their livelihood not so much on agriculture as on animal husbandry, fishing and gathering. The pastures were not separated: everybody was free to graze on them any number of animals. Cattle, sheep and pig breeding were the principal forms. Dried-up patches, islands and hills emerging from the waters provided fodder during the summer. Animals, returning home for the night, were grazed in the fields adjacent to villages, while extensively raised animals were driven to the more distant meadows where they remained from spring to the beginning of next winter, but they were sometimes left there even during the winter. Between spring and autumn, the animals had to wade through water in order to reach the next pasture, while in winter a solid sheet of ice facilitated communication.

Records on stock breeding as practised in the swampy areas of Nagysárrét and Kissárrét date as far back as the middle of the 18th century. The flood at Szentes in 1750—1751 inundated the stables erected on the adjacent islands, and swept away the hay and other fodder stored there. It was only with great difficulty possible to save the animals and to drive them to elevated patches free from water where primitive pens were improvised.[37] In 1755, 300 head of sheep were driven to the winter pastures in the vicinity of Okány

[36] Soó, 1964, pp. 90—95.
[37] Nyíri, 1948, p. 14.

(County Bihar).[38] The statutes of County Békés from 1778 contain a clause by which swine are only allowed to graze in watery, marshy areas.[39] B. Kiss, a protestant priest at Szentes, writing about the year 1799 in his history of the Calvinist Church recorded the following: "There was a severe drought in that year so that it was difficult for the animals to thrive even in summer, whereas, in winter, fodder was very scarce, the inhabitants drove them to the swampy meadows of the counties Bánát and Békés. The so-called Dobos stud, which numbered some 350 splendid horses, was driven to the foot of Botos Mountain near the river Temes in County Bánát. M. Dobozi, Nagy and J. Keresztes went in advance to inspect the place and bought a stack of hay. It was on the day of Demetrius (Oct. 26) that the stud departed. The leader was I. A. Székelly, and his herdsmen were F. Gál and A. Sőti. ... Arriving at the vicinity of Botos, Székelly looked round and found that the place would not suffice for wintering even if no snow was to fall. Having made enquiries, he bought a rick of straw and a stack of hay at a price of 120 florins ... On Candlemas Day (Feb. 2), a tempestuous snowstorm started which lasted six days. The animals were moved on as soon as the snow ceased to fall. Székelly drove the stud to the marshy plots, and the horses roughed it by surviving on sedge and weeds they scraped from under the snow with their hoofs. The ice began to thaw up towards Matthew's Day, and, in the week of Joseph's Day (March 19), the owners went to inspect the horses, paid the debt and drove the stud homeward ... The people of Szentes were often compelled to use distant pastures."[40] Part of the animals of Komádi (County Bihar) were kept on the elevations along the water courses during the whole of the 18th century: "reedy marshes protected man and beast from the wind".[41] In the 18th century, animals had to swim in summer to reach the pasture of Róna to the north of Kismarja (County Bihar), while in winter they crossed the ice. In 1807, the animals of Biharnagybajom were kept on the ridges ("*porong*") emerging from the swamps. In 1829, the community of Báránd (County Bihar) refused to provide shelter for animals from Kunság (Cumania). The cowherds ("*gulyás*") had to spend the winter in huts of reed dug in the side of the hill Nagyporos. There was another wintering place on the ridge near Szarvastótér where the cattle was watered through ice-holes. S. Szűcs, an eminent expert of folk life in the region of Sárrét, reconstructed from hearsay the picture presented by the winter quarters of reed as erected on the Kemény island. The quarters consisted of a large stock yard and were protected by a roof supported by a beam. It was there that animals were fed. It is mentioned in documents from 1850 that the horses stayed in enclosures made of tussock.[42]

[38] Jakó, 1940, p. 13.
[39] Éber, 1961, p. 97.
[40] Filep, 1959, pp. 155 ff.
[41] Molnár, 1952, p. 376.
[42] Szűcs, 1944, pp. 103—107; Szűcs, 1937.

The oldest shepherds and husbandmen of Nagysárrét still remember from hearsay the system of shepherding as practised prior to the regulation of waterways. We intend to expatiate only on recent material in the following. The animal owners at Nagysárrét could not provide enough stables even for winter. Part of the livestock was driven for the winter to islands and large marshes which provided shelter from snowstorms and winds. Cattle, too, spent the winter in swampy areas. The cowherds, accompanying the animals, withdrew to remote islands that were inaccessible in summer. The islands of Képtisza at the Puszta Ecseg near Dévaványa (County Szolnok) could likewise be used in winter only. The island called Bikfalva was covered with high grass and bulrush which afforded good protection against wind and snow. Other good wintering places were on the islands along the river Berettyó and at Cséfe near Füzesgyarmat. The herds of young cattle (*"gulya"*) spent the winter nights at some suitable spot among the high reed. When the winter was extremely severe, the animals were driven to, and fed in, pens hastily improvised in the vicinity of villages.[43] Only young cattle, not used as draught animals or for milking, were raised in this way. About 35 years ago an old shepherd told I. GYÖRFFY the following about wintering practices: "Wherever the mirage conjures up the illusion of water nowadays, there used to be real water. Bulrush, sedge and reed occupied the place of quagmires, and we used boats to get from island to island. The cattle ate the high grass of the meadows in winter. When the water became frozen, we drove the animals to the islands over the ice; they were inaccessible in summer, and we remained there as long as the animals had something to eat. It sometimes happened that the weather turned suddenly mild and the ice thawed. At such times we were really at the mercy of God."[44]

Also recent material preserves the memory of the ancient manner of sheep raising. In summer, sheep were kept on the more barren pastures, while islands of the swampy areas served as places for wintering. Exodus to such places did not cease, for instance, in the region of Püspökladány (County Bihar) until the twenties of this century. In selecting winter quarters, the shepherds tried to find large areas of continuous swamp with patches of elevated ground where the animals would not have to stand on ice. Another important point was the presence of abundant undergrowth to enable the sheep to find the dry and high "natural hay" under the snow. The animals consumed even the leaves of reed and the younger shoots of bushes and shrubs. The manner of preparing appropriate winter places for the sheep was the following. A path of about 2 m width was cut towards the centre of the reedy area. This done, the reed and shrubs were cut off around the selected elevation, and the ground was covered with a thick carpet of reed. The shep-

[43] SZŰCS, 1944, pp. 101—103.
[44] GYÖRFFY, w. y. pp. 66—67.

herds erected reed huts for their own use next to the entrance. The shepherds of Püspökladány left for the winter quarters after the 30th of November and remained there until March. They transported their paraphernalia on the back of asses. Each wintering place provided quarters for a separate flock. The custom of winter grazing at remote places persisted for some time after the drainage of Nagysárrét (1870—1920). From this time on wintering took place in hired ploughlands occupying the site of quondam marshes. The sheep were placed beside the piles of straw kept *in situ*, and the animals fed on the remnants of the vegetables of the field (corn cobs, cabbage stumps, etc.). A rectangular wall, composed of accumulated manure and litter-straw ("*garádja*"), was gradually erected around the straw stacks. All the roofing consisted of straw pulled from under the stacks. Also pigs were bred in the region of Sárrét. They grazed on the swampy grounds in winter and summer.[45]

Nagysárrét was used also for the wintering of animals from more distant regions, especially from Nagykunság ("Great Cumania").[46]

Rétköz. This vast swampy area in the northern part beyond the river Tisza (County Szabolcs) was also a traditional winter refuge for animals from near and far. According to the earliest available record, 12 stacks of hay were mown in 1764 at *Telek*, near Nagyhalász, and cattle were then driven there to consume the hay during winter. In 1772, moorland, too, was regarded as suitable grazing ground. In 1830, the sheep-owners paid a grazing fee to the community of Kék. In 1855, when the erection of houses and other buildings was prohibited in the meadows and forests of Nagyhalász on account of brigandage and devastation, those concerned pleaded thus: "We are compelled to let our animals consume the accumulated fodder on the spot, and we are forced to provide there shelter for our cattle and the cowherds to protect them from the winter storms and the beasts of prey." At Vasmegyer, another region of Rétköz, the herds were usually kept in the open air until Hallow-een, but remained on the islands of the marsh over the whole year when the seasons of winter were mild, as it was the case from 1859 to 1867.[47]

The area of Rétköz played an important role in years of drought, for example in 1863, the year of country-wide famine, when the animals did not find sufficient fodder even in summer. E. FÉNYES wrote the following in connection with this in 1839: " . . . the preposterously arid years wrought such a havoc in the number of cattle that, notwithstanding the vast expanse of pastureland in Nagykunság, it was necessary to hire fields along the river Tisza in the county of Szabolcs to provide grazing for our cattle." In 1863, the sheep and cattle had to be driven for wintering from Cumania (Kisújszállás, Karcag, Kunmadaras) to the region of Rétköz. Dearth was so acute that, according

[45] SZŰCS, 1940.
[46] GYÖRFFY, 1941*b*, pp. 41, 44; SZABADFALVI, 1966 pp. 93—95.
[47] KISS, 1961, pp. 70, 179, 351, 403.

to contemporary records, the owners from Karcag had to give up half of their animals for having been allowed to winter them at Rétköz. The grazing land around Vasmegyer was hired in 1860 by the owners of animals from various parts of the Kunság (Cumania). The landlords of Kemecse (County Szabolcs) kept their animals likewise at Csibarét, near Nagyhalász, situated on the banks of the river Tisza, while the extensively raised cattle of the Provostry of Jászó were kept at Tiszabercel.[48] In times of severe drought animals even from the County Hajdú found refuge in the rich area of Rétköz. It was in 1863 that one half of a herd of young cattle from Nádudvar and one half of a flock of sheep had to be paid as agistment to the landowners of Tiszakanyár, while, in the same year, hay was prepared at Rétközberencs for the wintering of cattle which took here refuge from the famine-stricken Great Hungarian Plain. Not less than 16 bulls and 36 herds of sheep from Hajdúnánás passed the winter there, and animals of many more villages from County Hajdú sought and found winter refuge in the same area. Other parts of Rétköz were used for the wintering of animals from Counties Bihar, Borsod and Békés. There still exists a huge watering pond at Tiszarád, called *Szarvaskút* ("Well of Szarvas") in memory of the animals from Szarvas (County Békés) which found refuge there at the time of drought: the Slovak peasants of Szarvas kept their animals there for two or three years; as the cattle did not like the water of the fields it was necessary to dig a huge well in the village.[49] The small farmers of Kék acquired sheep during the drought of 1863. They admitted numerous herds and flocks from diverse points of the Great Plain to the meadows and fields of the community, and the need was so pressing that they were allowed to retain half of the stock under the title of agistment. The sheep were put up in pens composed of willows, poplars and reed, and kept on mixed hay. The subsequent large-scale sheep-breeding at Kék originated from the stock retained there in payment of pasture.[50]

Some islands (especially the smaller ones) in the marshes of Rétköz, being unsuitable for ploughing, served merely as pastures and hayfields, so that a special one-sided manner of animal husbandry had developed in these areas. The livestock consisted of horses, cattle, sheep and pigs. One-, two- and three-years-old colts were kept on the islands separated from the horses. Each pen had room for some 30 to 40 colts. In summer, the animals had to swim to reach the islands. They were sometimes brought there on rafts ("*lábó*") and in boats: the animals were tied up in pairs for the transportation. More than half of the confines of Ibrány consisted of marshy meadows, fish ponds and swamps. Flat boats served for communication and nearly every house had its own boat. The meadowland of the community covered an area of more

[48] Fényes, 1839, Vol. IV, p. 131; Kiss, 1961, pp. 101, 264–265, 314, 356, 403.
[49] Kiss, 1961, pp. 36, 331, 370, 388, 403.
[50] Nyárády, 1959, p. 164.

than 600 hectares. They kept chiefly cattle and also a fair number of horses. The owners did not employ cowherds but guarded the animals themselves in succession. It was on the islands of the marsh that the animals grazed from spring to autumn at Ajak, and it was on the elevated spots of the watery meadows that they found forage in summer near the other villages. When the flood prevented the animals from gaining access to the pasture at Beszterec, the hay was brought home on rafts. In bad weather, the cattle, horses and swine were driven to islands covered by rich vegetation where the furze, sloe and hazelnut shrubs provided some protection from atmospheric vicissitudes.

Records concerning wintering at Rétköz are contained in recent ethnographic material as well. Shepherds from Tiszarád and Kék, staying in 1961 with their flocks in the summer pastures on the west side of the desert (steppe) of Hortobágy, recalled that, before the land drainage, it had been customary to winter the sheep on marshy ground, and not only shepherds from the vicinity but also from more remote places used to find refuge there in winter. At the end of autumn or at the beginning of winter, they arrived from the region of Karcag, from County Bihar and from some villages of County Szatmár. As told by the forebears, the region of Rétköz had provided winter quarters since times immemorial. Even if no fodder had been accumulated in summer, the lush vegetation sustained the animals through the winter. The sheep were usually driven there in December, sometimes as late as around Christmas. When the weather was bad and windy, the animals were driven to the reedy islands and other windless spots for the night. Huge shepherd's dogs ("*komondor*") protected the flock from the assault of wolves.The shepherds built their huts from sheaves of reed. The animals found ample forage on the meadows covered with lush vegetation. They consumed the young shoots and leaves of reed, and — on certain plots — the high and dry grass, but were equally content with eating sedge and bulrush.

The tradition of grazing and wintering in the marshes of Rétköz survived the drainage of the land. Various root crops were grown on the excellent peaty soil; some villages grew cabbage on a large scale. The stalks and large leaves of the cabbage remained after the autumn harvest in the fields which were then leased to local or alien shepherds for the winter (Gégény, Pátroha, Beszterec, Kék).

The memory of wintering is preserved also by geographical names in the Rétköz. Numerous areas around Dombrád, one of the most typical community of Rétköz, contain in their names the words "*ól*" (sty), "*akol*" (pen) and "*szállás*" (quarters); *Akol, Akollafeneke, Kisakol, Szállás, Sáriszállása.*[51] Primitive stables, pens and corrals, composed of branches and boughs, were erected at the winter quarters of Rétköz. The sties or pens consisted of two parts: a roof placed on stakes and composed of reed or straw, and a sort of

[1] Kiss, 1961, pp. 70, 72—86, 293—295.

primitive wall on three sides made of twigs and smeared with loam. There was a sort of corral in front of these structures; they consisted of pales driven into the ground which were connected by three or four rows of 4 to 5 m long stakes. The corral had a gate fronting the pen, and it was usually provided with a well. The latter was dug outside the corral, but its trough was inside. Some fodder was also stored in these places, but the animals were allowed to consume it only if all other supplies were exhausted. The shepherds set up their earthen huts beside the pens.

Bodrogköz. The region between the rivers Tisza and Bodrog in North-East Hungary was likewise covered by swamps and inland waters until the 19th century. It is recorded that in the vicinity of Ricse in 1838 "some slapdash huts were huddled up at *Szállástér* (verbatim: place of accommodation), and hemp, pumpkin and cabbage were planted and fenced in by reed next to them. Since it was impossible to carry hay or other fodder to the village in winter and in times of flood, the cattle and pigs were driven there for the winter."[52] Cattle from quite remote regions sought refuge and found forage near Sárospatak (County Zemplén) in 1863. The dearth of pastures was so acute that half of the livestock had to be paid as grazing fee (agistment). Animals, herded together on the larger or smaller islands, were often left without guards. Pig-breeding, too, was intensive in the region of Bodrogköz; the pigs, kept on the watery meadows, got quite fat by consuming the stem and roots of water plants and the aquatic animals such as fish, loach, snails, worms and frogs. Animals — sheep in particular — were driven to Bodrogköz for the winter even from the hilly country in the north. Up to the turn of the century, it was customary to graze sheep in this area brought from various places of County Zemplén (Oroszliszka, Kovácsvágás).

Taktaköz. This region, situated in County Zemplén to the west of Rétköz and Bodrogköz, served the same purpose as regards stock breeding and the wintering of animals. A 78-years-old swineherd in Tiszalúc said the following in 1961: "This region used to be meadowland covered with lakes, elevated spots and swamps. Grass was mown on some of the higher parts, and it was there that pigs, sheep and even cattle were grazing. We slept on elevated ground in winter (*Szamárhát, Delemlapos, Nagyhát*); places suitable for wintering were selected in advance, huts of reed were set up there, and the animals were driven into the high reed." The pastures along the river Tisza served also for the grazing of animals from the flat country in the south of County Borsod. The present writer, too, encountered in 1961 shepherds who had arrived from far (Ároktő) and were grazing and wintering their animals at the stretch of the river Tisza between Polgár and Újszentmargita in County Hajdú.

[52] GÖNYEY-ÉBNER, 1925, pp. 72, 94—95.

Moorland of Ecsed. Apart from paludal occupations (fishing, gathering), stock breeding was the most important branch of economy in the Moorland of Ecsed (County Szatmár). The watery area had served the purpose of stock breeding since the 16th or 17th century. At the time of the country-wide drought in 1863 the Moor of Ecsed provided fodder for the livestock of remote areas. ". . . It was not only for the animals of the vicinity that grazing ground was hired on the moor, but also a great number of cattle, swine and horses from Nyírség, Erdőhát and Hajdúság were allowed to graze there by contracts of lease" — writes P. MORVAY in a monograph on the subject. The memory of livestock driven to this area from remote regions is preserved by several geographical names, e.g. *Debreceni-láp* ("Bog of Debrecen"), *Nádudvari-gulyakút* ("Herdwell of Nádudvar"). *Mészáros-tanya* ("Butcher's Grange") recalls the memory of 1863 when animals owned by the butchers' guild of Debrecen found refuge in the Moor of Ecsed. Of course, the nearby villages used the moor quite regularly for grazing. As for Sárrét, the pastures were not sharply separated.[53]

It was not merely in the arid year of 1863 that the animals from the nearer villages and from several more distant places found refuge in the Moorland of Ecsed. A single lean year would not have sufficed to establish a custom, and would certainly not have been enough to determine geographical names. It is reasonable to suppose that in earlier times the rich vegetation of this insular world had served as winter refuge, too, especially in economically lean years. This supposition is supported by a number of data. In 1961, it was told by several old shepherds in the vicinity of Mátészalka and Jármi (County Szatmár) that, in their youth, it had been customary to lease winter pastures around Nagyecsed. They moved to the previously selected pastures every autumn, for easy feed sheep during winter. The moor included large meadows with abundant stretches of grass. Stables were rented only if the weather turned too severe. Ground with a rich growth of reed was preferred for winter quarters. The sheep beat a narrow path of entrance, and the animals spent the nights amidst the high reed which afforded protection from wind. The shepherds slept in their fur coat or erected huts of reed. After the fire had been laid and then died away, its site had to be covered by sand (brought by the shepherds) not to set the reed aflame. Wintering of sheep around Nagyecsed survived the drainage of the marsh and persisted up to the twenties of our century when shepherds from the surrounding villages were still in the habit of wintering their flocks on fields where root crops were grown. A shepherd of Nyíracsád (County Hajdú), now 67 years old, used to be in the service of a landlord of Nagyecsed as a boy. The sheep were kept on the pastures of the Hortobágy-puszta (steppe) in summer but moved to the Moor of Ecsed for the

[53] MORVAY, 1940, p. 140.

winter where the animals subsisted on reed shoots, cabbage stalks and various green crops. No structures were set up either for themselves or for the animals. The shepherds of Nyírbátor (County Szabolcs), too, knew from hearsay that — before the drainage — the cattle used to be moved to the nearby Moor of Ecsed for the winter season where pens, similar to those at Rétköz, were erected. By day, they roamed the moor looking for patches with dried up high grass, and took shelter at night. The roofed pens were always set up in places protected from wind. Wintering of the animals was practised in a specially large scale around Petneháza. The memory of pasturage and wintering on the Moor is so strong that, when setting out to graze their flock on the site of the quondam Moor of Ecsed, the local shepherds still say that they feed their animals "on the moor".

Hajdúság. Wintering of animals on watery and marshy ground used to be practised during many centuries in the so-called Hajdúság (County Hajdú), a region situated east of Hortobágy, this vast steppe of the territory beyond the river Tisza. We know from the investigations of I. BALOGH that, from the beginning of the 18th century, it was — according to archival documents — a general custom around Debrecen to drive the animals to the forests or the watery meadows for the winter.[54] The oldest people remember that it was possible only during mild winters to leave the animals without any shelter in the marshes. The practice of extensive wintering is still alive in the memory of the oldest inhabitants of Hajdúnánás, Pród and Hajdúvid. Disregarding minor references, let us adduce here two characteristic data. The custom of raising sheep open air throughout the year persisted fairly long at Tiszavasvári (County Szabolcs). The islands and elevated plots emerging from the swamps situated to the west of the town (*Hosszúhát, Szamárhát, Forgácshát, Bivalyhát*) were employed as pastures throughout most of the year, and they played a particularly important role in winter. About 80 to 100 years ago, the rich vegetation of these places was not mown but left there to serve as fodder. Later, the grass was mown, but the hay was still kept on the spot for being consumed in winter.[55] An interesting form of wintering in swampy places has been reported at Nádudvar (County Hajdú). The most suitable wintering places close to the village were in the large bends of the near rivers Hortobágy, Rendek and mainly Kösély, the so-called corners. They selected there a good place with much reed, made a path to it by road rollers, and prepared a circular space in the reed. It was made large enough to accommodate a herd of cattle or a flock of sheep. The reed, stamped onto the ground, was then covered with straw. Quarters of this kind were prepared towards the end of October or at the beginning of November. The shepherds constructed huts of reed for their own

[54] BALOGH, 1943, p. 103.
[55] GOMBÁS, 1963, pp. 223, 227, 233, 235—236.

use, and a fire was burning in front of them day and night which frightened off beasts of prey. The animals were driven to these places for the winter; they grazed when the weather was clement, and consumed the accumulated fodder when it was bad. To provide protection against wolves, the place was fenced in by high stems of reed. The fence was strong enough to withstand the attacks of wolves which were unable to bite through the sharp stalks. Places of this description were called *szabadtelelő* ("open wintering places"), and the whole procedure was called *szabadteleltetés* ("open wintering)" in Nádudvar. It persisted until the eighties of the last century.

Nagykunság. Records concerning the custom of grazing and wintering animals in the quondam marshy meadows of Nagykunság (a territory to the east of the middle course of the river Tisza in County Szolnok) date back to the middle of the 18th century: the extensively raised herds of Gy. Nánási and M. Daróczi, inhabitants of Debrecen, spent winter of 1755 on the meadows near Karcag.[56] GYÖRFFY's monograph contains a noteworthy passage in this connection: "Minutes drawn up at the meetings of Cumanian municipal councils contain no complaints in connection with inundations, although it often happened that the filthy water invaded the very dwelling houses. On the contrary . . . The Council of Túrkeve passed a resolution in 1780 in which it is stated that the flood was not high enough and that, without at least that minimum of inundation which had still taken place, there would have been no hay for the militia, and that the animals could not have survived if they had not found some forage in the inundated areas. Men of Cumania never insisted on the drainage of inland waters." Extensively raised animals — horses, cattle and swine — were kept in the marshy meadows in summer and winter alike. If the communal pastures were scorched by the heat of summer, the animals were driven to the marshland where forage was always abundant.[57] The custom of wintering as practised at Nagyiván and Kunmadaras is mentioned also by I. TÁLASI.[58] The oldest inhabitants of Nagyiván still keep the memory of wintering in forests and swamps.

During the winter when the waters froze up and the soil became hard, the animals were driven to the islands which, inaccessible in summer, offered plenty of fodder during many weeks. The shepherds were steadily watching changes in the weather because the islands had to be abandoned as soon as the ice began to thaw. There was, according to I. GYÖRFFY, no structure erected to shelter the animals. Cattle calved and mares foaled in the open air even during the winter. To protect the fire from extinction, sheepskin or cowhide (*szárnyék*) was spread over it, although the shepherds sometimes constructed earthen huts on ele-

[56] GYÖRFFY, 1928, pp. 13—14.
[57] GYÖRFFY, 1941*b*, pp. 8—9.
[58] TÁLASI, 1942, pp. 208, 216.

vated spots. The grazing animals had to be followed so that it was not always possible to remain at a given place.[59] Extensively raised animals made in winter their own lairs from scraps of sedge and reed. They survived on dry grass, sedge, bulrush and other aquatic plants. At times of heavy snowfall, the shepherds looked out for larger marshy places with rich undergrowth. Cattle with thick pelage endured even hard winters quite well. They were fed hay of inferior quality from the last summer if the surface of the snow became too hard; if the hard weather persisted, the herd had to be scattered and the animals were returned to their owners. A special kind of pig, called *réti disznó* ("meadow swine") was likewise kept on the marshy meadows where they became feral, frequently interbreeding with boars. The swine preferred marshy and watery places where food was abundant (roots, worms, loach, fish, snails). The swine gained weight even while wintering.[60] I. GYÖRFFY still met a swineherd who had passed the winter in the open air in the sixties and seventies of the 19th century. "It was 70 years ago that, a boy of 10 years, I became a young swineherd. The old head shepherd took me to the marshy meadow where I remained five years without ever leaving the herd entrusted to our care. It was impossible to direct the savage animals, we had to follow in their wake, and we often emerged from the marsh near quite a distant village."[61] I. TÁLASI writes the following in connection with the raising of the 'meadow swine': "It was a great advantage that their keeping was cheap. The animals grazed on the pastures throughout the year, passed the winter on the meadows of the flatland and withdrew to the woods when the weather turned bad."[62]

It was customary already in the 18th century to move the cattle and sheep from the region of Nagykunság to more remote marshy areas and river valleys at times of drought. Migrations of this kind to Rétköz, Sárrét and the banks of the river Tisza were practised for quite a number of centuries. Documents preserved in various archives (especially in those of Karcag) from the 18th and 19th centuries contain numerous references to wintering along the river Berettyó.[63] Shepherds of Kunhegyes used to drive their flocks for the winter to the swamps and lush meadows along the river Tisza, a custom that survived until World War I. They departed at the beginning of October, constructed pens from the branches of shrubs, while the shepherds "passed the night without huts, taking refuge behind tree-trunks". In spring, they moved with the animals to nearby grassy plots and erected pens there. These were made of twigs; the use of reed was adopted only later. It was with their long cloak that

[59] GYÖRFFY, 1941*a*, pp. 13 ff.; GYÖRFFY, 1928, p. 31.
[60] GYÖRFFY, 1928, pp. 12—13.
[61] GYÖRFFY, w. y., pp. 359—360.
[62] TÁLASI, 1942, pp. 209 ff.
[63] GYÖRFFY, 1941*b*, pp. 41 ff.

the shepherds protected the fire from extinction both in the swamp and in the spring pastures.[64]

Kiskunság. The custom of wintering the livestock on islands or peninsulae surrounded by swamps, morass and impassable bogs was widespread already in the 15th and 16th centuries all over Kiskunság, a region around Kecskemét between the rivers Danube and Tisza. A statute of the municipality of Kecskemét from 1697 and a resolution passed by the council of that town in 1718 forbade grazing on the marshy meadowland (semjén).[65] I. TÁLASI, in his monograph on shepherding in the region of Kiskunság, refers to the custom of seeking winter refuge in marshy meadows. Around Szabadszállás, the extensively raised cattle "were foraged on the rushy and weed-grown meadows or at the edge of the forest in daytime. The animals lay down for the night but were suffering severely. When the weather was very cold, the animals found night shelter in warm turfy places or in pens". Also sheep were kept on the marshy meadows. "They were raised extensively, in quite a simple manner. They needed hardly any fodder and survived the winter by eating the high grass of the forest, among the swamps or, else, consumed straw." The animals were driven back to the confines of the villages only if all food-stuff was exhausted. The animals were able to scrape grass from under the snow if it was not too high, and horses and sheep managed to find nourishment even if the snow reached up to the calf of the leg. L. NAGY CZIROK wrote the following in this connection: "It was necessary to provide forage for the cattle at times of heavy snowfall, but they were kept on the marshy meadows and in other weedy and watery places as long as the weather permitted. . . . The animals grew fond of the stalks and leaves of reed, but consumed even the branches of poplars. There was always some grass among the reed on elevated ground." When the shepherds tending the extensively reared animals foresaw a long winter, they sent a message to the owners who came then to the winter quarters with the necessary food-stuffs (corn stalks, wheat husks, barley- and oat-straw). Pigs were likewise pastured in "slushy and marshy" places.[66] Shepherds from Kecskemét and its environs used to winter their animals until the turn of the century quite regularly in the flood area of the river Tisza, especially in the willowy groves (and later in the newly developed cabbage fields) around Óbög and Kécske.

Dunántúl (Transdanubia). As regards climate, surface and economic system, Transdanubia, the western part of Hungary, is fundamentally different from the Great Hungarian Plain. The practice of wintering animals in river valleys and places where natural conditions are similar to those of the

[64] TÁLASI, 1942, p. 217.
[65] SZABÓ, 1938, p. 81; SZABÓ, 1942, pp. 3, 9, 27, 36.
[66] TÁLASI. 1936, pp. 40, 44, 46, 49; TÁLASI, 1942, p. 208; NAGY CZIROK, 1959, p. 192.

Great Plain is nevertheless encountered in certain Transdanubian regions. It was especially at Sárköz, on the banks of the Danube, that animals used to be driven for the winter to watery areas with rich vegetation. A. KOVÁCH recorded in 1912 the statements made by a certain J. FERENC, inhabitant of Őcsény, who was born in 1825 and had worked in the field at the age of ten already: "To be sure, the world was different in my youth not only here but also at Szekszárd, even more up the river as far as Paks, and maybe even farther, . . . all these fields were covered by oak forests, reed, sedge, bulrush, lakes and swamps. . . . In summer? Well, the animals were grazing in the open air day and night. In winter? It was likewise in the open that the animals were fed; there were the sheds, there were the corrals in front of them, and the manger in the corrals. When the weather turned bad, the animals withdrew to the shed, the men to the round hut. You must know, those sheds were quite primitive contraptions. We drove piles into the ground and put branches, weed and grass mixed with reed on top. Their sides were hedged, and they were open only towards the corral. And then we cut the grass and weed, and carried them to the shed. . . . For watering we had the river, right at the back of the shed. When it was frozen, we made holes in the ice, strew weeds and straw around them so as to prevent the animals from slipping, and then they could drink their fill."[67]

Until 1870, when the waters of the Danube and Sárvíz were regulated, all the cattle in the region of Sárköz (save draught animals and milking cows) were driven for the winter from the fields near the villages to the swampy meadows along the Danube or the Sárvíz. They were at one or two hours' distance from the villages. The grass was mown there but once a year, and the meadows were then left as pastures. The hay was not carried back to the village but left on the spot to provide forage for the winter. They erected pens and built sheds in front of the entrance; these consisted of mere roofs supported by poles. The reed huts of the cowherds or shepherds, adjacent to the pen, had gable or saddle roofs. The back side and the two lateral walls of the sheds were reinforced by tussock, fodder or corn cobs in winter so as to protect the animals from wind and snow. The accumulated hay and other forage were placed at the side or on the roof of the sheds. After the first snowfall, the animals kept together were given back to their respective owners who conducted them to the winter quarters at the river. Each of the winter quarters was jointly owned by two or three farmers. The male population spent the winter together with the animals, and only women, children and old people remained in the villages. Even stabled animals were driven to the winter quarters in daytime to be fed there. The winter quarters of the Sárköz area were mainly occupied by horses, young cattle, oxen and non-milking cows. The pigs were likewise roaming the swampy meadows and putting on fat by consuming mast and fish.[68] The watery

[67] KOVÁCH, 1912, pp. 211—219.
[68] KOVÁCH, 1912, pp. 211—219.

fields of Sárköz served, according to B. ANDRÁSFALVY, as pasturage for the pigs in summer and for the cattle in winter.[69]

Occasional records regarding the river valleys of the Kisalföld ("Small Plain") are also available. In the area of Szigetköz, the animals were driven in late autumn or at the outset of winter to the islands where the rich undergrowth, the reed, bulrush and the shrubs supplied winter forage. These emerged from the snow and were accessible to the animals. Winter quarters, as established on the islands of the swamps, are marked on a map from 1784. As in the Great Hungarian Plain, the animals had to leave the islands before the snowbreak in spring.[70] The manner of summering and wintering in the swamps of Hanság is known from a description by J. G. KOHL, *Reise in Ungarn*, written in 1842: "The unmown grass is grazed by the animals. Large herds of cattle exist in the Hanság from year to year. These animals might be regarded as wild since there was never a rope round their horn and because they never breathed the air of stables. In winter, the cowherds move with their animals to the vicinity of villages and woods and pass the winter in fenced but roofless places. Cows calve in February in the open, and the newly born animals, warmed up by the heat of the maternal body, are gay and vigorous on the icy snow. Food is scarce in winter, and only cows born and raised in this area can endure the hardships of life in the Hanság. No other animal could survive here. Herds of cattle kept in the open throughout the year are called 'gulya', while they have another term for not extensively reared herds. The cowherds are called *gulyás*."[71]

We possess a few data also in regard of wintering in the swampy regions of Ormánság (County Baranya) in the southern part of Transdanubia.[72]

*

The zone of steppes extending from Manchuria to the Carpathian Basin across Asia and East Europe is not homogeneous. It includes areas of various patterns, many transitional forms from woody regions to sandy deserts with salty soil, while dry steppes are mainly situated at the southern fringes of the vast zone, wooded steppes with a richer vegetation lie near the northern boundaries of the adjacent forests. These regions of different constitution have a different flora, and the way of life as also the manner of pasturage are accordingly different. Exposed to varying climatic influences, the nature of the grass carpet changes from season to season in the different steppe zones, a phenomenon giving rise to the development of nomadism. In this vast region cultures emerged in prehistoric times which were adapted to the existing natural conditions so that the region became the classic home for nomadic tribes.

[69] ANDRÁSFALVY, 1961, p. 589.
[70] TIMAFFY, 1961, p. 614.
[71] *Cf.* SZABADFALVI, 1966, p. 112.
[72] KODOLÁNYI, 1946, pp. 73 ff.; GUNDA, 1938, pp. 37 ff.

P. VÁCZY has made some noteworthy statements in this respect: "The range of migration is wider in the dry steppes; the vegetation is rapidly scorched by the heat of the sun so that the animals have to wander over larger stretches. It follows that the nomadizing peoples cannot remain long at any given point and are, consequently, less concerned with agriculture. Wandering in the wooded parts of the steppe, where the vegetation is richer, is restricted to a comparatively much smaller area so that more advanced methods of agriculture are more frequently encountered there.[73] The Magyars, before arriving in the Carpathian Basin, lived for centuries on the South Russian lowland, in the wooded belt of the steppe, and did not stay long in the dry zone. It is for this reason that, when settling in the Carpathian Basin in 896, the Magyars, while still a shepherding people, possessed a certain knowledge of agriculture. It is, on the other hand, quite natural that the Magyars — swept on by the wave of the Völkerwanderung — moved from the forest-clad steppe to a territory of quite similar character. It has already been emphasized that the geographical pattern and the vegetation of the Great Hungarian Plain were like those of wooded steppe zones.[74] Nomadizing, already restricted before, was still more confined in the Carpathian Basin. This was partly due to settling and becoming increasingly addicted to agriculture, and partly to phytogeographical factors. River valleys, swamps and wooded areas alternated in the Great Hungarian Plain so that the distances between summer and winter quarters had become still shorter, a phenomenon conspicuous in the animal husbandry of later centuries as has been shown in the foregoing.

Having arrived from a territory rich in woods, the conquering Magyars occupied areas of a similar character and refrained from settling in hilly country.

In contradiction to what is alleged (especially by historians), the reason why the conquering Magyars of the 10th century preferred river valleys and swampy areas was not because such places could be better defended from raids, nor only because fishing provided nourishment there. No doubt, waters meant increased protection and abundant nourishment, but such facilities were not regarded as the primary function of such places. It was on account of their suitability for being used as winter quarters with abundant forage that places along inland waters were preferred. This tendency was recognized also by K. Cs. SEBESTYÉN in his much discussed monograph.[75] Let us add that not all nomadic peoples were engaged in fishing.[76]

The conquering Magyars did not alter their nomadizing habits immediately after their arrival in the Carpathian Basin. Natural conditions, being similar to those of the old country, promoted a continuation of their traditional manner

[73] VÁCZY, 1958, pp. 295—296.
[74] Soó, 1964, pp. 90—94.
[75] Cs. SEBESTYÉN, 1938, p. 49.
[76] SCHWARZ, 1900, p. 88.

of life. Some Hungarian groups became settled and started tilling the soil after the 10th century, while others continued their nomadizing habits. According to an earlier theory, the Hungarians adopted intensive farming from the 13th to the 15th century, and the extensive manner of stock breeding was revived during the approximately 150 years of Ottoman-Turkish occupation (1526—1686). We cannot subscribe to this theory. There must have existed some connection between the earlier manner of animal husbandry and its later revival. Nobody will ignore the reducing effect of the Turkish devastation on the manner of life and the system of economy, but a return to earlier methods without some direct connection or at least without certain reminiscences seems to be highly improbable.

Partly covered corrals and earthen huts, encountered at Sárköz, Nagysárrét, Kissárrét and Rétköz, seem to represent the buildings of the old Hungarian winter quarters. This problem requires further investigation, although data, as adduced in the foregoing, support this theory. A study of the wintering in marshy meadows reveals the essential nature of the system of extensive stock breeding. It was an almost invariable rule to provide some windless spot, some natural shelter for the animals that were kept in the open through the winter. They were placed amidst high reed, or, else, primitive structures were knocked together for their protection. The animals had to be supplied with some simple fodder during the coldest days of the winter. It is, however, necessary to revise the definition of extensive stock breeding. It cannot mean the wintering of animals without any protection quite irrespective of the weather, since even nomadic tribes of the steppes provided some winter protection for their livestock.

It is further safe to state that the system of the wintering of animals amidst the rich vegetation of the swamps and other watery places in the Great Hungarian Plain constituted part of our ancestral culture and was closely connected with the nomadic habits practised a thousand or 1500 years ago. This supposition is borne out by the widespread manner of wintering until the drainage of the marshes, its uninterrupted practice in the whole course of history as well as the fact that nomads of the steppes are still tending their animals in exactly the same manner. The survival of the system was facilitated by the similarity of phytogeographical and other natural factors, the large scale of stock breeding, and the negligible growth of fodder plants. The practice of cultivating fodder plants developed very slowly in Hungary so that no intensive stock breeding could be based on it even at the beginning of the 20th century.[77] The fact that fodder was consumed by the animals where it grew on the islands of the swamps (Sárköz, Rétköz, Bodrogköz, Kissárrét) does not contradict our theory because hay, mown and accumulated in summer, could have easily been

[77] ÉBER, 1961.

carried home in winter. This form of wintering was maintained because it had been practised in this form in earlier times (*i.e.* before the mowing of summer hay was adopted); it was continued when intensive farming began to spread. A similar practice can be observed among nomadic peoples as well.

It does not, of course, follow from the survival of the traditional system of wintering that shepherding, as practised now in the Great Hungarian Plain, is of a nomadic character; all we want to stress is that adequate natural conditions favoured the persistence of certain traditional features as regards manner of life and system of economy. Way of life, economic system and social organization of the Hungarian people have undergone fundamental changes in the last thousand years. Yet — as in other spheres of our culture — there are certain fragments of cultural heirloom which have persisted throughout the centuries and outlived their age. By way of examples, let us refer to the pentatonic melodies, certain beliefs rooted in shamanism, the use of ornamented long lariat-whips, dried meat and, among other culture traits, the system of wintering in the Hungarian Plain.

We think, there is another phenomenon, we have to examine before concluding the essay.

It is not an exclusive custom of nomadic peoples to retire to river valleys and shores of other inland waters for the winter. Alpine shepherding (*Almwirtschaft*) and *transhumance* as practised in Europe are likewise nomadic forms of shepherding. It is stated by I. HORNBERGER, an eminent expert of the ethnographic problems connected with nomadic shepherding, that the phenomenon of wintering in river valleys is a feature common to all forms of nomadic shepherding.[78] Where the system of "Almwirtschaft" is practised, animals are brought back to the village stables from the Alpine summer pastures. This is, therefore, a system fundamentally different from the system of wintering as practised among nomadic peoples. Transhumance, on the other hand, is more similar to it. This system of grazing the animals in river valleys and along the littoral is spread over the Mediterranean regions from Spain through France to Italy and the Balkan Peninsula.[79] The practice of transhumance was, however, nowhere preceded by a nomadizing way of life; besides, pasturage of transhumance character is connected with the spread of intensive agriculture. Wintering under the transhumance system occurs but rarely in the places of lush vegetation along rivers and amidst swamps. Animals raised in the milder Mediterranean climate require less protection against the hardships of nature than do animals living in the continental climate of steppes. It is especially the temperate weather along the sea shores that is made use of by the transhumance form

[78] HORNBERGER, 1959, pp. 65—67, 77, Fig. 4 and Map No. 33.

[79] Of the abundant literature, only the most recent works are quoted here: HORNBERGER, 1959; DOBROWOLSKI, 1961, pp. 130 ff.; JACOBEIT, 1961, pp. 66—121; BEREZOWSKI, 1959, pp. 77 ff.; HOFMEISTER, 1953.

of animal husbandry. The winter pastures coincide spatially with the cultivated farmland where vegetable substances remaining in the fields after the harvest, further specially grown fodder plants, serve as winter forage. There can, thus, be no question of the European system of transhumance having influenced the system of wintering as practised in the Great Hungarian Plain.

The situation is somewhat different as regards the Roumanian system. During many centuries certain Roumanian ethnic groups descended from the Carpathian mountains to the swamps along the lower stretches of the Danube as well as to the delta of the river, further — less frequently — to the swampy regions of the Great Hungarian Plain.[80] It should be noted that not even Roumanian ethnographers, concerned with these questions, regard this custom as nomadic. Roumanian transhumance is not rooted in historical tradition but seems to be rather an adaptation to existing geographical conditions. It may also be due to the influence of nomadic peoples which made contact with Roumanians in the course of history. A reliable exploration of possible connections between transhumance and the system of wintering, as described in this study, will be the object of further investigations.

BIBLIOGRAPHY

ANDRÁSFALVY, B. 1961. *Viehhaltung in einem Überschwemmungsgebiet der Donau im 18—19. Jahrhundert.* In: *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa.* Ed. by M. BELÉNYESY, L. FÖLDES and B. GUNDA. pp. 581—608. Budapest.

ARIF KHAN IBRAHIM, 1930. *Turkesztán állattenyésztése, különös tekintettel a földrajzi viszonyokra* (Stock breeding in Turkestan with special regard to geographical conditions). Offprint Földrajzi Közlemények, Vol. LVIII. Debrecen.

BACON, E., 1954. *Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia.* Southwestern Journal of Anthropology, Vol. X, pp. 44—68. Albuquerque.

BALÁSHÁZY, J., 1833. *Újabb tapasztalások a juhtenyésztés tárgyában* (New experiences regarding sheep breeding). Sárospatak.

BALOGH, I., 1943. *A hortobágyi pásztorkodás története i múltja* (History of shepherdism in the Hortobágy). Néprajzi Értesítő, Vol. XXXV, pp. 97—112. Budapest.

BÁTKY, ZS., 1929. *Földól és tüzelősól* (Two types of sties: earthen sty and that for firing). Néprajzi Értesítő, Vol. XXI, pp. 11—15. Budapest.

BELÉNYESY, M. 1961. *Viehzucht und Hirtenwesen in Ungarn im 14. und 15. Jahrhundert.* In: *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, pp. 13—82. Budapest.

BEREZOWSKI, S., 1959. *Problemi geograficzne pasterstwa wędrownego. Pasterstwo Tatr polskich i Podhala.* Ed. by W. ANTONIEWICZ, Vol. I, pp. 76—146. Wrocław—Kraków—Warszawa.

BOESCH, H., 1951. *Nomadismus, Transhumanz und Alpwirtschaft.* Die Alpen, Vol. XXVII, pp. 202—207.

BULLA, B., 1962. *Magyarország természeti földrajza* (Natural geography of Hungary). Budapest.

BYHAN, A., 1923. *Nord-, Mittel- und Westasien.* In: *Illustrierte Völkerkunde.* Ed. by G. BUSCHAN. Vol. II, pp. 273—420. Stuttgart.

CHOLNOKY, J., 1938. *Csallóköz.* Búvár, Vol. IX, pp. 816—820. Budapest.

DOBROWOLSKI, K., 1961. *Die Haupttypen der Hirtenwanderungen in den Nordkarpaten vom 14. bis zum 20. Jahrhundert.* In: *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, pp. 113—146. Budapest.

DUNĂRE, N., 1964. *A juhtartás, illetve a pásztorkodás hagyományos típusai a románoknál* (Traditional forms of sheep breeding and shepherdism among the Roumanians). Ethnographia, Vol. LXXV, pp. 247—272. Budapest.

[80] Only three recent works concerned with the typology of Roumanian shepherding are quoted here: VLADUȚIU, 1961; DUNĂRE, 1964; VUIA, 1964.

ÉBER, E., 1961. *A magyar állattenyésztés fejlődése* (Development of stock breeding in Hungary). Budapest.

FÉNYES, E., 1836—1839. *Magyarországnak mostani állapotja statistikai és geographiai tekintetben* (Present statistical and geographical conditions in Hungary). Vols I—IV. Pest.

FILEP, A., 1959. *Adatok a XVIII—XIX. század fordulójának népi gazdálkodásához* (Data regarding popular economy at the turn of the 18th and 19th centuries). Agrártörténeti Szemle, Vol. II, pp. 153—161. Budapest.

GLASER, L., 1939. *Az Alföld régi vízrajza és a települések* (The old hydrography of the Great Hungarian Plain and the settlements). Földrajzi Közlemények, Vol. LXVII, pp. 297—308. Budapest.

GOLOMB, L., 1959. *Die Bodenkultur in Ost-Turkestan. Oasenwirtschaft und Nomadentum.* — Studia Instituti Anthropos, No. 14. Possieux—Freiburg.

GOMBÁS, A., 1963. *Juhtartás Szentmihályon* (Sheep breeding at Szentmihály). A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve (Yearbook of the Museum of Nyíregyháza), Vol. III, pp. 223—248. Nyíregyháza.

GÖNYEY-ÉBNER, S., 1925. *A Bodrogköz lápi községeinek településföldrajzi vázlata* (Anthropogeography of the communities in the moorland of Bodrogköz). Föld és Ember, Vol. V, pp. 65—102. Szeged.

GUNDA, B., 1938. *Földrajzi megfigyelések az Ormánságban* (Geographical observations in the region of Ormánság). Földrajzi Közlemények, Vol. LXVI, pp. 30—52. Budapest.

GUNDA, B., 1940. *The Anthropogeography of Pasturing on the Great Hungarian Plain.* Földrajzi Közlemények, Supplement, Vol. LXVIII, pp. 26—48. Budapest.

GYŐRFFY, GY., 1963. *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza* (Historical geography of Hungary during the reign of the Árpád dynasty). Vol. I. Budapest.

GYÖRFFY, I., 1928. *A szilaj pásztorok* (Shepherds of extensively raised animals). Karcag.

GYÖRFFY, I., 1941*a*. *Gazdálkodás* (Economy). In: *A magyarság néprajza* (Ethnography of the Hungarian people), Vol. II, pp. 5—225. Budapest.

GYÖRFFY, I., 1941*b*. *Nagykunsági krónika* (Chronicle of Nagykunság). Budapest.

GYÖRFFY, I., w. y. *A régi pásztorélet* (Old pastoral life). In: *A föld és élete.* Ed. by J. KARL and G. VARGHA, Vol. I, pp. 57—67. Budapest.

HANČAR, F., 1956. *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit.* Wien.

HANKÓ, B., 1937. *A magyar juh eredete, múltja és jelene* (Origin, past and present of the Hungarian sheep). Debrecen.

HERMAN, O., 1909. *A magyarok nagy ősfoglalkozása* (The principal ancestral occupation of the Hungarians). Budapest.

HERMAN, O., 1914. *A magyar pásztorok nyelvkincse* (Vocabulary of the Hungarian shepherds). Budapest.

HERODOTOS, *Herodotos történeti könyvei* (History-books of Herodotos). Ed. (in Hungarian) by J. GERÉB. 1892. Budapest.

HERRMANNS, M., 1949. *Die Nomaden von Tibet.* Wien.

HOFMEISTER, B., 1953. *Name und Wesen der Transhumance.* Geographische Rundschau, Vol. 5, pp. 169—173.

HÓMAN, B., 1921. *A magyarság megtelepülése* (Settlement of the Magyars). Offprint from Néptanítók Lapja, Nos 34—36, Budapest.

HÓMAN, B.—SZEKFŰ, GY., w. y. *Magyar történet* (History of Hungary). Vol. I, Budapest.

HORNBERGER, T., 1959. *Die kulturgeographische Bedeutung der Wanderschäferei in Süddeutschland. Süddeutsche Transhumanz.* — Forschungen zur deutschen Landeskunde, No. 109. Remagen/Rhein.

JACOBEIT, W., 1961. *Schafhaltung und Schäfer in Zentraleuropa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.* Berlin.

JAKÓ, ZS., 1940. *Bihar megye a török pusztítás előtt* (County Bihar before the Turkish devastation). Budapest.

KAÁN, K., 1927. *A magyar Alföld. Gazdaságpolitikai tanulmány* (The Great Hungarian Plain. Economico-political study). Budapest.

KARUTZ, R., 1911. *Unter Kirgisen und Turkmenen. Aus dem Leben der Steppe.* Leipzig.

KISS, L., 1961. *Régi Rétköz* (The Rétköz of old Times). Budapest.

KNIEZSA, I., 1938. *Magyarország népei a XI. században* (The peoples of Hungary in the 11th century). — Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulóján, Vol. II, pp. 365—471. Budapest.

KODOLÁNYI, J. JR., 1946. *Adalékok az ormánsági Vajszló és környéke néprajzához* (Ethnographic data regarding Vajszló and its environs in the Ormánság). Ethnographia, Vol LVII, pp. 73—77. Budapest.

KOVÁCH, A., 1912. *Kezdetleges épületek Tolna vármegyében* (Primitive buildings in County Tolna). Néprajzi Értesítő, Vol. XIII, pp. 207—239. Budapest.

LÁSZLÓ, GY., 1944. *A honfoglaló magyar nép élete* (Life of the Magyars at the time of the Conquest). Budapest.

MARJAI SZABÓ, L., 1946. *A kunok betelepítése és az állandó szállások kialakulása a Nagykunság területén* (The settlement of Cumanians and the development of permanent quarters in the territory of Nagykunság). Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve (Yearbook of the Alföld Scientific Society), Vol. I, pp. 97—106. Szeged.

MOLNÁR, B., 1952. *Adatok a komádi tanyák történetéhez és a tanyai lakosság életmódjának mai alakulásához* (Data concerning the history of the farmsteads of Komádi and the present manner of life of their inhabitants). Ethnographia, Vol. LXIII, pp. 371—407. Budapest.

MORVAY, P., 1940. *Az Ecsedi láp vidékének egykori állatvilága és pásztorélete* (Fauna and pastoral life in the former region of the Moorland of Ecsed). Ethnographia, Vol. LI, pp. 123—143. Budapest.

NAGY CZIROK, L., *Pásztorélet a Kiskunságon* (Pastoral life at Kiskunság). Budapest.

NAGYVÁTI, J., 1791. *A szorgalmatos mezei-gazda* (The industrious farmer). Vols I—II. Pest.

NYÁRÁDY, M., 1959. *Fajtaváltozás a kéki juhtenyésztésben* (Change of race in the sheep breeding at Kék). Néprajzi Közlemények, Vol. IV, pp. 163—202. Budapest.

NYÍRI, A., 1948. *A kihaló szentesi víziélet néprajzi és népnyelvi maradványai* (Ethnographic and dialectic remnants of the dwindling aquatic life at Szentes). Szeged.

PATAI, R., 1951. *Nomadism: Middle and Central Asian.* Southwestern Journal of Anthropology, Vol. VII, pp. 401—414. Albuquerque.

PAULER, GY.—SZILÁGYI, S., 1900. *A magyar honfoglalás kútfői* (Sources of the Hungarian Conquest). Budapest.

POHLHAUSEN, H., 1954. *Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen.* Braunschweig.

RADLOFF, W., 1893. *Aus Sibirien.* Leipzig.

SCHWARZ, F., 1900. *Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker.* Freiburg

CS. SEBESTYÉN, K., 1938. *A nomád pásztorkodás életformája* (Nomadic pastoral manner of life). Népünk és Nyelvünk, Vol. X, pp. 41—60. Szeged.

SOÓ, R., 1964. *A magyar flóra és vegetáció rendszertani-növényföldrajzi kézikönyve* (Taxonomical and phytogeographical textbook of Hungary's flora and vegetation). Vol. I. Budapest.

STRABO, *Strabonis Geographica. Graeca cum versione reficta.* Ed. C. MÜLLER—F. DÜBNER. Paris. 1853.

SZABADFALVI, J., 1963. *Juhmakkoltatás az északkelet-magyarországi hegyvidéken* (Sheep masting in the Highlands of North-East Hungary). Műveltség és Hagyomány. Vol. V, pp. 131—134. Budapest.

SZABADFALVI, J., 1966. *Nomád teleltetési rendszer az Alföldön* (Nomadic wintering system in the Great Hungarian Plain). Műveltség és Hagyomány, Vol. VIII, pp. 85—136. Debrecen.

SZABÓ, K., 1938. *Az alföldi magyar nép művelődéstörténeti emlékei* (Historico-cultural relics of the Hungarian people of the Lowland). Budapest.

SZABÓ, K., 1942. *Kecskemét pásztorélete* (Pastoral life of Kecskemét). Néprajzi Értesítő, Vol. XXXIV, pp. 1—62. Budapest.

SZŰCS, S., 1940. *A Nagysárrét régi disznótartása* (Traditional pig breeding at Nagysárrét). Offprint from the Debreceni Szemle. Debrecen.

SZŰCS, S., 1944. *Sárréti pásztorszállások a múlt évszázadban* (Shepherds' quarters of Sárrét in the last century). Debreceni Szemle, Vol. XVIII, pp. 101—107. Debrecen.

TAGÁN, G., 1937. *A legelő és legeltetési rendszer a baskiroknál és kirgizeknél* (Pasturage among the Bashkir and Kirghiz). Etnographia, Vol. XLVIII, pp. 274—288. Budapest.

TÁLASI, I., 1936. *A Kiskunság népi állattartása* (Popular stock breeding at Kiskunság). Budapest.

TÁLASI, I., 1942. *Változás-vizsgálatok a népi állattenyésztés köréből* (Study of changes in popular stock breeding). Néprajzi Értesítő, Vol. XXXIV, pp. 203—220. Budapest.

TIMAFFY, L., 1961. *Das Hirtenwesen auf den Donauinseln* (Szigetköz, Westungarn). In: *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, pp. 609—645. Budapest.

VÁCZY, P., 1958. *A korai magyar történet néhány kérdéséről* (Some problems of early Hungarian history). Századok, Vol. 92, pp. 265—345. Budapest.

VLADUȚIU, I., 1961. *Almenwirtschaftliche Viehhaltung und Transhumance im Brangebiet (Südostkarpaten, Rumänien).* In: *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, pp. 197—241. Budapest.

VUIA, R., 1964. *Tipuri de păstorit la romîni (sec. XIX-începtul sec. XX).* București.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp. 169—170 (1968)

VARIA

IVAR PAULSON

1922—1966

I. PAULSON war einer der hervorragendsten Forscher der Glaubensvorstellungen und des Brauchtums der finnisch-ugrischen Völker. Der Estländer PAULSON studierte in den Jahren des zweiten Weltkrieges an der Universität Dorpat (Tartu) und kam bei Kriegsende nach Hamburg. Hier schrieb er 1946 seine Doktorarbeit über ein Thema der materiellen Kultur der Ostjaken. Bis 1949 arbeitete er an der Baltischen Universität (bei Hamburg), danach ging er nach Schweden. Nach mehreren Jahren eines unsteten Lebens wirkte er von 1958 bis zu seinem Tode als Dozent am Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der Universität Stockholm. Eigentlich wurde er in seinen letzten Lebensjahren, innerhalb eines knappen Jahrzehnts, zu einem der bekanntesten Vertreter der komparativen Finnougristik und zu einem namhaften Repräsentanten der phänomenologischen Religionswissenschaft in Schweden.

Der junge PAULSON begann seine Laufbahn als Dichter, befaßte sich später mit Geschichte, Archäologie und materieller Volkskunde. Erst in Stockholm ging er — hauptsächlich auf Anregung von Professor ARBMAN — zur Forschung der Glaubensvorstellungen der finnisch-ugrischen Völker über. Von da an erscheinen der Reihe nach seine einschlägigen Bücher bzw. Abhandlungen. 1958 veröffentlichte er die Monographie über »*Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*«, 1961 erschien der Band über die »*Schutzgeister und Gottheiten des Wildes in Nordeurasien*«, 1962 die Zusammenfassung über den primitiven Glauben der nordsibirischen und finnisch-ugrischen Völker im nordasiatischen Band der vom Verlag Kohlhammer veröffentlichten Reihe »*Die Religionen der Menschheit*«. (Das ganze Buch kam 1965 auch in französischer Übersetzung heraus.) Dieselben Themen bearbeitete er in mehreren bedeutenden Abhandlungen, die weitere Monographien in Aussicht stellten. Im Manuskript liegt tatsächlich ein zusammenfassendes Werk I. PAULSONS über die Glaubensvorstellungen des estnischen Volkes vor. Andere Pläne und Vorhaben konnte er nicht mehr verwirklichen. Der frühe Tod riß ihn am 6. März 1966 mitten aus einem arbeitsreichen Leben.

In seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zeichnete sich I. PAULSON durch die große Fülle des herangezogenen Materials und durch dessen unbedingte Achtung aus. Seiner wissenschaftlichen Methode entsprechend, bemühte er sich, die bekannten Tatsachen eines Fragenkomplexes möglichst vollständig zu sammeln und diese zuverlässig darzulegen. In seinen Abhandlungen und größeren Arbeiten besitzen daher die Beschreibungen zuverlässigen Quellenwert. Der Verfasser ordnete gleichsam das Material, wollte aber seine Theorien dem Leser niemals aufzwingen. In der Finnougristik war eine Zusammenfassung auf Grund dieser Methode um so wichtiger, als wir über die Glaubensvorstellungen der finnisch-ugrischen Völker bis heute keine moderne, zusammenfassende Monographie zur Hand haben. I. PAULSONS Versuche zu einer solchen Synthese bedeuteten auf diesem Gebiet den ersten Schritt. Die phänomenologische Religionswissenschaft, die sich auch in Schweden durchgesetzt hat, bevorzugt übrigens diesen Typus der deskriptiven Zusammenfassungen. In seinen neuesten Arbeiten nahm PAULSON mehrere Fragen erneut auf und erschloß im Material — im Vergleich zu seinen früheren Darlegungen — neue Details und Zusammenhänge. Auch diese Abhandlungen lassen erkennen, daß er auf der folgenden Stufe seiner Forschungstätigkeit die Erstellung von Synthesen angestrebt hätte, in denen auch diese neueren Detailfeststellungen ihren Platz gefunden hätten. Für alle, die wir uns mit den Fragen der finnisch-ugrischen Religionen befassen, ist es ein großer Verlust, daß diese Arbeiten nicht beendet werden konnten. PAULSONS Tod hat diese Disziplin um Jahre zurückgeworfen, und es fragt sich noch, wann ein anderer Forscher bereit sein wird, diese Arbeit mit der von PAULSON gewohnten Gründlichkeit fortzusetzen. Auf diesem Gebiet sind die Vertreter anderer Richtungen ebenfalls tätig, wir erkennen aber eigentlich erst jetzt, wie sehr wir auf PAULSONS Studien angewiesen waren.

Der früh verstorbene Wissenschaftler, dem ein wechselreiches, aber kein leichtes Leben beschieden war, schonte seine schwache Gesundheit nicht und widmete sich seinen wissenschaftlichen Arbeiten mit außerordentlichem Eifer und großer Ambition. Dank seines bescheidenen, stillen und gewinnenden Auftretens erwarb er sich bei persönlichen Aussprachen viele aufrichtige Freunde und Verehrer. Auch zu den ungarischen Forschern hatte er gute Kontakte, mehrere seiner Abhandlungen wurden in Ungarn veröffentlicht. Seine Arbeiten (ihre Aufzählung bringt Prof. HULTKRANTZ in *Temenos*, Bd. 2, 1966, 183—87, nach seinem Nekrolog) wird die Fachforschung nie entbehren können, wie auch er selbst allen unvergeßlich bleibt, denen es vergönnt war, ihn persönlich kennenzulernen.

V. VOIGT

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp. 171—175 (1968)

ÉLÉMENTS ARCHAÏQUES DANS LES COUTUMES NUPTIALES DU PEUPLE ROUMAIN

Chez les peuples du monde entier les événements importants de la vie humaine ont engendré des manifestations dont la complexité est telle qu'elle contient des éléments fort variés (économiques, juridiques, musicaux, artistiques, religieux). Créé autour d'un ancien noyau rituel — le rite de passage — le cérémonial nuptial est cohérent dans ses moments et ses actions typiques et il a évolué, au cours du processus de la transmission orale, en accumulant des influences et des superpositions multiples. Mais certains rites et cérémonies ont conservé les vestiges d'une vieille conception du monde, de certaines relations sociales ancestrales, etc.

Examiné sous ses deux aspects — rite de passage (van Genepp) et spectacle (pré-théâtre Schaeffner ou rite-spectacle-Toschi), le mariage offre un matériau précieux pour la connaissance de l'histoire sociale et culturelle du peuple. D'un autre côté, la conservation dans les musiques du répertoire nuptial de certains motifs, mélodies et structures fort anciens nous permet de comprendre les premiers pas dans l'histoire de la musique.

L'ancien conflit social et familial (le mariage sous forme de transaction économique pour la création d'une nouvelle unité économique et l'union de deux familles) devient plus tard un conflit théâtral dans le spectacle nuptial. La coutume de la noce se déroule par étapes, chacune comportant des «actes» et des «scènes» qui se succèdent dans un certain ordre. L'action se présente sur la scène du village (dans la maison, dans la cour, le long de la route, à la fontaine, à l'église) et les acteurs (c'est-à-dire les personnages importants de la noce, porteurs de noms, de coutumes et d'objets spéciaux: la mariée, personnage principal, le marié, les petits et les grands parrains, les parents des deux mariés, les «maîtres de cérémonie», les garcons et les demoiselles d'honneur, les chanteurs, etc.) jouent leur rôle devant un nombreux «public» (les invités à la noce). Suivant la conception d'aucuns, ces coutumes, cérémonies et rites nuptiaux étaient destinés à assurer la santé, la fécondité, l'abondance et le bonheur des jeunes mariés. Leur déconsidération attirait la malchance sur toute la collectivité qui, du fait de cette conception, veillait au respect très correct de ces coutumes. Mais il y avait aussi des coutumes qui, dès le commencement, avaient pour fonction de distraire les invités.

L'évolution de la société a implicitement déterminé des transformations dans toutes les coutumes et donc aussi dans les rites nuptiaux. Les actes traditionnels qui avaient un ancien caractère rituel et cérémonial à fonction magique, destiné à assurer le bien-être et le bonheur à la nouvelle famille en la préservant des forces malfaisantes, ont perdu leur sens initial ou ont été modifiés; ils sont pratiqués tels quels, en vertu de la tradition. Aujourd'hui la noce paysanne, par son contenu complexe, par la variété et l'ampleur de ses manifestations artistiques et ethnographiques, par son ambiance de fête, constitue un spectacle populaire impressionnant, dans lequel alternent des moments de liesse, des chants et des danses, de gaieté exubérante, et des moments solennels ou dramatiques. Les coutumes ont été, selon les régions, conservées d'une manière inégale.

Tout comme les autres rites de passage, la noce est composée de *trois étapes équivalentes* (appelées «sequences» par van Genepp) étant chacune formée par *des cérémonies complexes*, comportant des rites et des actions traditionnelles (accomplies par des personnes déterminées, accompagnées ou non par des objets rituels) et *des manifestations artistiques syncrétiques*. Celles-ci relèvent du *domaine musical* (mélodies vocales et instrumentales), *littéraire* (poèmes chantés ou récités sur un certain rythme, homélies), *jeux chorégraphiques et dramatiques* (danses en travestis magnifiques, luttes simulées). Les étapes les plus importantes sont:

I. *L'étape préliminaire:* la demande en mariage, les fiançailles, l'invitation à la noce, la fête qui a lieu chez les jeunes mariés séparément, le samedi soir, symbolisant leur première séparation de leur milieu antérieur.

II. *Le mariage proprement dit* comprend: le départ cérémonial de la mariée à la fontaine, la toilette cérémoniale de la mariée, la toilette de la barbe du marié, l'offrande des cadeaux, l'arrivée du cortège nuptial du marié à la maison de la mariée, la réception et le transport de la dot, la demande du pardon — point culminant du premier acte — la dramatique séparation de la mariée de ses parents et amies, le service religieux, la réception du cortège nuptial à la demeure du marié, le banquet, l'enlèvement du fil d'or — acte solennel par lequel s'effectue le passage parmi les jeunes femmes — l'apport de la poule.

III. *L'étape post-nuptiale* (la journée du lundi, ou le lundi et le mardi, ou bien plusieurs semaines): les réjouissances des hommes mariés, danses, farces, danses mimiques et en travestis, l'arrivée du cortège des parents de la mariée, visites protocolaires comportant des cadeaux, etc. Cette dernière phase a pour but de réintégrer les jeunes mariés dans la collectivité et de rétablir l'équilibre social.

L'origine des cérémonies et des rites est diverse: très ancienne, elle est un legs des peuples qui vécurent dans ces régions, plus récente aussi puisque certains de leurs éléments datent du moyen âge et représentent des emprunts aux peuples voisins ou à ceux avec lesquels on cohabitait.

Généralement donc la majorité des coutumes, cérémonies et rites est commune à plusieurs peuples; ce sont seulement leurs formes artistiques, l'ampleur de chaque étape et leur succession qui diffèrent en partie.

Beaucoup de traits qui sont spécifiques à la noce appartiennent à une étape des plus anciennes. En voici quelques-uns:

— la participation de l'entière (ou presque) collectivité villageoise à la noce;

— le déroulement du cérémonial d'une manière lente, par des rites de séparation et d'intégration pour chaque étape: l'existence de deux groupes, de deux partis adverses, formée d'un côté, par les parents et les invités de la mariée et de l'autre, par ceux du marié, qui, jusqu'au grand repas (parfois jusqu'au lundi ou au mardi qui suivent le mariage) s'amusent, dansent et dînent séparément; chaque groupe comprend des personnages différents, quoique ayant la même fonction; le «staroste» de la mariée et du marié, le «vornic» de la mariée et du marié, etc.; l'aspect héroïque, ou belliqueux des coutumes de mariage. Les héros sont des «empereurs», «impératrices» des «armées de l'empereur», des «messagers» qui viennent à cheval, «l'empereur» qui s'en va chasser la «biche», trouver une «fée» ou une «fleur» stérile, des «troupes» — les participants à la noce portant des armes à la ceinture tirent des coups de feu, des bâtons, des fouets qu'ils font claquer, un drapeau; le simulacre d'un combat devant la maison de la mariée (la porte est barrée d'une chaîne, ou par des tresses de verdure); «la lutte» entre les deux partis, situés dans deux rondes diverses. L'envoi des «messagers» avant d'entrer dans la maison de la mariée, qui annoncent le cortège du marié (caracolant souvent sur des chevaux parés) ou pour porter des présents, à la maison de la mariée ou du marié; ceux-ci sont souvent faits «prisonniers» et ligotés par les représentants du parti adverse; la «lutte» pour la dot avant que celle-ci soit transportée chez le mari; les jeunes gens des deux partis disputent, en se rendant à la maison de la mariée, des courses à cheval, ou se livrent à des compétitions équestres pour prendre le mouchoir suspendu au haut bout d'une perche, à la maison du mari, ou bien pour briser une bouteille placée au bout d'une perche (devant la porte de la maison de la mariée), ou pour prendre les mouchoirs offerts par la mariée (avant de participer à la cérémonie du mariage). Les chemins rituels sont parcourus seulement en cortèges formés par certaines personnes disposées selon un ordre établi d'avance et conduites par un «vornicel»; les cortèges sont accompagnés par des ménétriers, des cris et des claquements de fouets; les gens portent des bouteilles ou des «plosti» (sorte de flacons plats en bois) remplis de boissons dont ils donnent à boire à tous ceux qu'ils rencontrent pendant le trajet; ont aussi lieu le simulacre du rapt de la mariée, ou d'un objet appartenant à celle-ci; son enlèvement au beau milieu de la danse par un «vornicel» du marié, à la demande de celui-ci, après le mariage.

La coutume du rapt de la mariée est due à des causes multiples et se déroule selon des formes différentes: avec l'approbation de la jeune fille et celle de sa mère, avec l'accord de la jeune fille seule, lorsque ses parents s'opposent au mariage, ou bien le rapt est simulé, au su des parents, lorsque ceux-ci ne peuvent supporter les frais de la noce; ceux-ci comportent le prix du vădrărit (vădra — 10 litres de vin) pour la mariée qui se marie au dehors de son village, le paiement du lit nuptial et de la garde de la mariée pendant tout le temps qui s'écoule jusque après le mariage, par deux «druște» (demoiselles d'honneur). Dans certaines régions, le mari est aussi gardé par quatre demoiselles d'honneur qui le tiennent par la main; le vol du drapeau et la punition du porte-drapeau; le paiement symbolique pour la mariée, lorsque le cortège du mari vient la réclamer — souvenir de l'ancienne coutume de l'achat de la mariée —, la coutume de donner de l'argent à la mariée aux fiançailles, celle-ci donnant en échange son écharpe. Dans certaines régions, lors des fiançailles les jeunes jeunes gens se donnent la main comme pour conclure un marché.

Certaines cérémonies et rites apparaissent aussi dans les coutumes agraires d'hier, à la couronne de la moisson, en ornant un drapeau d'épis de blé.

— La coutume des masques et des travestis des participants au mariage pendant le grand repas ou bien pendant les jours suivants, au *uncrop* ou aux fêtes du Mardi ou du Mercredi. Certains de ces masques sont ceux d'un vieillard, de la vieille mère, d'un bouc, etc., peut-être rencontrés au Nouvel An, à la veillée funèbre, aux veillées des fileuses, au Mardi Gras, etc.

— Le rôle des chants ou des récits est important. Tous les moments notables sont accompagnés («expliqués», dit Genepp), par des chansons, des jeux, des vers scandés. L'entendement de deux partis se fait seulement par l'entremise des homélies (de longues descriptions allégoriques traitant des aventures de «l'empereur», ou bien des souhaits, des remerciements pour les dons reçus et pour la boisson, des poèmes pour les plats que l'on sert. Le cortège du marié ne saurait pénétrer dans la cour de la maison de la mariée sans qu'un homme, indiqué d'avance, ne récite une longue harangue à laquelle un autre homme ne réponde de la part de la mariée; celle-ci est toujours «demandée» par une homélie; les jeunes filles donnent des conseils à la mariée quant à son comportement vis-à-vis de son mari et de sa belle-mère, etc.; cette homélie est toujours dite en vers.

— La danse qui se pratique d'une certaine manière joue un rôle particulier; ces danses sont soit rituelles, parfois elles ne sont faites que d'esquisses de pas; la danse autour du sapin, à la maison de la mariée, à la fontaine, «la danse de la mariée», avant de partir pour l'église (parfois les participants portent des dons reçus de sa mère), autour du seau en bois rempli d'eau et dans lequel on jette des pièces de monnaie; à la maison de la mariée d'abord et ensuite à celle du mari; la danse nommée «trois fois autour de la table» (en Moldavie), à la maison de la mariée où celle du mari; le passage de la mariée par trois fois par-dessous la main du «vornic», ensuite celle du mari, ou bien autour de la chambre, par la belle-mère, la danse des hommes autour d'un arbre fruitier, après que la mariée a été «coiffée».

— Les dîners doivent être opulents, les mets et les boissons doivent être abondants, ainsi que les dons des jeunes et des participants (signe de la solidarité sociale), qui se font selon un protocole spécial; la manière spéciale de boire, à certains moments suivie d'un jet de vin par dessus la tête; les repas pris séparément (aux fiançailles ou au mariage), pour les hommes, les femmes et les jeunes gens ou en commun par les deux groupes adverses après le mariage; le rôle important des céréales et surtout celui du blé (on cache dans du blé des anneaux, ou bien l'écharpe et l'argent que l'on reçoit aux fiançailles), on jette du blé sur les époux, sur les participants. Le nombre et la forme des pains en forme de couronne: ceux de la mariée, des parrains, des personnes ayant un rôle actif. Les demoiselles d'honneur s'en vont, portant des pains en forme de couronnes enfilés sur les bras, pour inviter aux fiançailles et au mariage; les bâtons ornés de fleurs et sur lesquels elles s'appuyent ont aussi de «colaci». Le rite spécial du «colaci» veut qu'on le rompe sur la tête de la mariée qui, après, en jette les morceaux aux quatre points cardinaux (avant de partir pour la cérémonie religieuse) ou la «demande du colac» par un jeune homme faisant partie du cortège du marié et qui à ce moment frappe une poutre avec une hache décorée.

— Le rôle protecteur et propitiatoire de l'eau est connu depuis l'antiquité: le bain pris séparément avant le mariage, remplacé plus tard par la toilette du visage avec de l'eau fraîchement tirée du puits; asperger d'eau les visiteurs et les bœufs qui tirent le char de la mariée; laver les mains des beaux-parents, des parrains, grands et petits, et de la mariée avec cette eau.

— Avant le mariage le marié, ou bien la mariée, doivent subir des épreuves dont le souvenir s'est conservé dans des chants de Noël («colinde»), dans les ballades et, plus rarement, dans des chants nuptiaux (Bihor).

— Après la cérémonie religieuse, chaque cortège s'en va séparément, chacun vers sa propre demeure, et certains «messagers» sont envoyés pour quérir la mariée.

— Puis, a lieu la demande du pardon du marié et de la mariée, chacun séparément, demande adressée aux parents; on pleure — acte rituel obligatoire; la tromperie du marié (aux fiançailles, lorsqu'il arrive à la maison de la fiancée, avant et après la cérémonie nuptiale, lorsque le cortège de la mariée arrive à la maison du marié (on lui présente une vieille femme, un enfant, une poupée, et à la fin la mariée); la coutume veut que la mariée ait le visage recouvert d'un voile blanc, spécial (il paraît que dans le passé le voile était rouge: D. Cantemir, le XVIIIe siècle). Citons encore la coiffure spéciale de la mariée, où la marraine met de la monnaie d'argent; la coutume reste aussi de recevoir les mariés avec du pain et du sel, de les emmener dans la maison sous un joug, et de procéder au dernier acte du cérémonial sous un arbre fruitier, lorsqu'on pose à la mariée son «conciul nou» (nouvelle coiffure): on change sa couronne, son voile de mariée et on lui fait sa parure de jeune femme, acte par lequel elle est intégrée dans sa nouvelle situation sociale.

Une série d'interdictions relèvent de vieilles superstitions et de conceptions surannées: la mariée ne doit pas toucher le seuil de la maison du marié (en arrivant à sa nouvelle maison, elle ne descend pas sur la terre, mais sur une petite table, qu'elle doit contourner par trois fois); on ne doit pas manger à la même table que les invités, mais dans une chambre spéciale, ou bien seulement un pain fait au lait, dans une assiette avec une seule cuillère; il faut aussi ôter des «chaînes» lorsque la mariée est née de même jour ou mois («lunatecă»), qu'une autre jeune fille du village (avant la cérémonie du mariage); fermer la porte de l'église et ne l'ouvrir que lorsqu'on a donné de l'argent à un enfant; faire briser, par le «vornic» du marié, une assiette remplie de blé, avant le départ de la mariée, etc.

Se manifestant dans le cadre de certains actes syncrétiques (rites, musique, danse, rythme, cérémonies) les musiques du répertoire nuptial sont représentées par deux catégories d'œuvres: 1. *les danses et les chants cérémoniaux vocaux et instrumentaux, interprétés uniquement à cette occasion, à des moments précis*, qui possèdent des traits musicaux et littéraires propres, 2. *les chants et les danses du répertoire non occasionnel*, sans caractère obligatoire, dont la fonction est d'accentuer l'atmosphère de liesse, de joie et de faste.

Les mélodies de la première catégorie se groupent en: I°: *Mélodies vocales*, et II°: *instrumentales*.

I. *Les mélodies vocales* (le *Chant de la mariée* est le plus important et le plus typique; ceux *du marié, de la belle-mère, de la dot, du sapin et des aubes)* sont ressemblants, surtout si on les compare aux oeuvres instrumentales qui sont plus hétérogènes.

II. *Les mélodies instrumentales* sont parfois accompagnées par des poèmes (la Danse des parrains, le Basilic, l'Ecureuil, le Balai, le Coussinet, le Hérisson). Celles qui ont une fonction de «marche» se distinguent selon leur origine et leur style: mélodies des chants cérémoniaux (spécialement celui de la mariée), fragments de marches militaires, mélodies d'une facture orientale — transmises par les ménétriers et jouées uniquement à cette occasion — ou bien des chants patriotiques qui furent, à une certaine époque, très diffusés.

Dans les villages ayant une vie folklorique traditionnelle, on connaît plusieurs mélodies pour un même moment (qui appartiennent à des styles différents): dans d'autres villages, une seule mélodie répond à plusieurs fonctions. Par exemple, la mélodie du *Chant de la mariée* accomplit plusieurs fonctions et elle est utilisée avec des textes différents, comme Chant du marié, de la belle-mère, de la dot, comme marche, etc., signe probable de la dégradation du répertoire classique de la noce.

En grandes lignes, l'ancien style des chants cérémoniaux se caractérise comme suit: a) matériau sonore réduit à la tétra- ou à la pentacorde, de type majeur, avec saut de quarte sous-final (caractéristique à l'ancien stratum); l'atteinte, parfois comme ornement, de la sexte majeure et de la note sensible inférieure. Sont aussi fréquents la pentatonique anhémitonique, pur ou évolué, avec deux piéns ou un piéns du registre aigu; b) l'exécution non tempérée de certains sons, avec une forte émission gutturale; c) la mélodie syllabique évolue par petits intervalles en direction descandente. Un rôle important dans sa structure revient au saut de quarte et au jeu de la tierce majeure, ainsi que par les «pentatonismes» spécifiques à ce style; d) la strophe mélodique est asymétrique, construite d'une ou de deux phrases, parfois apparentées, et d'un refrain (généralement final) ou de deux refrains. Par certains schémas de forme, le chant cérémonial se rapproche de la chanson de quête (Arf, ABrf, ABrf, Arf Arf, etc.); e) le refrain régulier ou irrégulier, de 3 à 12 syllabes, possède un certain texte *(Mariée, Chère Mariée, «Hai dainam şi iăra dainam»*, etc.). Les strophes de 3 ou 4 lignes mélodiques appartiennent au style nouveau; f) le rythme libre, parlando rubato ou giusto syllabique. Rarement les mélodies sont en aksak, dans une mesure binaire composée; g) le caractère sobre, solennel des chants de l'ancien style a été partiellement modifié par une riche ornementation — observée dans les dernières décades de notre siècle — en leur imputant un caractère lyrique rapproché du chant non occasionnel; h) Tempo large, traînant; les sons fortement allongés, d'une puissante intensité.

L'histoire des peuples balkaniques, leurs relations économiques et culturelles, ainsi que les influences réciproques qui se sont manifestées ont déterminé une communauté folklorique qui doit être étudiée soigneusement par les ethnographes et les ethnomusicologues. Et je me permets de proposer l'utilisation d'un questionnaire uniforme pour le recueil de coutumes, qui permettrait une recherche systématique et procurerait la possibilité de comparer un matériel riche et complet.

EMILIA COMIŞEL
Bucarest

LITTERATURE

CANTEMIR, DIMITRIE: *Descriptio Moldaviae.* Wien, 1782.

MARIAN, S. FL: *Nuntă la români.* Bucureşti, 1878.

SEVASTOS, EL.: *Nuntă la români.* Bucureşti, 1889.

BURADA, T. T.: *Datinele noastre la nuntă.* Iaşi, 1878.

FIRA, G.: *Nuntă in judetul Vîlcea.* Bucureşti, 1928.

BRĂILOI, CONST.: *Nuntă la Feleac.* Bucureşti. 1938.

BRĂILOI, CONST.: *Nuntă in Somes.* Bucureşti, 1941.

GAROVEI, ARTUR: *Datinele noastre la nuntă.* Bucureşti, 1910.

URSU, N.: *O nuntă în valea Almajului.* Timişoara, 1940.

COMIŞEL, EMILIA: *Éléments folkloriques balkano-roumains dans les musiques du rituel nuptial.* Revue des études sud-est européennes, Tome II, No. 3—4. Bucureşti, 1964.

COMISEL, EMILIA: *Folklore des coutumes. Répertoire musical nuptial roumain, Europe sud-est.* La revue d'Athènes (136), Paris-Athènes, 1966.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp. 177—188 (1968)

BRAUCHTUM DER FASTEN- UND OSTERZEIT BEI DEN ELEKER DEUTSCHEN

In der vorliegenden Arbeit befassen wir uns mit den Überlieferungen der Deutschen in Elek (Komitat Békés),[1] die an die Zeit von Aschermittwoch bis Ostern anschließen und die sich durch bestimmte Elemente auch vom religiösen Leben unabhängig als ein einheitliches Brauchtum erweisen. Solche Elemente sind vor allem damit gegeben, daß in dieser Zeit — im Unterschied zur Fastnachtzeit — laute, lärmende Belustigungen fehlen, vor allem aber die Öffentlichkeit, die große Gemeinschaft bis Ostermontag gemieden wird. An diesem Tag wird nach dem Faschingsdienstag *(fašiŋg)*[2] zum erstenmal ein öffentlicher Ball veranstaltet. Diese Traditionen dürften sich gerade wegen dieser Umstände bis in unsere Tage relativ unversehrt erhalten haben, so daß unsere Feststellungen auch auf die gegenwärtigen Verhältnisse zutreffen. Trotzdem empfiehlt es sich, von diesen Traditionen in der Vergangenheit zu sprechen, weil sie in ihrer vollständigen Form und als für die gesamte Gemeinschaft charakteristisch bis zur Mitte der 40er Jahre lebendig waren. In allen Fällen zeigen wir an, ob es sich um einen überhaupt nicht mehr lebendigen oder aber einen nur in früheren Zeiten verbreiteten Brauch handelt. (Das bezieht sich selbstverständlich nicht auf sog. offizielle Veranstaltungen, wie z. B. die Bälle im Kulturhaus, weil sich diese von den Volksüberlieferungen unabhängig gestalten.)

Nach dem ausgelassenen Frohsinn und dem Schwelgen in Speise und Trank am letzten Tag der Fastnacht zeigt die Fastenzeit kaum weniger extreme Formen der Mäßigung. In jüngster Zeit wird allerdings das Fasten nur mehr am Freitag gehalten, aber vor garnicht allzu langer Zeit gab es noch zwei strenge Fasttage: Mittwoch und Freitag, und in der Vorkriegszeit deren drei: Mittwoch, Freitag und Samstag. Die älteren Leute von heute aßen in ihrer Jugendzeit in den Wochen zwischen Aschermittwoch und Ostersonntag überhaupt kein Fleisch. Manche — allerdings nur vereinzelt und mutmaßlich in Anlehnung an das Brauchtum der ortsansässigen griechisch-orthodoxen Rumänen — verzehrten keinerlei tierische Nahrung, also auch keine Eier, keine Milch und Butter. Das Fasten war nicht nur für alle Familienangehörigen, sondern auch für die Knechte, die Gesindeleute verbindlich und bedeutete früher nicht nur fleischloses und mäßiges Essen, sondern auch fettarme, bzw. fettlose Speisen. Am Faschingsdienstag wurden alle Töpfe mit Aschenlauge *(ašalāxv)* ausgekocht, um sie von dem an die ausgelassenen Lebensfreuden erinnernden Fett symbolisch mit der zu Buße und den seelischen Gütern ermahnenden Asche zu reinigen. Von da an wurde während der ganzen Fastenzeit nur mit Öl *(äil)* und mit ausgelassener Butter, dem sog. Schmalz *(šmolts)* gekocht. Das Schmalz wurde schon in der Faschingszeit gesammelt und in irdenen Gefäßen *(ertjɣ topf, ertja khanda)* gespeichert. Das Speiseöl wurde aus Kürbiskernen *(kherapskhevra)* gepreßt, worauf einzelne Ölpressen bzw. Mühlen eigens eingerichtet waren. In den zwei Mühlen der Gemeinde wurde während der ganzen Fastenzeit Speiseöl gepreßt, es gab aber noch weitere Ölkelter (Ölschläger). Das Speiseöl wurde in besonderen Krügen *(äilkruax)* gespeichert.

Wie ersichtlich, ging man früher weit darüber hinaus, was die katholische Kirche an Mäßigung in der Fastenzeit forderte. Das läßt sich nur zum geringeren Teil mit dem Einfluß der griechisch-orthodoxen Rumänen erklären, ist auch nicht einem religiösen Übereifer zuzuschreiben, denn die Eleker sind wohl religiös, doch war ihre Frömmigkeit immer frei von Übertreibungen. Die über die Vorschriften hinausgehende Strenge des

[1] Die wichtigsten Angaben über Elek und die Eleker Deutschen s. in: Banner, J.—Mester, Gy.: *Fastnachtliche Volksüberlieferungen bei den Deutschen in Elek:* Acta Ethnographica, 1966, Bd. XV, S. 319—340.

[2] In der Schreibung der mundartlichen Wörter benützen wir die üblichen Zeichen der phonetischen Umschrift: š: »sch; x: »ach-Laut«; χ: »ich-Laut«; ~: Nasalisierung; ə, ə: reduzierte Laute; $\underset{\circ}{l}, \underset{\circ}{r}$: silbenbildende Konsonanten usw.

Fastens ist auch darum auffallend, weil die Eleker Ungarndeutschen ansonsten auffallend gehaltvolles und reichliches Essen bevorzugen. Dafür spricht auch, daß sie auch im Rahmen der Beschränkungen der Fastenzeit für abwechslungsreiches und schmackhaftes Essen sorgten.

Typische Zutaten der Fastenspeisen waren Kartoffeln (Grundbirnen, *krumbivrv)*, Bohnen *(pōna)*, Sauerkraut *(saurs kraud)*, Mais *(kukuruts)*, Eier *(ār)*, Milchprodukte und Dörrobst, die alle abwechselnd und auf vielerlei Art zubereitet wurden. So aß man Sauerkraut roh, mit Öl vermengt oder mit in Öl getunktem Brot, und zwar zumeist zum Abendessen. Mais wurde gesotten, in Form von Grütze zu Milchbrei *(mamaliga mid miliχ)* gekocht oder als Fladen gebacken *(malaj)* verzehrt. Zum Maisfladen wurde meistens Leckwar, Mus *(prai)* beigemengt. Die Namen und die Zubereitungsweise der Mais-



Abb. 1. Ölkrug

speisen lassen rumänischen Einfluß erkennen. Die Sauersuppe *(kisalitsa)* bereitete man aus Kleie *(klaiv)*, Sauerteig (Gärteig, *saurtāg)*, Lorbeerblättern *(lorpṛplētṛ)* zu, indem man diese Zutaten in ein Gefäß gab, Wasser darüber goß und etwa eine Woche lang in Wärme gären ließ. Danach wurde das Wasser abgegossen, der dicke Rest mit ausgelassener Butter, ein bis zwei Eiern und saurer Sahne vermengt, schließlich ohne Einbrenn gekocht. Diese Zubereitungsweise entspricht im wesentlichen jener der sog. *kisze-Suppen* in einzelnen madjarischen Dörfern, worauf auch der Name hinweist (ung. *kisze-, kiszi-leves, kiszőce:* Sauersuppe), es ist jedoch interessant, daß die Eleker Ungarndeutschen den ursprünglichen slawischen Namen der Fastensuppe ohne Eindeutschung, in ihrer ursprünglichen Form benützen. Unter dem gleichen Namen *(kisalitsa)* ist diese Fastensuppe auch den älteren Rumänen im benachbarten Kétegyháza und Jula (Gyula) bekannt. Diese Sauersuppe kam am Morgen und am Abend auf den Tisch, in manchen Haushalten wurde sie aber garnicht gekocht, sondern die vergorene Suppe (für die man als Zutat statt Kleie auch Maisgrütze benutzte) wurde roh getrunken und man hielt dafür, daß sie gegen Erkrankungen der Lunge und der Atmungswege sehr gesund sei.

An Mehlspeisen wurden am häufigsten Marmeladetaschkerl *(praidātškṛli)* und sog. geknüpfte Knödel *(knipfti knēdl)* bereitet. Der Teig dieser Mehlspeise wurde mit Eiern zubereitet, nach dem Kneten und Ausziehen in dreieckige Stücke geschnitten. Diese bestrich man mit *šmolts* (ausgelassener Butter), bestreute sie mit Gries, rollte die Ecken hoch und kniff — knüpfte — sie zusammen, kochte sie aus und bestreute sie schließlich mit Butterbröseln. Auch die in Öl gebackenen Plätzlein *(pletsli*, aus Gärteig) und der

Käse- bzw. Topfenstrudel (Quarkstrudel, *khēzaštridali)* waren Mehlspeisen der Fastenzeit. Als Dessert galten gedörrte Pflaumen *(hutsl)*, gedörrte Sauerkirschen (Weichseln, *hitsali)*, gedörrte Äpfel *(šnits)*. Diese wurden teils roh, teils gekocht und mit Zucker gesüßt verzehrt. Das findet man heute noch für schmackhafter als das Einweckobst, das sich in den letzten Jahrzehnten verbreitet hat.

Am strengsten wurde am Karfreitag *(kharfraidōx)* gefastet. Früher rührte man den ganzen Tag keine Speise an, es wurde nicht einmal Feuer gemacht. Später wurde das strenge Fasten dadurch gelockert, daß man, nachdem die Sterne aufgegangen waren *(ven ti šteriχ ufkhumɒ san)*, von einer Art Bohnensalat aß, der schon tags zuvor zubereitet wurde. Am Gründonnerstag wurden nämlich Bohnen gekocht, mit deren Kochwasser



Abb. 2. Eierheischer zu Mittfasten mit der gemeinsam angefertigten Puppe

für denselben Tag eine Art Nudelsuppe (Suppe mit Einlage) zubereitet wurde. Die gekochten Bohnen bereitete man mit Zwiebeln *(tsvifl)* als Salat, den man für den nächsten Tag beiseite stellte. Am Karfreitag durfte man noch gerösteten Mais, sog. Plätzkukuruz *(patštr kukuruts)* essen. In jüngster Zeit wurde am Abend schon Feuer gemacht, besonders wenn es sehr kalt war.

Belustigungen, selbst geselliges Beisammensein und sonstige Zusammenkünfte waren während der Fastenzeit ausgeschlossen. Darum auch ist der Brauch des Eiersammelns, des Eierheischens *(ār tsam)* zu Mittfasten *(mitɒ in dr fāstɒ)* beachtenswert. Das beharrliche Festhalten der Eleker Ungarndeutschen an diesem Brauch deutet darauf hin, daß es sich hier um eine althergebrachte, fest verwurzelte Überlieferung handeln dürfte. Die Ausübung dieses Heischebrauches fiel im allgemeinen auf den dritten Mittwoch nach Aschermittwoch. Die aktiven Beteiligten dieses Brauchtums müssen ursprünglich die Burschen, die Buben *(puvvɒ)* gewesen sein, doch begingen diesen Tag auch die Eheleute, die Verheirateten *(ti fɽhairtɒ)* und die Kinder. Die Burschen schlossen sich zu kleineren Gruppen zusammen, verfertigten aus abgetragenen Kleidungsstücken und Lumpen an einem Besenstiel oder einer Stange eine Puppe *(putsɒ)*, deren maskuliner Charakter deutlich betont war (Maiskolben). Nach dem Eintritt der Dunkelheit machten sich



Abb. 3. Gesellschaft von Eierheischern zu Mittfasten

die Gruppen auf den Weg, hielten vor den ausersehenen Häusern, in denen Mädchen wohnten, unter dem Fenster und heischten mit folgendem Spruch Eier (ein anderes Lied wurde bei diesem Anlaß nicht gesungen):

Haind iz mitɒ in dr̥ fāstɒ,
Trext mr̥ ti putsɒ ivr̥s vasr̥.
Ār raus, tr̥ pfar iz haus!
Šnits hr̥aus, tr̥ pits iz haus!
Ujɒ kakali rauz! Untsr̥ putsɒ is kr̥ oariχ kreunk, vil a pislɒ ārašmoults äsɒ!
Vasr̥supɒ is koar nid kuad,
Ārašmoults is pesr̥,
Ist mr̥ mid kāvl̥ und lefl̥,
Ti kāvl̥ had a eär,
Min lefl̥ krinxt mr̥ mehr.
Ujɒ kakali rauz!

(Heute ist Mitte in den Fasten,
Wir tragen die Puppe übers Wasser.
Eier heraus, der Pfarrer ist draußen!
Schnitten (gedörrte Apfelschnitten) heraus, der Penis (pits) ist draußen!
Ujee, Eier heraus! Unsere Puppe ist gar sehr krank, will ein bißle Eierschmalz (Eierspeise) essen!

Wassersuppe ist gar nicht gut,
Eierschmalz ist besser.
Essen wir mit Gabel und Löffel,
Die Gabel hat eine Spitze.
Mit dem Löffel kriegen wir mehr.
Ujee, Eier heraus!)

Sobald die Haustochter den Spruch hörte, hatte sie das Fenster zu öffnen (das Fenster der Mädchenstube ging im allgemeinen auf die Gasse) und die Eier hinauszureichen. Die Burschen durften an diesem Abend kein Haus betreten, darin es Mädchen gab. Erhielten sie keine Eier, oder ließ man sie gar unbeachtet, schmissen sie einige von den mitgebrachten faulen Eiern an die Hauswand und zogen weiter zum nächsten Mädchen-



Abb. 4. Eierheischen unter dem Fenster eines Hauses

haus. Hatten sie eine entsprechende Menge an Eiern gesammelt, bereiteten sie bei einem vereinbarten Haus eine Eierspeise — nach Möglichkeit mit Hartwurstscheiben (Kolbassen) —, tranken zum Essen Wein und blieben bei fröhlichem Gesang und Bechern etwa bis Mitternacht beisammen. Wie aus dem Text des Spruches hervorgeht, heischten sie die Eier für die Puppe. Scherzhaft hieß es auch, diese habe die Eierspeise gegessen.

In diese Belustigung, die früher wohl ausdrücklich den Burschen vorbehalten war, schalteten sich in letzter Zeit auch die Mädchen ein. Das kam im allgemeinen so, daß die Burschengruppe beim Hause desjenigen Teilnehmers die Eierspeise bereitete, der eine oder mehrere erwachsene Schwestern hatte. Bei diesem Hause fanden sich dann auch aus der Nachbarschaft oder aus den näher gelegenen Häusern die Freundinnen ein, sobald wei-

tere Burschengruppen nicht mehr zu erwarten waren. Aber selbst in solchen Fällen blieben die Mädchen von den Burschen gesondert und hatten ihre Kurzweil in einer anderen Stube.

Das immer wieder gesungene Lied dieser Belustigung war der angeführte Heischespruch, dessen Text mit einigen Abänderungen von den 20er Jahren an auch zur Melodie eines Lehárschen Schlagers (Mäderl klein, Mäderl fein . . .) gesungen wurde, so allerdings



Abb. 5. Die Puppenträger auf dem Hofe eines Hauses

nurmehr im Hause, in der Stube, niemals aber auf der Straße beim Eierheischen; dieser abgewandelte Text, den zumeist die Mädchen bevorzugten, lautet wie folgt:

Etl-vetl finɣhuvd,
Vasɣsupv iz koar nit kuad,
Ārašmoults is pesɣ,
Ist mɣ mid kāvl und lefl.
Kāvl und mesɣ had e eär,
Mid lefl krivxt mɣ mevr,
Uju-ju-ju-ju, kakali rauz,
Odɣ iχ šlōx air fentstɣ nauz!

(Ättel-Wettel Fingerhut,
Wassersuppe ist gar nicht gut,
Eierschmalz ist besser,
Essen wir mit Gabel und Löffel.
Gabel und Messer haben eine Spitze,
Mit dem Löffel kriegen wir mehr,
Uj-ju-ju-ju, Eier heraus,
Oder ich schlag eure Fenster aus!)

Die erste Zeile wurde (gewiß nur wegen des Reims) aus den Kindersprüchen übernommen, die letzte aber stammt aus dem Krapfenheischespruch am Fasteltag (Faschingsdienstag), die nicht nur wegen des Reims, sondern auch infolge der inhaltlichen Gemeinsamkeiten an den Eierheischespruch zu Mittfasten sinnfällig anschließt.[3]

Während man fröhlich beisammen war, wurden die sorgfältig aufgebrochenen oder ausgeblasenen Eierschalen mit einer Sacknadel auf eine Schnur gereiht und diese Kette auf dem Heimwege der Brunnenstatue auf dem Hauptplatz um den Hals gehängt. Früher, als es diese Brunnenstatue noch nicht gab, hängten die Burschen die Eierkette zwischen den Bäumen des Marktplatzes auf. Insofern man auf Grund der heutigen Verhältnisse rückschließen kann, wurde bei diesem Anlaß, am Brunnen, auch die Puppe zerrissen. Anderntags sollte das ganze Dorf wissen — wenn man es ansonsten nicht gewußt hätte —, daß die Burschen in der Nacht den Festbrauch des Mittfastens begangen hatten.



Abb. 6. Nach dem Eierspeis-Essen: scherzhaftes Treiben beim Tisch mit der Puppe

Die Eheleute kamen bei einem im voraus verabredeten Hause zusammen, brachten Eier mit und bereiteten die Eierspeise. Den weiteren Abend verbrachten sie dann ähnlich wie die Jungen. Wohl ging es im allgemeinen gesetzter, »ältlicher« zu, weil die Verheirateten eher nur beim Gespräch, beim Kartenspiel beisammen blieben, es war aber auch keine Seltenheit, daß auch sie über die Stränge schlugen, Lieder sangen, ja sogar tanzten. Fröhliche Männer verfertigten sogar die Puppe, wobei es reichlichen Anlaß zu schlüpfrigen oder gar deftigen Scherzen gab. Dieser Brauch wird heute übrigens nur mehr von den Leuten mittleren Alters und den Älteren begangen, wobei sie alle Brauchtumsmomente, die oben im Zusammenhang mit den Burschen erwähnt wurden, mit hineinnehmen in ihre Belustigung der Mittfastenzeit. Die Freundschaft (Gesellschaft), an deren Beisammensein zu Mittfasten wir 1961 teilnahmen und auch unsere Aufnahmen verfertigten, fügte den althergebrachten Momenten dieses Brauches ein neues hinzu: Einer der Teilnehmer blieb — zweifellos in Anlehnung an den fastnachtlichen Brauch des Maschkeragehens, des Faschingstreibens *(fašiŋg)* — bis zur Bereitung der Eierspeise maskiert.

Zu Mittfasten finden sich am Mittwoch-Nachmittag auch die Kinder in Gruppen zusammen, um im Hause der Verwandten und Bekannten ihr Sprüchlein aufzusagen. Sie sangen denselben Heischespruch wie die Burschen, trugen auch eine Puppe mit, von der aber der Maiskolben als geschlechtsbezogenes Symbol fehlte. Die Kinder betraten die Häuser, sagten ihren Spruch auf und erhielten die geheischten Eier. Sie mußten noch vor Einbruch der Dunkelheit wieder daheim sein. Dieser Kinderbrauch ist heute selbst spurweise nicht mehr vorhanden. Die Erwachsenen, die einst an diesem Heischegang der Kinder noch beteiligt, oder dessen Zeugen gewesen waren, betonen übrigens, daß die Kinder auch bei diesem Anlaß — ähnlich wie in anderen Fällen — sich ernsthaft

[3] Vgl. BANNER—MESTER, a. a. O.

und ordentlich betrugen, daß es niemals Gekicher und Unfug gab. Die »schlüpfrigen« Anzüglichkeiten des Textes dürften den Kindern wohl nichts gesagt haben, bzw. war ihnen der ganze Spruch unklar, so daß auch die Erwachsenen am Heischegang der Kinder zu Mittfasten nichts auszusetzen fanden.

Der Mittwoch zu Mittfasten war unter den übrigen Tagen der Fastenzeit ein besonderer und festlicher Tag im Volksbrauch der Eleker Ungarndeutschen, was außer dem Gesagten auch daraus hervorgeht, daß — abgesehen von den Tagen der Karwoche —

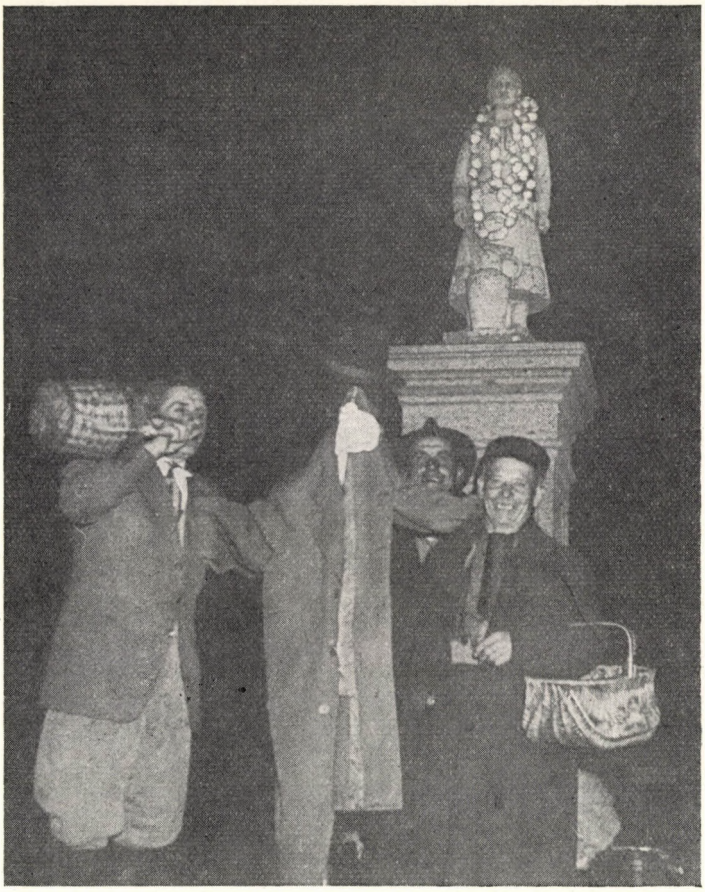


Abb. 7. Eierkette an der Brunnenstatue. Das Zerreißen der Puppe am Brunnen

nur dieser Tag eine gebundene Speiseordnung hatte: zu Mittag wurden sauere Eier *(sauri ār)* mit Knödeln bereitet. Das waren recht große Brotknödel *(proadknēdl)*. Es gab also auch zum Mittagessen ausgesprochen eine Eierspeise. Heutzutage, als dieser Tag nur mehr in einigen Familien festlich begangen wird, offenbart sich das Bewußtsein des Festtages bei der überwiegenden Mehrheit der traditionsgebundenen Eleker vor allem in der Speiseordnung dieses Tages: es werden verschiedene mit Eiern zubereitete Speisen verzehrt und am Abend — bei vielen Häusern ißt heutzutage die ganze Familie nur noch am Abend gemeinsam — kommt eine Eierspeise (Rühreier) auf den Tisch und dazu wird Wein getrunken.

Den beschriebenen Brauch konnten selbst die ältesten Gewährsleute nur darauf zurückführen, daß dies so überlieferte Sitte sei. Mit den wichtigsten Momenten (Eier, unmißverständlicher Hinweis auf das Geschlecht, die Begrüßung der Mädchen durch

die Burschen) fügt sich dieser Brauch organisch in die Reihe der zahlreichen Fruchtbarkeitszauber am Ende des Winters. Das wird auch durch den Text des Heischespruches erhärtet. Die Wörter *putsɒ*, d. h. »Puppe« und »vagina« und *pits*, d. h. — laut einiger Gewährsleute — »kleiner Hund« und »penis« sind doppeldeutig. Abgesehen von diesen offenkundigen Zweideutigkeiten sind aber auch andere Textstellen des Spruches für die heutigen Eleker Ungarndeutschen verdunkelt. So z. B. sind sie sich darüber nicht im klaren, warum die Puppe — wie es im Spruche heißt — übers Wasser *(ivṛs vasṛ)* getragen wird, wo es in der Umgebung von Elek weder einen Fluß, einen Bach, noch ein Stillwasser gibt, das man als einen See oder größeren Teich bezeichnen könnte. Darum hat der Heischespruch auch eine Variante, laut deren die Puppe »über die Gasse« *(ivṛ tṛ kasa)* getragen wird. Diese Textvariante ist nur einer unansehnlichen Minderheit der Bevölkerung bekannt, so daß es sich hier kaum um mehr handeln dürfte, als um die Rationalisierung eines für sinnlos gehaltenen Textpassus. Gewiß ist der Hinweis auf das Wasser als ursprünglich anzusehen und dieses Wasser muß in dem Umtragen der Puppen zu Mittfasten dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie die erwähnten übrigen Motive.

Eine Zeile des Heischeliedes *(»ār raus, tṛ pfar iz haus«)* verleiht mit dem scherzhaften Hinweis auf das Ansehen des Pfarrers dem Eierheischen Nachdruck, kann aber auch ein Drängen bedeuten: man möge doch die Eier herausgeben, solange es der Pfarrer nicht bemerke. Die Kirche war nämlich auf diesen Brauch nicht gut zu sprechen. Möglich, daß das Eierheischen deswegen erst nach Eintritt der Dunkelheit bzw. nachts stattfand, oder aber geschah dies einfach mit Rücksicht auf die allgemeine Stimmung der Fastenzeit. Wäre es nämlich dazu am hellichten Tage gekommen, hätten die Einwohner der Gemeinde daran Anstoß nehmen müssen, selbst wenn sie — und so war es tatsächlich — diese Überlieferung für durchaus angebracht hielten. Wie verdunkelt auch die Gründe sein mögen, soviel ist gewiß, daß dieser Heischegang der großen Öffentlichkeit nicht bedurfte, ja daß der Brauch sie sorgfältig mied und daß es eine lärmendere, ausgelassenere Stimmung erst innerhalb der vier Wände der Stube, im engeren Kreis der Beteiligten aufkommen konnte. Für die Dorfgemeinde waren nur am nächsten Morgen die Ketten der leeren Eierschalen als stumme Kunde bestimmt.

Hier seien noch einige Belege angeführt, die von dem zähen Festhalten an den beschriebenen Brauch zeugen. Wie bereits erwähnt, wurde dieser Brauch als ein Verstoß gegen die Fastenzeit von der Geistlichkeit ex offo verfolgt. Ebenso versuchten aber — besonders seit den angehenden 30er Jahren — die weltlichen Behörden, diesen Brauch sub titulo öffentliche Ruhestörung und Unfug zu unterdrücken. Anlaß zu entsprechenden Maßnahmen waren wohl auch die Übergriffe einzelner Gruppen. Es kam nämlich vor, daß die Burschen auch Häuser, bei denen sie nicht um Eier geheischt hatten, mit faulen Eiern bewarfen, um dadurch etwaige frühere Beleidigungen zu rächen, was selbstverständlich die Klage und Anzeige der Geschädigten zur Folge hatte. Trotzdem wurde dieses Fest zu Mittfasten Jahr für Jahr begangen, selbst zu einer Zeit — seit der zweiten Hälfte der 40er Jahre — als die ungünstige Atmosphäre das Begehen und die Pflege sonstiger überlieferter Bräuche nahezu unmöglich machte.

Mit den weiteren Tagen der Fastenzeit bis zu Beginn der Karwoche *(khoarvuɒ)*, bis Palmsonntag *(palmasundōx)*, waren keine nennenswerteren Bräuche verbunden. Das Brauchtum der Karwoche und der Ostertage hängt — wie wir noch sehen werden — zumeist mit der reichen Ernte, mit der Fruchtbarkeit und mit der Gesundheit von Mensch und Vieh zusammen. So z. B. schon das in der ganzen Fastenzeit gültige Verbot, nicht zu tanzen, denn ansonsten *fielen die Pflaumen vom Baume*. In der Karwoche gingen die Frauen in Schwarz, durften bestimmte Hausarbeiten nicht verrichten. So war es nicht zulässig, zu waschen und zu tünchen. Ebenso wenig wurde frisches Bettzeug gezogen, denn *soviel Bettzeug gezogen würde, soviel Tiere hätte man zu häuten* (d. h. soviel Tiere kämen um). Die Kartoffeln mußten an einem Tag der Karwoche (möglichst am Mittwoch oder am Donnerstag) gesetzt werden (die sonstigen Überlieferungen bezüglich der Feldarbeiten führen wir des weiteren bei den betreffenden Tagen an).

Am Palmsonntag fiel dem Palmkätzchen, dem Palmbuschen *(palma)* eine überragende Bedeutung zu. Zur Messe am Palmsonntag nahmen alle Palmkätzchen mit. Kinder, Frauen und Mädchen banden mehrere kleine Zweige zu Buschen, die Burschen und Männer einen einzigen Zweig, allerdings einen möglichst großen, denn das galt als besonders ehrenvoll. Beim Verlassen der Kirche berührten, strichen sich die Burschen mit den Palmzweigen *(heva z kštrixɒ)*, daheim taten sie dasselbe im Namen der Dreifaltigkeit, also auf die drei höchsten Namen *(uf ti trai häksti nēmɒ)*, damit das Vieh nicht faul und von Krankheit befallen werde *(tas nid faul vertɒ und tas ti krankhaid nid eupekt)*, sowie gegen bösen Blick und Verschreien *(vēxṛn pašraiɒ)*. Ebenso wurden mit den Palmzweigen die Frauen und Mädchen gestrichen, damit sie fleißig seien und nicht stinkig

werden *(tas nid stiŋid vertv)*. Im allgemeinen schrieb man den Palmzweigen eine Unheil bannende Kraft zu, weshalb denn auch gegen Naturkatastrophen (Hagelschlag, Blitz) auf dem Dachboden, im Schweine- und Hühnerstall, an den Unterzug *(nan turiχtsū)* ein Palmzweig befestigt, solche auch in den drei Ecken des Ackers, im Garten, im Weingarten gelegt wurden. Auch in die Stube wurden Palmbuschen hinter ein Bild gesteckt, oder oben auf einen Schrank gelegt. Auch die Gräber der Verstorbenen der Familie wurden mit Palmbuschen bedacht. Dem, der am Palmsonntag starb, drückte man einen Palmbuschen in die Hand, und wenn einer am Palmsonntag begraben wurde, dann band man ans kleine Kreuz, das bei der Bestattungszeremonie benützt wurde, einen kleinen Palmbuschen. An diesen Tag knüpft auch eine Wetterregel an: *Wind vor Sonnenaufgang zu Palmsonntag bedeutet für die Bienenväter ein schlechtes Jahr, denn es wird wenig Honig geben.*

Der nächste bedeutende Tag der Karwoche ist der Gründonnerstag *(kriῦtunŗstōx)*. An diesem Tage kommt der Hase und bringt den Kindern Eier. Schon am Vortag mußten die Kinder an einem geeigneten Platz, in der Strohtriste *(štroatristv)*, in der Spreulade *(sithaizlvɣ)*, im Holzschuppen *(holtsšopfv)* oder im Garten ein Nest zurecht machen. Die Eier wurden von den Eltern am frühen Morgen bereitet, bevor noch die Kinder erwachten. Zum Färben der Eier benutzten sie — in Übereinstimmung mit dem festlichen Tage — Grün, doch gab es auch rote und braune Eier. In letzter Zeit benutzt man meistens schon im Laden gekaufte Farben, aber heute noch ist es nicht selten, daß die braune Farbe aus Zwiebelschalen bereitet wird. Was die Verzierung der Ostereier anbelangt, so gibt es keine besonderen Traditionen. Nur bei einigen Häusern wurden die Eier vor dem Färben mit einem Blatt des Stinkkrautes (Tollkrautes, *štiŋv flindv)* oder des Klees *(klev)* beklebt oder überbunden, um dadurch zierende Flecken zu gewinnen. Der Hase brachte nicht nur den Kindern der Familie Eier, sondern auch denen, die man an diesem Tage zum Spruchsagen, zum Wünschen erwartete. Ursprünglich dürften die Kinder nur an diesem Tage zum Wünschen von Haus zu Haus (zu Verwandten und guten Bekannten) gegangen sein, erst in neuerer Zeit mochte man auch das Spritzen (Begießen) am Ostermontag übernommen haben und als Folge dessen kam bei mehreren Häusern der Hase auch am Ostersonntag, und zwar ausschließlich wegen der Spritzer, der Begießer. Nachdem die Kinder eingetreten waren und gegrüßt hatten, sagten bzw. sangen sie folgenden Spruch:

Haind iz kriῦtunŗstōch,
Levft tr hōz fun periχ rō,
Kid mivr a kakala,
Kid tivr a kakala
Und a proadvuaršt a tŗtsū.

(Heute ist Gründonnerstag,
Läuft der Hase vom Berg runter,
Gibt mir ein Ei,
Gibt dir ein Ei
Und eine Bratwurst auch dazu.)

Die Melodie stimmt im wesentlichen mit der des Heischespruchs zu Mittfasten überein. Die Kinder erhielten Eier und Geldstücke. Die Eier dienten zum Eiereinschlagen, Eierpicken *(aĭšlōxv)* genannten Spiel. Das eine Kind hielt ein Ei in der Hand, das andere eine Münze, die es mit einem Wurf in das Ei schlagen mußte. Gelang ihm das, so gehörte ihm das Ei, wenn nicht, hatte es das Geldstück verloren. Für das Alter dieses Osterbrauches spricht, daß es dabei auch manche schlaue »Kniffe« gab: die größeren Kinder hielten das Ende des Eis zum Pecken hin, wovon die Münze abrutschte, manche aber hatten zu diesem Spiel ein Holzei bei sich. Eine Kraftprobe war das Eierquetschen, wobei man das Ei an den beiden Enden eindrücken, einquetschen mußte, was selbstverständlich nur selten gelang. Diese Spiele gingen im Zusammenhang mit dem Schenken von Eiern auch ins Brauchtum des Ostermontags über.

Von den Feldarbeiten sind zwei am Gründonnerstag zu verrichten: damit der Garten schön sei, *sind die Blumensamen an diesem Tage zu setzen*, desgleichen *die Gurken, damit sie grün bleiben.* Laut einiger Gewährsleute haben beide Arbeiten einen festgelegten Tag: im Blumengarten soll zu Sankt Josef, Gurken und Melonen müssen am hundertsten Tag (10. April) gesät werden. Manche wissen im Zusammenhang mit dem Setzen der Lambertveilchen von einer besonderen Überlieferung: man muß sie bei Vollmond durch einen dichten Kamm säen, damit sie doppelt sprießen.

Gegen zehn Uhr vormittag, als die Glocken schon fortgeflogen waren *(ti klokv kfleuxv san)*, hatte man sich in kaltem Wasser zu waschen, denn die Glocken tun die Schecken, die Sommersprossen mitnehmen *(ti klokv tuvnv ti šekv midnēmv)*.

Karfreitag ist fast nur ein Verbotstag (s. oben die Fastenbräuche!). An diesem Tag durfte auf den Feldern nicht gearbeitet werden, denn Jesus ist in der Erde *(Jēzus is in tr ertv)*. Nur der Saatmais *sōmakukuruts)* durfte mit der Hand gerieben, angemacht, d. h. gekörnt werden *(ōmaxv)*. Aber auch für diesen Tag galt eine Regel für eine allerdings leichtere Feldarbeit: im schon früher bestellten Acker (Gartenbeet) waren die Melonensamen am Karfreitag in die Erde zu drücken, damit die Wassermelonen schön rot gediehen. Ansonsten sollte man diesen Tag mit stiller Einkehr und dem Besuch des Heiligen Grabes verbringen. In der Kirche sammelte eine ältere Frau am Heiligen Grab die Mildengaben der Besucher ein, die dann unter den Armen verteilt wurden. Für Karfreitag galt folgende Wetterregel: *Regen am Karfreitag bringt ein schlechtes Jahr.*

Der Karsamstag *(khoarsamstōx)* war schon ein lebhafterer Tag. In den Morgenstunden (gegen acht Uhr) wurde auf dem Platz vor der Kirche »der Jude verbrannt« *(hevas n̥ jūd frprend)*: die kirchliche Zeremonie des Feuersegnens, des Palmenverbrennens wurde dadurch ergänzt, daß man auch die vom Friedhof entfernten alten und morschen Kreuze verbrannte und etwas von der Asche, den verkohlten Überresten mit nach Hause nahm. Die Asche wurde in drei Ecken des Gartens als Abwehr gegen Naturkatastrophen vergraben. Von den verkohlten Holzresten tat man einige in das Trinkwasser der Hühner und Schweine, damit sie gegen die Viehpest (Cholera) gefeit wären, ja einige verstreute man überall im Hofe als Schutz gegen allerlei Geflügelkrankheit und Schadenzauber.

Bevor während der Morgenmesse die Glocken aufs neue ertönten, wurde der Osterschinken *(šunv)* im Garten versteckt. Als die Glocken ertönten, ließ man die Kinder den Schinken suchen, denn es hieß: die Glocken bringen den Schinken *(ti klokv prenv n̥ šunv)*.

Manche halten dafür, daß die Gurken nicht am Gründonnerstag, sondern am Karsamstag beim Glockenklang zu setzen waren, damit sie besser binden *(tas si s pindv)*. An diesem Tag wurden auch die Futterrüben gesät.

Die Auferstehungsprozession am Karsamstagabend zählte zu den prunkvollsten kirchlichen Zeremonien. Die Blaskapelle spielte das Auferstehungslied und die Feierlichkeit des Anlasses wurde auch dadurch gehoben, daß man von Zeit zu Zeit einen Böllerschuß abfeuerte. Der Böller war ein mörserartiger, 15—20 cm hoher Metallzylinder von einigen cm Durchmesser, in den Zündpulver gestopft wurde, das man mit einer glühenden Eisenspitze an einer langen Stange entzündete.

Die Christusstatue, die bei der Prozession mitgetragen wurde, hieß Fleischmännle *(flaišmēlv)*, denn die Kinder durften nur dann vom Osterschinken essen, wenn sie die Statue gesehen, d. h. an der Auferstehungszeremonie teilgenommen hatten. In dieser Form ist diese Überlieferung und das obenerwähnte Schinkensuchen am Karsamstagmorgen pädagogisch geprägt, doch dürften früher auch die Erwachsenen die einst völlig fleischlosen vierzig Tage der Fasten mit dieser feierlichen Zeremonie beendet haben. In den letzten Jahrzehnten war es praktisch so, daß am Karsamstag beim Abendbrot nach dem Fasten zum erstenmal Fleisch genossen wurde, und zwar Schinken mit Eiern und Kren (Meerrettich), aber um die Jahrhundertwende wurde auch an diesem Tage noch gefastet und erst am Morgen des Ostersonntags Fleisch gegessen.

Am Karsamstag wurden die Mehlspeisen für die Ostertagen gebacken. Auch der Osterschinken wurde an diesem Tage gekocht, selbst wenn man davon noch nicht aß. Das Mittagessen am Karsamstag bestand entweder aus einer gekochten Mehlspeise, oder aber aus dem sog. Hochzeitsplatz *(hoxtsiplōts)*. Dieser beliebteste Kuchen der Eleker Ungarndeutschen wurde aus Gärteig gebacken und zu den Hochzeitsplätzen durfte man schon Wein trinken: das große Fest des Ostersonntags mit seinem reichlichen Essen wirkte sich sozusagen schon am letzten Tag der Fastenzeit aus.

Der Ostersonntag *(oastrasundōx)* war früher nur der Tag des religiösen und familiären Feierns und des Besuchens der Verwandten. Wie an anderen großen Festtagen, gingen die Kinder zu den Verwandten, um zu wünschen *(vintšv)*. Das Essen an diesem Tage war festlich, reichlich und abwechslungsvoll, ohne eine besonders gebundene Speiseordnung. Lustbarkeiten und Bälle wurden an diesem Tage jedoch nicht veranstaltet. Zur Messe am Vormittag und zum Besuch bei den Verwandten trug man die besten Festtagskleider. Die Mädchen trugen Rosa, dazu weiße Schuhe und auch diese Farben drückten die fröhliche, heitere Stimmung des Festtages aus.

Am Ostersonntag standen alle Familienangehörigen schon am frühen Morgen auf, um beim ersten Morgenläuten (auf Ave Maria: *uf aufamarīa)* unter der Aufsicht des

Familienvaters unter freiem Himmel das Ave Maria gemeinsam zu beten. Danach gingen sie hinaus auf den Friedhof, sagten bei den Stationen des Kalvarienweges ein Gebet, um dann gemeinsam zur ersten Messe zu gehen. Dieser Friedhofgang verlief mitunter so feierlich, wie die Auferstehungsprozession. In die Morgenstunden des Ostersonntags fiel auch eine Überlieferung, die auf den Geflügelsegen abzielte: in aller Frühe, noch bevor der Fleischhacker das Kälble schlachtete *(nox endr vi tr flaišhakr az khelvlo kšlaxt had)*, wurde mitten im Hof ein Huhn geschlachtet. Ein Teil des Blutes wurde in einem Napf, darin ein wenig Wasser war, aufgefangen. Das stellte man beiseite und gab es später den Hühnern, damit sie behend und gesund blieben. Das übrige Blut des geschlachteten Huhns ließ man überall im Hofe ausrinnen, damit die Hühner recht viel Eier legten. Ein ähnlicher Brauch gehört übrigens auch zum Faschingsbrauchtum der Eleker Ungarndeutschen (vgl. die angeführte Abhandlung).

Auch das Brauchtum des Ostermontags *(oastramontōx)* fällt in die frühen Morgenstunden, wobei der Ostertau *(oastratāb)* die wichtigste Rolle spielte. In aller Frühe, als der Tau noch auf den Wiesen lag, mußte man das Vieh weiden lassen. Nach einer anderen Überlieferung sollten die Leute in den Morgenstunden im Friedhof auf taufrisches Gras treten, damit sie gesund blieben.

Das Spritzen am Ostermontag verlief in den letzten zwei Jahrzehnten in der Form, wie es überall in Ungarn gängig ist. Die Kinder brachen schon in den frühen Morgenstunden auf, um möglichst viel Eier und Geld zu sammeln. Die Burschen, die Erwachsenen begannen mit dem Spritzen (Begießen der Mädchen und jungen Frauen) erst nach dem Hochamt (etwa um 11 Uhr). Es läßt sich schwer ermitteln, ob in Elek das Spritzen eine ursprüngliche Überlieferung, oder seit wann es überhaupt im Schwange ist. Da aber während der zwei letzten Menschenalter in der Ausübung dieses Brauches überraschend große Wandlungen eintraten und sich die Unsicherheit der ganzen Volksgemeinschaft widerspiegelt, darf man diesen österlichen Brauch eher für eine Entlehnung neueren Datums halten. Im Unterschied zur Praxis von heute und der jüngsten Vergangenheit, erwarteten die Mädchen die Osterspritzer früher nicht daheim, sondern nach Mädchengesellschaften *(mādliskselšaft)* gruppiert im Hause des Mädchens, das eben an der Reihe war, seine Mädchengesellschaft einzuladen. Darum suchten die Burschen nur soviele Häuser auf, als es Mädchengesellschaften gab, bei denen sie interessiert waren. Wie heute noch erinnerlich, wurden die Mädchen einst zum Tränktrog am Brunnen geschleppt und dort mit einem Kübel Wasser begossen, bespritzt. Diese Art des österlichen Mädchenbegießens verschwand aber alsbald, denn es hatte — besonders in kühleren Jahren — Erkrankungen zur Folge. Wie die Alten erzählen, war das Spritzen um die Jahrhundertwende kein regelmäßig praktizierter Brauch, sondern es wurden nur die vorbeigehenden Mädchen gelegentlich, aus dem Versteck, aus dem Hinterhalt, über die Umzäunung oder aus dem Fenster mit einem Krug Wasser bedacht, oder aber die Burschen lauerten den Mädchen auf, die an den artesischen Brunnen Trinkwasser holten.

Etwa um die Zeit des ersten Weltkrieges kam die Mode des Bespritzens mit Duftwasser, Kölnischwasser auf, und zwar wurden anfangs die Mädchen im Ball am Ostermontag abend vor der Aufforderung zum Tanz mit Kölnischwasser besprengt. Allmählich setzte sich dann das Spritzen mit Kölnischwasser auch in Elek in der landesüblichen Form durch.

Mit Ostern schließt ein an festlichem Brauchtum reicher Abschnitt des traditionellen Volkslebens der Deutschen in Elek. Mit Ausnahme der ersten Maitage schließen an die langen Monate bis zur Weihnachtszeit keine ähnlichen reichhaltigen Volksbräuche an wie die beschriebenen und selbst die Überlieferungen der größten Festtage (Pfingsten, Kirchweih) sind im Vergleich zu den Festen von Weihnachten bis Ostern als ärmlich zu bezeichnen. Nach Ostern folgten im Jahresreigen lange Monate des arbeitsreichen Alltags. In diese Zeit fielen nur spärliche Festtage.

J. Banner—Gy. Mester

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17, pp. 189—224 (1968)

RECENSIONES

GY. ORTUTAY. *Halhatatlan népköltészet* (Unsterbliche Volksdichtung). Magvető, Budapest 1966, 511 Seiten

Diesem Sammelband hat GY. ORTUTAY statt eines Vorwortes seinen 1961 für die französische Zeitung Combat geschriebenen Artikel unter dem Titel *Tudomány és Politika* [Wissenschaft und Politik] vorangestellt. Tatsächlich ist dieses »persönliche Exempel«, wie der Verfasser es nennt, ein Schlüssel zum Verständnis der wissenschaftlichen Wirksamkeit GY. ORTUTAYS. Er ist nicht nur der unermüdliche Sammler und vorzügliche Kenner der ungarischen Volksdichtung, nicht nur der namhafte Forscher ihrer Geschichte, sondern er hat in der nur mündlich tradierten Volksdichtung in den letzten Jahrzehnten allgemeine Gesetze erschlossen, die in der internationalen Folklorephilologie geradezu eine revolutionäre Bedeutung haben (man denke vor allem an seine in mehreren Sprachen veröffentlichte Studie *Variáns, invariáns, affinitás* [Variante, Invariante, Affinität] und an seine 1965 erschienene Arbeit *A szájhagyományozás törvényszerűségei* [Die Gesetzmäßigkeiten der mündlichen Tradierung]). Das hervorstechendste Merkmal seiner Tätigkeit ist aber, daß er niemals, keinen Augenblick die Volksdichtung von jener Gesellschaft und ihren wirklichen Problemen loslöste, die diese Volksdichtung hervorgebracht hatte.

Diese Zusammenhänge wurden auch von den Vorläufern gesucht oder zumindest geahnt, von denen der vorliegende Sammelband zum Großteil handelt, doch hat wohl keiner so klar wie ORTUTAY diese Zusammenhänge erkannt, denn für ihn sind Dichtung und Gesellschaft eine untrennbare Einheit. Er konnte sich in den schwersten Jahren nicht damit abfinden, daß die Schöpfer und Überlieferer dieser ästhetisch so hohen Kunst durch die Unmenschlichkeit vergangener Jahrhunderte zu einem menschenunwürdigen Dasein verdammt sein sollten. Darum auch griff er immer wieder zurück auf die Vorläufer, die diese Frage mit ähnlich scharfer Eindringlichkeit aufgeworfen hatten, so auf die großen Bahnbrecher des 18. Jahrhunderts, auf S. TESSEDIK und G. BERZEVICZY, die ihr Leben dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufstieg, der Bildung des Volkes gewidmet hatten. Was ORTUTAY über TESSEDIK sagt, wäre mit gutem Recht auch von ihm zu sagen: »Auf Grund seiner Erfahrungen setzte sich Tessedik in seinen Büchern und in seiner ganzen Lebensführung dafür ein, unser Volk auf ein höheres Bildungsniveau zu heben, sein Leben zu verbessern, seiner sozialen und ökonomischen Rückständigkeit abzuhelfen.« (S. 21) Und über BERZEVICZY schreibt er wie folgt: »Ich habe schon erwähnt, in Berzeviczys Auffassung bedeutete das Bauernproblem nicht die Darstellung irgendwelcher ethnographischer Äußerlichkeiten, sein Interesse richtete sich geradewegs auf die zentralen Fragen des bäuerlichen Daseins . . . er war besessen von der Wirklichkeit.« (S. 35—6)

»Besessen von der Wirklichkeit«, das läßt sich auch von ORTUTAY sagen. Besonders deutlich wird das in diesem Sammelband. Was ist das Thema dieser Studien und Vorträge? Vor allem die namenlosen Massen, die die Volksdichtung schufen. Dann die Wissenschaftler, die diese Dichtung aufzeichneten, sie dem Vergessen entrissen und studierten. Dann diese Dichtung selbst, ihre Formen, ihr Inhalt, ihre nationalen und internationalen Merkmale. Und schließlich zeichnet sich in diesen Studien auch das Portrait ihres Verfassers ab. Darum seien hier einige Studien nicht nach der ursprünglichen Gliederung des Buches herausgegriffen, sondern in zeitlicher Abfolge erwähnt. Dadurch erhalten wir nämlich auch ein Bild vom Werdegang des wissenschaftlichen Interesses GY. ORTUTAYS, aber auch von den Hauptströmungen der Volkskunde in drei Jahrzehnten, darüber hinaus von den entscheidenden Wandlungen im Leben des ungarischen Bauerntums.

Die ältesten Studien und Artikel führen in die Mitte der 1930er Jahre zurück, als sich der junge Universitätsstudent zum erstenmal der düsteren Wirklichkeit des bäuerlichen Lebens der Zwischenkriegszeit gegenübersah. Aus dieser Zeit stammen z. B. die Studien *Kalen-*

dáriumolvasó magyarok [Ungarn beim Kalenderlesen] und *Népmesegyűjtés közben* [Beim Sammeln von Volksmärchen]. Die Fragen, die in diesen Arbeiten aufgeworfen werden, sollten in den späteren Werken ORTUTAYs immer wieder zurückkehren: so z. B. das Bildungsproblem der Bauern, die Erscheinungsform und die Funktion der mündlich tradierten Dichtung. »Wir können also nur etwas beschämt an die Literatur denken, die dem Bauerntum von der Stadt geboten wurde«, schreibt er 1936 [*Ungarn beim Kalenderlesen*]. »Während unser Bauerntum in den Volksliedern und Märchen, im festlichen Brauchtum unzählige Denkmäler der ungarischen Geschichte und Kultur in hervorragender und künstlerischer Form gewahrt hat, wurde das Dorf von der städtischen Kultur zumeist mit minderwertigen Produkten der Kalender und der städtischen Schundliteratur überhäuft . . . Heute, zur Zeit der großen Umwandlung der bäuerlichen Kultur bietet uns die Geschichte unserer Kalender eine nicht überhörbare Mahnung und Lehre. Unser Bauerntum steht sowohl sozial als auch kulturell vor einer großen Wende. In dieser Phase seiner Umgestaltung müssen wir ihm endlich wirklich zu Hilfe eilen . . .« (S. 290) Das ist die bewußte Zielsetzung eines Lebens: ihr blieb ORTUTAY immer treu.

Die Buchbesprechungen und Kritiken aus dieser Zeit lassen auch erkennen, wie ORTUTAY nach Mitstreitern zu seinem Kampf suchte, wie er unter den ungarischen Schriftstellern und Wissenschaftlern nach denen Ausschau hielt, die ähnliche Ziele verfolgten, die ebenfalls nach den Möglichkeiten und Wegen des ökonomischen, sozialen und kulturellen Aufstiegs des ungarischen Bauerntums forschten (GY. ILLYÉS: *Puszták népe* [Pußtavolk], Besprechung in: Apolló, III, 1936 — F. ERDEI: *A makói parasztság társadalomrajza* [Soziographie des Makóer Bauerntums], 1935).

In den 40er Jahren wird seine wissenschaftliche Forschungsmethode feiner, sie gewinnt immer deutlichere Konturen (*Mese és társadalom* [Märchen und Gesellschaft], 1938—40; *A mesemondó Fedics Mihály* [Der Märchenerzähler M. Fedics], 1939). Für diese Periode ist auch ORTUTAYs Interesse an der Wissenschaftsgeschichte kennzeichnend. Aus den Arbeiten fortschrittlich gesinnter Vorläufer schöpfte er Ermutigung zu einer Zeit, als es immer schwieriger wurde, offen über die Probleme der Gegenwart zu schreiben (S. TESSEDIK, G. BERZEVICZY, 1941; J. KRIZA, A. IPOLYI, *A két Hunfalvy* [Die beiden Hunfalvy], J. JANKÓ, L. KATONA, 1942; *Magyar kutatók a »primitív« népek között* [Ungarische Forscher unter den »Primitiven«, 1943]). Gleichsam den Abschluß dieser Schaffensperiode bedeutet das Nachwort zu dem Band *Néger mesék* [Märchen der Neger], die der unvergessene Freund, der Dichter M. RADNÓTI übersetzt hatte; es erschien im düsteren Jahr 1944.

Die Studien und Radiovorträge der ersten Nachkriegsjahre lassen schon an Hand der Aufzählung ihrer Titel erkennen: auch in der Folklorewissenschaft hatte eine neue Zeit begonnen, für die es kennzeichnend war, daß die in den Kriegsjahren geschlossenen Schranken sich wieder auftaten. Von besonderer Bedeutung war es, daß die Übersetzung und das Studium der Folklore der osteuropäischen Völker aufs neue möglich wurden, daß man weitergehen konnte auf dem Wege, den einst BÉLA BARTÓK eingeschlagen hatte (*Mátyás király és Kossuth Lajos nyomában* [Auf den Spuren von König Matthias und Ludwig Kossuth], 1955; *Zrínyi énekek* [Zrinyi-Lieder], 1956; *Román népballadák és népdalok* [Rumänische Volksballaden und Volkslieder], 1965). Außer der Erschließung der Folklore bei den Nachbarvölkern bot sich nunmehr auch Gelegenheit, dem ungarischen Leser auch die Volksdichtung, besonders die Märchen ganz Europas, ja der Welt, zu vermitteln. So wird mit der Veröffentlichung von Serien der Volksmärchen begonnen, und ORTUTAY, der zu diesen Ausgaben maßgebliche Anregungen gibt, schreibt selbst mit Freude Erläuterungen zu diesen Bänden, um für den ungarischen Leser die Orientierung zu erleichtern, um ihn in die bislang unbekannten Welten einzuführen (*A francia népdal* [Das französische Volkslied] 1956; *A Grimm-mesék* [Die Grimmschen Märchen], 1959; *Szicíliai népmesék* [Volksmärchen aus Sizilien], 1965; *Japán népmesék* [Japanische Volksmärchen], 1965; *Mesélő világ* [Erzählende Welt] Magyar Nemzet, 1965). Auch in dieser Zeitspanne veröffentlicht ORTUTAY bedeutende kritische Arbeiten. Er verfolgt nicht nur die ethnographische und folkloristische Literatur im engeren Sinne mit Aufmerksamkeit, sondern analysiert mit besonderer Einfühlungsgabe fast alle neuen Bücher und Biographien, die zum Leben des Bauerntums Beziehung haben (J. DARVAS: *A legnagyobb magyar falu* [Das größte ungarische Dorf], 1964; I. DOBI: *Vallomás és történelem* [Bekenntnis und Geschichte], 1962).

Aus den Abhandlungen, Studien, Vorträgen und Kritiken dieser Periode ergibt sich bereits ein völlig anderes Bild: die ermutigende Hoffnung auf den Aufstieg des Dorfes. In dieser Zeit gedenkt ORTUTAY auch der Mitstreiter, die diese neue Zeit nicht mehr erleben konnten, deren Schaffen aber auch weiterhin Anregung und Vorbild bleibt (BÉLA BARTÓK, 1961; JÁNOS HONTI, 1955).

Der Sammelband *Unsterbliche Volksdichtung* ist somit ein außerordentlich wertvolles Dokument. Es ist gut, daß diese bislang nur schwer zugänglichen, oder ungarisch noch nicht erschienenen Studien nun in einem Band zur Hand sind. Diese Arbeiten fügen sich zu einem glaubwürdigen Zeitdokument der Jahrzehnte zusammen, als das ungarische Bauerntum eine

der bedeutendsten Perioden seiner Geschichte erlebte, als im Schicksal unseres Volkes vor unseren Augen die Wende eintrat. Zugleich ist dieser Band ein glaubwürdiges Bildnis von Gy. Ortutay, dem Wissenschaftler und Politiker. Aus den kürzeren Studien zeichnen sich die Umrisse von zahlreichen wissenschaftlichen Feststellungen ab, die er später in seinen Werken ausführlich erörterte und sie zu einer neuen, bedeutenden, auch im Ausland als »ungarisch« bekannten Richtung der Folkloreforschung gestaltete. So wollen wir diese Besprechung mit Ortutays Worten schließen: »Ich habe im schöpferischen Volk nie eine abstrakte Gemeinschaft gesehen, wie es in so vielen ethnographischen, folkloristischen aber auch soziologischen Arbeiten der Fall ist, wie denn auch die Volksdichtung für mich nie nur eine Reihe von Rhythmen und Motivkomplexen war. Darum meine ich, daß unsere philologischen Begriffe nur dann stimmig und sinnvoll sind, wenn sie in den historischen und sozialen Abläufen eine konkrete, wirkliche Funktion haben.« (S. 10)

Das ist Ortutays, des Wissenschaftlers Bekenntnis, davon legen die Studien der »Unsterblichen Volksdichtung« Zeugnis ab.

T. Dömötör

B. Gunda: *Ethnographica Carpatica.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 417 Seiten.

Der ungarisch veröffentlichte Band faßt die Forschungsergebnisse von mehr als 2 Jahrzehnten zusammen, die der Autor in den Mittel- und Hochgebirgsstrichen der Karpaten gesammelt hat. Er geht von der Erwägung aus, daß das ethnographische Material der Berglandschaften — wie etwa des Kaukasus und der Pyrenäen — zahlreiche Kulturelemente längst vergangener Zeiten aufbewahrt, die anderswo seit langem verschwunden sind. Ihre ethnologische Analyse ermöglicht daher einen Rückblick in weit zurückliegende Zeitalter. Der S. Erixon gewidmete Band weist vor allem auf »die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umstände des Bestehens der verschiedenen archaischen kulturellen Elemente und Komplexe« hin, erörtert »die Beziehung der Kulturelemente zum Menschen und zur Gesellschaft, ihre historischen Schichten und ihre Verbreitung«. Zweifellos umfaßt das dargestellte und analysierte Material die ältesten Schichten der heute noch mit ethnologischen Methoden untersuchbaren europäischen Kultur, in der — nebst illyrischen, thrakischen, keltischen, griechischen und römischen Relikten — eine Anzahl neolithischer, ja, bis ins Paleolithikum führender Funde vorhanden sind. Aus diesem Gesichtspunkt könnte das Buch getrost den Namen Ethnographica Praehistorica tragen.

Das Zentrum des untersuchten Gebietes liegt im Hochgebirge von Siebenbürgen, doch erstreckt sich die Aufmerksamkeit des Verfassers auch auf die Gebirgsketten des Balkans und auf die Nördlichen Karpaten und deren tschechisch-mährischen, ukrainischen und polnischen Ausläufer. Ein ethnisch äußerst komplexes Gebiet, wo Mähren, Slowaken, Polen, Ukrainer, Ungarn, Rumänen, Serben und Bulgaren nebeneinander leben. Zwar hat diese sprachliche Gliederung im vorliegenden Fall höchstens eine indirekte Bedeutung, da die Mehrheit der erörterten Kulturelemente viel älter ist, als die ersten Erwähnungen über diese Völker. Ein beträchtlicher Teil des Werkes besteht aus eigenen Sammlungen und Beobachtungen des Verfassers, doch wurde auch die bisherige Fachliteratur weitgehend verarbeitet. Das gewaltige Material, die umfangreiche Kenntnis der Quellen und Sprachen ermöglichten es dem Verfasser, sozusagen die südosteuropäische Enzyklopädie der behandelten Themen zu schaffen, ein grundlegendes Nachschlagewerk, das man bejahen oder bestreiten, aber keineswegs ignorieren kann.

Der Band ist in acht Abschnitte gegliedert. Der erste behandelt die Rolle der natürlichen Vegetation, der gesammelten Pflanzen in der Volksernährung der westsiebenbürgischen Gebirgslandschaft. Wie in den weiteren Abschnitten wird auch hier nur das am intensivsten analysierte Zentrum des untersuchten Gebietes angegeben, doch beschränkt sich der Autor keineswegs auf diese enger begrenzte Landschaft, sondern erfaßt das gesamte Gebirgsland der Karpaten. Er beginnt mit der Anführung der ölhaltigen Wildpflanzen, der Preßvorrichtungen, der Zubereitung von Essig, beschreibt sodann die manchenorts noch sehr intensive Verwendung der verschiedenen Wildfrüchte, Blätter, Wurzeln, Stengel und Pilze in der Ernährung und in der Heilkunst, sowie den Handel mit ihnen.

Von demselben Zentrum ausgehend werden die Fragen des Fischfanges mit Gift und Harpune erörtert. Der Verfasser beschreibt die vielen vornehmlich pflanzlichen Gifte, die zur Betäubung der Fische benützt werden, sowie die verschiedenen Arten von Harpunen und die Methoden des Fischfanges mit ihnen; auf Grund dieses umfangreichen Materials werden ferner die anfallenden Probleme analysiert, mit besonderem Hinblick auf die Verbreitung sowie auf Fragen der Systematisierung und der Genetik.

Einer der umfangreichsten und am gründlichsten ausgearbeiteten Abschnitte des Bandes befaßt sich mit dem Schlingenlegen in den östlichen Karpaten und gibt einen systemati-

schen Überblick über sämtliche Varianten. Allerdings geht diese Systematisierung weit über die Grenzen des erwähnten Gebietes hinaus; die am Ende des Abschnittes gegebene ethnologische Analyse umfaßt eigentlich alle wesentlichen Probleme der Schlingen Eurasiens, mit besonderem Hinblick auf die finnisch-ugrischen Zusammenhänge. Der Verfasser lehnt die Hypothese ab, daß sämtliche Schlingenvarianten aus einander entstanden wären. Obgleich eine Form die andere voraussetzt, sind die komplizierteren Geräte das Ergebnis der allgemeinen technischen Kenntnisse des Menschen. Der Autor erörtert die Möglichkeit des gemeinsamen Ursprunges gewisser eurasiatischer und amerikanischer Schlingen und bezeichnet die verschiedenen Hypothesen als problematisch.

Im Abschnitt über den Bienenfang wird die prähistorische Bedeutung der Bienenzucht analysiert. Auch die bedeutsame terminologische Übereinstimmung in den indoeuropäischen und finnisch-ugrischen Sprachen weist auf die weite Vergangenheit der Bienenzucht hin. GUNDA unterscheidet drei Formen der Bienenzucht: die Bienenjagd oder Honigjagd, die Bienenzucht im Wald und die Bienenzucht im Hof. Nur die erste dieser Formen wird hier eingehend erörtert; auch alte Imkerbücher werden sorgfältig beachtet. Die Untersuchungen beziehen sich zwar vor allem auf Siebenbürgen, erstrecken sich aber auf das gesamte ethnologische Material und beschreiben die verschiedenen Methoden des Lockens, des Aufsuchens und Einfangens der Bienen sowie der Honigjagd.

Im fünften Abschnitt wird ein in Südosteuropa typisches Maisabkörngerät, der Rebbelkorb abgehandelt. Die verschiedenen Varianten des aus Siebenbürgen am meisten bekannten Gerätes beruhen eigentlich auf demselben mechanischen Prinzip, ob nun der Boden aus einem durchbohrten Brett, einem lockeren Geflecht oder einem Gitter besteht. Der Schlegel ist dem Stößel des Mörsers ähnlich, kann aber auch hammerförmig bearbeitet oder ein Stock sein. Die unterschiedliche Größe des Dreschkorbes hängt mit der Intensität des Maisbaus bzw. -verbrauchs zusammen. In Serbien ist eine auf Kerfen montierte Variante bekannt. GUNDA bringt auch Angaben über die Verwendung des Dreschkorbes im westlichen Mittelmeerraum und im Gebiet des Schwarzen Meeres, obgleich die Verwendung hier nicht so intensiv gewesen sein dürfte, wie im Balkan oder in Siebenbürgen. Er befaßt sich zwar mit der Möglichkeit, daß das Gerät aus der Neuen Welt stammt, hält es aber für unwahrscheinlich. Da nicht nachzuweisen ist, daß es zuerst beim Dreschen anderer Getreidearten und erst sekundär zum Abkörnen vom Mais benützt worden sei, scheint sein neuzeitlicher balkanischer Ursprung am wahrscheinlichsten zu sein. Von hier dürfte es sich nach Osten und Westen verbreitet haben. Das finnische Dreschgitter ist noch neueren Ursprungs, kann also auch nicht das Vorbild gewesen sein, obgleich GUNDA der Meinung ist, daß die Erfahrungen beim Getreidedreschen an der Entstehung des Gerätes mitgewirkt haben mochten.

Die in einem besonderen Abschnitt abgehandelten Mahlsteine der Karpatengebiete reichen zweifellos auf prähistorische Voraussetzungen zurück. Noch in unseren Tagen hatte der Verfasser Gelegenheit, den Gebrauch der Mahlsteine zu studieren. Sie werden zum Zermalmen von Salz, Körnern und Pflanzenstielen benützt. Die Genauigkeit des Arbeitsprozesses und die vollendeten Bewegungen weisen auf die Kultur der verrichteten Arbeit und auch auf ihre Traditionen hin. Es ergibt sich wohl die Frage, ob die in den Karpaten und den anschließenden Hochgebirgen heutzutage benützten Mahlsteine tatsächlich bis auf die prähistorischen Zeiten zurückgreifen oder als etwas sekundär Primitives zu betrachten sind. Obgleich die Frage schwer zu beantworten ist, scheint immerhin die erstere Möglichkeit wahrscheinlicher zu sein; der Verfasser meint, dies ließe sich mit den besonderen Verhältnissen der Lebensform in diesen Gebieten erklären.

Ein weiterer Abschnitt behandelt die Backsteine und die alten Brotsorten. Das Backen der verschiedenen fladenartigen Mehlspeisen auf heißen flachen Steinen ist aus der Fachliteratur hinlänglich bekannt und auch die ungarische Sprache ist reich an einschlägigen Ausdrücken. Mit seinen eigenen Beobachtungen vor allem aus Siebenbürgen vermehrt der Verfasser unsere diesbezüglichen Kenntnisse und beschreibt bisher weniger bekannte Einzelheiten des Verfahrens. Die Untersuchung der Verbreitung der Backsteine zeigt einen Zusammenhang mit der Anwendung der offenen Feuerstellen. Aus dem archäologischen Material ist ihre noch ausgedehntere Verwendung nachweisbar. Der heutige Gebrauch der Backsteine förderte das Bestehen von gewissen primitiven Brotsorten, oder umgekehrt.

Der letzte Abschnitt untersucht den Zusammenhang zwischen der Form des Grundstückes und der Viehzucht sowie das System der Doppelhöfe. Auf diesen Grundstücken befindet sich vorn beim Eingang ein umzäunter Hof für das Vieh. Auch die Viehbaulichkeiten stehen meistens hier, während das Wohnhaus im hinteren Hof steht. Diese ungewohnte Hofgliederung wurde offenbar durch die dominante Bedeutung der Viehzucht herbeigeführt und ist wahrscheinlich wegen ihrer großen Vergangenheit in den Problemenkreis dieses Bandes einbezogen. Die Form ist zwar nicht dominierend, kann aber in mehreren Reliktgebieten von Siebenbürgen und der Moldau in ungarischen wie in rumänischen Dörfern beobachtet werden.

GUNDA zeigt zahlreiche Varianten und befaßt sich auch mit ihrer Entstehung. Die aus skandinavischen Gebieten bekannten Varianten widersprechen der Möglichkeit, sie nur als ein lokales Gebilde zu betrachten, obgleich ein genetischer Zusammenhang zwischen den beiden Gebieten kaum anzunehmen sein dürfte. Diese Hofform läßt sich aus der auf extensiver Viehzucht beruhenden Bauernwirtschaft sowie aus der Flurbenutzung erklären.

Abschließend faßt der Autor die allgemeinen Ergebnisse zusammen. Er betont, daß das Karpatengebiet zwar reich an prähistorischen Kulturelementen ist, daß sich aber in seiner Gesamtkultur kulturelle Schichten sehr unterschiedlichen Alters verschmelzen. An der Konservierung der alten Elemente war das volkreiche Hirtentum maßgebend beteiligt. Das reiche Material an Abbildungen und Zeichnungen und die umfangreiche Bibliographie erhöhen den Quellenwert des Bandes.

J. Barabás

Ethnographia (Zeitschrift der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft), Band LXXVI/1—4, Budapest 1965. 640 Seiten.

Eingangs bietet die Ungarische Gesellschaft für Ethnographie aus Anlaß des 20. Jahrestages der Befreiung Ungarns einen Überblick über die ethnographischen Forschungen in den letzten zwei Jahrzehnten.

ORTUTAY, GY.: *A szájhagyományozás törvényszerűségei* [Die Gesetzmäßigkeiten der mündlichen Überlieferung]. S. 3—9, mit Zusammenfassung in russischer und englischer Sprache.

1. Die Untersuchung von Werken der Volksdichtung kann nach unterschiedlichen Gesichtspunkten erfolgen, doch ist es wünschenswert, bei den Forschungen die synoptische Theorie anzuwenden. — 2. Das Studium des schöpferischen, erhaltenden und zersetzenden Prozesses der mündlichen Tradierung bietet den günstigten Anlaß, die synoptische Betrachtungsweise in die Forschungspraxis umzusetzen. In dieser Hinsicht stehen noch große Möglichkeiten offen: heute noch gibt es eine beträchtliche Anzahl von Vollanalphabeten und von Leuten, die teilweise durch mündliche Überlieferung tradieren. — 3. Solange nur die Möglichkeit besteht, ist das Wichtigste die Untersuchung der Praxis der lebendigen mündlichen Überlieferung. In diesem Zusammenhang schlägt GY. ORTUTAY die Entwicklung einer international annehmbaren Methode zur Untersuchung der Gesetzmäßigkeiten der oralen Tradierung vor. — 4. Das Problem der schöpferischen Fähigkeiten des Bauerntums — diesbezüglich stellt die These vom »nur reproduzierenden Volk« eine extremistische Auffassung dar — kann nur durch das Studium des Repertoires der Märchenerzähler reell erschlossen werden, wodurch sich die individuellen und konstanten Elemente unterscheiden lassen. — 5. Die größte Möglichkeit zur Klärung der diversen Veränderungen bietet sich bei den Werken der epischen Prosa, wenngleich die Aufschlüsse aus den Wandlungen der gebundeneren Formen nicht zu leugnen sind. — 6. Indem wir das dialektische Zusammenspiel von Individuum und Gemeinschaft eingehender kennenlernen, erschließt sich uns oft der Anreicherungsprozeß der Volksdichtung, d. h. ein schöpferischer Prozeß. Mit der Wandlung der entsprechenden historisch-sozialen Voraussetzungen tritt dann in der Folklore der einseitige Zersetzungsprozeß ein.

SZABÓ, I.: *Jobbágyság — parasztság* [Leibeigenen — Bauern]. *Terminológia, fogalom, társadalomszerkezet* [Terminologie, Begriff, Gesellschaftsstruktur]. S. 10—31, mit Zusammenfassung in russischer und englischer Sprache.

I. SZABÓ, Professor für Geschichte an der Lajos-Kossuth-Universität zu Debrecen, bietet für die Volkskundler eine zusammenfassende Abhandlung der verschiedenen Bedeutungen von ung. *jobbágy* 'Leibeigener' und ung. *paraszt* 'Bauer' bzw. anderer zur Bezeichnung dieser Begriffe benützter Wendungen, wie sie im Laufe der Geschichte des Feudalismus in Ungarn gebräuchlich waren. Der Verfasser charakterisiert die Leibeigenen in Ungarn als den Stand, dem hauptsächlich Landarbeiter, darüber hinaus aber auch andere, der Grundherrschaft untertänige Personen (wie z. B. Handwerker, Gewerbetreibende) angehörten. In seiner Etymologie unterscheidet sich ung. *jobbágy* von den ähnlichen Wendungen anderer europäischer Sprachen. Mehr oder minder synonym wurden die Wörter *villanus, subditus, colonus*, ung. *paraszt* 'Bauer', *rusticus* und *plebs* verwendet. Der Verfasser erörtert den Wandel, die Einengung bzw. die Erweiterung der Bedeutung dieser Wörter, worin sich zugleich die Veränderungen in der Geschichte der Leibeigenschaft widerspiegeln. I. SZABÓ geht auch auf die begriffliche Präzisierung und auf die Benennung der bäuerlichen Schichten in der nachfeudalen Periode ein, ja er verweist auch auf die gegenwärtigen Tendenzen der einschlägigen sozialen Entwicklung.

LÜKŐ, G.: *Az ugor totemisztikus exogámia emlékei a magyar folklórban* [Denkmäler der ugrischen totemistischen Exogamie in der ungarischen Folklore]. S. 32—90, mit 13 Abbildungen sowie russischem und deutschem Resümee.

G. LÜKŐ vergleicht einzelne archaische Erscheinungen der madjarischen Folklore mit dem entsprechenden Material der obugrischen Sprachverwandten, so die Texte der sog. *Regös*-lieder, mit besonderer Hinsicht auf das Vorkommen der Fuchs- und Hasensymbolik; das Vorkommen von Fuchs und Hase (sowie der Katze) in sonstigen Werken der Volksdichtung, besonders aber in der hochzeitlichen Folklore; die Melodien der *Regös*lieder; die Darstellungen der Jagdszene von Fuchs und Hase in der ornamentalen Kunst (vor allem in der Hirtenkunst), des weiteren Motive der nichtfigürlichen Ornamentik, die auf Grund ihrer Benennung zu diesem Problem gezählt werden. Aus der obugrischen Folklore verwendet er Stoffe der Volksdichtung: totemistische Sagen, mythische Geschichten, Dichtung des hochzeitlichen Brauchtums, Melodien und Ornamentik. G. LÜKŐ stellt fest, daß Fuchs und Hase in der madjarischen Sexualsymbolik eine wichtige Rolle spielten, und daß sich dafür auch ugrische Beispiele finden. Auf Grund dieser Gemeinsamkeiten nimmt der Verfasser an, es habe bei den erwähnten madjarischen Folkloreelementen eine Kontinuität in ugrischer Zeit bestanden. Die Verwendung der Fuchs- und Hasensymbolik führt er auf die Totemmythen der exogamen Sippen der Obugrier zurück. Die vom Verfasser untersuchten Probleme sind schwerlich als endgültig geklärt anzusehen, bedarf es doch im Falle solcher entfernter Gemeinsamkeiten umfassenderer geographischer und historischer Untersuchungen, um eine endgültige Meinung zu fassen.

Kleinere Mitteilungen

Z. ÚJVÁRY untersucht die literarische Herkunft eines Liedes von den Arader Märtyrern (ung. Titel: *Az aradi vértanúkról szóló dal műköltői eredetéhez*) und bezeichnet ein Gedicht von J. LÉVAI, einem ungarischen Dichter des vorigen Jahrhunderts, als die Quelle des Liedes, das als Volkslied von den 13 ungarischen Generälen, die nach der Niederwerfung des ungarischen Freiheitskampfes von 1848—49 hingerichtet wurden, in verschiedene Sammelbände der Volksdichtung Eingang fand (S. 91—5). — J. SZEGŐ veröffentlicht die bei den Moldauer Madjaren aufgezeichneten Prosafassungen der Geschichte des bei den Rumänen als Meister Manole, bei den Madjaren als Baumeister Kelemen (*Kőműves Kelemen*) in Balladenform bekannten Themas (S. 95—8). — A. DEGRÉ teilt die Volksüberlieferungen der Einwohner von Tótszerdahely (Komitat Zala) und die einschlägigen historischen Daten mit, die sich darauf beziehen, daß die Bewohner dieses Dorfes vor der Tataren- bzw. der Türkennot nach Kroatien flüchteten und später mit Kroaten gemeinsam in ihren Heimatort zurückkehrten (S. 98—9).

Diskussionen — Stellungnahmen

B. GUNDA legt im Zusammenhang mit der auf Initiative der Zeitschrift *Current Anthropology* ausgetragenen Diskussion über die Abhandlung W. JACOBEITS — erschienen in mehreren Fachzeitschriften so auch ung.: *Az erőteljesebb nemzetközi együttműködés kérdéséhez az európai agrárnéprajz területén* [Zur Frage einer intensiveren internationalen Zusammenarbeit auf dem Gebiete der europäischen Agrarethnographie]. Agrártörténeti Szemle, V (1963), 211—14 — die verschiedenen Standpunkte dar und bietet deren zusammenfassende Einschätzung vom eigenen Gesichtspunkt aus. (Ung. Titel: *A Current Anthropology agráretnográfiai vitája*, 100—106.) — P. KIRÁLY untersucht in seinem Diskussionsbeitrag zu der Abhandlung *Jobbágyság — Parasztság* [Leibeigenen — Bauern] von I. SZABÓ die Bedeutungsgeschichte des slawischen Lehnwortes ung. *paraszt* 'Bauer' (S. 106—109). Ebenfalls im Zusammenhang mit der Abhandlung von I. SZABÓ veröffentlicht S. GYIMESI einen historischen Überblick über eine Schicht des Bauerntums, die Bevölkerung jener Dörfer, die durch eine staatlich organisierte Ansiedlungsaktion gesiedelt wurden, und eine juristische Sonderstellung hatten (18.—20. Jahrhundert) (S. 110—12). — Der Vortrag *Elhal-e a népművészet?* [Stirbt die Volkskunst aus?] von M. ISTVÁNOVITS (gehalten in der Ungarischen Gesellschaft für Ethnographie) wurde mit regem Interesse aufgenommen. Dieser Vortrag eröffnete eine Diskussion, deren den Vortrag teils ergänzende, teils diesem widersprechende Beiträge (von B. ANDRÁSFALVI und V. VOIGT) dieses hochaktuelle Problem von mehreren Seiten interessant beleuchten, kam es doch eben in der jüngsten Vergangenheit überall in Osteuropa, aber auch anderenorts zu einem Wandlungsprozeß, der die aus früherer Zeit überkommenen feudalen oder sonstigen Erscheinungen schlechthin verschwinden ließ (S. 112—20). — L. PÉTER setzt sich mit der im Jahrgang 1964 der *Ethnographia* erschienenen folkloretheoretischen Abhandlung W. P. ANIKINS auseinander (ung Titel: *A népköltészet változatokban él*). Er weist nachdrücklich darauf hin, daß die Volksdichtung in Varian-

ten überliefert wird und übt in diesem Zusammenhang scharfe Kritik an der Auffassung, die in Abrede stellt, daß die schöpferische Persönlichkeit in der Folklore eine Rolle spielen könnte. L. PÉTER stützt seine Feststellungen mit Belegen aus der Volksmusik (S. 120—25). — I. DOBOS nimmt zu I. NÉMETS Kritik über den Sammelband *Karcsai mondák* [Sagen von Karcsa] von I. BALASSA Stellung und spricht sich in ihren Bemerkungen im Wesentlichen für die Sammlung von Glaubenssagen aus (S. 125—27). — I. SONKOLY setzt sich mit P. P. DOMOKOS über die Herkunft des Rhythmus ∪∪— — in der ungarischen Volksmusik auseinander: er führt dieses rhythmische Gebilde auf polnische Einflüsse zurück (vgl. seine Abhandlung *Mazurka-ritmus a magyar népzenében* [Ein Mazurkarhythmus in der madjarischen Volksmusik]. *Ethnographia*, 1963), während sich P. P. DOMOKOS für die durch klassische griechische Einflüsse bedingte Herkunft ausspricht (vgl. *Jóni metrum a magyar népzenében* [Ionisches Metrum in der ungarischen Volksmusik]) (S. 128—31).

Ethnographische Nachrichten

GY. ORTUTAYS Rede am Grabe von L. KISS würdigt die Wirksamkeit dieses einzigartigen, überragenden Vertreters der ungarischen Ethnographie, dessen Name dank seiner umfassenden Arbeiten über das alte Hódmezővásárhely und die Ethnographie des Komitates Szabolcs unvergeßlich bleibt (S. 132—34). — Der Nachruf auf A. PÉCZELY bietet einen von L. ÖKRÖS verfaßten Überblick über das Lebenswerk des verdienten Volksmusikforschers (S. 134—36). — L. VIKÁR erörtert das reiche Programm der XVII. Konferenz des IFMC, die vom 17. bis 25. August 1964 in Budapest tagte (S. 136—37). — J. MORVAY berichtet über die Konferenz des Redaktionsausschusses des Atlas der ungarischen Volkskunde (Tata, April 1964) (S. 138). — Über den VII. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie (Moskau, 3.—10. August 1964) informiert V. VOIGT (S. 139—41). Das Heft schließt mit einer Bücherschau.

*

BALOGH, I.: *A lófogatok Debrecenben a XVIII—XIX. században* [Pferdegespanne in Debrezin im 18. und 19. Jahrhundert]. S. 161—86, mit 23 Abbildungen sowie russischer und deutscher Zusammenfassung.

I. BALOGH, ein hervorragender Fachmann der Wirtschaft des Debreziner Landes, veröffentlicht in diesem Beitrag auf Grund historischer, zumeist archivalischer Belege und an Hand von Erinnerungsdaten älterer Gewährsleute sowie von eigenen rezenten Beobachtungen über dieses Thema im vorliegenden Beitrag folgende Abschnitte: I. Das Pferde- und Ochsengespann im 18.—19. Jahrhundert; II. Aufzucht, Abrichtung und Wartung des Pferdes; III. Pferdegespanne. Abschnitt I enthält statistische Unterlagen über Zahl und Prozentsatz der Pferde bzw. Pferderassen und beschreibt den Pferdebestand der verschiedenen Wirtschaften, informiert über die verschiedenen Pferde-Fuhrwerke (Wagen, Karre) und über die Zahl der zum Vorstand benötigten Tiere. In Abschnitt II und III folgt eine auf sorgfältigen und eingehenden Beobachtungen beruhende ausführliche Darlegung der untersuchten Themen.

TÁRKÁNY SZÜCS, E.: *A jószágok égetett tulajdonjegyei Magyarországon* [Brandmarken des Viehs in Ungarn]. Teil I. S. 187—99, Teil II. S. 359—410, mit 40 Tafeln, 13 Abbildungen sowie russischem und deutschem Resümee.

Auf Grund einer großen Sammlung des einschlägigen Materials in ungarischen Archiven (bzw. zum geringeren Teil aus der Volkspraxis) ermittelte der Verfasser die 100 000 Pferden, Rindern, Schafen und Eseln eingebrannten Marken, von denen er 4000 als Repräsentanten des gesammelten Materials mit einer Studie beschreibt. Nach einem Aufriß der Forschungen von Eigentumsmarken in der europäischen Ethnographie (z. B. Hausmarke, Tamga, die Beziehungen der einschlägigen Forschungen zur rechtshistorischen Forschung bzw. zur Schriftkunde usw.) und nach der Präzisierung des Begriffes der Eigentumsmarke erörtert der Verfasser die ungarischen historischen Unterlagen zur Frage der Verwendung von Eigentumsmarken bzw. die historischen Voraussetzungen (z. B. den Verfall der Sippenordnung), die die Verwendung von Brandmarken förderten. Bis Anfang des 16. Jahrhunderts haben wir auf Grund von Hinweisen Kenntnis von der Verwendung solcher Brandmarken. Seit dem angehenden 16. Jahrhundert — als sich ihre Verwendung in wachsendem Maße verbreitete — sind auch Abbildungen dieser eingebrannten Viehmarken bekannt. Von 1794 an wurden die Brandmarken auf Grund einer Verordnung des Statthaltereirates weit und breit verwendet, aus dieser Zeit datiert auch der überwiegende Teil des erschlossenen Materials. Des weiteren führt der Verfasser Daten über die geographische Verbreitung der eingebrannten Viehmarken an, beschreibt die Methode der Brandmarkung, erwähnt einzelne Fälle der Erblassung von Eigentumsmarken, typisiert die Brandmarken nach ihren Formmerkmalen und erwähnt in diesem Zusammenhang die Verbreitung einzelner Motive.

VOIGT, V.: *A mondák műfaji osztályozásának kérdései* [Zur Klassifikation der Sagen nach Kunstgattungen]; Sagenmotiv — Sagentyp — Sagenstoff — Sagenthema — Sagenkomplex S. 200—20, mit russischer und deutscher Zusammenfassung.

Die Sagenforschung, die sich in jüngster Zeit besonders intensiviert hat, wirft mehrere theoretische und praktische Probleme auf. »Typ« und »Motiv« der finnischen Schule sind keine theoretisch geklärten Begriffe und — auf die Sagen bezogen — auch nicht ausgearbeitet. Ebenso wenig aber haben andere, z. B. SYDOW, den diese Probleme beschäftigten, die Kategorien der Sage ausführlich entwickelt. Der Verfasser hebt nachdrücklich hervor, daß es sich im Falle der Sage um eine epische Volksdichtung, um ein Kunstwerk handelt und schlägt hauptsächlich mit Bedacht darauf eine inhaltlich fundierte Katalogisierung vor. Seiner Meinung nach wäre der Stoff vor allem nach Typen zu gliedern. Außerdem empfiehlt er eine »komplex« genannte Kategorie, in die die Sagen von formell mangelhafter Motivenverbindung einzureihen wären. »Motiv« ist nicht mit Sage gleichzusetzen und darum auch in einem Sagenkatalog nicht aus. zuweisen, selbst wenn eine primitive Motivbindung vorliegt.

KRIZA, I.: *Affinitás a népballadában* (A népköltészet továbbformálódásának módjához) [Affinität in der Volksballade — Zur Gestaltungsweise der Volksdichtung], S. 221—42, mit russischem und deutschem Resümee.

Die Verfasserin veranschaulicht an mehreren ungarischen Volksballaden (unter denen frühere Balladen älteren Stils und neuere in jüngerem Stil zu finden sind), daß die von GY. ORTUTAY in seiner Abhandlung »Variáns, invariáns, affinitás« [Variante, Invariante, Affinität; MTA II. Oszt. Közl. IX/1959, 233—38] dargelegte Affinitätstheorie zutrifft, und analysiert wie sich diese Gesetzmäßigkeiten durchsetzen. Schließlich stellt die Verfasserin fest, daß es wünschenswert wäre, die Erscheinung der Affinität auch an anderen Gattungen der Folklore zu untersuchen.

Kleinere Mitteilungen

Die Briefe von O. HERMAN an den Verwalter des Gutes Mernye des Piaristenordens bieten Belege zur Tätigkeit des großen Wissenschaftlers in Südwesttransdanubien aus Anlaß der Sammlung des Materials für die Millenniumsausstellung im Jahre 1896 (S. 243—45). — F. BODGÁL berichtet über eine Schmiede in Verpelét (Komitat Heves), die als Museum unter Denkmalschutz gestellt wurde (S. 245—48, 3 Abbildungen). — Frau I. PODHOLA beschreibt ein in der Werkstatt des Ethnographischen Museums entwickeltes Verfahren zur Restaurierung von Filzmänteln (S. 248—50). — GY. MARTIN überblickt die Ergebnisse der Tanzforschungen im Institut für Volkskunst bzw. Volksbildung und stellt fest, daß diese Institute ein in weltweiter Hinsicht einzigartig umfangreiches Material an Filmen, Tonbandaufnahmen, Photos und Beschreibungen sammeln konnten, doch hält er es weder hinsichtlich der geographischen Gliederung noch in Anbetracht der historischen Schichtung bzw. der unterschiedlichen Tanztypen für vollständig. Der Verfasser beschreibt ziemlich ausführlich die bisherigen Arbeiten, weist jedoch zugleich darauf hin, daß in der gegenwärtigen Phase der Forschungen die Erstellung von regionalen und Typenmonographien notwendig sei (S. 251—59).

Ethnographische Nachrichten

Der Schriftleiter berichtet über den Diskussionsabend, auf dem die bisherige Arbeit der »Agrártörténeti Szemle« [Agrarhistorische Rundschau] erörtert wurde, des weiteren über den 50. Jahrestag der Gründung des Archivs der norwegischen Volksdichtung (*Norsk Folkeminnesamling*), begrüßt die in Bloomington veröffentlichte neue Zeitschrift *Journal of the Folklore Institute* sowie das *Proverbium* (Bulletin d'Informations sur les Recherches Parémiologiques), das seit 1965 in Helsinki erscheint und schließlich die *SIEF Informations* (S. 260—61). — V. VOIGT veröffentlicht eine Einschätzung der ersten fünf Jahrgänge der *Current Anthropology* (S. 261—62). — T. DÖMÖTÖR berichtet über den Kongreß der International Society for Folk-Narrative Research in Athen (1—6. September 1964) und umreißt plastisch die Vielfalt der auf diesem Kongreß abgehandelten Problematik, wobei sie auch die Ansätze zu übereinstimmenden Stellungnahmen in bestimmten Fragen aufzeigt (S. 262—66). Des weiteren bringt sie eine Notiz über die ebenfalls in Athen veranstaltete CIAP-Tagung (7.—8. September), auf der sich diese Gesellschaft als SIEF neu konstituierte und einen neuen Vorstand wählte (S. 266). — V. [= V. VOIGT] begrüßt den Leiter des finnisch-ugrischen Lehrstuhls der Universität Dorpat/Tartu,

Prof. P. ARISTE aus Anlaß seines 60. Geburtstages (S. 267). — Sz. [= Schriftleiter] schreibt von der Konferenz über die ethnographische Untersuchung der Urbanisierung, die vom 27. August bis 8. September 1964 auf Burg Wartenstein in Österreich veranstaltet wurde und begrüßt das Erscheinen der ethnologischen Zeitschrift *Annals of the Náprstek Museum* (S. 267).

Das Heft schließt mit einer Bücherschau.

*

KISBÁN, E.: *A kenyér néprajzi kutatása Európában* [Ethnographische Erforschung des Brotes in Europa]. S. 313—40, mit russischer und deutscher Zusammenfassung.

Die Verfasserin bietet in dieser ausführlich begründeten Abhandlung einen umfassenden Überblick der verschiedenen Forschungen zum Aufkommen und zur Entwicklung des Brotes als wichtigsten Elementes der europäischen Volksernährung. Sie hat nicht nur die relativ späten ethnographischen Arbeiten zusammengefaßt, sondern zur Untersuchung dieser Frage auch die Forschungsergebnisse der Archäologie, der Naturwissenschaften, der Medizin, der Gastronomie, der Sprachwissenschaft sowie anderer Disziplinen herangezogen, wobei sie dem ungarischen Material besondere Aufmerksamkeit widmete. Aus ihrer Zusammenfassung wird deutlich, daß in den relativ spärlichen Forschungen der Volksernährung das Brot gerade wegen seiner Schlüsselrolle an vornehmer Stelle steht, insofern es schon mehrere zusammenfassende Studien zu diesem Thema gibt. Das ermöglicht auch die Zusammenfassung des ungarischen Materials.

PÉTERDI, O.: *A féltelekes jobbágy életszínvonala Bakonypéterden 1800 körül* [Das Lebensniveau eines Fronbauern um 1800 in Bakonypéterd]. S. 341—58, 3 Abb., 2 Karten, 7 Tabellen, Resümees in russischer und deutscher Sprache.

Auf Grund von Angaben aus einem ungarndeutschen Siedlerdorfe in Transdanubien beschreibt der Verfasser die Verhältnisse eines Fronbauers mit halber Urbarial-Ansässigkeit, seinen Besitz (Ackerfläche, Haus usw.), seine landwirtschaftliche Produktion, deren Art und Umfang, des weiteren seine Leistungen, die er nach seiner Produktion zu entrichten hatte und schließlich seinen eigenen Anteil, der ihm ein relativ bescheidenes Auskommen ermöglichte. Die Untersuchung des Materials verdeutlicht, wie rückständig die Bauernwirtschaft war, was auch den zeitgenössischen Fachleuten der Volkswirtschaft bekannt war, bzw. auch von ihnen hervorgehoben wurde.

GYÖRFFY, GY.: *Honfoglalás előtti népek és országok Anonymus Gesta Hungarorumában* [Völker und Länder des Karpatenbeckens in den *Gesta Hungarorum* des Anonymus]. S. 411—34,3 Karten 1 Tabelle. Mit russischer und deutscher Zusammenfassung.

Diese Abhandlung ist eine wichtige quellenkritische Analyse, in der der Verfasser die von Anonymus (P. Magister) in seinen um 1200 verfaßten *Gesta Hungarorum* erwähnten Völker und Länder identifiziert. In Kenntnis der historischen Quellen und ihrer Daten, der literarischen Merkmale und Zielsetzungen der mittelalterlichen Gesta, der Kämpfe des ersten ungarischen Herrschers, König Stefans I., der politischen und ethnischen Verhältnisse der Epoche, in der der Schreiber der *Gesta* lebte bzw. der Gesetzmäßigkeiten des Wandlungsprozesses der historischen Überlieferungen des Volkes vermag GY. GYÖRFFY zu begründen, wie die den historischen Quellen widersprechenden Angaben in die *Gesta* Eingang fanden.

BELLON, T.: *Határhasználat Nyíradonyban a jobbágyfelszabadítás után* [Nutznießung der Gemarkung in Nyíradony nach der Aufhebung der Leibeigenschaft]. S. 435—45, mit 1 Karte sowie Zusammenfassungen in russischer und deutscher Sprache.

Die untersuchte Ortschaft liegt im Nordosten des Tieflandes (Alföld), unweit von Debrezin/Debrecen. Die Produkte des lockeren Sandbodens reichten kaum für die Selbstversorgung aus, erst die bedeutende Viehzucht ermöglichte die Warenproduktion. Der Ackerbau beruhte auch nach der Bauernbefreiung — bis zum Jahre 1932 — auf der Dreifelderwirtschaft. Daß sich dieses Wirtschaftssystem so lange halten konnte, ist unter anderem auch darauf zurückzuführen, daß die Ortschaft wenig Weideland hatte und auf die Brachweide angewiesen war, wenngleich z. B. die Schäfer auch die Weiden der nahegelegenen Hortobágypußta benützten. Der Verfasser beschreibt ausführlich, wie die Flur für den Ackerbau verwendet wurde, desgleichen die Technik der Viehhaltung. Die Untersuchung läßt deutlich erkennen, daß die Symbiose dieser beiden Zweige der Landwirtschaft unumgänglich war.

RÓNAI, B.: *Újabb adatok egy ritka balladánkhoz* [Neue Beiträge zu einer unserer alten Balladen]. S. 446—55, 2 Notenbeispiele, sowie russisches und deutsches Resümee.

Der Verfasser teilt aus der Ortschaft Báta (Komitat Tolnau/Tolna) die der Form nach ins Märchen hinüberspielende Variante einer alten Volksballade »Die erbarmungslose Schwiegermutter« mit, deren bisher aufgezeichnete Fassungen bei den Palozen und den Moldauer Madjaren gefunden wurden. Dieser Beitrag ist ein weiterer Beweis dafür, daß es sich lohnt, im einstigen Überschwemmungsgebiet der Donau, im Scharwinkel (Sárköz) nach archaischen Folklore-Erscheinungen zu forschen. Immer mehr Belege lassen erkennen, daß in dieser Gegend wertvolle ältere Traditionen der ungarischen Volkskultur vorzüglich erhalten geblieben sind.

Kleinere Mitteilungen

A. BÉRES veröffentlicht eine Übersicht über die Salzversorgung des Viehs in Ostungarn, im Anschluß daran, daß in der Hortobágypußta ein bisher unbekanntes Gerät aufgefunden wurde, ein beräderter Futtertrog, der fürs Vieh als Salzlecke bzw. auch zum Salztransport diente (S. 456—61, 6 Abbildungen). — I. ERDÉLYI veröffentlicht seine Beobachtungen über die Gerätschaft und die Arbeit eines Nomadenschmiedes, die er anläßlich seiner archäologischen Forschungen in der Mongolei machen konnte (S. 462—64, 4 Abbildungen).

Ethnographische Nachrichten

K. K. L. berichtet über das Erscheinen der neuen finnischen Fachzeitschrift *Seulaset*, die informative Abhandlungen aus dem Bereich der sog. nationalen Wissenschaften veröffentlichen wird (S. 465). — Der Filmregisseur T. CZIGÁNY schreibt über die »I. Ethnographische und folkloristische Filmtagung der Balkanvölker« (Nisch, 10. — 14. Dezember 1964), an der unsere Disziplin bedauerlicherweise nicht vertreten war (S. 465—67).

Die Bücherschau schließt das Heft.

*

VOIGT, V.: *A néprajztudomány elméleti-terminológiai kérdései* [Theoretisch-terminologische Fragen der Ethnographie]. S. 481—500, mit russischem und englischem Resümee.

Aus Anlaß der Vorbereitungen zu einem ethnologisch-theoretischen Wörterbuch Osteuropas, die an das *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore* anschließend in der Redaktion der CIAP aufgenommen wurden, überblickt der Verfasser die theoretischen Arbeiten bzw. Richtungen der ungarischen Ethnographie, den gegenwärtigen Stand ihrer Terminologie und vergleicht sie mit den einschlägigen Verhältnissen in anderen Gebieten Europas. Er geht auf die Vorgeschichte dieser Unternehmung ein (so auf die Anregung VAN GENNEPS zu einem ethnologisch-theoretischen Handbuch Europas, auf die von HULTKRANZ redigierten *General Ethnological Concepts* usw.) und legt Inhalt und Form des in Vorbereitung befindlichen Werkes dar. Das geplante Wörterbuch soll das Material folgender Völker erfassen: Russen, Belorussen, Ukrainer, Esten, Letten, Litauer, Polen, Tschechen, Slowaken, Rumänen, Madjaren, Slowenen, Kroaten, Serben, Albaner, Bulgaren, Griechen; die Art der Behandlung der kleineren Völker der Sowjetunion, desgleichen der osteuropäischen Siedler, der Deutschen und der Türken ist vorerst noch fraglich. Das Wörterbuch wird die Begriffe der Ethnologie, der Forschung der materiellen Kultur und der Folkloristik bzw. der sonstigen Gesellschaftswissenschaften enthalten (sofern die letzteren für die Ethnologie wichtig sind). Rückblickend auf die Entwicklung unserer Disziplin in Ungarn stellt der Verfasser fest, daß sich auch hier — ähnlich der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung — im Verhältnis zur europäischen Spitze eine Verzögerung zeigt. Des weiteren werden vom Verfasser verschiedene Probleme einer kritischen Sichtung unterzogen, wobei er auch auf praktische und organisatorische Fragen der ungarischen Ethnographie eingeht und mehrere konstruktive Vorschläge unterbreitet.

UJVÁRY, Z.: *Az egyén szerepe a népszokásokban* [Die Rolle des Individuums in den Volksbräuchen]. S. 501—520, mit russischem und deutschem Resümee. Siehe die deutsche Fassung dieser Abhandlung in Acta Ethnographica, XVI/1—2.

BODGÁL, F.: *A Borsod-Abaúj-Zemplén megyei cigányok fémművessége* [Metallarbeiten der Zigeuner im Komitat Borsod-Abaúj-Zemplén]. S. 521—46, 11 Abbildungen sowie Zusammenfassungen in russischer und deutscher Sprache.

Der Verfasser widmet seine Abhandlung dem Andenken des vor kurzem verstorbenen hervorragenden ungarischen Zigeunerforschers K. ERDŐS. F. BODGÁL überblickt die historischen, statistischen u. ä. Daten aus dem besagten Komitat, die sich vom 17. Jahrhundert an auf das Metallwerk der Zigeuner beziehen. Anschließend beschreibt er hauptsächlich auf Grund seiner eigenen Sammlung ihre Gerätschaft. Er unterscheidet selbständige und verdingte Metallhandwerker, skizziert das Erlernen des Handwerks und beschreibt ausführlich an Hand von zahlreichen Illustrationen die verschiedenen Metallarbeiten der Zigeuner, die er wie folgt gliedert: 1. kaltes Metallwerk, 2. warmes Metallwerk. 3. Kupferguß. Die Techniken stehen auf einem sehr alten Niveau, das Handwerk ermöglicht nur eine dürftige, niedrige Lebenshaltung. Schließlich verweist der Verfasser auf das Aussterben des Metallwerks der Zigeuner, die heutzutage mehr und mehr zum Kesselflicken übergehen.

SCHRAM, F.: *A Szent Iván-napi tűzgyújtás* [Das Feuermachen am Sankt-Iwanstag]. S. 547—56, mit Zusammenfassungen in russischer und deutscher Sprache.

Der Verfasser liefert neuere historische Belege zur Ergänzung unserer Kenntnisse über das Sankt-Iwansfeuer. In diesem Zusammenhang führt er auch ausländische Parallelen an, um dann auf Grund einzelner gemeinsamer Elemente das Brauchtum der Winter- und das der Sommersonnenwende zu vergleichen. Im Zusammenhang mit den zitierten einschlägigen Daten dieses Brauchtums bei den verwandten finnisch-ugrischen Völkern meint der Verfasser, daß eine spätere vollständigere Sammlung dieser Belege den Beweis ermöglichen könnte, daß die Ungarn die Sommersonnenwende schon vor der Landnahme festlich begingen.

KATONA, I.: *»Alku« típusú népdalaink* [Unsere Volkslieder vom Typ »Handel«, ung. »alku«]. S. 557—71, mit russischem und deutschem Resümee. (Die Abhandlung kam in der ordentlichen Jahresversammlung der Ungarischen Gesellschaft für Ethnographie [Magyar Néprajzi Társaság] am 30. Juni 1965 zur Vorlesung.)

Der Verfasser veranschaulicht überzeugend die Auswirkungen der Kunstdichtung, und zwar der volkhaften Kunstdichtung des vorigen Jahrhunderts auf die Folklore. S. Petőfis 1845 verfaßtes Gedicht verbreitete sich in kurzer Zeit, weil es ein für die untergeordneten Gesindeleute, Soldaten usw. aktuelles Problem behandelte. Durch die Folklorisierung wurde der Text des Gedichtes etwas geschmeidiger. Der Verfasser schließt die Möglichkeit nicht aus, daß S. Petőfi in seinem Gedicht bestimmte, in der Folklore bereits gegebene Elemente dieser Thematik benützt haben mochte. Aus dem Volksliedmaterial der letzten hundert Jahre hat I. KATONA mehrere der Form (bzw. der Aussage) nach verwandte Fassungen des abgehandelten Liedes gesammelt, in denen sich den literarischen Einflüssen gegenüber eine aktive Selektion des Volkes nachweislich offenbart.

RUITZ, I.: *A parasztifjúság társasélete a Bodva vidékén* — 1880—1950, I. rész [Das Gesellschaftsleben der Bauernjugend in der Bodwagegend — 1880—1950, Teil I]. S. 572—601.

Auf die Besprechung dieser Abhandlung kommen wir in dem Jahrgang zurück, der den Schluß dieser Untersuchung enthält.

Kleinere Mitteilungen

Über die Verwendung von Totenschädeln bei der Heilung der sog. Schrecksucht berichtet Á. CSISZÁR aus dem Gebiet des einstigen Komitates Bereg (Nordostungarn) (S. 602—3).— I. BALOGH informiert über die Ergebnisse einer »ethnographischen Sammlung«, die von den Szabolcser Komitatsstellen im Interesse der Beschickung einer Budapester Messe 1903 unternommen wurde und unter deren ziemlich dürftigen, niveaulosen Belegen zufällig auch einige brauchbare Anhaltspunkte zu finden sind (vor allem bezüglich des Volksbrauchtums). Zugleich gibt der Verfasser zu bedenken, daß es nützlich wäre, die einschlägigen Unterlagen dieser Aktion auch in den Archiven anderer Komitate zu ermitteln (S. 603—7).— Á. BALÁZS veröffent-

licht eine Beschreibung aus dem Jahre 1912, in der ein Verfasser aus Hódmezővásárhely Anleitungen zum richtigen Anschirren des Zugpferdes gibt (S.607—10).— Die Verbreitung von kulturellen Phänomenen dürfte auch andererorten durch ähnliche Ereignisse gefördert werden, wie sie L. NAGY aus der Ortschaft Zsadány (Komitat Bihor/Bihar) vermerkt: diese von der Viehzucht berühmte Gemeinde wurde von den Burschen der umliegenden rumänischen Dörfer gerne besucht, um mit der Zsadányer Wirtschaftsweise vertraut zu werden. Ähnlich verbrachten die Zsadányer Burschen ein Jahr in den rumänischen Ortschaften, wo sie z. B. das Heumachen besser kennenlernten. Über diesen Brauch hat der Verfasser aus der Zeitspanne von 1870 bis 1914 Kenntnis (S. 610—12).

Ethnographische Nachrichten

T. DÖMÖTÖR gibt einen Bericht über die Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Marburg a. d. Lahn (25.—30. April 1965) und eine Einschätzung ihrer Ergebnisse (S. 613—14).— Sz. [= szerkesztő, d. h. der Schriftleiter] teilt Beiträge zur Vermittlungsrolle, die die *Current Anthropology* zwischen den ethnologischen Forschungen in Europa und in Amerika spielt (S. 614).— Ebenfalls der Schriftleiter berichtet über die gemeinsame Diskussionssitzung der Ungarischen Gesellschaft für Ethnographie [*Magyar Néprajzi Társaság*] und der Ungarischen Gesellschaft für Sprachwissenschaft [*Magyar Nyelvtudományi Társaság*] am 2. Juni 1965, die sich mit den grundsätzlichen Fragen der Vorbereitung der II. Internationalen Tagung der Finnougristen befaßte (S. 614—15).

Das Heft schließt mit einer Bücherschau.

E. Györgyi

Műveltség és hagyomány [Kultur und Überlieferung] (Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae). Jahrbuch des Ethnologischen Instituts der Universität Lajos Kossuth in Debrecen. Bd. VI. Red. unter Mitwirkung von J. SZABADFALVI und Z. UJVÁRY von B. GUNDA. Budapest, 1966, 222 Seiten.

Z. UJVÁRY: *Antropomorf mitikus lények a magyar és az európai agrárhagyományban* [Anthropomorphe mythische Wesen in der agrarischen Volksüberlieferung Ungarns und Europas]. S. 5—61, mit 8 Abbildungen und einer Zusammenfassung in deutscher Sprache.

Mit dieser Abhandlung geht der Verfasser in seinen bereits früher aufgenommenen einschlägigen Forschungen[1] weiter. Diesmal widmet er sich — ebenfalls von den Grundlagen der Mannhardtschen Theorie ausgehend — der Erschließung der anthropomorphen Korndämonen bei den Ungarn. Den Ansatzpunkt hierzu bietet die Erklärung von ung. »*délibaba*«, »*délibáb*«. Diese Benennung begriff ursprünglich die im Getreide hausende mythische Frauengestalt, sekundär das wogende Getreidefeld. Der Verfasser analysiert ausführlich die Varianten des einschlägigen europäischen Materials, geht auf die Merkmale solcher Gestalten wie Kornmädchen, Kornmutter, die Alte und die Poludnica ein. Häufig stehen diese Korndämonen in Beziehung zur letzten Garbe, die bis zur nächsten Aussaat aufbewahrt wird. Z. UJVÁRY setzt sich mit R. BEDNÁRIK auseinander, der ung. »*délibáb*« auf das Slawische zurückführt. Ohne diese Frage abzuschließen, verweist UJVÁRY auf die von der Sprachforschung bereits aufgeworfene Möglichkeit, daß das betreffende Wort türkischer Herkunft sei.

Im zweiten Teil seiner Abhandlung untersucht der Verfasser die anthropomorphen Puppen der Erntebräuche, die hauptsächlich aus Stroh bzw. aus der letzten Garbe gefertigt wurden. Nach einem ausführlichen, mit Photos illustrierten Überblick über die ungarischen Daten skizziert er die europäischen Varianten dieser Puppen, miteinbegriffen die Fälle, wo lebende Erntearbeiter mit Strohbündeln umwunden werden. Des weiteren erwähnt er brauchtumsgebundene Strohpuppen, die zur Ernte in keiner direkten Beziehung stehen (die wichtigste unter diesen ist bei uns die im Frühlingsbrauchtum der Palozen gegebene *Kisze*-Puppe). Schließlich macht er geltend, daß wir den Sinn der bisher überlieferten Relikte uralter europäischer Kulthandlungen nur an Hand des Materials der kulturell weniger entwickelten Völker erschließen können, wenngleich er hervorhebt, daß man die bei Naturvölkern vorkommenden Varianten eines Motivs nicht mit den in der europäischen bäuerlichen Überlieferung gegebenen Formen gleichsetzen kann. Auch an diesem Beispiel macht Z. UJVÁRY deutlich, wie problematisch die Forschung von althergebrachten Brauchtumselementen ist. (S. Acta Ethnographica, XVII/1—2, 63—120.)

[1] *Z. Ujváry: A magyar agrárritusok zoomorf démonaihoz* (Zum Problem der zoomorphen Dämonen in den ungarischen Agrarriten). Műveltség és Hagyomány VI. 1964. 129—152.

W. HIRSCHBERG: *Kulturtörténet és néptörténet* [Kulturhistorie und Ethnohistorie]. S. 63—70, mit deutscher Zusammenfassung.

Der Verfasser betont im Gegensatz zur sog. kulturhistorischen Richtung der Ethnologie die Bedeutung der Methode, die sich auf konkrete historische Daten stützt. Er bespricht ausführlich W. E. MÜHLMANNs Kritik an der Theorie der Kulturkreise und zitiert die von ihm aufgeworfene Gegenüberstellung der Begriffe »historisches Alter« und »ethnologisches Alter«. Er führt auch an, daß man das von der Forschung erschließbare historische Nacheinander mit den Evolutionsschemata sehr oft nicht in Einklang bringen kann. Als konkretes Beispiel erwähnt er die Pygmäen, die von P. W. SCHMIDT zu den Urvölkern der Menschheit gezählt wurden und denen er ein sehr hohes kulturhistorisches Alter zuschrieb. Nun stehen uns aber teils keine ausreichenden historischen Unterlagen zur Verfügung, andererseits hat E. FISCHER aus der Untersuchung der Ernährungsweise der Pygmäen gefolgert, ihr Rückzug in den Urwald müsse eine Sekundärerscheinung sein. Darum mahnt der Verfasser zur Vorsicht, wenn man Kulturen auf Grund der Rückblende des gegenwärtigen Zustandes und der mechanischen Anwendung von Entwicklungsschemata zu uralten Kulturen deklarieren will.

A. PALÁDI-KOVÁCS: *A boza kultúrtörténeti hátteréhez* [Zum kulturhistorischen Hintergrund des Bauerngetränks »boza«]. S. 71—84, mit 3 Abbildungen und deutschem Resümee.

Der Verfasser beschreibt ausführlich, wie der Saft der Zerreiche angezapft und genossen wird. Die Daten über dieses in der ungarischen Fachliteratur bisher unbekannte Verfahren sammelte er in den Waldgegenden des Komitats Borsod. Hier heißt der Saft der Zerreiche (ung.) *boza*. Im Altungarischen begriff man darunter ein aus Hirse, Weizen bzw. später aus Mais gebrautes Bier, das als Getränk der Kumanen bekannt wurde (die Kumanen setzten sich im 13. Jahrhundert in den zentralen Strichen des Tieflands fest). Das mochte den Linguisten Z. GOMBOCZ zu der Annahme bewogen haben, daß »boza« im Ungarischen ein kumanisches Lehnwort sei. Der Verfasser ist nun der Meinung, daß die von ihm gesammelten Daten, die die Verbreitung dieses Wortes in Nordungarn mit einer sekundären Bedeutung, nämlich im Sinne von »Zerreichensaft« belegen, gegen die Entlehnung aus dem Kumanischen sprechen, und ist der Ansicht, daß es sich im Falle von *boza* um ein vorlandnahmezeitliches türkisches Lehnwort handelt.

J. SZABADFALVI: *Nomád teleltetési rendszer az Alföldön* [Nomadisches Winterungssystem in der Großen Ungarischen Tiefebene]. S. 85—136, mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache.

Wie es der Verfasser in der Zusammenfassung der vorliegenden Abhandlung darlegt, beschreibt er keine eigentliche nomadische Form der extensiven Viehwinterung im Tiefland, denn diese Art der Winterung ist nur in ihrer Technik jener der nomadischen Lebensform ähnlich und dürfte mit ihr genetisch zusammenhängen. Das Wesentliche an dieser Art der Viehwinterung bestand im folgenden: zur Überwinterung des ganzjährig unter freiem Himmel gehaltenen Viehs wurde eine im Windschatten gelegene Herdenrast auf den gewässernahen, feuchten Triften ausgesucht, wo auch einiges Grünfutter zu finden war. Die ausführliche Beschreibung führt ein reiches Belegmaterial an und interpretiert eingehend die einschlägige Literatur; der Verfasser hat zu seiner Arbeit nicht nur ethnographische und kulturhistorische Beschreibungen, sondern auch geographische, pflanzengeographische und zoologische Arbeiten herangezogen. Diese Methode der Viehwinterung wird, nach Landschaften gegliedert, beschrieben. In einem besonderen Abschnitt behandelt der Verfasser die historischen Belege, die dafür sprechen, daß feuchte, sumpfige Triften von der Landnahmezeit bis zu den von den etnographischen Forschung bereits erschlossenen Perioden als Winterweiden dienten. Schließlich teilt der Verfasser Belege über die Viehwinterung auf wassernahen Triften bei den Nomadenvölkern mit. (Siehe Acta Ethnographica, XVII/1—2, 139—168.)

Z. KALLÓS: *Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál* [Die Beschwörung bei den Tschango-Ungarn in der Moldau und in Gyimes (Rumänien)]. S. 137—57, mit deutschem Resümee.

Die ungarischen Tschangos in der Moldau und im Gyimeser Tal (Rumänien) haben, weil sie zum übrigen ungarischen Ethnikum nur spärlichen Kontakt hatten, wichtige archaische Überlieferungen des Ungarntums bewahrt. So kann der Verfasser eine außerordentlich reiche

Sammlung von Beschwörungen der Tschangos veröffentlichen. Er befaßt sich ausschließlich mit Zaubersprüchen, die zur Heilung von Menschen angewandt wurden. Die Abhandlung erhellt vielweitig die Heilung durch Beschwörung: sie zählt die durch Zaubersprüche heilbaren Gebrechen und Krankheiten auf und informiert über die Beziehung von Beschwörungstext und heilender Handlung bzw. darüber, wie sich diese voneinander loslösten. Der Verfasser weist darauf hin, daß sich die Beschwörungskundigen auf bestimmte Gebrechen und Krankheiten spezialisierten. Der Erinnerung nach waren diese Heilsprecher früher vielseitiger gewesen. Die bekannten Beschwörer wurden von weither aufgesucht. Der Zauberspruch wurde auch mit einem Gebet kombiniert, der Heilsprecher heilte mit Gottes Hilfe. Die vertriebene Krankheit kam zum Teil auf den Heilsprecher. Der Verfasser beschreibt auch, wie die Kunst des Beschwörens überliefert wurde. Schließlich werden die Beschwörungstexte, nach Krankheiten gegliedert, mitgeteilt und die parallelen Heilungshandlungen beschrieben.

M. Flórián: *A kender feldolgozása a Zempléni hegyvidék középső részén* [Die Bearbeitung des Hanfes im mittleren Zempléner Bergland]. S. 159—80, 8 Abbildungen, Resümee in deutscher Sprache.

Die ausführliche Beschreibung geht auf alle Phasen der Produktion und Verarbeitung des Hanfes ein: wie Raufen, Rösten, Weichen (durch Brechen, Reiben, Schlegeln oder mittels einer Wassermühle), Kämmen und Winden der Fäden. Auch die langwierige Arbeit des Spinnens wird mit ihren sozialen Belangen dargelegt (Spinnstube). Nach dem Verspinnen wurde der Faden in Bündeln gebunden, in laugigem Wasser gewaschen, später folgte das Haspeln. Der abschließende Arbeitsgang, das Weben, ist besonders ausführlich abgehandelt. Die Arbeit beschreibt auch die Geräte der verschiedenen Arbeitsphasen sowie die Rolle der aus Hanf gefertigten Textilien in der Kleidung und im Haushalt der ortsansässigen Bauern.

I. Ferenczi—Z. Ujváry: *Népi dramatikus játékok alkalmai és típusai az Alföldön* [Anlässe und Typen des Volksschauspiels in der Großen Ungarischen Tiefebene]. S. 181—95, mit deutscher Zusammenfassung.

Einleitend stellen die Verfasser, die sich um die Erschließung des Volksschauspiels im Tiefland verdient gemacht haben, fest, daß das dramatische Brauchtum des Tieflandes bislang weniger bekannt war, weil diese dramatisierten Bräuche — anders als in den übrigen Gegenden Ungarns — nicht an die hohen Festtage des Jahreskreises, sondern an die arbeitsgebundenen Brauchtumsanlässe (Ernte, Lese, Schweineschlachten, Federschleißen, Maisschälen, Rübenernte, Spinnstube, Tabakbündeln), an die feierlichen Anlässe des menschlichen Lebens (Hochzeit) oder an Anlässe ohne feierlichen Charakter anschlossen und weniger beachtet wurden. Unter diesen dramatisierten Bräuchen gibt es oft solche mit Tiermasken (Bär, Pferd, Rind, Ziege, Schwein, Schaf, Storch). Beliebt sind auch kompliziertere Szenen, die besondere Ereignisse des Volkslebens veranschaulichen (Parodien auf Begräbnis und Hochzeit), bestimmte »stumme« Szenen, die auf das Reinlegen anderer abzielen sowie das Auftreten von Genrefiguren. Die ethnisch vielfältige Zusammensetzung des tiefländischen Volkes wird auch in der reichen Ausprägung des dramatisierten Brauchtums deutlich. Die Verfasser wollen das dramatisierte Brauchtum des tiefländischen Volkes systematisch bearbeiten.

Der Band schließt mit einer Bücherschau.

E. Györgyi

A varázsdob és a látó asszonyok. Lapp népmesék [Zaubertrommel und Seherinnen. Volksmärchen der Lappen]. Übersetzt von I. N. Sebestyén. Auswahl, Nachwort und Anmerkungen von V. Voigt. Európa Könyvkiadó [Europa-Verlag], Budapest 1966, 323 Seiten.

Der Band der Volksmärchen der Lappen ist nun schon der zweiundvierzigste in der Reihe »Märchen der Völker« (*Népek meséi*) des Budapester Europa-Verlags. Seit Jahren verfolgt die Redaktion dieser Reihe das Ziel, mit den Bänden, die Jahr für Jahr erscheinen den ungarischen Lesern die Märchen der voneinander weit entfernt lebenden Völker zu vermitteln. In dieser Reihe folgte z. B. auf die Auswahl vietnamesischer Märchen eine albanische Sammlung. Neben dem Sammelband wogulischer Volksmärchen finden wir beispielshalber den Band mit deutschen Volksmärchen. Daraus läßt sich schließen, daß Redaktion und Verlag weder den Umfang noch den Inhalt der Reihe im vorhinein festgelegt haben. Den Vorteil dieser Redaktionspraxis sehen wir darin, daß diese Reihe, die nicht im voraus abgeschlossen ist, fortgesetzt und erweitert werden kann, solange der Veröffentlichung würdiges, unsere Kenntnisse bereicherndes Material verfügbar ist.

Der vorliegende Band erschließt uns wieder die Märchenwelt eines finnisch-ugrischen Volkes. Damit ist in dieser Reihe bereits das fünfte finnisch-ugrische Volk vertreten. Allerdings ist zu bedauern, daß wir bislang gerade die Bände mit der Auswahl von Märchen der größten finnisch-ugrischen Völker entbehren. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß es eine falsche Wahl war, diesmal die lappischen Märchen herauszubringen. Im Gegenteil, die Kultur dieses kleinen Volkes kann mit Recht auch das Interesse eines größeren Leserkreises wecken. Außerdem ist der Band geeignet, die von der Wirklichkeit nur allzu oft abkommenden romantischen Vorstellungen zurechtzurücken. Im Falle der Lappen sind wir in der glücklichen Lage, daß dank der seit längerer Zeit laufenden Forschungen ausreichendes Material zur Verfügung steht, um daraus mit entsprechender Auswahl einen Band zusammenzustellen. Diese Auswahl ist auch dadurch begründet, daß eine Sammlung lappischer Märchen in ungarischer Übertragung seit rund einem Jahrhundert nicht mehr erschienen ist. Bei der Zusammenstellung des vorliegenden Bandes wurden auch diese früheren Sammelbände herangezogen, sowie andere Sammlungen, unter ihnen auch solche, die nicht in Lappisch erschienen sind.

V. Voigt verfolgte die Absicht, in diesem Band alle Volksgruppen der Lappen von unterschiedlichem Dialekt mit ihren Märchen zu Wort kommen zu lassen. Dieses Vorhaben konnte er aus dem verfügbaren Material auch verwirklichen. Der Sammelband enthält Märchen aller lappischen Volksgruppen, von denen auf der Halbinsel Kola bis zu den Lappen in Norwegen. V. Voigt verweist in seinem Nachwort kurz auf die materielle Kultur der Lappen, um dann ihre Volksdichtung mit den typischesten Zügen zu umreißen. Man hat den Eindruck, daß dieses Nachwort etwas knapper als notwendig ausgefallen ist, und daß es sich besonders in den Abschnitten als zu wortkarg erweisen könnte, aus denen der Leser weitere Aufschlüsse über die Lappen erhalten möchte.

Selbstverständlich hatte an der Zusammenstellung des Bandes auch die Übersetzerin einen beträchtlichen Anteil. Mit I. N. Sebestyén hat die Redaktion eine Übersetzerin zur Mitarbeit gewonnen, die die Sprache nicht nur meisterhaft beherrscht, sondern sie auch wissenschaftlich vorzüglich kennt. Ja, die Übersetzerin ist dank ihren finnischen und finnougristischen Forschungen auch mit den Problemen der Lappen sehr vertraut. I. N. Sebestyén wurde mit ihren literarischen Übertragungen aus dem Finnischen einer unserer besten Übersetzer und hat mit dieser Arbeit ihre Begabung von einer neuen Seite her unter Beweis gestellt.

J. Kodolányi jr.

Az utolsó sárkány [Der letzte Drache]. Bulgarische Volksmärchen. Auswahl von S. Karig. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1966. 219 Seiten. (*Népek Meséi* [MärchenderVölker], Red.: S. Karig).

Erwachsenen zugedachte Märchenübersetzungen, Darstellungen der Folklore fremder Völker können auch in Ungarn auf eine jahrhundertealte Vergangenheit zurückblicken. Unsere Übersetzer-Dichter erlernten das Handwerk an Äsop, Phädrus und La Fontaine, um dann mit dem Vordringen des Romantizismus ihre Feder auch an Volksmärchen zu erproben, die aus mehr oder weniger originalen Quellen stammten. In den 1860er Jahren ließ die Kisfaludy-Gesellschaft, bis zur Gründung der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft der hervorragendste Betreuer der Folklore in Ungarn, die verstreuten Pläne Wirklichkeit werden und gab den erwachsenen Lesern vor allem die Folkloresammlungen der nichtmadjarischen Nationalitäten Ungarns in einer selbständigen Veröffentlichungsreihe in die Hand. Dieser Schule gehörten die hervorragenden Übersetzer der Folklore der Nachbarvölker an: so übersetzte M. Fin-ciczky die karpatoukrainische (rutenische), H. Wlislocky die Zigeuner- und E. Margalits die serbo-kroatische Volksdichtung ins Ungarische. Nach mehrfacher Bearbeitung und Sichtung kam das Material ihrer Bände auch zu den Kindern. Der größte Erfolg in der Tätigkeit dieser Generationen besteht darin, dem fremden Volksmärchen ein Publikum geschaffen zu haben, das nunmehr seinen Bedarf immer wieder befriedigen wollte. Bis zum ersten Drittel unseres Jahrhunderts hat sich auch der Horizont erweitert, wir möchten hier nur auf die türkischen und japanischen Märchenübersetzungen des ausgezeichneten Orientalisten I. Kunos, auf die poetisch inspirierten Umdichtungen der afrikanischen Negerfolklore, von M. Radnóti oder auf die »blauen«, »roten«, »goldenen« usw. Märchenbände von E. Benedek hinweisen.

Die Entstehung dieser ständigen Leserschaft ermöglichte es dem Europa-Verlag, nunmehr in einer selbständigen Bücherreihe die schönsten Stücke des Märchenschatzes entfernter und naher, großer und kleiner Völker den ungarischen Lesern zugänglich zu machen.

Betrachtet man die Gestaltung der ganzen Serie, aber auch die äußere Ausstattung und die Illustrationen der einzelnen Bände, dürfte man die Reihe »Das Gesicht der Völker«, herausgegeben vom Erich-Röth-Verlag, als Vorbild hinstellen.

Der Verlag gibt seinen Lesern ohne Einschaltung einer dritten Vermittlersprache, in einer auf das national Spezifische bedachten Auswahl, unter Mitwirkung einer guten Übersetzergarde auf 10—15 Bögen eine Märchensammlung in die Hand, die aus möglichst authentischer Quelle stammt. Mit dieser Aufrichtigkeit gelang es, einen stabilen Markt zu sichern. Die durchschnittlich in 3000 Exemplaren herausgegebenen Bände, bisher mehr als vierzig an der Zahl, sind meistens ganz ausverkauft. Die stets individuelle, in ihrer Gesamtheit aber doch einheitliche Märchenserie bildet heute ein besonderes Kolorit auf dem ungarischen Büchermarkt. Nicht zuletzt ist das den Einbänden und Illustrationen von LILLA LÓRÁNT zu verdanken die ihre Motive jeweils der betreffenden Volkskunst entnimmt und ihren Stil adaptiert. Vielleicht ist das der Grund, warum sie sich sogar das vierzigste Mal nicht wiederholt.

Der jüngste Band der Serie enthält bulgarische Volksmärchen, übersetzt von S. KARIG und I. SIPOS. Die Texte wurden aus den beiden Märchenbänden von P. DINEKOW und S. STOJKOWA ausgewählt, die in der zwölfbändigen Reihe *Blgarsko Narodno Twortschestwo* erschienen sind (Sofia, 1963). Die nahezu fünfzig Märchen des Bandes sind in der Mehrheit novellistische Erzählungen und Anekdoten, gehören also der Kunstart an, die auch in der ungarischen Folklore allgemein beliebt ist. Auch die Märchen erzählen Geschichten, deren Gegenstücke auch in der einheimischen Folklore häufig vorkommen. (Da die Reihe nicht für Fachleute bestimmt ist, werden die Typenzahlen oder Motivverzeichniszahlen selten angeführt.) Es ist deshalb besonders interessant, in den bekannten Geschichten neue Farben zu finden und das zu entdecken, was ihnen eine besondere bulgarische Note verleiht. Im Nachwort ist P. JUHÁSZ bemüht, die Aufmerksamkeit des Lesers eben auf diese vom Ungarischen abweichenden Wesenszüge hinzulenken.

Z. Kovács

Néprajzi Értesítő — A Néprajzi Múzeum Évkönyve (Ethnographischer Anzeiger — Jahrbuch des Ethnographischen Museums Budapest), Bd. XLVIII, 1966, 404 Seiten.

K. K. CSILLÉRY: *A magyar bölcső eredeti formája* (Die ursprüngliche Form der ungarischen Wiege »bölcső«). S. 5—49, 20 Abbildungen. Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache.

Eines der frühesten Möbelstücke der landnahmezeitlichen magyarischen Behausung war die Wiege. Unter dem zur Bezeichnung dieses Gegenstandes dienenden, aus dem Türkischen entlehnten ung. Wort *bölcső* verstand man nach dem Zeugnis der historischen Belege in den früheren Jahrhunderten ausschließlich die Kufenwiege (Stollenwiege). Über Ort und Zeit des Aufkommens dieser frühen Kufenwiege und über ihre Form gibt es heute noch zahlreiche falsche Vorstellungen, zu deren Klärung die Verfasserin mit dieser Arbeit beitragen möchte.

Auf Grund der Untersuchung der Geschichte und der Bauweise der frühesten Möbelstücke findet die Verfasserin den Herkunftsort der Kufenwiege in der Möbelherstellung des antiken Byzanz: diese byzantinische Praxis zeichnete sich hauptsächlich durch die Verwendung des Stollenrahmens aus. Diese Bauweise ist bei den europäischen und asiatischen Kufenwiegen nicht nur nachweisbar, sondern bis heute fast vorherrschend.

Im Nahen Osten kam nach dem Vorbild des Bettes für Erwachsene das Kleinkinderbett auf, das im Laufe der späteren Jahrhunderte mit krummen Standhölzern, eben mit Kufen, mit Wiegen versehen wurde. Die bislang bekannte älteste Darstellung dieser frühen Wiege stammt aus dem 6. Jahrhundert, und zwar aus Anatolien, möglichenfalls gerade aus Byzanz.

Die Kufenwiege verbreitete sich in Europa in mehreren Wellen. Ein frühes Stadium dieser Verbreitung ist mit einer mailändischen Darstellung aus dem 9. Jahrhundert nachweisbar, die im wesentlichen jener aus dem 6. Jahrhundert entspricht. Die späteren byzantinischen Kufenwiegen (13.—14. Jahrhundert) lassen einige einschneidende Veränderungen erkennen, die dann auch zu Merkmalen der europäischen Wiegen dieser Art wurden.

All das beweist, daß auch die spätere, entwickelte Form der europäischen Wiege von byzantinischem Gebiet ausgeht, ja, die größere Verbreitung der byzantinischen Wiege in Europa erfolgte gerade zu dieser Zeit. Abgesehen von einigen späteren lokalen Varianten, zeigen die europäischen und die asiatischen, unter ihnen auch die ungarischen Wiegen — der gemeinsamen Herkunft entsprechend — im wesentlichen eine übereinstimmende Bauweise.

J. KODOLÁNYI jr.: *A bőr az obi-ugor férfi ruházatában* (Die Verwendung von Fellen in der obugrischen Männerkleidung). S. 49—89, mit 24 Abbildungen und deutschem Resümee.

In den Museumssammlungen werden Kleidungsstücke nur mit dem 19. Jahrhundert beginnend verwahrt. Darum zieht der Verfasser auch die Aufzeichnungen von Reisenden über

die Kultur der obugrischen Völkerschaften heran, um von der Verwendung der Felle in der obugrischen Männerkleidung eine mit dem 17. Jahrhundert einsetzende zusammenfassende Darstellung zu bieten. Nach dem Zeugnis der Reiseberichte verfertigten die Obugrier im 17. Jahrhundert ihre Kleidungsstücke aus Fischleder und verschiedenen Fellen. Schon um diese Zeit kamen manche fabrikgefertigte Stoffe auf, deren größere Verbreitung aber erst im 19. Jahrhundert eintrat. Es fehlen uns aber die entsprechenden Belege, um den Prozeß, mit dem sich die Textilien in der obugrischen Männerkleidung durchsetzten, genauer nachzuzeichnen.

In der Verwendung der Kleidungsstoffe ergab sich im obugrischen Siedlungsgebiet jedoch nicht nur zeitlich eine Wandlung. Je nach dem Siedlungsbereich und nach dem unterschiedlichen Haupterwerbszweig der einzelnen Völkerschaften zeigen sich weitere Unterschiede, ja, die in der Kleidung nachweisbaren Verschiedenheiten wurden auch durch die Kleidung der Nachbarvölker beeinflußt.

Sowohl bei den Wogulen als auch bei den Ostjaken war die ihrem Schnitt nach geschlossene *maliza* am wichtigsten: sie wurde mit dem Fell nach innen auf dem nackten Körper getragen. Doch dürfte die *maliza* in südlicheren Strichen, wo Renfelle schon wegen des Imports teurer waren, weniger verbreitet gewesen sein.

Das Gesagte bezieht sich auch auf die Oberkleidungsstücke *parka* und *gus*, die ebenfalls aus Renfellen gefertigt und gleichsam als ergänzende Stücke der *maliza* getragen wurden. Ihrer Funktion nach sind diese beiden Kleidungsstücke doch nicht ganz gleichzusetzen, diente doch *gus* in großer Kälte als Oberkleidung, während die *parka* eher als schützende Überkleidung der *maliza* getragen wurde.

Nach Feststellung des Verfassers waren diese drei Fellkleider in den nördlichen Strichen des obugrischen Gebietes dominanter als sonstwo. Auffallend ist die Ähnlichkeit dieser Kleidungsstücke mit den entsprechenden samojedischen Stücken. Auf Grund der Untersuchung sonstiger aus Fellen gearbeiteter Kleidungsstücke, weist der Verfasser ihre Ähnlichkeit mit denen der nordaltaischen Völkerschaften nach.

Diese Daten legen eine Beziehung zwischen den Obugriern und den nordaltaischen Völkern als wahrscheinlich nahe. J. Kodolányi jr. mahnt jedoch im Zusammenhang mit der ethnogenetischen Erweiterung dieser kleidungsgenetischen Beziehungen zur Vorsicht. Die verfügbaren Unterlagen berechtigen nur zu der Feststellung, daß die Obugrier mit der Übernahme der Lebensweise von Renhaltern auch einen beachtlichen Teil der Fellkleider von den Nenzen haben übernehmen müssen.

L. Szolnoky: *A rostfésűk* (Die Geräte des Flachs- und Hanfkämmens). S. 89—129, 20 Abbildungen, 8 Kartenskizzen. Mit deutscher Zusammenfassung.

Das Kämmen ist die letzte Feinphase des Hanfwerkes. Im ungarischen Sprachgebiet werden zu dieser Arbeit dreierlei Hanfkämme benützt: solche mit Nagelrosetten, mit Nagelreihen und mit Borsten (ung. *szegrózsás*, *szegsoros* und *sörtés rostfésű*). In der landweiten Verbreitung der einzelnen Gerättypen zeigen sich gewisse Abweichungen. Außerdem werden die verschiedenen Kammtypen in den einzelnen Teilen des Landes auch unterschiedlich bezeichnet. Ebenso haben die Arbeitsprozesse in den einzelnen Gegenden verschiedene Namen.

An Hand von Kartenskizzen über ihre Verbreitung und Terminologie, auf Grund einer umfassenden komparativen Untersuchung weist der Verfasser in der Verwendung der unterschiedlichen Kämme kulturelle Einflüsse aus drei Richtungen nach. So kam der einst in Europa sehr verbreitete Kamm mit Nagelreihen durch südslawische Vermittlung nach Ungarn und mit ihm der einschlägige Terminus, ung. *gereben*. Bis zum 13. Jahrhundert verbreitete sich dieses Gerät im ganzen ungarischen Sprachraum, doch setzte um diese Zeit schon seine Verdrängung durch den Typus mit Nagelrosetten ein. Dieses neue Gerät fand mit deutscher Vermittlung den Weg nach Ungarn. Vielerorten trat die parallele Benützung der beiden Kammtypen ein. Die Vielfalt der Terminologie wurde dadurch noch größer, daß in den Gegenden mit direktem deutschen Einfluß mit dem neuen Gerät auch die neue Bezeichnung entlehnt wurde, andererseits aber das produktivere Gerät wohl Zugang fand, jedoch mit dem Namen des Kammes mit Nagelreihen bezeichnet wurde.

Den Hanfkamm mit Borsten übernahmen die Ungarn schon nach der Landnahme von den Ostslawen. Im Osten des europäischen Verbreitungsgebietes der Flachs- und Hanfkämme, wo der Kamm mit Borsten in der Kultur fest verankert war, blieb dieser Typus auch danach erhalten, daß sich der Kamm mit Nagelrosetten durchgesetzt hatte.

L. Szolnoky untersucht auch die genetischen Probleme der verschiedenen Kammtypen und die Terminologien, die die Differenzierung der verschiedenen Faserqualitäten widerspiegeln. Die terminologische Analyse nach Faserqualitäten trägt zur Unterscheidung der einzelnen Typen des Hanfwerkes im ungarischen Sprachraum bei.

T. Bodrogi: *Tanulmányúton Indonéziában* (Studienreise in Indonesien). S. 129—67, mit 40 Abbildungen und deutschem Resümee.

Der Verfasser stellt diese differenzierte Kultur an Hand der Volksgruppen dar, die die verschiedenen Schichten dieser Kultur repräsentieren. In der indonesischen Kultur zeichnen sich drei grundlegende Schichten ab. Die primitive indonesische Kulturstufe ist in einigermaßen modifizierter Form heute nur mehr durch einige kleinere Völkerschaften vertreten. Träger der altindonesischen Kultur sind die Völker, die vom indischen und islamischen Einfluß mehr oder minder unberührt blieben. Von diesen befaßt sich der Autor mit den Toradsha und den Bataken. Die batakische Kultur ist an sich schon überaus differenziert und zeigt Merkmale sowohl der Hochkultur als auch der primitiven Kultur. Im ganzen aber gleicht sie sich heute bereits der neuindonesischen Kulturstufe an. Die neuindonesische Kultur wird von Völkern getragen, die dem Einfluß des Islams und des Hinduismus mehr ausgesetzt waren. Hier beschäftigt sich der Verfasser mit der Bali-Kultur und mit der javanischen, die den größten Entwicklungsstand aufweist.

Das Nebeneinander dieser unterschiedlich entwickelten Kulturen ermöglicht auch die Analyse des Akkulturationsprozesses. In diesem Zusammenhang erörtert T. Bodrogi eine Reihe von Problemen: Welche Veränderlichkeit zeigen die verschiedenen Kulturelemente, welche Elemente des ökonomischen und sozialen Lebens bewirken durch ihre Wandlung die wesentliche Veränderung einer Kultur; auf welche Kultur ist die Akkulturation am wirksamsten ausgerichtet usw.

Heutzutage tendieren die verschiedenen indonesischen Kulturen zu einem einheitlichen Niveau, repräsentiert durch die neuindonesische Kultur. Das wird durch die einheitliche Verwaltung der Inseln, durch das Unterrichtswesen und durch ihre intensiveren Kontakte untereinander gefördert.

L. Takács: *Lápi gazdálkodás és irtás a Kisbalatonon* (Moorwirtschaft und Rodung am Kleinen Plattensee, ung. Kisbalaton). S. 167—97, 16 Abbildungen. Mit deutscher Zusammenfassung.

Die einschlägige ungarische Fachliteratur hat sich bislang fast ausschließlich mit der eigenartigen Moorwirtschaft des Tieflandes (ung. *Alföld*) beschäftigt. Nun untersucht der Verfasser eine andere Art der Moorwirtschaft, nämlich die am Kleinen Plattensee. Die Wiesen, Röhrichte und das Buschwerk dieser Gegend boten nicht nur der besonderen Schicht der Moorleute, sondern auch den Einwohnern der umliegenden Ortschaften mancherlei Nutzen. Sie schnitten nicht nur den Schilf, sondern auch das Riedgras, das als Streu verwendet wurde. Zum Schneiden der Moorgewächse und der Ruten benutzte man am Kleinen Plattensee zwei verschiedene Messer (ung. *kacér* und *matuka*). Das krumme Schilfmesser (*matuka*) ist in ganz Transdanubien verbreitet, ja, als Buschmesser auch auf dem Balkan und in der Türkei gebräuchlich. Auf Grund archäologischer Daten stellt der Verfasser fest, daß dieses Gerät durch römische Vermittlung nach Pannonien kam und keltisch-römische Traditionen wahrt.

Wichtiger als der Schnitt von Schilf, Ried und Binsen war die Nutzung der Moormahden. Zur Mahd mußten die Moorwiesen einigermaßen vorbereitet, d. h. sie mußten gerodet werden. Die Wiesen wurden zuerst von Bäumen und Buschwerk freigemacht, dann das Unkraut und das Altgras durch Brand entfernt. Danach wurden die Unebenheiten des Bodens durch Entfernung der Bülten ausgeglichen. Das so bestellte Wiesenland bedurfte auch weiterhin der Wartung, wenn es nicht aufs neue verwildern sollte.

Im Zusammenhang mit den Geräten der Wiesenrodung macht der Autor auf die kurze Buschsense aufmerksam, die in sekundärer Funktion einen älteren Typus der Sense überliefert haben dürfte. Bezüglich des Nießbrauchs des Wiesenlandes bemerkt L. Takács, daß dieser früher frei war. Im ausgehenden 19. Jahrhundert setzten aber die Gutsherrschaften mehr und mehr den geteilten Nießbrauch durch.

V. Han: *Az anyagi művelődés magyar eredetű emlékei Dubrovnikban — XV—XVI. század* (Ungarische Denkmäler der materiellen Kultur in Dubrovnik — 15.—16. Jahrhundert). S. 197—203, mit deutschem Resümee.

Die Abhandlung untersucht einige auf Ungarn bezügliche Belege des Staatsarchivs Dubrovnik, aus denen hervorgeht, daß Elemente der ungarischen materiellen Kultur im 15.—16. Jahrhundert den Weg nach Dubrovnik fanden, ja, dort auch die Entwicklung des Handwerks beeinflußten. Dieser ungarische Einfluß realisierte sich teils über den Handel, teils aber direkt, mit Vermittlung der in Dubrovnik tätigen ungarischen Handwerker.

A. Uzsoki: *Aranymosók és felszereléseik* (Die Goldwäscher und ihre Gerätschaften). S. 203—23, 16 Abbildungen. Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache.

An Hand des Überblicks über die ältesten Methoden der Goldgewinnung befaßt sich der Autor mit zwei ungarischen Gegenden, in denen die Goldgewinnung auf einer unterschiedlichen Entwicklungsstufe der Technik stand. Dieser Niveauunterschied läßt sich mit den Goldwäscherbänken verschiedenen Typs am besten dokumentieren. Die Goldwäscher der Großen Schütt (ung. *Szigetköz*) benützten mit Tuch überzogene Waschbänke, die im Murwinkel (ung. *Muraköz*) solche aus Holz mit eingehauenen Rillen. Die Goldwäscher des Murwinkels arbeiteten mit einfacheren, primitiveren Geräten, ihre Technik repräsentierte die ältere Entwicklungsstufe. Wie der Verfasser abschließend feststellt, läßt sich die Geschichte der Goldwäscherei in Ungarn von jener an Donau und Rhein nicht losgelöst untersuchen.

L. Timaffy: *Igás lószerszámok a Kisalföldön* (Pferdegeschirr im Kleinen Tiefland). S. 223—37, 7 Abbildungen, 1 Karte. Mit einem Resümee in deutscher Sprache.

Der Verfasser unterscheidet im Kleinen Tiefland eine primitivere, altmadjarische Schicht der Pferdegeschirre und eine andere, mit den Paradegeschirren aus dem Westen eingeführte Schicht, die sich beim Volke erst im 19. Jahrhundert durchsetzte. Diese zwei Typen der Pferdegeschirre zeigen heute noch eine deutliche geographische Gliederung. Außer der historischen Untersuchung vergleicht der Verfasser auch den Wortschatz des Bauerntums und der Sattler, der sich auf das Pferdegeschirr bezieht.

P. K. Kovács: *Szendrei Ákos élete és irodalmi munkássága* (Ákos Szendrei — Leben und wissenschaftliche Tätigkeit). S. 237—55, Bibliographie und deutsche Zusammenfassung.

Der Beitrag enthält den kurzen Lebenslauf des 1966 verstorbenen bekannten ungarischen Ethnographen Á. Szendrei und die Bibliographie seiner Werke.

J. Morvay—M. Molnár: *Tárgygyűjtés Szatmárban* (Sammeltätigkeit in Sathmar). S. 255—309, 51 Abbildungen. Mit deutschem Resümee.

Die Verfasserinnen stellten sich die Aufgabe, eine lokale Kultur durch die umfassende und vielseitige Sammlung ihrer Sachgüter zu veranschaulichen und hierbei die dokumentarische Kraft der Gesamtheit dieser Sachgüter möglichst wirksam zu nutzen. In der vorliegenden Abhandlung bieten sie die Analyse und Beschreibung des gesammelten Materials. Bei der Verwirklichung ihres Vorhabens waren sie auf die räumlichen, zeitlichen und thematischen Schranken ihrer Sammeltätigkeit selbstverständlich bedacht. Damit also die Sachgüter die im voraus erforschte und systematisierte Kultur des untersuchten Gebietes entsprechend spiegeln, richteten sich die Verfasserinnen bei ihrer Auswahl nach folgenden Gesichtspunkten: die Sachgüter sollten die Lage der ausgewählten Gemeinden verdeutlichen und nach Möglichkeit auch ihre soziale Schichtung: sie sollten die Gesamtheit der Formvarianten und der unterschiedlichen Sachgruppen veranschaulichen, zugleich das Bewußtsein, die ästhetischen Normen der mehr oder minder großen Gemeinschaften und der Einzelpersonen erkennen lassen.

Die nach diesen Gesichtspunkten gesammelten 572 Objekte veranschaulichen und dokumentieren das kulturelle Niveau der Jahrhundertwende, zugleich aber die Tendenzen der eingetretenen Wandlung.

J. Kodolányi jr.: *A Néprajzi Múzeum 1965. évi tárgygyűjtése* (Die Sammeltätigkeit des Ethnographischen Museums Budapest, 1965). S. 309—404, 78 Abbildungen. Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache.

Im Jahre 1965 wurden die Sachgüter für das Ethnographische Museum Budapest nach thematischen und monographischen Bedürfnissen gesammelt. Zugleich war man darauf bedacht, die einzelnen Sammlungen des Museums zweckdienlich zu ergänzen. Über die Neuerwerbungen berichten die Kustoden der einzelnen Sammlungen.

K. Jávor

E. E. EVANS-PRITCHARD: *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*. London, 1965.

The author's latest volume contains his social anthropological essays published at various dates. The way of selection in itself is indicative of the author's intention which was to write about the primitive societies, comparing the greatest possible variety of institutions within the widest possible range of societies with similar structure. The African societies examined have been compared on the common basis of their being devoid of any symptoms of advanced political organization.

The following tribes have been investigated from various points of approach: the Azande, Nuer, Dinka and Anuak from Southern Sudan, and the Nandi and Luo from Kenya.

1. *The Comparative Method in Social Anthropology*

The thirteen essays included in the volume receive their theoretical foundation from the author's introductory study on the comparative method of social anthropology.

In a brief historical review of scholarly development, PRITCHARD tries to find the reason why this method, most promising as it is otherwise, failed to yield any notable result in social anthropology. He ascribes the slow progress mainly to two factors. One is inherent in social anthropology itself: the lack of sufficient data available frustrated any well founded generalization, and the method rather permitted hypotheses not supported by further ethnographical evidence.

The second reason rests in a certain degree of underdevelopment of other branches of science. As a matter of fact, the phenomena of social anthropology, complex as they are, cannot be successfully evaluated without the exploitation of other disciplines. The aim of social anthropology is to establish the regularities of social life. Permitting abstractions of generalities from the particulars, the comparative method is highly serviceable to this end.

EVANS-PRITCHARD believes the way of progress consists in an extensive gathering of data and in conducting simultaneous investigations into the various cultural structures, with special view to the correlation of their institutions, within the greatest possible number of societies with similar culture. However, interest should be attached to the differences, and never to similarities, in the course of investigations.

2. *The Position of Women in Primitive Societies and in Our Own*

So far, anthropology has posed a mistaken question in this subject and therefore the answers obtained were one-sided and exaggerated. In fact, it is not right to ask: Was the fate of women better or worse in primitive societies than that of modern women? PRITCHARD puts it this way: What was the difference? He is absolutely right in saying that a comparison is impossible unless through institutions present in both types of societies, such as, first of all, marriage and family. Another important statement of PRITCHARD is that the position of women can only be apprehended in its correlation to several other institutions of the society. This led him to the conclusion that most of the negative features brought forth by anthropologists concerning the position of primitive women were due not so much to the status of their sex but to their having been members of a society with primitive economy and culture.

So far most anthropological works have tended to describe women almost exclusively as victims or subordinate persons. In contrast to this, the author emphasizes: the same primitive society which, as seen from outside, keeps its women as slaves, also protects them by means of the same rules and discriminations.

3. *The Political Structure of the Nandi-speaking Peoples of Kenya*

The political structure of the Nandi-speaking peoples of Kenya is examined by the author in order to find out structural similarities and differences.

Decentralization is a characteristic feature of the political organization of the Nandi, Kipsigi, Suk and Keyu peoples. However, the regional, military, political and age-group segmentations of society, or the combinations thereof, are not without divergences. The segments resulting from more than one reason should be examined in more than one statical position. In fact, the organizations that function independent of one another may combine in the event of certain emergencies, e. g. military activities.

A more extensive comparison is often prevented by the scarcity of available data. Even so, the author undertakes to draw most essential general conclusions. He finds, for instance,

that while the clans of the Nilota peoples have a political function, the opposite is characteristic of the clans of the Nandi-speaking peoples.

As a summarization the author concludes that the Nandi-speaking peoples present a most substantial resemblance not only in linguistic and physiological terms, but also in regard to their political structure.

4. *Some Collective Expressions of Obscenity in Africa*

First of all, the author emphasizes the difference in the function of obscenities in primitive and in modern societies. In a primitive society, a fact of obscenity is usually of a collective character; it essentially implies that certain things strictly forbidden in the rest of the year are not only allowed but even obligatory on certain occasions. These occasions of social importance may be connected with either religious ceremonies or some collective economical undertakings. The high value of obscenities for any given society is this: On account of their extraordinary quality they emphasize the social value of the action involved; they guide human emotions in the desired direction and, finally, they raise the sufficient degree of public interest in the activity and organize the activity as well.

As regards primitive obscenities, it is not the concrete meaning of words or actions that is of primary importance, but their being permitted on, and linked up with, rather rare occasions. A more remarkable statement the author makes is that in respect of their social function, there is a correlation between taboos and obscenities.

5. *The Zande State*

The author examines the political institutions of Zandes living in a kingdom. It is interesting to note that members of the royal family are, on the whole, subject to the general social rules and customs. Zande history is actually a sequence of wars, during which a great number of ethnic elements assimilated to the Zande state. Owing to this process, a complexity of the Zande people can be traced in their civilization. In the next paper about Zande cannibalism the author refers to this.

6. *Zande Cannibalism*

The author refutes reports on a wide-spread and universal Zande cannibalism. Taking into account the actual political complexity of the Zandes, he points out that cannibalism is not a traditional habit, but has been introduced by more or less assimilated tribes of foreign origin. Even within this restriction it is not general, since only certain persons practise it on certain occasions. Examining its motives, EVANS-PRITCHARD rejects the opinion of certain investigators saying that Zande cannibalism is of ritual nature. Its only motive is an inclination to eat human flesh, sometimes aggravated by starvation. It is interesting what the author has observed: cannibal societies are exclusively societies without right — if there is such a thing at all.

7. *The Dance*

In examining a Zande dance, the author analyzes the general features of African dances. Among African peoples, he says, dance is more than a sort of play, it is also a large-scale collective activity, in which the individual gives up his own self, as if completely absorbed. The successful issue of the dance is secured by regular, generally known standing forms, by recognized leadership, as well as by the similar experiences and associations of the participants. EVANS-PRITCHARD describes the function of dance rather from the angle of the individual, and is not too particular about giving details concerning his saying that dance is part of an important social undertaking.

8. *Social Character of Bride-wealth, with Special Reference to the Azande*

Bride-wealth is a characteristic institution of the Zande society, and its examination explains many other particularities in the structure of the society, such as the organization of relationship and the institution of sororate.

As against the restrictions of earlier works of reference, PRITCHARD points out that the matrimonial group includes not only the husband and the wife, but any persons who may be interested in a way or other in paying the bride-wealth. As a matter of fact, paying the bride-

wealth is a technical device for the recognition of social standing, also prescribing the norms of conduct for the persons involved. An essential characteristic of bride-wealth is continuity. PRITCHARD examines its function between two matrimonial groups and comes to the significant conclusion that bride-wealth represents in fact an indirect exchange, in the course of which the wealth itself is possessed by neither of the groups, since both of them endow their girls, but admit at the same time wives.

9. *Daily Life of the Nuer in Dry Season*

This study describes a characteristic duality in the way of life of African Nuers which is manifest in their camp life during the dry season and their more settled way of rural life beginning with the rainy season.

10. *Nuer Modes of Address*

The modes of address are of great importance, since they demonstrate in a comprehensive way the social position of the individual. In fact, a Nuer has several types of names which are, by careful choice, expressive of social condition, age, relationship, or personal dispositions, such as contentment with somebody, or the dignity of an occasion. In addressing persons, the Nuer can choose between several types of names and even between several variants of the same type (cf.: a man has 2 personal names).

The modes of address constitute an institution of society which, by its refinement, explains quite a lot of other characteristics of that society. It is, for instance, indicative of intense distant relationship if the children inherit a name from their clan, too. The dissimilar social status of Nuer men and women is also demonstrated.

11. *Luo Tribes and Clans*

In analyzing the Luo social structure, PRITCHARD has observed many features comparable to those of the Nuer society. This is a question to be explained in a reassuring way only by means of a most extensive comparative examination. The next step towards this goal is taken by the author in his study, now in preparation, about the family structure of the Nilota peoples.

12. *Marriage Customs of the Luo of Kenya*

In this essay the author details some characteristic marriage customs of the Luo people, without any claim to draw further conclusions.

13. *Imagery in Ngok Dinka Cattle-Names*

After his essay on the modes of address of the Nuer, the author now analyzes the cattle-names of another African tribe. He points out a most interesting analogical way, in fact: double analogical way of transferring cattle-names among the Dinka. The important role of cattle in this tribe is shown not only by their naming, but also by the habit that the boys, when initiated, adopt the name of the cattle they receive at this occasion from their father. So, the bearing of a cattle name indicates the maturity of a Dinka boy.

14. *A Note on Ghostly Vengeance among the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*

The author calls attention to some common features in the magic of the Anuak and Nilota living in Anglo-Egyptian Sudan. One of their most typical features is precisely their shortage in magic. This very short essay has been added to the volume rather for the sake of completeness.

The author's objective outlined by way of introduction is most suitably served by the complex approach of the subject. Regrettably, the volume's nature precludes any attempt at comparison between the cultural and social phenomena. Thus the parallelisms readily offering themselves remain untouched. For instance, the author devotes a special paper to the circumstances of the primitive women, but the social institutions that can demonstrate without any commentary the situation of women (bride-wealth, modes of address) are dealt with at isolated parts of the book. Thus the author succeeded but partly in fulfilling his aim — a large-scale comparison of African societies, based upon ethnographical data.

K. Jávor

L. SCHMIDT: *Volkskunde von Niederösterreich.* Erster Band. Mit 6 Karten im Text und 65 Abbildungen auf Tafeln. Verlag Ferdinand Berger. Horn 1966. 400 Seiten.

Die Forscher der ungarischen Volkskultur verfolgen die ethnographischen Forschungen im benachbarten Österreich mit besonderer Aufmerksamkeit. Die Erfolge und Gesichtspunkte der österreichischen Forscher (A. DACHLER, V. GERAMB und A. und M. HABERLANDT) wirkten des öftern anregend auf die ungarische Volkskunde, selbst wenn die ungarischen Ethnographen die verschiedenen Probleme in der Entwicklung der Volkskultur anders sahen als ihre österreichischen Kollegen. Die meisten Ergebnisse der österreichischen Volkskunde sind mit ungarischen ethnographischen Problemen verbunden (und umgekehrt), woraus sich die Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit zwischen den Ethnographen der beiden Länder ergibt. Diese Erwägungen finden ihre Bestätigung im Werk des hervorragenden Wiener Volkskundlers (ich möchte hier das Wort im Sinne von Ethnologe oder Kulturanthropologe benützen) Prof. LEOPOLD SCHMIDT, der die Volkskunde von Niederösterreich in einer kulturhistorischen Perspektive, mit der Betonung des menschlichen und gesellschaftlichen Verhaltens darstellt. Das eigentliche volkskundliche Material beruht auf der Volksgeschichte und der Siedlung; nach Erörterung der Gesellschaft und des Volksrechts kommt L. SCHMIDT ausführlich auf Wirtschaft, Siedlung, Haus, Hof und Volksernährung zu sprechen. In mehreren Abschnitten (Volkspersönlichkeiten, Bienen, Wachs und Honig, Köhler und Pecher, usw.) werden bisher weniger bekannte Einzelheiten der österreichischen Volkskultur dargestellt. Auch vom methodologischen Gesichtspunkt aus ist das Werk von großer Bedeutung, denn der Verfasser hat die geschichtlichen Angaben und die aus früheren Jahrhunderten überlieferten Abbildungen vorzüglich bearbeitet. Ich möchte besonders die moderne Auffassung des Autors über die Volkskunde unterstreichen: »Volkskunde will . . . das Leben in seinen überlieferten Ordnungen erforschen und darstellen: Das Leben jeweils des Volkes, und wenn es um die Betrachtung von Erdräumen geht, eben das Leben des Volkes in seinem Land.« (S. 53) Einige Abschnitte des Bandes dürften bei den ungarischen Ethnographen besondere Aufmerksamkeit hervorrufen, so etwa alles, was L. SCHMIDT über Weinkultur, Hirtenwesen (Eigentumsmarken, Hirtenhäuser, Ringstock), Erntearbeit, Möbel, Brei und Brot schreibt. Die Handbücher der deutschen landschaftlichen Volkskunde beginnen mit der im Jahr 1901 erschienenen *Braunschweiger Volkskunde* von RICHARD ANDREE. L. SCHMIDT betrachtet sein Werk als die Fortsetzung dieser Serie. Ich bin der Ansicht, dieses Buch ist nicht nur ein vorzügliches Dokument der deutschen landschaftlichen Volkskundeforschung, sondern nimmt auch einen hervorragenden Platz in der Reihe der europäischen volkskundlichen Nachschlagewerke ein. Für uns ist es eine besondere Freude, daß der ausgezeichnete Verfasser sich in anerkennendem Ton auf die ungarischen ethnographischen Forschungen beruft und die ungarische ethnographische Literatur weitgehend benützt. Für diese Aufmerksamkeit des Autors möchten wir uns mit diesen Zeilen bedanken; zugleich betonen wir unsere Ansicht, daß die Volkskunde von Niederösterreich auf dem Arbeitstisch der in weiteren Perspektiven arbeitenden Forscher der europäischen Volkskunde unter den unentbehrlichen Nachschlagewerken zu stehen hat.

B. Gunda

J. GOODY (ed.): *Succession to High Office. Cambridge Papers in Social Anthropology, 4.* VIII + 181 pp., Bibl. Cambridge, University Press for the Department of Archeology and Anthropology, 1966.

Volume IV of the Cambridge Papers contains four essays on the succession systems of Sotho (G. I. JONES), Ganda (M. SOUTHWOLD), Nyamwezi (R. G. ABRAHAMS) and Gonja (J. GOODY). In his introduction of nearly sixty pages J. GOODY, the editor of the volume, first discusses the principles governing the system of succession, and then presents a summary of its most important factors, namely, the succession by uniqueness or otherwise of the office; the time of succession (*pre-mortem* or *post-mortem*); the selection of the successor; and finally, a mostly strained relation between the office holder and his successor. Admittedly, the effect of such strained relationship is still more aggravated by primogeniture or other restricted systems of succession, but the deficiency of such systems is very apt to reduce the stability of the whole organization. GOODY examines several types of succession in order to determine the advantages and disadvantages of the individual types from the viewpoint of structural stability. Most of his examples is produced from ethnological fields, in part fallen to the class of decentralized "traditional state", known to be of the "archaic" or "Asian type" which constitutes — even in its more primitive form — a parallel to despotic societies. He adduces moreover examples from mediaeval Europe (it is worthy of note that he makes a direct use of Shakespeare as historical source); from the Ottoman empire; and from the bureaucratic systems of modern

states. It is to be regretted that GOODY's point of approach does not permit a complex method of comparisons, a weakness that makes the historical analyses of the types fundamentally dubious. It seems, for instance, objectionable to put a sign of equality between the succession system of the bureaucracy of an Oriental despotic state and that of the party system of a Western state of our times (pp. 4—5), even if such comparison is later qualified (pp. 40, 43) and in some points appositely commented. (For example, when he writes that "Technical competence is a central criterion of bureaucratic office, a fact that makes kinship succession disfunctional in industrial societies" — p. 40; cf. in "Western nations . . . care for kin becomes nepotism . . ." — p. 4.) Although the lack of an adequate historical approach leads GOODY to a contradiction with his own statements, for in his excellent study "Feudalism in Africa?" it is GOODY himself who invites research workers to bring the employed categories into harmony with the corresponding historical periods; he warns at the same time that a formal comparison between the phenomena observed in different periods of social development, which is essentially a form of, or something that easily leads to, identification, renders the dividing lines between the different phases of social development indistinct. (Journal of African History, 1963, 1: 1—16.) There can be no doubt that a mere collation of skeletal structures, or rather the integration of the structures of different periods into one essential type, necessarily results in the establishment of unhistorical categories. Such procedure, however, negates in the last analysis not so much the limited accuracy of a type but rather only its universality. In other words, despite the relativity of his historical points, GOODY's type-classification means a significant progress in the study of political systems.

J. GOODY distinguishes four principal types of dynastic succession systems. (1) Lateral succession of stem dynasties which, as regards power, is kept within certain limits; since, though the monarch alone exercises control over society, he is bereft of a support and so he depends to no small extent on his civil servants, even if such dependence is not a direct one. (2) The familial dynasty with dynastic shedding (royalty to nobility). This type allows, owing to its bilateral features, the succession of female sovereigns. (3) Dynastic descent group, one of decidedly political character; members of the group are often descendants of an endogamous group of conquerors. (4) Royal descent groups where the dynasty is just one of similar exogamous groups; it is the national unity of ancestor worship which ensures the unity of state organization.

Comprehension of the dynastic systems is greatly facilitated by instructive genealogical tables and adequate notes.

Examining the system of chiefly succession among the South African Sotho (and, accidentally, of the Nguni), G. I. JONES describes the "placing system" of the strongly decentralized Sotho society in which the paramount chief appoints his elder sons chiefs of territories of different sizes and legal statuses. The fact that the placing of the next generation is apt to raise problems is a source of constant fluctuations in the placement and rank system and leads to a perpetual change of the boundaries of the territorial units. JONES then describes how division was limited under British rule by making decentralization rigid. This is followed by a descriptive history of the various major territories.

M. SOUTHWOLD describes the monarchic genealogy of the three succession periods in Buganda, becoming increasingly despotic during the 19th and 20th centuries. The abundance of the material baffles his attempt to make the investigations more complex.

R. G. ABRAHAMS examines the value of traditional oral history as a source, and analyses the succession systems of the Kamba chieftancies in the northern region of Nyamwezi. He does not strictly adhere to the subject of succession patterns and devotes much space to succession rites.

J. GOODY's concluding essay deals with the polydynastic "circulating succession" of Gonja, a state north of Ashanti. It is rather a strict rotation system in which, according to J. GOODY, the perspectivic interests of several groups in the sovereign power together with the establishment of military force based on even horse supply (a task of the "nobles" who were mutually dependent on the conquering Gonja) secured the stability and unity in this ethnically divided plural state.

GOODY regards the system of circulating succession as highly important since in his opinion its range of effect extends from West Africa to the Pacific Ocean, and, moreover, to the President of the Security of the United States and the Vice-Chancellor of Cambridge University *(sic)*.

An index, supplementing the global bibliography, would have greatly facilitated the usefulness of the book.

Cs. Ecsedy

W. J. ARGYLE: *The Fon of Dahomey. A History and Ethnography of the Old Kingdom.* Oxford Monographs on Social Anthropology. Oxford, Clarendon Press, 1966. 210 pp.

The present synthetic work is an elaboration of the author's diploma thesis. One cannot help asking why, after HERSKOVITS's exhausting monograph, the author deemed it necessary to issue a work of similar theme a question to which ARGYLE's "The Fon of Dahomey", however valuable in some respects, fails to give an entirely adequate answer. Supposedly, ARGYLE's aim in producing the book under review has been to collate and revise the data contained in the sources and the 20th century monographs, and, beyond that, to check and refresh what we know of Dahomey by exploiting the relevant literature of the last three decades. If such was his objective, the author has undoubtedly succeeded in attaining it. Dispensing with the descriptive details, ARGYLE strived for briefness, which, however, in this case is not equivalent to conciseness, for the selective treatment of the material caused the author to disregard certain aspects, leaving gap and fissures in the work. He mainly concentrates on discussing crucial questions, pointing to the deficiencies of the literature, with sound reasoning.

The work hardly permits division into separate main parts. The first three historical chapters are followed by a survey of data concerning the political, legal, military, economic and religious concerns of the state. The author then writes on matters connected with local government, kinship system and co-operative institutions, concluding the book with a discussion of the principal functionaries of the Fon religion and the cultic groups of Dahomey. All in all, the book may well pave the way for a subsequent work that, by a more exact aim, would interconnect the somewhat incoherent chapters of the present work and shed proper light on the problems in a more differentiated way. The posthumous study of theoretical value written by the late KARL POLÁNYI *Dahomey and the Slave Trade*, a deeply analytical and logically coherent work recently edited and supervised by P. J. BOHANNAN (Seattle and London 1966), seems to be the very opposite of ARGYLE's book. Anyway, a more detailed index would have been a great facility to the readers.

It would be wrong to interpret the above comments as a negation of the intrinsic values of the work reviewed. Credit is due to the author, apart from pointing out the contradictions and deficiencies of the literature, for the accurate, or possibly approximate, outlining of the scope and conceptual contents of Fon terminology contained in the reference works.

Cs. Ecsedy

K. BAUMGARTEN—U. BENTZIEN: *Hof und Wirtschaft der Ribnitzer Bauern (Edition und Kommentar des Klosterinventariums von 1620).* Veröffentlichung des Instituts für Deutsche Volkskunde, Band 31, Berlin 1963. 276 Seiten + XII Tafeln.

Die vorliegende Arbeit bezweckt die Veröffentlichung, Interpretierung einer der umfassendsten und ältesten archivalischen Quellen Mecklenburgs, um dadurch die Forschungsergebnisse der Agrarethnographie zur Verfügung zu stellen. Das Inventar des Ribnitzer Klostergutes von 1620 enthält die ausführliche und glaubwürdige Beschreibung von Höfen und Baulichkeiten, des weiteren zahlreiche wirtschaftliche Angaben, die alle eine eingehende ethnographische Einschätzung ermöglichen. Die Inventaraufnahme wurde anläßlich der Übergabe des Gutbesitzes von einer größeren Kommission zusammengestellt. Diese Inventaraufnahme veröffentlichen nun die Verfasser wortgetreu in vollem Umfang. Bei der Bearbeitung des Materials konnten sie sich weitgehend auch auf andere einschlägige, sehr reiche Aufzeichnungen des 16.—18. Jahrhunderts stützen.

Die Bearbeitung basiert auf zwei grundlegenden Quellen, einmal auf dem Inventarium selbst, zum anderen auf dem an Ort und Stelle gesammelten ethnographischen Material bzw. auf der reichlich verfügbaren ethnographischen Fachliteratur. Wo es anging, wurde ergänzend ikonographisches Material mitgeteilt, bzw. es wurden auf Grund der Forschungen Rekonstruktionsskizzen beigegeben. Diese Methode ist auch bei uns nicht unbekannt, geht doch M. BELÉNYESY in ihren Forschungen über das 14.—15. Jahrhundert ähnlich vor, aber auch andere wenden diese Methode auf spätere Perioden an, wobei sie auch die bei uns ziemlich selten verwerteten ikonographischen Daten heranziehen. Die Verfasser des vorliegenden Bandes hatten es aber leichter als unsere Forscher, konnten sie doch die Beschreibung der Baulichkeiten mit den fast aus derselben Zeitspanne stammenden, heute noch vorhandenen ähnlichen oder völlig gleichen Gebäuden vergleichen. Und selbst an Sachgütern des Hausrates, ja sogar an Arbeitsgeräten stand ihnen mehr zur Verfügung als uns. Diese Feststellung soll keineswegs die Leistung der vorliegenden Arbeit und ihrer Verfasser herabsetzen, vielmehr betonen, wie zuverlässig ihre Feststellungen begründet sind.

Die Beschreibung des Bauernhofes und seiner Baulichkeiten ist der sorgfältigen Arbeit von K. BAUMGARTEN zu verdanken, einem der deutschen Volkskundler die auf dem Gebiet der

Volksarchitektur heute zu den besten, auch mit historischen Quellen arbeitenden Experten zählen. Von seinen zahlreichen einschlägigen Studien ist eine auch in ungarischer Sprache erschienen (K. BAUMGARTEN: *A XVI. századi konjunktúra hatásai az alsó-németországi parasztházra* [Einflüsse der Konjunktur im 16. Jahrhundert auf das niederdeutsche Bauernhaus], Agrártörténeti Szemle VI [1964] 404—13), die thematisch und geographisch gewissermaßen an das mecklenburgische Gebiet anschließt. BAUMGARTENs Arbeiten beweisen eindeutig, daß sich die Tendenzen der Entwicklung und Wandlung nur an Hand der möglichst vollständigen Benützung der historischen Aufzeichnungen und Darstellungen umreißen lassen.

Die Bestandsaufnahmen aus dem 17. Jahrhundert bezeugen in den Dörfern des Ribnitzer Klostergutes ein ziemlich hohes Bauniveau. In den meisten Fällen fanden die Bestandsaufnehmer auf den Bauernhöfen außer dem Wohnhaus noch zwei, mitunter drei bis vier Wirtschaftsgebäude. Bauernhöfe mit einem Gebäude sind ziemlich selten. Als Baustoff wurden fast ausnahmslos örtlich gegebene Materialien verwendet wie Holz, Lehm, Stroh, nur die direkt dem Kloster angeschlossenen Bauten wurden laut Aufzeichnungen mit Verwendung von Backsteinen und Dachziegeln errichtet.

Der Verfasser rekonstruiert das Wohnhaus auf Grund der Beschreibung und der bekannten ältesten Bauten zuverlässig und stellt fest, daß es den Typus des niederdeutschen (norddeutschen) Hallenhauses repräsentiert. Innerhalb dieses Typus zählt dieses Haus zur Gruppe der im westlichen Küstenbereich der Ostsee verbreiteten Durchgangshäuser. Das ist in der Mitte durch eine längliche, breite Räumlichkeit, die Diele geteilt, die an den beiden Enden durch Tore abgeschlossen ist. Zur Diele kamen vom 16. Jahrhundert an mehrfach gegliederte Seitenräume, wo sich Stube, Kammer und Stall befanden. Für dieses Gebiet ist es charakteristisch, daß der auch als Lucht benutzte eine Seitenraum zur Halle hin offen war. Außer diesen großen Häusern werden auf demselben Hof auch kleinere erwähnt, in denen der aufs Altenteil gesetzte Bauer gewohnt haben mochte, denn zu dieser Zeit konnte von Gesindeleuten (Knechten und Mägden) in den Bauernwirtschaften noch keine Rede sein.

Seltener waren zu dieser Zeit bereits die besonderen Gebäude, die zur Speicherung des Futters dienten, zumindest läßt sich auf ihr allmähliches Verschwinden aus den Beschreibungen schließen. Die noch vorhandenen Bauten dieser Art sind zumeist ebenerdig, es finden sich selten solche mit Obergeschoß. In ihrer Form und Gliederung sind sie in vieler Hinsicht den auch bei den Tschechen und Polen bekannten Baulichkeiten dieser Art ähnlich, als *sop*, *sopa* sind entsprechende Scheunen in einigen Strichen des Karpatenbeckens heute noch vorzufinden (vgl. I. BALASSA: *Földművelés a Hegyközben* [Bodenbestellung in der Landschaft Hegyköz]. Budapest 1964, 159—63). Es wäre lohnenswert, die in der Form einander nahestehenden, in vielen Fällen identisch benannten Baulichkeiten auf ihren etwaigen Zusammenhang hin zu untersuchen.

Das Futter aber wurde zu dieser Zeit schon vorwiegend in der komplexen Scheune gespeichert. Hier befand sich der Stall, des weiteren der Kleinviehstall, der Wagenstand und auch der Kornspeicher. Gesonderte Ställe werden nur in einigen wohlhabenderen Bauernhöfen erwähnt, wo es noch andere zusätzliche Bauten gab, wie z. B. den Torfspeicher, den Wagenschuppen, das Backhaus usw.

Der Verfasser zählt auf Grund des Inventariums und anderer historisch-enthnographischer Quellen nicht nur die Haustypen auf, sondern verfolgt auch ihren Wandel vom 16. Jahrhundert an in manchen Fällen bis zum 18. Jahrhundert. Zu dieser Zeit fand das Durchgangshaus immer größere Verbreitung, auch war die Anordnung der Nebenräume an einer oder an beiden Seiten der Diele sehr charakteristisch.

Nach Durchsicht der Arbeit kann man nur bedauern, daß BAUMGARTEN das Thema gewissermaßen eingeschränkt hat und außer den Baulichkeiten des Bauernhofes nicht auf die Wirtschaftsgebäude des Klosters sowie auf die Beschreibung der Mühlen eingegangen ist, obschon im Inventar auch diese erwähnt sind.

Die Wirtschaft und die damit zusammenhängenden Arbeiten werden von U. BENTZIEN untersucht. Er ist einer der vielversprechenden Experten dieses Problems für das westliche Küstengebiet der Ostsee (vgl. zB.: *Der Pflug auf der Insel Rügen.* Greifswald-Stralsunder Jahrbuch III [1963], 203—23, Schwerin 1963), der das historische Material mit den ethnographischen Beobachtungen sehr glücklich in Einklang zu bringen weiß. Bezüglich der Wirtschaft enthält das Inventar weniger Unterlagen, doch erhalten wir daraus über das Gebiet, die Saatfläche, die Flurbenützung, die Gärten, die Heuarbeit, den Viehbestand und die bäuerlichen Leistungen immerhin ein ziemlich zusammenhängendes Bild.

Der Besitz der Hofbauern belief sich im allgemeinen auf 8—10 Hektare, es gab aber viele, die nur ein Drittel oder gar ein Viertel dieser Fläche ihr eigen nannten. Im untersuchten Gebiet war auf den Bauerngütern und auf dem Allod der südlichen Striche gleicherweise die Dreifelderwirtschaft vorherrschend. Im Norden gab es nur bäuerlichen Besitz, wo frei gewirtschaftet wurde. Hauptsächlich wurde Roggen, Gerste und Hafer angebaut. Die größte Anbaufläche

entfiel auf Roggen, manchenorts aber, wo es die beachtliche Pferdehaltung begründete, rückte der Hafer an die erste Stelle.

Wenig besagt das Inventar über Form, Art und Verwendung der Arbeitsgeräte. Auf Grund mittelbarer Daten kann aber der Verfasser immerhin zwei Formen des Pfluges deutlich unterscheiden. Der mit einer symmetrischen Schar versehene Haken hatte nur Ochsen zum Vorspann, während der mit asymmetrischer Schar versehene Pflug von Pferden gezogen wurde. Aus einer Aufstellung aus dem 18. Jahrhundert geht deutlich hervor, daß für den Pflug zumindest die doppelte Zugkraft des Hakens notwendig war.

Unter dem verschiedenen Vieh hatten Pferde eine größere Bedeutung als Ochsen, die vor allem in der Gutswirtschaft benutzt wurden. Auf den Höfen der Vollhübner wurden im Schnitt bis an 11—12 Pferde ausgewiesen, die Halb- und Viertelhübner hielten im allgemeinen 4 Pferde. Diese relativ große Zahl erklärt der Verfasser damit, daß die Bauernpferde zu dieser Zeit nur eine geringe Zugkraft bedeuteten. Die Bauern brauchten viele Zugtiere, weil sie für die Gutsherrschaft die Fron zu leisten hatten. Außerdem wurden in dieser Gegend Pferde auch für den Absatz gezüchtet. In jüngster Zeit befassen sich sowohl ungarische als auch ausländische Forscher immer nachdrücklicher mit dem Problem des Bedarfs an Zugtieren und des Anteils von Pferden und Ochsen an der Beistellung des Vorspanns (vgl. I. Balogh: *A lófogatok Debrecenben a XVIII.—XIX. században* [Der Pferdevorspann in Debrezin im 18.—19. Jahrhundert]. Ethnographia LXXVI [1965], 161—66; bzw. jüngstens B. Baranowski: *Zanik uzytkowa nia wolow jako sily pociagowej w Polsce i w krajach sasiednich.* Lud L [1965], 411—30). Die bisherigen Feststellungen beweisen, daß das Pferd im Norden Europas für den Ackerbau eine größere Bedeutung hatte als in den mitteleuropäischen Gebieten. Doch fehlt in dieser Frage leider eine auf historischen Unterlagen beruhende, große zusammenfassende Arbeit sowohl in der ungarischen als auch in der europäischen Fachliteratur.

Der Band befaßt sich ausführlich mit den Dienstleistungen der Bauern, mit der Fron. In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, daß die Bauernwirtschaften nach Leistung ihrer Verpflichtungen nur sich selbst erhalten und kaum etwas für den Absatz erübrigen konnten. Das Wenige an Überschuß ergab sich eher aus dem Ackerbau als aus der Viehhaltung. Weder der eine noch der andere dieser landwirtschaftlichen Betriebszweige wurde intensiv genug betrieben und übertraf nicht das Niveau, das für diese Großlandschaft schon im 16. Jahrhundert charakteristisch war. Der Grund hierfür ist vor allem in den Leistungen der Bauern zu suchen. Die Bauernwirtschaft war durch eine Zwiespältigkeit gekennzeichnet: sie arbeitete für die Gutsherrschaft, andererseits aber für sich selbst, um die traditionelle Selbstversorgung zu gewährleisten.

Den Band ergänzen die Erläuterung und der Vergleich der Maße, ausführliche Tabellen über die Wirtschaft der Dörfer, das Verzeichnis der Quellen sowie der Literatur. Nützlicher als das Namenverzeichnis ist für den Leser das kurze Wörterbuch, worin die Erklärung der fachlichen und lokalen (mundartlichen) Wendungen und Ausdrücke geboten wird. Die Tafeln und die im Textteil gebotenen Abbildungen erleichtern das Verständnis der Ausführungen.

Die ganze Arbeit ist für uns weniger mit dem Material als vielmehr mit ihrer Methode von Interesse. An Hand des ethnographischen Materials wird die historische Quelle erschlossen und wir gewinnen immerhin einen Einblick in den Alltag der verschiedenen Schichten der Ribnitzer Bauern. Wohl gilt das, dem Charakter der Quellen entsprechend, vor allem für das wirtschaftliche Leben. Auch bei uns weisen die meisten Möglichkeiten in diese Richtung, doch gibt es noch viele andere Quellen, die man — allerdings mit größerer Arbeit — erschließen könnte, um dadurch auch in andere Bereiche des bäuerlichen Lebens Einblicke zu gewinnen. Eine solche Arbeit würde die ungescheute Mühe reichlich lohnen.

I. Balassa

Lommel, Andreas: *Die Welt der frühen Jäger. Medizinmänner, Schamanen, Künstler.* München, 1965. 196 Seiten. Verlag Georg D. W. Callwey.

A. Lommel beschreibt das Leben, die Vorstellungen, die Gesinnung und die Kunst der frühen Jäger, die in der Steinzeit, vor 10 000 Jahren lebten, und zwar auf Grund der Kultur rezenter Völker, welche diese Lebensform repräsentieren, wie Eskimos und einige Völkergruppen von Südafrika, Australien, Südamerika, Nord- und Südostasien. Die zentrale Figur der Jäger ist der Schamane, wie auch bei zahlreichen, noch heute existierenden Völkergruppen der Zauberpriester, der Medizinmann, der Arzt oder eben der Schamane eine ähnliche, zentrale Stellung einnimmt.

Auf Grund der Ansicht älterer Forscher erörtert der Verfasser einleitend den Begriff des Schamanismus und bestimmt sodann den Unterschied zwischen Schamane und Medizinmann: »Die Stellung des Schamanen ist äußerlich der des Medizinmannes sehr ähnlich, auch

der Schamane übt priesterliche, seelsorgerische und ärztliche Funktionen aus. Im Unterschied vom Medizinmann handelt er aber immer in einem Trancezustand, in den er sich selbst versetzt.«

Das Werden des Schamanen. — Die Ethnologie teilt die menschliche Kultur in zwei große Gruppen ein: in die des Jägers bzw. des Pflanzers; es ist die erstere, in deren Rahmen der Schamanismus zustande gekommen ist. »Die Grundlage der Geisteshaltung oder Weltauffassung der Jäger ist die Ansicht, daß ein Lebewesen, jedes Lebewesen, in eine körperliche und eine geistige Wesenheit zerfällt. Im Rahmen dieser Weltanschauung erwächst eine besondere psychische Technik. Der Schamane trennt seine Seele von seinem Körper und läßt sie nachher wieder zurückkehren, so wie man bei einem Tier, das man tötet, die Seele vom Körper trennt und in ein Bild und dann in ein anderes Tier einkehren läßt.« — Das Werden des Schamanen veranschaulicht der Verfasser mit Beispielen, die er von Eskimos und sibirischen Völkern nahm. Bei den ersteren gab es zwei Arten, Geisterbeschwörer zu werden: entweder suchte man die Geister in der Einsamkeit, oder sie kamen von selbst zum Menschen, und zwar auf eine rätselhafte und gewaltsame Art, und gerade die plötzliche Angst war es, die ihn sehend machte. Bei den sibirischen Völkern äußern sich die ersten Anzeichen dafür, daß sich jemand zum Schamanen berufen fühlt, entweder in schubweise auftretenden Anfällen, die krampfartige Zustände sind oder auch hysteroide und epileptoide Züge tragen, so daß man bei einigen Völkern sogar von »arktischer Hysterie« spricht, oder der zukünftige Schamane fühlt sich durch zufällige Begebenheiten berufen. Die Berufung durch Krankheit, Tiere und Träume wird eingehend erörtert.

Das Wesen der Schamanen. — In den ersten zwei Abschnitten erörtert der Verfasser die psychische Wiedergeburt des Schamanen durch die Überwindung einer Krankheit sowie das besondere Erlebnis des Zerschnittenwerdens, und im dritten die Frage der Hilfsgeister des Schamanen in Tiergestalt. Eine Analyse der Technik des Schamanisierens führt ihn zur Feststellung, daß das Wirken der Schamanen immer im Trancezustand stattfände. Die seelischen Erlebnisse der Schamanen während der Extase werden im allgemeinen in Form unter dem Bild einer Reise ins Seelenland, ins Jenseits, in die Unterwelt oder zum Himmel oder auch über weite geographische Gebiete erlebt. Es müssen diesen Reiseberichten, die erstaunlich einheitlich sind von Sibirien, Nordamerika bis Australien, gleichartige psychische Erlebnisse, Phänomene zugrunde liegen. Dieses Kapital endet mit dem Abschnitt »Das Wesen des Schamanen« (vorläufige Definition). Nach der Ansicht des Verfassers ist der Schamanismus also nicht eine Religion, sondern eine psychische Technik, die theoretisch im Rahmen jeder Religion auftreten könnte. Die psychische Technik des Schamanismus besteht darin, mit festen Vorstellungen zu spielen und sie gegeneinander auszuspielen, d. h. nicht in intellektueller Weise, sondern auf der psychischen Ebene; ihre Methode besteht ja mehr oder weniger darin, Vorstellungen, Zwangsvorstellungen bewußt zu machen, um sie damit aufzulösen. Der Schamanismus ist eine Technik, in der Vorstellungen zu Bildern gestaltet und dann gegeneinander ausgespielt werden.

Das Wirken des Schamanen. — Dieses Kapitel beginnt mit dem Abschnitt »Die Stellung im Kollektiv«, wo der Verfasser feststellt, daß der Schamane »das Zentrum, das Gehirn und die Seele des Kollektivs ist« (die kleine Gruppen von 20—30, höchstens 300 Menschen sind). Er ist gewissermaßen der Regulator der Gruppen- oder Stammesseele, und seine Funktion ist es, alle Mißstände, Schwankungen, Störungen und Krankheiten dieser Seele auszugleichen, zu verhüten und zu heilen. Die weiteren Abschnitte befassen sich mit folgenden Fragen: Der Fruchtbarkeitszauber des Schamanen; Reisen ins Jenseits; Opfer für den Schamanen; Wandlung der psychischen Atmosphäre in der modernen Zeit.

Kunst und Schamanismus. — Indem er den Einfluß des Schamanismus auf die Antike untersucht, gelangt der Verfasser zum Ergebnis, daß es an erster Stelle die Zeichnungen der Tierkämpfe — Darstellungen der vom Schamanen in Tierform ausgetragenen Kämpfe — sind, die hier genannt werden könnten. In den beiden nachstehenden Abschnitten werden das Kostüm, die Maske bzw. die Trommel des Schamanen vorgestellt. Bei der Untersuchung der Felsbilder stellt der Verfasser fest, daß diese als Kunstform ein besonderer Ausdruck der Jägerkultur wären. »Wenn auch sicher später andere Kulturen, wie Viehzüchter, Nomaden oder Reitervölker, Felsbilder geschaffen haben, so ist die Idee der Felsbilder doch allein auf die jägerische Epoche der Menschheit zurückzuführen. Ein besonderer Abschnitt wird dem Röntgenstil gewidmet, welcher ohne Zweifel ein Ausdruck jener früh-jägerischen und schamanistischen Auffassung ist, daß man Tiere aus bestimmten lebenswichtigen Teilen wiedererstehen lassen könne. Künstlerische Aspekte des Schamanismus werden noch in den Abschnitten »Schamanistische Vorstellungen als Grundlagen verschiedener Stile« und »Schamanismus und die Urformen des Theaters« erörtert.

Das abschließende Kapitel des Buches, »Der Schamane als der künstlerisch-schöpferische Mensch«, ist ein Definitionsversuch.

Anmerkungen, Abbildungsverzeichnisse der Zeichnungen und der Photos sowie ein Literaturverzeichnis ergänzen das mit ein- und mehrfarbigen Zeichnungen und Lichtbildern reich illustrierte Buch.

Das Werk von A. LOMMEL eröffnet gewaltige Perspektiven den vergleichenden Untersuchungen, die zum Teil von räumlicher Natur sind, da sie doch die Erscheinungen über Eurasien, Australien, Amerika und Afrika zu verfolgen trachten; teilweise sind sie jedoch zeitlich bedingt, denn die frühesten Darstellungen im Röntgenstil finden sich auf Knochengravierungen des Jung-Magdaleniens in Südfrankreich (13 000—6000).

Es sei auch darauf hingewiesen, daß der Verfasser eine umfangreiche Fachliteratur bearbeitet hat.

Schließlich sei ein Lob der hervorragenden drucktechnischen Ausführung des Buches, der geschmackvollen Anordnung der einfarbigen Zeichnungen sowie den farbechten mehrfarbigen Photos gewidmet.

V. Diószegi

G. B. KAVADIAS: *Pasteurs-nomades méditerranéens — Les Saracatsans de Grèce.* Paris, Gauthier-Villars, 1965. X + 444 Seiten, 109 Abbildungen.

Vom Standpunkt der europäischen Hirtenforschung besteht das Besondere der Balkanhalbinsel darin, daß es in Europa ausschließlich hier bis in die jüngste Vergangenheit Volksgruppen gab, und zum Teil auch noch gibt, die nomadisierende Viehhalter waren bzw. sind. Die bekanntesten unter ihnen sind die Wlachen (anders auch die Aromunen oder Makedoromanen), die einen rumänischen Dialekt sprechen, des weiteren gibt es nomadisierende Hirten unter den Albanesen, schließlich als dritte bedeutende Gruppe die Sarakatsanen, die griechisch sprechen. Der Nomadismus auf dem Balkan wirft interessante Probleme auf. Am frühesten wird er im Zusammenhang mit den Wlachen im 11.—12. Jahrhundert erwähnt. Danach bezeugt eine Kette von mittelalterlichen Daten die Kontinuität des Nomadismus auf dem Balkan. Mit dem ethnographischen Studium dieser Erscheinung wurde jedoch nur in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begonnen. Aus den wissenschaftlichen Reiseberichten G. WEIGANDS erfuhr man in Europa von der Existenz der Nomadengruppen auf dem Balkan. Die systematische Erschließung dieses Problems wurde erst nach dem I. Weltkrieg aufgenommen. Abgesehen von einigen weniger bekannten Einzelstudien können wir die Arbeiten, die unsere einschlägigen Kenntnisse wesentlich bereichert haben, an den Fingern abzählen. Eine solche grundlegende Bearbeitung über die Makedoromanen ist beispielshalber die rumänische Arbeit von T. CAPIDAN, der er auch eine Veröffentlichung in deutscher Sprache folgen ließ. Über das Hirtennomadentum in Albanien haben wir einige Studien neueren Datums zur Hand.

Die nomadisierende Volksgruppe der Sarakatsanen, die griechisch sprechen, wurde aus der französisch veröffentlichten linguistischen Monographie des Dänen C. HÖEG, ihre Kultur und Lebensweise aus dem ethnographischen Teil dieser Arbeit für die europäische Wissenschaft zugänglich (1926). Jahrzehnte später machte eine große Monographie in griechischer Sprache auf diese Volksgruppe erneut aufmerksam: A. HADJIMICHALI konnte aber in zwei Teilen nur den ersten Band ihres Werkes veröffentlichen (1959). Inzwischen ist die Verfasserin verstorben und die weiteren Bände, die auch fremdsprachige Resümees hätten enthalten sollen, blieben aus. Nach diesen Voraussetzungen nimmt man das Buch von G. B. KAVADIAS mit besonderem Interesse auf, zumal diese neue Zusammenfassung auch sprachlich leicht zugänglich ist.

Die Einleitung des Bandes — laut deren die Arbeit »a été placé sous le signe de l'Anthropologie socio-culturelle contemporaine« — ist besonders in den Teilen aufschlußreich, die einen Überblick über die bisherige Forschungsgeschichte der Frage vermitteln, namentlich darüber, welche Meinungen in der umstrittenen Frage der ethnischen Herkunft der Sarakatsanen bisher verlauteten (nach diesen Meinungen seien sie türkischer, italischer bzw. lateinischer, rumänischer oder aromunischer Herkunft). Wie viele andere Wissenschaftler halten C. HÖEG, A. HADJIMICHALI und nun auch der Verfasser der vorliegenden Arbeit die Sarakatsanen für ein autochthones griechisches Ethnikum. Dagegen meint B. KAVADIAS — im Unterschied zu den früheren Verfassern, die diesen griechischen Nomadismus in seinen Ursprüngen bis ins Altertum zurückführen —, daß er relativ spät, nämlich erst im Mittelalter aufgekommen sei. Wir können dem Autor nur dankbar sein, daß er die einschlägige Theorie seines gelehrten Landmannes D. GÉORGAKAS ausführlich erörtert und auch die zu erwägenden Argumente darlegt, die diese Theorie stützen. Dasselbe gilt auch von dem kritisch wertenden Überblick über die bisherige Fachliteratur zur Frage der Sarakatsanen, macht uns doch B. KAVADIAS hier auch auf mehrere griechisch erschienene, teils von Laien verfaßte Einzelstudien aufmerksam.

Die Arbeit von B. KAVADIAS erfaßt sowohl die materielle Kultur der Sarakatsanen (Teil I) als auch ihre soziale Struktur (Teil II) und geistige Kultur (Teil III). Teil I (»La dia-

logue avec la nature«) bietet den Aufriß der demographischen und ekologischen Verhältnisse und verweist auf die engen Zusammenhänge zwischen den geographischen Verhältnissen Griechenlands und der Lebensform des weidewechselnden Nomadismus. Die Volksgruppe der Sarakatsanen, die zur Zeit des Ottomanischen Reiches viel verbreiteter war, ist heute etwa 90 000 bis 111 000 Personen stark. Überraschend gering ist heute die Größe der einzelnen Schäfereien (100—200 Tiere). Im zweiten Kapitel des I. Teils geht der Autor in Form eines katalogartigen Überblicks auf die Technik und die materielle Kultur der Sarakatsanen ein. Damit wollen wir uns hier nicht ausführlicher befassen. Es sei nur erwähnt, daß auch der veröffentlichte Teil des Werkes von HADJIMICHALI der materiellen Kultur gewidmet ist. Dagegen schließen die Teile des Bandes von B. KAVADIAS, die die Fragen des sozialen Lebens und der geistigen Kultur erörtern, eine bislang fühlbare Lücke. Sehr deutlich und übersichtlich beschreibt der Verfasser das Wesen der Familie (»La famille conjugale«), der Großfamilie (»La famille étendue«) und der von den Tseligas (vgl. Tšelnik bei den Wlachen) geführten ökonomisch-sozialen Gruppenformation (»La Tséligato«), vor allem aber das Verhältnis dieser sozialen Gruppen zueinander, schließlich die ökonomischen Funktionen dieser eigenartigen sozialen Einrichtung. Das Recht der Sarakatsanen ist einerseits durch die allgemeinen griechischen Rechtsverhältnisse bestimmt, zugleich aber wird in diesem Rahmen das Leben durch das strenge Gewohnheitsrecht und von Bräuchen geregelt, in denen sich die Merkmale der kleinen Nomadengesellschaft deutlich abzeichnen. Ebenso aber auch in den ethisch-moralischen »patrons«, ja in der Magie, im Glauben und in der Erziehung.

B. KAVADIAS hat das Material zu dieser Arbeit — abgesehen von der Verwertung der bisherigen Fachliteratur — aus erster Quelle geschöpft: anläßlich seiner Sammelarbeit unter den Sarakatsanen. (Die Karte vor der »Introduction« zeigt auch die geographische Verteilung der 10 Forschungspunkte, wo der Verfasser an Hand von Fragebögen gesammelt hat.) Sein Werk zeichnet sich durch gute Redaktion, durchdachten Aufbau, durch Fragestellungen, die auch im Detail sinnfällig gegliedert sind, und durch sorgfältige Kategorisierung aus. Das solcherart mitgeteilte Material ist dazu geeignet, die zu betonenden »Kraftlinien« wirklich hervorzuheben. Ein Nachteil dieser Veröffentlichung ist es aber, daß Tatsachen, die der im voraus beschlossenen Anordnungsweise nicht entsprechen, im Bande keinen Platz gefunden haben. Mitunter scheinen sich auch die Ausführungen des Verfassers zu sehr im allgemeinen zu bewegen. Selbstverständlich bedarf es beim Überblick des Materials immer auch der Verallgemeinerung, nur müßte sie unseres Erachtens zugleich auch konkret sein. Auch der Stil der Arbeit dürfte sich daraus erklären, daß sie für einen breiteren Leserkreis bestimmt ist. Darum auch Schlagwörter statt der üblichen Fachausdrücke in den Titeln (z. B.: »Les Proches, les Semblabes et l'Ensemble«, oder »Devant le Mistérieux, le Merveilleux et le Beau«). Abgesehen von diesen Einwänden, wird die vorliegende Arbeit als zusammenfassende Monographie, die zuverlässige Tatsachen vermittelt, neben den einschlägigen Werken von HÖEG und HADJIMICHALI zu den wichtigsten ethnographischen Untersuchungen über die Sarakatsanen gezählt werden.

L. Földes

Folktales of the World 3—7.

The University of Chicago Press. Chicago—London. General Editor: Richard M. DORSON. *Folktales of Norway*. Edited by R. TH. CHRISTIANSEN. 1964. L, 284. — *Folktales of Hungary*. Edited by L. DÉGH. 1965. XLVI, 381. — *Folktales of England*. Edited by K. M. BRIGGS and R. L. TONGUE. 1965. XXXIV, 174. — *Folktales of China*. Edited by W. EBERHARD. 1965. XLII, 267. — *Folktales of Ireland*. Edited by SEAN O'SULLIVAN. 1966. XLIII, 321.

The series started in 1963 was completed by the end of 1966 with five further volumes. According to earlier plans, the Hungarian and Norwegian volumes have been finished, and three volumes included in a subsequent list of February 1965 were also published: the collections of English, Chinese and Irish folktales. The number of volumes has increased by now from the initially announced 10 to 17 at least and, with regard to the agility of the General Editor, Professor DORSON, it will probably continue to grow. The recent volumes follow the scheme of the earlier ones (an introduction of DORSON is followed by a preface of the volume's editor, the notes and type indices belonging to the different tales can be found at the end of the book); formally there are but slight differences between the individual volumes. (For example, the Norwegian collection contains a special index of place-names; the Hungarian, Chinese and Irish selections group the comments on the texts in a separate chapter at the end of the volume and not after each tale as in the earlier volumes.) The level of the series is evenly high. The

selection of peoples has been a lucky one, introducing otherwise almost inaccessible material into the circulation of international folklore.

In his preface to the Norwegian selection DORSON refers to the fact that the first great figures of the entire Scandinavian folktale research at the beginning of the last century had been ASBJÖRNSEN and MOE, two eminent scholars of Norway, and a straight line of tradition leads from them to the compiler of the present volume, Professor CHRISTIANSEN. Today there are more than 4500 authentic records at the disposal of researchers. It is for the first time that a whole volume has been compiled from this rich material for the use of the international folklore. Therefore, CHRISTIANSEN determines, by way of introduction, the main historical periods of Norwegian prose folklore and gives the outlines of its genres. Then nearly a hundred texts are grouped into eight chapters. It is rather surprising that most of them are not tales but historical legends and legends about magic, witchcraft, ghosts and spirits. There are only 20 texts which can be given an *AaTh*-type number, while the rest were known so far only from the excellent Norwegian catalogues of legends. We are particularly pleased with the stories about the first holy king of Norway (*Heilag Olav*, reigned 995–1030) and with the legends about mythical beings of the "*genius loci*"-type (*Huldre*-stories). The editor states for both traditions in a credible way that folklore elements of pre-Christian times are also contained therein. Besides the careful producing of the volume, the precise and fine English of the translation should be emphasized. However, there are some alterations as compared with the original. For instance, in one of the most famous Norwegian tales, "*Aalsvart og Aalkvit*" collected by Moltke MOE (and what is even more characteristic, the present volume says of its style that it can be brought into correlation with that of Icelandic saga), the verse insets have other metrics in English (pp. 179, 180, 182) than in Norwegian (in the best known edition: *Norsk folkedikting.* I. *Eventyr* I. Oslo, 1960. 223, 226), and for some unknown reason, the English text here runs much the same on all four occasions, whereas the original tale applies alterations in the formulas used as acquired by the situation. Anyway, tale translations cannot be precise enough since international research seldom has the opportunity of comparing all the translated texts with their own native tongue.

So far, the Hungarian volume is the most extensive in the series—the reviewer is pleased to establish. Since it contains 73 stories (not more than the others) the difference in extent is obviously due to the fact that Hungarian tales tend to be longer than it is usual and also pieces of this kind have been carefully selected. More than half of the published material consists of legends and not of tales. This is a sizeable gain of international research, since Hungarian tales have been already published in English (e.g. in collections of JONES and KROPF and ORTUTAY, referred to in the bibliography of the volume), but no legends. Selection has been primarily based on collections of the latest decades and gives therefore not only a fresh and authentic material, but represents also a more or less homogeneous period of the Hungarian folktale's historical development.

It is for the first time in this century that a scientific, representative publication of English tales is issued. Queer as it is, the fact is accounted for by the circumstance that English tale research — broken off in the 1890s — was only resumed about 1960; the present volume is a significant result of this work. Most of the 72 tales are from modern sources and authentic in their form (some have been told by English gypsies, others by one of the editors to the other, again others have been collected by the story-teller herself: "Curiosity, thy name is folklore!"); and traces of several English folktales published in that volume can be found already in works by Shakespeare and other authors of the Renaissance. As regards genres, the most interesting parts are the famous English tall tales, the folk legends, and particularly the four stories published under the title of "modern legends" (pp. 98—102). Very few specimens of this genre have been published so far, and as pointed out in the commentary, their comparative examination is also difficult, because unexpected variants are known from incredible distances. (Also Hungarian variants are shown to have occurred in oral tradition to the types of No. 48 and No. 50.) It is no exaggeration that Professor W. EBERHARD is the "most eminent expert of Chinese folk-tales", as can be read on the jacket of the outstanding volume compiled by him for the present series. All of the 79 stories are tales (if the term may at all be applied to Chinese prose stories), provided by EBERHARD with the numbers of his own Chinese tale catalogue. The notes specify the number of variants known from the other collections of Chinese tales; an *AaTh* concordance can also be found. All these assets would make of the book a genuine manual of Chinese folktales, but there are some further ones added, such as the rich bibliography, and DORSON's extensive preface written with the help of Sinologists about Chinese folklore of the last thirty years. And if the tales themselves are also read by an ambitious folklorist, a comprehensive picture of traditional Chinese narrative prose is obtained for both contents and style.

Both the texts and the comments on the types offer themselves to be read with utmost

interest. Whether their features agree with the European tales or not, information on Chinese folklore can always be decisive in folklore research. Legends of origin, human sacrifices, ghosts, supernatural beings (married by the heroes and heroines), as well as the Buddhist and Confucianist layers in tales — all are promising a particular field of research. The five stories marked as "tales of love" are certainly the most interesting ones. While the specimens of this genre were published in EBERHARD's Chinese tale catalogue (*Typen chinesischer Volksmärchen*. Helsinki, 1937. FFC. 120) in three distinct groups, it couldn't be recognized until now how closely they belonged to one another. The tales of these types (Tale No. 19 = Type 144; No. 20 = Type 195; No. 17 = Type 197; No. 16 = Type 210; No. 15 = Type 212) are known at least in thirty versions from the whole territory of China. All are old stories, the latest ones can be dated from the *Ming* period (1368—1644), but the origin of the subjects can be traced back in some cases as far as the 4th century A. D. (No. 15) or even about 550 B. C. (No. 16). All in all, Chinese data are of decisive importance in regard to the origins of love tale from world literature sources. (The same conclusion was drawn by B. L. RIFTIN as a result of investigations carried out from another aspect "*Problems of the Development of the Chinese Historical Narrative.*" Moscow, 1964. VIIth ICAES.) In these and similar questions it is a pleasure to read the solid comments of Professor EBERHARD suggesting the correlations between the cited text and other Asian traditions (with Buddhist, South-East Indian, Korean and Japanese tales as examples). Though slowly, we thus get to know more and more about Asian narrative folklore. It is regrettable that EBERHARD had not yet been able to refer to the Japanese tale catalogue of Keigo SEKI published in the meantime (*Types of Japanese Folktales*. In: *Asian Folklore Studies* XXV [1966] 1—220), which groups some ten thousand texts into 470 types and can thus be considered as the most complete review of East Asian national folklore.

Awaited for a long time, the publication of the anthology of Irish tales is a most valuable contribution to European folktale research. It is a commonplace that Irish (and in general: Celtic) folklore is one of the most important and fundamental parts of European folk poetry, though difficult of access. Therefore foreign research workers, unable to carry out direct investigations, have been keenly interested in Celtic folktales. By way of introduction, DORSON reviews the one and a half century of Irish tale research. We must be really grateful to him for calling attention to such distinguished researchers of the last century as P. KENNEDY, J. CURTIN, the philologist A. NUTT, or in the first decades of this century D. HYDE, the writers YEATS, SYNGE, Lady GREGORY and others, since continental opinion is prone to believe that Irish tale research did not start until the thirties of this century. This decade is of utmost importance in the history of Irish folklore. The *Irish Folklore Society* (*An Cumann le Béaloideas Éireann*) was founded in 1926, and in the next year, also the Irish periodical "*Béaloideas*" (meaning "oral tradition"). In 1929 the future professor of Irish folklore, J. DELARGY (in Irish: SÉAMUS Ó DUILEARGA) started his first modern field-work with a gramophone, in 1934 he met the future head of Irish folklore archives and the compiler of the present volume, SEAN Ó SULLIVAN (in Irish: SEÁN Ó SÚILLEABHÁIN), and in 1935 the young Irish Free State organized the *Irish Folklore Commission (Coimisiún Béaloideasa Éireann)*. With the help of professional collectors and voluntary collaborators an incredible amount of folklore records has been compiled henceforth. Ó SÚILLEABHÁIN had studied the methods of folklore collection and compiling of archives in Sweden (as best shown by his excellent questionary, written first in Irish (*Láimhleabhar Béaloideasa*, Dublin, 1937), then published in English (*A Handbook of Irish Folklore*, Dublin, 1942, reprinted in Hatboro, 1966). Ó DUILEARGA has also spent years in Sweden as a disciple of CARL-WILHELM VON SYDOW. He was mainly interested in the circumstances of tale-telling and in the personality of the tale-teller. His renowned book (*The Gaelic Storyteller*. London, 1945) on this subject can be regarded already as one of the classical works of European tale research. Irish scholars of folklore continued to maintain close contacts with their Scandinavian colleagues, such as VON SYDOW, Åke CAMPBELL and the Norwegian R. TH. CHRISTIANSEN. After several years of consultation in Dublin, the latter has compiled in co-operation with Ó SÚILLEABHÁIN the catalogue of Irish tales (*The Types of the Irish Folktale*. Helsinki, 1963. FFC 188), typifying more than 43,000 texts of tales and remaining presumably for still a long while the most substantial national tale-catalogue ever published. The folklore archives of Dublin contained in 1964 over one and a half million pages of records, which number is steadily increasing with the intensity of the collecting. In a fairly reliable estimate, there are actually about 2 millions of pages including at least 60,000 variants of tales at the disposal of investigators. This vast material is the result of an unremitting collecting work conducted during the last fourty years. Parallel elaboration has been also carried on, though to a much smaller extent, since all energy has been expended on collecting and storing the material. The volume in question is the latest in the series of works referred to, and gives in fact the first comprehensive review of Irish folktale as a whole. For this reason it is of utmost importance for comparative research.

The volume contains 55 tales divided into 7 groups, each corresponding more or less to a genre. The first group contains animal tales, some of which are not included in international catalogues but still cannot be regarded as Irish inventions (e.g. the tales Nos 2, 4, 6). For the time being, the tale of "*The Cold May Night*" (Nr. 11) may be regarded as such, being known only from Ireland where it has been recorded in 43 versions. Some humorous and tall tales at the end of the volume are in a similar situation; most of them are also internationally known. The most interesting pieces are grouped to form the bulk of the volume: heroic tales of the second chapter, religious tales of the third, and magic tales of the next two ones. The heroic tales have a specific Irish atmosphere, their principal actors are often wellknown heroes of Old Irish literature (*Cúchulainn*, *Conall*, *Oscar* and others). Irish religious literature, rich as it is, has apparently less connecting links to Irish folktale, as shown by the few religious tales published. On the other hand, the material of fairy tales is remarkably abundant, and seem to confirm the hypothesis that the fairies of European tales are probably of Celtic origin. However, the four stories published do not permit us to form an opinion about the role of magic art and witchcraft in the Irish folklore. This subject might be some day worked up in a separate monograph. Seven tales of the sixth chapter have been included upon the explicit wish of editor DORSON. As for their subject, they are historic legends and for their style, anecdotic tales. The best known heroes of the stories are Daniel O'Conell, the liberal political leader and, as a repellent figure, Cromwell the persecutor of the Irish. We cannot but regret that the stories about Jonathan Swift are mentioned in the preface only; at least one of them might have been published.

Our general impression of the whole volume is that of discontent in the true sense of the word. Having read the commentaries, showing a safe and intimate knowledge of the material, as well as the excellent texts, we would like to learn still more about Irish folktale. The introduction fails to specify the activity of non-Irish research workers. The Celtic tale studies of János HONTI are probably known to Hungarian folklorists only, but the name of J. SZÖVÉRFFY is mentioned among the bibliographical references — not in the introduction. The way of writing the Irish names is also inconsistent. DORSON uses the Anglicized form, while the Irish editor insists on the actual Irish orthography. Owing to the Thompsonian traditions of tale research, it frequently occurs in the notes that there is no reference to the well-known literary "stoff" of the type of motif. Tale Nr. 45, for instance, is based on the motif "payment with the clink of the money" (MI J1172.2), and has probably more in common with non-quoted European migratory anecdotes than with the American Negro tale quoted in the note; tale Nr. 47 is well known among others from CHAMISSO, as the story of the tale-type AaTh 329 A*: "Man sells his shadow to the Devil", etc.

A farewell glance at the five volumes shows us that tale research continues to change and develop in our days. The legends and everyday (modern) stories come into the foreground; at the same time, a more exact historical analysis becomes possible. All this provides great facility to comparative research. For this purpose, however, we would need as many volumes as possible of the kind published in the series "Folktales of the World."

V. Voigt

Słownik folkloru polskiego. Pod redakcją J. KRZYŻANOWSKIEGO. Warszawa 1965, PW Wiedza Powszechna. 487 Seiten + 59 Abbildungen.

Nach den Vorarbeiten eines Jahrzehnts ist in der Redaktion der Mitarbeiter des Warschauer *Pracowna Literatury Ludowej Instytutu Badań Literackich PAN* das einbändige »*Lexikon der polnischen Folklore*« erschienen. Die Redaktionsarbeiten standen unter der Anleitung von Professor J. KRZYŻANOWSKI, die praktischen Arbeiten unter der von Dr. H. KAPEŁUS. Als Verfasser des Großteils der rund 600 Stichwörter zeichnet ebenfalls J. KRZYŻANOWSKI, sehr viele weitere Wortartikel wurden von H. KAPEŁUS bzw. E. STANKIEWICZ zusammengestellt. Der Band enthält etwa anderthalb hundert Zeichnungen und Beilagen, an die Wortartikel schließen fast immer Literaturangaben an. In einigen Fällen wurden auch Notenbeispiele mitgeteilt. Nach einem sehr kurz gefaßten Vorwort und einem Verzeichnis der mit Abkürzungen angeführten Literatur folgen sogleich die Stichwörter. Der ganze Band wurde durchwegs in polnischer Sprache veröffentlicht, obschon eine beträchtliche Zahl der Stichwörter auch von internationalem Interesse wäre. Die sorgfältige Ausstattung verrät viel Geschmack, doch finden sich in diesem Band auch reichlich Druckfehler und ärgerliche drucktechnische Inkonsequenzen.

Wie aus der Einleitung hervorgeht, hatten sich die Redakteuren vor allem das *Funk & Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* und BEITLS *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* zur Vorlage genommen. Die Arbeit unterscheidet sich jedoch von diesen

Wörterbüchern insofern, als sie nur die Folklore eines einzigen Volkes abhandelt. In die Kategorie der Folklore gehören nach den Redaktionsgrundsätzen des polnischen Wörterbuches Volksdichtung, Volksglaube und Brauchtum. Der ornamentischen und figurativen Kunst des Volkes sind nur einige Wörterbuchartikel gewidmet und die polnische Volksmusik wird nur in einer einzigen längeren Studie (L. Bielawski: *Muzyka ludowa polska*, etwa anderthalb Bogen) zusammenfassend behandelt, der Volkstanz wurde aus diesem Band überhaupt ausgeklammert. Des weiteren fehlen die einschlägigen Wortartikel der materiellen Volkskunde und der Soziologie. Statt dessen enthält das Wörterbuch einige Beiträge mit dem Lebenslauf von polnischen Volkskundlern, die sich mit Fragen der Völkerkunde bzw. der polnischen Volkskunde befaßten. Aus der Reihe dieser Forscher (Moszyński, Żawistowicz-Adamska usw.) fehlen einige hervorragende Wissenschaftler (unter ihnen z. B. der hauptsächlich als Sprachforscher bekannte, aber auch als Folklorist bahnbrechende J. Baudouin de Courtenay, der Karpatenforscher K. Dobrowolski, der bekannte Forscher der Volkskunst, R. Reinfuss sowie J. Bursza, der zur Zeit die Veröffentlichung des Kolberg-Nachlasses leitet). Das Lexikon enthält auch die Biographie einiger nichtpolnischer Folkloristen. Hier ließe sich selbstverständlich die Reihe der fehlenden Namen beträchtlich erweitern. Immerhin wäre es vielleicht angebracht gewesen, zumindest in einem kurzen Hinweis die Arbeiten von A. Aarne, K. Krohn, C. W. von Sydow zu erwähnen, die sich ja auch mit polnischem Material regelmäßig befaßten. In einzelnen Artikeln des Wörterbuches werden auch die Arbeiten von J. Horák erwähnt, ohne daß sein Name unter den Biographien angeführt wäre, obschon eine vergleichende Forschung der Volkslieder der Westslawen ohne seine Tätigkeit heute unvorstellbar ist.

Besonders interessant ist in diesem Bande, daß er auch über die Forschungen zu Fragen der nichtpolnischen Folklore auf dem Gebiete des historischen Polens ein gewisses Bild bietet. So wird in I. Frankos Biographie über die ukrainischen, in der von M. Federowski über die weißrussischen und in der von Wesełowskij (im Lexikon unter Name Wiesiełowski) über die vergleichenden slawischen Forschungen berichtet. In dieser Hinsicht wären nur die kurzen Biographien des Russen Pypin sowie des Weißrussen Karskij wünschenswert gewesen, deren Arbeiten übrigens bei der Zusammenstellung von mehreren Artikeln des Lexikons benutzt wurden. Die überaus engen polnisch-litauischen folkloristischen Beziehungen sind aus den Biographien von K. Brzozowski und J. Karłowicz ersichtlich, außer denen aber auch I. Kopernicki, ja sogar O. Kolberg hierher gehören. Auch an dieser Stelle fehlen die kurzen Biographien von L. Jucevičius (L. A. Jucewicz) und A. Juška (A. Juszkiewicz). Aus der Reihe der Forscher der kaschubischen und slowinzischen Folklore ist als der bedeutendste F. Lorentz, von den Folkloristen Schlesiens der Experte der Bergsorben, J. Roger vertreten. Reichlich weniger befaßt sich der Band mit den polnisch—deutschen Beziehungen auf dem Gebiete der Folklore. Es fehlt z. B. auch das Stichwort *Niemec* (Deutsche), obschon wir seit der bahnbrechenden Monographie von Lück (*Der Mythos vom Deutschen in der polnischen Volksüberlieferung und Literatur*. 2. Ausg. 1943) wissen, daß sich die jahrhundertelange Nachbarschaft, aber auch die Gegensätze von Polen und Deutschen in der Folklore sehr vielfältig niedergeschlagen haben. Die wichtigsten Zeugnisse und Forscher der ebenfalls sehr reichhaltigen tschechisch—polnischen und slowakisch—polnischen Folklorebeziehungen werden in diesem Handbuch ebenfalls abgehandelt. Es wäre ferner vielleicht nicht überflüssig gewesen, aus der Reihe der ersten Entdecker der slawischen Folklore P. J. Šafařík und F. L. Čelakovský mit einem Lebenslauf vorzustellen und ihre auch die Polonistik belangende Tätigkeit auf dem Gebiete der Folklore zu erwähnen. Aus der Reihe der lebenden Forscher der komparativen Slawistik hätten P. G. Bogatyrev und I. N. Goleniščev-Kutuzov es verdient, durch eine Biographie erwähnt zu werden. Der Band hält sich aber auch ansonsten sehr konsequent an seinen Titel, so daß in ihm über die Nationalitäten in Polen nur wenige Hinweise zu finden sind. Wohl informiert ein eigenes Stichwort (*Cyganie*) über die Zigeuner, doch fehlen selbständige Artikel über die Juden, Karaimen und Armenier. Die Redaktoren haben die Hinweise auf diese Nationalitäten, zusammen mit der Besprechung der polnischen ethnischen Gruppen unter ein einziges Stichwort (*sąsiedzi* 'Nachbarn') zusammengezogen, was aber nur als unzulängliche Lösung bezeichnet werden kann. Des weiteren fehlen die Namen einiger bedeutender Vertreter von verwandten Disziplinen. So wirkten sich z. B. die Arbeiten des Anthropologen J. Czekanowski und des Slawisten T. Lehr-Spławiński auch auf die Folkloristik und Ethnographie aus. Ihre Arbeiten werden im Bande auch erwähnt; schon darum wäre es angebracht gewesen, ihre Biographie mitzuteilen.

Als Abschluß dieser Aufzählung der fehlenden Biographien wäre noch ein Name anzuführen: erhält der Engländer Frazer in einem polnischen Handbuch der Folkloristik einen besonderen Artikel, so wäre auch der von polnischem Volk stammende B. Malinowski anzuführen gewesen, dessen sich die polnische Wissenschaftsgeschichte immer bewußt war.

Bei der eingehenderen Sichtung der Stichworte bzw. Artikel sehen sich die Ausländer vor allem die zusammenfassenden Arbeiten über die verschiedenen Arten und Gattungen der

Folklore sowie die theoretischen Studien an. Besonders wertvoll sind die einschlägigen Artikel über die Gattungen des Märchens und des Liedes (vgl. unter den Stichwörtern *bajka* bzw. *pieśń*) und die Abhandlung über die Sprichwörter (*przysłowie*), die die entwickelten polnischen Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet gut repräsentiert. Dagegen entbehrt man sehr ein Stichwort über die Volkskunst (*sztuka ludowa*), wie es auch auffallend ist, daß der Band die Gattung *romans* (etwa ähnliches als Romance) immer wieder nur erwähnt, ohne ein solches Stichwort zu bieten. Besonderes Interesse verdienen dagegen die Erörterungen des Bandes über die zahlreichen Wappensagen, die unter dem Stichwort *legendy herbowe* auch zusammenfassend abgehandelt werden. Als besonders gelungen sind die Stichwörter *folklor*, *folklorystyka*, *motyw i wątek* (Motiv) zu bezeichnen, obschon sich die Abfassung solcher Artikel als am schwierigsten erweist. Ganz hervorragend sind die Artikel *folklorystyka polska* (polnische Folkloristik) mit dem historischen Überblick der polnischen Forschungen sowie *sąsiedzi* [*narody*] (Nachbarn) mit dem folkloristischen Vergleich zwischen den Polen und ihren Nachbarvölkern. Mangels besseren kann man sich aus diesen beiden Artikeln über die polnische Folklor und Folkloristik als Ganzes informieren. Sehr aufschlußreich ist auch das Stichwort *komizm* ausgearbeitet, schade nur, daß die gegebene Parallele *tragizm* nicht geschrieben wurde. Im allgemeinen kann es von solchen folkloretheoretischen Stichwörtern niemals genug geben. Auch in diesem Falle hätte der Leser und Benutzer doppelt so viel solcher Artikel gerne gesehen.

Ein sehr wesentlicher Vorzug dieser Arbeit ist es, daß sie die Hinweise auf die Beziehungen zur Literatur konsequent durchführt. Über die Schriftsteller, die in ihren Werken folkloristisches Interesse aufweisen bzw. die volkhafte Werke veröffentlichten, werden Biographien geboten. In diesem sind die einschlägigen Belange ihres Lebenswerkes besonders hervorgehoben. Ein weiteres selbständiges Stichwort (*ludowość w literaturze* = Volkstümlichkeit der Literatur) handelt dieses Thema zusammenfassend ab.

Als gute Initiative erweist es sich, daß — nebst der Abhandlung der bekanntesten Märchen- und Sagentypen — die verbreiteten Balladen, Lieder und Rätsel bzw. Sprichwörter auch in selbständigen Stichworten untersucht werden. Es wäre aber hier angebracht und nützlich gewesen, in den entsprechenden Hauptartikeln (wie etwa unter *ballada*) auf die sachlichen Überlappungen in diesem Bande zu verweisen. Mitunter sind solche Hinweise auf andernorts untersuchte Typen in den großen, die einzelnen Gattungen abhandelnden Artikeln enthalten, doch entbehren diese Angaben der erforderlichen Konsequenz.

Mit besonderem Interesse schlägt der ungarische Benutzer einige Stichwörter nach, die auch zur richtigen Interpretierung der ungarischen Folklore unentbehrliche Hinweise bieten. Eine optimistische, wenngleich kurze (auf 30 Halbzeilen beschränkte) Einschätzung der ungarisch—polnischen Folklorebeziehungen gibt KRZYŻANOWSKI unter dem bereits angeführten Stichwort »Nachbarn« (S. 361). Ungarischerseits ist erst unlängst eine optimistisch unzufriedene Erwägung der polnisch—ungarischen folkloristischen Forschungen erschienen (vgl. GY. ORTUTAYS Nachwort zu der unter dem Titel »*Az elcserélt asszonyok*« [Die vertauschten Frauen] erschienenen ungarischen Auswahl polnischer Volksmärchen, Budapest, 1962, S 181—3). In den letzten 50 Jahren ist auf diesem Gebiet kaum etwas geschehen, obschon selbst nach einer flüchtigen Sichtung zahlreiche Erscheinungen ins Auge fallen, die der weiteren Klärung bedürften. Hier seien nur — in der Abfolge der Stichwörter — die auffallendsten erwähnt. Die unter dem Namen *jaselka* bekannte Krippe (vgl. ung. *jászol*, slowak. *jaslickar*) im Unterschied zur allgemein verbreiteten *szopka* (Krippe); die Geschichten der Kirchengründungen, die eine Beziehung zu dem Hirsch mit dem Kreuz zwischen dem Geweih aufweisen (das Stichwort *jeleń* bietet hier im Vergleich zu den bisherigen Forschungen von T. DÖMÖTÖR neue Anhaltspunkte), die Geschichten um die Person der *Jadwiga* bzw. *Kinga*, die auffallenden Parallelen zu der ungarischen Geschichte vom »Kräutlein des hl. Ladislaus« (vgl. die Aufzählung unter dem Stichwort *rozryw ziele*) oder die polnische Walther-Fassung (*Walgierz Udały*), die einmal bereits zu der ungarischen Geschichte um S zilágyi und Hajmási in Beziehung gebracht wurde. Auf alle diese Themen trifft die Feststellung KRZYŻANOWSKIS zu: es bedürfe — so sagt er am Ende des zuletzt erwähnten Artikels — der internationalen und ausführlichen Detailuntersuchung des Problems. Die Forschungen auf dem Gebiete der ungarisch—polnischen Folklorebeziehungen können auf die erwähnten Detailproblemen selbstverständlich nicht eingehen. Wohl aber bieten größere Fragenkomplexe, wie z. B. des Aufkommen der polnischen und der ungarischen Ballade, die folkloristischen Belange der Räuberballaden und des Räuberlebens überhaupt (poln. *zbójnictwo*), sodann die Feste und Feiertage der katholischen Kirche und die christlich-religiöse Folklore als Ganzes, ein günstiges Gebiet für historisch-typologische und historisch-genetische komparative Forschungen.

Seit einem Jahrhundert kommt den polnischen folkloristischen Forschungen eine sehr große Bedeutung zu. Sie haben sich sowohl in ihrem Umfang als auch in ihren Methoden zweifellos eine ansehnliche Beachtung verschafft. Die vorliegende Arbeit ist zum Teil als eine Vollendung dieser Forschungen eines Jahrhunderts anzusprechen. In der Betrachtungsweise und

im überwiegenden Teil des bearbeiteten Materials beruht sie aber vorwiegend auf den Forschungsergebnissen der jüngst vergangenen Jahrzehnte, hauptsächlich auf denen des Redakteurs und seiner Schüler. Die regelmäßig erscheinende Zeitschrift dieser Schule, »*Literatura Ludowa*«, bringt laufend Veröffentlichungen über die folkloristischen Forschungen in Polen und widmet der sehr deutlichen lokalen Gliederung der polnischen Folklore auch Sondernummern. Das ist eine Erscheinung, die im vorliegenden Lexikon stillschweigend übergangen wird. Diese in Entfaltung begriffene Forschung hat auf dem Gebiet der verschiedenen Gattungen bislang die Märchen, die Schwänke und die Sprichwörter bearbeitet. Zur Zeit wird das reichhaltige Material der polnischen lyrischen Lieder und der epischen Dichtung untersucht. Wir können nur wünschen, daß die Ergebnisse dieser jüngsten folkloristischen Forschungen alsbald in die hoffentlich demnächst erscheinende, verbesserte und mindestens um das anderthalbfache des gegenwärtigen Umfangs erweiterte Ausgabe dieses *Słownik* aufgenommen werden.

V. Voigt

INDEX

B. Gunda: Bee-hunting in the Carpathian Area 1

Z. Ujváry: Anthropomorphe mythische Wesen in der agrarischen Volksüberlieferung Ungarns und Europas 63

L. Castiglione: Inverted Footprints 121

J. Szabadfalvi: Nomadic Wintering System on the Great Hungarian Plain 139

Varia

V. Voigt: Ivar Paulson 1922—1966 169

E. Comişel: Éléments archaïques dans les coutumes nuptiales du peuple romain 171

J. Banner—Gy. Mester: Brauchtum der Fasten- und Osterzeit bei den Eleker Deutschen 177

Recensiones

Gy. Ortutay: Halhatatlan népköltészet (T. Dömötör) — *B. Gunda:* Ethnographica Carpatica (J. Barabás) — Ethnographia (E. Györgyi) — Műveltség és hagyomány (E. Györgyi) — A varázsdob és a látó asszonyok (J. Kodolányi) — Az utolsó sárkány (Z. Kovács) — Néprajzi Értesítő (K. Jávor) — *E. E. Evans-Pritchard:* The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology (K. Jávor) — *L. Schmidt:* Volkskunde von Niederösterreich (B. Gunda) — *J. Goody* (ed.): Succession to High Office (Cs. Ecsedy) — *W. J. Argyle:* The Fon of Dahomey (Cs. Ecsedy) — *K. Baumgarten—U. Bentzien:* Hof und Wirtschaft der Ribnitzer Bauern (I. Balassa) — *A. Lommel:* Die Welt der frühen Jäger (V. Diószegi) — *G. B. Kavadias:* Pasteurs-nomades méditerranéens — Les Saracatsans de Grèce (L. Földes) — Folktales of the World (V. Voigt) — Słownik folkloru polskiego (V. Voigt). 189

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1968. I. 11. — Terjedelem: 19,75 (A/5) ív, 46 ábra

68.64917 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

DIOGENE

Revue trimestrielle publiée sous les auspices du
Conseil international de la philosophie et des sciences humaines
et avec l'aide de l'Unesco
Rédacteur en chef: **Roger Caillois**
Secrétaire de la rédaction: **Jean d'Ormesson**

No 59. juillet-septembre 1967

James W. Daley	Le problème de la valeur en psychanalyse
Samuel N. Eisenstadt	Réflexions sur l'éthique protestante
S. D. Goitein	Le commerce méditerranéen avant les croisades
Georges Vajda	Dialectique du Talmud et de la Kabbale
Jeanne Hersch	L'Unesco et la notion de race
	chroniques
Jean Bancal	Le déséquilibre économique, moteur de la croissance
Francesco Pellizzi	Ethnomusicologie primitive et radio-télévision

---

Rédaction: 6, rue Franklin, Paris - 16°
Edition française - le No: 5,50F; abonnement: 25,50F
Edition anglaise - le No: $2 ; abonnement: $7

Le Musée de l'Homme publie, comme supplément à sa Revue trimestrielle OBJETS ET MONDES, une série de Catalogues de ses Collections:

Têtes de harpons eskimo

par R. et E. Falck

56 pages, 12 planches, in-4°, 10 F

Collections huichol

par M. Simoni-Abbat

120 pages, 73 figures, in-4°, 15 F

La main

Ses figurations au Maghreb et au Levant

par D. Champault et A.R. Verbrugge

175 pages, 11 figures, 88 illustrations hors texte, 2 cartes, in-4°, 20 F

Mâts totémiques. Amérique du Nord, Côte nord-ouest

par Anne Chapman

24 pages, 9 illustrations, in-4°, 5 F

Collections lacandons

par G. Soustelle

110 pages, 61 illustrations, in-4°, 18 F

Pilons polynésiens

par J. Garanger

83 pages, 88 illustrations, in-4°, 18 F

Le bétel

par S. Thierry

(en préparation)

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 165 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultúra*" 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 165 forints par volume. On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultúra*» (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*» выходят 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*» — 165 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultúra*» (Budapest I., Fő utca 32. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

85,— Ft

Reviews of the Hungarian Academy of Sciences are obtainable at the following addresses:

ALBANIA

Ndermarja Shtetnore e Botimeve
Tirana

AUSTRALIA

A. Keessing
Box 4886, GPO
Sydney

AUSTRIA

Globus Buchvertrieb
Salzgries 16
Wien I

BELGIUM

Office International de Librairie
30, Avenue Marnix
Bruxelles 5
Du Monde Entier
5, Place St. Jean
Bruxelles

BULGARIA

Raznoiznos
1, Tzar Assen
Sofia

CANADA

Pannonia Books
2, Spadina Road
Toronto 4, Ont.

CHINA

Waiwen Shudian
Peking
P. O. B. 88

CZECHOSLOVAKIA

Artia
Ve Směčkách 30
Praha 2
Poštová novinová služba
Dovoz tisku
Vinohradská 46
Praha 2
Mad'arská Kultura
Václavské nám. 2
Praha I
Poštová novinová služba
Dovoz tlače
Leningradská 14
Bratislava

DENMARK

Ejnar Munksgaard
Nörregade 6
Copenhagen

FINLAND

Akateeminen Kirjakauppa
Keskuskatu 2
Helsinki

FRANCE

Office International de Documentation et Librairie
48, rue Gay Lussac
Paris 5

GERMAN DEMOCRATIC REPUBLIC

Deutscher Buch-Export und Import
Leninstraße 16
Leipzig 701

Zeitungsvertriebsamt
Clara Zetkin Straße 62
Berlin N. W.

GERMAN FEDERAL REPUBLIC

Kunst und Wissen
Erich Bieber
Postfach 46
7 Stuttgart S.

GREAT BRITAIN

Collet's Holdings Ltd.
Dennington Estate
London Rd.
Wellingborough. Northants.

Robert Maxwell and Co. Ltd.
Waynflete Bldg. The Plain
Oxford

HOLLAND

Swetz and Zeitlinger
Keizersgracht 471—487
Amsterdam C.

Martinus Nijhof
Lange Voorhout 9
The Hague

INDIA

Current Technical Literature
Co. Private Ltd.
India House OPP.
GPO Post Box 1374
Bombay I

ITALY

Santo Vanasia
Via M. Macchi 71
Milano

Libreria Commissionaria Sansoni
Via La Marmora 45
Firenze

JAPAN

Nauka Ltd.
92, Ikebukur O-Higashi 1-chome
Toshima-ku
Tokyo
Maruzen and Co. Ltd.
P. O. Box 605
Tokyo-Central
Far Eastern Booksellers
Kanda P. O. Box 72
Tokyo

KOREA

Chulpanmul
Phenjan

NORWAY

Johan Grundt Tanum
Karl Johansgatan 43
Oslo

POLAND

RUCH
ul. Wronia 23
Warszawa

ROUMANIA

Cartimex
Str. Aristide Briand 14—18.
Bucureşti

SOVIET UNION

Mezhdunarodnaya Kniga
Moscow G—200

SWEDEN

Almquist and Wiksell
Gamla Brogatan 26
Stockholm

USA

Stechert Hafner Inc.
31, East 10th Street
New York, N. Y. 10003
Walter J. Johnson
111, Fifth Avenue
New York, N. Y. 10003

VIETNAM

Xunhasaba
19, Tran Quoc Toan
Hanoi

YUGOSLAVIA

Forum
Vojvode Mišića broj 1
Novi Sad
Jugoslovenska Knjiga
Terazije 27
Beograd

24. IV. 1968

Index: 26.009

ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

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

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XVII FASCICULI 3—4

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1968

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 120 Ft, külföldre 165 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 165 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Außenhandels-Unternehmen »*Kultúra*« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto No. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp. 225—264 (1968)

EINGEBRANNTE EIGENTUMSMARKEN DES VIEHS IN UNGARN

von

ERNŐ TÁRKÁNY SZŰCS

Zur Erinnerung an den Berliner Rechtshistoriker C. G. HOMEYER, dessen bahnbrechende Arbeit, *Die Haus- und Hofmarken*, vor fast einem Jahrhundert, 1870 erschien.

In Europa sammelt und bearbeitet die wissenschaftliche Forschung aufs neue mit großem Interesse die Marken und Kennzeichen, die im Zuge des gesellschaftlichen Verkehrs aufkamen, deren Ursprung sich im Dunkel der Frühzeit verliert. Die Entdeckung der Felsenzeichnungen in Afrika, die Inschriften der vor S. P. TOLSTOV erschlossenen Felsengräber von Choresm, die Forschungen H. JENSENS und E. DOBLHOFERS über die Geschichte der Schrift, K. RUPPELS Erläuterungen zur Symbolik der Stein- und Kupferzeit, die zusammenfassende Abhandlung J. B. SIMČENKOS über die Tamgas der sibirischen Völker, die Forschungsergebnisse der Finnen zur Herkunft der Eigentumsmarken, oder aber H. SPRUTHS Bemühungen um eine Zentralstelle für internationale Hausmarkenforschung — um nur einige neuere Themen anzuführen — beweisen das wachsende Bedürfnis, die Teilergebnisse der verschiedenen Disziplinen (Ethnologie, Ethnographie, Archäologie, Genealogie, Rechtsgeschichte usw.) zusammenfassend auszuwerten.

Die vorliegende Arbeit, die mit einem kurzen Rückblick auf die europäische Forschungsgeschichte der Eigentumsmarken in ungarischer Sprache im Jahrgang 1965 der *Ethnographia* erschienen ist, teilt zusammenfassend die Ergebnisse der Sammlung und Bearbeitung der Brandmarken des Viehs mit. Sie befaßt sich also mit einem Teilgebiet der Forschung von ungarischen Eigentumsmarken, um dadurch zur umfassenden internationalen Forschungsarbeit beizutragen, die den Vergleich und die Auswertung von Eigentumsmarken ermöglichen soll. Die Viehhaltung ist eine Urbeschäftigung des Ungarntums. Es ist daher kaum verwunderlich, daß gerade sie mehr noch als bei anderen Völkern die reichste Quelle unserer Eigentumsmarken ist.

Der Begriff der Eigentumsmarke

Bevor wir zur Abhandlung der ungarischen Brandmarken übergehen, haben wir zu klären, was wir unter Eigentumsmarke begreifen.

Unter Eigentum verstehen wir die gesellschaftlich anerkannte Relation zwischen dem Menschen und einem Ding (Vieh usw.), und zwar das Verhältnis,

aufgrund dessen der Mensch im sozial bestimmten Maße Herr ist über das betreffende Ding. Dieses Verhältnis schafft der Mensch durch die Aneignung des Dinges. Es kann also nur dann von Eigentum die Rede sein, wenn die Aneignung auch den Besitz, den Nießbrauch des Dinges und die Verfügung darüber bedeutet. Sind die Aneignungsmethoden und der Inhalt der Verfügung über das Ding rechtlich geregelt, so sprechen wir vom Eigentumsrecht. Die Aneignung kann sowohl auf ein herrenloses wie auf ein im fremden Eigentum befindliches Ding gerichtet sein. Im ersten Fall erfolgt die Aneignung unter dem Rechtstitel des Beifangs, der Besitznahme, im letzteren in Form von Kauf und Verkauf, Tausch, Schenkung usw. Die Aneignung, d. h. der Erwerb und die Ausübung des Eigentumsrechts müssen gleicherweise sozial anerkannt, in Rechtssatzungen festgelegt sein.

Der Mensch will das in seinem Eigentum befindliche Ding von anderen Dingen sondern, will es vor anderen Angehörigen der Gesellschaft schützen. Diesen beiden Interessen dient seit Jahrtausenden die Kennzeichnung, die Markung des Dinges, d. h. der Eigentümer (sei er nun der historischen Entwicklungsstufe entsprechend ein Stamm, eine Sippe, eine Familie, ein Individuum usw.) will sein persönliches, eigenes Zeichen in bleibender, auch für andere sinnfälliger Form auf das Ding übertragen. Dieses Zeichen ist eben die *Eigentumsmarke*. Die Eigentumsmarke wird vom Eigentümer gewählt, ihre Geltung aber ist — wie das Eigentumsverhältnis selbst — durch die Anerkennung der Gesellschaft bedingt. Erfolgt sie, ist sie teils nützlich für den Eigentümer, weil ja ihm die Gesellschaft infolge der Anerkennung bei etwaigen Einbußen am Dinge Rechtshilfe gewährt; sie ist aber auch für die Gesellschaft vorteilhaft, fördert doch die Anerkennung der Eigentumsmarken die Festigung der Vermögenssicherheit. So gehen Eigentumsverhältnis und Eigentumsmarke eine enge, untrennbare Verbindung ein, das Eigentumsverhältnis wird gleichsam zum Hintergrund der Eigentumsmarke.

Nun können wir aufgrund der angeführten Momente den Begriff der Eigentumsmarke definieren. Wir begreifen somit unter Eigentumsmarke *das Eigentum kennzeichnende, vom Eigentümer gewählte, sozial anerkannte, sinnfällige, mit unterschiedlicher Technik ausgeführte Zeichen, Darstellungen, Buchstaben usw.*, die zugleich die Eigentumsrelation (Besitz, Nutzung, Verfügung) jeweils gegeben zwischen einer Person oder einer Gruppe von Personen (fallweise Rechtspersonen) und einem Ding.

Diese Begriffsbestimmung läßt darüber keine Zweifel zu, daß jedes Ding mit einer Eigentumsmarke gekennzeichnet werden kann, das überhaupt als Eigentum in Frage kommen kann. So kommt nicht nur eine physische Sache in Betracht, sondern auch das an ein Ding gebundene persönliche Recht, also auch der Rechtsanspruch des Urhebers. Das z. B. ist der Fall bei Goldschmiedearbeiten, an denen die eine Eigentumsmarke den Eigentümer des Dinges, die andere aber den Urheber bezeichnet.

Die Eigentumsmarken werden von der Forschung sehr verschiedentlich klassifiziert, in Kategorien gegliedert. Die wichtigsten unter diesen sind die juristischen (wie etwa Besitzzeichen), die technischen Momente (z. B. Aufbrennen), sowie das Anwendungsobjekt (z. B. Viehmarke). Sprechen wir somit von Brandmarken des Viehs, handelt es sich um Tiere, über die der Eigentümer uneingeschränkte Rechtsbefugnis hat, und diese Relation mit der Technik des Aufbrennens am geeigneten, üblichen Körperteil des Viehs kenntlich macht.

Die Bestimmung der Arten von Brandmarken kann durch gemeinsame Anwendung der angeführten *drei* Gesichtspunkte erfolgen. Sehen wir nun, wie es sich damit im Hinblick auf die Anwendungsstelle verhält. Nicht alle Brandmarken am Vieh sind Eigentumsmarken, und nicht alle Eigentumsmarken sind Brandmarken. So erwähnt z. B. P. S. Pallas bei den Tscherkessen des Kaukasus Brandmarken, die zur Kennzeichnung der Pferderassen und ihres Stammbaums dienten. Andere ähnliche Marken sind die sog. *Gebietsmarken*, Gemeindemarken, die die verwaltungstechnische Herkunft des Viehs erkennen lassen, und denen kein Eigentumsverhältnis zugrunde liegt. Früher wurden zwecks sanitärer Kontrolle des Viehs, z. B. zum Beweis der erfolgten Pflichtimpfung bestimmte Brandmarken benutzt. Andererseits habe ich schon erwähnt, daß nicht alle Eigentumsmarken dem Vieh aufgebrannt wurden. So etwa die Ohrenmarken, die gemalten oder tätowierten oder geritzten Marken usw. Besonders wichtig sind z. B. die Ohrenmarken, die nach der neuesten wissenschaftlichen Einschätzung historisch den Brandmarken vorausgehen. Sie sind aber nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Ebensowenig kann die technisch ausgerichtete Klassifizierung befriedigen. Eigentumsmarken werden nämlich nicht nur dem Vieh, sondern auch anderen Geräten (wie Fässern, Stühlen, Sensen usw.) aufgebrannt.

Unzulänglich bleibt auch die auf juristischen Gesichtspunkten beruhende Klassifizierung, weil juristische Kennzeichen — wie wir bereits gesehen haben — nicht immer Ausdruck eines Eigentumsverhältnisses sind.

Bei der folgenden Untersuchung der dem Vieh aufgebrannten Eigentumsmarken (des weiteren kurz: Brandmarken) halte ich mich also an die angeführte Bestimmung der Eigentumsmarken.

Der Individualisierungsprozeß des Objektes endet jedoch nicht mit der Eigentumsmarke, denn hier spielen auch sonstige Merkmale des Objektes eine Rolle, wie z. B. seine Abmessungen, sein Zustand und Gebrauchswert usw. So verhält es sich auch im Falle des Viehs, bei dem wir *natürliche Merkmale* und *künstliche Kennzeichen* zu unterscheiden haben. Die natürlichen Merkmale sind teils von der Geburt des Viehs an gegeben, teils aber treten sie später auf, und es bedarf großer Praxis und Fachkenntnis, um ihren Unterscheidungscharakter zu erkennen. Solche Merkmale können die arteigenen Eigenschaften des Viehs sein, wie Farbe, Alter, Geschlecht, Körperhaltung,

Hornstellung, irgendein Fehler, Mißstand oder eine Anomalität, Verwendbarkeit usw. Die Hirtenvölker schufen aufgrund der Körpermerkmale und Eigenschaften der Tiere ungemein reichfaltige und fein differenzierte sprachliche Äquivalenten der individuellen Nuancierung, die es ihnen ermöglichten, sich beim Vieh auszukennen und die einzelnen Tiere zu identifizieren. Die natürlichen Merkmale können sich jedoch mit der Entwicklung und dem Wachstum der Tiere wandeln, sie können schwinden oder sich verändern. Darum wurden dann sog. künstliche Merkmale, eben Marken angewandt, die im allgemeinen weniger veränderlich waren, und die man mit technischen Mitteln als bleibende Kennzeichen am Vieh anbrachte. Selbstverständlich gehören die Eigentumsmarken in diese letztere Gruppe. Die natürlichen und künstlichen Marken ergeben gemeinsam die Beschreibung des Viehs, oder, wie es in den lateinischen Quellen heißt, ihre *descriptio*.

In der Beschreibung des Viehs ist die Eigentumsmarke, hauptsächlich die Brandmarke neben den sonstigen Eigentumsmarken (z. B. Ohrenmarken) und sonstigen künstlichen Kennzeichen von ausschlaggebender, *determinierender Bedeutung;* unter den natürlichen Merkmalen konnten manche mit den Brandmarken gleichwertig sein (so z. B. die Artbestimmung), die meisten aber spielten bei der Identifizierung des Viehs im allgemeinen eine untergeordnete Rolle.

Die Eigentumsmarke, deren Begriff weiter oben präzisiert wurde, spielte in der Menschheitsgeschichte seit der frühesten Urzeit eine wesentliche Rolle; das beweisen schon die archäologischen Funde. Die Praxis, das Vieh mit Brandmarken bzw. Eigentumsmarken zu kennzeichnen, mochte zur Zeit der Domestikation aufgekommen sein, als die Stämme und Sippen zum Beweis der Erstbesitznahme ihre Marken in der übrigens früher schon angewandten und anerkannten Weise am Vieh anbrachten. Außer dem von Archäologen und die schriftlichen Denkmäler analysierenden Historikern erschlossenen vielfältigen Bezugsmaterial haben wir die ersten konkreten Anhaltspunkte für Brandmarken aus dem alten Ägypten zur Verfügung; das Brenneisen des Ammontempels zu Theben und das damit zusammenhängende Relief mit der Darstellung der Brandmarkung von Opferstieren sind zweifellos Beweise für die früheste, aber schon sehr entwickelte Anwendung von Brandmarken. Die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen erhärten, daß diese Praxis seither in Europa und Asien in breiten Kreisen, in Afrika aufgrund der bislang bekannten Unterlagen schon viel lokalisierter Verbreitung gefunden hat, und auch gegenwärtig existiert, mit den Entdeckungen auch nach Amerika und Australien den Weg fand; allerdings erlangte sie in diesen drei Erdteilen niemals die gleiche Bedeutung wie in Eurasien.

Die bisherigen Forschungsergebnisse können keineswegs als abgeschlossen gelten. Um endgültige Feststellungen zu machen, bedarf es der ausführlichen Bearbeitung mehrerer geographischer Einheiten und Wirt-

schaftszweige, weil *die national abgezirkelten Ergebnisse dazu führen können, für eine internationale komparative Untersuchung dieser Frage die Voraussetzungen zu schaffen.* In der vorliegenden Arbeit wollen wir eben dadurch an die auch gegenwärtig laufenden internationalen Forschungen anschließen, daß wir über die ungarischen Forschungsergebnisse zur Frage der gebrannten Eigentumsmarken des Viehs nach Möglichkeit einen zusammenfassenden Überblick bieten.

Historische Spuren der Brandmarkung des Viehs in Ungarn

In Ungarn befaßte man sich bisher mit den Brandmarken des Viehs von zwei Gesichtspunkten aus. Einmal wurden sie von den wirtschaftlichen Fachleuten — vorwiegend seit dem angehenden 19. Jahrhundert — zur Belehrung der Viehzüchter und zwecks ihrer künftigen Anwendung beschrieben, wobei auch darauf eingegangen wurde, wie das Vieh in Evidenz zu halten und im Interesse etwaiger Identifizierung von verlaufenem Vieh entsprechend mit Marken zu versehen sei. Mehrere solcher Fachbücher beschreiben auch die Technik der Brandmarkung, die Beschaffenheit der Brennstäbe, den richtigen Ablauf des Brennens mitsamt den zweckdienlichen hygienischen Vorschriften.

Von einem völlig anderen Gesichtspunkt aus befaßten sich mit der Brandmarkung die Historiker und die Ethnographen. Sie beobachteten und beschrieben, wie die Viehhalter die Tiere tatsächlich kennzeichneten, was sie mit ihrem Markungsverfahren bezweckten, und welche Marken sie benutzten. Die Fachleute der Wirtschaft boten in ihren Arbeiten im allgemeinen konkrete Ratschläge, die Historiker und Ethnographen beschrieben aber ihre persönlichen Erfahrungen eher nach Landschaften oder Großlandschaften, bzw. sammelten das einschlägige Archivmaterial der betreffenden Landstriche. Nach welchen Gesichtspunkten aber die Kennzeichnung des Viehs auch erörtert wurde, boten diese Arbeiten in keinem Fall ein Bild darüber, inwiefern die gebrannten Eigentumsmarken in Ungarn allgemein gängig waren, was für Marken benutzt, und aus welchen Gründen gebrandmarkt wurde.

Stellt man die hierzu untersuchenden Erscheinungen in dieser Form zur Frage, erweist es sich, daß man im Zusammenhang mit den Brandmarken des Viehs zwei Problemkreise auseinanderzuhalten hat: einmal die Praxis der Kennzeichnung, zum andern aber die verselbständigten Brandmarken selbst. Technisch gesehen wurde das Vieh auch in Ungarn auf mehrfache Weise mit Eigentumsmarken versehen. Auch bei uns dürften die geschnittenen Ohrenmarken die ältesten Kennzeichnungen sein, doch mag das neue technische Verfahren, das Brandmarken mit einem glühheißen Eisen nicht viel später aufgekommen sein. Einige Jahrhunderte danach wird sich aber erst das Bemahlen, das Pechen und Tätowieren miteinbegriffen, und das Ritzen als

praktische Realisierungsmittel der Kennzeichnung verbreitet haben. Somit ist die Brandmarkung auch in Ungarn eine der Realisierungsformen der Eigentumskennzeichnung. Die Brandmarke wird dadurch selbständig, daß sie als Abdruck des Brenneisens am Vieh längere Zeit hält, und ihrer Form nach in außerordentlich zahlreichen Varianten belegbar ist.

Befassen wir uns mit den ungarischen Verhältnissen im Hinblick auf den Zusammenhang der Brandmarkungspraxis mit den Eigentumsmarken, so können wir *drei* historische Perioden unterscheiden.

Der erste Zeitabschnitt läuft bis zum 15. Jahrhundert, aus dem wir hauptsächlich für die Praxis des Brandmarkens Belege haben, ohne jedoch feststellen zu können, ob das Brennen tatsächlich zwecks Eigentumskennzeichnung erfolgte, oder inwiefern diese Praxis, wenn das Brandmal wirklich als Eigentumsmarke diente, im ganzen Land gängig sein mochte; des weiteren ist aus diesen Unterlagen nicht klar einzusehen, welche figürlichen Merkmale die Eigentumsmarken hatten. Jedenfalls erhärtet der aufs Brandmarken deutende Wortgebrauch das Vorhandensein dieser Praxis. Wir wissen auch, daß in den ersten Jahrhunderten des Königtums die Knechte (Sklaven) gekennzeichnet bzw. gebrandmarkt wurden, ja, daß man sich auch zur Strafe für schwere Verbrechen der Brandmarkung bediente. Die Gesetze von König Ladislaus I. liefen darauf hinaus (1078), das Auffinden des verlaufenen oder gestohlenen Viehs institutionell, verwaltungstechnisch zu gewährleisten: zu diesem Zweck verfügten sie teils die juristischen Mittel und Wege der Aufspürung, teils aber machten sie es verbindlich, das entlaufene, streunende, aber aufgefundene Vieh in die öffentliche Hand zu geben, bzw. es im Zentrum der Gespanschaft eine bestimmte Zeit lang in Hut zu nehmen. Diese Maßnahmen bedingen, daß die Identifizierung des Viehs und deren Beweis nicht nur auf den natürlichen Merkmalen der Tiere beruhen, sondern sich auch auf künstliche Marken stützen mochte, wenn die Leute das Eigentumsrecht am entlaufenen oder entwendeten Vieh zweifellos bestätigen wollten, obschon die wichtigste Form der Beweisführung zu dieser Zeit noch der Schwur war. Es gibt aber auch Belege für die Verwendung von Brandmarken, den frühesten Beleg im Zusammenhang mit der Steuerung der Szekler. Nach angestammtem Recht steuerten die Szekler nämlich nur anläßlich der Krönung des Königs, seiner Eheschließung und der Geburt seines ersten Sohnes, bzw. sie leisteten dann dem Herrscher »Geschenke aus freiem Willen«, und zwar Rinder (Ochsen). Von 1254 an wurde den bei solchen Steueranlässen zusammengetriebenen Rindern die Marken des Herrschers, laut anderer Quellen die der steuernden Gemeinschaften, der »Stühle« (ung. *szék*) aufgebrannt. Was aber diese Marken darstellten, ist aus den einschlägigen Urkunden und Denkmälern nicht zu ersehen.

M. Belényesy erwähnt zwar in ihrer auf umfangreichem Archivmaterial beruhenden Arbeit über die Viehhaltung im 14. Jahrhundert das

Vorkommen von Eigentumsmarken am Vieh, ohne jedoch diesbezüglich ausführlichere Daten mitzuteilen.[1] Vom angehenden 15. Jahrhundert an ist aber eindeutig zu ersehen, daß man unter der urkundlich immer häufiger belegten lat. Wendung *equus cauteriatus* Pferde mit gebrannten Eigentumsmarken zu verstehen hat, ja daß das erstmalig 1436 auftauchende Wort *bylegh* ausschließlich gebrannte Eigentumsmarken bedeutet.[2] Aber auch aus dieser Periode haben wir über die Brandmale oder ihre figürliche Beschreibung keine Anhaltspunkte.

Die zweite Periode, aus der wir für die reichliche Verwendung von Brandmalen in landweiter Hinsicht erstmalig Daten zur Hand haben, umfaßt die Verwendung dieser Kennzeichen vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis 1794. Diese Periode hat ihr Charakteristikum darin, daß bestimmte Gerichtsbehörden, Stadt- und Ortsgemeinden sowie herrschaftliche Latifundien die Verwendung von Eigentumsmarken in ihrem Verwaltungsbereich verbindlich machen. Die gesammelten Daten bestätigen, daß die erlassenen Verordnungen bei den Viehhaltern regen Anklang finden. Die Benützung von Eigentumsmarken und ihre Verbreitung können wir auch mit den ökonomischen Verhältnissen erklären: zur Zeit der Türkenkriege wurden große Ödlandstriche zu Gemeindeweiden, auf denen zahlreiche Ortschaften und Siedlungen ihr Vieh triften ließen; zugleich wetteiferten türkische, tatarische, österreichische, raizische und magyarische Räuberbanden mit den notleidenden Grenzkriegern, die unzulängliche öffentliche Sicherheit durch Raub und Plünderung noch weiter zu untergraben; dagegen waren Bauern, Komitate und die freiwilligen Ordnungsorgane der Gemeinden meistens machtlos. Die Ordnungsorgane bemühten sich auf Schritt und Tritt, den Schutz des Eigentums zu festigen, weshalb hauptsächlich vom 17. Jahrhundert an der Viehverkehr an eine Begleitliste, an den sog. *passus (libere venda)* gebunden wurde; es war verbindlich, in diesen Viehpässen die Tiere genau zu beschreiben (die Eigentumsmarken anzuführen); auch wurde als unabdingbare Voraussetzung für die Gültigkeit des Kaufgeschäftes die Gegenwart der Behörde verfügt. Nicht alle Gerichtsbehörden und Grundherrschaften trafen jedoch entsprechende Maßnahmen, oder aber sie gingen bei der Kontrolle nicht mit der notwendigen Strenge vor. All das hatte zur Folge, daß organisierte Räuberbanden — die sich aus besitzlosen, in den Urbarien nicht ausgewiesenen Bauern zusammenrotteten — das ganze Land unsicher machen konnten; in dieser Lage boten die voneinander isolierten, nur allzu oft auch unzulänglichen Maßnahmen der Komitate zur Aufspürung des entlaufenen oder entwendeten Viehs den Vieh-

[1] BELÉNYESY, M.: *Az állattartás a XIV. században Magyarországon* (Viehhaltung in Ungarn im 14. Jahrhundert). Néprajzi Értesítő XXXVIII, 1956, 23—59.

[2] »Decem septem Equos, equaciales ipsius exponentis cum ipsorum cauteriis wlgo Bylegh consignassent potencia mediante.« — SZAMOTA-ZOLNAI: *Magyar Oklevélszótár* (Ungarisches Urkundenwörterbuch) 61.

haltern nur ungenügende Hilfe, so daß das Eingreifen der zentralen staatlichen Verwaltungsstellen notwendig wurde.

Aus den ungeordneten Verhältnissen, die im Lande vorherrschten, läßt sich nur auf das Bedürfnis einer Kontrolle des Viehverkehrs folgern, keineswegs aber der Sinn ermitteln, warum die Brandmarke in dieser Situation — gerade seit dem 16. Jahrhundert — eine solche Bedeutung erlangte, und wieso ihre Verwendung diese allgemeine Verbreitung fand. Wirren hatte es im Lande früher schon gegeben, trotzdem war die Brandmarke damals noch keineswegs so verbreitet.

Wie bereits erwähnt, ersetzte die Eigentumsmarke Person bzw. Namen des Eigentümers.Die Bedeutung des Namens,besonders des aus zwei Elementen, also auch aus dem Familiennamen bestehenden Namens wuchs besonders im 14. Jahrhundert, weil die Familie, die sich aus den Blutsbanden der Sippe löste, bemüht war, sich auch dem Namen nach von anderen, fallweise früher zur gleichen Sippe gehörenden Familien zu unterscheiden: aber auch die Verwaltungsstellen förderten das Tragen eines selbständigen Namens im Interesse der leichteren Kontrolle über die Bevölkerung. Ich kann selbstverständlich diesen, überaus vielschichtigen, in zahlreichen Einzelheiten noch gar nicht erschlossenen Prozeß hier nicht skizzieren, doch muß sein Endergebnis unbedingt festgehalten werden, die Tatsache nämlich, daß sich die Familien auch materiell, d. h. mit ihrem Vermögen von der gemeinsamen Vermögensgebarung im Rahmen der Sippe lossagten. Das aber wollten sie z. B. auch an ihrem Vieh dokumentieren, indem sie den Tieren an einem Körperteil das Familienzeichen oder das Familienmonogramm aufbrannten.

Außerdem sollte man noch zwei andere Momente nicht übersehen. Zumeist waren die Eigentümer des Viehs zu dieser Zeit — wenngleich sich damals die Schriftlichkeit auch in den Mittelschichten bereits verbreitete, und die Achtung der Schrift stätig wuchs — des Lesens und Schreibens unkundig. Das heißt, für diese Leute bedeutete das Erlernen eines Zeichens, des Eigentumsmals der Familie keine größere Schwierigkeit, zumal dieses Zeichen eine bequeme Handhabe war, um das eigene Vieh unter vielen ähnlichen Tieren fallweise auszuwählen. Das Brandmal, das vom Tier kaum zu trennen war — abgesehen diesmal von der relativ seltenen Verstümmelung solcher Eigentumsmarken —, diente somit für den Eigentümer auch als Beleg. Im Mittelalter war der Sachbeweis im Gerichtsverfahren neben dem Schwur nur von zweitrangiger Bedeutung;[3] der Schwur als formelles, jedoch wichtigstes

[3] ECKHART, F.: *A földesúri büntetőbíráskodás a XVI—XVII. században* (Die gutsherrschaftliche Strafgerichtsbarkeit im 16.—17. Jahrhundert). Budapest, 1954, 51—52. —
BÓNIS, GY.: *Buda és Pest bírósági gyakorlata a török kiűzése után 1686—1708* (Die Gerichtspraxis von Ofen und Pest nach der Vertreibung des Türken, 1686—1708). Budapest, 1962, 107—8.
Die künstlichen Viehmarken ermöglichten — neben der Spurverfolgung und der natürlichen Beschreibung des Viehs — die Identifizierung und dadurch wurde der Kreis der konkreten Sachbeweise erweitert.

Mittel der Beweisführung war gestützt durch Verschworene, durch Schwurgenossen, die die Glaubwürdigkeit des Schwörenden bezeugten. Diese formelle Beweisführung stand mit der Prozeßsache in keinem Zusammenhang. Aber gerade seit dem 16. Jahrhundert gab es Tendenzen, das Beweisverfahren auf die Erschließung von objektiven Tatsachen auszurichten. Diese neuen Tendenzen in der Beweisführung ließen die Brandmarke als ein überaus geeignetes Beweismittel erscheinen und förderten — mit den früher erwähnten sonstigen Faktoren — ihre Verbreitung in beträchtlichem Maße.

Kommen wir nach diesen eher erläuternden als begründenden Abschweifungen zurück zur eigentlichen Aufgabe, zur Skizzierung der zeithistorischen Denkmäler, zur Problematik der gebrannten Eigentumsmarken. Wie angedeutet, mußte die zentrale staatliche Verwaltung im ausgehenden 18. Jahrhundert Maßnahmen treffen, um die Mißstände im Viehverkehr abzuschaffen. Die dritte, hier besonders interessante Periode begann also mit der Verordnung[4] des Statthaltereirates von 1794, die die Erfassung des Viehs nach Gemeinden verfügte, die Munizipien zur Einführung und Verwendung des *territorialen* (komitatlichen, städtischen bzw. gemeindlichen) *Brandmarkensystems* anhielt. Somit war es für die Munizipien verbindlich, für die ihnen unterstellten Gemeinden Gemeindebrandmarken festzulegen. Mit der Gemeindebrandmarke waren alle nach der betreffenden Ortschaft zuständigen Tiere zu versehen.

Zugleich erneuerte der Statthaltereirat für das ganze Land die inzwischen in Vergessenheit geratene Praxis der verbindlichen Begleitpässe (Viehpässe), in denen neben den natürlichen Merkmalen der Tiere auch die Eigentumsmarken auszuweisen waren. Schließlich verordnete der Statthaltereirat die Erfassung der Hirten und die Beschränkung der Anzahl von Schenken (Tscharden).

Alsbald zeigten sich zweifellos die Ergebnisse dieser umfassenden und energischen Maßnahmen. Sie führten u. a. dazu, daß die Verwendung der gebrannten Eigentumsmarken in einzelnen Gebieten des Landes — besonders in den Komitaten mit großen Weidestrichen — außerordentlich zunahm. Andere Komitate beteiligten sich mit sonstigen Methoden an der Kontrolle des Viehverkehrs. Der Großteil der Brandmarken, die ich in meiner vorliegenden Abhandlung bearbeitet habe, stammt aus dieser, mit dem Ende des 19. Jahrhunderts ausgehenden Periode.

[4] Vgl. die Verordnung des Statthaltereirates Nr. 4052 vom Jahre 1794: »Pecorum Stigmatio«. Für Siebenbürgen erließ das Königliche Gouvernement eine ähnliche Verfügung unter Nr. 30.525/1841 (vgl. Országos Levéltár (Ung. Staatsarchiv), Impr. Circ. Nr. C. 3337—3485).

Sammlung von Abbildungen der Brandmarken und ihre geographische Verbreitung

Die Sammlung von Abbildungen der Brandmarken erforderte nahezu zehn Jahre. Die auf den Tafeln veröffentlichten Marken wurden aus über hunderttausend gesichteten Belegstellen ausgewählt. Selbstverständlich schien es nicht angebracht, alle figürlichen Abweichungen und Varianten zu veröffentlichen, darum publiziere ich aus dem gewaltigen Belegmaterial rund 4000 Abbildungen, die jedoch meines Erachtens den in der ungarischen Viehzucht benützten gesamten Bestand an gebrannten Eigentumsmarken unbedingt repräsentieren.

Wie angedeutet, hat sich aus der Zeit vor dem 16. Jahrhundert keine Abbildung von Eigentumsmarken gefunden. Die meisten Abbildungen aus den 16.—18. Jahrhundert sind auf den *Tafeln I—IV* veranschaulicht. Auf den Tafeln *V—XXXIX* folgen die Abbildungen von Eigentumsmarken aus dem ausgehenden 18. und dem 19. Jahrhundert. Unsere Sammlung erfaßt gleicherweise Eigentumsmarken für Pferde, Rinder, Esel und Schafe. An sonstigen Tieren wurden nur selten, vereinzelt, Brandmarken verwendet.

Die Tafeln zeigen die Abbildungen der Eigentumsmarken. Da ich über den Belegort, den Zeitpunkt der Verwendung und den Namen des Eigentümers in meiner umfangreicheren ungarischen Abhandlung (*Ethnographia*, 1965/2—3) ausführlich berichtet habe, möchte ich von der Wiederholung dieser Daten in der vorliegenden Veröffentlichung absehen.

Zur Veröffentlichung der Abbildungen von Eigentumsmarken benützte ich folgende Quellen: die vom Statthaltereirat herausgegebenen sog. *Impressa Circularia*, die verschiedenen Kurrenten (Zirkulare, Fahndungsbriefe) der Munizipien, des weiteren die Publikationsbücher der Gemeinden, oder aber die Erfassungen zur Evidenzhaltung des Viehs, die in den Provinzarchiven verwahrt werden. Etwa 10% der Marken habe ich fertig aus den fachliterarischen Bearbeitungen von namhaften ungarischen Ethnographen wie K. Szabó, I. Tálasi, L. Zoltai, O. Herman, Gy. Varga, I. Ecsedi, K. Gubitza, I. Győrffy und L. Nagy-Czirok übernommen.

Wie aus dem gesammelten Material hervorgeht, war die Bezeichnung des Viehs mit gebrannten Eigentumsmarken landweit sehr verbreitet. Wenn sich in bestimmten Komitaten keine oder nur spärliche Belege fanden, die für die Sammlung verwertbar gewesen wären bzw. waren, obschon aufgrund der bedeutenderen Viehhaltung in diesen Komitaten reichlichere Daten zu erwarten gewesen wären, so sollte man doch nicht darauf schließen, die Viehhalter hätten in diesen Verwaltungsbezirken ihren Tieren keine Eigentumsmarken aufgebrannt. Die von mir benutzten Quellen wurden nämlich meistens von Verwaltungsstellen veröffentlicht. Die gut arbeitenden Verwaltungsämter veröffentlichten tatsächlich die Verlautbarungen bzw. Erklärungen über ver-



Tafel I. Eigentumsmarken, 16.—18. Jahrhundert



Tafel II. Eigentumsmarken, 17.—18. Jahrhundert



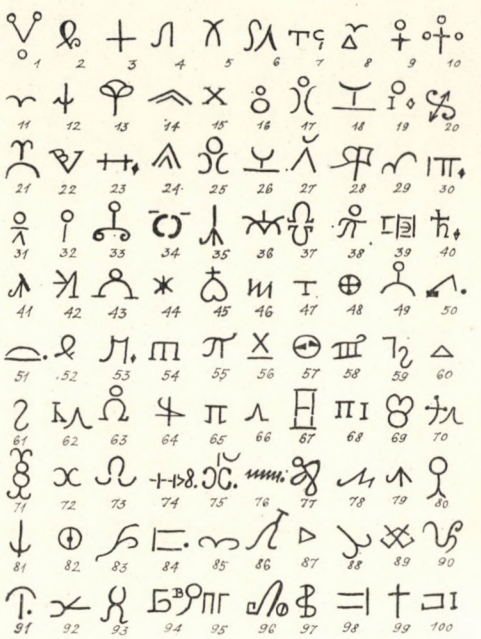
Tafel III. Eigentumsmarken, 17.—18. Jahrhundert



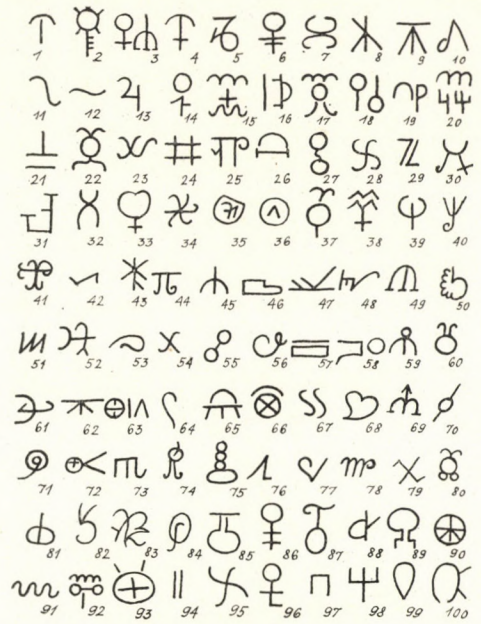
Tafel IV. Eigentumsmarken, 18. Jahrhundert



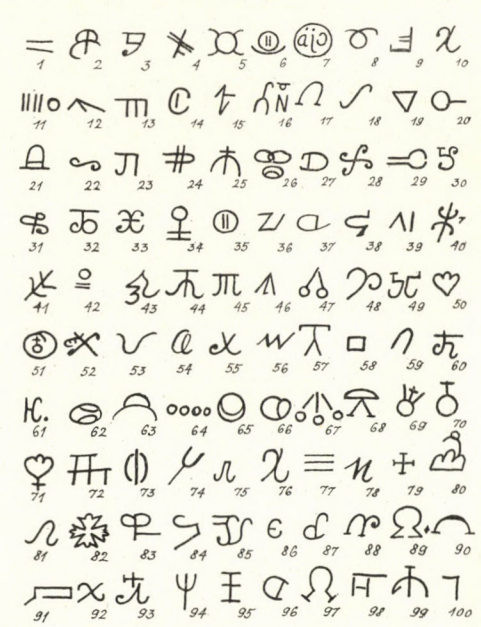
Tafel V. Eigentumsmarken an Pferden, 1782—1813



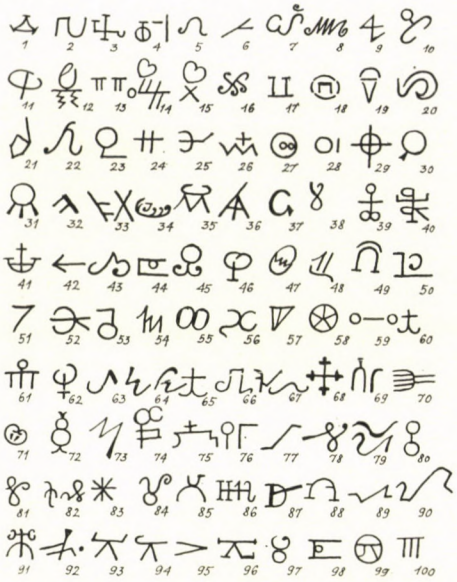
Tafel VI. Pferdemarken, 1794—1798



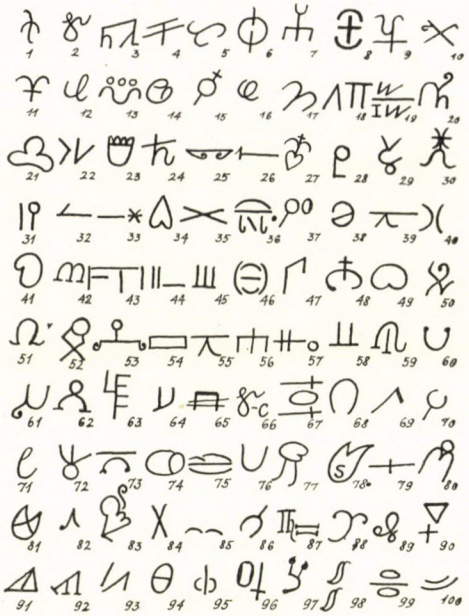
Tafel VII. Pferdemarken, 1803—1808



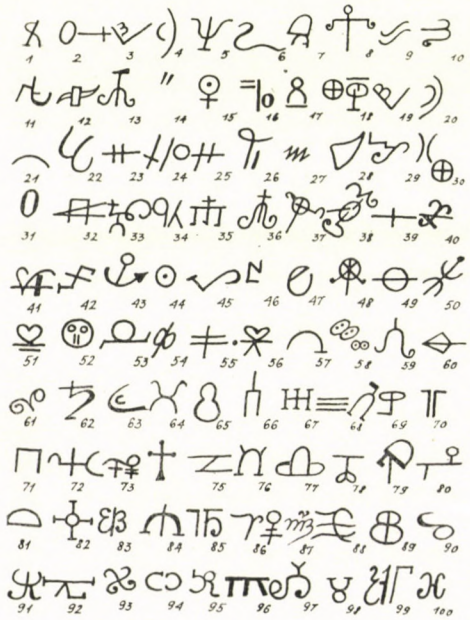
Tafel VIII. Pferdemarken, 1810—1814



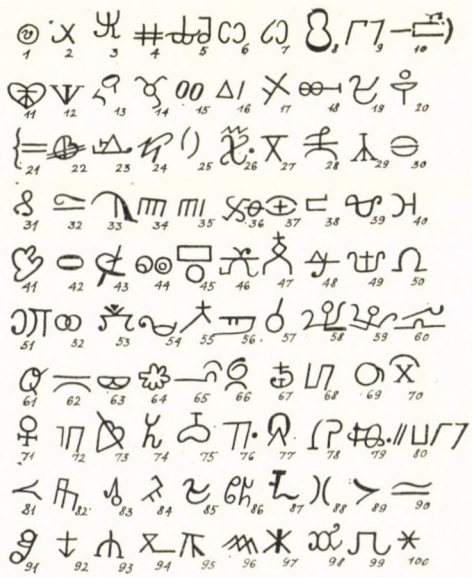
Tafel IX. Pferdemarken, 1813—1816



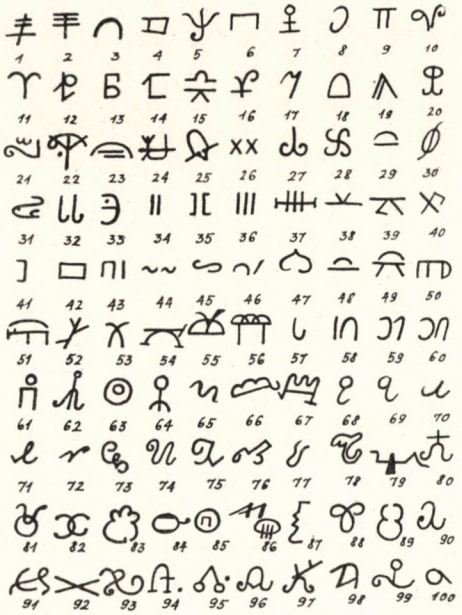
Tafel X. Pferdemarken, 1815—1819



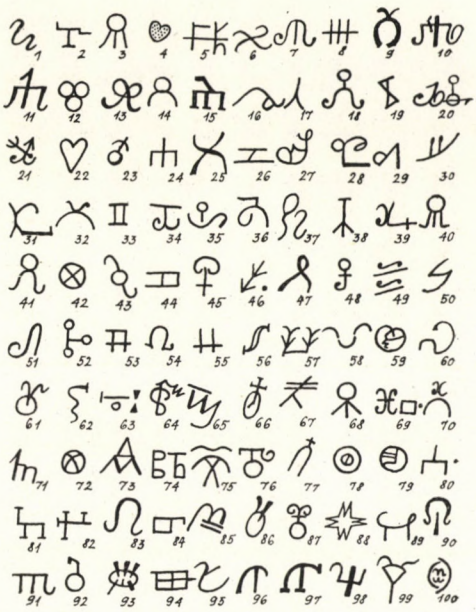
Tafel XI. Eigentumsmarken an Pferden, 1819—1826



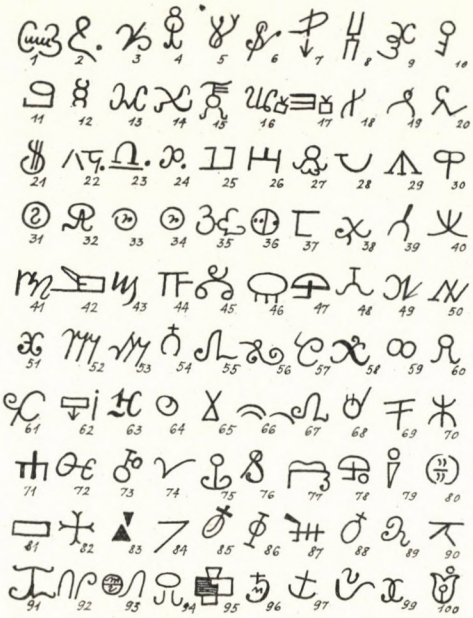
Tafel XII. Eigentumsmarken an Pferden, 1823—1829



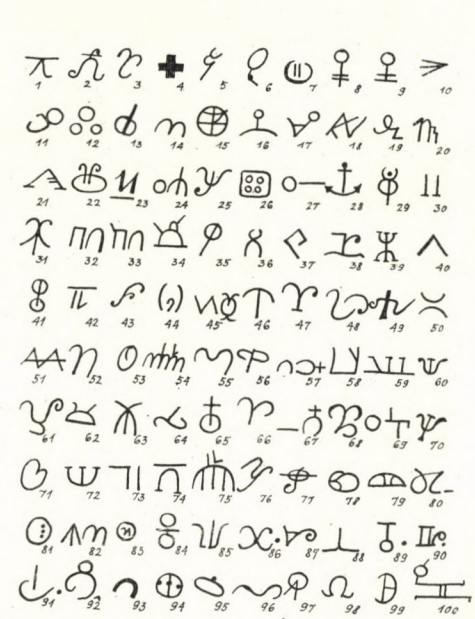
Tafel XIII. Pferdemarken, 1826—1840



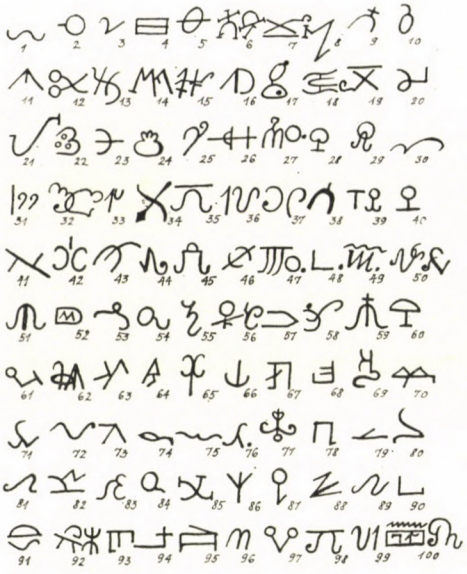
Tafel XIV. Pferdemarken, 1831—1833



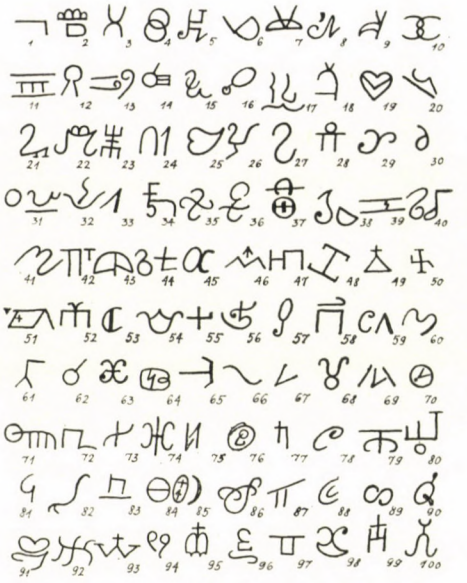
Tafel XV. Eigentumsmarken an Pferden, 1833—1836



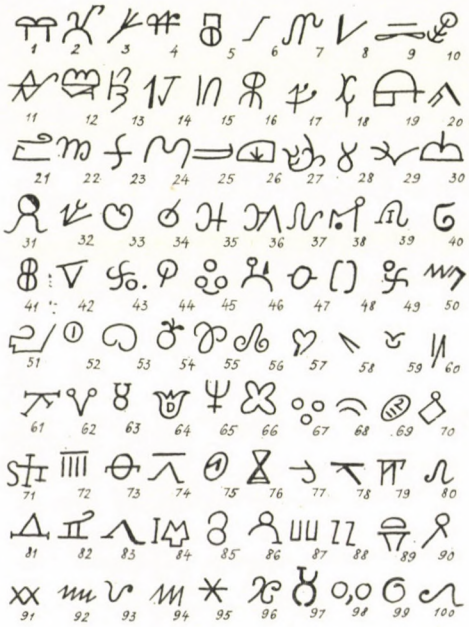
Tafel XVI. Eigentumsmarken an Pferden, 1836—1839



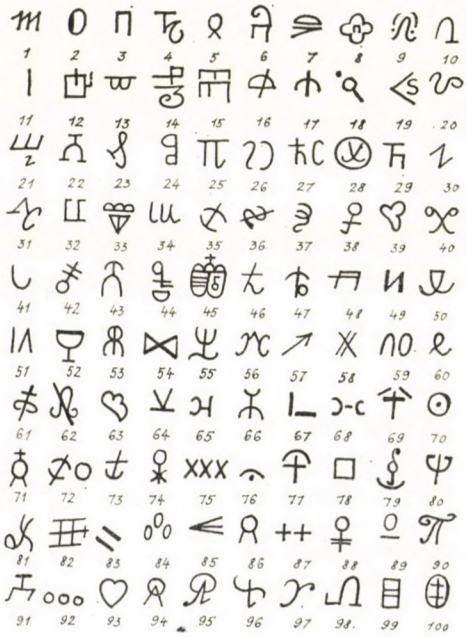
Tafel XVII. Pferdemarken, 1839—1842



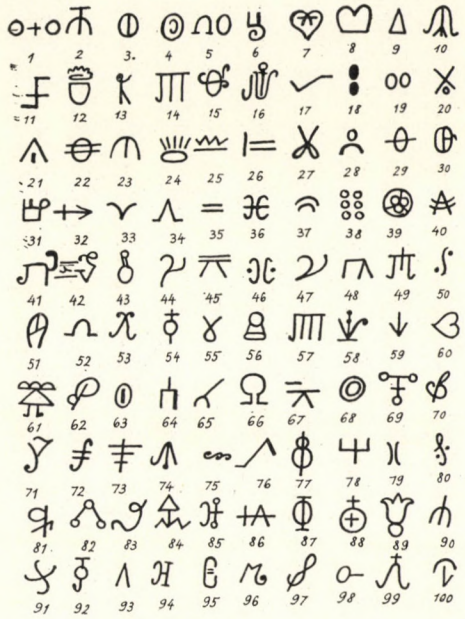
Tafel XVIII. Pferdemarken, 1842—1846



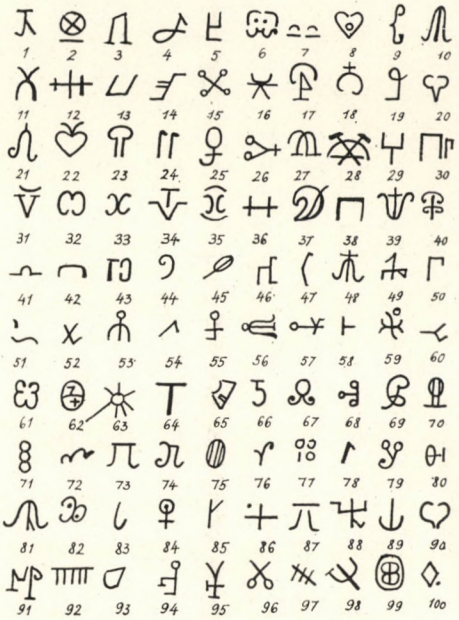
Tafel XIX. Pferdemarken, 1846—1848



Tafel XX. Pferdemarken, Mitte des 19. Jahrhunderts



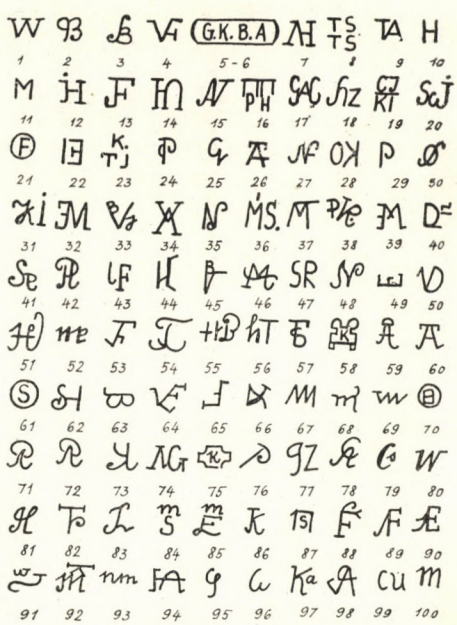
Tafel XXI. Eigentumsmarken an Pferden, Mitte des 19. Jahrhunderts



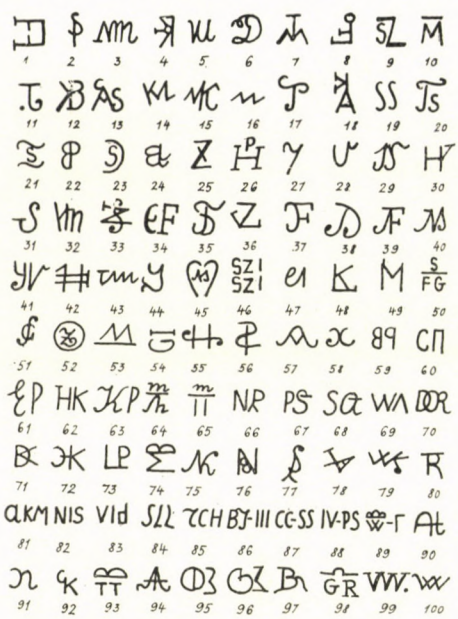
Tafel XXII. Pferdemarken, 1857—1861



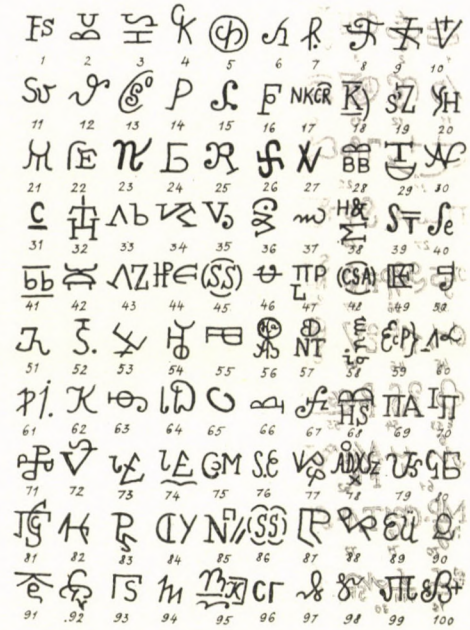
Tafel XXIII. Pferdemarken, 1847—1859



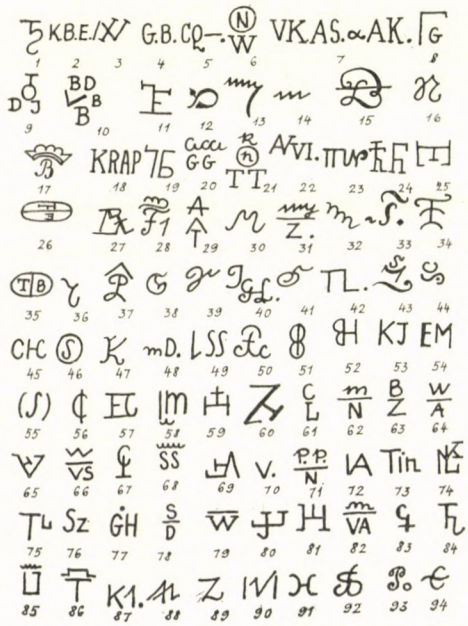
Tafel XXIV. Eigentumsmarken an Pferden, 1858—1860



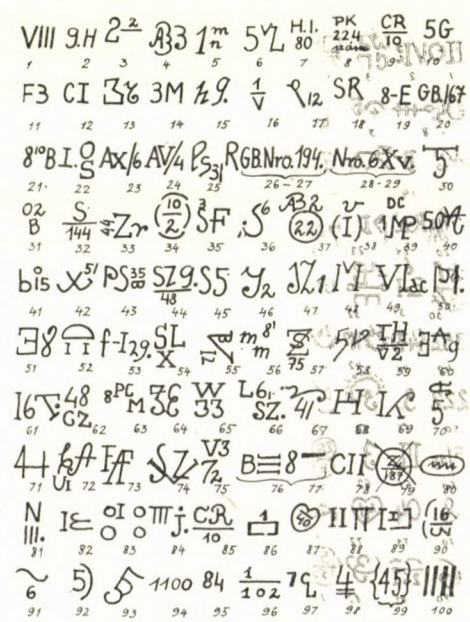
Tafel XXV. Pferdemarken, 1855—1870



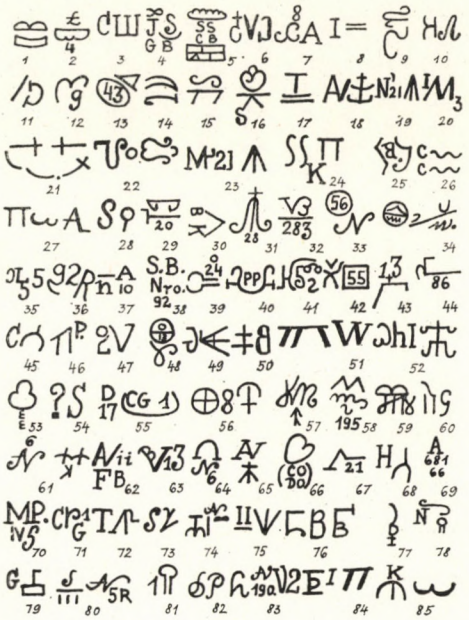
Tafel XXVI. Eigentumsmarken an Pferden, 1797—1816



Tafel XXVII. Pferdemarken, 1816—1855



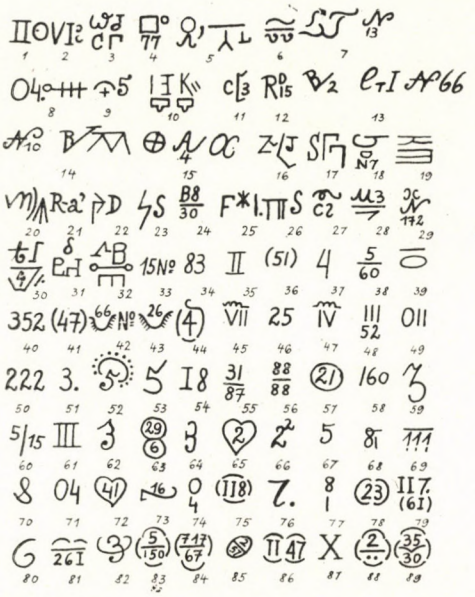
Tafel XXVIII. Pferdemarken, 1800—1850



Tafel XXIX. Eigentumsmarken an Pferden, 1811—1836



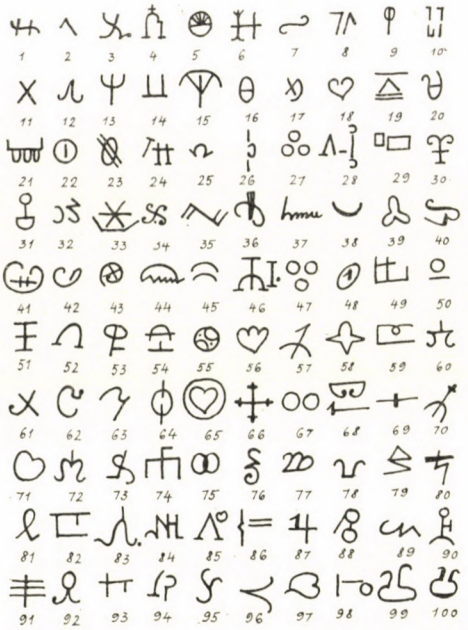
Tafel XXX. Eigentumsmarken an Pferden, 1844—1870



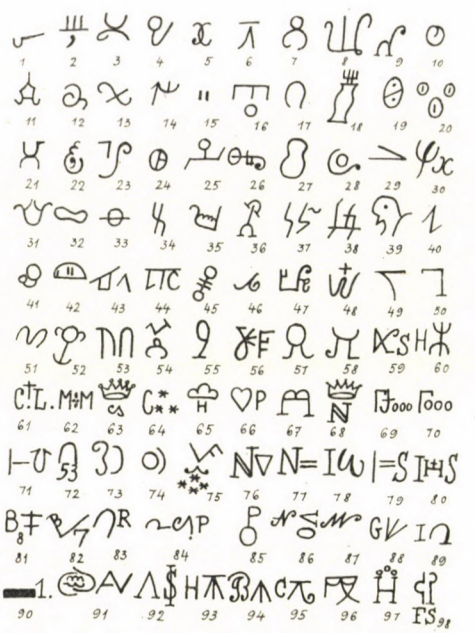
Tafel XXXI. Pferdemarken, 1836—1857



Tafel XXXII. Eigentumsmarken an Rindern, 1849—1859



Tafel XXXIII. Rindermarken 1804—1859



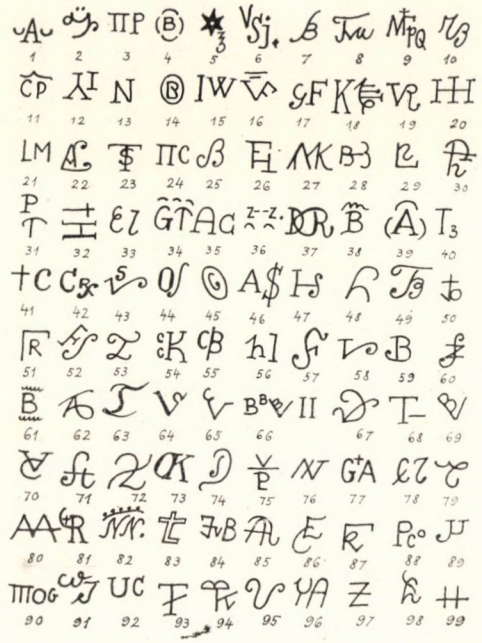
Tafel XXXIV. Eigentumsmarken an Rindern, 1831—1855



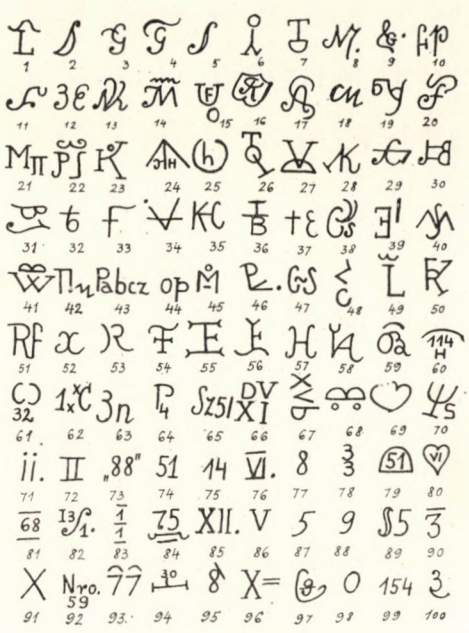
Tafel XXXV. Rindermarken, 1849—1860



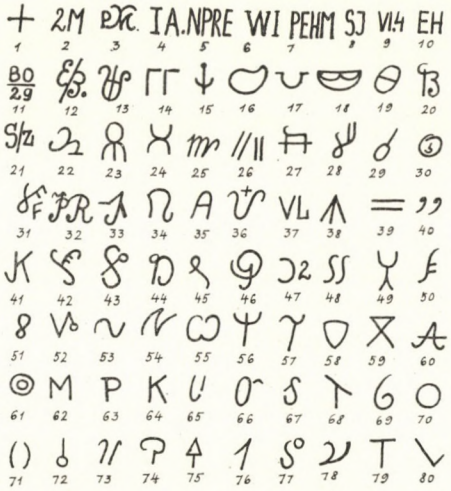
Tafel XXXVI. Eigentumsmarken an Rindern, 18.—19. Jahrhundert



Tafel XXXVII. Eigentumsmarken an Rindern, 1798—1831



Tafel XXXVIII. Rindermarken, 1812—1858



Tafel XXXIX. Eigentumsmarken an Eseln (1—60) und Schafen (61—80), 18. Jahrhundert

laufenes oder aufgefundenes Vieh. Das heißt, es kann auch die Nachlässigkeit oder die Indifferenz von Amtstellen dazu geführt haben, daß die Angaben über das betreffende Vieh nicht in die Kurrenten aufgenommen werden konnten. Eine eindeutige Lage ergibt sich jedoch an den Orten, deren Verlautbarungen den Hinweis enthalten, an den Tieren seien keine Brandmarken vorhanden gewesen. Die Verbreitung der Brandmarken habe ich aufgrund von solchen glaubwürdigeren Daten untersucht.

Im Zusammenhang mit der territorialen Verbreitung der Marken ist auch eine Nebenerscheinung zu erwähnen. Von 1794 an — manchenorts schon früher — hielten die Komitate den Intentionen des Statthaltereirates entsprechend die Gemeinden an (vgl. weiter oben), den Tieren neben der Eigentumsmarke zum Zeichen ihrer Herkunft bzw. als Hinweis auf die gemeindliche Zuständigkeit des Eigentümers auch Gemeindezeichen aufzubrennen. In solchen Fällen ergänzte das territoriale Mal, das Gemeindemal die Eigentumsmarke und diese beiden Marken zusammen wurden Brandmarken (ung. *bélyeg*, *billog* u. a. m.) genannt. Die beiden Marken ersetzten einander nicht, wohl aber ergänzten sie sich gegenseitig; im Falle eines verlaufenen Tieres ließ nämlich die Territorialzeichen erkennen, woher, aus welchem Komitat oder aus welcher Gemeinde das Tier stammte, während die Eigentumsmarke anzeigte, welcher natürlichen oder juristischen Person das Tier innerhalb der gegebenen Verwaltungseinheit entlaufen war. Die verschiedenen Interessen, die mit den zwei juristischen Kennzeichen verknüpft waren, führten dazu, daß vom ausgehenden 18. Jahrhundert an bis zu den 1870er Jahren am Vieh meistens beide juristischen Kennmarken vorzufinden waren. Die beiden Kennmarken erleichterten zusammen den Behörden die Fahndung, dem Eigentümer die Beweisführung. Die Kennzeichen konnten aber auch jedes für sich wichtig sein, weil die Behörden z. B. im Falle von Viehseuchen die Tiere der verseuchten Gebiete mit Hilfe der Territorialzeichen von den Märkten fernhielten. System und Sinn der Territorialzeichen, hauptsächlich aber der juristische Unterschied zwischen diesen und den Eigentumsmarken war hier zu erwähnen, weil die Territorialzeichen ausschließlich Brandmale waren, ihre Bearbeitung jedoch den Gegenstand einer besonderen Untersuchung darstellt. Beispielshalber veröffentliche ich jedoch einige Komitatsmarken *(Abb. 2)* und Gemeindemarken *(Tafel XL)*.

Die Verwendung von Eigentumsmarken hing selbstverständlich mit den Ausmaßen und Formen der Viehhaltung sowie mit den juristischen Belangen der Triften zusammen. Die landschaftlich verschiedenen natürlichen, historischen und verwaltungstechnischen Verhältnisse führten zur Herausbildung von unterschiedlichen Typen der Viehhaltung. In dieser Hinsicht werden in der ungarischen Viehzucht zwei Haupttypen der Haltung unterschieden, die — ohne daß man sie voneinander schärfer abheben könnte — mit mehr oder minder großen territorialen Abweichungen auch nebeneinander



Tafel XL. Gemeindemarken der Siebenbürger Sachsen, 1826

gegeben waren. Der eine Typus war die althergebrachte, auf großen, zusammenhängenden Weidegründen und ganzjährig unter freiem Himmel betriebene Herdenhaltung, die vorwiegend im Tiefland und in den östlichen Grenzstrichen fast ausschließlich war, der andere Typus bestand in der moderneren zeitweiligen oder gänzlichen Stallhaltung, eine Methode der Viehzucht die zum Teil mit der Fütterung gekoppelt wurde; sie überwog in Transdanubien und im Oberland, und wurde in der hier behandelten Periode hauptsächlich in den westlichen Strichen allgemein. Aufgrund meiner Untersuchungen läßt sich feststellen, daß *die überlieferten Denkmäler der Eigentumsmarken vorwiegend aus den Landstrichen stammen, wo die alte extensive Herdenhaltung dominierte, während in den Gebieten der intensiven Stallhaltung die gebrannten Eigentumsmarken des Viehs viel seltener benützt wurden.*

Die territoriale Verteilung der Brandmarken im 16.—19. Jahrhundert auf dem Gebiet des damaligen Ungarn veranschaulicht Abb. 3. Auf der Karte sind nur Gemeinden und Städte ausgewiesen, in denen bei der Sammlung das Vorkommen von mindestens fünf gebrannten Eigentumsmarken belegt werden konnte. Im gesamten Landesgebiet kamen in 786 selbständigen Verwaltungseinheiten Brandmarken vor, d. h. in kaum mehr als 6% aller Verwaltungseinheiten. Am häufigsten ließen sich die Marken — im Verhältnis zu den Ohrenmarken in größerer Menge — in den Komitaten Arad, Batschka

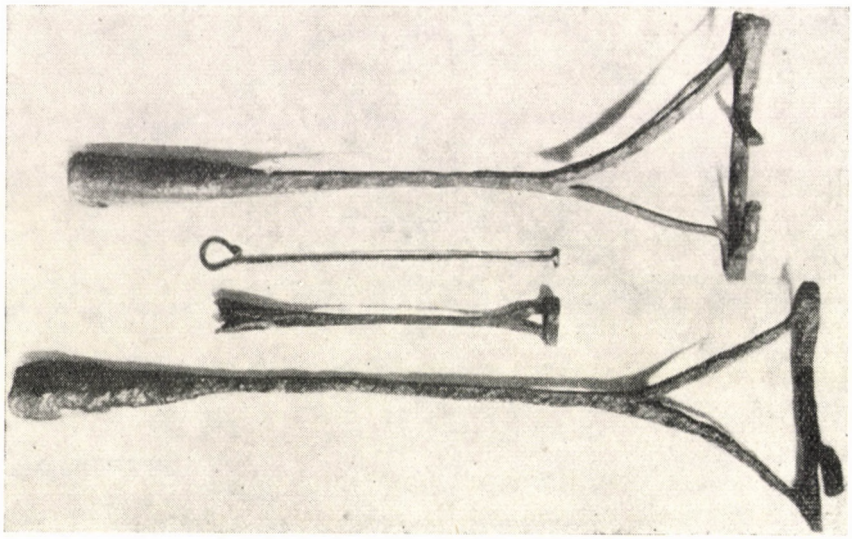


Abb. 1. Brenneisen aus dem 16. Jahrhundert

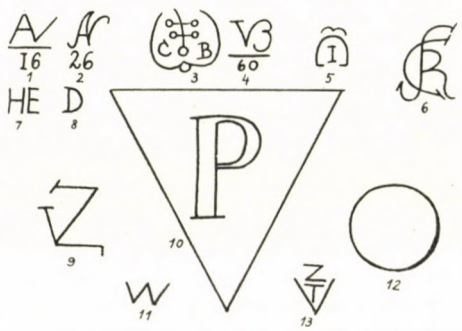


Abb. 2. Komitatsmarken: 1—2: Arad, 3—4: Baranya (Branau), 5: Csongrád, 6: Esztergom (Gran), 7: Heves, 8: Jászság (Jasygenboden), Nagykunság (Großkumanien) und Kiskunság (Kleinkumanien), 9: Szabolcs, 10: Pozsega (Poschega), 11: Veszprém (Wesprim), 12: Torontál, 13: Zala (Sala)

(Bács-Bodrog), Békés, Bihor (Bihar), Csanád, Csongrád, Heiduckenboden (Hajdú), Jász-Nagykun-Szolnok, Pest-Pilis-Solt-Kiskun und Torontál sowie in den an diese unmittelbar anschließenden Landstrichen belegen. Wie wir uns geographisch von diesem Gebiet entfernen, verringert sich die Zahl der Vorkommen. In den Landesteilen außerhalb der erwähnten Komitate wurde das Eigentum am Vieh im allgemeinen nicht durch gebrannte Marken, sondern durch Ohrenmarken kenntlich gemacht.

Aufgrund der Karte über die Verbreitung von Brandmarken können wir einige grundlegende Folgerungen ziehen, und zwar:



Abb. 3. Geographische Streuung der Belegorte, von Brandmarken in Ungarn (16.—19. Jahrhundert). Legende: . 5 Belegorte, ● 50 Belegorte □ über 100 Belegorte

1. Die Verwendung von gebrannten Eigentumsmarken ist im großen und ganzen aus dem Gebiet belegt, das einst vom Türken besetzt war; der Großteil der Belege entfiel also auf Großkumanien, Kleinkumanien, den Jasygenboden, den Heiduckenboden und die südlichen Anrainergebiete dieser Landschaft;

2. Die auf großen Gemeindetriften in beträchtlichem Umfang betriebene Viehhaltung in den vom Türken befreiten Land beiderseits von Donau und Theiß machte es nötig, das schon von früher bekannte, jedoch — mutmaßlich von den Kumanen — zwangsläufig überlieferte Verfahren der Brandmarkung in größerem Kreise zu verbreiten;[5]

3. Die gebrannten Eigentumsmarken wurden bis nahezu 90% fast ausschließlich von Magyaren verwendet, doch bedienten sich der Brandmarkung auch die Rumänen in den südlichen Strichen der Komitate Arad und Bihor (Bihar), die Slowaken im Komitat Békés, die Serben in der Batschka, im Banat und in Syrmien (ung. Bácska, Bánát, Szerémség), die Siebenbürger Sachsen sowie die Ungarndeutschen in Ofen (ung. Buda), Temeswar, Sombor und Gran (ung. Esztergom). Aus einigen Belegen zu schließen, benützten auch die magyarischen, armenischen, griechischen und jüdischen Viehhändler in den Komitaten Békés und Torontál gebrannte Eigentumsmarken, wenngleich

[5] Auf der Flucht vor den Tataren ließen sich die Kumanen im 13. Jahrhundert in größerer Masse in Ungarn nieder.

die für den Absatz gemästeten Tiere zumeist mit roter Kreide gekennzeichnet wurden.

Belege über die internationalen Belange der ungarländischen Brandmarken kamen im Zusammenhang mit Polen und Österreich zum Vorschein; die Veröffentlichungen enthielten aus diesen zwei Ländern stammende Nachforschungen, in denen aufgrund der publizierten gebrannten — ausschließlich aus Buchstaben geformten — Eigentumsmarken die Auffindung von Tieren versucht wurde, die sich über die Grenzen verlaufen hatten, bzw. die über die Grenzen verschleppt worden waren.

Die Brandmarkung

(Die Entstehung und Übertragung der gebrannten Eigentumsmarken)

Die reichliche Veröffentlichung der Abbildungen von Brandmarken legt es nahe, ihre typischen Merkmale zu untersuchen. Das soll in den folgenden Abschnitten geschehen.

In diesem Zusammenhang ist vor allem das Verfahren und seine Benennung von Interesse. Die Praxis besteht im wesentlichen darin, daß das Zeichen des Eigentümers (Viehhalters) dem Vieh auf einen Körperteil mittels des besonderen Brenneisens aufgebrannt wurde. Mit den technischen Problemen der Brandmarkung und ihren Varianten will ich mich ausführlich nicht befassen. Hierzu bietet die Beschreibung I. Ecsedis über das Aufbrennen in der Pußta Hortobágy hinlängliche Einsicht:

»Beim Aufbrennen wird das Füllen nicht gefesselt, sondern ihm das Halfter angelegt. Nun wird es mittels des Halfters eng an die Wagenleiste gebunden, worauf zwei Männer das Füllen mit einer langen Stange oder mit dem Wiesbaum an die Wagenseite drängen; nun drückt der Bauer das im Ofen mit Strohfeuer erhitzte Brenneisen dem Füllen ans Hinterteil.«.[6]

In Kleinkumanien wurde das größere Vieh von mehreren Männern gepackt und gestürzt. Die Pferde wurden aufs Kreuz, die Rinder auf die Flanke gestürzt, um dann die Brandmarkung vorzunehmen. Diese Methode wird von L. Nagy-Czirok sehr anschaulich beschrieben:

»Beim Stürzen warf man dem Tier die Schlinge eines längeren Strickes ums linke Hinterbein, und zwar über der Fessel, zog dann mit dem Strick das rechte Hinterbein ans linke, den Strick unterm Bauch zwischen den Vorderbeinen durch, führte es schließlich durch das kurze Halsseil des Rosses oder Rindes; der Strick wurde nun zwischen den Beinen und unterm Bauch wiederum nach hinten gezogen. Als man das Ende dieses Seiles anzog, mußte das Tier Kopf und Hals nach unten und nach hinten beugen, wobei seine Hinterbeine nach vorn gezogen wurden. Als die vier Beine des Tieres fast schon aneinander stießen, konnte es nicht stehenbleiben und fiel um.«[7]

[6] Ecsedi, I.: *A Hortobágy puszta és élete* (Die Pußta Hortobágy und ihr Leben). Debrecen, 1914, 249.

[7] *Pásztorélet a Kiskunságon* (Hirtenleben in Kleinkumanien). Budapest, 1959, 94. — Diese Art der Entscheidung ist schon aus antiken Beschreibungen bekannt.

Die Technik der Brandmarkung wird in einer Sammlung aus Hajdúnánás wie folgt zusammengefaßt:

»Das Brenneisen wird meistens im Feuer von Maisstengeln angeglüht. Das Fell des Füllens oder Rosses wird mit dem glühenden Eisen eben nur berührt, weil das Roß ein empfindlicheres Fell hat, das auch schneller anbrennt als jenes des Rindes; dieses hat nämlich ein dickeres Fell. Die frische Wunde wird mit Sonnenblumenöl oder mit Schmalz bestrichen. Das Öl trägt man mit einem Pinsel auf die Wunde auf.«[8]

Der Zeitpunkt der Brandmarkung richtete sich nach den Plänen, die der Eigentümer bezüglich der Tiere hegte. Wurde das Tier gebrandmarkt, weil man es unter fremdem Vieh triften lassen wollte, mußte die Brandmarkung noch vor der Übergabe des Tiers zu Händen des Hafthirten (Oberhirten) vorgenommen werden. Nach der Beschreibung von I. BALOGH nahm der Hirte im Debreziner Land das Tier »in die Markung des Herrn (Bauern)«, bevor es noch in die Roß-, Rinder- oder Schafherde gegeben wurde. Rinder und Pferde wurden noch vor der ersten Triftung, meistens am Karfreitag feierlich gebrandmarkt.[9] Laut L. ZOLTAI[10] ließ man in Debrezin (Debrecen) um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Füllen wild aufwachsen und brandmarkte sie erst, als sie vier Jahre alt waren. In Kleinkumanien, aber auch in anderen Gegenden des Landes wurde im großen und ganzen ähnlich verfahren.

Im Transdanubischen bildete sich kein bestimmter Zeitpunkt der Brandmarkung heraus, allerdings wurde sie nicht so sehr durch die Triftung aktuell als viel mehr durch die Benützung des Pferdes als Vorspann. Nach I. TÁLASI wurden z. B. im Buchenwald (ung. Bakony) die Kälber im Herbst gebrandmarkt.[11] Aber es gab in der ungarischen Viehhaltung noch weitere Methoden der Kennzeichnung. Auf der Domäne Grassalkovich (Gödöllő) wurde auf dem Hof der Örkényer Tscharda jährlich zweimal gebrandmarkt, und zwar zu Georgi und zu Michaeli. Auf den Orczyschen Gütern von Erdőszáda (Sathmarer Land)[12] wurden die Pferde seit der Mitte des 18. Jahrhunderts im August in Evidenz genommen und gebrandmarkt. In Dévaványa wurden die Pferde Mitte Mai gebrandmarkt, als sie rossig wurden.

Die Marke wurde dem Tier im allgemeinen links aufgebrannt. Auf welche historischen Voraussetzungen diese Praxis zurückgeht, welche Ursachen sie haben mag, und wie sie sich fast im ganzen Lande durchsetzte, ließe sich

[8] Néprajzi Múzeum (Ethnographisches Museum, Budapest), EA-3123. Gesammelt von G. TAGÁN.

[9] *A jószág teleltetése Debrecen környékén* (Die Überwinterung des Viehs im Debreziner Land). Debrecen, 1938, 34.

[10] Néprajzi Múzeum (Ethnographisches Museum, Budapest) EA-182/B. Gesammelt von L. ZOLTAI.

[11] TÁLASI, I.: *A bakonyi pásztorkodás* (Hirtentum im Buchenwald). Ethnographia L, 1939, 15.

[12] Országos Levéltár (Ung. Staatsarchiv), Orczy (Archiv Orczy), P, Sektion 529, Aktenbündel Nr. 11, Fasc. X, Nr. 17. —
WELLMANN, I.: *A gödöllői Grassalkovich uradalom gazdálkodása* (Die Wirtschaftsgebarung der Domäne Grassalkovich in Gödöllő). Budapest, 1933, 150.

schwerlich ermitteln. Es handelt sich hier nämlich nicht darum, daß die Marke eher auf einem linken Körperteil des Tieres gebrannt wurde, sondern — mit Ausnahme von einigen kleineren landschaftlichen Einheiten — um die Ausschließlichkeit dieser Praxis.

Ich habe bereits die territorialen Marken erwähnt, die über den Herkunftsort des Tieres informieren sollten. Vom 18. Jahrhundert an gab es auf einem Tier sowohl die Eigentums- als auch die Territorialmarke, wobei *die Eigentumsmarke auf einem linken Körperteil, das Territorialzeichen aber auf einem rechten Körperteil des Tieres zu finden war.* Selbstverständlich sind Ausnahmen von dieser Regel bekannt, teils weil die Gemeindemarke dem Tier auf der linken Seite, teils aber beide juristischen Marken bald auf der rechten, bald auf der linken Seite aufgebrannt wurden.

Die Marken konnten auf die verschiedensten Körperteile des Tiers aufgebrannt werden, ja, man kann sagen, das Tier hatte keinen wichtigeren Körperteil, der fallweise oder regelmäßig nicht zur Anbringung der Marken gedient hätte. Meistens aber kamen jedoch folgende Körperteile in Betracht: Kruppe, Hinterteil, Oberschenkel, Schulter, Bein, Maul, Kreuz, Hals, Flanke, Wirbel, Nüster, Horn. Die Zippe wurde auf die Nase gebrannt, der Bock aufs Horn. Bei Pferden wurden Marken niemals in den Huf gebrannt. Am meisten bediente man sich zur Brandmarkung des Oberschenkels, der Schulter und des Hinterteils. Manchmal wurde die Marke dem Tier nicht aufgebrannt, sondern man brannte sie auf ein Stück Leder oder auf ein Brett, das dem Tier um den Hals gehängt wurde; auf dem kleinen Kennbrettchen, die den Schafen um den Hals hingen, waren zumeist Registernummer und Eigentumsmarke angebracht.

Das *Werkzeug* der Brandmarkung war das Brenneisen, Markeneisen bzw. ung. *bélyegzővas*, aber landschaftlich verschieden auch *bélyegvas*, *beliegező vas*, *bilyogvas*, *bijokvas*, *stempelő-vas* (vgl. dt. Stempeleisen), *billegzö vas*, *tüzes vas*, *sütővas*, *gyelölő vas*, *bilyegző vas*, *billegvas*, *billegöző;* in lat. Quellen: *tudicula*, *cauterium*.

Die Brenneisen wurden gewöhnlich von Schmieden oder Schlossern gefertigt; es waren zumeist aus Draht oder Stangeneisen geschmiedete Stäbe, an deren einem Ende die Eigentumsmarke angebracht war. Der Eisenstab wurde mit einem Weich- oder Hartholzheft versehen. Im Komitat Batschka (Bács-Bodrog) betrug nach *Gubitza*[13] die Gesamtlänge des Eisenstabes 62 cm, die des Holzgriffes 23 cm. In dieser Gegend wurden aber auch kompliziertere Geräte benutzt, so z. B. eine herzförmige Dose aus Eisenblech, an deren Boden die Buchstaben der Marke festgenietet wurden. Manche Brenneisen konnten auch als besondere Stücke des Kunsthandwerks bezeichnet werden.

[13] GUBITZA, K.: *A »lábasjószág« bélyegzése Bács-Bodrog vármegyében a múlt század első felében* (Die Brandmarkung des »Großviehs« im Komitat Batschka in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts). Néprajzi Értesítő VII, 1915, 78.

Statt des Brenneisens konnte man sich zur Brandmarkung gelegentlich auch eines anderen Gerätes bedienen. TÁLASI erwähnt, daß man z. B. in Kleinkumanien auch mit Spaten, Pflugscharen und Spießen brandmarkte. SZABÓ kannte auch das Barteisen als Markenstempel, denn damit wurden Rinder über den Nüstern gebrandmarkt.[14]

Das Brandmarken besorgte der Eigentümer, der Schmied (der das Brenneisen gefertigt hatte) oder eine Amtsperson. Die Eigentümer waren ihrer sozialen Stellung nach meistens Bauern (Fronbauern, Hörige), es gab aber unter ihnen auch ziemlich viele städtische Bürger und Kaufleute. Manche Eigentümer gaben ihren adeligen Stand auch in der Eigentumsmarke zu erkennen. Zur Kennzeichnung ihres Viehs bedienten sich auch die Gutsherren gebrannter Eigentumsmarken, desgleichen Rechtspersonen wie Städte, Staatsdomänen (z. B. Gestüte), das Militär, kommerzielle und industrielle Unternehmen usw. Für die Beschaffung des Brenneisens hatte selbstverständlich der Eigentümer des Viehs zu sorgen. Dieses Brenneisen wurde mit besonderer Sorgfalt verwahrt, denn ging ein Tier verloren, so konnte jener, der im Besitze des Brenneisens war, das Beweisverfahren unter günstigeren Umständen antreten. In Hódmezővásárhely wurde im 18. Jahrhundert die Eigentumsmarke der Familie vielerorten in den Pfosten der Haustüre gebrannt. Auf der Kleinen Schütt (ung. Szigetköz) besorgte der Schmied, der das Brenneisen gearbeitet hatte, auch die Brandmarkung des Viehs. Manchenorts hielt der Schmied nach altem Brauch die Eigentumsmarken in Evidenz, weil er die Abdrücke der von ihm gefertigten Brenneisen regelmäßig sammelte. So konnte er fallweise auch darüber Auskunft geben, was für Marken (Brenneisen) und für wen er sie gefertigt hatte. So sammelte z. B. der Schmied von Tiszacsege (Komitat Hajdú) die Abdrücke der Brenneisen auf dem Zaun und konnte immer Aufschluß geben, welches Brenneisen von den einzelnen Bauern benutzt wurde. In einzelnen Ortschaften war das Brandmarken Aufgabe des Schulzen. Im Komitat Békés war im 18. Jahrhundert zeitweilig eine Verordnung in Kraft, laut deren die Hirten das Vieh nur mit Kenntnis der Komitatsheiducken brandmarken durften.[15] In Klausenburg (rum. Cluj, ung. Kolozsvár) war im ausgehenden 16. Jahrhundert das Brandmarken des Viehs Aufgabe des sog. Brennmeisters, Sichtmeisters, Markers.[16]

Die gebrandmarkte Stelle entzündete sich mitunter, und es entstand eine Wunde. Darüber schreibt I. KATONA:

[14] TÁLASI, I.: *A kiskunsági pásztorkodás* (Hirtentum in Kleinkumanien). Budapest, 1936, 62. —
SZABÓ, K.: *A jószág jegye és billege Kecskeméten* (Kennzeichen und Brandmarke des Viehs in Kecskemét). Néprajzi Értesítő XXIV, 1932, 102.

[15] BANNER, J.: *A békési pásztorok élete a XVIII. században* (Das Leben der Békéser Hirten im 18. Jahrhundert). Népünk és nyelvünk I, 1929, 224.

[16] HERMAN, O.: *A magyar pásztorok nyelvkincse* (Sprachschatz der magyarischen Hirten). Budapest, 1914, 413.

»Wurde beim Brandmarken das überhitzte Eisen allzu stark oder zu lange auf die Markungsstelle gedrückt, riß das Fell, und es entstand eine Wunde. Da die Elstern diese Tiere wegen des frischen Fleisches oft anfielen, wurde die Wunde vorsorglich mit warmem Rinderkot verschmiert.«[17]

Wie wurde die Eigentumsmarke sozial anerkannt, was wir bei der Begriffsbestimmung der Eigentumsmarke als eines ihrer Begriffselemente erwähnt haben? In Ungarn war die Anerkennung durch die Verwaltungsstellen im voraus keine Bedingung für die Anwendung von Eigentumsmarken, d. h. die Geltung dieser Marken hatte nicht zur Voraussetzung, daß sie durch die Behörden zur Kenntnis und in Evidenz genommen wurden. Es genügte schon, wenn die Marken allgemein, öffentlich bekannt waren, was aber gegebenenfalls zu beweisen war. Die allgemeine Kenntnis der Marken war z. B. schon damit gewährleistet, daß der Hirte die Eigentumsmarke des Bauern auf sein Kerbholz eintrug oder das Vieh mitsamt der Eigentumsmarke in seiner Liste vermerkte. Sobald aber das Eigentumsrecht an einem Vieh strittig war, und die Entscheidung in der Streitsache von der Beweiskraft der Eigentumsmarke abhing, nahmen die Verwaltungsstellen und Gerichte die Beweise bezüglich der Eigentumsmarke auf und erkannten in dem eigentumsrechtlichen Streitfall je nach dem Ausgang des Beweisverfahrens. Somit läßt sich sagen, daß bezüglich der gebrannten Eigentumsmarken des Viehs in Ungarn die nachträgliche behördliche Anerkennung praktiziert wurde.

Die Beweisführungsaussichten des Eigentümers wuchsen auch dadurch, daß er das Brenneisen sorgfältig verwahrte, der Schmied den Abdruck des Brenneisens in Evidenz hielt oder dieser an den Türpfosten und an sonstige, möglichenfalls vertauschbare Geräte und Habseligkeiten eingebrannt wurde, oder wenn die »Figur« der Marke so bekannt wurde, daß man sie auch auf dem Gottesacker in die Grabmäler einbrannte, um die Orientierung unter den Familiengräbern zu einer Zeit zu ermöglichen, als die meisten Menschen des Lesens und Schreibens noch unkundig waren.[18]

Bisher habe ich die Probleme der Entstehung von gebrannten Eigentumsmarken untersucht. Dieser Ablauf bzw. dieses Ereignis wurde im allgemeinen

[17] KATONA, I.: *Népi állatorvoslás Csongrádon* (Die Tierheilkunde des Volkes in Csongrád). Néprajzi Közlemények III, 1958, Nr. 4, 134—5.

[18] Zu Hódmezővásárhely vgl. meine Arbeit: *Vásárhelyi testamentumok* (Vásárhelyer Testamente). Budapest, 1961, 230. —

Bezüglich der Brandmarken an den Grabkreuzen im röm.-kath. Friedhof von Monostorszeg (Komitat Bács-Bodrog) bemerkt GUBITZA, a. a. O., 79: »Unter den älteren Schokazen gab es nämlich viele Analphabeten. Diese konnten sich über das Grab des längst verstorbenen Familienangehörigen mittels der ins Kreuz tief eingebrannten und auch von den des Schreibens und Lesens unkundigen Angehörigen gekannten Hausmarke orientieren«. —

Über die Siebenbürger Szekler vermerkt A. KEMENES, daß sie ihre Holzmarken auch in ihre Totenmäler einkerbten, vgl. *Székely rovásírás és a tulajdonjegyek* (Kerbschrift der Szekler und Eigentumsmarken). Budapest, 1914, 34—42. —

I. GYŐRFFY konnte beobachten, daß auf dem Cegléder Gottesacker die Totenmäler mit Brandmarken versehen wurden, vgl. Néprajzi Értesítő XIX, 1927, 116.

Brandmarkung, Brennen, Stempeln, Kennzeichnung genannt. In lateinischen Quellen kommt als entsprechende Bezeichnung *signatura*, *signatio* vor.

Nun sei noch kurz die Häufigkeit der Brandmarkung untersucht. Sie war in den verschiedenen Teilen des Landes ziemlich unterschiedlich. So ist z. B. aus den Daten der bereits erwähnten Ortschaft Tiszacsege, aus den Jahren 1835—39 zu ersehen, daß von den 432 Rindern, die aus der Ortschaft zu Viehmärkten getrieben und darum mit Viehpässen versehen und in Evidenz genommen wurden, 30 Rinder mit Brandmarken, 125 mit Ohrenmarken, 22 mit Brandmarken und Ohrenmarken, 55 dagegen mit keinerlei künstlichen Merkmalen versehen waren. Von den 54 Pferden aus der gleichen Ortschaft waren 39 gebrandmarkt, 3 hatten Ohrenmarken und Brandmarken, 20 Pferde dagegen hatten keinerlei künstliche Merkmale. Anders verhielt es sich mit der Häufigkeit von Brandmarken im Transdanubischen. Von den 146 Stuten, die z. B. auf der Beschälstation von Görösgál (Komitat Schomodei [Somogy]) 1844 beschält wurden, wiesen 121 weder Brandmarken noch sonstige künstliche Merkmale auf.

Sehr oft wurde die Brandmarke des Viehs oder das Brenneisen in betrügerischer Absicht geändert. Das nannte man Verderben und die entstellte Marke verdorbene Marke. Das Verderben konnte durch erneutes Aufbrennen, Umbrennen, bei den Hornmarken durch Verkratzen, Verschnitzen, Verraspeln erfolgen. Auf das Verderben der Brenneisen verstanden sich besonders die Schmiede. Um den Absatz des entwendeten Viehs zu erleichtern, wurden auch die Pässe gefälscht, bzw. man ließ sich von den Gemeindevorstehern nach ihrer Bestechung falsche Pässe ausstellen, auf denen auch die Brandmarken verändert ausgewiesen wurden.

Für den Fall der *Erblassung*, d. h. der Übertragung von Eigentumsmarken auf andere Personen, bildeten sich im Rechtsbrauch besondere Regeln heraus.

Das gebrandmarkte Vieh konnte durch Übertragung, durch sonstige Rechtsakte oder aber rechtswidrig in den Besitz anderer Personen übergehen. Selbstverständlich fragt es sich, was in solchen Fällen mit der Eigentumsmarke geschah, was für Regelungen in solchen Fällen vorgesehen waren.

Diesbezüglich bieten vor allem die Viehbeschreibungen mit Buchstaben-Eigentumsmarken entsprechende Anhaltspunkte. Daraus ersehen wir, daß auf zahllosen übrigens legal erworbenen Tieren nicht nur die Monogramme des tatsächlichen und ausgewiesenen Eigentümers, sondern auch die von Fremden, bzw. neben dem fremden Monogramm auch die Marken des tatsächlichen Besitzers vorkamen. Daraus läßt sich schließen, daß der neue Eigentümer die Brandmarke des ursprünglichen Eigentümers, die technisch ziemlich schwierig zu entfernen gewesen wäre, nicht tilgte, sondern das Vieh nach der Übernahme auch mit seiner Eigentumsmarke versah. Das erfolgte, indem der neue Eigentümer sein eigenes Monogramm aufbrannte, mitunter auf einen anderen

Körperteil, oder sich zur Anbringung des Eigentumsmales einer anderen Technik, z. B. der Ohrenmarke bediente. In solchen Fällen bildeten die beiden Marken gemeinsam die Unterscheidung der Eigentumsmarke des neuen Eigentümers. Die Regelmäßigkeit des Handels wurde in solchen Fällen damit dokumentiert, daß man im neuen Viehpaß neben der Marke des ursprünglichen Eigentümers auch die des neuen auswies.

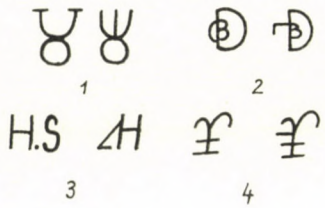


Abb. 4. Abweichungen von Eigentumsmarken innerhalb der Familie

Zur Lösung dieses Problems bildeten sich im Laufe der Zeit mehrere Rechtsbräuche aus. In Kecskemét brannte z. B. der ursprüngliche Eigentümer, der das Tier aufgezogen hatte, seine Marke in den linken hinteren Schenkel des Pferdes, der Käufer dagegen in sonstige linksseitige Körperteile. In Hódmezővásárhely herrschte im allgemeinen der Brauch, daß die Marken des Züchters links, die des Käufers rechts eingebrannt wurden. Auf der Pußta Hortobágy wurde das Horn des gekauften Rindes mit einem kleineren Stempeleisen gebrandmarkt.

Der andere Fall der Übertragung bestand in der *Erblassung*, wenn also das Vieh vom Vater auf den Sohn kam. Gab es in der Familie nur einen Erben, bedeutete der Wechsel des Eigentümers bezüglich der Eigentumsmarke kein besonderes Problem. Anders verhielt es sich aber im Falle von mehreren Erben, weil dann nämlich der eine Sohn als Erbe mit der Erblassung des Viehs auch die Eigentumsmarke des Vaters übernahm. Es stand im Interesse der übrigen Gebrüder, die eigenen geerbten Tiere auf der gemeinsamen Trift entsprechend zu unterscheiden, zumal auch auf diesen Tieren die väterliche Marke zu sehen war. Darum ergänzten sie zumeist die Eigentumsmarke des Vaters mit einem zusätzlichen Strich oder sonstwie. Darauf ist es zurückzuführen, daß in den Viehbeschreibungen, die nach den Tieren auf der Gemeindetrift vorgenommen wurden, die Eigentumsmarken von Brüdern kaum oder nur im geringen Maße unterschieden sind, d. h. die Verschiedenheiten höchstens in unwesentlichen, die väterliche Marke bloß abwandelnden, ergänzenden Kennzeichen, oder in den neben die väterliche Marke eingebrannten Buchstaben bestanden.

Das gesagte veranschauliche ich auf *Abb. 4.* 1816 wurden in Árokszállás aus der Rinderherde mehrere Tiere entwendet, unter diesen auch das Vieh der Brüder Ferenc bzw. Jakab Szabó. Die Marken der beiden Brüder sind voneinander nur geringfügig unterschieden (vgl. die Marken *Nr. 1*). Auch die

Marken der von János Ondreko 1825 in Békés entwendeten zwei Pferde weisen kaum nennenswerte Unterschiede auf; die geringfügige Abweichung dürfte auf irgendein Familienereignis zurückzuführen sein (vgl. die Marken *Nr. 2*). Aus Nagylak (Komitat Csanád) stammen zwei Marken, die eine die des Vaters Mitru Hora, die andere die des Sohnes János Hora (vgl. die Marken *Nr. 3*). Auch die Marken der im zentralen Kreis des Komitats Batschka (ung. Bács-Bodrog) 1807 zur selben Zeit aufgebrachten zwei verlaufenen Pferde sind einander sehr ähnlich, doch waren diesbezüglich keine sonstigen Anhaltspunkte zu finden (s. die Marken *Nr. 4*).

Bei den Rumänen ließ sich der Brauch feststellen, daß zwei Brüder dieselbe Marke, oder die Gemeindemarke, allerdings mit dem Unterschied benutzten, daß sie diese dem Vieh jeweils in einen anderen Körperteil einbrannten. Diese Familienpraxis (die Verwendung der Gemeindemarken) ist aus Seprős (Komitat Arad, 1870) nachweisbar, wo dieselbe Marke von Nitra Forton dem Rind in den hinteren rechten Schenkel, von Flora Forton dagegen in den hinteren linken Schenkel eingebrannt wurde.

Die Vererbung der Eigentumsmarken wird auch in der Literatur behandelt. So schreibt z. B. I. Balogh darüber aus dem Debreziner Land:

»Solange man nicht die Anfangsbuchstaben des Namens als Stempel benutzte, wurde das Brenneisen in der Familie von Geschlecht zu Geschlecht vererbt. Heutzutage läßt sich jeder Bauer sein eigenes Brenneisen anfertigen. Die Ohrenmarke des Viehs bleibt aber auch nach der Trennung der Familie dieselbe.«[19]

Gy. Varga[20] konnte beobachten, daß die Brandmarke in manchen Fällen auf den Namen eines Familienahnen hinwies. Im Paringgebirge (Komitat Eisenmarkt, rum. Hunadoara, ung. Hunyad) — wo die meisten Familien eine gemeinsame Stina hatten — wurden die Schafsmarken noch um die Jahrhundertwende in der Familie vererbt.[21]

Charakteristische Merkmale der gebrannten Eigentumsmarken

Der Abdruck des erhitzten Brenneisens im jeweiligen Körperteil des Viehs ist die Marke, ung. *bélyeg*. Über die Etymologie des Wortes wurde im Kreise der Sprachwissenschaftler viel debattiert. E. Moór nahm für *bélyeg* die Entlehnung aus dem Mongolischen an und zählte das Wort mit ung. *hurok* 'Schlinge, Schleife, Masche' zum vorlandnahmezeitlichen Wortschatz der Viehzucht. G. Bárczi bezeichnet *bélyeg* als vorlandnahmezeitliches türkisches

[19] Balogh, I.: *A jószág teleltetése Debrecen környékén* (Die Überwinterung des Viehs im Debreziner Land). Debrecen, 1938, 34.

[20] Varga, Gy.: *Kismarja község jószágbélyegei 1844-ben* (Die Viehmarken der Gemeinde Kismarja im Jahre 1844). Ethnographia LXIII, 1952, 169.

[21] Péterfi, M.: *A páringi juhászat* (Die Schäferei im Paringgebirge). Néprajzi Értesítő VI, 1905, 201.

Lehnwort. G. FEHÉR hält es für eine bulgarisch-türkische Entlehnung. Das Wort läßt sich tatsächlich durch die Jahrhunderte unserer Geschichte verfolgen; in mittelalterlichen Urkunden kommt es immer wieder vor und taucht von der Mitte des 15. Jahrhunderts an mit zahlreichen Varianten in literarischen und juristischen Denkmälern auf. Vom 16. Jahrhundert an kann man viele Dialektvarianten des Wortes nachweisen, die in der Umgangssprache im allgemeinen die gebrannte Eigentumsmarke bezeichneten.

Die Entsprechungen zu *bélyeg* in den fremdsprachigen Quellen führen uns zum internationalen Wortgebrauch über. Sohaben wir in den ungarländischen lateinischen Quellen *stigma*, *cauterium* für die Brandmarke, für die natürliche Unterscheidungsmerkmale des Viehs (Farbe, körperliche Merkmale, Stellung usw.) *signum* bzw. *signa*, obschon *signa* auch für die künstlichen Ohrenmarken benutzt wurden. In den deutschsprachigen Quellen entspricht ung. *jegy*, lat. *signa*, d. h. dem natürlichen Kennzeichen *Merkma(h)l*, *Zeichen*, für ung. *bélyeg*, lat. *stigma*, dt. *Brand*, *Mark(e)*, *Brandmal*. Bei den Rumänen im Paringgebirge (Komitat Eisenmarkt, ung. Hunyad) wurde für gebrannte Nasenmarken *cer*, für sonstige Merkmale in breiten Kreisen *rebus*,[22] für Ohrenmarken *semni* benutzt. GUBITZA bezeichnete die Eigentumsmarke aufgrund der Übersetzung von dt. *Hausmarke* auch ung. *házijegy*, doch wurde dieses Wort in Ungarn praktisch nicht benützt.

Die Anbringung oder besondere Bestimmung der dem Vieh eingebrannten Eigentumsmarken führte zu weiteren Unterscheidungen. So waren z. B. Horn-, Maul-, Nüstern- bzw. Nasenmarken usw. bekannt. In mehreren Quellen wird die Hirtenmarke bzw. Schäfermarke erwähnt. Diese Marke wurde dem Vieh vom Hirten aufgebrannt, wenn er es für längere Zeit mit Haftung übernahm. Die Hirtenmarke war zumeist eine Bezifferung, so daß jedes Tier eine andere Nummer aufwies. Oder aber die Hirten bedienten sich — vereinbarungsgemäß — jeder einer anderen Ziffer, um die Tiere möglichst rasch voneinander scheiden zu können, wenn sie auf der gemeinsamen oder benachbarten Trift durcheinandergeraten sollten. Dasselbe bezweckte auch die Geheimmarke; diese wurde vom Eigentümer — außer der ansonsten gut sichtbaren Eigentumsmarke — an einer nicht auffallenden Körperstelle des Viehs, bei Pferden z. B. unter der Mähne, angebracht. Die Geheimmarke war klein (etwa 1—2 cm groß).

Typologisch lassen sich die gebrannten Eigentumsmarken in *vier* Gruppen gliedern. Wir unterscheiden *Abbildungen* im engeren Sinne, *Buchstaben*, *Ziffern* und schließlich *Kombinationen* dieser drei Elemente. Die Reihenfolge

[22] MOLDOVÁN, G.: *A latin, cyrill, dák és székely írásjegyek kérdése a románoknál* (Zur Frage der lateinischen, kyrillischen, dakischen und Szekler Schriftzeichen bei den Rumänen). Budapesti Szemle, 1887, 69. —

Ansonsten schreibt G. MOLDOVÁN folgendes: »Wohlhabendere Leute und die Bojaren brennen ihre Eigentumsmarken und Monogramme in den Hinterteil oder ins Horn der Rinder ein.«

gibt zugleich die historische Entwicklung der figürlichen Gruppen von Brandmarken an. Die ältesten gebrannten Eigentumsmarken waren zweifellos die der Bildmäßigkeit am nächsten stehenden Abbildungen, auf diese folgen Buchstaben, Ziffern, bis schließlich kompliziertere Kennzeichnungen durch verschiedene Kombinationen realisiert werden, z. B. durch die gemeinsame Benützung von Abbildung und Buchstaben. Die *Tafeln I—XXII, XXXII—XXXIV* und *XXXIX* enthalten größtenteils Abbildungen, die *Tafeln XXIII—XXVII, XXXV—XXXIX* zumeist Buchstaben, ein Teil der *Tafeln XXXI* und *XXXVIII* Ziffern, die *Tafeln XXVIII—XXX* veranschaulichen größtenteils Kombinationen. In der annähernden Erschließung der figürlichen Verschiedenheiten von Eigentumsmarken empfiehlt es sich jedoch, der Reihe nach vorzugehen.

Zuerst will ich mich also mit den *Abbildungen* oder *Marken* befassen. Bei einem Teil der Abbildungen sind auch ihre besonderen Benennungen überliefert. So fanden sich z. B. Namen wie: *vella* (Holzgabel, Gabel, Forke), *darúláb* (Kranichfuß), *madárláb* (Vogelfuß), *csatlós* (Knappe, Vorreiter), *csatkás* (schnallig), *sarló* (Sichel), *köröszt* (Kreuz), *kerek* (rund), *tulipánt* (Tulpe), *szénavágó* (Heumäher), *polcos* (fachig), *hódos* (bieberfellig), *csillag* (Stern), *öreg* (alt, Alter), *patkó* (Hufeisen), *sarkantyú* (Sporn), *háromláb* (Dreifuß), *kehely* (Kelch), *iszparing* (Sparring), *lánchorog* (Kettenhaken), *tatárbilyog* (Tatarenmarke), *rácbélyeg* (Raizenmarke), *szigony* (Harpune), *kecskebak bélyeg* (Bocksmarke) usw., die alle von der anschaulichen Bildhaftigkeit der entsprechenden Abbildungen zeugen. Meines Erachtens haben wir die ältesten Abbildungen unter denen zu suchen, deren Benennung ebenfalls überliefert ist, nur ist es vorerst nicht möglich, die Praxis der Kennzeichnung, die Herkunft der als Marken verwendeten Abbildungen des näheren zu untersuchen, weil hier teils ihre Übereinstimmung mit sonstigen Eigentumsmarken zu klären ist, teils aber die Dürftigkeit des internationalen Vergleichsmaterials nur unzulängliche Anhaltspunkte bietet.

Immerhin möchte ich versuchen, die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme nach Möglichkeit zu stützen. Unter den Abbildungen kommt z. B. dem Kreuz eine hervorstechende Bedeutung zu, d. h. die Eigentumsmarken mit Kreuzmotiv sind in einer auffallend großen Zahl vertreten *(Abb. 5)*. Ebenso fällt auf, wie viele Spielarten des Kreuzes benutzt werden. So z. B. das lateinische Kreuz lat. *crux ordinaria (XI—74, XXXVII—83);* das Peterskreuz *(VI—3);* das Andreaskreuz *(XIX—91, XXXIII—11)*, lat. *crux decussata*, das schon bei den Römern die Abbildung der Grenzmarkung war, herausgebildet aus dem Zeichen der Wegkreuzung; unter den Eigentumsmarken finden wir auch das Antonskreuz oder Ägyptische Kreuz (lat. *crux comissa;* XXII—64), das der Ungarnkönig Ladislaus I. als Signo benützte; des weiteren das Radkreuz *(III—66)*, das griechische Kreuz *(crux immissa; IX—68, XV—82, XVI—4, XXX—83, XXXII—4, XXXIII—66, XXXIX—1)*, das Maltheserkreuz

(VIII—82), das Rankenkreuz (Sparringkreuz; *I—67)*, das Patriarchen- oder Lothringerkreuz *(III—22, XX—42)*, sonstige Varianten des Doppelkreuzes *(III—28, XX—88, XX—100)*, das Dreierkreuz *(I—45, V—53)*, das Hakenkreuz (Swastika) *(I—38, XIII—28, VIII—28, IX—93, XII—26, XVI—6, XVIII—35, XIX—49, VII—28)*. Das Kreuz als Zeichen der Kirche ist das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung, es wurde jedoch schon in der Frühzeit als Zauberzeichen benützt und ist als solches manchenorts heute noch gebräuchlich.

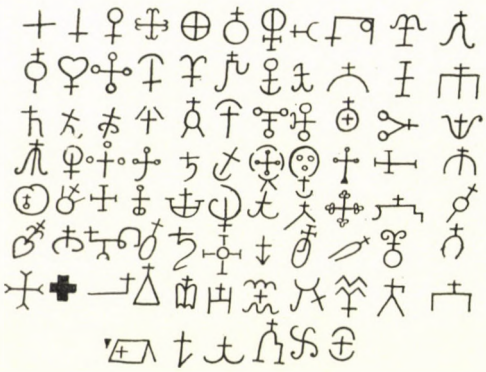


Abb. 5. »Kreuz«-Motive

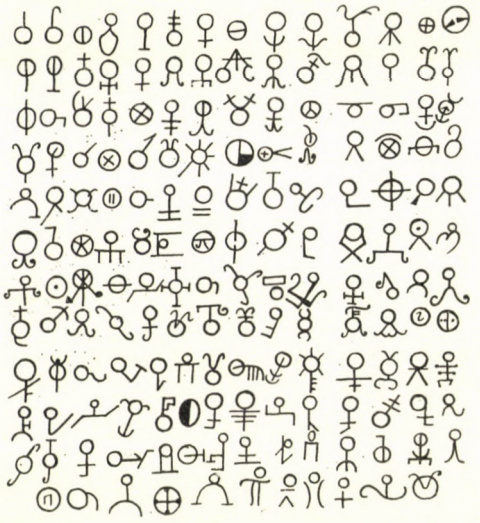


Abb. 6. Aus einem Kreis gebildete wichtigere Motive

Auch das *Kreismotiv* spielt in der Sammlung eine beachtliche Rolle. Es geht selbstverständlich auf die alten Abbildungen der Sonnenscheibe zurück, die bei den Völkern des Ostens und des Nordens als Sonnensymbol diente. Die kreisförmigen Eigentumsmarken konnten aus einem Kreis *(Abb. 6)*, aus zwei *(Abb. 7)*, drei *(Abb. 8)* und vier Kreisen *(Abb. 9)* gebildet sein.

Ähnliche Bedeutung hat auch der sog. *Kranichfuß (V—3—4)*, der in Ungarn an nahezu hundert Stellen belegt ist, aber auch in ganz Europa zu den verbreitetsten Marken zählt *(Abb. 10)*. Die Form taucht auch unter den Sippen-Tamgas (Sippenmalen) auf. Diese Brandmarke kommt unter der Bezeichnung »Dreifuß« schon in dem auf ägyptischen Papyrusrollen überlieferten Drama des Sophokles (Ichneutai, d. h. die Schnüfler) vor, ist auch auf den Münzen der Mongolenkhane aus dem 15. Jahrhundert, auf samojedischen und syrjänischen Namensmarken, unter den sog. »Handzeichen, Handmalen« der Ostjaken, den persönlichen Tamgas der Wogulen, den Pferdetamgas der Tscherkessen sowie bei den Irokesen und den Guayiri Kolumbiens gleicher-

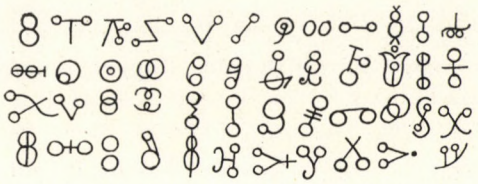


Abb. 7. Mit zwei Kreisen gebildete Motive

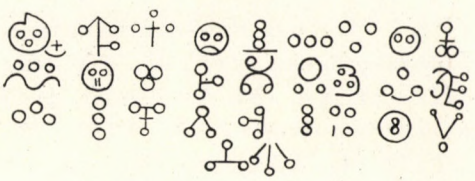


Abb. 8. Mit drei Kreisen gebildete Motive

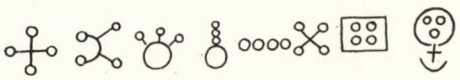


Abb. 9. Mit vier Kreisen gearbeitete Motive

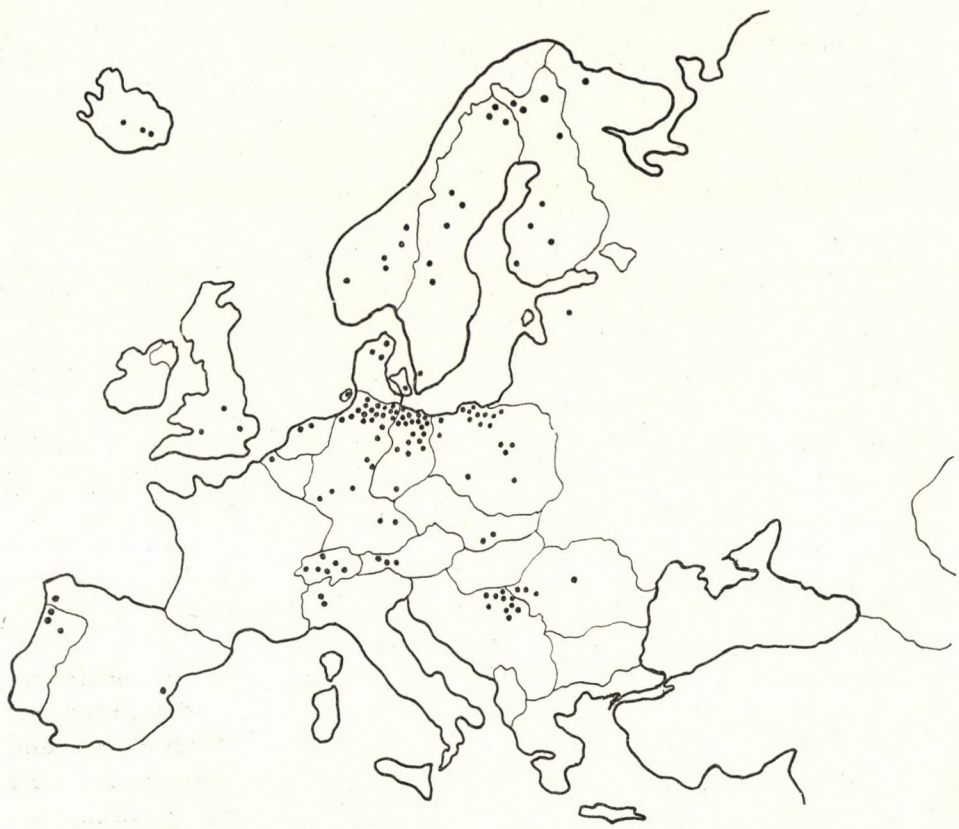


Abb. 10. Die Verbreitung des »Kranichfuß»-es in Europa

weise zu finden. V. N. Černecov hat diese Abbildung auf Grund wogulischer Belege auf das Totemtier der Sippen zurückgeführt.[23] Hier ist selbstverständlich auch im Zusammenhang mit dieser uralten Figur eine Untersuchung der großen internationalen Zusammenhänge nicht möglich. Die ungarischen Varianten dieses Motivs veranschaulicht *Abb. 11.*



Abb. 11. »Kranichfuß«-Motive in Ungarn

Fast alle Stücke der Sammlung lassen das Bemühen erkennen, die Abbildungen möglichst bildhaft oder zumindest in einer einfachen Form darzubieten. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man die auf den Tafeln abgebildeten gebrannten Eigentumsmarken in einer kulturhistorisch entsprechenden Gliederung sichtet.

Aus der *Natur* sind z. B. folgende Abbildungen entnommen:

Stern *(X—33, XII—97—100, XXXII—18, XXXIV—75, XXXVII—5);*
Tulpe *(I—57, II—2, III—44, IV—13—14);*
Tanne *(XIV—57, XIX—10);*
Hahn *(I—85, XII—84);*
Schlange *(XIV—1, XIV—37, XIV—62);*
Vogel *(XI—6, XVI—48, XVIII—15, XXXIV—39);*
Käfer *(XVIII—5, XV—12);*
Herz *(II—31, 53, IV—49, VII—68, XIV—22, XXII—8, 22, XXXII—27);*

Aus dem Bereich der *Gesellschaft* sind beispielshalber folgende Abbildungen genommen:

Menschliche Gestalt *(IX—72, X—67, XI—65, XX—71);*

Unterscheidungsmerkmale:

Kaiserkrone (Landeskrone); *XX—45, XXX—1, 2, 4, 6);*
Fürstenkrone — Grafenkrone *(XVIII—2, XXI—12, 24) — (XXX—11 13, 14, 16, XXXVII—38, XXXIV—68);*

[23] Černecov, V. N.: *Adalékok az obi-ugorok nemzetségi szervezetének történetéhez* (Beiträge zur Geschichte der Sippenordnung bei den Obugriern). Budapest, 1949, 10.

Adelszeichen *(I—13, I—62, III—69, XXIII—86, XXIII—17, XXIII—23, XXVII—17, XXVII—85, 86, XXX—21, 22, XXXVI—53, 58, 60, 61, 62, XXXVII—61, 82);*
Familienwappen *(I—36, III—26, X—23, XVIII—95, XXIV—58, XXV—89, XXV—98, XXX—33, XXXIX—58);*
Domänenmarken *(XXX—65, 66, XXXI—42, 43);*
Militärmarken *(XXVIII—8, 9, 20, 26, 27, 28, 29, XXIX—5, XXX—1, 2, 4, 6, XXXI—50, 51, 58);*
Fabrikszeichen (*XXII—28;* Hämmer an den Pferden der Eisenwerke Derna, Komitat Bihor [Bihar]).

Landwirtschaftliche Geräte:

Schere *(I—82, II—15, XX—40, XXI—27, XXII—96, XVII—12);*
Hirtenhaken *(II—94);*
Sichel *(XXXII—16);*
Sense *(II—21);*
Hacke *(X—69);*
Hufeisen *(V—36, VI—37, 63, XV—23, XXXII—14);*
Rad *(IX—58);*
Gabel *(III—39, IV—20, IX—70, X—7, XIV—24, XV—71, XX—21, XXXIV—18).*

Industrielle Geräte:

Feile *(XXXIII—44);*
Kohleneisen *(XXII—89, XXXII—16);*
Waage *(XI—8, 12);*
Zange *(X—52, XII—31, VII—32);*
Hammer *(XXII—28).*

Sonstige Abbildungen:

Harpune *(XV—75, XVI—28);*
Anker *(XI—43);*
Wassermühle *(VII—2);*
Windmühle *(VII—43);*
Hut *(XI—77);*
Sporn *(V—42, XIV—83, 90, XV—39, XIV—54);*
Brille *(VII—27);*
Becher *(XX—52);*

Kelch *(III—95, IV—95, XX—54, XV—65, XIX—76, XXXIX—59);*
Kerzenhalter *(IV—14, V—30, XVI—39);*
Bogen, Pfeil *(II—10, 90, III—50, X—25, XIV—21, 46, XXI—32, XXXIII—57, 70);*
Schwert *(XX—61, XI—12);*
Paragraph *(V—48, XX—79);*
Merkurstab *(VII—13);*
Galgen *(III—80, IV—22, X—47, XI—99, XII—9, 10, XVII—93, XIX—79, XXVI—81, 93, XXVII—8, XXXI—17, XXXVII—51);*
Kirche *(XXXIII—4);*
Haus *(XVIII—51).*

Unter den Marken finden wir auch sog. *beredte Zeichen*, wie z. B. den Galgen, der als Viehmarke den Fremden darauf hinwies, sich vor der Entwendung des Viehs zu hüten, weil er ansonsten die Todesstrafe (den Galgen) zu gewärtigen habe. Komitatsstatuten beweisen, daß wegen Diebstahls von Vieh tatsächlich die Todesstrafe verhängt wurde. Früher wurde dem Viehräuber — sofern man ihm das Leben ließ — der Galgen als Brandmal aufgebrannt.[24] Außerordentlich typisch und beachtenswert sind die sächsischen Gemeindemarken, die überaus anschaulich sind. Unter ihnen gibt es viele beredte Marken, wie z. B. der Hahn als Gemeindemarke von Hahnbach, oder das Schwein als die Marke von Porcesd. Die Bildzeichen stellen Leiter, Schlüssel, Harpunen, Schwerter, Sporen, Berittene, verschiedene Tiere, unterschiedliche Tiere, Kreuze usw. dar. Die kulturhistorische Auswertung dieser Marken und die Nachzeichnung ihrer figürlichen Entwicklung — beginnend mit dem ersten historischen Auftauchen der Sachsenmarken im sog. *Signetbuch* — einem der wertvollen Altertümer des Hermannstädter Brukenthal-Museums[25] — verdiente eine besondere Studie.

Die Entwicklung verlief von den bildhaften Abbildungen zur Verwendung von Buchstaben. Diese können nämlich die Person besser individualisieren, bietet doch ein Buchstabe des Namens oder zwei die beste Möglichkeit, die Ausschließlichkeit zu verdeutlichen. Das aber hatte zwei historische Bedingungen: einmal die Schrift bzw. Schriftlichkeit, zum andern die wachsende Verbreitung des Namens. Beide Faktoren begannen sich in Ungarn im 15—16. Jahrhundert durchzusetzen. Dieser Prozeß endete im 18. Jahrhundert, wenngleich gerade aus der Sammlung der gebrannten Eigentumsmarken her-

[24] ECKHART, F.: *A földesúri büntetőbíráskodás a XVI—XVII. században* (Die gutsherrschaftliche Strafgerichtsbarkeit im 16.—17. Jahrhundert). Budapest, 1954. 102.
[25] KOPF, E.: *Siebenbürgische Viehbrand-Zeichen.* Odal, 1939, 184—7. — STRAUSSENBURG, A. A.: *Siebenbürgisch-sächsische Viehbrandzeichen.* Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, 1927, 79—81.

vorgeht, daß das Vieh noch in diesem Jahrhundert mindestens eben so häufig mit einfachen Abbildungen gebrannt wurde wie mit Buchstaben.

Auch der Buchstabe ist vor allem eine Eigentumsmarke, d. h. nicht der Buchstabe ist wichtig, sondern seine Kennzeichnungsfähigkeit. Ein Beweis dafür ist, daß, wenn jemand ein mit Buchstaben gebrandmarktes Vieh kaufte, er seine eigene Marke nicht in allen Fällen einbrennen ließ, sondern das Monogramm des früheren Eigentümers übernahm; d. h. diese wurde nunmehr seine Eigentumsmarke (in Wirklichkeit das Unterscheidungsmal des Viehs).

In den Quellen werden solche Eigentumsmarken *Buchstaben* genannt. Wir können der Form nach mehrere Arten der Buchstabenmarken unterscheiden, nämlich einbuchstabige, zweibuchstabige Marken, Monogramme und solche, die aus mehreren Buchstaben bestehen.

Unter den einbuchstabigen Marken waren alle Hauptbuchstaben des ABCs vertreten. Die einschlägigen Marken richten sich zumeist nach der *lateinischen* Schreibweise (vgl. *Tafel XXIII—XXVIII*), es sind aber auch *gotische (V—91, IX—81, 82, X—2, 66, XXVI—97, 98, XXVII—16, 33, 38, 39, 41, 43, XXXI—59, 62, XXXV—51, XXXVII—53, 57, 63, 79)*, *kyrillische (XXV—60, XXVI—80)*, *griechische (XXXIII—100, XXXIV—71)* und *hebräische (XXVII—12)* Buchstaben vorhanden. Die zweibuchstabigen Marken bestehen zumeist aus lateinischen Versalen (gedruckten großen Buchstaben, was auch für die einbuchstabigen Marken typisch ist). Der eine Buchstabe ist der erste Buchstabe des Familiennamens, der andere der des Zunamens, und zwar bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nach deutscher Schreibung vorn der Anfangsbuchstabe des Zunamens und danach der des Familiennamens. Sind zwei Buchstaben verbunden, so gelten sie als Monogramm. Die Monogramme ergeben häufig kunstvoll gearbeitete Figuren, die zugleich Zierde des Viehs waren.

Ziffern kamen sowohl selbständig, zumeist aber mit Buchstaben gemeinsam vor. Am verbreitetsten waren die *arabischen* Ziffern *(XXVIII, XXXI—8, 12, 14, 33, 34, 38, 46, 69, 89, XXXVIII)*, weniger gängig und meistens nur im Süden des Landes gebräuchlich waren *römische* Ziffern *(XXVIII, XXXI—1, 2, 35, 47, 86, 87, XXXVIII)*. Ziffern als Eigentumsmarken wurden regelmäßig von staatlichen Domänen (z. B. Bábolna) und dem Militär benützt.

Schließlich haben wir in der Sammlung eine beträchtliche Anzahl von Eigentumsmarken, die als *kombinative* Abbildung zu bezeichnen sind. Ich nenne sie Kombinationen, weil in diesen Fällen Abbildung und Buchstabe, Abbildung und Ziffer, Buchstabe und Ziffer oder aber alle drei gemeinsam die Eigentumsmarken bilden. Solche kombinative Marken finden sich auf den Tafeln XXV, besonders aber auf den *Tafeln XXVIII—XXXI.*

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp. 265—311 (1968)

THE ORIGIN OF THE EVENKI SHAMANIC INSTRUMENTS (STICK, KNOUT) OF TRANSBAIKALIA

by

VILMOS DIÓSZEGI

ETHNOGRAPHICAL RESEARCH GROUP OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, BUDAPEST

In a paper entitled "The origins of the Evenki shaman's mask of Transbaikalia" it has been pointed out by the author that as far as spiritual culture is concerned, the Evenki populations of the mentioned area seem to represent a uniform ethnocultural group, although their material culture allows a division into the reindeer-keeping and the horse- or cattle-breeding types, depending on the character of their economic systems. This inference was based on one object of shamanism, the shaman's mask.[1] In the present study other objects, namely the shaman's stick and whip, are examined with a view to ascertain whether or not these also support the Evenkis of this area constituting a really uniform ethnocultural group from the point of view of shamanism. Naturally enough, also the reasons will be studied why this uniform ethnocultural group has come about in the area in question.

The shaman's stick. J. G. GMELIN, as a member of the "Great North Expedition" (1733—1743), had the opportunity on 25th July 1735, in company with G. F. MÜLLER, to observe the activity of the Evenki shamans of Transbaikalia. "Des Abends um 8. Uhr kamen wir zu dem Werchnaja Borsa (Verchnaja Borzja, right-hand tributary of the river Onon) und übernachteten daselbst. Wir fanden dort drei Zauberer und eine Zauberin, welche Herr Prof. Müller seiner Durchreise nach den Hütten hieher bestellet hatte. . . . Der *Saissan* des Geschlechtes *Namjeti*, welcher unter seinen Glaubensgenossen ein starker Geist zu sein schiene, trieb uns beständig an, dass wir die Zauberer sollten spielen lassen; . . . Das Loss fiel auf einen alten Zauberer von siebenzig Jahren, der ein kurzer vierschrötiger Kerl war, und während seinem Zauber beständig *einen Stock in der Hand hielte*, auf welchem er sich auch zuweilen als ein grober Bauer lehnt. Er wird schon längst für den grössten Zauberer dieser Gegenden gehalten, und treibt sein Handwerk über 50 Jahre."[2]

GMELIN's information dating from the first half of the 18th century—a rather sketchy description for a closer examination—is fortunately accompanied by the shaman's preserved in museums.

[1] DIÓSZEGI, 1967, 171—201.
[2] GMELIN, 1752, II, 82—5. *Italics mine.*

In the first quarter of the 20th century fourteen sets (each set consisting of two objects) of Evenki shaman's instruments went into the possession of museums, either the objects themselves or photographs thereof. Seven sets are preserved in the Museum of Ethnography and Anthropology (Muzej antropologii i êtnografii, henceforth: MAÊ), five sets consisting of the objects themselves and two sets being photographs thereof. The State Museum of Ethnography

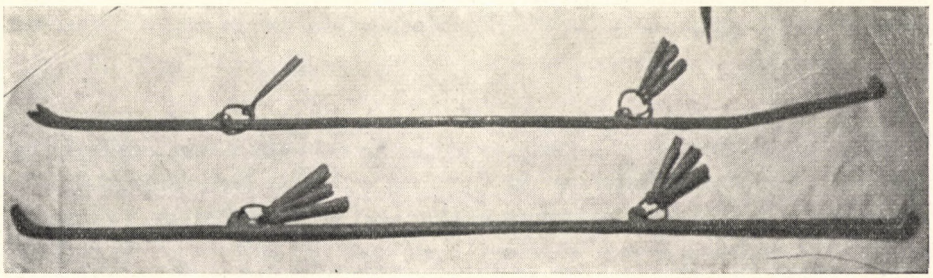


Fig. 1. Evenki shaman's stick made of iron. Area of the rivers Baonkonduj and Narin (MAÊ 1879—24b)

(Gosudarstvennyj muzej êtnografii, henceforth: GMÊ) possesses six sets and the Museum of Irkutsk (henceforth: IM) one set.[3]

This collection of Evenki shamans' sticks gives information on the geographical distribution of the object under examination, and acquaints us with the varieties of the types used, thus furnishing sufficient ground for further comparative study.

The Evenki shamans' sticks were made either of iron or of wood.

Shamans' sticks made of iron

Preserved in the MAÊ are two shaman-sticks coming from the region of Baronkonduj and Narin flowing into Uruljunguj, tributary of the river Argunj (Inv. No. 1879—24b). These objects were collected by A. G. Êpov in 1911. In the inventory they are described as: "Sticks made of iron representing horses. Two rings are fastened to both sticks with three small conical tubes (*kolbogo* [= *χolbogo* 'cone-bell']) hanging on each." It has to be noted that on the upper ring of one of the sticks only three cone-bells are preserved. It may be added to the description that the sticks are made of four-sided iron bar, their upper ends

[3] The objects and the photograph, resp., are the collections of the following collectors: A. G. Êpov, 1911 (MAÊ 1503—10/1—2; 1879—24b two pairs); D. M. Golovečev, 1910 (GMÊ 1923—55, —56 two pairs); N. P. Kyčakov, 1911 (MAÊ 1859—11, —12); G. N. Leontev, 1911 (GMÊ 2651—4); A. A. Makarenko, 1913 (GMÊ 5093—177, —178 two pairs); P. P. Malykh, 1911 (MAÊ 1783—14; 1855—77 two pairs); S. M. Širokogorov, 1912 (MAÊ photograph: 2002—55, two pairs); E. I. Titov, 1920 (IM 7425—24, —25); unknown collector, 1907 (GMÊ 1376—3).

being obtusely bent and tapering. The lower ends are bent in the same way, but they are made flat *(Fig. 1)*.

The second set of the Evenki shamans' iron rods of the MAÊ was also collected by A. G. Êpov (1503—10/1—2). Unfortunately enough, the place of collection is indicated rather vaguely as 'Transbaikalian area'; this shamans' stick, too, may be assumed to have come from the same region (i.e. the rivers

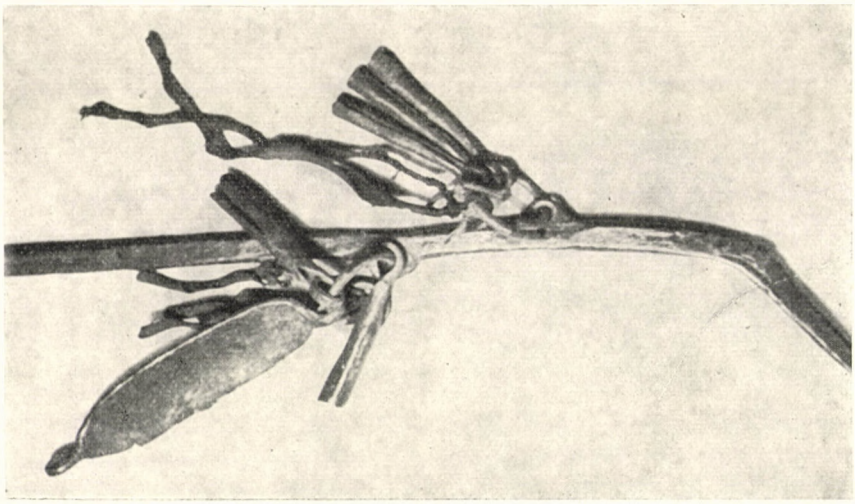


Fig. 2. Evenki shaman's stick made of iron with five cone-bells and a boat on it. Transbaikalia (MAÊ 1503—10/1—2)

Baronkonduj and Narin) as the first two rods, their date of acquisition being the same, i.e. 1911. According to the inventory (No. 1503—10/1): "Shaman's stick representing a horse. Five cone-shaped small tubes (*kolbogo* [= *χolbogo*]) are hanging on it arranged in sets of four." It may be added that these objects, too, were made of four-sided iron bars. Their upper ends are obtusely bent and are longer than those of the two sticks mentioned previously. Their lower ends are bent in the same direction; the lower part is slightly thicker and the bent part flattened *(Fig. 2)*.

A photograph showing the third and fourth sets of shamans' sticks is in the possession of the GMÊ (Inv. No. 2002—55). It was taken by S. M. Širokogorov in Naryn-Talača, a village in the district Urulginskaja in 1912. The second person in the picture is a shaman, the fourth a shamaness, both with a shaman's stick in their hands; they "rest" on the sticks as had earlier been observed by J. G. Gmelin. Besides the shaman and shamaness a "lama from the Aga district is seen in company with his assistants" *(Fig. 3)*.

The fifth set of shamans' sticks was collected by G. N. Leontev for the GMÊ (Inv. No. 2651—4), from the Evenkis living along the upper course of the

river Nerča. In the inventory they are described as "Shaman-sticks made of iron with bill-like heads. Each has a ring with a hook and a conic tube hanging from it." And besides, a textile strip is attached to the ring *(Fig. 4)*. The lower end of the stick is bent in the same direction as the upper one.



Fig. 3. Evenki shaman (second figure) and shamaness (fourth figure) holding an iron shaman's stick. Naryn-Talača. (MAÊ photograph, 2002 – 55)

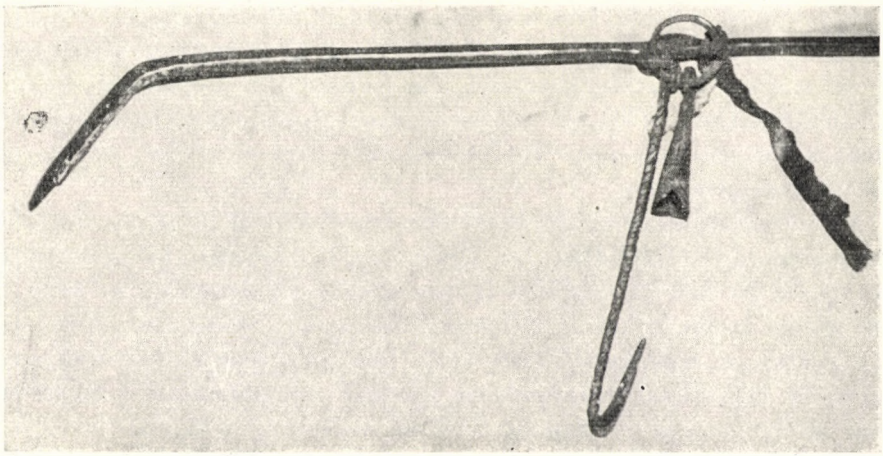


Fig. 4. Evenki shaman's stick made of iron, on the upper end a hook, a cone-bell and a cotton strip hanging from a ring. Upper-course of the river Nerča. (GMÊ 2651 – 4)

Shamans' sticks made of wood

The MAÊ possesses the first set of wooden shamans' sticks collected by N. P. KYČAKOV in 1911 (Inv. No. 1859—11, —12). The following description is found in the inventory: "1859: articles belonging to the Tungus shamaness Polutovaja, originating from the forest in the vicinity of Verkhnaja Khila, a village situated about 60 versts from Nerčinsk, Transbaikalian area (oblastj). The names and specification of the use of these objects originate from the



Fig. 5. Evenki shaman's stick made of wood; spear and stirrup on the upper end. Verkhnaja Khila. (MAÊ 1859—11)

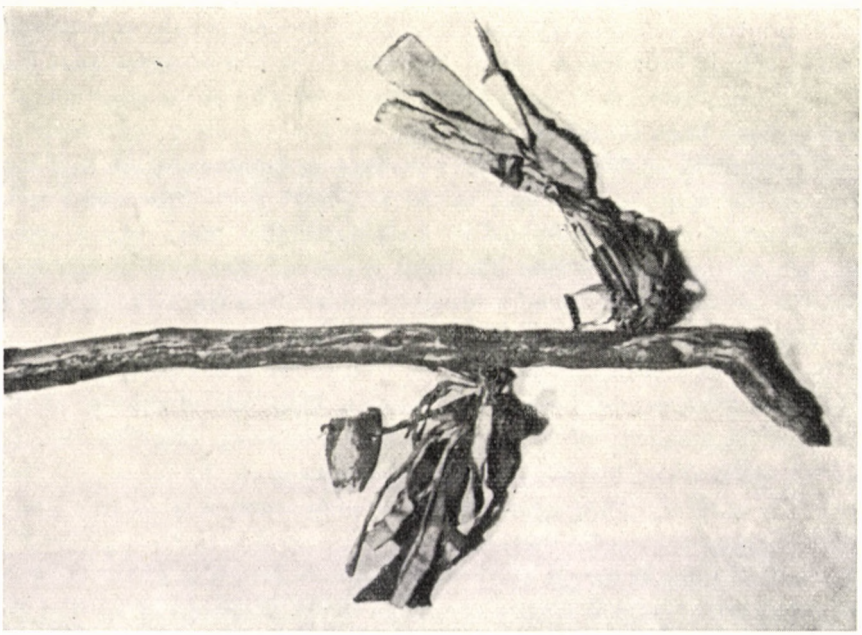


Fig. 6. Evenki shaman's stick made of wood; boat, hitching post, stirrup, and cone-bell on the upper end. Verkhnaja Khila. (MAÊ 1859—12)

Buriat shaman Šampil Nemaev. — 1859—11: *χarbi:* rod representing a horse; (a) *ʒada:* [spear] for use in fight with the enemy; (b) *duru:* stirrup used (by the shaman) when mounting a horse; (c) *χambei* or *χolbogo:* [iron cone-bell] for the shaman to protect himself when in danger; (d) *χoŋχo:* [copper bell] for the shaman to protect himself when in danger. — 1859—12: *χarbi:* stick representing a horse; (a) *oŋgosu:* boat for crossing a body of water; (b) *gatasu:* hitching post to tie a horse to; (c) *duru:* stirrup used by the shaman in mounting; (d) *χambei* or *χolbogo:* [iron cone-bell] for the shaman to protect himself when in danger" *(Figs. 5, 6).*

The second set of wooden shamans' sticks is possessed by the GMÊ (Inv. No. 1923—55). This objects was acquired by D. M. Golovečev in 1910 from the Evenkis living along the banks of Nerča near Kyker. The following description is given in the inventory: "Sticks of a deceased shaman, birch-wood, with a horsehead-shaped handle made of reindeer's antlers. One of the sticks ends in a hoof carved out of antlers. The other has got no more such a hoof."

Of the third set of wooden shamans' sticks only one found its way to the MAÊ (Inv. No. 1783—14). It was collected by P. P. Malykh from the "bauntovskie oročony", i.e. the reindeer-keeping Evenkis living in the neighbourhood of Lake Baunt. The date of collection is unknown, it may, however, be put at about 1911, since the other shaman's stick collected by P. P. Malykh dates from that year. (MAÊ 1855—77.) As the inventory records only the name of the object ("Shaman's stick from the grave of a shaman") a precise description is here attempted. — A slightly bent flat stick, tapering evenly at both ends, its right-hand side is broadened out at two points in a semi-ellipsoidal form, a metal ring being fastened to each protruding part. (To these rings metal pendants may have been attached.) The upper end of the stick represents a horse's head; along the stick's outer side a projecting ornamentation courses; this broadens in the shape of an ellipse at the top (with four ellipsoidal pits in it), then continues in a stripe followed by another smaller ellipsoidal broadening, which again continues in a stripe. The stick is pierced with narrow oblong openings: one in the upper third, and a further two between the two elliptical ornaments *(Fig. 7).*

The place and date of collection, as well as the name of the collector of the fourth set of shamans' sticks are unknown. Only one of the two sticks has passed from the property of the former Russian Museum (Russkij Muzej) into that of the GMÊ (Inv. No. 1376—3). Its description in the inventory reads as follows: "The stick of a Tungusian shaman; a plain wooden stick, iron-plated on two sides; its bill-like handle represents a horse's head with a copper bridle and bit. To the five rings fastened at various points to one side of the stick, small conical tubes are attached. One of the rings shows drawings of an iron stirrup and a whip as decoration. The stick is 108 cm long, 3.5 cm wide, and 2 cm thick" *(Fig. 8).*

The fifth set of shamans' rods was collected by E. I. Titov from the region of the river Koterja for the IM (Inv. No. 7425—24, —25). The description in the entry under No. 7425 is as follows: The shaman Egor Makhanči of the Tungusian clan Čilčagir living on the riverine of Verkhne-Angara, died in 1918 in the village Kumora lying on the left bank of the Kharčövka [sic!], a tribu-

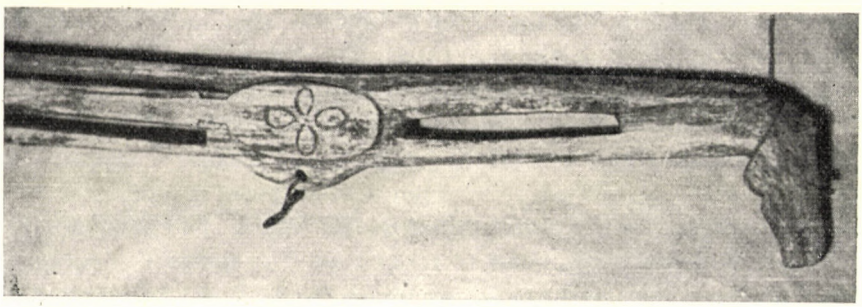


Fig. 7. Evenki shaman's stick made of wood, with decoration pierced and in relief; upper end of the shaman's stick. (MAÊ 1783—14)

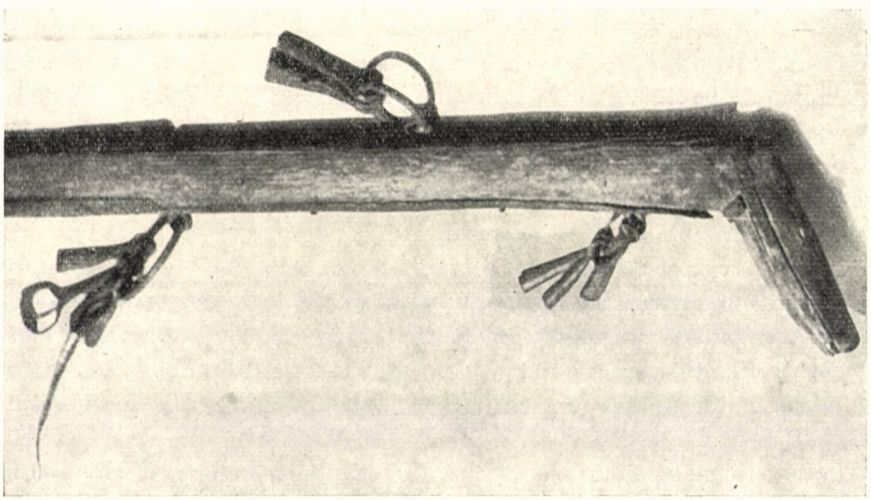


Fig. 8. Evenki shaman's stick made of wood; on the horse-head brass bridle and bit, on one of the lower rings cone-bells, iron stirrup and knout. (GMÊ 1376—3)

tary of the river Katera [= Koterja], 18 versts from the discharging of the river Katera [= Koterja] into Verkhne-Angara. I came upon Egor's burial stand in August 1920. — Egor Makhanči as a baptized Tungus was buried in the parochial churchyard of Irkona situated three versts from Kumora. Since Egor used to be a shaman while alive, it was thought becoming to bury him according to the shamanic rite as well. Anxious for the life of the deceased beyond the grave,

Egor's wife (who is still alive), together with the relatives and other Tungusian people, had built a burial stand. Egor Makhanči's burial stand was erected on the top of the hill half verst from the farmsteads of Kumora. This hill, which can be seen from a great distance, towers in the shape of a fairly regular cone above Kumora, south-east of its central square. It is overgrown with wood: pine, birch, etc., its hillsides are blocked up with only a sort of narrow path left free to walk up to the top. The top of the hill forms a plateau of some 15 sagene width (i.e. about 22 m, 1 sagene = 2.13 m). The stand was erected north-east of the centre. Two poles, each 9 chetvert in length (i.e. about 1.62 m, 1 chetvert = 0.18 m), were driven into the earth at the feet of the lofty pines. To the end of the poles cross-stakes 1 arskin in length were fastened (1 arskin = 0.711 m); these cross-stakes were tied up with poles 14 chetvert in length (= 2.52 m) fastened with notches to the cross-stakes; in this way a shed came about just the size of a man, looking from east towards west. The shaman's "equipment" was placed on these poles and was covered with the bark of larch pressed down on both sides by means of two bars.

Among the objects of this Evenki shaman of the Koterja region, TITOV found a couple of shamans' sticks as well. The entry of one of them under Inv. No. 7425—24 reads like this: "An S-shaped horse-stick made of wood. It is painted red. One end represents the head of a horse or reindeer, the other end is of the shape of a hoof. A groove runs along its thin side. A strap is slipped into a transverse slit at the middle of the stick. The length of the stick is 97 cm." The other stick (Inv. No. 7425—25) was similar. It was noted by the informant that "The sticks were found positioned at both sides of the shaman's gown."

It is remarkable that — according to E. I. TITOV — the handle of the shaman's stick represents "the head of a horse or reindeer". Unfortunately we must content ourselves with the description of the inventory, since, owing to the rearrangement of the repository of the IM, we had no opportunity to see the object itself. But we have received reliable information about the existence of Evenki shamans' sticks representing the head of a reindeer from other sources as well.

The sixth set of shamans' sticks, for example, belongs undoubtedly to that type. It was acquired by D. M. GOLOVEČEV from the neighbourhood of Kyker for the GMÊ (Inv. No. 1923—56). In the inventory it is described as "The sticks of a deceased shaman, made of birch, with reindeer-head handles, iron antlers and hoofs. On the sticks (i.e. the bodies of the animals) there are square openings lengthwise. Conical iron pendants are fastened to the sticks at various points" *(Figs. 9* and *10)*.

In addition to reindeer, a moose figure, too, was carved on the upper end of the shamans' sticks. To this type belongs the seventh set of shamans' sticks collected by A. A. MAKARENKO for the GMÊ in the Nerčinskij district in 1913 (Inv. No. 5093—177). The following description is found in the inventory·

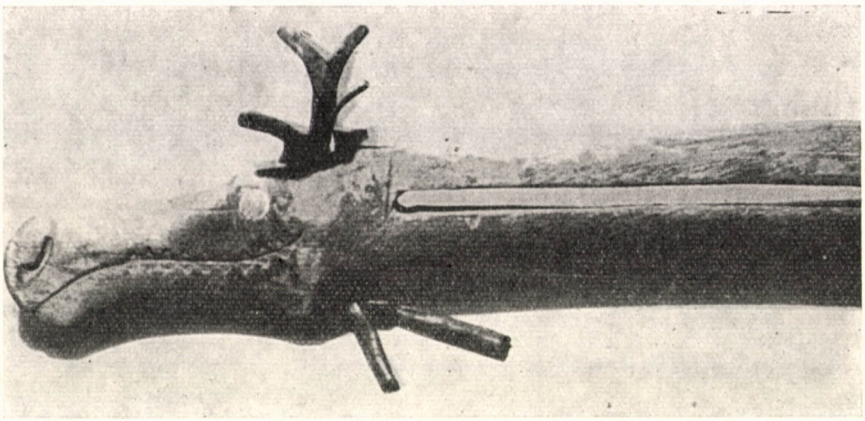


Fig. 9. Upper end of an Evenki shaman's stick made of wood: reindeer-head. (GMÊ 1923—56)

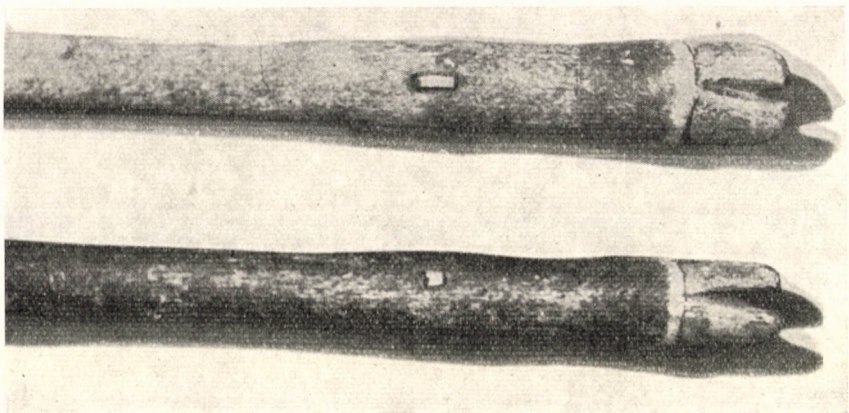


Fig. 10. Lower part of an Evenki shaman's stick made of wood: reindeer-leg and hoof. (GMÊ 1923—56)

"Shamans' sticks with moose-heads and hoofs. The length of the sticks is 89 cm and 89.5 cm, respectively" *(Fig. 11)*.

Besides the sticks with various animal representations, there occur a further type, the upper end of which is carved to show a human face. Such an object was collected by P. P. MALYKH in the Barguzinski district for the MAÊ in 1911 (Inv. No. 1855—77). Only a very brief entry is found in the inventory: "*tyjavun :* shaman's stick Orochen." In other words, a reindeer-keeping Evenki. To make good the brief specification, I give here the detailed description of the object. — The upper end of the stick is bevelled. A round hole and a horizontal line cut on that bevelled surface indicate the eye and the mouth *(Fig. 12)*. The rest of the stick is thinner, its cross-section being square. The bulging about the middle and the tapering off that immediately follows seem to represent



Fig. 11. Evenki shaman's stick made of wood; the upper end is a moose-head. (GMÊ 1923—55)

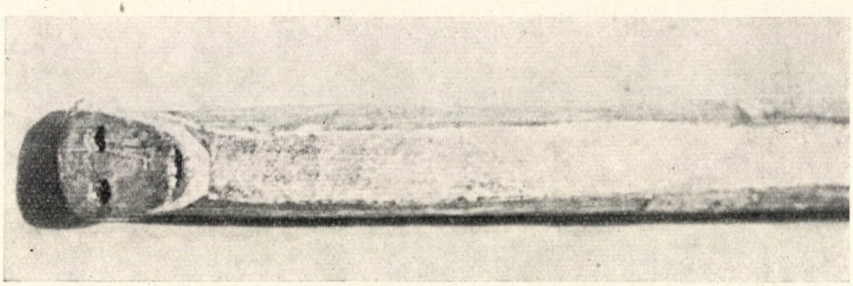


Fig. 12. Evenki shaman's stick: the upper end representing a human face. (MAÊ 1855—77)

shoulders. Its lower end bifurcates. Along its back and the lower part of one of its sides a groove is cut.

It was, perhaps, a specimen of this kind of shamans' sticks which A. A. MAKARENKO acquired in the Nerčinskij district in 1913. It is preserved in the GMÊ (Inv. No. 5093—178). The entry in the inventory is: "*tio(v)un:* a shaman's stick, shaped like a cylinder, pierced through with a slit (lengthwise). In the slit there must have been two slender laths inserted crosswise (they have been lost). Its length is 87 cm."

The shamans' sticks here described cover the entire stock of ethnographic collections published so far, as well as of the objects and the relevant photographs which have been available for me from the material preserved by various museums. These objects are found in but a small part of the vast area inhabited by the Evenkis extending from the western tributaries of the Jenisei as far as the shores of the Ochotski Sea and even to the northern corner of

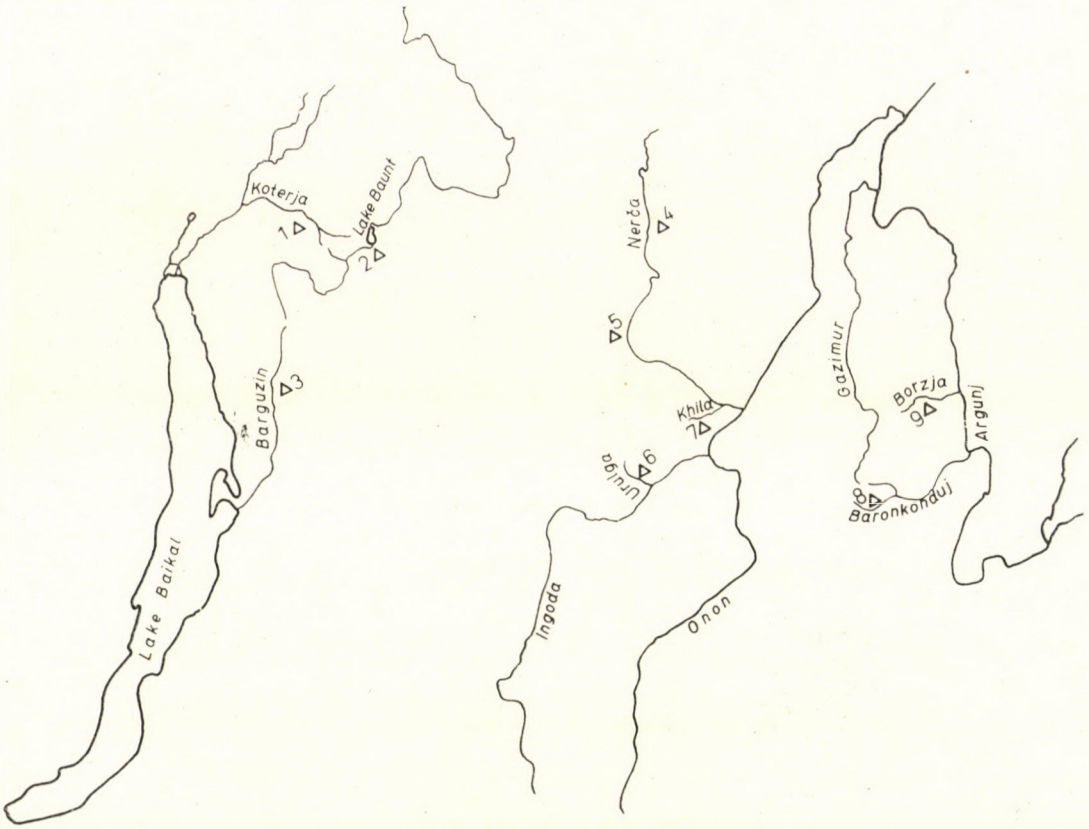


Fig. 13. Area of distribution of shamans' sticks among the Evenkis: 1. River Koterja, 2. Lake Baunt, 3. River Barguzin, 4. Upper course of the river Nerča, 5. Middle course of the river Nerča, Kyker, 6. River Urulga, Naryn Talača, 7. River Khila, Verchnaja Khila, 8. River Baronkonduj, 9. River Borzja

the island of Sachalin, the western border being Lake Baikal and the eastern the river Argunj[4] *(Fig. 13)*.

As regards the given geographical spread of the object in question, two conclusions may be drawn. The Evenki shamans' stick, since its distribution is restricted to rather narrow limits, viz. it is not an object which is known, sporadically though, to several, let alone all groups of the Evenkis, must be considered a specific *local ethnocultural phenomenon*. Since, however, it is rather frequent and of a fairly even distribution over a relatively small area, for that area it should be considered not a sporadic but *a universal phenomenon* as well.

Despite the fact that ethnographers have not recorded, or collected for museums, the Evenki shamans' sticks systematically but incidentally, this *universal phenomenon* shows such a high degree of *local* accumulation that we

[4] It may be assumed that the inhabitants of the area east of the river Argunj also belong to the ethnocultural group, our ethnographical investigations, however, did not cover that area.

are justified, perhaps, when making here an attempt at their typological classification.

As to the material, the shamans' sticks are made either of iron or wood. As to the range of their use, the respective materials are associated with different geographical areas: iron is mostly found in the northern (the upper course of the river Nerča) and southern (river Urulga, Narin-Talača; river Baronkonduj) parts of the eastern area, wood prevails in the middle section of the eastern area (middle course of the river Nerča, Kyker; river Khila, Verkhnaja Khila), as well as in the western area (river Barguzin, Lake Baunt, river Koterja).

The shamans' sticks vary also depending on what they represent. From this point of view they may be classed in three types, representing: (1) horses, (2) horned animals (reindeer and moose), and (3) men. The commonest are the horse-shaped shamans' sticks; the horned animal type occurs along the river Nerča and — occasionally — the river Koterja,[5] while the man-shaped stick is found on the banks of the river Barguzin.

The characteristics of the Evenki shamans' sticks are that they have metal pendants. These are partly bells, partly imitations of various articles for use in miniature.

The commonest pendant of shamans' sticks is the one in the shape of a little conical tube, which is the cone-bell. Seven sets were found to have such cone-bells *(Figs. 1—9)*. The copper bell in the form of a regular bell is rare nowadays, it can only be seen on one stick *(Fig. 5)*.

Commonest among the articles in miniature are the requisites for riding, such as stirrup *(Figs. 3, 6, 8)*, whip *(Fig. 8)*, and hitching post *(Fig. 6)*, other miniature articles, namely, boat *(Figs. 2, 6)*, hook *(Fig. 4)*, and spear *(Fig. 5)*, can be seen on three sticks.

The name of the common ethnocultural object peculiar to the Evenkis living in the area between Lake Baikal and the river Argunj, i.e. the shaman-stick under discussion, has duly been recorded by those who collected them. According to A. A. MAKARENKO, its name in the Nerčinskij district is *tio(v)un*, according to P. P. MALYKH, on the other hand, in the Barguzinsk district it is called *tyjavun*. In point of fact, this word means 'a long stick'. This sense of the word has been recorded by linguists studying the Transbaikalian dialect. In the work of M. A. CASTRÉN, written on the Nerča dialect (p. 87), it is *tîjäwùn* 'Stab', and in N. N. POPPE's work on the Barguzin district (p. 55) *tijewun* 'long staff'.

Usually this word designates the 'stick', and this sense of the word is known by all the Manchu-Tungus languages. For example, Evenki Podkam-

[5] In connection with the specimen coming from the latter place, however, the collector is uncertain as far as the form of the handle is concerned: whether it represents the head of a horse or reindeer.

mennaja Tunguska, Nepa, Erbogočon, Ilimpeja, Sym, Vercho-lena, Nerča, Tingir, Zeja, Ajan, Učur, Čumikan, Urmi, Sachalin (VASILIVIČ, 1958, 408) *tyje̯wun*, Even (CINCIUS—RIŠES, 1952, 452) *tyjūn*, Negidal (CINCIUS, 1949, 103) *tije̯wun*, Oroch (LEONTEVIČ, 1896) *tyjan*, Udeke (ŠNEJDER, 1936, 72) *tiu*, *tie̯u*, Orok (VASILEVIČ, 1958, 408) *tyne̯χe̯*, Nanai (PETROVA, 1935, 76) *tuńe̯pun*, Olcha (PETROVA, 1936, 1952) *tine̯pun*, Manchu (GABELENTZ, 1864) *teyifun*.

It is surprising that the shaman's stick of the Transbaikalian Evenkis has no special name, or, if any, it has not been recorded by researchers of these dialects.

From the fact that the shaman's stick is a local phenomenon among the Evenkis, and that it has not even a special name, it may be inferred that by all likelihood it is not a thing of Evenki origin.

If, however, it is assumed that the shaman's stick is not an integral part of the Evenki culture, we may be rightly suspicious of the neighbours of the Transbaikalian Evenkis, i.e. the Buriats, who appear to be the first to have used shamans' sticks.

J. G. GMELIN who, during his travel in 1735, observed the object in question among the Evenki shamans, found it to be in use among Buriat shamans as well. "Die fast allgemeine Art ist sich bei dem Zaubern der Trommel zu bedienen. Die Buräten aber haben sich an zweenen verschiedenen Orten einer Art mit zweenen langen Stöcken statt der Trommel bedienet, die sie ins Kreuz zusammen schlagen. Ja es giebt Zauberer, die weder der Stöcke noch der Trommel sich bedienen, sondern vorgeben, sie hätten bishero von den Teufeln weder zu dem einen noch zu dem andern Erlaubniss bekommen."[6]

J. G. GEORGI, who studied the various peoples of Siberia between 1768 and 1774, and by making use of the ethnographic data collected up to his time, wrote the first comprehensive work on the peoples of Russia, also refers to the Buriat shaman's stick: "Schamanen ohne Trommel bedienen sich statt derselben zweyer 3 Fuss langer, mit Götzen behangenen Stäbe (Burätt *Horbu*)."[7]

Indeed, the shaman's stick has been well-known among the Buriats. And how common it must have been is shown by the fact that in two museums — in the GMÊ and IM — more than 50 shamans' sticks have been gathered so far in the course of ethnographic investigations. This object was a characteristic requisite of the Buriat shamans of the cis-Baikalian area, as well as of the shamans among the Transbaikalian Aga Buriats.

The Buriat shamans and shamanesses had to undergo various initiation rites, upon the completion of which they obtained — among other things — a shaman's stick.

"The number of initiations — writes KHANGALOV — varies betwen one and nine. Among the Chudic Buriats, the ninefold initiation is infrequent

[6] GMELIN, 1752, III, Vorrede (p. 5).
[7] GEORGI, 1776, 378.

nowadays; the two- and threefold initiation is fairly frequent, while initiation on a single occasion is normal. If it is threefold, for the first time nine animals are sacrificed, and the shaman receives a shaman's stick, a jew's harp [*χūr*], and a shaman's drum [*χese*]. At the second initiation, eighteen animals figure, and nine cone-bells [*χolbogo*] are hung on the shaman's stick, five of them being hung on the stick kept in the right hand and four on the stick in the left. With the third initiation twenty-seven animals are sacrificed, and a further nine cone-bells are hung on the shaman's stick; at the third initiation, the two sticks must have twenty-seven cone-bells all in all. Instead of nine cone-bells, only three — or even one only — are hung on each stick. For every additional initiation an extra cone-bell is hung on each of the shaman's sticks. With the Buriats of the Balagansk district the number of initiations is usually six, formerly, however, it used to be nine. Added to the nine initiations are the ablutions consisting of three rites: (1) initiation with water (*uχan ubalga* [literary Buriat: *uhan ugālga* 'washing with water']), (2) dry initiation (*χuraj ubalga* [literary Buriat: *χūraj ugālga*]), (3) initiation accompanied by the sacrifice of animals, called bloody initiation (*šuχan ubalga* [literary Buriat: *šuhan ugālga*]); this initiation makes it possible for the shaman to use wooden horse-sticks *(morin χoŕbo)*. The fifth initiation is most important of all: the shaman obtains the shaman's gown *(orgoj)*, the iron horse-stick, the iron head-gear, and three shaman's drums *(χese)*."[8]

It can be seen from the study of M. N. KHANGALOV referred to above that in the course of the various initiations more and more cone-bells are hung on the shaman's stick. It is, however, not only this where the shamans' sticks obtained at the various stages of initiation differ from each other. B. Ê. PETRI said of the Buriat shamans' initiations: "The first is followed by the second, this by the third, etc. Each initiation gives higher rank to the shaman, and each costs more than the previous one. And besides, the gods make greater demands on the shamans, initiated repeatedly and are harder on them in their punishment. This is why the majority of shamans rest satisfied with one initiation only. The full number of initiations, according to M. N. KHANGALOV, ought to be nine. According to our investigations, however, it is only five.

After each initiation the shaman receives a further object pertaining to his shamanic activity. When I try to give here the scheme of the various grades a shaman attains and the instruments representing each grade, I do it with some reservation. This scheme has been drawn up upon inquiries after ceremonies which are not practised any longer but preserved in the popular tradition. Certain inaccuracies are to be expected here which can only be rectified by further investigations.

[8] KHANGALOV, 1958, 384.

Grade of the initiation	Objects received
1st initiation	Wooden horse-sticks and sword. The shaman's name is *bō.*
2nd initiation	Shaman's drum with drum-stick, a part of the shaman's gown *(orgoi)*, shaman's crown.
3rd initiation	Iron horse-sticks, shaman's crown and complete shaman's clothes.
4th initiation	Wooden man-sticks.
5th initiation	Iron man-sticks; name of the shaman is: *zārin.*"[9]

Thus, the Buriat shamans, as they undergo higher and higher grades of initiation, receive shamans' sticks representing higher and higher grades. These sticks vary as to their material, form, and the number of pendants hung on them. Their function is, however, the same: they are symbols of the shaman's dignity, by means of which the shaman can come in contact with supernatural beings, i.e. the spirits.

M. N. KHANGALOV sums up the function of the shaman's stick as follows: "The symbolic signification of the drum and the horse-stick is the same: it symbolizes the horse he rides down below, on which he flies up to heaven and descends to the underground dungeon of *Erlen χan.*"[10] According to SANDSCHEJEW "The stick is the symbol of the shaman's office. Again, according to other Buriats, the stick provides an entrance to the gods and spirits. There are horse-sticks on which the shamans take a ride in the world."[11]

The following quotation is from the description of the object preserved in the GMÊ under Inv. No. 403—110: "The stick is inseparable from the shaman and represents a horse carrying the shaman's soul on its back. The shaman must have two sticks, one in each of his hands." According to the description — by C. ŽAMCARANO — of an Aga Buriat object preserved in the GMÊ (Inv. No. 783—8), the two sticks put together represent a horse. According to another interpretation, the two sticks represent two fine, short-eared horses *(χojor χuba saiχan sargaldai)* each. B. Ê. PETRI gives detailed description of the idea how the shaman's soul travels on the shaman's stick: "When shamanizing the shaman holds the longer stick in his right hand, the shorter one in the left. When the shaman — in compliance with his duty — sets out either to the underworld (the dungeon of *Erlen χan*) after the souls carried away, or to the office of the Saitin deities (somewhere beyond the Baikal), or elsewhere, his soul departs from his body; at the same time the souls also depart from the horse-sticks which are believed (by the Buriats) to be real horses. The soul of the shaman

[9] PETRI, 1928, 65—6.
[10] KHANGALOV, 1958, 367, note.
[11] SANDSCHEJEW, 1928, 980.

gets on a horse and off he is to fulfil his mission. The other horse runs by him; when the first horse gets tired he jumps over to the spare horse, thus the first horse can relax running without its load."[12]

After the shaman's stick has been made ready, it is to be consecrated. "Previous to the initiation of the shaman, his instruments are consecrated: the horse-sticks, the drum *(χese)*, the jew's harp *(χur)*, etc. The consecration of the horse-sticks is called *amilχa* 'to give birth to', in other words to turn into living horses which serve the shaman as suitable instruments when he wants to get in contact with the invisible world of spirits. During the ceremony of consecration (more appropriately: enlivening) of the horse-sticks a ram is killed and milk brandy is sprinkled before the master of the horse-stick (*Hoŕboši nojon* ['man of the stick']) and his wife (*Doŕboši χatun* [*Doŕboši* 'woman']). Here and there the lower ends of the sticks are smeared with blood of a ram."[13] The following personalities were represented: "The Olkhon shamans had an additional object, viz. the *šire* (more precisely: *širē*) meaning 'throne, sacrificial altar', in this particular case a chest. On one of the long sides of the chest a human figure, a beast, and various objects are painted in red or carved. The middle of the broad is reserved for three human figures (a woman and two men), viz. the master *(χynger nojon)* of the shaman's drum *(χese)* ('Drum master', cf. literary Buriat *χengereg* 'drum'), the master of the horse-stick: *χoŕbi nojon* (= *Hoŕbo nojon* 'stick master') and his wife: *Dorbi χatun;* these personalities are considered *zajans*, i.e. deities inferior to *tengris*, to whom milk brandy (erroneously 'wine' in the text) is sprinkled once or twice a year. This is how the *šire* of Bajendaj Bašenkhaev, shaman of the second Černoruckij clan in the village Zagamlejskij, looked like. — Another *šire* can be seen in the village Širetuj, in the possession of Babaj Babaev, shaman of the third Černoruckij clan, recently initiated. Thus all his accessories are brand-new. The figures on the *šire* are the same as those mentioned above, except that they are not carved but painted."[14] V. A. MIKHAJLOV, too, refers to the consecration of the shamans' sticks: "After the sticks have been made ready, milk brandy [*arχi*] is sprinkled for the spirit-master of the horse-stick, so that the horse-stick may possess vitality. The sticks are cleansed beforehand: they are fumigated with some fragrant grass (more precisely: twig) *(arsa)* ('juniper')."[15]

The ready and enlivened shaman's sticks are kept by the cis-Baikalian Buriat shamans in the Shaman's chest: "The horse-sticks — if there are any — the whip, the drums, the animal skins, wooden troughs for sacrificial meat, and other things are kept in the *šire*."[16] According to the observation of C. ŽAMCARANO, on the other hand, the Transbaikalian Buriats put the shamans' sticks,

[12] PETRI, 1928, 67—8.
[13] KHANGALOV, 1958, 379.
[14] KHANGALOV, 1958, 369.
[15] MIKHAJLOV, manuscript 4.
[16] KHANGALOV, 1958, 369.

when not used, between the top and wall (probably the roofing felt and the canvas) of the yurt *(zabag)* with the head directed towards the fire-place.[17]

The cult of shamans' sticks as practised among the Aga Buriats has also been reported on: "The shaman has to give his 'horses' to drink every day; in doing this he takes the sticks in his right hand and holds a vessel filled with water in his left hand and makes the "snouts" of the sticks touch the surface of the water; then he lays them back in their place again. This touching of the water is accompanied by a shake of the head and mane of the imaginary horse."[18]

Thus, the shaman's stick — just as the drum — is the saddle animal of the shaman. It may, however, have function as an amulet as well. For, recorded in the description of an object preserved in the GMÊ (Inv. No. 1286—56/1, 2) we find this: "Simple shaman's stick *(hoŕbo)*, one pair. A couple of curved birch sticks to which a tiny calico ribbon was bound. The sticks came from the sepulchral stand *(aranga)* of shaman Gende (Mount Zakhotskaja). There were quite a lot of sticks of this kind there, and the collector, M. N. KHANGALOV, classifies them as amulets, their function being to protect the adherents of the shaman."

It has been referred to already that the Buriat shamans' sticks differ in substance, form, and the number of pendants hanging from them. Consequently, the Buriat names of the shamans' sticks also vary; the various names represent sticks differing in material or form, not, however, as shown below, without exception.

In taking stock of the variants, we have found it best to arrange the sticks in groups headed by the name common among the Buriats. It will also be indicated, of course, how the different names are associated with the same stick-types. The Buriat shamans' sticks known to us are as follows:

1. *jabagan hoŕbo* 'foot-passenger stick',
2. *χül hoŕbo* 'leg-stick',
3. *unagan hoŕbo* 'foal-stick',
4. *morin hoŕbo* 'horse-stick',
5. *χolbogoto hoŕbo* 'stick with cone-bell',
6. *tümer morin hoŕbo* 'iron horse-stick',
7. *müngen morin hoŕbo* 'silver horse-stick',
8. *χün hoŕbo* 'man-stick',
9. *tümer χün hoŕbo* 'iron man-stick'.

1. The"foot-passenger stick" *(jabagan hoŕbo)*. G. SANDSCHEJEW writes of the Alar Buriats the following: "After some time has elapsed, the (shaman) candidate is initiated, the name of this rite being *ugalga* which means washing some-

[17] ŽAMCARANO, description of the object Inv. No. 783—8 preserved in the GMÊ.
[18] ŽAMCARANO, description of the object Inv. No. 783—8 preserved in the GMÊ.

one; in the meantime he receives the following objects: (1) the ongon (*oŋgon* 'heavenly deity', 'symbol of heavenly deity') of the four *χošuns* (administrative unit): the sable *(bulgan)*, the beach-marten *(sülükän)*; (2) one stick *(yabgan hörbö)* (= *jabagan hoŕbo*); (3) shaman's drum *(χese)*."[19] M. N. KHANGALOV mentions a similar Alar Buriat shaman's stick in his manuscript: "The shamanic objects of shamaness Seržen (Kujtinskoe vedomstvo). In her younger days shamaness Seržen, according to old tradition, performed the ceremony of ablution with water; on that occasion she received — among other things — a simple (straight) stick, generally called *jabagan hoŕbi* or 'foot-passenger rod'."[20] Somewhere else in his manuscript M. N. KHANGALOV writes like this: "Simple sticks. Such simple sticks are made for the shaman when performing his shamanistic ceremony at private houses; they get similar sticks at their first initiation. The shamans of Unga, Bilčiri, etc. receive such simple sticks at the time of the initiation with water. Occasionally these simple sticks are laid beside the newborn baby as a talisman *(haχjūhan)*; of these sticks the shaman may have as many as he wishes to. With these simple sticks ordinary (non-shamanic) Buriats, too, may shamanize if they know how to. The Alar, Juitinski, and the Nygdinski Buriats make the sticks — according to tradition — usually out of one stick: they split the stick in two; the right-hand side of the stick must be four fingers longer than the left-hand side."[21] Thus, this shaman's stick does not yet suggest the appearance of a horse, as far as its shape is concerned. By way of example, we refer to the description of the stick of an Alar Buriat, preserved in the GMÉ (Inv. No. 1275—6), collected by V. V. VAMPILOV in 1907: "Shaman's sticks, one pair. Somewhat bent birch sticks shaped like a flattened cylinder. Their lower ends are widened, the upper ends are planed smooth and rounded, so that they may be readily gripped. The sticks were tied up at the middle by means of white ribbons. No horse's head or hoof can be seen on these sticks. They are used by new-fledged shamans."

2. The "leg-stick" (*χöl* [= *χül*] *hoŕbo*). — This type of shaman's stick came down to us through the manuscript of M. N. KHANGALOV: "I visited shaman Balta Baneev (3rd Ongoev clan, Kokhinskoe vedemstvo), where I saw all the shamanic instruments, some of them being very rare and therefore of great interest to me. Shaman Balta is a poor man, yet — thanks to his fellow people — he performed the ablution with water, then two *χurais*, and the ablution with blood called *šuhelχe* in local parlance. All these expensive rites were performed by shaman Balta with the financial aid of the community. In the course of the *suhelχe* ceremony, shaman Balta was given the so called 'leg-sticks' (*χöl hoŕbi* [= *χül hoŕbo*]). The *χül hoŕbi* consists of two birch twigs shaped like a human leg. Shaman Balta received these sticks during the *šuhelχe;* according to ancient

[19] SANDSCHEJEW, 1928, 979.
[20] KHANGALOV, manuscript, 604.
[21] KHANGALOV, manuscript, 1018—9.

custom, taking some milk brandy *(arχi)* and meat with him he went into the forest where, having duly performed the rites, he took the sticks — probably in conformity with local tradition — from the right-hand side of a birch-tree. The birch-tree from which the *χöl hoŕbi* (a twig for him) was taken was fenced round so that it might not be felled by some ignorant fellow. This done, all returned home and carved — according to ancient tradition — two sticks out of the birch twigs in the shape of a man's leg, even the toes being carved out; thus, there is no room for doubt as regards the correct interpretation of the names of these objects. After this, the symbolic iron objects wrought by the smith were hammered, as prescribed by tradition, into the sticks, and little bells, portions of animal skins and ribbons were hung on them. — On the right-hand leg-stick, above the knee there is a little bell, on the knee an iron bow with two iron arrows; added to these are a little bell, a small knife with wooden handle — this knife represents the *χelme* (= *helme* 'sword'), — further down there is an iron curb-bit, a piece of mink *(holongo)* skin followed by five iron *šomšorgos* (cone-bells), and at the lower end a small iron stirrup. — On the left-hand stick, at the knee there is a little bell followed by a sequence of four *šomšorgos*, beneath it a little iron stirrup is suspended towards the end. The left leg-stick is somewhat shorter. The foot is about two inches (8.8 cm) long. — On the right-hand stick, originally there were five little bells and four on the left; later, however, they were given by shaman Balta to his new-born children as talismans *(haχjūhan)*."[22]

3. The "foal-stick" *(unagan hoŕbo)*. "Such sticks" — writes M. N. KHANGALOV — "are received by the Alar, the Kujtinski and Nygdinski shamans at the time of the ablution with water *(uhan ugālga)*; the name of these sticks is *unagan hoŕbi (= unagan hoŕbo)*. These sticks are called *morin hoŕbi* by the shamans of Unga, Zungaro-Bukotskoe, Molkinskoe, Bilčir, and are received by the shamans at the time of the third ablution, the *šuhan ubalga* 'washing of the body with blood'. Only a single animal skin has been preserved on each of these specimens of *unagan hoŕbi;* the cone-bells were passed as talismans *(haχjūhan)* on to his new-born children by shaman Dalba."[23] The "foal-stick" was, however, found by KHANGALOV not only at shaman Dalba's.

The Alar Buriat shamaness Seržen (Kujtinskoe vedomstvo, Kurmatinski ulus) already referred to "a few years after the first ablution performed the second which is called by the Alar Buriats *nar* (*nār* 'feast'). This time she received a different shaman's stick called *unagan hoŕbi*, i.e. 'foal-stick'. The right-hand stick is somewhat longer than the left. On the right-hand stick a little bell, a mink skin *(χünere)* and a few ribbons of varying colour are tied. With this ablution, a religious ceremony is performed in honour of the *zajan*

[22] KHANGALOV, manuscript, 523—4.
[23] KHANGALOV, manuscript, 1019.

(*zajān* 'lower deity') protecting the sticks. The protector of this stick is called *hobo sagan nojon* or *hoŕbin ežin hobo sagan nojon*. In translation: '*hobo* white lord' or 'master of the shaman's stick, *hobo* white lord'.[24]

4. The wooden "horse-stick" *(morin hoŕbo)*. M. N. KHANGÁLOV writes: "Each shaman of the Baikalian Buriats has got a 'horse-stick', while the Balagan Buriat shamans have none."[25] But this statement is erroneous, since the same author writes somewhere else: "With the Balagan Buriats, the number of initiations is six, formerly, however, there were as many as nine. The fourth initiation is performed with blood *(suχan ubalga)* (= *suχan ugālga)*; this gives permission to the shaman to use the wooden horse-sticks *(morin hoŕbo)*."[26] On the shaman objects in question M. N. KHANGALOV writes like this: "The shaman usually has two horse-sticks. The right-hand stick is made somewhat longer. The wooden horse-stick is cut off a birch tree for every shaman on the eve of his initiation and ablution. This is done with the utmost care, lest the trunk of the tree should be damaged. For, if the birch tree dies after the shaman's stick has been cut off its trunk, it is a bad omen for the new shaman. The tree itself is chosen from among those that grow in groves *(ajaχa)* where shamans are buried. The horse-stick is like an ordinary stick, except that on its upper end — with more or less artificial skill — a horse's head is carved, further down a knee-like, and on the bottom end a h oof-like thing. It seems that no horsehead is carved on the sticks of the black shamans. Bells are tied to the horse sticks, either three on each or four, possibly five, on the right-hand stick, and three or four on the left; one bell on each stick is larger than the rest. Since on the horse-stick such bells of larger size are also found, it is occasionally thought to be a shaman's drum *(χese)*. In addition to bells, the horse-sticks used to be provided with other ornaments such as empty cones *(χolbogo)*, thin cotton strips in four colours (blue, white, yellow, and red), and skins of non-domesticated animals (ermine, squirrel, mink). In order to enhance resemblance to a horse, a stirrup (of about one inch) was also hung on the horse-stick."[27] According to B. Ê. PETRI: "They consist of two sticks with horseheads. The ears, eyes, the nose, and the mouth can clearly be seen. To the neck — which is furnished sometimes with mane as well — a ring is fastened with a coloured ribbon tied to it representing the bridle; fu rther down a little iron stirrup, a spear or sword, and a few empty iron cones *(χolbogo)* are hung on the stick. In addition to these little bells, skins of squirrel, ermine, and mink (animals assisting the shaman) are attached to the stick, and coloured kerchiefs, too, which are gifts. On the lower end of the stick, representations of knee and hoof are found."[28]

[24] KHANGALOV, manuscript, 604.
[25] KHANGALOV, 1958, 366.
[26] KHANGALOV, 1958, 384.
[27] KHANGALOV, 1958, 366—7.
[28] PETRI, 1928, 67.

Although B. Ê. PETRI fails to state whether he describes a cis-Baikalian or Transbaikalian shaman's stick, it can be decided. For, the type presented differs markedly from those (undoubtedly cis-Baikalian) described by KHANGALOV, since their upper ends indicate a horse's head only by means of a notch carved in the stick, and the metal pendants are but cone-bells *(χolbogo)*, little bells, and small stirrups. Although these features (i.e. representation of the head by "ears" only, as well as the fact that only bells and stirrups are used as pendants)

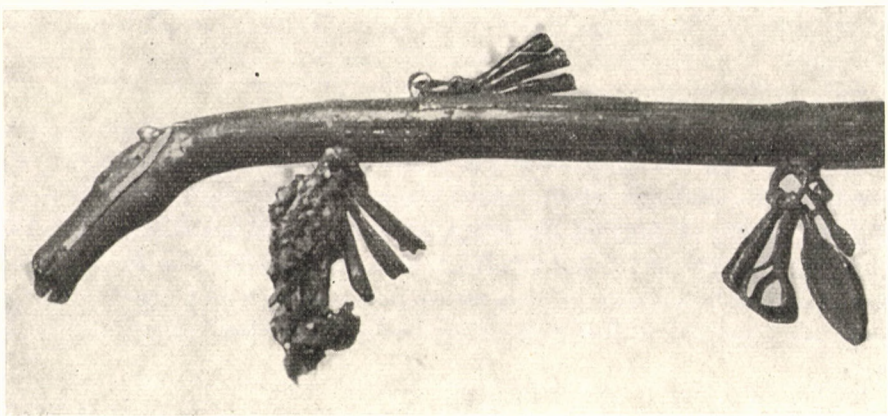


Fig. 14. Transbaikalian Buriat shaman's stick made of wood *(morin hoŕbo)*. Upper part of the stick (GMÊ 783—31)

do well mark off the shaman's stick described by PETRI from the Buriat objects of the cis-Baikalian area, they do not give sufficient evidence of its belonging to the Buriats of the Transbaikalian area. That the object under discussion is used by Transbaikalian shamans can be made certain on the analogy of shaman's sticks of Transbaikalian origin, preserved in museums. We introduce only one specimen out of the numerous objects, the one preserved in the GMÊ, under Inv. No. 783—36. The object was collected by C. ŽAMCARANO in 1905. It used to be a property of the Aga Buriat shaman Gozoni (beyond the Baikal, Suduntu precipice). "The handle of the stick is bent so as to form an obtuse angle with the straight part of the stick. The handle is carved to represent the cheek, mouth, eyes, and ears. The bridle is indicated by a copper strip. The tiny pendants attached to the stick are: stirrup, sword, spear, hammer, key, ice-axe, boat, oar, tether, and cone-bell *(χolbogo)*."

The photograph shows the wooden horse-stick of the Aga Buriat shamaness Okdoj (Transbaikalia, Adgalik precipice). This, too, was collected by ŽAMCARANO; it is in the possession of the GMÊ, Inv. No. 783—31 *(Fig. 14)*.

The making of the wooden horse-stick has been described by V. A. MIKHAJLOV, whose manuscript contains information as follows: "A kin master, i.e.

someone from among the relatives who is an expert of this art, makes the horse-sticks representing a horse's leg with hoofs and knees. The right-hand stick must be longer than the left-hand one. Nine *χolbogo*s (cone-bells) are fastened to the stick at the joints, three to the upper part, three to the middle, and three to the nether part. To the right-hand stick four little bells are tied together with a light silk ribbon of four colours; in the course of the rite (of preparing the stick) the man holding the stick in his hands *(horibo barāša)* has to keep, side by side the right-hand stick, a large-size bell and a light silk ribbon of four different colours. This bell stands for the shaman's drum *(χese)*, hence its name *χeseŋ šagnūr* 'the little bell of the shaman's drum'. To the left-hand stick, too, four little bells are fastened, also with a light silk ribbon of four different colours. Lastly, four animal skins are attached to the right-hand stick, three to the left-hand one, the animals being, in turn, mink, squirrel, and ermine. In principle, there ought to be nine skins all in all on the two sticks: five on the right-hand stick and four on the other. In practice, however, not all the skins are usually tied on the sticks; although it is not forbidden to have nine, psychologically it is none the less wiser not to boast of one's riches before the gods; anyway, and not seven, but nine of the souls of the skins march there, i.e. to heaven."[29]

5. The "cone-bell stick" *(χolbogoto hoŕbo)*. This shaman's stick has been described by M. N. KHANGALOV: "When, this summer, Stepan Badamaev performed the second initiation in Khökhnurski *ulus*, he received a drum *(χese)*, a shaman's head-gear *(= mjaχabši)*, *χolbogoto höŕbi (= hoŕbo)*, that is, two iron *χolbogo*s (cone-bell) sticks. The right-hand stick is somewhat longer than the left-hand one. On both sticks there are three *χolbogo*s and a little bell, respectively. On the right-hand stick there is a tiny piece or ermine skin, on the left-hand stick a tiny piece of mink (*künere* [= *χüneri*]) skin. To both sticks coloured ribbons were tied."[30]

At another place M. N. KHANGALOV writes that this stick is obtained by the Buriat shamans at their third initiation, i.e. the ablution with blood *(šuhan ugālga)*, and adds that, on that occasion the Alar Buriats also receive the shaman's drum and head-gear; on the other hand, the Unga, Bilčir, and other shamans, at their third initiation obtain the right to use the stick only.[31]

M. N. KHANGALOV also gives information of the way of making the "cone-bell stick": "Before preparing himself for the third ablution (the shaman) — in accordance with ancient tradition of the Buriats of Irkutsk — communicated it first to his relatives, neighbours, and other members of the community. He prepared himself systematically: he went to find a father shaman *(udaŕdaχan*

[29] MIKHAJLOV, manuscript, 33—4.
[30] KHANGALOV, manuscript, 1004—7.
[31] KHANGALOV, manuscript, 605.

esege) in due time, who carried out all the necessary religious ceremonies, conducted the rituals and showed how to make the drum *(χese)*, the head-gear *(mjaχabši)* (= *majχabši*), the shaman's stick *(χolbogoto hoŕbi)*, etc. — By the day appointed all were ready: the father shaman arrived, the nine youths were elected, so was the *hungin nojon* out of the respectable old men, and an old woman out of the respectable old women *türgeši χatan;* and three respectable old women were also chosen, commonly called *ülenši*, whose duty was to sew the head-gear and other textile parts of the shamanistic objects. — Then the old stick-maker *(hoŕboši öbögön)* was elected; he was to make the *χolgoboto hoŕbi* . . . Then they looked for a smith to get the iron objects ready for the (shaman's) sticks, the shaman's head-gear, drum, etc. . . . The *hoŕboši öbögön*, assisted by other old men, makes (carves) two sticks, giving the lower ends of the sticks a hoof-like form. Milk brandy stands before the *hoŕbi öbögön* in a vessel all the time, and they keep drinking thereof. — Then the two sticks are made ready and are called *χoblogoto hoŕbo* [!] thereafter. To the upper part of the right-hand stick pieces of animal (pole cat) skin, little bell, and coloured ribbons, and to the middle part, just above the knee, three *χolbogo*s (cone-bells), stirrups, a bit, a piece of ermine skin, and coloured ribbons are fastened. On the upper part of the left-hand stick ribbons of different colours, while down below, just above the knee stirrups, three *χolbogo*s and coloured ribbons are found. These were all the ornaments of the *χolbogoto hoŕbo* I saw at shamaness Seržen's. According to the evidence given by the old, on the occasion of shamaness Seržen's ablution, true to old custom, the following objects were fastened to the sticks: five little bells, five pieces of animal skins, a bit, a stirrup, five cone-bells, and ribbons of different colours. Four little bells, four pieces of animal skins, a stirrup, four cone-bells, and a number of coloured ribbons were hanging. The objects missing had been given as a *haχjūhan* (talisman) to little children; the ones that were recovered were placed separately in a special birch-bark basket put on the table *(širej)* (sic!).[32]

M. N. Khangalov remarks that the "cone-bell stick" is occasionally referred to as *dagai hoŕbo*.[33] That is, "two-year-old foal-stick", *dagai* = *dāga* "two-year-old foal".

6. The "iron horse-stick" *(tümer morin hoŕbo)*. B. Ê. Petri writes that this stick is obtained by the shaman on the occasion of his third initiation.[34] Unfortunately M. N. Khangalov fails to tell from which initiation on has the shaman the right to use the stick. (With the group known by him, i.e. the cis-Baikalian Buriats, it is obviously one initiation later, for, at the third initiation the shaman receives a "wooden horse-stick".) With the Transbaikalian Buriats,

[32] Khangalov, manuscript, 605—11.
[33] Khangalov, manuscript, 1022.
[34] Petri, 1928, 68.

according to the description of C. ŽAMCARANO (GMÊ Inv. No. 783—8), the iron horse stick is rather infrequent, it is made after the ninth initiation.[35]

The cis-Baikalian Buriat iron horse-stick is described by M. N. KHANGALOV as follows: "The form of the iron horse-sticks differs from that of the wooden ones in the position of the head; with the wooden sticks the head is carved on the end part of the stick (more precisely: the stick is straight and on its up-

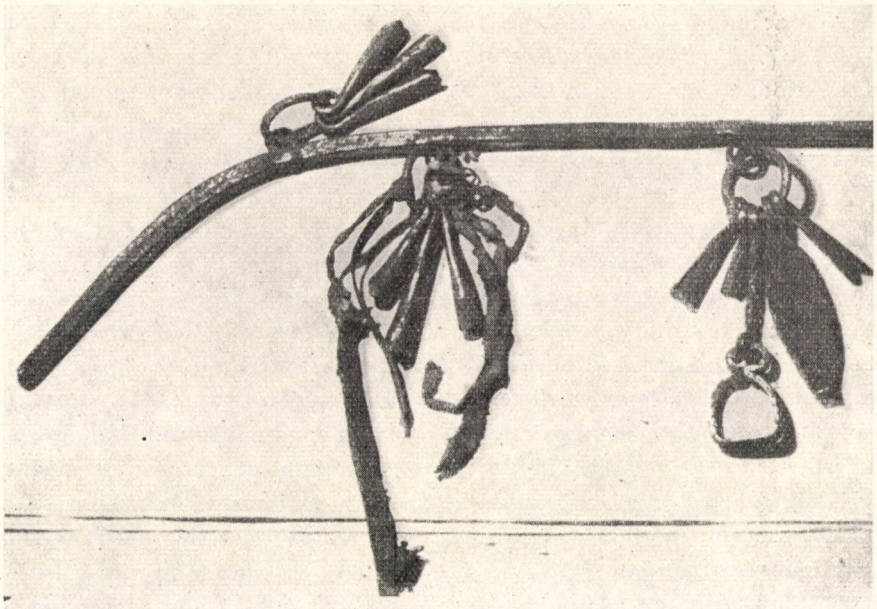


Fig. 15. Transbaikalian Buriat shaman's stick made of iron *(tümer morin hoŕbo)* (GMÊ 783—8)

per end a notch represents the "ears" of the horse), while with those made of iron the head is bent obtusely."[36] A Transbaikalian iron horse-stick has been preserved in the GMÊ (Inv. No. 783—8), it was the property of an Aga Buriat: "A four-sided iron stick with the upper end bent obtusely, representing a horse's head. To mark its mane, legs, and tail, four rings have been attached to it at four different points, with pendants. Rings with pendants attached to the back of the 'horse' indicate the saddle. The pendants are partly traditional cone-bells, three on each ring, partly other objects. On one of the sticks there are ribbons and plaits, offerings of the believers; miniature iron clamp (*arkan* 'tether'), four-sided crowbar, four-sided mace *(muguj)* with handle, little stirrup, axe and little hammer, nail, chain-link, and other things. — On the other stick cone-bells, ribbons and plaits, and other important objects can be found, such as key *(tulχjur)*, boat *(ongoso)*, oar *(helbe)*' *(Fig. 15)*.

[35] ŽAMCARANO, description of the object Inv. No. 783—8 preserved in the GMÊ.
[36] KHANGALOV, 1958, 367.

M. N. KHANGALOV noted that preparation of the iron horse-sticks was the duty of Buriat smiths.[37] B. Ê. PETRI adds important details to this: "The iron sticks are prepared by smiths. Not all of them know, however, how to forge shaman objects. The smiths, like the shamans, have their own smith clans patronized by special smith deities. The smithcraft is transmitted by heredity: the skill of the smith is connected with cult. The iron shaman objects can be forged only by smiths who 'have a strong smith descent', that is, whose family tree registers a line of famous smiths. The passing of order to the smith, as well as the handing over of the shaman objects by the smith, is also accompanied by special religious ceremonies."[38]

7. The "silver horse-stick" *(müngen morin hoŕbo)*. Finally, it should be noted that the forged metal horse might have been made not only of iron but also of silver. This is recorded by C. ŽAMCARANO: "It is a common belief that in ancient times silver sticks *(müngen hoŕbo)* had been in use as well."[39]

8. The "man-stick" *(χün hoŕbo)*. B. Ê. PETRI thinks that this stick is obtained by the shamans after the fourth initiation.[40] Of the shaman's stick, he writes: "They are made of wood. The upper end represents a head, the lower a foot. Upwards from the foot there must be a representation of the knee."[41]

Wooden "man" shaman-sticks are preserved in the GMÊ, two pairs altogether. Both pairs have come from the collection of M. N. KHANGALOV.

Two of the sticks are entered under Inv. No. GMÊ 1635—108a, b. The description of the inventory: "*χün hoŕbi* 'man-stick'; sticks of the shamanic birch-tree. The lower end of one of the sticks has the form of a foot with toes barely indicated. Clamps were hammered into the side of the stick with rings and cone-shaped tubes (cone-bells). To the bottom end, a stirrup-like object was fastened. The other stick was burnt, and all the pendants are missing. The two *χün hoŕbi* belonged to the deceased shaman Chatalcha. Balagan district. Collected by M. N. KHANGALOV in 1908—1909."

The inventory number of the second pair is GMÊ 1635—105a, b. It is made of the trunk of a thin birch-tree. Human face was carved on the upper end of the front part of each stick. Five iron rings were driven into one side of one of the sticks. To the front side—well under the face—a little copper bell was fastened with a leather strip. On the other stick rings are arranged similarly with no bell. Balagan district. Collected by KHANGALOV in 1908—1909. *(Fig. 16a, b)*.

9. The "iron man-stick" *(tümer χün hoŕbo)*. B. Ê. PETRI gives an account of the existence of this type of shamans' sticks. Unfortunately, his ac-

[37] KHANGALOV, 1958, 76.
[38] PETRI, 1928, 68—9.
[39] ŽAMCARANO, description of the object Inv. No. 783—8 preserved in the GMÊ.
[40] PETRI, 1928, 68.
[41] PETRI, 1928, 68.

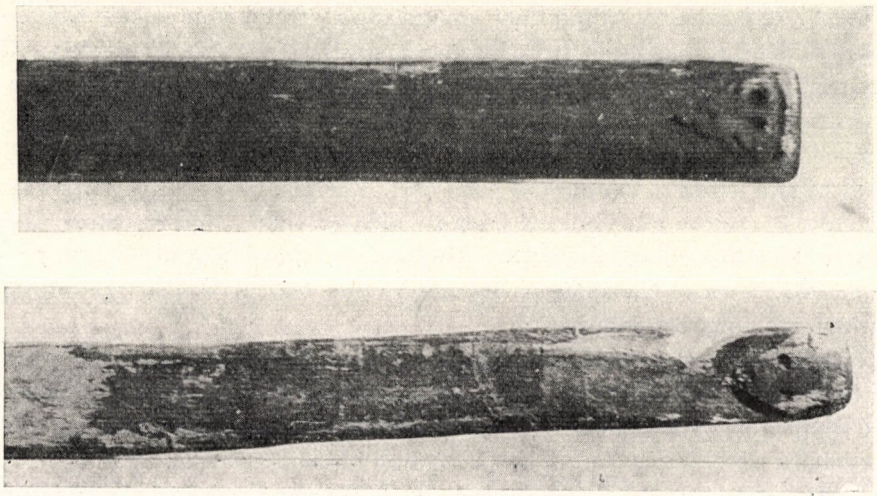


Fig. 16a, b. Transbaikalian Buriat shaman's stick made of wood: "man-stick" *(χün hoŕbo)* (GMÊ 1635—105)

count is too brief: "Following the last and highest initiation the shaman is to receive an iron man-stick."[42]

The shamans' sticks designated by ten different names do by no means represent ten different types; the form variants of the sticks are considerably less:

(a) simple stick, made of wood, unornamented at both ends, called "foot-passenger stick" *(jabagan hoŕbo);*

(b) stick representing a human leg, made of wood, the lower end indicating the toes, called "leg-stick" *(χül hoŕbo);*

(c) stick, made of wood, iron, and—formerly—silver, representing a horse, the upper end indicating the head, either a full head or the ears only, the lower end often being hoof-like — called "foal-stick" *(unagan hoŕbo)*, "horse-stick" *(morin hoŕbo)*, "cone-bell stick" *(χolbogoto hoŕbo)*, "two-year-old foal-stick" *(dagai = dāga hoŕbo)*, "iron horse-stick" *(tümer morin hoŕbo)*, "silver horse-stick" *(müngen hoŕbo);*

(d) stick representing a man, made of iron, with human face carved on the upper end and toes roughed out on the lower end; it is called "man-stick" *(χün hoŕbo)*, "iron man-stick" *(tümer χün hoŕbo).*

Thus the ten different names of the Buriat shaman's sticks designate actually four types altogether. Here follows a collation of the Buriat and the Evenki types of shaman sticks:

[42] PETRI, 1928, 68.

Buriat types:	Evenki types:
1. simple, unornamented stick	—
2. stick representing human leg	—
3. stick representing horse	stick representing horse
5. —	stick representing horned animal.

It can be seen that out of the five types the Buriats know four, the Evenkis three, and two — out of five — are only they have in common (those representing horse and man, respectively). Such slight an agreement between the Buriat and Evenki sticks raises the question whether the agreement may be rightly assumed as one effected by cultural influence, in other words, whether this ethnocultural peculiarity of the Transbaikalian Evenkis is of Buriat origin? For, it is rather difficult to account for the fact that the Evenkis have adopted only two of the sticks (i.e. those representing horse and man, respectively) from the Buriats; and why have the other two types (i.e. the plain one and the one representing a human leg) not been adopted by them? Again, it is rather difficult to answer how the Evenki stick representing horned animal could be considered as showing Buriat influence when it is altogether unknown by the Buriats. These questions can be answered only if the peculiar behaviour of this ethnocultural phenomenon of the Evenkis, i.e. the shaman's stick, is viewed against a wider background, taking into consideration both the home and the economic system of those two peoples.

Although the Buriat shamans did indeed use four types of the shaman's sticks, not all of the types were known by every Buriat group. The first type, the plain shaman's stick, the so-called "foot-passenger stick" *(jabagan hoŕbo)* is peculiar to the cis-Baikalian Buriats only. As indicated above, this stick was recorded both by G. SANDSCHEJEW and by M. N. KHANGALOV — used by the Alar Buriats. Similarly the "foot-passenger stick", preserved in the GMÊ comes from the Alar Buriats. The same can be said of the second type shamans' sticks, the "leg-stick" *(χül hoŕbo)* representing a human leg. This object, discovered by M. N. KHANGALOV, was possessed by shaman Balta Baneev who belonged to the third Ongoev clan and lived in the area of the "Khokhinskoe vedomstvo", that is, the banks of the river Khakha which discharges into the river Osa. Here lies the village Ongoi which derives its name from the name of the clan mentioned. This stick, then, used to be a property of the cis-Baikalian Buriat shamans.

Thus the four stick types used by the Buriats can easily be localized: the first and second types were used by the Buriats on this side of the Baikal only. Naturally, the Transbaikalian Evenkis who had communicated with the Transbaikalian Buriats could not possibly get to know the cis-Baikalian type of stick and, consequently, did not adopt it. This result is born out also by the third shaman's stick type, the one representing a horse. This stick type — as has

been shown above — is known both by the Buriats and the Evenkis. The Buriat horse-sticks have, however, subtypes: (i) on the upper end a notch symbolizes the "ears" of the horse, (ii) the upper end is sculptured into a horsehead. Subtype (i) is characteristic of the shaman's sticks of the cis-Baikalian, while subtype (ii) of the Transbaikalian Buriats. Naturally, the shamans' sticks of the Transbaikalian Evenkis representing a horse's head are the same as the "horse-sticks" of the Transbaikalian Buriats.

The development of the shaman's stick representing a horned animal not in use with the Buriats but well-known by the Transbaikalian Evenkis is well accounted for by the difference between the economic systems of the Buriats and Evenkis. While the dominant feature of the economic system of the Buriats is horse-breeding, it varies with the Transbaikalian Evenkis; in some groups horse-breeding prevails, and, again, in others reindeer-keeping or hunting *cervidae* such as reindeer or maral.[43] These two different economic systems of the Evenkis have already been observed by PH. J. STRAHLENBERG, for he speaks of "Konni" Tungusians (the Russian *konnyj* 'equestrian, horse-breeding') and "Oleni" (Russian *olenij* 'reindeer-keeping') Tungusians.[44] This differentiation is current in the language of the Evenkis as well: *moričī* ~ *muričī* 'having a horse'[45] < *morin* ~ *murin* 'horse', and *oročēn* ~ *oricēn* 'reindeer-keeper'[46] *oron* 'domestic reindeer'.

The characteristic feature of the economic system is well reflected in spiritual culture. The Buriats being horse-breeders, cover the shaman's stick with horse-hide. B. Ê. PETRI, for instance, writes: "On one side the drum is covered with horse-hide expanded over the outer surface of the rim and the resonators."[47] E. D. PROKOFJEVA, who examined both the cis-Baikalian and the Transbaikalian Buriat drums, came to a similar conclusion: "For covering, dressed horse-hide was used."[48] On the other hand, concerning the Evenki drums she states: "The drum of the Transbaikalian Evenkis is almost round, of fair size (its diameter being 70 cm), the width of the rim not exceeding 8 cm. Horse or reindeer-hide was stretched over the rim and glued to it. — Some of the drums of the Transbaikalian reindeer-keeping Evenkis (the *Oročons*) were covered with maral-skin."[49]

Whether the drum was covered with horse-hide, reindeer- or maral-skin, it certainly had an impact on the idea of drum as a saddle animal. The Buriats who covered the drum with horse-hide conceived the drum as a horse. In the words of B. E. PETRI: "They travel to the other world on the soul of the animal

[43] VASILEVIČ, 1956, 701—2; TOKAREV, 1958, 498, 504; DOLGIKH, 1960, 336.
[44] STRAHLENBERG, 1730, 423.
[45] VASILEVIČ, 1958, 257, 265.
[46] VASILEVIČ, 1958, 326, 327.
[47] PETRI, 1928, 70.
[48] PROKOFJEVA, 1961, 445.
[49] PROKOFJEVA, 1961, 441.

(i.e. the horse) whose skin was stretched over the drum."[50] On the other hand, the Evenkis, who cover the drum with reindeer-skin, believe that the shaman (or, more precisely, his soul) rides a reindeer. A. F. ANISIMOV writes this: "The wild reindeer, the skin of which was used to cover the shaman's stick with, is conceived to be the spirit of the drum. It is on this reindeer-drum that the shaman goes about the centre of the Universe. This reindeer is, however, conceived not as a common but a cosmic wild reindeer. It is borne by the mother and mistress of the Universe for the shaman, and it arrives to the middle earth, i.e. to mankind, with certain distinctive features (form of antlers, colour, etc.). When it comes to preparing the drum and a wild reindeer is to be killed, the shaman names before the hunters the distinctive features of the reindeer born to him (i.e. for his drum); the hunters, then, set out to find and kill the reindeer."[51] Among the Evenkis the conception of the shaman's drum, as a saddle animal, is rather intricate. "When the shaman (more precisely, his soul, his zoomorphic image) is believed to descend to the underworld, the drum serves for him as a raft or boat. When the shaman ascends — in his own words — to the upper heaven, the drum serves as a bird (mostly an eagle), and it is by this means that the shaman reaches the dwelling-place of the higher deities and returns to men. Otherwise the drum serves as a saddle animal for the shaman and assumes the appearance of the wild reindeer whose skin has been stretched over the rim of the drum. All these differentiated functions did not preclude but rather supported each other."[52]

Reverting to the question of the stick of the Transbaikalian Evenki shamans representing a horned animal, the following can be stated: this type of stick is an adoption of the shaman's stick of the Buriats representing a horse, modified in accordance with the different economic system of the Evenkis. The saddle animal image of the Evenki shamans has developed within a reindeer-keeping culture, from which it followed as a logical consequence that the reindeer became such a saddle animal. The shaman's drum was fancied a reindeer, while the shamans "travelled" only on a drum in the course of their rites. When, however, upon foreign (i.e. Buriat) influence, they got acquainted with another representation of the saddle animal of the shaman, viz. the stick, the shaman could ride not only a drum but a stick as well. The object so far unknown to them was adopted to suit the ideology as developed from their own economic basis: the stick was represented not as a horse but a horned animal.

When we originate the Transbaikalian Evenki shamans' sticks from the Buriat folk culture, we think that in consideration of what has been expounded in the foregoing no difficulty may arise from the fact that only two out of the

[50] PETRI, 1928, 71.
[51] ANISIMOV, 1958, 156.
[52] ANISIMOV, 1958, 152.

five types of Buriat and Evenki shamans' sticks (the ones representing horse and man, respectively) are really identical. By taking into account the living area and economic system of the Transbaikalian Evenkis we must come to the conclusion that the agreement between these two types is necessarily resulting from the course of development and no further agreement between the shaman's stick types of the two ethnic groups may be surmised. As a matter of fact the Transbaikalian Evenkis could not possibly have got acquainted with those two kinds of sticks (the plain type and the one representing a human leg) which have been in use with the cis-Baikalian Buriats exclusively, and again, it is impossible to find a stick (representing a horned animal) with the Transbaikalian Buriat shamans which is but a variant of the former modified in compliance to the requirements of the Evenki economic system.

The Buriat origin of the Transbaikalian Evenki shaman's stick is testified not only by the forms (i.e. types) but also by the pendants hanging from them. The pendants of the Evenki sticks fall — as shown above — into two classes: partly bells, usually cone-bells without tongue *(Figs 1—6, 8—9)*, occasionally with tongue *(Fig. 5)*, and partly representations of various objects in miniature, mostly requisites of riding such as stirrup *(Figs 3, 6, 8)*, whip *(Fig. 8)*, hitching post *(Fig. 6)*, and other objects: boat *(Figs 2—6)*, hook *(Fig. 4)*, and spear *(Fig. 5)*. Similar pendants are characteristic of the sticks of the Buriat shamans as well. These, again, form two groups: partly bells, likewise cone-bells without tongues *(Figs 14, 15, 17—19, 22)*, rarely cone-bells with tongues, *(Fig. 17)*, and partly articles for use. They can be arranged into five groups: (i) requisites for riding: stirrup *(Figs 14, 15, 18—20, 22)*, bit *(Fig. 18)*, hitching post *(Fig. 21)*; (ii) weapons: sword and spear *(Fig. 19)*, bow and arrows; (iii) an instrument to catch an animal with: lasso *(Fig. 20)*; (iv) a device to help one to make one's entrance into a place: key, pinchers, hammer *(Fig .19)*, crowbar *(Fig. 20)*, axe *(Fig. 22)*; (v) objects for use on water: boat *(Figs 14, 15, 20, 21)*, oars *(Figs 14, 20, 21)*.

The above pendants of the shamans' sticks have, of course, their own ideological background, and it was upon this background that they got on the sticks. The cone-bells are believed to serve as the "armour" of the shaman. In the description of an object preserved in the MAÊ (Inv. No. 1859—31) we read: "*χolbogo*s, cone-bells into which the shaman (or his soul) slips in order to be protected against the enemy." The cone-bell is designated, according to M. N. KHANGALOV by the Kuda Buriats as *χene* 'shaman's drum', the reason being that it ousted the shaman's drum proper.[53] The cone-bell may replace the shaman's drum at other instances as well. As we have referred to it already, the stick-carver is to hold a large-size bell which is used instead of the shaman's

[53] KHANGALOV, 1958, 367.

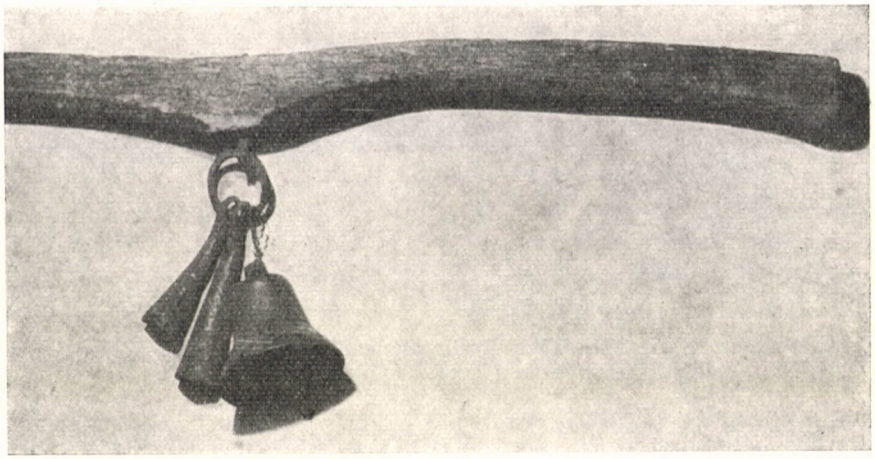


Fig. 17. Pendants of a cis-Baikalian Buriat shaman's stick: two cone-bells, one ordinary bell. (GMÊ 1286—55)



Fig. 18. Pendants of a cis-Baikalian Buriat shaman's stick: three cone-bells, bit, stirrup. (GMÊ 1286—55)

drum, hence it is called the little bell of the shaman's drum. Thus the *sagnūr* 'bell' represents the shaman's drum on the shaman's stick. It can be equally on the shaman's sticks of the Evenkis.

The first group of objects hung on the shaman's stick reflects the belief that the shaman rides the stocks. The pendants symbolize the riding requisites of the shaman, for, without them the shaman (or, more precisely, his soul) were not able to ride the animal. This is why the "bit" is put in the horse's mouth

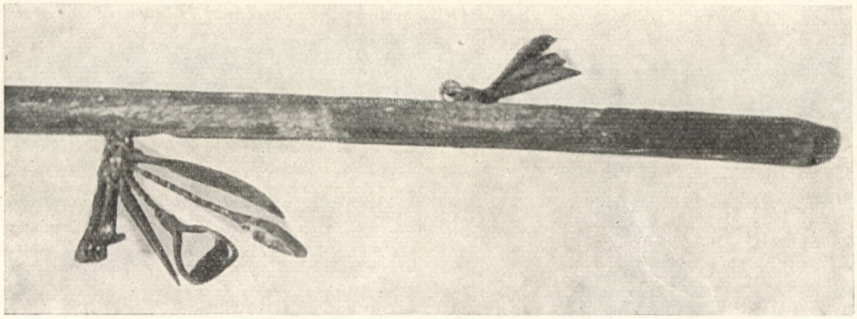


Fig. 19. Pendants of a Transbaikalian Buriat shaman's stick: pinchers (?), hammer, key, stirrup, spear, sword, three cone-bells. (GMÊ 783—36)

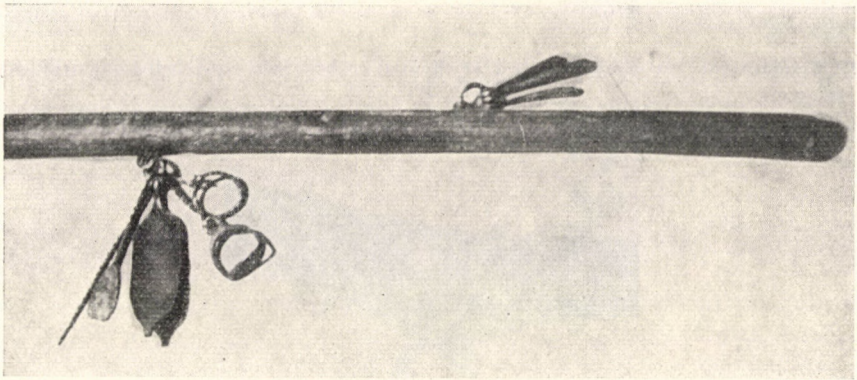


Fig. 20. Pendants of a Transbaikalian Buriat shaman's stick: crowbar, oar, boat, stirrup, tether, three cone-bells. (GMÊ 783—36)

and the "stirrup" under the feet of the shaman. Even the saddle is represented without, however, any saddle-shaped object. In the description of the object of GMÊ under Inv. No. 783—8 we find: "To the back of the 'horse', in order to mark the saddle, rings with pendants are attached." "Hitching" posts, too, are fastened to the shaman's stick so that the shaman may tie his horse to it when getting off his horse. All these objects also occur with the Evenkis. In addition to these, the Evenkis hang a "whip", too, on their horse-sticks. The shaman can urge on his horse with it.

The shaman's stick is furnished with representations of various weapons so that the soul of the shaman may — while sojourning in the other world — defend himself when attacked by hostile souls. This is why the Buriat sticks are provided with "sword", "spear", and "bow" with "arrows", and the Evenki shaman's stick with "spear".

The next set of objects found on the shaman's stick is associated with the ideas of shamanic peoples concerning illness and recovery of man. M. N. KHAN-

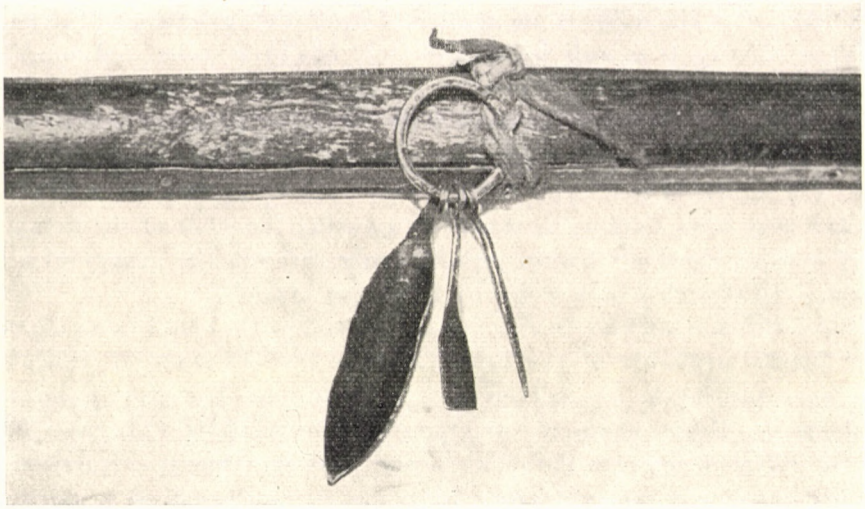


Fig. 21. Pendants of a Transbaikalian Buriat shaman's stick: boat, oar, hitching-post. (MAÉ 1859—30)

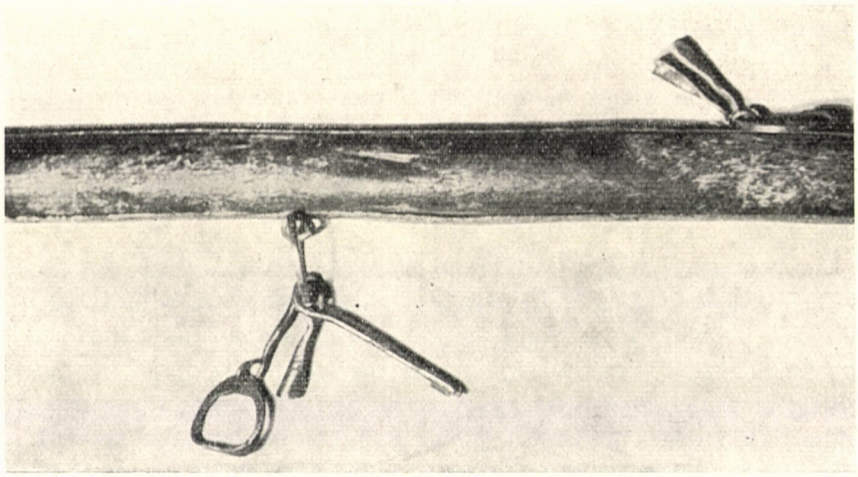


Fig. 22. Pendants of a Transbaikalian Buriat shaman's stick: stirrup, cone-bell, axe. (MAÉ 1859—31)

GALOV has the following to say about this: "As with dream, when one is ill his soul is temporarily separated from his body; this separation is, however, not a voluntary action, it is forcibly brought about by some deity — in most cases the soul is stolen because the man failed to offer a sacrifice. To find out who caused the illness and who stole the soul and which deity demands a sacrifice, the shaman is sent for who tells the name of the deity from the cracks of the burnt shoulder-blade of a lamb. If the shaman is unable to find out the name

of the deity, or if the deity is not reconciled upon the invocations, the patient dies. Thus, death sets in only because the soul has been stolen and imprisoned in the dungeon of *Erlen χan*. When the evil spirits sent to capture the soul are chasing it, the soul assumes the form of an animal or bird; the soul of women becomes a magpie. The soul caught begins to cry, and this cry is often heard by people. The agents of *Erlen χan* or other *zajāns* are by nature the souls of dead men, and they have various methods of capturing the souls of the living. The soul of a sick person can return into his body through the agency of a good shaman, even though it was stolen by *Erlen χan* himself."[54]

How the shaman can recover the stolen soul of the sick person is just revealed by the pendants of the Buriat shaman's sticks some of which serve either for capturing or for delivering of the lost soul. The description of the Transbaikalian Buriat shaman's stick preserved in the GMÊ (Inv. No. 783—8) gives the Buriat interpretation of the meaning of the objects in question. The tendril-like ending — made of twisted iron rod — which coils in a spiral, and symbolizes a lasso *(arkan)* is used for capturing the stray or stolen souls. Should the stolen soul be carried into the dungeon of *Erlen χan*, the shaman had the power to set it free by means of the instruments hanging from his stick. The "key" *(tulχjūr [tùlχiūr])* is used by the shaman to unfasten the "hostile" locks when looking for the imprisoned soul. If the shaman is unable to deliver the imprisoned soul, he opens the wall of the prison and digs out the soul. This is why a four-sided "crow-bar" and a "mace" *(muguj)* with two feathers, provided with a four-angled grip hangs from his stick. The little "axe" and "hammer" is used for crushing the rocks, while the "pinchers" and the "chain-link" for hoisting them.

The last group of objects hanging from the shaman-stick, the "boat" and the "oar", suggests an entirely different ideological background. All that the Buriats say is this: "boat *(ongoso)* for crossing a body of water", and "oar *(helbe)* for the boat".[55] On the other hand, the idea of the shaman's journey in a boat is far more detailed in the imagination of the Evenkis. It has already been mentioned that when, according to the Evenkis, the shaman descends to the underworld, the shaman's drum serves as a raft or boat for him. It has not been mentioned, however, when the shaman's drum serves as a boat and his drumstick an oar, the "mythical clan shaman travels on a river".[56] This river — i.e. *mumoŋi χokto bira* 'water-way river' verbatim — occupies a central position within the shamanistic activities: "According to the interpretation of the shamans, this mythical river of the Universe is mostly the water-way of the shamans. Each clan had to possess a clan shaman — so the shamans said — and each

[54] KHANGALOV, 1958, 395—6.
[55] ŽAMCARANO, description of the object Inv. No. 783—8 preserved in the GMÊ.
[56] ANISIMOV, 1958, 152.

shaman had his own way leading to the Universe. While the shaman is riding or rowing along that way towards the Universe, he is using the shaman's drum either as a saddle-reindeer or a birch-bark boat. The shamanic river linking all the three worlds is presented wild and shoaly in the shamanic stories, with cliffed banks. The journey of the shaman is full of dangers and unforeseen difficulties. When traversing the land of the upper world, the shaman is tormented with thirst when he happens to approach the sun; he is shivering with cold when passing over the snow clouds; he becomes soaking wet when — in the discharge of his duties — he is to pass through the zone of rain-clouds; and, lastly, he is well-nigh pulled down by the wind when walking on the land of winds. When he enters the underworld of the Universe, the shaman gradually reaches the region of the eternal polar darkness; the farther he gets the darker it is. Finally the darkness becomes more and more threatening so that the shaman does not risk going any further; he sends there one of his assistant spirits instead, mostly the diver, a bird that is fit for diving into water and stay long under the water; or the lizard which is a better walker under the earth."[57] The river of the Universe is important not only for the shamans but it plays an important role in the life of every Evenki. "Each clan had its own clanworld which embraced not only the taiga (the central world), but the upper world (the heavens) and the underworld (the one under the ground, as well. All three worlds were supposed to lie along this river: the upper world was associated with the upper, the central world with the middle course of the river, and the lower world with the firth of that mythical clan river. It was along this clan river-course that the whole clan (i.e. every member of the clan) lived. This they considered as the consecutive stages of their transformation, each forming an independent category. In the upper course of the river the immortal (unborn) souls *(omi)* live in a large tent, the so-called 'container of souls' *(omiruk)*. At the middle course of the river is the central world, the taiga, where the Evenkis and the rest of mankind live. At the firth of the river, the land of the dead was situated who lived in a huge nomadic camp headed by an old woman, the mistress. Old women lived along the road leading to the world of the dead (to the lower course of the river), mistresses of the clan river-course and guardians of the ways of clan life. When a man dies, his body-soul *(bejen)* dies with him. The shaman placed the body-soul of the deceased on a raft (this is represented by the erection, on which the dead body is placed in the taiga) and carried it on the mythical clan river to the land of the dead. Along the road to the land of the dead, the shaman called on the old woman — the mistress of the mythical clan river — and with her help he arrived, at last, at the land of the dead. When the shaman came on shore, he began to shout over the bay and tried to persuade the mistress of the land of the dead to admit the deceased member of the clan

[57] Anisimov, 1959, 76—7.

to the nomadic camp. When the voice of the shaman reaches the shore across, a stir is created over there. Thereupon the mistress of the land of the dead leaves her tent and orders one of the men to cross the bay and fetch the deceased from the shaman. When the shaman has passed the raft over, he returns to the central world along the same road, taking good care to block the passage between the two worlds. Meanwhile the ghost *(χańan)* of the deceased is transmuted, which is marked by his name — i.e. *omi* — newly assumed, he leaves for the upper course of the mythical clan river and settles down in the 'container of souls' *(omiruk)*. After some time the *omi* returns to the central world and a new generation comes to life."[58]

Thus, it is the shamans' idea on the journey along the "water-way river" that furnishes an ideological background for the use of "boat" and "oar" — among other things — on the shaman's stick. Furthermore, it has also become clear that this is essentially the basic idea of the Evenki view of life as well: the "world stream" linking the three worlds of the Universe. This view takes, however, a central position only among the Evenkis, since in the mind of the Buriats the lower, central, and upper world of the Universe is linked not by the "world stream" but by the "world tree".

This conception of the world-tree is excellently shown by the *uhan χad ongon* of the Buriats, the amulet of the spirits of the water khans. This is a quadrangular piece of textile, decorated with drawings, the upper third being made of white, the two lower thirds of blue textile. The white one represents the upper, the blue the central and lower world. The maker of the amulet symbolized the central world by a mountain with three peaks and a lake lying at the foot with two fish in the lake. On the middle peak is the world-tree with a bird on top of it. Above it follows the upper world with man-shaped spirits (nine in number); the dots above their heads mark the stars, to the left the sun, to the right the moon can be seen. Beneath the central world lies the lower world, the realm of snakes, lizards, and frogs, marked by one of these animals.[59]

If the Buriat shaman wants to reach the upper world, he is to climb this world-tree. Hence that essential part of the initiation of shaman a novice, viz. climbing the birch-tree symbolizing the world tree. On the eve [of the initiation] the father of shamans, and all other shamans present, shamanize and invoke the gods and guardian spirits. Next morning, when the ceremony is due to take place, the pine- and birch-trees are set up at the proper place. — First of all, the thick-rooted birch-tree is set up in the tent: it is driven into the ground in the southwestern corner of the tent, an unoccupied spot, and its top emerges through the smoke-hole (*örχö* [literary Buriat *ürχe*]) into the open air. This birch-tree is a symbolic representation of the deity of the door (*udeši burχan*

[58] Anisimov, 1952, 228.
[59] Ivanov, 1957, 110.

[= *ūdeše burχan* 'deity of the door']); this deity opens the gate to heaven and to the various deities. The other birch-trees are set up at a certain distance from the shaman's tent, in a place where the ceremony is going to take place. They are to be set up in the following order, from east to west: (1) *turge* (= *türge*): the birch-tree behind which the milk brandy *(arχi)*, the sour milk (*tarak* [literary *tarag*]), the pine-branch *(žido [~ žodo])*, and other things are placed on a thick felt. To this are fastened the coloured ribbons: red and yellow for the black, and white and blue for the white shaman. If the shaman is a white and black shaman in one person, all the four colours together; (2) *azarga serge* ('post to tie a stallion to'): birch-tree uprooted.To this is tied the big bell *(χese ?)* and the sacrificial animal; (3) *eχe šara modon* ('big yellow tree'): a birch-tree having roots, thick enough to hold a man, for it is this tree that the shaman climbs in the course of the ceremony.

The common designation of the three uprooted birch-trees (or, as in some villages [*ulus*], they are simply cut without the roots), i.e. the *udeši* (= *ūdeše*) *burχan*, the *azarga serge* and the *eχe šara modon*, is *serge* ('hitching post'); pine of which a post (more precisely, a hitching post) is made is also called *serge*.

(At the ceremony of initiation) the newly initiated shaman also has the right to invoke the gods and to shamanize just as the practising shamans do; to begin with, he either takes the horse-sticks in his hands or puts them on the felt; then he hurries to 'the big yellow tree' *(eχe šara modon)*, climbs to the top, where he invokes the gods: first, *χolongon ežin* (more correctly: *holongyn ežen*), the 'kolinsky *(Mustela sibirica)* master', *(Ergil buga nojon Tonχaja)*, then he calls upon his own deceased shaman relatives; from the top of the tree, the shaman occasionally orders milk brandy to be sprinkled for one of them; this is done by the assembled shamans; while the shaman is on top of the tree, the "shaman's sons" hold felt carpets underneath to save him from any harm, should he fall down; if the shaman is young enough, he climbs down head first, otherwise in the normal way. — With the Buriats of Balagan, the shaman is first carried sunwise nine times round the birch-trees, on a felt carpet; thereupon the shaman climbs the first birch-tree on his right, then the rest (i.e. eight birch-trees); on each of the trees he moves upwards in a spiral making nine turns; on top of the tree he shamanizes together with the "father shaman"; the latter is, however, on the ground, where he, too, makes nine circles round the birch-tree.[60] On the Buriat shamans' climbing the tree B. E. Petri describing the ceremony of initiation has the following to say: "First the father shaman shamanizes. He moves round, allows the spirit of insanity to seize him, throws away the horse-sticks (which are caught while in flight by the 'shaman's sons' with great dexterity), then jumps up, stretches himself in the air and so he lets himself fall down upon the ground. The 'shaman's sons' help him up, and

[60] Khangalov, 1958, 377—8, 382.

he falls into ecstasy; he is given the horse-sticks, with which he continues to perform his shamanic ceremony for some time. Then he walks to the big birch and begins to climb it. He climbs with eyes shut as all other shamanic rites are performed; he climbs not straight upwards but in a spiral so as to complete nine turns. While the shaman's body is seen to climb the tree, his soul rises high up to the upper world. Each turn on the birch-tree corresponds to a passage through one of the skies. From the birch-tree the shaman proclaims what he has seen in the heavens. After having reached the ninth heaven, the shaman sets out on the road back. His body comes to ground spirally after making nine turns. The shamans are said to have climbed down head first formerly, which is, however, not done nowadays. At the foot of the birch-tree the 'sons' hold a shamanic felt carpet, by means of which the shaman is caught and then set on foot. Following the father shaman, the newly initiated young shaman makes his appearance. He performs all the acts carried out just before by the instructor shaman. All the other shamans present at the ceremony have their turn as well. The more shamans have assembled, the more dignified the initiation ceremony is. More and more shamans fall into ecstasy. There are moments when two or three shamans are shamanizing at the same time, while some other shaman is singing on the birch-tree."[61]

Thus, the Buriat shaman reaches the upper world through the "world-tree". All these go to show that the shamans' sticks of the "boat" and "oar" pattern go back obviously not to the Buriat shamans' climbing up the "world tree" to the upper world but to the Evenkis' rowing to the other world along the "world river". This appears to be corroborated by the fact that the "boat" and "oar" pattern is to be found only on the shamans' sticks of the Transbaikalian Buriats who are in contact with the Evenkis.

In summing up the results of my investigations, it can be stated: the shaman's stick of the Evenkis has come up only on a small part (beyond the Lake Baikal, as far as the river Argunj) of the vast area inhabited by the Evenkis, where, however, it is an object of common occurrence. Thus, locally, it is a general ethnocultural peculiarity; this object was adopted by the Evenkis from their neighbours, in particular, the Transbaikalian Buriats. This is evidenced by the material of the objects (with both peoples they are made either of wood or iron), their shape (with Evenkis and Buriats alike the horse-type as well as the man-type occurs), the five types of the pendants hanging from them (for, on the sticks of both peoples two types of bells — cone-bells and ordinary bells — are found, and four articles for use: harness, weapon, object for capturing or catching something, object to facilitate intrusion upon a place).

There are, however, certain differences between the Evenki and Buriat shamans' sticks, as regards both form and ideology. The reason for this differ-

[61] PETRI, 1928, 63—4.

ence is given in the differing economic systems and ideological backgrounds of the Evenkis and Buriats. There is, for instance, a difference in the type of the shaman's stick: the stick representing a horned animal is used only by the Evenkis. This has developed, as a course of necessity, out of the horse-sticks adopted from the Buriats, owing to economic properties of the Evenkis being essentially different from those of the Buriats (based on reindeer-keeping and hunting for various deer tribes). Another peculiarity can be observed in connection with the pendant of the shaman's stick: although both the "boat" and "oar" pattern figure on the shamans' sticks of both the Buriats and Evenkis, the ideological background of these objects, i.e. the conception of the world stream linking the upper, central and lower worlds, is common with the Evenkis, while with the Buriats it has not as yet been recorded by ethnographers.

Thus, the Transbaikalian Evenki shaman's stick (the horse- and the man-stick pattern) came from the neighbouring Buriats; it has undergone certain modifications among the Evenkis (horned animal stick pattern, "boat"- and "oar"-pendant pattern), and one of these Evenki features (the two pendants) found its way back to the Buriats living in the neighbourhood of the Evenkis.

The shaman's whip. In addition to the shaman's stick, the shaman's whip, too, is a local ethnocultural peculiarity of the Evenkis. Such objects, or photographs thereof, have been preserved in the MAÊ and the GMÊ. They are the collections of A. G. Êpov, 1911 (MAÊ 1879—22/33), N. P. Kyčakov, 1911 (MAÊ 1859—14), G. N. Leontev, 1911 (GMÊ 2651—5), S. M. Širokogorov, 1912 (MAÊ photograph 2002—55, —57, —60).

Shaman's whip No. 1 (MAÊ [photograph] 2002—55). The photograph was taken in 1912 by S. M. Širokogorov in the village Narya—Talača, Urulga district. On the picture already shown (Fig. 3), the second person is a shaman with a whip in his left hand. The shaman with the whip has been photographed separately as well (MAÊ [photograph] 2002—57). The handle of the whip consists of three spiraea twigs of the same length put together; the twigs are arranged side by side, the third being placed over the two. The three twigs are bound with metal strips at three points. The part intended for gripping is wide, the middle part tapers, and the end, again, is broadened. Strips of cotton hang close to each other from the handle of the whip.

Shaman's whip No. 2. On the same photograph — MAÊ 2002—55 — the fourth person is a shamaness with a whip in her hand *(Fig. 3)*. The shamaness, too, has been photographed separately: MAÊ (photograph) 2002—60. This whip also consists of three spiraea twigs of the same length, two of them being side by side and the third put over the two others. The two ends of the three sticks are bound with metal strips; their grip is wider and the other end narrower. From the handle, strips of cotton are hanging close to each other, and cone-bells are fastened towards the end by means of a metal ring.

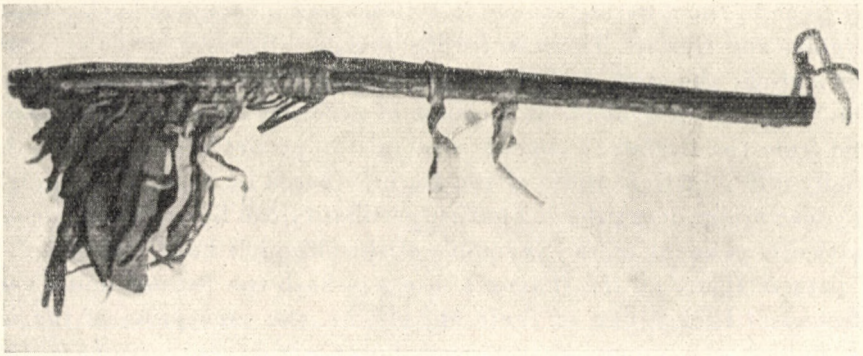


Fig. 23. Evenki shaman's whip with three sticks at the end. Upper course of the river Nerča. (GMÊ 2651—5)

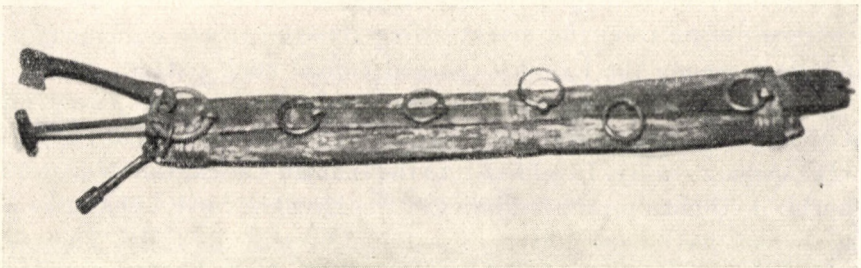


Fig. 24. Evenki shaman's whip made of three sticks (?). Verkhnaja Khila. (MAÊ 1859—14a, b, c)

Shaman's whip No. 3 (GMÊ 2657—5). It was collected by G. N. Leontev in 1911 at the upper course of the river Nerča. "The shaman's whip consists of spiraea twigs, three twigs at the top with white calico strips hanging from it; the other end contains a hole through which a fabric hoop is led" *(Fig. 23)*.

Shaman's whip (?) No. 4 (MAÊ 1859—14a, b, c). It was collected by N. P. Kyčakov in 1911. The inventory description runs like this: "1859: objects of the Tungusian (Evenki) shamaness Polutovaja, coming from the forest near the village Verkhnyaja Khila lying 60 versts from Neřcinsk, Transbaikalian area. The name and meaning of the objects go back to the Buriat shaman Šampil Nemaev.—1859—14. The name and meaning of this object could not be made out; it is assumed to be the whip of the shamaness".—Hanging from it are: 14a. *duši* (= *düše*) 'anvil', 14b. *alχo* 'hammer', *guku* (= *hükü*, literary Buriat *hüχe*) 'axe'. A metal strip runs along the handle with six metal rings on it; on the last ring three metal pendants are found: "anvil" *(duši)*, hammer *(alχo)*, axe *(guku)*" *(Fig. 24)*.

Shaman's whip (?) No. 5 (MAÊ 1879—22/23). Acquired by A. G. Êpov, in 1911, from the area of the rivers Barankonduj and Narin, tributaries of the

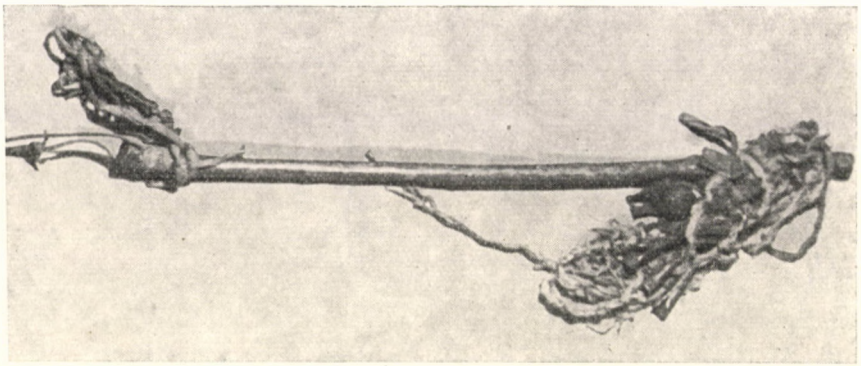


Fig. 25. Evenki shaman's whip of one stick (?). Area of the rivers Baronkonduj and Naryn. (MAÊ 1879—22/33)

river Argunj, Manjkovskaja district. "*hukaj: (= huχai:)* Spiraea twig, (a) *bómal čelon:* god's *(tengerin)* stone (= *būmal šulūn* 'descended stone'), (b) *bárdak;* little rags and strips tied to a stick. All these rags and strips were tied to it by the followers of the shaman." Thus, the handle of this whip consisted of a single stick. Apart from the rags, strips, and the 'god's stone' three cone-bells *(χolbogo)* are hanging from it *(Fig. 25).*

Thus we have covered all the objects belonging to this group. The shaman's whip, too, can be found over a relatively small part of the area inhabited by the Evenkis. Consequently, they, too, may be considered as a local ethnocultural peculiarity. Again, this phenomenon is a characteristic feature of the Transbaikalian Evenkis *(Fig. 26).* Whether the area of distribution of the Evenki shaman's whip is really restricted to the area between the rivers Nerča and Arguń, or the whip in question is known beyond the western part — between Lake Baikal and the river Nerča — as well, and whether the non-existence of the objects is a result of deficient collection, can only be answered by further field-work.

Naturally, the local occurrence of the shaman's whip raises the question whether the Evenkis borrowed the whip from their neighbours. By reason of the Buriat origin of the Evenki shaman's mask and stick, obviously, the Buriats are to be taken into consideration first.

The shaman's whip is indeed used by the Buriat shamans both on the cis- and the Transbaikalian areas. Twenty relevant objects are known to exist according to the informatory data obtained from various museums (GMÊ, IM, MAÊ), publications, and manuscripts.

"Up to the day of his highest initiation", says SANDSCHEJEW, "the shaman is to acquire the following objects: 1. *ongons*, i.e. idols, 2. a whip (*mina* [= *minā*]), therefore, up to his initiation, he is called the shaman with whip, *minaši bö*

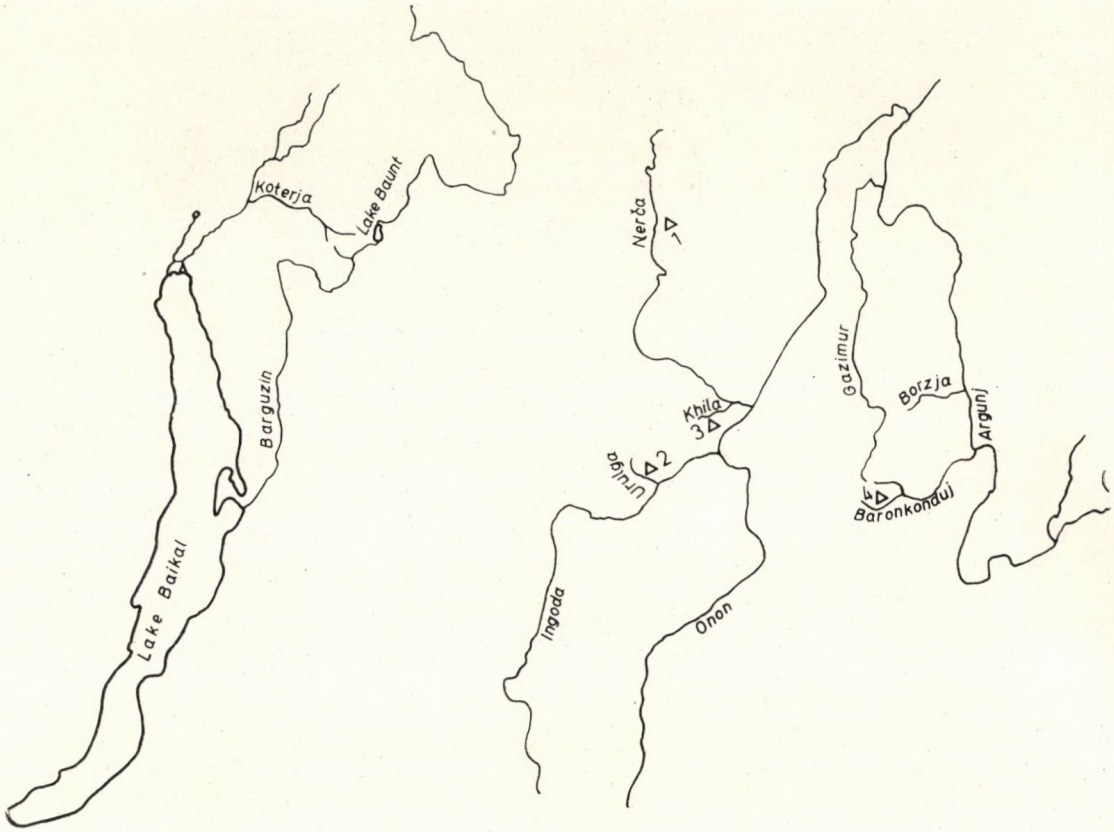


Fig. 26. Area of distribution of the shaman's whip among the Evenkis: 1. Upper course of the river Nerča, 2. Naryn-Talača, 3. River Khila, Verkhnaja Khila, 4. River Baronkonduj

(= mināši bō)."[62] KHANGALOV says: ". . . the sacred and symbolic objects were obtained gradually, not at once, by the shamans. At a lower grade of the initiation, the *χura ubalga* (literary Buriat *χūraj ugālga* 'dry ablution'), the initiated were given no sacred clothes nor symbolic objects, only certain rights in the collective hunt *(zegete aba)*. In the course of higher initiations, the shamans obtained the right of *minaši;* as an emblem of authority, they were given a riding whip which was wrapped in an animal skin so that each hunter might perceive and obey it."[63] It has been specified in the manuscript of M. N. KHANGALOV that the shaman attains the whip in the course of the initiation called the "ablution with water" (*uhan ugālga*). "Mother shaman Seržen is about 75 years old, living in Kurmatinski *ulus* (Kujtinskoe vedomstvo). In her younger days shamaness Seržen held, according to ancient tradition, the office of *minaši* 'one

[62] SANDSCHEJEW, 1928, 979.
[63] KHANGALOV, 1960, 184.

with a whip' first; before undertaking this office, she had to perform the ablution with water, upon which she received — among other things — a riding whip that all the *minaši* shamans were supposed to possess."[64]

Thus, the shaman's whip and its owner, the "man with the whip" *(mināši)* are associated with the collective hunt: "The office of the *minaši* reminds us of the corporal or the lance sergeant; he was to drive men by means of his whip to hunt, punished those that failed and carried out the orders of the chief shamans."[65] About the whip M. N. KHANGALOV wrote the following: ". . . this is the emblem of the shaman's authority: it is used to punish those that committed a fault.

mingan χünde
mināši gūlleb
žoron χünde
žolōši gūlleb"[66]

In translation:

thousand men
called me a man with a whip
sixty men
called me a man holding the rein.

In addition to its everyday use, the shaman's whip has a cultic one as well. According to G. SANŽEEV the cis-Baikalian Buriats "use the whip for flogging and expelling the evil spirits".[67] With the Transbaikalian Buriats it is an important instrument for the shamans' activities. According to C. ŽAMCARANO: "The whip plays an exceedingly important role with the *χori* Buriat shamans and shamanesses: no divine service whatsoever can be conducted without a whip. The everyday services that require no celestial inspiration are to be conducted by the aid of the whip alone."[68] The whip is an indispensable shamanic instrument with the cis-Baikalian Buriats as well. This is shown by the fact that — as observed by SANDSCHEJEW — "(the shaman) carries the whip always with him, stuck in his belt".[69]

During the ceremony, the shaman keeps flourishing the whip or lashing with it. In the description of a *χori* Buriat object (GMÊ Inv. No. 783—9) we find the following remark: "The shaman holds the whip in his right hand and flourishes it up and down as if beating time to his own singing." With the Aga

[64] KHANGALOV, manuscript, 604.
[65] KHANGALOV, 1958, 62.
[66] KHANGALOV, manuscript, 1018
[67] SANDSCHEJEW, 1928, 980.
[68] ŽAMCARANO, description of the object Inv. No. 783—9 preserved in the GMÊ.
[69] SANDSCHEJEW, 1928, 980.

Buriats of Mongolia (according to field records gathered in 1962) the shaman has the whip in his right hand and, pointing out to various objects, or lashing himself as a horse, shamanizes. When only the whip is in use, the drum and the drumstick are laid before the *oŋgon*. When the drum and the drumstick are in the hand of the shaman, the whip is hanging from his wrist. (Bajān ūl sum, *χόgdūd* clan.)

The shaman's whip of the Transbaikalian Buriats differs from that of the cis-Baikalians. There appears a difference both in name and form. It is called *tašur* by the eastern Buriats and *minā* by the western. The handle of the eastern Buriat whip consists of three Spiraea twigs (Filipendula) (Buriat *huχai*), held together by a metal (brass) strip (holder). Hanging from the handle are: numerous textile strips, three (or several times three) cone-bells, as well as several objects in miniature. The other part of the whip consists of a single twig *(Fig. 27)*.

The handle of the western Buriat whip is essentially a Single spiraea twig, its lower end being decorated by a metal grip. Occasionally a few textile strips, bells and an animal skin hang from the handle. The rest of the whip is three-branched *(Fig. 28)*.

The difference between the two types may well be seen in the following table:

	Handle	Lash	Textile pendant	Cone-bell	Article in miniature	Ordinary bell	Animal skin
Transbaikalian type	three Spiraea twigs	one twig lash	many textile strips	three (or several times three)	pike, sword, axe, shovel	three	three
Cis-Baikalian type	one Spiraea twig	three twig lashes	few textile strips	three	four	one	kolinsky (Mustela Sibirica)

It can be concluded that the Transbaikalian Evenki shaman's whip, which is a local ethnocultural peculiarity, has been adopted from the immediate neighbours of the Transbaikalian Evenkis, the Transbaikalian Buriats. This is supported by the identity of two essential parts of the shaman-knout, viz. it handle and the pendants hanging thereon.

As has been shown, the main feature of the shaman's whip is the handle made of three sticks. The handle of the Buriat shaman's whip is likewise made of three sticks. Apart from the number of the sticks used, their quality is also identical: with both peoples it is made of Spiraea twigs. It has been recorded in the description of an object preserved in the GMÊ (Inv. No. 783—9) that,



Fig. 27. Transbaikalian shaman's whip *(tašūr)* River Aga (GMÊ 783—41)

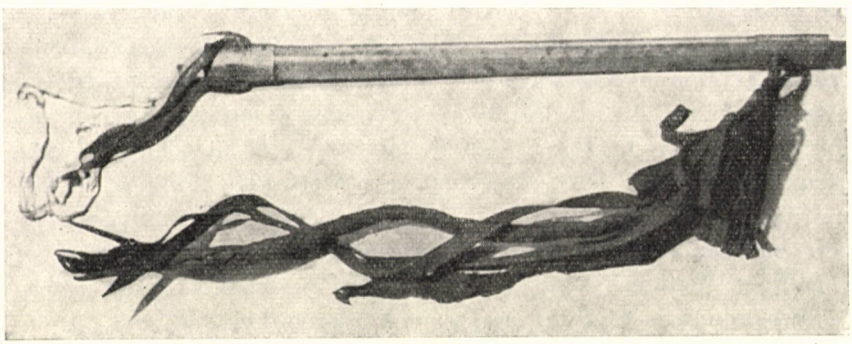


Fig. 28. Cis-Baikalian shaman's whip *(minā)* (GMÊ 1286—54) Balagansk uezd

according to the *χori* Buriat shamans, the handle of the shaman's whip is to be made of *three Spiraea twigs* (Buriat *huχai*) that come from three different hills (*gurban ulyjn huχaj* ['Spiraea twigs of three hills']).'' The way of holding together the twigs of the handle is also identical: both the Evenkis and the Buriats use metal strips for this purpose. — In connection with the handle it has to be added that, just as the Evenki shaman's whips may be made of a single stick, the same can be found with the *χori* Buriats as well. For instance, the handle of the GMÊ object (Inv. No. 783—30) is made of Spiraea twig, whereas that of another object (Inv. No. 783—30) is made of a single reed.

The pendants on the handle of the shaman's whip are also in agreement: just as on the Evenki whip there are a lot of textile strips, cone-bells, and various miniature articles (such as hammer, axe, anvil) hanging, the Buriat whip is also furnished with many textile strips, cone-bells, and various articles (such as hammer, axe, shovel, pike, sword) in miniature.

Thus, the Evenkis adopted the shaman's whip from their immediate neighbours, the Transbaikalian Buriats. This is clearly seen from the fact that the handle of the Evenki knout is commonly made of three Spiraea twigs just as that of the Transbaikalian Buriats, and not of one twig as with the cis-Baikalian Buriats; and, again, the handle of the Evenki whip is decorated with the same pendants as that of the Transbaikalian Buriats, and no bell can be found on it, neither an animal skin (kolinsky), which is characteristic of the cis-Baikalian Buriat shaman's stick.

When it is established that the whip got to the Evenki shamans from the instruments of the Buriat shamans, it has to be added that it is not an original shamanic instrument of the Buriat shamans either. Among the Buriats, the whip is of Buddhistic, or, more precisely, lamaistic origin.

We have reliable pieces of information on the point that the shaman who uses the whip is in close contact with the lamas or the lamaistic rites, moreover, the whip may easily have been derived from the lama himself.

According to M. N. KHANGALOV, the owner of one of the shamans' whips, the Alar Buriat shaman Dalba Biladkov, was noted for the fact that "he travelled as far as Mongolia to learn how to shamanize. He went to a lama monastery *(dacan)* called Bator oto. In this monastery lamas, shamans and shamanesses are said to keep service; the latter taught him how to shamanize throughout a month."[70] The close relationship between lamaism and the shaman's whip is evidenced also by the fact that the whip is decorated with a lamaistic emblem. The *χori* Buriat shamaness Anakhovaja of Aga, in addition to her ordinary shaman's whip (GMÊ 783—49) had another whip (GMÊ 783—50) whose handle was made of copper, and "the end part of the handle represented a *vadžiry* head. This whip is used instead of the real shaman's whip during the white ceremony, i.e. when the service is of lamaistic character. Those shamans or shamanesses who conducted services for the black as well as the white (i.e. shamanistic and lamaistic) spirits, were called interpreters or translators".[71]

The *vadžiry*, Sanscrit *vajra*, Tibetan *rdo-rje*, Mongolian *očir* 'Donnerkeil' is a characteristic cultic object of Buddhism, representing lightning.[72]

The relationship between lamaism and the shaman's whip is also born out by the fact that a GMÊ object (Inv. No. 783—22) comes from an Aga *χori* Buriat *lama*, belonging to the *bodongūd* clan, a "shamanizing lama" — according to description.

In summing up, the following conclusion may be drawn: the Transbaikalian Evenkis, whose economic system divides into reindeer-keeping and deer-hunting cultures on the one hand, and cattle-breeding culture on the other, upon

[70] KHANGALOV, manuscript, 1018.
[71] ŽAMCARANO, description of the object Inv. No. 783—50 preserved in the GMÊ.
[72] GRÜNWEDEL, 1900a, 79; 1900b, 39.

the evidence of certain objects (such as the shaman's mask, shaman's stick, shaman's whip) pertaining to shamanism or intellectual life in general, form a uniform ethnocultural group. This uniform group has developed upon a foreign cultural influence, viz. the influence of the Transbaikalian Buriats.

BIBLIOGRAPHY

ANISIMOV, A. F. 1952. *Šamanskij čum u êvenkov i problema proiskhoždenija šamanskogo obrjada.* Tr.IÊ, n. s. XVIII.

ANISIMOV, A. F. 1958. *Religija êvenkov.* Moscow—Leningrad.

ANISIMOV, A. F. 1959. *Kosmologičeskije predstavlenija narodov Severa.* Moscow—Leningrad.

CASTRÉN, M. A. 1856. *Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichniss.* St. Petersburg.

CINCIUS, V. I. 1949. *Sravnitelnaja fonetika tunguso-mańčžurskich jazykov.* Leningrad.

CINCIUS, V. J.—RIŠES, L. D. 1952. *Russko—êvenskij slovaŕ.* Moscow.

DIÓSZEGI, V. 1967. *The Origins of the Evenki "Shaman-mask" of Transbaikalia.* Acta Orient. Hung. XX/2.

DOLGIKH, B. O.—LEVIN, M. G. 1960. *Narody Sibiri; Očerki obščej êtnografii.* Aziatskaja častj SSSR, Moscow.

GABELENTZ, H. C. *v. d.*, 1864. *Sse-schu, Schu-king, Schi-king in mandschuischer Übersetzung mit einem Mandschu—Deutschen Wörterbuch.* Leipzig.

GEORGI, J. G. 1776. *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihre Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten.* Spb. 1776.

GMELIN, J. G. 1751—1752. *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743.* I—IV. Göttingen.

GRÜNWEDEL, A. 1900a. *Mythologie des Buddhismus in Tibet und Mongolei.* Leipzig.

GRÜNWEDEL, A. 1900b. *Buddhistische Kunst in Indien.* Berlin.

IVANOV, S. V. 1957. *K semantike izobraženij na starinnykh burjatskikh ongonakh.* Sb MAÊ XVII.

KHANGALOV, M. N. 1958, 1959. *Sobranie sočinenij*, I—II. Ulan-Udê.

KHANGALOV, M. N. manuscript *Tetradj zapisivanija materialov o šamanstve* (GMÊ, V. 100. Inv. 39. 146).

LEONTOVIČ, S. 1896. *Russko—oročenskij slovaŕ.* Vladivostok.

MIHAJLOV, V. A., manuscript. *O burjatskom šamane.* (Archiv Akademii Nauk SSSR, Leningrad, Fond 282, opisj 1, No. 61.)

PETRI, B. Ê. 1928. *Staraja vera burjatskogo naroda.* Irkutsk.

PETROVA, T. I. 1935. *Kratkij nanajsko—russkij slovaŕ.* Moscow—Leningrad.

PETROVA, T. I. 1936. *Ulčskij dialekt nanajskogo jazyka.* Moscow—Leningrad.

POPPE, N. N. 1927. *Materialy dlja issledovanija tungusskogo jazyka.* Leningrad.

PROKOFJEVA, E. D. 1961. *Šamanskie bubny; Istoriko-êtnografičeskij atlas Sibiri.* Moscow—Leningrad.

SANDSCHEJEW, G. 1928. *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten.* Anthropos, XXIII.

STRAHLENBERG, PH. J. 1730. *Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia.* Stockholm.

ŠNEJDER, E. P. 1936. *Kratkij udêjsko—russkij slovaŕ.* Moscow—Leningrad.

TOKAREV, S. A. 1958. *Êtnografija narodov SSSR.* Moscow.

VASILEVIČ, G. M. 1956. *Êvenki; Narodny Sibiri.* Moscow—Leningrad.

VASILEVIČ, G. M. 1958. *Êvenkijsko—russkij slovaŕ.* Moscow.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp. 313—331 (1968)

BESTIMMUNG DER BEGRIFFE »HAD« UND »NEMZETSÉG«*

von

JUDIT MORVAY

ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

Die Forschungen zur volklichen Struktur des Ungarntums wurden — nach den Veröffentlichungen zu urteilen — in den letzten Jahren allem Anschein nach nicht so intensiv betrieben wie auf anderen Gebieten unserer Disziplin. Immerhin konnten die während dieser Zeit veröffentlichten Unterlagen, Beiträge und Studien die Untersuchung dieser Thematik in bedeutendem Maße fördern. Im Zusammenhang mit den verschiedensten Erscheinungen der gesellschaftlichen Struktur des ungarischen Volkes oder mit der Gesellschaft einer Siedlung verwiesen die Forscher in ihren Analysen und Darlegungen auch auf die Probleme der Sozialinstitutionen und strukturellen Merkmale des ungarischen Volkes. Vor allem sind hier E. FÉLs Abhandlungen zu erwähnen, denen wir bedeutende und wertvolle Beobachtungen und Feststellungen über diese Thematik verdanken können.[1] T. BODROGI hat mit den Mitteln der modernen Soziologie und aufgrund der Verwandtschaftsterminologie die verwandtschaftliche Struktur mit ihren ausschlaggebenden, die sozialen Verhältnisse widerspiegelnden Belangen als den generellen Schlüssel bei der Forschung der volklichen Sozialstruktur zur Erschließung des volklichen Aufbaus des Ungarntums angewandt.[2] Aufgrund der strukturellen Analyse der Verwandtschaftsterminologie konnte er teils ihren sozialökonomischen Hintergrund teils die Tendenzen in der Entwicklung der Verwandtschaftsorganisation in Ungarn nachweisen. Aber auch die Fachleute, die auf anderen Gebieten unserer Disziplin tätig sind, beziehen die sozialen Erscheinungen, Triebkräfte oder Belange, die sich in der volklichen Struktur des Ungarntums deutlich ausprägen, mehr und mehr in ihre Untersuchungen mit ein.[3] Außer den Ethnologen haben die Historiker, die sich mit dieser Thematik befassen, zur Erweiterung unserer einschlägigen Kenntnisse beigetragen.[4] Des weiteren

[1] FÉL, 1958, 1959.
[2] BODROGI, 1961.
[3] In den modernen wissenschaftlichen Fragebögen, Abhandlungen und Monografien werden die sozialen Belange durchwegs in Betracht genommen, so daß ich hier von ihrer Aufzählung absehen kann.
[4] VERESS, 1958, 1965; KOSÁRY, 1963.

ist es erfreulich, daß sich immer mehr junge Forscher der Untersuchung der volklichen Sozialstruktur zuwenden.

Die wertvollen Abhandlungen und zahlreichen nützlichen Teiluntersuchungen über die Volksstruktur, des weiteren die einschlägigen Forschungsergebnisse anderer Fachgebiete, nicht zuletzt aber die laufende Feldforschung haben dazu beigetragen, daß wir heute versuchen können, anhand der Begriffsklärung von ung. *nemzetség* (Sippe, Sippschaft) und ung. *had* (Bann, Mannen, Leute) zwei repräsentative Einrichtungen der Sozialstruktur des ungarischen Volkes mit landweiter Geltung zu umreißen.

Jede Gesellschaft setzt sich aus einer Vielzahl von Institutionen zusammen, die — miteinander verflochten — einander beeinflussen und bestimmen. Das sind bestimmte Formen des gegenseitigen Verkehrs und der gegenseitigen Beziehungen der Personen, deren Gesamtheit die Gesellschaft ausmacht, Formen, deren strukturelle Gliederung und Funktion die ausschlaggebenden Merkmale der Gesellschaft prägt. Bekanntlich sind Struktur und Funktion der verwandschaftlichen Einrichtungen das Ergebnis einer konkreten historischen Entwicklung, die entweder ausgeglichen kontinuierlich, oder aber im Laufe von kräftiger wirksamen Perioden nach dem bald langsamen, bald raschen Rhythmus des Wandlungsprozesses das Antlitz einer Gesellschaft formt. Somit sind Charakter, Bedeutung und Funktion dieser Institution auch innerhalb ein und derselben Gesellschaft veränderlich. Bei der Untersuchung der sozialen Einrichtungen ist festzustellen, wie und auf welchem Wege sie aufkamen, ist zu ermessen, welche Wirksamkeit ihnen innewohnt, inwiefern sie aktuell sind, schließlich aber ist zu verfolgen, wie ihr Verkümmerungsprozeß verläuft. Aufgrund dieser Analysen lassen sich die soziale Entwicklungsstufe samt dem historischen Hintergrund bestimmen, die durch die jeweils gegebenen gesellschaftlichen Institutionen gefördert oder verzögert wurden.

Eine solche Erhebung über die ungarische Volksstruktur ist heute selbstverständlich noch nicht möglich. Wohl aber können wir aufgrund der bisherigen Forschungsergebnisse an die Lösung von Einzelproblemen herangehen, bzw. Feststellungen machen, die eine Verallgemeinerung der gewonnenen Erkenntnisse enthalten.

Auf einzelne Erscheinungen der ungarischen Volksstruktur wurde man zu einer Zeit aufmerksam, als bereits eine Lockerung der alten sozialen Beziehungen eingesetzt hatte, als die traditionellen Begriffe bereits fließend waren, als sich die alten Bindungen bereits lösten und den neuen, und gleich anderen Verhältnissen wichen.[5] Die Sammlung des Belegmaterials über die unter den vorkapitalistischen Eigentumsformen aufgekommenen Institutionen fällt — wie wir wissen — vorwiegend in unser Zeitalter, so daß sich der Samm-

[5] Istvánffy, 1892, 1897, 1911; Jankó, 1892, 1903.

ler mit den sporadischen und unsicheren Erinnerungsdaten der ältesten lebenden Generation zu begnügen hat. Bei der Untersuchung der gesellschaftlichen Einrichtungen können wir andere — bei sonstigen Forschungen aussichtsreichere — Anhaltspunkte, wie z. B. die Hinweise der konkreten historisch-geographischen Verhältnisse, oder der direkte kulturelle Einfluß eines benachbarten Ethnikums usw. nur in geringerem Maße nutzen.[6] Förderlich aber ist es für die Forschung, daß das kulturelle Niveau und Milieu — wenngleich fermentalisch — immerhin weiterlebt in den Sachgütern und in der Überlieferung bzw. in der Erinnerung, ja, daß das Bild, das sich in den Bewußtseinsformen, im Brauchtum, in Verhaltensweisen bzw. in der Terminologie abzeichnet, in manchen sog. traditionsgebundenen Gebieten die monographische Darstellung und Verallgemeinerung sehr wohl zuläßt.[7]

Bevor ich zur Bestimmung des Begriffes *nemzetség* übergehe, sei noch vorausgeschickt, daß ich meine Aufgabe nicht darin sehe, den historischen Wandlungsprozeß dieses Begriffes nachzuzeichenn, sondern vielmehr darin, den Begriff dieser Institution als eines Elements der uns bekannten und hier untersuchten Volkskultur zu präzisieren und zu definieren. Was an Voraussetzungen und identischen Phänomenen außerhalb dieses Aufgabenkreises fällt, werde ich nur in Form von Hinweisen erwähnen. Prinzipiell halte ich die Präzisierung des Phänomens für die primäre Aufgabe, lassen sich doch nur im Falle von eindeutigen und klar bestimmten Begriffen auch die historischen Voraussetzungen bzw. die Beziehungen zu ähnlichen gesellschaftlichen Institutionen der verwandten und benachbarten Völker ermitteln.

Die früher im gesamten Siedlungsgebiet des magyarischen Ethnikums gängigen ung. Wörter *nemzetség* (Sippe, Sippschaft), *nemzet* (Sippschaft, Geschlecht), *nemzedék* (Geschlecht, Generation) sind heute nur mehr den ältesten Generationen geläufig. Ihr Bedeutungsinhalt ist aber keineswegs mehr eindeutig, zumeist werden sie im Sinne von Verwandtschaft, Verwandtschaftsgruppe gebraucht; so etwa »ez az ember nemzetes velem« (der Mann ist mit mir versippt/verwandt),[8] »az az én nemzetemhez tartozik« (er gehört zu meinem Geschlecht/zu meiner Sippe).[9] Das heißt, sowohl die adjektivische als auch die flektierte substantivische Form von *nemzetség*, *nemzet*, bezeichnen verwandtschaftliche Relationen. Heute werden diese Wörter fast mit allen verwandtschaftlichen Institutionen, bzw. mit den Namen von Verwandtschaftsgruppen in Beziehung gebracht oder geradewegs gleichgesetzt; so etwa mit der Familie, der Verwandtschaft schlechthin, der Rasse, der Art, dem Bann und der Gevatterschaft. Das Wort *nemzet* kann auch auf einen einzigen Verwandten (also auf eine einzige Person) bezogen werden, vgl. »Julis, jön a te nemzetséged«

[6] So z.B. bezüglich der Siedlung, des Ackerbaus und der Ernährung.
[7] Fél, 1944; Morvay, 1956.
[8] Munkácsi, 1881; Magyar Nyelvőr, 1879.
[9] Zsére (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

(Juli, da kommt deine Sippschaft/dein Blut),[10] wenn der Vater oder Bruder der Frau naht. Es wird aber auch im Sinne von Sproß, Kind gebraucht, z. B. »az én nemzedékem« (mein Sproß, den/die ich gezeugt oder geboren),[11] d. h. das Kind des Sprechers. Die Szekler aus dem Buchenland (Bukowina) bezeichneten die Alten der Sippe als *nemzet*.[12] Das Wort taucht aber auch z. B. mit der Form *nagynemzetem* (meine Großsippe) auch in der Verwandtschaftsterminologie auf. Verallgemeinernd begreift man wohl darunter auch eine Familie, eine bäuerliche Schicht, so z. B. *gazdanemzet* (Bauernsippe, Bauernsippschaft, Bauernschaft),[14] *jobbágynemzet* (Hörigensippe, Untertanensippe, Leibeigenschaft-Leibeigenen, Untertanenschaft)[15] usw. Es wird aber auch als Synonym von Nation gebraucht, so heißt es wohl im Ungarischen *tótnemzetség* (etwa: Slowakenvolk, d. h. slowakische Nation),[16] *cigánynemzetség* (etwa: Zigeunervolk, d. h. Nation der Zigeuner).[17] Wird *nemzetség* auf Einzelpersonen, Familien oder Gruppen bezogen, so kann dieser Wortgebrauch gleicherweise beehrend oder abschätzig sein.[18] Aus den unterschiedlichen Bedeutungen von *nemzetség*, *nemzet*, läßt sich schließen, daß man darunter im allgemeinen eine Verwandtschaftsgruppe, einen Verwandten, bzw. eine verwandtschaftliche Relation begreift und daß das Wort auch im Falle einer Verallgemeinerung eben die Zusammengehörigkeit von bestimmten Leuten bezeichnet.

Nicht jeder aber gehört einer edlen Sippe, einem edlen Geschlecht an, d. h. nicht jeder hat Adel! Heute noch hört man in einstigen Adelsdörfen: »Wer kein Edler ist, hat keine Sippe, kein Geschlecht, der ist nur ein Bauer.«[19] Diese Feststellung wird im allgemeinen auch durch die Anrede *nemzetes úr* »edler Herr«, *nemzetes uram* »mein edler Herr« gestützt, denn diese steht dem Nachkommen von Hörigen nicht zu. Viel verbreiteter aber ist die Auffassung, daß die Familien, die die Dorfgemeinde gründeten, die Nachkommen der Hübner, d. h. die »Stämme« (ung. *törzsek*), zur Sippe gehören.[20] Im Gegensatz dazu wird erwähnt, daß die zugezogenen Familien keine Sippe haben, z. B.

[10] Püspökbogád (Komitat Baranya), von mir gesammelt.
[11] Botpalád (Komitat Szatmár), eigene Sammlung.
[12] FÉL, 1958.
[13] Püspökbogád (Komitat Baranya), eigene Sammlung.
[14] Ipolytölgyes (Komitat Hont), gesammelt von V. DIÓSZEGI; Bernecebaráti (Komitat Hont), von mir gesammelt.
[15] Ipolytölgyes (Komitat Hont), gesammelt von V. DIÓSZEGI; Bernecebaráti (Komitat Hont), von mir gesammelt.
[16] »Nagyon ritka volt, hogy német lánynak férje lett volna, tót vagy magyar nemzetségből« (Es kam nur sehr selten vor, daß ein deutsches Mädchen einen Mann aus slowakischer oder ungarischer Sippe gehabt hätte). Mözs (Komitat Tolna), von mir gesammelt.
[17] Botpalád (Komitat Szatmár), eigene Sammlung.
[18] Z. B. »Gyalázatos nemzetség« (Schändliche Sippschaft) Kemence (Komitat Hont); »Régi jó nemzetség« (Eine alte gute Sippe), Jászfényszaru (Komitat Szolnok), von mir gesammelt.
[19] Tyukod (Komitat Szatmár), Köveskál (Komitat Zala), von mir gesammelt.
[20] Jászfényszaru (Komitat Szolnok), Menyhe (ČSSR), früher Komitat Nyitra), Bernecebaráti (Komitat Hont), eigene Sammlung.

»A Vargáéknak nincs nemzetségük, ott maradt Szalontán« (Die Vargas haben keine Sippe, die blieb in Szalonta).[21] Bezüglich der Zusammengehörigkeit der Sippe werden gemeinsame Familiennamen,[22] gemeinsame Urahnen[23] erwähnt, wenngleich man diese im Falle weitläufiger Verwandter konkret niemals anzugeben weiß. Außerdem ist es ein unerläßliches Merkmal der Sippe, daß sie eine zahlreiche, ansehnliche Gruppe von Verwandten sei,[24] ansonsten meint man etwa »A Süttő régi család, de nincs nemzetsége, mert nem szapora, nem lesz maradékja« (Die Schüttős sind eine alte Familie, haben aber keine Sippe, weil sie nicht fruchtbar sind, auch keine Nachkommenschaft hinterlassen werden),[25] oder aber »Balkó régi nemzetség, de gyönge, nincsenek sokan« (Die Balkós sind ein altes Geschlecht, aber schwach, nur wenig an der Zahl).[26] Das Vermögen an sich gibt ebenfalls keine Sippschaft, d. h. kein Ansehen. Bei der Zusammenstellung der Rangliste der Sippen, kann das Vermögen die Reihenfolge im wesentlichen nicht beeinflussen.[27] Gerade der Zusammenhalt einer zahlreichen Verwandtschaft veranlaßt heute noch zur Bestimmung der Sippe, so etwa auch im Falle einer Zigeunerfamilie.[28]

Kriterium der Sippe ist das Vorhandensein einer zahlreichen Verwandtschaft, nicht aber das gemeinsame Wohnen oder die gemeinsame Wirtschaft. So können gesondert wirtschaftende Kleinfamilien, oder auch gemeinsam lebende Großfamilien (Familiengemeinschaften) gleicherweise unter den Begriff *nemzetség* fallen.[29] Die kleinere Einheit der Sippe ist nicht die Familie, sehr wohl aber *ágazat*[30] (Linie), *ág*[31] (Zweig), *íz*[32] (Glied) bzw. *rend*[33] (Stand), die

[21] Zsadány (Komitat Bihar), eigene Sammlung. — »Én már nem vagyok nagy nemzetség, mert a dédapám beszármazott« (Ich bin keine große Sippe mehr, weil mein Urgroßvater zugeheiratet hat). Jászfényszaru (Komitat Szolnok), von mir gesammelt.

[22] Tiszanána, Tiszasas, Jászfényszaru, Tiszaderzs, Zagyvarékas (Komitat Szolnok), Zsadány, Konyár, (Komitat Bihar), Nyirmihálydi (Komitat Szabolcs), eigene Sammlung.

[23] Lédec (ČSSR, früher Komitat Bars), Mátraballa, Maconka (Komitat Heves), Szalánc (ČSSR, früher Komitat Abauj-Torna), Nagybalog (ČSSR, früher Komitat Gömör), Tiszasas, Zagyvarékas (Komitat Szolnok), Pográny (ČSSR, früher Komitat Nyitra), Karcsa (Komitat Zemplén), Püspökbogád (Komitat Baranya), Bábony (Komitat Somogy), eigene Sammlung.

[24] Aufgrund der verfügbaren Sammlungen kann das im gesamten Siedlungsbereich des ungarischen Ethnikums als allgemein gängig bezeichnet werden.

[25] Geszte (ČSSR, früher Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[26] Geszte (ČSSR, früher Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[27] Váralmás (SR Rumänien, früher Komitat Kolozs), eigene Sammlung; Jászfényszaru (Komitat Szolnok: »Ha elvesztik a vagyont, akkor is nagy nemzetség« (Wenn sie ihr Gut auch verlieren, sind sie doch eine große Sippe), Vicsápapáti (ČSSR, früher Komitat Nyitra), Szalánc (ČSSR, früher Komitat Abauj-Torna); Tyukod (Komitat Szatmár), von mir gesammelt; siehe noch FÉL, 1958.

[28] Zagyvarékas, Tiszasas (Komitat Szolnok), Tyukod, Kispalád (Komitat Szatmár), von mir gesammelt.

[29] Ist aufgrund der verfügbaren Sammlungen im gesamten Siedlungsgebiet des Magyarentums als allgemein verbreitet zu bezeichnen.

[30] Zagyvarékas (Komitat Szolnok), Köveskál (Komitat Zala), Zsadány (Komitat Bihar), eigene Sammlung.

[31] Zsadány (Komitat Bihar), Zsére (ČSSR, früher Komitat Nyitra), Pográny (ČSSR, einstiges Komitat Nyitra), Alsóbodak (ČSSR, einstiges Komitat Nyitra), von mir gesammelt.

[32] Zsére (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), Szalánc (ČSSR, früheres Komitat Abauj-Torna), Karcsa (Komitat Zemplén), eigene Sammlung.

[33] FÉL, 1958.

auch die Abstammung erkennen lassen. Darum erhielten wir auf die Fragen, die wir zwecks Klärung des Begriffes von *nemzetség* gestellt hatten, Antworten, die im allgemeinen auf das Verwandtschaftssystem verweisen. Demnach gehören alle Zweige zur Sippe, Gleichnamigen, alle blutsverwandten Familien, Nachkommen desselben Ahnen usw. Die Abstammung ist ausnahmslos patrilinear zu verstehen. Vertikal zählen auch die verstorbenen Familienangehörigen hierher, auch jene, die nicht aufgezählt werden können: »Die Ahnen, die verstorben sind, das sind unsere Sippe *(nemzetség)*, von ihr stammen wir ab, wir gehören zu ihnen, nicht sie zu uns«.[34] Absteigend gehören auch die jüngsten, kleinsten Neugeborenen zur Sippe. Die Zugehörigkeit der in die Sippe gekommenen Frauen bleibt ungewiß, weil sie als Mädchen einer anderen Sippe angehörten. Die Antworten sind nicht eindeutig, sehr oft aber geradezu widersprüchlich. In vielen Fällen zählt man sie zur väterlichen Sippe,[35] fügt aber hinzu, daß sie mit ihrer Verehelichung, von vornherein aus der Abstammungs- und Erbschaftsreihe ihrer Sippe fallen. Das *ego* zählt seine Mutter im allgemeinen zur Sippe seines Vaters u. zw. gemeinsam mit den gradlinigen Ahnfrauen der väterlichen Sippe[36] (d.h. die väterliche Großmutter, Urgroßmutter usw.), benutzt aber für seine mütterliche Verwandtschaft, seine mütterlichen Vorfahren nicht die Bezeichnung *nemzetség*, sondern nur den Terminus *rokonság* (Verwandtschaft).[37]

Die Frauen geben als ihre eigene Sippe bald die ihres Vaters,[38] bald die ihres Ehemannes an,[39] bzw. mitunter eben beide. Die Verwandtschaft des Mannes zählt zumeist auch die Frauen praktisch zu ihrer Sippe.[40] Bestimmte Momente des hochzeitlichen Brauchtums, aber auch sonstige Bräuche lassen darauf schließen, daß die Frau nach erfolgter Hochzeit[41], zumindest aber von

[34] Mözs (Komitat Tolna), von mir gesammelt. Aufgrund der verfügbaren Sammlungen kann man es im Siedlungsgebiet des Ungarntums als allgemein bezeichnen, daß die verstorbenen Verwandten der männlichen Linie zur Sippe zählen.

[35] Zsére (ČSSR, früher Komitat Nyitra), Kemence, Bernecebaráti (Komitat Hont), Bodony, Mátraderecske, Mátraballa, Maconka (Komitat Heves), Tiszanána, Zagyvarékas, Tiszasas (Komitat Szolnok), Decs, Mözs (Komitat Tolna), Makó (Komitat Csanád), Botpalád, Tyukod, Kispalád (Komitat Szatmár), Váralmás (SR Rumänien, einstiges Komitat Kolozs), Mezőség, Moldauer Tschangos (SR Rumänien), von mir gesammelt; siehe noch FÉL, 1958.

[36] Zsére (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), Bodony, Parád (Komitat Heves), Botpalád (Komitat Szatmár), eigene Sammlung.

[37] Hódmezővásárhely (Komitat Csongrád), Tyukod (Komitat Szatmár), von mir gesammelt.

[38] Vgl. die Gemeinde in Anmerkung 35.

[39] Hódmezővásárhely (Komitat Csongrád), Hánta, Bana (Komitat Komárom), Nagycétény (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), Bogyiszló (Komitat Tolna), Kiskunfélegyháza (Komitat Bács-Kiskun), Zsadány, Konyár (Komitat Bihar), Nyírmihálydi (Komitat Szabolcs), von mir gesammelt.

[40] Bábony (Komitat Somogy), Lédec (ČSSR, früheres Komitat Bars), Karancskeszi (Komitat Nógrád), Velem (Komitat Vas), Zsére (ČSSR, einstiges Komitat Nyitra), Tiszanána, Karcag, Tiszaderzs (Komitat Szolnok), Nádudvar (Komitat Hajdú), eigene Sammlung.

[41] Ein Beweis dafür ist die feierliche Aufnahme in die Verwandtschaft, die Anrede der Familienangehörigen des Mannes, des weiteren der Brauch des »Ans-Haus-Gewöhnens« u. v. a. m.

der Geburt des ersten Kindes an,[42] bereits zur Sippe ihres Ehemannes zählt. Diese Sippenzugehörigkeit betrifft aber nur die Ehefrau, keineswegs aber ihre Verwandtschaft, und sie selbst wird in der Familie ihres Mannes nicht zu den Blutsverwandten gezählt.[43]

Nachdem aber die Frau in die Familie ihres Mannes übergegangen ist, übernimmt sie zum Teil die verwandtschaftliche Terminologie des Ehegatten, und zwar von der nächsten bis zur entferntesten Verwandtschaft, d. h. sie nennt die ältere Schwester ihres Ehemannes *néném* (Base), nicht aber *ángyom*.[44] Der Mann redet nur die nächsten Verwandten der Frau in diesem Sinne an.[45] Die jüngeren männlichen Angehörigen der Familie des Ehemannes nennen die Frau *ángy* (Schwägerin, Muhme),[46] was erkennen läßt, daß sie keine Blutsverwandte ist.

Abgesehen von dem aus Slawonien stammenden Beleg des Ungarischen Dialektwörterbuches (Magyar Tájszótár)[47] haben wir in unserer Literatur keinen Hinweis darauf, daß das *ego* seine väterliche bzw. mütterliche Verwandtschaft anders angesprochen hätte. Die Sammlung von Zs. Csalog bei den Ungarn in Jugoslawien hat die Belege des Dialektwörterbuches nicht nur gestützt, sondern diese auch auf die Verwandtschaft auf die Seitenlinie erweitert. Die mütterliche Verwandtschaft wird hier mit *pesze* unterschieden. Z. B. *pesze szülém* (Muttersmutter, mütterliche Großmutter), *pesze nénikém* (Mutters Base, mütterliche Base) usw. Ich selbst konnte in der Ortschaft Tiszaderzs (Komitat Szolnok) die unterschiedlichen Anredeformen für die väterlichen bzw. mütterlichen Verwandten sammeln.[48] In der Verwandtschaftsterminologie der Gemeinde Piros in Jugoslawien, deren Einwohner aus dieser Gegend am Mittellauf der Theiß stammen, ist dieser Unterschied ebenfalls gegeben.[49] Weil aber die Zahl der verfügbaren Unterlagen sehr gering ist, können wir noch nicht allgemein gültige Schlüsse ziehen.

Heute wird die Sippe im allgemeinen nur mehr bis »zum dritten Zweig« d. h. bis zu den Geschwisterkindern dritten Grades gezählt.[50] In unseren

[42] Vereinzelte Belege lassen darauf schließen, daß die Frau bis zur Geburt des ersten Kindes keine vollberechtigte Angehörige der Familie ist, ihren Mädchennamen führt, keine bestimmte Schlafstelle hat, und das Wickelzeug des ersten Kindes von der mütterlichen Familie beigesteuert wird usw.

[43] Aufgrund der Sammlungen ist das im ganzen Magyarischen Siedlungsgebiet als allgemein verbreitet zu bezeichnen.

[44] Aufgrund der Sammlungen eine im gesamten Magyarischen Siedlungsbereich bekannte, allerdings nicht ausschließliche Form der Anrede.

[45] Palozen des Mátralandes. Püspökbogád (Komitat Baranya), von mir gesammelt.

[46] Eine — allerdings nicht ausschließliche — Anredeform, die nach dem Zeugnis der gesammelten Belege im gesamten ungarischen Siedlungsgebiet bekannt ist.

[47] *pesze szülike*, d. h.: mütterliche Urgroßmutter.

[48] Väterlicher Großvater: *öregapám;* mütterlicher Großvater: *nagyatyám;* väterliche Großmutter: *öreganyám;* mütterliche Großmutter: *nagyanyám.*

[49] Väterliche Großmutter: *öreganyám;* mütterliche Großmutter: *öregszülém.*

[50] Läßt sich aufgrund der gesammelten Daten im gesamten magyarischen Siedlungsgebiet bei der ältesten Generation als allgemein verbreitet bezeichnen.

traditionsgebundenen Gebieten aber wird der siebte Zweig angegeben: »Hetedik ágazatig tartott a rokonság, így tartották az öregek« (die Verwandtschaft zählte bis in den siebten Zweig, so hielten's die Alten).[51] Ja, im Neutraer Land hielt man der Überlieferung nach die Verwandtschaft bis auf den neunten Zweig.[52] Praktisch wird überall nur bis zu den Geschwisterkindern zweiten oder dritten Grades gezählt, und selbst diese kommen nur bei Hochzeiten oder aber Begräbnissen zusammen, bei kleineren Anlässen werden nur die Geschwisterkinder ersten Grades geladen, allerdings mit den Gevattern, Schwägern und fallweise Nachbarn.[53] Heutzutage können wir unsere Vorfahren und deren Nachkommenschaft nur mehr bis zum Großvater bzw. Urgroßvater aufzählen.[54] Wie weit man früher die Verwandtschaft auch praktisch hielt, läßt sich heute genau nicht mehr feststellen.

Die Sippen waren ausnahmslos exogam, das Eheverbot reichte so weit, als man von der Verwandtschaft wußte, bzw. diese hielt. Heute zeigt sich diese Exogamie darin, daß Angehörige aus der Familie des Vaters, der Mutter und der Großeltern miteinander keine Ehe eingehen dürfen.

Aufgrund von Redewendungen und Sprichwörtern können wir schließen, daß die Dorfgemeinschaft die Sippe als einheitliche soziale Gruppe betrachtete, daß sich die Angehörigen der Sippe auch selbst dieser Gruppenzugehörigkeit bewußt waren. Dafür sprechen Wendungen wie: eine gute oder schlechte Sippe, eine vernünftige Sippe, eine dreckige Sippschaft usw.[55] Die als allgemein genommenen Eigenschaften der Sippe galten für biologisch erblich, vgl. »ilyen volt annak minden nemzetsége, ilyen hazudós« (so war dessen ganze Sippschaft, so verlogen).[56]

Einst brachte der Sippenschänder auf die ganze Sippschaft Schande. Darum konnte die Sippe über ihren Angehörigen zu Gericht sitzen, sie gegebenenfalls ausstoßen, vgl. »kitagadta a nemzetsége, mert rongy ember volt« (seine Sippe hat ihn ausgestoßen, weil er ein dreckiger Kerl war),[57] oder, um ein anderes Beispiel anzuführen, »az én nemzetségemet még nem érte folt, nem érte szégyen« (auf meine Sippe ist noch kein Makel, keine Schande gekommen).[58] In solchen Wendungen begreift man nicht die Familie, sondern die ganze Verwandtschaft, vor allem selbstverständlich die väterliche.

[51] Bodony, Maconka (Komitat Heves), Zsére, Pográny, Nagycétény, Kolon (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), Velem (Komitat Vas), Botpalád (Komitat Szatmár), eigene Sammlung.

[52] Béd (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[53] Nach dem Zeugnis der verfügbaren Sammlungen war es um die Jahrhundertwende allgemein so.

[54] War nach dem Zeugnis der gesammelten Belege bei der ältesten Generation allgemein gängig.

[55] «Csunya, piszkos nemzetség» (Eine garstige, dreckige Sippschaft), Decs (Komitat Tolna), von mir gesammelt.

[56] Zsadány (Komitat Bihar), eigene Sammlung.

[57] Karcsa (Komitat Zemplén), eigene Sammlung.

[58] Lédec (ČSSR, früheres Komitat Bars), eigene Sammlung.

Das Gesagte erfaßt eigentlich den Begriff der Verwandtschaft. Nun hat aber E. FÉL in ihrer Arbeit[59] die Sippenorganisation der Buchenland-Székler (Bukowina-Magyaren) beschrieben, die bis zu ihrer Umsiedlung funktionierte. Bei ihnen war u. a. das Sippenbewußtsein mit einer lebendigen Praxis verbunden. Die Verwandtschaft, von der die Buchenland-Székler wußten, dürfte im ganzen ungarischen Siedlungsgebiet die größte gewesen sein.[60] Bei ihnen ist das Sippenbewußtsein noch völlig intakt. Wenngleich die Sippenorganisation zum Teil noch aktiv funktioniert, d. h. *nemzet* (Sippe), nämlich der Rat der Familienoberhäupter, der Männer noch zusammentritt, beschränkt sich seine Tätigkeit nur mehr auf die Erledigung der alltäglichen Probleme der Kleinfamilien, auf die Festlegung von Verhaltensformen.[61] Die wirtschaftliche Grundlage, das Sippeneigentum, der gemeinsame Boden oder Viehbestand existiert nicht mehr, so daß auch die grundlegende Bedeutung dieser Institution heute bereits fehlt. Trotzdem haben die Székler infolge ihrer besonderen Geschichte die eigenartigen Elemente gewahrt, die einst auch in anderen Gebieten des ungarischen Ethnikums existiert haben dürften. Außer dem gemeinsamen Sippeneigentum denke ich hier hauptsächlich an die erbliche Blutrache — die heute auch bei dieser ethnischen Gruppe für die Sippe nicht mehr verbindlich ist, sondern nur die direkte männliche Nachkommenschaft verpflichtet[62] —, des weiteren an das Sippenzeichen[63] sowie an den Mädchenraub.[64] Die verflüchtigten Spuren dieser sozialen Phänomene werden in anderen Siedlungsgebieten des Ungarntums nur sporadisch deutlich,[65] weshalb man ihre Geltung auf einen breiteren Kreis nicht verallgemeinern darf. Die bislang erschlossenen Streudaten sprechen aber dafür, daß wir die Belege über die verwandtschaftlichen Beziehungen der Hirtengesellschaft und die einschlägigen Bräuche mit Erfolg erschließen, ausreichend sammeln und analysieren können.[66]

[59] FÉL, 1958.

[60] Ein Gewährsmann zählt insgesamt 273 Gevatter auf. Bei meiner eigenen Sammlung in Bodony wußte der 1866 geborene András J a k a b 1954 an Blutsverwandten 63 Personen aufzuzählen. Bislang habe ich keine Gewährsperson gefunden, die mehr Blutsverwandte hätte aufzählen können.

[61] ». . . az asszonyok jöttek a nemzethez sírni« (Die Weiber kamen zur Sippe, sich zu beklagen), u. zw. wegen der schlechten Behandlung durch ihren Mann, oder aber wegen des gefallenen Viehs eines Sippenangehörigen, vgl.: »megdöglött a marhám, menjünk oda nagyapámékho« (mein Rind ist hin, gehen wir zum Ähndel), oder: »beteg a lánykám, kérdezzük meg nagyapámékat« (mein Töchterchen ist krank, wir wollen meinen Ähndel fragen). Es konnte sich aber auch um eine Beratung von mehreren Personen handeln, besonders im Falle des sehr üblichen Mädchenraubs, um die Haltung der ganzen Sippe und ihrer Nachbarn festzulegen; siehe noch FÉL, 1958, 8.

[62] FÉL, 1958, 7.

[63] FÉL, 1958, 8.

[64] FÉL, 1958, 8.

[65] Bestimmte Elemente der Hochzeit lassen darauf schließen, daß der Mädchenraub auch in anderen Gebieten des ungarischen Ethnikums Brauch gewesen sein mochte. Es gibt auch einige Spuren der Blutrache: FÉL, 1944, 68. — Weiterhin in ähnlicher Form Bodony (Komitat Heves), Zsére (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[66] KOMORÓCZY, 1901.

Es läßt sich somit feststellen, daß die Sippe in der Bezugsperiode unserer Daten, d. h. etwa in der Zeitspanne von der Mitte des 19. bis zum ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts hauptsächlich eine verwandtschaftliche Institution war, die ihre Angehörigen aufgrund des verwandtschaftlichen, u. zw. des auf väterlicher Linie blutsverwandtschaftlichen Bewußtseins verbindet; zu dieser verwandtschaftlichen Gruppe zählt man die Vorfahren und die Nachkommenschaft bis zu den Schwesterkindern zweiten bzw. dritten Grades sowie die Verwandten der Seitenlinie; die Frauen der männlichen Sippenangehörigen werden in die Sippe aufgenommen. Die Sippe ist exogam, sie hat aber nur als verwandtschaftliche Institution eine Bedeutung.

Wir wissen, daß die Sippenordnung der magyarischen Gesellschaft der Landnahmezeit — nachdem sie die ökonomische Ordnung, die ihre Existenzgrundlage war, verloren hatte — sehr rasch zerfiel und andere Institutionen an ihre Stelle traten. Der Terminus *nemzetség*, *nemzet* bedeutete mehr und mehr die Gruppe der weiten väterlichen Verwandtschaft bzw. deren Interessengruppen, die im Rahmen der feudalen herrschenden Klasse als aktive Faktoren fungierten. Das Wort, darunter man die auf väterlicher Linie zusammengehörigen Blutsverwandten begriff, dürfte sich auch in der Umgangssprache immer mehr durchgesetzt haben. Es mag nach der Türkenherrschaft, in den Jahrhunderten der Rück- und Neusiedlung (also infolge historischer Voraussetzungen) aufs neue in den Vordergrund gerückt sein, d. h. es setzte sich der Zusammenschluß der aktiven tätigen Gruppen von verwandten Familien der männlichen Linie fort.[67] Nun aber wurde diese Institution zu der an die neuen materiellen Existenzbedingungen anschließenden gesellschaftlich-organisatorischen Form der freien und hörigen Familien. Diese Verwandtschaftsgruppen deckten weder in ihrer Funktion noch in ihrer Zusammensetzung überall das inzwischen auf den Begriff der männlichen Blutsverwandtschaft eingeengte Wort *nemzetség*. Wo diese, d. h. die Sippe, als Verwandtschaftsinstitution noch fungierte, wie z. B. bei den Buchenland-Széklern, aber auch in anderen Strichen von Siebenbürgen[68] (so erwähnt z. B. I. Győrffy die in Sippenordnung lebenden Familien im Komitat Hunyad, die das gemeinsame Land Jahr für Jahr durch Pfeilschuß verlosen), oder aber beim Magyarentum des Neutraer Landes,[69] wo man sich an ein ähnliches gemeinsames Grundeigentum mit ähnlicher Verlosung erinnert, oder aber einige Siedlungsstriche in Transdanubien,[70] dort blieb auch der Terminus *nemzetség* erhalten. Nur wurde diese Verwandtschaftsinstitution in einigen Großlandschaften auch mit anderen

[67] Diese neue Gruppenbildung können wir selbstverständlich nicht als Neubildung der Sippenordnung betrachten.

[68] Győrffy, 1942, 287.

[69] In den ersten Zweidritteln des 19. Jahrhunderts teilten die Sippen die Gemeindeflur durch Pfeilschuß auf. Béd (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[70] Vor allem in den sog. Adelsgemeinden.

Termini bezeichnet, wie z. B. *had* (Bann, Mannen, Leute),[71] *familia*,[72] seltener *rokonság* (Verwandtschaft),[73] *banda* (Schar, Haufen),[74] *sereg* (Haufen, Bann),[75] oder aber einfach mit dem Familiennamen im Plural[76] so Kovácsék (die Kovács'), Irhák (die Irhas).

Jedenfalls gibt zu bedenken, daß *had* in diesem Sinne im Verhältnis zum gesamten Siedlungsbereich des magyarischen Ethnikums nur auf einem kleinen Gebiet vorkommt: im wesentlichen östlich der Zagyva bei den sog. Palozen, des weiteren im Jaßygenboden (Jászság), Kumanenboden (Kunság), Heiduckenboden (Hajdúság) und in einigen Strichen der ostungarischen Landschaft Nyírség. Von einigen Ausnahmen abgesehen, kommt es nur sporadisch, mitunter nur als Redewendung im Transdanubischen[77] sowie im sog. Partium (Grenzgebiet zwischen dem einstigen königlichen Ungarn und Siebenbürgen, seit dem 16. Jahrhundert)[78] vor, dagegen ist es in Siebenbürgen überhaupt nicht bekannt. Das Wort selbst bedeutet auch Menge, Masse, gehört aber schon nach dem Zeugnis unseres ältesten Sprachdenkmales[79] vor allem zum Begriffskreis des Heeres, vgl. beispielshalber *hadiút* (Heerstraße), *hadrakelt* (etwa: in den Krieg gezogen, ins Feld gezogen), *hadizsákmány* (Kriegsbeute, Beute), *hadi* (Kriegsmann, Krieger). Im Norden der Großen Schütt (Csallóköz) hieß der Schulze der adeligen Dorfgemeinde vor 1848, als die Adeligen nur mit dem Kriegsdienst steuerten, noch *hadnagy* (Hauptmann).[80]

Weiteren Forschungen ist es vorbehalten, die Zusammenhänge zwischen dem Terminus *had* und der Lebensform der freien Heiducken und Kumanen nachzuweisen, die nur zum Waffendienst angehalten waren.[81] *Had* bedeutet auch Menge, Masse, zwecks bestimmter Tätigkeit versammelte Leute, d. h. ihr

[71] Allgemein östlich der Zagyva in der Gegend der Mátra und des Bükk, des weiteren strichweise im Jaßygenboden, Kumanenboden, Haiduckenboden und im Nyírséger Land.

[72] Im ganzen Land gängige Bezeichnung, vor allem für adelige Familien und Verwandte, bzw. für zahlreiche, wohlhabende oder alte Familien bzw. Verwandte.

[73] Z. B. bei Schlägereien »jött a legény a rokonjaival« (Der Bursche kam mit seinen Verwandten), Bodony (Komitat Heves); »nem hagyták, összefogott az egész rokonság« (Sie ließen es nicht zu, die ganze Verwandtschaft tat sich zusammen), Tyukod (Komitat Szatmár); »A rokon olyan, mint a nemzetség« (Verwandte sind wie die Sippe), Püspökbogád (Komitat Baranya), von mir gesammelt.

[74] »Itt jön az egész Fülöp-banda!« (Da kommt der ganze Fülöpsche Haufen, oder: die ganze Fülöpsche Sippschaft), Menyhe (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[75] Egerszeg (ČSSR, früher Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[76] Bodony, Mátraderecske, Mátraballa, Maconka (Komitat Heves), Kemence (Komitat Hont), Jászfényszaru, Tiszanána (Komitat Szolnok), Zsadány (Komitat Bihar), von mir gesammelt.

[77] Decs, Mözs (Komitat Tolna), Szentgál (Komitat Veszprém), Köveskál (Komitat Zala), dagegen völlig unbekannt im Göcsejer Land (freundliche Mitteilung von J. BARABÁS).

[78] Aufgrund der in Szatmár und Bihar gesammelten Belege fallweise bekannt, aber nur selten gebraucht.

[79] 1055: *Inde ad cas telic et feheruuaru rea menek hodu utu rea.* Pann. Tih. 1/1.

[80] Magyar Tájszótár (Ungarisches Dialektwörterbuch): Hadnagy: Nemes falu bírája (Schulze der adeligen Dorfgemeinde) (vor 1848). Magyar Nyelvőr, 1879, 377, 471.

[81] Vgl. GYŐRFFY, 1942: *Kik voltak a kunok? A hajdúk eredete* (Wer waren die Kumanen? Die Herkunft der Hajducken).

Gebrauch ist auch in diesem Sinne durchaus begründet. Die ökonomische Basis der angesiedelten Werschaften *(had)* bestand in den nahe zueinander gelegenen Außen- und Innenhaufen, im gemeinsamen Viehbestand und in der wirtschaftlichen Tätigkeit, die im Rahmen der Gruppensiedlung und des verwandtschaftlichen Systems erfolgte.[82] Kern und Basis dieser Werschaften waren das Gemeineigentum und die männliche Verwandtschaftsgruppe (feste Sippe).[83] Die Ideologie, die diesen Zusammenhalt stützte, entsprach jener der Sippe, nur konnte die Organisation den Umständen entsprechend erweitert oder eingeengt werden. Wie die Sippe, bestand auch die Werschaft aus den auf väterlicher Linie verwandten Familien: »a had testvéri családok összessége« (die Werschaft ist die Gesamtheit der blutsverwandten Familien),[84–86] »nagyobb ágazat« (ein größerer Zweig von Familie).[87] Diese Meinung haben wir überall vorgefunden, wo *had* zur Bezeichnung eines Verwandtschaftsbegriffs benutzt wurde. Zur Benennung der Gruppe von Blutsverwandten der väterlichen Linie kommt neben *had* überall auch *nemzetség* oder *nemzet* vor; die Bedeutungssubstanz dieses Fachausdrucks verringert sich im Begriffsbereich der Verwandtschaft überhaupt nicht.[88] Die Größe der Werschaft *(had)* war im wesentlichen durch die Stärke der Sippe und den Grad des verwandtschaftlichen Bewußtseins bestimmt. Selbstverständlich war die Werschaft größer, wenn sie nicht nur die erstgradigen sondern auch die zweit- oder die drittgradigen Verwandten als zur Sippe gehörig wußten. Der vorherrschenden Ansicht nach zählen die verstorbenen Vorfahren nicht mehr zur Werschaft,[89] und das an sich erhellt deutlich den Unterschied zwischen der Sippe als dem Verband der Blutsverwandten und der Werschaft als einer aktiven Interessengruppe. Im folgenden Zitat wurden die beiden Bezeichnungen im entsprechenden Begriffskreis vom Gewährsmann innerhalb eines Satzes benützt: »A nagynemzetek összeházasodtak, az a nagy had, azzal nem lehetett kikezdeni, sokan voltak egybe« (Die großen Sippen waren ehelich verwandt, das ist die große Werschaft, es war aber nicht gut, mit der großen Werschaft Streit zu bekommen, es waren viele in einer).[90] Bei den Palozen und im Tiefland gehörten immer mehrere Familien zu einer Werschaft. Im Unterschied zur Sippe zählte

[82] Fodor, 1930, 30.
[83] Fodor, 1930, 58.
[84] Zsére (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), Karcag (Komitat Szolnok), Tyukod (Komitat Szatmár), eigene Sammlung.
[85] Zagyvarékas (Komitat Szolnok), eigene Sammlung.
[86] Kispalád (Komitat Szatmár), eigene Sammlung.
[87] Jászfényszaru (Komitat Szolnok), von mir gesammelt.
[88] Aufgrund der gesammelten Belege läßt sich feststellen, daß *had* und *nemzetség* nebeneinander auch in gleicher Bedeutung gerade dort vorkommen, wo sich der Begriff *had* auf eine gemeinsam lebende große Familie, bzw. auf große, auch zusammenhaltende Gruppen von Verwandten eingeengt hat; *nemzetség* ist als Bewußtseinsform der Blutsverwandtschaft auf männlicher Linie ebenfalls von Bedeutung.
[89] Läßt sich aufgrund der gesammelten Belege bei der ältesten Generation als allgemein bezeichnen.
[90] Zsére (ČSSR, einstiges Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

man auch die Frauen der Familien zur Werschaft. Im folgenden spricht sich die allgemeine Auffassung aus: »Lagzi után a Jozsóka hadába tartoztam, azelőtt meg a Dudáséba« (Nach der Hochzeit gehörte ich in die Werschaft des Jozsóka, vorher in die des Dudás).[91] Zu den Werschaften gehörten auch die Schwiegersöhne, die Gesindeleute bzw. Knechte, ja sogar die ärmeren Nachbarn mit kleiner Verwandtschaft, die zwischen den einzelnen Werschaften wohnten.[92] In den Städten und Dorfgemeinden des Tieflandes, wo die sozialökonomischen Verhältnisse anders gelagert waren, erweiterte sich die Wortbedeutung (wenngleich im engeren Wortsinne die Blutsverwandten den Kern der Werschaft bildeten), insofern auch Schwager, Gevatter, Nachbarn und Gesindeleute zur Werschaft gehörten, d. h. eigentlich alle, mit denen man zählen konnte.[93] Wo die Nachbarschaft groß war, dort gab es auch eine Werschaft.[94] Trotzdem wird *had* im Tiefland auch im ausschließlichen Sinn der Verwandtschaftsbezeichnung gebraucht, wenn z. B. die Werschaft eine gemeinsame Begräbnisstätte hat, so werden dort nur die Blutsverwandten und ihre Ehepartner bestattet.[95] Außer den Städten des Tieflandes habe ich nur bei den unter bäuerlichen Verhältnissen lebenden kleinadeligen Familien Ostungarns und im Neutraer Land die Meinung vorgefunden, daß die Verwandtschaft der Eheleute eine Werschaft bildet.[96] Daß sich die Werschaft durch die Menge, die Masse als wichtigstes Merkmal auszeichnete und ihr einstiger Wert gerade darin bestand, läßt sich heute nur mehr aus Redewendungen ermessen. Sind viele beisammen, so heißt es: »Itt az egész had« (Da ist also die ganze Werschaft, besser etwa: Kumpanei).[97] Kommen die Verwandten zusammen, so meint man wohl scherzhaft: »Megjött a rokoni had« (Die Masse der Verwandten ist da).[98] Im Heiduckenboden hieß es: »Egy család nem volt had; még ha sokan voltak is, az nem had; a had összegyűl« (eine Familie war keine Werschaft, selbst wenn sie viele waren, war es keine Werschaft; die Werschaft sammelt sich, kommt zusammen).[99] Es heißt auch, wenn die Nachbarn zusammenkommen: »De sok had összegyűlt« (Da haben sich aber viele Werschaften, besser etwa eine große Menge zusammengefunden).[100] In Transdanubischen sagt man von vielen Kindern: »Gyünnek a hadak« (Da kommen die Werschaften, d. h.

[91] Maconka (Komitat Heves), eigene Sammlung.
[92] Bodony (Komitat Heves), Kispalád, Tyukod (Komitat Szatmár), von mir gesammelt.
[93] Kispalád (Komitat Szatmár), Zagyvarékas (Komitat Szolnok), von mir gesammelt.
[94] Tyukod (Komitat Szatmár), ähnlich: Túrkeve (Komitat Szolnok), Nádudvar (Komitat Hajdú), von mir gesammelt.
[95] Nádudvar (Komitat Hajdú), Tiszanána (Komitat Szolnok), von mir gesammelt.
[96] Z. B. Tyukod (Komitat Szatmár): »Ha a legény beházasodott a Beczőhad-ba, akkor a rokonok összekerülnek, de a legény a nemzetségbe nincs benne« (Wenn der Bursche in die Beczőhad (etwa: Beczősche Werschaft) zuheiratet, so kommen die Verwandten zusammen, aber der Bursche gehört nicht zur Sippe), eigene Sammlung.
[97] Zagyvarékas (Komitat Szolnok), eigene Sammlung.
[98] Jászfényszaru (Komitat Szolnok), eigene Sammlung.
[99] Nádudvar (Komitat Hajdú), ähnlich auch in Zagyvarékas (Komitat Szolnok), eigene Sammlung.
[100] Zagyvarékas, Tiszaderzs (Komitat Szolnok), von mir gesammelt.

besser: die Massen).[101] Wo *had* bereits einen abschätzigen Sinn hat, werden Eigenschaften betont, die nur eine größere Menge charakterisieren können: »A had olyan család, ahol sokat veszekednek, hangosak« (Werschaft, hier besser Haufen, ist eine Familie in der viel gestritten, viel gelärmt wird).[102] — »Arra mondják, akik nagyon összeférhetetlenek, elzárkóznak« (Das sagt man von denen, die sich wirklich nicht vertragen, die sich von anderen abschließen)[103] — »Csúnya, veszekedős hadak« (Garstige, streitsüchtige Haufen)[104] — »Hogy kik a hadak? A kapzsiak, csak maguknak gyűjtenek, olyanok a hadak« (Wer sind eigentlich die Werschaften, hier besser: Haufen? Die Geizigen, die nur für sich raffen, das sind die Haufen).[105] Die Werschaften bzw. Haufen sind fürchterlich, kämpferisch, wie es auch aus dem folgenden Zitat hervorgeht: »Ne menj oda, ott laknak a Vajda hadak, megesznek!« (Geh nicht hin, dort hausen die Vajdaschen Haufen, die fressen dich!)[106] — »A haddal nem jó kikezdeni« (Es ist nicht gut, mit dem Haufen Streit zu bekommen).[107] In unseren traditionsgebundenen Landstrichen — so hauptsächlich bei den Palozen — sind nicht nur Redewendungen, sondern ganze Geschichten über die Werschaft (über die Haufen) als in der Gemeinde wirksame aktive Interessengruppe bekannt. Diese Geschichten wissen im allgemeinen auch von Familiensachen, Heiratsangelegenheiten, Abgeordnetenwahlen, spontan ausgebrochenen Schlägereien u. ä. zu berichten.[108] In manchen dieser Historien spielen die Frauen eine große Rolle, zumal sich zu dieser Zeit die Tätigkeit der Werschaft bzw. des Haufens, der Gruppe, eigentlich nicht mehr von der Tätigkeit der Großfamilie bzw. der Verwandtschaft der verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Kreise unterscheiden ließ. D. h., sie war im wesentlichen nur mehr über diese Formen der Gruppenbildung mit der wirtschaftlichen Organisation verbunden. Wir dürften eine richtige Spur verfolgen, wenn wir die fragmentarische Erinnerung an die Existenz und ursprüngliche Funktion von *had* in den wenigen Belegen suchen, die den Begriff von *had* (vgl. Werschaft) mit den viele erwachsene Männer,[109] oder viele arbeitskräftige Männer zählenden Familien[110] bzw. mit der Gruppe (dem Haufen) junger Männer[111] gleichsetzt. Die Heeresorganisation der tiefländischen Siedlungen und die mit der extensiven Viehhaltung zusammenhängende Lebensform — die im gesamten Gebiet gegeben war — erfor-

[101] Tác (Komitat Fejér), eigene Sammlung.
[102] Decs (Komitat Tolna), Kiskunfélegyháza (Komitat Bács-Kiskun), eigene Sammlung.
[103] Kiskunfélegyháza (Komitat Bács-Kiskun), eigene Sammlung.
[104] Decs (Komitat Tolna), Tiszanána, Tiszaderzs C (Komitat Szolnok).
[105] Mözs (Komitat Tolna), eigene Sammlung.
[106] Tiszanána (Komitat Szolnok), von mir gesammelt.
[107] Zsére (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), meine Sammlung.
[108] Bodony, Mátraderecske, Mátraballa, Tiszanána (Komitat Heves), Zagyvarékás, Jászfényszaru (Komitat Szolnok), meine Sammlung.
[109] Karcag (Komitat Szolnok), Hajdúszoboszló, Nádudvar (Komitat Hajdú), Tiszasas (Komitat Szolnok).
[110] Mátraballa (Komitat Heves), Botpalád (Komitat Szatmár), von mir gesammelt.
[111] Karcag (Komitat Szolnok), Tyukod (Komitat Szatmár), meine Sammlung.

derte gleicherweise, daß es in den Verwandtschaftsverbänden Männer in großer Zahl gebe. Die geringe oder große Anzahl der erwachsenen verwandten Männer und ihrer Angehörigen konnte in vielen Fällen entscheidend sein.

Nachdem die Werschaft — ähnlich der Sippe — ihre ursprüngliche Funktion eingebüßt hatte, engte sie sich immer mehr zur Bezeichnung der Familie ein. In den nördlichen Landstrichen verstand man darunter die zusammenlebende Großfamilie oder Familiengruppe, im sozial differenzierteren Tiefland jedoch engere, aber auch weitläufigere verwandtschaftliche bzw. verwandtschaftliche und nachbarliche Beziehungen, bis das Wort schließlich einen abschätzigen Sinn erhielt. Ähnliche Verwandtschafts-Interessengruppen wie *had* sind spurenweise im ganzen Siedlungsbereich des ungarischen Ethnikums nachweisbar, doch gehe ich hier auf ihre unterschiedlichen Formen nicht ein.

Im Tiefland erfolgte die Differenzierung der Gesellschaft relativ schnell, weshalb sich die Bedeutung der Werschaft allmählich verringerte. Dagegen prägte sich Eigentum und Gut der hörigen Hübnerfamilien in den Palozendörfern — wegen ihrer andersgearteten sozialökonomischen Verhältnisse — immer deutlicher aus, wie sich auch die Ordnung der Rechte und Pflichten in jeder Hinsicht herausbildete. Schon früh rückte als kleinere Einheit der Werschaft die Großfamilie[112] in den Vordergrund, die sich aber oft den Namen *had* zulegte.[113] Neben bzw. nach der Sippenordnung und der Werschaftordnung (in der eine Werschaft die verwandten Familien erfaßte) war die Großfamilie, die bis zum Ausgang des vorigen Jahrhunderts ihre eindeutige Funktion hatte, die Organisationsform, die dem Produktionsniveau entsprechend den wirtschaftlichen Betriebstyp der in den Kapitalisierungsprozeß noch nicht eingetretenen Bauernschaft bildete. Obschon die Großfamilie aufgrund der väterlichen Blutsverwandtschaft und im Sinne der Ideologie von Werschaft und Sippe organisiert war, haben wir sie vor allem doch nich tals verwandtschaftliches Gruppengebilde, sondern als wirtschaftliche Einheit aufzufassen. Die Lebensordnung der Familie, das Verhältnis der Familienangehörigen zueinander verblieb im wesentlichen im Rahmen der Sippenordnung, wurde aber insofern deformiert, daß dadurch die soziale und ökonomische Förderung, der Zusammenhalt und das Gedeihen dieser ökonomischen Einheit gestützt werde. Das theoretisch gemeinsame Gut ging praktisch ins Eigentum des Familienoberhauptes über, an Stelle des Rates der alten oder der erwachsenen Männer trat der Wille eines einzigen Mannes, der ihn auch durchzusetzen wußte.[114]

[112] Fodor, 1930, 32.

[113] Vor allem bei den Palozen: Karancskeszi, Bárna (Komitat Nógrád), Maconka, Mátraballa, Mátraderecske, Bodony, Parád (Komitat Heves), eigene Sammlung.
Nagyvisnyó (Komitat Heves), Fodor, 1930, 25—26.

[114] Alsóbodok, Pográny, Zsére, Gerencsér, Alsócsitár, Nagycétény (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), Bárna, Karancskeszi, Rimóc (Komitat Nógrád), Maconka, Mátraballa, Mátraderecske, Bodony (Komitat Heves), Mezőkövesd (Komitat Borsod), Varbóc, Szalánc (ČSSR, früheres Komitat Abaúj-Torna), Karcsa, (Komitat Zemplén), Kispalád (Komitat Szatmár), Püspökbogád (Komitat Baranya), von mir gesammelt. Göcsej, Gönczi, 1914.

Das Haupt der Großfamilie gehörte keinem kooperativen verwandtschaftlichen Rat an.[115] Die männlichen Angehörigen dieser kleinen ökonomischen Einheit waren praktisch Knechte des Familienoberhauptes. Die in Familienrahmen lebenden Knechte erhielten aber regelmäßig und mehr Kleider, fallweise auch Bargeld als die blutsmäßigen Nachkommen des Familienoberhauptes.[116] Die Großfamilie interpretierte die verwandtschaftlichen Bindungen der Sippenordnung ihren Interessen entsprechend, was den außerfamiliären Stand der Frauen zur Folge hatte.[117] Als Gegenimpuls hierzu bildete sich die überaus starke matriarchale Linie heraus, die in diesen Dorfgemeinden ein ausschlaggebender verwandtschaftlicher Faktor war.[118]

Als ökonomische Einheit nahm die Großfamilie nicht nur die direkten Nachkommen, sondern auch die Schwiegersöhne, Gesindeleute, ja sogar ganze Familien in ihren Rahmen auf, wenn das wegen der von der herrschenden Klasse geforderten Steuerleistung oder wegen des Produktionsniveaus wünschenswert war. D. Kosáry erwähnt in seiner Arbeit über die Bauernfamilie im 18. Jahrhundert, daß unter den Blutsverwandten des Familienoberhauptes auch Familien von Hintersassen ihr Auskommen fanden.[119] In der Gemeinde Béd (früheres Komitat Neutra-Nyitra) fanden sich noch Belege über das Leben einer Großfamilie mit einem Grundbesitz von 20 Katastraljoch (etwa 10 Ha), die zu einer Häuslerfamilie festen Kontakt hatte, der — wie es hieß — schon zwischen den Vorfahren bestanden hatte. In der Hauptsaison der landwirtschaftlichen Arbeiten, d. h. vom Frühjahr bis zum Herbst lebte, speiste und schlief das Häuslerehepaar mit seinen Kindern und einer alten Verwandten auf dem Hofe der Großfamilie, obschon diese selbst viele Angehörige zählte. Außer diesen Fall gab es noch einige ähnliche im Dorfe.[120]

Der Großgrundbesitz, der in feudalem Rahmen wirtschaftete, förderte diese für ihn nützliche Einheit der Arbeitsorganisation und leitete die Großfamilie durch das Familienoberhaupt an.[121]

[115] Die Bauern dagegen kamen — unabhängig davon, ob sie Verwandte waren — zusammen und berieten sich darüber, was zu tun sei, wenn gemeinsame Aufgaben ennstanden. »Die Bauern besprachen es im Wirtshaus, was sie tun sollten, wenn es Hagel oder Feuersbrunst gegeben hatte«, Kolon (ČSSR, früheres Komitat Nyitra), eigene Sammlung.

[116] »Der gedungene Knecht war wie ein männlicher Familienangehörige . . . Wenn der Knecht 'auf einen Satz' diente, erhielt er einen Satz 'Leibkleider', wenn er auf zwei Satz diente, so zwei Satz Leibkleider, d. h. zwei Paar Hemden und Gatje (d. h. weite Leinenhosen) . . . Dann bekam der Knecht im Jahr ein Paar Stiefel, einen Pelzmantel und 25—30 Gulden in Bar« — Gönczi, 1914, 139—40. Aufgrund der gesammelten Belege konnten wir jedoch feststellen, daß die männlichen Familienangehörigen nur an Linnenzeug, d. h. an zwei Paar Hemden und Gatje jährlich regelmäßig erhielten, Pelze, Flauschmäntel und Stiefel aber nur dann, wenn es schon sehr sein mußte. Neutraer Land (ČSSR), Mátravorland, eigene Sammlung.

[117] Morvay, 1965, 234—35.

[118] Morvay, 1965, 236—37.

[119] Kosáry, 1963.

[120] Wie die Knechte und Gesindeleute im allgemeinen bei den Bauern überwinterten, dafür auch ein Beleg aus Botpalád (Komitat Szatmár): »Die Knechte kamen für den Winter her zu uns in unseren Stall. Es kamen auch unsere Zuwerker: Weiber, Kinder, Mägde, Knechte.«

[121] »Mein Ähndel hat verzählt, die Herrschaften hatten die Großfamilie gern; seinen Vater haben sie vom Hof vertrieben, er hat die Fron nicht leisten können. Sie gab den Hof

Die auf die Großfamilie bezüglichen Termini und Redewendungen spiegeln unverkennbar die Rolle, die diese Einrichtung im Leben der Dorfgemeinde spielte. Wendungen bezüglich dieser Lebensform sind allgemein bekannt, so z. B. »egy kenyéren éltek« (sie lebten vom gleichen Brot), »egy karra dolgoztak« (etwa: sie werkten nach einem Willen), »az volt a szép, hogy békében megvolt annyi cseléd együtt« (das Schöne daran war, daß so viel Gesinde miteinander im Frieden auskam);[122] »nem veszekedtek azok, nem szóltak, csúnya is lett volna, ha azok veszekednek« (die stritten nicht miteinander, sie haderten nicht, es wäre auch garstig gewesen, hätten sie miteinander Streit gehabt);[123] »a nagycsaládban a fiatalok szót fogadtak az öregnek, nem szóltak volna vissza a világért sem« (in der Großfamilie folgten die Jungen den Alten, sie hätten ihnen um nichts in der Welt widersprochen).[124] Freilich hatte man auch zänkische Familien in Erinnerung, das Leitbild aber war offensichtlich die patriarchale, fleißige Großfamilie, in der Rechte und Pflichten nach Altersgruppen streng verteilt waren.[125]

*

Zusammenfassend können wir aufgrund der mit ethnographischen Mitteln erschlossenen Unterlagen feststellen, daß *nemzetség* im ausgehenden 19. Jahrhundert bei den Bauern — von einigen Ausnahmen abgesehen — nur zur Bezeichnung der Verwandtschaftsordnung diente, u.zw. verstand man darunter die Gesamtheit der patrilinearen Blutsverwandten, mitinbegriffen die verstorbenen Vorfahren, sowie die lebende Nachkommenschaft bis zum zweiten oder dritten Grad. Die Mädchen blieben bis zur ihrer Heirat Angehörige der väterlichen Sippe, zählten aber danach zur Sippe des Mannes. Der

einem, der eine große Familie gehabt hat«, Karancskeszi (Komitat Nógrád), eigene Sammlung. »Dem Bauern war's gut, wenn die Familie viele Männer zählte, dann ist es mit der Wirtschaft gut gegangen . . . da war z. B. die Herrschaft Odeskalky (Odescalchi). Der Bauer hat die Familie vor der Herrschaft vertreten. Dein Gut hat er nicht versaufen können, die Herrschaft hat es nicht lassen.« . . . »Wenn ein Angehöriger der Familie sehr unfolgsam war, hat es der Bauer der Herrschaft gemeldet. Die Herrschaft zitierte den unbändigen Jungen zu sich, der hat auf der Prügelbank zwölf Stock erhalten . . . Der Bauer hat einen männlichen Angehörigen nur vertreiben können, wenn es die Herrschaft hat lassen. Was der Bauer Wichtigeres hat getan, die Herrschaft hat ihm dreingeredet; er hat auch die Heirat anzeigen müssen. Hat es zwischen den Bauern und einem der verheirateten Söhne unschlichtbare Gegensätze gegeben, und war der junge Mann ansonsten brav, pflichtbewußt und eifrig, hat er von der Herrschaft eine Hofstelle erhalten . . . Die Herrschaft hat auch dabei ein Wort mitzureden gehabt, wer der Bauer sein sollte; aber es ist nicht in Erinnerung, daß die Herrschaft auf diesem Recht hätte bestanden. Den Schulzen und den Gemeindevorstand hat die Herrschaft gewählt . . . Die Herrschaft war daran interessiert, daß der Hörige zufrieden sei.« Szolcsány (ČSSR, früher Komitat Nyitra), eigene Sammlung. Hier möchte ich Herrn Dr. M. Márkus fürs Dolmetschen danken.

[122] Maconka (Komitat Heves), eigene Sammlung.

[123] Bodony (Komitat Heves), eigene Sammlung.

[124] Szalánc (ČSSR, Komitat Abaúj-Torna), von mir gesammelt.

[125] M. Gavazzi hat in seinem Budapester Vortrag über »Das Los der Großfamilie auf dem Balkan« aufgezeigt, wie die ökonomischen und sozialen Verhältnisse die Ordnung der Großfamilie auf dem Balkan beeinflußten und formten. Die Großfamilie reagierte in überaus vielen Formen auf den einsetzenden Verfall des Feudalismus.

Terminus *nemzetség* war in diesem Sinne im gesamten ungarischen Siedlungsgebiet bekannt. Dagegen wurde *had* als Bezeichnung von Verwandtschaftsgruppen allgemein nur in den Komitaten Heves, Borsod, Szolnok, Hajdú und zum Teil im Komitat Szabolcs gebraucht. In den Randstrichen dieser Landschaften und sporadisch in Transdanubien war dieses Wort in bestimmten Redewendungen gängig, völlig unbekannt war es dagegen in Siebenbürgen. Man begriff darunter die aktive Interessengruppe von Verwandten der männlichen Linie, die im Zuge der Neu- und Rücksiedlung gemeinsame oder benachbarte Hufen, fallweise ganze Teile des Dorfes im Besitz genommen hatte; auf diese Bezeichnung und möglichenfalls auch auf ihre Struktur hatte sich die heeresorganisatorische Ausprägung der freien Städte des Tieflandes ausgewirkt. In der Werschaft war die Rolle der männlichen Familienangehörigen ausschlaggebend, doch wurden ihr auch die Frauen und Kinder der Männer, ja sogar die schwächeren Nachbaren und zusätzliche Verwandte zugezählt. In der Gegend des Bükk und der Mátra (im nordungarischen Bergland) beschränkte sich der Begriff von *had* auf die zahlenmäßig starke aktive Großfamilie, fallweise auf zwei bis drei verwandte Familien. Im Tiefland begriff man unter *had* die in Kleinfamilien lebenden Blutsverwandten, im weiteren Sinne die Gesamtheit von Gevattern und Nachbarn.

Nachdem also diese beiden Institutionen ihre ursprüngliche Funktion eingebüßt hatten, engten sie sich auf den Kern der einstigen Ordnung ein, d.h. die Sippe auf die patrilinearen Blutsverwandten, die Werschaft auf die aktive zusammengehörige Gruppe von Menschen, deren Verhältnis ebenfalls auf verwandtschaftlichen Verbindungen beruhte. Heute sind beide ung. Wörter nur mehr mit ihrer gemein- bzw. umgangssprachlichen Bedeutung gängig, u. zw. *nemzetség*, *nemzet* im Sinne von Nation, *had* im Sinne von Heer.[126]

[126] *Magyar Néprajzi Atlasz* (Atlas der Ungarischen Volkskunde), 164.
Die Frage zur Familienordnung enthält auch die Forderung, die zur Bezeichnung von Verwandtschaftsgruppen gebrauchten Wörter ung. *had* und *nemzetség* genauer zu definieren. Die Bearbeitung und kartographische Erschließung dieses Problems, die nach Fertigstellung dieser Abhandlung erfolgte, erbrachte keine widersprüchlichen Ergebnisse, nur wird die Verbreitung von ung. had in Transdanubien — zur Bezeichnung von Verwandschaftsgruppen in abschätzigen Sinne oder ohne solchen — etwas häufiger ausgewiesen, als ich es ursprünglich angenommen hatte; allerdings können wir in dieser Großlandschaft Ungarns auch weiterhin nur von einer sporadischen Verbreitung dieses Wortes sprechen. Es ist im Transdanubischen zur Bezeichnung von Verwandtschaftsgruppen vor allem in adeligen Dorfgemeinden gängig, so daß wir bei der endgültigen Bereinigung der Frage auch die möglichen Einflüsse der adeligen Heeresorganisationen untersuchen müssen.

LITERATUR

BODROGI, T. 1962. *Some problems regarding investigations into the Hungarian kinship terminology.* Acta Ethnographica, XI., 273—91. Budapest.

FÉL, E. 1944 a: *A nagycsalád és jogszokásai a komárommegyei Martoson* (Die Großfamilie und ihre Rechtsbräuche in Martos, Komitat Komárom). Kisalföldi Közlemények, I, 2, Budapest.

FÉL, E. 1958. *Adatok a bukovinai székelyek rokonsági intézményeiről* (Beiträge zur Frage der verwandtschaftlichen Institutionen der Buchenland-Szekler). Néprajzi Közlemények, III, 4, 3—17. Budapest.

FÉL, E. 1959. *Fejezetek Tiszaigar társadalmának megismeréséhez* (Beiträge zur Erschließung der Gesellschaft von Tiszaigar). Néprajzi Közlemények, IV, 1—2, 70—114. Budapest.

FODOR, F. 1930. *Egy palócfalu életrajza* (Biographie eines Palozendorfes). Budapest.

GÖNCZI, F. 1914. *Göcsej és kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése* (Kurze Beschreibung der Landschaft und des Volkes von Göcsej und Hetés). Kaposvár.

GYŐRFFY, I. 1942. *Magyar nép, magyar föld* (Ungarisches Volk, ungarisches Land). Budapest.

ISTVÁNFFY, G. 1894. *Újabb adalékok a palócok néprajzához* (Neuere Beiträge zur Ethnographie der Palozen). Ethnographia, V, 181—96. Budapest.

ISTVÁNFFY, G. 1898. *Újabb adalékok a palócok néprajzához* (Weitere Beiträge zur Volkskunde der Palozen). Ethnographia, IX, 305—15. Budapest.

ISTVÁNFFY, G. 1896. *A borsodi matyó nép élete* (Das Leben des Matjovolkes im Borsoder Land). Ethnographia, VII. 165—74, 280—85, 364—73, 447—59. Budapest.

ISTVÁNFFY, G. 1897. *A matyó nép élete* (Das Leben des Matjovolkes). Miskolc.

ISTVÁNFFY, G. 1911. *A borsodmegyei palócok* (Die Palozen in Borsoder Land). Ethnographia, XXII, 162—66, 222—32, 292—303, 363—68. Budapest.

JANKÓ, J. 1892. *Kalotaszeg magyar népe* (Die Ungarn in der Landschaft Kalotaszeg). Budapest.

JANKÓ J. 1902. *A Balaton melléki lakosok néprajza* (Ethnographie der Bevölkerung des Plattenseelandes). Budapest.

KOMORÓCZY, M. 1901. *Gömör-Kishont vármegye népe* (Das Volk des Komitats Gömör-Kishont). Gömör vármegye monográfiája. Budapest.

KOSÁRY, D. 1963. *A paraszti »familia« kérdéséhez a XVIII. század elején* (Zur Frage der bäuerlichen »Familia« im angehenden 18. Jahrhundert). Agrártörténeti Szemle, V. Budapest.

MORVAY, J. 1956. *Asszonyok a nagycsaládban* (Frauen in der Großfamilie). Budapest.

MORVAY, J. *The Joint Family in Hungary.* In: Europa et Hungaria, 231—42. Budapest.

MUNKÁCSI, B. 1881. *A moldvai csángók nyelvjárása* (Die Mundart der Moldauer Tschango) V. Magyar Nyelvőr, X. 149—58. Budapest.

VERESS, É. 1958. *A jobbágycsalád szervezete a sárospataki uradalom falvaiban a XVII. század közepén* (Struktur der Hörigenfamilie in den Dörfern der Domäne Sárospatak um die Mitte des 17. Jahrhunderts). Történelmi Szemle, I, 3—4, 379—429. Budapest.

VERESS, É. 1965. *Forschungsfragen der sozialen Gliederung des Bauerntums im feudalen Ungarn.* in: Europa et Hungaria, 257—64. Budapest.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp. 333—352 (1968)

DER ANBAU DER »FUCHSSCHWANZHIRSE« (SETARIA ITALICA) IN UNGARN

Von

LAJOS TAKÁCS

ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

Durch das Studium der Rodungswirtschaft wird nicht nur eine Reihe von alten Werkzeugen und Arbeitsmethoden in den Mittelpunkt des Interesses gestellt, sondern auch gewisse Pflanzenarten, welche unter den primitiven Verhältnissen der Landwirtschaft eine wichtige Rolle gespielt hatten und noch in ihrem heutigen sporadischen Fortbestand etliche Elemente der alten Wirtschaftspraxis konservieren. Zu diesen gehört auch die Hirse, deren Jahrtausende alte Bedeutung sozusagen vor unseren Augen erlischt, und man kann heute erst durch eifrigste Nachforschung Orte finden, wo ihr Anbau noch systematisch betrieben wird.

Über den Anbau der Hirse haben wir noch einige volkskundliche Literatur, darunter die am Anfang unseres Jahrhunderts[1] erschienene bündige Zusammenfassung von BÁTKY, jedoch ist die Fuchsschwanzhirse im ethnographischen Schrifttum bisher nicht erwähnt worden. Diese Pflanze wird in der ungarischen landwirtschaftlichen Literatur *muhar*, *mohar* genannt und unter die Futterpflanzen eingereiht;[2] sie wird in einigen Gegenden ausgesprochen als Breipflanze gebaut und ortsweise einfach Hirse genannt. Auch in der internationalen Fachliteratur, namentlich in der der Nachbarvölker, hat die literarische Bearbeitung dieser Pflanze erst in den letzten Jahren eingesetzt.[3]

Diese Pflanze *(Setaria italica* [*L*], *Beauv)* gedeiht übrigens auch bei uns[4] wild in Transdanubien und auf der Großen Schüttinsel »auf Stoppelfeldern, in Hackkulturen, in trockenen Unkrautassoziationen und Luzernefeldern.«[5] Von den landwirtschaftlichen Fachschriftstellern, die sie bisher erwähnten, wurde sie nur als Futterpflanze in Evidenz gehalten,[6] und es wurde über sie nur soviel erwähnt, daß sie »in Asien eine Nahrungspflanze sei«,[7] obwohl

[1] BÁTKY, 1918.
[2] GRÁBNER, 1956, 909—912; JÁVORKA—SOÓ, 1951, 969.
[3] GAMERITH, 1956; KWASNIEWSKI, 1960; KUNZ, 1961, 369—378.
[4] vgl. KUNZ, 1961.
[5] JÁVORKA—SOÓ, 1951, 969; ÚJVÁRI, 1957, 412.
[6] LÁNG, 1957, 365; GRÁBNER, 1956, 909; JÁVORKA — SOÓ, 1951, 969.
[7] JÁVORKA—SOÓ, 1951, 969.

gerade über diejenige Abart *(Setaria italica, var. maxima)*, welche auch bei uns als Grützenfplanze gebaut wird, 1934 ein selbständiger Aufsatz erschienen ist.[8] Freilich wurde sie auch darin nur als gute Futterpflanze behandelt und als solche den Produzenten empfohlen.

In Westungarn, in einzelnen Ortschaften der Komitate Vas und Zala wird sie aber — wenn auch nur sporadisch — bis heute angebaut, und zwar als Nahrungspflanze.[9] Das Interessante ist, daß ihre Benennung in den Orten, wo ihr Anbau zu diesem Zweck erfolgt, immer *köles* (Hirse) ist, gleichwie jener Pflanze, die durch sie ersetzt wird — nur wird zur Unterscheidung stets ein Attribut davorgesetzt. Das am häufigsten angewendete und fast in jedem Dorf bekannte Attribut ist *Fuchsschwanz-* (ung. *rókafarkú)*, das zeitweise auch in literarischen Erwähnungen vorkommt.[10] In literarischen Texten kommen noch die Ausdrücke *italienische Hirse*[11] (ung. *olasz köles*), *Traubenhirse*[12] (ung. *fürtös köles*) oder *Rispenhirse*[13] (ung. *bugás köles*) vor. In der Volkssprache sind wir außer *Fuchsschwanzhirse* noch den Ausdrücken *Katzenschwanzhirse* (ung. *macskafarkú*) in Csörötnek, Kéthely, Farkasfa, Kom. Vas; Kereseszeg, Kom. Zala; *Kätzchenschwanzhirse* (ung. *cicafarkú*) in Velemér, Kom. Vas, oder *Grabenstockhirse* (ung. *cucás köles*), des weiteren auch den farbbestimmenden Bezeichnungen *Rothirse* (ung. *vörös* bzw. *piros köles*— in Csörötnek, Kéthely, Kom. Vas). *braune Hirse* (ung. *barna köles* — Csörötnek, Kom. Vas). Es muß hier angemerkt werden, daß die gewöhnliche Hirse *(Panicum miliaceum)* in diesen Ortschaften allgemein *weiße Hirse* (ung. *fehér köles*) genannt wird. Die Bezeichnung *mohar* wurde in der Volkssprache für die als Nahrungspflanze angebaute Hirse niemals gebraucht, diese Benennung kommt dafür in literarischen Texten vor, so bereits bei DIÓSZEGHI: *Italienische* (ung. *olasz*) *mohar*[14] und bei RAPAICS: *mohar*[15]. Die Benennung *Borhirse* ist außer BÁTKY, der sie ohne Quellenangabe gebraucht, nur in einem Aufsatz vom Anfang des vorigen Jahrhunderts zu finden,[16] der aber bloß die schwache Umarbeitung eines fremdsprachigen Aufsatzes darstellt, und es wurde im Zusammenhang mit diesem Aufsatz besonders vermerkt, daß die bekannte Benennung *mohar* ist. Neben diesen unsicheren Daten kennen wir keine einzige Erwähnung des Wortes beim Volk.

[8] SURÁNYI, 1934.

[9] Die Bestimmung der von Farkasfa (Kom. Vas) und von Csörötnek (Kom. Vas) gebrachten Exemplare wurde von J. ÚJHELYI, dem wissenschaftlichen Mitarbeiter der Botanischen Sammlung des Naturwissenschaftlichen Museums ausgeführt. Nach ihm: »*Setaria italica (L), Beauv, var. maxima Al. Subvar. lobata Kcke.*« Für seine freundliche Hilfe möchte ich auch hier meinen besten Dank aussprechen.

[10] VLASICS, 1865, 796; FARKAS, 1865, 402; SURÁNYI, 1934, 205.

[11] ILLÉS, 1920, 26; FARKAS, 1865, 402.

[12] FARKAS, 1865, 402.

[13] Gaz. Tud., 1841, 59.

[14] VLASICS, 1865, 796.

[15] RAPAICS, 1934.

[16] Ismertető, 1837, 164.



Abb. 1. Rodefelder (Máriaujfalu 1964)

Das ungarische Wort *köles* (Hirse), womit das Volk auch diese Pflanze bezeichnet, ist von sehr hohem Alter, wahrscheinlich noch aus der ugrischen Zeit.[17] Das Ungartum wurde offenbar von einer gewissen hirsenartigen Grützenpflanze bereits von dieser Zeit an begleitet. Die Hirse *(Panicum miliaceum)* ist hinwiederum seit dem Neolithikum eine bekannte Pflanze des Karpatenbeckens, und auch die Spuren der Fuchsschwanzhirse *(Setaria italica)* sind bereits seit der Bronzezeit südlich der Donau zu verfolgen.[18] Diese zwei Pflanzenarten werden übrigens nicht nur in der Volkssprache mit demselben Namen bezeichnet, sondern auch in der älteren wissenschaftlichen Literatur; wird doch die Art *mohar (Setaria italica)* in den älteren Texten mit der wissenschaftlichen Benennung *Panicum italicum*[19] bezeichnet. Auf die Bedeutung des Anbaues der Hirse wird u. a. durch die zahlreichen Ortsnamen hingewiesen, die mit dem Wort *köles* zusammengesetzt sind.[20]

Durch einzelne Bezeichnungen der Fuchsschwanzhirse wird an sich schon an südliche, mediterrane Zusammenhänge verwiesen, so z. B. *Italienische*

[17] Bárczi, 1941.
[18] La Baume, 1961, 28—29; Tempir, 1964.
[19] Vlasics, 1865, 796; Farkas, 1865, 402.
[20] Bátky . 1918.

Hirse[21] (ung. *olasz köles)* und *italienische mohar*[22] (ung. *olasz mohar*). Darüber berichtet auch eine Besprechung der Pflanze vom Anfang des vorigen Jahrhunderts ausdrücklich.[23] Es wird da auf die Fuchsschwanzhirse bezogen vermerkt, daß »obwohl die Rispenarten von südlichen Gegenden stammen, gedeihen sie trotzdem auch unter rauherem und kälterem Klima befriedigend«. Nach M. SORRE[24] scheint diese Art »tropisch-afrikanischer Herkunft zu sein«, wenngleich — nach der allgemein angenommenen Meinung — die Urheimat ihrer ursprünglichen wilden Variante *(Setaria virides)* in Mittelasien lag.[25] Jedenfalls ist es interessant, daß sie bei uns nur an der südwestlichen Grenze in größerem Maße angebaut wird, und es scheint, daß ihr Anbau in engem Zusammenhang mit der ähnlich gearteten Hirseproduktion auf den südlichen Alpenhängen steht. Bei uns wird die Hirse im größten Maße in der oberen Raabau im Komitat Vas, in der Gegend von Kéthely und Csörötnek angebaut, aber sie ist in der ganzen Őrség zu finden, sogar in einem bedeutenden Teil des Göcsej im Komitat Zala. Es ist erwähnenswert, daß wir davon in Velem und in der Gegend um Rohoncz keine Spur mehr fanden, obwohl von ihrem Anbau in Rohoncz schon am Anfang des vorigen Jahrhunderts Erwähnung getan wurde.[26] Es wird auf den Zusammenhang der heimischen Produktion mit der alpenländischen schon durch eine Bemerkung hingewiesen, nach welcher in der Mitte des vorigen Jahrhunderts am Westufer des Balaton ein Gutsverwalter Saatkorn aus der Steiermark verschaffte, um diese Hirsenart auch hierorts einzuführen.[27] Allerdings haben wir davon keine Spur mehr gefunden.

Im folgenden wollen wir die Hirse genannte und auch anstatt der Hirse verwendete *Mohar* beschreiben, vor allem die mit ihrem Anbau verbundenen Bodenarbeiten, die auch mit der Rodungswirtschaft im engsten Zusammenhang stehen. Und wenn wir auch andere Probleme mit einbeziehen, so werden wir das nur skizzenhaft und der Vollständigkeit halber tun, um so mehr, da diese (die Ernte, der Drusch, die Verwendung) im allgemeinen und im Zusammenhang mit der heimatlichen Hirsenkultur schon als bekannt gelten können und auch mit den ausländischen Bearbeitungen in Einklang stehen.

In dieser Arbeit behalten wir übrigens die alte Benennung »Fuchsschwanzhirse« bei, und zeitweise werden wir uns auch auf die Kultur der ursprünglichen Hirse ausbreiten, wo dies durch ein besseres Verständnis und eine bessere Vergleichsmöglichkeit begründet erscheint.

[21] FARKAS, 1865, 402; ILLÉS, 1920, 26.
[22] VLASICS, 1865, 796.
[23] Gaz. Tud., 1841, 63.
[24] SORRE, 1942, 84.
[25] LA BAUME, 1961, 28—29.
[26] Gazd. Tud., 1841, 63.
[27] VLASICS, 1865, 795.

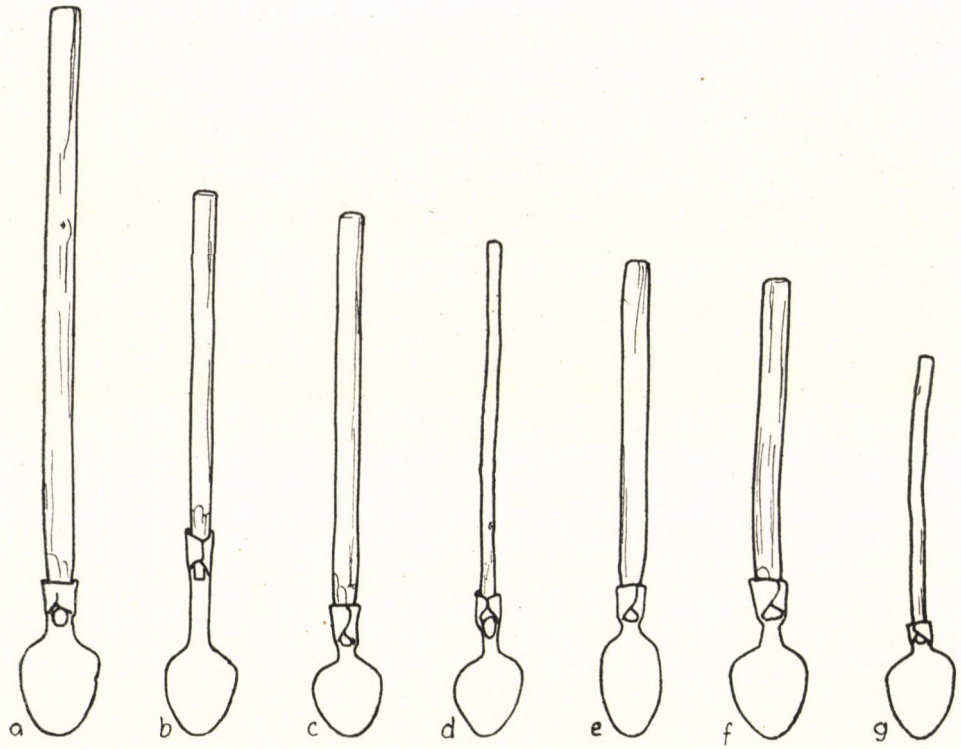


Abb. 2. Jäteisen. *a)* »Jäteisen« — L: 63 cm, L des eisernen Teiles: 13 cm. Magyarlak, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest Inv. Nr. 64.61.2. *b)* »Jäteisen« — L: 48 cm, L des eisernen Teiles: 15,5 cm. Máriaujfalu, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest Inv. Nr. 64.61.10. *c)* »Jäteisen« — L: 46 cm, L des eisernen Teiles 12,5 cm. Kéthely, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest Inv. Nr. 62.127.8. *d)* »Jäteisen« — L: 43,5 cm, L des eisernen Teiles 12,5 cm. Magyarlak, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest Inv. Nr. 64.61.1. *e)* »Jäteisen« — L: 42 cm, L des eisernen Teiles 14 cm. Magyarlak, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest Inv. Nr. 64.61.6. *f)* »Jäteisen« — L: 40,5 cm, L des eisernen Teiles 9,5 cm. Kéthely, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest Inv. Nr. 62.127.7. *g)* »Jäteisen« — L: 34,5 cm, L des eisernen Teiles 10,5 cm. Magyarlak, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest Inv. Nr. 64.61.3

Die Fuchsschwanzhirse wird auch von einem ihrer besten Kenner, L. KUNZ, als charakteristische Rodungspflanze dargestellt.[28] Dies gilt in gewissem Maße für alle Hirsenarten, da sie von kurzer Vegetationszeit sind, verhältnismäßig wenig Bodenarbeit beanspruchen und gleichzeitig sich für den reichen gerodeten Boden dankbar erweisen. Deshalb wurden schon im vorigen Jahrhundert von NAGYVÁTHY[29] und FARKAS[30] die reichen Böden für die Hirsensaat empfohlen, bzw. werden von anderen Autoren die neuen Rodungen, die frischen Rasen- und Waldböden als geeignete Saatböden der Hirse erwähnt.

[28] KUNZ, 1961.
[29] NAGYVÁTHY, 1821, 282.
[30] FARKAS, 1865, 402.

So können wir in den »Gazdasági Tudósítások« (Landwirtschaftliche Berichte[31]) lesen: »Die Hirse bevorzugt die frische Rodung.« Auch der »A Falusi Gazda« (Dorfwirt)[32] schreibt: »Die Hirse bezahlt mit der schönsten Ernte in den Rasenrodungen, in den entwässerten Schlammböden.« Zwar wird ebenda bemerkt: »In schweren Lehmböden oder wässerigen Böden wird sie faul.« Dasselbe gilt auch für die Fuchsschwanzhirse, letztere ist sogar noch bedürfnisloser, da sie in jeder Erde — den starken Lehm ausgenommen — gut gedeiht und in den neuen Rodungen sehr gute Ernte liefert.[33]

Auch in Westungarn, in den Komitaten Vas und Zala, wo die Fuchsschwanzhirse in größerem Maße kultiviert wurde, wird für die Hirse der Rodungsacker (mit einem ungarischem Dialektwort: *ritás*) als der geeignetste erachtet. »Wer einen *ritás* hatte — sagte man z. B. in Csörötnek — der baute die Hirse nur dort an.« Dies wurde um so mehr befolgt, weil die reifende Hirse in den Rodungsäckern, mit Bäumen umrandeten Flächen von den Vögeln, namentlich von den Spatzen viel schwerer aufgefunden wurde. Man sagte: »auf der offenen Wiese oder in der Nähe des Dorfes wurde sie tüchtig geplündert. Im Sommer halten sich ja die Vögel auf der Wiese auf; neben dem Wald, in den Rodungen finden die Spatzen die Hirse nicht. Dort fliegen sie darüber hinweg.« Übrigens ist diese Gegend eine der charakteristischsten Rodungsgebiete Ungarns, was nicht nur durch die Zerstreutheit der Seidlingen und durch die mit der Rodung zusammenhängenden Ortsnamen dokumentiert wird, sondern es lassen sich hier auch die meisten Daten aus der Volkserinnerung bezüglich der alten landwirtschaftlichen Technik herausschälen.

Heute sind die früheren Formen der Rodung nicht mehr in icrer Gesamtheit aufzufinden, und auch die Erinnerung kann nicht alles reproduzieren. So haben wir z. B. keine rezenten Daten bezüglich der Brandrodung (Schwende) gefunden. Doch wurde sie auch hier aller Wahrscheinlichkeit nach in derselben Form geübt, wie sie von einem Autor der »Tudományos Gyűjtemény« (Wissenschaftliche Sammlung) am Anfang des vorigen Jahrhunderts üaer die benachbarten Wenden erwähnt wurde, die südlich von diesem Gebiet wohnen.[34] Hier wurden, — wie er schreibt, — »zur Frühlingszeit die benutzbaren dickeren Baumstämme ausgewählt, abgeästet und nach Hause getragen, das übrige Gehölz wurde umgelegt und am Boden ausgebreitet, bis zum Herbst dort trocknen gelassen, dann am einigen Stellen angezündet und verbrannt.« Nachher wurde der Boden gepflügt oder aufgehackt.

Heute wird aber im Herbst und im Winter gerodet, und zwar werden die Bäume mitsamt den Wurzeln umgelegt, und der Klotz wird meist erst nach der Umlegung vom Stamm abgesägt: so hilft der umstürzende Baumstamm

[31] Gazd. Tud., 1841, 64.
[32] Farkas, 1865, 402.
[33] Vlasics, 1865, 796.
[34] Bitnitz, 1819, 71—72.

noch, das schwere Wurzelwerk aus dem Boden zu heben. Die Baumstämme und Äste werden am Waldrand zusammengetragen und ebendorthin werden auch die schweren Klötze hinausgezogen — meistens auf den Holzschlitten, den sog. »Hundemäulern«. Der Boden wird noch im Herbst planiert und wenn das Säen beabsichtigt war, wurde im Frühjahr gepflügt oder gehackt. Es kam nämlich vor, daß der Boden nach der Rodung noch 1—2 Jahre lang als Weide gebraucht wurde, damit die daringebliebenen Wurzeln verfaulen, sich lockern und solcherweise der Boden sich leichter von den Wurzeln reinigen lasse.

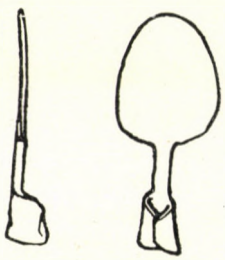


Abb. 3. Jäteisen in Vorder- und Seitenansicht. L: 14 cm, Br.: 6,3 cm. Magyarlak, Kom. Vas, Ethnogr. Mus. Budapest, Inv. Nr. 64.61.5

Dieses Gebiet des westlichen Transdanubien zeichnet sich im übrigen auch dadurch aus, daß hier der Brauch des Hochackerns bis zum heutigen Tag fortbestanden hat. Doch wird die erste Ackerbestellung nach der Rodung niemals auf Hochäckern bewerkstelligt, es wird immer erst eben gepflügt und nicht in Abstände geteilt. In diesem eben gepflügten Boden wurde dann im Frühjahr die *Hirse* oder der *Hafer* angebaut, — ausgenommen den Fall, daß der Boden nur so aufgehackt wurde. Diese Saaten »brachen den Boden«, wie man zu sagen pflegt. Nach ihrer Ernte wurde aber die Schälarbeit schon auf Hochäckern gemacht, und damit nahm das gebräuchliche Hochackerverfahren seinen Anfang, wovon es in keinem Jahr eine Ausnahme gab.

Diese Abweichung der Fuchsschwanzhirse und der übrigen ersten Frühlingssaaten der Rodungsböden von der traditionellen Bodenbearbeitung ist damit zu erklären, daß durch die Rodungsarbeit, durch die Ausgrabung der Wurzeln, der Boden schon humpelig gemacht wurde und zwischen den Unebenheiten das überflüssige Wasser abziehen konnte, zugleich wurde die Frühlingssaat eine gute Zeit nach der Schneeschmelze und nach den großen Regengüssen ausgeführt, infolgedessen war kein solches Wasserableitungssystem nötig, wie es durch das Hochackern geschaffen wurde. Auf jeden Fall werden wir schon durch diese Tatsache darauf aufmerksam gemacht, daß diese Art der Bodenbearbeitung, die übrigens in ganz Europa aufzufinden ist, sich wahrscheinlich im Zusammenhang mit der weiteren Verbreitung der

Herbstsaaten bzw. mit der Stabilisierung der damit verbundenen Systeme entwickelt haben kann.

Frische Rodungsböden sind aber heute auch in den westlichen Randgebieten schon selten zu finden. Was heute so genannt wird, hütet diesen Namen meist nur mehr als Erinnerung an die alte Praxis. So gelangt die Hirse heute auch hier meistens auf die Felder und in die Gärten. In dieser Gegend, gleichwie auf den meisten Rodungsgebieten sind die Schläge (Feldgraswirtschaft) selten, und so konnte die Hirse in jedes entlegene kleine Stück Boden gesät werden. Meistens wurde ein Stück von einem Ende des für die Frühlingssaat gelassenen Bodens abgetrennt, so konnte der Hirsenboden gleichzeitig mit den anderen, den Kartoffel- und Maisböden vorbereitet werden.

Auch pflegte man die Hirse nach dem Inkarnatklee zu säen. Der Inkarnatklee wurde im Frühjahr, Ende Mai abgeweidet, das Stoppelfeld gedüngt, gepflügt und in das Ackerfeld die Hirse gesät. Manchmal wurde auch in das Roggenstoppelfeld desselben Jahres gesät, besonders wenn der Roggen grün abgeweidet wurde und der Boden bis Anfang Juni gepflügt werden konnte. Wenn es nur möglich war, düngte man vor der Hirse. Als bester Dünger galt der Hühnermist. Manchmal wurde der Boden auch dann mit kleinem Hühnermist bestreut, als die Hirse schon hervorgeschossen war.

Übrigens war der Hirsenboden niemals groß, meistens betrug er 100—200 Quadratklafter, aber es kamen auch solche von einigen Schritten, 20—30 Klafter, vor.

Die Fuchsschwanzhirse wurde in Westtransdanubien im allgemeinen Ende April, Anfang Mai gesät, wie man sagte: »um den St. Georgitag herum«. Doch bedeutete dieser Zeitpunkt meist nur den Anfang der Aussäung, denn sie konnte sich bis Ende Mai hinausziehen. Noch später pflegte man nur die »Weißhirse« zu säen an Stelle des Inkarnatklees oder des grün gemähten Roggens. Die Vegetationszeit der gewöhnlichen oder Weißhirse ist nämlich kürzer, als die der Fuchsschwanzhirse, sie beträgt bei jener ungefähr 3, bei letzterer ungefähr 5 Monate. Die Fuchsschwanzhirse wird nicht reif, wenn sie später gesät wird, der Frost richtet sie meist zugrunde. Aber auch früher konnte sie nicht gesät werden, weil sie auch gegen die Frühlingsfröste empfindlich ist.

Übrigens wird die Hirse stets von einem Mann gesät, wie das Getreide überhaupt. »Wir säten sie wie das Korn aus der hohlen Hand« — hörten wir von einigen, andere dagegen behaupteten, daß man dies mit drei Fingern tun mußte, wie mit den Kleinsamen, und auch so wurde die Saat manchmal zu dicht. Man mußte nämlich die Hirse sehr dünn säen, wollte man Samen schöpfen. Das Saatkorn wurde in einem »Simperl« (ung. *szakasztóvéka* oder *zsombor*) oder in einem Steinkrug auf den Acker gebracht und dort in die linke Hand genommen, mit der Rechten wurde es ausgestreut. Weizen und Roggen wurden stets aus dem Sätuch gestreut.



Abb. 4. Das »Aufschneiden« des Bodens mit Jäteisen. Magyarlak, Kom. Vas, 1964

Neuerlich ist es an einigen Orten, so z. B. in Csörötnek vorgekommen, daß auch die Hirse in Reihen gesät wurde. Mit demselben *Lineator* (ung. *sorozó*), mit welchem die Reihen des Mohns, des Gemüsekohls ausgezogen wurden, sind auch die Reihen der Hirse gezogen worden und in die seichte Furche wurde der Samen mit der Hand gestreut, dann mit dem Rücken des *Großrechens* überzogen. Wenn der Samen einfach gestreut wurde, pflegte man ihn auch nicht einzueggen, wie das Korn, sondern es wurde nur mit dem Rücken der Egge (ung. *borona*, im Dialekt *bráná*) der Boden überzogen, so daß nur wenig Erde den Samen bedecken sollte. »Die langen Zähne der Egge hätten den Samen für immer zugedeckt« — sagte man. — Bloß wenn die Zähne

der Egge ganz kurz geschnitten waren, durfte man damit den Hirsensamen überziehen.«

Eine Woche nach der Saat ist schon die Hirse emporgeschossen, — wenn der Boden naß war. Nach dem Sprießen aber wächst sie — wie einer der Experten schrieb — »zum Verzweifeln langsam«.[35] Infolgedessen gewinnt — bei kaltem und regnerischem Wetter — als ihre Entwicklung am langsamsten ist, das Unkraut in ihr die Überhand« —, und dann muß gejätet werden.

In kalten, regnerischen Gegenden war das Jäten ein wichtiges Zubehör des Hirsenbaues, namentlich der langsamer wachsenden Fuchsschwanzhirse. Doch war dies nicht der einzige Grund des Jätens, sondern — besonders in früheren Zeiten — spielte auch mit, daß der Boden vor der Saat weniger gründlich vorbereitet war, besonders der Rodungsacker, wohin die Hirse mit Vorliebe gesät wurde. Infolgedessen blieb im Boden mehr lebenstüchtiges Unkraut und Unkrautsamen zurück als heute. Wenn die letzteren durch das fallweise Brennen nicht vernichtet oder gelichtet wurden, konnten sie die Hirse, aber auch jedes andere Getreide, auch in wärmeren Gegenden ersticken. Darum hatte in früheren Zeiten nach der Zeugenschaft der Literatur, aber in einzelnen Gegenden auch gemäß der Erinnerung der Alten das Jäten des Getreides im Frühjahr solche überragende Bedeutung. Bereits LIPPAI schreibt 1721, daß im März »die Saaten gejätet werden müssen« und im Mai »muß das Jäten der Wintersaaten um den St. Philippi- und St. Jacobitag aufhören«.[37]

Zu dieser Arbeit standen verschiedene, von den heutigen abweichende und differenziertere Geräte zur Verfügung. Heute werden nämlich die Saaten bloß mit einem auf einen langen Stiel befestigten, geraden oder V-förmigen Eisen durchgegangen, und die Stacheln, die Kornraden, der Geißfuß ausgestochen — wenn so etwas überhaupt seit der Verbreitung der chemischen Unkrautbekämpfung noch vorkommen sollte. Der Name dieses Gerätes ist gewöhnlich *Stupser* (ung. *böködő, acatoló*) oder — wegen seiner, an den Hilfsbestandteil des Pfluges erinnernden Form: *Reutel* (ung. *ösztöke*). An einigen Orten kann jedoch schon ihre Terminologie verdächtig erscheinen: *Jäteisen, Reuteisen* — obwohl die Form des Gerätes mit den obigen übereinstimmt. Hinwiederum: wenn wir an diesen Arten nach weiteren alten Gerätevarianten suchen, so können wir in etlichen Fällen auf würdige Exemplare stoßen. So z. B. im Nördlichen Mittelgebirge, im Komitat Nógrád oder im Komitat Heves, finden wir auch die *Jätmesser*, die nicht anderes sind als die feldlichen Wechselformen der auch im Wald gebräuchlichen krummen Dickicht- und Rodemesser. Durch diese Tatsache wird sofort die Frage aufgeworfen: wo die Ursache dieses engen terminologischen und objektiven Zusammenhanges zu

[35] FARKAS, 1865, 402.
[36] Gazd. Tud., 1841, 61.
[37] LIPPAI, 1721, 6, 21.



Abb. 5. Das »Zufüllen« der Fuchsschwanzhirse mit Jäteisen. Magyarlak, Kom. Vas, 1964

suchen ist? Offensichtlich im früheren, unentwickelteren Zustand der Bodenbearbeitung, in dessen Folge auch die aufgeackerten und besäten Kornfelder manchmal in einem derart schlechten Zustand gewesen waren, daß es nötig wurde, die Waldrodungsgeräte zu benützen. Soviel Äste, Jungholz, starkes Unkraut sproß auf den unvollkommen gereinigten Rodeböden, daß zu deren Entfernung aus dem Korn der Gebrauch der krummen Messer nötig wurde. Die Erinnerung daran wird offensichtlich auch heute durch die bei der Feldrodung gebrauchten krummen Messer bewahrt.

Die Formen und Benennungen dieser Messer zeigen durchwegs große Mannigfaltigkeit, womit wir uns jetzt nicht befassen wollen. Es genügt, darauf

hinzuweisen, daß man diese Art des Rodens, die Feldrodung mit krummen Messern auf den herkömmlichen Rodungsgebieten antreffen kann.[38] Unter solchen Umständen ist es kaum überraschend, wenn das Jäten der Saat auch bei der einen charakteristischen Pflanze der Rodungsgebiete, bei der Hirse, anzutreffen ist.

Selbstverständlich ist dieses Verfahren in den verschiedenen Gegenden in verschiedenem Maße und in verschiedenen Formen zu finden. Am meisten verbreitet war es in den westlichen Randgebieten, wo die meiste Fuchsschwanzhirse gebaut wurde, und je mehr man in östlicher Richtung geht, schwand wie die Hirsenart, — auch deren Jäten. Im Göcsejer Kereseszeg (Kom. Zala) oder in Kőrösszeg z. B. war diese Art der Arbeit schon gänzlich unbekannt. Doch westlich davon, in Viszák (Kom. Eisenburg/Vas), war eine Form des Jätens bereits gebräuchlich, und zwar mit der bloßen Hand: in der zweiten Junihälfte war es gebräuchlich, »Gras zu klauben. Wenn das Gras nicht gerupft wird, wird die Hirse nichts sein« — sagte man. — »Aber wir klaubten es nur einmal, weil dann die Hirse darüber gewachsen ist.« Vor dem Jäten wurde jedoch die Saat, — besonders, wenn sie zu dicht war, — mehrere Male mit der schaftgezahnten Egge geegt, wodurch sie gezupft, gelichtet wurde. Hier wurde übrigens behauptet, daß die Hirse so verdünnt werden muß, daß die Hacke dazwischen Raum haben soll. — Zwar wurde hier anläßlich unserer Datensammlung nicht gehackt. — Auf ähnliche Weise wurde die Hirse im südlicher liegenden Velemér (Kom. Vas) betreut. Es ist interessant, daß hier die Stacheln, die Disteln *(Cirsium arvense)* mit der bloßen Hand aus der Saat gezogen wurden. »Wenn die Saat eventuell zu grasig war, haben wir es mit der Hacke ausgehauen« — so erinnern sie sich, und gleichermaßen machten sie es mit der zu grasigen Hirse.

Im westlicher liegenden Szalafő und Farkasfa pflegte man zwar die Saat zu eggen, doch wurde nachher mit *zweizackiger* oder *kratzender Hacke* gejätet. Damit hackte man den Boden auf, das Gras wurde herausgeschnitten, dann das Unkraut mit der Hand in Büscheln gesammelt und schließlich auf den Weg hinausgetragen. Doch pflegte man auch die *zackige* (ung. *ágas* — in Farkasfa) oder *gezahnte* (ung. *kapacsos* in Szalafő) Hacke zu verwenden — besonders, wenn vorher nicht geeggt wurde. Diese Hacke wurde aus der Gabel gefertigt, und zwar derart, daß »der Schmied den Hals der vierzackigen Gabel umgebogen hat«. Mit der zackigen Hacke pflegte man auch den Mohn zu bearbeiten.

In Csörötnek, das etwas nördlicher als Szalafő liegt, wurde hinwieder die Hirse überhaupt nicht geeggt, sondern zwei- bis dreimal gehackt. Es ist hier allerdings auch vorgekommen, daß die Hirse nicht gehackt wurde, nur die gewöhnliche, sog. weiße Hirse. »Deshalb war die weiße Hirse gut — sagte

[38] TAKÁCS, 1964.



Abb. 6. Fuchsschwanzhirse, Farkasfa, Kom. Vas, 1964

man — weil sie auch dann getragen hat, wenn wir keine Zeit hatten, sie zu jäten, zu hacken. Wenn wir die gelbe und rote Hirse nicht hackten, so wurde nichts daraus. Diese aber mußten fast so bearbeitet werden, wie der Mohn. Freilich, wenn wir die gelbe und rote Hirse gut betreuten, brachte sie viel. »Sie zahlte, wie die Hirse« (ung. Sprichwort).

Doch wurde in Magyarlak und Kéthely — westlich vom vorigen Dorf gelegen — die Fuchsschwanzhirse genau so zwei- bis dreimal gehackt, wie im benachbarten Österreich.[39] Das erstmalige Hacken hieß allgemein *Jäten*. In Kéthely wird sie manchmal Aufschlag (ung. *felverés*) genannt. »Aufschlagen bedeutet — erklärte man —, daß wir sie nicht ordentlich behackten, sondern nur oberflächlich.« Wenn die Hirse schon fingerlang war, hat man sie gejätet. »Ich gehe, jäte sie, pflücke das Gras herab« — sagte man. »Wenn das Gras

[39] GAMERITH, 1956.

es überwuchert hatte, klaubten wir es mit der Hand herunter, wenn sie kleiner war, hauten wir es mit der Hacke heraus.« Das Jäten geschah gewöhnlich im Mai.

Das Werkzeug des Jätens war in Csörötnek die *Kleinhacke*, eine dreieckige, spitze Hacke mit kleiner Platte. Manchmal hatte sie auch hinten zwei Zacken, »Hörner«, dann wurde sie »gehörnte Hacke« genannt. Einige sagten, diese tauge nur für den Kleingarten, andere hingegen gebrauchten dieselben auch auf den Hirsefeldern. »Wo die Hirse schütter war, konnten wir die Hacke garnicht gebrauchen, nur den gehörnten Teil brauchten wir zum Zermürben der Erde.« Doch auch die Leute von Csörötnek erinnern sich daran, daß die von Magyarlak und von Kéthely die Arbeit mit einem besonderen Werkzeug, dem *Jäteisen* oder *Jätmesser* verrichteten. Dies war ein eisernes, spatenförmiges, spitzes Gerät mit kurzem Holzstiel. Einige Exemplare davon sind auch in der Ackerbausammlung des Ethnographischen Museums zu finden. Mit diesem spitzen flachen Werkzeug — im Gegensatz zur Hacke — stocherten, spalteten sie den Boden und schnitten das Unkraut heraus. »Beim Aufschlag spalteten wir die Erde mit dem Jäteisen — erzählte man über den Gebrauch des Geräts —, wo die Saat zu dicht war, stachen wir damit das Gras heraus.« Nach anderen Gewährsleuten pflegten die Leute von Magyarlak mit dem Jäteisen den Boden aufzuspalten, nachher schlugen — »ohrfeigten« — sie die Hirse an der Wurzel von beiden Seiten. Und nachdem in Magyarlak auch viel Mohn angebaut und das Jäteisen auch zum Mohn gebraucht wurde, wird uns auf Grund des oben Gesagten das neckende Wort verständlich: »Die von Magyarlak ohrfeigen den Mohn.«

Das Gerät unterscheidet sich also wesentlich von den bisher bekannten Jätgeräten, sowohl von den Hacken als auch von den Messern. Als Stechwerkzeug ist es den Jätgeräten verwandt, die in Slowenien, und offenbar auch anderswo im mediterranen Küstengebiet, vorkommen, und von denen — zwar etwas abweichend von der obigen Form — einige Exemplare auch im Museum von Ljubljana zu finden sind. Vielleicht läßt sich aber eine noch engere Verwandtschaft mit den Hirse-Jätstöcken entdecken, die von ČITAJA wurden vom Gebiet des Kaukasus mitgeteilt und von welchen dort eine große Vergangenheit und Verbreitung nachgewiesen werden kann.[40] Wahrscheinlich wird dieses Gerät zum Jäten der Hirse auch noch in anderen Gegenden zum Vorschein kommen, so vor allem in den mediterranen Gebieten. Es scheint das charakteristische Werkzeug dieser Gegend zu repräsentieren, und auch wir können es als solches in Evidenz halten.

Wahrscheinlich wurde das Jäteisen auch bei der zweiten und dritten Hackarbeit gebraucht, die *Behacken*, *Ausgeizen*, manchmal ebenfalls *Jäten* bzw. *Anhäufen* genannt wurde. Öfters wurde es nicht allein für sich gebraucht,

[40] ČITAJA, 1957, 87; ČITAJA, 1960, 320.

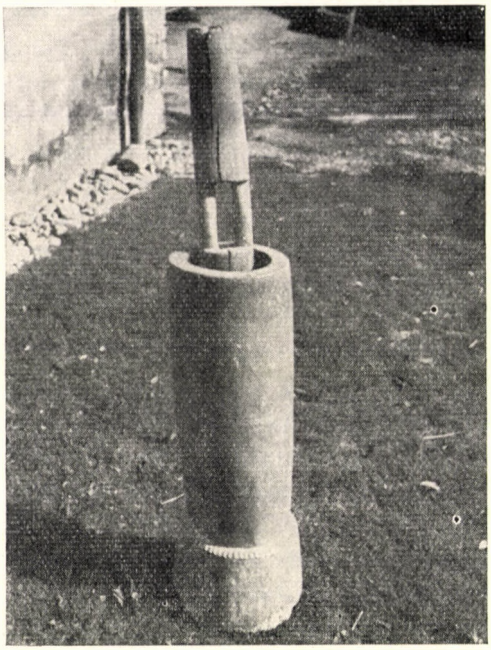


Abb. 7. Holzmörser, Csörötnek, Kom. Vas

sondern nach der Hacke, wobei die Hirsenstumpfe damit gerichtet und zugedeckt wurden.

Die zweite, dritte Hackarbeit wurde im Juni verrichtet. Nachher gab es bis zur Ernte auf dem Hirseacker keine Arbeit mehr.

Die Hirse, deren Aussaat und Betreuung mit den primitivsten Verfahren in Verbindung stand, konservierte auch die einfachsten Erntemethoden. Von Zeit zu Zeit erscheint zwar auch eine mehr fortgeschrittene Erntetechnik, so z. B. die Ernte mit Sensen, die im Tiefland vermutlich auch in Verbindung mit dieser Pflanze dominant gewesen sein dürfte, jedoch auf eine sehr extensive Weise: die Hirse wurde in Schwaden geschnitten, dann aufgeschobert. Im westlichen Transdanubien gab es nur zwei primitivere Formen: das *Sicheln* und das *Köpfen* der Hirse, und die Differenz bedeutete zugleich den Unterschied zwischen den Arten. Die Fuchsschwanzhirse wurde nämlich stets gesichelt, die weiße Hirse wiederum fast ohne Ausnahme geköpft. Der Hauptgrund dieses Unterschieds mag wahrscheinlich gewesen sein, daß die Trauben der weißen Hirse sehr ungleichmäßig anreiften, während die Stengel der Fuchsschwanzhirse so stark waren, daß die Samen weder mit dem Fuß herausgestampft werden konnten, noch konnten die Stengel mit der Sense geschnitten werden. Die gewöhnliche Sense wäre dabei gewiß zerbrochen — sagte man.

Die weiße Hirse reifte früher, Anfang August, während die Fuchsschwanzhirse von Mitte September bis Mitte Oktober reifte. Die Köpfe der Weißhirse wurden mit Messern abgeschnitten und in eine sog. Grassammelschürze gesammelt, dann in Säcke gefüllt. In mehreren Ortschaften, so z. B. in Viszák wurde diese Arbeit mit *Beihilfe* verrichtet: 4—5 Frauen taten sich zusammen und halfen einander, ihre Hirse einzuschaffen. Im Göcsejer Kereseszeg hat man die Hirse ein- bis zweimal geköpft, während die in Farkasfa (im Őrség) drei- bis viermal wiederholt wurde, wie die Reife fortgeschritten war. Man sagte: »Wenn wir sie mit der Sense gemäht hätten, wären die reifen Samen herausgerieselt, während das andere grün geblieben wäre.« Die vollständig abgeköpften Stengel der Weißhirse wurden dann gemäht und, wie der Weizen, mit Sicheln gesammelt. Wenn sie zu kurz waren, sammelte man sie mit dem Rechen. Die Stengel wurden dann in Garben gebunden und in Schober (ung. *kupac* in Csörötnek, *bub* in Farkasfa) gelegt. In Schober wird außer der Hirse nur der Buchweizen gesammelt, in den westlicheren Gegenden von Deutschen und Slowenen auch der Weizen und der Roggen.

Die Fuchsschwanzhirse wurde hingegen stets mit der Sichel geerntet und gleich in Garben gebunden. Man nahm eine halbe Garbe Schaubstroh auf den Acker hinaus und zog daraus immer wieder ein Paar Halme, womit die Hirsengarbe zugebunden wurde; letztere war fast so groß wie eine Hanfgarbe bzw. eine Handvoll Weizenhalm.

Die Garben sind dann in Schober gestellt worden; wie die Maisstengel stellte man sie auf die Füße zu je 15—20 Stück. So wurden sie 1—2 Wochen getrocknet, bis auch die halbreifen Körner vollkommen reif wurden. Die Hirse wurde mit Flechtwagen, oder wenn es nur weniger gab, mit Schubkarren nach Hause gefahren.

Die Fuchsschwanzhirse wurde in die Scheune abgeladen, die vorher sorgfältig gereinigt worden ist. In die Mitte der Scheune wurde auf eine Plache eine *lange Bank* oder ein *großer Stuhl* gestellt, und die Körner wurden aus den Ähren abgesondert, indem man sie dagegen schlug.

Die Köpfe der Weißhirse ließ man 3—4 Tage in einem Winkel der Kammer stehen, »wo sie sich erwärmte, angefault wurde und sich machher leicht herausstampfen, ließ«. In Viszák sagte man: »wir stampften in der Küche, auf dem Gang oder in der Kammer, — die Frauen halfen einander, — aber nur zur Abendzeit. Die Körner kamen leicht heraus. Wir nahmen auf einmal einen halben Scheffel unter die Füße. Wenn es fertig war, kehrten wir die Spreu weg.«

Die Körner wurden nach dem Stampfen oder nach dem Drusch sofort durch ein *Reutersieb* oder *Kleinsieb* gelassen und das Rüttstroh daraus entfernt. Dann wurde es durch ein Windsieb gelassen, früher *»heruntergelassen«*, d. h. in einem Scheffel durch Wind gereinigt und die Schalen (ung. *omlója* oder *koha*) abgesondert.

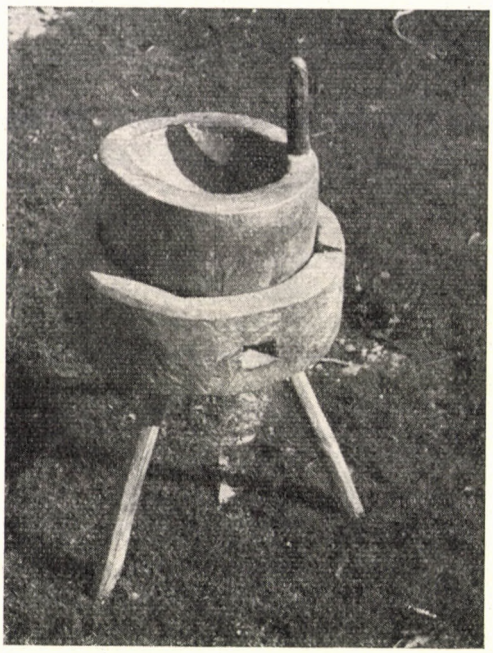


Abb. 8. Hölzerne Handmühle, Csörötnek, Kom. Vas

Die reine Hirse wurde für den Winter in Säcken, in Leinwandbeuteln aufbewahrt, oder in aus Stroh geflochtenen »*kópic*« oben auf dem Dachboden untergebracht. Früher wurde sie auch in Körben aufbewahrt, die aus Ruten geflochten und innen mit Lehm beschmiert waren. Sonst wurden in den Körben Weizen und Roggen aufbewahrt.

Die leeren Köpfe hat man verfüttert, bzw. hielt man sie als Arznei gegen Bauchweh. Die Hirsenstengel dienten ebenfalls als Viehfutter, die Stengel der Weißhirse pflegte man an einigen Orten, z. B. in Kereseszeg, zu Häcksel zu schneiden.

Aus den Köpfen, »Schöpfen« (ung. *bóbita*, *babuka*) wurden die beim Brotbacken verwendeten Löschwedel gefertigt.

*

Die Verwendung der Fuchsschwanzhirse war besonders mannigfaltig. Sie war die Lieblingsnahrung der Küchlein, der Tauben. »Früher hätten wir uns keine Hühnerzucht ohne Hirse vorstellen können« — sagte man z. B. in Csörötnek. Vor der Verwendung wurde die Hirse »abgewetzt«, hiezu dienten verschiedene Geräte. Die größten und wirkungsvollsten Wetzapparate waren die »*lükü*« (etwa: »Stößel«), sie schlugen mit ihrem hammerartig endenden Kopf, hinein in einen ausgehöhlten Baumstamm von einer in der Mitte auf-

gehängten Stange, die mit dem Fuß zu bewegen war. Im Jahrgang 1841 der »Gazdasági Tudósítások« (*Landwirtschaftliche Berichte)* wurde ihre ausführliche Beschreibung gegeben.[41]

Über einen solchen Wetzapparat verfügten in einem Dorf gewöhnlich nur einige Leute, doch kleinere Mühlwerke und Mörser gab es in jeder Bauernwirtschaft. Ein solches Mühlwerk bestand aus zwei Holzzylindern, ihr Gestell wurde durch drei Füße am Boden gestützt. Der obere Zylinder fügte sich in den Oberteil des unteren und ihre Berührungsflächen waren mit Kerben versehen. Der obere Zylinder war beweglich, er wurde durch einen Bügel angetrieben, das Korn wurde in der Mitte durch ein Loch hineingeschüttet. Dies mußte zwei- bis dreimal wiederholt werden, um das Mahlgut von seinem Afterkorn (ung. *omló*) zu befreien. Der Brei und das Afterkorn flossen unten durch ein Seitenloch heraus.

Auch wurde die Hirse in Mörsern mit großen Mörserkeulen gebrochen, resp. abgewetzt. Neuerdings ließ man auch in der Mühle abwetzen.

Von der Hirse wurden meist Breispeisen, also Brot-Ersatz bereitet, — obwohl erwähnt wird, daß es auch versucht wurde, Brot daraus zu backen. Im westlichen Transdanubien war die Zubereitung von folgenden Speisen gebräuchlich:

Als *Grütze* wurde sie meistens in Milch gekocht, dünn — dies war die *Milchgrütze*, auch wurde sie dicker zubereitet, das war die *Hartgrütze*. Wenn man keine Milch hatte, kochte man die Hirse in Wasser und gab Schweinefett mit Knoblauch darauf. »Das war eine gute Nachtmahlspeise« — sagte man in Csörötnek. *Gebackene Grütze* wurde in der Pfanne mit Milch zubereitet. »*Dödölle*« hieß eine Speise, worin Hirse mit Weizenmehl vermischt, hartgekocht und mit Zwiebel und Schweinefett ausgestochen wurde.

Auch als *Suppe* wurde die Hirse verkocht. Weiters gab man den in Fett gebräunten Hirsebrei auf die *Nudeln*, oder mit Fett gekocht auf *Strudeln*. Eine der letzten beliebtesten Verwendungsarten war das Füllen in *Wurst*, indem die Hirse in Fettbrühe gekocht, dann mit Pfeffer, Paprika, rohem Schweinsblut vermischt, in Darm gefüllt wurde und zum zweiten Mal abgekocht, dann gebacken zum Verzehren gelangte.

Die Produktion der Hirse wurde nicht nu bei uns, sondern in ganz Europa zurückgedrängt. Die neue Ackerbautechnik hatte die Verbreitung von neuen Pflanzen zur Folge, die die sorgsamere Bestellung mit ausgiebigerem Ertrag vergalten. Die Fuchsschwanzhirse gelangt nur mehr sehr selten zur Aussaat. Ihr Anbau war in früheren Zeiten dadurch gerechtfertigt, daß das Korn nicht in genügender Menge zur Verfügung stand, und was gesät wurde, brachte auch wenig und unsicheren Ertrag. So wurde meist das Brot durch die gut gedeihende Hirse ersetzt.

[41] Gazd. Tud., 1841, 67—68.



Abb. 9. Löschwedelkopf aus Fuchsschwanzhirse. Kéthely, Kom. Vas, 1964

Die Hirse akklimatisierte sich trotz ihrer südlichen Abstammung in der magereren, kälteren Landschaft gut, jedoch auf solche Weise, daß einzelne Elemente, die auf ihre, nach Süden, auf die mediterrane Landschaft weisende Abstammung hinweisen, in ihrer Zucht und Terminologie noch heute aufzufinden sind. Auch diese Pflanze ist ein interessantes Dokument der mediterran-alpinen Zusammenhänge unserer Landwirtschaft.

LITERATUR

La Baume, W. 1961. *Frühgeschichte der europäischen Kulturpflanzen.* Gießen
Bárczi, G. 1941. *Magyar Szófejtő szótár* (Ungarisches etymologisches Wörterbuch). Budapest
Bátky, Zs. 1918. *Kivesző gabonaféléink (törköly, köles, tatárka)* (Unsere aussterbenden Getreidearten: Dinkel, Hirse, Buchweizen). Földrajzi Közlemények, XLVI. (1918), 23—35
Bitnitz, L. 1819. *A Vass és Szala Vármegyei Tótokról* (Über die Slowenen der Komitate Eisenburg und Sala). Tudományos Gyűjtemény, III. (1819), 59—74

ČITAJA, G. 1957. *Hackbau im westlichen Georgien (Kolchis).* Agrarethnographie, Berlin
ČITAJA, G. S. 1960. *Hegyi Földművelés a Kaukázusban* (Ackerbau in den Bergen des Kaukasus). Műveltség és Hagyomány, I—II. 313—328
F. V. 1874. *A köles aratásáról* (Über die Ernte der Hirse). Gyakorlati Mezőgazda, 337—338
FARKAS, M. 1865. *Gazdasági táp- és haszonnövények ismertetése.* VI. Köles (Besprechung der Nahrungs- und Nutzpflanzen, VI. Hirse). Falusi Gazda, 402—403
GAMERITH, A. 1956. *»Hirsch« und »Pfennich«.* Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LIX, Neue Serie X, Wien, 97—112
Gazd. Tud. 1841. T.: *A 'kölestermesztésről'* (1841. T.: Über den Hirseanbau). Gazdasági Tudósítások, V. 59—68
GRÁBNER, E. 1956. *Szántóföldi növénytermesztés* (Pflanzenzucht in der Feldwirtschaft). Budapest
ILLÉS, L. 1920. *A cirok, köles, repce, mák és napraforgó termesztése* (Der Anbau der Mohrenhirse, der Hirse, des Rapses, des Mohns und der Sonnenblume). Budapest
Ismertető 1837. MARKOVICS GYÖRGY: *Mezőgazdasági elbeszélés* (Landwirtschaftliche Erzählung). Pest, 79—100
JÁVORKA, S.—Soó, R. 1951. *A magyar növényvilág kézikönyve* (Das Handbuch der ungarischen Pflanzenwelt). Budapest
Jószágismertetés 1860. *A mágócsi uradalom* (Das Herrschaftsgut Mágócs). Budapest
KUNZ, L. 1961. *Fennich und Waldkorn.* Beiträge zur Völkerforschung. H. Damm zum 65. Geburtstag, Berlin. 369—387
KWASNIEWSKI, K. 1960. *Uprawa bru w Matopolsce w X w.* Lud XLV, 203—222
LÁNG, G. 1957. *Növénytermesztés* (Pflanzenzucht). Budapest
LIPPAI, J. 1721. *Calendarium oeconomicum perpetuum.* Kassa
MAURIZIO, A. 1927. *Die Geschichte unserer Pflanzennahrung . . .* Berlin
M. Gazd. K. 1856. KARIZMICS, L.—BENKŐ, D.—MORÓCZ, I.: *Mezei Gazdaság Könyve* (Stephens H. után) III., IV. k. Pesten (Das Buch der Feldwirtschaft (nach H. Stephens))
MOSZYNSKY, K. 1929. *Ethnographische Studien in Ostpolen.* Krakau
NAGYVÁTHY, J. 1821. *Magyar gazdatiszt* (Der ungarische Gutsverwalter). Pest
RAPAICS, R. 1934. *A kenyér és a táplálékot szolgáltató növényeink története* (Die Geschichte des Brotes und der Lebensmittelpflanzen). Budapest
SORRE, M. 1942. *Les céréales alimentaires du group des sorghos et des millets.* Annales de Géographie
SURÁNYI, J. 1934. *A pirosmagvú óriásmuhar* (Der rotkörnige Riesenfennich). Köztelek, 205—206
TAKÁCS, L. 1964. *A szántóföldi irtás kérdéséhez* (Zur Frage der Ackerfeldrodung). Ethnographia, LXXV. 233—246
TEMPIR, L. 1964. *Beiträge zur ältesten Geschichte des Pflanzenbaus in Ungarn.* Acta Archaeologica, XVI. 1—2. 65—98
UJVÁRI, M. 1957. *Gyomnövények, gyomirtás* (Unkraut, Unkrautbekämpfung). Budapest
VLASICS, M. 1865. *Rókafarku köles* (Fuchsschwanzhirse). Kertészgazda, 795—796
WERNECK, L. H. 1949. *Ur- und frühgeschichtliche Kultur- und Nutzpflanzen in den Ostalpen und am Ostrande des Böhmerwaldes.* Wels—Linz
ZELENIN, D. 1927. *Russische (Ostslowakische) Volkskunde.* Berlin

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp 353—368 (1968)

HUNGARIAN REDACTIONS* OF THE TALE TYPE 301

By

GABRIELLA KISS

The folk-tale type referring to the three kidnapped princesses (ATH 301)** is known all over Europe. When cataloguing the European material, ANTTI AARNE registered two redactions of this type.

A. Three fiends (brothers), on the lookout for three kidnapped princesses, come to a forest, take a rest there, and cook their meal by turns; a dwarf insults a member of the trio who happens to be cooking. The hero defeats the dwarf, follows him through a hole into the nether regions of the earth and liberates the princesses (from the dragon or dragons, cf. nr. 300); although his mates do not pull him up, but still he manages to escape (Grimm N:O 19. Gg. N:O 5 A).

B. The same, but preceded by way of introduction: the strong companion (wielding fir trees, overthrowing rocks). The strong boy, v. N:O 650 (GRIMM N: O 166. Gg. N: O 5 B).

ANTTI AARNE's catalogue was amplified by STITH THOMPSON first in 1928 and then in 1961; he added a great number of tales, amplified the episodes within the different types, but left the sequence of the types unchanged. He was already presented six redactions of the type at issue.

L. KATONA, the first to survey and arrange Hungarian folk-tales, knew eight variants of the type and established one redaction thereof. J. HONTI, relying on 21 variants, distinguished two redactions, while J. BERZE-NAGY knew no less than 70 variants and distinguished three redactions.

ÁGNES KOVÁCS, the author of the Hungarian Folk-Tale Catalogue, aware of 145 variants, registered six redactions of the type under review. Each is a closed unit. The principal plot is the same in all variants. The hero descends to the nether world and there finds metal castles rotating on birds' legs. The castles are inhabited by beautiful women (princesses) married to dragons. The latter herald their arrival by throwing their mace as far as their homes.

* This type of folk-tale was discussed in one of our earlier works, part of which was ublished by the Ethnographia in 1959. Our thanks in this connection are due to Prof. Gy. Ortutay for his guidance.

** A list of abbreviations will be found on pp. 366—368.

The dragons regale the hero with stone bread, leaden dumplings and a wooden knife. The hero wrestles or fights duels with the dragons before or after the meal, defeats and destroys them. He changes the castles into apples by means of a stick. Accompanied by the three liberated women (princesses), the hero goes to the hole which leads to the upper world. His brothers pull up the princesses but let the hero (or a stone fastened by him to a rope) drop back. The hero continues his wanderings in the underworld. He saves a nestful of young gryphons from the hail (or snake). Grateful, the parent gryphon takes the hero to the upper world; it feeds him chunks of meat, and — when the stock gives out — cuts off a slice of its own thigh. On arriving, the gryphon spits back the chunks of meat to their original place. The hero punishes his companions and marries the youngest woman (princess).

The redactions are formed by inserting episodes between the links of the chain of events. We present now the outlines of the six redactions registered in the Hungarian Folk-Tale Catalogue.

301. The Three Kidnapped Princesses

A. The daughters of a king are abducted by dragons.

B. Three brothers set out to liberate the maidens. After following different clues, they arrive at a hole through which the youngest of the brothers descends to the nether world.

C. He arrives at a castle rotating on bird's leg. It stops rotating at the command of the young man. The castle is inhabited by a beautiful maid (the eldest sister). By throwing its mace as far as the castle, the husband, a seven-headed dragon, announces its approach. The hero throws the weapon back. The dragon regales him with stone bread and leaden dumplings; after this, the hero defeats and destroys the dragon in wrestling or a duel. He transforms the castle into an apple by means of a stick. The same events take place on two other occasions, once in the castle of the fourteen-headed and once in that of the twentyfour-headed dragon, each of which keeps one of the princesses in captivity.

D. Accompanied by the three liberated maidens and taking the apples — quondam castles — with him, the hero reaches the hole leading to the upper world. His brothers pull the maids up but drop him (or a stone fastened to a rope) back.

E_1 The hero continues his journey in the deep nether world. He rescues a nestful of young gryphons from the hail (snake). Grateful, the parent gryphon carries the hero into the upper world. En route, it feeds him pieces of meat and, when the stock is exhausted, cuts off a slice of its own thigh. After having arrived, the gryphon spits the chunk of meat back into its original place.

E_2 (Type Mt 321*, The blind old couple, is often inserted).

Cunningly, the hero enters the service of a blind couple in the nether world. His task is to tend a flock of sheep (goats), and he is enjoined not to drive the animals beyond the river (boundary). Disregarding this order, the hero — by some ruse or magic tool — compels the dragon (witch) beyond the river to give back the sight (soul) of the blind couple. He restores the eyes (soul) and is richly rewarded by the old couple or is shown the way to the upper world. Or, else, he reaches the upper world with the aid of the present received.

E_3 He reaches the upper world with the aid of a miraculous goat.

E_4 He reaches the upper world by some other means.

F_1 The treacherous companions are exposed by means of the clothes found in the castles or the rings received from the princesses. They are punished and the hero is rewarded. He marries the youngest princess, receives half the kingdom or great wealth.

F_2 The hero meets a swineherd in the upper world who is his son. The son tells him that his mother has been made a servant and he, the son, has been employed as a swineherd by the father's former companions. The hero metes out punishment to them and reveals his identity to his wife and son.

F_3 The hero returns to the other world and punishes or forgives his companions.

301/AI The Bacon Tree*

A. Wonderful tree is growing in the garden of a king. The fruits of the tree are filched every night by a supernatural being. The two elder sons of the king are unable to guard the tree, the youngest wounds the supernatural being.

B. The youngest son of the king and his brothers follow the blood traces of the wounded supernatural being.

What follows is identical with episodes C—F_3 of type 301. (The three kidnapped princesses.)

301/A II Evening, Midnight, Dawn*

A. Three brothers are born on the same day under extraordinary circumstances. Their mother names them after the time of their respective births Evening, Midnight, Dawn. The three boys behave like grown-up men from the very moment of their birth. What follows is identical with episodes A—F_3 of type 301. (The three kidnapped princesses.)

301/B Son of the White Horse

A_1 Birth of the hero (from animal father or mother), tests of his strength.

A_2 The hero, being fed by an animal, gains extraordinary strength (tests).

A_3 He is a lad of great strength.

B_1 He goes out into the world and, meeting Treeuprooter, Stonecrumbler and Ironkneader, defeats all of them in trials of strength. The strong men join him.

B_2 He meets and is joined by a giant.

C. They arrive at a forest and go hunting. A dwarf of great strength, with a long beard, who eats his midday meal from the belly of the mates left back to cook (three times or twice according to the number of mates). When it is the turn of the hero, he defeats the dwarf and pinches his beard in the fissure of a large tree. The dwarf pulls the tree up by the roots with his beard and pulls it to the hole which leads to the underworld. The strong fellows follow the traces.

E. The companions try to descend but let themselves be pulled back from half the way down; the hero alone lets himself down all the way. What follows is identical with episodes C—F_3 of type 301. (The three kidnapped princesses.)

301/BI Son of the Mutilated Cow*

A. The hero is the son of an animal.

B. He goes out into the world. He leaves a signal for his mother which will tell her whether he is alive or dead.

C. Companions of great strength join him (Treeuprooter, Stonecrumbler). The hero wants to know how many foes each of them is able to defeat. Treeuprooter answers that he fights until the blood reaches his mouth. Stonecrumbler fights until he is submerged in blood. Son of the Mutilated Cow fights until only the tip of his sword emerges from the blood.

D. They have to fight a great many enemies. All perish, each in his own predicted manner.

E. The signal left behind by the hero tells the mother that her son has died. She looks him up and resuscitates him with one of her souls. Requested by her son, she gives her other two souls to his companions. They revive but the animal mother dies.

This is frequently followed by episodes C—F_3 of type 301. (The three kidnapped princesses.) The tale-type 511* (Magic Young Bull) forms the antecedents of the tale under review.

301/C John Peppercorn (Tom Thumb)

A. A young man (several young brothers) go aploughing. He instructs his sister (sisters) to bring his meal along the furrow made by him. Dragon (dragons) makes false furrow and kidnaps the maid (maids).

B. The boy (boys) sets out to liberate the maid (maidens). The dragon overcomes and destroys him.

C. A wizard younger brother is born at home as a consequence of a peppercorn having been swallowed. He develops rapidly and has great strength.

D. He sets out to look for his brothers and sisters. He arrives at a rotating Wonder Castle which stops at his command. Only the maidens are at home. The dragons announce their return by throwing their mace as far as the castle. John (Tom) throws the maces back. He is regaled with stone bread and leaden dumplings. Wrestling with the dragons in the copper-, silver- and iron-stackyard, the hero defeats and kills them; he revives his brother (brothers). He comes home with his brothers, sisters and the treasure belonging to the dragons.

E. En route, his ungrateful brother (brothers) tie him to a large tree in the forest. John (Tom) uproots the tree and goes out into the world. What follows is usually identical with episodes C—F_3 of type 301. (The three kidnapped princesses.)

In defining each separate redaction we rely chiefly on the difference in motifs, on the person of the hero and the setting of the narrative. These factors determine the frame and shape of the variants (in general, the opening motifs).

The type has opening, intermediate and closing motifs which, too, may change, may even be left out altogether, but have no bearing on the redactions, for instance, the insertion of type 321* (Blind couple) or the closing episodes.

The following redactions of tale-type 301 are known in the Hungarian folk-tales (the following list is compiled from the Hungarian Folk-Tale Catalogue now in preparation; the type-affinities of tainted tales are indicated).

301. The Three Kidnapped Princesses

1. Bajkó—Béres, pp. 3—8. Peter Eszes (Peter Brainy). 560—301—319*.
2. Benedek, SzT., p. 199. The shepherdboy's stick. 301.
3. Buday—Ortutay, pp. 121—129. The vanished princess. 301—400/C*.
4. Faragó—Nagy, pp. 91—97. The three itinerant lads. 401—301/B-301.
5. EA 2578, pp. 110—136. 301.
6. Nagy, pp. 181—187. Darvitéz Királyfi (Prince Charming). 463*—301.
7. Kálmány, EA 2801, pp. 75—85. Csurcsány. 303—404*—502—301.
10. OSzK. 41/12. The three daughters of the king and Mengócz, the heroic swineherd. 301.
11. Istvánffy, PNGy. No. 14, pp. 240—250. Zöldlevél Királyfi (Prince Greenleaf). 301—303—511.
12. EA 2569. No 1, pp. 469—501. Bruncvig and the lion. 894*—301.
13. MTA-archive of manuscripts. 986, folios 5—8. 301.
14. MTA-archive of manuscripts. 992, folios 58—63. 301.
15. Dégh, K. Vol. II, No. 50, pp. 17—27. Vas Laci (Iron Ladislas). 301.
16. Pogány, No. 27. Erős János (John the Strong). 301/B-301.
17. Makra, EAP 5/1952, No. 41, pp. 387—399. Szépmezőszárnya (Wing of Beautiful Meadow). 301.
18. EA 131/1960, No. 18, pp. 60—66. 301—1166*—1137.
19. Dobos, No. I/52, pp. 325—332. 301.
20. P 83/1954, No. 66, pp. 48—57. The King with Weeping-Laughing Eyes. 531—303—301.

301/A I The Bacon Tree*

1. Szentmiklósi—Vita, p. 73. The Emperor with the Dogbone-Head. 301/AI*.
2. Benedek, SzM., p. 123. The Bacon Tree. 301/AI*—321*.
3. MNGy IX., pp. 15—23, No. 2. The bottomless well. 301/AI*.
4. Gaál, III, No. 33, pp. 72—80. The bacon castle. 301/AI*.
5. Ősz, Cs., pp. 15—32. Neznám. 301/AI*—302/A*—513/A.
6. EA 2569, No. 4, pp. 511—518. Story of the golden stag. 301/AI*—467/A*.
7. Pogány, No. 94. 301/AI*.
8. Pogány, No. 216. 301/AI*.
9. Pogány, No. 229. 301/AI*.
10. EA 000924, No. 2, pp. 14—20. The bear-headed ruler, 552/C*—301/AI*.

301/A II. Evening, Midnight, Dawn*

1. Benedek, MMMV², Vol. V, p. 24 — Dawn. 301/A II*.
2. MNGy VII, No. 8, pp 489—511. Dawn, Supper and Midnight. 301/A II*—321*.
3. Berze, Bar. Vol. II, pp. 67—70, No. 14. The princess carried into the bowels of the earth. 301/A II*—654.
4. MNGy IX, No. 1, pp. 1—15. Evening, Midnight and Dawn. 301/A*—301/B-321*.
5. Gaál III, No. XXX, pp. 46—51. Three princesses. 301/A II*.
6. MNGy XIII. pp. 34—47, No. 7. Hajnalka (Aurora). 301/A II*—301/C*-519.
7. UMNGy II, No. 24, pp. 172—178. Evening, Midnight, Dawn. 301/A II*—390*—1121—894*—300.
8. Ortutay—Katona, MP. II, No. 12, pp. 177—186. 301/A II*—319*—313—513. The giant horse.
9. Manuscript in the Ethnogr. Institute of the University. Estefia, Éjfélfia, Hajnalfia (Evening-born, Midnight-born, Dawn-born). Collected by B. D. Belatiny. 301/A II*.

301/B. Son of the White Horse

1. Erdélyi, Nm. III, No. 17, pp. 319—324. Juhász Palkó (Paul the Shepherd). 301/B.
2. Kriza, Sz.N.Gy. II, No. 2, p. 27. The Cow's Child. 301/B.
3. Arany, E., No. 14, pp. 131—142. Son of the White Horse. 301/B.
4. Pintér, pp. 67—78. Story of the shepherd and the bearded devil. 301/B.
5. MNGy XIII, No. 1, pp. 3—9. Son of the mutilated cow. 301/B.
6. MNGy XIII, No. 3, pp. 14—19. Medve Jankó (John Bruin). 301/B.
7. Nyr. XXXVII, p. 367. Erős János (John the Strong). 301/B.
8. EA 2578, pp. 76—109. John the Treeuprooter, Matthew the Mountainpusher and Ironkneader. 301/B.
9. Bene, K. III, pp. 53—80. John Peppercorn (Tom Thumb). 301/B.
10. Buday—Ortutay, No. 2, pp. 58—78. Peter Whitehorse. 301/B.
11. Berze, Bar. II, No. 15, pp. 70—75. Tehén Jancsi (Johnny Cow). 301/B.
12. UMNGy VI, No. 81, pp. 109—112. Son of the White Horse. 301/B.
13. MNGy XIII, No. 2, pp. 9—14. Erős Jankó (Johnny the Strong). 301/B.
14. UMNGy II, No. 23, pp. 164—171. Treebender, Stonebreaker and Ironkneader. 301/B.
15. Nyr. VII/1878, p. 37. The red lamb. 301/B.
16. Kálmány, Sz. II, No. 1, pp. 115—118. Tehénfiú szép vitéz Jankó (Beautiful and brave Johnny, the Cow's Son). 301/B—400.
17. Bene, N. I. p. 21. Erős Jancsi (Johnny the Strong). 301/B—1121.
18. Nyr. II, pp. 370—371. Story of Johnny, the Horse's Son. 301/B-303.
19. Bajkó—Béres, pp. 78—91. Nineboys. 650—301/B.
20. Ortutay MN. III, pp. 18—29. 2/b. Lél György. 650 I*—301/B.
21. Benedek, MMMV² III, pp. 329—339. Treeuprooter. 301/B—650 I*.
22. Beke—Katona, pp. 71—89. Treebreaker. 301/B-650 I*.
23. UMNGy. III, No. 2, pp. 110—130. Beautiful Mother's Son. 301/B—650 I*.
24. UMNGy. I, No. 7, pp. 210—227. Medve János (John Bruin). 301/B—650 I*.
25. EAP 35/1952. Mackó Feri (Frankie Bruin). 301/B—650 I*.
26. MNGy. VI, No. 16, pp. 343—360. Medve Jankó (Johnny Bruin). 301/B—650 II*—1000—1154*—1063—1072.
27. Hegedüs, M., pp. 266—267. The priest and the bear. 301/B.
28. Hegedüs, M., pp. 114—121. The bear's son. 301/B—650 II*—319*.
29. EA 2279, p. 62. The enchanted king and his three daughters. 301/B.
30. EA 501, pp. 20—26. Miklós Kamillo. 301/B.
31. UMNGy. V, No. 2, pp. 94—104. Sándor Vizi. 301/B—300.
32. EA 4060, No. 61. 301/B.
33. EA 126/1958, No. 8, pp. 66—85. Mackó Feri (Frankie Bruin). 301/B.
34. Halász, pp. 49—55. Lófia Jankó (Jack the Horse's Son). 301/B.
35. EA 61/1957, pp. 177—185. Árva János (John the Orphan). 301/B.
36. EA 61/1957, pp. 1—9. Szperivoda, Gyémántikatona and Katihorog. 301/B.
37. MNGy. VI, pp. 335—343. Lófia Jankó (Jack the Horse's Son). 301/B—301/BI*.
38. Kálmány, H. II, No. 1, pp. 1—12. Juhfijankó (Jack, the Sheep's Son). 301/BI*—301/B-650 I*—502.

39. HEGEDÜS, M. pp. 280—292. Tehén Páhincs. 301/B-400—301/BI*-321*—302.
40. MTA-archive of manuscripts. 990/IV, folios 35—44. Juhász Jankó (Jack the Shepherd). 301/B-303.
41. MTA-archive of manuscripts, folios 64—70. Kardvig. 463*—301/B.
42. BERZE, RMN. pp. 188—193. Fejérlófia (Son of the White Horse). 301/B.
43. KOVÁCS, F., No. 10, pp. 53—57. The three lads and the long bearded dwarf 301/B.
44. MTA-archive of manuscripts. 981. Folios 3—5. Tehénfi Jankó (Jack, the Cow's Son). 301/B.
45. MTA-archive of manuscripts. 990/VII, folios 55—56. 301/B.
46. OSZK. 26/15. The enchanted king and his castle, or The three lucky wanderers. 301/B.
47. SzESz. 7468. Strong Jack, Stonecrumbler, Ironkneader and the Sevencubitbearded. 301/B.
48. OSZK 3/9. Shepherd Paul and his three companions, the Treeuprooter, Stonecrumbler and Ironkneader. 301/B.
49. OSZK 22/8. Treebreaker or the three princesses forcibly liberate Mountaintilter and Ironkneader. 301/B-650 I*.
50. SzESz 3620. Törzsök Jankó vagy a három erős ember (Johnny the Sturdy or the three strong men). 301/B.
51. OSZK 41/33. The dragon castle or The beautiful and diverting story of the immensely strong boy and the beautiful princess kidnapped by the dragons. 301/B-315.
52. DÉGH, 1943. 301/B.
53. DÉGH, 1943. 301/B.
54. DÉGH, 1943. 301/B.
55. EA 2901. p. 75. Csurcsány. 301/B.
56. EA 3104, No. 10, pp. 16—23. Bornyu János (Johnny the Calf). 301/B.
57. EAP 179/1960, No. 16, pp. 66—80. Szopó István (Stephen the Suckler). 511/B—301/B.
58. POGÁNY, No. 81. 301/B.
59. EA 4696, No. 8, pp. 18—20. 301/B.
60. EAP 72/1963, No. 17, pp. 30—38. A nagyszakállú bakarasz. 301/B.
61. MTA-archive of manuscripts. 990/II, folios 50—52. 301/B.
62. MTA-archive of manuscripts. 984, folios 83—87. 301/B.
63. MTA-archive of manuscripts. 984, folios 105—107. 301/B.
64. MTA-archive of manuscripts. 984, folios 121—124. 301/B.

301/BI Son of the Mutilated Cow*

1. MNGY. VII, No. 1, pp. 371—379. Fából faragott Péter (Peter, Carved of Wood). 301/BI*.
2. EAP 5/1952. Csonkatehénfia (Son of the Mutilated Cow). 301/BI*.
3. SZENTMÁRTONI, pp. 108—123. Barnatehén fia (Son of the Brown Cow). 301/BI*.
4. HEGEDÜS, M., pp. 280—292. Tehén Páhincs. 301/BI*.
5. KÁLMÁNY, H., Vol. II, pp. 1—12. Júfi Jankó (Jack, the Sheep's Son). 301/BI*.
6. MNGY. VI., No. 15, pp. 335—343. Lófia Jankó (Johnny the Horse's Son). 301/BI*.
7. ANDRÁSFALVY—KOVÁCS, 301/BI*—650/B.
8. DÉGH, 1942, No. 4. 301/BI*.
9. EA 2958, II, No. 50. Story of a wondrously strong child and a magic cow. 301/BI*.
10. BÉRES, R., No. 31, pp. 268—280. Kecskekirválica. 301/BI*.
11. DOBOS, K., No. 9. 301/BI*.
12. POGÁNY, No. 40. 301/BI*.
13. MTA-archive of manuscripts. 990/V, folios 35—42. 301/B-301/BI*.

*301/C** Johnny Peppercorn (Tom Thumb)*

1. ISTVÁNFFY, pp. 11—27. Babszem Jankó (Tom Thumb). 301/C*—650 I*—301/B.
2. MNGY. IX, No. 3, pp. 23—29. The little crab. 301/C*—301/B-307.
3. MNGY. XIII, No. 4, pp. 19—26. Hüvej-piczi. 301/C*—315—650 II*—1910.
4. UMNGY. VI, No. 93, pp. 149—161. 301/C*—301/B.
5. KÁLMÁNY, K., II, No. 13, pp. 218—219. The green bough. 301/C*-301—303.
6. GAÁL III, No. XXXVII, pp. 112—115. Kökény Matyi (Mat Sloe). 301/C*—650 I*.
7. MAJLÁTH, MRM. pp. 187—202. Vas Laci (Ladislaw Iron). 301/C*—319*—5681*—724*.
8. ORTUTAY—KATONA, MP. II. pp. 116—127, No. 4. Viróág Péter. 301/C*.
9. KÁLMÁNY, Sz. I, No. 3, pp. 121—123. Vas Laci (Ladislaw Iron). 301/C*—319*—5681*—724*.

10. MTA-archive of manuscripts. 981, No. 14, folios 43—45. Babszem Jankó (Tom Thumb). 301/C*.
11. ORTUTAY—KATONA, MP I, No. 14, pp. 195—202. Babszem Jankó (Tom Thumb). 301/C*—650 I*—650 II*.
12. KRIZA, SzNGy. No. 3, pp. 35—41. Borsszömű Jankó (Tom Thumb). 301/C*—461—463*—303.
13. EA 2801, p. 147. Borsszem Jankó (Tom Thumb). 301/C*.
14. EA 2801, pp. 139—141. Rák Márton. 301/C*.
15. DÉGH, B., No. 5. pp. 64—69. Penna Jankó. 301/C*—650 I*.
16. BENEDEK, MMMV[2] II, pp. 23—24. Erős Pali (Paul the Strong). 301/C*—463*—303.
17. NYR. XXXII/1903, p. 180. A fragmentary story of Tom Thumb. 301/C*—700.
18. MNGy. XIII, No. 7, pp. 34—47. Hajnalka. 301—A II*—301/C*—519.
19. BERZE, BAR. II, No. 13, pp. 63—67. The king's three daughters. 301/C*—304/B*.
20. EA 126/1958, No. 16, pp. 112—117. Borsszem Jankó (Tom Thumb). 301/C*.
21. EA 126/1958, No. 28, pp. 164—167. Fűfájdalom. 301/C*—764*—315/D*.
22. EA 77/1958, pp. 1—24. Kócomburg. 301/C*—319*—313.
23. MTA-archive of manuscripts. 990/IV, No. 27, folios 152—160. 301/C*.
24. BERZE, RMN, pp. 193—197. Kapanyelű Facika. 301/C*—301/B-321*.
25. OSZK. 3/19. Vas Laci (Ladislaw Iron and the three dragons). 301/C*.
26. MTA-archive of manuscripts. 986/IV, folios 1—8. 301/C*.
27. BÉRES, R., No. 104, pp. 499—500. 301/C*.
28. EA 3912/A, No. 84, pp. 309—315. Borsszem Jankó (Tom Thumb). 301/C*—300—303—407/A.

Of the above redactions only group 301/BI* is new in the Hungarian folk-tales.[1] Whereas redactions within type No. 301 are formed by opening and closing motifs being added to the type proper, even the successive ground motifs are changed in the redaction under review so that it might even be accepted as a new type. The first samples of the redaction 301/BI* appear in manuscript tale collections of the 19th century. BERZE-NAGY included a version thereof in his catalogue,[2] but — regarding it evidently as invariant — entered it under the heading of 301/A. Relying on 13 variants, ÁGNES KOVÁCS includes the redaction (as redaction and no longer as invariant) in the Hungarian Folk-Tale Catalogue now in preparation.

This redaction contains, beyond the ground motifs of the type, such elements as are unknown in this form in the Hungarian folk-tales. It is frequently attached to the tale types KÁ 511/B* (Magic Bull) and ATh. 301/B (White Horse's Son). It seems to us that it is in reality a blend of these types, amplified by special episodes.

We know of only one similar episode in the Hungarian folk-tales that may be connected with episode D of our tale; it belongs to the type KÁ 463* (Prince Mirkó) where a witch is weaving soldiers on her loom, and the hero has to defeat a steadily increasing number of soldiers. He cannot succeed until he either kills the witch or drives her away. This episode is known to us in two variants.

[1] The sketch of the type is the work of Ágnes Kovács to whom we are indebted for valuable help.

[2] J. BERZE-NAGY: *Magyar népmesetípusok* (Hungarian folk-tale types), vols. I—II, Pécs 1957.

Among the thirteen known variants, it is one from the last century which has so far proved to be the most complete:[3]

Story of the Wonderfully Strong Child and the Magic Cow

Once upon a time a poor man had a young son and a young daughter who had enjoyed life and been happy until the death of their mother. When she passed away, the poor man wished to bake bread; having no oven peel, he sent his daughter to a neighbour to fetch one. This neighbour, an old woman, said to the girl that she would lend her the peel only then if her father married her. The girl ran home and told this to her father. He, thereupon, said:

— My child, how could I marry that old hag? She would beat you more often than give you bread to eat.

He then sent his son who received the same answer from the old woman to which the young boy retorted:

— How could my father marry you who hate us and would beat us rather than feed us bread?

To which the woman answered:

— Tell your father that I will rather omit to feed my own daughters so that enough should remain for you, and that I shall love you as dearly as did your own mother.

The boy went home, delivered the friendly message to his father who then consented and married the woman.

She kept her promise for a week during which she lavished motherly love on the children of her husband, favoured them in every respect, showed hatred towards her own daughters and beat them incessantly.

The next week, the tables were turned: she hated the children of her husband, gave them nothing to eat, and favoured her own daughters in every manner.

The woman had a cow, and she sent the young boy to the pasture with the cow, but gave him nothing to eat for the whole day. But the cow knew almost everything; gazing, she saw that the young boy was starving, and it was to be feared that he would die. Pitying the boy for having nothing to eat and for being beaten by his stepmother, the cow spake thus to him:

Twist my horns just three times.

The boy did so, and lo he found a table set with gold and laden with all sorts of savoury fare.

— Now then, you can eat and drink as much as you like.

When the boy had eaten his fill, the cow said:

— Screw my horns back.

After three turns the table disappeared; this happened on three or four occasions, and the stepmother was wondering how it was possible for the boy to look so well, and why he never asked for food.

Therefore, she told her eldest daughter to spy and find out where the boy was getting the food from which made him look so well. The girl did as she was bidden, went out to ferret out the secret, but the cow, being almost all-knowing put the girl to sleep.

While the girl was fast asleep, the boy gave three twists to the horns of the cow; the well laid table appeared, he ate his fill, screwed the horns back, whereupon the table vanished.

Arriving at home, the girl said that she had not seen the boy eat anything. But the woman was extremely cunning and, disbelieving her own daughter, sent her second daughter to find out the secret of the boy. But she, too, was put to sleep by the cow; the boy ate and drank as before, and at home the girl told that she had seen nothing unusual.

So she sent the youngest daughter. She, too, was put to sleep by the cow. However, this girl had three eyes, and the third eye, that on her back, escaped the notice of the cow so that only two of the girl's eyes were closed in sleep and she saw everything with the third. Thinking the girl was asleep, the cow said to the boy:

— Twist my horns.

The boy did so, and the table, set with diamonds, promptly appeared. He ate his fill while the girl watched him, and then he screwed the horns back with three turns, whereupon the table disappeared.

[3] This text first appeared in the Ethnographia (1959, pp. 258—263). The original text represents A. IPOLYI's manuscript records.

On arriving home, the girl related all she had seen, and then the woman said she would feign illness and tell her husband that she was to die a horrible death unless she ate of the cow's flesh.

Coming home, the cow told the boy that she was to be killed, and that a butcher would come the next day together with two big dogs, and that she would kill the smaller dog; she asked the boy to be there with a rope and to tell those who might be afraid

— why do you cowards dread this gentle cow? and to stroke her back and clutch her neck.

All happened as was foretold by the cow.

The butcher arrived next morning with two tremendously large dogs. The first thing he did was to sick the larger of the two dogs on the cow, but the cow caught the dog, flung it upward and knocked its brains out. The butcher hereupon set the second dog on the cow; this was smaller than the first but much stronger; it was killed like the first.

The young boy now came forward and said to the bystanders:

— You are foolish to be afraid of this poor cow. He went to the cow and, stroking her, applied the rope quietly to her neck and clutched it. Seeing this, the butcher was astonished that the boy did not fear the cow. When the boy had a tight hold of the cow, it rose into the air with the boy and remained there six years. When they descended, the cow hurled a stone of a hundred quintals into the air and told the boy to catch it. But the boy dropped the stone, whereupon the cow again rose with the boy into the air; coming back to the ground after another six years, the cow hurled a thousand-quintal stone into the air and told the boy to catch it. The boy caught the stone, and then the cow said:

— It is now clear that you are stronger than anybody in all the world.

This done, they went to a forest and, finding a hole in its centre, they stopped there, and the cow said to the boy:

— Drive your knife into this tree; I will do the same and let us meet here after six years. If blood will flow from my knife you will know that I am dead; if yours bleeds I shall know that you are dead; if, however, water will flow from both knives, both of us will be alive.

After this, both departed: one went eastward, the other westward.

Wandering, the boy met a man whose name was Mountainthrower. The boy asked him what he was doing.

— I am throwing up the mountain.

— Would you not serve me for good wages?

— With pleasure, answered the man and so they jogged along together. Along the way, they met another man whose name was Treeuprooter and to whom they said:

— What are you doing here?

— I am uprooting the trees. So the boy asked him if he were willing to serve him.

— Why not? — was the answer.

There were now three of them to continue the journey, and they met a man whose name was Ironkneader, and he too was invited to serve the boy for good wages.

So now there were four of them to continue the journey. They walked and walked until they came to a castle. Entering it they found it empty and decided to settle down there. Except for a little gruel they had nothing to eat and so three of them went out hunting, leaving Mountainthrower behind to cook the gruel so that the hunters could assuage their hunger after their return.

They had gone faraway, and the poor Mountainthrower was boiling the gruel when a small fairy appeared at the window. It had a beard reaching to the knee and asked Mountainthrower whether the gruel was boiling. And the cook said:

— Would you like to eat of it?

— Very much so — replied the pixy and, jumping through the window, seized Mountainthrower, knocked him down, ate the gruel from his belly so that the returning hunters had nothing to eat. Hearing this, Treeuprooter said:

— I shall remain at home, and I will prepare a gruel so toothsome that it will make your mouth water.

But his pride lasted only until the arrival of the pixy.

When the others had gone he put the gruel into the stewing pot, began to hum a tune unknowing of the danger threatening him. The gruel was just boiling, when, hearing a rap on the window, he asked jauntly.

— Who is it?

Upon which the pixy jumped into the room, knocked him out and ate his fill of the gruel.

The same thing happened to the Ironkneader.

It was now the turn of the cowherd boy to remain at home and prepare the gruel for the hunters. While cooking the gruel, he heard a rap on the window and said:

— Who are you and what do you want?

— I want to eat your gruel.

The boy jumped up and said:

— Just come along, I know you will burn your mouth.

But the pixy, not heeding the boy's threat, jumped through the window, planted himself there very proudly and looked the boy up and down contemptuously. Seeing this, the boy promptly sat down on the floor and sprawled his limbs, whereupon the fairy seized one of his legs and tried to lift him up. But he was unable to move the boy who, enraged, caught the beard of the fairy, tied its end into a knot and suspended him from a high ladder. This done he bade the pixy show him the hole leading to the other world. So the pixy went with the ladder to the border of the castle and showed the hole of the other world. He was then set free by the boy; meanwhile, the others came home, were astonished to hear of the boy's feat and were shown the hole of the other world.

While standing there, the little fairy who was a king, surrounded the castle with a great many soldiers. Being in extreme danger, they asked one another how long each of them could fight the enemy.

— Until the blood reaches to my ankle — answered Mountainthrower.

— Until the blood reaches up to my navel — answered Treeuprooter.

— Until the blood reaches up to my neck — answered Ironkneader.

— Until nothing but the tip of my sword will show from the blood — said the young man.

After this, Mountainthrower went to the battlefield, fought valiantly until the blood rose to his ankles, and then he collapsed and died.

He was followed by Treeuprooter who fought courageously and pursued the enemy until the blood reached up to his navel, and then — wallowing in blood — he too died.

The third to join the combat was Ironkneader; he slashed the enemy until he waded up to his neck in blood, but, having thus made good his vow, all his force was spent and, sinking into the sea of blood, gave up his soul.

The young boy was the last to engage the enemy. He attacked them with flashing eyes like a lion and fought so long that only the tip of his sword remained visible, but, exhausted and bleeding from many wounds, he at last dropped and died the death of a hero on the battlefield.

Six years had elapsed when the cow came to the tree in the forest into which they had driven their knives. Seeing that the knife of the boy was steeped in blood, the cow started running in search of the dead boy. At last she caught sight of a place drenched with blood and, blowing with her nose and drilling holes into the ground, found a man by the name of Mountainthrower; she breathed on him and saw that he was not her guardian of yore. She then found Treeuprooter, breathed on him and said.

— This is not my little guardian. — She also found Ironkneader, breathed on him and saw that he was not her little guardian; at last, after a long search, she found the little boy and said.

— This is my little guardian. She breathed on him and the boy awoke.

The boy, after being revived, asked the cow to resuscitate his three comrades, to which the cow replied:

— I will restore life to two of them but not three because I should die since I have four souls only. To which the youth said:

— Never mind, raise them all from the dead. The cow did so, also resurrected the third fellow, upon which she collapsed and expired.

It was as she had foretold, and she was put into a coffin of gold and enterred.

The funeral over, they held a council on what they were to do and decided at last to betake themselves to the other world. So they set out and arrived at the hole to the other world. After thinking it over, they first lowered Mountainthrower. When he was deep down, Mountainthrower gave a tug to the rope, the sign that he wanted to be pulled up; emerging from the hole, he said:

— This pit seems endless and it is impossible to reach the bottom. The next to be lowered was Treeuprooter, and he acted in the same manner. They lowered then Ironkneader, and he fared similarly.

At last, the young boy was let down, and he arrived at the bottom of the other world. Looking round, he beheld a silver castle and he felt he had to enter it. So he set out and marched straight toward the castle; arriving there, he went in and encountered a maiden so beautiful that she would be admired by all the world if she were still alive.

This maiden had been stolen by the dragon from a king; when the boy entered she spoke thus to him:

What are you doing in this God-forsaken place? Take my advice and be gone, for if my husband the six-headed dragon returns he will tear you to pieces and then devour you. He has the custom of shooting back two hares with his iron arrow to this court before returning so that I can roast them by the time he arrives. To which the young man answered:

— Oh, radiantly beautiful lady, it does not matter, I am not afraid of him. While speaking these words he saw two hares flying on two arrows into the court; dashing to them, he seized the two hares and threw them back together with the arrows to a distance of four leagues. Seeing this, the dragon said:

— By Jove, things seem to have gone wrong at home.

Upon this, the young girl said to the boy:

— Oh my dear boy hide under the bed if you wish to save your life.

No sooner had she uttered these words, when the dragon turned up in the middle of the court; wild with rage, he shouted furiously:

— What is this human being smell here? — Rushing forward, the boy replied:

— I am here! To which the dragon said:

— What do you want here?

— It was just a whim on my part to come to these regions. If, however, my presence is not to the taste of your Lordship, let us fight a duel and if you defeat me I shall pay for my temerity. To which the dragon replied:

— All right, I will take up the gauntlet, but let us first eat of those two hares.

The dragon swallowed half a hare, and the young man swallowed all that was left of the first hare and also the remainder of the second.

Having eaten their fill, they started fighting. The dragon seized the boy and threw him into the ground up to his ankles, but the boy leapt to his feet quickly and drove the dragon into the ground up to his navel. The dragon was unable to rise quickly; the boy seized his small hatchet and chopped off five of the dragon's heads leaving only one. The dragon asked him to spare this remaining single head.

— Well — said the boy — I am willing to let you keep your last head if you tell me where you got this silver castle from. And the dragon replied:

— I stole a silver apple from the king which, when touched by the magic wand, changed into a silver castle.

Asked where this apple could be found, the dragon said:

— Go and ask my wife, — upon which the boy chopped off the sixth head also.

This done, the boy approached the wife and spoke thus:

— Look, I have saved you; now be so kind as to show me the place where the magic apple and wand are hidden.

She did as bidden and was told to guard the treasures until the boy could liberate her sisters as well.

So, in order to fulfil this promise, the boy left the maiden, set out and wandered for a long time until he beheld a golden castle which he entered. What happened here was the same as in the silver castle with the difference that the dragon here had 12 heads and throw 12 hares to a distance of 12 leagues on his arrow which were then seized by the boy and thrown back 24 leagues. Seeing this, the dragon said:

— By Jove, things have gone wrong at home— and ran after the hares. Arriving promptly at home, his eyes had a glint of fury; however, when it came to a fight, the boy chopped off eleven of the dragon's heads and left only one. Asked where he had got the golden castle from, the dragon replied:

— From the king from whom I stole the golden apple and the golden wand together with his daughter. Asked where they could be found, the dragon said that the princess knew their whereabouts, whereupon the young man disposed of the 12th head as well.

He then went to the princess and asked her to show him the treasures. She did as bidden and was then told by the boy to cherish the treasures as the apple of her eye while he went to liberate her three sisters.

After wandering for a long time the boy at last beheld a diamond castle inhabited by the 24-headed dragon who, too, fared like the others.

After having conquered all his fearful foes, the boy put the three apples and the three wands into his pocket and went with the three princesses to the hole where he had been let down. He fastened the eldest of the maids to the rope first, together with the money he had taken from the 24-headed dragon. The second was then attached to the rope together with the money he had taken from the 12-headed dragon. After having fixed the youngest daughter, he, too, wanted to be pulled up. But the three chaps above the ground, conspiring, cut the rope in two when the boy was half way up; so he fell back and was nearly crushed to death. Thinking the poor boy would surely fall to his death, the others agreed to marry the girls and

so spend the rest of their life comfortably and happily. But things were to take quite a different turn.

Getting up, the young boy roamed about the nether world for a long time without seeing anything that might have consoled him. After much wandering, he caught sight of a small hut and made free to enter it. There he found a number of young eaglets which accosted him saying:

— Why have you come? Don't you know that our mother, the queen of birds, will tear you to pieces and so end your life which might otherwise last long? There is but a single possibility of saving your life.

Asked what it was, the young fledglings replied:

— It rains fire in these parts; so, if you feel strong enough, slaughter ten buffaloes, cover us up with their hide, and by saving us from the peril you can hope to escape.

The boy replied:

— If that's all you want I can kill not ten but twelve.

True to his promise he felled twelve buffaloes and wrapped up the eaglets in their hides. As soon as it was done it began raining fire, and the eaglets said:

— Why did you kill twelve although ten would have done?

But the rain lasted much longer than usual and penetrated ten hides so that only the last two remained intact.

When it ceased to rain, the eaglets spoke thus:

— Look, how clever he was to have killed twelve as, otherwise, all of us would have been burnt to death.

Arriving after some time, the mother bird who had no longer hoped to see her children alive was extremely surprised to find them unhurt.

— How did you escape my darlings? And they answered:

— It is thanks to this man that we were able to save our lives.

The mother, desiring to show her immense gratitude, asked him:

— What would you wish for your trouble?

And the boy replied:

— Take me to the upper world.

And so the eagle took him on her back and rose with him through the deep hole.

After his lucky escape, the boy climbed a high mountain and conjured up three castles. Seeing this, the eldest girl ran to the diamond castle and related the ignominy which his friends did both to him and the princesses; when the second princess beheld the golden castle she ran to it and told him a similar story; finally, when the youngest maid saw the silver castle she ran to it and told him of her misfortune. After listening to their stories, the boy married the youngest princess, kept the other two as sisters, and, meditating revenge, killed the three men at the first opportunity.

This new redaction presents a good example of how two tales, amplified by special episodes, coalesce to form a type. It is worthy to note that additional redactions within this type are then created by attaching special opening episodes to the basic type. Redaction No. 301/BI* (Son of the mutilated cow) is the sole one within type 301 which was formed from two complete — somewhat modified — types.

We have looked for the analogues of our story in the international literature. So far, we have failed to find this type among West-European folk-tales. Surveying the folk-tales of Central Europe, we have come across some interesting analogues.

Traces of the redaction within type 301 are to be found in the Greek material of folk-tales[4] in the following form:

Mother of the hero is a human being. The hero goes awandering and liberates a kidnapped princess. He refuses to take her home even when requested by the king to do so. The

[4] HAHN: *Griechische und albanesische Märchen.* Vol. I, pp. 14—15, Leipzig 1864.

king sends an old man against the hero and there is a fight. The moment the old man is cut in two, two persons arise in his stead, and these, too, are doubled when cut down. Overcome by superior numbers, the hero dies; learning this, the mother finds and revives him with the water of life.

A closer analogy exists among the South Slav folk-tales[5]:

The mother of the hero is a cow. Wandering about, he meets strong companions; some small person harms and defeats all the three of them. The hero, before expiring, forgets to call his cow-mother; she, however, gets out the kerchief she had been given by her son and so learns of the death of her son. She sets out to find him, and during her wanderings, gathers herbs that revive the boy. Resuscitated, the boy requests the cow to revive his mates too. She does it but warns her son that his mates commit a grave crime to his detriment, and that she must die; she then solicits the help of God.

Here follows another South Slav variant[6]:

After having been suckled by his mother for three times seven years, the hero goes out into the world and meets three strong smiths. A slip of a man harms them in a forest hut, and only our hero is able to defeat him. By misadventure, stepping into the blood of the monster he falls down dead. The little monster sucks their soul and becomes three times stronger than before. Learning of her son's death, the mother goes in search of him, revives the boy with one of her souls, his two comrades with her two other souls, and she, herself, drops dead.

Among the folk-tales of the adjacent peoples it is the Roumanian version which most closely resembles ours. We have surveyed both the early and the recent variants in the Roumanian material.[7,8,9]

The catalogue of SAINEANU contains the following variant.

The hero, suckled by an ewe, goes out into the world and meets some strong fellows. They settle in a forest hut and go hunting every day by turns, so that one of them is always left behind. A dragon with a seven-ell beard defeats and kills them. The mother of the hero finds her son, breathes on him and revives them all.

Our redaction is evidently of Central European origin, although it is hardly possible to tell which of the peoples of that area created it. The affinity between the Roumanian and Hungarian variants is obvious.

*

It has already been noted that the redaction under review is a combination of type KÁ 511/B* (Magic Bull) and type ATh 301/B (Son of the White Horse). While the latter type belongs to the so-called archaic material of Hungarian folk-tales, social elements contained in the former point to a more recent origin. The development of redaction 301/BI* can be followed from the middle of the 19th century to our own days. Recent researches have convinced us that this redaction is now definitive and still alive. The redaction

[5] KRAUSS: *Sagen und Märchen der Südslaven.* Vol. II, No. 39, pp. 346—362, Leipzig 1884; JAGICS, Archiv. V. 42.

[6] JAGICS, op. cit. 42.

[7] SAINEANU: *Basmele Romane*, Bucharest 1895.

[8] Antologia de Literatura Popular, Vol. II, pp. 56—64, Bucharest 1956.

[9] Without determining the type, the Roumanian Academy of Sciences included a variant from each of five different redactions in the "Antologia de Literaturea Popular "published in 1956.

is comparatively young, localized to Central Europe, and five of the 13 Hungarian variants come from Transylvania, the others from South and North Hungary, a fact corroborative of the correlation between our variant and those of the neighbouring folks.

*

The tale-type labelled 511/B* in the Hungarian Folk-Tale Catalogue now under preparation occurs among the Grusian, Roumanian[10] and Daghestan folk-tales as well, without, however, being combined with the type ATh 301/B (Son of the White Horse).

BIBLIOGRAPHY AND ABBREVIATIONS

ATh: Antti Aarne — Stith Thompson.
KÁ: Ágnes Kovács.

*

ANDRÁSFALVY—KOVÁCS: Collected by B. Andrásfalvy and Á. Kovács, 1956.
ARANY, E.: L. Arany, *Eredeti népmesék* (Original folk-tales), Pest 1862.
BAJKÓ—BÉRES: M. Bajkó—A. Béres, *Három aranyalma* (Three golden apples), Debrecen 1955.
BENE, K.: L. Bene, *Kalotaszegi népmesék* (Folk-tales from Kalotaszeg), Homok w. y.
BENE, N.: L. Bene, *Nagykunsági népmesék* (Folk-tales from Nagykunság), Vols I—III. (without place and year).
BENEDEK, M. M. M. V.²: E. Benedek, *Magyar mese és mondavilág* (Hungarian Folk-Tales and Legends), Vols I—V, Budapest 1896—1898.
BENEDEK, SZM: E. Benedek, *Székely mesemondó* (Szekler Storyteller), Budapest, w. y.
BENEDEK, SzT: E. Benedek, *Székely Tündérország* (Szekler Fairyland), Budapest 1885.
BÉRES, R.: A. Béres, *Rozsályi népmesék* (Folk-tales from Rozsály), Vols I—II, 1950—1959. Doctorial thesis. (Ethnological Archive, Ethnographical Museum) 6001.
BERZE, BAR: J. Berze-Nagy, *Baranyai magyar népmesehagyományok* (Hungarian popular traditions from Baranya), Vols I—III, Pécs 1940.
BERZE, RMN: *Régi magyar népmesék Berze Nagy János hagyatékából* (Old Hungarian folk-tales from the posthumous papers of J. Berze-Nagy). Pécs 1959; 2nd ed. 1961 ibid.
DÉGH, B: Linda Dégh, *Bodrogközi népmesék* (Folk-tales from Bodrogköz), Budapest 1945.
DÉGH, K: Linda Dégh, *Kakasdi népmesék* (Folk-tales from Kakasd), Vols I—II, Budapest 1955—1960.
DÉGH, 1942: Collected by Linda Dégh at Csikmenaság, 1942. The manuscript is in the possession of the collector.
DÉGH, 1943: Collected by Linda Dégh at Sára, 1943. The manuscript is in the possession of the collector.
ERDÉLYI, M: J. Erdélyi, *Magyar népmesék* (Hungarian Folk-Tales), Pest 1855.
ERDÉLYI, NM: J. Erdélyi, *Népdalok és mondák* (Folk-tales and legends), Pest 1846—1848.
FARAGÓ—NAGY: J. Faragó—Olga Nagy, *Előbb a tánc, azután a lakoma* (First the Dance and then the Banquet). Bucharest w. y.
GAÁL: G. Gaál, *Magyar népmesegyűjtemény* (Collection of Hungarian folk-tales), Vols I—III, Pest 1857.
HEGEDÜS, M: L. Hegedüs, *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések* (Hungarian folk-tales and conversations from Moldavia). Budapest 1952.
ISTVÁNFFY: G. Istvánffy, *Palócz mesék a fonóból* (Palots tales from the spinnery), Liptószentmiklós 1890.

[10] ÁGNES KOVÁCS: *Moldvai népmesék* (Moldavian Folk-Tales), pp. 43—50, Budapest 1954; (TUDOR PAFILE, *Un taciune si un carbune*. Bucuresti, No. 97, pp. 896—897.)

ISTVÁNFFY, PNGY: G. Istvánffy, *Palócz népköltési gyűjtemény* (Anthology of Palots Popular Poetry), Miskolc 1963.
KÁLMÁNY, H: L. Kálmány, *Hagyományok és rokonneműek* (Traditions and Related Lore), Vols I—II, Vácz 1914; Szeged 1914.
KÁLMÁNY, K: L. Kálmány, *Koszorúk az Alföld vad virágaiból* (Bouquets of Wild Flowers from the Great Hungarian Plain), Vols I—II, Arad 1877—1878.
KÁLMÁNY, Sz: L. Kálmány, *Szeged népe* (The people of Szeged), Vols I—III, Arad—Szeged 1881—1891.
KRIZA, SzNGY: J. Kriza, *Székely népköltési gyűjtemény* (Anthology of Szekler Folk Poetry), Vols I—II, Budapest 1956.
NYR: Magyar Nyelvőr, Budapest 1872.
NAGY: Olga Nagy, *A három táltos varjú* (The three magic crows), Kolozsvár (Cluj) 1958.
DOBOS: Ilona Dobos, *Egy somogyi parasztcsalád meséi* (Tales told by a peasant family of Somogy County), Budapest 1962.
HALÁSZ: I. Halász, *Legszebb magyar mesék* (The most beautiful Hungarian tales), Budapest w. y.
MAJLÁTH, MRM: J. Majláth, *Magyar regék, mondák és népmesék* (Hungarian folk-tales and legends), Pest 1864.
MERÉNYI, E: L. Merényi, *Eredeti népmesék* (Original folk-tales), Vols I—II, Pest 1861.
ORTUTAY, MN: G. Ortutay, *Magyar népköltészet* (Hungarian folk poetry), Vols I—III, Budapest 1955.
BUDAY—ORTUTAY: G. Buday—G. Ortutay, *Nyíri és rétközi parasztmesék* (Peasant tales from the Nyírség and Rétköz), Gyoma, 1935.
ORTUTAY—KATONA MP: G. Ortutay—I. Katona, *Magyar parasztmesék* (Hungarian peasant tales), Vols I—II, Budapest 1951, 1956.
ŐSZ, CS: J. Ősz, *Csudatáska* (The wonderous bag), Budapest 1941.
POGÁNY: Collection made by P. Pogány in County Zala. Ethnological Archive, Budapest w. y.
SZENTMÁRTONI: K. P. Szentmártoni, *Székely népmesék* (Szekler folk-tales), Kolozsvár w. y.
SZENTMIKLÓSI—VITA: F. Szentmiklósi—Z. Vita, *Magyar mesék* (Hungarian Tales), Arad 1943.
KOVÁCS, F.: F. Kovács, *Iratosi kertek alatt* (In the hills and dales of Iratos), Bucharest 1958.
MNGY = *Magyar Népköltési Gyűjtemény (Anthology of Hungarian Folk-Poetry):*
MNGY VI: B. Vikár, *Somogymegye népköltése* (Folk-Poetry of County Somogy), Budapest 1905.
MNGY VII: O. Majland, *Székelyföldi gyűjtés* (Szekler Folk-Tales), Budapest 1905.
MNGY IX: J. Berze-Nagy, *Népmesék Heves és Jásznagykun-Szolnok megyéből* (Folk-Tales from the Counties Heves and Jásznagykun-Szolnok), Budapest 1907.
MNGY XIII: A. Ipolyi, *Népmesegyűjtemény* (Collection of Folk-Tales), Budapest 1913.
UMNGY = *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény (New Anthology of Hungarian Folk-Poetry):*
UMNGy I: G. Ortutay, *Fedics Mihály mesél* (Michael Fedics narrates), Budapest 1940.
UMNGy II: I. Banó, *Baranyai népmesék* (Folk-tales from Baranya), Budapest 1941.
UMNGy III—IV: Linda Dégh, *Pandur Péter meséi* (The tales of Péter Pandur), Vols I—II, Budapest 1942.
UMNGy V—VI: Ágnes Kovács, *Kalotaszegi népmesék* (Folk-tales from Kalotaszeg), Vols I—II, Budapest 1944.
EA = *Manuscripts in the Ethnological Archive:*
EA 501: L. Kocsis, Mesék (Tales); 93 pp., Nagyszalonta.
EA 000924: Material collected by J. Molnár at Csenger; 50 pp.
EA 2279: R. Dékány, Mixed collection of folk-poetry; 312 pp. From the bequest of G. Sebestyén, 1882—1885.
EA 2569: F. Deák, Collection of material from the Jászság; 626 pp.
EA 2578: J. Borvendég, Folk-tales. I—IV; 99 pp. From the bequest of G. Ács-Sebestyén. F. F. C.
EA 2801: L. Kálmány, Folk-tale texts, Vols I—II; 514 pp. 1872—1919.
EA 2901
EA 2958: A. Ipolyi and his collectors. Ipolyi, manuscript tales, beliefs and customs; Vols I—VII. 1999 pp. 1872—1919.
EA 3104: Z. Kovács, Rétközi népmesék (Tales from Rétköz); 34 pp.
EA 3912: Ágnes Kovács, Népmesegyűjtemény (Anthology of Folk-Tales); 813 pp. 1941—1943.
EA 4060: Judit Földy-Virányi, Népmesegyűjtemény (Anthology of Folk-Tales). 148 tales, 263 pp. 1941—1943.
EA 4696: Maria Kresz, Nyárszói mesék (Tales from Nyárszó).
EAP = *Competition material of the Ethnological Archive:*
EAP 5/1952: S. Makra, Kisujszállás népe (The people of Kisujszállás), 280 pp., 1952.

EAP 35/1952: S. Makra, Cancékos öreg! Görbedi István meséi (Tales told by István Görbedi).
EAP 61/1957: B. Bodnár, Népmesegyűjtemény (Anthology of Folk-Tales); 286 pp.
EAP 72/1963: S. Bosnyák, A Gáspár család mesekincse (Tales told by the family Gáspár).
EAP 83/1954: S. Makra, Kisujszállás népe (The people of Kisujszállás), 3rd part.
EAP 77/1958: B. Bodnár, Nyírségi népmesegyűjtemény (Folk-tales from the Nyírség); 96 pp.
EAP 131/1960: Ilona Dobos, Bodrogkeresztur; 112 pp.
EAP 179/1960: S. Bosnyák, Siklósnagyfalusi mesék (Tales from Siklósnagyfalu).
EAP 126/1958: B. Bodnár, Nyírségi népmesegyűjtemény (Folk-tales from the Nyírség); 303 pp.
MTA-Archive = *Archive of manuscripts in the Hungarian Academy of Sciences:*
MTA 990: Folk-Tale Collection of the Kisfaludy Society; Vols I—VIII.
MTA 982: J. Beke, Velezdi népmesék (Folk-tales from Velezd); 88 folios.
MTA 984: Tales borrowed from particular collectors and collected at particular places. 146 folios.
MTA 986: Folk-tales received by J. Kriza, Vols I—IV.
MTA 981: G. Balás, Collection of tales; 119 folios, Kovácsháza 1878.
MTA 992: G. Vásárhelyi, Folk-tales and legends from the region of Buda. 107 folios, 1887.
PINTÉR: About folk-tales with 13 original Palots tales. Losoncz, 1891.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp. 369—373 (1968)

VARIA

THE ETHICAL ISSUE OF THE HYMENOROPHY

A study on middle eastern sexual morality

The hymenorophy is the surgical repair of a damaged or broken hymen, and as such, the operation does not fall within the range of the normal surgical categories. From a physiological point of view, the operation is neither therapeutic nor preventive, but rather corrective, and falls, therefore, into the general category of plastic surgical repairs. But even here, we have to make an important distinction. Whereas from purely medical considerations there may be little discrimination between the plastic surgery of a damaged nose or any other part of the body and a damaged hymen, there are other considerations, which point to a substantial difference, largely on account of the cultural and moral functions of the various anatomical parts of the body. True, the appearance, the size and the form of the nose, for example, are important factors to the person concerned, but so far as Middle Eastern society is concerned, these criteria are of no great significance. In the field of plastic surgery, the lifting of breasts of women is nowadays a not uncommon practice, and no society would see any moral issue in the performance of such an operation. On the other hand, Middle Eastern society regards a broken or damaged hymen before marriage as a very grave matter, which in many instances has led and still leads to the most serious of all consequences, namely that of the murder of the girl by a male relative of her family.

The hymenorophy is performed almost exclusively for the purpose of cultural, social and moral rather than for medical considerations. This means that, fundamentally, the performance of the hymenorophy constitutes a non-medical issue, and consequently, the problems connected with this operation fall into the realms of cultural anthropology and the study of social and medical ethics.

From an anthropological point of view, neither gynaecologists nor anthropologists seem to have reached any final agreement as to the functional purpose of the hymen. It is interesting to note that this particular part of the female anatomy is confined to the human species. Not even the females of the highly developed anthropoids, which in many ways are so similar to men, share this tiny membrane, which for the social and moral life of mankind has become so vitally important.

The significance of the hymen among men has its roots in the social structure of certain primitive societies, which felt the need for a tangible means to determine the regulation of the sexual life. The girl, whose hymen is untouched is considered a virgin. The possession of an undamaged hymen, therefore, demonstrates a "state of being". After the rupture of the same, her "state of being" is fundamentally altered. In some societies, like the Middle East, the hymen is considered a "divine seal", which only the husband has the right to break. It has been pointed out sufficiently that this attitude is by no means universal. This is evident from the sexual ethic of the XXth century occidental world, where the disregard of the importance of the intact hymen may be among other things a reflection of the emergence of new norms with respect to sexual morality. But quite apart from the "new sexual morality" of the Occident, there is substantial evidence that other societies as well did not share the exaggerated concern for the untouched hymen. For example, Marco Polo reported about the Tibetans that a young man would under no circumstances marry a virgin. They informed him that a woman, who had had no sexual relations with other men, was of no value, and thus, virgins were offered to the travellers to acquire the sexual experience and maturity, which was necessary for marriage.[1]

Throughout the Middle East, however, the physiological state of virginity is still considered as the most precious possession of the unmarried woman, and she, as well as her parents,

[1] Marco Polo (transl. Yule), 2nd ed. London, 1903, vol. II, pp. 35, 39.

will do anything to retain the impeccability of her hymen, and to protect it from any possible damage. The reasons for this supreme concern for female virginity are deeply imbedded in the socio-religious teachings of Judaism, Christianity and Islam towards sex in general and virginity in particular. True, among the Old Testament Jews, this matter received less attention than among Christian and Islamic moralists; and yet, while on the one hand, the Jews regarded the sexual life as such quite positively, we discover on the other hand already in the early narratives of the Old Testament certain attitudes towards sex, which eventually led to a widespread repression of the procreative instinct. Eve and Delilah tempted Adam and Samson, respectively, and Bathsheba was the cause for David's down-fall and Thamar for Amnon's. In the penitential Psalm (LI : 5), the psalmist sang: "Behold I was brought forth in iniquity, and in sin did my mother conceive me." It has been well documented that we must turn to the sources of Judaism to discover the origin of the dualistic ethic towards sex and virginity, which in later generations determined so much the attitudes towards sex and virginity in the Orient and Occident. In the writings of the New Testament, the dualistic attitude towards sex and virginity finds an even fuller expression. In fact, it is difficult to reconcile the New Testament doctrine of the superiority of virginity and chastity with the sacred character of marriage and sexual intercourse. It is in its teaching on virginity that the New Testament broke most radically with the past. The account of the Virgin Birth shows that the same Spirit, that could deliver Christ out of barren flesh, *ex utero clauso*, could also bring forth the Messiah from the dead. In the *Apocalypse*, the one hundred and forty-four thousand, who had His and His Father's name written on their foreheads, had not defiled themselves with women, for they were chaste (XLV : 4). St. Paul speaking about the unmarried woman advises her to be anxious about the affairs of the Lord and to be holy in body and in spirit (I Cor. VII). Any form of irregular sexual behaviour was severely criticized, and repeatedly the Apostle warned his readers not to use liberty for an occasion to the flesh. Fornicators, adulterers and whoremongers are strongly condemned. The anti-sexual ethic of the Apostolic Church is pointedly stated by St. Paul when he says: "It is good for a man not to touch a woman" (I Cor. VII : 1). For the unmarried woman, therefore, the hymen served as the visible seal of her state of holiness. The sexual ethic of the Early Church left a lasting impression upon the sexual attitudes of Christians in the Orient and the Occident. And whereas over the centuries certain sexual liberties for men found increasing toleration, the same could not be said with regard to women, who suffered severe punishment for any forms of irregular sexual activities.

In many respects Islam encouraged the prevailing dualistic sexual ethic in the Byzantine world, though some very important ethical alterations occurred with the spread of Islam. The rights and privileges of men were further elevated, while the rights of women decreased proportionately. Still, the hymen retained its status value. According to the Quran, one of the characteristics of paradise is that it is the "place" of virgins, "the maidens for companion" (Sura LXXVIII : 33), "the fair ones close-guarded in pavilions" (Sura LV : 72), "those of modest gaze, whom neither man nor jinni will have touched before them" (Sura LV : 56). Moreover, the Quran as well as all Islamic Schools of Law stipulate that women must restrain their eyes and keep themselves from immodest actions, and that they display neither their charms nor their ornaments, except to their husbands. In short, the principle object of the Quranic sexual ethic is to secure an increasing chastity and moral purity among women. As one modern Islamic moralist says: "A Moslem woman is at liberty to go out of her house, if necessary, after she has obtained permission from her husband or guardian. Only she has to take good care to dress herself properly, so as to cover her person from head to foot, and to walk in the street with restrained eyes."[2] It is no overstatement, if we say that in comparison to the sexual ethic prevalent in the Byzantine world, Islamic society showed an even increased concern for the significance of the hymen.

While it is not the purpose of this study to enumerate and describe the methods, which were used by the various civilizations to protect the hymen from defloration or damage, we must point out, however, that the concern for virginity and its accompanying protective inventions were by no means limited to Middle Eastern Society. From ancient days onwards, possessiveness, envy, and sexual appetite have led to some of the most absurd deliberations to protect the female genitalia from flagrant violations by "unauthorized men". One of the earliest references about the application of a kind of chastity-belt comes to us from the pen of Homer. In the *Odyssey* (VIII : 267—361), we read how Aphrodite (Venus) deceives Hephaestos, her husband, and offers herself to Ares, his brother. So as to take revenge on Aphrodite, Hephaestos fabricates a device, which prevents her to deceive him again. The Greeks, however, in whose mind this kind of chastity or Venus-belt originated, never actually applied this tor-

[2] GALWASH, AHMAD, A. *The Religion of Islam*. Cairo, 1956, p. 149.

turous invention to their own wives. This was left to the mediaeval bourgeoisie. During the XVth and XVIth centuries, we find the chastity-belt used first in Florentine society, though very soon this custom of applying protective devices to virgins and wives spread throughout Central Europe. The mediaeval belts consisted normally of two metal frames, one buckled on the waist, the other one fastened to the former covering the vagina. The small openings in the second frame permitted the execution of the nonsexual functions. At the waist, a small lock was attached to the belt. The key to this lock was always held by the husband. As time went by, the simple iron chastity-belt was constantly improved, both in terms of its aesthetics as well as its safety. And yet, at the same time, ingenious women discovered various means to rid themselves of their shackles. Many stories were told about the "second key", which enabled the unfaithful wife to pursue the desire of her passions.[3]

While mediaeval Europeans employed the chastity belt, other peoples devised even more gruesome means to protect their women from amorous escapades. In the Sudan, Somalia, Ethiopia and Kenya, the so-called Sudanese circumcision was and still is more or less widely practised, though since 1946 legislation has been passed in the Sudan prohibiting this type of radical female circumcision. The intention of the Sudanese circumcision, which includes the removal of the clitoris, the labia minora and the labia majora, is to obstruct intercourse by forming a complete barrier. Up to the age of seven, it is assumed that intercourse is unlikely; from then onwards, it is likely, and, therefore, it must be prevented under all circumstances. Certain herbs are applied locally to the genitalia, and others are administered orally, known as *khat*. Then the *dâyah* (midwife) using a crude knife completely removes each labium in turn. The clitoris is excised next and finally the two raw edges are sutured together with gut obtained from the intestines of sheep. More herbs are applied and the girl is made to sit on the ashes of a raked out fire, then the legs are bound firmly together above and below the knees and ankles. The girl is kept in bed on a diet of camel's milk for three days, after that she can hop about on sticks until the seventh day, when the bandages are removed. After healing, the wound shows a clear scar about a quarter of an inch wide, extending almost to the fourchette. Complete occlusion of the introitus is prevented by the insertion of a small sliver of wood, commonly a match stick. Consequently, a bridge of tissue is formed leaving an opening which just admits the tip of the little finger. Thus, virginity is ensured by the physical obstruction to intercourse. Before marriage, the obstruction is removed by a single incision widening the vaginal opening as much as the future husband finds it necessary.[4] This practice, known as infibulation,[5] is recorded by several travellers to Egypt and the Sudan. W. G. Browne (1792), who investigated this custom among the Sudanese, offers the following description. "It often happens that another operation accompanies that of excision, which is not, like the latter, practised in Egypt, viz. producing an artificial impediment to the vagina with a view to prevent coition. This happens most frequently in the case of slaves, whose value would be diminished by impregnation, or even by the necessary result of coition, though unaccompanied by conception. But it is also adopted towards girls who are free; the impulse being too strong to be counteracted by any less firm impediment. This operation, like the former (female circumcision), is performed at all ages from eight to sixteen, but commonly from eleven to twelve, nor are they who undergo it always virgins. In some the parts are more easily formed to cohere than in others. There are cases, in which the barrier becomes so firm, that the embrace cannot be received but by the previous application of a sharp instrument."[6]

The mediaeval chastity-belt has outlived its usefulness, and in several countries efforts are under way to outlaw the African custom of infibulation. In the meantime, the practice of the hymenorophy has increased with the availability of plastic surgical services in the cities and larger towns of the Middle East. Whereas in the villages of Upper and Lower Egypt the *dâyah* or midwife still functions as the principal agent in matters pertaining to sexual morality and hygiene, in the towns and in the cities her functions are nowadays largely performed by the gynaecologist and the obstetrician.

Of all vaginal protective measures, the hymenorophy poses a particular moral problem. In the case of the chastity-belt, merely the illegitimate possessor of the key is faced with a moral issue. The practice of infibulation, which is purely protective, is so strictly controlled by the family and the *dâyah* that, in actuality, it poses no moral problem, except for the very serious issue of premeditated mutilation of the woman. The respective surgical procedures, *i.e.* the suturing of the edges of the labia, and later the cutting of the labia by the *dâyah*,

[3] Morus, *Eine Weltgeschichte der Sexualität*. Hamburg, 1956, p. 134.
[4] Karim, M. and Ammar, R. *Female Circumcision and Sexual Desire*. Cairo, 1965, p. 5.
[5] According to the historian Xanthus, the eunuchata virgo was invented by the Lydians. Cf. Burton, R. F. *Supplemental Nights*. Vol. I, pp. 50—51.
[6] Browne, W. G. *Travels in Africa*. London, 1799, p. 349.

are so painful that no woman would undergo this process unless explicitly demanded by her husband. However, it is a more complicated matter with respect to the hymenorophy. Also this operation is very delicate, but in most instances the purpose of its performance is deceptive rather than protective, and very often both the physician as well as the members of the family of the young woman engage knowingly in a fraud. Of course, there are exceptions. Several cases are known, in which a girl has accidentally damaged her hymen by riding a bicycle, by horseback-riding or through any other kind of sport. In those instances, a physician is normally called to certify that the hymen was merely superficially ruptured or damaged due to an accident. If the damage is severe, the physician is requested to perform the hymenorophy. In any case, however, the certificate by the physician stating the accidental cause of the rupture will prevent any possible serious consequences at the time of the young woman's marriage. Throughout Egypt, though with the exception of the western-oriented, highly emancipated circles of society, the consequences of a damaged hymen are still very serious to the young woman. In special circumstances, the girl may be evicted or permitted to leave the family and the village. In most cases, however, the damage to the hymen, which is interpreted as a damage committed against the honour of the family, is avenged by a male member of the family. Instead of being buried in the village-cemetery, the body of the young woman, which is further mutilated, is secretly buried in the desert. M. N. (18), who had murdered his sister (15), confessed before the court, that "he had merely performed his duty for the sake of the honour of his family". K. M. (32), who killed his twelve year old niece by cutting off her head, stated that "he was under the impression that she had been raped, and, therefore, he had to take revenge on her for the sake of the honour of the village". A. S. (21), who killed his sister (17), confessed the deed and stated that "he had just done what every other brother would have done to his sister under the same circumstances".[7]

It is interesting to note that parallel to the availability of hymenorophical services we discover a decrease of the number of murders, which are committed "for the sake of liquidating the shame of the family". The following chart provides the total number of murders as well as the number of murders "for the sake of liquidating the shame of the Family".[8]

Year	Total number of murders in the U.A.R.	Murders for the sake of liquidating the shame of the family in the U.A.R.
1956	2405	146
1957	2592	222
1958	2834	130
1959	2587	93
1960	2262	73
1961	2132	65
1962	2543	69
1963	1240	57
1964	1204	88
1965	1273	67
1966	1161	74

Within the past ten years there are not only more physicians who are willing to perform the operation, but also the fees for the operation have decreased. Because of the tightly guarded secrecy pertaining to every aspect of the hymenorophy, it is impossible to obtain any data as to the number of operations performed or the amount of money charged by the physicians. In some instances, it is said that up to LE 200.000 have been paid for the operation. On the other hand, cases are known where the physicians have performed the operation free of charge to save the young woman's life.

There are few physicians, who would admit to having performed the operation, because of the moral issue of intentional deception. In some instances, surgeons pretend to have to

[7] For further case-studies, cf. YOUSSEF EL-MASRY, *Die Tragödie der Frau im Arabischen Orient*. München, 1963, pp 62—67.

[8] From the files of the Bureau of criminal investigation in the U.A.R.

remove an abscess in the vagina or the uterus. Thus, the pretence of the operation is purely therapeutic, in the course of which, however, the damaged hymen should be restored. In any case, a certificate can always be obtained explaining the alleged circumstances of the rupture of the hymen. In this context it must be pointed out that even to the skilled gynaecologist it is not always easy to determine whether a hymen is damaged or not, and certainly, neither the groom nor the members of the family are always capable of assuring themselves of the state of the hymen. Therefore, Middle Eastern society has provided a "safe method" to determine the virginal state of the bride. The test of virginity is the bride's ability to "produce blood" at the moment of defloration. A ruptured hymen almost always bleeds, however, the necessary blood stains on the white bed-sheet or the drawers can also be otherwise produced.

In spite of the many professional medical services, which are nowadays available in the cities of the Middle East, there are still many Egyptian women, interestingly enough representing all social classes, who, in matters pertaining to their sexual life, prefer to confide in a competent *dâyah* rather than in a medical practitioner. For many years, Egyptian midwives have employed various practices to help their customers in deceiving the groom of the defloured state of the bride. Thus, for example, the *dâyah* may carefully insert into the vagina a small tube of very delicate skin, normally of the maw of chicken, which is filled with chicken-blood diluted with water. At the moment the penis penetrates the vagina, the tube bursts and the blood provides the necessary proof of the alleged virginity of the bride. Another method, which is also widely used by midwives, provides for the administration of sufficient hashish or alcohol to the groom on the evening of the wedding so as to deaden his sense of perception. Then, just prior to the supposed defloration by the groom, the *dâyah* would make a small cut in the labia with a razor. The blood stains thus secured are shown to the family and the wedding party.

The ethical problem pertaining to the hymenorophy and the various practices as performed by the *dâyah* is due to the involvement of two conflicting values. The hymenorophy is clearly a deceptive practice in so far as physiologically the state of virginity is restored, whereas, in fact, the person no longer is a virgin. Deception is a form of cheating, and as such is an immoral act. On the other hand, by saying the truth the very life of a woman may be endangered. Obviously, in view of this moral dilemma, it is impossible to establish hard and fast rules as to what to do and not to do.

To say the truth is essential to any personal thou-to-thee relationship. In fact, there is inescapably a subversive result even in the occasional lie or deception. With respect to Middle Eastern society, however, the question arises in a very large number of cases to what an extent the pre-marital relationship of the two sexes corresponds to the thou-to-thee relationship, a relationship, which supposes the full equality of rights and privileges of both partners.

In the case of the hymenorophy, the truth is withheld either for the sake of the future marital life of the young woman, *i.e.* so as to qualify her for matrimony, or to save her life from the destructive designs of her family or village. Thus, in the light of the Middle Eastern cultural context, the following statements may provide a reasonable guide-line with respect to the performance of the hymenorophy. In circumstances, which indicate a clear and present danger to the very life of the woman, the hymenorophy, being a lesser evil, is justified. In this case, the hymenorophy constitutes a rightful means of self-defence. The intention is to save the life of the woman rather than to pretend or to deceive. On the other hand, in those circumstances, in which the marital purpose of the couple is at stake, the hymenorophy cannot be so easily justified, in so far as the fulfillment of the marital purpose depends upon a relationship based upon trust and honesty, especially with regard to the sexual life. And whereas in the Occident the pre-marital experiences of the respective partners may be of little and sometimes even of no importance to the couple, in the Middle East this is certainly not the case. On the contrary, any pre-marital sexual experiences of the bride almost always preclude her eligibility for matrimony. In such instances, therefore, in which the bride has been previously defloured, competent and mature counsel ought to be sought. In fact, unless the couple is able to see in marriage more than the mere fulfillment of their sexual drives, the basic issues pertaining to the practice of the hymenorophy cannot be solved. The groom must be willing and must be able to see in his bride a person rather than an object. The abolition of the practice of the hymenorophy as well as the various practices as performed by the *dâyah* must begin with a radical change of attitude towards the overevaluation of virginity as a prerequisite for marriage.

OTTO MEINARDUS
Cairo

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4) pp. 375—378 (1968)

KONFERENZ ZU FRAGEN DES TYPENKATALOGES EUROPÄISCHER VOLKSBALLADEN, FREIBURG

(28—30. September 1966)

Die Konferenz wurde von der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Kommission für Lied, Musik und Tanzforschung im Gebäude des Deutschen Volksliederarchivs zu Freiburg veranstaltet, in dem wichtigen Zentrum der internationalen Folkloreforschung. Auf der Tagung waren 30 Fachleute aus zehn europäischen (Belgien, Tschechoslowakei, Bundesrepublik Deutschland, Deutsche Demokratische Republik, Italien, Norwegen), Jugoslawien, Ungarn, Dänemark, Niederlande) und aus zwei überseeischen Ländern (Vereinigte Staaten von Amerika, Indien) erschienen. Manche Länder waren durch einen, manche durch zwei und mehrere Teilnehmer vertreten, ursprünglich hatten sich 36 Länder zur Teilnahme gemeldet; der ungarische Forscher L. VARGYAS blieb infolge seiner Studienreise in die Mongolei fern. Man bedauerte allgemein das Fernbleiben der Teilnehmer Frankreichs, Polens, Rumäniens, der Sowjetunion und anderer Länder. Professor R. PINON, der bei der Schlußsitzung präsidierte, sprach die Hoffnung aus, daß in Zukunft auch diese Länder bzw. ihre Fachwissenschaftler sich in der internationalen Zusammenarbeit beteiligen werden. Die Zielsetzung dieser musterhaft organisierten Konferenz war in erster Linie die Bereinigung der Probleme eines europäischen Balladenkataloges, aber auch andere Fragen von internationaler Bedeutung standen zur Debatte. U. a. hielten Vertreter elf verschiedener Institute Referate über deren Arbeit. Uns interessiert in erster Linie das schriftlich eingereichte Referat J. FARAGÓS, das inzwischen in der Zeitschrift Ethnographia erschienen ist (»Sammeln ungarischer Balladen in Rumänien«, 1966, 566—568). Ich persönlich machte mit einem Versuch bekannt, den wir zusammen mit V. VOIGT ausgeführt hatten, nämlich ein internationales System zur Registrierung von Volksliedertexten auszuarbeiten. Da aber die Konferenz ausschließlich die Behandlung der Ballade zum Thema gewählt hatte, wird es die Aufgabe einer ebenfalls internationalen Konferenz sein, in nächster Zukunft die Fragen der Registrierung und Ordnung lyrischer Texte zu behandeln. Eine glücklich gewählte »Draufgabe« war der Vortrag des indischen Professors K. D. UPADHYAYA über die Struktur indischer gebundener Volksdichtung, aus dem u. a. klar zu ersehen war, daß innerhalb der indischen Volksdichtung die Form der Volksballade vollkommen fehlt.

In den Zwischenpausen wurden zwei Farbfilme vorgeführt: einer über Faschingsbräuche in Elzach und einer über festliche Volksbräuche und rituelle Tänze in Indien. Während eines späteren Studienausfluges haben wir eine der Maskenschnitzereien in Elzach, die wir von dem Film her schon kannten, persönlich besucht. (Schade, daß es beim indischen Film nicht ebenso sein konnte.) Dieser Ausflug fand am Nachmittag des zweiten Tages statt: er war ausgezeichnet organisiert, sein Programm war abwechslungsreich und es ist kein Zufall, daß unsere Konferenz gerade infolge dieses Ausfluges über den toten Punkt hinwegkam. Auf unserer Studienfahrt besuchten wir das von Prof. J. KÜNZIG geleitete *Institut für Ostdeutsche Volkskunde*, in dessen Archiv auch das ethnographische Material und das der Volksdichtung der aus Ungarn rückgesiedelten Deutschen zu finden ist. (Hinsichtlich der interethnischen Forschungsarbeit können wir diese Tatsache nicht außer acht lassen.) Sodann haben wir das Baugelände der drei repräsentativen Objekte des Freilichtmuseums in *Gutach* im Schwarzwald besucht und das ziemlich uninteressante *Heimat- und Hansjakobmuseum in Haslach.* Auf der Rückfahrt konnten wir die romantische, von Lyrikern oft besungene Schwarzwald-Mühle am Bachrand und die herrliche Umgebung noch bei Tageslicht sehen. Wir bedauerten, daß es schon Abend wurde, als wir schließlich auf dem zur rheinischen Weingegend gehörigen Kaiserstuhl anlangten, wo wir in einer staatlichen Kellerei innerhalb eines stimmungsvollen Beisammenseins Kostproben bekamen. Infolge der deutschen Gründlichkeit mußten wir alle berühmten Weinsorten durchkosten, — in der Stimmung, in die wir dadurch kamen, improvisierten wir Lieder und besangen in ihnen — soloweise oder im Chor — die Themen un-

serer Debatten, indem wir uns bei diesen Improvisationen auch balladesker Gemeinplätze als künstlerischer Ausdrucksmittel bedienten. In fröhlicher Stimmung kehrte die kleine, gerade einen Autobus füllende Gesellschaft nach Freiburg zurück.

Zum äußeren Rahmen der Konferenz gehörten auch zwei Veranstaltungen, um miteinander bekannt zu werden. Schon am ersten Tag veranstaltete der Magistrat der Stadt im Hotel Rappen auf dem Münsterplatz einen Empfang. So war es uns möglich, über die im Knopfloch steckende Visitenkarte hinaus einander auch persönlich kennenzulernen. Es gab ein kaltes Buffet, in dem eine freundschaftliche, gute Atmosphäre herrschte; innerhalb fachwissenschaftlichen Entgegenkommens ergab sich die Möglichkeit gegenseitiger fachwissenschaftlicher Hilfeleistung. (Zum Teil verdanke ich den dort angeknüpften Beziehungen, der dort getroffenen Hilfsbereitschaft, daß ich in den Besitz von holländischen, italienischen, französischen Wiegenliedern kam, und das Ergebnis meines verlängerten Aufenthaltes in Freiburg ermöglichte es mir, das beinahe vollständige Material einer Sammlung deutscher Wiegenlieder, die im Manuskript vorlag, und die mir sonst völlig unzugänglich gewesen wäre, zu sichten.) Am letzten Tag waren wir Gäste der Witwe Erich Seemanns: sie lud uns in ihre Villa ein, die nicht weit von Freiburg liegt. So verabschiedeten wir uns von unseren Gastgebern und voneinander in freundschaftlicher Atmosphäre.

So angenehm der Rahmen unseres Empfanges auch war, sollten wir schließlich doch an einer Arbeitskonferenz teilnehmen. Nach den einleitenden Formalitäten wurde die Konferenz im Beisein der Presse, des Radios, des Fernsehens festlich eröffnet. Sogleich wurde mit der eigentlichen Arbeit, mit der Erörterung der Fragen eines nach Möglichkeit einheitlichen europäischen Volksballadenkataloges begonnen.

Ausgangspunkt der Diskussionen waren der Vortrag von R. W. BREDNICH und der von ihm ausgearbeitete Katalog deutscher Volksballaden, den wir in hektographierten Exemplaren im vorhinein zur Hand bekommen hatten. Zu Beginn der Diskussion besprachen wir den Eröffnungsvortrag sowie allgemeine Fragen und Probleme eines Balladenkataloges, aber wir konnten unsere Ansichten nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Sodann gingen wir eindeutig auf die Besprechung des Planes zu einem Balladenkatalog über. Da in den allgemeinen und detaillierten Diskussionen die wesentlichen Fragen immer wiederkehrten, und infolge dieser Wiederholungen oft Überlappungen vorkamen, ist es besser, über die Diskussionen selbst zusammenfassend zu berichten.

Der einleitende Vortrag R. W. BREDNICHS, seine Konzeption, wich einer eindeutig klärenden Definition des Begriffes »Ballade« und ihre Merkmale aus. Diese Tatsache wurde von mehreren (Z. HORALKOVÁ, Z. KUNAR, H. STROBACH und D. K. WILGUS) beanstandet, man versuchte den Begriff »Ballade« zu umreißen. Auf den Vorschlag R. W. BREDNICHS wurden im wesentlichen die Definitionen angenommen, die G. H. GEROULD in seinem Buche (The Ballad of Tradition) festlegt, obzwar, meiner Meinung nach, auch diese nicht genauer sind als die des Ungarn Á. GREGUSS aus dem vorigen Jahrhundert.) Es lohnt sich, die Definitionen Greguss' neu zu zitieren: »Die Ballade ist eine in Liedform erzählte Tragödie«, oder besser noch: sie ist »ein dramatischer Gesang«. Um weiteren terminologischen Debatten aus dem Wege zu gehen, vertraten die Teilnehmer der Konferenz den Standpunkt, man solle den Begriff »Ballade« in dem nach Möglichkeit weitesten Sinne fassen und definieren. R. W. BREDNICH machte den Vorschlag, daß einzig die englischen Schauerballaden, die sich nicht folklorisierten, die Balladen, die zum broadside Type gehören, weggelassen werden könnten.

Anlaß zu weiteren Diskussionen gaben Fragen, die die Entstehung, Entwicklung, die historische Überlagerung der Ballade betrafen, gelöst jedoch wurden auch diese Fragen nicht. R. W. BREDNICH, O. SIROVÁTKA, D. K. WILGUS und andere hoben den *praktischen* Sinn eines Balladenkataloges hervor, betonten den praktischen Sinn des Ordnens und der Festlegung der bestehenden Verhältnisse ohne Rücksichtnahme auf Ursprung, Fragen der Wechselwirkung, usw. So war mein Vorschlag, zwischen epischen Formen, die vor dem Auftritt der Ballade schon existiert hatten, klassischen, dramatischen Konflikt enthaltenden Volksballaden und späten episch-lyrischen Liedern die Unterschiede festzuhalten, von vornherein hinfällig. Die Fragen zur Struktur der Kunstgattung »Ballade« wurden auch nicht bereinigt.

Die Notwendigkeit eines, nach dem Muster des Märchens und Sagenkataloges zu schaffenden national-internationalen Balladenkataloges wurde von allen Teilnehmern der Konferenz anerkannt, von tschechischer, norwegischer und schwedischer Seite waren diesbezüglich Versuche unternommen worden, und die Frage selbst war sogar innerhalb des Rahmens der IFMC an der Tagesordnung gewesen. Darüber aber, nach welchen Gesichtspunkten die Balladen kategorisiert werden sollten, gingen die Meinungen stark auseinander. R. W. BREDNICH betonte auf Grund seiner Erfahrungen, daß ähnlich dem Sagenmaterial, die Gruppierung des Balladenmaterials auch nur nach inhaltlichen-thematischen Gesichtspunkten geschehen könne, — bei der Schaffung der nationalen Kataloge aber müssen, — da die Verschiedenheit des Materials zu groß ist, — auch die Hauptmotive der Handlung berücksichtigt werden.

Auch der eingereichte deutsche Plan hinsichtlich der Schaffung eines Systems ist von dem dominanten Motiv der Handlung der Ballade ausgegangen.

Die Debatten über die zentralen Fragen der Grundgesichtspunkte hinsichtlich des Aufbaues eines Balladenkataloges zogen sich natürlich über mehrere Sitzungen hin, bis schließlich folgender Kompromiß zustande gekommen war: bei der Einteilung in Hauptgruppen ist es ratsam, bei der gebräuchlichen und sich bewährten Methode zu bleiben, die man nach inhaltlichenthematischen Gesichtspunkten gruppiert, — bei der Festlegung oder Weiterauflösung der Untergruppen aber soll man, die Wesenszüge der betreffenden Hauptgruppe beachtend, die dramatische Grundsituation, den Typ des Konfliktes, die dominanten Motive, die Personen des einzuordnenden Balladenmaterials in Betracht ziehen. Bis diese Ansicht sich herausgebildet hatte, folgten einander, — wie ich schon erwähnte, — unzählige Debatten, weil jeder der Teilnehmer zu der zentralen Frage, gemäß deren Wichtigkeit, das seine hinzufügen wollte; oft hatte man den Eindruck, als ob es keinen Ausweg geben könne, — die debattierenden Teilnehmer zerstörten oft das Ergebnis, — analog der Handlung der *Ballade von Kőműves Kelemen*, — das vorher andere mit großer Mühe schon erarbeitet hatten; wie Professor KLUSEN spaßhaft bemerkte: es hatte sich eine dramatische Lage herausgebildet. Zum Glück kam der erwähnte Ausflug dazwischen und half über den toten Punkt hinweg, indem wir zusammen mit dem Kollegen O. SIROVÁTKA von den Leitern der Konferenz aufgefordert worden waren, einen vereinfachten tschechisch—ungarischen Vorschlag auszuarbeiten, der nach einer kurzen Debatte mit einiger Ergänzung auch angenommen wurde und während des weiteren Verlaufes der Konferenz als Ausgangspunkt gedient hatte; hinsichtlich der Fixierung der Untergruppen aber blieben wir im großen und ganzen auch weiterhin bei der Einteilung R. W. BREDNICHS. Von der zustandegekommenen Übereinkunft sagten viele, sie dürfe niemand die Hände binden. Bevor ich diese Übereinkunft demonstriere, wollen wir vorübergehend das Grundprinzip des Systematisierens in Augenschein nehmen. O. SIROVÁTKA z. B. betonte als einer der ersten, daß bei der Systematisierung die Haupthandlung den Ausgangspunkt bilden müsse, die allgemeine menschliche Situation, der sich wandelnde historischegesellschaftliche Hintergrund aber erst an zweiter Stelle beachtet werden dürfe; trotz dieser Forderung aber waren es gerade die tschechischen Gruppierungsversuche *(Erben, Horák, Sušil)*, infolge deren auch inhaltlich gleiche oder ähnliche Gruppen verschieden benannt wurden; der als zweitrangig deklarierte historisch-gesellschaftliche Hintergrund aber kann, wie bei einem Teil der Völker Mittel- und Osteuropas, die Ursache eines selbständigen Balladentyps sein, besser eine neue Hauptgruppe hervorbringen (z. B. Balladen, die die Türkenherrschaft zum Thema haben). Nach der Auffassung von O. SIROVÁTKA ist neben einer Einteilung nach thematischen Gesichtspunkten auch eine Einteilung nach historischen Gesichtspunkten möglich, — dafür gibt es auch Beispiele (die Arbeiten des polnischen Wissenschaftlers ČERNI bzw. der Russen BALASOV und ANDREJEV). Auch H. STROBACH hält eine Kategorisierung nach ästhetischen Gesichtspunkten für wünschenswert, aber aus praktischen Gründen ist es sinnvoller, die Einteilung so, wie man es gewöhnt ist, aufgrund der Handlung bzw. des dramatischen Konfliktes vorzunehmen.

E. KLUSEN und H. ROTH vertraten den Standpunkt, daß man bei der Einteilung das historische Prinzip unberücksichtigt lassen solle, — auch die Einteilung und Gruppierung der Balladen nach den vorkommenden handelnden Personen halten sie für nicht geglückt. Hinsichtlich dieser letzten Forderung schlägt E. DAL vor, eine einzige Ausnahme zu machen: nämlich im Falle, wenn übernatürliche Wesen neben den handelnden Personen auftreten; D. K. WILGUS hingegen mahnt gerade bei der Einteilung von Balladen, die magisch-mythische Themen haben, zur größten Vorsicht. Hinsichtlich der Gruppierung der Balladen nach thematischen Gesichtspunkten, nach ihrer thematischen Zusammengehörigkeit, herrsche im allgemeinen Übereintsimmung, — meinte er, — hinsichtlich der Bestimmung der Merkmale verschiedener Typen hingegen gingen die Meinungen stark auseinander. In seinem Vortrag, zu dem er aufgefordert worden war, betonte er: man solle den Grundkern der Erzählung herausarbeiten, indem man das Grundthema bzw. die verschiedenen Grundlagen abstrahiere. Um ein Beispiel vorzuführen, um seine Vorstellung an einem Beispiel zu demonstrieren, arbeitete er ein System aus, innerhalb dessen die Balladen aufgrund der Ereignisse des menschlichen Lebens, nach Lebenszyklen (Geburt, Kindheit, Hofieren, Ehe, Tod usw.) gruppiert werden.

Der Vorschlag von D. K. WILGUS fand bei mehreren Teilnehmern Gefallen. Wir arbeiteten also mit Professor PINON einen Plan aus, nach dem bei der Gruppierung der Balladen von den Konflikt-Typen ausgegangen werden soll, indem z. B. Familienballaden in zwei große Gruppen (tragische und komische Balladen), innerhalb der beiden großen Gruppen in mehrere Untergruppen (je nach dem, ob positives oder negatives Gefühl herrscht; Konflikt zwischen Geschwistern, Geschwistern und Eltern, Schwiegermutter und Schwiegertochter, usw.) eingeteilt wurden. Auch dieser überlogische Vorschlag wurde nicht angenommen. J. M. GREVERUS z. B. fand die Beschränkung auf die Grundverhältnisse zu allgemein, für die Arbeit der Kate-

gorisierung nicht tauglich, — zusammen mit Professor F. J. OINAS betonte er die Wichtigkeit der Hervorhebung des dramatischen Konfliktes. Zusammen mit O. SIROVÁTKA betonte er des öfteren, daß die balkanischen und osteuropäischen Volksballaden epischer, heldenhafter, meist dramatischer seien als der europäische Durchschnitt. Auch H. SIUTS verwarf die Methode des starren, logischen Kategorisierens, zu Beginn könne auch er sich nur einen solchen Balladenkatalog vorstellen, der sich stabil aus dem wirklichen Material selbst aufbaue und den nationalen Charakter der Balladen bewahre.

Zusammen mit dem Kollegen O. SIROVÁTKA haben wir einen Plan entworfen, der die Gegensätze zu überbrücken berufen war, — diese Arbeit einleitend haben wir betont, daß die Aufgabe, einen Balladenkatalog herzustellen, eine praktische, die Bereinigung der Grundprinzipien der Kategorisierung aber eine theoretische sei. Da das zu verwirklichende Ziel ein Balladenkatalog sei, der Ausgangspunkt der Kategorisierung nur der Text sein könne: so müssen die gleichen oder verwandten Balladentypen gefunden, und gleichzeitig diejenigen, die von diesem Material abweichen, getrennt werden. Die Beibehaltung derjenigen Hauptgruppen, die überliefert sind, hielten wir für wünschenswert, demgemäß arbeiteten wir unseren, 8 großen Themenkreise umfassenden Plan für einen Katalog aus. Dieser Vorschlag wurde nach kürzeren Debatten, so, wie die vorhergehenden Vorschläge, doch mit einiger Veränderung und Erweiterung der 8 Themenkreise auf 10 Themenkreise, angenommen.

Die 10 Hauptballadengruppen sind wie folgt:

1. Magisch-mythische Balladen; 2. Balladen religiösen Inhalts; 3. Liebesballaden; 4. Familienballaden; 5.Balladen, die einen gesellschaftlichen Konflikt enthalten; 6. historische Balladen; 7. Heldenballaden; 8. Balladen, die von verschiedenen Schicksalsschlägen, Katastrophen handeln; 9. Balladen, die von unmotivierten menschlichen Grausamkeiten handeln; 10. spaßhafte (komische) Balladen.

Die Einteilung nach diesen 10 Hauptgruppen hat zusammenfassenderen Charakter, als die Kategorien des Vorschlages R. W. BREDNICHS, auch ist es möglich, innerhalb dieser Gruppierung die bisher entstandenen nationalen Kataloge einzufügen, die Gruppierung nach Nationen besser vorzunehmen. Die Auflösung in Untergruppen haben wir nur bei den Familienballaden vorgenommen und blieben in unserer Einteilung im großen und ganzen der Einteilung R. W. BREDNICHS treu. (Dieser Entscheidung vorangehend kam hingegen hinsichtlich der beiden anderen Hauptgruppen des Planes von R. W. BREDNICH der der mythisch-magischen und der Gruppe der historischen Balladen, keine Übereinkunft zustande.)

Sehr viel einfacher kam eine einheitliche Stellungnahme zustande hinsichtlich der technischen Fragen des Balladenkataloges; die angenommenen Gesichtspunkte sind seitdem, zusammen mit dem Diskussionsmaterial des Staatlichen Institutes für Musikforschung (Berlin) hektographiert erschienen.

Die Katalogisierung der Balladen hat schon vor der Konferenz begonnen, und seither wird diese Arbeit, — alle wichtigen Gebiete der Ballade inbegriffen —, in noch gesteigerterem Maße fortgesetzt; in seiner Schlußrede wünschte Professor PINON hinsichtlich dieser Zielsetzung jedem der Teilnehmer erfolgreiche Arbeit, und gab seiner Hoffnung Ausdruck, daß das Zusammentreffen in Freiburg der Balladenforschung einen neuen Elan und gleichzeitig die richtige Wegweisung gegeben habe.

Innerhalb der Balladenkonferenz haben wir die Gelegenheit genützt, auch internationale Fragen organisatorischen Charakters zu besprechen. Auf den Vorschlag R. PINONS wurde ausgesagt, daß die textologische Gruppe, die bisher innerhalb des im wesentlichen auf Musik eingestellten IFMC gearbeitet hatte, aufgelöst werden solle und ihre Mitglieder in die Institution SIEF übergehen sollen. (Innerhalb des SIEF hat sich schon während der SIEF-Konferenz in Prag eine volksliedtextologische Gruppe gebildet.) Diese Gruppe hat sich in Freiburg erweitert, von ungarischer Seite bin auch ich hineingewählt worden, und auf der nächsten Sitzung des SIEF werden wir uns wahrscheinlich nach weiteren Kunstgattungen der Volksdichtung weiterspezialisieren, d. h. die diesbezügliche Arbeit zwischen uns aufteilen.

Die Balladenkonferenz in Freiburg war im großen und ganzen gut organisiert und ergebnisreich, charakteristisch war die konfliktlose Zusammenarbeit, die Diskussionen waren rege. Bei gründlichem Fachwissen auf beiden Seiten zeigte sich vielleicht ein einziger Unterschied, nämlich, daß die Vertreter der sozialistischen Länder ein theoretischeres Interesse bekundeten als ihre westlichen Kollegen, die wieder imponierendes Fachwissen, Kenntnis des Materials an den Tag legten, von konkreter Stellungnahme Zeugnis ablegten.

Gegenseitige Freundschaft, Hilfsbereitschaft, gute Atmosphäre und Stimmung charakterisierten die Konferenz in ihrem ganzen Verlauf. Sie legte den Grund zur weiteren Arbeit und ermöglichte den Ausbau der Zielsetzungen.

I. KATONA

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4) pp. 379—382 (1968)

CONFERENCES ON THE RESEARCH OF AGRICULTURAL IMPLEMENTS

In recent years several attempts have been made in various countries, mostly independently of one another, to survey, classify and group the agricultural implements or models of such implements kept at museums and other establishments, with a view to putting them in the service of research work. A safer basis for arriving at conclusions and drawing comparisons would be obtained in this way. At the same time, an international co-ordination of such operations was also necessitated, and this resulted in a number of conferences embracing either the entire or some partial fields of the problem. A definite correlation may be found between them.

At the end of 1962 the Hungarian Agricultural Museum began to set up its net of Archives of the History of Working Implements covering the whole country. In order to assess the questions arising in this field, and to promote international collaboration and prepare the "Agrarian-Ethnographical Symposium of the VIIth International Anthropological and Ethnological Congress" of Moscow, a conference on the work programme was held on April 24—25, 1964, by the Hungarian Agricultural Museum in Budapest with the participation of the delegates from nine countries. The following decisions have been passed:

1. It is desirable that archives of the history of working implements should be established in the different countries, making accessible the material in museums and other establishments. The special situation of the different countries should be taken into consideration. However, it is desirable that the basic files should include everywhere the same items, since no international utilization can be made feasible otherwise. The system of the archives should be essentially the same, at least as far as the main groups are concerned.

2. In addition to the material in the museums, objects in the terrain should be also explored. It is on this point that the question of atlas-making can be connected to the historical archives of working implements. The development of agriculture should be followed up to the present time. Field work should be conducted along the samebasic principles.

3. Uniformity of viewpoints cannot be ensured unless the experts of the question meet at least every two years to exchange experiences. In the meantime it is desirable that the International Secretariat for the Research of Agricultural Woking Implements in Copenhagen should issue informatory circulars on the research work going on in the different countries. Therefore the experts of these countries should send danbate news information to the Secretariat.

These decisions were submitted with due motivation to the Agrarian-Ethnographical Symposium of the Moscow Congress by Professor B. BRATANIĆ, member of the presidency of the Copenhagen Secretariat. As a result of a subsequent discussion, the following resolutions were recorded and submitted to the Presidency of the Moscow Congress:

Agrarian-Ethnographical Symposium of the VIIth International Anthropological and Ethnological Congress. Moscow 1964.

The participants of the Agrarian-Ethnographical Symposium are pleased to adopt the motion of Professor SIGURD ERIXON, Stockholm, suggesting a conference in 1965 in Denmark or Sweden on peasant work and farming.

The participants of the Symposium have adopted the following decisions:

1. The Symposium delegates a member of the Copenhagen Secretariat for the Research of Agricultural Working Implements to remit the present decisions, as well as the explanatory Budapest agreements connected with the international European survey of agricultural working implements to the Presidency of the Congress, supplemented with all necessary explanations.

2. During the discussion of questions and problems, the solution of which was scheduled by European research workers, DR. ULRICH BENTZIEN (German Democratic Republic) suggested to compile a *plough bibliography*. He declared himself ready to work out the basic principles and distribute copies of them among the European research workers concerned through the Copenhagen Secretariat for criticism. The Symposium adopted the proposal of U. BENTZIEN and invited the European research workers to support this highly important work.

3. IVÁN BALASSA (Budapest) suggested to appoint a commission under the leadership of Prof. B. BRATANIĆ in order to elaborate the terminology of the plough. B. BRATANIĆ accepted the task, and, provided an adequate support is received from European research workers, promised to submit his proposal to the planned conference of 1965. The Symposium adopted the motion of B. BRATANIČ.

4. RUDOLF WEINHOLD (Dresden) suggested to complete the Copenhagen Secretariat with a European Viticultural and Oenological Ethnographical Committee. This proposition raised lively interest. Prof. JORGE DIAS (Lisbon), Prof. CHARLES PARAIN (Paris) recommended by Prof. GEORGES HENRY RIVIÈRE (Paris), Prof. G. TCHITAYA (Tbilisi), ISTVÁN VINCZE (Budapest) and R. WEINHOLD (Dresden) discussed already during the Congress the task of this committee and took steps in order to draw the greatest possible number of research workers into its work. They decided to elaborate the main research themes and distribute them, through the Copenhagen Secretariat, among the ethnographical viticulturists of Europe. The Symposium considers the work of the Viticultural and Oenological Ethnographical Committee to be important and suggests that the Committee should be constituted within the Copenhagen Secretariat.

5. In the name of the French delegation Prof. HAUDRICOURT, Dr. C. JEST, Prof. G. H. RIVIÈRE, Director of the national museums and of ICOM, suggested, on the basis of a minutely elaborated written report, to create a European Ethnographical Committee for Animal Keeping and Livestock-farming within the Copenhagen Secretariat. The proposal raised an equally lively interest, and the participants of the Symposium decided to create the Ethnographical Committee for Animal Keeping and Livestock-farming after due preparation; the members of the Committee are to meet at a conference scheduled for 1965. Dr. WOLFGANG JACOBEIT (Berlin) and Dr. CORNEILLE JEST (Paris) promised to inform the European research workers about the existence of this Committee and invite them to take part in its work.

6. Dr. W. JACOBEIT (Berlin) suggested to create a committee that would furnish information to the Copenhagen Secretariat concerning the research in the field of peasant work and farming. The following ladies and gentlemen undertook supplying information concerning their country:

France (MME. BRUNHES-DELAMARRE); Hungary (Dr. I. BALASSA); Czechoslovakia (Dr. TEMPIR); Sweden (Dr. JIRLOW); Norway (Dr. STIGUM); Portugal (Dr. OLIVEIRA); Soviet Union (Prof. TOKARYEV, Prof. TCHITAYA, Dr. VIIRES, Dr. STRODS, Dr. FILIMONOVA); German Federal Republic (Dr. WEBER-KELLERMANN, Prof. FRANZ); German Democratic Republic (Dr. JACOBEIT).

Moscow, August 10th, 1964.

Upon the request of the Symposium, the decisions were signed by: S. ERIXON, Sweden; J. DIAS, Portugal; A. G. HAUDRICOURT, France; G. I. TCHITAYA, Soviet Union; B. BRATANIĆ, Yugoslavia; I. BALASSA, Hungary; T. D. FILIMONOVA, Soviet Union; J. MATOLCSI, Hungary; W. JACOBEIT, German Democratic Republic; S. A. TOKARYEV, Soviet Union."

As shown by the Decisions, the Agrarian-Ethnographical Symposium of the Moscow Congress wished to co-ordinate the diverse types of research within the organization of the Copenhagen Secretariat. Owing to various difficulties, however, the realization of the Decisions made no progress. On its session in April 1965 in Marburg (German Federal Republic) the Presidency of the Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF) decided to create a "Committee for Working Implements" which was subsequently named "Ethnological Commission for the Examination of the History and Development of European Agriculture"; its presidents were WOLFGANG JACOBEIT (Berlin, German Democratic Republic) and ERNESTO VEIGA DE OLIVEIRA (Lisbon, Portugal). However, the interrelation of the new organization and the Copenhagen Secretariat failed to be settled. Partly to discuss the pending questions and partly to enforce the Moscow decisions, a new international conference was required.

On August 29—31, 1966, the Second International Work-Conference on Ploughing Implements took place in Julita (Sweden), where other pending questions of this field were equally discussed. The Hungarian participants were LÁSZLÓ K. KOVÁCS, IVÁN BALASSA and ISTVÁN VINCZE. Czechoslovakian, Yugoslavian, Italian, Israeli, Scotch, Danish, American, Swedish, Finnish and German research workers were present. The Conference was opened by SIGURD ERIXON (Sweden), and AXEL STEENSBERG reported on the activity of the Copenhagen

Secretariat between 1954 and 1966. Then followed the lectures outlining the results and tasks in connection with plough research.

B. BRATANIĆ (Klassifikation der Pfluggeräte als Forschungsmittel. Formeigenheiten und Nomenklatur in ethnologischer Forschung) spoke about the basic principles of classifying ploughs and about the necessity of developing a uniform terminology. As exposed already in his earlier works, he wished to carry out the classification mainly on formal bases. He pointed out that without a uniform scientific terminology established for each language, plough research cannot progress because, on account of the inconsistent use of the terms, it is in most cases impossible to find out what the author was actually meaning. IVÁN BALASSA seconded the lecture with his report on "Some Questions of Hungarian Ploughs". FR. ŠACH (Czechoslovakia) submitted his "Proposal for the Classification of Pre-industrial Tilling Implements". He started from the assumption that the principal part of the plough is the one that holds the ploughshare; based on its location and some auxiliary criteria, he classified the ploughs. The proposal was followed by a lively discussion.

A. STEENSBERG presented his "Classification of Prehistoric Ploughing Implements. A Functional Outline". With careful consideration of the primary (ploughing implements, ploughshares, coulters) and secondary sources (plough illustrations and models, field forms, furrow traces, types of cultivation method) he ranged the most ancient ploughing implements into nine groups. A well composed printed chart contributed to better understanding.

R. JIRLOW (Sweden) presented the historical development of Swedish ploughs (Zur Geschichte des schwedischen Pfluges), relying upon the successful research work of many decades. He also indicated the historical correlations of the Swedish plough.

U. BENTZIEN (German Democratic Republic) reported on what he has accomplished for the Moscow Congress in the field of plough bibliography (Bibliographie der Pflugforschung).

ISTVÁN VINCZE described the activity accomplished so far by the European Viticultural and Oenological Commission and raised the question whether the commission should belong in the future to SIEF or to the Copenhagen Secretariat.

W. JACOBEIT (German Democratic Republic) reported on the activity and on the plans of SIEF (Zur Situation der internationalen Zusammenarbeit in der europäischen Agrarethnographie). He also exposed the questions of the interrelation between SIEF and the Copenhagen Secretariat. After a rather long discussion A. STEENSBERG declared as leader of the Copenhagen Secretariat that they wished to deal mainly with plough research in the future and are therefore unwilling to direct other working communities.

Further topics were: more frequent meetings, problems of publications, better organization of mutual information, which would be all the more feasible since the Copenhagen Secretariat is due to receive in the future a substantial material aid.

The Presidency of SIEF assembled on September 6, 1966 in Prague and fixed, among others, the organization and the main tasks of Ethnologische Kommission für Geschichte und Entwicklung der Europäischen Landwirtschaft. It was decided that the Ethnographical Commissions for Animal Keeping and Livestock-farming, and for Viticulture and Oenology, respectively, should join the work of the above named Commission as independent sections. However, it will not deal with questions of plough research which is going to fall entirely within the province of the Copenhagen Secretariat. The two institutions will try to promote the work of one another.

The research of agricultural working implements was one of the central question of the First International Congress of Agricultural Museums, held in Prague on October 11—14, 1966. Hungarian participants were JÁNOS MATOLCSI, IMRE WELLMANN, IMRE TAKÁCS, TAMÁS HOFFMANN and IVÁN BALASSA. Not only the experts of agricultural museums, but also agrarian ethnographers and historiographers of economics engaged at other institutions were present at the Congress. Accordingly, the sixty-seven lectures delivered and discussed included many such ones as were dealing with questions of agrarian ethnography or were in close correlation with it. The following lectures should be mentioned: L. KUNZ: Die systematische Klassifizierung der Erscheinungen auf dem Gebiet der Agrarethnographie; B. BRATANIĆ: Ethnographische Atlanten und die Geschichte der Landwirtschaft; H. KOTHE: Zur Klassifikation einschariger Pfluggeräte; I. BALASSA: Die landwirtschaftlichen arbeitsgerät-historischen Archive; T. HOFFMANN: Das ungarische Einzelhofsystem und die Auflösung der traditionellen Betriebsorganisation der europäischen Landwirtschaft, etc., etc. The participants of the Congress have decided to hold their next meeting in 1969 in a western state (German Federal Republic, Denmark, the Netherlands), while the scene of the Third Congress should be Budapest in 1971, at the 75th anniversary of the foundation of the Hungarian Agricultural Museum.

Apart from the great international meetings, there were also numerous minor conferences where the results and tasks of the respective country in the research of working implements were discussed. As a rule foreign specialists were also invited to these conferences, who

reported on the research results of their own country. One of the important conferences was organized on April 5—7, 1967 by the Kommission für Arbeit und Gerät der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Schleswig, Western Germany. Although the conference dealt primarily with questions of that country, there were also Norwegian, Danish, Swedish, Dutch, Hungarian (IVÁN BALASSA), Czechoslovakian, Rumanian, Austrian and Swiss research workers present, reporting on their results in this field. It turned out that the West Germans would be hardly able to materialize a central archive, and so particular organizations in the various republics seem to be more practicable.

As shown by all these congresses, conferences and meetings, an increasing interest is manifest lately in the research of working implements, and particularly of agricultural working implements. This results in the requirement, raised from many sides, of an international cooperation, and though it has but here and there surpassed the stage of wishful thinking, it may be hoped that the strengthening and consolidation of the international organizations will provide ever more and more possibilities for the systematical realization of jointly set tasks.

IVÁN BALASSA

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp. 383—388 (1968)

FUNCTIONS OF THE HINDU JOINT FAMILY: A STUDY BASED UPON THE ANALYSIS OF BHOJPURI* FOLKSONGS OF INDIA

In the community life of the North Indian people the joint family has important roles to play. "It (the family) derives its significance not merely from its economic functions and its dominant role as an agency of socialization and social control, but its ritual importance is also very great to the average Hindu."[1] As a social institution, the family satisfies certain very basic biological, psychological, and social needs of man. It has been recognized as the cultural ideal of domestic organization by anthropology and traditional Hindu Law alike.[2] KARVE says that "the joint family is a community in itself which provides a person with almost all physical and cultural necessities".[3]

Commenting upon the functions of the Hindu household as ordained by the ancient law-givers of India, PRABHU writes:

> . . . [the family] is primarily the place where the three objects of life, *dharma*, *arth* and *kama*—spiritual merit, wealth-earning, and the gratification of the senses—have to be practised in terms of a harmonius synthesis together, towards the end of attaining the final beatitude *(moksa)*; and, as has been observed by Manu, the real good of man consists in a proper aggregate of these three *purusharthas*.[4]

The joint family also acts as a judicial authority in family quarrels.

For the effective functioning and the maintenance of the stability of the joint family, each member has to be conscious of his or her rights and duties:

> Each family and kin position is a complex of detailed duties and rights, attitudes, sentiments and expectations, which must be carefully balanced if the whole unit is to function effectively. The stable character of the joint family means that its roles are precisely and clearly defined . . . [5]

Stressing the ideal of 'give and take' the *Bhagvat Purana* says:

> He who keeps his wealth for himself, without allowing his relatives and others to share it, goes to hell. He who is strong to work and does not support his family . . . is *dead* though he be alive.[6]

Usually, people say, "How can a household be run, when its 'master' has become *beiman* (unjust)." Clearly, the songs of Bhojpuri mention to a great extent the proper distribution of responsibilities and obligations among the members of the family.

* Bhojpur is a dialect of Hindi spoken in eastern U. P. and western Behar, India. The author has collected Bhojpuri folksongs, upon which this study is based, from Ballia district, U. P. India, in 1961.

[1] S. C. DUBE: *Indian Village* (New York, 1955), p. 131.

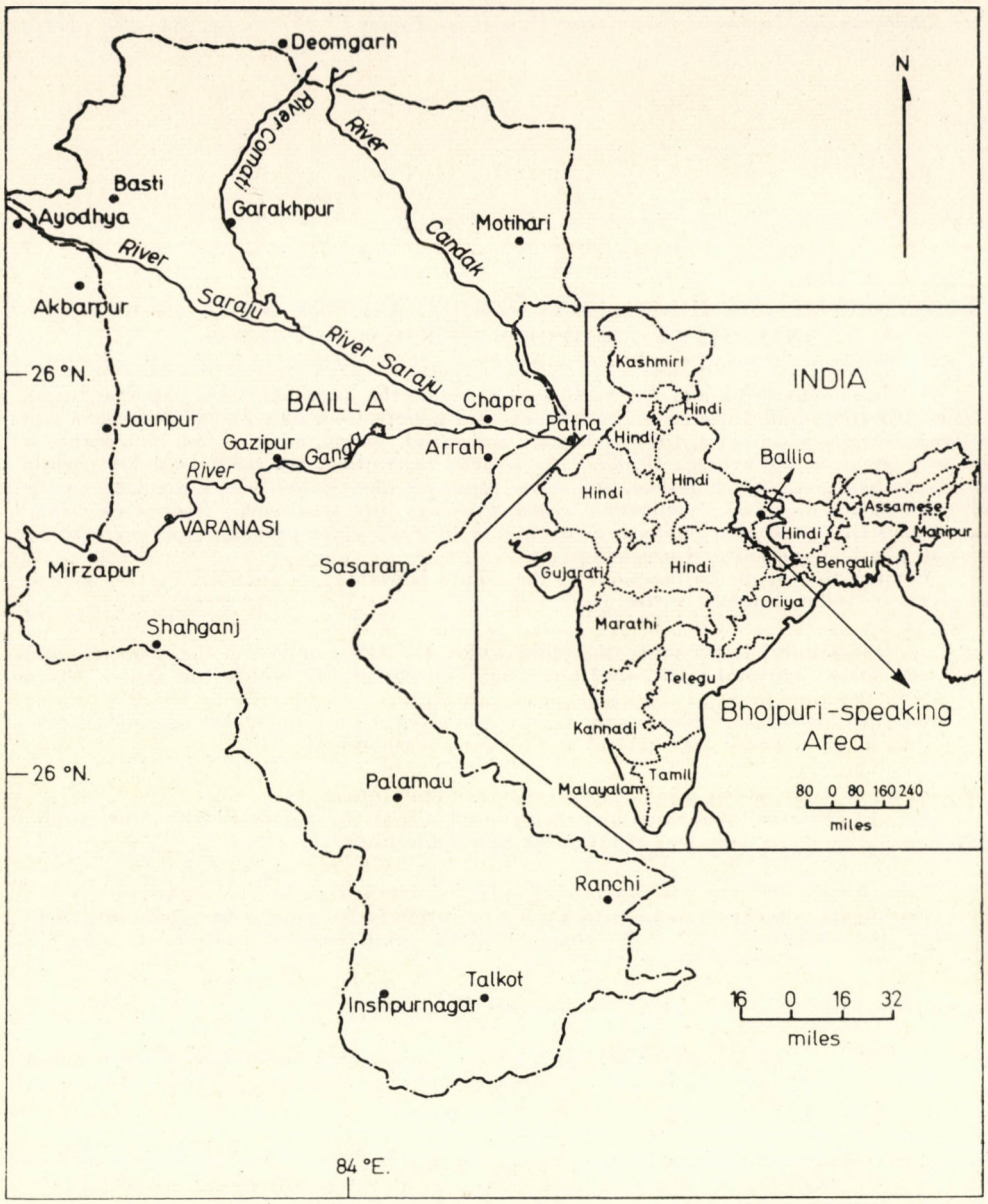
[2] HAROLD A. GOULD: *Time-Dimension and Structural Change in an Indian Kinship System: A Problem of Conceptual Refinement*, p. 4. Unpublished paper read at AAS meeting, New York, 1966.

[3] KARVE: *Kinship Organization in India* (Poona, 1953), p. 13.

[4] P. N. PRABHU: *Hindu Social Organization* (Bombay, 1954), p. 261.

[5] AILEEN D. ROSS: *The Hindu Family in Its Urban Setting* (University of Toronto Press, 1962), p. 15.

[6] KRISHNA: *Bhagvat Purana*, X, 45, 7.



A. *Social function*

Although the mother begets the child, according to convention it belongs to the entire family:

> The *Kula* or the family was no doubt regarded by the Hindu as the place of nursery where the individual learns his lessons in social life. Here, in the Kula, were given him lessons in affection, lessons in giving respect to elders, lessons in subserving individual inclinations and even aspirations, for the purpose of the attainment of collective ends.[7]

[7] PRABHU: *Hindu Social Organization*, pp. 260—261.

Here, in the family, BROWN says, "The child finds readymade ways of doing things presented to him almost before the occasion arises for their use."[8] According to a Marathi proverb, "An infant's feet (that is, the direction which his personality is going to take) are noticeable in the cradle."[9] A mother or grandmother may sing lullabies and tell the baby how much he is loved by his *mama* (MoBr), what type of garments his grandfather has brought for him, and to respect these elder relatives.

It is the mother or the grandmother in the family who is responsible for the care and training of the children. The majority of the Bhojpuri folksongs speak of the mother being close to her child and devoting the major portion of her time in bringing up her sweet love *(babua)*. However, in daily life a young mother is more likely to be away from the child, busy cooking, washing utensils, sweeping the courtyard, and doing other jobs for the family. To a large degree, then, it is the responsibility of the grandmother to give a bath to the baby, massage its body, decorate it with cosmetics, sing to it children's songs and lullabies, and entertain it with folktales. Thus, the grandmother in particular as well as other women of the household help the young child to learn the behavorial patterns of the familial norms.

Because hospital facilities are meager in the villages, it is the members of the family who nurse the ailing in case of sickness and childbirth. Good evidence of such activities can be seen in the *Sohar* and *Khelawana* songs related to birth, wherein male and female relatives are pictured helping the woman of the family during her delivery.[10] One of the Bhojpuri songs from Northern India has a husband tell his wife, who is about to deliver a child: "O sweetheart, you should have called my mother and sister and thus have avoided the acute labor."[11] And in the song of *Sitala*, a woman placates the smallpox goddess for her son's quick recovery from illness.[12]

The joint family is a haven of security which its members turn to for comfort and reassurance from the troubles and trials of the outside world. "It is the retreat to which man retires after the day's work and his dealings with the outside world to relax, to recuperate, and to regain his physical and psychic balance in order to be able to deal effectively with the outside environment again."[13] It is the family which provides asylum to widowed and deserted sisters and daughters. "In the joint family, affection as well as dependence is diffused among so many relatives that the loss of even an important member, such as a parent, is less critical for the group or individual member . . . "[14] In a Bhojpuri saying a boy declares, "I do not care if my mother dies, as long as my *mausi* (MoSi) is alive."

The loss of a dear one, such as a husband, might never be replaced, and his wife may have to undergo social degradation and familial tortures; nevertheless, the family does provide a refuge where the deceased's wife can spend the remaining years of her life without being cast away into an indifferent world.

B. *Ritualistic and ceremonial functions*

Performances of religious and ritualistic acts, ceremonial rites, and social fes tivities always take place within the joint family: "The Hindu household is a place of intimate worship and hallowed religious associations."[15] The entire network of the religious and ceremonial observances — childbirth, naming, hair cutting, the sacred thread, and marriage — described in the Bhojpuri folksongs are such that no one can perform any one of them by himself. The nature of the rituals demands the participation not only of the present living members of the family, but also of the deceased ones.[16] It is in the family that parents find a spiritual immortality through their sons. Their life here and in the hereafter is blessed through the religious and social behaviour of their sons and their grandsons. Bhojpuri songs speak of sons going to Gaya and performing oblation rites for their departed parents. And in many songs barren women are depicted placating the gods and the goddesses for a son who is, indeed, their spiritual and temporal redeemer.

Besides the performances of complicated and meticulous religious rituals, the ceremonial occasions like the sacred thread and the marriage of family members are always signifi-

[8] L. GUY BROWN: *Social Psychology: The Natural History of Human Nature* (New York, 1934), p. 73.
[9] "Mulache paya, palanyant distat."
[10] Field Collection Note Book, hereafter cited as FC. This is an unpublished collection of Bhojpuri folksongs made by the author in 1961. 15, 21, 35, 40, 54.
[11] FC 15: 10.
[12] FC 379, 387.
[13] M. F. NIMKOFF, *The Family* (New York, 1934), pp. 76—77.
[14] ROSS, *The Hindu Family in its Urban Setting*, p. 15.
[15] MARGARET URQUHART: *Women of Bengal*, 2nd ed. (Mysore, 1926), p. 25.
[16] FC 118, 119, 120, 126, 127, 134, 171, 228.

cant events in the life of a joint household. As pictured in the songs of Bhojpuri, it is the members — preferably the father and the brothers — of the joint family who undergo all the tedious tortures of hunting for a bridegroom for the girl of the family. They take all possible measures to secure a good home for her where she may spend the rest of her life in peace and prosperity.

(i) The father looks for a bridegroom
in the east and the west;
And he looks for a bridegroom
at Jagarnath in Orissa.
"O Daughter, I looked for a bridegroom,
In all the corners of the four universes."[17]

(ii) The daughter wears many garments
and ornaments,
And sits at the altar.
The father's heart is pleased.
In the heaven, Devanarayan [name
of a god] is happy.
In the underworld, Seshnaga [a
serpent god] is happy.
In the *bhirkuta*, Lord Mahadeo
is happy.
O girl, you are lucky.
Having tucked his lower garment,
the father is happy.
O girl, you are very lucky.
Having tucked his lower garment,
the uncle is happy.
O girl, you are very lucky.
Having tucked his lower garment,
the brother is happy.
O girl, you are very lucky.[18]

A few songs speak of the uncles who actively participate in the marriage of their nieces and help their brothers. A girl sings: "My *chacha* (FaYoBr) takes care of my entire wedding party."[19] In fact, each member of the household considers it his sacred duty to participate in the girl's marriage.[20]

> This is still seen in the anxiety of even distant relatives to help with the preparations, so that the family of the bride will not be shamed in the sight of the new in-laws. Every detail of the rituals must be scrupulously followed if criticism is to be avoided.[21]

Social convention demands active participation in the family ceremonies not only from those members who are directly tied with the joint family but also from the girls who no longer belong to their patri-family, the brothers who have separated themselves from the main hearth, and the distant relatives. In the songs of *janeu*, female singers recount the name of those brothers and sisters who have arrived with their respective wives, husbands and children to attend the ritual, and, also, sadly but scornfully, of those who have not yet come.

So and so sits at the altar,
and calls out 'brother' brother?

and says:

"All my brothers have come,
But the elder brother has not come."[22]

[17] FC 158: 4—6.
[18] FC 103: 5—16.
[19] FC 86: 11.
[20] With much enthusiasm and pleasure the members of the household cooperate in the marriage of a son or a nephew. In a song someone asks a woman: "Who will make arrangements for your son's marriage?" The woman answers: "My elder son will put *Kasturi* (a kind of scent) on the turban of my son and my husband will make arrangements for his marriage."
[21] Ross: *The Hindu Family in its Urban Setting*, p. 83.
[22] FC 226: 1—2.

> . . . In the preparation and celebration of this event [the marriage] members who have strayed from the familial hearth — even whole sections of the family that may have gone off — are usually drawn back into the household for the affair and participate in a common family enterprise once again.[23]

Such occasions do not have only ceremonial functional value but are also used to demonstrate publicly the feeling of kin solidarity in the eyes of the village community, even if this were not the case, and to help bring about again the feeling of oneness in those members who have separated from the joint family. To a great extent performances of the rituals and social gatherings act as a social control mechanism on the family members. If a daughter of the family does not come to participate in a certain ceremony at her parental home, the womenfolk may tauntingly say: "Well, why should she associate with us? She is rich. She is busy with her family affairs."[24] After a few more cases of absenteeism the patri-kinsmen may sever relations with her. A son must come home to attend the family functions if he does not want to be open to social scorn and eventual exclusion from the main patriarchal family. Ross writes: "Formal kinship gatherings were considered so important in former days that a fine would sometimes be imposed on members who did not attend."[25]

C. *Economic function*

In the economic sphere the joint family has a very important role to play by regulating the inflow and outflow of the family income. "All the property enjoyed by the members of the family belongs to the home and not to any particular member or members of the family."[26] ". . . the joint family is not only a single consumer unit but typically a single producer unit as well."[27] There is a common purse into which all the members of the family contribute their gains and earnings and from which are paid the expenses of all the members, earners and non-earners alike.[28] A study of the ceremonial and religious Bhojpuri songs such as *sohar*, *janeu*, *gavana*, and *bhajan* unfolds the above facts. There are descriptions of the kinsmen doing hard work and bearing the expenses of ritual performances or of the marriages of the children of the family. The ideal of "distribute things equally among kinsmen and then eat" is enforced upon each member of the family.

The songs offer a long list of articles which distant relatives usually bring their kinsmen at different occasions with the intention of both helping them and ensuring their relatives' help and support for future needs. The kind and amount of gifts brought in reveal the precise nature of the relationship existent between the two parties. Customarily, people are told not to visit a relative empty-handed, for such a visitor is laughed at and received with indifference. Be it a *shradh* (death rites) or *janeu* (sacred thread ceremony), a relative usually brings in the agricultural products which are grown in abundance on his own farms, or the articles he thinks may be most useful and appropriate for the occasion. Whether it is a jack fruit or a pumpkin, a *banarasi* saree or a piece of *satan* cloth, the presents are invariably received with grace and gratitude.

> Assistance of relatives on these occasions takes the form of both financial help and actual household work. Usually the members of a joint family will jointly bear the expense of religious or marriage ceremonies, but sometimes more distant relatives will help with the dowry money or the actual financing of the wedding. Presents to the young couple may take the form of financial help.[29]

Characterizing the nature of such joint help, village elders say, "A staff in the hands of five or ten men becomes a heavy load for one man if he has to carry it alone."

[23] D. G. MANDELBAUM: *The Family in India*, in *The Family: Its Function and Destiny*, ed. RUTH ANSHEN (New York 1959), p. 96.

[24] Bhala u kahe ke awasu, u dhani mani badi, kavano dukh naekhe.

[25] ROSS: *The Hindu Family in its Urban Setting*, p. 83.

Around Tikhampur (Ballia, U. P. India), people talk of a rich man who never personally attended the ceremonies held by his poor kinsmen; instead, he sent a pair of shoes as the symbol of his presence in the ceremony. This act of his infuriated his kinsmen to the extent that they became very revengeful. Once the rich man held a festivity of some sort and invited his village kinsmen. They all decided to send young children to represent their families. Such a social boycott brought the rich man to his senses. He went around his village personally to request his fellow men to excuse him for his grave social mistake.

[26] PRABHU: *Hindu Social Organization*, p. 218.

[27] MANDELBAUM: *The Family in India*, p. 95.

[28] Ibid., p. 94.

[29] ROSS: *The Hindu Family in its Urban Setting*, p. 84.

Criticism

Such sayings as "The sound of a drum beating at a distance is melodious," or "Everything looks green across the fences" reflect the peculiar attitude of those who idealize family living. It is true that the Hindu joint family structure offers its members an umbrella for protection against the calamities of the outside world. Nevertheless, it is also true that here the maximum amount of jealousy persists, deadly quarrels take place, and individual initiative is killed. The family also provides, at times, a haven for black sheep and for parasites, who do not like to work, but always attempt to obtain equal shares. The famous dictum, "Let everyone be happy and cheerful under one canopy", encourages such "thieves of work" at the expense of hardworking members of the joint household.

TAYLOR rightly thinks that the Hindu family does not make heavy demands on the progress of the developing child. Because everybody shares in the common family fortunes and there is a guaranteed minimum for all, there is less emphasis on individual competition. Standards of normality are formulated in terms of overt patterns of behaviour and in terms of ceremonial acts, which even the duller children can perform, thus making them feel that they are adequate members of the family group.[30] There are songs which illustrate the joint family's attitude of overprotectiveness and overpossessiveness towards its members, who are generally deprived of the feeling of independence and the ability to confront any problem by themselves. The same attitude is found in one of the interviews quoted by ROSS:

> I don't want to go away from my family even if they drive me out. One reason is that I never had to take any responsibility at all, except to be a nice, good, little boy! Sometimes I think of setting up a separate household, and imagine myself as the boss — but I shiver in my shoes when I think of the responsibilities. I keep wondering if I could manage them.
>
> I think that this is due to my father's domination over me. The moment I am confronted with problems of raising a family I feel I am incapable of facing it. So I always want to live with my parents.[31]

Familial interpersonal relations are such that even though a man reaches the age of forty or fifty, he will always be addressed by his parents as a *babua* (a child). This term of address certainly does not fit the man's physical appearance; however, in most cases, it does fit well his mental ability. Villagers proudly say: "A son is a son as long as his father is alive (a man is always a baby in the eyes of his elders)."

HARI S. UPADHYAYA

Fort Valley, Georgia, U.S.A.

[30] W. ST. TAYLOR: *Behavior Disorders and the Breakdown of the Orthodox Hindu Family System*, Indian Journal of Social Work, IV (1943), quoted in MANDELBAUM, *The Family in India*, pp. 107—108.

[31] ROSS: *The Hindu Family in its Urban Setting*, p. 46.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 17 (3—4), pp. 389—432 (1968)

RECENSIONES

I. BALASSA: *Karcsai mondák.* (Sagen aus Karcsa. Neue Sammlung der Ungarischen Volksdichtung.) (Red. GY. ORTUTAY). Akadémiai Kiadó, Budapest 1963. 626 Seiten.

Das Glaubenssagenmaterial eines großen Dorfes aus Zemplén (Nordostungarn) teilt uns der Band XI. der ÚMNGy[1] mit.

Die Einleitung der Sammlung macht uns mit der Geschichte des Dorfes bekannt. Hier erörtert der Verfasser die Gattungsprobleme, die Erzählungsanlässe, die Art und Weise des Tradierens und den Zusammenhang der Sagen mit der Glaubenswelt. Charakterisiert werden Sagenkreise, die sich um Menschen mit übernatürlichen Kräften, um übernatürliche Wesen, bzw. um Plätze und Zeitpunkte herausbildeten, wo das Treffen mit der Numinose vorkommt. Schließlich wird der Lebenslauf der drei berühmtesten Sagenerzähler: Frau Erzsébet Kovács, geb. Lengyel, János Horváth und László Lénárt mitgeteilt.

Die 393 Texte, die zwischen 1957 und 1962 mit dem Tonbandgerät aufgenommen wurden,[2] sind nach Gewährsleuten in Themenkreise gruppiert.

Die Anmerkungen enthalten die Bibliographie der wichtigsten ungarischen Sagensammlungen, die Bibliographie der Varianten der einzelnen Texte mit den Bemerkungen des Sammlers, die kurze Lebensgeschichte der weniger bekannten Gewährsleute, die Erklärung der Mundartwörter, ein Sachverzeichnis und ein geographisches Register, Aufnahmen über die Erzähler und ihre Zuhörer, über die Kirche des Dorfes, deren Kern aus dem 13. Jahrhundert stammt und über die eine Reihe von Sagen bekannt ist, schließlich eine Landkarte der Umgebung des Dorfes mit den Stellen, wo etwas Übernatürliches geschehen ist.

I. BALASSA stellt die Dürftigkeit der ungarischen Sagensammlungen der Fülle der Märchensammlungen gegenüber. Fast alle ungarischen Volksforscher befaßten sich mit dem Volksglauben, alle zeichneten wenigstens einige Glaubenssagen auf, einfach weil sie wohl oder übel darauf stießen. Hervorragende Sagensammler waren: A. MEDNYÁNSZKY, L. KŐVÁRI, F. PULSZKY, A. IPOLYI, L. KÁLMÁNY, später Zs. und Á. SZENDREY, J. BERZE NAGY, M. LUBY und S. SZŰCS. Der Menge, Planmäßigkeit und Organisierung nach erreichen aber ihre Ausgaben nicht die der Volksmärchen, obwohl das ungarische Dorf viel reicher an Volkssagen ist.

Den Reichtum der ungarischen volkstümlichen Tradition an Volkssagen dokumentieren: 1. der ungarische Glaubenssagenkatalog, der im Folkloreinstitut der Budapester Loránd Eötvös Universität unter der Leitung von T. DÖMÖTÖR bearbeitet wird, 2. der Katalog der Sagen über geschichtliche Gestalten und Ereignisse, dessen Material im Budapester Ethnographischen Museum von I. DOBOS gesammelt und geordnet wird, 3. die Topographie des ungarischen Volksglaubens, die in der Folkloristischen Forschungsstelle der ungarischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von V. DIÓSZEGI in Vorbereitung ist und schließlich 4. das Sagenmaterial des Ethnologischen Archivs im Ethnographischen Museum von Budapest, das nicht systematisch gesammelt wurde, aber Tausende von handschriftlichen Texten aus dem ganzen ungarischen Sprachgebiet, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts verwahrt.

Als I. BALASSA seine Sammelarbeit begann, stand den ungarischen Sagenforschern keine moderne, monographische Textausgabe zur Verfügung. Der Mangel an Vorarbeiten erhöht in unseren Augen noch den Wert der vorliegenden Sammlung. Der Aufbau des Bandes paßt sich der ungarischen Folkloreschule an: I. BALASSA fixiert das Repertoire der bekannten

[1] Rez. der Reihe ÚMNGy. Bände I—X s. Acta Ethn. XIII (1964), S. 403—11.

[2] Aus dem Sagenmaterial publizierte der Verfasser eine Reihe von charakteristischen Texten nach Sagenkreisen gruppiert in Acta Ethn. XV (1966), S. 233—91 (I. BALASSA, Die Sagen eines Dorfes).

Sagenerzähler des Dorfes, stellt die Varianten der Texte aus den gedruckten und im Ethnologischen Archiv verwahrten handschriftlichen Sammlungen zusammen, macht uns mit den Sagenkreisen, den Erzählern und mit ihrem gesellschaftlichen Milieu bekannt.

Die Sagensammlung aus Karcsa beweist uns auch auf diesem Gebiet die Brauchbarkeit der Sammelmethode der ungarischen Schule. Sie hilft uns sogar, diese Methode zu stabilisieren und zu entwickeln. Wir wissen wohl, daß die Märchen: Tiermärchen, Zaubermärchen, Legenden- und Novellenmärchen nicht mehr im Vordergrunde der volkstümlichen Sprachkunst stehen. Wir können heutzutage Märchen erfolgreich nur in manchen »Reservatgebieten« (z. B. in Szabolcs-Szatmár), oder bei den Zigeunern sammeln, die auch heute, inmitten der europäischen Zivilisation, ihre orale Kultur bewahrt haben. Die Glaubenssagen, die Erlebniserzählungen, die Lebensgeschichten, die Schwänke, Anekdoten und Witze sind aber heute noch lebendig, nicht nur in den Dörfern, sondern auch bei den Stadtbewohnern, unabhängig von ihrer Beschäftigung und ihrem Kulturniveau. I. Balassa gibt ein gutes Beispiel, wie man diese Geschichten verläßlich fixieren, die Typen stabilisieren, die Sagenkreise abgrenzen und das Repertoire der Erzähler gänzlich erschöpfen kann.

In Karcsa haben Märchen und Sagen dieselben Erzählungsanlässe: Spinnstuben, Unterhaltungen in den Kasernen oder bei der gemeinsamen Arbeit, vor dem Einschlafen, Plaudereien am Sonntagnachmittag oder gelegentlich der langen Reisen zu Fuß, mit dem Wagen, heutzutage mit der Bahn. Das sind die klassischen Anlässe des Erzählens der Märchen, aber auch die der Sagen. Balassa meint, daß die Sagen ihres Umfangs wegen den Platz der Märchen übernommen hätten. Das Tempo der gemeinsamen Arbeiten wurde erhöht, die Ruhezeit abgekürzt, die Gelegenheiten zum Plaudern wurden geringer. Kurze Sagen kann man zu jeder Zeit, wie kurz sie auch sei, zur Sprache bringen.

Infolge der allgemein verbindlichen achtjährigen Grundschulung wird die Weltanschauung der jüngeren Generationen dem rationalen naturwissenschaftlichen Weltbild nähergebracht und führt dadurch zur Liquidierung des Nährbodens der Glaubenssagen. In einigen Jahrzehnten wird auch diese volkstümliche Gattung eine folkloristische Seltenheit werden.

Im Falle der Märchen ist die »eigentümliche Verbindung« zwischen Erzähler und seiner Erzählung eng und allgemein bekannt. In einem Dorfe mit lebendiger oraler Kultur wissen alle Vortragenden und Zuhörer, daß das eine oder andere Märchen zum Repertoire dieses oder jenes Erzählers gehöre. Dagegen gehören Sagen niemandem. Werden bekannte Erzähler darum gebeten, erzählen sie aus Routine einfache, kurze, nur aus ein oder zwei Episoden bestehende Sagen. Ihre Rolle entspricht in diesem Falle nicht der des Dichters oder des Vortragenden, sondern der des Reporters: ihr Bestreben geht dahin, einen Sonderfall interessant und abgerundet zu erzählen. An einem Märchen arbeiten sie tage- und nächtelang, bis sie es so »zusammenbringen«, das es alle wichtigen Züge des Typs, aber auch die Merkmale ihrer Individualität, ihres Stils an sich trägt.

Der kleine Teufel, der im Herzen aller Kritiker steckt, hebt nun seine Nase und fragt: wenn der Verfasser uns so schön bewiesen hat, daß die Sagen an ihre Erzähler viel lockerer gebunden sind als die Märchen, warum hat er sie dann nicht nach Themen, sondern nach Erzählern gruppiert? Dem Leser wurde es dadurch erschwert, sich ein Bild über die einzelnen Typen und ein Gesamtbild über das ganze Material zu formen. Der Methode der volkstümlichen Persönlichkeitsforschung entsprechend, sollte man L. Lénárt mit seinem großen Glaubenssagen-Repertoire in den Mittelpunkt stellen. Der körperlich deformierte Mensch gehört zu den seltenen Gewährsleuten, die mit ihrem überempfindlichen Nervensystem persönliche übernatürliche Erlebnisse haben, und das Talent dazu, diesen Erlebnissen eine künstlerische Form zu verleihen. Dabei ist er ein weitbekannter guter Vortragender, dessen Interesse für das Übermenschliche, Übernatürliche durch die Gegenwart des Sammlers verdoppelt wird. Eine gründliche Analyse seines Repertoires und seiner Mentalität könnte ein Schlüssel für den Volksglaubenforscher, aber auch für den Neurologen sein.

Wir möchten den Leser noch auf einen kleinen Abschnitt des Bandes aufmerksam machen. »Die Fragen der Textniederschrift« (S. 91—2) stehen im Mittelpunkt der heutigen Sammelarbeit. Zum Fixieren der umfangreichen epischen Texte mit dem Tonbandgerät brauchen wir heutzutage — auch bei einer reichen Fülle des Materials — nur Wochen, das Abschreiben vom Tonbande dauert aber monate-, ja sogar jahrelang. Dabei kann ein in der Dialektforschung unerfahrener Sammler noch nicht einmal sicher sein, ob das Resultat seiner Mühe den modernen wissenschaftlichen Forderungen entsprechen wird oder nicht.

I. Balassa, der Schüler von B. Csüry, ist ein guter Dialektforscher. Das erleichtert ihm sehr, die phonetischen Laute der Karcsaer Mundart zu erkennen und mit ihrer Hilfe eine passende Schreibweise auszubilden. Die Gesichtspunkte der Textniederschrift in den vorigen UMNGy-Bänden wurden beachtet, dadurch hat sich eine Ortographie ausgestaltet, die von der akademischen Rechtschreibung nur dort abweicht, wo sich das Lautbild eines Wortes von der Umgangssprache unterscheidet. Der Sammler richtet unsere Aufmerksamkeit auf die

Inkonsequenz der Aussprache bei demselben Gewährsmann, auf die Differenz der Mundart der Generationen, auf den Unterschied der Sprache, die bei jenen beobachtet werden kann, die aus einem anderen Mundartgebiet ins Dorf übersiedelt sind, auf die Wirkung der städtischen Sprache bei den jungen Leuten usw.

Wir möchten auch noch die Konsequenz der Orthographie, die Klarheit der Interpunktion und der Gliederung, und die Sorgfalt des Druckes hervorheben.

Die Sammlung der Sagen aus Karcsa ist ein Handbuch der ungarischen Glaubenssagen. Sie ist auch eine wichtige Vorarbeit für die Sagenkataloge, die in Vorbereitung sind. Das mitgeteilte Textmaterial gibt uns einen treuen Überblick über den ganzen ungarischen Sagenschatz. Die ungarische Religionsgeschichtsforschung hat damit auch ein geeignetes, vollwertiges, authentisches Grundmaterial für ihre Zwecke erhalten, das zugleich auch von Dialektforschern gut benutzt werden kann.

Á. Kovács

Rozsályi népmesék. — (Volksmärchen aus Rozsály). Gesammelt, eingeleitet und photographiert von A. Béres, Anmerkungen von Á. Kovács. Neue Sammlung der ungarischen Volksdichtung XII. (Red. Gy. Ortutay). Akadémiai Kiadó, Budapest 1967. 519 S.

Im XII. Band des UMNGy teilt uns A. Béres 141 Märchen, Sagen und Volkserzählungen aus seinem Heimatsdorf, Rozsály, mit. In der Einleitung wird der Leser mit der kurzen Geschichte des Dorfes, den Erzählungsgelegenheiten, dem Lebenslauf der im Bande angeführten 32 Erzähler bekannt gemacht. Hier informiert uns der Verfasser auch darüber, daß er die Aufzeichnung und die Tonbandaufnahme der Texte zwischen 1948 und 1958 gemacht habe, und zwar — wie wir aus den Anmerkungen erfahren — womöglich bei solchen Gelegenheiten, als die Erzähler von ihren ständigen Zuhörern umgeben waren.

Der höchste Vorteil der Sammlung ist der besondere ästhetische Wert der volkstümlichen Texte. Eine Erklärung dazu könnte sein, daß in diesem Dorf mit einer lebendigen oralen Kultur, der Sammler mit den zahlreichen Erzählern verwandt, befreundet oder weningstens gut bekannt war; seine Gegenwart verursachte keine Störung, die Gewährsleute erzählten nicht nur ihm, sondern einem Zuhörerkreis, der dem Künstler die nötige Athmosphäre sicherte.

Das Gefühl der »Innenschau« wird auch dadurch erhöht, daß der Verfasser den Band der Erinnerung seiner inzwischen verstorbenen Mutter widmet. Sie hat auch einige kurze Märchen in der Sammlung; ihre Webemuster schmücken den schönen Umschlag und die inneren Titelblätter. Den Rahmen dazu gibt die Beilage des Bandes: Photos über die berühmten Erzähler, manchmal in der Mitte ihrer Zuhörer, sowie über das Dorf selbst.

Der Band bietet das epische Material von Rozsály in Gattungen eingeteilt. Der Umfang der Zaubermärchen ist am größten, da im Zeitpunkt des Sammelns diese Gattung die volkstümlichste war. Viel ärmlicher ist das Legendenmaterial, obwohl Rozsálys Bewohnerschaft zu 75% griechisch- bzw. römisch katholisch und nur zu 25% reformiert ist. In wenigen Typenfamilien wird auch das Novellenmärchen repräsentiert. Um so reicher sind thematisch und der Form nach die Schwänke und Anekdoten. Eine Fülle von lustigen Erzählungen über einfältige Leute, dumme Teufel, schlaue Zigeuner, liebesbedürftige Frauen, faule Mädchen usw. wird uns geboten. Die von guten Gewährsleuten erzählten Glaubenssagen und »wahren Geschichten« ergänzen gut das Material des XI. Bandes der UMNGy.

Das Komitat Szabolcs-Szatmár ist das Kanaan der heutigen ungarischen Märchensammler. Eine höhere Zahl guter Erzähler befand sich in den Dörfern nicht nur vor 10—20 Jahren, sondern sie leben auch heute in der Reihe der älteren Generation. Über die orale Dichtung und ihre Vorträge in Nordost-Ungarn vermittelt uns der Rozsályer Band ein treues Bild. Die Anmerkungen erweitern unsere Kenntnisse darüber: sie geben uns die AaTh-Nummern der Märchen, zählen uns die naheliegenden ungarischen Varianten auf, und versuchen die Quelle und das Verbreitungsgebiet der Lokalredaktionen zu bestimmen.

Die individuellen Züge der Dichtkunst der einzelnen Erzähler sind nicht leicht festzustellen. Die Texte derselben Märchen, die von demselben Erzähler einmal mit Bleistift, dann mit Tonbandgerät fixiert wurden, dokumentieren die Stabilität der Handlung, die einerseits der Tradition, anderseits aber der Aktualität, der logischen Fähigkeit und der Schulbildung nach erklärt, abgekürzt oder ausgedehnt wurde. Die Dichtkunst des Erzählers zeigt sich durch die Klarheit und Proportionalität der Konstruktion, durch die Geschlossenheit der Form und durch die völlige Kenntnis der ungarischen Sprechsprache: ein guter Erzähler benützt kein überflüssiges, den Inhalt und der Form nach unrichtiges Wort.

Ein anerkannter Erzähler der meistgeschätzten Zaubermärchen ist selten sehr jung oder sehr alt, und ist ganz selten eine Frau. Er ist ein ausgezeichneter Kenner des Märchenstoffes

und der Märchensprache und kann sich durch seine Fähigkeit als Dichter und Vortragender immer der Aktualität und der Stimmung seiner Zuhörer anpassen. Wen können wir als solchen unter die 32 Rozsályer Erzähler rechnen? Den alten, blinden, seitdem verstorbenen István Lupuj auf jeden Fall. Der jüngere Mihály Szilágyi ist ein »gebildeter« Mensch. Die Handlung seiner Märchen stammt größtenteils aus der Tradition, sein Stil aber spiegelt die »bunten Reportagen« der Zeitungen und des Rundfunks wider. Im Repertoire von Péter Lakatos, einem Zigeunerprimas, befinden sich die vollkommensten Varianten und Motive der ältesten Schicht des ungarischen Märchenschatzes. Er war bis zum Ende seines kurzen Lebens ein hervorragender Erzähler, seine Zuhörer waren aber nur die Zigeuner am Rande des Dorfes. Pál Petruska, der Liebling der Rozsályer Kinder, ist noch zu Beginn des Sammelns verstorben. Sein berühmtestes Märchen bewahrte uns nur der Band auf. Ein weitbekannter Erzähler ist Sándor Nagy, ein ehemaliger Zimmermann. Die Lieblingsstücke seines Repertoires sind aber nicht mehr die Zaubermärchen, sondern die Glaubenssagen, die »wahren Geschichten«.

Die Frauen haben die lustigen, nicht ganz salonfähigen Märchen gern. Unter ihren Erzählern gab es Männer wie Frauen: László Molnár, Piroska Nyisztor (die Frau von Miklós Gyulai) und Frau Simon, die Hebamme, waren die beliebtesten, die Stücke ihres Repertoires kann man kaum dem »gebildeten Publikum« mitteilen.

Die Frauen haben auch die Glaubenssagen gern. Neben Sándor Nagy sind András Kicska und András Halász die besten Kenner der ehemaligen »gelehrten« Hirten, Kutscher und der »bösen Seelen«.

Es gibt auch Erzähler, die das Märchen für seinen moralischen Inhalt, didaktischen Zweck bevorzugen: Árpád Kiss, der Stierpfleger des Dorfes, Frau Tóth, die Frau eines verstorbenen »gelehrten« Kuh- und Pferdefütterers, und schließlich Frau Béres, die Mutter des Sammlers, schätzen die »ernsten«, »schönen«, »lehrreichen« novellenartigen Märchen, aus denen ein jeder nur Gutes lernen kann.

In Rozsály ist auch die »moderne« Gattung, der Witz beliebt. László Pintye, aber auch der jüngere Ferenc Szilágyi, András Kicska und Péter Kárász sind bekannte Witzerzähler.

Und die Reihe der Erzähler, die ganz kurze Geschichten, Sagen, Anekdoten oder die Handlung einiger Zaubermärchen ganz gut reproduzieren können, ist sozusagen unzählbar.

So archaisch auch dieses Gebiet in seiner oralen prosaischen Erzählungskunst, so lebendig noch der Brauch des Märchenerzählens sei, finden wir das Bild, das wir uns auf Grund des Bandes zusammenstellen können, nicht mehr einheitlich, es scheint bereits ein Verfall im Gange zu sein. Die Mosaikstücke der Weltanschauung, die noch vor kurzer Zeit allgemeingültig war, knüpfen sich nicht mehr eng aneinander, sie assimilieren nicht mehr nach eigenen Gesetzen das von außen kommende Epikum. Die Bereitschaft zur gründlichen Änderung machen uns die zwei Aufnahmen von András Béres gut fühlbar. Die erste stellt das im Winterschlaf entschlummerte Dorf von gestern, in dem die Märchen des Bandes erzählt wurden, und die zweite — eine Frühlingsaufnahme — das heutige, von elektrischen Drähten umspannte Rozsály dar.

Das gesteigerte Tempo der Änderung fühlt man auch an der Sprache der Texte. Über den Einfluß der Tagespresse und des Rundfunks haben wir schon gesprochen, daneben dürfen wir die Wirkung der regelmäßigen Grundschulung nicht außer acht lassen. Der aufmerksame Leser kann den Unterschied im Erzählungsstil der Älteren und der Jüngeren, der Männer und der Frauen leicht beobachten: die Märchen wurden ihm mit einer wortwörtlichen Treue vorgelegt. Die Orthographie bereitete aber Probleme. Bei so einer Sammelmethode ist weder Zeit noch Gelegenheit, auf die Phonetik des Dialektes zu achten. (Bei den Tonbandaufnahmen ist die Lage natürlich ganz anders, sie machen aber nicht einmal 10% der Sammlung aus!) Um eine einheitliche Schreibweise im Band zu haben, wurde eine der akademischen Rechtschreibung nahestehende Orthographie ausgebildet, die den Dialekt nur dort bezeichnet, wo der Klang eines Wortes von der Alltagssprache allzusehr abweicht.

Diese Verfahrensweise war bei den Rozsályer Märchen leicht zu verwenden, weil die ungarische Literatursprache aus dem Szatmárer Dialekt ausgebildet wurde, und das Tonbild der Texte der Umgangssprache nahesteht. Der Leser, dem der Szatmárer, der sog. Szamosháter Dialekt nicht bekannt ist, kann die Märchen ohne Schwierigkeiten lesen — die wenigen Dialektwörter sind ihm in einem Wörterverzeichnis erklärt —, der aber, dessen Muttersprache diese Mundart ist, »hört« beim Lesen den originellen Klang. Den Stil- und Dialektforschern stehen die Tonbandaufnahmen im Archiv des Debreziner Déri-Museums zur Verfügung. Sie hätten aber gewiß an einer kleinen Schallplattenbeilage eine große Freude gehabt.

Das einzige, was wir an diesem sehr schön ausgestattenen Band tadeln können, ist die Auflagehöhe. Bei uns kommt es leider immer noch vor, daß eine Folkloreausgabe, die auch die internationale Forschung gebrauchen könnte — eine Märchensammlung mit Typenanweisungen nach dem Aarne-Thompson Katalog, oder eine Volksmusikausgabe mit einer ausführlichen fremdsprachigen Zusammenfassung, — die zu gleicher Zeit auch für das Publikum

genießbar wäre, das für den ästhetischen Wert der Volksdichtung empfänglich ist, nur in 900—1200 Exemplaren herauskommt und bereits nach einigen Wochen zu einer bibliographischen Rarität wird.

Á. Kovács

Kolalappische Volksdichtung. (Texte aus den Kildin- und Ter-Dialekten.) Gesammelt und herausgegeben von László Szabó. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.—Hist. Kl. III, 68.) Göttingen, 1966. 153 pp.

Unsere Kenntnisse über die Lappen gründen sich auf die zahlreichen Angaben jahrzehntelanger Forschungsarbeiten. Die Beobachtungen der Forscher dehnten sich zwar auf sämtliche Gruppen und Dialekte der Lappen aus, trotzdem sind aber unsere Kenntnisse nicht einheitlich. Die wenigsten Angaben standen uns bisher über die Gruppe der Halbinsel Kola zur Verfügung, obwohl bereits drei wichtige Textsammlungen in unserem Besitz sind. Wir begrüßen daher alle Publikationen, die der Forschung neues Material liefern.

László Szabó hatte Gelegenheit, während seines Leningrader Aufenthaltes lappische Texte zu sammeln und zwei Dialekte zu studieren. Der Autor konnte sich auf sechs vorzügliche Sprachmeister als Gewährsleute stützen, und durch ihre Mitwirkung die vorgetragenen Texte in ihrer Muttersprache aufzeichnen. Bei seiner Arbeit verfolgte er hauptsächlich philologische Ziele, doch ist das aufgezeichnete und publizierte Material auch folkloristisch und ethnographisch wertvoll. Der größere Teil der Dialektsammlung stammt aus Kildin, der kleinere aus Ter. Bei der Volkszählung für das Stichjahr 1959 gab es in der Sowjetunion noch 1800 Lappen. Dieser kleine Volksstamm, der auf einem riesigen Gebiet verstreut lebt, vergißt die Muttersprache verhältnismäßig rasch, deshalb sind diese Studien dringende und wichtige Aufgaben.

Der Autor faßt in der Einleitung die untersuchten Merkmale der Dialekte zusammen. Als erstes skizziert er die Fragen der Umschreibung, dann gibt er Aufschluß über die Phonetik. Schließlich fügt er den Texten auch Anmerkungen bei.

Das Material ist in zwei Gruppen geteilt, zur ersten gehört der Kildin- und zur zweiten der Ter-Dialekt. Die Texte beider Gruppen sind sowohl in Lappisch als auch in Deutsch angeführt. Die Sammlung enthält 41 Texte, von denen aber nur 4 den Ter-Dialekt vertreten. Von den 37 kildinischen Texten behandeln 9 Erzählungen die Lebensweise, die Bräuche und Religion. Der Sprachmeister erzählt zuerst seine Biographie, dann spricht er von seinem Dorf. So erhalten wir wichtige Angaben über die Renzucht, die Trachten, Eheverhältnisse, Festbräuche und Religion der Lappen. 8 Texte enthalten Berichte von Kämpfen der Lappen mit ihren Feinden. 2 Erzählungen befassen sich mit den dämonischen Kräften und 8 mit Menschen und Tieren. Dann folgen 6 Erzählungen jüngeren Ursprungs, den Abschluß bilden vier Lieder. Von den vier lappischen Texten aus Ter handelt einer von der Großmutter des Sprachmeisters und drei von ihnen sind Erzählungen. Diese kurze Skizze ist schon ein Beweis dafür, daß der publizierte Text nicht nur für die Philologie, sondern auch für die Ethnographie und für die Folklore eine wahre Fundgrube darstellt. Durch die Publikation vermehren sich unsere Kenntnisse auch auf Gebieten, über die uns sehr wenig verwendbare Angaben für die Wissenschaft zur Verfügung standen.

J. Kodolányi

T. Kardos: *Az Árgirus-széphistória* [*Die »Historie des Prinzen Argirus«*]. Akadémiai Kiadó Budapest, 1967. 415 S. 32 Abb. und 3 (7) Tabellen

Schon die Antiquität, die nationale und internationale Bedeutung der Versnovelle »*Die Historie des Prinzen Argirus*« rechtfertigen, daß man sich immer wieder mit ihr befaßt. Diese Sage voller feenhafter Wunder überspannt alle Weltteile, durchbricht die Sprachschranken und dient seit Jahrtausenden, ohne Unterbrechung, den verschiedenen Gesellschaftssystemen, den zeitbedingten Anforderungen entsprechend; in Literatur und Volksdichtung taucht sie manchmal parallel auf, dann in Wechselwirkung zueinander, aber stets in ein entsprechendes Kunstgewand gekleidet (Ritual, Mythos, Sage, Märchen, Versnovelle, dramatische Dichtung, Kunstepos usw.), die Darstellungen der bildenden Künste ebenfalls inbegriffen.

Die Historie war in Italien nur eine der vielen Kunstarten der reichhaltigen Renaissanceliteratur, eine halbvolkstümliche Form, bei uns hingegen wurde sie — schon wegen der ärmeren literarischen Antezedenzien — bei der Übernahme die wichtigste epische Kunstgattung.

Ende des 16. Jh. erreichte die ungarische *Argirus*-Übersetzung 35 Auflagen, mit der Zeit wurde sie zum wahrhaftigen Volksbuch und beeinflußte fast mit gleicher Kraft die Literatur und die Volksdichtung: es gibt wohl kaum noch ein solches Wanderthema, das so viele und große ungarische Klassiker inspiriert hätte, wie die *Historie des Prinzen Argirus*. Auch in bezug auf Volkstümlichkeit können sich nicht viele Märchen in der ungarischen Volksdichtung mit der Geschichte der feenhaft-schönen Helene *(Tündérszép Ilona)* messen.

Ursprung und Schicksal dieser Geschichte beschäftigen die ungarischen Forscher seit rund 100 Jahren. Die Forschung ging nur schrittweise vorwärts, fortwährend verwickelte sie sich in das Netz der Wandermotive; sie untersuchten die *Historie des Argirus* nicht als Struktureinheit, befaßten sich nicht mit den gesellschaftlichen Wurzeln, und bei der Erforschung der Quellen gelangten sie nicht einmal bis zu den Andenken aus der byzantinischen Epoche und zu den neugriechischen Volksmärchen.

Die Antrittsvorlesung von T. KARDOS an der Akademie hat sich zu einer Monographie entfaltet. Zweifellos bedeutet sie gegenüber ihren Vorgängern etwas qualitativ Neues: eine zeitgemäße Synthese, die sich in komplexer Weise auf imponierend voluminöse Materialkenntnis aufbaut. Er begnügte sich nicht mit der Ergänzung der bisherigen Forschungslücken, auch nicht mit einer Zusammenfassung der in- und ausländischen Forschungsergebnisse, sondern schlug neue Wege ein: »Diese monographische Studie setzt sich zum Ziel, den Entwicklungsvorgang und wahrscheinlichen Werdegang der *Argirus*-Historie von der griechischen Antike bis zur Gegenwart zu skizzieren. Sie wünscht also nicht, mit der Geschichte der einzelnen Motive zu dienen. Unsere Zielsetzung kann daher auch nur in dem Sinn unter den Begriff der Gegenstandsgeschichte einbezogen werden, wie sich die Wandlung eines *organischen* Werkes unter der Wirkung der gesellschaftlichen Anforderungen verschiedener Völker und Epochen vollzieht« (S. 9).

Im Laufe seiner dreieinhalb Jahrzehnte langen, ausdauernden Arbeit gewann der Autor einen Überblick über das mächtige Quellenmaterial, unter anderem über die italienische, byzantinische und neugriechische Literatur und Volksdichtung, ja sogar auch über Werke und Denkmäler der bildenden Künste. Falls man ein so weitverzweigtes Problem überhaupt endgültig aufrollen und das Schlußwort aussprechen könnte, so wäre dies ein Verdienst von T. KARDOS. Doch anerkennt er auch selber, daß er die unmittelbare italienische Ursprungsquelle der ungarischen Übersetzung ebenfalls nicht gefunden habe. In der Zwischenzeit gab V. VOIGT gleichfalls eine kleine Monographie über eine einzige Episode der *Argirus*-Historie, über den *Garten der Liebe*, in Druck; über das literarische Vorkommen dieses Themas in Mittel- und Nordeuropa, und seine Beziehungen zur Volksdichtung könnte man noch so manches sagen. Jedoch beeinträchtigt dies den Wert des Werkes von T. KARDOS nicht, und wie alle wirklich großen Leistungen, wird auch diese zur inspirierenden Kraft und spornt zu neueren Forschungen an. In der Belletristik kann man sich ein vollkommenes und unübertreffliches Kunstwerk noch vorstellen, aber die wirklich hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen werden eben dadurch charakterisiert, daß sie sich organisch in eine Einheit einbauen, in eine sich ständig verschönernde, erhabenere und kompaktere Einheit. Diese Monographie von KARDOS wird — meiner Meinung nach — zu einem unentbehrlichen Bestandteil des Bauwerkes der Wissenschaft.

Bleiben wir bei diesem Vergleich; T. KARDOS führt uns diesen Bautrakt nicht vom Erdgeschoß oder vom obersten Stockwerk aus vor, sondern ungefähr aus Mitteldistanz: er geht von den italienischen Quellen der ungarischen Übersetzung aus; er entflicht die Fäden, indem er sich in der Zeit nach rückwärts, im Raume jedoch nach vorwärts bewegt, dann macht er kehrt, widmet sein Augenmerk den gesellschaftlichen Lebensbedingungen und verfolgt so den Werdegang der *Argirus*-Historie auch in Ungarn. Zum Abschluß faßt er die Hauptergebnisse seiner Untersuchungen erneut zusammen.

Der erste Bearbeiter der *Argirus*-Historie in Ungarn, ALBERT GERGEI behauptet, sein Werk aus einem italienischen Urtext übersetzt zu haben. In Anbetracht der immensen Menge an italienischen Volksbüchern ist es kein Wunder, wenn das Original bis jetzt nicht entdeckt wurde, und wir haben keinen Grund, seine Behauptung zu bezweifeln. Nachdem T. KARDOS einen Überblick über einen bedeutenden Teil der italienischen Historien gibt, bringt er zahlreiche Zitate, in denen parallele oder gleiche Stellen mit der ungarischen Übersetzung vorkommen, ja sogar: »Befolgten Struktur, ihre stereotypen Elemente, Quellenangaben, Zielsetzungen, Zusammenfassung und Abschluß sowie die Liebeskasuistik der *Argirus*-Historie genau die italienischen Versnovellen nicht nur dem Gedankengang, sondern auch dem Texte nach« (S. 44).

Die Forscher hielten bisher das *Amor und Psyche*- sowie die *Leombruno*-Märchen als ihre nächsten Verwandten, wogegen KARDOS auf ihren starken Einfluß auf zwei zeitgenössische Versnovellen (FRANCESCO COLONNA: *Hypnerotomachia Poliphili*. Venezia, 1499; und die zwischen 1467—1530 erschienene *Prasildo e Tisbina*) hinweist; die ersten zwei dürften direkten, die beiden letzteren indirekten griechischen Ursprungs sein.

Mit Hilfe der Ortsnamen, Sagen und zeitgenössischen ikonographischen Angaben kann es wahrscheinlich gemacht werden, daß die italienische *Argirus*-Historie zuerst zu Beginn des 16. Jh. in Venedig oder dessen Umgebung auftauchte. Sie ging mindestens aus zwei, voneinander unabhängigen Texten hervor, von denen beide gewiß aus mittelgriechischen Quellen schöpften; diese erweiterte Variante dürfte die Basis der ungarischen Übersetzung gewesen sein, die wir einem Menschen mit architektonischen, bildhauerischen und literarischen Neigungen verdanken. Die Ehe zwischen Mitgliedern verschiedener Gesellschaftsklassen war in der italienischen Belletristik ein ebenso beliebtes Thema, wie in der ungarischen.

Die Forschung konnte auf Grund der eindeutig griechischen Personennamen in den ungarischen und italienischen Versionen fortgesetzt werden. T. KARDOS beweist überzeugend, daß allein die Analyse der Namen schon von der ununterbrochenen Kontinuität vom Altertum bis heute zeugen; übrigens dürfte die Mehrzahl der Personennamen mythischen Ursprungs aus dem 2.—3. Jh. u. Z. sein, da sie zur Zeit des hellenistischen Synkretismus ihre endgültige Gestalt angenommen haben dürften, damals also, als sich das griechische Pantheon durch Verschmelzung mehrerer mythologischer Gestalten wesentlich vereinfachte.

Das Hauptkapitel der Monographie befaßt sich natürlich mit dem Ursprung und der Entwicklungsgeschichte der *Argirus*-Historie. T. KARDOS behandelt zuerst die Geschichte als Ganzes und geht dann auf die Details ein. In den Spuren von K. KERÉNYI und R. MERKELBACH vertritt auch er die Ansicht, daß auch in der *Argirus*-Historie das Andenken an einen mit Menschenopfer verbundenen Fruchtbarkeitszauber (mit Sühneopfercharakter) klar erhalten blieb; da doch die gesamte Handlung von hier ausgeht: weil die wunderbaren Goldapfelbäume im königlichen Garten keine Früchte tragen, opfert sich der jüngste Sohn freiwillig, stirbt allerdings nicht, kehrt aber auch niemals zurück. Damit löst er den verhängnisvollen Zauber, der auf der ganzen Familie lastet. Außer der *Argirus*-Historie enthalten auch »*Amor und Psyche*« sowie »*Leombruno*« solche Sühneopfer, ja sogar ist in allen dreien auch das Motiv der geheiligten Ehe enthalten: die auserkorenen Ehepartner verfügen über übermenschliche Kräfte, können Tiergestalt annehmen und zeigen sich in dieser Gestalt zuerst. Sobald sich dann diese Geschichten in »erbauliche« oder »mythische« Erzählungen verwandelten, wurden sie Teile von verschiedenen Kulten und Mysterien, und gaben z. B. Anleitungen, welchen Weg der eingeweihte Jüngling bis zu seiner Erlösung zu beschreiten habe. Der »fromme« Charakter der Geschichten verblaßte mit der Zeit, und die späteren Bearbeiter setzen sich nur mehr die Verklärung der menschlichen Liebe zum Ziel. KARDOS wendet hier im wesentlichen eine bekannte ethnographisch-folkloristische Konzeption selbständig an, laut der sich Werke, die ihre kultische Rolle eingebüßt haben, stufenweise entmythisieren, profanisieren und dann zu »reinen« Kunstwerken werden.

Der Autor widmet den einzelnen Episoden bzw. Motiven besondere Beachtung, an erster Stelle — und bestimmt nicht zufällig — der Deutungswandlung des Motivs vom Wunderapfelbaum im Laufe der verschiedenen Epochen. Meisterhaft trennt er die einzelnen Schichten: wie das gleiche Motiv zum Sinnbild der auf- und untergehenden Sonne, des werdenden und erlöschenden Lebens, der Fruchtbarkeit, der Liebe, zum Symbol der Ehe, des Baumes der Erkenntnis im Paradies bzw. zu ihrer ambivalenten Darstellung in Eurasien wird. (Im reichhaltigen Anmerkungsmaterial finde ich keinen Hinweis auf die Studien der Apfelsymbolik von I. DANKÓ, wonach dies eine der ältesten und verbreitetsten eurasischen Symbole sei und wahrscheinlich mit der sich aus dem Obst- und Pflanzensammeln stufenweise ausgestaltenden Pflanzenpflege zusammenhängt.)

Parallel zu der Umdeutung des Apfel- und Apfelbaummotivs verwandelten sich auch andere Motive (z. B. der Schauplatz), ja sogar auch die Darsteller: unter anderm trat *Argirus* an Stelle von *Osiris*, *Mithras* und *Adonis*, wie auch *Isis*, *Nemesis* und *Aphrodite* zu einer wunderschönen Fee verwandelt wurden, die unter verschiedenen Märchennamen oder nachgerade »inkognito« genauso ein schicksalhaftes Wesen blieben, wie ihre Vorgängerinnen.

Ein frappantes Teilergebnis dieser philologischen »Altertumsforschung« von T. KARDOS ist der Nachweis von Überresten der 7 Stufen des *Mithras*-Kultes im strukturellen Aufbau der *Argirus*-Historie und auch in anderer Hinsicht.

Das Hauptmotiv der *Argirus*-Historie und gleichzeitig auch der Schlüssel zu ihr, ist der Schauplatz (der Wundergarten) sowie im Zusammenhang damit das Problem des Wanderweges. T. KARDOS untersucht diese Frage unter Einbeziehung eines umfassenden Vergleichsmaterials, lokalisiert letzlich entschieden sowohl als Schauplatz wie auch als Stelle, wo sich die *Argirus*-Historie zur Einheit gestaltete, die Insel Zypern. Auch nachdem sie sich zur erbaulichen Erzählung geformt und in den Prosatext eingelagert hat, blieb Zypern auch weiterhin das Zentrum der *Argirus*-Historie: von hier aus wurde sie vom Altertum bis zum Mittelalter der Literatur und der Volksdichtung im gleichen Maße überliefert; von hier verbreitete sie sich schon frühzeitig in der Gegend des *Ägäischen* Meeres und in *Griechenland*. Und es war wieder *Zypern*, wo die Historie im Laufe des 13. Jhs. von einem laienhaften Dichter in Versform um-

gearbeitet wurde. (Im Sinne der griechischen Rittersagen, doch ohne *Argirus* als Ritterideal hinzustellen.) Später wurde diese Abfassung von den Venezianern, die damals auf Zypern lebten sowie auch den vor den Osmanen nach *Süditalien* flüchtenden Griechen und sogar von einigen Reisenden und Humanisten übernommen und verbreitet. Seit dem Vordrang der Türken wurde Venedig zum neueren Verbreitungszentrum und von hier übernahm sie das von den Türken noch einigermaßen verschonte Ungarntum.

Bevor wir aber den Werdegang der *Argirus*-Historie in Ungarn kennen lernen würden, dürfte es sich noch lohnen, einen flüchtigen Blick auf die schon zitierte Studie und Ergebnisse von V. Voigt zu werfen, der sich mit den poetischen Motiven des »Gartens der Liebe« befaßt, und die die Forschungen von T. Kardos genauso bekräftigen und ergänzen, wie die erwähnten Arbeiten Imre Dankós.

Laut V. Voigt ist das Motiv »Garten der Liebe« *(locus amoenus) älteren* Ursprungs als die Dichtkunst, es dürfte seinerzeit irgendeinem Kult entnommen und im Laufe der Zeit zu Kunstelementen umgewandelt worden sein. Unter den Vorkommen sind zahlreiche genetische, aber noch mehr typologische Ähnlichkeiten zu beobachten. So erscheint das Motiv bereits im 3. Jh. v. u. Z. in der chinesischen Liedersammlung »*Si-king*«, und dürfte von da nach *Japan* gelangt sein; es taucht aber auch frühzeitig in *Mesopotamien* und *Indien* auf, zuerst bei *Kalidasa;* in der *Bibel* und dann im *Koran* erscheint es in verschiedenen Formen; später wird es in der *arabisch-persisch-türkischen* Poesie zum Gemeinplatz. Vielleicht kommt es aus der Liebeslyrik des *maurischen Andalusiens* in die *Troubadourenlieder* der *Provence.* Wie dies auch sein mag, dieses Motiv treffen wir vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart in der Literatur und Volksdichtung sämtlicher europäischer Völker an. Die Engländer halten es gleichsam für den Archetyp der Dichtkunst, während die Franzosen es als Zentralthema der gesamten französischen Lyrik und Malerei ansehen, von der bukolischen Dichtung und ihren bildkünstlerischen Darstellungen unter den griechischen, lateinischen bzw. romanischen Völkern ganz zu schweigen. Auch bei uns ist die Situation ähnlich (das Zöldvári-Lied, die Gedichte von Balassi, Rimay, Kata Telegdy bzw. einige Stücke des Teleki-Codex, einige archaische ungarische Volkslieder usw.). V. Černý verficht den folkloristischen Ursprung dieses poetischen Gemeinplatzes und der Finne M. Haavio verweist darauf, daß die Begegnung im Garten in der Folklore kein fröhliches, sondern ein eher trauriges Gepräge hat. (Übrigens stoßen wir nicht nur in der Volkslyrik, sondern häufig auch in der Epik auf diesen Gemeinplatz.)

Die Historie gelangte zwar aus der Fremde zu uns, trotzdem wurde sie zur volkstümlichsten Kunstart unserer Literatur. Die zu Beginn frohsinnigen Geschichten wurden auf Wirkung der Gegenreformation und der Refeudalisation immer tragischer gestimmt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die *Argirus*-Historie eine verhältnismäßig späte — zwischen 1582—1589 erfolgte — Übertragung; ein Werk des Zipser Vizegespans Albert Gergei, der ein Dichterfreund Bálint Balassis und ein Mensch von hoher humanistischer Bildung war.

Wesentlich ist die Frage, wie der ideelle Gehalt aktuell bleiben konnte? Es scheint, als ob wir es mit einer gewissen Art von gesellschaftlicher »Radikalisierung« zu tun hätten: im italienischen Text kommt die Wahrheitssuche des Volkes mehr zum Ausdruck als im griechischen Originaltext, im ungarischen gelangt dies im Vergleich mit dem italienischen Text noch entschiedener zur Geltung: »Die *Argirus*-Historie ist also ein Lobgesang auf den Menschen, der alle Hindernisse überwindet und keine trennenden Gesetze kennt, und all dies in einer Form, daß jedermann, wie in der Umgebung von Zypern oder Venedig, das Lied als gegen die gesellschaftlichen Unterschiede gerichtet fühlen mußte« (S. 263). Die *Argirus*-Historie ist trotzdem kein typisches Feenmärchen, sondern eine Feennovelle, da unter anderem ihre Charaktere nicht von vornherein bestimmt sind, sondern sich bestimmungsgemäß vor unseren Augen entwickeln. Bemerkenswert ist, daß die ungarische Übersetzung nicht aus vier, sondern nur aus drei Teilen besteht, kürzer als der italienische Originaltext und auch dramatischer ist. (1882 wurden die Irrfahrten des Prinzen *Argirus* von einem Volkskünstler sogar auch darstellend gespielt.)

Bei der Analyse der sog. inneren Form hält T. Kardos den *vorwärtstreibenden Parallelismus* (es wäre vorteilhafter gewesen, den bewährten Begriff des *fortschrittlichen Parallelismus* beizubehalten) für charakteristisch; in diesem Zusammenhang befaßt er sich mit den Gesetzmäßigkeiten des Tonfalls, der Rolle der Reime und des Stabreims. Näher könnten uns auch die folkloristischen Elemente bzw. die Frage der poetischen Mittel interessieren. Laut T. Kardos ist der Stil der zeitgenössischen (und frühen!) ungarischen Literaturwerke notgedrungen noch halbvolklich, was selbstverständlich auch auf die *Argirus*-Historie zutrifft; sorgfältig stöbert er die vermutlichen Parallelen zur Volksdichtung (Blumenlieder, Balladen, Abschieds- und Klagelieder, Lieder der Verfolgten und Verfemten usw.) und ihre Wirkungen auf. Hier ist allerdings insofern eine Korrektur notwendig, da ein Teil der sog. Volkskunstarten sich erst später ausgestaltete, zu dieser Zeit waren sie aber nur noch halbvolklich.

Die auf einige Dutzend kommenden Auflagen (so manche sogar in einigen tausend Exemplaren!) der *Argirus*-Historie beeinflußten Literatur und Volksdichtung im gleichen

Maße. T. KARDOS beginnt die Reihe mit ihrer Wirkung auf die Lyrik und auf die Bukolika BÁLINT BALASSIS; dann analysiert er eingehend die Antezedenzen von MIHÁLY VÖRÖSMARTYS »*Csongor und Tünde*« und bezeichnet neuerlich die *Argirus*-Historie als ihr Hauptquellenwerk. Damit gibt er uns einen Schlüssel zum richtigen Verständnis in die Hand, sowohl bezüglich der ideellen Aussage des Werkes, wie auch der parallel figurierenden positiven und negativen Gestalten. Das in Versform gehaltene Feenmärchen *János vitéz* (Held János) von SÁNDOR PETŐFI wird von den mit der *Argirus*-Historie verwandten *Leombruno*-Märchen beeinflußt, das der Dichter vielleicht aus einer Originalquelle kannte. Ein Geheimnis des Erfolgs vom *János vitéz* ist die konkretere Formulierung und zeitgemäße Fassung des ideellen Gehaltes: der Sieg von JÁNOS VITÉZ ist gleichzeitig auch der Triumph des ganzen Volkes. (Der äußeren Form nach ist es ein zeitnahes Märchen über den *verabschiedeten Veteranen*, wie die griechische Rittersage der zypriotischen Variante.)

Mit PETŐFI endet die Reihe keineswegs, sie hält bis ENDRE ADY, dem größten ungarischen Lyriker des 20. Jhs. an. Jedoch ist dies auch nur »ein augenblickliches Ende« — wie sich T. KARDOS ausdrückt —, weil doch »solche Wege kein Ende zu haben pflegen.« Jedenfalls ist die *Argirus*-Historie eines der schönsten und lehrreichsten menschlichen Dokumente, und das ungarische Volk hat einen beachtlichen Anteil daran, daß der Menschheit diese »erbauliche Historie« erhalten blieb, daß dieser wunderbare Baum des Lebens neue Sprossen treibt und neue Goldfrüchte trägt« (S. 318). Und setzen wir gleich hinzu: das würdige Thema fand auch in T. KARDOS einen würdigen Verfasser.

Jede Detailfrage der Monographie wird durch reichliches ungarisches und internationales Anmerkungsmaterial begleitet (S. 347—391), das Abkürzungsverzeichnis vereinfacht auch die Handhabung des Bandes (S. 292), die 32 vorzüglichen Illustrationen (antike, mittelalterliche und neuzeitige Abbildungen bzw. Faksimiles); ihr separates Bilderverzeichnis (S. 393—394); einen verhältnismäßig reichhaltigen Inhaltsauszug in italienischer Sprache (S. 397—415); zum Abschluß 3 Tabellen mit 7 Teilen, die parallel einen Auszug der verwandten klassischen griechischen Mythen, der byzantinischen und neugriechischen Varianten der *Argirus*-Texte bieten und auch über die Volksmärchen orientieren. Ein guter Kompaß im wahren Meer der Varianten.

All dies soll nur ein momentaner Abschluß der Forschung sein, denn solche wissenschaftlichen Wege pflegen kein Ende zu haben. Eins ist aber gewiß: in dieser Frage sagte bisher und vermutlich noch sehr lange T. KARDOS das entscheidende Wort.

I. Katona

DIETRICH TREIDE: *Die Organisierung des indianischen Lachsfangs im westlichen Nordamerika.* (Organization of Indian Salmon Fishing in Western North America.) Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 14. Akademie-Verlag. Berlin, 1965, 170 pp.

Salmon fishing is an important occupation of the Indian tribes (Okanagan, Sanpoil, Nespelem, Yurok, Patwin, Wintu, etc.) living in the western part of North America (Sacramento, Columbia, Salmon, Snake Rivers). Salmon is an indispensable food and act upon on both individual and collective life. Salmon fishing is directed by the salmon chief (fishing chief, dam chief), whose activity and social position are summed up in the book of D. TREIDE. I would like to discusse some of his results in the present review.

The function of the salmon chief consists in fixing the time and place of fishing, in organizing the work of the participants, in directing the construction of the fishweirs used in common, in guarding and distributing the catch. The salmon chief sees to it that the fish caught should be touched by nobody before him. During fishing he has an absolute authority, he informs the leaders of the local groups about the start of the fishing. He is either elected or the function is inherited within a group of relatives. Election may be for a season or for many years. Numerous magic customs are attached to the person of the salmon chief. His helpful spirits permit to make a rich haul by guiding the fish to the places where the kinsfolk or the local group is fishing. He punishes those who violate the taboo. The shaman and the salmon chief may be one and the same person, as often is the case. The shaman and the salmon chief distribute the haul together. The salmon chief is directing the ceremony of »the first salmon«. With the Yurok tribe, the »dam chief« is in contact with mythical times. He possesses a stone which originates from mythical beings and with which he drives the stakes of the fishweir into the ground; he is the man who knows where the first fishweir was placed in mythical times; he stays in a sweat-house while the fishweir is being built, etc. The salmon chief is elected by virtue of his knowledge and his experiences, but also the quality or degree of his relation with superhuman beings is taken into consideration.

The activity of the salmon chief is by no means uniform with the different tribes. The author calls out attention to resemblance existing between the activity of the salmon chief and

that of the fisher-master along the coasts of the Baltic Sea, in Finnish areas (cf. Sperrmeister, Wehrmeister, Fischereimeister).

According to D. TREIDE, the activity of the salmon chief goes back to the ancient primitive society *(Urgemeinschaft)*. However, this activity changed with the development of society. Depending on the various forms of collective fishing conducted by relatives and local groups, as well as the activity of the salmon chief, diverse forms of legal practice have developed. Persons similar in function to the salmon chief are involved in hunting and in the gathering of wild plants and fruits among the North American Indians. D. TREIDE's investigations into the numerical data of the consumption and fishing of salmons by the Indians are of a pioneering character. The cultural anthropological studies cannot dispense with quantitative analyses of this kind.

The book by D. TREIDE takes a distinguished place in the rich cultural anthropological literature of fishing and substantially contributes to our knowledge on North American Indian cultures and societies, as well as to the ethnological evaluation of the personality.

B. Gunda

MICHAEL D. COE: *The Jaguar's Children: Pre-Classic Central Mexico.* The Museum of Primitive Art, New York. Distributed by the New York Graphic Society, Greenwich, Connecticut 1965. 126 Seiten, davon 16 Textseiten; 2 Karten, 216 Foto-Abbildungen, 20 Zeichnungen.

MICHAEL D. COE, der sich seit Jahren mit der Erforschung der präklassischen Kultur-Periode (Pre-Classic) Zentral-Mexikos befaßt, untersucht im vorliegenden Werk die Ausstrahlungen der in vielen Beziehungen noch immer problematischen Olmeken-Kultur auf das mexikanische Hochland. In Abbildungen stellt COE mehr als zweihundert keramische Objekte — vornehmlich figürliche Plastiken — vor, von denen viele erstmals publiziert werden. Sie stammen von drei bedeutenden Fundorten der präklassischen Periode: *Tlatilco* am Nordwestrand von Mexiko-City, *Tlapacoya* am Südost-Ufer des großen Mexiko-Sees und *Las Bocas* im südwestlichen Puebla. Der überwiegende Teil dieser Objekte befindet sich im Besitz nordamerikanischer Privatsammler. Es ist COE zu danken, daß er diese Gegenstände der wissenschaftlichen Forschung zugänglich machte.

COE geht einleitend auf den bisherigen Forschungsstand ein, der auf den Arbeiten von GEORGE C. VAILLANT — dem eigentlichen Entdecker der präklassischen Kulturen —, MIGUEL COVARRUBIAS, MATTHEW W. STIRLING u. a. basiert. Im Abschnitt »Chronology of the Middle Pre-Classic in Central Mexico«, in das die vorgestellten Objekte einzureihen sind, datiert COE nach Radiokarbon-Untersuchungen diesen Kulturabschnitt auf 800 bis 300 B. C.(!).

Anschließend gibt COE einen Überblick über »Olmec art and iconography« und stellt als eines der wesentlichsten Merkmale die Darstellung des sogenannten »were-jaguar« heraus (S. 14). Im Kapitel »Middle Pre-Classic Art in Central Mexico« werden dann die in die Gruppen »Small-scale stone sculpture«, »Pottery vessels«, »Pottery figurines«, »Tlapacoya ball players«, »Pottery masks«, »Roller stamps«, »Human effigy figures« und »The Jaguar's Children« geordneten Objekte einer näheren Betrachtung unterzogen. Die »Jaguarîs Children«, aus weißem Kaolin hergestellte, sitzende menschliche Figuren »in the characteristic pose of a five-month to year-old infant« (S. 105), sind hervorragende Zeugen des Stils und der Ikonography der Olmeken. Sie stellen die »Olmec were-jaguar babies« dar, »offspring of feline father and human mother, deities of thunder, lightning, and rain« (S. 105). Auch hier wird die enge Beziehung zwischen dem Wasserkult und dem Jaguar sichtbar, die Coe schon einmal auf S. 14 erwähnte.

Zusammenfassend und schlußfolgernd nimmt COE zur »Olmec presence in Central Mexico« Stellung (S. 125). Er wendet sich sowohl gegen die Hypothese von COVARRUBIAS, wonach olmekische »invaders« als »theocratic élite« die noch primitivere Hochlandbevölkerung unter ihre Herrschaft gezwungen haben sollen, wie auch gegen die Meinung anderer Forscher, die glauben, daß olmekische »Missionare« den Kult des »were-jaguar« in Zentral-Mexiko verbreitet hätten. COE lenkt die Aufmerksamkeit in eine andere Richtung. Unter Bezug auf SAHAGUN, der die besondere Bedeutung einer speziellen »Händler-Kaste« für die aztekische Expansion hervorhob, hält COE diese soziale und ökonomische Institution, genannt »pochteca«, für sehr alt in Mittel-America (S. 123). Für die Olmeken leitet er die Notwendigkeit dieser Institution aus dem Mangel an bestimmten wichtigen Rohstoffen ab, die es im »heartland« dieser Kultur, im Küstengebiet des südlichen Vera Cruz und des westlichen Tabasco nicht gab (S. 122). Bei diesen Rohstoffen handelt es sich vornehmlich um Jade und Serpentin. Eine große Zahl von olmekischen Objekten, die im »heartland« gefunden wurden, sind gerade aus diesen Materialien hergestellt. Serpentin findet man 25 Meilen von Las Bocas entfernt, so daß COE vermutet, daß die Olmeken dieses Gestein aus dem südwestlichen Puebla und vielleicht auch aus dem benachbarten Morelos geholt haben. Schon lange wird auch für wahrschein-

lich gehalten, daß der überwiegende Teil der von den Olmeken verarbeiteten Jade von der Pazifischen Küste und dem Balsas-Flußbecken (balsas river basins) der Provinz Guerrero stammt, obwohl dort bisher noch keine Steinbrüche der blaugrünen Jade entdeckt worden sind.

Dem Codex Mendoza, der eine aztekische Tributliste enthält, entnahm COE Angaben über Lieferungen von »18.000 rubber balls, 100 pots of fragrant liquid amber resin, and 24.000 bunches of tropical bird feathers« aus dem Gebiet, das als ehemaliges »heartland« der Olmeken angesehen wird. Daraus schließt COE, »that ball game equipment may have been the principal goods carried by the Olmec pochteca to barter with central Mexicans and Guerrero artisans for fine jade and serpentine« (S. 123). Eine interessante und, wie uns scheint, nicht so abwegige Hypothese, die es verdient, daß man sich näher mit ihr befaßt.

P. Neumann
Dresden

Friendly Mission. The Tasmanian Journals and Papers of George Augustus Robinson, 1829—1834. Edited by N. J. B. PLOMLEY. Tasmanian Historical Association, 1966. Pp. 1074.

Since the publication of J. BONWICK's work *(The Last of the Tasmanians, or the Black War of Van Diemen's Land*, London 1869) the story of the Tasmanian aborigines' tragedy has been known to us in main lines including G. A. ROBINSON's activity as a conciliator, but the actual developments of the few years following the Black Line have been considered unclarified. This gap is filled by the publication of the ROBINSON Journals and papers containing, besides a thorough description of the aborigines' capture and transport to the Flinders Islands in the Bass strait, a lot of valuable ethnological, geographical, natural historical and historical data. Thus the book is a great contribution to a better understanding of the state of affairs of Tasmania in the years 1829—1834, including those of the local colonization policy.

The ROBINSON Papers obtained in 1939 by the Mitchell Library, Sidney, have been published by N. J. B. PLOMLEY in an exemplary way so that besides the original material one can get an excellent summary of ROBINSON's life and the history of the colony, too. The volume is divided into five parts. The Introduction gives information about the manuscripts and the editorial questions concerning them, following this, three chapters in the second part make us acquainted with ROBINSON's life till 1829, or rather give a line on the Tasmanian aborigines, on the causes of the conflict with the colonists, and on the story of the clash till 1829.

The year 1829 meant the beginning of a new era in the life of the Tasmanian aborigines; on account of the failure of the Line, but also governed by philanthropical feelings, Lieutenant-Governor Arthur charged G. A. ROBINSON with the peaceful solution of the aborigines' question. In the third part entitled "Friendly Mission: Robinson the Conciliator" ROBINSON's diaries kept almost day by day inform us about the settling of the question.

In conformity with the phases of ROBINSON's expeditions and main items in the diaries, this part is divided into seven chapters. Beginning from the Bruny Island Mission in 1829, these give detailed descriptions of the events to follow, covering the last expedition from December 1833 to August 1834, aimed at the capture of the western tribes.

With the expedition of the years 1833—34 the clearing up of Tasmania has come practically to an end, though natives were captured and transported into the reservatum on the Flinders Island even years after. The fifth part deals with ROBINSON's activity here, as well as with his similar experiment in Australia and with his life after his retirement. As this period was over the limits of this work and as from a scientific point of view the data of the diaries and papers were of much less interest than of those in the period between 1829—34, PLOMLEY has given up to publish them word by word and resorted to a brief summarization of the main points.

The closing appendices collect into groups the native place names and names of tribes referred to in the text, list the aborigines and sealers mentioned by name, give information about clerks, colonists, convicts, list the boats, estimate ROBINSON's addition to our geographical and natural historical knowledge of the island and, in terms of our present day knowledge, sum up the motives which resulted in the extinction of the Tasmanians.

The publication of the ROBINSON journals is a fact of great importance from many points of view. Concerning Tasmanian history of events proper, it makes clear the process of the aborigines' capture and furnishes a number of valuable data on the previous natural historical aspects of the island. The same can be said of the scattered ethnological data which modify, strengthen, or render more closely defined our knowledge of this society, so important from the ethnological point of view. It is only a pity that ROBINSON could not find time to complete the book which he planned to write; in the course of a final discussion of the theme he per-

haps might have extended on questions which he did not specify — or not clearly enough — in his diary.

There are two more essential points of the publication. The first is concerning ROBINSON himself whose character, views, notions, motives of undertaking become distinct from the diaries and other data published by PLOMLEY. This self-educated man is worthy of attention and deserves respect, even though he was not exempt from egoistic interests in pursuing his aims. There were not too many in the first half of the nineteenth century to approach the natives as unprejudiced as ROBINSON did, especially those ones on such a low cultural level; and few have written lines so modern in conception as he, e.g. on 1. Jan. 1830 about the aborigines' mental capacities: "The faculties of those children at present under my care are by no means deficient in strength. God has given them the same portion of understanding as ourselves. Their organs of intellect are as capable of improvement, and I am moreover convinced that they would as readily acquire any of those attainments by which human nature is distinguished, provided they enjoyed the means that are necessary for their acquisiton" (p. 66). Admittedly, the means he applied on the Flinders Island proved a failure and did not lead to success; but it was rather due to the general attitude of the age, and not even in this respect stood the self-educated ROBINSON at a lower level than the well-educated Lieutenant-Governor Arthur, according to whom: "In truth, the inculcation of the first principles of the Religion, not of nature, but of the Bible, is the most effectual mode of introducing civilisation" (p. 941). Among others, it is also due to ROBINSON that our impressions of a people at such a low level of culture grew richer as regard questions of human emotions. It suffices here to point out his numerous notes on the intimacy of family life: For example: "Indeed this man's affection, both to his wife and children, was very striking: in civilised society he would be termed a good husband and kind parent" (p. 59).

Through ROBINSON's portrait we see more clearly the role played by colonial administration in the extinction of the aborigines. Of course, we do not want to raise the question of responsibility, since it would be not only ineffective and futile in an endless succession of causes and effects, but also unfair. It would not be useless, however, to clarify to what extent the local colonial administration, and first of all Lieutenant-Governor Arthur, made efforts to solve the question peacefully in the given historical circumstances. Although the motives of the unsuccessful Line are still wrapped in mystery, momentarily the ROBINSON papers and the data revealed by PLOMLEY seem to release the Lieutenant-Governor from the personal responsibility: to abolish the clash developed in consequence of various objective and subjective reasons, ROBINSON's "Fiendly Mission" in 1829 proved the only humane solution under the given conditions. The statements of BONWICK and others following him need some correction in this respect.

The editorial work of N. J. B. PLOMLEY can be mentioned only with the greatest respect. The figure of ROBINSON, as well as the age and the events, is placed before us in clear cut lines, thanks to the proportionate composition and the detailed notes to the Introduction and closing part of the book. The work is a monument not only to ROBINSON but to the fatally extinguished Tasmanian race.

T. Bodrogi

E. HABERLAND: *Galla Süd-Äthiopiens* (Völker Süd-Äthiopiens II). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, 815 Seiten, 88 Seiten Skizzen und Fotos, 5 Karten. English Summary.
H. STRAUBE: *Westkuschitische Völker Süd-Äthiopiens* (Völker Süd-Äthiopiens III). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, 411 Seiten, 74 Seiten Skizzen und Fotos, 8 Karten, English Summary.

Der zweite und der dritte Teil der Reihe »Völker Süd-Äthiopiens« sind als Ergebnis von zwei ethnologischen Kundfahrten erschienen, die in den Jahren 1950—52 und 1954—56 vom Frobenius-Institut Frankfurt a. M. organisiert wurden. Im wesentlichen haben die beiden Bände die gleiche Struktur: jeder enthält eine zusammenfassende Monographie über einige Stämme, teilt eingangs über die betreffenden Stämme die wichtigeren allgemeinen, d. h. geographischen, historischen und anthropologischen Daten mit. Sodann folgt der eigentliche deskriptive Teil, der sich in einige Hauptabschnitte gliedert. Diese Abschnitte sind folgenden Themen gewidmet: materielle Kultur und Technologie, soziales Leben, Glauben und Lebenszyklus. Im Rahmen dieser vier umfassenden Themen beschreibt HABERLAND folgende Stämme der Süd-Galla: Borana, nördliche Guği (Alabdu), südliche Guği (Uraga, Mati und Hoku) Arussi und Schoa, sowie die sog. süd-äthiopischen Inselstämme Zay and Gidiččo. An die ausführliche Beschreibung dieser Stämme schließen einige kürzere Reiseberichte an: Süd-Somali,

Otu, Šelo, Hadya, Leka Naḳamti, Gatami und Gangule. Entsprechend den obenerwähnten vier Themen, beschreibt STRAUBE in seiner Arbeit die Stämme Tschako, Amarro, Djandjero und die des Hochlandes Gamu, unter denen er dem Stamm der Dorse die meiste Beachtung schenkt, sich aber am wenigsten mit den Dita beschäftigt. Ebenso kurz erwähnt er die Stämme Otschollo und Boroda. An die Arbeit von STRAUBE schließt sich W. SCHULZ-WEIDNERS kürzere ethnographische Beschreibung des Stammes der Sala an.

Der Arbeit von HABERLAND wurde ein selbständiger Teil beigeschlossen, der unter dem Titel »Züge aus dem religiösen und geistigen Leben« zwei Studien enthält. Die eine befaßt sich mit den religiösen Vorstellungen und dem Kalender der Galla, die andere ist eine Anthologie ihrer Folklore. Als Teil der Monographie über die südlichen Gugi ist ebenfalls eine im wesentlichen selbständige kulturhistorische Analyse zu erwähnen, die sich mit dem früheren Ackerbau sowie mit den Wechselbeziehungen von Ackerbau und Viehhaltung beschäftigt (363—73), die — neben der Untersuchung der Glaubensvorstellungen und des Kalenders — den wertvollsten Teil der umfangreichen Arbeit von HABERLAND darstellt; dieser Analyse wurde noch K. REINHARDTS Untersuchung über die Musik der Borana beigegeben.

Das Ziel der beiden ethnologischen Expeditionen nach Süd-Ätiopien dürfte vor allem die Sammlung von Daten gewesen sein, die ermöglichen sollten, die Kultur des untersuchten Gebietes zu rekonstruieren, die Geschichte seiner Kultur zu analysieren und die untersuchten Einzelkulturen in den größeren Rahmen der übrigen afrikanischen Kulturkreise einzufügen. Hatten die beiden Verfasser die Absicht, die in Terrainarbeit gewonnenen Daten in ihren Büchern so zu verarbeiten, daß sie die kulturhistorische Problematik der untersuchten Stämme in das weitere Gefüge der afrikanischen Kultur eingliedern, so bleiben die bei der Feldforschung gesammelten Daten vielfach gerade mit Hinblick auf die zentrale Problematik gänzlich irrelevant. Ich meine hier die in ansehnlicher Zahl gesammelten und veröffentlichten Daten zur materiellen Kultur und zum Ablauf des Lebenszyklus, die in keiner der beiden Arbeiten einer weiteren, eingehenderen Analyse unterzogen werden. In dieser inkonsequenten, nicht immer logischen Auswahl der mitgeteilten Daten sehe ich den größten Mangel der beiden Arbeiten, falls sie tatsächlich kein anderes Ziel verfolgten, als bestimmte kulturelle Erscheinungen hauptsächlich aufgrund des bei der Feldforschung gewonnenen Materials kulturhistorisch konsequent zu erschließen.

Nun läßt aber die Form des Stammesmonographie, die in STRAUBES Arbeit ganz konsequent, in HABERLANDS Veröffentlichung dagegen weniger folgerichtig durchgehalten wird, darauf schließen, daß die Expeditionen doch ein umfassenderes Ziel verfolgten als die bloße Sammlung von Daten, die die erwähnte kulturhistorische Analyse ermöglicht. D. h. sie wollten die gegebenen süd-äthiopischen Stämme aufgrund der monographischen Forschungen ethnographisch vielseitig erschließen, wie denn auch beide Arbeiten konsequent darauf ausgerichtet sind, alle im Zuge der monographischen Forschungen gewonnenen Materialien zu veröffentlichen. Aber auch unter diesem Aspekt bleiben uns leider beide Arbeiten vieles schuldig. STRAUBES Stammesmonographie enthält in den Teilen, die er als »Wirtschaft« betitelt, wohl so manche Daten; sie beziehen sich jedoch ausschließlich auf die Technologie, ermöglichen es aber nicht, uns über die tatsächliche Wirtschaftsordnung der betreffenden Stämme, die vorhandenen Einheiten auf den einzelnen Produktionsgebieten, die Verteilung der materiellen Güter, die Leistungen sowie das ganze System der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Einzelpersonen und den wirtschaftlichen Gruppen ein umfassendes Bild zu machen. So schreibt er etwa über die Tschako: »Die Feldarbeiten werden grundsätzlich in Gemeinschaftsarbeit durchgeführt. Hat ein Tschako-Bauer die Absicht, ein neues Rodungsfeld anzulegen, so ruft er die männlichen Mitglieder seiner Arbeitsgemeinschaft zusammen, die die Bäume ein Meter über dem Erdboden abschlagen . . .« (30). Erst später (44) erfahren wir, daß sich diese Arbeitsgemeinschaften aus den benachbarten Familien zusammensetzen und daß sich die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft nach dem jeweiligen Wohnsitz ändert. Dagegen erhalten wir keine Aufschlüsse darüber, inwiefern sich die Arbeitsgemeinschaften und die bestehenden sozialen Schranken decken, ob es unter den Familien, die zur selben Arbeitsgemeinschaft gehören, außer den rein lokalen Beziehungen auch noch andere Bindungen (genealogische Zusammengehörigkeit usw.) gibt; ob jemand infolge der Streulage der Siedlungen immer nur einer Arbeitsgemeinschaft angehören kann, oder auch mehreren. Wie STRAUBE die wechselseitigen Beziehungen des Bezirksvorstehers, der Sippenältesten und der einzelnen Angehörigen im System des Grundbesitzes darstellt, ist zum Verständnis der Wirtschaftsordnung der Tschako völlig unzulänglich. Ich kann hier nicht ausführlich alle Probleme der untersuchten Stämme anführen, auf die wir in den vorliegenden Arbeiten keine Antwort erhalten. Auch HABERLAND bleibt in seiner Arbeit auf dem Niveau der Beschreibung von technologischen Prozessen. Insofern wir von so allgemeinen Feststellungen absehen, daß die »Mutter . . . Milch und Butter gegen Getreide vertauscht oder auf den Markt bringt« (109), so müssen wir erkennen, daß es auch ihm nicht gelungen ist, das sicherlich sehr interessante Wirtschaftssystem

der Galla in seiner Gesamtheit zu erfassen. So erhellt er z. B. ganz unzulänglich das Problem des Verfügungsrechts über die Produktionsmittel und Verbrauchsgüter (er beachtet nur die Fragen der Verfügungsgewalt im Bereich der Viehzucht). Vollauf entbehren wir Hinweise auf den Mechanismus des Tauschhandels und seine verschiedenen sozialen Aspekte, auf Ausmaß, Funktion und Bedeutung der Geldwirtschaft. Im Zusammenhang mit den Märkten der Arussi schreibt HABERLAND: »Im sozialen Leben der anderen Süd-Galla haben die Märkte überhaupt keine Bedeutung« (417). Diese Feststellung ist zumindest verblüffend und läßt sich nur auf zweierlei Weise erklären. Entweder gibt es bei den übrigen Süd-Galla überhaupt keine Märkte, doch ist diese Verallgemeinerung in dieser Fassung angesichts der Tatsachen unverständlich, weil sie sehr wohl Märkte halten; oder aber blieb deren Bedeutung von dem Forscher, der diese Erscheinung nicht ausführlich analysiert hat, unbemerkt; es läßt sich jedoch keineswegs sagen, es gäbe sie nicht. Ich will diese These weiter nicht breitwalzen, wäre es doch Truismus, die heute bereits allgemein anerkannte Erkenntnis zu wiederholen, daß es in einer Gesellschaft keine sozialen Einrichtungen oder Beziehungen geben kann, ohne daß diese für die Gesellschaft eine bestimmte funktionelle Bedeutung hätten.

Ähnliche Feststellungen sind aber für beide Autoren leider sehr typisch,[1] die die Kultur und die Gesellschaft im wesentlichen als Komplexe voneinander unabhängiger Erscheinungen betrachten, die man je nach Bedarf der kulturhistorischen Forschungen willkürlich isolieren kann. Es fehlt ihnen der Sinn dafür, die soziale Realität als Ordnung, als System zu sehen, dessen Komponenten zueinander in wechselseitiger funktioneller Beziehung stehen. Dieser Mangel offenbart sich am sinnfälligsten in den Abschnitten ihrer Arbeiten, die der Beschreibung des sozialen Lebens gewidmet sind. HABERLAND betont, daß die verheirateten Söhne des Vaters der Großfamilie bei den Borana auch selber Opfer darbringen können, sobald sie emanzipiziert sind (111); das ist im wesentlichen eine beträchtliche Simplifizierung der bestehenden sozialen Verhältnisse. Die Möglichkeit, selbständige Opfer darzubringen, ist nur der eine Beweis dafür, daß diese Söhne in ihren Familien uneingeschränkte Selbständigkeit erhalten haben. Vielmehr offenbart sich dieser Status bei ihren selbständigen Entscheidungen im Falle jeglicher Aktivität im Rahmen der Familie, u. zw. sowohl in der wirtschaftlichen Tätigkeit als auch auf dem Gebiete der Erziehung und der Riten. (Hierher zählt auch die Tatsache, daß sie aufgrund ihrer Authorität u. a. über das Vieh verfügen.) Ähnlich simplifiziert STRAUBE die sozialen Beziehungen bei den Tschako, wenn er meint, daß das burga-Verhältnis »als ein rituelles Patenschaftsverhältnis zweier Klane zueinander definiert werden kann. Der Pflichtenkreis der Partner ist durch das Wort 'rituell' abgegrenzt« (38). Nun dürfte aber das burga-Verhältnis zweier Klane mehr als ein rituelles Verhältnis bedeuten, erfahren wir doch von STRAUBE schon auf der nächsten Seite, daß die Klanangehörigen, die durch dieses Verhältnis miteinander verbunden sind, untereinander nicht heiraten dürfen.

HABERLAND und STRAUBE beschreiben nur einzelne Erscheinungen des sozialen Lebens, ohne sich für deren Wechselbeziehungen des näheren zu interessieren. So sagen sie uns nur wenig über die soziale Ordnung der von ihnen untersuchten Stämme.

Wir können nur bedauern, daß das von ihnen mitgeteilte Material für weitere Studien besonders mit Hinblick auf die verschiedenen Aspekte des sozialen Lebens nicht vieles bieten kann, weil sie zahlreiche wichtige soziale Zusammenhänge gar nicht beachtet haben. So ließen sich z. B. in Anschluß an beide Arbeiten eine Reihe von konkreten Fragen stellen, auf die wir aber weder bei HABERLAND noch bei STRAUBE Antwort erhalten könnten. Ich möchte hier nur einige Beispiele herausgreifen. So schreibt HABERLAND über die Borana, daß sich bei ihnen einige Großfamilien zu einer Dorfgemeinde zusammenschließen (110), ohne jedoch darauf einzugehen, aufgrund welchen Prinzips dieser Zusammenschluß zustandekommt. Selbst nach der Durchsicht des Abschnittes über die höchsten Priester der Borana (kallu, 151—65), bleibt es uns rätselhaft, was sie denn eigentlich tun, worin ihre Funktion besteht. Wir erfahren auch nicht, wer an den religiösen Handlungen teilnimmt, wer an den dibay-Opfern der Borana beteiligt ist, wer diese Opfer organisiert und darüber entscheidet, wann sie stattzufinden haben (244—49). Über die Alabdu ist wenigstens vermerkt, wer diese Opfer und wann er sie veranstaltet; bezüglich der Teilnehmer bemerkt der Verfasser nur, daß Frauen von diesen ausgeschlossen sind. Er sagt aber nichts darüber, aufgrund welchen Prinzips die männlichen Teilnehmer zu diesen Riten zugelassen werden. Ebenso bleibt es ein Rätsel, wer bei den Alabdu an den koba-Opfern teilnehmen kann, wen man unter »alle Leute« zu verstehen hat, die ge-

[1] Vgl. HABERLAND, 504: »Die ebenfalls kallu oder kallica genannten Priester der fünf 'kallica'-Klane werden von den Oromo nicht als wirkliche Priester, sondern mehr als Schamanen und Geisterbanner angesehen. In der offiziellen Religion und im politischen Leben spielen sie keine Rolle. «Ähnlich STRAUBE, 225: ». . . scheint die halaka-Einrichtung aber rein organisatorisch noch intakt zu sein, auch wenn sie in der Gegenwart keinen bestimmenden Einfluß mehr ausübt.«

meinsam das Geld für das Opfertier aufbringen (339), wer an bestimmten festlichen Tanzanlässen teilnehmen kann (329) usw. Ebenso vermissen wir in STRAUBES Arbeit den Hinweis darauf, aufgrund welchen Prinzips die Schamanen bei den Amarro (128—29), die Marktschulzen bei den Dorse (162) gewählt werden usw.

In vielen Fällen erschwert die vage Ausdrucksweise der Verfasser das Verständnis des eigentlichen Inhalts der sozialen Verhältnisse. So erklärt z. B. HABERLAND über die Borana: »Mord . . . wurde ohne Unterschied von Alter, Geschlecht und Stand mit dem gleichen Blutpreis (kake) von dreißig Rindern belegt, vorausgesetzt, daß der Mörder nicht von den Verwandten des Erschlagenen . . . getötet wurde. Die Vollstreckung der Rache, zu der die Verwandten berechtigt, jedoch nicht verpflichtet waren, setzte allen weiteren rechtlichen Ansprüchen ein Ende. Doch mischten sich dann die Alten und Richter ein und versuchten zwischen den beiden Familien eine offizielle Versöhnung zustande zu bringen, um weiteren Bluttaten vorzubeugen.« Wie aber wird der Kreis jener Personen bestimmt, die sich zusammentun, um den Blutpreis von dreißig Rindern aufzubringen, und wie der Kreis jener Personen, die an den geleisteten dreißig Rindern ihren Anteil haben sollen. Wie werden die als »Verwandte« und als »Familien« bezeichneten sozialen Gruppen bestimmt? Ähnlich vage wie im Falle der Borana wird die Blutrache bei den Alabdu beschrieben (325); hier können wir wiederum nicht feststellen, wer als Vollstrecker der Blutrache zu verstehen ist (denn die entsprechende Gruppe wird nur als »gegnerische Partei« bezeichnet). Und wiederum müssen wir fragen, was denn die Bestimmung der sozialen Gruppen sei, die hier als »Verwandte« und »Familien« erwähnt werden, wen man unter »Alten« zu verstehen habe, denn sie werden in anderer Beziehung nicht genannt. Desgleichen ist im Falle der Arussi (481) nur von den »Familien« des Mörders und des Ermordeten die Rede, ohne daß wir etwas Genaueres darüber erfahren, was für eine soziale Gruppe darunter zu verstehen sei. In manchen Fällen ist die Formulierung noch vager. Wie bei den Borana der senile Schulze seines Amtes enthoben wurde, ist wie folgt beschrieben: »Die Kinder lachen über ihn, man schließt ihn vom Gericht aus und nimmt ihm sein Szepter (bokku) ab« (228). Wer aber ist in diesem Zusammenhang unter »man« zu verstehen? Besonders vage ist der Gebrauch des Terminus »Onkel« (z. B. bei HABERLAND, 330), desgleichen der des Terminus »Klan«, weil keiner der beiden Autoren den Inhalt dieses Wortes definiert. Wenn wir bei STRAUBE lesen, daß bei den Amarro der Hamara-Klan aus drei Familien besteht (115), so kommen uns berechtigte Zweifel, inwiefern der Verfasser diesen Terminus in seiner Arbeit der üblichen Begriffsbestimmung entsprechend gebraucht. Die beiden Verfasser sagen also über das soziale System der untersuchten Stämme reichlich wenig, was hauptsächlich darauf zurückzuführen sein dürfte, daß sie in der von ihnen untersuchten sozialen Realität keine Ordnung, kein System sahen, dessen einzelne »Erscheinungen« in einer bestimmten Wechselbeziehung zueinander stehen. STRAUBE erwähnt etwa, die lokalen Einheiten spielten bei den Dorse in der sozialen Organisation eine größere Rolle als die verwandtschaftlichen Einheiten, d. h. die Klane. Er versucht den Umstand, daß bei der Regelung der Ehe die lokale Zuständigkeit ausschlaggebender ist als die Zugehörigkeit zum Klan, historisch zu erklären, läßt aber die daraus folgende, völlig logische Frage nach den wechselseitigen Beziehungen, der gegenseitigen Bedeutung der lokalen und der verwandtschaftlichen Organisationen in den einzelnen Lebenszyklen völlig außer acht, obschon das gerade das Verständnis des sozialen Mechanismus bei den Dorse ermöglichen könnte. Ebenso entgeht ihm die Problematik des Zusammenhanges zwischen »monarchischer Verfassung« und »halaka-Organisation« bei den Dita, der aber zum Verständnis der sozialen Struktur dieses Stammes ebenso unerläßlich ist wie die Wechselbeziehungen der lokalen verwandtschaftlichen Systeme bei den Dorse. Wäre HABERLAND geneigt, die Gesellschaft der Galla als bestimmtes System zu sehen, nicht aber als ein für die kulturhistorische Forschung bestimmtes, mehr oder minder zufälliges Konglomerat von willkürlich isolierbaren Erscheinungen, so hätte er keine irrational motivierten Impressionen von der Viehhaltung, in denen die rationalen Motive völlig in den Hintergrund gedrängt sind. Das kommt in seiner Arbeit wiederholt vor. Solche Feststellungen HABERLANDS sind um so verblüffender, als GLUCKMAN auf den »rationalen Kern« einer ähnlichen Wirtschaft schon längst hingewiesen hat (M. GLUCKMAN: *The Economy of the Central Barotse Plain.* Rhodes-Livingstone Paper No. 7, Livingstone 1941).

Die Expeditionsteilnehmer haben bei den einzelnen Stämmen nur wenig Zeit verbracht. SRAUBE hielt sich bei den Dita drei Tage auf, HABERLAND verbrachte 7—8 Monate bei den Borana. Zweifellos war die für ihre Forschungen verfügbare Zeit beträchtlich beschränkt. Trotzdem haben sie eine beachtenswerte Menge an Materialien gesammelt, was ihren beachtlichen Fleiß eindeutig beweist. War aber das Ziel ihrer Forschungen die vielseitige ethnographische Erschließung der untersuchten Stämme, so ergibt sich zwangsläufig der Einwand, daß diese »Blitzforschung«, die zumeist auf der Befragung von ausgewählten Informatoren beruht und die übrigen Forschungstechniken (vgl. HABERLAND, 231) bewußt außer acht läßt, cht eben die entsprechendste Form solcher Forschungen darstellt. Auch darum kann man

sich nach dem Studium der beiden Arbeiten des Eindrucks nicht erwehren, daß HABERLAND und STRAUBE wohl vorzügliche Kulturhistoriker, weniger aber in der Feldforschung bewandert sind.

L. Holý
Prague

Volksschwänke aus Mecklenburg. Aus der Sammlung RICHARD WOSSIDLOS herausgegeben von SIEGFRIED NEUMANN. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde. Band 30. Akademie-Verlag, Berlin 1963. XXVI + 224 Seiten (3., ergänzte Auflage: 1965).

Diese Sammlung mecklenburgischer Volksschwänke setzt die Reihe der Veröffentlichungen aus dem handschriftlichen Nachlaß RICHARD WOSSIDLOS fort. Nach dem Band der von ihm gesammelten Märchen[1] und Sagen demokratischen Charakters[2] bringt dieser eine umfassende Auswahl seiner reichen Anekdotensammlung.

Aus der Einführung lernen wir die Geschichte des Anekdotensammelns in Mecklenburg kennen. Der Advokat Heinrich FR. W. RAABE war der erste, der in seinem »Allgemeinen plattdeutschen Volksbuch«, zwölf Schwänke herausgab (1854). Später haben noch A. NIEDERHÖFFER, K. BARTSCH und FR. REUTER einige Anekdotentexte mitgeteilt.

R. WOSSIDLO, begeistert an dem Bild- und Ausdrucksreichtum der mecklenburgischen Mundart, hat schon als Student neben den Hunderten von Synonymen für denselben Begriff, auch gebundene sprachliche Kurzformen: Rätsel, Kinderreime, Tiermärchen, Sprichwörter und besonders schwankhafte Sagewörter aufgezeichnet. Unter seinen ersten Gewährsleuten befanden sich prachtvolle Schwankerzähler. Ihre geistreichen, lustigen Stücke beherrschen die Sammelhefte des jungen Volkskundlers, der für volkstümlichen Humor besonders empfänglich war.

Unter der Wirkung der Sammelergebnisse und der ersten Veröffentlichungen WOSSIDLOS — oder vielleicht sogar auf seinen eigenen Vorschlag — begann im Juli 1890 der »Verein für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde«, »mecklenburgische Volksdichtung und Volksreime« sammeln zu lassen. Die ersten Aufrufe blieben ohne Erfolg, die im zweiten Jahr versandten ausführlichen Fragebogen regten aber zahlreiche Landschuhllehrer dazu an, Schöpfungen der Volksdichtung, vor allem Schwänke, die leicht zu fixieren sind, aufzuzeichnen. Mit ihrer Hilfe gelang es, Hunderte von Schwänken und Anakdoten zu sammeln. Die Sammlung wurde nach 1924, als Wossidlo in den Ruhestand ging, um eine Reihe von wichtigen Varianten vermehrt.

Die Aufnahmetechnik der beiden Sammelperioden ist verschieden. Zu jener Zeit standen den Sammlern noch keine elektroakustischen Apparate zur Verfügung. Der unermüdliche Volksforscher benützte auch keine Stenographie. Am Anfang seiner Sammelarbeit machte er kleine, skizzenhafte Aufzeichnungen,[3] die er abends oder bei der Vorbereitung einer Publikation — er stützte sich dabei auf seine Erinnerungsgabe und Mundartkenntnisse — zu rekonstruieren versuchte. Als alter und erfahrener Sammler gewöhnte er seine Gewährsleute daran, sein Schreibtempo zu übernehmen, und so gelang es ihm, eine Reihe von volkstümlichen Texten wortwörtlich aufzuzeichnen.

Kurz vor seinem Tode arbeitete er an einer zusammenfassenden Schwankausgabe. Er stellte die Einteilung des Bandes zusammen, und in einem Brief vom 17. Februar benachrichtigte er Hermann Teuchert, den Herausgeber des »Mecklenburgischen Wörterbuchs«,[4] daß er schon ungefähr 1000 Schwänke in druckreife Form gebracht hätte.

Die Überreste dieses Manuskripts bilden den Grundstock des vorliegenden Werkes. Nach Wossidlos Plan sollte die originelle Ausgabe ein Volksbuch werden, jedoch bemühte er sich, ausführliche Angaben über seine Gewährsleute zu geben. Auch bei der Bearbeitung seiner Schwänke bewahrte er möglichst den Text und die Konzeption seiner Gewährsleute, besserte nur die sinnstörenden Lücken und die sprachlichen Unregelmäßigkeiten der Aufzeichnungen aus. Sein Bestreben ging dahin, nicht nur die einzelnen Schwanktexte, ja sogar die traditionellen Schwankzyklen um Eulenspiegel, König Fritz und die Teterower treu der Gesinnung

[1] WOSSIDLO—HENSSEN: *Mecklenburger erzählen* . . . Berlin 1957. Rez., Acta Ethn. Tom. IX. (1960), S. 433—434.
[2] WOSSIDLO—SCHNEIDEWIND: *Herr und Knecht* . . . Berlin 1960. Rez.: Acta Ethn. Tom. XI. (1962). S. 217—218.
[3] WOSSIDLOS skizzenhafte Aufzeichnungen erinnern uns an M. JÓKAIS Notizenhefte, deren erster Band unlängst erschienen ist. (*Jókai Mór:* Följegyzések (Aufzeichnungen) I. Budapest 1967. Herausgegeben von Z. PÉTER und L. PÉTERFFY. Reihe: Sämtliche Werke. Akademischer Verlag. S, 913). Die hier aufbewahrten rätselhaften Stichwörter sind Themen der JÓKAIschen Romane und Novellen, teilweise wurden sie aber auch in seiner Anekdotensammlung aufgearbeitet (A magyar nép adomái (Die Anekdoten des ungarischen Volkes) Pest 1856).
[4] R. WOSSIDLO und H. TEUCHERT: *Mecklenburgisches Wörterbuch.* Bd I. ff. Neumünster (ab Bd. II.: und Berlin/1942 ff.).

des Volkes wiederzugeben. Auch bei der Gruppierung der Anekdoten über Bauern, Pastoren, Handwerker, Stadtbewohner usw. folgte er dem volkstümlichen Usus.

Die von Wossidlo geplante Ausgabe sollte die besten Stücke seiner handschriftlichen Sammlung und seiner früheren Anekdotenpublikationen enthalten. Der Tod verhinderte ihn an der Durchführung dieses Planes. Der größte Teil der unvollendeten druckreifen Handschrift ist später im Wirrwarr des Krieges verloren gegangen. Nun blieb Neumann die mühselige Aufgabe vorbehalten, einen Band im Geiste Wossidlos zusammenzustellen. Rahmen und Muster waren gegeben, Sammelerfahrungen und Dialektkenntnisse Wossidlos fehlten aber, und die Mecklenburger Umwelt der Jahrhundertwende, als er arbeitete, hat sich völlig geändert. Wie konnte der junge Forscher diese schwere Aufgabe meistern?

Dem Erfolg nach ist die Lösung der Aufgabe gut gelungen. »Dies ist eine der besten Volkserzählungsveröffentlichungen der letzten Jahrzehnte«, meint Prof. Kurt Ranke in seiner Rezension.[5] Eine in Mundart gehaltene Schwanksammlung, die in drei Jahren in drei Auflagen erschienen ist, beweist uns die Lebensfähigkeit des Bandes sowie die Popularität der Gattung. Dem ungarischen Folkloreforscher und besonders dem Verleger ist der Erfolg des Werkes besonders lehrreich: wir dürfen uns vor dialekttreuen Textsammlungen nicht fürchten. Wenn gute Texte gut zusammengestellt werden und die Orthographie geeignet ist, den Lesern die künstlerische Tonform der Volksdichtung wiederzugeben, macht die Ausgabe nicht nur den Fachleuten, sondern auch dem großen Publikum richtige Freude.

Die 572 Schwänke der Sammlung vermitteln uns »eine fast lückenlose Typologie des niederdeutschen Schwankgutes«[6] in folgender Einteilung: Soziale Berichte im Schwank (Herren, Bauern, Knechte; Handwerker; In der Stadt; Obrigkeiten und Untertanen; Geistliche), Schwankzyklen um Personen (Eulenspiegel; König Fritz; die Teterower) und Schwänke allgemein-menschlichen Inhalts (Liebe und Heirat; Ehe; der Junge; Tanz und Trunk).

Der Anhang enthält ein Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der Abkürzungen, Anmerkungen zu den Texten, ein Typenverzeichnis nach Aarne-Thompson, ein Motiv-Verzeichnis nach Thompson und ein Verzeichnis der Erzähler und der Einsender.

Die Anmerkungen informieren uns über die Quellen der Schwänke, über ihre AaTh- oder Th-Nummer, über Namen und Beruf des Erzählers, über Aufzeichnungsort, Aufzeichnungsdatum, Namen und Beruf des Aufzeichners — wenn es nicht Wossidlo selbst war —; sie enthalten Angaben über die — eventuelle — Bearbeitung des Textes, den Ort des Abdrucks und der Nachdrücke. Die mecklenburgischen Varianten der Texte werden auch hier aufgezählt.

Was die Orthographie der volkstümlichen Texte betrifft, kann ein Forscher, dessen Muttersprache nicht Deutsch ist — und der dabei auch kein deutscher Mundartforscher ist — nur so viel sagen, daß ihm die Schwänke völlig lesbar und verständlich sind (dazu geben die Fußnoten, die gleich an Ort und Stelle die Mundartwörter erklären, eine große Hilfe). Die Schreibweise läßt sogar den ursprünglichen ästhetischen Wert der Texte nicht verloren gehen.[7]

Á. Kovács

Neumann, Siegfried: *Der mecklenburgische Volksschwank.* Sein sozialer Gehalt und seine soziale Funktion. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde, Band 35. Akademie Verlag, Berlin 1964.

Volksschwank und Gesellschaft in einer geschichtlichen Provinz — und zwar Mecklenburg in ihren alten Grenzen — ist das Zentralproblem der Untersuchung. Das Sammelgebiet ist das Untersuchungsgebiet von R. Wossidlo, sein von 1885 bis 1939 gesammeltes Material bildet das Grundmaterial, sowie seine Erfahrungen und Feststellungen die Grundgesichtspunkte der Studie. Die Ergebnisse und die Sammlung wurden nach dem zweiten Weltkrieg von einer Feldforschung des Verfassers ergänzt. Zwei Fragegruppen wurden von S. Neumann ausgearbeitet: 1. das Schwankmaterial und 2. dessen Träger. 1a) Welche gesellschaftlichen Erscheinungen und Probleme der Wirklichkeit verdichten sich zur komischen Darstellung im Schwank? b) Wie wurde das überlieferte Gut zu einer temporären Aussage aktualisiert? c) Inwieweit ist der Schwank sozialkritischer Äußerungen fähig? — Wo liegen seine Möglichkeiten und Grenzen? d) Wodurch unterscheidet sich das sozial getönte Schwankgut von den indifferenten? e) Wie sind die konfliktgeladenen Schwänke inhaltlich und formal aufgebaut? — Was macht ihren spezifisch sozialen Gehalt aus? 2a) Von wem wurden sie erzählt und wie wirkte-

[5] Fabula 7. Band Heft 2/3 (1965), S. 243.

[6] Ranke: zit. Rez. Im weiteren gibt uns der beste Kenner des deutschen Märchenschatzes eine ausführliche typologische Analyse der Sammlung.

[7] Den gesellschaftlichen Hintergrund der Texte — der Fragenkreis bildet einen selbstständigen Abschnitt der Einleitung — möchten wir in der Rezension über Neumanns Werk: »*Der mecklenburgische Volksschwank*« (Berlin 1964) erörtern.

sich die soziale Bindung der Überlieferungsträger auf die Akzentuierung ihrer Erzählungen aus? b) Was wollten die Erzähler mit ihren Geschichten ausdrücken und welche Aufnahme fanden sie bei ihren Zuhörern? c) Wie lebte der Schwank in der mündlichen Überlieferung Mecklenburgs und welche Rolle spielte das sozial getönte Gut im Leben und in der Denkwelt der Erzähler und Zuhörer?

Vor dem ersten Weltkrieg hat in Mecklenburg der Schwank hinter der Sage eine zweite Stelle eingenommen, erst in den dreißiger Jahren fängt die Proportion der heiteren Gattung an zu wachsen. Heute begegnet man ihr viel häufiger, als den anderen volkstümlichen Gattungen. Die Sagen haben noch einigermaßen ihre Popularität bewahrt, die Zaubermärchen und besonders die Legenden sind aber seit der Jahrhundertwende aus der Mode gekommen.

Der heutige mecklenburgische Schwankstoff reicht weit über die Grenzen des Gebietes sowie über die ersten Anfänge der Sammelarbeit hinaus. Es ist über ein weltwei t verbreitetes und ahrhundertealtes Typengut die Rede. Der Prozentsatz der sozial kritisch gefärbten Texte ist ziemlich hoch: sie bilden mehr als die Hälfte des Materials. Die Quellen dieses Schwankgutes bilden in einem relativ kleinen Prozent die Anekdotensammlungen und die Kalender, der größere Teil des Materials stammt aus der lebendigen Erzählungstradition, dessen Wurzeln heutzutage kaum mehr faßbar sind.

Die mecklenburgischen Sozialverhältnisse standen bis 1918 denen in Ungarn viel näher als die der anderen deutschen Provinzen. 52,9% der Einwohner war in der Land- und Forstwirtschaft beschäftigt. Die landwirtschaftliche Bevölkerung stand in einem vielseitigen Abhängigkeitsverhältnis zu den 1301 Rittergütern und zu dem großherzoglichen Besitztum, die 59,95% der gesamten landwirtschaftlichen Nutzflächen umfaßt haben. Das Maß der Abhängigkeit bestimmte die Klassenangehörigkeit: die Bauern waren am freiesten, die Kätner und Gesindeleute (Mägde, Knechte usw.) hingegen am strengsten an die ritterlichen Höfe gebunden. Ihre Pflichten wurden von der »Gesinde-Ordnung« und von den »Dientsvergehen-Ordnungen für Tagelöhner und Dienstboten« bestimmt, die in vielhundertjährigen Erlassen und in dem Gewohnheitsrecht fußten, und die auch nach 1918 kaum verändert wurden. Das heißt, in der ersten und in der zweiten Periode der Schwankuntersuchungen war eine feudale Lebensform gültig, in der die Rolle der Handwerker, der Advokaten und der Lehrer von der ihrer ungarischen Kollegen kaum abwich. Für die Vorgänger der späteren Arbeitskräfte war jede Bildung — außer der religiösen — eben so unnötig oder gar schädlich wie bei uns.

Unzählbar sind die Berührungspunkte des Mecklenburger Schwanks mit diesem gesellschaftlichen Hintergrund. Milieu, Gestalten, ihre Verhältnisse spiegeln die Realität der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wider. Im Konflikt der Erzählungen steht auf einer Seite der Knecht oder die Magd, seltener der Tagelöhner bzw. der Geselle oder der Lehrling, auf der anderen der Arbeitgeber: der Bauer, der Pfarrer, der Gutsherr (öfter sein Stellvertreter, der Gespan) bzw. der Meister. Die Ursache ihrer Konflikte ist die schwere Arbeit bei schmaler Kost, die Unterscheidung der Beköstigung bei demselben Tisch, das Benehmen des Meisters, wenn er seinen Gesellen nötig hat, und wenn er ihm keine Arbeit geben kann, die Erfahrungen des Lehrburschen auf der Wanderschaft usw. Eine andere Gruppe der Schwänke erzählt die Abenteuer des »dummen Bauern« in der Stadt, in deren für ihn fremden Umständen er sich nicht benehmen kann. In den Geschichten, in denen das Verhältnis zur Obrigkeit, zur »staatlichen Ordnung« beschrieben wird, bemerken wir, daß diese Bauern gar nicht so dumm sind. In diesem Verhältnis ist der Amtmann die Zielscheibe des Hohnes.

Viel populärer ist aber in dieser Rolle der Pastor wegen seines unwürdigen Benehmens in der Kirche, bei der Seelversorgung, seiner Habgier, seiner Liebesbedürftigkeit usw. Der Küster, der Vertrauensmann des Pfarrers wird wegen seiner Armut, seiner mangelhaften Bildung, seiner Ungeschicklichkeit im Unterricht ausgelacht.

Diese komischen Figuren und ihre komischen Taten sind auch uns wohlbekannt. Merkwürdig ist, wie treu diese lustigen Erzählungen die gesellschaftlichen Verhältnisse wiedergeben und wie populär diese Geschichten seit der Reformation bis zum 20. Jahrhundert geblieben sind.

Der Verfasser beobachtet, daß sich die Gattung heutzutage schon nicht mehr über die vollständige Gesellschaft amüsiert, sondern nur über einen Sektor derselben, in dem die Verhältnisse seit Jahrhunderten unverändert blieben: Herr und Knecht, Meister und Geselle, Pastor und Gemeinde usw. Die neuen Stoffe der Wirklichkeit fehlen. Kein Schwank wird zum Beispiel über den Fabrikdirektor und den Arbeiter erzählt.

Die Wirkung des Schwankes wird manchmal durch die Benennung der Personen oder der Orte des Geschehens erhöht. Künstlerisch ist das aber nicht notwendig und auch nicht charakteristisch für die Gattung. Darin wird die aus den sozialen Gegensätzen resultierende Spannung in einem nicht alltäglichen Geschehnis durch das Lachen »zurechtgemodelt«. Ist der Schwank ein »Erzähltopos« oder eine realistische Schilderung? Beides, meint Neumann. Die realistisch geschilderten Rahmen der Schwänke enthalten typische Situationen und Probleme

des Alltags, die durch Erzähltopos künstlerisch wiedergegeben und gelöst werden. Die Grenzen sind kaum zu bemerken.

Der Mechanismus und die künstlerischen Mittel der Schilderung in der Gattung Schwank sind scheinbar einfach, sogar durchsichtig. Die Mehrzahl der Texte besteht aus einem einzigen Motiv: aus einer Situation, einer Begebenheit, einem knappen Dialog. Der Höhepunkt ist die Pointe, eine überraschende Wendung in der Handlung, öfter im Dialog. In der Pointe drückt sich der Triumpf des Kleineren, Schwächeren, in der Gesellschaftsordnung Niedrigeren aus. Werden in einigen Typen mehrere Motive aneinander gebunden, so haben wir eine Reihe von Übertrumpfungen, deren Steigerung uns an den Mechanismus der Zaubermärchen erinnert (AaTh 1000, AaTh 1525, AaTh 1536, AaTh 1539 usw.).

Die meisten Schwänke bestehen aber aus einem Motiv und folgen das von Friedrich Georg Jünger anerkannte Schema: »Provokation« des Unterlegenen und seine schnelle augenblickliche »Replik«, die ihn für einen Moment geistig über den gesellschaftlich höher stehenden Gegenspieler hebt. Die »Provokation« des Herrn, des Meisters ist meistens unbewußt und ist einfach eine Folge seiner gesellschaftlichen Lage. Der Unterlegene erkennt sofort die Möglichkeit, für die gesellschaftliche Beleidigung Genugtuung zu nehmen.

Die Geschlossenheit des Kurzformats ist illusorisch. Der Text des Schwankes endet am Höhepunkt der Szene und die Frage bleibt offen, wie der ausgespottete Machthaber Rache an dem Unterlegenen nimmt. (Im Ungarischen kennen wir eine Reihe von »wahren« Geschichten, wo der Knecht, der Tagelöhner-Zigeuner wegen einer geistreichen Antwort, oder wegen eines gutgelungenen Streiches vom Herrn dreimal übertrumpft, schwer verletzt und endlich hinausgeworfen wird.)

Eine der interessantesten Kapitel des Werkes ist, in dem der Verfasser die Zusammenhänge des Lebensweges und der Denkwelt der Erzähler und der sozialen Akzentuierung ihrer Schwänke aufzuweisen versucht. »Das ganze Repertoire und die Feinheiten sozialer Akzentuierung eines guten Erzählers können nur durch langandauernden Kontakt mit ihm und seine eingehende Beobachtung erfaßt werden« (S. 75.). Da Wossidlo sich nicht Zeit zu solcher Forschung des Erzählschatzes nahm, versucht Neumann den Lebenslauf und die »Nachwelt« seiner besten Gewährsleute mit Hilfe einer gründlichen Feldarbeit herzustellen. Der Lebenslauf vom Schuhmachermeister und Gastwirt Joachim Hagemeister in Barnstorf bei Rostock, Tischlermeister Wilhelm Stürzenbecher in Conow bei Eldena, Landarbeiter Hamann in Waren wurde aus dem Nachlaß von Wossidlo nur skizzenhaft rekonstruiert. Viel detaillierter und lebensvoller ist aber das Bild, das der Verfasser nach seiner eigenen Sammelarbeit (1958—63) entwirft. Der Erzählerkreis aus Cammin, Kr. Neubrandenburg, dem Heimatsdorf des Verfassers, wird uns bekannt gemacht. Darunter der alte Arbeiter August Rust und Herbert Neumann, der Vater des Verfassers, der ehemalige Fischergeselle, dessen Gedenken das Werk gewidmet wurde, erwecken als volkstümliche künstlerische Charaktere unser Interesse.

Aus einem naheliegenden Dorf (Wanzka, Kr. Neustrelitz) werden uns der alte Kutscher Wilhelm Hornburg, der Stellmacher Karl Loose und Nickel, der ehemalige Bahn- und Tiefbauarbeiter, später Kutscher und schließlich im Zuge der Bodenreform Bauer, vorgestellt. Alle nennen ihre sozialkritischen Schwänke »wahre Geschichten«, die sie teils in ihrer Jugend selbst erlebt haben.

Der Zusammenhang der Erzählsituation mit der sozialen Thematik ist ebenfalls nennenswert. Sozialkritische Schwänke werden nicht in einer längeren Ruhezeit oder bei festlichen Gelegenheiten, sondern bei oder nach einer anstrengenden mechanischen Arbeit erzählt. Einzelne Geschichten kommen auch bei ernsten Gesprächen über wirtschaftliche oder politische Tagesfragen, über persönliche Angelegenheiten oder lokale Ereignisse durch Assoziation vor, wenn ein Stichwort erwähnt wird.

»Schwank und Witz als in zunehmendem Maße lebendigste Volksdichtung waren vielleicht noch stärker als Sage, Märchen und Lied, nicht nur Mittel der Unterhaltung und Spiegel gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern auch ideologische Waffe und Äußerung sozialen Aufbegehrens« — faßt Neumann das Gesamtergebnis seiner Untersuchungen zusammen (S. 102).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis ergänzt den Band, und erleichtert den Schwankforschern: Feldarbeitern sowie Textordnern ihre Arbeit.

Á. Kovács

STRÁŽNICE 1946—1965. Národopisné studie (Ethnographische Studien) Brno, 1966. 416 Seiten, 134 Fotos.

Strážnice ist ein kleines Städtchen, Bezirkshauptstadt im südöstlichen Zipfel Mährens, 100 Kilometer nördlich von Bratislava (Preßburg) an der Landstraße Břeclav—Gottwaldov. Jährlich wird in diesem Ort der Tschechoslowakei das Volkslied- und Volkstanz-Festival,

veranstaltet, Festtage der Folklore, die weit über die Grenzen des eigenen Landes hinaus bekannt geworden sind. Der reichillustrierte Band, eine Sammlung von Studien, ist anläßlich des 20. Festivals von Strážnice erschienen. Wie wir es in der Einleitung lesen können, erhielt der Band den Untertitel „Ethnographische Studien", weil ähnliche, nicht periodisch erscheinende Studien auch in Zukunft veröffentlicht werden sollen.

Der Sammelband gliedert sich thematisch in drei Hauptteile. Im ersten befaßt sich die Arbeit von J. Tomeš: *Die Feste in Strážnice und ihre Bedeutung in der Zeit der Folklore-Wiedergeburt* mit der Vorgeschichte des Festivals und wertet deren Bedeutung und Ergebnisse. Thematisch schließen sich dieser Arbeit die Studien über ausländische Folklorefestivale anderer Autoren an. Die Festtage von Strážnice haben vor allem ethnographische Bedeutung und das Zentrum für Volkskunst in Strážnice soll allmählich zu einem ethnographischen Institut ausgebaut werden, das die Folklorefestivals auch wissenschaftlich anleiten kann. Darum ist es nach den Autoren des Sammelbandes unerläßlich, Arbeiten zu publizieren, die sich mit aktuellen folkloristischen Fragen beschäftigen. Im dritten Teil des Sammelbandes wurden andere folkloristische Studien von tschechischen wie von ausländischen Autoren publiziert.

Von den aktuellen ethnographischen und folkloristischen Studien, zu denen Artikel einiger Autoren gehören, die die Entstehung ethnographischer Gebiete slawischer Völker behandeln, müssen wir in erster Linie die Arbeit J. Kramaříks *Einige Gedanken über das Problem der ethnographischen Gebiete* hervorheben. Kramařik behandelt in dieser Arbeit ausführlich die Fragen der ethnographischen Gebiete und der ethnischen Gruppen, er beschäftigt sich mit der Deutung der Verbreitungsgebiete gewisser Kulturgüter und ihrer typischen Formen, sowie mit den Aufgaben und Methoden der einschlägigen komplexen Forschungsarbeit. L. Havlík schrieb einen bedeutenden Artikel mit dem Titel »*Gens Maravorum*« *(Bemerkungen zur Entwicklung der slawischen gentes)* zu dem er anschließend Bemerkungen über die Entstehung der slawischen Stämme hinzufügt. V. Frolec und D. Holý beschäftigen sich mit einzelnen Fragen der ethnographischen Differenzierung Südostmährens. Der Artikel von F. Dostál behandelt die Differenzierung der mährischen Bauernschaft in der Periode des Feudalismus, einschließlich der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts *(Zu der ethn. Differenziation in Südost-Mähren)*. J. Štika untersucht die Benennungen »Valašsko« und »Valach« und deren mährische Bedeutung in der Zeitspanne zwischen dem Dreißigjährigen Krieg und der Mitte des 19. Jahrhunderts. Wir müssen noch die Arbeit von R. Kukier hervorheben *(Ethn. Regionen und ethn. Gruppen auf dem poln. Gebiet)*, eine Arbeit, die Fragen polnischer ethnographischer Gebiete und Gruppen abhandelt. Hervorzuheben sind noch die Arbeiten von O. Sirovátka zur vergleichenden Untersuchung von Folkloretexten der Volksredekunst *(Probleme des Vergleichungsstudiums der Volksredekunst)* und die Arbeit von J. Fukač über Probleme der Periodisation der europäischen Musik-Folklore u. a.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Studiensammlung mit dem Titel »Strážnice 1946—1965« nicht nur die bedeutenden Festivals von Stražnice ehrt, sondern auch die Ergebnisse der Ethnographie um ausgezeichnete Studien bereichert.

J. Manga

C. Lévi-Strauss: *Totemism*. Boston, Beacon Press. 1963. (10), 116 pages.

O destin lamentable! Un homme qui approche
De la divinité
Est ravy de ce monde, et le front d'une roche
Dure en éternité.
(Robert Garnier — 1585)

Beaucoup de temps est écoulé depuis l'harmonieuse époque du totémisme où les peuples primitifs vivaient en groupes totémistiques et exogames. En 1899, Tylor écrivit: «What I venture to protest against, is the manner in which totems have been placed almost at the foundation of *religion*. Totemism, taken up as it was, as a side-issue out of the *history of law* and considered with insufficient reference to the immense framework of *early religion*, has been exaggerated out of proportion to its real *theological magnitude*.» (Dans «*Le totémisme aujourd'hui*» Paris, 1962, p. 19, Lévi-Strauss traduit les termes soulignés comme suit: «*religion*», «*théorie du droit*», «*religion primitive*», «*rôle théologique*».) En guise d'introduction, le présent volume pose justement la question de savoir comment il put se faire que le «totémisme» fut disparu dans les œuvres des ethnologues intelligents du XXe siècle, de Frazer à Murdock. Mais s'il avait disparu, que resta-t-il à sa place? Si l'on analyse dans les détails l'*illusion totémique* (pp. 15—32), on y arrive que beaucoup de ses composants sont compréhensibles sans le secours du concept du totémisme, en révanche, les phénomènes restent incompréhensibles

ce qui s'expliquent par le concept du totémisme. Voilà probablement la raison pour laquelle le totémisme d'ELKIN, généralement connu comme l'exemple classique du totémisme, figure dans ce volume sous le nom du «*nominalisme*» (pp. 33—55). La tendance fonctionaliste est représentée par les études de RADCLIFFE-BROWN (pp. 56—71), puis par les ouvrages de FORTES, FIRTH et EVANS-PRITCHARD (pp. 72—82), à l'égard desquels la deuxième, nouvelle théorie de RADCLIFFE-BROWN sur le totémisme (pp. 83—91) signifie un nouveau pas en avant. Cette nouvelle conception du totémisme a rompu avec les explications traditionnelles, en se proposant de systématiser les relations dites totémistiques par le structuralisme et par la reprise des arguments de la psychologie associationniste. («Il est bien vrai qu'une conséquence ... du structuralisme moderne devrait être de tirer la psychologie associationniste du discrédit où elle est tombée.» —Paris, 1962. pp. 129—130.) LÉVI-STRAUSS se propose exactement appliquer cette méthode; à l'aide d'une analyse structurelle, il travaille à décomposer les phénomènes nommés totémisme en couches séparées, à en analyser les différents aspects (telles que les *institutions*, *représentations*, *situations*) et de ne jamais oublier que les parties respectives des différentes couches ne sont pas en tout conformes les unes aux autres. Toutefois, cette conception qui lui est propre n'est exprimée que d'une manière très condensée (pp. 92—104), et même d'une façon inattendue, dans un sens chronologique rétroactif. En développant la deuxième théorie de RADCLIFFE-BROWN sur le totémisme dans un sens que son auteur n'aurait lui non plus jamais adopté, LÉVI-STRAUSS nous révèle aussitôt les origines de sa conception: elle se trouve dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* de HENRI BERGSON. C'est ici qu'on trouve la phrase suivante se rapportant aux membres des sociétés qui se décomposent en deux groupes (moieties): «Lors donc qu'ils déclarent constituer deux espèces animales, ce n'est pas sur l'animalité, c'est sur la dualité qu'ils mettent l'accent.» (p. 136.) Et cependant que toute la compétence professionnelle de DURKHEIM et de Marcel MAUSS est encore insuffisante pour trouver un déchiffrement du totémisme, parce que cette nouvelle théorie de RADCLIFFE-BROWN dispose d'un autre antécédent. C'est le savant ROUSSEAU qui en 1754 dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* aborde ce problème précisément du côté de ce qu'il appelle «le passage des hommes de la nature à la culture». LÉVI-STRAUSS relève cet étrange paradoxe qui fait que l'essentiel même du totémisme ne fut jusqu'à présent compris que par trois hommes: par ROUSSEAU — qui vécut avant qu'on en découvrît le concept, par BERGSON — qui n'avait pas lu les ouvrages d'ethnologie se rapportant à cette question mais était doué de prescience philosophique —, et par RADCLIFFE-BROWN lors de sa deuxième tentative d'explication — sans cependant qu'il en tire toutes les conséquences et sans que son entourage se rende compte de la nouveauté de sa théorie.

Est-il juste après tout cela, de s'écrier: «le totémisme (en tant que religion) est mort — vive le totémisme (en tant que structure sociale)»? Même en faisant cela, nous serions encore bien loin de pouvoir dire avec précisité: quel est ce «totémisme en tant que structure sociale». Nous avons d'ailleurs l'impression que le professeur LÉVI-STRAUSS n'approuverait pas qu'on met ainsi l'accent sur cette attribution «*sociale*». Mais si la lecture de ce volume ne nous donne pas même cette perspective, alors quels sont ses mérites? TYLOR, avec sa théorie de l'*animisme*, appartient désormais au passé, FRAZER et sa théorie de la *magie* font partie de l'histoire des sciences. Le *totémisme* a eu la vie la plus dure. Enterré déjà une fois, il n'était alors mort qu'en apparence: on ne se servait pas du terme, mais sans l'avoir préalablement supprimé. Voilà ce qui est arrivé dans ce livre. Aussi, le titre du volume ne comprend pas «les faits du totémisme de nos jours», mais «ce que nous pouvons penser aujourd'hui du totémisme». Après avoir lu ce livre, nous avons une vision plus nette de ce que le totémisme était, et de ce qu'était son illusion ethnologique, son fantôme scientifique. Et l'on voit très bien que réduisant le thème au silence, l'auteur va tout droit en avant, vers d'autres illusions primordiales de la pensée et des religions primitives.

V. Voigt

В. Е. Гусев: *Проблемы фольклора в истории эстетики*. Издательство Академии Наук СССР. (Академия Наук СССР — Институт Русской Литературы /Пушкинский дом/.) Москва—Ленинград. 1963. стр. 203. + (2).

Der vorliegende Band ist in der Geschichte der Folkloristik wie der Ästhetik der erste Versuch zur Darlegung der folkloretheoretischen Belange in der Geschichte der Ästhetik, mit anderen Worten zur Zusammenfassung all der Erkenntnisse, die von den Forschern der Ästhetik über die Folklore bislang gewonnen wurden. Dieses Unternehmen ist für die Folkloristik nützlich, weil es eine unentbehrliche Vorarbeit zu einer modernen Folkloretheorie darstellt, aber auch nützlich für die Ästhetik, kann doch keine — nach umfassender Vollständigkeit strebende — ästhetische Theorie bestehen, ohne daß sie auf die ästhetische Wertung der Kunst

der Volksmassen bedacht wäre. Darüber ist sich auch der Verfasser im klaren und legt im Vorwort seine einschlägigen Vorstellungen dar. Im Vorwort weist er auch darauf hin, daß es ihm bei dieser Arbeit nicht um die enzyklopädische Vollständigkeit zu tun war, d. h. er veröffentlicht nicht alles, was wo immer von den verschiedensten Verfassern über die Folklore gesagt wurde. Vielmehr gehe es ihm darum, an den wichtigsten Entwicklungspunkten der Ästhetik folgende Frage zu untersuchen: welcher Meinung waren die Ästheten der jeweils gegebenen Periode über die Folklore als Kunst. Dieser Lösung kann man um so mehr vollauf beipflichten, als die ausführlichen und eingehenden historischen Zusammenfassungen der Ästhetik bekannt sind, jedoch gerade die in dieser Hinsicht ausgerichteten theoretischen Forschungen bisher fehlten. GUSEV teilt im Vorwort des weiteren mit, daß seine Arbeit von der heutigen folkloristischen Theorie in der Sowjetunion nicht zu trennen ist: sein unmittelbares Anliegen besteht darin, daß er für die sowjetische Folkloretheorie einen historischen Überblick und Hintergrund bieten will. Zum Verständnis dieser Ausrichtung dürfte es angebracht sein, auf die frühere wissenschaftliche Tätigkeit des Verfassers und auf die heutige Lage der sowjetischen Folkloretheorie einzugehen.

V. J. GUSEV (geb. 1918 in Mariupol, Ukraine) studierte an der philologischen Fakultät der Universität Moskau und wirkte 1947—54 an der Pädagogischen Hochschule Tscheljabinsk als Professor für Literatur. Zu dieser Zeit befaßte er sich ausführlich auch mit der uralischen Arbeiterfolklore. Von 1955 an ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter des Literaturinstituts der Russischen Akademie in Leningrad *(Puschkin-Haus)*, Abteilung Volksdichtung. GUSEV ist Kandidat der Geschichtswissenschaften. Seine Studien erscheinen seit 1941, doch entstanden seine wesentlichen Arbeiten im letzten Jahrzehnt. Unter diesen ist seine wissenschaftsgeschichtliche Trilogie besonders beachtenswert, in der er zuerst die Ansichten der russischen revolutionären Demokraten über die Volksdichtung,[1] sodann die Beziehungen der russischen Folkloristik und des Marxismus in der Periode von 1850 bis 1917,[2] schließlich — in der vorliegenden Arbeit — die folkloristischen Belange der Geschichte der Ästhetik bearbeitet. Zur selben Zeit veröffentlichte er eine Reihe von theoretischen Studien, in denen er sich durchwegs mit folkloreästetischen Fragen auseinandersetzt. Unter diesen Arbeiten sind als bedeutenste die Abhandlungen über die künstlerische Methode der Folklore,[3] über die Folklore als eine besondere Form des gesellschaftlichen Bewußtseins,[4] und zuletzt über das ästhetische Ideal der Folklore[5] zu erwähnen. GUSEV befaßt sich auch mit praktischen Problemen, vor allem mit der Volksdichtung unserer Zeit. So hat er eine Sammlung süduralischer Volkslieder veröffentlicht.[6] Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht die von ihm redigierte große Sammlung der Volksdichtung des Großen Vaterländischen Krieges, der er auch eine bedeutende Studie über die ästhetischen Merkmale dieser Folklore beigegeben hat.[7] Dieser Veröffentlichung ging seine Untersuchung über die antifaschistische Kriegsvolksdichtung der slawischen Völker voraus, die er an Hand der komparativ-typologischen Methode aus Anlaß des V. Internationalen Kongresses für Slawistik in Sofia zusammengestellt hatte.[8]

Diese Arbeiten GUSEVs sind heute sowohl in der Sowjetunion als auch in internationalen Fachkreisen gut bekannt und geschätzt. In mehreren Fällen riefen einige seiner Anschauungen heftige Diskussionen hervor, doch konnten sich seine Ansichten in diesen Debatten immer wieder durchsetzen. Die Meinungsverschiedenheiten ergaben sich im allgemeinen über GUSEVs Auffassung von bestimmten ästhetischen Merkmalen der Folklore. In der sowjetischen Folkloristik war vor 1955 nämlich (zumeist auf Grund einiger Bemerkungen GORKIJs und FADEJEVs über die Folklore sowie einzelner falsch interpretierter Zitate LENINs, und zwar unter Nichtbeachtung der systematischen ästhetischen Ansichten von MARX und ENGELS sowie des zumindest in seinen Umrissen gegebenen gesamten Systems der ästhetischen Vorstellungen LENINs) die Auffassung vorherrschend, daß die Folklore eben als Kunst der Volksmassen *in ihrer Gesamtheit fortschrittlich* sei und sich künstlerisch immer der *realistischen* Methode bediene. GUSEV widersprach dieser Auffassung entschieden und führte aus, daß der politische Inhalt und die künstlerische Methode der Folklore gleicherweise historische Gebilde seien, die sich von Zeit zu Zeit wandeln. Die künstlerische Methode des Realismus sei nur für einen Teil der

[1] *Русские революционные демократы о народной поэзии.* Москва, 1955.

[2] *Марксизм и русская фольклористика конца XIX — начала XX века.* Москва—Ленинград, 1961.

[3] *О художественном методе народной поэзии.* В: *Русский Фольклор* V (1960) 25—55.

[4] *Фольклор как источник изучения социальной психологии.* В: В. Н. Колбановский—В. Ф. Поршнев ред.: *Проблемы общественной психологии.* Москва, 1965. 374—401.

[5] *Эстетический идеал в фольклоре.* В: *Вопросы Философии* XX (1966) № 2. 47—58.

[6] *Русские народные песни Южного Урала.* Челябинск, 1957.

[7] *Русский фольклор Великой Отечественной войны.* Москва—Ленинград, 1964. hier: *Идейно-эстетические особенности русского фольклора Великой Отечественной войны.* стр. 293—309.

[8] *Партизанская народная поэзия у славян в годы второй мировой войны.* В: *История, фольклор, искусство славянских народов — Доклады советской делегации: V Международный съезд славистов, София, сентябрь 1963.* Москва, 1963. 291—347.

Volksdichtung (für ihre relativ späten Produkte) charakteristisch und die politisch wie ästhetisch fortschrittliche sozialistisch-realistische Folklore bleibe auf einen noch engeren Kreis, auf die Produkte der Arbeiterfolklore beschränkt, die die bewußteste, fortschrittlichste Auffassung der Arbeiterschaft ausdrücken. Diese Meinung stieß verständlicherweise bei einzelnen Forschern auf Widerspruch, weil sie befürchteten, daß diese Auffassung, sofern sie sich durchsetzen kann, den Bedeutungsschwund der Folklore zur Folge haben müsse. Diese Bedenken erwiesen sich jedoch als unbegründet. Gerade diese Klarstellung der Tatsachen und die Annahme des Standpunktes, der der Wirklichkeit besser gerecht wird, war die Voraussetzung für den erneuten Aufschwung der sowjetischen Folkloristik. GUSEV gab mit seiner Arbeit über die Werke der Partisanenfolklore auch ein persönliches Beispiel dafür, daß seine neuangekommene Tätigkeit keineswegs die Arbeiten seiner Vorgänger verwerfen, sondern diese eben mit anderen Mitteln fortsetzen will.

Übrigens kam es in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre in den sowjetischen folkloristischen Forschungskreisen zu großen Diskussionen. Mehrere Forscher versuchten damals, die philologischen, historischen und komparativen Methoden auf den Grund eines soliden internationalen Fachmaterials zu legen, und in der Erforschung der Folkloreästhetik mit dem Breitwalzen von Zitaten aufzuhören. An diesen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen war auch GUSEV aktiv beteiligt. Auf der bedeutenden allsowjetischen Folkloristentagung von 1958 hielt er das Hauptreferat über die Folkloretheorie.[9] Auf dieser Tagung setzten sich die Neuerer durch. Seither gilt GUSEV als der führende Theoretiker der heutigen sowjetischen Folkloristik.

Was kennzeichnet seine Arbeiten im allgemeinen? Vor allem fällt sein intensives Interesse für theoretische Fragen auf, um deren Lösung er sich möglichst auf Grund eines umfassenden Materials bemüht. Darum auch verweist er nicht nur auf sowjetische oder russische Arbeiten, sondern trachtet nach einem Überblick über die zeitgenössischen und früheren ausländischen Forschungen. Sein entschiedenes und nachhaltiges philosophisches und ästhetisches Interesse lassen ihn vor allem die wesentlichen theoretischen Fragen der Folklore anschneiden. Dieses Interesse muß über kurz oder lang zur Schaffung einer umfassenden Folkloretheorie führen. Das andere Kennzeichen seiner Tätigkeit besteht in der weitgehenden Hinwendung zum Aktuellen, in der Bevorzugung der modernsten Probleme und Strömungen. GUSEV ist ein parteiergebener Folklorist, weshalb er sich auch mit Vorliebe mit den einschlägigen wissenschaftlichen Problemen der Arbeiterschaft und des bewaffneten antifaschistischen Kampfes beschäftigt. Bisher befaßte er sich vor allem mit der russischen Folklore, doch zog er zu seinen Forschungen über die Partisanenfolklore auch Belege und Feststellungen aus dem Bereich anderer slawischer Völker weitgehend heran. Diese Vielseitigkeit und dieses theoretische Interesse lassen von dem Forscher, dessen Laufbahn zur Zeit im Aufstieg begriffen ist, noch viele und vielerlei Arbeiten erwarten. Zweifellos gehören seine bisherigen Beiträge schon jetzt zur Entwicklungsgeschichte der marxistischen Folkloristik, wie denn seine Wirksamkeit einmal mutmaßlich einen selbständigen Abschnitt in der Geschichte der marxistischen folkloristischen Forschungen darstellen wird.

Die vorliegende Arbeit fügt sich vollauf in das bisherige Lebenswerk GUSEVS. Er hat sich in ihr ein klares Ziel gesetzt, bietet keine abstrakte Wissenschaftsgeschichte, sondern die Lösung einer sehr aktuellen, zeitgemäßen Aufgabe. Die Abhandlung der einschlägigen Probleme ist aber dadurch nur insofern präliminiert, daß eine konsequente Betrachtungsweise und ein klarer Aufbau gewährleistet sind. GUSEV gehört nicht zu den Forschern, die um der Theorie oder der modernen Erfordernisse willen bestimmte Tatsachen in der Geschichte der Ästhetik entstellen oder auch nur verdunkeln.

Die Arbeit besteht aus einem kurzen Vorwort und aus sechs Kapiteln. Das Vorwort umreißt die Zielsetzungen dieser Untersuchung und führt die philosophiegeschichtlichen und folkloristischen Handbücher an, die er zu seinen Arbeiten ständig heranzieht. In der Ästhetik stützt er sich gewöhnlich auf die bekannte Geschichte der Ästhetik von GILBERT und KUHN, in der Folkloristik auf die Arbeiten von COCCHIARA, in der Philosophiegeschichte auf die sechsbändige sowjetische Geschichte der Philosophie.[10]

Der erste Abschnitt *(Denker des Altertums über die Folklore)* handelt in zeitlicher Abfolge die Bemerkungen der Vorsokratiker, sodann die von SOKRATES, PLATON, ARISTOTELES und den verschiedenen römischen Autoren zur Folklore ab. GUSEV hebt durchgehend hervor, daß diese Ansichten die Klassenzugehörigkeit des betreffenden Denkers bzw. Autors genau erkennen lassen. Im Altertum sei die Folklore keineswegs einhellig interpretiert worden: ihre Volksverbundenheit, ihr Ursprung aus dem Volke, ihre Beziehung zum Alltag und zur Arbeit des einfachen Volkes seien materialistisch wohl erkannt, zugleich aber idealistisch verworfen, oder aber instinktiv als eine ewige, zeitlose Erscheinung interpretiert worden.

[9] *Проблемы теории фольклора.* В: *Всесоюзное совещание фольклористов (1958 г.). Проблемы современной фольклористики.* Ленинград, 1958. 3—14.
[10] *История философии в шести томах.* Москва, 1957—1962.

Im zweiten Kapitel *(Vom Mittelalter bis zur Aufklärung)* erhalten wir vom eigentlichen Mittelalter nur eine sehr knappe Darstellung. Um so ausführlicher ist der Abschnitt über die folkloristischen Ansichten der Renaissanceästhetik. GUSEV faßt diese Kategorie ziemlich weit, so daß er die einschlägigen Ansichten von DANTE, BACON, LEONARDO DA VINCI, MONTAIGNE, LOPE DE VEGA, Sir Philip SIDNEY, Thomas MORUS und anderen in ein und demselben Abschnitt erörtert. Die Ästhetik des Klassizismus ist durch BOILEAU und PERRAULT vertreten. Das Kapitel schließt mit der Darlegung von VICOS Auffassung.

Das folgende, dritte Kapitel *(Die Folklore in der Ästhetik der Aufklärung des 18. Jahrhunderts)* befaßt sich mit so bedeutenden und in breiten Kreisen erörterten Ereignissen, wie die homerische Frage, der Ursprung der ossianischen Dichtung, das Erscheinen der PERCYschen Sammlung, die Naturphilosophie MONTESQUIEUS und das Auftreten der Ästhetik DIDEROTS bzw. ROUSSEAUS. Einen besonderen Abschnitt widmet der Verfasser den Ansichten über die Folklore, die bei den typischen Vertretern der deutschen Aufklärung (BODMER, LESSING, WINCKELMANN, HERDER und GOETHE) gegeben sind. In Form eines Ausblicks geht GUSEV auch auf die russischen Einschätzungen der Folklore in dieser Zeit ein. Unter Verwendung der jüngsten Forschungsergebnisse der sowjetischen Literaturgeschichte und der Geschichte der Folkloristik berichtet der Verfasser über die Ursachen und Ergebnisse des Interesses für die Folklore, das sich bei N. A. LVOV und seinem Kreise, des weiteren bei V. V. KAPNIST, G. R. DERŽAVIN und anderen zeigte.

Das vierte Kapitel *(Die Folklore in der deutschen idealistischen Ästhetik)* gliedert sich eigentlich in drei Abschnitte. Im ersten lesen wir über die einschlägigen Belange der ästhetischen Ansichten von KANT, SCHILLER sowie SCHELLING, im zweiten über die bezügliche Meinung anderer Theoretiker des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts (HUMBOLDT, die beiden SCHLEGEL, die Heidelberger Romantiker u. a.), im dritten über die Ansichten zur Folklore in der HEGELschen Ästhetik.

Seine früheren Forschungsergebnisse über »*Die Folklore in der Ästhetik der russischen revolutionären Demokraten*« faßt GUSEV im fünften Kapitel zusammen. Er geht vor allem auf BELINSKI, TSCHERNYSCHEVSKI und V. V. STASOV ein, um abschließend all jene kurz aufzuzählen, deren Kunst oder ästhetische Auffassung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Rußland durch die Begegnung mit der Folklore nachhaltig beeinflußt wurde.

Die Abfassung des sechsten Kapitels *(Die marxistisch—leninistische Ästhetik über die Folklore)* stellte den Verfasser vor eine komplexe Aufgabe, ist doch die Geschichte der marxistischen Ästhetik überhaupt noch nicht geschrieben, und es konnte nicht GUSEVs Aufgabe sein, bei der Abfassung seiner Spezialabhandlung zusätzlich diesem Mangel abzuhelfen. Darum auch bleiben einzelne Passagen dieses Kapitels verständlicherweise mehr im Dunklen. Das sieht auch der Verfasser, so daß er fallweise auf die Autoren bzw. Werke verweist, die er diesmal nicht ausführlicher erörtern kann. In diesem Kapitel werden die Ansichten von MARX, ENGELS, PLECHANOV, LAFARGUE, GORKIJ, LENIN LUNATSCHARSKIJ und MEHRING analysiert. GUSEV gliedert seine Feststellungen nach zwei Problemkreisen, d. h. er gibt seine bisherige Methode auf, untersucht nicht jeweils gesondert die einzelnen Autoren, sondern je ein ästhetisches Problem. Die beiden Fragenkreise sind: die Entstehung der Kunst überhaupt, ferner der Vergleich der Kunst der herrschenden bzw. der unterdrückten Klasse in den Klassengesellschaften, des weiteren die Einschätzung der proletarischen Kunst durch die Klassiker der marxistisch—leninistischen Ästhetik.

Mit diesem sechsten Kapitel schließt die vorliegende Arbeit ohne eine besondere Zusammenfassung. Es fehlt auch das Sach- und Namenverzeichnis, obschon es die Orientierung in dieser Arbeit, die Gedanken und Denker mehrerer Jahrtausende erfaßt, beträchtlich erleichtert hätte.

Im allgemeinen können GUSEVs Darlegungen befriedigen, bieten sie doch einen guten Überblick über die von ihm aufgegriffenen Gedanken und Probleme. Dem tut nicht Abbruch, daß beim Lesen von GUSEVs Arbeit mitunter doch ein Gefühl des Mangels aufkommt. Sehen wir nun, worauf das zurückzuführen ist.

Es ist durchaus richtig, daß GUSEV nicht die Folklore, sondern die Ästhetik in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen rückt, wie es sich auch als ein richtiger Grundsatz erweist, die verschiedenen Probleme so abzuhandeln, daß er sich nicht nach der Folkloristik, vielmehr nach der Geschichte der Ästhetik richtet. Immerhin wäre der Verfasser selbst bei Anwendung dieser Methode kaum fehlgegangen, hätte er sich auf die ästhetischen Ansichten von einigen sehr typischen, auch in Hinblick auf die Ästhetik beachtlichen Vertreter oder Strömungen der *Folkloristik* eingelassen. So muß man aber in der vorliegenden Arbeit schon die Charakterisierung der Tätigkeit der Brüder GRIMM und von da an die gesamte Geschichte der Fachfolkloristik entbehren, und zwar bis zu GUSEV selbst, dessen folkloreästhetischen Ansichten in diesem Bande nur indirekt zur Sprache kommen.

Übergangen wurde diesmal auch die nachhegelsche Fachästhetik, was umso bedauer-

licher ist, als die Folkloristik als Wissenschaft gerade nach dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts aufkam. So stehen wir dem sonderbaren Paradox gegenüber, daß aus dieser Arbeit gerade die Periode der Folkloristik fehlt (was durch die Erörterung der Ansichten von GORKIJ und PLECHANOV nicht ersetzt werden kann).

Ebenso fehlt — von einer Periode, der Renaissance an — die Erörterung von nicht philosophisch ausgerichteten Einschätzungen der Folklore. Es ist auffallend, daß der Verfasser weder auf PUSCHKIN und auf die russischen Volkstümler eingeht, des weiteren aber auch die ästhetischen Ansichten der deutschen Volkstümler und des Folklorismus im 20. Jahrhundert (STRAWINSKY und BARTÓK, CHAGALL und JOYCE) zu übersehen scheint.

Weiters wird man das außereuropäische (ästhetisch-historische, folkloristisch-historische und kunsthistorische) Material vermissen. Das ist allerdings ein verständlicher Mangel, ist es doch wegen der allzu wenigen Vorstudien heute schlechthin unmöglich, diese Themen auf einem entsprechenden Niveau zu bearbeiten.

GUSEVs Arbeit verspricht den Überblick über die in der Geschichte der Ästhetik gegebenen Aspekte der Folklore. Dieser Überblick wird aber in der vorliegenden Zusammenfassung nur zur Hälfte geboten. Nun muß jedoch eine solche Arbeit als unzulänglich erscheinen, wenn sie auf die folkloristisch-ästhetischen Ansichten von GRIMM, JOLLES, WESSELSKI, SYDOW, THOMPSON, WESELOWSKIJ, SCHIRMUNSKI, PROPP, DUNDES, VAN GENNEP, CROCE, GRAMSCI, Ernst FISCHER, LUKÁCS, FREUD, JUNG, MARITAIN, Herbert READ, COCCHIARA und MALRAUX, auf die praktische Beziehung zur Folklore von HOMER und RABELAIS, GOETHE und VERGA, CHOPIN und LISZT, GORKIJ und den Vertretern der aufkommenden Literaturen in Afrika und Asien nicht eingeht. Diese Hinweise wollen GUSEV nicht Mängel des vorliegenden Bandes vorwerfen, sondern sind Ausdruck dessen, daß wir von ihm die Abfassung einer weiteren Arbeit erwarten. Eine moderne Folkloreinterpretation, eine zeitgemäße Folkloretheorie von bleibendem Wert, die Folkloristik als Fachwissenschaft, die im gesellschaftlichen Leben ihren Platz und ihre Aufgabe findet, kann nur auf diesen beiden Pfeilern beruhen. Aber auch die Ästhetik kann aus dem Überblick über die Geschichte des Studiums der Folklore noch mehr Lehren ziehen, wenn diese Übersicht vielseitiger ausfällt und auf allen Gebieten bis zu unseren Tagen reicht.

Immerhin ist diese Arbeit schon in ihrer gegebenen Form ein bedeutender Beitrag sowohl zur Theorie der Folkloristik als auch zur Ästhetik im allgemeinen. Auf Grund seiner folkloristischen und ästhetischen Beschlagenheit empfiehlt sich GUSEV selbstredend als Verfasser der angedeuteten Ergänzungen, die hoffentlich bald erscheinen werden. Seine jüngsten Studien — unter diesen seine Abhandlung über Terminus und Begriff der Folklore[11] — sprechen dafür, daß wir auf eine solche Arbeit nicht allzulange werden warten müssen.[12]

V. Voigt

R. W. BREDNICH: *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*. Helsinki, 1964 (FF Communication No. 193), Suomalainen Tiedeakatemia, 244 Seiten.

Unter den folkloristischen Veröffentlichungen in Europa ist die Monographie des jungen deutschen Forschers BREDNICH über die Volkserzählungen, Sagen und Märchen von den Schicksalsfrauen ein Ereignis. Professor L. RÖHRICH hatte zum ersten Mal darauf hingewiesen, wie sehr die epischen Geschichten, die sich ausdrücklich mit dem Schicksal und den schicksalbestimmenden übermenschlichen Wesen befassen, dazu geeignet sind, auch auf allgemeine Fragen der europäischen Folklore Licht zu werfen. BREDNICHs Arbeit ist im alten, edleren, heute immer seltener anwendbaren Sinne des Wortes eine vergleichende Untersuchung, insofern der Verfasser darum bemüht ist, sein Thema in europäischen Bezügen zu analysieren. Das wurde schon in den bisherigen Rezensionen (vgl. HORÁLEK, *Fabula*, Bd. 8, 1966, 121—26; BOŠKOVIC-STULLI, *Narodna Umjetnost*, Knjiga 3, 1966, 199—200) gleicherweise mit Anerkennung vermerkt.

Der Band bearbeitet rund 450 epische Geschichten und verweist auf weitere. Er gliedert sich in zwei Hauptteile: im ersten werden die Schicksalsfrauen ausdrücklich auf Grund der epischen Geschichten, im zweiten Hauptteil aber an Hand des Volksglaubens untersucht. Ein besonders großes Verdienst dieser Arbeit ist es, daß sie sich nicht auf einen einzigen Märchentyp oder auf die Überlieferungen eines einzigen Volkes beschränkt, sondern sowohl hin-

[11] *Фольклор. (История термина и его современные значения).* В: *Советская Этнография* 1966 № 2, 3—21.

[12] Nach Verfertigung dieser Buchbesprechung ist GUSEVS Buch über die Folkoreästhetik tatsächlich im Juni 1967 erschienen *Эстетика фольклора*. Ленинград, 1967.

sichtlich der Typen als auch des herangezogenen Beispielmaterials von verschiedenen Völkern sehr weite Tore öffnet. Die Arbeit ist vor allem für die Forscher der epischen Volksüberlieferung bestimmt, der zweite Hauptteil dient mit den religionsgeschichtlichen Darlegungen eher nur zur Erläuterung der Glaubenssagen. Darum möchte auch ich auf den ersten Teil ausführlicher eingehen.

Der erste Hauptteil veröffentlicht das zur Untersuchung herangezogene Material und besteht aus drei großen Kapiteln. Hier werden die Antiken Schicksalserzählungen besonders angeführt (so 3 ägyptische Geschichten; 21 Varianten des griechischen Meleagros-Sujets (*Motif-Index* E 765.1.2); das Alkestismärchen (*AaTh* 899) mit seinen 17 Varianten; 12 Varianten eines von BREDNICH definierten Typus: »Schlangenbiß am Hochzeitstag«; 3 direkte Entsprechungen der klassischen Oedipusgeschichte (*AaTh* 931); des weiteren spätere Spielarten dieses Themas, wie: *AaTh* 931* A = die Judaslegende mit 3 Varianten; *AaTh* 931* B = die Andreaslegende mit 3 Varianten; *AaTh* 931* C = die Elternmördersagen mit 13 Varianten; *AaTh* 933 = die einzige einschlägige Variante der Gregoriuslegende), sodann die sog. orientalischen Schicksalsmärchen (mit ihren 3 Gruppen: *AaTh* 930 = 52 Varianten; *AaTh* 930A = 35 Varianten; die arabischen Schicksalserzählungen der Sammlung »Tausend und eine Nacht« = 2 Texte), schließlich die europäisch geprägten Schicksalsmärchen, die von der Märchenforschung bisher unter einer einzigen Typnnummer (*AaTh* 934) bzw. verstreut (*AaTh* 947, *AaTh* 410, *AaTh* 782, *AaTh* 501) ausgewiesen waren. BREDNICH führt hier 13 Abschnitte an, erörtert jedoch mehr, nämlich 17 Typen, und zwar folgende: *AaTh* 934A[2] »Tod durch ein Pferd« = 3 Varianten; *AaTh* 934B* »Tod durch einen Wolf« = 19 Varianten; *AaTh* 934A[3] »Tod durch einen Schlangenbiß« = 9 Varianten; Typus »Tod beim Schafescheren« = 2 Varianten; *AaTh* 934A*-A »Tod durch Ertrinken« = 29 Varianten; *AaTh* 934A*-B »Tod durch Ertrinken« = 17 Varianten; *AaTh* 934A[4] »Tod im Brunnen« = 41 Varianten; *AaTh* 934A[5] »Tod durch fallenden Baum« = 3 Varianten; *AaTh* 934A[6] »Tod durch Erhängen« = 34 Varianten; *AaTh* 934 »Tod durch Blitz« = 76 sichere Varianten, 2 zweifelhafte Texte; *AaTh* 934A[1] »Dreifacher Tod« = 18 beglaubigte, 2 zweifelhafte Varianten; Typus »Tod durch Salz« = 1 Variante; Typus »Tod im Bett« = 1 Variante; *AaTh* 947B* »Das Haus des Schicksals« = insgesamt 25 Varianten; erwähnt wird nur das bekannte Märchen von Dornröschen (*AaTh* 410); 2 Varianten der Midasgeschichte (*AaTh* 782) und schließlich 2 Varianten des Märchens von der drei Spinnerinnen (*AaTh* 501).

BREDNICHS Material zeigt sowohl territorial als auch hinsichtlich der Häufigkeit der einzelnen Sujets eine sehr interessante Verteilung. Von den insgesamt 29 Typen sind 13 nur mit 1—3 Varianten vertreten und nur in zwei Fällen übersteigt die Anzahl der einzelnen Typen zugehörigen Varianten 50. Einerseits bezieht sich also fast die Hälfte der Typenziffern nur auf einige Streubelege, andererseits aber kommen die 25 häufigsten Typen insgesamt in 418 Fassungen vor, also jeweils mit weniger als 17 Varianten. Das ist an sich schon auffallend, kann doch ein verbreiteter, international mehr bekannter Märchentypus allein durch mehrere hundert Varianten vertreten sein; wenn nun eine mit 25 Typen vertretene Märchengruppe insgesamt nur weniger als 500 Varianten hervorgebracht hat, so gibt das — in Anbetracht der sehr sorgfältigen Analyse — über den Wert der Kategorie »Schicksalsmärchen« zu denken.

In der vorliegenden Zusammenstellung sind die Märchen von mehr als vierzig Völkern vertreten, doch kommen Märchen von den Schicksalsfrauen (Schicksalsgöttinnen) nur in 11 Folkloren häufiger vor. Den 58 slowenischen, 55 serbokroatischen, 50 neugriechischen, 38 lettischen, 33 deutschen, 31 litauischen, 28 rumänischen, 23 bulgarischen, 20 estnischen, 17 tschechischen und 12 makedonischen Varianten kann BREDNICH jeweils nur einen Text aus der inkerischen, wepsischen, isländischen, englischen, französischen, portugiesischen, montenegrinischen, weißrussischen, tschuwassischen, arabischen, persischen und indonesischen Folklore gegenüberstellen. Mit je zwei Varianten sind die Schweden, Katalanen, Finnen, Juden sowie die indische und die mittelalterliche europäische literarische Tradition vertreten. Jeweils 3 Varianten sind aus der spanischen, ukrainischen, albanischen und gagausischen Volksdichtung bekannt. Die irische, polnische und osmanisch-türkische Folklore ist mit je 5 Texten vertreten. Außerdem gibt es 6 russische, 7 zigeunerische und 8 sorbische Texte. Selbstverständlich bezeugt diese Verteilung zum Teil nur die unterschiedliche Intensität der Sammelarbeit, alles Einschlägige aber kann mit diesen Abweichungen nicht erklärt werden. Mehr als neun Zehntel der erschlossenen Texte stammen aus dem Ostbaltikum bzw. vom Balkan. In diesem Sinne haben wir die deutschen, tschechischen, serbischen, ungarischen, ja sogar die russischen und die ostslawischen Varianten überhaupt als Entlehnungen aufzufassen. Bekanntlich haben wir aber über dieses Gebiet nur wenige genaue märchengeschichtliche Kenntnisse und es gibt auch hier keine einschlägigen modernen Märchenkataloge. Das konnte BREDNICH dank seiner großen Materialkenntnis im Falle der abgehandelten Typen einigermaßen auslasten, trotzdem ist es schwierig, auf Grund des untersuchten Stoffes endgültige ethnische Folgerungen zu ziehen. Davon nimmt der Verfasser selbst Abstand.

Es dürfte aber eine unanfechtbare Tatsache sein, daß die Schicksalsmärchen besonders auf dem Balkan und im Baltikum gängig waren. Ob etwas dafür spricht, diese zwei großen Traditionsblöcke zu verbinden, wird vom Verfasser nicht erwähnt. Seit der bahnbrechenden Arbeit von LOORITS (*Contributions to the Material Concerning Baltic-Byzanthine Cultural Relations, Folk-lore* XLV, 1934, 47—73) sind mehrere Studien bekannt geworden, die diese Beziehungen belegt haben. Es fragt sich aber, ob auch die Schicksalsmärchen hierher gehören. Um diese Frage zu entscheiden, hätte die Forschung noch mehr ähnliche Untersuchungen vornehmen müssen.

Darum ist hier auf die Problematik des ungarischen Materials kurz einzugehen. BREDNICH erwähnt im Zusammenhang mit 3 Märchentypen insgesamt 4 ungarische Texte, die ihm dank L. DÉGH und Á. DÖMÖTÖR (deren Arbeit er auch im Vorwort erwähnt) zugänglich wurden. Die vier Märchen sind im Katalog von J. BERZE NAGY (unter *Mt.* 368*, 776* und 934*) ausgewiesen und gehören offensichtlich zu den von BREDNICH charakterisierten Typen *AaTh* 934, *AaTh* 934A* bzw. *AaTh* 934B*; nur kommt in ihnen als schicksalbestimmende Person *keine Frau* vor, vielmehr geht diese Funktion auf andere Personen über. Das kann man übrigens auch in der typischsten ungarischen Schicksalserzählung beobachten (vgl. den Katalog von BERZE NAGY, Typennummer 779 IX* mit 6 Varianten), darin der Wöchnerin Christus und Sankt Peter, die bei ihr Quartier genommen haben, über das Los ihres Kindes weissagen.

Ähnlich verhält es sich mit einigen ungarischen Varianten, die BREDNICH als Typus *AaTh* 934A[4] (Tod im Brunnen) anführt und die zu den aus der serbischen, kroatischen, bulgarischen, slowenischen, tschechischen, polnischen, russischen, rumänischen, litauischen, lettischen, gagausischen, wepsischen und deutschen Folklore in insgesamt 41 Varianten bekannten Märchen gehören. Bisher kennen wir 1 veröffentlichte und 6 handschriftliche ungarische Varianten dieses Typus*, doch könnte eine eingehendere Forschung wohl noch mehr Angaben zutage fördern. Als schicksalbestimmende Personen erscheinen: 1. »Die Hebamme, die nach dem Stern schaut«. — 2. Die Hebamme, die das Kind nicht zur Welt kommen läßt, bis am Himmel kein günstiges Zeichen erschienen ist. — 3. Die Hebamme, die dreimal hinausgeht (wohl auf den Hof, um auf den Himmel zu schauen), bis das Kind zur Welt kommt. — 4. Eine wahrsagende Zigeunerin, — 5. Zwei weise Männer, die aus der Konstellation des Mondes und der Gestirne weissagen. — 6. Ein seinem Personnamen nach erwähnter weiser Mann, der aus den Sternen die Zukunft sieht. — 7. Drei Frauen, die sich in Tauben verwandeln. Die Weissagung in den Varianten bezieht sich mehr oder minder verblaßt auf den Tod im Brunnen: 1. »Wird das Kind in dieser Stunde geboren, so muß es im Wasser umkommen«. — 2. Die Hebamme beobachtet, was für ein Zeichen bei der Geburt des Kindes am Himmel steht: »sie beobachtete: wenn es während des Militärdienstes geschehe (nämlich der Tod des Kindes), so sei eine Kanone zu sehen, wenn nicht, so ein Brunnen, dann aber werde das Neugeborene seinen Tod im Brunnen finden, selbst daß man auch über den Brunnen einen Verschlag bauen möge«. — 3. Die Hebamme weissagt wie folgt: »Sie werden sehen, das Kind findet seinen Tod im Brunnen«. — 4. Die Zigeunerin weissagt: »Nun, Bauer, da ist dieser schöne Junge, dieser achtjährige Junge, der euere, der stirbt nach einem Jahr; er wird im Brunnen umkommen«. — 5. die zwei Männer, die um Herberge bitten, sagen: »auf das Kind müssen sie achtgeben, es wird im Brunnen umkommen«. — 6. Der weise Mann sagt: »der soll die Brunnenöffnung verschließen, denn das Kind findet im Brunnen den Tod«. In diesen Texten wird nur mittelbar auf die Schicksalsfrauen angespielt, und soweit es aus den ungarischen Varianten ersichtlich ist, dürfte dieses Motiv schon zur Zeit der Entlehnung (vermutlich von den Nachbarvölkern) des Sujets völlig verdunkelt gewesen sein. Wir kennen nur eine einzige ungarische Fassung, in der drei zweifellos schicksalbestimmende, dämonische Frauenfiguren vorkommen. Es ist das der oben zitierte 7. Text, der aus einer Sammlung bei den heute in Ungarn lebenden Tschangos, die früher in der Moldau saßen, bekannt ist. Die Fassung bringt schon am Anfang das Motiv der Schicksalsfrauen:

»Es hieß bei uns, die alten Frauen wußten davon zu sagen, es lebte auf einem Hof ein Weib, die eines Nachts gebar. Es gab sich so, daß gerade ein Salzer dort war, denn bei uns brachten sie das Salz mit der Fuhre. Nun, der Salzer schlief draußen in der Fuhre, gut zugedeckt, als des Nachts das Kind geboren wurde. Als das Kind geboren war, da sah er drei Tauben ans Fenster hinfliegen, denn es war Mondschein; sie flogen ans Fenster, alsogleich aber

* Die Texte befinden sich — vorläufig ohne Typennummer — im Archiv des ungarischen Sagenkatalogs, der zur Zeit zusammengestellt wird. Ich habe hier T. DÖMÖTÖR und T. KÖRNER zu danken, die diese Texte zur Einsichtnahme heraussuchten. Es handelt sich um folgende Texte: 1.—3. Sammlung von 1966 in der Gemeinde Sárrétudvari, Südostungarn; 4. Sammlung von 1961 in der Gemeinde Nagydobos, Nordostungarn; 5. Tiszaderzs, Komitat Szolnok; 6. Gemeinde Biri, Nordostungarn, gesammelt von I. FERENCZI, 1955—58; mitgeteilt in Ethnographia 70/1959, 473; 7. Sammlung von 1961 in der Gemeinde Egyházaskozár, Südtransdanubien, unter den umgesiedelten Moldauer Tschangos; Geburtsort des Gewährsmannes: Gemeinde Unguri, früher Gâiceana, Verwaltungsbezirk Tecuci, Rumänien.

Alle sieben ungarische Varianten stammen aus Gebieten, die zur rumänischen Folklore mehr oder minder in Beziehung gebracht werden können. Darum darf man diese Erzählungstypen zur Zeit als Entlehnung aus dem Rumänischen bezeichnen.

wurden aus den drei Tauben drei Weiber. Das eine meinte: ‚Das Kind wird sich erstechen'. Das andere Weib aber sagte: ‚nicht doch, das Kind wird ein Räuber'. Worauf das dritte: ‚Nein, das Kind findet den Tod in diesem Brunnen, der hier im Hof steht'.« — Des weiteren wird erzählt, wie der Salzer der Pate des Buben wird und wie er sich vergeblich bemüht, zu verhindern, daß sich die Weissagung erfüllt. Am Tage seiner Hochzeit stirbt der Bursche am Brunnen. Die Geschichte schließt wie folgt: »Als er (der Bursche) hinging zum Brunnen, sprach er: ‚Laßt mich, Pate, ich möchte wenigstens meinen Finger an die Brunnenzarge legen'. Als er hinging und den Finger an die Brunnenzarge legte, da starb der Bursche, starb der Bräutigam im selben Augenblick. Da huben sie an zu schreien: ‚Dem war es so vorgeschrieben, ich hab's gehört, wie die drei Weiber ihn verlosten (im Ungarischen: *megúrszitálták*), der hatte diesen Tod zu sterben'. Das hab ich mit meinen eigenen Ohren so gehört, als die älteren Frauen davon sprachen und sagten, daß es so war«, erinnert sich am Ende der Geschichte der Erzähler. Der im ungarischen Text vorkommende Terminus *megúrszitálták* »er wurde verlost« gehört zu moldauerung. *úrszita*, selbstverständlich eine Entlehnung von rum. *ursită* »Schicksal«, das bei den Moldauer Tschangos auch in anderer Bedeutung bekannt ist. (Vgl. L. Hegedűs: *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések* [Volksmärchen und Gespräche der Moldauer Tschangos] Budapest 1952, 47—8, 345). Der Text erweist sich auf Grund folkloristischer wie sprachlicher Belege als Entlehnung aus dem Rumänischen.

Selbstverständlich ist damit die Problematik der ungarischen Schicksalsmärchen noch keineswegs erschöpft, doch würde die ausführliche Abhandlung dieser Frage eine besondere Untersuchung erfordern.

Jedenfalls ist Brednichs Buch sehr hoch einzuschätzen, weil es die Bearbeitung einer zusammenhängenden Tradition bietet. Um jedoch die wichtigsten Merkmale der Schicksalsvorstellungen oder der Schicksalsmärchen im allgemeinen deutlicher zu sehen, bedürfte es der Fortsetzung dieser Untersuchung, nämlich der Bearbeitung des gesamten Materials der europäischen Schicksalsmärchen. In dieser Hinsicht aber steht der Forscher vor einer noch schwierigeren Aufgabe. Um hier nur auf das ungarische Material zurückzukommen, müssen wir feststellen, daß unsere verfügbaren Brauchtumsbeschreibungen (R. Temesváry: *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon* [Vorurteile, Volksbräuche und Aberglaube bezüglich der Geburt in Ungarn], Budapest 1899. — A. Szendrey: *Babonaszótár* [Wörterbuch des ungarischen Aberglaubens], Manuskript, Titelkopf »*Szülés*« [Geburt], Blatt 2114—5, Titelkopf »*Születési idő*« [Zeit der Geburt], Blatt 2126—7) hierüber nichts aussagen.

In den ungarischen Märchenkatalogen sind die Schicksalsmärchen ausgewiesen, und zwar bei Honti: Mt. AaTh 461—9 Varianten; AaTh 757—1 Variante; AaTh 931—4 Varianten; AaTh 943—4 Varianten; AaTh 946—5 Varianten. — Ähnlich bei Berze Nagy Mt. 461—13, 501—2, 757**—9, 931—2, 932*—3, 933—3, 934*—1, 935—1, 936*—1, 937*—1, 939*—1, 945—6 Varianten und 946*—1 Variante. — In dem von Á. Kovács erstellten, vorerst noch handschriftlichen ungarischen Märchenkatalog: Mt. 410—8 Varianten (davon 7 volkstümliche Marktdrucke); 460 I*—1 Variante; 461—20 + 1 Marktdruck; 501—7 (davon 2 Marktdrucke); 736—4; 757—1; 782—2 (beide Marktdrucke); 899—1; 931—4; 933—4; 934—2; 935—2; 936*—1; 937*—1; 938—3; 939 A—1; 939*—1; 940—6 (davon 2 Marktdrucke); 943—4; 943*—5 (davon 2 Marktdrucke); 945—6; 946—5; 946*—1; 946 C*—8.

Bei Honti sind also 1928 nur 23 Varianten vermerkt, dagegen bei Berze Nagy vier Jahre später bereits 44 Texte, und der ungarische Volksmärchenkatalog, der zur Zeit vorbereitet wird, zählt bereits etwa 100 Belege auf. Und selbst diese Zahl dürfte nur die Hälfte, höchstens zwei Drittel der zu erwartenden ungarischen Varianten ausmachen. Kann also unter den von Brednich abgehandelten Erzählungen von den Schicksalsfrauen die ungarische Folklore heute mit Recht nur durch eine einzige Geschichte (durch die Variante 7 des aus dem Rumänischen entlehnten Typus AaTh 934 A[4]) vertreten sein, so vermehrt sich diese Zahl hundertfach, wenn wir die ungarischen Schicksalsmärchen in ihrer Gesamtheit untersuchen. Dies dürfte auch im Falle der internationalen Märchenparallelen das mutmaßliche Verhältnis sein, d. h. wer die Merkmale der europäischen Schicksalsmärchen aus ihrer Gesamtheit ermitteln wollte, müßte mehrere zehntausend Märchen sichten. Brednichs Arbeit hat auch die Methode einer solchen Forschungsarbeit aufgezeigt, und es fehlt nur mehr das Werkzeug (vielleicht ein Computer), das diese Arbeit verrichtete.

Eine solche Forschungsarbeit könnte auch Antwort auf einige Probleme geben, die schon im vorliegenden Bande auftauchen. Zu welcher Gattung gehören die mitgeteilten Texte? Brednich bezeichnet sie als Glaubenssagen, Sagen, Schicksalsmärchen und Märchen, jeweils nach der sorgfältigen Erwägung der einzelnen Fassungen. Er dürfte also diese Reihe zugleich als eine Sujetkette auffassen, die in diesem Sinne mit der Variantenzahl der einzelnen Märchen und mit ihrer internationalen Verbreitung weitgehend zusammenhängt. In dieser Hinsicht kann man sowohl bei den mitgeteilten Texten, als auch bei den mehr als 50 Märchentypen (von AaTh 930 bis AaTh 949) folgende Korrelation beobachten: irgendein Schicksalsglaube

und die daran anschließenden Glaubenserzählungen können überall vorkommen, ohne jedoch zu stabilen Sujets zu werden; selbstverständlich gibt es auch keine international verbreiteten »Typen«; namentlich induzieren die definierten Vorstellungen des Schicksalsglaubens die definierten Glaubenserzählungen, die jedoch noch nicht als epische Sujets, sondern nur als Begründung von Glaubensvorstellungen lebendig und bloß dort verbreitet sind, wo der Glaube selbst stabil ist; hier aber können zahlreiche lokale Formen gängig sein; so mögen stabile Schicksalsgeschichten aufkommen, die dann als episches Sujet Verbreitung finden und auch dort auftauchen, wo der bezügliche Glaube unbekannt ist, schließlich aber kann sich eine solche Schicksalsgeschichte zu einem gewöhnlichen Märchen (oder zu einem seiner Elemente) wandeln, so daß es dann von den Umständen seiner Entstehung unabhängig wirkt und Verbreitung findet. In BREDNICHs Arbeit sind hauptsächlich die Beispiele dieser zwei letzten Kategorien gegeben. Ziehen wir jedoch bestimmte Kriterien des Inhalts und des Aufbaus in Betracht (die Geschichten der erwähnten ersten Gruppe sind noch ohne jeglichen epischen Aufbau, sie enthalten kein stabiles episches Motiv, auch keinen epischen Typus; in der zweiten Gruppe sind im allgemeinen Zeugensagen mit zwei Elementen oder einfache Glaubensfabulate vertreten; die Geschichte, die zur dritten Gruppe gehört, ist ihrem Aufbau nach eine Sage, die aber nur einige wenige Episoden enthält und die sich schwerlich als vollständiger Typus bezeichnen ließe; schließlich haben wir es in den Beispielen der vierten Gruppe mit Märchen zu tun, die mehrere Episoden, Motive, jedenfalls ein vollständiges Sujet aufweisen), so können wir in der Untersuchung der Schicksalsmärchen, in der Erschließung des Aufkommens von Märchen und Sagen überhaupt beträchtlich vorankommen.

Hier ist auch die Problematik der auffallend großen Anzahl der einzelnen national oder ethnisch geprägten Texte zu erwähnen. Das beste Beispiel hierfür dürfte die Geschichte von »König Midas mit den Eselsohren« (AATH 782) sein, deren 6 französische, 1 rumänische, 1 russische, 5 griechische, 3 türkische, 7 indische, 1 chilenisch-spanische, außerdem aber 126 (!) serbokroatische Varianten bekannt sind; hinzu kommen noch überraschend 101 (!) irische Varianten auf Grund des neuen irischen Märchenkatalogs (FFC 188).

Wie läßt sich einerseits die Streuung von 25 Texten, auf drei Kontinente, andrerseits der Zusammenhang der zwei Massenüberlieferungen (wo eine direkte Verbindung zwischen der südslawischen und der irischen Tradition unvorstellbar ist) verstehen, wenn wir nicht damit rechnen, daß die Verbreitung von epischen Sujets sowohl im Wege eines dünnen Rinnsals, aber auch auf Grund einer plötzlichen lokalen Blüte vorstellbar ist. Im Falle der Schicksalserzählungen (nun auch jene miteinbegriffen, in denen keine Schicksalsfrauen vorkommen, weshalb sie von BREDNICH diesmal übergangen wurden) sind solche explosive Blüten keineswegs selten, vielmehr erscheinen sie als die Regel. Haben wir also nicht zu bedenken, ob eine gewisse Neuorientierung unserer Vorstellungen über die Verbreitung des Märchens eben auf Grund von inhaltlichen, formellen und historischen Erwägungen nicht angebracht wäre? Wenn ja, so bedeutet für uns der Stoff der vorliegenden Arbeit auch in dieser Hinsicht eine beträchtliche Hilfe, denn ihre Ergebnisse ermöglichen noch viele weitere Folgerungen.

V. Voigt

A. DUNDES: *The Study of Folklore*. Prentice-Hall, Inc. 1965. Englewood Cliffs, N. J. XI (3), 481.

The volume contains thirty-four folklore essays selected and grouped by the editor, who has written brief introductory notes to the chapters thus obtained. With a view to facilitating further study, a list of references has also been added to the volume. In our days, the folklorists in the United States strive to acquire the leadership in this branch of science and claim an exclusive authority as regards future research on a world scale. For a long time, however, folklore reasearch on the other coast of the Atlantic Ocean has been a mere reflection of European tendencies; trends and researchers presenting novel methods have not appeared until quite recently. But in our days many of them have worked with methods similar to those of structuralism that have been widely adopted by linguistics. The most remarkable young scholar of them is the editor of the volume, DUNDES, who may be considered the rising man of folklore research in the USA. DUNDES is primarily an expert of prose folklore; tales, proverbs and riddles representing the main fields of his activity. He observed with keen attention the regularities in the structure of folk poetry (as well as popular beliefs and games). He has always approached these problems with the comparative method, and on international scale. When analysing North-American Indian tales, or some genres of African or Asian folk poetry, he was always primarily interested in interethnical, or what is more, in intercontinental relations, and in the questions of folklore aesthetics and art theory. Thus the very personality of this researcher actually working in the Folklore Institute, University of California in Berk-

ley, is likely to increase general interest in this volume, to which expectations must have been attached anyway.

Under M. LEACH, as editor-in-chief, the *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* was published in the United States in 1949—50; its two large volumes represent the most copious folklore manual that has appeared in the United States so far. Since, however, most pages of it were written by contributors of European origin and edited with the technique of lexicography, it cannot consistently express any specific American folklore trend. This has only been possible in such entries where some most important key-words are defined in parallel by several authors and the definitions of the main categories of folklore and mythology published by the dozens of scholars next to one another. Even in these cases, however, American folklore win on points only, because most of the definitions, like the concepts they express, had their roots in the soil of European research.

The next undertaking was the book "*Folklore Research Around the World*" by Professor DORSON (1961). Its sub-title expressed that it was "*A North American Point of View*" — and this point of view generally asserted itself, though in a particular way by application of the North American conception of measuring of folklore better than the folklore investigations themselves to other areas. Other publications are still less suitable for presenting a comprehensive and complete description of folklore science in the United States. A typical example is "*Four Symposia on Folklore*" written in 1950 as records of discussions at a conference in Bloomington, where most of the theoretical debates took place between European folklorists and on European tendencies; only afterwards, as though in a second round, could the American tendencies put in their word.

So, the present book by Professor DUNDES raises quite a lot of questions before being taken in hand.

The first chapter of this collection of papers pretends to give a definition of folklore *(What is Folklore?)*. A paper of THOMS — always referred to, but remaining invisible — is republished here, for which we can only be grateful; the key-note is given by two well known essays of UTLEY and BASCOM, where folklore loses its contact quite perfectly with comparative philology of the European-type and is defined instead on the basis of their social function; this conception as expounded by the authors stands — in our opinion — on firm ground and is correct.

The second chapter *(The Search for Origins)* deals with the origin of the whole folklore and more particularly of individual folklore products, as well as with theories based upon them. This cleverly conceived chapter is a most interesting part to read, since it refuses, one after the other, the meteoro-mythological school of the last century, the ritual theory, and the application of the various trends of psychoanalysis in folklore. All of them stand now unmasked in their quality of a solely salvatory method they pretended to have. On the other hand, a question remains unanswered at the end of this chapter: What about then the genesis of folklore? This problem must still be dealt with.

And surely, it is the subject thrown up in the next chapter *(Form in Folklore)* that has been most intensively tackled by DUNDES, who introduces here one of his earlier studies on the matter. What is form in folklore? According to the classical conception, it consists of external particularities of appearance of folklore products (all we might consider to-day rather as the characteristics of the performance). The book of DUNDES at last breaks away from this wrong view and points out that the form is primarily structure and function. Here, the structural conception is not only expressed, but wins a clear victory.

The fifth chapter is about "*The Transmission of Folklore*". Two of its five articles are most repugnant to the Finnish school. One of the best known papers of SYDOW deals with the so-called philological examination of tales. BARTLETT's here published experiments of the re-telling of tales are not only the earliest of this kind, but have been sharply criticized twenty years later by W. ANDERSON. The chapter includes further a generally known report of Professor LORD about the variation of Yugoslav heroic epic poetry and to our welcome surprise, a brief article of LOWIE about repeated tale-telling among the Crow Indians.

In the sixth chapter *(The Functions of Folklore)*, as a matter of course, researchers of the universal ethnography school and first of all the followers of the functional trend are leading the fashion. BASCOM's paper, already a classical work (on the four functions of folklore), is at the same time a summary of earlier experiments in this field. The four following essays are less known but still very instructive, taking their examples from the sphere of genres which are usually neglected in theoretical folklore research (proverbs, games, political songs).

Finally, a special chapter inlcudes five analytical essays *(Selected Studies of Folklore)*. According to DUNDES, they are certainly able to efface the memory of earlier divisions by their very complexity and prove most eloquently that the factors treated here separately (origin, form, function) are inseparable from one another. Most remarkable among these studies are

BREWSTER's exemplary elaboration of an interrogative children's game and the Finnish-type essay by STITH THOMPSON on the propagation of the Indian tale about the "star-husband".

What is missing from this book? Or rather: what does it contain? More than half of its essays are from scholars living in the United States. Its nearing to anthropology and structuralism is a novelty also from the point of view of method. Neither in these trends are the European branches (or preferably: antecedents) represented, but rather some fruits grown in the New World seem to gain the upper hand: thus we get structural segmentation instead of phenomenology and American-fashioned general ethnology instead of English social anthropology. In this sense, the work of DUNDES certainly represents a great stride towards the outlining of modern American folklore science. On the other hand, the non-American authors (some English and Scandinavian scholars) do not balance in any way the scale, i.e. they cannot represent non-American folklore as a whole. Latin American research, German, Russian, Eastern European, French, Spanish or Italian trends have been consistently omitted. Even the Finnish school is represented, so to say, by the neighbours and heirs rather than by its genuine masters. So much about the articles published.

As far as the subjects are concerned, there is no equilibrium either. Although the unwholesome preponderance of tale research is about to decrease, it is, for the time being, only the myth, heroic epic and the minor genres referred to above, that have been given a becoming place instead. Ballads and folk songs are hardly mentioned (though both classes could have found proper treatment by outstanding authors), folk music is dealt with in two studies, folk decorative art in a single one, folk dance is not discussed at all, nor are the descriptive arts or the folk customs, beliefs, etc.

All these deficiencies are most probably accounted for by the limited scope. Besides, DUNDES repeatedly tries to find compromises in the form of bibliographical references. His concise introductions, as well as the commentaries to the articles are most valuable and usually refer to fresh literature. The seven pages of bibliographical informations at the end of the volume are also for this purpose. Here at least we get something about the folklore of the particular fields mentioned above, even though disciplines of venerable traditions are further left unnoticed. Most fundamental manuals of Russian, Italian and French research are neglected, and the small European nations come off still worse. A remarkably and — for us — surprisingly large number of manuals were cited about South American folklore in the last decades. They may arrive at Eastern Europe, too, some day. It is an unpleasant duty of the reviewer to report on the fact that Hungarian folklore has been utterly ignored in this volume as well. Of the folklore periodicals, *Acta Ethnographica* has not been mentioned either (nor has *Ethnographia* or any other Hungarian publication), although it — for having been published mostly in English, German and Russian — would certainly find more readers, say, in California than the Polish *Lud*, the Modern Greek *Laografia* or the *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal* written in Afrikaans. Anyway, on page 247 DUNDES refers to a study of *Acta Ethnographica* in terms of superlative. But *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, as well as Czech, Danish, Finnish and Soviet periodicals are not mentioned at all. It is but a poor consolation that *Internationale Volkskundliche Bibliographie*, emphatically referred to, gives a sound orientation about these papers. It must be also admitted that of the 16 folklore periodicals appearing in the US and specified on page 479, not more than 7 are available in Budapest; on the other hand, we could also name some American periodicals that have remained unmentioned in the volume, but are kept in evidence in our country. Sooner or later, folklorists will produce such an abundance of international organizations that the pretentious research worker will face an *embarras du choix*. By the way, wouldn't it be possible to have these organizations help to eliminate the scientific drawbacks, resulting from our not knowing one another?

On the whole, the volume edited by DUNDES is an interesting and good work. Although it certainly does not popularize a folklore of yesterday or before yesterday, I think, it has not yet proclaimed that of to-morrow either, which should be a universal folklore, a synthesis of the folklore of five continents and at least a hundred nations. In order to have such a discipline come into being, it is necessary that the different conceptions first take shape and, segregating themselves, clearly express their own, though always somewhat limited point of view. The present volume materializes such a representation of modern American folklore or, at any rate, is an important station along the way that leads to that. This trend has already much to say about the functions of the various folklore products and about the structures observable within folklore; obviously it will have ever more things to say. We are far less satisfied with the statements on the ways of transmission. European folklore research has already told much more about these questions than can be read in this volume. As regards the genesis of folklore and individual folklore products, these essays have not gone so far in posing questions, as some of the European comparative trends, searching for typological analogies, and have gone in

answering them too; sure, not everybody and not everywhere. Particularly for this reason we miss the works of European schools mentioned above. Had they been published, the reader would get a more demonstrative picture of folklore's nature and of the possibilities of folklore. If a work intends to present the general characteristics of folklore and the full scope of the relevant research, it cannot yet renounce to present some European trends. This statement of ours is best evidenced by the fact that the very trends missing from this volume are far from being dead, but are just about to develop and to produce works of always wider perspective.

All this had to be mentioned, but cannot reduce the merits of the editor. The selection and particularly the commentaries have again proved that DUNDES is the man to sum up folklore research in US for any further work. We therefore express in the name of the readers, our sincere wish and hope that the present enterprise will be continued by a systematical elaboration of the folklore theory by Professor DUNDES. To this the present volume is a preliminary step, comparable to that marked with Nr. 9 by HAHN in his work "*Arische Aussetzungs- und Rückkehr-Formel*".

V. Voigt

E. KLEIN: *Die historischen Pflüge der Hohenheimer Sammlung landwirtschaftlicher Geräte und Maschinen.* Unter Mitwirkung von W. KREPELA. Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte. Band XVI. G. Fischer Verlag. 230 S., 454 Abbildungen. — Stuttgart 1967

Die Hohenheimer »Landwirtschaftliche Modellsammlung« hat mit der Sammeltätigkeit im Jahr 1828, zehn Jahre nach der Gründung der Hochschule und des Forschungsinstitutes begonnen. Die ersten Ziele waren eher praktischer Natur: es galt, möglichst viele landwirtschaftliche Geräte oder deren Modelle anzuschaffen, die entweder im Unterricht, bei der Konstruktion oder der praktischen Ausführung von Geräten benützt werden konnten. 1845 zählte die Sammlung bereits 800 Objekte, 1863 betrug ihre Zahl 1250 und 1896 bereits 2176. Mehr als die Hälfte bestand aus Originalgeräten. K. GÖRITZ veröffentlichte schon 1845 einen Katalog der wertvollen Sammlung, aber in der Literatur wurde sie erst durch den 1881 erschienenen Katalog von L. RAU wirklich bekannt, um so mehr, als die Interessenten auch die Modelle anschaffen konnten; auch das Ungarische Landwirtschaftliche Museum besitzt eine bedeutsame Serie aus dieser Sammlung. Der Rau-Katalog enthielt keine ausführliche Beschreibung, auch wurden die einzelnen Gegenstände und Modelle quellenkritisch nicht geprüft, weshalb sich die neuere Forschung immer weniger des wertvollen Materials bedienen kann. Diesem Mangel trachtet der neue Katalog von E. KLEIN abzuhelfen, indem er nicht nur die Gegenstände beschreibt, sondern jedes einzelne Gerät mit Hilfe der vergleichen Literatur verifiziert, ablehnt oder anderswo einreiht.

Das Material der Sammlung ist ziemlich ungleich. Etwa die Hälfte dürfte die Volkskunde des näheren interessieren, da sie aus herkömmlichen Gerätenbesteht, oder deren Einfluß noch aufweist. In der überwiegenden Mehrheit handelt es sich um Modelle, die Zahl der Originalgeräte ist unangemessen gering. Unter den Pflügen, die in Manufakturen und Fabriken hergestellt wurden, befinden sich weit mehr Originale, weshalb dieser Teil der Sammlung wertvoller ist. Unter den traditionellen Pflügen gibt es viele Rekonstruktionen, von denen mehrere einer gründlicheren Prüfung nicht standhalten. Das Pflugmodell, das nach der auf dem Caylus-Jaspis (Abb. 45) gefundenen Darstellung gebaut wurde, wird vom Verfasser gründlich kritisiert; nach der eingehenden Erörterung der einschlägigen Meinungen stellt er fest, das das Modell nur mit Vorbehalt zu behandeln ist.

Er befaßt sich ebenfalls eingehend mit dem Modell des Pfluges von Vergil, den man aufgrund des Georgicons (I. Buch, 169—175) zu rekonstruieren versuchte. Leider konnten die Forscher mit mehreren unklaren Stellen des Textes bis heute nicht fertig werden. Der Verfasser führt zwar die frühere Literatur der Frage an, übergeht aber bedauerlicherweise einige bedeutsame Werke der letzten zwei Jahrzehnte, welche die Frage in ein viel zuverlässigeres Licht stellen [z. B. M. NIGHTINGALE: *Ploughing and Field Shape.* Antiquity 27 (1953), 22; B. BRATANIĆ: *Nesto o starosti pluga kod Slovena.* Zbornik radova Filozofskog Fakulteta II (1954), Fußnote 87; R. AITKEN: *Virgil's Plough.* The Journal of Roman Studies 46 (1956) 97; W. H. MANNING: *The Plough in Roman Britain.* Ibidem 54 (1964), 56, 64; etc.].

Im Zusammenhang mit derselben Pflugrekonstruktion bemerkt er (S. 43, Fußnote 52a), daß das im Städtischen Museum von Aschaffenburg befindliche und mit Sicherheit datierbare römische Pflugeisen den Beweis dafür liefert, daß der besagte Pflugteil in jenem Zeitalter bereits gebraucht wurde. Aufgrund zahlreicher genau datierter archäologischer Funde hat man das Vorhandensein des Pflugeisens in der Römerzeit bereits früher allgemein akzeptiert [s. A. A. BARB: *Hügelgräbernekropolen und frühgeschichtliche Siedlung im Raume der Gemeinde*

Schandorf Pinkafeld (Burgenland) MAGW. 67 (1937) 75. — F. G. PAYNE: *The Plough in Ancient Britain.* The Archeological Journal (1948,), 108, usw.] Aus einer Zusammenstellung geht sogar hervor, daß aus dem 1.—5. Jahrhundert u. Z. in Deutschland und Österreich 14 Pflugeisen registriert sind (davon allein in Gattenau 5 Stück); in Jugoslawien sind 20, in Ungarn 15 Pflugeisen bekannt (s. Z. PODWINSKA: *Technika uprawy roli w Polsce sredniowiecznej.* Wroczlaw—Warszawa—Krakow 1962, 85).

Man könnte die Bemerkungen über die zwei Pflugmodelle noch lange fortsetzen, sie würden aber nur beweisen, wie umsichtig die archäologischen Rekonstruktionen gehandhabt werden müssen und welch umfangreiche Literatur dazu studiert werden soll. Ähnlich verhält es sich mit den vor der Industrialisierung herkömmlich gebauten Pflügen. Damit möchte ich nur auf die oft unüberwindbaren Schwierigkeiten hinweisen, denen der Verfasser gegenübersteht.

Die Schwierigkeiten der Darstellung werden noch dadurch erhöht, daß wir hinsichtlich der Klassifizierung keinerlei einheitliche Prinzipien haben. Die bisher benützte Darstellungsweise nach geographischen Gesichtspunkten lehnt er ab, da sie weder für die geschichtliche Entwicklung, noch für das Nebeneinander der verschiedenen Typen einen entsprechenden Überblick bietet. Die geschichtliche Aufzählung läßt sich deshalb kaum verwirklichen, weil wir das Alter der einzelnen Pflüge nicht genau bestimmen können, wurden doch die verschiedenen Formen oft Jahrhunderte hindurch gebraucht, während das gerade dargestellte Stück nur einen gewissen Moment im Leben des betreffenden Typs festhält. Die Möglichkeit der Klassifizierung auf rein formeller Grundlage wird ebenfalls abgelehnt, die aber heute noch vor allem in den ethnographischen Studien als allgemein betrachtet werden kann.

Sehr richtig stellt der Verfasser fest, der Pflug sei ein Arbeitsgerät, dessen Typen aufgrund der mit ihnen verrichteten Arbeit voneinander unterschieden werden können. Dieser Gesichtspunkt ist viel älter, als der Verfasser zu wissen scheint: man denke nur an die Arbeit von D. ZELENIN, der die russischen Pflüge bereits 1907 nach solchen Gesichtspunkten kategorisierte, oder an K. MOSZYŃSKI, der die slawischen Pflüge 1929 aufgrund der Funktion überblickte. Allerdings stimmt es, daß dieses Klassifizierungsprinzip infolge der Arbeit von A. G. HAUDRICOURT—M. J. DELAMARRE (*L'home et la charrue à travers le monde.* Paris 1955, 14—15) sich allgemein verbreitete und die eigentliche Grundlage der älteren (*Radlo a pluh na uzemi Československa.* Vedécke práce Zemědělckého Muzea. Praha 1961, 29—39) und neueren (*Proposal for the Classification of Pre-industrial Tilling Implements.* Praha 1966) Systematisierung von FR. ŠACH ist. Unter den Faktoren, die die Form des Pfluges entwickeln, nennt E. KLEIN die Bodenverhältnisse, das Wetter und die Bestellungsmethoden. Zweifellos sind das wichtige beeinflussende Faktoren, doch kann man ohne Kenntnis der Gesellschaft und der Wirtschaftsstruktur kaum beruhigende Aufschlüsse über die verschiedenen Formen des Pfluges und die Art der mit ihnen verrichteten Arbeit geben. Es wäre natürlich übertrieben, von einem katalogartigen Werk die endgültige oder immerhin beruhigende Lösung der Klassifizierung zu erwarten, da sich aber der Verfasser eingehend mit dieser Frage befaßt, möchte ich auf die Vernachlässigung dieses Aspektes aufmerksam machen.

In der Frage der Klassifizierung kommt er schließlich zu dem Resultat, daß er den »Haken«, den »Beetpflug«, den »Kehrpflug« und die Spezialpflüge unterscheidet und in eine mit den ersteren gleichwertige Klasse Geräte wie *soha*, und den ostasiatischen Streichbrettpflug einreiht. Damit kommt er aber in Widerspruch mit vielem, was in der bisher gebräuchlichen Klassifizierung als sicher erschien; mitunter läßt er auch die im deutschen Sprachgebrauch bisher entstandenen Feststellungen außer acht. Er reiht nämlich alles unter den Begriff »Haken«, was man nicht »Pflug« nennen kann. Er bemerkt, die Herkunft und die Bedeutung des Wortes »Pflug« seien umstritten. Nun ist es tatsächlich noch nicht gelungen, für die Herkunft des Wortes eine befriedigende Lösung zu finden, aber seine Bedeutung ist vollständig eindeutig. Auch früher, aber besonders seit der hervorragenden Arbeit von H. KOREN (*Pflug und Arl.* Salzburg 1950) bedeutet »Pflug« den Beetpflug, »Arl« den Wühlpflug und »Haken« den Hakenpflug. Dies ist nicht nur in der deutschen, sondern auch in anderen europäischen Sprachen so: im Russischen *ralo-plug*, im Französischen *araire-charrue*, im Dänischen *ard-plog*, usw. (Im Ungarischen ist diese Unterscheidung nicht nachzuweisen, da es für sämtliche Geräte dieser Art nur einen einzigen Ausdruck gibt: *eke.*) Da der Verfasser diese allgemein angenommene Terminologie nicht konsequent benützt, trägt seine Klassifizierung nicht zur Klärung der Frage bei. Ich finde es auch als unbegründet, den Kehrpflug als eine selbständige Gruppe übermäßig hervorzuheben, denn seiner Form nach gehört er zu den Arl und nach seiner Arbeit zu den Beetpflügen, ist aber jedenfalls als eine Übergangsform zu betrachten. Auch die vom Verfasser benützte Benennung (Kehrpflug) ist nicht eben glücklich, da die deutsche volkskundliche Literatur damit den Beetpflug zu bezeichnen pflegt.

Da es sich hier aber nicht um die Aufstellung eines vollständigen Systems, sondern darum handelt, ein durch nahezu anderthalb Jahrhunderte gesammeltes Material in irgendeiner Klassifizierung darzustellen, ist das vorher Gesagte auch dementsprechend zu bewerten. Mit

einem sehr brauchbaren Verzeichnis kann man sich verhältnismäßig leicht im Material orientieren. Jedenfalls beweist dieser Katalog erneut, wie dringend es ist, die Klassifizierung und die Terminologie der Pflüge zu entwickeln, weil ohne dem keine gemeinsame und sichere Grundlage der Vergleichungen gefunden werden kann.

Der ungarische Forscher ist natürlich vor allem daran interessiert, ob und inwiefern die ungarischen Pflüge in einer so großen Sammlung repräsentiert sind. Leider konnte ich in der Gruppe der herkömmlichen Pflüge kein einziges ungarisches Stück finden. Es gibt aber eines, das indirekt mit dem ungarischen Material in Zusammenhang gebracht werden kann. Auf S. 237 wird das Modell des »Pfluges von Kaiser Joseph« gezeigt, zu dem aber kein Pflugkarren gemacht wurde. Der Verfasser meint, es handle sich hier um den Pflug, mit dem der Kaiser 1769 anläßlich einer Feierlichkeit in Böhmen selbst gepflügt hat. Er nimmt an, der Pflug dürfte nach irgendeiner Abbildung verfertigt worden sein (S. 112). In seinem grundlegenden Werk (*Die ungarischen Pflüge des Ethnographischen Museums.* NÉ. XXIX [1937], 9) bezeichnet L. Kovács den in Westungarn gebräuchlichen Pflug mit dreieckiger Pflugsohle mit diesem Namen. S. Dömötör (*Das Pflügen beim Kammanbau und die westungarischen Pflugtypen.* NÉ. XXXVI [1954] 160. und 15. Notiz) empfiehlt aufgrund verschiedener Erwägungen, die Pflüge mit dreieckiger Pflugsohle und gebogenem Pflugbaum den westungarischen Typ zu nennen, was sich seither in der Fachliteratur eingebürgert hat. Das Original des Pfluges von Kaiser Joseph wird in Brünn, im Museum des Mährischen Ethnographischen Institutes verwahrt, und seine Form läßt sich keineswegs mit den westungarischen Pflugformen vergleichen. Der Balken ist nämlich gerade, die Sohle ist nicht ein aus zwei Teilen bestehendes gleichschenkeliges Dreieck, sondern trapezförmig, mit einer schmalen Öffnung an den Ecken für die die Pflugsterze (den Pflug habe ich übrigens auch selber untersucht; zu ähnlichen Feststellungen kam auch Fr. Šach: *Proposal for the Classification* S. 66, 14. Fußnote). Infolgedessen kann der Terminus »Pflug des Kaisers Joseph« von der Nomenklatur der ungarischen Pflugtypen gestrichen werden. Wenn wir aber das Hohenheimer Modell mit der Photographie des Originals vergleichen, finden wir eine so weitgehende Übereinstimmung (leider konnte die andere Seite und die Pflugsohle nicht verglichen werden), daß anzunehmen ist, das Modell sei nach dem Original verfertigt worden.

Die Sammlung enthält sämtliche wichtigere Pflugtypen, die bei uns von den 1820er Jahren an auf den Großgrundbesitzen verbreitet waren, ebenso wie die Zugmayer-Pflüge, deren wichtigste Formen der Katalog ebenfalls anführt.

Mit Freude entdecken wir unter Nr. 311 den ungarischen Vidacs-Pflug, den der Verfasser (148) mit dem Zugmayer-Pflug vergleicht, zugleich aber feststellt, daß der Karren schon höher entwickelt ist, da er nicht mehr ganz aus Holz gemacht ist, und das Furchenrad kleiner ist. Er erwähnt noch einen zweiten ähnlichen Pflug in der Sammlung, dieses Exemplar ohne Karren dürfte aber in Hohenheim hergestellt worden sein.

Das zweite ungarische Pflugmodell wurde ganz aus Eisen gebaut (Nr. 312, S. 148) und laut Aufzeichnungen 1842 der Konferenz Deutscher Land- und Forstwirte zugesandt. Der Zusender war J. Török, Sekretär des Ung. Landwirtschaftlichen Vereins, der sich auch selbst mit Pflugverbesserungen beschäftigte. Es dürfte sich lohnen zu erforschen, ob er seine eigene Arbeit oder die Erfindung eines anderen schickte und ob der Pflug in Gebrauchsgröße jemals hergestellt wurde. Die Mühe der Forschung würde sich schon aus dem Grunde lohnen, weil R. Sack den ersten, ganz aus Eisen gebauten deutschen Pflug 1850 herstellte. Es würde beweisen, daß Ungarn nicht hinter der europäischen Entwicklung zurückgeblieben, sondern ihr in diesem Fall vorausgegangen ist.

Ausstattung, Band und Druck des Buches verdienen alle Anerkennung. Allerdings ist es bedauerlich, daß die Photographien zu klein sind, die Modelle und Originale nur von einer Seite zeigen. Somit wird die Möglichkeit der genauen Vergleichung zweifellos verringert. Betrachtet man aber die große Anzahl der Abbildungen, so versteht man, warum diesem berechtigten Wunsch nicht entsprochen werden konnte.

Das Buch ist vor allem der Katalog einer Sammlung, die aus zahlreichen Gegenständen und Modellen unterschiedlichen Quellenwertes besteht. Eben deshalb ist es nicht zu erwarten, daß es hinsichtlich der Pflüge eine vollständige Bearbeitung bietet. Höchstens kann es die einzelnen Stücke kategorisieren und bestimmen. Wenn ich nun einiges hinzugefügt habe, so darum, weil das Buch zu Gedanken anregt und der weiteren Forschung zweifellos Vorschub leisten wird. Was besonders den Teil über die in Manufakturen und Fabriken hergestellten Exemplare betrifft, ist es ein seit langem entbehrtes, wichtiges Nachschlagewerk; man darf hoffen, daß nunmehr zahlreiche Pflüge, die bisher in den Museen unter nichtssagenden Namen, wie »Halbeisenpflug« oder »Eisenpflug« angeführt waren, mit Hilfe dieses Buches näher bestimmt werden können.

I. Balassa

A. STEENSBERG: *A Bronze Age Ard Type from Hama in Syria Intended for Rope Traction.* Berytus XV, 111—139, 8 figs., 7 tables. Reprint. Copenhagen 1964

In this outstanding work on the history of implements A. STEENSBERG is not only relying upon archeological, ethnographical and linguistic results, but tests the exact models of the implements in practice, too. This method permits him in most of the cases to clarify the way in which the implement was used, the external circumstances and also the efficiency of work. Objects which, for want of data, have remained lifeless so far, are restored to life under the expert hand of the erudite author, and intimate more than they ever could. The reasons of abrasions are explained and phenomena regarded so far as isolated become coherent. So, the economic life and organization of society can be better explained.

This work is about six basalt stone blades excavated in 1933 by A. INGEHOLT near Hama in Syria; the pieces dating from between 2400 and 2150 B. C. can be seen in the National Museum of Copenhagen. They are triangular in shape, with a sharp or rounded off point and a protruding ear on the upper part. Their breadth varies between 30.2 and 23.5 cm, and their height between 20.8 and 16.7 cm. Based on literary data, drawings and photos he also examines nine other blades from the Aleppo Museum and a further thirteen from Mishrifé-Quatna; the differences in size are more conspicuous here; their origin can be put in the years between 2400 and 1900 B. C. They are made of limestone; on some of them there are two holes (Table XXIX). These tools have been dealt with in several publications and were described now as shovel blades, now as ploughshares, but nobody has bothered so far about details concerning their determination.

A. STEENSBERG considers these stone blades to be parts of a simple plough pulled with human force by means of a rope. We know such implements from China, dating from historical times (cf. H. KOTHE: in Ethnograph.-archeolog. Forschungen I [1953], Fig. 11, and IV [1958] Fig. 3), where the primitive instrument is pulled by a man and guided by another. Similar tools ean be found on Etrurian and Sicilian Roman coins, although they cannot always be well discerned from the traction-type spades. Although without a rope, tools of this kind can be seen on Babylonian and Syrian seal rolls, as well as in India, in fact some similar implements can perhaps be seen on Cretan clay tables too.

It could therefore be presumed in advance that the stone blades were parts of some implement of the above type. After a thorough examination A. STEENSBERG concluded from the traces of wear that the stone blades usually subtended an angle of 31—40° to the soil surface. Having become acquainted near Hama in Syria with the work of the present-time spade pulled with a rope (Table XXVIIIc), he was able to start reconstruction. The exact model of a stone blade was made of hard limestone and inserted into a piece of oak; this, in turn, was inserted into the bifurcation of an ashen handle which had grooves cut in for the rope. Since the fork of the handle reached down to the middle of the stone blade, it was properly fixed thereby. Behind, the rope was running in a groove and passed forwards on both sides under the piece of oak. The first experiment was made in summer 1962 in a sandy, somewhat weedy soil that had been ploughed not long before, so that a man was holding the shaft, while another pulled at the rope, marching backwards (Table XVII). A furrow of 10—12 cm was drawn, similar to that of the ard. Further experiments were made on a barren stony soil, without weeds, that had not been ploughed for a year; these brought better results. It was found that it took two persons about 30 hours to plough 1 hectare in this way, which is not at all a bad rate of efficiency indicating a comparatively highly developed agriculture of the period.

After ploughing, the traces of wear were examined and found to be similar to those on the original pieces. It may be asked, however, whether this implement was used for ordinary ploughing or for making water conduits. Soil and weather conditions, as well as analogies taken from elsewhere seem to indicate that it might have served for both operations. Work made with such tools is still known in Afghanistan and Asia Minor.

However, the author was not satisfied with the apparently safe reconstruction, but continued his investigations which he exposed in August 1966 on the "IInd International Conference of Plough-research" (A Classification of Ploughing Implements before c. 1000 A.D. A functional Outline). Here he presents the implement found in the Satrup moors in Schleswig, which Prof. H. SCHWABEDISSEN (Offa XVI [1957—58], 5—28), the leader of the excavations, dates back to 3000 B. C. The author terms this tool a traction-type spade; its shaft and blade were carved from a single piece of ashwood, and the blade is of the same triangular shape as the stone specimens found in the Near-East. Four of them have been found; there are two holes in the 15 cm wide blade where the rope was pulled through. The grip is located on the 150 cm long shaft in a way which in itself precludes the movement of digging, while if a case of rope traction is supposed, the swaying of the plough may be adequately outbalanced. A precise model of the implements found in the Satrup moors was made for the Danish National Museum.

They have shown without any doubt that the ashwood is strong enough to bear the great pressure developing at the point where the blade and the shaft meet. We are without further news concerning the results of testing for a prolonged time.

A similar ashwood fragment was found in Sealand (Denmark) in the Amosen moors, dating from approximately the same age. Probably broken, the shaft is only 18 cm long. The single hole on the fragment is off the midline; the traces seem to indicate that the manufacturer had stopped boring, since the two holes could not have been placed symmetrically. So, it was probably an instrument similar to the previous one.

Unfortunately, no traces of furrows have been found so far that might be brought in connection with a plough pulled by a rope. By all means investigations should be extended in this sense. Further research will certainly not fail to expose new data from the soil, or possibly from the store-rooms of the museums.

Even the actually available data seem to indicate that the plough pulled by human force by means of a rope had been used from the Orient as far as Scandinavia in a fairly large area. If the primitive representations of spades and other implements are reviewed, some of them will certainly bear comparison with the instruments described above. Research work extending in this sense has great chances.

A. STEENSBERG considers the plough pulled by a rope not to be the oldest ploughing implement, particularly in the Near East, where beam-type ploughs had long been simultaneously in use. Yet they have the merit of indicating the technical way of the change-over from digging to ploughing, and thus at least one possible origin of the plough.

We are looking forward to the emerging of further topical data, as well as to the discussion that is due to follow in the literature. We regret to note, however, that this problem has no bearing on the question of the last-shaped stones (Schuhleistenkeile) that has raised a sensation in Central Europe, since it is of an utterly different nature and cannot be brought in connection with the results achieved here.

I. Balassa

Kölner Ethnologische Mitteilungen 4
Beiträge zur völkerkundlichen Forschung. Gedenkband zum 25jährigen Bestehen des Lehrstuhles für Völkerkunde der Universität zu Köln. Köln 1965. 286 Seiten. (Engelbert Pfriem Verlag, Wuppertal-Elberfeld)

Den Gedenkband leitet eine Studie Prof. MARTIN HEYDRICHS vom Lehrstuhl für Völkerkunde der Universität Köln ein *(Die Völkerkunde in Kö n)*. In dieser beschreibt er die Traditionen der Kölner ethnographischen Forschungen, die Entstehung des Ethnographischen Museums und die Errichtung des Universitätslehrstuhls. Das 1906 gegründete Museum besitzt heute an die 50 000 Objekte, und es waren hier so namhafte, führende Wissenschaftler tätig, wie F. GRAEBNER und J. LIPS. Auch in anderen Kölner Museen trifft man auf ethnographisches Material. Unter ihnen ist die Sammlung des Tabak-Museums wegen seines speziellen Charakters erwähnenswert. Den Universitätslehrstuhl leitet seit der Errichtung i. J. 1940, M. HEYDRICH, der seine »Ars ethnologica« folgendermaßen definierte: »Das Verständnis der fremden Völker und ihrer kulturellen Struktur einerseits, wie die vergleichende Ethnologie der entsprechenden Entwicklungsstufen andererseits waren mir Aufgabe der Völkerkunde« (11). Außerdem hält er die Untersuchung der Erscheinungen des Kulturwandels für wichtig sowie die Pflege der angewandten Anthropologie. 1962 erweiterte sich der Kreis der Kölner ethnographischen Institutionen; es wurde an der Universität ein Lehrstuhl für Afrikanistik unter Leitung O. KÖHLERS errichtet. Die Bekanntgabe wird durch ein Verzeichnis der ethnographischen Dissertationen der Kölner Universität bis 1966 vervollständigt.

Die übrigen Studien des Gedenkbandes bieten neueres Material, sie untersuchen kulturgeschichtliche Beziehungen bzw. zerlegen ungenügend geklärte Erscheinungen. Außer diesen finden wir noch zwei theoretische Arbeiten, mit denen ich mich näher befassen möchte sowie zwei mit der Ethnographie nicht eng verbundene Artikel. Zu letzteren gehört die Arbeit von W. BAUERMEISTER *(Betrachtungen zum Wandel des Rassenbildes in Niederlanden)*, der aufgrund eines einzigen Merkmals — der Augenfarbe — die Veränderung im anthropologischen Bild der heutigen Niederlande zu ermitteln trachtet, mit welchen Faktoren diese Veränderungen im Zusammenhang steht. Er gelangt zum Ergebnis, daß die heutige Verschiebung nicht so sehr von der biologischen Selektion, sondern eher von der gesellschaftlichen Umschichtung beeinflußt wurde. Der andere Artikel stammt vom Theaterhistoriker C. NIESSEN *(Das Fortleben der Satyrei)* und ist nicht ausgesprochen ethnologischen Charakters. Er befaßt sich mit dem Weiterleben der Satyrn, Faune, Silenen und sonstiger Walddämonen in der europäischen Literatur und Kunst, hauptsächlich in Dramen und Opern.

E. BEUCHELT *(Siedlung und Hausbau auf Cheju do/Korea)* publiziert einen Teil der Ergebnisse seiner Arbeit, die er auf der ethnographisch wenig erforschten südlichsten Insel Koreas, auf Cheju do (*Quelpaert* auf den europäischen Landkarten) durchführte. Er beschreibt die Bevölkerung, führt uns die Lage der Siedlungen, ihre Verbindungen und die Häusertypen vor. Er befaßt sich auch mit den religiösen und kultischen Aspekten der Siedlungen und Bauwerke. Die Beschreibungen illustriert er mit vorzüglichen Lichtbildern, wogegen die mitgeteilten Hausgrundrisse das an europäische Maßstäbe gewöhnte Auge nicht vollständig befriedigen. So ein Mangel ist meiner Ansicht nach, daß die Türen und sonstigen Öffnungen, ihre Öffnungsrichtungen sowie die Kochstellen auf den Grundrissen nicht bezeichnet sind. Die Wichtigkeit dieser Elemente wurde durch die europäische Forschung unterstrichen, und ich glaube, dies allein müßte genügen, daß man sie bei den Häusertypen von Cheju do, die zweifellos das Ergebnis einer langen Entwicklungsepoche darstellen, ebenfalls berücksichtigt. Das Material BEUCHELTS gewinnt dadurch an Bedeutung, ». . . daß die zahlreichen von der Festlandkultur abweichenden Kulturzüge nicht einfach Altformen dieser Festlandkultur sind, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Wurzeln in chinesischen, japanischen und evtl. auch pazifischen Einflüssen haben, die das koreanische Festland nie erreichten« (25).

I. HILGERS-HESSE *(Dorfgemeinschaf en auf Bali)* liefert eine vorzügliche Beschreibung des Lebens der bedeutendsten Gesellschaftsgruppen in den Dörfern der Insel Bali, der Struktur der Bewässerungsgemeinschaften und der Dorfgemeinschaften sowie ihrer Funktion, ihres Gemeinschaftswesens und den Verhältnissen bei den Gemeinschaftsarbeiten. Im letzten Teil ihrer Studie weist sie auf die historischen Zusammenhänge mit der jawanischen Kultur hin.

G. PETRI-ODERMANNS Studie *(Australisches Frauenleben im Kulturkontakt)* führt das Leben Judy Wellingtons, eines Mitgliedes der »Pindan Cooperation« bei Port Hedland — die sich aus verschiedenen Stämmen rekrutierte — vor. Sie zeigt, wie sich das Leben der australischen Eingeborenenfrau und ihre Stellung in der Gemeinschaft unter den neuen Lebensverhältnissen veränderte.

V. MACONI *(Magische Handlungen der Eingeborenen Nord-West Angolas)* publizierte Teile des ethnographisch überaus wertvollen Berichtes des Kapuzinerpaters GIOVANNI DA ROMANO, der von der Propaganda Fide 1671 in den Kongo entsandt wurde. Laut seiner Feststellung hielt der Missionar sich in Nordwestangola auf, unter den Stämmen der Kimbundu-Gruppe, über die wir nur mangelhaft unterrichtet sind. MACONI führt uns neben den religiösen Erscheinungen und magischen Vorgängen auch den Autor selbst sowie sein Verhalten gegenüber den Afrikanern und ihrer Geisteswelt vor. Er analysiert auch die inhaltlichen Probleme, die mit dem Studium des Textes einhergehen und die eine Folge der Einstellung und des Wortschatzes des Missionars sind.

R. GÜNTHER *(Zur Musik der Lappen)* veröffentlicht von ihm gesammelte lappische Lieder und analysiert ihre Musik. Mit einigen Worten gedenkt er auch der Menschen und des Milieus, als er die Lieder sammelte. Leider vermisse ich den Text der Lieder, obwohl sie den Textfolkloristen gewiß interessieren würden.

F. W. FUNKE liefert »*Fragmente zur Kulturgeschichte von Siam*«, indem er einige aus verschiedenen Epochen stammende und auf verschiedene historische Beziehungen hinweisende Kunstgegenstände analysiert und damit gleichzeitig darstellt, wie die Kunstforschung zum Kennenlernen der Geschichte und die Geschichtskenntnisse zum Verständnis der Formeigenheiten der Kunstprodukte beitragen.

G. KAHLE *(Das Guarani als paraguayische Volkssprache)* versucht die Ursachen einer recht interessanten Sprachentwicklung zu klären. Paraguay ist heute das einzige Land in Südamerika, wo eine indianische Sprache — das Guarani — zur Sprache der gesamten Bevölkerung wurde, während das Spanische nur im Verwaltungswesen, im Unterrichtswesen und in der Diplomatie gesprochen wird. Wie aus der Studie hervorgeht, war die Hauptursache vornehmlich die geringe Zahl der spanischen Einwanderer sowie die Mischehen mit Indianerinnen, aber im Laufe der Zeit trugen auch noch zahlreiche andere Momente zur Ausgestaltung der heutigen Lage bei.

H. STRAUBE unterstützt — bei seinen Forschungen nach der Vergangenheit der afrikanischen »dimple-based pottery« *(Die historischen Wurzeln der ostafrikanischen Bodendellen-Keramik)* — mit reichem Beweismaterial die wiederholt aufgetauchte Vorstellung, daß zwischen den Keramikgruppen aus den Gegenden des Mittleren Nils und der Keramik aus Ostafrika Beziehungen bestehen. Bei seinen Vergleichsuntersuchungen der eigenartigen Gefäßformen aus archäologischen Funden und der Fundensembles gelangt er zum Ergebnis, daß die um das Jahr 1000 u. Z. datierten Gefäße, die in Westkenia, Ruanda und Ostkongo freigelegt wurden, von Volkselementen aus dem christlich-nubischen Kulturraum zusammen mit ihren Kenntnissen der Eisenbearbeitung und des Ziegelbrennens mitgebracht wurden; gewiß hatten sie auch Anteil an der Verbreitung der biblischen Vorstellungen in Ostafrika. Ihr Weg führte den Weißen Nil entlang zu den Sudd-Sümpfen, nach deren Umgehung sie ins Zwischensee-Gebiet und nach

Kenia gelangten. STRAUBEs Erkenntnisse werden größtenteils von ARKELL bekräftigt, der die Verbreitung der Eisenbearbeitung in Afrika zu ermitteln trachtet. Auch ARKELL sucht den Ausgangspunkt in Nubien (Meroe), und setzt voraus, daß das Verbreitungsgebiet sich entlang den Weißen Nil bis zu den Sudd-Sümpfen hinzog, denkt aber nicht an eine Umgehung der Sümpfe, sondern wirft auch eine andere Richtungsmöglichkeit auf, die aus einem sekundären Zentrum aus der Gegend am Tschad hervorging und sich südöstlich ausbreitete; schließlich verbindet er sie mit der Expansion der Bantus (ARKELL, A. J.: *The Iron Age in the Sudan.* Current Anthropology, 1966, 452). Die Frage ist daher noch nicht abgeschlossen, doch hat der deutsche Ethnologe, nach meiner Beurteilung, viel zur Klärung beigetragen.

J. STERLYs *Kritische Bemerkungen zur Erörterung des sogenannten gewaltsamen Todeszaubers in Melanesien* überprüft die unter dem Namen »gewaltsamer Todeszauber« zusammengefaßten magischen Vorgänge in der einschlägigen Literatur kritisch und versucht unter den verschiedenen Typen die Beziehungen zwischen zweien, nämlich dem »Ritualüberfall« oder »Meuchelmord« und dem »Zauber mit *spirit double*« zu klären.

Von den beiden theoretischen Studien ist die von A. LOPASIC einem engeren Thema gewidmet, aber strenger durchdacht. Unter dem Titel »*Der historische Gedanke in der Sozialanthropologie*« untersucht er, ob die Stellungnahme gegen — heute bereits zu den Klassikern der Sozialanthropologie zählenden — B. MALINOWSKI und A. R. RADCLIFFE-BROWN berechtigt sei, daß nämlich sie bzw. durch ihren Einfluß die Sozialanthropologie mit der historischen Annäherung in Widerspruch geriet, und wie man das mit EVANS-PRITCHARD zusammenhängende Bestreben zu beurteilen hat, der die naturwissenschaftlich orientierte Disziplin zur Geisteswissenschaft umwandeln wollte. Der Verfasser beweist an Hand von Zitaten aus den Werken RADCLIFFE-BROWNs und MALINOWSKIS, daß sie nicht die historische Annäherung bekämpften, sondern sich solchen auf die geschichtliche Rekonstruktion hinzielenden Hypothesen entgegenstellten, die auf ungenügendem Angabenmaterial basierten. Hatten sie doch auch selbst solche historische Rekonstruktionen »verbrochen«. Man kann MALINOWSKIS Feststellungen über den Wert der mündlichen Überlieferung als grundlegend betrachten. So manche seiner Schüler schrieben Arbeiten von historischem Charakter. Der Autor meint, man könnte die Sozialanthropologie eher deshalb verurteilen, weil sie nur einen gewissen Moment aus dem Gesellschaftsgeschehen herausgreift, d. h. eine Momentaufnahme, und dieses Bild ist notgedrungen falsch. Die Beschreibung von Änderungen ist aber bereits eine bedeutend schwächere Seite der Sozialanthropologie, obwohl auch Bestrebungen in dieser Richtung zu verzeichnen sind. Demzufolge ist das Streben nach Geschichtlichem nicht so neu, wie dies von EVANS-PRITCHARD so schwungvoll dargelegt wurde. Die Abweichung ist jedoch — meiner Meinung nach — zwischen seiner Richtung und seinen Vorgängern grundlegend, was auch aus einer Feststellung des Verfassers hervorgeht, wobei dieser aber den wahrgenommenen Widerspruch nicht genügend hervorhob. Dabei denke ich an folgende Feststellung: »Bei vielen Sozialanthropologen hat Evans-Pritchard darin Unterstützung erhalten, daß die Sozialanthropologie mehr historisch arbeiten soll . . . Wenig Unterstützung hat er für seine Ablehnung der Suche nach Gesetzen und für seine Behauptung, die Sozialanthropologie sei eine Geisteswissenschaft, gefunden« (132). Das heißt, solange MALINOWSKI und RADCLIFFE-BROWN sowie so manche ihrer heutigen Anhänger bestrebt waren bzw. sind, Gesetze und gesetzmäßige Tendenzen bzw. die Determinationen der historischen Geschehen zu ermitteln, schließt sich EVANS-PRITCHARD — meiner Ansicht nach auf widerspruchsvolle Art — einer solchen historischen Schule an, *die auf die Erschließung des Wesens der Geschichte verzichtet*, indem er statt den Gesetzen Modelle sucht und anstatt Tatsachen zu klären, ihre Interpretation verkündet (EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Social Anthropology Past and Present.* Man, 1950. Nr. 198, 121—2). Diese Stellungnahme mag vielleicht als willkürlich gelten. Wenn wir aber MONTESQUIEUS Definition des Gesetzes akzeptieren (*De l'esprit des loix.* Genève 1750. I. Band, 1), da wir ja irgendeine Grunddefinition akzeptieren müssen, und wenn es solche Relationen gibt, die der Definition entsprechen, wie z. B. das marxistische Gesetz über die Harmonie von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen, dann müssen wir einsehen, daß ohne Kenntnis der Gesetze die Natur der Dinge, d. h. in unserem Fall das Wesen der Geschichte, nicht erkennbar ist. Falls aber auch die soziale Bewegung ihre Gesetze hat, dann unterscheidet sich die Naturwissenschaft nicht dadurch von der Geschichtskunde, daß die eine bestrebt ist, die Gesetze zu erschließen und die andere nicht, sondern es ergibt sich die Differenz daraus, auf welchem Gebiet der Realität sie bestrebt sind, diese Gesetze kennenzulernen. Bemerkenswert ist aber, daß auch die Bestimmung der Modelle eine Erschließung der Gesetzmäßigkeit ist, die Erschließung der Zusammenhänge der beständigen Koexistenz die Erkenntnis der Struktur als eines gesetzmäßigen Zustandes. Wenn sich aber die Forschung nur darauf konzentriert, dann lernen wir die Realität nur teilweise und verzerrt kennen, weil die gesetzmäßigen kausalen Prozesse nicht berücksichtigt werden, unter denen die strukturellen Zusammenhänge zur Geltung kommen. (Vgl. E. MOLNÁR: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány* [Dialektischer Materialismus und Soziologie], Budapest,

1962. 154 und ff. — Dieser betrachtet den kausalen und den strukturellen Zusammenhang als solche Seiten des Gesetzbegriffes, die ineinander übergreifen.) So bedeutet meiner Ansicht nach die von EVANS-PRITCHARD vertretene Richtung, von der wir bereits betonten, daß sie nur einzelnen historischen Richtungen folgt, auf dem Gebiet der Theorie eine gewisse Rückfälligkeit gegenüber den Forschungsrichtungen, die nach der Erkenntnis größerer Zusammenhänge streben. Zurückkehrend auf die Arbeit von LOPASIC, ist besonders die mustergültige Formulierung als wertvoll hervorzuheben, wie er den Gegenstand und das Ziel der Sozialanthropologie bestimmt.

H. PETRI ringt in seiner Studie gleichfalls mit den Problemen des Geschichtlichen *(Gibt es eine »Historische Ethnologie«?)*. Er macht sich ebenfalls die zweifellos richtige Meinung zu eigen, daß das Verständnis für die menschliche Zivilisation ohne das Studium von Funktion und Vergangenheit der bestehenden Kulturen unmöglich sei, und er untersucht, welche Annäherungsarten, ob die sozialanthropologische oder die diffusionistisch-ethnologische Methode für die oben definierte Aufgabe geeigneter seien. Er folgert, daß eigentlich keine dazu fähig ist. Mit ihren Methoden, Theorien, Zielen und bei der Konstruierung ihrer Endsynthesen, scheinen sie die rückständige positivistische Philosophie weiterführen zu wollen: »Beide sind dogmatisch: ihre Gegensätze sind fiktiv«. Ihr Unterschied besteht eigentlich darin, daß die eine sich auf die Gegenwart und auf die voraussichtliche Zukunft konzentriert, die andere aber auf die Vergangenheit. Für die Ziele und Aufgaben einer historisch ausgerichteten Ethnologie hält er EVANS-PRITCHARDs Vorstellungen für entsprechender, und der Autor sucht in seiner Studie eine Lösung für die historische Rekonstruktion, was er sich wie folgt vorstellt. Da wir über die Geschichte der schriftlosen Völker nur lückenhafte Angaben besitzen, müssen diese Lücken durch Hypothesen ausgefüllt werden. »Dazu sind wir aber nur berechtigt, wenn sich erstens solche Hypothesen aus dem Wesen der vorliegenden Sachbefunde anbieten, und wenn wir, zweitens, bereit sind, im gegebenen Falle unsere Hypothesen zu korrigieren, wenn wir, drittens, mit unseren Hypothesen nicht nur über historisch und geographisch übersehbare Räume hinausgreifen, und wenn wir, viertens, davon Abstand nehmen, die innerhalb der vorbezeichneten Begrenzungen gewonnenen Hypothesen zu Spekulationen geschichts- oder kulturphilosophischer Art zu mißbrauchen, um voreilige sogenannte Endsynthesen zurechtzubasteln« (191). Dies bedeutet aber keineswegs, daß wir Fakten anführen wollen, sondern hier ist von der deutenden Interpretation die Rede. Den Charakter der Interpretation bestimmt aber, auch in dieser anscheinend spekulationsfreien Annäherung, eine gleichartige Geschichtsauffassung. »Als Ethnohistoriker bzw. als historische Ethnologen wollen wir uns zur prinzipiellen Indeterminiertheit des historischen Raumes bekennen« (191). Er betrachtet vielmehr gerade die Indeterminiertheit als ein solches Symptom, das die historischen Disziplinen unterscheidet, z. B. die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Disziplinen. Auf Grund dessen ist meine Frage an den Autor berechtigt, womit sich die Geschichte wohl befaßt, wenn nicht gerade mit dem wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben, oder können wir einen solchen Widerspruch voraussetzen, daß die Realität auch solche Gebiete besitzt, die heute von Wissenschaften untersucht werden, die zwar die Determiniertheit feststellen, aber ihre Determiniertheit in der Vergangenheit schon als ungültig zu betrachten sei?

Wie ist es überhaupt möglich, zwischen bestimmten geographischen und historischen Grenzen Rekonstruktionshypothesen zu erstellen? Laut PETRI muß die historische Heuristik die Richtung weisen, d. h. die aus dem Material sich ergebenden Zusammenhänge müssen ständig als Fragen mit dem Quellenmaterial konfrontiert werden, damit wird ihre Richtigkeit nachgewiesen. Wenn wir verallgemeinern und typisieren wollen, so müssen alle Begriffe und Theorien aus der Heuristik gezwungenermaßen bei jedem einzelnen Gegenstand bewiesen werden, weshalb sie auch immer fragwürdig zu betrachten sind. Dieser Prozeß ist zweifellos präzis, aber gleichzeitig auch verbesserlich. Da jedoch die pure Betrachtung der Dinge kaum zur Erkenntnis ihrer Zusammenhänge führen kann, und wo solche Beziehungen vorausgesetzt werden, basieren sie auch auf irgendeiner Vorkenntnis, ist es daher begründet, wenn zum Aufbau einer Hypothese solche Beispiele verwendet werden, bei denen ähnliche Situationen, gleiche Dinge weitläufig miteinander in Beziehung standen, d. h. die »Heuristik« soll wissentlich durch ein bewußtes Vergleichssystem gefördert werden. Die von MALINOWSKI so vorzüglich formulierte Erkenntnis ist auch an dem Schreibtisch gültig, daß nämlich je mehr Probleme auf das Material vorprojektiert werden, um so mehr kann man durch sie erblicken (*Argonauts of the Western Pacific*. London 1922, 9). Zusammenfassend können wir über PETRIS Alternative nur sagen, daß diese die Forschung zur Erkenntnis der Realität nicht befriedigt. Die Erscheinungen bloß festzustellen und in sie nicht eindringen ist einseitig.

Der Kölner ethnologische Gedenkband enthält Materialien mit unterschiedlicher Thematik, aus verschiedenen Gegenden und natürlich verschiedenen Niveaus. Die Studien geben summarisch ein richtiges Bild vom heutigen Stand der Ethnologie in Köln sowie auch über ihre Erfolge und Bestrebungen. *M. Sárkány*

P. SPENCER: *The Samburu: a study of gerontocracy in a nomadic tribe.* London, Routledge and Kegan Paul 1965. XXV, 341 pp., 4 plates.

With an approximate population of thirty thousand, the Samburu tribe lives to the south-east of Lake Rudolph in Northern Kenya. They are of the same origin as the Massai; engaged in animal husbandry, they are similar to the Massai in language and culture. According to the author, the main difference is that the Samburu are less pugnacious than the Massai; it becomes, however, clear from the book that there exist several other and important differences, particularly in respect of social organization, although the available material is insufficient for a detailed comparison.

P. SPENCER spent more than two years of fieldwork among this practically unknown tribe. The first three of the eleven chapters of his book deal with the pastoral economy and the form of settlement, with the kinship and marriage system, with the relations between the herd and the various family members, finally, with the cattle allotted to women.

The fourth chapter reviews the social organization of the Samburu, the "segmentary" descent system and the age groups. In dealing with Samburu descent system, the author employs a particular terminology. The largest unit is the moiety (primary groups of Black Cattle and White Cattle), including the phratria, clan, sub-clan or Club, the latter being reserved for the morans (warriors), who belong to one and the same clan. Comparisons are made difficult by these terms which require, moreover, substantial completion and explanation (carefully executed and helpful as they are otherwise, the diagrams are insufficient in this respect). Also the subject of age groups requires more detailed elaboration.

The next and most thoroughly written part of the book deals with the morans and their relationship to other groups of the society, further, with the social power of the elders. The most conspicuous manifestation of gerontocracy consists in the privilege of the elders of all the three age groups for marriage to the detriment of the younger groups. Their power extends even to the field of economy and morals. The instrument securing their superiority is the curse which society accepts and believes in; it is not only a psychological punishment but involves ostracism as well.

The eighth chapter deals with the position of women, describes certain ceremonies, and examines their reflections in social behaviour. The author describes a marriage, the rites of circumcision, the dance before the battle and the ceremony named "shaking". Finally, short mention is made of misfortune and the belief in the supernatural. Chapter 10 is a comparison between the Samburu and the neighbouring tribes (Turkana, Dorobo, Rendille), while the last chapter contains conclusions regarding gerontocratic society.

As already mentioned, SPENCER's report deals with an almost unknown tribe and, as shown by the present review, it examines only some features of their life without aiming at completeness. Anyway, the requirement of completeness cannot arise but with certain restrictions, in view of the lack of literary antecedents and after the important changes of the last 30—40 years, with the extinction of the generation that was still in full knowledge of intact traditions. As it is, the work is excellent, and shows an economical selection of the material; the enumeration of detailed, concrete examples and the presentation of a multitude of drawings and diagrams may be termed a plastic method of dealing with the subject of the book.

Some oddities of the book cannot be left without comment. There is some uncertainty in the author's way of looking at things; he tries to support his opinion with references to a number of fairly different works. His arguments, for instance, about the monopolistic tendency of polygamy (pp. 305—306) certainly bear out this statement. It does not seem too clever to refer to a similar tendency among gorillas, nor to quote Darwin and Freud for their mutual justification. The bibliography is rather eclectic, and, while using descriptions of travellers, who were hardly in a position to study the Samburu, the author does not avail himself of works like the book of HÖHNEL on the expedition of Teleki which contains numerous references to the Burkenji, a people probably identical with the Samburu.

SPENCER deals mainly with gerontocracy and discusses therefore many details of Samburu society and culture in a schematic way only. However, the religious aspect of gerontocracy and its position in the entire religious system are, after a few phrases and the description of some rites, got over by a single bibliographical reference. Our knowledge about Massai religion is too scanty for safe orientation, while all we know about Samburu religion is what is written in "The Samburu" about misfortune and supernatural forces focussed on "God". The bibliographical reference we just mentioned concerns the author's unpublished work on the Samburu religion, written in 1959.

However, these comments are by no means supposed to overshadow the fact that SPENCER's book has discovered a practically unknown region, and is an excellent contribution to the study of Hamitic peoples. *Cs. Ecsedy*

F. E. RESCH, WALTER: *Das Rind in den Felsbilddarstellungen Nordafrikas.* Studien zur Kulturkunde, XX. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1967. 105 Seiten, 24 Abbildungen

Mit seiner, im XX. Band der »Studien für Kulturkunde« erschienenen Arbeit trägt W. RESCH aufgrund der Interpretation der Felsbilddarstellungen in der Sahara Wesentliches zu der Ursprungsforschung nordafrikanischer Völker bei. Sein Buch besteht aus 4 Kapiteln Zuerst beschreibt er die Veränderungen des Territoriums und der klimatischen Verhältnisse. Die Sahara hatte in der Jungsteinzeit ein beträchtlich feuchteres Klima als heute, die subtropischen Gebiete drangen weiter in das Wüstengebiet ein, dessen Ausdehnung damals nur ein Bruchteil einer im 2. Jahrtausend u. Z. war. Neben anderen Funden sind es gerade die Felsbilddarstellungen, die von der Nahrungsproduktion des Menschen im Neolithikum in diesem, heute toten Gebiet zeugen. Im zweiten Kapitel seines Buches beschreibt der Autor die Felsenzeichnungen, hauptsächlich die Rinderdarstellungen und ihre Fundstellen in der Sahara. Das dritte Kapitel enthält die Schlußfolgerungen, die sich direkt auf die Tierdarstellungen beziehen und die sich aus den Stilinterpretationen und der Untersuchung der Inhalte dieser Bilder ergeben. W. RESCH meint, daß die Stilentwicklung dieser Darstellungen völlig einheitlich sei. Aus der ersten Epoche sind nur vereinzelte Darstellungen vorhanden, naturalistische Tierbilder, deren Darstellungsweise sich allmählich zum Realistischen wandelte. Die Fundstellen der Gruppe der zweiten Art von Darstellungen, die schon von rinderzüchtenden Völkern herstammen, liegen hauptsächlich im mittleren, damals noch feuchten Gebiet der Sahara. Auf dieser Stufe treten die abstrakten Tendenzen in Erscheinung, infolge deren die Darstellungsweise sich dem Formalismus nähert. In der dritten Epoche, die sich hauptsächlich auf die Ränder der im Austrocknen begriffenen Sahara konzentriert, wird die Darstellungsweise zu einer rein geometrischen, sie besteht meist nur aus Andeutungen.

Das vierte, sehr weit greifende Kapitel behandelt die Genesis der Felsbilddarstellungen der Viehzüchter und Ackerbauer von Nordafrika, der Stämme der Sahara und deren historische Probleme. Die Frage des Ursprungs zu lösen, maßt sich der Autor nicht an, doch zweifelsohne gelingt es ihm, etwas zu der Lösung des Ursprungproblems beizutragen. Die Menge und Vielfältigkeit der Angaben scheinen die Tatsache zu stützen, daß die Rindviehzüchter aus Nordostafrika in Richtung Süd-West wanderten. Nach W. RESCH lassen die Kulturunterschiede des ägyptischen Paläolithikums und Neolithikums, die Verwandtschaft einzelner Kulturgebiete mit östlichen Gebieten darauf schließen, daß in der Jungsteinzeit eine Einwanderung aus dem Nahen Osten stattfand, u. zw. aus Südwestasien über Südarabien nach Nordostafrika, und infolge dieser Einwanderung die Kenntnisse des Ackerbaues und der Viehzucht aus ihren Zentren in die Einwanderungsgebiete getragen und dort heimisch wurden.

Den Wert des Buches heben die ausführliche Bibliographie, die ausgezeichneten und übersichtlichen Landkarten und Zeichnungen.

Cs. Ecsedy

M. GRIAULE et G. DIETERLEN: *Le Renard Pâle.* Tome I.: *Le mythe cosmogonique.* Fascicule I.: *La création du monde.* Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris — LXXII. Paris, Institut d'Ethnologie, 1965. 544 p.

MARCEL GRIAULE travaille depuis 1931 dans le Soudan occidental, et GERMAINE DIETERLEN depuis 1937, pour y étudier l'ethnologie de différents peuples, surtout celle des Dogon. Leur activité a déjà entrainé un grand nombre de publications. Le présent livre, le premier fascicule du premier tome (de 544 pages) d'une série, est le résumé des études sur les Dogon, et traite, en analysant les symboles de leur mythologie, de la création du monde, refletée par les mythes de la création des Dogon qui vivent dans la partie méridionale de la République du Mali et dans l'Haute Volta, dans les monts de Bandiagara.

Le système des thèmes mythiques de Dogon s'étend à tous les détails de l'histoire de l'univers et s'exprime dans toutes les activités de ce peuple: «dans l'organisation sociale, familiale, technique, juridique, religieuse, de ce peuple» (p. 44). La mythologie nous apparaît par une série de signes et symboles, dont le rôle commémoratif rappelle celui de l'écriture. Innombrables, les dessins et peintures rupestres sont rarement des figurations naturelles; ils sont plutôt la représentation abstraite d'un détail mythique, soit l'indication simple et linéaire des phénomènes et actions. A titre d'introduction, G. DIETERLEN décrit leur nature comme suit: «Par le moyen des signes dessinés, classés et hiérarchisés, production la plus intellectualisée du symbole, le Dogon exprime qu'entre Sirius et le sacrifice, le mariage et l'aubergine, les liens sont étroits, sentis, efficaces et que les cloisons sont vaines qui sont dressées par nous entre les faits religieux, techniques ou détermination, entre les mouvements des astres et les changements de structure chez certains animaux» (p. 42).

Le premier chapitre du livre comprend un résumé des méthodes et processus de création des symboles, une morphologie des signes, le classement des signes et dessins et une discussion de leur rôle, ainsi que l'activité créatrice d'Amma, le dieu suprême qui a créé l'homme et la terre — et tout cela pratiquement par l'explication mythologique des signes qui y sont relatifs. Amma a créé deux fois le monde, l'homme et les choses. Après la destruction du premier monde, il a recommencé à créer Ogo, le premier être humain (chap. II). Il a créé quatre êtres primitifs (Nommo), dont deux se trouvent au ciel en compagnie d'Amma, le troisième est le père de l'humanité et le quatrième est le fondateur de la terre et l'ancêtre des Dogon. C'est le Nommo (chap. III) dont la transformation fait apparaître Ogo, l'archée de l'homme. L'évènement principal dans la vie d'Ogo — comme d'ailleurs aussi dans celle des hommes, selon les Dogon — est l'initiation, au cours de laquelle il est métamorphosé en chacal, puis le sacrifice, la mort et la resurrection sous la figure de Nommo. Les quatre enfants d'Ogo/Nommo circoncis sont devenus les fondateurs des quatre tribus Dogon.

Les trois chapitres suivants analysent les mythes des choses terrestres et des astres ainsi que leurs symboles et donnent un explication mythologique de la culture du fonio blanc, qui représente la partie la plus importante de l'activité de conservation des Dogon. Ces chapitres sont de véritables inventaires de la vie dogone, un registre de signes et dessins; l'explication de leur signification nous fait en même temps connaître l'enchaînement des éléments de l'inventaire.

Le premier fascicule du «*Renard Pâle*» ainsi que les volumes qui vont suivre, sont une valeureuse présentation de la synthèse de la connaissance et de la religion Dogon et du système ésotérique (ou la vénération de la fécondité et le culte du phallos, géographiquement isolé, jouent un rôle très important). La valeur de ce livre est encore accrue par les instruments auxiliaires, les dessins en couleur, les vocabulaires Dogon, les annexes explicatifs et par l'excellente bibliographie pratiquement complète qu'il contient. Voilà un ouvrage exemplaire.

Cs. Ecsedy

H. RAULIN: *La dynamique des techniques agraires en Afrique tropicale du nord.* (Études et documents de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.) Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1967. 202 pages, 36 photos, bibl., ills., index, cartes.

Richement illustré et soigneusement écrit, ce livre d'HENRI RAULIN semble cependant n'être qu'une esquisse, tant son thème est étendu. S'en tenant un peu trop à ce que le titre annonce, l'auteur analyse les techniques agraires d'une zone géographique de l'Afrique tropicale du nord, leurs changements, leur diffusion et leur évolution. Il n'examine toutefois pas exactement toute la zone qu'il avait lui-même délimitée, puisqu'il ne considère, en premiet lieu, que le territoire des anciennes colonies françaises et, à l'exception de quelques exemples pris dans le Nigéria septentrional, sa documentation provient de la sphère d'intérêt de la France. Tout cela en dépit du fait que, dans la première partie de son ouvrage, l'auteur précise l'unité relative des zones naturelles et agraires. Le livre traite des zones du Sahel et du Soudan (savanne), ainsi que du bloc occidental rizicole de la zone forestière qui s'étend en Côte d'Ivoire à l'ouest du fleuve Bandama.

Après avoir brossé un tableau physique de cette zone, il traite des grandes divisions culturelles, de l'organisation politique et sociale en général et des cultes religieux. A propos de ces derniers, il se limite, fort judicieusement, aux rites et institutions se rattachant à la terre. Puis, sous le titre d'*Organisation politique traditionnelle*, il écrit un chapitre d'histoire descriptive.

L'analyse approfondie de la division sociale du travail des forgerons qui font les outils agricoles nous conduit à l'essentiel du livre, notamment à l'analyse des techniques agraires, précédée, afin d'en augmenter la complexité d'une comparaison anthropométrique de l'outil et de l'homme.

La deuxième partie traite en trois chapitres des techniques de l'agriculture selon les trois régions principales: la culture rizière du littoral, la zone soudanienne et la zone herbeuse et sèche du Sahel. Leur analyse étant nette et concise, nous aimerions souligner la valeur de deux parties fort bien documentées du chapitre sur le Sahel, le mieux détaillé de tous: *Technique agraire et milieu naturel*, et *Changement et stabilité techniques*. L'historicité de cette dernière est exemplaire.

Cette analyse porte surtout sur des peuples dont la littérature éthnographique est bien connue, ainsi, malgré les cartes et tableux illustratifs de leurs implantation, il reste évidemment beaucoup d'espaces inexplorés à propos desquels des travaux statistiques font défaut. Ceci n'empêche cependant pas l'auteur de posséder une documentation convenable sur ces

régions insuffisamment connues; c'est donc en toute connaissance de cause qu'il peut généraliser; on peut cependant déplorer qu'il ne leur consacre pas davantage de détails; quelques pages suplémentaires n'auraient pas nui à son livre.

Dans la troisième partie, nous assistons au processus du changement de la technique, et ceci sous trois aspects principaux: par évolution intérieure, par islamisation et par l'influence culturelle européenne ou par celle de la colonisation. Un chapitre spécial est consacré à l'influence exercée sur les systèmes agraires par la désagrégation de la société, aux caractéristiques économiques des changements, et enfin au développement de la technologie, des instruments et des entrepôts de produits agricoles.

La quatrième partie est une instructive histoire des outils, en analysant dans la zone du Sahel l'origine et la diffusion historique des techniques agraires, les outils principaux et les hypothèses sur leur origine, à l'aide d'un appareil archéologique impressionnant. Traitant des perspectives du développement des techniques agraires, sa *Conclusion* est empreinte de la même sûreté de jugement.

Ce volume est completé d'une riche bibliographie, d'un index détaillé et de la documentation photographique la plus indispensable.

Cs. Ecsedy

CLAUDE PAIRAULT: *Boum-le-Grand, village d'Iro.* Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie LXXIII. Paris, Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, 1966. 470 p., chartes, photos.

Ce livre est une excellente monographie d'un village du Goula-Iro, du nom de Boum-le-Granc, en arabe Boum Kabir, situé dans la région méridionale du Lac Chad, sur la rive septentrionale du Lac Iro. Avec quelques interruptions, C. PAIRAULT y a travaillé entre 1958 et 1964. Cette monographie se divise en trois parties principales: *Écologie*, *Sociologie* et *Métaphysique*. A titre d'introduction l'auteur présente les données physiographiques du village en question; il en décrit le terrain, ainsi que l'histoire et la distribution territoriale des Goula. Fort éloquante, la statistique historique de la population qu'il a dressée dépasse encore en intérêt ses autres tableaux et diagrammes statistiques.

A l'aide d'une excellente documentation dessinée et photographique, la partie écologique décrit en détails l'agglomération, les types de constructions, leurs éléments structuraux et les matériaux employés, ainsi que l'agencement des maisons et de leurs cours. Ensuite, l'auteur décrit la vie élémentaire — la nourriture, le repos et la vestimentation des indigènes.

Surtout du fait des meurtrières infections propagées par la mouche tsé-tsé, le bétail domestique n'est chez les Goula que fort peu notable; la chasse et la pêche, importante du fait de la proximité du Lac Iro, pourvoient à leurs besoins en protéines. Leur travail producteur se limite presque exclusivement à l'agriculture a houes. Le millet (Sorghum) étant leur culture principale, les autres ne sont que secondaires. L'auteur décrit à fond les ustentiles et, par le dépouillement de nouvelles données statistiques, la culture et la mise en valeur relativement modernes du coton, enfin, le développement général des emblavements au cours des dernières décennies. Dans le chapitre sur l'*Artisanat* la description richement illustrée de la fabrication et de l'emploi des instruments musicaux mérite d'être relevée. Le dernier chapitre de l'*Écologie*, les *Échanges et rythme de vie* — bien que la liaison entre les deux thèmes ne nous semble pas suffisamment justifiée — offre une documentation numériquement précise du commerce actuel, de la réinterprétation de la monnaie française, ainsi qu'une analyse des saisons, du rythme de vie et de la chronologie, tout cela avec des données aussi abondantes que nettes, ce qui n'est pas toujours le cas dans de semblables monographies.

La même observation vaut pour le chapitre de la *Sociologie*, traitant de l'organisation de la parenté. Après avoir analysé les formes polygames et très endogames du mariage, l'auteur présente par la terminologie de parenté la structure de famille surtout classificatrice, reflètant bien les corrélations qui lient le village tout entier; dans cette terminologie il n'y a, en effet, de distinction qu'entre sexes et générations, les désignations de la progéniture d'Ego son inversement parallèles à la terminologie d'Ego et des ancêtres de ses épouses, autrement les deux terminologies sont réciproques l'une à l'autre. L'identité remarquable de la terminologie matri- et patrilatérale relève également de l'image de la structure. La famille est extrêmement stable, surtout à cause de l'importante cohésion de la communauté due à l'endogamie.

Par contre, nous ne voyons pas la raison de l'importance particulière que l'auteur, désirant déterminer la stratification sociale du village, attacha à défaut d'une stratification économique, à des «classes», qui se distinguent surtout par l'accomplissement différent de certains rites, ce qui n'entraîne pas même une mesurable différence d'autorité. Même MAX WEBER

ne va pas aussi loin. Par contre, la description différenciée du processus de l'initiation est parfaite.

La cohésion de la communauté parfaitement homogène est incarnée par le chef du village dont le ministère, quoique de nature héréditaire par la rotation de quelques familles, ne s'étend qu'à l'accomplissement de fonctions juridiques. La cohésion est encore intensifiée par les fêtes observées dans les différentes saisons de l'année, que C. PAIRAULT résume dans un diagramme de huit pages au lieu de procéder à une longue description.

La troisième partie du livre, la *Métaphysique*, traite en trois chapitres les éléments de la connaissance Goula-Iro. Le chapitre sur les «valeurs» est surtout une interprétation du point de vue Goula de notions exprimant des relations sociales primaires et secondaires, mais l'échelle des «valeurs» s'étend de la «hiérarchie» jusqu'aux motifs décoratifs du calabash. La partie suivante traitant de la mort est une étude complexe. Une description détaillée du système religieux termine la monographie; la *Conclusion* analyse les faits et possibilités du développement.

Ainsi qu'il ressort de ce compte-rendu, le livre décrit la culture de Boum Kabir avec l'ambition d'être exhaustif, mais aussi de manière à satisfaire les sociaux-anthropologues. Cette ambition a été couronnée d'un certain succès; pour notre part, nous aurions toutefois aimé voir l'auteur traiter des relations entre la religion et la société, en ne se limitant pas a quelques remarques à ce propos. Au demeurant, C. PAIRAULT excipe d'une vaste documentation afin de rendre son œuvre complète et aisément accessible au lecteur. En plus des tableaux, diagrammes, photos aériennes et cartes géographiques que nous venons de citer et qu'on ne saurait assez louer, l'auteur a complété sa monographie extrêmement soigneuse d'un vocabulaire Goula et d'un index analytique.

Cs. Ecsedy

INDEX

E. Tárkány Szücs: Eingebrannte Eigentumsmarken des Viehs in Ungarn 225
V. Diószegi: The Origin of the Evenki Shamanic Instruments (stick, knout) of Transbaikalia 265
I. Morvay: Bestimmung der Begriffe »had« und »nemzetség« 313
L. Takács: Der Anbau der »Fuchsschwanzhirse« (Setaria Italica) in Ungarn 333
G. Kiss: Hungarian Redactions of the Tale Type 301 353

Varia

O. Meinardus: The Ethical Issue of the Hymenorophy 369
I. Katona: Konferenz zu Fragen des Typenkataloges europäischer Volksballaden, Freiburg 375
I. Balassa: Conferences on the Research of Agricultural Implements 379
H. S. Upadhyaya: Functions of the Hindu Joint Family 383

Recensiones

I. Balassa: Karcsai mondák (Á. Kovács) — Rozsályi népmesék (Á. Kovács) — *L. Szabó:* Kolalappische Volksdichtung (J. Kodolányi) — *T. Kardos:* Az Árgirus széphistória (I. Katona) — *D. Treide:* Die Organisierung des indianischen Lachsfangs im westlichen Nordamerika (B. Gunda) — *M. D. Coe:* The Jaguar's Children: Pre-Classic Central Mexico (P. Neumann) — Friendly Mission. (T. Bodrogi) — *E. Haberland:* Galla Süd-Äthiopiens (L. Holý) — Volksschwänke aus Mecklenburg (Á. Kovács) — *S. Neumann:* Der mecklenburgische Volksschwank (Á. Kovács) — Strážnice (J. Manga) — *C. Lévi-Strauss:* Totemism (V. Voigt) — *V. E. Guszev:* Problemü folklora v isztorii esztetiki (V. Voigt) — *R. W. Brednich:* Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen (V. Voigt) — *A. Dundes:* The Study of Folklore (V. Voigt) — *E. Klein:* Die historischen Pflüge der Hohenheimer Sammlung landwirtschaftlicher Geräte und Maschinen (I. Balassa) — *A. Steensberg:* A Bronze Age Ard Type from Hama in Syria Intended for Rope Traction (I. Balassa) — Kölner Ethnologische Mitteilungen 4 (M. Sárkány) — *P. Spencer:* The Samburu: a study of gerontocracy in a nomadic tribe (Cs. Ecsedy) — *W. F. E. Resch:* Das Rind in den Felsbilddarstellungen Nordafrikas (Cs. Ecsedy) — *M. Griaule* et *G. Dieterlen:* Le Renard Pâle (Cs. Ecsedy) — *H. Raulin:* La dynamique des techniques agraires en Afrique tropicale du nord (Cs. Ecsedy) — *C. Pairault:* Boum-le-Grand, village d'Iro (Cs. Ecsedy) 389

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1968. VIII. 6. — Terjedelem: 18,50 (A/5) ív, 90 ábra

68.66099 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

DIOGENE

No 61
janvier — mars 1968

Ruggiero Romano	Paysage et société
Martin Palmaers	La technique de la civilisation rationnelle
Salo W. Baron	Héritage médiéval et réalités modernes dans les relations entre juifs et protestants
Laura Makarius	Ethnographie du forgeron
Tadeusz Kowzan	Le signe au théâtre

Chroniques

Francesco Pellizzi	Ethnomusicologie et radio-télévision
B. Holas	Le sacré dans la vie sociale: l'exemple sénoufo.

VIEHWIRTSCHAFT UND HIRTENKULTUR

Herausgegeben von L. Földes

Studien in deutscher, englischer oder französischer Sprache — Etwa 800 Seiten — Mehrhundert Abbildungen und Karten — Ganzleinen

Nach dem Erscheinen des Bandes *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa* i. J. 1961 veröffentlicht der Redaktor eine neuernoch umfassendere Studiensammlung mit Beiträgen von bulga, rischen, dänischen, deutschen, französischen, jugoslawischen, norwegischen, polnischen, portugiesischen, rumänischen, schweizerischene sowjetischen, tschechoslowakischen und ungarischen Forschern. Im Mittelpunkt des Bandes steht auch hier die Forschung im südost- und ostmitteleuropäischen Raum. Die Viehwirtschaft und Hirtenkultur dieses Gebietes hat enge Beziehungen zu den übrigen Teilen des Kontinents und der benachbarten Gebiete, was auch in mehreren Arbeiten behandelt wird. Das Buch befaßt sich mit allen Arten der Viehzucht, die bei den Völkern des Balkans, der Karpaten und des Karpatenbeckens verbreitet sind oder waren, so wird außer der bäuerlichen Viehwirtschaft auch die Alpenwirtschaft, die extensive, die transhumante und die nomadische Viehhaltung behandelt.

AKADÉMIAI KIADÓ
Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften

ACTA ETHNOGRAPHICA

ТОМ. 17 — ВЫП. 3—4.

РЕЗЮМЕ

ОХОТА ЗА ПЧЕЛАМИ НА ТЕРРИТОРИИ КАРПАТ

Б. ГУНДА

С доисторических времен в Европе известна пчела, ее мед и воск всходит в употребление. Сначала человек, конечно, не вел пчеловодство, а искал пчелиные семьи в дуплистых деревьях лесов и в щельях скал, и брал с них мед. Такая сцена изображена на одном из рисунков в пещере Аранья (Испания, провинция Валенсия) (рис. 1), который восходит до верхнего палеолита. На территории Карпат до наших дней сохранился обычай похищения меда у пчел, живущих в дуплистых деревьях лесов. Мед похищали разнообразными методами. 1. Охотник за пчелами ранней весной ходит по лесу и ищет у подножья деревьев на снегу мелкие отбросы (остатки воска, пыль от гнилого дерева), выброшенные пчелами из дупла при его чистке. При обнаружении отбросов, он рассматривает дерево с пчелами и если мед имеется в достаточном количестве, он похищает его. Этот простой метод известен у венгров, закарпатских украинцев и словаков (рис. 7). 2. У венгров можно наблюдать случаи, когда из земляных нор некоторых видов Bombus мед проскабливается с помощью собак. 3. Венгерские, румынские, закарпатско-украинские и словацкие охотники за пчелами хорошо знают, что куница любит мед и зимой она разыскивает пчелиную семью в дуплистых деревьях, чтобы похитить их мед. В связи с этим люди зимой по снегу следят за куницей и если след ведет к дуплистому дереву, они тщательно осматривают дерево, не живет ли в ней пчелиная семья (рис. 4). 4. У венгров есть также обычай брать с собой пропитанный мочой мох на лесную поляну, чтобы найти дерево с пчелами, идя по следу летящих пчел (рис. 4). 5. Охотник за пчелами ставит на лесной поляне мед в сотах (или жжет воск при меде). На приманку скоро роем прилетают пчелы и когда они, насытившись медом, возвращаются к дуплу, охотник следит за ними и находит дерево с пчелами. Такой способ охоты за пчелами известен у венгров, румын, закарпатских украинцев и словаков (рис. 5). 6. С приманки на лесной полянке охотник за пчелами берет в роговую ловушку (сделанную из конечной части рога крупного рогатого скота) несколько пчел, потом выпускает их поодиночке и следит за их полетом, ища дерево с пчелами (рис. 6). Охота за пчелами с помощью роговой ловушки известна у венгров (рис. 8 A, B, C, E, F, 9 A, B, 11, 12, 14, 15), румын (рис. 9 C), словаков (рис. 9 D) и чехов. 7. При этом способе охоты за пчелами вместо роговой ловушки венграми и румынами иногда употребляется трубка из бузины. (рис. 7, 8 D, 10, 13). 8. В венгерской литературе 17 века по пчеловодству есть данные, по которым охотники за пчелами пользовались бутылкой в качестве ловушки. 9. Так же у венгров известна глиняная яйцевидная ловушка (рис. 9. E). 10. Венгерские и словацкие охотники за пчелами в качестве ловушки иногда применяют сундучок небольшого размера (рис. 9 F). Из бутылки, яйцевидной глиняной ловушки и сундучка пчелы выпускаются подобно роговой ловушке поодиночке и охотники следяет за их полетом.

При похищении меда из дупла деревьев охотник за пчелами применяет простые средства (рис. 2, 16). Лесных пчел выкуривают дымом. Дуплистое дерево с пчелиной семьей и сотовым медом часто вырубается (рис. 17. C), перевозится на двор, а дома пчелиная семья дальше разводится (рис. 18, 19).

Разнообразные способы охоты за пчелами (например, брать пчел в камышовую трубку и выпускать их поодиночке) упоминают уже римские классики (Колумелла, Палладий). В наши дни у разных народов Европы описаны разнообразные методы охоты за пчелами. Так, например, эстонцы прикрепляют к пчеле кусочек бумаги, украинцы — травинку и так следят за их полетом. Украинцы следят за *Oriolus galusbula* и стараются найти дупло с пчелами. Роговые ловушки для пчел известны у шведов. В Южной Америке, Африке и на Алтае известны разнообразные способы охоты за пчелами (в Африке охотнику помогает птица *Indicator indicata*). Шорцы в Алтае — подобно венграм — пчел прима-

нивают мхом, пропитанным мочой и жиром. Во французских средневековых источниках охотники за пчелами в французских лесах упоминаются под названием *bigres*.

На основе охоты за пчелами развивалось лесное пчеловодство, так называемое бортничество. Исследователи (Бр. Шир, Ф. Линнус) до сих пор отрицали, что на территории Карпат бортничество когда-либо было известно. При подробном изучении охоты за пчелами мы можем прийти к выводу, что в бассейне Карпат у венгров и словаков бортничество могло быть известным в широких кругах. В Трансильвании секлеры (значительная венгерская этническая группа на юго-востоке Трансильвании) обнаруженное дерево с пчелами отмечают тамгой (рис. 21) и в течение нескольких лет систематично, без выкуривания пчел и вырубки дерева берут мед у пчел. Это не что иное, как примитивный вид бортничества. До нас дошел рисунок с изображением бортничества на севере Словакии (рис. 20). Словаки перед летком дупла лесных пчел вешают набитый гвоздями чурбан. Из-за катающегося чурбана медведь не может добраться до меда. Этот чурбан является характерным средством бортничества, распространенным и у башкир, вотяков, белорусов, украинцев и т. д.

Предкам венгров охота за пчелами была известна уже во время их пребывания у рек Кама и Белая. Они постукивали по дуплистым деревьям, изучали отбросы из дупла, ходили следом куницы, приманивали пчел медом, мочой, сжиганием сота и воска, разыскивая пчелиный рой в лесу. С роговой и другого вида ловушкой венгры, вероятно, познакомились только в бассейне Карпат. Роговые ловушки являются разновидностями камышовой ловушки римских классиков (Колумелла, Палладий). Можно предположить, что роговые ловушки были переняты словаками и румынами от венгров.

Напечатанный в т. 17 журнала Acta Ethnographica (Будапешт 1968 стр. 1—62) очерк является отрывком из монографии о культуре Карпат (Ethnographica Carpatica, Budapest 1966, 417, 1).

РОЛЬ ИНДИВИДУУМОВ В ОБЫЧАЯХ

З. УЙВАРИ

Роль личности и коллектива в происхождении, варьировании, устной передаче фольклорных жанров и их эстетических проблем уже подробно изучалась исследователями. Публикации по данному вопросу единогласно подчеркивают определяющую, на устную традицию сильно влияющую, формирующую деятельность личности и коллектива. Однако за исключением фольклорных жанров, в других областях культуры, например, в области обычаев помимо общих теоретических установок мало сделано попыток конкретного анализа материала с точки зрения индивидуальных и коллективных действующих сил. В данной публикации автор показывает деятельность тех индивидуумов, которые имеют решающее положительное или отрицательное влияние на изменения обычаев в их содержании или форме, в их повторном представлении и бытовании.

Подход к материалу обычаев в основном определяется тем, что деятельность той или иной личности в большинстве случаев не распространяется в рамках коллектива на всю совокупность обычаев, а, по свидетельству большинства примеров, только на традицию одного обычая, или одного круга обычаев. Тот факт, что кто-нибудь выполняет значительную роль в бытовании того или иного обычая, не означает, что он в коллективе выполняет выдающуюся роль вместе с тем и в других отношениях. По сути дела, здесь может идти речь об индивидуумах обычаев. Так, например, в одном коллективе отдельный индивидуум организует колядки и, скажем, масленичные шествия с маской и т. д. Тот же самый человек часто в течение десятков лет организует, подготовляет ежегодно тот же самый обычай, управляет участниками и поддерживает в коллективе сохранение традиции.

На основе наблюдений мы можем различить два основных типа личностей, связанных с бытованием, изменением и устной передачей обычаев: 1. личности, обеспечивающие передачу обычая и традиции, их своевременное представление и постановку, их бытование; 2. личности, создающие, творящие новые обычаи или новые формы обычаев на основе старых традиций.

Индивидуумы этих двух групп тесно связаны с коллективом традиций и с коллективом обычаев с точки зрения как общественного и экономического, так и по их деятельности и культурному уровню. Это необходимо подчеркивать, ибо в отдельных местах на традицию и народные обычаи сильное влияние оказали индивидуумы более высоких

культурных слоев, как например, священник, учитель, помещик и др. Разбор деятельности последних однако является особым предметом в исследовании обычаев.

Роль и функция индивидуумов особенно энергично проявляются в народных театральных представлениях. Автор подчеркивает, что в Венгрии во многих деревнях бытование и сохранение колядок поддерживается по сути дела одним индивидуумом, выдающимся в отношении обычая. То же самое можно сказать о масленичных театральных обычаях. В отношении последних их деятельность значительна и потому, что создание нового вида масленичных игр часто связано с деятельностью выдающихся личностей, они часто определяют своеобразный стиль игры руководимой ими масленичной группы. Роль индивидуума можно наблюдать также и в обычаях, не требующих специальной подготовки, организации и репетиций. Так например, в обычае обхода околицы, паломничества, хода во время сбора винограда и т. д.

Автор останавливается на рассмотрении тех индивидуумов, которые выполняют роль посредника и передатчика. К ним относятся те личности, которые распространили по традициям общеизвестный, но в своей области (деревне) небытующий обычай. К ним относятся и те люди, которые долгое время проработали в городе, а по возвращении в свою деревню некоторые обычаи они пополнили новыми элементами.

ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ СЛЕДЫ НОГ. К НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ ДРЕВНОСТИ

Л. КАСТИЛЬОНЭ

В числе сохравнившихся в греко-римском мире из времен эллинизма и римской империи многочисленных рисунков и рельефов религиозного содержания с изображением следов ног имеется одна группа, которая содержит памятники с изображением следов ног в противоположном друг другу направлении. Смысл этих памятников исследователи раньше как правило толковали так, что обращение следов в противоположное направление являлось символом паломничества или поездки, а сами памятники по обету преподносились в храмах за успех пути. Эта теория служила доказательством к объяснению древних религиозных изображений следов ног, как символов паломничества. Если на основе достоверных данных мы в общем плане разбираем символическое значение изображений следов ног, то мы приходим к выводу, по которому одинокий след ноги, или пара следов никогда не символизирует хождение или поездку, а всегда является знаком, обозначающим какое-то лицо. В отношении древних жертвовательных следов ног возможность паломничества исключается и надписями, часто сопутствующими этим изображениям; надписи эти доказывают местное жительство, часто даже принадлежность к духовенству местного храма человека, поставившего обет. Противоположные следы ног не указывают на поездку. Правильным наш подход к истинному их смыслу будет тогда, если противоположное расположение следов ног мы примем в смысле апотропаически-магическом, следы ног — в смысле защиты от угрожающей порчи, или же примем как выражение спасения из большой опасности, возвращения из смерти и т. д., с символическим значением.

КОЧЕВАЯ СИСТЕМА ЗИМОВКИ НА ВЕНГЕРСКОЙ НИЗМЕННОСТИ

Й. САБАДФАЛВИ

До урегулирования реки Тисы и ее притоков весьма большую территорию на Венгерской Низменности занимали озера, постоянные болота и топи, а также временные разливы. Во время наводнений вода занимала еще более обширные территории. Наиболее важными болотными территориями были следующие: болото Серне, междуречья Бодрогкёз, Реткёз, Тактакёз, болото Эчед, большой Шаррет, малый Шаррет и Алибунарское болото. Реки (Тиса, Дунай, Бодрог, Самош, Кёрёш, Марош, Темеш) — до урегулирования их русел и создания дамб, особенно во время наводнений — затопляли большие территории. Можно предполагать, что в это время две трети земель Венгерской Низменности занимали болота, а также заливные территории временного или постоянного характера и только одна треть земель была постоянно сухой (рис. 1). В Задунайской области, в районах Ханшаг и Шаркёз вдоль течения отдельных рек (Дуная, Дравы, Шио, Шарвиз, Рабы, Залы) находились подобные земли. Урегулирование рек и создание водоотводных каналов

началось в конце XVIII века и закончилось в конце XIX века. К урегулированию наибольшей реки Венгерской Низменности, Тисы, приступили в 1845 году. Геоботаническую картину Венгерской Низменности до урегулирования рек можно охарактеризовать в следующем: чередовалась степная и пойменная растительность. На лессовых песках были степные луга с высокой травой, со степными кустарниками и мелколесьем, а на заливных территориях господствовала пышная растительность, территория с тростником и кочкой, болотная дубрава. По мнению географов и ботаников, наиболее западной территорией степной полосы, тянувшейся от Маньчжурии через всю Евразию, была Венгерская низменность.

Господствующей формой хозяйства на разчлененных болотами и топями степях Венгерской низменности в прошлых веках являлось характерное экстенсивное скотоводство. В пастьбе поголовья скота важное значение имели пойменные луга поречья с богатой растительностью и территории с болотами и топями. Начиная с XVIII века, мы располагаем прекрасными описаниями и точными данными по отношению к пастьбе на этих территориях. Автор в первой главе подробно приводит данные XVIII и XIX веков. Пастьбу на лугах с болотами и топями в период до канализации можно охарактеризовать в следующем: эти территории и летом имели значение в пастьбе, особенно в засушливые годы, когда на степных пастбищах трава совершенно высыхала и скот оставался без пастбища. В такие годы издалека пригоняли скот на болотистые территории с хорошим пастбищем. Например, в 1863 году в Венгрии была большая засуха. В этом году из засушливых областей, главным образом из Большого Куншага перегоняли очень много скота, прежде всего крупного рогатого скота и овец на близкие и далекие территории «с водой». Из Большого Куншага большинство скота перегоняли в Реткёз и в болото Эчед. Недостаток пастбищ достиг таких размеров, что в Реткёзе, например, за летнее и зимнее пастбище потребовали половины поголовья стада. Овцеводство в Реткёзе в действительности возникло и развивалось на базе оставленных за пользование пастбищем животных

Луговые, болотистые, покрытые водой территории еще бóльшую роль имели в зимнем кормлении и в зимней пастьбе скота. До конца XVIII века, когда в хозяйстве Венгерской низменности еще преобладало скотоводство над земледелием, огромные количества скота зимой не могли обеспечить хлевом. Молодняка и скота, за исключением дойных коров и тяглого скота, в ноябре и декабре месяцах перегоняли на зимние пастбища в долины рек и на острова болот. На этих местах скот зимовал до конца февраля или до марта, так как здесь летом росла высокая трава и скот кормился высохшим естественным сеном, камышом и осокой. Деревья, кустарники и камыш давали скоту не только естественное кормление, но и естественный приют. Во время бурь, ветра и метели скот перегонялся в глубину камышей или в загоны с камышовыми стенками (рис. 2). Своеобразным типом постройки зимних пастушеских стойбищ был загон из длинных бревен, в конце которого стояло здание формы сарая, огражденное с трех сторон стеной, плетеной из прутьев или камыша. Скот при экстенсивной зимовке сам искал себе корм, однако как правило запасались и некоторым кормом на случай выпадения высокого снега или снегозаносов. Таким образом проводили зимовку крупного рогатого скота, коней, овец (в то время главным образом еще венгерской породы овца с длинной шерстью) и свиней. На эти пастбища с высокой травой пригоняли скота на зимовку с близких и более отдаленных (100—150 км) территорий.

Автор разбирает культурно-исторический фон этой системы скотоводства. Он приходит к заключению, что имеются данные о луговой пастьбе не только в XVII—XIX веках но и из более ранних столетий, говорящие об использовании этих территорий для зимовки, скота. Занявшие в конце IX века бассейн Карпат венгры в большинстве своем скотоводы кочевого типа — зимовали свои большие стада подобным образом. Современные византийские и арабские ученые, в первую очередь географы (прежде всего Ибн Руста) сообщили, что венгры на зиму переходили на побережья рек. Пришедшие в бассейн Карпат венгры зимние стойбища также устроили по побережьям рек и на болотистых местах. Переходя в оседлость, при постепенном распространении земледелия, традиция зимовки скота по побережьям рек и на землях с водой сохранялась на тех территориях, где географические условия не менялись.

Побережья рек с богатой растительностью и болотные земли в качестве зимних стойбищ служили и у степных кочевых народов. Уже Геродот и Страбон сообщили, что организаторы первой большой империи конных кочевников имели зимние стойбища у болот при реке Мэотис. Кочевные народы южносибирской карасукской культуры бронзового века во 2-ом веке до н. э. свои зимние стойбища устроили в нижнем Поволжье, в долине реки Кумы и других рек и на берегу моря. Так проводили зимовку степные кочевники еще в XIX и XX веках. Казахско-киргизские, калмыцкие и другие кочевники Туркестана летом кочевали по степи, а зимой по рекам и на землях с камышом и кустарником

пасли скот на естественном корме, на камыше и на остатках болотной растительности. Об этом мы находим подробное описание в работах В. Радлова, В. Шварца, Д. Принца, Г. Бёша, М. Геррманса, Ф. Ханчара и Л. Голомба.

В заключение автор приходит к выводу, что зимовка скота на Венгерской низменности по рекам и на пойменных территориях имеет тесную связь с кочевой системой пастьбы скота времен до занятия венграми своей родины. Сохранению этой системы на Венгерской низменности способствовало скотоводство большого размера, природные условия и недостаточность кормовой базы. Сохранение системы зимовки скота, как пережитка времени до занятия родины, вовсе не означает, что скотоводство на Венгерской низменности в последующие столетия можно считать скотоводством кочевого характера. Наиболее характерными постройками на зимних стойбищах были загоны и простые постройки в виде сараев. Для экстенсивно зимовавшего скота обычно строили примитивные здания и запасались кое-каким простым кормом. В связи с этим взгляды на экстенсивное скотоводство следует пересмотреть.

ТАМГИ НА СКОТЕ С ВЫЖИГАНИЕМ В ВЕНГРИИ

Э. ТАРКАНЬ СЮЧ

Работа примыкает к тем исследованиям, которые по всему миру направлены на выявление и объяснение различных знаков, сохранившихся с исторических времен. В работе разбираются юридические знаки, в частности, знаки собственности, самый большой сборник которых был опубликован К. Г. Гомейером почти сто лет тому назад, в 1870 г.

Автор исходит из понятия знака собственности и, многосторонне освещая его различные составные части, определяет его следующим образом: под знаком собственности понимаются выбранные владельцем и признанные обществом знак, рисунок, буква и т. д. разнообразного технического оформления, воспринимаемые органами чувства, которые служат обозначению отношения собственности (владение, употребление, распоряжение), существующего между лицом или группой лиц (иногда юридическим лицом) и каким-нибудь предметом.

Это определение не оставляет сомнения в том, что любой предмет можно отметить знаком собственности, если он может быть предметом собственности. Так имеется в виду не только физический предмет, но и какое-нибудь творение, знак собственности выражает также и право на произведение. Такое положение, например, с ювелирными изделиями, когда один из знаков собственности обозначает владельца, другой — творца предмета.

Знаки собственности можно группировать по разным точкам зрения. Среди них наиболее важны системы группировки по юридическому (например, тамги, знаки владения), техническому (напр. выжигание) принципу и по принципу места применения (например, знак собственности на теле скота).

По взглядам автора, в истории человечества знак собственности выполнял значительную роль с самых древних времен, как об этом свидетельствуют археологические находки. Обычай отметить скот по всей вероятности возник в эпоху доместикации скота, когда отдельные племена и роды в доказательство первенства накладывали свое клеймо на скот, применявшимся и принятым еще раньше способом. В качестве первого конкретного случая автор ссылается на металлическое клеймо в фиванском храме Аммону. С тех пор этот обычай распространился в Европе и в Азии широко, а в Африке по известным данным, более локализованно, и благодаря географическим открытиям, стал известным также и в Америке и в Австралии.

Далее автор приводит венгерские исторические данные, связанные с тамгами и с выжиганием на скоте. Концом первого периода по автору, являлся 15 век, с которого до нас не дошел конкретный знак собственности, но в законодательных актах и других письменных памятниках часто упоминалось об обычае выжигания тамг. Широкому распространению знаков собственности в 16—18 веках во многом способствовал большой рост скотоводства и неблагоприятные условия общественной безопасноти из-за турецких войн. В третий период употребление знаков собственности и параллельно с ними т. н. сельских знаков стало обязательным на основе распоряжений органов власти. Из приблизительно ста тысяч обнаруженных знаков собственности работа публикует рисунки 4000 тамг, представляющих собой полный состав тамг с выжиганием, употребленных в венгерском скотоводстве. Эти тамги встречались на конях, крупном рогатом скоте, на ослах и овцах. В приложении публикуются рисунки знаков собственности.

Что касается территориального распространения тамг с выжиганием, автор приходит к выводу, по которому дошедшие до нас памятники знаков собственности происходят прежде всего с тех территорий, на которых в течение столетий господствовало древнее, экстенсивное скотоводство, в то же время на территориях с интенсивным скотоводством гораздо реже применяли тамги с выжиганием. Географическое распространение тамг показано на рис. 3, где одна точка обозначает пять тамг, а кубик — больше ста сохранившихся тамг.

Автор подробно излагает технические приемы наложения тамги, его метода, время и место. Он подчеркивает, что тамга обычно выжигалась в левой части тела скота, но причины этого автор до сих пор не сумел объяснить. Наложение тамги, по сути дела, являлось средством доказательства, но несмотря на это, в Венгрии при употреблении знака собственности не требовалось предварительное признание ведомством, то есть, действительность тамг признавалось без ведомственного признания и регистрации. Местами встречались подделка и порча тамг. Выработались специальные правила для перехода тамг в случае наследства или продажи обозначенного скота.

С типологической точки зрения автор разделяет знаки собственности с выжиганием на четыре группы: 1. рисунки, 2. буквы, 3. цифры, 4. их комбинации. Этот порядок по всей вероятности показывает историческое развитие фигуральных групп тамг с выжиганием. Наиболее древними можно считать фигуры с сохранившимся особым названием. Такими являются, например, крестик, круг, журавлиная ножка и т. д. Автор обращает особое внимание на журавлиную ножку, как на одну из наиболее распространенных по всей Европе тамг, которая встречается и среди племенных тамг, известна у греков, на монетах монгольских ханов, также среди именных знаков самоедов и зырян и т. н. ручных знаков у остяков, среди тамг на лошадях у черкессов и т. д. Ее распространение в Европе показывает рисунок 10.

Фигуры знаков собственности мотивируются предметами из природы и общества, орудиями сельского хозяйства и промыслов и др. Встречаются и т. н. говорящие знаки, например, виселица.

Развитие шло от картинообразных фигур к буквам. Буквенный знак прежде всего знак собственности, то есть важна не буква, а ее способность обозначать. Различаются знаки, состоящие из одной, двух букв и т. д. Буквы обычно взяты из латинского алфавита, но встречаются готические, греческие, еврейские и др. буквы.

Цифры также часто служат средство мобозначения. Наиболее часто употреблялась арабская цифра, реже римская. Цифры в качестве знаков собственности употребляли прежде всего государственные сельскохозяйственные предприятия и войсковые части.

Широко распространены комбинации, называемые так потому, что знак собственности состоит из рисунка и буквы, рисунка и цифры, буквы и цифры или всех вместе взятых.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ШАМАНСКИХ ПРИНАДЛЕЖНОСТЕЙ (ТРОСТЬ, КНУТ) ЭВЕНКОВ ЗАБАЙКАЛЬЯ

В. ДИОСЕГИ

Автор в своей работе «Происхождение шаманской маски у эвенков Забайкалья» (Acta Orient. Hung. XX. 2. 1967) показал, что по свидетельству «шаманской маски» эвенкийское население этой территории представляет собой единую этнокультурную группу. В настоящей работе рассматриваются другие принадлежности шаманства, в частности трость и кнут шамана, в целях установления того, служат ли они также доказательством принадлежности эвенкийского населения на этой территории к единой этнокультурной группе.

Трость шамана. Шаманы Забайкалья употребляют 3 формы шаманской трости: трость, изображающая: 1. коня, 2. человека, 3. какого-нибудь рогатого животного (оленя, лося). Шаманы-буряты знали 4 вида шаманской трости: 1. неукрашенную, 2. изображающую человеческую ногу, 3. коня, 4. человека. Буряты Забайкалья употребляли как раз типы 3 и 4 (палки, изображающие коня и человека). Шаманские трости эвенков Забайкалья являются точными копиями с них. Совпадают не только формы (типы) шаманской трости, но и подвески на них: как на бурятских, так и на эвенкийских шаманских тростях подвешены принадлежности верховой езды. Эти эвенкийские палки шаманов имеют бурятское происхождение.

Конечно, имеется и различие между тростями шаманов бурят и эвенков. Трость с изображением рогатого животного у эвенков не что иное, как конная трость бурят, перенятая в измененной форме вследствие иной экономической системы. По верованиям эвенков-оленеводов шаман ездит не на коне, как у бурят, а на олене. Эти верования отражаются шаманскими тростями у эвенков с изображением оленьей головы.

Шаманские трости у эвенков имеют еще одно характерное свойство: изображение подвешенных на трость «лодки» и «греблей». Это является следствием своеобразной идеологии эвенков: по их верованиям шаману — когда он идет в потусторонний мир — бубен служит лодкой, а колотушки — веслами. Поэтому на шаманских бубнах находится миниатюрное изображение этих двух предметов. Как эвенкийское влияние, изображение этих двух предметов — хотя катание на лодках на том свете бурятам неизвестно — могло перейти на конную трость бурят.

Шаманский кнут. И по своей форме, и по подвескам на рукоятке шаманский бич у эвенков точно совпадает с шаманским кнутом у бурят Забайкалья. Этот объект перешел из инвентаря бурятских шаманов к эвенкам. Однако и у бурятских шаманов кнут не исконная принадлежность: он имеет чужое, буддийское (точнее ламаистическое) происхождение. Мы имеем конкретные данные о том, что бурятский шаман, пользующийся бичем, имел теснейшую связь с ламами или ламайским обрядом.

Эвенки Забайкалья — по свидетельству шаманской маски, которая рассматривалась в другой работе, трости и бича шаманов — составляют единую этнокультурную группу. Эта единая группа возникла под чужим культурным влиянием — влиянием бурят Забайкалья.

РАЗГРАНИЧЕНИЕ ПОНЯТИЙ НЕМЗЕТШЕГ И ХАД

Ю. МОРВАИ

В статье ставится задача разграничить два понятия эпохи венгерской народной общины: немзетшег (род) и хад (дружина). Прежде всего на основе этнографических данных автор устанавливает, что в конце XIX века среди крестьянства слово *немзетшег* — не считая некоторых исключений — означало лишь систему родственников, более того, всех кровных родственников по линии отца, в том числе и их умерших предков и их живых потомков, вплоть до второй или третьей ветви. Девушки, до тех пор пока не вышли замуж, относятся к отцовскому роду, а затем — уже к роду своего мужа.

В то время как слово *немзетшег* на всей венгерской этнической территории знали в таком его понимании, обозначающее группу родственников слово *хад* в значении *немзетшег* употребляли лишь в областях Хевеш, Боршод, Солнок, Хайду и отчасти в области Саболч. Вблизи этих территорий, а также в Задунайской области его кое-где знали как диалектное. В Трансильвании это слово было совсем неизвестно. Это слово в период новых поселений и возвращения на старые поселения означало основанную на общих интересах активную группу родственников по мужской линии, господствующую на лежащих рядом друг с другом участках или же в отдельных частях деревни; на названия этих групп, а иногда и на их структуру оказывал влияние военный характер свободных городов Большой Венгерской Низменности. Основную роль в *хад* играли члены семьи мужского пола, но входили в состав этой родственной группы и жены, дети, более того, даже более слабые соседи и некровные родственники. В горных районах Бюкк и Матра понятие *хад* суживается до понятия одной большой, многочисленной активной семьи или же иногда до понятия двух-трех родственных семей. На территории Большой Венгерской Низменности слово *хад* означало кровных родственников, живущих отдельными небольшими семьями, а в более широком смысле оно означало всех дальных родственников и соседей.

Оба института, таким образом, потеряв свои первоначальные функции, сузились до такой формы, которая составила ядро системы, — *немзетшег* — до понятия кровных родственников по отцовской линии, а *хад* — до понятия такой активной группы, основу которой также представляли родственные связи. В настоящее время оба эти слова живут лишь в их просторечном значении.

В заключение автор устанавливает, что наряду с системой *немзетшег*, объединявшей родственников, и *хад*, объединявшей родственные семьи, вернее после них, функционировавшая до конца прошлого столетия большая семья была той формой организации, которая в соответствии с уровнем производства, превратилась в хозяйственно-производственную форму у крестьянства, еще не капитализировавшегося и имевшего отдельные

участки земли. Большая семья, несмотря на то, что она организовалась на основе кровного родства по отцовской линии, и по структуре своей отвечала идеологии *хад* и *немзетшег*, должна рассматриваться прежде всего не как родственная группа, а как *экономическое единство*.

РАЗВЕДЕНИЕ ОДНОГО ИЗ СОРТОВ ПШЕНА В ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ ЗАДУНАЙСКОГО КРАЯ («ПШЕНА С ЛИСЬИМ ХВОСТОМ»)

Л. ТАКАЧ

В западной части задунайского края, в землях, полученных путем засеки, и в садах и в наши дни разводится Setaria italica, что здесь получило название пшено с лисьим хвостом (или же с кошачьим хвостом, пшено багровое, красное, и пшено «цуцаш»). Урожай его, разновидность гоми, является годным для человеческого питания. Само растение растет и дико в Венгрии, а разведение его наблюдается с бронзовой эпохи.

Разведение пшена с лисьим хвостом является удачным и при слабой разработке почвы. Поэтому и сеют его в такие, полученные путем засеки земли, куда — из-за корней и ростков — пшеницу еще нельзя было бы сеять. Растение нуждается в ухаживании лишь в первом периоде своего развития, пока оно не достигнет высоты в одну пядь. В этот период растение подлежит полке, произведенной при помощи специального, маленького, напоминающего заступ и приспособленного для полки железного орудия. Данные орудия полки в западной части Венгрии связаны в первую очередь с этим растением. Более примитивные и изготовленные только из дерева разновидности их известны с Кавказа, однако другие параллели найдены и во многих средиземноморских областях.

После созревания пшена с лисьим хвостом колос его снимали при помощи ножа и колотили при помощи палки. Освобождение растения от сухой оболочки шло или в ступе или же при помощи изготовленной из дерева дробилки. Приводимые в действие с ногой орудия для изнашивания оболочки уже не применяются. (Их венгерское название lükü.)

Изношенные зерна были пригодны главным образом для изготовления различных каш, супов и были применены к различным, изготовленным из муки едам и даже к колбасе.

Твердый стебель его, вместе с кистевым колосом пшена, вообще служил орудием для очистки печи (венгерское название в этом случае: pemet).

ВЕНГЕРСКИЕ РЕДАКЦИИ ТИПА СКАЗКИ № 301 (СЫН ИЗУВЕЧЕННОЙ КОРОВЫ)

Г. КИШШ

Тип сказки о трех похищенных королевнах общеизвестен по всей Европе. При каталогизации материала европейских сказок Арне Анти выдвинул в пределах этого типа две редакции, а именно №№ 301/А и 301/Б.

Венгерское исследование сказок отличает — на основе 82 вариантов — в пределах того же типа пять редакций, в частности № 301/А I* (Сальное дерево); № 301/А II* (Вечер, Полночь, Рассвет); № 301/Б (Сын белой лошади); № 301/Б I* (Сын изувеченной коровы); № 301/С* («Мальчик с пальчик»).

Все пять редакций образуют сомкнутое единство. Каждый вариант сказки пронизан одинаковой целью происшествий. Разные редакции возникают путем использования эпизодов, поставленных одинаковым образом перед, между и за отдельными звеньями цепи событий.

При разграничении редакций следует учесть прежде всего отклоняющиеся друг от друга мотивы, героев и основное положение сказки.

В пределах типа сказки № 301, редакция 301/Б I* является новой в материале венгерских сказок.

Яношу Берзе Надь известен еще один вариант, и в Каталоге Венгерских Народных Сказок (Печь, 1961 г. тт. 1—2) Агнеш Ковач — имея девять вариантов — уже публикует эту редакцию.

Кроме основных мотивов этого типа, указанная редакция содержит элементы, в этой форме совершенно неизвестные в материале венгерских сказок. Она часто примыкает к типам «Táltos bikácska» (Волшебный молодой бык) (КÁ 511/Б*) и «Сын белой

лошади» (АТ 301/Б). По имеющемуся до сих пор опыту считается, что эта редакция является слиянием этих типов, дополненным специальными эпизодами, на основе которых тип может получить самостоятельное обозначение. В остальных редакциях типа № 301 такое слияние не обнаруживается, только вклинивание типов КА 321* (Слепые старики) и АТ 650 (Силач Янош).

Новая редакция служит интересным примером процесса, по которому две сказки, дополненные специальными элементами, сливаются в один тип. Достойным внимания является тот факт, что в пределах этого типа остальные редакции возникают таким образом, что к основному типу присоединяются специальные начальные эпизоды. В пределах типа № 301 одна только редакция № 301/Б I* (Сын изувеченной коровы) сложилась из соединения двух полных — до некоторой степени модифицированных — типов.

На основании проведенных до сих пор исследований не удалось обнаружить тип 301/Б I* в сбовниках западноевропейских сказок. При изучении среднеевропейских сказок оказалось, что он известен югославам, грекам и румынам. В иностранных вариантах нам известны только контаминации типа «Сын белой лошади» (АТ 301/Б). Тип «Волшебный молодой бык» (КА́ 511/Б*) встречается в материале сказок грузинов, румынов и дагестанцев. Контаминация (511/Б* + 301/Б) известна лишь в материале венгерских сказок.

В материале венгерских сказок тип «Сын белой лошади» (АТ 301/Б) принадлежит к архаическому материалу; однако, рассмотрение содержания типа «Волшебный молодой бык» (КА́ 511/Б*) выявило наличие специальных элементов, указывающих на не так древнее происхождение. Факт образования новой редакции из контаминации старого и нового типов несомненно указывает на недавное возникновение такой редакции.

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 165 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultúra*" 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 165 forints par volume. On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultúra*» (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*» выходят 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*» — 165 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultúra*» (Budapest I., Fő utca 32. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

Reviews of the Hungarian Academy of Sciences are obtainable at the following addresses:

ALBANIA
Ndermarja Shtetnore e Botimeve
Tirana

AUSTRALIA
A. Keessing
Box 4886, GPO
Sydney

AUSTRIA
Globus Buchvertrieb
Salzgries 16
Wien I

BELGIUM
Office International de Librairie
30, Avenue Marnix
Bruxelles 5
Du Monde Entier
5, Place St. Jean
Bruxelles

BULGARIA
Raznoiznos
1, Tzar Assen
Sofia

CANADA
Pannonia Books
2, Spadina Road
Toronto 4, Ont.

CHINA
Waiwen Shudian
Peking
P. O. B. 88

CZECHOSLOVAKIA
Artia
Ve Směčkách 30
Praha 2
Poštovná Novinová Služba
Dovoz tisku
Vinohradská 46
Praha 2
Mad'arská Kultura
Václavské nám. 2
Praha I
Poštová Novinová Služba
Dovoz tlače
Leningradská 14
Bratislava

DENMARK
Ejnar Munksgaard
Nörregade 6
Copenhagen

FINLAND
Akateeminen Kirjakauppa
Keskuskatu 2
Helsinki

FRANCE
Office International de Documentation et Librairie
48, rue Gay Lussac
Paris 5

GERMAN DEMOCRATIC REPUBLIC
Deutscher Buch-Export und Import
Leninstraße 16
Leipzig 701
Zeitungsvertriebsamt
Fruchtstrasse 3–4
1004 Berlin

GERMAN FEDERAL REPUBLIC
Kunst und Wissen
Erich Bieber
Postfach 46
7 Stuttgart S.

GREAT BRITAIN
Collet's Holdings Ltd.
Dennington Estate
London Rd.
Wellingborough. Northants.
Robert Maxwell and Co. Ltd.
Waynflete Bldg. The Plain
Oxford

HOLLAND
Swetz and Zeitlinger
Keizersgracht 471—487
Amsterdam C.
Martinus Nijhof
Lange Voorhout 9
The Hague

INDIA
Current Technical Literature
Co. Private Ltd.
India House OPP
GPO Post Box 1374
Bombay I

ITALY
Santo Vanasia
Via M. Macchi 71
Milano
Libreria Commissionaria Sansoni
Via La Marmora 45
Firenze

JAPAN
Nauka Ltd.
92, Ikebukur O-Higashi 1-chome
Toshima-ku
Tokyo
Maruzen and Co. Ltd.
P. O. Box 605
Tokyo-Central
Far Eastern Booksellers
Kanda P. O. Box 72
Tokyo

KOREA
Chulpanmul
Phenjan

NORWAY
Johan Grundt Tanum
Karl Johansgatan 43
Oslo

POLAND
Ruch
ul. Wronia 23
Warszawa

ROUMANIA
Cartimex
Str. Aristide Briand 14—18
Bucure ti

SOVIET UNION
Mezhdunarodnaya Kniga
Moscow G—200

SWEDEN
Almquist and Wiksell
Gamla Brogatan 26
Stockholm

USA
Stechert Hafner Inc.
31, East 10th Street
New York, N. Y. 10003
Walter J. Johnson
111, Fifth Avenue
New York, N. Y. 10003

VIETNAM
Xunhasaba
19, Tran Quoc Toan
Hanoi

YUGOSLAVIA
Forum
Vojvode Mišića broj 1
Novi Sad
Jugoslovenska Knjiga
Terazije 27
Beograd

16. XII. 1968 Index: 26.009