ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

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

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS VI FASCICULI 1–2

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

1957

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 kéziratoka következő címre küldendők:

Acta Ethnographica, Budapest 62, postafiók 440.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az Acta Ethnographica előfizetési ára kötetenként belföldre 80 Ft, külföldre 110 Ft. Megrendelhető a belföld számára az »Akadémiai Kiadó«-nál (Budapest V. Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-44), a külföld számára pedig a »*Kultúra*« Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest VI. Magyar Ifjúság útja 21. Bankszámla: 43-790-057-181), vagy 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, 62, Postafiók 440

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

Abonnementspreis pro Band 110 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen »*Kultura*« (Budapest VI. Magyar Ifjúság útja 21. 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 VI

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

1958

INDEX

Chr. Wakarelski : Die bulgarischen wandernden Hirtenhütten 1

Дь. Домановски: Видоизменения образа злого духа „Лидерц" в суеверных представлениях венгерского народа 41

T. Dömötör : Erscheinungsformen des Charivari im ungarischen Sprachgebiet 73

L. Dégh : Some Questions of the Social Function of Story-telling 91

J. Manga : Die Hochzeitsbräuche der Paloczen und ihre slowakischen Analogien 149

M. Belényesy : Der Ackerbau und seine Produkte in Ungarn im 14. Jahrhundert 265

B. Avasi : Aus der Pentatonik zur Diatonik 323

L. Boglár : Urn Burial of the Brazilian Indians 347

B. Rajeczky : Deszendenzmelodik im Choral und unsere absteigenden Perioden 357

Á. Szendrey: Die Vorbereitung der Hochzeit und der Abschluss des Ehevertrages bei den Ungarn 371

Varia

T. Hoffmann : Über den Gebrauch dreschschlitten- und dreschwalzenartiger Geräte in Ungarn 219

P. G. Brewster : Malomjáték and Related Three-In-A-Row Games 225

S. Hummel : Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet 233

T. Bodrogi : »Schollenschlägel« aus dem Nordosten Neuguineas 243

M. K. Palló : Die sachlichen Grundlagen der Entlehnung des ungarischen Wortes *Sárkány* (Drache) 435

Rintschen : Schamanische Geister der Gebirge Dörben Ayula-Yin Ejed in ugraer Pantomimen 441

K. Erdős : A Classification of Gypsies in Hungary 449

Recensiones

Anthology of Hungarian Folk-Music III/A, III/B Wedding. *(F. Schram)* — *Gy. Ortutay* (ed.): Poésie Populaire Hongroise. I—III. *(I. Katona)* — *J. Román :* Die Töpferei von Sárospatak *(J. Szabadfalvi)* — *I. Csanádi & L. Vargyas* (ed.): »Fliege nur Pfau, fliege«. Ungarische Volksballaden und Balladenlieder *(L. Takács)* — *J. F. Rock :* The[2] Zhi[3] mä Funeral Ceremony of the[1] Na-[2] khi of Southwest China *(F. Tőkei)* — *J. Sz. Morvay :* Women in the Joint Family *(T. Bodrogi)* — *K. Spiess :* Neue Marksteine *(L. Vajda)* — *A. Lommel :* Der »Cargo-Kult« in Melanesien *(T. Bodrogi)* — *B. Szabolcsi & D. Bartha* (ed.): Kodály-Gedenkbuch. Musikwissenschaftliche Abhandlungen, Nr. 1 *(F. Schram)* 247
I. Győrffy : Matyó costumes *(T. Hofer)* — Rural Architecture in Hungary *(T. Hofer)* — *E. Schlesier :* Die Grundlagen der Klanbildung *(T. Bodrogi)* — *H. Aurenhammer :* Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit *(I. Sándor)* — *B. Gunda :* Voyages d'Études Ethnographiques *(T. Hofer)* — *J. Kodolányi :* Tissus Populaires de Baranya *(A. Gáborján)* — *P. Lawrence :* Land Tenure among the Garia *(T. Bodrogi)* — Zeitschrift für Deutsche Philologie *(Gy. Ortutay)* — *K. Ranke :* Schleswig-Holsteinische Volksmärchen *(Gy. Ortutay)* — *L. Lajtha :* Gesänge der Totenwache aus dem Soproner (Ödenburger) Komitat *(F. Schram)* — *T. Horváth :* The Art of Asia *(T. Bodrogi)* — *P. Domokos & B. Rajeczky :* Volksmusik der Tschangos I. *(F. Schram)* — *W. E. Mühlmann :* Arioi und Mamaia *(T. Bodrogi)* — Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig *(T. Bodrogi)* — *M. Kresz :* Ungarische Bauerntrachten *(A. Gáborján)* 459

DIE BULGARISCHEN WANDERNDEN HIRTENHÜTTEN

von

CHR. WAKARELSKI

ETHNOGRAPHISCHES INSTITUT, SOFIA

III. Vergleichende Analyse des Stoffes*

Das Vergleichsmaterial, das sich auf die Balkanhalbinsel und Siebenbürgen einschliesslich eines Teiles des mittleren Donaubeckens bezieht, ist so beschaffen, dass es bloss zur Feststellung der geographischen Gebiete der beweglichen Hirtenhütten — ihrer Formen, Baumaterialien, Transporttechnik, Verwendung sowie ihrer Fachausdrücke — Anwendung finden kann. Mehr können uns die Angaben ausserhalb Bulgariens nicht bieten. Diese Aufzeichnungen stammen hauptsächlich aus der Zeit vor dem Jahre 1945 und haben daher eher einen terminologischen und typologischen Charakter. Die wissenschaftliche Erklärung eines jeglichen Gegenstandes, der mit dem Volksleben im Zusammenhang steht, erfordert hingegen weit vielseitigere Angaben über das System des gesellschaftlichen Lebens, über die Verwendung des in Frage stehenden Gegenstandes. Man muss vor allem Klarheit über die Beziehungen des Gegenstandes zur Kultur der betreffenden Zeit schaffen. In der ausländischen wissenschaftlichen Literatur finden sich nicht genügend Angaben über die Funktionen der beweglichen Hirtenhütten. Die formelle Auffassung der bürgerlichen Ethnographie ist in diesem Falle bis zu ihren äussersten Grenzen gelangt. Für sie war die Beweglichkeit der Hütten allein genügend wichtig, so dass sie nur in dieser Richtung forschte und nur auf diesen Umstand hinwies.

Im Besitze eines lediglich so dürftigen Angabenmaterials müssen wir in bezug auf die in Bulgarien gebräuchlichen Hirtenhütten Antwort auf folgende Fragen geben:

1. Welche wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen liessen diese Hütten entstehen und was ermöglichte deren Fortbestehen bis zum heutigen Tage?

2. Welche historischen Verhältnisse bestehen bei ähnlichen Erscheinungen in Ländern und bei Völkern ausserhalb Bulgariens?

* I—II. Teil. Acta Ethnographica 1956, V: 1—78.

3. Welche historischen und genetischen Beziehungen bestehen bei den Slawen zwischen diesen Hütten und den übrigen Wirtschaftsbauten, insbesondere den Wohnhäusern?

4. Wie steht es um die Lebensfähigkeit und die Verwendung der beweglichen Hütten in der neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung?

Will man auf diese Fragen eine möglichst befriedigende Antwort geben, so muss man sich vor allem vor Augen halten, dass die Hütte in erster Linie zum Schutz gegen die Unbilden der Witterung dient. Die Notwendigkeit eines ähnlichen Schutzes charakterisiert den Menschen schon auf der primitivsten Stufe der Zivilisation. Man findet dies selbst unter dem heissesten Klima als Schutz gegen die Hitze, aber hauptsächlich in den gemässigten Klimazonen, wo immer bedeutende Temperaturschwankungen zu finden sind. Je nach den geographischen Verhältnissen sind also die Hütten als Mittel des Schutzes von leichterer oder massiverer Konstruktion. Gleichzeitig hängt dies aber auch von dem Vorhandensein des Baumaterials ab. Zu Beginn, im Ursprung, lässt sich somit diese schutzbietende Einrichtung historisch nicht bestimmen. Als Übergangsform zum Wohnhaus (mit einem Herd und mit anderen Einrichtungen zum Ausruhen und zum Schutze) findet man sie parallel zu dem sich bereits entwickelten Wohnhaus im klassenlosen Zeitalter und in allen Zeitaltern der früheren Klassengesellschaften, sie überlebt alle Etappen der Klassengesellschaft und ist auch heute noch, im Zeitalter des Aufbaus des Sozialismus als ein unzeitgemässes Überbleibsel vorzufinden. Dieser Umstand ist in entscheidendem Masse dem technisch unkomplizierten Aufbau der Hütte zu verdanken. Eine Konstruktion, wie sie an der in Abb. 1 gezeigten Hütte zu sehen ist, die aus mit dem Beil abgehauenen und zerstückelten Hölzern errichtet wurde (1939), war auch in der Steinzeit möglich, als der Mensch noch mit einem groben Steinbeil oder nur mit blossen Händen, ohne Werkzeug arbeitete. Dies bezieht sich auch auf den Wetterschutz, wie er in den Typen auf Tafel I dargestellt ist. Ebendeshalb ist es weder notwendig noch möglich, historische Folgerungen oder Dokumentationen in den zu den Typen der Wetterschutze (Tafel I — 1 und 2) und Hütten (Abb. 6, 7 und 12) gehörenden unkomplizierten Bauten zu suchen. Man findet diesen Bauten entsprechende oder ähnliche Hütten an verschiedenen Orten sowohl in slawischen wie nichtslawischen Gebieten Mitteleuropas.[151] Deswegen ist davon abzusehen, sich auf Grund so primitiver Formen über die historische Gemeinschaft oder das Zusammenleben von Völkern oder über die Migrationen von Kulturerscheinungen ein Urteil zu bilden. Auch jene Tatsachen, die anscheinend komplizierter sind, besitzen bloss eine geringe historische Beweiskraft, dies gilt z. B. für die gewölbten Dächer bei den beweglichen Hirtenhütten

[151] Vgl. K. Moszyński, op. cit. Band I, S. 423, 466, 467 und die dort befindlichen Abb. — L. Madarassy, Nomád pásztorkodás a kecskeméti pusztaságon („Nomadenhirtentum im Pusstagebiet von Kecskemét"), S. 25. — K. Moszyński, Polesie Wschodnie („Ost-Polesie"), Tafel 11. — Baseler Archiv III, H. 4, S. 260. Fig. 2.

im Dorfe Tschurek (Bulgarien, Kreis Elinpelin) (Tafel V—3) oder bei den Kartoffelgruben, die ähnlich gedeckt sind. Solche Dächer sind auch in der Karpaten-Ukraine zu finden.[152] Die Hüttendächer stehen nicht ausschliesslich mit den Hütten und auch nicht ausschliesslich mit dem Hirtenleben im Zusammenhang.[153]

Die Beweglichkeit (in dem Sinne, dass die Hütten leicht sind, leicht befördert und leicht auseinandergenommen und neuerlich zusammengestellt werden können) ist ein primäres, praktisches Erfordernis, das mit der Lebensweise der Hirten, der Eigenart des Hirtenwesens zusammenhängt, für das die Leichtigkeit des Platzwechsels — in Abhängigkeit von der Weide, der Tränke usw. — charakteristisch ist. Die Lebensweise der Hirten passt sich dieser Beweglichkeit an: die Hirten müssen immer hinter ihren Herden her sein — zusammen mit ihren sämtlichen Habseligkeiten. Auf dieser Grundlage ist auch die Verwendung des Esels bei fast jeder Herde in den gemässigten Klimazonen kennzeichnend. Er wird in erster Linie zur Beförderung der Habseligkeiten der Hirten benötigt, trägt aber mitunter, hauptsächlich bei längeren Wanderungen, auch den Hirten selbst. Auf dem Balkan ist der Esel eine ständige Erscheinung bei den Schafherden, ist aber auch in Rumänien und Ungarn nicht selten.[154] Man darf wohl annehmen, dass die bewegliche Form des Hirtenwesens bereits in den ersten Stadien dieser Beschäftigung, noch zur Zeit der primitiven Gesellschaftsformen oder bereits in der Urgemeinschaft und während der griechischen Sklavenherrschaft, zur Zeit Homers bestanden hat. Infolgedessen ist dem beweglichen Charakter als Element an sich noch keine historische Beweiskraft beizumessen, höchstens insofern, als es auf die Kultur einer frühen Klassengesellschaft, auf die über ein entwickeltes Hirtenwesen verfügende Bronzezeit schliessen lässt.

Dagegen ist es nicht möglich festzustellen, inwieweit die beweglichen Hütten im besonderen in diesem Stadium der Viehzucht schon vorhanden waren.

Die Bilder des klassischen Epos kommen uns in dieser Hinsicht nicht zu Hilfe. Man kann aber mit Recht annehmen, dass die Kampfwagen dieser Zeit bereits mit der damaligen Hirtenkultur im Zusammenhange standen. Ihr Vorhandensein gestattet es jedenfalls, die Frage der Vervollkommnung der Verkehrsmittel, zu deren Grundelementen auch die Transportmittel der Schäfer

[152] K. Moszyński, Kultura ludowa Słowian (‚Die Volkskultur der Slawen') I, S. 423, Abb. 1 und 9.

[153] Für diesen Fall ist eine Photographie von Feldarbeitern in der Moldau charakteristisch, die den Korb ihres Wagens als Hütte bei der Feldarbeit benutzen. Vgl. K. Hielscher, Rumänien, Fig. 50. — Der bulgarische humoristische Ausdruck für die Hirtenhütte, das Wort «кочия», ist in dieser Hinsicht sehr ausdrucksvoll.

[154] In bezug auf die Nord-Dobrudscha handelt es sich hier um meine eigenen Beobachtungen aus den Jahren 1917—1918. In bezug auf Ungarn vgl. I. Ecsedi, A nomád pásztorenyhelyek (‚Die Wetterschutze der nomadischen Hirten') S. 194—195.

gerechnet werden können, so aufzuwerfen, wie sie auch heutzutage für die beobachteten Räderhütten besteht.[155]

Die Hirtenkultur umfasst eben in bezug auf die Entwicklung der Vervollkommnung des Ortswechsels gewisse Elemente. Der Umstand, dass der Transport einfach auf der Schulter erfolgt, wie dies auch noch heute manchenorts in der einen oder anderen Form erhalten geblieben ist, oder aber mit Tieren (Eseln, Büffeln usw. im gemässigten Klima oder Rentieren im Polargebiet), fernen auf Schlitten oder Rädern (mit vorgespannten Tieren), weist schon auf die jeweilige Kulturform und deren Inhalt hin, die ihrerseits wieder von verschiedenen objektiven Voraussetzungen abhängen, wie z. B. vom Vorhandensein von Baumaterial, Vieh, Werkzeug und Schneidewerkzeug, wobei die wesentlichste objektive Voraussetzung die das Fundament der Gesellschaftsordnung bildende Wirtschaftsform ist. Die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ruft die Bedürfnisse hervor, bestimmt die Idee, während die territorialen und klimatischen Bedingungen durch die Konkretisierung der Formen die Befriedigung der Bedürfnisse ermöglicht.[156] Bei den beweglichen Hütten sind jedoch solche Erscheinungen nicht zu finden und werfen daher für uns auch keinen Nutzen ab.

Wendet man sich konkret den Überlieferungen der Slawen zu, so wird man mit Sicherheit sowohl auf das Zeugnis der Transportmittel auf Schlittenkufen als auch auf das der Karren auf Rädern stossen. Dennoch wird man aber den bereits bei den Altslawen vorhandenen Transportmitteln auf Schlittenkufen eine gewisse Priorität zusprechen müssen, die in gewissen Zeremonien auch heute noch als längst überholtes Überbleibsel fortbestehen.[157] Die Beweglichkeit der wirtschaftlichen Geräte und Ausrüstungen auf den Gebieten, auf denen die untersuchten Hütten vorkommen, ist eine bedeutende Tatsache. Dies findet sich in ausgedehnten Gebieten. Die Viehzucht und Ackerbau treibende Bevölkerung baut — von verschiedenen Überlegungen ausgehend — viele Wirtschaftsgebäude nicht in verstärkert massiver Form. Das Grundgerüst dieser Gebäude ruht aus diesem Grunde stets auf entsprechend starken Schlittenkufen. Besonders häufig sind Kornkasten (bulgar. *хамбар)*, die oft nichts anderes sind als grosse, auf Schlittenkufen befestigte Körbe. Solche gibt es in Bulgarien in einigen an

[155] Die Erscheinung des Wagens als Transportmittels ist bei einigen anderen historischen und prähistorischen Völkern, deren Lebensweise überwiegend nomadenförmig und Hirtenleben war, durchaus nicht zufällig. Vgl. L. Niederle, Slovanské starožitnosti (‚Slawische Altertümer'), Oddil kult. III, Band 2, S. 440 ff. — Die über eine Hirtenkultur verfügenden Völker des Altertums besitzen mehrere solche Elemente. Es ist nicht uninteressant, hier u. a. die biblische Legende des beweglichen Bethauses Moses' zu erwähnen.

[156] Aus diesem Grunde findet sich auch das Bewegungselement bei den übrigen Wirtschaftsgebäuden wie Hühnerstall, Speicher usw. (die häufig in den ethnographischen Monographien erwähnt werden). Die Beweglichkeit wird selbst bei den modernsten Wirtschaftsausrüstungen ausgenutzt, wie dies z. B. an den beweglichen Hühnerställen bei der landwirtschaftlichen Genossenschaft im Dorfe Slatina (Kreis Lowetsch) zu sehen ist. Diese werden samt den Hühnern auf die abgemähten Felder hinausgeschoben, damit die Hühner die bei der Ernte verstreuten Körner aufpicken.

[157] Vgl. L. Niederle, Slovanské starožitnosti (‚Slawische Altertümer'), Odd. Kult. II, Band 2, S. 437—439. Vgl. auch M. Gavazzi, Pogrebne saonice (Begrabungschlitten), S. 238 folg.

der Donau gelegenen Dörfern wie Popina, Garwan usw. (Kreis Tutrakan).[158] Charakteristisch ist diese Erscheinung nördlich der Donau, insbesondere in der Tiefebene des mittleren Donaubeckens[159] (vgl. Abb. 47). Interessant ist auch folgende Angabe aus dem Komitat Bács-Bodrog : Die Kornkasten auf Schlittenkufen werden bei Auflösung der Familiengemeinschaft (bulg. *задруга)* bei Übersiedlung in ein anderes Haus usw. von einem Hof auf den anderen gezogen. Zu diesem Zwecke werden vier bis acht Pferde verwendet.[160] Über das Hinüberziehen ganzer Gebäude, Kornkasten, Hütten usw. berichtet M. Filipović an vielen Stellen. In einem seiner Artikel schreibt er, dass in Bosnien die Verlegung oder das Hinüberziehen der Gebäude mit der Auflösung der Familiengemeinschaft zusammenhängt : »Unlängst wurden in Glasinac feste Gebäude (Kornkasten, Hütten usw.), sogar Häuser, die nicht am richtigen Platze standen oder die wegen Auflösung der Familiengemeinschaft verlegt werden mussten, hinübergezogen.«[161]

Eine Übersicht über die Familiengemeinschaften Bulgariens würde im Zeitpunkte ihrer Auflösung dasselbe Bild vermitteln. Mit dem Zerfall der Familiengemeinschaften kann aber der Bau von Wirtschaftsgebäuden oder gar von Wohnhäusern auf Schlittenkufen keineswegs begründet werden. Das Vorhandensein solcher Wirtschaftsgebäude bekräftigt nur indirekt, dass die Bauernschaft der untersuchten Gebiete, so auch der bulgarische Bauer, stets im Bewusstsein der Unbeständigkeit lebte. Dies lässt sich sehr weit zurückverfolgen, es stammt noch aus der Zeit, bevor die Slawen auf die Balkanhalbinsel kamen, konnte daher im Zeitalter des Hirtenwesens stark in Geltung gewesen sein, das damals sehr entwickelt war.[162] Bei einer so gut vertretenen Viehzucht muss es eine ganze Reihe entsprechender Gebäude gegeben haben. Überall sind die Fachausdrücke *хляв*, *хлевина*, *ясли*, usw. gemeinsam.[163] Aus der Schrift des Presbyters Kozma gegen die Bogumilen wissen wir unmittelbar über die Bulgaren, dass es bei ihnen »Schafhöfe« (altbulgar. *дворь овъчий)* gab. Dies beweist zusammen mit einer Reihe von Ausdrücken und Vergleichen, die in derselben

[158] Persönliche Aufzeichungen des Verfassers aus dem Jahre 1941.

[159] Vgl. A Magyarság Néprajza (‚Ethnographie des Ungarntums'), I. Tafel V, Abb. 2.

[160] B. Bellosics, Adatok a bácsbodrogmegyei sokácok tárgyi néprajzához (‚Angaben zur volkstümlichen Sachkultur der Schokazen des Komitates Bácsbodrog'), S. 297 ff. Vgl. A Magyarság Néprajzja (‚Ethnographie des Ungarntums') I, Tafel V, Abb. 2.

[161] M. Filipović, Примитивни средства за пренос добара и кретаюе на Гласинцу (‚Primitive Übertragungs- und Verkehrsmittel aus Glasinac'), S. 131. In bezug auf andere Fälle vgl. noch M. Filipović, Етнологя (‚Ethnologie'), Skoplje, I. 1, S. 22—25.

[162] Mavrikios teilt noch im VI. Jahrhundert mit, dass die Slawen sehr vielerlei Vieh besassen, nicht viel früher schreibt Prokopios, dass sie ihren Göttern Rinder opferten (L. Niederle, Slovanské starožitnosti [‚Slawische Altertümer'] Odd. Kult. II. Band 1, S. 153). Die nachgewiesene Viehzucht der Slawen hing auch vom Ackerbau ab. Die Ausdrücke иго (‚Joch'), ярем (‚Joch') sind allgemeine gemeinsame slawische Worte (L. Niederle op. cit. S. 137.). Auch in Byzanz stand die sowohl Klein- als auch Grosstiere umfassende Grossherdenviehzucht auf einem hohen Niveau. (Vgl. D. Angelow, Към въпроса за земеделските отношения.... (‚Zur Frage der landwirtschaftlichen Verhältnisse ...') S. 287—288.

[163] L. Niederle, Slovanské starožitnosti (‚Slawische Altertümer'), Odd. Kult. III, Band 1, S. 145.

Schrift zu finden sind und mit dem Hirtenwesen und der Schafzucht im Zusammenhange stehen, dass es eine entwickelte bulgarische Schafzucht gegeben hat.[164] Auch andere schriftliche Dokumente[165] bekräftigen, dass auf der Balkanhalbinsel solche Schafzuchten bestanden haben, u. zw. neben dem Ackerbau, ebenso wie auch heute noch.

Bei dieser Gelegenheit verdient noch ein Umstand hervorgehoben zu werden. Die beweglichen Hirtenhütten können auch in technischer Ausführung alte Überlieferungen widerspiegeln. Diese Hütten werden in Bulgarien z. B. auch heute noch, unabhängig von ihrer Ausführungsform überwiegend aus Rutengeflecht hergestellt, mit Rindermist abgedichtet, mit Stroh oder Decken abgedeckt, ohne dass auch nur eine Tür angebracht werden würde, obwohl Materialien, wie Bretter, Blech, Nägel usw. billig zu haben sind. So sehr dies auch die Folge eines wirtschaftlichen Elends sein mag, das durch die Ausbeutung verursacht wurde, weist die Primitivität der Bauweise trotzdem auch auf eine Überlieferung hin. Die Richtigkeit dieses Gedankens wird in einem gewissen Grade auch durch die Bedeutung des Wortes »*кошара*« bekräftigt, das Zaun zur Einzäumung von Vieh bedeutet.[166] Die Schafzäune aus Rutengeflecht nennt man auch heute noch »*кошара*«, während die geflochtenen Lammwetterschutze, die an die Schafzäune erinnern (Abb. 39) »*кошара за ягнета*«[167] genannt werden.

All dies lässt die Folgerung zu, dass die in den Abbildungen 15, 16, 18—24, 27, 32, 44 und Tafeln II—1, III—1, 2 und IV—2 gezeigten geflochtenen, beweglichen Hüttenarten natürliche Ergebnisse sämtlicher Jahrhunderte des bulgarischen Hirtenwesens darstellen. Die Feudalherrschaft war in Bulgarien nicht imstande, der bulgarischen Bauernschaft beim Ackerbau und in der Viehzucht ihre eigenen Formen und Geräte aufzuzwingen. Die abhängige Bauernschaft blieb ihren Einrichtungen, die sie aus der Zeit der Urgemeinschaft geerbt hatte, bei ihrer grundlegenden wirtschaftlichen Betätigung treu. Es versteht sich von selbst, dass die Forschungen auf diesem Gebiet noch sehr unzulänglich sind, aber einige landwirtschaftliche Arbeitsgeräte, deren Form in sämtlichen Jahrhunderten der bulgarischen Vergangenheit unverändert aufzufinden ist, zeugen von der Richtigkeit einer solchen allgemeinen Feststellung.[168] Solche weite

[164] L. Niederle, op. cit. S. 142. — »дворь овьчий« ist auch im Ostromir-Evangelium zu finden. (Fr. Miklosich, Lexicon palaesl. gr.-lat., S. 487).

[165] Die Viehzucht geniesst in Byzanz bereits im VIII. Jahrhundert einen besonderen Schutz im Landwirtschaftsgesetz (*νομος γεωργικός*). (Vgl. P. Mutaftschiew, Селското земевладение във Византия [‚Der bäuerliche Landbesitz in Byzanz'] S. 19.)

[166] N. Gerow, Речник (‚Wörterbuch') II., S. 407 : «кошяра — място заградено с плет за добитък.» (‚Hurde — mit Ruten eingezäunter Platz für die Tiere').

[167] Im Dorfe Simewitza, Kreis Sofia (persönliche Aufzeichnungen des Verfassers aus dem Jahre 1929).

[168] Dasselbe gilt für die typisch aufgebogene Gabel (vgl. Chr. Wakarelski, Из веществената култура на българите [‚Aus der Sachkultur der Bulgaren'], ИНЕМ. XIII, S. 110); über die *dikanja*, die bereits im sklavenhaltenden Ägypten bekannt war und auch heute noch im ganzen Mittelmeergebiet Verwendung findet, vgl. Chr. Wakarelski, Из веществената култура на българите, ИНЕМ. XII, S. 78; über Pflugeisen, Holzpflüge und Sicheln vgl. Chr. Wakarelski, Стари земеделски сечива (‚Alte landwirtschaftliche Geräte') S. 425 ff.

Tradition haben wir sogar bei dem Strohdach des Schäferkarrens in Deutschland (Benhausen bei Paderborn).[168a]

*

Was besagen die Benennungen der beweglichen Hirtenhütten?

Das Wort »*колиба*« ist ein gemeinsamer Fachausdruck für das provisorische Wohngebäude, für den nur zeitweise als Aufenhaltsort verwendeten Bau. Selbst wenn sich eine längere Benutzung der Hütte als notwendig erweist, gilt sie im Unterbewusstsein des Menschen als eine provisorische Unterkunft. Für ihren Aufbau ist die Nichtsolidität kennzeichnend. Der Ausdruck »*колиба*« ist gemeinsam bei allen Südslawen, bei den Griechen *(καλύβα, καλύβη)*,[169] bei den Albanern und nördlich der Donau bei den Rumänen *(colibă)* bei den Ungarn *(kalyiba)*,[170] bei den Tschechen *(koliba)* und bei den Ukrainern *(колиба)*.[171] Dies bedeutet keine bestimmte Gebäudeform, sondern bezieht sich überall einerseits auf die primitivste, anderseits auf die allermassivste solche Gebäudeform und steht oft dem wirklichen ständigen Wohngebäude sehr nahe. Auf diese Weise erlangte der Ausdruck *колиба*, *колибак* die Bedeutung : zerstreute, aber ständige Niederlassung mit ständigen Gebäuden.

Die Bedeutung des Wortes *завет* ist Wetterschutz, Windschutz, Windfang *(завет място* — stiller Ort, wohin der Wind nicht eindringen kann). Der *sawet* kann natürlichen Ursprungs oder von Menschenhand hergestellt sein. Das Gegenteil von *завет* ist *привей* (‚windiger Ort').[172] Jedenfalls bedeutet *sawet* einen offenen Windschutz. Es ist klar, dass man es hier nur in sehr beschränkten Fällen mit der Bedeutung einer ausgebildeten Hütte zu tun hat. Die Bedeutung von *sawet* hat sich noch nicht auf die hüttenartigen Bauten verallgemeinert.

Das Wort *samet* (bulgar. *замет)* bedeutet sowohl im Bulgarischen wie im Serbischen soviel wie Schafzaun. Dies ergibt sich sowohl aus den bulgarischen Zaubersprüchen[173] wie auch aus den serbischen Beiträgen über die Hirtenkultur. In Bulgarien bedeutet es auch soviel wie *sawet*.

Diese Form Windschutz, die in ihren entwickelteren Fällen, u. zw. als Wetterschutz, Regenschirm (bulgar. *сушина)*, Schattenwand (bulgar. *сенник)*,

[168a] Vgl. M. Bringemeyer, Über Schäfer und Schafzucht, S. 60, 63.

[169] Vgl. St. Mladenow, Етимологически и правописен речник (‚Etymologisches und Rechtschreibewörterbuch') S. 194.

[170] O. Herman, A magyar pásztorok nyelvkincse (‚Der Sprachschatz der ungarischen Hirten') S. 194.

[171] K. Moszyński, Kultura ludowa Słowian (‚Volkskultur der Slawen'), I. S. 472, Abb. 423.

[172] Vgl. N. Gerow, Речник (‚Wörterbuch'), II. S. 53 : »Място дето не хваща вятър : место под ветром, защищенное от ветра, затишь, затишие. Да ся затули на завет. Под къщата завет.« (‚Platz, den der Wind nicht erreicht : windgeschützter Platz, windstiller Platz, Windstille. Ziehen wir uns in den Windschatten. Unter dem Haus sind wir vom Winde geschützt.')

[173] Vgl. P. C. Ljubenow, Самовили (‚Waldfeen') S. 8.

Schafzaun, in Bulgarien mit den Ausdrücken *слон*, *слонь*[174] bezeichnet wird, trägt bei den übrigen Slawen die Bezeichnung *стена*, bei den Weissrussen (Polesje) *стьенка*, das weissruss. *засценяц* in Bedeutung beschirmen. Moszyński hat mit seiner Annahme recht, dass sich in diesem Falle die primäre Bedeutung des gemeinsamen slawischen Wortes *stena* bewahrt hat, was manchmal auch *заслон*[175] bedeutet. Dies erklärt auch die primäre Bedeutung des Wortes *стена*, *sztina*, *esztena* bei den Rumänen und Ungarn, das sich auf die bewegliche, mit Rädern versehene Hirtenhütte bzw. auf die aus einigen Rutengeflechten ähnlich dem gewöhnlichen *завет* zusammengestellte Hütte bezieht. In Bulgarien erhielt sich diese Bedeutung nicht bzw. bildete sich nicht aus, das Wort wird bloss im Sinne von »Hauswand«, »Hauszaun«, im allgemeinen im architektonischen Sinne gebraucht.[176] Aus dieser gemeinsamen Semantik der Worte *слонь*, *заслон* und *стена* kann man die Entwicklung der zerlegbaren, beweglichen Hütte bei den Ungarn erklären — angefangen von dem gewöhnlichen leichten *заслон* bis zum *завет*. Es ist möglich, dass diese Entwicklung sowohl bei den Ungarn wie bei den Rumänen auf dem Gebiete der Karpaten vor sich ging.

Das Wort *одър* bedeutet im ursprünglichen Sinne, Holzbett über dem Erdboden, Holz- oder Bretterbettstatt'. Diese Bedeutung ist allbekannt und in Bulgarien fast überall üblich. Dieselbe Bedeutung hat das Wort auch in der altbulgarischen Sprache. Unter den Hütten bezeichnet es hauptsächlich die tragbaren, mit Füssen versehenen Hütten. Seine Beziehung zur Hütte darf man selbstverständlich nicht auf die altbulgarische Zeit datieren, desungeachtet kann aber eine ähnliche Bezeichnung nicht geleugnet werden.[177] Die allgemeine Bedeutung des Wortes *одър* ist auch vielen anderen slawischen Völkern bekannt.[178]

Das Wort *креват*, *кревет* als Hüttenbezeichnung ist neueren Ursprungs. Als moderner Ausdruck ersetzte und verdrängte es sogar die frühere Bezeichnung *одър*.

Die Bezeichnung *легло* ist ein gewöhnliches Synonym für den Ausdruck *одър* und ebenso für *креват*. Dies ist äusserst natürlich, da *легло* ein altes bulgarisches Wort und seine Bedeutung ausgedehnter als die des Wortes *одър* ist.

Aus derselben semantischen Zeit stammt der serbische Ausdruck *пружина*, der auf die beweglichen Einmannhütten Anwendung findet und mit

[174] »*szlon*, männl. Hauptwort 1. Dach, irgendwo ein Vordach als Zufluchtsstätte, wenn es regnet oder schneit, bei schlechtem Wetter ; Wetterschutz, Zufluchtsstätte, Schupfen, Scheuer, Scheune, Vordach, Dach ; 2. Zaun im Walde zur Aufbewahrung von Futtermitteln für den Winter für Schafe, Ziegen, Rinder ; Scheune, Hürde, Molkerei . . .« N. Gerow, Речник (‚Wörterbuch') V, S. 193.

[175] K. Moszyński, op. cit. S. 167. — Über die entsprechende Bedeutung vgl. T. Pantschow, Допълнение на бълг. речник от Н. Геров (‚Ergänzung zum bulgarischen Wörterbuch von N. Gerow') S. 128 s. v. »заслонъ«.

[176] Vgl. N. Gerow, op. cit. V, S. 286.

[177] Vgl. St. Mladenow, Етимологически и правописен речник (‚Etymologisches und Rechtschreibewörterbuch') S. 375.

[178] Vgl. St. Mladenow, op. cit. S. 375.

dem serbischen Wort *пружити се* (‚sich niederlegen, legen') zusammenhängt. (Das Zeitwort *пружевам се* ist fast in derselben Bedeutung im bulgarischen Sprachgebrauch zu finden.)

Der Ausdruck *кочия* (ungar. *kocsi)* ‚Kutsche' ist ein bildlicher, spöttischer Ausdruck für die bewegliche Hütte, der ihre Primitivität, Einfachheit, Armseligkeit betont, insbesondere wenn sich die Hütte auf Rädern befindet. Man kann in diesem Falle auch den Selbstspott der betreffenden Berufskategorie, bzw. Klasse annehmen.

Der Ausdruck *палат* (ungar. *palota)* ‚Palast' ist eine noch schärfer ironisierende Methapher als *кочия*. In dieser Bedeutung zielt das Wort auf die architektonische Form. Das Berufs- oder Klassenselbstbewusstsein des bulgarischen Schäfers kommt am stärksten hier zum Ausdruck.

Ein gewisses Rätsel bildet das Wort *кома́рник* oder *комарни́к*. Eine Ableitung dieser Wörter aus *комар* ‚Gelse' erscheint ausgeschlossen. Dies ist im Zusammenhange mit jener Volksetymologie zu erwähnen, auf die der Verfasser in einigen Dörfern der Kreise Sofia und Elinpelin stiess »*да се пази овчарът от комарите*« (‚Damit sich der Hirt durch sie gegen die Gelsen schützen könne') (Dorf Kriwina), ferner »*от комара белки да пази*« (‚damit er vielleicht gegen Gelsen geschützt sei') (Dorf Slatina). Eine solche Auslegung zeigt die gänzliche Loslösung des Wortes von der wörterbuchlichen, ursprünglichen Wurzel.[179] Aus dem Volkswortschatz kann man zumindest auf das folgende Wort hinweisen, dass sich aus demselben Stamm ableiten lässt: *камара*, das soviel bedeutet wie ‚Wandschrank ohne Tür, Höhle, Alkoven, Zimmer'[180] bzw. ‚Keller'.[181] Übrigens stammt die Bedeutung dieses Wortes aus jener Gruppe der slawischen Wörter wie das russische *комора*, das polnische *komora* usw.[182] Man findet diesen Ausdruck in walachisch-bulgarischen Urkunden des XV. Jahrhunderts und in anderen späteren Reflexionen der mittelbulgarischen Sprache, in der Bedeutung von Kiste, Schatz.[183] Man kann hieraus natürlich auf die primäre Bedeutung des Wortes schliessen: ‚Zimmerchen, Häuschen',

[179] So könnte man jeden Bau nennen, der zum Schutz gegen Gelsen in Sumpfgebieten bestimmt ist. Dies bedeutet noch nicht, dass die *komarnik* genannte bewegliche Hütte, die im Kreise Sofia und westlich von der Umgebung Sofias zu finden ist, denselben Ursprung hat. Das ungarische, slowakische, polnische usw. Material lässt eine solche Annahme nicht zu, solche Volkserklärungen sind demnach als Volksetymologie zu behandeln.

[180] N. Gerow, Речник, (‚Wörterbuch') II, S. 342.

[181] Im Kreise Vratza, vgl. D. D. Beschowischki, Материали за бълг. речник (‚Material zum bulgarischen Wörterbuch'), S. 201.

[182] Vgl. Fr. Miklosich, Etymologisches Wörterbuch der slawischen Sprachen. S. 125.

[183] Vgl. L. Miletitsch, Нови влахобългарски грамоти (‚Neue walachisch-bulgarische Urkunden') S. 49 und 148: »ядут коморж бащинх ми«, wie dies Alexander, Wojwode der Walachei, an die Bewohner von Kronstadt schreibt, indem er sie beschuldigt, dass sie die Schatzkammer seines Vaters verprassen. — Vgl. noch L. Miletitsch, Една българска «александрия» (‚Ein bulgarisches Alexandrien') S. 44—102.

Es ist schwer, die Benennung *komarnik* vom griechischen *καμάρα* oder vom lateinischen *camera* abzuleiten. Man darf die Ableitung des gemeinslawischen Wortes *комора*, *komora* vom lateinischen Wort *camera*, wie dies Miletitsch kategorisch annimmt (Нови влахобългарски грамоти) (‚Neue walachisch-bulgarische Urkunden'), СбНУ. XIII, S. 49. oder vom gemein-

dann ‚Hirtenkammer, Materiallager'. Diese primäre Bedeutung wird auch durch das polnische mundartliche Wort *komarnik* bestätigt, das soviel bedeutet wie : »*schronienie, gdzie pasterzy przechowują żętycę, bryndzę i sery*« ('Schutzstelle, wo die Hirten die zweite Schafmolke, den Schafkäse und die Molke aufbewahren').[184] Leider kennen wir nicht die Form dieses Schutzbaues, aber aller Wahrscheinlichkeit nach stammt er aus der Gruppe der serbischen *mlekár* bzw. der im Kreis Tran zu findenden *komarnik* (vgl. Tafel VI—4). Im selben Sinne findet sich die Bedeutung des serbischen Wortes *млекар* in Südmorava (Ostserbien) : »In jedem Milchraum befindet sich ein Zimmer aus Rutengeflecht, mit Stroh abgedeckt, das *komarnik* genannt wird 'im Osten des Gebietes'. Die Aschanjaer nennen es *kaschkawalnitza*, da dort der Käse bereitet wird. Auf der einen Seite des *komarnik* befindet sich die *torischte* oder *kotschak*, die mit Ruten eingezäunt ist .... in der Mitte des *komarnik* befindet sich ein Herd zum Aufkochen der Milch und hier wird auch die zweite Molke (serb. *урда)* [nach dem Kochen] zu Molkenkäse filtriert. Das *komarnik* dient zur Aufbewahrung der Bottiche, in einem von diesen wird die Milch mit einem Stock gerührt, drei oder mehr dienen zur Aufbewahrung der Molke und zwei für den Schafkäse. In der einen Ecke des *komarnik* befindet sich ein *чардак* anstatt eines Gestelles zur Aufbewahrung des Brotes usw. Ausserdem werden im *komarnik* sämtliche Milchgefässe wie Kübel, Kessel usw. aufbewahrt. In ihm schläft auch der Milchverarbeiter, der Schäfer hingegen bei den Schafen.«[185]

Es ist jedenfalls interessant, dass man gerade in den Kreisen des Hirtenwesens der Slowaken, der Rumänen und Ungarn auf das Wort *komarnik* stösst, wenn auch in einer anderen Bedeutung. So bedeutet z. B. in Csikszentdomokos und Gerend-Torda *komarnyék* soviel wie Schafmelkstelle. Ebenfalls dort, aber auch in Kreisen der slowakischen Bevölkerung bedeutet *komarnik*[186] als slowakisches Lehnwort *komárnyik* den Platz des Kessels (‚Kessel inmitten der *stina*, der zur Verarbeitung der Schafmilchprodukte dient'[187]). Ebenfalls bei den Ungarn, im ehemaligen Komitate Alsófehér, versteht man unter *komarnyik* jenen Platz, wo die Schafe gemolken werden. Hieher gehört auch das rumänische Wort

---

romanischen Wort *camara* (E. BERNEKER, Slawisches Etymologisches Wörterbuch, s. v. *komora)*, keinesfalls mit demselben Kategorismus auch auf das Wort *komarnik* anwenden, eine Benennung, die von *komora* stammt, also auf slawischem Boden auftauchte. Mit anderen Worten : das Wort *komarnik* ist eine slawische Bildung, mit Rücksicht auf den charakteristischen slawischen Kulturgegenstand. In diesem Falle kann weder das *komora* noch das *kamera* in jener bei einzelnen Slawen verwendeten Bedeutung in Betracht kommen, die laut der Periodisation von BERNEKER auf eine spätere Entlehnung aus dem Lateinischen, Italienischen oder Griechischen hinweist (Vgl. 1. c.).

[184] Słownik jezyka polskiego (‚Wörterbuch der polnischen Sprache'), II. S. 415.

[185] R. T. NIKOLIĆ, Крајиште и Власина (‚Krajischte und Wlassina'), S. 49—50. Der Verfasser berücksichtigt hierbei die Dörfer Gorni Romanowtzi, Wutschideltzi und Nowo Selo (Kreis Wranja) sowie die Dörfer Kalna, Leskowitza und Radossin (Kreis Wlassina) und das Dorf Gorna Sekirna (Kreis Bresnik).

[186] O. HERMAN, A magyar pásztorok nyelvkincse (‚Der Sprachschatz der ungarischen Hirten') S. 194.

[187] O. HERMAN, op. cit. S. 194.

comarnic.[188] Die allgemeinen rumänischen Wörterbücher geben aber für das Wort *comarnic* die Bedeutung des bulgarischen »*стъргa*«, d. h. ‚enges Türchen, durch welches die Schafe zum Melken kommen'.[189]

Hierdurch wird die ungenaue Definition O. HERMANS ‚Schafmelkstelle' oder ‚Platz für den Kessel, der zur Verarbeitung der Schafmilchprodukte dient' viel klarer. Berücksichtigt man, dass die *stina* auch zum Melken der Schafe dient, so kann man die Übertragung der ursprünglichen Bedeutung der Komarnik-Hütte auf den Begriff des Türchens, durch das die Schafe zum Melken schreiten, leicht verstehen. Der in der slawischen Philologie unbewanderte O. HERMAN leitet diesen Begriff falsch vom slawischen Wort *куманин* (Kun, Kumane) ab und bringt ihn unrichtig mit den rumänischen Ortsnamen Comana und Comarnic in Zusammenhang. In diesem Falle hat man es tatsächlich mit einem Wort slawischen Ursprungs zu tun, aber nicht mit dem Wort *kumanin*, sondern mit dem Wort *komora*, das ‚kleines architektonisches Gebäude' bedeutet. Der Ortsname Comarnic ist eine Reflexion dieses pastoral-architektonischen Fachausdruckes.

Der Zusammenhang des Wortes *komarnik* mit dem Hirtenleben und insbesondere mit dem Schäferleben ist weder in Bulgarien noch in Rumänien, in der Slowakei, in Ungarn oder in den Südkarpaten ein zufälliger. Das Wort hat zwar, ausgehend von einer einheitlichen slawischen Wortbildung, im Laufe der Zeit eine gewisse Veränderung seiner ursprünglichen Bedeutung erfahren ; in einem Teil der Fälle blieb es nämlich näher zu seiner ursprünglichen Bedeutung (‚Lager, Speicher'), in den übrigen Fällen entwickelte es sich aber weiter, über den Inhalt ‚Lager' hinaus in der Richtung des engeren Zusammenhanges mit der Milchabgabe der Schafe. In den ersteren Fällen gelangt man zum Begriffskreis des serbischen Ausdruckes *mlekar* ‚kleines Gebäude für die Milchprodukte, Milchgefässe und sonstigen Ausrüstungen' ; in den letzteren Fällen, im Ungarischen und Slowakischen ‚Platz inmitten der *stina*' usw.

Ausserhalb dieser zwei Fachausdrücke bleibt das in den Kreisen Sofia und Elinpelin bekannte *komarnik*, im Sinne einer Einmann-Schäferhütte. Diese Bedeutung ist als sekundär zu akzeptieren, als eine spätere Phase der semantischen Entwicklung. Es sei noch bemerkt, dass in Bulgarien, im Kreise Sofia, die beweglichen Hirtenhütten beim Düngen und Melken der Schafe hinter Schafzäunen verwendet wurden. Für die von der Grundbedeutung entfernteren Bedeutungen eines Wortes ist das allgemeine Gesetz für Bedeutungsänderungen massgebend, was zu den Homonymen führt (im konkreten Falle : Lagerraum für Milchprodukte → Milchverarbeitungsplatz → Melkplatz). Diese Umwandlung ist vielleicht auch darauf zurückzuführen, dass die Rumänen und Ungarn

[188] O. HERMAN, op. cit. S. 706.

[189] »Comarnic« s. n. die schmale Öffnung im Melkstall (zum Herauslassen der Schafe). S. P. BARCIANU— D. P. BARCIANU Dicţionar român-german (‚Rumänisch-deutsches Wörterbuch') S. 139.

eine andere Sprache sprechen.[190] Jedenfalls weist die grosse Einheitlichkeit der Fachausdrücke bei den erwähnten Völkern eher auf eine sehr alte Kulturgemeinschaft hin als auf eine neue Migration oder auf eine neue Übernahme. Leider ist es auf Grund eines so dürftigen wissenschaftlichen Materials wie des vorliegenden nicht möglich, weitere historische Folgerungen betreffend jener Gesellschaftsordnung abzuleiten, in der die bulgarischen beweglichen Hirtenhütten entstanden sind bzw. Verwendung gefunden haben.[191]

*

Die gesellschaftlich-historischen Voraussetzungen, unter denen die beweglichen Hirtenhütten in Westbulgarien bis zur Befreiung im Jahre 1878 bestanden, sind die folgenden :

Noch im byzantinischen Agrargesetz aus dem VIII. Jahrhundert ist die auf der Balkanhalbinsel bestehende Sklaverei verankert[192] und das Bestehen des Leibeigentums ist eine erwiesene Tatsache.[193] Um das X. Jahrhundert war das byzantinische Land zur Gänze in den Händen reicher Gutsherren, die Bauern bearbeiteten die Felder als Pächter — gegen Halbpacht oder Zehent.[194] Bulgarien lag nicht weit von seinem unmittelbaren Nachbarn, Byzanz, das ihm selbstverständlich stets als Vorbild diente. Noch der bulgarische Geschichtsschreiber Exarch JOHANN (X. Jh.) erwähnt den Ausdruck *нищи*, der in Abhängigkeit stehende Bauern bedeutet, daneben gab es auch noch *смърди*, die nach Analogie des mittelalterlichen Russlands zu schliessen vielleicht unabhängige Bauern waren.[195] Über die Lage der arbeitenden Bevölkerung in der Leibeigen-

[190] Vgl. ST. L. KOSTOW—E. PETEWA, Селски бит и изкуство в Софийско, (‚Das Volksleben und die Kunst im Gebiet von Sofia'), S. 110.

[191] In bezug auf Bulgarien stehen keine weiteren Angaben zur Verfügung, während es bei den übrigen Ländern, insbesondere nördlich der Donau, noch weniger möglich ist,Vergleiche mit der politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit zu ziehen. Zu ähnlichen Reflexionen wird man dagegen auf Grund von Ausdrücken angeregt, wie *komora* —, die Familiensteuer in Gorno Pomorawie' vgl. R. T. NIKOLIĆ, Крајиште и Власина (‚Krajischte und Wlassina') S. 262 und *komornik*, das im Polnischen »vermögenlosen Bauern bedeutet, der gegen Arbeit im Hause eines anderen wohnt« (Słownik jezika polskiego [‚Wörterbuch der polnischen Sprache'] II, S. 423.) All dies ist aber nur insoferne von Bedeutung, als es auf die Bedeutung »Wohnung« des Wortes *komora* hinweisen kann.

[192] P. MUTAFTSCHIEW, Селското земевладение във Византия (‚Der dörfliche Landbesitz in Byzanz'), S. 18.

[193] Vgl. A. D. UDALTZOW—S. D. SKASKIN, История на средните векове (‚Geschichte des Mittelalters'), S. 78.

[194] D. ANGELOW, Към въпроса за поземлените отношения (‚Zur Frage der Grundbesitzverhältnisse'), S. 288 ff. — D. ANGELOW, Феодализмът във Византия (‚Der Feudalismus in Byzanz'), S. 228 ff. — P. MUTAFTSCHIEW, Селското земевладение във Византия (‚Der dörfliche Landbesitz in Byzanz'), Seite 15.

[195] W. N. SLATARSKI, История на българската държава (‚Geschichte des bulgarischen Staates') I, Teil 2, S. 545 ff : »Zur Zeit des (Zaren) Simeon begannen sich an Stelle der früheren ethnischen Unterschiede zwei Kategorien der Staatsbürger scharf voneinander zu trennen, die eine die privilegierte, die der Bojaren ... die sich um den Thron scharten ... und die andere, die nichtprivilegierten ... die Massen des angesiedelten Volkes« (S. 545—546); »Durch die Trennung dieser Schichten änderte sich auch die Wirtschaftslage der zwei Staatsbürgerkategorien ... nur die Privilegierten wurden reich, der Klerus und die Bojaren ... sie brachten auch oft den Verlust der persönlichen Freiheit mit sich und stürzten das Volk in Sklaverei und in Leibeigenschaft ...« (S. 547.) — P. MUTAFTSCHIEW, История на българския народ (‚Geschichte des bulgarischen Volkes') I, S. 337.

schaft finden sich Hinweise bei dem Presbyter Kozma (X. Jh.).[196] Gegen Ende der zweiten bulgarischen Zarenschaft sank die rechtliche Lage der bulgarischen Bauern fast auf das Niveau der Sklaven (bulgar. *парици*). In den Dekreten der damaligen Zaren werden immer wieder neue, verschiedene Steuern erwähnt. Es hatte sich der Grossgrundbesitz und gleichzeitig mit ihm die Leibeigenschaft ausgebildet ... die Urkunden sprechen von *отроци*, *парици* und *технитари* (‚Gewerbetreibende'). Die starke religiöse Eitelkeit des damaligen Zeitalters kommt in der grossen Zahl der Kirchen- und Klosterstiftungen zum Ausdruck, die meistens von den Herrschern selbst und von den Bojaren erbaut, patroniert und mit Geschenken überhäuft wurden.[197] Während der Türkenherrschaft trat an Stelle der Reste des im XIV. Jh. dort angetroffenen Feudalwesens in überwiegendem Masse das Spahi-System.[198]

Sofia und seine Umgebung standen während der ganzen Zeit vom zehnten Jahrhundert angefangen bis zur Befreiung nicht von der im bulgarischen Land gültigen Gesellschaftsordnung abseits. Dies geht unter anderem aus den verhältnismässig vielen Kirchen- und Klosterstiftungen in der Nähe der Ebene von Sofia[199] wie innerhalb der Ebene selbst hervor. Die Kirchen und Klöster wurden meistens von Bojaren errichtet, die im XV. und XVI. Jahrhundert noch gewisse Freiheitsrechte besassen, woraus ersichtlich ist, dass der Feudalismus im Gebiete von Sofia lange erhalten blieb, selbst nach dem Falle des Schischmanow-Staates.[200] Das über die Ebene von Sofia Gesagte gilt auch für

[196] M. G. Popruschenko, Козма презвитер (‚Presbyter Kozma') S. 35 (Blatt 519 der »Rede«): »Sie verfluchen die Reichen, hassen den Zaren, beschimpfen ihre Vorsteher, machen den Bojaren Vorwürfe, betrachten diejenigen, die für den Zaren arbeiten, als vor Gott unrein und befehlen allen Sklaven, dass sie nicht für ihren Herren arbeiten sollen ...« Vgl. noch W. Weltschew, Социалната структура на България през X. в. (‚Die soziale Struktur Bulgariens vor dem X. Jahrhundert'), Seite 154—155.

[197] P. Mutaftschiew, История на българския народ (‚Die Geschichte des bulgarischen Volkes'), II. S. 322 ff.

[198] K. Jiretschek, История Болгар (‚Die Geschichte der Bulgaren') S. 573: »Der Boden des alten bulgarischen Reiches gelangte in den administrativen Kreis des Beglerbegs von Rumelien, der in Sofia residierte ... die Regierungsform des Landes war zum Grossteil feudal. Die grossen militärischen Lehen [Spahitümer] trugen den Namen Ziʿamet. Im XVII. Jh. ... im Sandschak Sofia gab es 337 Ziʿamet ... ausserdem bildeten viele Dörfer als Grundbesitz das Eigentum vom Grundherren und mussten ihnen ein Drittel ihres Ernteertrages abliefern. In neueren Zeiten bemühten sich die Spahis zum grössten Teil darum, die Spahibesitztümer in Einzelwirtschaften umzugestalten«. Die Frage der Kontinuität des Feudalismus in den von Bulgaren bewohnten Gebieten wurde in der letzten Zeit auch in der bulgarischen Literatur beleuchtet. — J. Mitew Кратка история на българския народ 1951, S. 82—83. — Auch P. Mutaftschiew gibt eine soziale Charakteristik der Spahitümer (Войнишките земи и войници във Византия през XIII—XIV в. [‚Die Soldatenbesitztümer und die Soldaten in Byzanz im XIII—XIV. Jahrhundert'] Anm. 74): »Die Spahi waren keine gewöhnlichen Bauern wie die Stratiotes, sie waren eher Grundbesitzer, die als Proniari aus der Arbeit der unter ihrer Macht stehenden Bevölkerung lebten«.

[199] Vgl. P. Deliradew—I. Welkow, Из България (‚Aus Bulgarien'), S. 69—70 und 77 ff.

[200] Mit diesem Umstand kann man die relativ gut bewahrte Überlieferung des historischen Volksliedes erklären, das mit den zur Gruppe von Krali Marko gehörenden Helden und den türkischen Kriegen der Schischmanow-Familie im Zusammenhange steht.

die übrigen westbulgarischen Gebiete, wo die hier untersuchten beweglichen Hütten vorzufinden sind.[201]

*

Unter Beachtung dieses historischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bildes und des Bestehens der erwähnten Formen, Funktionen, Fachausdrücke bei anderen Völkern, muss man, wenn man den Versuch macht, zwischen den bulgarischen beweglichen Hirtenhütten und der historischen Vergangenheit Zusammenhänge festzustellen, noch folgende Gesichtspunkte in Betracht ziehen.

Die Hochgebirgsschafzucht steht in Bulgarien in keinerlei Zusammenhang mit den den Gegenstand dieser Untersuchung bildenden beweglichen Hütten.[202] Man findet sie weder in den Dinarischen Alpen, noch bei den Hochgebirgshirten in Bosnien und in der Herzegowina. Sie fehlt aber auch auf der Galitschka-Planina und im Schar-Gebirge. Dies geht auch aus den ausführlichen bulgarischen und serbischen ethnographischen Beschreibungen hervor.[203] In Jugoslawien wurden zwar solche Hütten in Gebirgsgegenden verwendet,[204] doch stellt dies keine Beziehung zum Hochgebirgs-Hirtenwesen dar, sondern es handelte sich um das Düngen mit kleinen Herden sowie um ihr Melken, u. zw. stets in der Nähe von Siedlungen. In diesem Sinne ist auch das Lied zu verstehen, das weiter oben aus dem Wörterbuch von KARADŽIĆ zitiert wurde. Man kann dies aber auch auf Grund der zahlreichen, in diesem Gebiete Jugoslawiens von Zäunen gemachten Photographien feststellen.

Die in Bulgarien üblichen beweglichen Hütten — sowohl die auf Schlittenkufen wie die auf Rädern, bzw. die gewöhnlichen Betthütten — stehen stets mit der Weide und der unendlichen Zerstückelung der Äcker und Herden im Zusammenhang.

Bloss die grossen Hütten auf Schlittenkufen aus dem Kreis Samokow sind mit grösseren Kollektivherden verknüpft, sie finden aber nur neben den Milchverarbeitungsstätten (bulgar *мандра)* Verwendung, die wieder parallel zur Düngung tätig sind.

[201] Vgl. diesbezüglich die entsprechende Dokumentation B. SWETKOWAS : Поземелните отношения (‚Grundbesitzverhältnisse'), S. 178 ff und B. SWETKOWA, Характерни черти на османския феодализъм (‚Die charakteristischen Züge des osmanischen Feudalismus'), S. 384 ff.

[202] Auf Grund persönlicher Beobachtungen und des Archivmaterials des Ethnographischen Museums. Von solchen Erscheinungen spricht weder JIRETSCHEK anlässlich seiner Reisen (Княж. България [‚Fürstentum Bulgarien'] II.) noch W. DETSCHOW in seinem Werke Среднородопското овчарство (‚Das Hirtenwesen in Mittel-Rhodope') СбНУ. XIX.

[203] Vgl. J. POPOVIĆ, Летни станови на планини Враници (‚Sommerlager in den Bergen von Wranizi'), S. 56 ff. und 70 ff., Tafel I und III, wo sich nur feste, massive, nichtbewegliche Hütten befinden. — S. MILOSAVLJEVIĆ, Бачијање на Шар планини (‚Milchwirtschaft auf dem Berge Schar'), S. 209 ff., D. MIRTSCHEV, Галичките овчари (‚Hirten von Galicnik') S. 339 ff.

[204] Vgl. die obigen Zitate von CVIJIĆ und andere serbische und kroatische Aufnahmen und Quellen.

All dies unterstreicht die Abhängigkeit der beweglichen Einmannhütten vom Düngen auf den Feldern durch das in den Zäunen befindliche Vieh. Auf den hohen Bergen, wo das Düngen überflüssig ist, da dort kein Ackerbau betrieben wird und die ausgedehnten Weiden keine Einschkränkung für das Übernachten fordern, findet man ständige oder zumindest lange andauernde Zäune und dauernde bequemere Hütten.

Dagegen trifft man, zumindest in Bulgarien, auf der breiten Ebene, wo im Wirtschaftsleben der Ackerbau vorwiegt, keine beweglichen Hütten. Dies gilt z. B. für Thrazien, die Donauebene und die Dobrudscha. Es sei hier bemerkt, dass der Boden in diesen Gegenden weniger Düngung braucht, besonders bei dem in der Vergangenheit angewandten System der Brachfeldwirtschaft oder der Zwei- und Dreifelderwirtschaft. Diese erstklassigen starken Böden machen das Düngen, insbesondere das Düngen in Zäunen, das viel mehr Sorgfalt erfordert, überflüssig.

Auf den weniger guten Böden ist hingegen ein ständiges Düngen unbedingt notwendig. In Bulgarien gilt dies an erster Stelle für die Hochebenen, wie z. B. die Ebenen von Sofia, Samokow, Radomir und Ichtiman, sowie für die Kreise des westlichen Grenzgebietes. Ähnlich verhält es sich in verschiedenen Gebieten Jugoslawiens.[205]

Die beweglichen Einmannhütten stehen in engem Zusammenhang mit der unendlichen Zerstreutheit und Zerstückelung der im Privateigentum befindlichen Äcker. Die Schafzäune, aus kleinen Zäunen bestehend, erscheinen als am geeignetsten, die Schafe zwischen den Grenzen des gewünschten Ackers zu halten. Die kleinen Ausmasse der Weide ermöglichen ein rasches Düngen, dann zieht die Herde weiter. Die beweglichen Hütten sind in diesem Falle sehr praktisch.

Die Wirtschaftsverhältnisse unterscheiden sich in diesem Falle nicht wesentlich von der letzten Vergangenheit, nämlich von jenen Jahrzehnten vor der Befreiung, als es in den westbulgarischen Gebieten noch Familiengemeinschaften (bulgar. *задруга)* gab. Zu diesen Gebieten gehörte auch der Kreis Sofia. Die Felder waren damals weniger zerstückelt, die Herden wurden aber dennoch in kleinere Scharen aufgeteilt, damit man sie »zwischen den Saaten« durch mehrere Schäfer leichter bewachen könne *(измежду нивите с екин)*,[206] was soviel bedeutet, dass der bebaute Boden damals, selbst wenn er noch nicht unter viele Privateigentümer aufgeteilt war, doch je nach den angebauten Kulturen, wegen der unterschiedlichen Qualität des Bodens, zerstückelt werden

[205] Das Düngen und insbesondere das Problem des Düngens in Schafzäunen ist eine direkte Folge der Ausrodung der Wälder und deren Umgestaltung zu Äckern sowie des Überganges von der Einfelderwirtschaft zu Mehrfelderwirtschaft. Bulgarien hat diesbezüglich auf gesellschafts- und wirtschaftsgeschichtlichem Gebiet viel nachzuholen.

[206] Erklärungen alter Leute in den Dörfern Gorna Banja und Suchodol im Jahre 1933. Diese alten Leute waren in ihrer Jugend auch selbst Mitglieder von Familiengemeinschaften.

musste. Dies sind überhaupt die Voraussetzungen für das Hirtenwesen auf bebauten Weiden. Daraus lässt sich folgender Schluss ziehen: das Aufteilen der Herden in Scharen und das Hirtenwesen mit beweglichen Zäunen bestand zur Zeit der patriarchalen Familiengemeinschaften. Dies erleichterte auch noch insoferne die Viehzucht, als innerhalb der Familiengemeinschaften mehr Arbeitskräfte zur Verfügung standen.

Es kann als erwiesen angenommen werden, dass die verwandtschaftliche Familiengemeinschaft in Bulgarien in der Vergangenheit selbst dort nicht zu bestehen aufhörte, wo die Bevölkerung unter den schwersten feudalen Verhältnissen lebte. Auf dem Wege der historischen Entwicklung des bulgarischen Volkes bestand die Familiengemeinschaft (auf der einen oder anderen Stufe der Bewahrung) angefangen vom Zerfall der Urgemeinschaft — der bei den Slawen im Zeitpunkte ihrer Niederlassung auf dem Boden des Byzantinischen Reiches erfolgte — bis zur Befreiung vom türkischen Joch.[207] Diese Gesellschaftsform lebte nicht isoliert, sondern gerade im Rahmen des Feudalismus, da alle Lasten der Feudalherrschaft leichter innerhalb der Grossfamilie zu ertragen waren. Dieser Umstand führte zu kleinen, wirtschaftlich schwachen Familiengemeinschaften, aber selbst in dieser Form konnten sie sich leichter aufrechterhalten als die individuellen Familienexistenzen. Dort wo die Pacht bei Grossgrundbesitzern (sei es bei Bojaren, selbständigen Grossbauern [bulgar. *чифликсайбии*], Spahis usw. oder sei es bei Kirchengütern, Kirchen und Klöstern) die wesentliche Möglichkeit zum Ackerbau bildete, ergriff die Dorfbevölkerung alle Mittel zur Erhöhung der Produktion, wobei sie natürlich die damaligen noch primitiven Anbauarten ausnutzte. In derselben Lage befand sich auch die Landwirtschaft und Viehzucht in Westbulgarien, einschliesslich der Umgebung von Sofia, wo Klöster und Hofbauern bis in die späten Zeiten über Boden verfügten.[208]

[207] Vgl. Sh. Natan, Родовият строй у славяните (‚Das Stammessystem bei den Slawen'), S. 31—32. Die Ausführungen Natans entsprechen völlig dem Sinne Engels': »Die patriarchalische Hausgenossenschaft, wie sie auch heute noch in Serbien und Bulgarien zu finden ist . . . bildet eine Übergangsstufe . . .« vgl. A. D. Udalzow—S. D. Skaskin, История на средните векове (‚Die Geschichte des Mittelalters'), S. 60.

[208] Wie sehr die Familiengemeinschaft im Kreise Sofia in den letzten Jahrhunderten vor der Befreiung verbreitet war, geht aus den Namen vieler Dörfer im Kreise Sofia hervor, deren primäre Bedeutung offenbar auf die Familiengemeinschaft hinweist: Filipowzi, Iwanjane, Podujane, Sagaschene, Obradowzi, Orlandowzi, Dragalewzi, Batkowzi, Bussmanzi, Belopopzi, Karapolzi, Kaziljane, Kasitschane, Aldomirowzi, Radulowzi, Berimirzi, Ilijanzi, Gorubljane, Galabowzi, Dobroslawzi, Tschibaowzi, Goljanowzi, Schijakowzi, Kremikowzi, Slawowzi, Gniljane, Malaschewzi, Mirowjane, Kokaljane, Svetowratschane, Seslawzi, Bogjowzi, Wojnegowzi usw. Von den 158 Dörfern der Kreise Sofia und Elinpelin tragen 36 einen solchen Namen, was nahezu 25 Prozent bedeutet. Auf diese Erscheinungen in Westbulgarien wies K. Jiretschek in seiner Bulgarischen Geschichte (133) hin und bald nach der Befreiung auch I. E. Geschow, Задругата в западна България (‚Die Familiengemeinschaft in Westbulgarien'). Der Artikel Geschows enthält unter anderem interessante Angaben über den Entstehungsprozess dieser Stammnamen (S. 434 ff.). Diese Erscheinung ist sehr charakteristisch und von der Geschichtsforschung als beweiskräftig akzeptiert (vgl. A. D. Udalzow—S. D. Skaskin, История на средните векове [‚Die Geschichte des Mittelalters'], S. 61).

Infolgedessen waren es der minder fruchtbare Boden der hochgelegenen Ebene von Sofia und der übrigen westbulgarischen Ebenen, das Pachtsystem, die zerstückelten und verhältnismässig kleinen Grundbesitze einerseits, und anderseits die in Familiengemeinschaften, d. i. in Familienkollektiven aufgewandte Kraft, um die Ertragsfähigkeit des Bodens und der Schafe zu heben, die die Voraussetzung für die Ausbildung und das Fortbestehen der beweglichen Hirtenhütten im Kreise Sofia bildeten.

Die Sorge um das persönliche Wohl einzelner Mitglieder der Familiengemeinschaft führte auch zu anderen ähnlichen Schöpfungen, die an so manchen Orten am Balkan und sogar anderwärts in slawischen Ländern viele Jahre hindurch Bestand hatten. Diesbezüglich seien die *трон* (in der Mehrzahl *троньеве*) genannten Bauten erwähnt, die im Becken von Üsküb (Skoplje) und anderwärts in Mazedonien zu finden sind. In der Umgebung von Üsküb (Skoplje) kann man auf den Höfen von Dörfern, in denen grössere Familien wohnen, einige kleine Hütten auf hohen Füssen antreffen. Diese Hütten haben nur ein kleines Türchen, durch das ein Mensch kaum durchzuschlüpfen vermag. Neben dieser Tür befindet sich fast immer eine ein- oder zweistufige bewegliche kleine Leiter. Diese *трон* dienen den jungen Mitgliedern der Familiengemeinschaft im Sommer, oft aber auch in den kühleren Zeiten als Schlafstätte.[209] Hierher sind aller Wahrscheinlichkeit nach auch jene »Schlafkisten« zu zählen, die K. Moszyński im Zusammenhange mit den Karpaten-Ukrainern erwähnt. In dieselbe Gruppe gehören auch die sogenannten *кукор* in Montenegro.[210]

Das Alter der beweglichen Hirtenhütten lässt sich nicht genau in eine bestimmte Zeitfolge einreihen, ebenso wie man auch die zeitliche Reihenfolge der bulgarischen Familiengemeinschaften nicht feststellen kann. Unter den hervorgehobenen Voraussetzungen war aber ihr Bestehen in den früheren Jahrhunderten der bulgarischen Geschichte überall auf jenen Weiden möglich,

[209] Laut persönlicher Forschungen des Verfassers in den Jahren 1942—1943. Vgl. noch M. Filipović, Обичаји и вероваља у Скомској котлини (‚Gebräuche und Aberglauben im Becken von Üsküb [Skoplje]'), S. 293—294 und Abb. 2; M. Filipović Родове трпезе, колибе или собрашице (‚Nationale Speisetische, Hütten oder Aufenthaltsorte'), S. 99.

[210] »Im Sommer schlafen sie im allgemeinen im Freien. Der eine bereitet sich auf irgendeinem Baum in der Nähe zwischen den Ästen ein Bett und schläft dann hier den ganzen Sommer; ein anderer macht sich auf vier hohen Gabelbäumen vor dem Haus ein breites Bett und schläft hier während des Sommers, manche schlafen in der Tenne, manchmal gibt es auch ein *kukor*, in dem sie sowohl im Sommer wie im Winter schlafen; das *kukor* wird ausserhalb des Hauses auf vier in die Erde geschlagene dicke Pfosten errichtet, die Pfosten sind von der Mitte nach oben geflochten, das Geflecht ist mit Mist und Sand abgedichtet, oben hat es ein Strohdach. Die Innenabmessungen betragen 2 m Länge und 1,50 m Breite. Das *kukor* hat eine enge kleine Tür, so dass der Hirt hineinschlüpfen kann, an die Tür ist eine Holzleiter gelehnt. Bei den armen Familien gibt es auch heute noch einfache Betten aus Geflecht, Brettern auf Pfosten und ohne solche, diese erwecken aber immer mehr einen primitiven Eindruck und werden von Betten abgelöst, die beweglich sind . . .«. A. Jovoćević, Рјечка нахија у Црној гори (‚Bezirk Rjeka in Montenegro'), S. 125. — In dieser Hinsicht kann man auch die in Gorna Morawa zu findenden *кошаре* in Betracht ziehen. A. Urošević, Српски етногр. зборник II, 1935, S. 53 ff.

wo das Hirtenwesen und insbesondere die Schafzucht stets stark entwickelt waren und wo der Boden in Zäunen gedüngt wurde. Diesbezüglich stehen aber keine konkreteren Hinweise zur Verfügung. Aus den Formen der jugoslawischen Hütten und aus den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie in der Vergangenheit bestanden haben und auch heute noch an denselben Orten bestehen, kann man die gleichen Folgerungen ableiten wie bei den bulgarischen Hütten. Auch dort war der Feudalismus durch alle Zeitalter der serbischen Geschichte kennzeichnend, auch dort hat sich die Familiengemeinschaft bewahrt, u. zw. in noch stärkerem Masse und länger als in Bulgarien.[211] Bei der Einreihung dieser Hütten in eine zeitliche Folge wird man bis zu einem gewissen Grade den Umstand verwerten können, dass die kleinen beweglichen tragbaren oder auf Schlittenkufen befestigten Einmannhütten auf dem Gebiete des Hirtenwesens in den Karpaten bei den Slowaken, Rumänen, Ungarn, sowie bei den mit Zäunen arbeitenden Schafzuchten der Balkanhalbinsel zu finden sind, d. h. also in solchen Ländern und Gebieten, wo sich die Familiengemeinschaft deutlich erhalten hatte. Dieser Umstand darf nicht getrennt vom Fachausdruck *komarnik* behandelt werden, weil dieser sowohl den Polen wie den Slowaken, Rumänen, Ungarn, Serben und Bulgaren gemeinsam ist. Dieser Fachausdruck wurde, ähnlich wie der Name des zur Aufbewahrung der Milchreserven und der Milchverarbeitungsgefässe dienenden Lagers, der übrigens mit den leichten Hüttenbauten zusammenhängt, bei anderen Völkern ohne Schwierigkeiten auch für die leichte, bewegliche Hütte übernommen. Zur vollständigen Klarstellung dieser Frage müsste man allerdings in den angegebenen Gebieten gesonderte Lokalstudien durchführen.

Die grosse Familien- und Verwandtschaftsgemeinschaft bei den Slawen der Balkanhalbinsel und der Karpaten während der Zeit des Feudalismus dürfte nicht nur die Kultur der beweglichen Einmannhütte bewahrt, sondern auch die zu ihrem Entstehen notwendige Umgebung beigestellt haben. Hierfür musste es aber eine grundlegende Voraussetzung geben : der Übergang zum Fruchtwechselsystem der Zwei- und Dreifelderwirtschaft. Zur Zeit der Einfelderwirtschaft war nämlich das Hirtenleben halbnomadenmässig, d. h. die Weiden und Äcker waren nicht ständig, sie waren nicht durch Raine abgegrenzt (bulgar. *безсинурни)*. Bei der Zwei- und Dreifelderwirtschaft waren sie hingegen in bis zu einem gewissen Grade ständige Rayone geteilt. Damals tauchte die Notwendigkeit auf, die Anbauflächen regelmässig zu düngen, um nach der häufigeren Saat den Boden zu stärken. Als dann zufolge der Zunahme der Bevölkerung, bei wachsendem Viehbestand und feudaler Bewirtschaftung der Felder die Weidefläche immer kleiner wurde, erwies sich das Düngen in Viehzäunen als notwendig. Zu den Voraussetzungen des Erscheinens der beweglichen Betthütten

[211] ENGELS schreibt vor allem auf Grund des bei den Serben vorhandenen Materials über die Familiengemeinschaften.

gehören ferner die grössere Einengung und Zerstückelung der Anbaufläche, aber vielleicht auch gewisse administrative und steuerrechtliche Massnahmen und nicht zuletzt die Mode.

*

Die beweglichen Elemente der Steppenviehzucht und keinesfalls die der Hochgebirgsviehzucht führten auch zur Entwicklung der grossen beweglichen Hirtenhütten. Die örtlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere der Umstand, dass die Weiden Privateigentum des Grossgrundbesitzes sind (in bezug auf Rumänien weist NASTASE auf diesen Umstand hin), in den ungarischen Gegenden die steppenartigen Eigenschaften, wie z. B. in der Pussta Hortobágy, dürften zur Ausbildung dieser Kultur an den betreffenden Orten beigetragen haben. Es versteht sich von selbst, dass diese charakteristischen Erscheinungen eine gesonderte Forschung seitens der ungarischen und rumänischen Ethnographen erheischen.

*

Bei Bewertung dieser Erscheinung der bulgarischen Sachkultur ist es ersichtlich, wie unbefriedigend, vom wissenschaftlichen Standpunkt unüberzeugend die Ausführungen einzelner Ethnographen in dieser Frage sind. Dies gilt z. B. für MALONYAY, der bloss eine empiristische Evolution vorführt: Wetterschutz → beweglicher dreiwandiger Zaun → geschlossene Hütte mit vier Wänden und einem Dach → tragbare Hütte mit genagelter Tür und Fenster, bewegliche Hütte (ungar. *mozgó kunyhó)*.[212] B. BELLOSICS gelangt auf Grund des Vorhandenseins von Schlittenschüttkasten (ungar. *hombár)* und anderer Wirtschaftsgebäude auf Schlitten, ja einiger Zigeunerhütten auf Schlittenkufen, zu der Folgerung, dass die Hirten im allgemeinen in beweglichen Häusern wohnten.[213] Ebenso unbefriedigend ist die Auffassung des neueren Ursprungs der litauischen Betthütten für Pferdehirten[214]. Das hindert nicht, diese Frage als ein kulturgeographisches Bild, samt anderen Erscheinungen aus dem Volksleben in den baltischen Staaten zu sein.

Eine Übersicht über die Geschichte der beweglichen Betthütten liesse sich am besten folgendermassen zusammenstellen, wenn man sich die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und geographischen Voraussetzungen vor Augen hält:

[212] D. MALONYAY, A magyar nép művészete, Tolna megye (‚Die Kunst des ungarischen Volkes, Komitat Tolna'), IV. S. 218.

[213] B. BELLOSICS, Adatok a bácsbodrogmegyei sokácok tárgyi néprajzához (‚Angaben zur volkstümlichen Sachkultur der Schokazen im Komitat Bácsbodrog'). S. 299.

[214] K. MOSZYŃSKI, Kultura ludowa Słowian (‚Die Volkskultur der Slawen'), I. S. 464—465 und 501—502.

Hauptphasen der historischen Entwicklung der Slawen	Gesellschaftsordnung bei den Slawen	Formen des Ackerbaues	Formen der Viehzucht	Formen der Hütten
Auswanderung aus der Urheimat der Slawen (VII. Jh.)	System der patriarchalen Sippengemeinschaft	Einfelderwirtschaft	Halbnomadenmässig	Wetterschutz und leichte, nichtbewegliche Hütte
Wanderung auf die Balkanhalbinsel (VII—X. Jh.)	Patriarchale Sippengemeinschaft und Leibeigenschaft	Einfelderwirtschaft und Zweifelderwirtschaft, Beginn des Düngens in Zäunen	An feste Siedlungen gebunden, Beginn der Viehzucht in Zäunen	Wetterschutz und leichte, nichtbewegliche Hütte
XI—XIX. Jh. (1878)	Leibeigenschaft mit patriarchaler Familiengemeinschaft	Zwei- und Dreifelderwirtschaft auf den Weiden	In Viehzäunen auf den Weiden	Leichte, nichtbewegliche Hütten auf den niedrigen Weiden, bewegliche auf den Hochweiden
1878—1944	Bürgerlicher Kapitalismus	Zwei- und Dreifelderwirtschaft auf den Weiden	In Viehzäunen auf den Weiden	Leichte, nichtbewegliche Hütten auf den niedrigen Weiden, bewegliche auf den Hochweiden
Nach 1944	Übergang vom bürgerlichen Kapitalizmus zum Sozialismus	Zwei- und Mehrfelderwirtschaft auf den Weiden	In Viehzäunen auf den Weiden	Leichte, nichtbewegliche Hütten auf den niedrigen Weiden, bewegliche auf den Hochweiden

*

Untersucht man die beweglichen Hütten mit Rücksicht auf die gesellschaftlichen und auf die Produktionsverhältnisse von heute und in der Vergangenheit, so gewinnen sie einen weitaus konkreteren, historischen Wert, als wenn man sie als einzelne Gegenstände prüft. In diesem Sinne muss man viele andere, in den Bereich des Volkslebens gehörende Gegenstände, insbesondere die Kleidung, die Wohnung, die Verkehrsmittel, den Hausrat usw. untersuchen. Einer solchen Untersuchung muss man auch die Erscheinungen der Folklore unterwerfen. Bei einer solchen mehrseitigen Analyse wird man in vielen Fällen die unrichtige und erzwungene Erklärung gewisser Tatsachen vermeiden können, wie z. B. die Feststellungen von P. N. TRETJAKOW über die doppelschürzigen (bulgar. *двупрестилчена)* Volkstrachten und über die Erdhütten der nordbulgarischen und ukrainischen Bevölkerung.[215]

[215] P. N. TRETJAKOW, Восточнославянские черты в быту населения придунайской Болгарии (‚Ostslawische Züge im Volksleben der bulgarischen Bevölkerung an der Donau'). S. 170 ff.

IV. Genetische und historische Bewertung der beweglichen Einmannhütten als Wohnungen

Unabhängig vom historischen Vorhandensein beweglicher Hirtenhütten in Bulgarien und unabhängig von dem einen oder anderen Charakteristikum der gesellschaftlichen Formen und Umstände, kann man die Hütten auch bloss auf Grund der Entstehung der einzelnen Typen beurteilen. In diesem Falle werden sie an den Orten ihres Vorhandenseins die technischen Fähigkeiten der dort lebenden Menschen zum Ausdruck bringen.

Die bisherigen Untersuchungen beschäftigen sich nur nebensächlich mit den Phasen der typologischen und genetischen Beschaffenheit der beweglichen Hütten. Der Ursprung der Hütten verdient aber eine besondere Beachtung. Im Zusammenhang damit wird man auch den Ursprung der Wohnung erwähnen können, so dass hier der Versuch gemacht werden soll, die ganze Frage auch von diesem Gesichtspunkt aus zu beleuchten.

Der Umstand, dass die beweglichen Hütten Bauten sind, in denen zumindest eine Person zu bestimmten Zeiten des Tages Schutz findet, ferner dass sie aus Holz hergestellt werden, meistens »Hütte« (bulgar. *колиба)* genannt werden, was sie der Form nach der nichtbeweglichen Hütte, ja sogar der entwickelten Wohnung nahe bringt, lässt den Gedanken zu, dass ein gewisser organischer Zusammenhang zwischen der historischen Entwicklung der Hütte und der Wohnung besteht, die man in Bulgarien »Haus« (bulgar. *къща)* nennt. Auf diese Grundlage stützte sich NIEDERLE, als er bei seiner Untersuchung der primitiven Wohnungen der Slawen seine Aufmerksamkeit auf die auf der Balkanhalbinsel und auch anderwärts vorkommenden beweglichen Hütten auf Schlittenkufen richtete, ohne dass er hierbei auf den geringsten geneologischen Zusammenhang zwischen ihnen hingewiesen hätte. Auf derselben Grundlage bezeichnet sie MOSZYŃSKI in seinem Werke über die slawische Volkskultur mit dem Worte »*domki*« (‚Häuschen').

*

Was man vom Anfang an unter beweglichen Hütten zu verstehen hat, ist schwer zu sagen. Je nach den materiellen und natürlichen Voraussetzungen gibt es drei Grundmöglichkeiten zur gänzlichen Versetzung von grossen und schweren Gegenständen, nämlich das Tragen in der Hand, das Ziehen und schliesslich das Rollen auf Walzen. Eine verhältnismässig höhere Stufe bilden die diesen Grundmöglichkeiten entsprechenden speziellen Transportausrüstungen, wie z. B. Schragen, Schlitten und Karren. Die Formen dieser Grundmöglichkeiten kann man mehr oder minder mit jenen Bauten in Verbindung bringen, die zwangsläufig beweglich sein müssen und die zufolge ihrer Bestimmung nicht besonders gross und stets nichtmassiv sein können. In diese Gruppe gehören die hier untersuchten Hirtenhütten, deren Bestimmung es ist, Schutz gegen

Wind und Wetter zu bieten und zu ermöglichen, dass man in ihnen, hauptsächlich während der warmen Jahreszeit, schlafen kann. Infolgedessen sind die Komarnik-Hütten unabhängig von ihrer Bewegungsweise (auf Schlittenkufen oder Rädern) vom Standpunkte ihrer Funktion mit den gewöhnlichen, nichtbeweglichen Wetterschutzhütten identisch. Dies muss man für alle jene Formen akzeptieren, die man heute beobachten kann, wo der Transport auf Schlitten oder Rädern in weiten Kreisen bekannt und im täglichen Leben verbreitet ist, so dass man leicht zu der Folgerung gelangt, dass der Mensch die Hütte auf solche Transportmittel montiert. In Bulgarien gibt es zahlreiche Fälle, die als solche späte Entdeckung dieser Möglichkeit gedeutet werden können. Solche sind z. B. die Hütten auf hohen, für jeden Transport brauchbaren Schlitten (Abb. 19, 20, 21 usw.). Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass dies schon viel früher, bereits im Anfangsstadium der Betthütten üblich war, als man diese Art des Transportes im praktischen Leben bereits anwandte. Das Vorhandensein solcher Hütten in Bulgarien lässt demnach eine Bestimmung des Zeitalters weder in bezug auf Abstammung noch in bezug auf Entwicklung zu. Es entbehrt auch jeder Grundlage, eine zeitliche Einteilung auf Grund der Formen aufzustellen : beide Transportmöglichkeiten bestanden in Bulgarien sowohl in der nahen wie auch in der ferneren Vergangenheit. Weder der Transport auf Schlittenkufen noch auf Rädern ist für das eine oder das andere Gesellschaftssystem derart charakteristisch, dass man auf dieser Grundlage eine entwicklungsgeschichtliche, abstammungsgeschichtliche Interpretation wagen dürfte. Diese Transportarten reichen fast bis zur Urgemeinschaft zurück.[216] Dieselbe Feststellung muss man auch hinsichtlich der übrigen südslawischen Bevölkerung, aber auch anderwärts, wo solche Hütten zu finden sind, akzeptieren, solange keine besonderen, diese Feststellungen (zumindest teilweise) widerlegenden Beweise entdeckt werden. Dies wird vom materialistischen Prinzip der Wissenschaft diktiert. Die grosse Mannigfaltigkeit der beweglichen Hütten ist in Bulgarien, Jugoslawien und anderwärts auf das jeweilige Vorhandensein von verschiedenen Baumaterialien und auf die jeweilige örtliche technische Überlieferung zurückzuführen. Eben deshalb kann diese Mannigfaltigkeit nicht als Grundlage einer abstammungsgeschichtlichen Klassifizierung dienen. Unter den heutigen konkreten Umständen kann die bei den einzelnen Hütten feststellbare grössere Vollkommenheit oder primitivere Bauweise vollkommenere Materialien und Möglichkeiten widerspiegeln, sie darf daher nicht als konsequenter Vertreter von entwickelteren oder primitiveren Gemeinschaftsordnungen betrachtet

[216] Aus der Zeit der Urgemeinschaft finden sich tatsächlich keine Hinweise auf den Wagen, während auf den Schlitten solche vorhanden sind. Unter den Neolithfunden Nordeuropas gibt es solche, und auch heute trifft man noch aus Holz hergestellte Schlitten an (J. NEUSTUPNÝ, Pravěk lidista [‚Die Urzeit der Menschheit'], S. 287. — In der Zeit des Überganges zum Sklaventum waren in Europa, in Mesopotamien usw. die einachsigen zweirädrigen und zweiachsigen [vierräderigen] Wagen sehr wohl bekannt [J. NEUSTUPNÝ, op. cit. S. 95, 110, 343, 390 ff.]).

werden. Man darf daher das Material heute nur nach einem einzigen Gesichtspunkt ordnen, nach dem der besseren Übersichtlichkeit bei der Erfassung der mannigfaltigen örtlichen Formen.

*

Die genetische Beleuchtung der heutigen beweglichen Hütten lässt sich in einem gewissen Masse mit Hilfe der Terminologie erreichen. Derzeit verfügt man über folgende Benennungen: »Hütte« (bulgar. *колиба*, griech. *καλυβα*, *κα λυβα*, ungar. *koliba*, *kalyiba)*, »Wetterschutz« (bulgar. *завет*, *замет*), »Wand«, »Milchhütte« rumän. *stina*, ungar. *sztina*, *esztena*, russ. *стена*), »Milchhütte« (bulgar. *комарник*, ungar. *komárnyik*), »*глада*« (montenegr.), »*куħер*, *куħар*, *куħара*« (serb.), »Bett«, »Betthütte« (bulgar. *креват*, *кревет*, *одър*, *легло*), »Kutsche« (bulgar. *кочия*), »Palast« (bulgar. *палат*), »*пружина*« (serb.).

a) *Hütte.* Es kann festgestellt werden, dass sowohl die nichtbeweglichen Hütten (die häufig alle Eigenschaften einer ständigen Wohnung besitzen — Herd, ein oder zwei Betten, Stellagen und anderen Wohnkomfort — und in ihrem äusseren Aufbau und in ihrer Form häufig so aussehen wie Wohnhäuser) wie auch die Betthütten des Komarniktyps zwei Formen aufweisen, die aus einem gemeinsamen Urtyp stammen, sich aber heute deshalb voneinander bedeutend entfernt haben, weil bei der einen zur Sicherung der Bewegung ein Transportmittel angewandt wurde. Diese genetische Einheit erfährt eine weitere Bestätigung, wenn man sich die beweglichen Grosshütten, wie die bulgarischen Grosshütten von Schischmanowo, die serbischen Molkereihütten (serb. *млекар)* oder die *stina* auf Rädern aus Siebenbürgen und der Moldau vor Augen hält. Manche von diesen haben einen Herd und weisen den Komfort eines Wohnhauses auf. Wird diese Frage in diesem Sinne untersucht, so kann sich das Problem stellen, ob die Hütten auf Schlittenkufen früher oder später entstanden sind als die auf Rädern, d. h. ob die Hütten auf Kufen bzw. Rädern eine entwickelte oder eine degenerierte Form darstellen.

Es liegt jedoch absolut kein Grund zu der Annahme vor, dass die Benennung »Hütte« (bulgar. *колиба)* der ursprüngliche Name des beweglichen Bautyps ist, ohne Rücksicht auf dessen Abmessungen und Form. Es lässt sich kein einziger Beweis zur Unterstützung einer ähnlichen Annahme anführen. Die Benennung ist älteren Ursprungs als die Ansiedlung der Slawen auf der Balkanhablinsel.[217] Einerseits diese Tatsache, anderseits der Umstand, dass diese Benennung für alle nichtbeweglichen leichten architektonischen Bauten beim grössten Teil der Slawen gemeinsam ist, führt zum zwingenden Schluss, dass die beweglichen Hütten diese Benennung später erhielten und fertig von den

[217] Vom griechischen Wort *καλύβη* entlehnt, vgl. L. NIEDERLE, Slovanské starožitnosti (‚Slawische Altertümer'), Odd. Kult. II, Band 2, S. 705—706.

nichtbeweglichen übernahmen. In bezug auf den typologischen und genetischen Weg, der von der beweglichen Grosshütte oder noch mehr von irgendeinem ständigen, aber beweglichen Wohnhaus bis zur kleinen beweglichen bettstattartigen Hütte führt, vermag uns diese Benennung absolut nichts zu sagen. Diese Folgerungen sind ebenso unzulänglich wie die Folgerungen in bezug auf das kulturhistorische Schicksal der beweglichen Hütten (vgl. S. 101).

b) *Wetterschutz* »*завет*«. Mit dem bulgar. *завет* (Wetterschutz) Worte bezeichnet man meistens eine offene, aber gegen Wind schützende Einrichtung. Eben aus diesem Grunde ist die Folgerung unannehmbar, dass sich diese Benennung ursprünglich auf die beweglichen Hütten und insbesondere auf die Einmannhütten bezogen hat. Man muss hier annehmen, dass man es mit einer Verschiebung der ursprünglichen Bedeutung von einem offenen unbeweglichen Wetterschutz zur beweglichen Betthütte zu tun hat. Diese Bedeutungsverschiebung ist darauf zurückzuführen, dass es sich in beiden Fällen um einen Schutz gegen den Wind handelt. Infolgedessen ist die Benennung an sich in keiner Weise imstande, auf einen unmittelbaren genetischen Zusammenhang zwischen den beiden Formen hinzuweisen.

c) »*замет*«. Man kann weder die Bedeutung alleinstehende »bewegliche Hütte« noch den Fachausdruck als etymologisch primär akzeptieren. Noch weniger ist dieser Ausdruck geeignet, auf den Keim oder den Ursprung der beweglichen Einmannhütte hinzudeuten.

d) In der ungarischen Benennung *esztena*, *sztina*, im russischen *стена* in der Bedeutung einer beweglichen Hütte auf Rädern oder einer tragbaren Hütte (vgl. II. Teil. S. 73) ist wieder die primäre Bedeutung *offener Wetterschutz*, *Wand*, *Zaun* enthalten, die in allen slawischen Sprachen bekannt ist. In diesem Falle hat man es ebenfalls mit einer semantischen Entwicklung zu tun : die Benennung des Bestandteiles erhält die Bedeutung des Ganzen. Dieser Vorgang ist eine gewöhnliche Erscheinung und auf dieser Grundlage bilden sich die Homonyme. Als konkretes Beispiel hierfür sei angeführt, dass man im Bauwesen seit verhältnismässig neuer Zeit den Ausdruck *керемида* (‚Dachziegel') in der Bedeutung »Haus« gebraucht, z. B. »*нямам керемида над главата си*« (‚ich habe keine Dachziegeln über meinem Kopf'), was im übertragenen Sinne bedeutet »ich habe kein Haus« oder »*този влак спира, където види керемида*« (‚dieser Zug bleibt bei jeder Dachziegel stehen') in der Bedeutung »der Zug bleibt bei jedem Haus stehen«. Abgesehen vom Falle der beweglichen Hirtenhütten ist aber der Ausdruck *стена* im Sinne von Wohnhaus in den slawischen Sprachen unbekannt.

e) Die Benennung *komarnik* steht offensichtlich in jeder ihrer Formen sowohl im Bulgarischen wie im Serbischen, Ungarischen, Rumänischen, Polnischen und Slowakischen mit der slawischen Wortbildung im Zusammenhang und spiegelt den Begriff des »alten einräumigen architektonischen Baues« oder »den zusammengesetzten Bau einzelner Räume, der als Wohnung oder Speicher

dient« wider. Dagegen lässt es sich heute nicht feststellen, ob die untersuchte bewegliche (tragbare, auf Schlittenkufen oder Rädern bewegte) Hütte die höhere, niedrigere oder degenerierte rudimentäre Phase des nichtbeweglichen einräumigen Wohnhauses oder aber der einstigen normalen beweglichen Wohnung darstellt. Mit Bestimmtheit kann man aber behaupten, dass man es mit einer Benennung zu tun hat, die von einer ständigen architektonischen Form, von *комора*, *коморник*, ‚viereckiger Raum mit im allgemeinen regelmässigem Satteldach' genommen wurde. Es ist wohl kein Zufall, dass sich diese Benennungen an diese Form von Hütten knüpfen, wenn die übrigen Varianten der beweglichen Hütten andere Namen tragen.

f) Das Wort *кућер* ist eine Bezeichnung in der serbischen Sprache, die in jeder Form *(кућар, кућара)* vom Stamme *кућа* (‚Haus') kommt. Die eine Grundbedeutung des Wortes ist identisch mit dem bulgarischen *килер*, serb. *ћилер* d. h. ‚ein Teil des Hauses, in dem die Jungvermählten schlafen' *(cubiculum separatum coniugum, клијет)*.[218] Neben dieser Grund- bzw. primären Bedeutung des Wortes kann man noch folgende Parallelen ziehen :

кућа → *кућар, кућер, кућера* und *комора* → *комарник*,

d. h. dass sich der allgemeine Fachausdruck »Haus« (nichtbeweglicher Bau) — über den Ausdruck »Kammer« *(килер)* — durch eine semantische Spezialisierung zu dem Begriff »bewegliches Häuschen« umgebildet hat. Der Weg, auf dem diese Spezialisierung erfolgte, war die formale Ähnlichkeit der Hütten ohne Rücksicht auf ihren Unterbau, ob sie also auf Schlittenkufen oder Rädern montiert oder tragbar waren. Demgegenüber ist es nicht möglich festzustellen, wann diese Spezialisierung bei den Serben vor sich gegangen ist, jedenfalls geschah dies nicht ausserhalb jenes historischen Zeitalters, in dem diese Hütten bei ihnen auftauchten und bestanden. Da die gesellschaftlichen und historischen Bedingungen, unter denen das serbische Volk lebte, ähnlich waren wie bei den Bulgaren, kann man als diesen Zeitpunkt die Zeit nach dem XI. Jahrhundert annehmen.

Anderseits weist diese Benennung nicht darauf hin, dass sich das ausgebildete Haus auf die Stufe der Hütte zurückentwickelt hätte, selbst wenn diese gross war und mitunter als saisonbedingtes Wirtschafts- oder Wohngebäude verwendet wurde. Von dieser Benennung kann man demnach nicht die Entwicklung der beweglichen Grosshütte zur *кућар* genannten Einmannhütte ableiten.

g) »*глада*« ist ein speziales montenegrisches Wort, dessen Etymologie nicht ganz klar ist. In bezug auf die Herkunft der beweglichen Einmannhütte kann man daraus überhaupt nichts ableiten.

[218] Vgl. W. Karadžić, Рјечник (‚Wörterbuch'), s. v. кућар, клјет, кућер, кућерак, ћилер.

h) Die bulgarische Bezeichnung *одър* bezieht sich nur auf Formen, die eher den Charakter einer Liegestätte haben, die also zufolge des Umstandes, dass sie eine Decke besitzen und an der einen Seite offen sind, eher an ein tragbares Bett erinnern als an ein Häuschen. Daraus folgt, dass die Bedeutung für die für eine Person bestimmten nichthausartigen Formen primär sein kann. Diese primäre Bedeutung ist ungefähr in dieselbe Zeit zu datieren wie das Auftreten der Betthütte, da das Wort auch in der altbulgarischen Sprache bekannt ist. Der Umstand, dass der Ausdruck *одър* auch Formen bezeichnet, die eine vollkommenere architektonische Erscheinung darstellen (Abb. 22), weist nur darauf hin, dass es sich um die entwickeltere Form einer überlieferten Benennung handelt. Die Möglichkeit dieser Folgerung wird auch durch die Ehebetthütten unterstützt, die man allenorts im Kreise Üsküb (Skoplje, Mazedonien) bis zu den heutigen Zeiten findet. Diese Betthütten (vgl. S. 104) haben meistens ein Satteldach, stehen auf 60—70 cm hohen Füssen und ihre vier Wände sind geflochten oder bestehen aus Brettern. Ihre Abmessungen sind nicht grösser als die eines Doppelbettes. Solche Hütten werden als *тронь* bezeichnet. Diese Bezeichnung ist eine Übernahme aus dem Griechischen, im Sinne von »Sessel, Thron, Bett, ja sogar Schragen, Sarg«.[219]

i) Die Benennungen *кревать* und *легло* bekräftigen die Annahme, dass ein primärer Zusammenhang zwischen der *одър* und der primitiven Einmannhütte besteht.

Die Auswertung all dieser Benennungen im Zusammenhang mit der Form der Hirtenhütten ergibt folgendes :

1. Einzelne Hütten haben einen allgemeineren architektonischen Ursprung und gingen später auf die speziellen Formen der beweglichen Hütten über *(колиба, завет, замет, комарник, кућер, палат)*.

2. Andere bilden den primären architektonischen Bestandteil, der dann für den gesamten Bau übernommen wurde *(sztina)*.

3. Die Grundbedeutung anderer war wiederum ‚Bett' und diese wurde dann auf die beweglichen Einmannhütten übertragen *(одър, легло, кревать)*.

Interessant sind die Benennungen der beweglichen Hütten bei den Franken und anderswo in Deutschland, wie auch bei Alfred de Vigny. Alle diese sind composita, deren Bestandteile in fertigem Zustande von den Wortschätzen der entsprechenden Sprachen (»Karre«, »Hütte«, »maison«) entlehnt sind.

Will man den historischen Ursprung der beweglichen Hütten richtig beurteilen, so darf man nicht ausser Acht lassen, dass der Ursprung der Hütten nicht unbedingt ein und derselbe sein muss und sein kann. Trotzdem hat vorläufig eher jene Annahme Berechtigung, dass von den möglichen Anfängen nur ein einziger reell ist : das Bett. Zu diesem Schlusse führen die terminologischen Überlegungen.

[219] Vgl. N. Gerow, Речник (‚Wörterbuch') V. S. 357, s. v. тронъ. — St. Mladenow, Етимолог. праѓописен речник (‚Etymologisches und Rechtschreibewörterbuch'), S. 639.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Hütten einerseits auf Grund formaler und konstruktiver Merkmale mit architektonischen Fachausdrücken (1. und 2.), anderseits auf Grund funktioneller und formaler Merkmale mit Möbel- und Bettfachausdrücken (3.) bezeichnet werden, während die Kreuzungen keine Bedeutung haben.

*

Zur weiteren Aufhellung des Ursprunges der beweglichen, für eine Person bestimmten Hirtenhütten muss man die im Volksleben der Slawen vorkommenden entwickelteren beweglichen Hütten grösseren Ausmasses, die Wohnzwecken oder Magazin- und Wohnzwecken dienen, in Betracht ziehen. Solche sind z. B. die Hütten von Schischmanowo und Samokow (Bulgarien), ferner die Hütten in Serbien und in der Herzegowina und die *sztina* in Siebenbürgen und Rumänien.

Die bulgarischen Hütten haben den Charakter eines beweglichen Hauses, obwohl sie nur von männlichen Hirten bewohnt werden. Bloss das Walmdach (bulgar. *четиристрешен покрив)* ohne Dachboden und die dünnen geflochtenen Wände stehen dieser Definition im Wege.[220] In der Mitte der Hütte befindet sich ein offener Herd, an den Wänden zwei oder drei Betten, die unmittelbar auf dem Boden errichtet sind, oder aber auf beweglichen bzw. unbeweglichen Pritschen. An der einen Wand befindet sich eine geflochtene Stellage, vom Dachfirst hängt eine Kette herab, an den Wänden befinden sich Haken. In der Hütte kann man ein Becken zum Füttern der Hunde, einen Krug (bulgar. *стомна)* oder andere Wasserbehälter, Kübel für die Milch (bulgar. *ведра за мляко)*, Fässer (bulgar. *каче)*, Bottiche (bulgar. *каца)* und andere Geräte für die Milchverarbeitung unterbringen.

Diese Hütten — die im Sommer und Herbst als Wohnung dienen — ähneln zur Gänze jenen nichtbeweglichen Hütten, die in den Schischmanowo benachbarten Dörfern, in Gorni Passarel, Kalkowo, Nowo Selo und Slokutschene gebaut werden. Diese haben dieselben Abmessungen und Formen, sind aber ständig, obwohl sie nur in einer Jahreszeit, allerdings oft zwei bis drei Jahre hindurch verwendet werden. In Gorni Passarel gibt es sogar noch bewegliche, doch als neue Erscheinung, sie sagen: »Wir nehmen von den Schischmanowoern Beispiel, aber an den flächeren Orten.«

In der letzten Zeit bilden jene Hütten in Schischmanowo und Gorni Passarel eine charakteristische Erscheinung, die zwar von derselben Form, aber von einer hybriden Konstruktion sind: jeder Bestandteil ist zerlegbar, so dass sie auf einen Karren geladen sehr leicht befördert werden können. Diese mittlere Form ist vorläufig die lebensfähigste.

[220] In Bulgarien kann man bis auf den heutigen Tag alte Häuser ohne Dachboden antreffen. Solche gab es nach den Aufzeichnungen auch im vorigen Jahrhundert in Ostbulgarien. Vgl. Aufzeichnungen von Olsch, Chr. Wakarelski, Из старите пътеписи през бълг. земи (‚Aus alten bulgarischen Reisebeschreibungen'). Бълг. истор. библиотека (‚Bulgarische historische Bibliothek'), V, S. 2, 116 ff.

Die unzerlegbare, auf Schlittenkufen aufgesetzte und befestigte Hütte von Schischmanowo wird durch ihre Benennung *колиба* (‚Hütte'), durch ihren Aufbau und durch ihre Bestimmung als eine vollkommenere Form der nichtbeweglichen, mit einem Herd versehenen Hütte bestimmt. Ihre grössere Vollkommenheit besteht in ihrer Beweglichkeit, die sie wahrscheinlich von den kleinen, für eine Person bestimmten Hütten auf Schlittenkufen übernommen hat, die im Kreise Sofia und an anderen Orten des Kreises Samokow, in Nachahmung der in der Umgebung des Vitoscha- und Planagebirges verwendeten Hütten erschienen waren. Die bezüglich der grossen Schlittenhütten bestehende Überlieferung, die von der Bevölkerung durch den Satz »sie bestehen seit Menschengedenken« ausgedrückt wird, weist darauf hin, dass sie wirklich seit alters her bestehen, wobei man unter »alters her« vier bis fünf Generationen zu verstehen hat. Soviel Zeit braucht es, bis ein ähnliches, nicht besonders bedeutendes Ereignis aus dem Wirtschaftsleben des Dorfes in Vergessenheit zu geraten pflegt.

Es ist unmöglich, diese Hütten mit anderen Bauten ähnlicher Konstruktion — mit Wohn- und Wirtschaftsgebäuden — in einen genetischen Zusammenhang zu bringen, da es keine solchen in den Dörfern der Umgebung des Vitoschagebirges und des westlichen Mittelgebirges (Средногорие) gibt. Hier gibt es nicht einmal die noch in anderen Teilen Bulgariens existierenden Kornkasten auf Schlittenkufen. Dagegen gibt es hier als normales Transportmittel den grossen Schlitten, der von Ochsen oder Büffeln gezogen wird. Auch die Holzriese (bulgar. *влак)* wird ständig angewandt, mit deren Hilfe das Baumaterial aus den Bergen und von den höher gelegenen Orten des Bezirkes Samokow während des grössten Teiles des Jahres in die Ebene befördert wird. Der Transport schwerer und grosser Gegenstände diente so als fertige Beförderungsform, als Analogie zur Anwendung des Prinzips der Holzriese auf ganze Hütten.

*

Die Schlittenhütte aus der Herzegowina war es, die als erste von R. Meringer in seinem im Jahre 1906 erschienen Werke »Das deutsche Haus« und in seiner im Jahre 1900 erschienen Arbeit »Das volkstümliche Haus in Bosnien und in der Herzegowina« veröffentlicht wurde. Später verarbeitete Moszyński diese Angaben in seinem Werk über die Volkskultur der Slawen. Es handelt sich hier um einen geflochtenen Bau vom Typ der Schlittenhütten von Schischmanowo. Die Wände sind nicht mit Mist abgedichtet, das Dach ist ein Walmdach und mit einer dicken Strohschicht abgedeckt. Dieses »Haus« hat keine Fenster (zumindest von jener Seite, von wo es abgebildet ist) und wird von fünf Paar Ochsen gezogen. Weder Meringer noch Moszyński behaupten, dass dieser Bau eine ständige Wohnung darstellt, noch dass er die urzeitliche und typische menschliche Wohnung vertritt. Wäre dies der Fall gewesen, so hätte Moszyński, der auf alle Formen des Wohnhauses sehr ausführlich eingeht, bestimmt zumindest einen Paragraphen dem beweglichen Haus gewidmet. Er begnügt sich aber

mit der Erwähnung, dass man auf der Balkanhalbinsel den Bau auf Schlittenkufen nicht nur als Wetterschutz für Hirten, sondern auch als Speicher verwendet (poln. *Dom na płozach jest na Bałkanach nie tylko jako schronienie dla pasterzy, lecz również jako śpichrz*).

Diese grosse Hütte auf Schlittenkufen findet sich als Wirtschaftsgebäude in Form des sogenannten Molkereikarrens (serb. *млекар*) bei den Serben, als Kornkasten in Ungarn und anderwärts, ja selbst in Bulgarien.[221]

*

Interessante Angaben findet man in der nahen Vergangenheit (türkischer Feudalismus) speziell in bezug auf Bosnien für die Gebiete von Kupresko, Vukovsko, Ravno und Glamočko Polje. Untersuchungen auf Grund von Erzählungen alter Leute haben ergeben, dass die Pächter (serb. *кметн*) bei den Gehöften (bulgar. *чифликчийските земи*) in Häusern wohnten, die entweder von den Begs oder von den Pächtern selbst gebaut wurden. Wurde aber der Pächter vom Beg aus irgendeinem Grunde weggeschickt, was sehr oft vorkam, so verliessen sie den Besitz, wobei sie ihr ganzes Hab und Gut mit sich nahmen, während die Häuser den Begs verblieben, unabhängig davon, wer sie erbaut hatte. Von einer Beweglichkeit dieser Häuser ist nirgends die Rede. »Wenn der Beg den Pächter fortschickte, erlaubte er ihm nicht, dass er das Haus ausgrabe und mit sich nehme.« Dagegen heisst es in bezug auf die Speicher, dass sie mit Ochsen fortgezogen werden. »In Slosselo erzählen die alten Leute, dass die Hütten und Speicher mit 25—40 Paar Ochsen fortgezogen wurden. Diese Gebäude ruhten auf zwei oder drei Balken, die als Schlittenkufen dienten. Beim Transport wurden vor jeden Balken zehn Paar Ochsen gespannt.«[222] Die von MERINGER gegebene Abbildung der herzegowinischen Hütte illustriert den Transport einer solchen Pächterhütte aus Glamočko-Polje.

*

Die grosse *sztina* von Siebenbürgen hat Räder. Sie dient hauptsächlich zur Aufbewahrung der Habseligkeiten des Schäfers und besonders zur Aufbewahrung der Geräte, die zur Aufarbeitung der Milch notwendig sind. Diese Hütte wird oft auch »Lebensmittelkarren« (ungar. *eleséges talyiga)* genannt. Den Schäfern und im allgemeinen den Hirten stehen fast immer andere Gelegenheiten zum Schlafen zur Verfügung, entweder nichtbewegliche oder zerlegbare Hütten (ungar. *kunyhó)*, Hürden (ungar. *cserény)* vom Typ der Hybriden von Schischmanowo und Gorni Passarel (Bulgarien). Diese bestehen oft aus vier geflochtenen Wänden, als Dach dient ein gewöhnliches Binsengeflecht, das auch

[221] Vgl. Abb. 46 und S. 68 im II. Teil der vorliegenden Arbeit.
[222] Vgl. B. Z. MILOJEVIĆ, Купрешко, Вуковачко, Равно и Гламочко полье (Kupresko, Vukovacko, Ravno und Glamočko Polje), S. 39 und 40.

auf einen gedeckten Wagen (ungar. *ekhós szekér)* als Dach befestigt werden kann.[223]

Der funktionelle Zusammenhang dieser *sztina* oder *talyiga* mit dem gewöhnlichen Wagen tritt klar zutage, da ja bei den ungarischen Grossherden stets gewöhnliche Wagen zur Beförderung des Gepäcks und der Hüttenbestandteile mitfahren. Bloss die Benennung *sztina, esztena* gibt zu einer gewissen formalen Assoziation mit den architektonischen Bauten Anlass. Das ungarische und rumänische Material lässt es aber nicht zu, dass man einen genealogischen Zusammenhang mit dem Wagen oder irgendeinem primitiven beweglichen Haus sucht bzw. diese Hütte auf eine natürliche Weise vom Wagen ableitet.

Die rumänische *stina*, von der NASTASE berichtet, ist ein typischer Magazinbau von der Gattung der siebenbürgischen *sztina*. Es ist möglich, dass sie auch mit der von MOSZYŃSKI nicht genau bestimmten *koleśne szałasy* identisch ist, die längs des Schwarzen Meeres von den Ukrainern verwendet wird. Zufolge des Fehlens sprachlicher und konstruktionstypologischer Anhaltspunkte ist es derzeit nicht möglich, den Zusammenhang zwischen diesen grossen rumänischen und ukrainischen Räderbaracken und den lokalen Wohnungselementen festzustellen. Jedenfalls zeigt ihre ausschliesslich mit Rädern verbundene Form an, dass sie sich von einer eventuellen Tradition des beweglichen Wohnhauses weit entfernt haben. Eben dieses Merkmal — dass sie auf Räder aufgesetzt sind — gab MOSZYŃSKI Anlass zu der Annahme, dass die Ukrainer mit diesen Hütten in einem gewissen Grade unmittelbar die Sitten der Skythen fortsetzen.[224] In diesem Falle steht man indessen einer Annahme gegenüber, zu der man noch die historischen und archäologischen Beweismittel aus der Periode zwischen der sogenannten Skythenzeit und dem heutigen Zeitalter beibringen müsste, was uns derzeit jedoch nicht möglich ist.

Auf Grund eines Vergleiches der beweglichen grossen Hütten mit dem Volksleben kann man unter Berücksichtigung der geographischen Voraussetzungen, der Konstruktionstraditionen, der Funktion der Hütten und ihrer terminologischen Bedeutung, wesentliche typologische und genetische Folgerungen ableiten : die beweglichen grossen Hirtenhütten stehen in einem engen Zusammenhang mit der bei verschiedenen Wirtschaftsgebäuden und anderen Gegenständen traditionell angewandten Beweglichkeit, dagegen kann man sie nicht von der primitiven Wohnung, von den beweglichen Häusern ableiten. Von solchen beweglichen Bauten, die alle Elemente des Wohnhauses enthalten hätten, weiss weder die Geschichte noch die Archäologie zu berichten.

*

[223] A Magyarság Néprajza (‚Die Ethnographie des Ungarntums') II, S. 116—119 und Tafel VII (1).

[224] K. MOSZYŃSKI, Kultura ludowa Słowian (‚Die Volkskultur der Slawen'), I., S. 502—503 : »bis zu einem gewissen Grade unmittelbar die Gewohnheiten der Skythen fortsetzend«.

Wie diese Frage hinsichtlich der Slawen in der Wissenschaft aufgeworfen wird, darauf gibt vor allem NIEDERLE in seinem auf die beweglichen Hütten bezüglichen obenerwähnten Hinweis die Antwort. Von der Feststellung ausgehend, dass die Slawen in der prähistorischen Zeit ihre Felder nur kurze Zeit, zwei bis drei Jahre bestellten *(»na rok, nekedy snad i na dva, na try roky na jednom místě«)* und dann weiterzogen, kommt NIEDERLE zu dem Schluss, dass sie keine ständigen Wohnungen haben konnten. In dieser Zeit passten sie sich, seiner Ansicht nach, auch in ihren Wohnungen dieser Lebensweise an, indem sie diese nur für einen ein- oder zweijährigen Aufenthalt bauten. Deshalb waren sie auch weder fest noch massiv. Das halbnomade Leben der Slawen erforderte leichte Bauten, die man leicht auseinandernehmen, auf Schlitten oder Wagen laden und an den Ort der neuen Niederlassung transportieren konnte ; falls sie jedoch nicht weiterbefördert wurden, waren sie so beschaffen, dass es nicht viel Mühe und Zeit kostete, um ihren Neubau durchzuführen.[225] Diese Erklärung NIEDERLES, wie sehr sie auch allgemein und hypothetisch ist und nur einen einführenden Charakter in ein konkreteres archäologisches und historisches slawisches Material besitzt, so sagt sie aber nichts über die Beweglichkeit der Wohnungen selbst aus, sondern nur über ihre nichtständige und eventuell zerlegbare Beschaffenheit, damit man gegebenenfalls den einen oder den anderen ihrer Bestandteile weiterbefördern könne. In diesem Sinne sah er den Stand der Dinge. Eben darum assoziierte er, bloss in Klammern, die Hütten auf Schlittenkufen aus Bosnien und der Herzegowina, sowie die Hütten aus Siebenbürgen und aus Krajischte (Bulgarien) als »interessante Analogie«.[226] Bei der Erwähnung der Hütten von Bosnien und der Herzegowina hält er die Idee MERINGERS für begründet, dass die primäre Bedeutung des slawischen Wortes *věža* [aus **ueghia*] »bewegliche Hütte« war, die im Laufe der Entwicklung des Wohnhauses einen Teil des Vorhauses einnahm und deren Zweck der Schutz der wirklichen Wohnung gegen Wind, Regen und Kälte war.[227] Dies ist aber bloss eine »scharfsinnige« Annahme MERINGERS, die zumindest bezüglich ihrer beweglichen Natur jeder reellen Grundlage entbehrt.

NIEDERLE fundiert seine Hypothese über die leichten slawischen Wohnhäuser des Halbnomadenzeitalters auf die Ausführungen des byzantinischen Chronisten PROKOPIOS aus dem VI. Jahrhundert, denen zufolge die Slawen in

[225] L. NIEDERLE, Slovanské starožitnosti (‚Slawische Altertümer'), Odd. Kult. I, Bd. 2. S. 683—684 : »Das ganze Wesen des Halbnomadentums erfordert leichte Bauten, die man leicht auseinandernehmen, auf einen Karren oder Schlitten laden und auf den Platz der neuen Niederlassung transportieren kann.«

[226] L. NIEDERLE, op. cit. S. 684 : »Eine interessante Analogie dieser Hütten bilden die bis zum heutigen Tage in Bosnien und in der Herzegowina verwendeten beweglichen Hütten auf Schlitten oder die beweglichen Hirtenhütten der Rumänen in Südsiebenbürgen.«

[227] Hinsichtlich der Einzelheiten dieser Frage vgl. L. NIEDERLE, Bd. II, Odd. Kult. Bd. 2, S. 718, Anm. 1. — Es mag sein, dass MERINGER in seiner Arbeit »Das Schlittenhaus«, Indogermanische Forschung, Bd. 19, 1906, S. 401 ff., weit mehr über dieses zu sagen hat, doch war dieses Werk dem Verfasser unzugänglich. Da aber das Werk NIEDERLES neueren Datums ist, dürfte die Arbeit MERINGERS wohl kaum entscheidende Angaben in dieser Hinsicht enthalten.

ärmlichen zerstreuten Hütten wohnten, da sie ihre Niederlassungen im allgemeinen wechselten.[228]

Bei NIEDERLE fehlt jede historische und archäologische Analyse über die Wohnungen der alten Slawen und jedes ethnographisches Vergleichsmaterial aus den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts. Er zieht nirgends Folgerungen, denen zufolge : 1. es bei einigen Slawenstämmen zur Gänze bewegliche Wohnungen auf Schlittenkufen oder auf Wagenkonstruktionen gegeben hätte ; 2. Hütten auf Schlittenkufen der Südslawen eine Fortsetzung des Wohnungsformen bildeten. Seine Analyse bleibt bei Hinweisen und Vergleichen stehen, die ihn bei seinen weiteren Ausführungen nicht binden. Immerhin sind seine Feststellungen über den Charakter und die Entwicklung der Wohnungen der Südslawen und der übrigen Slawen — sowohl der in die Erde gegrabenen als auch der über dem Erdboden befindlichen nichtbeweglichen Wohnungen — als positiv zu werten.[229]

Der andere, für uns zeitgemässere Wissenschaftler, der sich mit der gesamtslawischen Volkskultur beschäftigt und seine diesbezüglichen Ansichten in seinem noch unvollendeten Werke »Kultura ludowa Słowian« (‚Die Volkskultur der Slawen') darlegt,[230] ist K. MOSZYŃSKI. Er befasst sich mit der Wohnung im Rahmen einer allgemeinen Übersicht des Bauwesens, und zwar in Form einer eingehenden Analyse der einzelnen Bauelemente. Nach Auswertung der Elemente des leichten (beweglichen bzw. nichtbeweglichen) und des festen Gebäudes, legt er sich auf den Herd als unterscheidendes und unbedingtes Kennzeichen der Wohnung fest. Anders kann dies in jener geographischen Breite, wo das heutige Slawentum, einschliesslich seiner südlichsten Verzweigungen wohnt, gar nicht der Fall sein. Er beginnt seine Übersicht der Wohnung beim primitiven offenen Herd[231] und dem Heizofen der Hütte. Sehr richtig nimmt er im Zusammenhange mit dem Vorhandensein des wärmenden Feuers das Wort *изба* als eine anfängliche Benennung der wirklichen Wohnung, des wirklichen Hauses an.[232] Er spricht über die »wirkliche Wohnung« (poln. *właściwe mieszkanie)* wie von einer Erscheinung, die sich von der Hütte und von einem Gebäude unterscheidet, wo sich nur ein offener Herd befindet.[233]

MOSZYŃSKI wirft nicht das Problem der Herleitung der ständigen Wohnung von der Hütte auf. In genügend dialektischer Weise akzeptiert er, dass die Wohnung nicht eine einfache architektonische Form darstellt, sondern eine komplizierte Einheit zwischen Gebäude und Herd bzw. eine Einheit von Gebäude und Heizung, ohne dass hierdurch die übrigen Bequemlichkeiten der Wohnung, wie z. B. ein Platz zum Ruhen und zur Ausübung einer gewissen Beschäftigung

[228] L. NIEDERLE, op. cit. S. 718 Anm. 1, wo er den Text PROKOPIOS' zitiert.
[229] L. NIEDERLE, op. cit. II, Bd. 2, S. 694—714 (die Wohnung im Zeitalter der ständigen Siedlungen) und S. 715—727 (die ersten Phasen der Entwicklung der Wohnung).
[230] K. MOSZYŃSKI, Kultura ludowa Słowian (‚Die Volkskultur der Slawen') I, Krakau 1929.
[231] K. MOSZYŃSKI, op. cit. §§ 534—553.
[232] K. MOSZYŃSKI, op. cit. §§ 247—248.
[233] K. MOSZYŃSKI, op. cit. §§ 542—560.

ausgeschlossen würden. Nur so lässt sich sein Standpunkt erklären, dass die Bauten von der Gattung der Hütten keine weitere Entwicklungsmöglichkeiten für die Wohnung bieten.[234]

Das in Frage stehende Problem ist aber für uns anders beschaffen. MOSZYŃSKI interessiert sich für die genetische Entwicklung der Wohnung unter Berücksichtigung der Hütte als möglichen Prototyps, wobei er geneigt ist, eine typologische Determination zwischen Hütte und wirklicher Wohnung durch Verlegung des Herdes in die Hütte zu akzeptieren. In seinem Werke befindet sich noch keinerlei Hinweis auf eine Entartung der Wohnung zur Hütte oder gar zur beweglichen Einmannhütte. Wozu muss man aber überhaupt nach einer Entartung forschen, wenn die Hüttenform niemals eine ihrer Voraussetzungen für ihr paralleles Bestehen mit der wirklichen Wohnung, dem Haus und insbesondere mit dem Hirtenwesen verloren hat?[235]

Die Erklärung NIEDERLES und MOSZYŃSKIS beweisen klar, dass es weder im allgemeinen bei den alten Slawen noch speziell bei den Südslawen zum Zeitpunkte ihrer Ansiedelung auf der Balkanhalbinsel,[236] sowie auch nicht viel später die Wohnung auf Schlittenkufen als entwickelte Erscheinung gegeben haben kann. Zweitens finden sich in ihren Arbeiten keinerlei konkrete Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen den Wohnungen auf einem beweglichen Unterbau und solchen Hütten. Drittens kann man noch weniger von einer Entartung im Falle der heutigen Einmannhütten sprechen.

V. Schlussfolgerungen

Hält man sich einige grundlegende und spezielle Konstruktionseigenarten der bulgarischen und nichtbulgarischen beweglichen Hirtenhütten, ihre geographische Verbreitung in Bulgarien und anderwärts, die mit ihnen zusammenhängende Terminologie, ihre gegenwärtige und früher nachgewiesene Funktion vor Augen, so gelangt man zu einer ganzen Reihe von Folgerungen, die die Beachtung der Ethnographie verdienen. Im nachstehenden seien die wichtigsten aufgezählt :

[234] »Chaty z sienią szałasową i domóstwa w rodzaju szałasów nie dają szeregów rozwojowych« (‚Die Hütten mit Vordach haben in der Entwicklung des Hauses keine Bedeutung'). K. MOSZYŃSKI, op. cit. §§ 546—556.

[235] MOSZYŃSKI stellt auf Grund der Untersuchungen der ihm bekannten Bauten auf Schlittenkufen, einschliesslich der Einmannhütten und der grösseren Hirtenhütten *(stina, mlekar* usw.), ferner der Kornkasten, die von den Serben im Banat auf Schlittenkufen im angefüllten Zustande auch auf den Markt gezogen werden, fest, dass die Verwendung der beweglichen Bauten für landwirtschaftliche Zwecke eine sekundäre Erscheinung darstellt (op. cit. §§ 502—503, 519).

[236] Laut der spärlichen Angaben, die z. B. aus der Umgebung von Saloniki über die bulgarischen Wohnhäuser zum Zeitpunkte der Annahme des Christentums (Zeitalter von Boris I.) zur Verfügung stehen, wurden sie in den Gebieten mit dichten Wäldern aus Holz hergestellt. Vgl. L. NIEDERLE, Slovanské starožitnosti (‚Slawische Altertümer'), Odd. Kult. II, Bd. 2, S. 696.

1. Die beweglichen Schäferhütten sind in Bulgarien in den Hochebenen und ausser diesen in Jugoslawien, Ungarn und Rumänien sowie in der Slowakei und sogar in Polen, Moldau und Deutschland bekannt.

2. Obwohl sie bloss als eine relativ unbedeutende Tatsache im Leben der werktätigen bulgarischen Bauern und der Bauern der übrigen erwähnten Länder erscheinen, ragen sie im Lichte des dialektischen Materialismus dennoch als historische Dokumente des Volkslebens heraus : ihr Vorhandensein bildet einen Hinweis auf die Zweifelderwirtschaft und im allgemeinen auf die Mehrfelderwirtschaft, auf die grosse Zerstückeltheit der zu bestellenden Felder, auf die patriarchalen Familiengemeinschaften und auf den im Zeitpunkte ihres Entstehens und ihrer Entwicklung herrschenden Feudalismus.

3. Diese Hütten lassen sich auf die bewegliche Betthütte zurückführen; sie entwickeln sich nach ihren eigenen Gesetzen, in Abhängigkeit von den an den gegebenen Orten bestehenden Verkehrsformen und Methoden, vom Boden und von ihren wirtschaftlichen Funktionen.

4. Die Entwicklung der beweglichen Hütten ist stets progressiv ; ausgehend von der einfachen *одър* bis zur Hütte auf Schlittenkufen oder Rädern, von der Einmannhütte bis zu der Hütte für mehrere Personen.

5. Die beweglichen Hütten bleiben sowohl in ihrer Form als Einmannhütten als auch in der für mehrere Personen dennoch nur gewöhnliche Wetterschutze. Nur in wenigen Fällen — als relativ neuere und weitere Entwicklung verfügen sie über die Elemente der wirklichen Wohnung (offenen Herd und anderen Komfort).

6. Als provisorischer Wetterschutz werden die beweglichen Hütten auch in der Zukunft bei der genossenschaftlichen Viehzucht weiter bestehen, nur mit dem Unterschied, dass ihr Transport in vollkommenerer Weise erfolgen wird und dass sie mehr Bequemlichkeit zum Ausruhen und Schlafen bieten werden.

7. Die Entwicklung der beweglichen Einmann-Hirtenhütte weist darauf hin, dass ein Bestehen von wirklichen Wohnungen auf Schlittenkufen oder Rädern bei den Slawen unmöglich war.

LITERATUR

Д. Ангелов. 1945. *Към въпроса за поземлените отношения в средневековната балканска държава.* (D. Angelow, Zur Frage der in den mittelalterlichen Balkanstaaten herrschenden Grundbesitzverhältnisse.) Исторически преглед I/4, S. 285—298.

Д. Ангелов. 1946—1947. *Феодализмът във Византия.* (D. Angelow, Der Feudalismus in Byzanz.) Исторически преглед III/2, S. 217—232.

Р. Ангелова. 1948. *Село Радуил, Самоковско. Народопис и говор.* (R. Angelowa, Dorf Raduil, Kreis Samokow, Volksbeschreibung und Sprachgebrauch.) Известия на Семинара по славянска филология при Университета София VIII—IX. S. 132—410.

Д. Д. Бешовишки. 1897. *Материали за българския речник от Враца и околността. му.* (D. D. Beschowischki, Materialien zum bulgarischen Wörterbuch aus Wratza

und Umgebung.) Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, отдел нар. умотворения XIV, S. 189—206.

Хр. Вакарелски. 1936—1943. *Из веществената култура на българите.* (Chr. Wakarelski. Zur Sachkultur der Bulgaren.) Известия на Народния етнографски музей XII (1936) S. 62—85, XIV (1943) S. 94—128.

Хр. Вакарелски, 1936. *Стари земеделски сечива.* (Chr. Wakarelski. Alte landwirtschaftliche Geräte.) Годишник на Народния музей в София VI, S. 425—433.

В. Велчев. 1945. *Социална структура на България през X век, според беседата на презвитер Козма.* (W. Weltschew. Die soziale Struktur Bulgariens im X. Jahrhundert gemäss der Rede des Presbyters Kozma.) Исторически преглед I, S. 2—3 und 138—155.

Н. Геров. 1895—1904. *Речник на българския език с тълкуване на речите на български и на руски.* (N. Gerow. Wörterbuch der bulgarischen Sprache mit Erklärungen der Bedeutung der Wörter in bulgarischer und russischer Sprache.) Plowdiw.

Ив. Ев. Гешов. 1890. *Овчарите от Котленско и жетварите от Търновско.* (I. E. Geschow. Schäfer aus der Umgebung von Kotel und Erntearbeiter aus der Umgebung von Tirnowo.) Периодическо списание на Българското книжовно дружестово в София, XXXII—XXXIII, S. 310—326.

Ив. Ев. Гешов. 1887. *Задругата в западна България* (I. E. Geschow. Die Familiengemeinschaft in Westbulgarien.) Периодическо списание на Бълг. книж. дружество в София XXI—XXII, S. 426—449.

Н. П. Горбачева. 1950. *К вопросу о происхождении одежды.* (N. P. Gorbatschewa. Zur Frage des Ursprungs der Kleidung.) сп. Советская этнография S. 3 und 9—27.

П. Делирадев — Ив. Велков. 1946. *Из България, пътеводител.* (P. Deliradew—I. Welkow. Aus Bulgarien, Reiseführer.) Sofia.

В. Дечов. 1903. *Среднородопското овчарство.* (W. Detschow. Das Hirtenwesen in Mittel-Rhodope.) Сборник за народни умотворения, наука и книжнина XIX, II. Teil — Материали (Materialien) S. 131.

Јевто Дедиер. 1907. *Херцеговина. Антропогеографске студије.* (J. Dedijer. Herzegowina, Anthropogeographische Studien.) Српски етнографски зборник, XII, S. 1—448.

Иордан Захариев. 1935. *Каменица, географско-етнографско изучване с 27 карти, 96 фотографии и XII цветни таблици.* (J. Sachariew. Kamenitza, geographisch-ethnographische Studie mit 27 Karten, 96 Photographien und 12 farbigen Tafeln.) Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, XL, S. 458.

Иордан Захариев. 1918. *Кюстендиско крощие.* (J. Sachariew. Die Umgebung von Kjustendil.) Сборник за народни умотворения и народопис XXXII, S. XV + 653, schwarze Tafel LXIX und farbige Tafel IV.

В. Н. Златарски. 1927. *История на Българската държава през средните векове. I. Първо българско царство 2/.* (V. N. Slatarski. Die Geschichte des bulgarischen Staates im Mittelalter, Band I, Das erste bulgarische Zarentum.) 2. Teil.

Р. М. Илић. 1905. *Иб р. Антропогеографски проучавања.* (R. M. Ilić. Ibar, Anthropogeographische Studien.) Српски етнографски зборник VI, S. 521—692.

К. Иречек. 1876. *История Болгар.* (K. Jireček. Die Geschichte der Bulgaren.) Odessa.

К. Иречек. 1884. *Пътни бележки из Средна гора и Родопските планини* (K. Jireček. Reisenotizen aus dem Mittelgebirge und den Bergen von Rhodope). Периодическо списание на Българското книжовнодружество VIII, S. 1—45, IX S. 1—51.

К. Иречек. 1899. *Княжество България.* Част II. *Пътувания из България.* (K. Jireček. Fürstentum Bulgarien, II. Teil, Reisen in Bulgarien. Plowdiw.)

Д. Илков. 1896. *Екскурзия по Калоферската планина.* (D. Ilkow. Ausflug auf den Berg Kalofer.) Периодическо списание на Бълг. книжовно дружество в София, LII—LIII, S. 629—687.

Андрита Јовићевић. 1911. *Ријечка нахија (У Црној гори)* (A. Jovicević. Kreis Rijeka [in Montenegro]. Српски етногр. зборник. XV, S. 385—835, Tafel 4, Karte 1.

Вук. Ст. Караџић. 1898. *Српски рјечник, истумачен немачкијем и латинскијем ријечима.* (W. Karadžić. Serbisches Wörterbuch mit Erklärung der Bedeutung in deutscher und lateinischer Sprache. Dritte (staatliche) verbesserte und erweiterte Ausgabe.) Belgrad.

М. Карановић. 1930. *Саничка жупа у босанској крајини* (M. Karanowić. Die bosnische Sanitschka Shupa.) Српски етногр. зборник XVII, S. 241—305 und S. 741—756.

Д. Константинов. 1948. *Жеравна в миналото и до днешно време.* (D. Konstantinow. Sherawna in der Vergangenheit und bis zum heutigen Tage.)

М. О. Косвен. 1946. *Семейная община (К истории вопроса.)* (M. O. Koswen. Familiengemeinschaft [Zur Geschichte der Frage].) Известия Академии Наук СССР. Серия истории и философии. Том. III, Nr. 4, S. 349—369.

М. О. Косвен. 1948. *Семейная община (Опыт исторической характеристики.)* (M. O. Koswen. Familiengemeinschaft [Versuch einer historischen Charakterisierung].) Советская этнография. S. 3 und 3—32.

Ст. Л. Костов — Е. Петева. 1935. *Селски бит и изкуство в Софийско* (St. L. Kostow—E. Petewa. Das Volksleben und die Kunst im Kreise Sofia.)

Т. А. Крюкова. 1950. *Современная женская одежда народов Поволжья (удмуртов, мордвы).* T. A. Krjukowa. Die Frauenkleidung in der Gegenwart bei den Völkern des Wolgagebietes (Udmurten, Mordwen). Советская этнография S. 2 und 77—92.

П. Цв. Любенов. 1891. *Самовили и самодиви* (P. C. Ljubenow. Die Feen von Samowila und Samodiwa).) Sofia.

Д. Маринов, 1901. *Градиво за веществената култура на западна България.* (D. Marinow. Beitrag zur Sachkultur Westbulgariens. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина XVIII, S. 190, 2. Teil, Material.

Д. Маринов. 1895. *Материал за българския речник на западна България.* (D. Marinow. Material zum bulgarischen Wörterbuch Westbulgariens.) Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, XII. (1895), отдел нар. умотворения. S. 270—296.

П. Марконић. 1902. *Средне Полимље и Потарје у новопазарском санџаку.* (P. Markonić. Mittel-Polimlje und Potarje im Sandschak Novibasar.) (Антропогеографска испитивања. [Anthropogeographische Untersuchungen] Српски етногр. зборник, IV, S. 225—256.

Мих. Ј. Мијатовић. 1928. *Пожаревачка Морава,* (M. J. Mijatović. Posharewatschka Morawa.) Српски етногр. зборник, S. 1—190 und 648—678.

Л. Милетич. 1928. *Нови влахобългарски грамоти.* (L. Miletitsch. Neue walachisch-bulgarische Urkunden.) Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, XIII (189) S. 3—162.

Бор. Ж. Милојевић. 1923. *Купрешко Вуково и Гламочко поље.* (B. Milojević Kupreško, Wukowo und Glamočko polje.) Српски етногр. зборник XXV,S. 1—153 und 377—392 sowie Tafel IV.

С. Милосављевић. *Бачијање на Шар планини.* (S. Milosavljević. Milchwirtschaft auf dem Berge Schar.) Гласник Скопског научног друштва III/1, S. 209—236.

Д. Мирчев. 1900. *Галичките овчари.* (D. Mirtschew. Hirten aus Galitschnik.) Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София, S. 339—342.

Л. Ж. Мићић. 1925. *Златибор.* (L. Z. Mićić. Slatibor.) Српски етнографски зборник XXXIV, S. 397—500.

Ст. Младенов. 1941. *Етимологичен и правописен речник на българския книжовен език.* (St. Mladenow. Etymologisches und Rechtschreibewörterbuch der bulgarischen Literatursprache.) Sofia.

П. Мутафчиев. 1943. *История на българския народ.* (P. Mutaftschiew. Die Geschichte des bulgarischen Volkes.)

П. Мутафчиев. 1923. *Войнишки земи и войници във Византия през* XIII—XIV. в. (P. Mutaftschiew. Soldatenfelder und Soldaten in Byzanz im Laufe des XIII—XIV. Jahrhunderts.) Списание на Българската академия на науките, XXVII, S. 1—113.

П. Мутафчиев. 1909. *Селското земевладение във Византия.* (P. Mutaftschiew. Der bäuerliche Grundbesitz in Byzanz.) Сборник за народни умотворения, XXV, II. Teil, S. 1—63.

Ж. Натан: 1946—1947. *Родовият строй у славяните* (Sh. Natan. Das Gentilsystem bei den Slawen.) Исторически преглед III, 1, S. 24—34.

Р. Т. Николић. 1903. *Врањска Пчиња у сливи јужне Мораве.* (R. T. Nikolić. Wranjska Pčinja im südlichen Morawagebiet.) Антропогеографска испитивања. (Anthropogeographische Untersuchungen.) Српски етногр. зборник, V, S. 89—246.

Р. Т. Николић. 1912. *Крајиште и Власина.* (R. T. Nikolić. [Krajischte und Wlassina].) Српски етнографски зборник, XVIII, Bd. VI, S. 1—380 und S. 637—679.

Л. Павловић. 1907. *Колубара и Подгорина. Антропогеографска проматрања.* (L. Pavlović. Kolubara und Podgorina. Anthropogeographische Untersuchungen.) Српски етнографски зборник, XV, S. 347—1088.

Т. Панчев. 1908. *Допълнение на Българския речник от Н. Геров.* (T. Pantschew. Ergänzung des Wörterbuches von N. Gerow.) Plowdiw.

П. Ж. Петровић. 1948. *Живот и обичаји народни у Гружи.* (P. Ž. Petrović. Leben und Volksgebräuche von Gruža.) S. XI+580.

Г. Попиванов. 1940. *Софийският говор.* (G. Popiwanow, 1940. Sprache in der Umgebung von Sofia.) Сборник на Българската академия на науките (Sammlung der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften) XXXIV, S. 209—324.

Јово Поповић. 1941. *Љетни станови на планини Вранци, Зец планини и планини Битовни. II. дио Пашњаци Ресин-Враница.* (J. Popović. Sommerlager auf dem Berge Wranitza und auf der Hochebene von Setz und Bitowna. II. Teil, Weideplätze Resin — Wranitza.) Гласник Земалског музеја у Босни и Херцег. XLIII, I. свеска за природне науки Heft 1.)

М. Г. Попруженко. 1936. *Козма презвитер — болгарский писател X века.* (M. G. Poprushenko. Presbyter Kozma, bulgarischer Autor aus dem X. Jahrhundert.) Издава Българската академия на науките (Herausgegeben von der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften.)

Т. Радивојевић. 1911. *Лепеница. Антропогеографска испитивања.* (R. Radivojević. Lepenitza, Anthropogeographische Untersuchungen.) Српски етнографски зборник, XV, S. 1—389.

П. Рађеновић. 1923. *Села Парохије Крњуше у Босни, код Петровца.* (P. Radženović. Dörfer der bosnischen Pfarre Krnjuscha, neben Petrovaz.) XXV, S. 1—384 und 817—831.

Б. А. Рыбаков. 1948. *Ремесло древней Руси.* (B. A. Rybakow. Das Gewerbe des alten Russland.) Издательство АН СССР.

М. Т. Спасовић. 1913. *Заглавак. Антропогеографска проучавања.* (M. T. Spasović. Saglawak, Anthropogeographische Studien.) XX, S. 1—184 und 817—831. Српски етнографски зборник.

С. Н. Толстов. 1947. *Дмитрий Николаевич Анучин этнограф. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая.* Новая серия I. (S. P. Tolstow, 1947, Moskau. Ethnograph D. N. Anutschin. Arbeiten des Ethnographischen Instituts N. N. Miklucho-Maklaj. Neue Ausgabe I.) S. 18—21.

С. В. Томић. 1902. *Дробњак. Антропогеографска испитивања.* (S. Tomić. Drobnjak, Anthropogeographische Studien.) Српски этногр. зборник. IV, S. 357—417.

А. Д. Удальцов — С. Д. Сказкин. 1946. *История на средните векове.* (A. D. Udaltzow—S. D. Skaskin, 1946. Die Geschichte des Mittelalters.)

М. С. Филиповић. 1930. *Боровица.* (M. S. Filipović. Borowitza.) Српски етногр. зборник. XLVI, S. 593—616 und S. 811—814.

М. С. Филиповић. 1939. *Обичаји и вероваља у Скопској котлини* (M. S. Filipović. Gebräuche und Aberglauben des Beckens von Üsküb [Skoplje].) Српски етнографски зборник.

М. С. Филиповић. 1948—1950. *Родове трпезе, колибе или собрашице.* Гласник земаљског музеја у Сарајеву. (M. S. Filipović. 1948—1950 Verwandtschaftliche Tische, Hütten oder Versammlungen bei Grossfamilien). Sonderabdruck.

М. С. Филиповић. 1933. *Примитивне средства за пренос добара и кретање на Гласинцу.* (M. S. Filipović. Primitive Gepäcksbeförderungs- und Verkehrsmittel auf dem Glassinatz) Гласник земаљског музеја Босни и Херцеговини XLV, свеска за историју и етнографију S. 129—133.

Ј. Цвијић. 1922. *Балканско полуострово и јужнословенске земље.* (J. Cvijić. Die Balkanhalbinsel und die Südslawischen Staaten) Основе антропогеографије, Кн. I. Превео са француског Б. Дробњаковић. (Grundlagen der Anthropogeographie, Heft 1, aus dem Französischen übersetzt von B. Drobnjaković). Belgrad.

П. Н. Третьяков. 1948. *Восточнославянские черти бита населения придунайской Болгарии.* (P. N. Tretjakow. Ostslawische Züge im Volksleben der bulgarischen Bevölkerung im Donaubecken) Советская этнография Heft 2, S. 170—183.

Ив. Д. Шишманов. 1933. *Към терминологията на българските народни носии.* (I. D. Schischmanow. Zur Terminologie der bulgarischen Volkstrachten.) Списание на Българската академия на науките XLV, S. 107—120.

I. Balassa. 1947. *Magyar Néprajz.* A mezőgazdasági középiskolák III. osztálya számára (Ungarische Ethnographie für die III. Klasse landwirtschaftlicher Mittelschulen). Budapest.

B. Bellosics. 1912. *Adatok a bácsbodrogmegyei sokácok tárgyi néprajzához.* (Angaben zur volkstümlichen Sachkultur der Schokazen aus dem Komitate Bácsbodrog.) A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának Értesítője, XIV, S. 3—4, 293—303.

S. P. Barcianu. 1910. *Dicționar român german și german român.* Partea I-a. Romana-germana (Rumänisch-deutsches und deutsch-rumänisches Wörterbuch. I. Teil). Sibiu.

E. Bernecker. 1913. *Slawisches etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg.

MARTHA BRINGEMEYER. 1954. *Über Schäfer und Schafzucht.* Berichte. Münster (Westf.).
I. ECSEDI. 1913. *A nomád pásztorenyhelyek a Hortobágyi pusztán.* (Die nomaden Hirtenwindschutze in der Pussta von Hortobágy.) A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának Értesítője. XIV, 3—4, S. 192—218.
M. GAVAZZI. 1940. *Pregled etnografije Hrvata.* Prvi svezak. (Übersicht über die Ethnographie der Kroaten, Heft 1.)
M. GAVAZZI. 1953. Pogrebne saonice (Begrabungschlitten) Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu (Sammelband des Ethnogr. Museums in Belgrad). S. 238—243.
B. GUNDA. 1937. *Délkeleteurópai kultúrréteg a magyar népi mezőgazdálkodás szerszámanyagában.* (Südosteuropäische Kulturschichte im Gerätematerial der ungarischen Landwirtschaft.) A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Tára Értesítője. XXIX, S. 253—263.
I. GYÖRFFY—K. VISKI. 1942. *A Magyarság Néprajza.* (Die Ethnographie des Ungarntums.) II Gazdálkodás. (II. Auflage.) Budapest.
O. HERMAN. 1914. *A magyar pásztorok nyelvkincse.* (Der Wortschatz der ungarischen Hirten.) Herausgegeben im Auftrage der kgl. ung. Gesellschaft für Naturwissenschaften in Budapest.
K. HIELSCHER. 1933. *Roumanie, son paysage, ses monuments, son peuple.* Leipzig.
K. KÓS. 1947. *A kalotaszegi kosarazó juhászat.* (Die Schafzucht in Zäunen in Kalotaszeg.) Miscelanea ethnographica, I. S. 1—28. Klausenburg.
L. K. KOVÁCS. 1947. *Adatok a bálványosváraljai fejős juhászathoz.* II. *Az isztinázás költségei és felszerelése.* (Beiträge zum Melkhirtenwesen von Bálványosváralja. II. Die Kosten und die Ausrüstung der Stinas.) Népélet, LVIII, 3—4, S. 191—210.
L. K. KOVÁCS. 1947. *A bálványosváraljai fejős juhászat.* (Das Melkhirtenwesen von Bálványosváralja.) Néprajzi Tanulmányok, 2. Budapest.
K. KREJČI. 1949. *Lidovychovné úkoly našich musei a obrazaren.* (Die Volkserziehungsaufgaben unserer Museen und Bildergalerien.) Časopis Moravského Musea v Brne, XXXIV, S. 113—122.
L. MADARASSY. 1912. *Nomád pásztorkodás a kecskeméti pusztaságon.* (Nomadenhirtenwesen auf der Pussta von Kecskemét.) Budapest.
F. MIKLOSICH. 1892. *Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum emendatum auctum.* Vindobonae Guilelmus Braumueller.
F. MIKLOSICH. 1886. *Etymologisches Wörterbuch der slawischen Sprachen.* Wien.
K. MOSZYŃSKI. 1929. *Kultura ludowa Słowian.* Czesc I. *Kultura materjalna.* (Die Volkskultur der Slawen, I. Teil. Sachkultur.) Krakau.
K. MOSZYŃSKI. 1929. *Polosie Wschodnie. Materjały etnograficzne ze wschodniej części b. powiatu Mozyrskiego oraz z powiatu Rzeczyckiego.* (Ost-Polesie, ethnographische Daten aus dem östlichen Gebiete des ehemaligen Kreises Mozyrsk sowie aus dem Kreis Rzeczyce.) Warschau.
L. NIEDERLE. *Slovanské starožitnosti. Oddil kulturny*, III., sv. 2. (Slawische Altertümer, kultureller Teil — III. Band 2.) Prag.
L. NIEDERLE. 1926. *Manuel de l'antiquité slave.* Tom. II. La civilisation. Paris.
L. NIEDERLE. 1931. *Rukovet' slovanské archeologie.* (Handbuch der slawischen Archäologie.) Prag.
F. NIMAC. *Čobanovanje. Život i tradicije pastira Dalmatinske Zagore na Bosanskim planinama.* (Das Hirtenwesen. Das Leben und die Überlieferungen der Hirten der dalmatinischen Sagora in den Bergen von Bosnien.) Etnografske istrazivanja i gradja, II. S. 102—130. Agram.
T. PAPAHAGI. 1928. *Images d'ethnographie roumaine (dacoroumaine et aroumaine).* Tome premier. Bukarest.
Słownik jezyka polskiego. Ułozony pod redakcja JANA KARŁOWICZA, ADAMA KRYŃKIEGO, WŁADYSŁAWA NIEDŹWIEDSKIEGO. 1900—1929. (Wörterbuch der polnischen Sprache, zusammengestellt von J. KARŁOWICZ, A. KRYNSKI, W. NIEDŹWIEDSKI.) Warschau.
S. SEBŐK. 1910. *Die wandernde Stina im Hortobágyer Gebirge.* Anzeiger der Ethnographischen Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums, III. Jahrgang, Heft 1, S. 49—53. Budapest.
CHR. WAKARELSKI. 1936. *Note sur l'ethnographie des bulgares.* La Bulgarie devant le IVe Congrès des géographes et ethnographes slaves. S. 121—159. Sofia.

ПЕРЕНОСНЫЕ ХИЖИНЫ БОЛГАРСКИХ ПАСТУХОВ

ХР. ВАКАРЕЛЬСКИ

Резюме

III.

Переносные хижины, находящиеся в Венгрии, не являются подражаниями специально болгарским типам. Они известны и в других местах Балканского полуострова, в северных областях, прилегающих к отрезку болгарского Дуная, в первую очередь на западных отрогах южных Карпат, равно как и в Трансильвании. Кроме того существуют данные, которые указывают на Румынию и другие территории.

В Сербии, где им было уделено мало внимания, они имеют названия *кућер, глâда, колиба, колибича, млекар, пружина.* В своей статье автор, составляя югославский материал, находит, что употребление хижин с полозьями, наблюдаемое только в местах производства молочных продуктов, требует дальнейшего обследования.

* * *

С развитой пастушеской культурой Трансильвании и Средне-Дунайской низменности тесно связан целый ряд вариантов переносных хижин. Экономико-общественные и географические обстоятельства дали возможность кочевому пастушеству сохраниться в этих местах совместно с разнообразными принадлежностями, сопутствующими этому образу жизни. Поэтому венгерские данные являются более частыми и обильными, нежели другие. Из материала названий приводим здесь самые известные, как *cserény, pásztorkunyhó, talyiga, eleséges talyiga, esztena, sztina, komárnyék* (трансильванская, земля Секлеров), *fejőszín, fejőeresz, kalyiba* и т. п.

Описывая характерно степное пастушество, венгерские этнографы в связи с перемещением пастбищных шалашей указывают на перенос пастушеских приборов и предметов, в том числе и переносных хижин. Из последних наибольшее сходство с болгарскими имеют хижины на колесах и тележки для хранения съестных припасов. Плетневые постройки принадлежат к категории экранов, защищающих пастухов от ветра. С болгарскими пастушескими хижинами с. Шишманова вполне идентичны трансильванские кругообразные или эллиптические «эстены», имеющие большие размеры, и в которых происходит обработка молока. В них сохраняются необходимые для этой цели орудия, равно как и пищевые продукты. Параллельно с ними употребляются и единоличные хижины, т. н. калибы, в которых пастухи ночуют, чтобы держать и ночью под контролем овец, огороженных «кошарой» с целью удобрения земли (см. рис. 43, 45). По сообщению этнографа Л. К. Ковача большие хижины с полозьями известны и у венгров комитата Колож. Эти хижины перевозятся при помощи четырех волов или буйволов, когда «кошара» отходит на большое расстояние. Помимо больших хижин с полозьями имеются и большие, четырехколесные. Они служат для такой же цели как и хижины с полозьями : в них сохраняются орудия, необходимые для выработки молочных продуктов, равно как и вещи пастухов. Кроме того, они служат и спальней для шефа пастухов. Однако есть и маленькие переносные хижины, двухколесные «калибы», в которых ночует только одно лицо.

По письменному сообщению Г. И. Настасе (из Яши) существовали переносные пастушеские хижины и в Румынии. Их название было *stână.* Эти сравнительно большие постройки с колесами перевозились волами с одного места на другое. Они летом оставались на том же самом месте и были местом обработки молока. В них спало одновременно несколько человек.

Украинцы, проживающие на территориях, прилегающих к Восточным Карпатам, употребляют ящики с крышками и ножками (т. н. бойки) для ночлега. В Словакии известны хижины на полозьях (см. рис. 48), которые напоминают болгарские «комарники».

IV.

Экономические и общественные причины возникновения пастушеских хижин (рис. 1), защищающих от суровой погоды, обусловлены климатическими и географическими условиями упомянутых областей, равно как и в материалах, необходимых для их создания. Эти же факторы определяют и формы. Того, что эти хижины служили будто бы

исходным пунктом для развития жилдомов, доказать невозможно. Они параллельно существовали с жилдомами во все эпохи, начиная от бесклассового или же от самого раннего периода классовых обществ вплоть до наших дней. Эти постройки непригодны для документации непрерывности развития, еще меньше пригодны для подкрепления предположений исторического сожительства и миграции явлений культурной жизни.

Возраст больгарских переносных хижин не поддается точному определению точно так же как и «задруги», с которой они тесно связаны. Они употреблялись в ранние периоды болгарской истории в тех местах, где пастушество, в частности овцеводство достигало высокого уровня развития и земли удобрялись по кошарной системе.

V.

Генетические связи переносных хижин могут быть выяснены до некоторой степени с учетом относящейся к ним терминологии. В этом отношении можно было установить следующие :

1. Переносные хижины известны главным образом на плоскогорьях, как, например, в Болгарии, Югославии, Венгрии (здесь и на Средне-Дунайской низменности) и Румынии. Подобное наблюдается и в Словакии и даже в Польше.

2. Несмотря на то, что они не играют большой роли ни в жизни болгарских крестьян, ни у крестьянства других упомянутых стран, при свете диалектического материализма они все же приобретают важность для выяснения исторического развития народного быта. Их присутствие указывает на земледелие с двух- или многопольным севооборотом, на значительную раздробленность обрабатываемых земель, на патриархальную, родовую «задругу» и на господство феодального строя.

3. Зародыш этих хижин должен быть иском в переносных хижинах-одрах. Они развивались по собственным законам в зависимости от возможностей и методов передвижения, топографических условий и экономической функции, исполняемой ими.

4. В развитии переносных хижин можно наблюдать только прогресс. Развитие идет от самого простого одра до хижин с полозьями или колесами, от одноличного ложа до построек, вмещающих несколько лиц.

5. Переносные хижины, как самые малые, так и самые просторные, служат в большинстве случаев лишь защитой от непогоды и только редко оборудованы сооружениями настоящих жилдомов (очагами и другими удобствами).

6. Как постройки временного характера, переносные хижины будут существовать и в будущей системе коллективного скотоводства, но их разработка будет более тщательна, их перевозка более легка, а они будут более уютны.

7. Развитие единоличных переносных хижин не подтверждает предположения, по которому древние славяне имели жилдома, оснащенные колесами или полозьями. Таковыми не владели и древние, в том числе южные, славяне ни во время их появления на Балканах, ни позднее. Между переносными хижинами и жилдомами нет никакой генетической связи. Недопустима даже и мысль, что эти хижины представляют собой дегенеративные виды жилдомов.

ВИДОИЗМЕНЕНИЯ ОБРАЗА ЗЛОГО ДУХА „ЛИДЕРЦ" В СУЕВЕРНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ВЕНГЕРСКОГО НАРОДА

ДЬ. ДОМАНОВСКИ

Настоящая статья является вводной главой серии очерков о злом духе «лидерц» (**lidérc**), различнейшие образы которого весьма распространены в суеверных верованиях венгерского народа. Ввиду того, что под названием «лидерц» подразумеваются самые разнообразные формы злого духа, придется в первую очередь навести порядок в этом почти необозримом разнообразии. Настоящая статья желает служить исходным пунктом для выяснения вопроса о лидерце, для обсуждения его в широких международных масштабах, ибо венгерское представление о лидерце тесно связано с подобным поверьем славянских и германских народов, причем ясно обособляемые мифические образы злых духов в поверье этих народов, сливаясь и смешиваясь, в Венгрии носят общее название «лидерц». Следующие статьи будут посвящены отдельным особенностям венгерского лидерца и в своей совокупности представят собой основу для полной обработки этого поверья в европейском масштабе.

Лидерц представляет собой самый разнообразный и одновременно и самый интересный мифический образ в венгерских суеверных представлениях. Ведьма, красавица-волшебница, жрец и все остальные мифические образы не проявляют такого богатства форм, как их сотоварищ по поверью — лидерц. Все они показывают определенное, не только временное, но и пространственное единство. Однако, вопреки этому, наши исследователи меньше всего занимались изучением мифического образа лидерца. В своей «Венгерской мифологии» (**Magyar Mythologia**) Ипойи обработал все данные своей эпохи, относящиеся к лидерцам, и несмотря на это глава о лидерцах в преобладающей своей части опирается на собственное собирание автора. А. Силадьи писал в своей брошюре «Венгерские этимологии» (**Magyar szófejtegetések**) уже более подробно об этом вопросе. Третий автор — А. Эдельспахер — основывался в своей статье «Летучая мышь, лидерц, вампир» (**Denevér, lidérc, vampir**) только на вышеназванных двух авторах, т. е. на собранных и опубликованных ими данных. При своих исследованиях все три автора исходили из двух точек зрения: они изучали изменения образа лидерца и старались выяснить неясные детали при помощи линг-

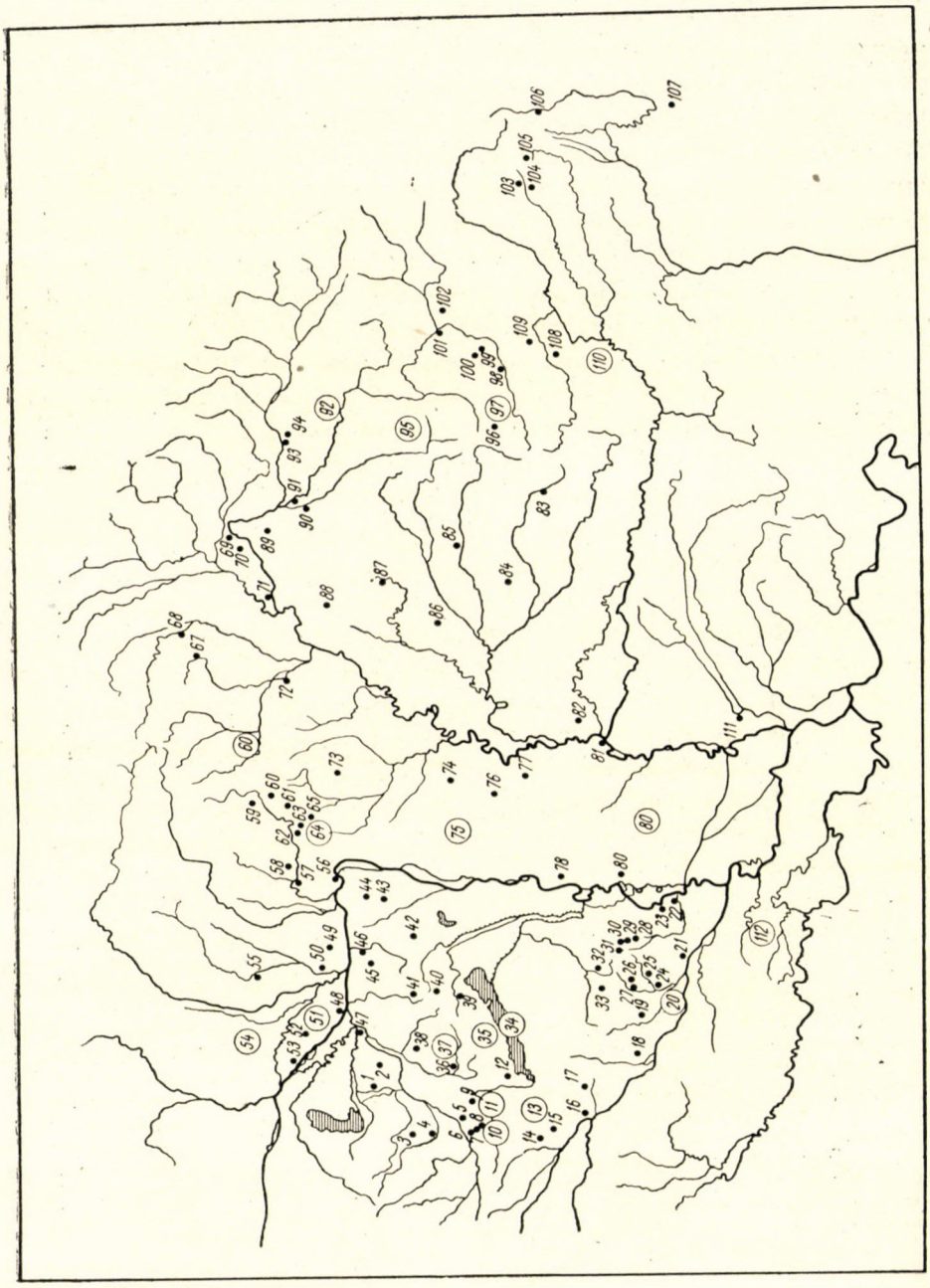
вистики. Два десятилетия спустя К. Кандра в своей «Венгерской мифологии» (**Magyar Mythologia**), построенной на основании весьма романтических сопоставлениях, опирался уже на гораздо большее количество новых собираний, однако, выяснению вопроса он, по существу, не содействовал. После этих авторов долгое время никто не занимался этой темой. Наконец Г. Рогейм, в своей работе «Венгерские народные верования и обычаи» (**A magyar néphit és népszokások**) старался объяснить суеверные представления венгерского народа о лидерце. К сожалению, этот исследователь основывал свои изложения на реакционной идеалистической теории весьма сомнительной ценности, на ортодоксальном фрейдизме. Все остальные опубликования в области рассматриваемого нами вопроса представляют собой простое собирание материалов, или описания, какими, например, являются работы Эрдейи, Варга и Кармана. Однако, работы этих авторов нельзя недооценивать, так как благодаря их собираниям положена основа для серьезного разбора суеверных представлений о лидерце.

По сравнению с большим интересом, охватом и многосторонностью данного вопроса, все вышеприведенные работы, посвященные мифу лидерца, следует считать скундыми. После Рогейма никто больше не занимался этой темой. Мы напрасно перелистываем, например, «Этнографию венгерского народа» (**A Magyarság Néprajza**), — в ней нет и строчки о лидерцах. Лидерц венгерского поверья действительно заслуживал бы, чтобы наши этнографы уделяли ему больше внимания, так как наряду со своей разнообразностью он показывает множество связей с подобными образами суеверных представлений не только соседних, но и более отдаленных народов, и на основе этих связей можно было бы раскрыть весьма интересные культурные взаимодействия.

В журналах, газетах, этнографических монографиях, собираниях общества «**Folklore Fellows**», далее в неопубликованных до сих пор данных наших собирателей, имеются больше чем стошестьдесят описаний мифических образов лидерца, связанных с ним описаний или же указаний на них. Хотя это число и меньше, чем нужное для всестороннего выяснения вопроса, все же достаточно для исследования изменения различных образов лидерца. Весьма маловероятно, что в течение дальнейших исследований обнаружилось бы, кроме уже известных образов, одно или даже больше видоизменений, которые были бы совершенно неизвестными. Новые собирания могут предоставить нам лишь материал для выяснения географического распространения видоизменений, и некоторых деталей.

В целях упрощения ссылки на встречающиеся в статье данные, на приложенной первой географической карте приведенная область или же местность обозначена цифрой. После цифры следует название области или же местности, а затем после знака равенства приведен источник. Если в источниках не указаны местности, из которых данные исходят, то они обозначены не цифрой а буквой. В тех случаях, где для одной и той же местности имеются несколько данных, то после цифры обозначается источник буквой. Этим способом избегается повторное приведение источников и облегчается ориентировка на основании географической карты.

1. Капувар.
2. Бодьосло = К. Надь: Собирание общества «**Folklore Fellows**» города Дьёр. (**Győri folklore fellows gyűjtés. Orsz. Néprajzi Múzeum adattára**)



3. Ачад = Д. Рельковиц: Народные верования и обычаи в Ачаде (Acsádi néphit és népszokások. Ethnographia, 41, стр. 40)
4. Веп = И. Варга: Древние народные обычаи, суеверия и т. д. (Régi népszokások, babonák stb. Ethn. 31, стр. 100)
5. Вашвар = Собирание А. Можолич
6. Герше = Собирание А. Можолич
7. Каратфёльд = Собирание А. Можолич
8. Телекешгерше = Собирание А. Можолич
9. Бальтавар = Боровски—Сиклаи: Комитат Ваш (Vas vármegye. Magyarország vármegyéi és városai, стр. 376)
10. Хедьхат = Й. Надь: Звукоподражания, легенды и суеверия в области Хедьхат (Hegyhát vidéki hangutánzók, mondák és babonák. Ethn., 3, стр. 372)
11. Залавёльдь = Turista Közlöny (1917) стр. 56
12. Черсегтомай = А. Вайкаи: Черсегтомай (Cserszegtomaj. Néprajzi Értesítő, 31, стр. 200)
13а. Гёчей = Ф. Гёнци: Народные обычаи в Гёчей. (Göcseji népszokások. Ethn., 6, стр. 372)
13б. Гёчей = Ф. Гёнци: Гёчей, Капошвар (Göcsej, Kaposvár [1914] стр. 169—171)
14. Пака = Ф. Гёнци: Народные легенды в Гёчей. (Göcseji népmondák. Ethn., 12, стр. 412)
15. Кереттье = В. Зеемайер: Суеверные представления о «лудверце» (ludvérc) в комитатах Зала и Шомодь (Ludvérc babonák Zala és Somogy vármegyékből. Ethn., 49, стр. 217)
16. Муракерестур = В. Зеемайер: ук. соч.
17. Ихарошберень = В. Зеемайер: ук. соч.
18. Эрдёчоконья = К. Питтнер: Собирание общества «Folklore Fellows» в г. Дьёр. (Győri folklore fellows gyűjtés. Orsz. Néprajzi Múzeum adattára)
19. Сигетвар = Л. Матьяш: Из народных верований в Сигетваре. (A szigetvári néphitből. Ethn., 5, стр. 337)
20. Орманьшаг = Г. Киши: Орманьшаг (Ormányság. Budapest, 1937, стр. 134—137)
21. Эдьхазашхараети = Я. Берзе—Надь: Венгерские народные предания в комитате Баранья (Baranyai magyar néphagyományok. Pécs, 1940, III, стр. 339)
22. Дараж = Б. Беллошич: Суеверные представления в Южной Венгрии (Délvidéki magyar babonák. Ethn., 10, стр. 312)
23. Кёлкед = И. Адам: Суеверия в Кёлькеде. (Babonák, Kölked. Magyar Nyelvőr, 38, стр. 284)
24. Богданминдсент = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 343
25. Печараньош = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 340
26. Бода = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 345
27. Черди = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 345
28. Беркешд = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 339
29. Мартонфа = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 339—340
30. Хоссухетень = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 339—340
31. Комло = Н. Релкович: Сборник суеверных представлений (Babonagyűjtés. Ethn., 37, стр. 155)
32. Вашарошдомбо = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 345
33. Гёдресентмартон = Я. Берзе—Надь: ук. соч. стр. 345
34. Окрестность озера Балатон = Я. Янко: Этнография населения окрестности озера Балатон (A balatonmelléki lakosság néprajza. Budapest, 1902, стр. 408—409)
35. Баконьалья = Nyelvészeti füzetek, 36, стр. 81
36. Апацаторна = И. Тирпак: Суеверия в области Торна (Babonák, Torna vidéke. Magyar Nyelvőr, 17, стр. 324)
37. Окрестность Шомло = Д. Релкович: Данные к фольклору окрестности Шомло (Adalékok Somló-vidék folklórejához. Ethn., 39, стр. 97)
38. Окрестность Папа = Nyelvészeti füzetek, 17, стр. 43
39. Веспрем = Л. Сюч: Magyar Nyelvőr, 8, стр. 328
40. Оласфалу = Я. И. Губица: Суеверия. (Babonák. Magyar Nyelvőr, 15, стр. 182)
41. Чеснек = М. Ковач: Ethn., 40, стр. 200
42. Чаквар = Собирание М. Крес
43. Тёк = А. Лощдорфер: Суеверия и суеверные рассказы из Тёке (Babonák és babonás történetek Tökről. Ethn., 46, стр. 71)
44. Даг = Ш. Боровски: Комитат Эстергом (Esztergom vármegye. Magyarország vármegyéi és városai. стр. 86)
45а. Коч = Е. Фель: Коч (Kocs). Budapest, стр. 134

45б. Коч = Собирание Е. Фель
46. Тата = А. Надь: Собирание общества «Folklore Fellows» (Folklore fellows gyűjtés. 1913, стр. 9. Orsz. Néprajzi Múzeum, Adattár 714)
47. Дьёр = К. Надь: Собирание общества «Folklore Fellows» (Folklore fellows gyűjtés. 1913. Orsz. Néprajzi Múzeum, Adattár. Győr)
48. Чичо = Собирание Е. Фель
49. Марцельхаза = Собирание Е. Фель
50. Мартош = Собирание Е. Фель
51а. Чаллокёз = Н. Влислоцки: Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren. Münster i. W., 1893, S. 121—122
51б. Чаллокёз = А. Ипойи: Венгерская мифология (Magyar Mythologia. Budapest, 1929.I. стр. 309)
52. Дунасердахей = Карчаи: Этнологические данные (Népismei adalékok. Új Magyar Múzeum, I. стр. 498—499)
53. Гутор = Собирание Я. Манга
54. Комитат Пожонь = Ш. Боровски: Комитат Пожонь (Pozsony vármegye. Magyarország vármegyéi és városai. стр. 244)
55. Ньитра = А. Ипойи: Венгерская мифология (Magyar Mythologia. Budapest, 1929, I, стр. 310)
56. Надьмарош = Н. Релкович: Сборник суеверных представлений (Babonagyűjtés. Ethn., 37. стр. 155)
57. Переслень = Собирание Я. Манга
58. Ипольсеченьке = Собирание Я. Манга
59. Лошонц = П. Мико: Суеверные представления в комитате Ноград (Babonák. Nógrád m. Magyar Nyelvőr, 23, стр. 39)
60. Мучань = Р. М. Варга: Данные о народных верованиях венгерского населения в комитате Ноград (Adalékok a nógrádmegyei magyarság néphitéhez. Ethn., 21. стр. 116)
61. Пилинь = А. Ньяри: Этнографическая схема с. Пилинь (Piliny néprajzi vázlata. Népr. Értesítő, 10, стр. 135)
62. Эрхалом = Собирание Е. Фель
63. Читар = Собирание Е. Фель
64. Комитат Ноград = Ш. Боровски: Комитат Ноград (Nógrád vármegye. Magyar ország vármegyéi és városai, стр. 161)
65. Шипек = Magyar Nyelvőr, 39, стр. 46.
66. Комитат Гёмёр = З. Элек: Суеверные представления в комитате Гёмёр (Gömör megyei babonák. Ethn., 7. стр. 276)
67. Кошице = А. Ипойи: Венгерская мифология (Magyar Mythologia. Budapest, 1929, I. стр. 309)
68. Надьида = А. Вайкаи: Данные о народном исцелении в Северной Венгрии (Adatok a Felföld népi orvoslásához. Ethn., 48. стр. 142)
69. Надьтаркань = П. Лазар: Сборник народной поэзии в Надьтаркань (Nagytárkányi népköltési gyűjtemény. Folklore Fell. 1914, стр. 74—75. Orsz. Néprajzi Múzeum, Adattár. 44)
70. Шемьен = К. Шютё: Сборник величаний на свадьбе, народных песень, народных сказок и суеверных представлений (Lakodalmi köszöntők, népdalok, népmesék és babonák gyüjteménye. Folklore fellows. 1915, стр. 177. Orsz. Néprajzi Múzeum, Adattár. 486)
71. Кенезлё = Л. Мато: Общество «Folklore Fellows» в Шарошпатаке. (Sárospataki folklore fellows. Néprajzi Múzeum, Adattár. 495)
72. Мишкольц = А. Ипойи: Венгерская мифология (Magyar Mythologia. Budapest, 1929, I. стр. 310)
73. Дьёндьёш = Д. Релькович: Данные о суеверных представлениях (Babonaadalékok. Ethn., 33, стр. 91)
74. Цеглед = Дь. Вольф: Гнет лидерца. (Szívmátra. Magyar Nyelvőr, 13, стр. 515)
75. Комитат Пешт= Ш. Боровски: Комитат Пешт-Пилиш-Шольт-Кишкун. (Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye. Magyarország vármegyéi és városai. стр. 25)
76. Кечкемет = А. Ипойи: Венгерская мифология (Magyar Mythologia. Budapest, 1929, I. стр. 310)
77. Кишкунфеледьхаза = И. Тот: Народные верования в окрестности Кишкунфеледьхаза (Kiskunfélegyháza vidéki néphiedelmek. Ethn., 17, стр. 231)
78. Кобача = Н. Релкович: Сборник суеверных представлений (Babonagyűjtés. Ethn., 37, стр. 155)

79. Байя = Б. Беллошич : Суеверные представления в южной Венгрии (Délvidéki magyar babonák. Ethn., 10, стр. 312)
80. Комитат Бач = Ш. Боровски : Комитат Бач-Бодрог (Bács-Bodrog vármegye. Magyarország vármegyéi és városai. стр. 366)
81. Сегед = Й. Ковач : Сегед и его народ (Szeged és népe. стр. 366)
82. Ходмезёвашархей = Л. Кишш : Лидерц у народа г. Ходмезёвашархей (A lidérc a hódmezővásárhelyi népnél. Ethn., 34, стр. 177)
83. Кёрёштаркань = И. Дьёрффи : Суеверные представления и обычаи у венгров, живущих в долине реки Фекетекёрёш (Babonás hiedelmek és szokások a feketekörösvölgyi magyaroknál. Ethn., 27, стр. 82)
84а. Надьсалонта = Ф. Фазекаш : Лидерц и жрец в народных верованиях в с. Надьсалонта (A lidérc és a táltos a szalontai néphiedelemben. Ethn., 37, стр. 38)
84б. « = Ж. Сендреи : Человек и сверхъестественные существа (Ember és természetfeletti lények. Ethn., 25, стр. 324, 325)
84в. « = Г. Празновски : Этнографические данные (Néprajzi adatok. Folklore Fellows. 1914, стр. 53. Orsz. Néprajzi Múzeum, Adattár. 469)
85. Бихарпюшпёки = Budapesti Hirlap, от 8. октября 1892 г.
86. Бихарнадьбайом = Ш. Сюч : Жрецы и ведьмы в Надьшаррете (Táltosok és boszorkányok a Nagysárréten. Ethn., 47, стр. 47)
87. Дебрецен = Budapesti Hirlap, от 14 июля 1906 г.
88. Хайдунанаш = Собирание Института по исследованию местности и народа (Táj- és Népkutató Intézet gyűjtése)
89. Кишварда = Ф. Рубовски : Собирание общества «Folklore Fellows» города Эгер. (Egri folklore fellows gyűjtés. Orsz. Néprajzi Múzeum Adattár. 443)
90. Матесалька = Н. Релькович : Сборник суеверных представлений (Babonagyűjtés. Ethn., 37, стр. 115)
91. Матольч = М. Руби : О жрецах и лидерцах (Táltosokról és lidércekről. Ethn., 6, стр. 310)
92а. Комитат Сатмар = Луби : ук. соч.
92б. Комитат Сатмар = И. Якаб : Суеверные представления в комитате Сатмар (Szatmármegyei babonák. Ethn., 6, стр. 310)
93. Тисапетерфальва = Собирание М. Крес
94. Тивадарфальва = Собирание М. Крес
95. Силадьшаг = М. Балаж : Этнографические данные из Силадьшаг (Szilágysági néprajzi adalékok. Ethn., 2, стр. 205)
96. Ньярсо = Собирание М. Крес
97а. Калотасег = Я. Янко : Суеверные представления в Калотасеге (Kalotaszegi babonák. Ethn., 2, стр. 273—286)
97б. Калотасег = А. Херман : Культ гор у народов Трансильвании (A hegyek kultusza Erdély népeinél. Erdély. 1893. II. стр. 180)
98. Сучак = Дь. Вершеньи : Народные легенды в Трансильвании (Erdélyi népmondák. Ethn., 12, стр. 317)
99. Колошборша = А. Вайкаи : Народное исцеление в долине р. Борша (Népi orvoslás a Borsa völgyében. Kolozsvár, 1943, стр. 18—19)
100. Киде = Вайкаи : ук. соч.
101а. Деш = Дь. Вершеньи : Народные легенды в Трансильвании (Erdélyi népmondák. Ethn., 12, стр. 317)
101б. Деш = Дь. Вершеньи : Суеверные представления в с. Деш (Dés, babonák. Magyar Nyelvőr, 12, стр. 185)
102. Бальваньошвар = Képes Családi Lapok, 1860, стр. 150
103. Ийешмезё = Г. Теглаш : Народные легенды у подошвы г. Фиртош (Népmondák a Firtos aljáról. Ethn., 38, стр. 47)
104. Шиклод = И. Хедьи : Верования в Шиклоде (Siklódi hiedelmek. Ethn., 47, стр. 473)
105. Секейваршаг = Собирание Дь. Домановски
106. Мадефальва = Б. Криштай : Лидерц в народном поверье секлеров (A lüdérc a székely néphitben. Ethn., 6, стр. 105—108)
107. Хоссуфалу = М. Барча : Суеверные представления в Хоссуфалу (Babonák, Hosszúfalu. Magyar Nyelvőr, 4, стр. 557)
108. Тороцко = Я. Янко : Венгерский народ в сс. Торда, Араньошсек, Тороцко (Torda, Aranyosszék, Torockó magyar népe. Budapest, 1893, стр. 245—246)
109. Синд. = Дь. Вершеньи : Народные легенды в Трансильвании. (Erdélyi népmondák. Ethn., 12, стр. 317)

110. Комитат Альшофехер = И. Лазар: Венгерский народ в комитате Альшофехер (Alsófehér vármegye magyar népe. Nagyenyed, 1896. стр. 103)
111. Мадьярсентмихай = Л. Кальмань: Изменения нашего мира в языковых преданиях (Világunk alakulásai nyelvhagyományunkban. Szeged, 1893, стр. 6)
112. Славония = Дь. Деак: Тексты славонского народного языка, венгерский народный язык. (Szlavóniai népnyelvi szövegek, magyar népnyelv. III. стр. 377)
А. М. Зриньи = Б. Хеллер: Народные и фольклористические элементы в сочинениях М. Зриньи (Népies folklorisztikus elemek Zrínyi Miklós műveiben. Ethn., 30, стр. 41)
Б. Печи—Уйфалу = А. Гардоньи: К суеверным представлениям о лидерце (Valami a lidérchitről. Ethn., 14, стр. 449)
В. А. Ипойи = Венгерская мифология (Magyar Mythologia. 2. kiad. Budapest, 1929, 308, стр. 312)
Г. А. Силадьи = Венгерские этимологии (Magyar szófejtegetések. Értekezések a nyelv és néptudományok köréből, Pest, 1872, стр. 10—16)
Д. А. Эдельспахер = Летучая мышь, лидерц, вампир (Denevér, lidérc, vampír. Magyar Nyelvőr [1876], стр. 151—159)
Е. К. Кандра = Венгерская мифология (Magyar Mythologia. Eger, 1897, стр. 179—181)
Ж. Г. Рогейм = Венгерские народные верования и народные обычаи (Magyar néphit és népszokások. Budapest, 1925, стр. 93—98)
З. Я. Эрдейи = Книга венгерских пословиц (Magyar közmondások könyve. Pest, 1851, стр. 267)
И. Я. Карман = О суеверии (A babonáról. 1877, стр. 63)
Й. Я. Варга = Книга о суеверных представлениях (Babonák könyve. 1877, стр. 78—79)
К. Будапештский вестник = Budapesti Hirlap, от 18 июня 1889 г.
Л. Нация секлеров = Székely Nemzet, от 23 августа 1899 г.
М. Венгерское государство = Magyar Állam, 1900, стр. 54

Специалисту-этнографу, услышавшему о лидерце, представляется образ маленького, черного, растрепанного, промокшего цыпленка. Это самый известный, самый распространенный образ лидерца, однако, только один из многочисленных вариантов его. Если группировать различные образы лидерца по особенно характерным их свойствам, то число этих групп достигло бы около сорока. Поэтому мы считали целесообразным включить определенные общие проявления различных образов лидерца в общую группу и на этой основе определить пять главных групп: *лидерц-цыпленок, лидерц-человек, огненный лидерц, гнетущий лидерц, лидерц-блуждающий огонек*, к этим группам присоединяются родственные образы суеверных представлений: *огненный человек, земной дьявол, кошмар.*

Об этом суеверном образе нашего народа Ипойи дал следующую характеристику:

«...Из этих фрагментарных следов лидерца в народных верованиях, как видно, трудно вырисовывается определенный его облик; с одной стороны он характеризуется в качестве огненного духа, а с другой его элементами являются болото, вода, топь, и он сам представляет собой то огненный шар, цепь, фигуру, то промокший, мокрый цыпленок. С одной стороны, он как хранитель клада имеет способность доставать деньги, а с другой более определенно проявляется также и в облике своеобразного духа incubus и следовательно приближается к предкам incubus faunus венгерского мифа, от которых производится происхождение венгерской нации, а благодаря перевоплощению в птенца курицу, цыпленка, он еще более примыкает к главным существам в образе incubus мифической, птицы «турул», от которой по народным верованиям происходят князья венгерской нации; по мере забвения древней мифической легенды, этот облик в представлениях позднейшего поколения народа, пожалуй, перевоплотился в образ волшебного incubus, в образ искалеченного, презренного цыпленка, 'куриного сына'. — С этими представлениями, повидимому смешались и другие мифические идеи, как например, представление о блуж-

дающих огоньках (**ignis fatuus, Irrwisch**) и в связи с последними особенно то воображение, что они как лидерцы представляют собой души умерших некрещенных детей, что до некоторой степени составляет подобие со славянскими 'вилли'» *(В).*—

Следовательно, Ипойи возводил различные формы проявления лидерца, — ибо ему были известны гораздо меньше образов, чем о которых мы знаем, сегодня, — к одному единственному исконному образу, к лидерцу-цыпленку. Ему были известны три бытовых мифических образа лидерца — добытчик денег, **incubus** и блуждающий огонек, но последний образ он, до известной степени, рассматривает обособленно. Если учитывать, что его огромная работа появилась в 1854 году, и что преобладающая часть ее основана на собственных исследованиях, то его сообщения о лидерцах представляют большой основополагающий результат.

Восемнадцать лет позже А. Силадьи сообщает нам уже гораздо больше. Я нахожу особенно важным приводить три выдержки из его работы:

«Еще с первых времён христианства нашло большое распространение то верование, что воздух насыщен злыми духами, которые стараются нанести порчу на людей. Их вождем является сатана. По половому различию существовали мужские и женские духи: **incubi, succubi.** Последние редко встречаются, но тем чаще появляются **incubi** в качестве соблазнителей женщин. За редкими исключениями они считались бездетными. Первые христиане, — точно также как и греки, — приписывали гнёт лидерца или же ведьмы этим злым духам. К тому же злой дух по своему желанию может появляться в образе человека или же животного, — собаки, волка, кошки и т. д.; и не только он сам в состоянии передвигаться в воздухе, но может брать с собой также мужчин и женщин; его можно видеть одновременно на двух местах в одном и том же облике; он старается располагать к себе людей обещаниями, заманивает их подарками и т. д.» — «В своем образе ночного блуждающего огонька он олицетворяет воздушный дух из царства темноты, подражает ему изменением своего облика, фантазия же зрителя не имеет причины не присудить такому олицетворителю и другие свойства первоначального призрака.» — «Как бы эти два понятия блуждающего огонька и духа **incubus** ни казались смешанными, — для выяснения происхождения слова «лидерц» необходимо их отделить друг от друга. Первоначальное значение этого слова — это либо блуждающий огонек, либо дух **incubus.** Идентичность этих двух значений едва ли можно доказать даже примерами из других языков, а еще менее в данном случае, когда мрак, покрывающий происхождение слова, не мог затемнить существующую разницу, и не был пригодным для того, чтобы из этой тьмы мог бы 'на вызов' выступить определенный исконный мифический образ» (Г).

Сопоставляя резумирующие изложения Силадьи с такими же сообщениями Ипойи, прежде всего бросается в глаза, что первый без причины пренебрегал образом лидерца-цыпленка и выдвигал на передний план образ **incubus.** В своей методике он — точно также как и Ипойи — искал общего предка в представлениях о лидерце, однако, он получил совершенно иной результат. А блуждающий огонек он обособлял более резко, чем Ипойи. Силадьи сообщает новые разновидности, но, к сожалению, не приводит их источников. Он обогатил вариант **incubus,** так как писал также и о **succubus,** то есть о женских образах, описывая даже их природу. Следовательно, в то время как Ипойи основным обликом считает лидерца-цыпленка, к которому до известной степени присоединяется блуждающий огонек, то Силадьи исходит из лидерца-**incubus,** к которому более или менее присоединяется лидерц-цыпленок, представляющий собой также **incubus.** Новым является

видоизменение лидерца-цыпленка в женском образе, и в качестве второго самостоятельного варианта — блуждающий огонек. Новым видоизменением является также гнетущий лидерц.

Статья А. Эдельспахера, появившаяся в **Magyar Nyelvőr**, исследует данный вопрос, главным образом, с точки зрения лингвистики, пренебрегая суеверными представлениями и не приходя к таким основополагающим заключениям, которые заслуживали бы особого внимания.

Четвертым автором был 21 год спустя К. Кандра, который включил в свою работу сообщенные в этот промежуток данные о лидерце. Он посвящает этому вопросу ровно две с половиной страницы и по существу выражает свое мнение о видоизменениях лидерца в одном предложении : «Под названием лидерца народ подразумевает блуждающий огонек, и летающее ночью что-то злое, птицеподобное» (Е). У него полностью сливаются образы лидерца **incubus** и огненного лидерца в лидерца-цыпленка, то есть он и не заметил разницы между видоизменениями этих образов.

Г. Рогейм был пятым автором, который посвятил работу лидерцу (Ж). Она появилась 28 лет после работы Кандра, но он, к сожалению, не мог извлечь ничего нового из накопившихся за это время новых частичных исследований. Этнография не обогатилась результатами его работы, основанной на психоанализе Фрейда. В последующем я попытаюсь на основе работ Ипойи, Силадьи, Эдельспахер, Кандра и Рогейм, к которым я позже еще вернусь, а также и отысканных частичных данных, дать картину видоизменений образа лидерца в суеверных представлениях венгерского народа.

Среди главных видоизменений облика лидерца самым известным и наиболее распространенным является лидерц-цыпленок. В связи со сбором данных в Надьсалонта Ж. Сендреи опубликовал обобщенное и распространяющееся на все детали описание этого образа. Сообщения других авторов являются весьма фрагментарными, и поэтому в целях полного ознакомления с образом лидерца-цыпленка я считаю целесообразным приводить дословно описание Ж. Сендреи :

«Если кто-нибудь держит под мышкой яйцо черной курицы от черного петуха в течение 21 дня, за это время не покидает своего дома, рукой не прикасается яйца, не вынимает яйцо из подмышки, постится по вторникам и пятницам, умывается когда яйцо трескается, то из яйца вырастает лидерц. Однако, лидерц остается собственностью хозяина лишь в том случае, если последний в ночь вылупливания лидерца из яйца уходит в ближайший лес и там длинной палкой описывает круг вокруг себя. В полночь появляются дьявола в образе ведьм и старух, и всевозможные злые духи, которые стараются прогнать его угрозами из круга ; если он выходит из круга, то его убивают, но если ему удается продержаться в кругу в течение нескольких часов, то лидерц остается у него. Вылупливающийся из яйца лидерц представляет собой маленькую, черную домашную птицу ; в таком образе он такой маленький, что хозяин может замотать его в тряпку и носить с собой в кармане ; он может пролезать даже через ключевое отверстие. Для других людей он невидимый, только хозяин видит его ; обыкновенно он ходит по ночами и светит как лампа. Своего хозяина он всегда спрашивает : что? что? и исполняет его приказания, только огня и воды нельзя требовать от него. Он дружится с дьяволом ; иступляет разум людей, защищает своего хозяина от всевозможных оскорблений, принуждает всех, которые сопротивляются воле хозяина, быть послушными, достает деньги хозяину. Однако,

не выгодно быть его владельцем, так как всегда ему следует отдавать первый лакомый кусок и всегда давать ему работу, иначе он убьет своего хозяина. — Освободиться от него можно либо путем раздаривания, так как он в таких случаях дохнет, либо если просверлить в дереве маленькую дыру и изготовить клин, который вошел бы в нее. Когда лидерц возвращается домой, его под каким-нибудь предлогом следует послать в эту дыру и, стоя спиной к нему, вбивать клин, тогда залезший лидерц не может выйти из дыры» (84б).

Большинство описаний лидерца-цыпленка приводит весьма маленькую часть из данных вышецитированной выдержки, а именно каждое из этих описаний дает в общем другую деталь. Когда-то лидерц-цыпленок, как и другие видоизменения лидерца, был, по всей вероятности, единым, и только с течением времени стерся в памяти, часто сведясь к бессмысленным деталям. В поверье, в суеверных представлениях, этот процесс можно проследить и доказать в большинстве случаев.

В нашем распоряжении имеется лишь ничтожное количество описаний о лидерце-цыпленке с такими элементами, которые в описании Сендреи не встречаются.

Все суеверные представления о лидерце-цыпленке можно разбить на 5 главных и на бесчисленных частичных мотивов. Главными мотивами являются : 1. возникновение лидерца-цыпленка, 2. его сохранение, 3. его свойства и характеристики, 4. его отношение к хозяину и его служба у него и 5. возможности освобождения от него.

Первый из пяти главных мотивов, то есть возникновение лидерца-цыпленка, встречается в большинстве описаний, правда, с некоторыми отклонениями : речь идет то о ком-нибудь в общем, то об определенном лице, с указанием возраста и половой принадлежности, то о возникновении неопределенным способом. Мотивы возникновения, или же способа приобретения лидерца-цыпленка весьма значительны потому, что они являются важными элементами также и при остальных главных образах лидерца.

Второй главный мотив, — мотив сохранения, — является характерным только для лидерца-цыпленка, у остальных четырех главных образов лидерца этот мотив совершенно неизвестен.

Третий, четвертый и пятый главные мотивы, то есть мотивы свойств и характеристики лидерца, его отношения к хозяину и его службы у последнего, далее возможности освобождения от него, встречаются также и в описаниях остальных четырех главных образов.

Из вышесказанного можно установить, что из пяти главных мотивов суеверных представлений о лидерце-цыпленке для видоизменения облика особенно характерным является второй, в котором речь идет о сохранении лидерца. Это вполне естественно. Каждый облик лидерца представляет злой дух, а от беса всякий старается освободиться. Изо всех видоизменений образов только лидерц-цыпленок является единственным, обозначающим известную выгоду для связанного с ним лица. Наряду с его мучительными, губительными свойствами, он обеспечивает своему хозяину, прежде всего,

богатство, деньги и т. д. Остальные четыре главных видоизменения образа только невыгодны для того лица, которое вступает с ним в связь, и, следовательно, совершенно естественно, что у этих видоизменений мотив сохранения совершенно неизвестен.

Приобретать лидерца-цыпленка можно двояким способом: активным и пассивным путем. Поверье об активном способе более распространено. При нем лидерц-цыпленок получается выводкой из яйца под мышкой. О таком веровании пишет Карман (И), такое суеверное представление существует в следующих местностях: Сигетвар (19), Орманьшаг (20), Печараньош (25), Мартонфа (29), Чаквар (42), Тёк (43), Тата (46), Чичо (48), Чаллокёз (51а), комитат Пожонь (54), Ипойсеченьке (58), окрестность г. Лошонц (59), Мучань (60), Читар (63), Надьтаркань (69), Шемьен (70), Кенезлё (71), Дьёндьёш (73), комитат Пешт (75), окрестность Кишкунфеледьхаза (77), Байя (79), комитат Бач (80), Сегед (81), Ходмезёвашархей (82), Дебрецен (87), Кишварда (89), Матольч (91), комитат Сатмар (92а, б), Славония (112). Кроме выводки лидерца-цыпленка из яйца имеется также другой способ его приобретения, а именно, когда промокший, растрепанный, маленький цыпленок просто присоединяется к кому-нибудь. Об этом способе приобретения у нас имеются лишь три данных: в Тёке (43), Гуторе (53), и в Матольче (91).

Кроме вышеописанного метода выводки из яйца упомянуть следует еще два варианта, а именно, когда лидерц выводится курицей, — в Орманьшаг (20), Кёлькед (23) — или когда он сам по себе вылупливается из яйца, как, по сообщению Я. Варга, в Калотасеге (97б).

При сопоставлении способов приобретения лидерца-цыпленка выявляется, что способ выводки из яйца известен в Затисье, в Междуречье Дунай-Тиса, в Трансданубии и в Северной Венгрии. Три данных о присоединении лидерца-цыпленка к кому-нибудь, географически настолько отдалены друг от друга, что они нам ничего не говорят. Большее значение имеют, пожалуй, два данные о лидерцах-цыпленках, которых выводила курица, так как оба данные происходят из комитата Баранья и, следовательно, в этом случае может быть речь о народном представлении местного характера. Четвертый способ приобретения также не имеет никакого значения.

О мотиве сохранения лидерца мы упомянули, что он встречается лишь у главного облика лидерца-цыпленка, и то только в сообщении Сендреи. Можно предполагать, что этот мотив сохранения был общераспространенным по всей стране и он только с течением времени предался забвению, когда поверье о лидерце-цыпленке уже начало стираться в памяти.

В третьем главном мотиве речь идет о свойствах и характеристиках лидерца-цыпленка, то есть о том вопросе, каким именно является лидерц-цыпленок? На этот вопрос дает нам ответ шестью частичными мотивами собирание Сендреи из с. Надьсалонта: 1. лидерц — это маленькая черная

домашняя птица ; 2. он такой маленький, что хозяин может замотать его в тряпку и носить его в кармане ; 3. он может пролезть даже через ключевое отверстие ; он невидим для других людей, только хозяин видит его ; 5. он обыкновенно ходит по ночам ; 6. он светит как лампа. Первые три мотива можно причислить к одной группе, и они относятся к его маленькому росту и другим телесным свойствам. Четвертый мотив гласит о его невидимости, пятый о времени его выступления, а шестой о том, каким он является в течение своего выступления. С точки зрения остальных трех главных видоизменений образов лидерца важными являются лишь последние три мотива. К этим последним мы еще вернемся.

В четвертом главном мотиве говорится об отношении лидерца к своему хозяину и о его службе у последнего ; этот мотив расчленивается на 10 частичных мотивов, из которых только два являются интересными. Первый из этих последних гласит : «он иступляет разум людей», а второй : «иначе он убьет своего хозяина». Хотя эти два мотива довольно редко встречаются, то все-же в них проявляется некоторая связь в направлении к образу лидерца-**incubus**, и по этой причине мы к этим мотивам вернемся еще раз при обсуждении этого последнего образа.

В пятом главном мотиве говорится о возможностях освобождения от лидерца-цыпленка. Это достижимо двояким образом : или следует требовать от него чего-нибудь, что он не может выполнить, либо его следует заклинить в просверленную в дереве дыру. Спорадические данные имеются также и о том, что его можно продавать, или оставить на перекрестке.

У Сендреи мы находим упомянутый выше очень интересный частичный мотив, в котором говорится, что лидерц-цыпленок, «иступляет разум людей». В такой форме нам это известно только из этого источника, однако, на нескольких местах известны и другие его вредние качества. Мы желаем особенно подчеркнуть одно из этих качеств, а именно ту отличительную особенность, которую Ипойи отмечает как свойство **incubus** лидерца-цыпленка. В с. Бихарнадьбайом (86) живет представление, что «тот, кто выводит его, должен сперва иметь половые сношения с ним, а только затем со своей женой». А в комитате Сатмар (92a) говорят, что если лидерц петух, то он живет с женщиной, а если он курица, то его хозяином является мужчина.» «Его собственник должен жить только с ним и ни с кем иным, и он замаривает того, к кому он ревнует. Он высасывает из него также всю жизненную силу, так как он требует весьма трудную службу.» И в заключение надо еще заметить, что в одном из источников из с. Матольч, комитат Сатмар, (91) упоминается парень, — который «спал с молодой курицей, которая изнурила его».

Эти три данные приводят нас к другому видоизменению образа — к лидерцу-человеку. Здесь, значит, речь идет о таком лидерце, который появляется в образе человека, а именно в качестве **incubus**, если соблазнитель

мужчина, и в виде **succubus**, когда женщина является соблазнительницей. Ипойи еще не знал лидерца в образе человека, так как его **incubus** появляется в облике цыпленка. Тем более А. Силадьи знаком с этим вариантом. Он пишет о лидерце в образе человека, который может быть либо мужчиной, либо женщиной. Следовательно, осознание второго главного видоизменения образа в облике человека связано с ним. Эдельспахер, Кандра и Рогейм не затрагивали сущности этого вопроса, и не дали ничего нового, оставив результаты Силадьи, так сказать, без внимания. Однако, частичные исследования в полной мере оправдали Силадьи, так как имеется значительное количество данных, свидетельствующих о том, что лидерц появляется то в образе мужчины, то в облике женщины. Мужские лидерцы известны в следующих местностях: Ачад (3), Вашвар (5), Герше (6), Каратфёльд (7), Телекешгерше (8), Залавёльдь (11), Гёчей (13б), Кереттье (15), Орманьшаг (20), окрестность озера Балатон (34), Веспрем (39), Оласфалу (40), Чеснек (41), Дьёр (47), Калотасег (97а), Сучак (98), Деш (101а), Бальваньошвар (102), Ийешмезё (103), Секейваршаг (105), Мадефальва (106), Тороцко (108), комитат Альшофехер (110).

Лидерцы в образе женщин выступают в следующих местностях: Вашвар (5), Герше (6), Залавёльдь (11), Черсегтомай (12), Гёчей (13б), Кереттье (15), Муракерестур (16), окрестность озера Балатон (34), Дьёр (47), Бальваньошвар (102), Тороцко (108). О лидерце в образе человека у нас имеется всего 21 данное, из которых 19 говорят о мужских, а 9 о женских лидерцах. В двух данных из сс. Муракерестур и Черсегтомай упоминаются только лидерцы-женщины, но в двух остальных местах известны лидерцы-мужчины. Эта статистика опять-таки оправдает Силадьи, который сообщает нам, что **succubi** встречаются реже, чем **incubi**. Это могло быть причиной, почему, именно, Ипойи не осознал самостоятельное видоизменение образа лидерца в облике человека, а включил его в образ лидерца-цыпленка в смысле **incubus**. В противоположность этому Силадьи, несмотря на то, что он пренебрегал обликом лидерца-цыпленка, но на основе образа **incubus** или же **succubus** установил второе главное видоизменение образа — лидерца-человека, хотя и не под этим названием. Весьма непонятно, почему Эдельспахер, Кандра и Ротейм не могли дальше развивать это видоизменение, ведь в их распоряжении были уже значительно больше данных частичных исследований, чем у Силадьи.

Первый главный мотив видоизменения лидерца-цыпленка — это возникновение, создание, приобретение его. У лидерца в образе человека это проявляется следующим образом: по какой причине он появляется? Ответ: из-за сексуального томления. В каком виде это выявляется? В тоске по отсутствующем муже или любовнике, в сексуальном томлении одиночества, в тоске по умершем любовнике, муже или жене. Однако, в источниках имеются также отдельные данные, указывающие и на то, что лидерц-человек

ходит к больным женщинам, а также и к таким, которые не любят своего мужа, и даже посещает покинутых любовниц.

Следовательно, в то время, как приобретение лидерца-цыпленка активным путем, посредством выводки из яйца, диктуется желанием обогащения, то лидерц человек возникает по причине сексуального желания, однако, не активным, а пассивным путем.

Того человека, который создал лидерца-цыпленка, интересует также возможность его сохранения. Иначе дела обстоят с лидерцем-человеком. Мы увидим также в ходе наших дальнейших изложений, что эту черту напрасно искать у лидерца-человека, так как его присутствие означает гибель для того лица, с которым он имеет сношение, и следовательно, оно скорее желает освободится от него, чем его сохранять.

В связи с лидерцем-цыпленком мы уже установили, что третий главный мотив говорит о его свойствах и характерностях. Свойством лидерца-цыпленка является, — как это уже было упомянуто выше, — сексуальное удовлетворение вместо отсутствующего или же умершего мужа, или любовника. Характерность его сказывается в появлении в образе мужчины или женщины, но главным образом в изменении облика. Эта последняя характерная черта встречается также и у лидерца-цыпленка, но не в такой мере и она не имеет такой общей распространенности, как у лидерца-человека.

Его изменение облика может быть различного рода, — прежде всего — и это его важнейшая характеристика, — он может изменять свой пол, хотя таких относительных данных мало в нашем распоряжении. Это свойство его яснее всего выражено в записи из Кереттье (15), в которой говорится: «он по желанию может быть девушкой или мужчиной». Когда он ходит к женщине, то он появляется в образе мужчины, а мужчину он посещает в облике женщины. Кроме вышеприведенной цитаты, у нас имеются еще несколько записей, позволящих сделать заключеине, что изменение образа лидерца-человека, по всей вероятности когда-то было весьма распространенным суеверным представлением.

Большинство данных о лидерце-человеке упоминает, что он «может принять всевозможные облики». Такое верование распространено в следующих местностях: Ачад (3), Залавёльдь (11), Черсегтомай (12), Гёчей (13б), Кереттье (15), Муракерестур (16), окрестность озера Балатон (34), Оласфалу (40), Чеснек (41), Калотасег (97а), Сучак (98), Деш (101а), Ийешмезё (103), Секейваршаг (105), Мадефальва (106), Тороцко (108), комитат Альшофехер (110).

Характерным для лидерца-человека является, что одна из его ног кончается в лошадиное копыто, или же в гусиную лапу. Лидерцы с лошадиной ногой известны в нижеследующих местностях: Ачад (3), Вашвар (5), Герше (6), Залавёльдь (11), Черсегтомай (12), Гёчей (13б), Кереттье (15),

Муракерестур (16), Орманьшаг (20), окрестность озера Балатон (34), Веспрем (39), Оласфалу (40, Чеснек (41), Дьёр (47).

Лидерц с гусиной ногой (гусиная лапа, след гусиной лапы) известен в местностях: Сучак (98), Секейваршаг (105), Мадефальва (106), Тороцко (108). Одно единственно данное, происходящее из комитата Альшофехер (110) говорит о том, что одна нога лидерца лошадиная, и другая — гусиная.

Четвертый главный мотив говорит о службе лидерца у своего хозяина и о его отношении к нему. Овладение лидерцем-цыпленком означает прежде всего материальное благосостояние. Кто хорошо обращается с ним, редко должен приносить жертву. У лидерца-человека, однако, дела обстоят иначе. Он щедрый только в любви и «этим даром» губит того, к кому он ходит. Согласно имеющимся данным, губительное уничтожающее действие лидерца-человека известно в следующих местностях: Вашвар (5), Герше (6), Каратфёльд (7), Телекешгерше (8), Черсегтомай (12), Гёчей (13б), Кереттье (15), Муракерестур (16), Орманьшаг (20), окрестность озера Балатон (34), Веспрем (39), Чеснек (41), Дьёр (47), Сучак (98), Деш (101а), Секейваршаг (105), Мадефальва (106), Тороцко (108), комитат Альшофехер (110). У лидерца-цыпленка важным элементом является также, каким образом можно освободиться от него. Этот вопрос имеет еще большее значение у лидерца-человека. Однако, относительно решения этого вопроса существует между двумя образами значительная разница. От ставшего тягостью лидерца-цыпленка сам хозяин, или лицо стоящее в связи с этим лидерцем старается непосредственно, то есть активным путем освободиться. В противоположность этому стремление к освобождению от второго образа, от лидерца-человека не исходит непосредственно от того лица, который стоит с ним в связи, а в большинстве случаев другой человек, ближайший родственник, друг или знакомый старается освободить его от изнуряющего зла: следовательно, в данном случае в освобождении сам субъект принимает лишь пассивное участие.

От лидерца-цыпленка сравнительно легко освободиться: следует лишь требовать от него чего-то невозможного. Освободиться от лидерца-человека уже труднее и методы более разнообразные. В Залавёльде (11), Муракерестуре (16), и в Орманьшаге (20), у народа существует то верование, что такого лидерца следует связать тесёмкой от подштанников. Согласно верованиям в Гёчее (13б) полученный от священника освященный ладан, освященная веревка, или другой освященный предмет, предохраняет от зла. Лидерца можно прогнать курением **«Benedek-hagyma»** (точный перевод «лук Венедикта», дикорастущее растение), или же следует обматывать какую-нибудь часть тела березовыми ветвями. Его можно держать на почтительном расстоянии от себя при помощи **«Cemendefű»** (дикорастущая трава). В Черсегтомае (12) и в Герше (6) дверь хаты, в которую ходит лидерц, завязывают тесёмкой от подштанников и его бьют берёстой, чтобы удалить

лидерца. Однако, в окрестности озера Балатона (34) сжигают липовые дрова, чтобы прогнать его. Если уроненный предмет во время поднимать, то этим также можно отражать лидерца. В Чеснеке (41), Веспреме (39) и Дьёре (47) имеется то верование, что лидерц в образе женщины удирает из-за боязни, что его убьют. В Сучаке народу мыслится, что присутствие других лиц также прогоняет лидерца. В этой же местности существует то верование, что венец, сплетенный из указанной лидерцем травы, является одновременно и защитой против него. В Тороцко (108) имеется такое представление, что вилы, воткнутые между пальцами ног в землю, приостанавливают лидерца на своем пути. А смазывание окон и дверей чесноком также предохраняет от него. В Секейваршаге (105) с лидерцем вьют веревку до тех пор, пока он не оказывается вне дверей хаты, или же рассыпают мак и заставляют лидерца подбирать его до последнего зернышка. В Мадефальве (106) раскаляют свежий березевый веник, которым потом избивают лидерца. Из приведенных данных явствует, что народ, — даже в расположенных совершенно близко друг к другу местностях, — имеет весьма различные представления о возможностях освобождения от лидерца. Сопоставляя эти возможности относительным данным лидерца-цыпленка можно установить, что они не проявляют почти никакого сходства.

Если исследовать оформление пяти главных мотивов, установленных в связи с изучением суеверных представлений о лидерце-цыпленке, по отношению к лидерцу-человеку, то получается несколько интересных результатов. Происхождение лидерца, или, пожалуй, вернее его возникновение, известно у обоих видоизменений, но у первого видоизменения, — за исключением некоторых данных о присоединении лидерца к хозяину, — хозяин создает его активным путем, в то время как во втором случае лицо, находящееся в связи с ним, не играет никакой активной роли. Главный мотив сохранения, проявляющийся у лидерца-цыпленка только в описании Сендреи, отсутствуют у лидерца-человека, и, следовательно, можно пренебрегать им. Свойства и характеристики этих двух главных образов также совершенно различные, однако значительное совпадение проявляется в изменении облика как в некоторых местностях, например, в виде птичьей ноги (гусь) лидерца-человека. В отношении лидерца к хозяину, или же к посещаемому им лицу а также и в его службе уже нельзя обнаружить никакого совпадения, за исключением только того, что этот главный мотив присутствует у обоих видоизменениях облика. В одинаковой мере это относится и к пятому главному мотиву, говорящему о возможностях освобождения от лидерца. При сопоставлении всего сказанного мы находим между лидерцем-цыпленком и лидерцем-человеком несколько значительных сходных и даже параллельных черт, объясняющих нам общее наименование «лидерц», хотя нельзя упускать из вида, что отклонения имеет перевес. Итак мы видим, что суеверные представления о лидерце-цыпленке нашли общее распро-

странение во всех населенных венграми областных единицах Карпатского бассейна, за исключением Трансильвании. В противоположность этому лидерц-человек обоих полов известен только в Трансданубии и в Трансильвании.

Переходя теперь к третьему главному видоизменению образа лидерца, к огненному лидерцу, мы должны возвратиться к отдельным частичным мотивам вышеприведенных двух первых главных образов.

Согласно приведенному выше описанию Сендреи «он светит как лампа», то есть, он представляет собой огненный лидерц-цыпленок. «Секлерская Нация» (**Székely Nemzet**) пишет об «огненном драконе» (Л), в Чаллокёзе (51а) он представляет собой огненный прут, в Калотасеге (97а) «огненный гнетущий прут». Однако, имеется еще тесно связанный с предыдущим другой частичный мотивв котором Сендреи пишет, что «он обыкновенно ходит по ночам». О таком лидерце сообщает Карман и таково верование в следующих местностях: Мартонфа (29), Гутор (53), Ходмезёвашархей (82), Надьсалонта (84б), в комитате Сатмар (92а) и в Калотасеге (97б).

У лидерца-человека эти два частичных мотива тесно связаны друг с другом и играют значительно большую роль, так как прежде чем воплотиться в образ человека, лидерц появляется в какой-нибудь огненной форме: в Орманьшаге (20) он искрится зелеными искрами, в Залавёльде (11) он «срёт искры», в Кереттье (15) «ночью приблизилось что-то вроде человека, сверкающее синим, зеленым, желтым пламенем», в Гёчее (13б), «он имеет чисто красные, огненные глаза, »в Ачаде (3) «он ходит в образе огненного человека», в окрестности озера Балатон (34) «он сверкает, бежит, искрится», в Оласфалу (40) «он извергает пламя», в Калотасеге (97а) его видят также в образе блуждающего огонька, в Сучаке (98) »в воздухе пролетает часто огненный платок», в Деше (101б) он «огненный платок», в Тороцко (108) он «извергает за собой пламя», в комитате Альшофехер (110) «он ходит с вечера до полночи с огненным бичом, носит огненные рога и выпускает огонь из себя», а иногда «он ходит в темноте в образе огненного прута», в Бальваньошваре (102) «лидерц, вылетает из кладбища в виде пламени», в Ийешмезё (103) «выходящий из под угла кладбища лидерц извергает со стороны головы снопы пламени во все направления», в Секейваршаге (105) «он извергает искры из своего зада как кал» и «когда он ходит, тогда он вытягивается вроде огненного каната», в Мадефальва (106) «он засыпал двор огненными искрами» и «видели летать лидерца, — его большой огненный хвост только так и сверкал в ночь». Согласно приведенным данным, огненный облик характеризует, главным образом, мужских лидерцев.

Ночное и огненное появление вышеупомянутых лидерца-цыпленка и лидерца-человека представляет собой тесный переход к главному видоизменению образа — к огненному лидерцу. Между лидерцем-человеком и лидерцем-цыпленном имеются только связи, параллели, или скорее сход-

ства. Лидерц-человек и огненный лидерц, однако, тесно связаны между собой. Это можно формулировать и иным образом. Лидерц-цыпленок обладает такими свойствами, которые образуют переход к видоизменению образа — к огненному лидерцу, а последний в свою очередь представляет собой форму, предшествующую изменению (не видоизменению) образа лидерца-человека.

Огненный лидерц, поскольку он связан с лидерцем-человеком, является исходным образом последнего, то есть, когда лидерц отправляется мучить свою жертву, он летит в воздухе в огненной форме и превращается в человека лишь в тот момент, когда он прошмыгает в дом своей жертвы. Этим мы не желаем утверждать, что огненный лидерц представляет собой лишь видоизменение облика лидерца-человека, ведь он выступает также совершенно независимо от последнего, и, следовательно, нельзя оспаривать его самостоятельное существование в суеверных представлениях.

Его самостоятельное существование подтверждается также и тем фактом, что определенные для лидерца-цыпленка главные мотивы у него нельзя обнаружить. Возникновение его можно объяснить лишь в том случае, когда он тесно связан с лидерцем-человеком. Он является определенно злым духом и поэтому естественно, что его сохранения никто не желает. Однако о его свойствах и характеристиках можно говорить. Они группируются, главным образом, вокруг трех точек: во-первых он является огненным существом, извергает пламя, сверкает; во-вторых он имеет способность летать, и, наконец, облик его появления. Первую точку не следует особенно подчеркнуть, ведь это его основной признак. Значительно более важным является его вторая характерная черта, а именно его способность летать. Об этом свидетельствуют следующие источники: «Секлерская нация» (Л), «Венгерское государство» (М), Зриньи (А), далее живет такое суеверное представление в следующих местностях: Вашвар (5), Телекешгерше (8), Залавёльдь (11), Гёчей (51а), Силадьшаг (95), Калотасег (97б), Сучак (98), Бальваньошвар (102), Шиклод (104), Тороцко (108), комитат Альшофехер (110).

В качестве третьей точки мы отметили облик его появления. Согласно «Секлерская нация» (Л), он то маленький цыпленок, то огненный дракон; по свидетельству Эрдейи (З) он огненный гном; «Венгерское государство» (М) сообщает, что он огненный человек, прут; у Кармана (И) он человек вроде дьявола, извергающего огненное пламя; в Залавёльде (11) он гнетущий прут; в Кереттье (15) — сова, что-то вроде человека; в Гёчее (13б) такое верование, что он гнетущий прут, собака, а иногда и гусь, насекомое, бабочка; в окрестности Шомло (37) он огненная птица с гусиной ногой, в Коче (45а) — огненная змея, в Чаллокёзе (51) — огненный прут, в Силадьшаге (95) — огненный платок, в Калотасеге (97б) — цыпленок, гнетущий прут, в Сучаке (98) — огненный платок, в Деше (101а) — огненный платок,

в Ньярсо (96) — большой кусок огненного угля, в Тороцко (108) — коричневый кол, в комитате Альшофехер (110) — прут, что-то человекоподобное, в Ийешмезё (103) — что-то постепенно утончающееся, оканчивающееся толщиной в руку, в Шиклоде (104) — прут.

Следовательно, огненный лидерц появляется во всевозможных образах, в большинстве случаев в виде гнетущего прута, кола, а местами он имеет образ человека, но реже встречается облик огненного платка, и только случайно образы цыпленка, совы, дракона, собаки, гуся, насекомого, бабочки, птицы, куска угля, бороны. Из этих спорадических форм появлений самое большое значение имеют данные из «Секлерской нации» и из Калотасега, в которых речь идет о цыпленке, так как эти данные означают переход между огненным лидерцем и лидерцем-цыпленком. Из этих видоизменений образа лидерца, огненный лидерц является тем видоизменением, который больше всего меняет свой облик. Это свойство весьма редко встречается у лидерца-цыпленка, но уже чаще проявляется у лидерца-человека. Огненный лидерц преобразовывается или из образа животного, или же наоборот — огненный лидерц становится лидерцем-человеком.

С лидерцем-цыпленком связана его роль в качестве обогатителя. Об этом свидетельствуют семь данных : сообщения Эрдейи, «Секлерской нации» и Кармана, а также и записи из Залавёльдя (11), Чаллокёза (61а), Силадьшага (95), Калотасега (97). Это, пожалуй, все что относится к четвертому главному мотиву.

От огненного лидерца также желают освободиться, потому-что он такой же злой, как и его остальные братья. Поэтому против него применяются всевозможные меры защиты. В той мере как разнообразны его формы появления, так и различны возможности защиты от него. В Залавёльде (11) и Гёчее (13б) его связывают тесёмкой от подштанников, в Кереттье (15) он бежит от ругательств, в Коче (45) его можно удалить произношением заклинаний, в Сучаке (98) воткнутый в землю ножик приостанавливает его на лету. Точно такое же представление имеется в Деше (101а), но в Тороцко (108) и в комитате Альшофехер (110) применяют вместо ножика вилы. Мы привели только самые значительные меры предохранения от него.

Следовательно, против огненного лидерца можно защищаться, главным образом, следующими двумя способами : его можно связывать тесёмкой от подштанников, — этот способ применяется в Трансданубии, — или же следует воткнуть ножик или вилы в землю. Последний способ больше известен в Трансильвании.

Итак, установленный для лидерца-цыпленка и существующий и у лидерца-человека пятый главный мотив, трактующий о возможностях освобождения от него, модифицируется у огненного лидерца в его устранение.

На основании вышеизложенных данных об огненном лидерце выявляется, что у него присутствуют только третий и пятый главные мотивы, в

то время как четвертый главный мотив можно обнаружить у него только частично, так как у данного видоизменения образа о каком-либо хозяине не может быть и речи.

Итак, мы видим, что огненный лидерц, вопреки его несомненных связей с другими видоизменениями, в сущности отклоняется от своих двух родственников, так как вопрос о его создании не существует, далее он в своих первобытных злых свойствах также не проявляет никакого сродства, у него нет определенного хозяина, или же страдающего товарища, и, следовательно, его деятельность связана не с определенным лицом, а со случайным. Поэтому речь идет не об освобождении от него, а только об отклонении, и это достижимо каждым, который обладает необходимой храбростью и знаком с методами его отражения.

Четвертое главное видоизменение облика лидерца это — *блуждающий огонёк*. Он имеет много общего с предыдущими тремя видоизменениями образов. Единственное свойство, связывающее его с остальными образами, это его губительная сила, а с огненным лидерцем он связан благодаря тому, что он тоже представляет собой огонь, огненный язык. Во всяком случае он является духом, злым духом, точно таким, как и его остальные сотоварищи.

Однако, при исследовании связей блуждающего огонька с остальными видоизменениями лидерца мы всё же обнаруживаем одну весьма интересную связь. Суеверные представления о разыскании клада тесно связаны с блуждающим огоньком. Скрытый в земле клад, очищающийся в ночь Юрьева дня вспыхивает пламенем. На некоторых местах это явление приводится в связь с блуждающим огоньком. Итак, он играет также роль обогатителя, хотя только косвенным путем. С другой стороны он непосредственно связан с другим образом суеверных представлений, — с огненным человеком, который в свою очередь связан множеством нитей с верованиями о лидерце и представляет точно такую же опасность для ночного путешественника.

Наименование блуждающего огонька весьма меняющееся. Его называют то светом лидерца, то блуждающим огоньком, то огненным человеком, лампой, огненным «matyikus», инженером, но бывает, что его именуют просто только лидерцем, или же каким-нибудь синонимом его.

У блуждающего огонька пять или четыре главных мотива не встречаются в таком резко разграниченном виде, как у остальных уже обсужденных видоизменений образов лидерца. Его возникновение объясняют в различных местностях довольно единодушно. У Кармана (Л) он является душой умершего некрещенного ребенка или бедного грешника, не находящего покоя. Далее, согласно данным «Будапештского вестника» (К), в Эдьхазашхарасти (21), Эрдёчоконья (18), Нограде (64) и Эрхаломе (62) блуждающий огонёк представляет собой душу такого инженера, который сознательно неправильно измерял землю. Из находящихся в нашем распоряжении остальных данных не выявляется в определенном виде происхождение этого

видоизменения, но всё-же можно заключить, что под блуждающим огоньком народу мыслится обреченная душа, которую однако нельзя путать с привидением. Из другой части данных выявляется и то, что блуждающий огонёк представляет собой злой дух, но объяснение его возникновения не приводится.

Третий главный мотив, в котором речь идет о свойствах и характеристиках лидерца, дает описание его облика. По свидетельству Кармана (Л) и Варга (Й), а также и согласно данным из местностей Бодьосло (2), Гёчей (13), Баконьалья (35), окрестности Папа (38), Тёк (43), Сегед (81), Надьсалонта (84) он является пламенем ; согласно «Будапештскому вестнику» (К) и «Венгерскому государству» (М) и данным из местностей в Эрдёчоконья (18), Эдьхазашхараети (21), Эрхалом (62) и в Ноград (64) он что-то человекоподобное и может быть огненным человеком, или душой инженера-землемера ; он может быть также носимой человеком лампой, или же просто только странствующей лампой, как это по данным «Будапештского вестника» (К) мыслится народу в Коче (45) и Надьтаркане (69).

К третьему главному мотиву можно причислять также и действия блуждающего огонька. По данным Варга (Й) в Бодьосло (2), Эдьхазашхараети (21), Надьмароше (56) и в Калоча (78) он вводит в заблюждение людей, заманивает ночных путешественников в болото, на кладбище, но бывает также, что он только следует за ними, или усаживается на их спину.

Одним из его главных действий является, — подобно лидерцу-человеку и огненному лидерцу, — причинять зло людям, губить их. Обогащение не является его ролью, в крайнем случае только в той мере, поскольку его образ смешивают с чистилищем в ночь перед Юрьевым днем в суеверных представлениях по разысканию клада.

Блуждающий огонёк не имеет определенного хозяина, у него нет избранной постоянной жертвы для своих мучений, а он пытается губить всякого человека, всех которых он встречает на своем пути, без различия пола.

Несчастные путешественники, которые ночью встречаются с блуждающим огоньком, естественно желают освободиться от него, точно также как от остальных образов лидерца. Несмотря на это, в случае блуждающего огонька не оформлялся единый метод для его отражения. Из двадцати данных только в четырех приводятся способы его отражения. Согласно данным «Венгерского государства» (М) присутствие духовного лица прогоняет блуждающий огонёк. В г. Калоча (78) один человек, встретившись с блуждающим огоньком, снял свою рубашку, вывернул ее на изнанку и бросил ее вверх, и лидерцу не удалось заманить его в болото. В Бодьосло (2) такое верование, что «ни молитва, ни бегство, не помогают» и «если даже всеми силами умолять его, то он усаживается на спину путешественника». По свидетельству из Эрхалома (62) блуждающий огонёк кричит : «куда девать?

куда девать?» А ему отвечают: «наверх, наверх». Если принять во внимание, что в данном случае лидерц является душой обреченного землемера, то вопрос и ответ очевидно относится к межевому камню. Последний одновременно является также средством для отражения блуждающего огонька.

Следовательно, блуждающий огонёк является настоящим лидерцем не только по своему названию, но и на основании его связей с остальными видоизменениями облика, хотя эту связь следует считать уже весьма слабой.

Последнее главное видоизменение лидерца это — гнетущий лидерц. Относительно этого видоизменения у нас имеются весьма мало данных. Оно связано с суеверными представлениями о лидерце, следовательно, и с остальными видоизменениями его образов, так сказать, только благодаря своему названию. На самом деле это видоизменение скорее представляет собой часть верований о ведьмах. Гнет ведьмы существует точно так же, как и гнёт лидерца, и первое верование является, по всей вероятности, более старым суеверным представлением, чем последнее. Весьма трудно определенно разграничить эти два понятия.

О возникновении гнетущего лидерца у нас не имеется ни одного единственного сведения. Он является злым духом, и поэтому никто не желает его сохранять. Точно также как у блуждающего огонька, не может быть и речи о его свойствах и характеристиках; скорее можно говорить о его облике и его роли. В Дараже (22) он имеет облик красного человека величиной в собаку, в Матесалька (90) он козёл, в Калотасеге (97) имеет облик черной женщины, но последнее данное принадлежит скорее к верованиям о ведьмах. Это и все, что нам известно о его образе. О его роли, кроме гнёта, давший ему данное название, мы еще меньше знаем. У нас имеется одно только сообщение, заслуживающее упоминания. Согласно этому сообщению, в Дараже (22) народ верит, что он посещает только молодых девушек и старых женщин, а именно перед их сном. В виде возмещения за понесенные мучения этим женщинам полагается награда, так как лидерц в следующую ночь приносит им «чеканное золото в горшке». Это его свойство, именно что он не только мучит, но также предоставляет богатство, связывает его с остальными образами лидерца.

Гнетущий лидерц, — точно также как и блуждающий огонёк, — не имеет хозяина, или же определенного лица, которому он причиняет муки. Он может измучить кого угодко. Следовательно, четвертый главный мотив, установленный для лидерца-цыпленка, у этого видоизменения облика лидерца отсутствует.

Вполне естественно, что против гнетущего лидерца также защищаются. Отражение его происходит теми же средствами, или же приемами, как у гнета ведьмы. К сожалению у нас пока имеются так мало данных, что на их основе нельзя прийти к существенным заключениям. Согласно сообщению Кармана (Л) сапоги или же туфли следует поворачивать в сторону постели,

или прислонять опрокинутую метлу к стене спальни. В Цегледе (74) замачивают в воде сосновые шишки, и затем пьют эту воду, в Гёдресентмартоне (33) помещают девять долек чеснока в четырех углах кровати, в Надьида (68) рисуют крест на четырех стенах конюшни и говорят, начиная с именем Христа, следующие слова: «чтобы Бог прогнал его», в Калотасеге (97) капают несколько капель крови из безымянного пальца левой руки на свиной навоз и на чеснок и затем, закапывая все это около полночи на горе в землю, накатывают на это место большой камень и говорят: «Черная женщина гнетет меня, гнети и ты ее, гора.» В области Хедьхат (10) кладут березовую ветку в окно, в дверной замок, ставят ее перед конюшней, на навозную кучу, в посев пшеницы и т. д. Следовательно, от гнетущего лидерца защищаются также путем его отстранения.

Из обсужденных пяти главных видоизменений образов лидерца наибольшее число данных имеется у нас о лидерце-цыпленке, и про него мы знаем также больше всего деталей. Итак, вполне понятно, что Ипойи искал основы суеверных представлений о лидерце в этом образе. За лидерцем-цыпленком следует по количеству данных и частных сообщений лидерц-человек. На этот образ обратил наше внимание Силадьи, но в радости своего открытия он непонятным образом забыл лидерца-цыпленка, хотя в венгерском отношении во всех суеверных представлениях этот образ имеет несомненно самое большое значение. Благодаря исследованиям этих двух авторов, два главных образа лидерца были полностью определены, или же вернее, отделены друг от друга. Ипойи и Силадьи осознали до известной степени и самостоятельность образа блуждающего огонька и гнетущего лидерца, но интересным фактом является с другой стороны, что ни они, ни Эдельспахер, Кандра и Рогейм не осознали самостоятельного образа огненного лидерца. Объяснением этого может быть только то обстоятельство, что его характеристики в сильной мере сливаются с характеристиками лидерца-человека. Мы считаем, что в вышеприведенных изложениях нам удалось доказать не только самостоятельность этого образа, но даже и его важную связывающую роль. Прежде чем перейти ко всем, — то есть не только к главным, — видоизменениям образов лидерца, мы считаем необходимым дать суммарный обзор о географическом распространении главных видоизменений образов лидерца.

За исключением Трансильвании, лидерц-цыпленок повсюду известен. Из Трансильвании имеются лишь два данных о нем. Одно данное из Калотасега, а второе из сообщения «Секлерская нация». Достоверность первого сообщения следует признать, тем более, что это данное имеет связи с Большой венгерской низменностью (Альфёльд), в то время как второе сообщение можно оспаривать, так как его данные полностью изолированы и единичны. По всей вероятности автор статьи в «Секлерской нации» приобрел свои знания о лидерце-цыпленке вне Трансильвании.

Вера в лидерца-человека распространена на двух территориях — в Трансданубии и в Трансильвании. На Большой Венгерской низменности образ лидерца-человека совершенно неизвестен, и в Северной Венгрии о нем имеются также лишь спорадические данные, по которым можно заключить, что он является там вводным элементом и не имел общего распространения. В Трансданубии лидерц-человек появляется и в мужском и в женском облике, то есть в облике **incubus** и **succubus**, в Трансильвании же он всегда только мужчина.

Образ огненного лидерца нашел распространение главным образом также в Трансданубии и в Трансильвании. Спорадические данные имеются, однако, из присоединяющихся к Трансданубии северных областей, а также из соседних Трансильвании областей Затисья. Эти два отклонения незначительного территориального размера связаны с суеверными представлениями о лидерце-цыпленке. За исключением этих отклонений, пространственное распространение верований об огненном лидерце и о лидерце-человека совпадают.

Кроме Трансильвании, блуждающий огонёк повсюду известен. Из Трансильвании имеется только одно сообщение из Калотасега, — однако оно скорее относится к огненному лидерцу, чем к блуждающему огоньку.

О гнетущем лидерце мы имеем так мало данных, что мы пока еще не можем сделать какие-либо заключения, а должны ограничиться лишь предположениями. Его распространению совпадает, по всей вероятности, с областью распространения блуждающего огонька, то есть, он — за исключением Калотасега — неизвестен в Трансильвании.

Если рассматривать этот вопрос по отдельным областям, то обсужденные пять главных видоизменений облика лидерца нашли свое распространение следующим образом :

В Трансданубии существуют все пять главных видоизменений образа. На Большой Венгерской низменности известны лидерц-цыпленок и блуждающий огонёк, далее имеется одно данное о гнетущем лидерце. На этой территории совершенно отсутствуют лидерц-человек и огненный лидерц. В Северной Венгрии народ верит в лидерца-цыпленка, в огненного лидерца и в лидерца в образе блуждающего огонька ; о лидерце-человеке и о гнетущем лидерце здесь говорят весьма мало данных, так что распространение этих суеверных представлений на данной территории остается спорным вопросом. В Трансильвании известны лидерц-человек и огненный лидерц.

Следовательно, богаче всего в главных видоизменениях образа лидерца является Трансданубия, где распространены все пять главных видоизменений, а беднее всего Трансильвания, так как там известны лишь два видоизменения.

После обсуждения пяти главных видоизменений образов лидерца, определенных на основании общих связывающих мотивов, мы теперь пере-

ходим к описанию видоизменений образов на основе их первоначального появления. На этом основании можно распределить 37 различных образов лидерца опять таки на пять групп, но эти группы не совпадают с пятью главными образами суеверных представлений о лидерце.

На основе особых отличительных признаков следует причислять к первой группе те образы лидерца, которые связаны с образом человека; эти образы проявляют девять видоизменений: 1. мужчина, 2. женщина, 3. ребенок, 4. человек, 5. старуха, 6. огненный человек, 7. огненный гном, 8. волосатый человек, 9. человек с обезьяньей головой. Первые два видоизм нения были нами по существу уже обсуждены в части о главных видоизменениях образов, итак, приходится теперь говорить лишь об остальных семи видоизменениях.

В связи с этим следует упомянуть два данных, относящихся к лидерцу-ребенку, а именно, согласно одному из данных, лидерц описан определенно как ребенок, а по другому, — как это нами будет изложено ниже, — ребенок и лидерц лишь связаны друг с другом. В окрестности Лошонца (59) лидерц называется «божиком» и народ имеет о нем следующее представление: «божиков не так много, так как они сыновья Люцифера; а кроме того, — такой божик весьма прихотливое существо. Он такой маленький, как мой мизинец; он имеет вид точно грудного ребенка и имеет как бы человеческую форму. Ему говоришь: это надо, то надо: он уходит, возвращается, и дело свое сделал.» Этот лидерц-божик единичный по своему складу, а по своим действиям он присоединяется к лидерцу-цыпленку, как главному видоизменению образа. В качестве главного видоизменения образа им покамест можно пренебрегать. — Янко сообщает из Калотасега (97а): «лидерц сидит над могилой умерших некрещенных детей, он хранит могилу, и поэтому чистые люди не могут выкопать их кости.» — Согласно сообщению Кармана, — цитированному уже при обсуждении лидерца в облике блуждающего огонька, как главного видоизменения его образа, — блуждающий огонёк представляет собой душу умерших некрещенных детей. В сообщенси из Калотасега, однако, приводится не совсем то же самое. Там он являетня ни блуждающим огоньком, ни лидерцем-ребенком, как в окрестности Лоишоца. Согласно описанию он представляет собой что-то между этими двумя образами.

Ввиду того, что речь идет об умершем некрещенном ребенке и о его могиле, то он связан скорее с главным видоизменением лидерца в образе блуждающего огонька, чем с лидерцем-человеком, или лидерцем-цыпленком. Лидерц-ребенок, как антропоморфный облик, не проявляет никакой самостоятельности, не является самостоятельным образом суеверных представлений о лидерце. Его свойства местного значения, и согласно им он присоединяется отчасти к лидерцу-цыпленку, а отчасти к блуждающему огоньку.

В нашем распоряжении три данных, именующих лидерца «человеком». Так, например, говорится в одном сообщении из Вашарошдомбо (32): «...когда огненные люди шли по дороге, тогда они извергали изо рта или из-за спины пламя. Когда они наталкивались на пешеходов, то последних они так сбивали с толку, что пешеходы не могли идти по той дороге, по которой им хотелось пойти, и до рассвета бродили, не найдя правильного пути. Огненный человек просил даже, чтобы его взяли на повозку, но в таком случае лошади едва могли тянуть повозку. Когда путешественник заметил, что кучер обратил на него внимание, то он встряхнулся и его ноги стали подобными лошадинным ногам. Приближаясь к селу, огненный человек исчез, и повозка стала легче.» Этот огненный человек не идентичен с самостоятельным огненным человеком, о котором Берзе—Надь собирал больше всего данных в комитате Баранья. Он представляет собой переходный облик. Его обманчивая роль связывает его с блуждающим огоньком, а превращение его ноги в лошадиную ногу указывает на лидерца-человека. — Согласно записи из села Бодьосло, комитат Шопрон (2): «Блуждающий огонёк, — как он известен в Бодьосло, — огненный человек. Он появляется вечером или при рассвете. Когда кто-нибудь идет в соседнее село, то он следует за ним до тех пор, пока он не перешел межу, ушел за межу села. Тут не помогает ни молитва, ни бегство, — огненный человек все следует за ним. А даже если его усердно умоляют, то он усаживается людям на спину.» Кроме своего названия «блуждающий огонёк», он не имеет ничего общего с этим суеверным представлением о лидерце, а определенно связан с образом огненного человека. Согласно сообщению Кармана (Л): «тот который в воскресенье в полночи при новолуньи выходит на перекрёсток, тот находит там людей, вроде дьявола, которые извергают землю и пламя, но не следует испугаться их; его спросят: что угодно? какие у тебя желания?, и все желания, которые он скажет, исполнятся до Рождества.» Это сообщение, без обозначения места, является совершенно единичным. Такой образ связан с образами огненного человека и лидерца-цыпленка. С последним он связан вопросами: что угодно? какие у тебя желания? и исполнением этих желаний. Из приведенных трех данных два проявляют связь с блуждающим огоньком, как главным видоизменением образа, а третье — с лидерцем-цыпленком. Следовательно, записанные три лидерца — «человека», без упоминания пола, не представляют собой, — точно также как и лидерц-ребенок, — особое видоизменение образа.

Обсужденный нами образ суеверных представлений записан в облике старухи лишь в сообщении Гёнци из Гёчея (13б). По верованиям многих людей лидерц является старухой свыше 70 лет, которая «портит молоко коров других людей». Однако, то обстоятельство, что лидерцы являются старухами и играют роль старух, связывает их скорее с суеверными представлениями о ведьмах, нежели с суеверными представлениями о лидерце.

В. Зеемайер сделал в Кереттье между прочим и следующую запись : «в другой раз приблизилось ночью сверкающий синим, зеленым, желтым пламенем что-то вроде человека. Когда мы начали ругать его, лидерц убежал. Старые люди рассказывали, что он по желанию может быть то девушкой, то мужчиной. Когда он ходит к женщине, он мужчина, а мужчину он навещает в образе женщины. «Следовательно, с одной стороны он связан с огненным лидерцем, а с другой — с лидерцем-человеком. Согласно записи из Ачада (3) : » лидерц появляется во всевозможных образах ; обыкновенно он представляет собой злое существо необыкновенно большого роста ; иногда он ходит за девушками в образе человека, но его можно узнать по его лошадиной ноге ; иногда он появляется в облике огненного человека, когда он ночью встречает повозку, то он садится на нее, и в таком случае лошади едва могут тащить повозку.» Итак, лидерц из Ачада связан, с одной стороны, несомненно с главной группой видоизменения лидерца в образе человека а с другой он принадлежит к огненному человеку, присоединяющемуся к суеверным представлениям о лидерце, но не обсуждаемому в данной статье.

Б. Беллошич сделал следующую запись в селе Дараж, комитат Баранья, (22) : «народ думает, что лидерц — волосатый человек ростом в собаку, навещающий молодых девушек и старух не во время их сна, а перед сном. Он ложится на их грудь и прижимает их ужасно большим весом. Когда он измучил кого-нибудь из них, он в следующую ночь приносит им горшок с чеканным золотом.» Волосатый человек Беллошича показывает сродство с тремя главными образами : с лидерцом-человеком, гнетущим лидерцем и лидерцем-цыпленком. С первым он связан своим посещением только женщин, со вторым из-за того, что он является гнетущим существом, а с третьим потому, что он предоставляет богатство, золото.

В подобного смешанного лидерца верят в Оласфалу (40) : «Он похож на дьявола, его тело совершенно покрыто волосами, и он имеет лошадиную ногу. Говорят, что он ходит к таким молодым женщинам, которые не любят своего мужа. Он посещает таких женщин ночью в красивом, украшенном золотом костюме, и он совсем такой, как любой барин. Если молодица не сопротивляется, то он исполняет все ее желания. Он приносит ей деньги, золото, серебро, новые платья, — словом все, что ей хочется. А она, бедняжка, охотно принимает от него все, несмотря на то, что он живой дьявол.» Следовательно, лидерц из Оласфалу является, по существу, лидерцем-человеком, с той лишь разницей, что он, точно так же, как и лидерц из Даража, совершенно покрыт волосами и подобно ему является обогатителем. Это последнее свойство его указывает на главный образ лидерца-цыпленка. С другой стороны, он в отклонении от лидерца из Даража не имеет связи с гнетущим лидерцем.

В Сигетваре (19) лидерц представляется народу с обезьяньей головой : «Если кто-нибудь носит черное яйцо черной курицы под левой мышкой в

течение трех недель, то из яйца вылупливается величиной в палец маленький человек с обезьяньей головой. Он исполняет все желания своего хозяина. «Хотя этот образ представляет собой во всех мотивах лидерца-цыпленка, то он по своему облику всё-же является человеком.

Ввиду своих приведенных свойств упомянутые два видоизменения лидерца в образе человека являются переходными образами и в качестве таковых они связывают между собой лидерца-цыпленка, лидерца-человека, огненного лидерца и гнетущего лидерца, а даже и огненного человека.

Вторая группа лидерцов имеет образ животных. По характеру их появления они причисляемы к тринадцати группам : 1. цыпленок, курипа, петух, 2. лидерц, выведенный из яйца, 3. огненная птица, 4. птица, 5. сова, 6. гусь, 7. лидерц с гусиной ногой, 8. летающие лидерцы, 9. козёл, 10. собака, 11. лидерц с лошадиной ногой, 12. насекомое, 13. огненная змея.

Первая и вторая группы целиком принадлежат к лидерцу-цыпленку, как главному видоизменению образа, и поэтому обсуждению подлежат лишь остальные одиннадцать групп. Зриньи (А) характеризует лидерца как огненную птицу. В окрестности Шомло (37) он также представляет собой «огненную птицу с большими гусинными ногами, которая во время своего полета возбуждает огонь. Он может принимать различные образы». Эти два облика принадлежат к огненному лидерцу, как главному видоизменению образа.

В Беркешде (28) лидерц мыслится народу просто как птица, без точного определения ее вида. Однако, ввиду того, что в данной местности лидерца называют **«mitmike»**,* то несомненным является, что речь идет о лидерце-цыпленке. Согласно представлениям в Кереттье (15) : «он был таким, как большая сова.» Из дальнейших сообщений явствует, что он представляет собой огненного лидерца. Лидерц в образе гуся, как он представляется народу в Гёчее (13б), также является огненным лидерцем.

За некоторыми исключениями лидерцы с гусиной и лошадиной ногой, — как в женском, так и в мужском облике, — следует отнести к лидерцам-человекам. Только данные из окрестности Шомло (37), из Синда (109) и Вашарошдомбо (32) отклоняются от этих образов, и относятся скорее к огненному лидерцу, или же к огненному человеку.

К животным образам следует причислять летуающих лидерцов, являющихся, без исключения, лидерцами-человеками или же огненными лидерцами.

Из четвероногих животных появляются козёл в Матесалька (90) как гнетущий лидерц, и собака в Гёчее (13 б) и в Калотасеге (97а) как огненный лидерц.

* Лидерц-цыпленок всегда спрашивает своего хозяина : «**mit? mit?**» (что? что?) Отсюда происходит название «**mitmike**» см. стр. 27 (примечание переводчика).

По верованиям народа в Гёчее (13б) лидерц может появляться также в образе насекомого или бабочки, а согласно народному представлению в Коче (95а) в образе змеи.

Наряду с человеческими и животными образами, лидерц может появляться также как предмет. Он может показаться в облике: 1. гнетущего прута, 2. огненного платка, 3. бороны, 4. бича, 5. лампы. Такие лидерцы принадлежат, — почти без исключения, — к огненному лидерцу, как главному видизменению его образа.

Лидерцы в образе гнетущего прута и просто прута упоминаются в собираниях из следующих местностей: Веп (4), Залавёльдь (11), Гёчей (13б), Папа (14), окрестность озера Балатон (34), Чаллокёз (51а), Ийешмезё (103), Шиклод (104), комитат Альшофехер (110), а также и в сообщениях «Венгерского государства» (М).

За исключением двух, трех данных, на основе которых нельзя определить главное видоизменение образа, все они относятся к огненным лидерцам.

Уже одно название огненного платка указывает на то, что этот облик принадлежит к огненному лидерцу, как главному видоизменению образа. Истоки относящихся данных восходят исключительно к местностям в Трансильвании.

Борона встречается только в суеверных представлениях народа в Тороцко (108), и этот облик также является огненным лидерцом. Сообщения о биче из комитата Альшофехер (110) следует также отнести к огненному лидерцу.

В противоположность этим видоизменениям образа, лампа принадлежит к суеверным представлениям о блуждающем огоньке. Такой образ известен по сообщениям из Мартонфа (29), Коча (45), Надьтарканя (69) и из «Будапештского вестника» (К).

Следовательно, большинство лидерцев в образе предметов, принадлежит к огненному лидерцу, а лишь незначительная их часть относится к блуждающему огоньку, как главному видоизменению образа.

Четвертая группа состоит из четырех образов суеверных представлений, а именно из:

1. призрака, 2. дьявола, 3. чудовища и 4. существ, извергающих пламя.

В Баконьалья (35), в окрестности озера Балатон (34), в Тороцко (108) и в комитате Альшофехер (110) лидерц называется призраком.

Название «призрак», точно также как и названия «дьявол» или «чудовище», не проявляет определенной связи ни с одним из главных видоизменений образов. Все они олицетворяют бес, зло, и как таковые они могут принадлежать к любому из пяти главных видоизменений образов.

В сс. Оласфалу (40), Чаквар (42), и гг. Дьёндьёш (73) и Дебрецен (87) лидерц известен как дьявол, и дьяволом его называет также Карман. — Чудовищем он называется только в селе Синд (109) в комитате Колож.

Нельзя установить, к какому главному видоизменению образа эти чуводища принадлежат.

Уже одно название существ, извергающих пламя, указывает на их принадлежность к огненному лидерцу. Такие существа известны лишь в Вашарошдомбо (32), и кроме того Карман сообщает о них.

Имеются лидерцы, характерность которых абстрактная, не форменная, а скорее активная. Так например : 1. лидерц меняет свой облик, 2. он невидим, 3. он проявляется в виде гнёта.

Меняющийся облик является характерным для лидерца-цыпленка, лидерца-человека и огненного лидерца. Меняющийся лидерц известен Варга (Й), о таком лидерце знает народ в Ачаде (3), Черсегтомае (12), Гёчее (13б), Муракерестуре (16), Орманьшаге (20), Комло (31) и в окрестности Шомло (37).

Невидимого лидерца знают в Надьсалонта (34б, в), Ихарошберене (17) и в Гёчее (13б). Невидимым лидерцом чаше всего бывает лидерц-цыпленок.

Лидерц, появляющийся в виде гнёта, принадлежит — на что указываетуже его название — к гнетущему лидерцу, как одному из пяти главных видоизменений образа, и следовательно его обсуждение на этом месте отпадает.

В заключение мы должны еще говорить о шестой группе, а именно о группе лидерцев смешанного характера. К этой группе принадлежат те лидерцы, у которых облик не приводится. Эта группа относится главным образом к лидерцу в облике пламени. Пламя характерно для лидерца согласно данным следующих источников: Карман (Л), Варга (Й), «Будапештский вестник» (К), «Венгерксое государство» (М), Гёчей (13б), Эрдёчоконья (18), Богданминдсент (25), Хоссухетень (30), Баконьалья (35), окрестность Папа (38), Тёк (43), комитат Ноград (64), Сегед (81), Ньарсо (96), Калотасег (97а), Балваньошвар (102) и комитат Альшофехер (110). Большая часть приведенных данных относится к блуждающему огоньку, как главному видоизменению образа, а не к огненному лидерцу, как это можно было бы заключить по характерному для них образу в виде пламени. К огненному лидерцу относятся весьма мало из приведенных данных. Весьма значительными являются данные, у которых облик лидерца не определен. Они относятся как к главным, так и к основным видоизменениям образов. Ввиду того, что эти последние данные открыты, то есть невыяснены, и что их число сравнительно большое, то они смогут нам предоставить ответ еще на много вопросов.

Не приведен облик лидерца в процессе Печи—Уйфалу в 1688 году (б), в сообщениях «Будапештского вестника» (К), в данных из Бальтавара (9), Гёчея (13а), Муракерестура (16), Богданминдсента (24), Дага (44), Надьмароша (56), Пилиня (61), Эрхалома (62), Дьёндьёша (73), Калоча (78), Ньярсо (96), Деша (101б) и Хоссуфалу (107).

Обозревая изложенный нами выше материал основных видоизменений образов лидерца, их большое число и разнообразность, то сразу становится очевидным правильность нашего подхода к этому вопросу, сказывающаяся в том, что мы некоторые образы лидерцев обсуждали на основе общих признаков их, в качестве общего главного видоизменения образа. Поэтому можно считать вполне обоснованным, что нами причислены почти сорок образов лидерца к пяти группам главных видоизменений образа.

В исследованиях Ипойи и Силадьи, или же в их письменных работах таится вопрос: который из разнообразных и отклоняющихся друг от друга в такой большой мере видоизменений образов, появляющихся под общим названием «лидерц», является исконным образом? Какой именно образ является тем, из которого развивались остальные образы, ставшие с течением времени под влиянием других образов суеверных представлений самостоятельными видоизменениями? На этот вопрос мы покамест не можем дать ответа. Правду следует искать где-то между определениями Ипойи и Силадьи. По нашему — еще не доказанному — мнению, определения Силадьи ближе подходят к истине. Можно предполагать, что из видоизменений образов, появляющихся под общим названием «лидерц», либо образ цыпленка, либо образ человека, были первоначальными носителями этого названия. Окончательное решение этого вопроса станет возможным лишь при помощи лингвистики, и то только в том случае, когда этнографическими исследованиями — как в отечественном отношении, так и в его заграничных связях — этот вопрос совершенно выяснится.

Все наши пять главных видоизменений образа лидерца показывают весьма тесную связь с миром суеверных представлений, как славянских, так и германских народов. Однако, существенная разница между представлением венгерского народа о лидерце и такими же представлениями славянских и германских народов заключается в том, что у последних народов каждое из главных видоизменений образа имеет свое особое название, а во многих случаях у них даже имеются несколько названий для отдельных образов. Возможность обособления предоставят нам методы сравнения. Это конечно не означает, что таким путем выяснится и вопрос о том, который из венгерских видоизменений лидерца носит по праву его название. Именно в этом вопросе лингвистика должна прийти на помощь этнографии.

Нашими вышеприведенными изложениями доказывается и то, что весьма разветвленные и дифференцированные суеверные представления о лидерце народов Европы, охватывающие несколько самостоятельных образов поверья, у венгерского народа встречаются и смешиваются. Это подтверждается тем, что лидерцы различных образов появляются у нас под общим названием, и что они показывают на населенной венграми территории бросающееся в глаза региональное распространение.

INCUBUS VARIANTS IN THE HUNGARIAN FOLK BELIEF

GY. DOMANOVSZKY

Summary

There were five authors who subjected the belief of the Hungarian people in evil spirits to a thorough study : A. IPOLYI (1854), Á. SZILÁDY (1872), A. EDELSPACHER (1876), K. KANDRA (1897), and G. RÓHEIM (1925). None of them made the attempt to establish some system that would have included all forms known as incubi or evil spirits. If we tried to set up categories of evil spirits in accordance with their characteristic properties, nearly fourty separate groups could be established. It seems therefore to be more expedient to choose the shape in which they are believed to appear as the distinguishing feature in grouping them. On this basis, five principal groups can be distinguished: chicken incubus, human incubus, fiery incubus, nightmare and will-o'-the-wisp.

The most wide-spread of these forms is the ghost chicken or chicken incubus. It either attaches itself to man or, else, has to be hatched from a certain kind of egg under the armpit ; it is rather in the nature of a guardian spirit, as it fulfils all wishes of its master.

The human incubus may have the shape of a male : this is specifically an incubus, or may appear in female shape : this is specifically a succubus. Their human lover, be it a man or a woman who falls victim to their temptation, is finally destined to die by being gradually wasted away. There are data at hand according to which this motif occurs also in connection with chicken incubi. Human incubi (demon lovers) have horse hoofs or webfeet.

The third variant, i. e. the fiery incubus, is rather a transformation of the demon lover, as it is in the shape of a flame that the human incubi set out on their errand, and take on human form only when they steal into the house of the intended victim. This is not to say that the tongue of flame is always but a variant of the human incubus : it occurs also as an independent form and is — as such — part of the popular belief.

The fourth group covers the will-o'-the-wisp. It has not much in common with the first three groups ; it resembles the others in that it brings destruction, and is like to the fiery incubus inasmuch as it appears in the shape of a tongue of flame, and is an evil spirit anyway. It is chiefly bent on mischief making, on misleading and destroying travellers. It makes people rich only in those regions where the belief is mixed up with that of the purifying fire which appears in St. George's Night in the treasure-hunting superstitions.

Nightmares form the fifth group. They form part of the witch-lore rather than that of the incubus-groups, and their affinity with incubi consists only in that these, too, alight on the breast of sleepers at night and torment their victims.

It is interesting to observe the geographical distribution of the above variants over the areas inhabited by Hungarians. The ghost chicken is known everywhere with the exception of Transylvania.

The human incubus has two areas : Transdanubia and Transylvania. It is completely unkown in the Great Hungarian Plane ; as regards the former Upper Hungary (now Slovakia), we posses but a few data in this respect, and their scanty number favours the conclusion that this belief came there from other regions and was never indigenous in these parts. While both male and female shapes, i. e. incubi and succubi, are known in Transdanubia, only the male form occurs in Transylvania.

The fiery incubus is likewise principally known in Transdanubia and Transylvania. If it exceptionally occurs also in other regions, it is in connection with the ghost chicken. On the whole, fiery incubus and human incubus show an identical geographical distribution.

With the exception of Transylvania, the will-o'-the-wisp is known in all other regions. True, we have information of this belief from Kalotaszeg (near Kolozsvár = Cluj, Transylvania) but it appears to be concerned more with fiery incubus than will-o'-the-wisp.

Available information concerning nightmares is so scanty that we cannot venture beyond assumptions in this respect. The geographical diffusion of nightmares probably coincides with that of the will-o'-the-wisp, and they are unknown in Transylvania except in the region of Kalotaszeg.

All the afore-mentioned variants of incubi show a close affinity with the folk belief of Slav and Germanic peoples. There is, however, this important difference between the incubus-lore of the Hungarian people and that of the said peoples that Hungarians know all forms of incubi under a collective name ("lidérc"), while each variant has a separate name in the other folk beliefs in which even one and the same form is sometimes known by different names. The various manifestations of the general belief in the existence of evil spirits or incubi, which show a wide ramification and differentiation throughout Europe and include a number of independent forms of appearance, converge and blend in the Hungarian folklore. This is evidenced by the fact that the different incubus-variants have a comprehensive name, and reveal a conspicous regional diffusion in the areas inhabited by Hungarians.

ERSCHEINUNGSFORMEN DES CHARIVARI IM UNGARISCHEN SPRACHGEBIET

Von

TEKLA DÖMÖTÖR

ETHNOGRAPHISCHES INSTITUT DER LORÁND EÖTVÖS UNIVERSITÄT, BUDAPEST

Unter den volklichen Rechtsgebräuchen Europas gibt es kaum einen zweiten, der so verbreitet wäre, so beharrlich ausgeübt würde und dabei geschichtlich so gut zurückverfolgt werden könnte, wie die mit dem internationalen Terminus technicus *Charivari* genannte Sitte. Von politisch gefärbten Kundgebungen abgesehen, drückt sie im allgemeinen den Protest der Gemeinschaft gegen die Verletzer der geschlechtlichen und ehelichen Moral und des Gewohnheitrechts aus, und auch ihr Verlauf ist in einer über sieben Jahrhunderte sich erstrekkenden Zeitspanne überraschend gleichbleibend. Die Veranstalter des Charivari ziehen bei Eintritt der Dunkelheit, oft an mehreren Abenden hintereinander, zum Haus der Schuldigen und verleihen durch »Katzenmusik«, ohrenzerreissendes Lärmen, beleidigende Ausrufe und bisweilen auch durch verletzende Handlungen ihrer Missbilligung Ausdruck. Die ältesten und meisten Aufzeichnungen stammen aus Frankreich und Italien,[1] der Brauch lebt aber auch im deutschen Sprachraum (besonders in den Alpenländern an den Treffpunkten der germanischen und romanischen Siedlungsstätten),[2] ebenso in den Niederlanden, in England[3] und in allen vier Sprachgebieten der Schweiz.[4] Neben ihrer Ausbreitung in Europa wurde die Sitte von französischen Kolonisten auch nach Nordamerika verpflanzt, wo sie dem Namen nach unverändert fortlebt, aber mehr in der Form scherzhafter Hochzeitsbräuche ausgeübt wird.[5]

In der dem Charivari gewidmeten riesigen internationalen Fachliteratur wird aber bisher kein einziger ungarischer Fall erwähnt, obwohl der Brauch auch bei uns, zwar vereinzelt, vorkommt; und wo er heimisch ist, tritt er im Leben der Gemeinschaft mit derselben befehlenden Kraft auf und spielt eine ebenso wichtige Rolle wie in den anderen Ländern Europas. Wir veröffentlichen unser Material in der Hoffnung, dass wir uns damit dem besseren Verstehen

[1] VAN GENNEP, 1946, S. 614 ff.
[2] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.
[3] HOLE, 1944/45, S. 75 ff.
[4] HOFFMANN-KRAYER, 1946, S. 139 ff, 144 ff.
[5] FUNK & WAGNALLS *Standard Dictionary of Folklore, Mythology & Legend.* New York, 1949. Bd. I, S. 212.

dieses überaus interessanten und zu vielen Auseinandersetzungen Anlass gebenden Brauchs um einen Schritt nähern.

Benennungen

Die bisher noch ungeklärte Etymologie des Wortes *Charivari* steht im Vordergrund des internationalen Fachschrifttums, und der literarische Streit um seinen Ursprung währt schon einige Jahrzehnte, ohne dass eine befriedigende Lösung gefunden wäre.[6] Der überwiegende Teil der Erklärungen mündet in Lösungen, die die Etymologie des Wortes mit Lärmen und »Katzenmusik« in Verbindung bringen. Danach wird der Name vom griechischen *Chalybarion* abgeleitet, wonach das Charivari solchen Lärm bezeichnen würde, der durch Anschlagen des Chalybs (eines Bronze- oder Eisengefässes) entsteht.[7] H. Mörland und J. J. Svennung erkennen mit dem im lateinischen Oribasius-Text für Kopfschmerz vorkommenden Wort *Caribaria* eine Parallele, mit der Begründung, dass der Ausdruck auf den durch die ohrenbetäubende Katzenmusik verursachten Kopfschmerz hinweist.[8] K. Meuli widerlegt diese Theorie und vergleicht das Wort Charivari mit den beim Jagen gebrauchten Ausrufungen *hourvari*, *horvari*.[9] Andere etymologische Lösungsversuche gehen von solchen Formen aus, die anscheinend auf Verkleidung in Tiergestalt verweisen (facere javramaritum, Turin 1343; ne fiat de cetero zenramari, weiterhin chevramariti, usw.).[10]

Ausser dem Wort Charivari stossen wir aber noch auf viele andere Benennungen des Brauchs, bei denen der Hinweis auf Lärmen, Katzenmusik am häufigsten vorkommt. So nennt man es im französischen Sprachgebiet *boucan* (von dem Geräusch, das mit Hilfe des Horns des Ziegenbocks verursacht wird), *tintamarre* und *caronnage*, die ähnlich wie die ungarischen Bezeichnungen auf das mit einer Kuhglocke vollführte Läuten verweisen, *sonner le tocsin* usw.[11] Im italienischen Sprachgebiet deuten *simbelaria* und *ciambellaria* auf die Geräusche hin, die durch Klopfen auf Kessel hervorgerufen werden.[12] Im deutschen Sprachgebiet sind die Worte *hörnlen*, *schellen* usw. gebräuchlich.[13]

[6] Die detaillierte Aufzählung der auf den Stoff bezüglichen Literatur würde die Grenzen dieser Arbeit überschreiten, deren Zweck ist, das ungarische Brauchtum in den Rahmen der allgemeinen europäischen Entwicklung einzufügen. Deshalb wird hier nur auf die erwähnte Arbeit von Van Gennep verwiesen und auch auf die Studien von Meuli S. 231—243. Beide Autoren geben Erklärungen und Beurteilungen der verschiedenen Etymologien.

[7] Van Gennep, S. 623.

[8] Meuli, S. 231, ebendort detaillierte Bibliographie.

[9] Meuli, S. 242. Er schreibt: Fragt man schliesslich nach der Funktion des Wortes so zeigt sich, dass es nicht selten als Hetz oder Hohnruf der Charivarileute bezeugt ist.

[10] Van Gennep, S. 623.

[11] Van Gennep, S. 624/25.

[12] Van Gennep, S. 624.

[13] Zusammenfassend: Handwörterbuch, a. a. O.

Andere Benennungen des Brauchs sind nicht von Katzenmusik abgeleitet, sondern weisen auf andere, manchmal dramatische lokale Momente der Sitte hin, wie z. B. das englische *riding the stang* (Stangenreiten), *to ride skimmington*,[14] das französische *cornage* (das einfach darauf zielt, dass dem Ehemann Hörner aufgesetzt werden) usw.[15]

Untersucht man nun die ungarischen Benennungen, so findet man keine Bezeichnung, die einheitlich und allgemein verbreitet für das ganze Land Geltung hätte ; nicht einmal in jenen einander eng benachbarten Gemeinden des Gebietes von Sárrét, wo der Brauch am lebendigsten erhalten ist, findet man eine einheitliche Benennung. In Biharugra heisst die Aktion *zángózás*, in Körösnagyharsány *csatrangolás*, in Geszt aber einfach *kikolompolás* (mit der Viehglocke ausläuten). Das Wort »csatrang« ist eine Bezeichnung für Schafglocke,[16] »csatrangolás« bedeutet also, mit der Schafglocke läuten, in anderen Mundarten aber, sich herumtreiben oder lästig sein. Mit dem Wort »zángó« benennt man im Széklergebiet (Siebenbürgen) die den Rindern umgehängte Glocke,[17] in ihrem Wesen illustrieren also alle drei Bezeichnungen das Ausläuten mit der Viehglocke. Interessant ist dabei der Umstand, dass in Biharugra das Wort »zángó« nicht als Bezeichnung für Viehglocke verwendet wird, sondern ausschliesslich als Bezeichnung dieses Volksbrauchs und von meinen Gewährsleuten hat keiner gewusst, dass das Wort »zángó« auch Viehglocke bedeutet. Man gebraucht es aber in scherzhaft abgeleiteten Redensarten, wie z. B. »Was für ein Riesenkerl!« (de nagy zángó ember!). Das Wort »zángózás« ist entweder von den Széklern mit der Sitte zusammen hierher gebracht worden, oder seine ursprüngliche Bedeutung ist aus dem lebenden Sprachgebrauch verschwunden.

Auf ein anderes Gebiet leitet die aus Almásmálom (Mălin) im Kreis von Szolnokdoboka (Rumänische Volksrepublik) stammende Bezeichnung, wo der Brauch mit dem für diesen Begriff recht charakteristischen Wort *kárlátás* (Schadenbetrachtung) benannt wird.[18] Die Schadenbetrachtung ist im ganzen Land bekannt und der allgemein übliche Ausdruck für die an die Hochzeit geknüpfte Sitte des gewöhnlich am zweiten Tag der Hochzeit erfolgenden Besuches der Brauteltern und der von der Braut eingeladenen Gäste ; der Gebrauch der Bezeichnung in Verbindung mit dieser Sitte ist offenkundig sekundär.

[14] Hole, a. a. O. Das charakteristische Moment der englischen Sitte ist, dass das Abbild des Schuldigen häufig im Dorf herumgetragen wird.

[15] Van Gennep verweist noch auf die Artverwandtschaft, die das Charivari mit dem Brauch des »Eselrittes« verbindet, mit dem es viele gemeinsame Züge hat, und der im französischen und deutschen Sprachgebiet gleicherweise durch viele Jahrhunderte zurückverfolgt werden kann. Dieser Brauch bestraft Gatten, die sich von ihren Frauen verprügeln liessen. Ein solcher, beiden gemeinsamer Zug ist z. B. die vollstreckende Rolle der organisierten Jugend, über die noch später gesprochen wird. Für ihre Literatur ist heute noch Dieterich, 1902, 87 ff. grundlegend.

[16] Végh, 1944, S. 100.

[17] Vgl. Szinnyei, *Magyar Tájszótár* (Ungarisches Dialektwörterbuch).

[18] Makkai—Nagy, 1939, S. 177.

Den Brauch auslösende Ursahcen

Es wurde bereits erwähnt, dass zu den interessantesten Momenten des Charivari seine Beharrlichkeit und althergebrachte Technik gehören, die sich auch neben örtlichen Variationen als dermassen beständig erweisen, dass man z. B. eine französische Beschreibung aus dem 14. Jahrhundert fast Wort für Wort durch einen gegenwärtigen Detailbericht aus Biharugra ersetzen könnte. Im Zusammenhang mit Ehe und Geschlechtsmoral ist die Skala der Charivari auslösenden Ursachen sehr breit und es seien einige von ihnen genannt:

1. Wiederverheiratung eines Witwers oder einer Witwe.[19] Die hierauf bezüglichen Einzelheiten stammen in ihrer Mehrzahl aus Frankreich und Italien, obgleich sie auch anderwärts vorkommen. Die überwiegende Mehrzahl der uns aus dem Mittelalter überlieferten Angaben ergibt gerade den Zusammenhang solcher Charivari, die aus Anlass der Wiederverheiratung verwitweter Personen veranstaltet wurden. Diese Erscheinung ist um so auffallender, da weder weltliche noch kirchliche Gesetze die zweite Heirat Verwitweter untersagten und wie der Schweizer Forscher JUNOD dazu bemerkt, die sittlichen Forderungen der Laienkreise in diesem Fall diejenigen der Kirche überboten haben.[20] Gerade deshalb sind schon seit langem nicht nur die weltlichen Behörden gegen den Brauch wegen der unvermeidlichen Ruhestörungen, Schlägereien und Brutalitäten eingeschritten, sondern auch die katholische Kirche, die sich in Fragen der Sittlichkeit das höchste Richteramt vorbehält, hat eine ganze Reihe von Verordnungen gegen ihn erlassen. Während übrigens seit dem 19. Jahrhundert die gegen die Wiederverheiratung Verwitweter veranstalteten Charivari zu den Bräuchen des Dorfes — äusserstenfalls der Kleinstadt — zählen, haben sich im Mittelalter das städtische Bürgertum, ja selbst der Adel seiner oft bedient; so haben sich Karl VI. von Frankreich und fünf Höflinge aus Anlass der Wiederverheiratung einer verwitweten Hofdame als Wilde verkleidet und ein Charivari veranstaltet, das einen tragischen Ausgang nahm.[21] Literarische Quellen, kirchliche Verordnungen, sowie städtische Gesetzbücher befassen sich immer und immer wieder mit den durch Charivari verursachten Ruhestörungen und Ausschreitungen.

Sehr umfangreich ist die Fachliteratur, die sich mit dem Ursprung dieser, gegen die Wiederverheiratung verwitweter Personen gerichteten Sitten befasst, aber ebenso wie in der Frage der Etymologie ist auch hier keine einheitliche Meinung entstanden. Der Vergleich mit der indischen Witwenverbrennung kann schwer aufrechterhalten werden, weil diese ja nur die verwitwete Frau

[19] Das gegen die Wiederverheiratung verwitweter Personen veranstaltete Charivari wird nicht nur in der volkskundlichen Fachliteratur beschrieben, es ist auch ein beliebtes Objekt der Belletristik, siehe z. B. POURRAT, 1922, S. 177. (Herr Prof. A. ECKHARDT war so freundlich, meine Aufmerksamkeit auf diese Beschreibung zu lenken.)

[20] JUNOD, 1951, S. 115.

[21] ALFORD, 1953, S. 479. Beschreibung des sogenannten Ballet Ardent.

betrifft, während das Charivari gleicherweise für verwitwete Frauen und Männer gilt.[22] Auch die Erklärungen, welche den Zusammenhang mit religiösen Sekten, etwa mit den Montanisten, suchen, sind blosse Vermutungen.[23] Ausser Zweifel steht aber, dass der Brauch älter ist als die ersten, aus dem 13. Jahrhundert erhalten gebliebenen Aufzeichnungen. PLUTARCH erwähnt, dass man in Rom die zweite Heirat verwitweter Frauen als beschämend und verabscheuenswürdig ansah, sie aber dennoch vollzog. Die Trauung von Witwen fand in der Regel an Feiertagen statt, vielleicht damit weniger Leute teilnehmen sollten.[24]

2. Ausser den als Protest gegen die Wiederverheiratung verwitweter Personen veranstalteten Charivari konnten die Katzenmusiken seit dem Mittelalter auch andere Ursachen haben, wenn z. B. die Ehepartner im Alter nicht zueinander passten oder wenn gegen den sittlichen Lebenswandel des einen Einwendungen bestanden. Diese Gründe gelten im allgemeinen noch heute in ganz Europa ebenso wie andere mit der Ehe und der geschlechtlichen Moral verknüpfte Erscheinungen, wie z. B. freie Ehe, Ehebruch oder Zank und Streit zwischen den Eheleuten, brutales Verhalten des Gatten oder gar der Ehefrau, manchmal auch dann, wenn eine Ehe kinderlos bleibt usw.

Während wir in Ungarn für Charivari, die infolge der Wiederverheiratung Verwitweter veranstaltet wurden, keine Belege haben, spielen im heimischen Brauchtum von den in der zweiten Gruppe genannten Gründen gleich mehrere eine Rolle.

Es wurde bereits erwähnt, dass in Ungarn das Zentrum der Sitte des Charivari in einigen Gemeinden des Sárréter Kreises der Komitate Békés und Hajdu-Bihar, in der Nähe der rumänischen Grenze liegt. Die genannte Gegend hat eine rein ungarische, protestantische Bevölkerung. Der aus Biharugra stammende Schriftsteller P. SZABÓ gab uns davon eine Beschreibung in belletristischer Form, während von der Vielzahl unserer Linguisten J. VÉGH[25] und B. KÁLMÁN[26] den Brauch wissenschaftlich behandelten.[27] In diesem Gebiet wendet sich der Brauch in erster Linie gegen auseinandergehende und wieder zusammenziehende Eheleute, u. z. besonders gegen die Frau, die ihren Mann verliess und wieder zu ihm zurückkehrt. Obgleich der Ablauf des Brauchgeschehens ziemlich brutal und brandmarkend ist (in Körösnagyharsány wurden einmal die Veranstalter des Lärmens mit Lauge begossen und ein Mann erblindete), ist das zeitweilige Auseinandergehen von Ehepartnern dennoch ein alltägliches Vorkommnis. Die häufigste Ursache für Umstimmigkeiten liegt darin, dass sich

[22] Ausführlicher bei VAN GENNEP, S. 621.
[23] JUNOD, S. 115.
[24] PLUTARCHOS, Quaestiones Romanae, Frage 102.
[25] VÉGH, S. 100.
[26] KÁLMÁN, 1954, S. 540.
[27] B. MOLNÁR und E. TÁRKÁNY SZÜCS haben mir liebenswürdigerweise ihre unveröffentlichten Sammlungen zur Verfügung gestellt, und ich danke ihnen hiermit für die damit meiner Arbeit gewährte Unterstützung.

die in das Heim ihres Gatten ziehende junge Frau mit der Schwiegermutter nicht verträgt. Ihr Heiratsgut besteht in der Regel nur aus Möbeln und Kleidungsstücken, und am Anfang binden sie materielle Interessen nur lose an die Familie des Mannes, und ist die Ehe noch kinderlos, so kehrt die junge Frau, wenn ihr die Schwiegermutter einige härtere Worte gesagt hat, ohne viel Besinnen ins Elternhaus zurück. Die Spitze des Brauchs richtet sich im allgemeinen mehr gegen die Frau als gegen den Mann ; obwohl die vorzüglich unterrichteten Nachbarn die Ursachen des Zwistes selbstverständlich gut kennen und diese bei der veranstalteten Katzenmusik auch detailliert auftischen, bekommen Mann und Frau den ihnen gebührenden Teil ab. Es ist sogar vorgekommen, dass der Gatte selbst die Bestrafung seiner Frau durch Auslärmen forderte. Wir möchten fast behaupten, dass die Lärmveranstaltung das *Zwangsmittel der Gemeinschaft* darstellt, durch das die jungen Frauen genötigt werden sollen, sich in die durch ihren Zuzug zur Familie des Gatten geschaffene Lage zu fügen und mit dieser in Eintracht zu leben. In den allerseltensten Fällen ziehen in diesen Dörfern Schwiegersöhne zur Familie der Frau, selbst dann nicht, wenn die Frau keine Geschwister hat. Ich zitiere hier die Meinungen einiger meiner Gewährsleute :

»Sind die jungen Paare zusammengezogen, kommen kleine Unstimmigkeiten zwischen den Leutchen vor ... sie müssen eben das kritische Jahr durchhalten. Die eine hat sich von ihrem Schatz getrennt, tröstet sich und beschliesst, einen anderen zu heiraten und denkt, sie wird sich schon gewöhnen. Und nun beginnt die Zwietracht. Ist noch ein altes Weib im Haus, das mag die junge Frau gar nicht, sie gerät dann ausser Rand und Band, isst nicht und trinkt nicht. ‚Was ist los, was brauche ich?' Und eines Tages merkt der Mann, das Nest ist leer, die Frau ist zu ihren Eltern nach Hause gegangen.

Der arme Mann geht, sie zu holen, Männer sind ja imstande, für ein Weib auch ins Meer zu springen! Also, der Unglückliche geht ihr nach und fragt, was ihr fehlt. Ha, sie braucht ihn nicht, im ganzen Leben nie mehr! Er ruft Vater und Mutter als Zeugen an. — Der verlassene Mann geht zum zweiten und dritten Mal um sie und das ist nicht gut, denn beginnt die Frau erst zu klagen, so nimmt das kein Ende mehr.

Da kommt jemand zum Gatten und sagt ihm, wenn er jetzt um seine Frau ginge, sie käme gern zurück, weil man sie im Elternhaus nicht mehr behalten will. Der Mann holt sie und sie geht auch nach Hause zurück. Worauf das ganze Dorf, wilden Tieren gleich, sein Opfer will : Die Frau ist zurückgekehrt!« (Und das Lärmen beginnt.)[28]

»Das Auslärmen hält viele Leute zurück. Einmal war so ein Auslärmen und während die Menge tobte, forderte der Gatte die ‚Gäste' auf, in den Hof einzutreten und rief auch seine Frau in die Diele heraus, und dort mussten die Lärmenden rasseln, ihre Sprüche singen und alles sagen, was sie auf dem Herzen hatten. Der Hausherr brachte Schnaps, bewirtete die Tobenden und sagte zu seiner Frau : ‚Das ist deshalb, weil Du mich verlassen hast und wiedergekehrt bist, jetzt schäme Dich ein wenig!' Und zu den Gästen gewendet : ‚Burschen, nur weiter so!'«[29]

In den Dörfern des Sárréter Kreises ist der Brauch also in erster Linie gegen den sich zuerst lossagenden und dann wiederkehrenden Ehepartner gerichtet, aber das nicht immer und ausschliesslich. In Körösnagyharsány z. B. wurde eine Frau ausgelärmt, weil sie eine Lebensgemeinschaft mit einem Mann einging, bevor die Todeserklärung ihres im Krieg vermissten Gatten eintraf.

[28] Soweit andere Bezeichnungen fehlen, stammen die Angaben aus meiner Sammlung 1955. Mein Gewährsmann : K. Kővágó, 70jähriger Landbauer aus Biharugra.

[29] Gewährsmann G. Makra, 60jähriger Kleinbauer aus Biharugra.

— Im Dorf Körösszegapáti wurde nach der Mitteilung von Végh eine Frau ausgelärmt, die ihren Mann betrügen wollte.[30]

Die Motive für den Brauch sind auch unter den auf dem Gebiet der Rumänischen Volksrepublik lebenden Ungarn sehr ähnlich und ich zitiere die Beschreibung der in dem schon erwähnten Dorf Almásmálom herrschenden Sitte :

»Ein weiterer, im Fasching geübter Brauch ist das 'Schadenbetrachten', es wird aber auch ausser der Faschingszeit, so oft sich nur Gelegenheit ergibt, mit grosser Begeisterung veranstaltet, besonders wenn aus irgendeinem Grund verzankte und getrennt lebende Ehepaare sich wieder vereinigen oder wenn zwei Leutchen zusammenziehen, um in wilder Ehe zu leben. Das Schadenbetrachten besteht darin, dass die männliche Dorfjugend nach Eintritt der Dunkelheit mit den verschiedensten Lärmgeräten, z. B. zusammengebundenen Pflugscharen, Blasinstrumenten u. dgl. ausgerüstet, unter ungeheurem Getöse und Gegröhl durch das Dorf zieht, um schliesslich vor dem betreffenden Haus haltzumachen und ähnlichen Lärm zu vollführen. Die Lieder werden immer der Gelegenheit angepasst gewählt. Mit diesem Vorgehen will die Dorfjugend vielleicht die unterbliebene Trauungszeremonie in travestierender Form ersetzen.«[31]

Obgleich die die Entzweiung von Eheleuten bestrafende Katzenmusik vielenorts vorkommt, zeigen besonders die schweizerischen Beschreibungen nahe Verwandtschaft zu den in Ungarn geübten Formen. Die Katzenmusik wird genau so wie unser »kolompolás« »einschellen« und »s'zämmeschälle« genannt und auch die scherzhafte Predigt bleibt nicht aus. Ebenso wie in den Dörfern des Sárréter Kreises kommt es auch dort vor, dass das versöhnte Ehepaar sich zu verstecken sucht, vergebens, es wird in sein Heim zurückgebracht und muss früher oder später die »Zeremonie« über sich ergehen lassen.[32]

Die Rolle der organisierten Jugendgemeinschaften

Der Sünder, dem das Charivari gilt, muss aber die Sittengesetze oder die Brauchtumsrechte der Gemeinschaft gar nicht verletzt haben. Ein Grund für Katzenmusik kann auch sein, dass jemand den Forderungen der mehr oder weniger organisierten männlichen Dorfjugend nicht nachkommt. Schon aus den mittelalterlichen Berichten ist zu entnehmen, dass bei Veranstaltung des Brauches die organisierte Gruppe der männlichen Jugend die Hauptrolle innehatte und dass die Bestrafung gegen ein ihr entrichtetes Lösegeld vermieden werden konnte. Im 17. Jahrhundert definiert Du Cange das Charivari wie folgt: »*Secundo nubenti fit charivarium nisi se redimant et componant cum abbate juvenum.*«[33] Manchmal bestimmen schriftlich niedergelegte Satzungen den der Jugendgemeinschaft zu bezahlenden Betrag, den z. B. an manchen Orten der sich verheiratende junge Mann zu entrichten verpflichtet ist bzw. diejenigen, die ihren Ehepartner von ausserhalb wählen. Der Unterlassungsfall wird mit Katzenmusik bestraft.

Nicht nur in den französischen, sondern auch in den deutschen und besonders in den Schweizer Berichten spielen diese auf den unterschiedlichen Stufen

[30] Végh, a. a. O.
[31] Makkai—Nagy, a. a. O.
[32] Hoffmann-Krayer, S. 144/45.
[33] Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis.* Niort, 1883, B. 2.

der Organisation stehenden Gilden bzw. Gesellschaften junger Männer (Knabenschaften) eine wichtige Rolle, gewissermassen als Hüter der ungeschriebenen Gesetze des Dorfes. Selbst dort, wo im Kreis der Jugend kein organisierter Zusammenschluss besteht, spielt die männliche Jugend — das liegt in der Natur der Dinge — eine grosse Rolle im Veranstalten des mit vielem Getöse und grossem Krach verbundenen Brauches, der gleichzeitig den Veranstaltern kein geringes Vergnügen bereitet.

Bei den Lärmveranstaltungen im Komitat Békés ist die Rolle der Altersstufe der Burschen wichtig, aber nicht entscheidend, auch die reiferen Männer beteiligen sich mit grosser Begeisterung an der Katzenmusik und sogar Frauen gehen manchmal mit, freilich nur als Zuschauerinnen. Anders ist die Lage bei einer in der Umgebung von Kalocsa (Komitat Bács-Kiskun) heimischen Variation, welche die männliche Dorfjugend dann veranstaltet, wenn ein Mädchen seinen Lebensgefährten aus einem anderen Dorf erwählt.

»Während drinnen in der Stube die Verlobungstücher in seliger Stimmung gefaltet und gepackt werden, versammeln sich im Schutz der Dunkelheit die Dorfburschen und nachdem jeder junge Mann den ihm vom Anführer zugewiesenen Platz eingenommen hat, zerreisst auf ein gegebenes Zeichen das durch Viehglocken, Blasinstrumente, Trommeln, Schellen, Kochgeschirr hervorgerufene entsetzliche Getöse die Stille der Dorfnacht. Mit diesem grauenvollen Spektakel nimmt die männliche Dorfjugend Rache für die Schande, dass das Mädchen einen Burschen aus einem fremden Dorf höher schätzt als einen aus der eigenen Mitte«.[34]

Ähnliche Motive findet man auch häufig in westeuropäischen Tatsachenberichten; die Burschengemeinschaften belegen geradezu jeden sich verheiratenden jungen Mann mit einer Steuer und ist dieser nicht gewillt den Ledigenausstand zu bezahlen, dann folgt die Katzenmusik. Hier ist also nicht mehr die Rede von der Rache für das verletzte sittliche Empfinden des Dorfes, sondern von der Schädigung der Rechte der organisierten Jugend und die Burschen sind hier nicht nur Vollstrecker des Dorfurteils, sie sind gleichzeitig auch Gesetzgeber und Richter.

Erscheinungsformen des Brauches

Es wurde bereits mehrmals auf die auffallende Beharrlichkeit verwiesen, die die Technik des Brauches kennzeichnet und daneben bietet sich auch vorzügliche Gelegenheit für lokale Weiterentwicklungen und für den dramatischen Ausbau seiner einzelnen Momente. Diese können sich in Aufzügen von in Tiergestalt Vermummter oder in travestierten Gerichtsverhandlungen äussern, aber auch in selbständigen volklichen Komödien. Neben der unvermeidlichen Katzenmusik bildet das Charivari eine unversiegliche Quelle des Volkshumors und Spottes. Seine Variationen haben sich nicht nur im ungarischen Sprachgebiet auf die Festgebräuche des Faschings ausgedehnt, wie die Beispiele von Almásmálom beweisen. Das Brauchtum anderer Länder zeigt die gleichen

[34] L. GÁBOR, 1938, S. 45.

Erscheinungen, so wird in einigen französischen Dörfern einmal im Jahr, und zwar am Faschingdienstag, das Charivari »zu Ehren« sämtlicher wiederverheirateter Verwitweter veranstaltet.[35]

In der im Komitat Békés heimischen Variation wird der Brauch in der Form einer travestierten Hochzeit vollzogen und das Lärmen beginnt am gleichen Abend, als die Nachricht verbreitet wird, dass das getrennte Ehepaar die Ehegemeinschaft wieder aufgenommen hat. Das dauert drei Abende lang und diese drei Abende werden nach den einzelnen Phasen der Hochzeit »Verlobung«, »Schneckenmachen« und »Hochzeit« genannt. (Schneckenmachen: Für die Hochzeitsuppe bereiten die Frauen gemeinsam aus Teig eine schneckenförmige Einlage.) Hauptfigur ist der »Prediger«, der das »junge Paar« in Versen, die die Druckerschwärze erröten liessen, zusammengibt. Der Text ist überliefert, aber den Umständen angepasst und für jeden der drei Abende anders. Das Ehepaar bemüht sich mit allen Mitteln, der »Feier« auszuweichen und es kommt vor, dass es für einige Zeit anderswohin zieht und sich verbirgt. In den meisten Fällen ist aber die Mühe vergebens, weil es früher oder später doch von der Katzenmusik erreicht wird. In Biharugra ist es auch vorgekommen, dass ein Ehepaar zum Schein seine Sachen versteigern liess, um den Anschein zu erwecken, dass es sich endgültig trennte und nur heimlich und viel später getraute es sich, wieder zusammenzuziehen. P. Szabó schreibt in seinem Roman über das Auslärmen:

»Im Getöse, in der Flut von Schweinereien stehen in der Mitte der Hausdiele die jungen Eheleute umschlungen und weinen wie Kinder. Das Auslärmen ist über sie niedergeprasselt, wie eine Wand einstürzt oder ein Balken zusammenkracht. Dabei konnten sie wissen, dass es der Brauch, beinahe ein Gesetz ist, dem keiner entgehen kann.«[36]

Und hier zitiere ich wieder aus den Erzählungen meiner Gewährsleute aus Biharugra und Körösnagyharsány:

»Ein mit einer Peitsche ausgerüsteter junger Mann wird in Trab gesetzt und der läuft das Dorf ab, man kennt ja einander. Es dauert kaum eine Stunde und das ganze Dorf weiss: Wir gehen auslärmen, wir werden unsere Aufwartung machen. Wie ein Lauffeuer verbreitet es sich, dass man antreten wird und nachher gibt es ‚Verlobung'. Das alles wird so ernst genommen, als wäre das ganze Dorf eingeladen. Und irgendein Lärminstrument hat ein jeder, Viehhüter ihre Dudelsäcke, Peitschen, Mörser, Schellen und Viehglocken. Dann gehen sie und wählen unter den Jungen einen Prediger: Du bist ein guter Redner, hast eine feine Rednergabe. Und nach Eintritt der Dunkelheit gehen sie zum Schauplatz ihrer ‚Feier', überzeugen sich, dass alles in Ordnung ist und verbergen sich, damit der Hauswirt sie nicht mit dem Stock empfange, denn im Haus weiss man ja schon, was sie im Schild führen und bereitet in einem Topf Schmutzbrühe, die nach Möglichkeit über die Besucher ausgegossen wird. Ja, aber unter diesen findet sich immer ein Schlauberger und wenn alle Hausbewohner im Haus sind, dann bindet er die Küchentür fest, dass niemand aus dem Haus heraus kann. Gelingt das nicht, dann kann jeder nach Hause tragen, was er abbekommt.«

Nun folgen die für die Wiederholung nicht geeigneten Verse.

»Die ‚Verlobung' ist zu Ende, auf diese folgt das ‚Schneckenmachen' und am dritten Abend wird noch ‚Hochzeit' gehalten und alles was sie können, bringen sie vor, unflätige Dinge, die nicht niedergeschrieben werden können.

[35] Van Gennep, S. 626.
[36] Szabó, S. 128—130.

Die Gasse war kotig und ungepflastert, auf einmal werden die Auslärmenden, die ‚ihre Aufwartung' gemacht haben, zu Paaren getrieben. Jeder rettete sich, wie er konnte, der eine verlor den Hut, der andere einen Stiefel, aber am nächsten Morgen wagte keiner um sein verlorenes Eigentum zu gehen, die Schande war zu gross. War aber ein anderes Auslärmen an der Reihe, waren wieder alle dabei, denn das steckt den Leuten im Blut, das ist der Brauch so, das ist die Sitte, von der man nicht lassen kann, althergebrachter bäuerlicher Brauch« (Biharugra).[37]

»Das Auslärmen beginnt immer ein anderer, in dem Teil des Dorfes, wo er wohnt und das ganze Dorf beteiligt sich daran, auch Frauen« (Körösnagyharsány).

»Es gibt ein Auslärmen in Körösnagyharsány, Ugra und Geszt und das dauert drei Abende lang. Früher ging man auch in die Stube hinein und fesselte das Ehepaar, band die Türklinke von innen fest, entkleidete das Ehepaar und band es mit einer Leine aneinander«.[38]

»Bei uns kommen die Leute nur zusammen, wenn von derlei die Rede ist, ein Hornist beginnt zu blasen und die ganze Gesellschaft versammelt sich. Dann nehme ich meine Zettel zur Hand und predige. Trommel, Hirtenpeitsche, Töpfe, Schellen, Viehglocken, alles, womit man lärmen kann, sind schnell zur Stelle. Der Prediger beginnt, hält seine Eröffnungsrede und hinterher fällt die Gemeinde ein. Meine Predigten habe ich aus alten Texten gelernt, ich war ja schon seit meiner Kinderzeit dabei und habe sie so gehört. Dann habe auch ich ‚gepredigt', ich besitze ein halbes Schulheft voll solcher Predigten.

Der erste Abend ist die ‚Verlobung', der zweite das ‚Schneckenmachen' und der dritte die ‚Hochzeit'. Beim ‚Schneckenmachen' wird der Spruch aufgesagt, mit dem man zur ‚Hochzeit' einlädt. Einen oder zwei Reime spricht der Prediger, dann fällt die Bande ein. Häufig entwickeln sich Schlägereien und was der eine oder andere abbekommt, gehört ihm und wird der Hausherr verprügelt, so gehört das ihm. Wir binden die Türe fest, damit der Hauswirt nicht heraus kann«. (Biharugra, mein 27jähriger Gewährsmann spielte in den letzten Jahren die Rolle des Predigers.)[39]

Selberverständlich bietet das Auslärmen reichlich Gelegenheit für Derbheiten und auch für Schlägereien. Nicht nur die Verschen sind pornographischen und beleidigenden Inhalts, die Bibel wird durch ein viereckig geschnittenes Stück Kuhmist ersetzt.[40] Natürlich bleibt auch das Ehepaar an Derbheiten und Prügeln nichts schuldig. Behördlich wurde selten gegen den Brauch eingeschritten. Wohl wurde die Obrigkeit öfters angerufen, sie hielt es aber für besser, die ungeschriebenen Gesetze des Dorfes zu respektieren und den Dingen ihren Lauf zu lassen. Aber so ist es auch in anderen Ländern. Wo der Brauch eingewurzelt ist, ist es bezeichnend, dass nicht nur die Veranstalter des Charivari, sondern auch die gekränkten Teile es als gesetzmässig empfinden. Im allgemeinen kommt die Anzeige nicht von den Heimgesuchten, obgleich es auch vorkommt, dass der Sünder die Bezahlung der ihm von der Burschengesellschaft auferlegten Besteuerung umgehen will und aus diesem Grund behördlichen Schutz verlangt. Der Schweizer Forscher Junod berichtet überaus interessante Einzelheiten von Charivaris mit blutigem Ausgang, wo nach dem Einschreiten der Behörden nicht nur die Veranstalter der Katzenmusik sondern auch die Angegriffenen beharrlich schwiegen. Er schreibt : »Bezeichnend für sämtliche Untersuchungen ist das Fehlen von Zeugen und Beweisen. Niemand hat etwas gehört, der eine deshalb nicht, weil er am Bach wohnt und das Wasser jedes Geräusch übertönt, der andere, weil er am anderen Dorfende lebt usw.«[41] Der Ernst des Charivari hat auch in unserer Zeit nicht aufgehört ; so z. B. gab es 1950 in Frankreich

[37] Gewährsmann K. Kővágó.
[38] Gewährsmann Pál Szabó, Schriftsteller.
[39] Gewährsmann G. Beniczky.
[40] Biharugra.
[41] Junod, S. 121.

ein blutiges Charivari, mit dem Ergebnis, dass zwei Menschen getötet, einer verwundet wurde und einer sich erhängte, doch bei der polizeilichen Untersuchung blieb das Dorf stumm.[42]

Während im Sárréter Kreis das Auslärmen als travestierte Hochzeit begangen wird, aktualisiert es sich in anderen Ländern in anderen dramatischen Formen und VAN GENNEP schreibt : »Der theatralische Wert des Charivari ist vom natürlichen Geschmack und Geist der Gemeinschaft der betreffenden Gegend bedingt.«[43] Bei den Basken führen die Teilnehmer ein regelrechtes Schauspiel auf. Anderwärts, z. B. in England, werden die Nachbildungen der Sünder in Puppenform herumgetragen und schliesslich aufgehängt oder verbrannt. Berichte aus dem Mittelalter und aus späterer Zeit erzählen häufig von maskierten und in Tiergestalt Aufmarschierenden (sub turpi transfiguratione larvarum injuriosarum cum falsis visagiis).[44] Die Beschreibung von GERVAIS DU BUS (um 1342) in seinem Roman de Fauvel[45] gehört vom bühnen- und religionshistorischen Gesichtspunkt aus zu den interessantesten und am häufigsten zitierten dramatischen Charivaris. Natürlich gibt hier der Autor keine beglaubigte Brauchtumsschilderung, im Roman wird das Charivari deshalb veranstaltet, weil es herauskommt, dass der junge Gatte in Wirklichkeit kein Mensch ist, sondern ein Pferd. Dennoch zeugen die Beweise beglaubigter behördlicher Aufzeichnungen und Protokolle davon, dass dem Autor bei der Niederschrift seines Werkes wirklich abgelaufene und wahrscheinlich von ihm selbst erlebte Charivari vorschwebten. Die Vermummten stellen eine dämonische Geistergestalt und deren Begleitung, die *mesnie Hellequin*, dar, vollführen mancherlei Gewalttaten, decken Häuser ab, schlagen Fenster ein, versalzen Brunnen und machen sie dadurch unbrauchbar usw. Die dramatisierte Erscheinung des Hellequin und seiner Begleitung, die der Wilden Jagd der germanischen Volkssage entspricht, müssen wir als beglaubigt ansehen, weil sie schon in einem französischen Schauspiel des dreizehnten Jahrhunderts, im *Le Jeu de la Feuillée* betitelten Bühnenstück von ADAM DE LA HALLE als Bühnengestalt erscheint und seit dem Werk von DRIESEN gilt es als wahrscheinlich, dass der Name der Bühnenfigur Harlekin und sein Kostüm auf diese dämonische Geistergestalt zurückzuführen ist.[46] Die Erscheinung des mesnie Hellequin im Rahmen des Charivari darf also nicht nur als dichterische Phantasie gewertet werden, die Vollstrecker des Volksurteils geben hier in der Maske dämonischer Geistergestalten den Ausdruck des Tadels der Menge. Im allgemeinen, die bisherigen Beispiele zeigen es klar, ist die Physiognomie des Brauches eine doppelte : Für

[42] ALFORD, S. 479.
[43] VAN GENNEP, S. 618.
[44] JUNOD, S. 114.
[45] Analysiert bei DRIESEN, 1904, 104 ff. und 242 f. und MEULI. Eine andere, sehr alte Beschreibung findet man in den »Les lamentations de Mahieu« (vergl. LANGLOIS, 1925, Bd. II, S. 250/51).
[46] Ausser dem erwähnten Werk von DRIESEN siehe noch COHEN, 1949, mit Bibliographie.

die Jugend ist der Brauch ein guter Vorwand zur Belustigung und für die Ableitung überschüssiger Energien, aber gleichzeitig ist er auch als Vollzugsinstrument des unerbittlichen Urteils der Volksjustiz blutig ernst.

Religions- und rechtsgeschichtliche Zusammenhänge

In der dem Brauch gewidmeten sehr umfangreichen Fachliteratur nimmt die Untersuchung der religions- und rechtsgeschichtlichen Zusammenhänge eine beachtliche Stellung ein.

In Verbindung mit der Wiederverheiratung Verwitweter neigen die Forscher zur Annahme, dass das Charivari ursprünglich im Namen des verstorbenen Ehepartners veranstaltet wurde, vom Überlebenden wurden die dem Verstorbenen auch nach seinem Tod gebührenden Rechte zurückgefordert und selbst das Christentum konnte diese alten Formen des Totenkultes nicht unterdrücken.[47] Andere dagegen, z. B. E. HOFFMANN-KRAYER und DE COCK[48] verweisen auf solche Fälle, bei denen die unter hochzeitlichen Sitten vollführte Katzenmusik nicht als Beschämung, sondern geradezu als Ehrung, vielleicht sogar als Schutz für das junge Paar gedacht ist. So ist in Verbindung mit dem Verwitweten-Charivari auch die Annahme aufgetaucht, dass nicht die dem Verstorbenen gebührenden Rechte zurückverlangt wurden, sondern umgekehrt, man wollte die Lebenden schützen und mit dem ungeheuren Lärm war beabsichtigt, den Verstorbenen fernzuhalten. HOFFMANN-KRAYER ist der Meinung, dass das ursprüngliche Motiv des Brauchs vielleicht gar nicht Bestrafung und Einschüchterung war, sondern man wollte das Unreine fernhalten. Er schreibt: »Man kann vielleicht den Schluss noch weiter ziehen und behaupten, dass auch die dem sittlichen Vergehen geltenden Katzenmusiken ursprünglich nur den Zweck hatten, das Böse, Unreine zu verjagen.«[49] Den nachstehenden Erklärungen aber — dies ist unsere Auffassung — widerspricht der allgemeine Charakter des Brauches. Bei der überwiegenden Mehrzahl der geschichtlichen und neueren Daten ist von Bestrafung die Rede und nicht von Beschirmung und Ehrenbezeugung. In seinem bereits mehrmals erwähnten neuesten Artikel revidiert MEULI übrigens bis zu einem gewissen Grad seine frühere Ansicht und er meint, dass die Forscher den kultischen — Dämonen fernhalten wollenden — Wesensarten des Charivari und ihm verwandter Sitten eine mehr als gebührende Bedeutung beimessen und er neigt zur Ansicht, in ihnen eine gemilderte Form der faktischen Ächterstrafen zu erkennen. Er schreibt: »Bisher pflegte man den Lärm nach der leider allzu verbreiteten Unsitte immer noch gern als Dämonenabwehr zu erklären, das fiele nun dahin.«[50] Die im Roman de Fauvel erwähnten Hand-

[47] Detailliert: VAN GENNEP, S. 620.
[48] HOFFMANN-KRAYER, S. 152 ff. und *Handwörterbuch*, a. a. O.
[49] HOFFMANN-KRAYER, S. 152.
[50] S. 242. Prof. MEULI hat mir liebenswürdigerweise seine Angaben auch brieflich mitgeteilt.

lungen, das Abdecken der Dächer, Einschlagen von Türen und Fenstern, das Unbrauchbarmachen der Brunnen bewahren nach dieser Auffassung die Erinnerung an die alte, real geübte Rechtspraxis. Nach seiner Meinung haben die charivariartigen Rechtsgebräuche sich in früheren Zeiten auch nicht auf die mit der Ehe und geschlechtlichen Moral bezogenen Vergehen beschränkt, aber mit der Entwicklung und Erstarkung der obrigkeitlichen Rechtspflege konnte sich das Volksrecht nur noch auf solchen Gebieten geltend machen, die vom staatlichen Recht ausser acht gelassen wurden. Zusammengefasst sieht also MEULI in der Katzenmusik nicht die Überbleibsel kultischer Dämonenaustreibung oder Dämonendarstellung, sondern die abgeschwächte und symbolische Vollstreckung der faktischen Ächtung.

Was nun das ungarische Material betrifft, so kann dieses schon wegen seines geringen Umfanges nicht entscheidend ins Gewicht fallen. Das ungarische Charivari entbehrt gegenwärtig jedweden kultischen Charakters, dabei ist seine bedrohende und bestrafende Tendenz ganz offenkundig. Diese Frage führt gleichzeitig zum anderen wichtigen Punkt der Forschung, zur aktiven Rolle der organisierten Burschenverbindungen, die besonders die Schweizer Forscher beschäftigt, weil sich dort auch in unseren Tagen die auffallendsten und archaisch besterhaltenen Formen konserviert haben. Dass den organisierten Burschengesellschaften in der Vollstreckung europäischer Rechtsgebräuche eine entscheidende Rolle zufällt, haben USENER und DIETERICH schon vor einem halben Jahrhundert mit vorzüglichen Beweisen erhärtet.[51] Es ist aber eine viel disputierte, jedoch durchaus nicht entschiedene Frage, ob diese Vereinigungen als die Fortsetzer früherer kultisch geprägter Männerbünde angesehen werden können, oder ob sie spätere Bildungen sind.[52] Dass sie organisatorisch von Zunftsatzungen nachdrücklich beeinflusst sind, entscheidet diese Frage nach keiner Richtung. Bei der von diesem Gesichtspunkt ausgehenden Erforschung des ungarischen dramatischen Brauchtums hat sich ergeben, dass der Ritus der Jünglingsweihe gerade mit den historisch am frühesten dokumentarisch belegten kalendermässigen Gebräuchen, wie *regölés* (Aufzüge um Weihnachten) oder der Feier des Unschuldigen Kindertages (an dem die Knaben in die Häuser gehen und den Leuten mit einer Birkenrute Streiche versetzen) in engem Zusammenhang steht. In unseren volklichen Rechtsgebräuchen ist ihre Rolle nicht so auffallend, sie regeln nur die Lebensformen der Jugend insofern, als ihr Kompetenzbereich im allgemeinen bloss innerhalb der Knabenschaft Geltung hat. Welchen Einfluss sie in der Gegenwart in Verbindung mit der Katzenmusik ausüben, wurde schon früher besprochen.

*

[51] USENER, 1902, 87 ff.; DIETERICH, a. a. O.
[52] Detailliert: HOFFMANN-KRAYER, HÖFLER, 1934. Siehe noch Anm. 51.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass das Charivari in unserer Heimat ebenso wie bei anderen Völkern Europas den Protest der Gemeinschaft ausdrückt gegen innerhalb der Ehe auftretende Entartungen, und dieser Protest wendet sich auch gegen solche Erscheinungen der Geschlechtsmoral, die die Gemeinschaft von ihrem Gesichtspunkt aus für schädlich hält. Über die Formen der wichtigsten Momente des Lebens in der dörflichen Gemeinschaft — Geburt, Verheiratung und Begräbnis — übt das Gewohnheitsrecht zwangausübende Aufsicht aus. Auf diesen, von der staatlichen Rechtspraxis nur teilweise berührten Gebieten, gelangt das volkliche Sittengesetz auch in unseren Tagen in entschiedener Form zur Geltung, hier erweist sich am ehesten der Konservativismus des bäuerlichen Lebens, der fähig war, auch obrigkeitlichen und kirchlichen Verordnungen lange Jahrhunderte hindurch zu widerstehen.

Bei Vergehen gegen die eheliche und geschlechtliche Moral — also immer heikle Angelegenheiten — hat sich die Katzenmusik als öffentliche und laute Beschämung, die in breiter Skala und um Erwägungen des Taktgefühls unbekümmert getätigte Anprangerung des Verschuldens, als wirkungsvolles Druckmittel erwiesen und ist bestimmt auch die Ursache der zähen Lebensdauer des Brauches. In vielen Fällen hält schon die Furcht vor dieser die Leute zurück, gegen Moral und Sittengesetz zu verstossen. Der Wirkung dieses Druckes kann sich niemand entziehen und es wird oft berichtet, dass die beschämte Person geradezu gezwungen war, ihren Wohnort zu wechseln, sich in ihrer Schande zu verbergen.

In Ungarn bezweckt die Katzenmusik vor allem die Einheit der Familie zu bewahren in einer solchen dörflichen Gemeinschaft, die von der Frau fordert, ins Haus des Gatten zu ziehen und mit seiner Familie zusammen zu leben. Besonders in protestantischen Dörfern kommt ihr grosse Bedeutung zu, weil ja die katholische Kirche ihrerseits mit anderen Mitteln für die Verhinderung der Scheidung und für die Aufrechterhaltung der Familieneinheit um jeden Preis gesorgt hat.

In Ungarn gehört das Charivari nicht zu den allgemein verbreiteten Gebräuchen. Das völlige Fehlen geschichtlicher Daten bedeutet natürlich nicht unbedingt, dass es vor dem 19. Jahrhundert bei uns unbekannt war, es zählte aber nicht zu den auffallenden Erscheinungen des ungarischen dörflichen Lebens und bis in unsere Tage hat sich daran nichts geändert. Das steht fest, dass in den westungarischen, also dem deutschen Sprachgebiet unmittelbar benachbarten Landesteilen der Brauch jetzt unbekannt ist und wir also in dieser Richtung den Weg seines Herkommens scheinbar nicht suchen können.

Über den Ursprung des in den Dörfern des Biharugraer Kreises sich so kraftvoll äussernden Auslärmens gelang mir auch hier nicht, geschichtliche Daten zu finden; eins aber ist bestimmt, dass es schon Mitte des vorigen Jahrhunderts ausgeübt wurde, ja, nach Meinung meiner bejahrteren Gewährsleute, war es im vorigen Jahrhundert noch häufiger als in unseren Tagen und

lebte auch in solchen Dörfern der Umgebung, wo es heute schon unbekannt ist. Es hat den Anschein, als leiten die historischen Fäden nach Siebenbürgen, wo nicht nur unter der ungarischen Bevölkerung, sondern auch unter den Rumänen und Siebenbürger Sachsen dem Charivari verwandte Formen nicht unbekannt sind. Leider ist auf diesem Gebiet jede geregelte Sammeltätigkeit unterblieben, ja, die meisten Forscher haben vom Bestehen dieses Brauches gar keine Kenntnis genommen. Die Ursache dafür liegt freilich in der Natur des Brauches selbst, denn das Charivari ist eine an Gelegenheiten geknüpfte Sitte, die oft jahrelang nicht ausgeübt wird, aber aufs neue aufersteht, wenn sich dazu ein Anlass ergibt. In der Gegend von Csucsa (Ciucea, Rumänische Volksrepublik) z. B. wird eine Art der Katzenmusik veranstaltet, wenn die Eltern das bei der Verheiratung ihrer Kinder versprochene Heiratsgut nach Ablauf eines Jahres nicht herausgeben wollen. In diesem Fall verbreitet die Nachricht der Schwiegersohn im Dorf und eines Abends versammeln sich die Leute vor dem Haus der wortbrüchigen Eltern und zwingen diese, durch Lärmen und Schreien, ihr Versprechen einzulösen. Obgleich das Heiratsgut häufig in der Form eines Vertrages und vor Zeugen bestimmt wird, wenden sich die Bauern doch nicht an das Gericht, sondern sie erzwingen auf diese Weise die Einhaltung der Vereinbarung. Das Auslärmen wird in derselben Gegend auch aus Anlass des sogenannten »Frauenraubes« vollzogen. Ist das entführte und mit dem jungen Mann zusammenlebende Mädchen schwanger geworden, so hat der Bursche nicht mehr das Recht, das Mädchen zu verlassen und tut er das doch, dann greift die öffentliche Meinung zu ähnlichen Mitteln, um den jungen Mann zu besserer Einsicht zu bringen.[53]

Besonders interessante Ergebnisse verspricht die vergleichende Erforschung der in Siebenbürgen einheimischen ungarischen, rumänischen und deutschen Rechtsgebräuche, weil das siebenbürgische Brauchtum bei allen drei Nationen wirklich archaische Formen konserviert hat. Die deutsche Volkskunde beschäftigt sich schon lange mit den Rechtsgebräuchen der Siebenbürger Sachsen, welche noch solche Wesensarten bewahrten, die in Deutschland schon verschwunden sind.[54] Unserer Ansicht nach kann die Erforschung der siebenbürgischen Rechtsbräuche nicht nur vom Gesichtspunkt des ungarischen Brauchtums im Sárréter Kreis, sondern auch vom Standpunkt der Geschichte und Verbreitung der ganzen europäischen Brauchausübung wertvolle Ergebnisse erzielen.

[53] Freundliche Mitteilung von E. TÁRKÁNY SZÜCS, gesammelt i.J. 1943 (Ciucea, Rumänische Volksrepublik).

[54] Siebenbürgisch-sächsisches Material bringt USENER, S. 207. ff.

LITERATUR

ALFORD, V. 1953. *Why Do We Study Folklore?* Folklore, Bd. LXIV. S. 473—83. London.

COHEN, G. 1949. *Un terme de scénologie médievale et moderne: Chape d'Hellequin.* Paris.

DIETERICH, J. R. 1902. *Eselsritt und Dachabdecken.* Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. I. S. 87—112. Giessen.

DRIESEN, O. 1904. *Der Ursprung des Harlekins.* Berlin.

GÁBOR, L. 1938. *Kalocsa vidéki népművészet és népszokások* (Volkskunst und Volksbräuche in Kalocsa und Umgebung). Kalocsa.

HOFFMANN-KRAYER, E. 1946. *Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz.* Kleine Schriften zur Volkskunde, S. 124—57. Basel.

HOLE, CH. 1944—45. *English Folklore.* London.

HÖFLER, O. 1934. *Kultische Geheimbünde der Germanen.* Frankfurt a. M.

JUNOD, L. 1951. *Le charivari au pays de Vaud dans le premier tiers du XIXe siècle.* Archives suisses des traditions populaires. Bd. XLVII. S. 114—29. Basel.

KÁLMÁN, B. 1954. *A zángó Biharugrán* (Das Auslärmen in Biharugra). Ethnographia, Bd. LXV. S. 540. Budapest.

LANGLOIS, CH. V. 1925. *La vie en France au moyen-âge.* Paris.

MAKKAI, E.—NAGY, Ö. 1939. *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez* (Daten zur Kenntnis unserer winterlichen Volksgebräuche). Kolozsvár.

MEULI, K. 1953. *Charivari.* Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag. S. 231—43. Leipzig.

PERKMANN, A. 1931—32. *Katzenmusik.* Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IV. Berlin—Leipzig.

POURRAT, H. 1922. *Les vaillances, farces et gentilesses de Gaspard des montagnes.* Paris.

SZABÓ, P. 1943. *Őszi vetés* (Herbstsaat). Budapest.

USENER, H. 1902. *Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte.* Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. I. S. 195—228. Giessen.

VAN GENNEP, A. 1946. *Manuel de Folklore Français Contemporain.* I. *Du Berceau à la tombe.* 2 Paris.

VÉGH, J. 1944. *Sárréti népmesék és elbeszélések* (Volksmärchen und Erzählungen aus Sárrét). Debrecen.

РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ ШАРИВАРИ НА ВЕНГЕРСКОЙ ТЕРРИТОРИИ

Т. ДЁМЁТЁР

Резюме

В обширной международной литературе, посвященной вопросу о шаривари, находится весьма мало средне-европейского материала, несмотря на то, что обычай устройства кошачьего концерта распространен и в областях Средней и Восточной Европы. Названный обычай известен местами и в нашей стране, и там, где он встречается, играет подобную же роль, как и в других странах Европы. Автор поставил себе задачей изучить отечественные виды шаривари в рамках европейского развития и определить их характерные черты.

В венгерском литературном языке не существует особого названия для обозначения этого обычая, а в областях, где шаривари практикуется, имеется целый ряд диалектических выражений, большинство которых — подобно западо-европейским названиям — обозначает причинение шума. Таковыми являются ***zángózás, csatrangolás.*** Среди этих диалектических названий встречаются и такие, которые заимствованы из свадебной терминологии (напр. ***kárlátás).***

Венгерский ареал обычая охватывает несколько местностей в районе Шаррет, равно как и некоторые районы в комитатах Бекеш и Хайду-Бихар, близ румынской границы. В этих местах обычай направлен против супругов, которые порывают узы брака, а затем вновь стремятся к соединению, преимущественно же против жен, покинувших своих мужей, а затем вернувшихся к ним. В названных районах в семейство мужа переселяется всегда женщина. Переселение мужа беспримерно даже в том случае, если жена не имеет ни братьев, ни сестер. Ссоры возникают чаще всего потому, что невестка не может ужиться со свекровью, вследствие чего супруги временно расходятся.

Но есть и другая причина, вызывающая устройство шаривари. В нашей стране, равно как и в Румынской Народной Республике венгры устраивают кошачий концерт и в том случае, если устанавливается нелегальное сожительство или же нарушение супружеской верности. Шаривари практикуется и как масленичный обычай (напр. в с. Альмашмалом, Рум. Нар. Респ.). В западно-европейских, в частности французских и швейцарских исторических и современных данных встречаются и случаи, когда девица, заслужившая шаривари, не согрешила против моральных правил, а только не поддалась искательству деревенских парней. В шаривари, устраиваемых в Шаррет, парни играют важную, но отнюдь не решающую роль. Сговорившиеся деревенские парни в окрестностях г. Калоча устраивают кошачий концерт и в том случае, если одна из девушек выходит замуж за парня другой деревни.

Что же касается техники выполнения, она показывает большую устойчивость и при этом предоставляет местами возможности к дальнейшему развитию, к драматическому развертыванию отдельных моментов. В связи с шаривари часто устраиваются маскарадные шествия, показательные судебные процессы, комические народные представления. В комитате Бекеш этот обычай имеет вид сатирического бракосочетания. Шаривари начинается обыкновенно вечером в тот же день, когда станет известно, что разошедшиеся вновь сходятся, и продолжается три дня, согласно тремя фазисам свадьбы (обручение, подготовки к свадебному пиру, свадьба). Главную роль играет «священник», который — рецитируя скабрезные стихотворения — венчает «новобрачных». В таких случаях обряд заменяет свадьбу. Он разыгрывается в довольно грубых формах, часто оканчивается дракой, иногда даже смертью, но интервенция властей является нежелательной даже для тех, которые потерпели какой-либо ущерб.

В этнографической литературе весьма распространены объяснения, указывающие на культический характер и культовое происхождение обряда. Эти культовые элементы отсутствуют в венгерском материале.

У нас шаривари выражает протест общины против аномалий семейной жизни, против явлений сексуальной морали, которые являются вредными для общества. Оно имеет целью сохранить единство семьи в таком обществе, которое требует, чтобы жена переселилась в дом мужа и проживала среди членов его семьи. Особенную важность имеет обычай в областях с населением протестантского вероисповедания, так как католическая церковь принимает строгие меры для воспрепятствования развода и обеспечения единства семьи.

Мы не знаем, откуда прибыл к нам этот обычай. Исторических данных у нас — к сожалению — нет, знаем только то, что шаривари в районе Шаррет было известно еще в начале прошлого столетия. Распространение обычая указывает на то, что он прибыл с востока : из Трансильвании. Там можно считаться с посредничеством, как саксонцев, так и румын, так как они знают и практикуют его. На основании исследований, произведенных до сих пор, пока нельзя сказать больше о происхождении обычая. Подробный анализ восточно-европейского материала, вероятно, поспособствует выяснению истории обычай, который является пережитком восточно-европейской культуры, более древним, нежели самые древние письменные источники XIII века.

SOME QUESTIONS OF THE SOCIAL FUNCTION OF STORYTELLING

LINDA DÉGH

ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE OF THE LORÁND EÖTVÖS UNIVERSITY, BUDAPEST

This paper on the problems in connection with the social function of storytelling forms a part of an extensive monograph.[1] While comparative text-analysis has reached a high degree of development in the international folktale research, the life and social importance of folktales have hardly been subjected to that analysis the necessity of which has been admitted and proclaimed ever since the momentous works of the Russian pioneers[2] and MALINOWSKI.[3] The social background is of cardinal importance in the research into folktales, for their sense, development, gain and loss of glamour can best be explained when their performance is placed in their proper social setting. We are therefore of the opinion that the philological method of textual criticism has to be supplemented by a historical analysis of the social background.

According to SOKOLOV's summary statement[4] the folktale is a social product in the first place. It satisfies a need that is bound to make itself felt as soon as human society reaches a certain degree of maturity. Conception, form and style of the folktale are all determined by the conditions in which it is born, and the tale will survive as long as these conditions prevail. Its development, flourishing, decay and fluctuations follow the changes in social conditions.

Data regarding the history of storytelling are very ancient and spread over the whole globe. In spite of the fact that we know of folktales almost since the very beginning of human history, our knowledge is not sufficient to give us a synoptic picture of the history of the world's folktales. Talelike narratives can be found everywhere, and — different as their functions and conditions are in different places and at different times — they are governed by the common principle of invariably being the products of social need. To quote from THOMPSON :

[1] DÉGH, 1955.

[2] SOKOLOV, 1945, pp. 225—228.

[3] MALINOWSKI, 1926. At a meeting of folklorists at Bloomington in 1950 the most notable representatives of folktale research emphasized the importance of studying folktales from a social point of view. THOMPSON, 1953, pp. 282—289 and 300—320.

[4] SOKOLOV, 1945, pp. 224—225.

"The limitations of human life and the similarity of its basic situations necessarily produce tales everywhere which are much alike in all important structural respects. They have as definite form and substance in human culture as the pot, the hoe, or the bow and arrow, and several of these narrative forms are quite as generally employed"[5], and yet "they are affected by the nature of the land where they are current, by the linguistic and social contacts of its people, and by the lapse of the years and their accompanying historic changes".[6]

Already the most ancient written records contain information on the *function* of popular narratives. People were always and everywhere ready to lend their attention to raconteurs who told them of recent *interesting events*, aroused their *historical interest* by describing the fights of ancient heroes, gave them moral instruction by quoting *hortative examples*, or told them exciting adventurous, wonderful and impossible stories just to *entertain* them by lending colour to the monotony of their daily round of life. These are the common requirements which gave rise to, and developed the narrative forms prior to, the dissemination of written literature. The purpose which they were to serve determined the various forms, such as the simple story, heroic saga, myth, legend and folktale,[7] all of which were born from an identical stock of motifs and narrative elements.

It is an open question whether the folktale, with its tendency to entertain, its more consistent structure and closed form, was preceded by the other narrative genres which, though in many instances verbatim counterparts of folktale-episodes,[8] formed the integral part of primitive religious rites and the corresponding social institutions. The solution of the problem is rather difficult : not only are our written records of the past too laconic for the critical evaluation of the ancient material but the difficulty is further complicated by the fact that folklorists, doing field-work among primitive peoples, usually fail to distinguish between folktale, myth, legend, etc., besides frequently omit to indicate the function of the particular genres. The records left over from the classic antiquity[9] already distinguish between "true" and "untrue" stories ; they mention not only myths associated with obligatory rites and cults but also tales told by mendacious swashbucklers,[10] old nurses soothing weeping children or stories narrated for the entertainment of spinning women. A splendidly rich material has also been collected among the primitive societies in which the

[5] THOMPSON, 1946, p. 7.

[6] Op. cit. p. 13. In a similar sense on pp. 5 and 454 ff.

[7] WESSELSKI, 1931, pp. 37—63 ; WESSELSKI, 1935, pp. 216—248 ; JOLLES (1930, passim) was the first to make an attempt at defining out the various forms of popular narratives ; his arguments are no longer fully acceptable. Especially his disquisitions concerning saga and myth are worthy of attention. See further DE VRIES, 1954, p. 43.

[8] DE VRIES, 1954, p. 155 to 49—50.

[9] Of which a good survey is given by BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, pp. 41—47.

[10] E. g. in Euripides, Platon, Corinna of Beotia, Strabo, Plutarchos, as quoted by BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, pp. 42—45 ; DE VRIES, 1954, p. 178.

parallel existence of various narrative forms, such as folktale, saga, myth, and also their functional differentiation can be observed.[11]

We do not propose to dwell on the anarchy which, in lack of a correct distinction between folktale and the kindred genres, still prevails in the science of folktale-research. A great number of authors have studied the relationships existing among the various forms of European (chiefly Greek and German) heroic sagas, myths and folktales, forms characteristic of entirely different genres and yet closely interconnected in their motifs.[12] There were authors who, because of the fact that the ancient myths contained elements identical with those found in later folktales, derived the latter from the former, while others affirmed that it was just a question of identical "building bricks" used in the composition of the said two genres. Following HEUSLER and PANZER, JAN DE VRIES made recently significant discoveries in this respect; yet, for all his success in establishing a sharp distinction between folktale and the related genres he, too, failed to bring the problem much nearer to solution. He opposes SYDOW's theory of the origin of folktales with brilliant reasoning: subjecting, among others, the Egyptian tale of the Two Brothers to a detailed analysis he proves it to be a mythological heroic saga and by no means a folktale.[13] He aligns the identical motifs of myths, sagas and folktales without, however, being able to come to a final conclusion: he is unaware of the divergences due to differences between the function and social setting of these genres, and thus not prepared to analyse historical and genetical interrelations, although this would seem a more hopeful method with which to achieve progress.

In spite of the contemporaneousness of the elements contained in popular narrative forms of differing functions it must be assumed that folktales arose from the primitive announcement of news, the myth and saga; the process of development was necessarily slow, and folktales as a "literary" form, as conscious fiction, could not appear but in societies where an advanced division of labour created a demand for them, together with the opportunities to satisfy it. The narrative elements, solidifying into folktales, had moreover to lose their earlier sacral, totemistic, etc. significance so as to appear in a new frame, in an artistic shape, as folktales. This, of course, does not mean that myths, sagas, etc. must necessarily die out for the folktale to appear (as proved by the fact

[11] Making distinctions according to what society takes them for, MALINOWSKI (1926, pp. 20—30) was the first to separate the different narrative genres that exist in the same society side by side. His investigations gave rise to descriptions of the various manners in which stories are told in primitive societies; these descriptions were summarized by THOMPSON (1946, pp. 453—455). See further HALLOWELL, 1947, pp. 547—548; BASCOM, 1954, p. 336; UNDERHILL 1940, pp. 42, 56; TITIEV, 1948; BASCOM, 1949, p. 7; KRUG, 1949, p. 348; WEEKS, 1911, pp. 39—48, 76—84, 121—130, 361—370; HIMMELHEBER, 1951, a, pp. 9—10, 1951. b, p. 21; HARVA, 1938, p. 287.

[12] We want to refer in this connection to HONTI's posthumous work (1947, p. 21). PEUCKERT, 1951, pp. 162—163 gave recently a comprehensive survey of the pertinent views of GENNEP, LÉVY—BRUHL and the functionalists in general.

[13] DE VRIES, 1954, pp. 51—60.

that sagas, for instance, continued to develop side by side with folktales). It is clear that these genres can very well exist side by side, as was the case in the antiquity and is still the case in recent primitive societies which latter probably received the major part of their stock of folktales from the colonizers[14] (with the exception of folktales derived from animal tales of mythical and legendary origin). This seems to be a further proof of the later appearance of folktales. But we find epic forms, antecedent to folktales, among the peasantry even in the Europe of our own days ; they are, of course, no longer significant, as their function has been taken over by religious, ethical and historical education as given by the schools. The folktales are often almost inseparably associated with the said epic pre-tale-forms as regards both genre and general effect. When, where and how the folktales or the special forms of narrative types took shape is unknown as yet ; however, there can be no doubt as to that detailed analyses of the social evolution will shed light on this problem.

We do not want to state our attitude towards the controversies about the origin of European folktales, and this the less so as they are still in full vigour. Suffice it to say that investigations into this problem have ascertained the existence of a common stock of tales, uniform in appearance, cemented to a whole by historical development, which is characteristic of all territories and peoples from Ireland to India.[15]

We know the European narrative material from two sources : literary works ("novella"-collections, ecclesiastic works), on the one side, and oral tradition as told by the people and recorded by folklorists, on the other. It is strikingly characteristic of this narrative material that both in its contents and its function it reflects the social life and ideology of the feudalistic system. We want to dwell on this point because it is very important for our survey of the development of the European forms of storytelling. The question is that of the formation of literary life which had a decisive influence on the development of European folktales and determined their characteristic features for many centuries.

At the time when the stock of European folktales was formed there existed a close correlation between the narrative material recorded in the written literature of the European Middle Ages and the epic material sustained by oral tradition. This state of affairs is possible only if literature is not high up yet on the evolutionary scale at a time when literary poets and folk poets are still equal in the consciousness of their respective arts[16], when the public does not

[14] THOMPSON (1946, pp. 283—294) gives a detailed review of that European narrative material which, since the age of the great discoveries, has spread all over the globe and is gradually transforming the traditional stock of tribal tales.

[15] In contradiction to former groupings made on linguistic, geographic and other grounds. THOMPSON (1946, pp. 13—20), on the strength of ethnical considerations, divides this narrative material into 12 more or less distinct groups.

[16] THOMPSON (1946, p. 5) : "They differ somewhat in their behavior, it is true, but they are alike in their disregard of originality of plot and of pride of authorship." THIENEMANN (1931, pp. 102, 108) expresses himself in a like manner.

consciously distinguish yet between oral authors (narrators) and literary authors. Traditional pieces of illiterate folktale narrators found their way into the great literary collections (Thousand and One Nights, Pentamerone, etc.), while literary stories, becoming in the course of time independent of the written original, were repeatedly taken up by folk tradition (PERRAULT, GRIMM, ANDERSEN, etc.) to live forth on the lips of popular raconteurs.

It was characteristic of this primitive literary life in which written and oral tradition had not yet drifted apart that even the written pieces reached their public by word of mouth and not through being read by individual readers. Pieces of poetry used to be performed by their authors not only because it was their profession to interpret their works but also because literacy was still far from being wide-spread.[17]

Literature was mostly ecclesiastic in medieval Europe. What was recorded in writing (for the few who mastered the art of reading) consisted in the main of pieces of a devotional character, sermons, hymns, parables and other religious pieces of reading. However, oral poetry broke through the literature of the clericals with such a force that "it formed the common treasure of even the sharply separating social layers so that folk tradition and popular forces exercised a decisive influence on the individual art of minstrels even" . . . In a description of conditions in Hungary we find the following : "Culture is fed from two sources : one of them is oral in which ancient Hungarian and European elements are mixed up, the other a written one, ecclesiastic in its character."[18] We have many proofs to show that this oral poetry, fed by folk tradition and cultivated by court minstrels quite as much as by itinerant singers,[19] was highly valued by all and sundry. There was no great difference between the Hungarian social classes in the intensity of the pleasure derived from this kind of poetry, a fact that was noticed by GALEOTTO in the 15th century : ". . . everybody talks alike and there are hardly any differences in the manner of speaking, so that songs composed in the Hungarian language are understood by peasants, commoners and noblemen alike."[20]

The situation was more or less similar as regards folktales (although we have but scanty information about Hungary in this respect) ; retaining their form and function as evolved by popular tradition, folktales remained during a long time the sole representatives of secular prose for all social layers. They were rampant wherever people foregathered. We have not much information regarding them, but are made aware of their existence by the vehemence with

[17] THIENEMANN (1931, p. 115) claims that, originally, literary stories, too, were read aloud to the public, so that their function did not differ from that of oral tales.
[18] KARDOS, p. 19.
[19] Op. cit. pp. 17, 97, 129, 212.
[20] Op. cit. p. 20.

which the ecclesiastic chroniclers disparaged that property of the folktales which appeared as the most significant in their eyes, viz. that folktales were just so much mendacious verbiage worthy of old women and nurses only,[21] and that because people preferred them to pious meditations they were to be prosecuted. It is quite sure that folktales were being narrated everywhere in Europe and so also in Hungary. We have already pointed out that folktales lay no claim to being believed, their "raison d'être" being to entertain their public, to kill time in the long winter evenings, and to lull the audience to sleep or dazzle the listeners by leading them away to another miraculous world full of magic. And this is why folktales were liked by common people and noble lords alike.[22] Tale-telling retained its dominant position as long as the dissemination of literacy put it out of demand among the members of the upper classes who henceforth preferred to while away their leisure by cultivating written literature. The domain of folktales came to be more and more restricted as century after century rolled off but could never be ousted from the poorest classes and from among the children where they are still in as great a demand as ever.

We possess many an evidence to prove that the telling of tales was a wide-spread custom since the Middle Ages in the courts of princes, in the manors of noblemen, in wayside inns, spinning rooms, schools and the homes of villagers, popular among educated and uneducated alike. Without postulating anywhere in Europe the existence of a brotherhood of storytellers similar to that of minstrels, it is obvious that there were people familiar with the common traditions of folktales, and professions which favoured storytelling. It is sure that the various activities of professional court jesters, itinerant entertainers or students (prophecy, magic, jugglery, letter-writing, healing, verse-making, recitations, tale-bearing) included also the telling of tales, although the latter was not considered a pastime worthy of being kept on record. Being regarded as a matter of course, and satisfying quite natural, almost elementary needs, storytelling cannot be expected to have been recorded with praise side by side with other, more valued genres that were regarded as belonging to true poetry. House servants and nurses were the bearers of folktales, they were the richest gold

[21] Already Anonymus, the first Hungarian historian, emphasizes in the 12th century that "... si scriptis presentis pagine non vultis ... credite ... falsis fabulis rusticorum" (SZENTPÉTERY, 1937, I. p. 87.). He avoids the "empty tales of peasants" and their "false stories"; our earliest records refer nevertheless to minstrels, bards and gleemen. Apart from the allusion made by Anonymus, there is hardly any reference to folktales prior to the 16th century though we can observe a free use of obviously popular narrative material in the literature (sermons). Blame on account of storytelling and of listening to tales is heaped upon the people for the first time in a sermon of Peter Bornemisza in the 16th century. The scarcity of data extends unfortunately to the 18th century.

[22] According to SOKOLOV (1945, p. 237), storytelling as a means of entertainment was known among peasants, artisans, tradesmen, boyars and even in the palace of the Grandduke of Moscow.

mines of traditional tales, and it was due to them that storytelling became and remained popular in the court of princes.[23]

As regards the art of storytelling exercised among rulers, aristocrats, noblemen and rich citizens we have information not only from the Mohammedan world but are in possession of comparatively early data from Europe as well, as a matter of fact from the 12th century onward. We know that the Russian "skomorokhs" (minstrels) were the active bearers of folktales in Russia through the whole of the Middle Ages ;[24] their style was adopted even by some storytellers of the 19th century.[25] Ivan the Terrible could not go to sleep without listening to the tales of his three blind storytellers ; the names of the storytellers of the Tsars Vassili Tshuyski and Michael Romanov were recorded in writing. Even the Tsarinas of the 18th century had their special storytellers.[26] A sermon dating from the 12th century alludes to a rich man whose friends lulled him to sleep by scratching his back, making music and narrating tales.[27] Prince Nicolas Volkonski went as far as to regale the storytellers, while peasant narrators were an everyday appearance in the country seats of the smaller nobility. Even TOLSTOI refers to a serf purchased by his grandmother because of his talent in storytelling.[28]

Narrating serfs were, according to documents still extant, equally popular in the country houses of Polish noblemen, and the courts of Western princes.[29] Storytelling among the ruling classes served everywhere the purposes of entertainment, diversion and lulling to sleep.[30] Far from being regarded as a highly refined art, storytelling was considered by the ruling circles as a much liked but natural endowment of serfs and professional entertainers.

POMERANTSEVA has recently pointed to the fact that, characteristically, the age of feudalism took two different attitudes towards folktales. While

[23] It is obvious that the qualification of folktales as "fabellae aniles" in the antiquity, and as "useless, mendacious chatter" in later periods arose from contrasting them with literary genres that claimed to being the accounts of true events. Compared to the heroic stories of court singers the folktales were indeed nothing but mere fiction with no claim to being believed. To quote DE VRIES (1954, p. 102) a tale is : ". . . eine Erzählung, die in Niemandsland und in einer Nichtzeit stattfindet, eine Geschichte, die überdies niemals als ein wirkliches Geschehen aufgefasst worden ist."

[24] About the "skomorokhs" cf. SOKOLOV 1945, pp. 164—165 ; LÖWIS OF MENAR, 1921, p. XI.

[25] Writing of Novopoltzev, the famous storyteller of Sadovnikov in the past century, POMERANTSEVA (1952, pp. VI—VII) affirms that he employed the narrative tricks of the skomorokhs.

[26] SOKOLOV, 1945, p. 257.

[27] SOKOLOV, 1945, pp. 256—257.

[28] SOKOLOV, 1945, p. 257 ; POMERANTSEVA, 1952, II. A recent work of POMERANTSEVA (1954, pp. 230—232) presents a comprehensive survey of the history of storytelling in the courts of royalty and noblemen.

[29] BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, pp. 4, 7.

[30] About lulling to sleep by the narration of tales cf. SOLYMOSSY, 1938, p. 42 ; LÖWIS OF MENAR, 1921, p. XI ; BOLTE—POLÍVKA, IV : p. 4. Probably the best known story-tellers — both aristocratic and plebeian — are the Irish scélaige . . . "Forgall passes the winter at the court of Mongann, and tells a tale to his host every night, 'from 1. November to 1 May'." (Delargy, 1945, 9, 22.)

"folktales were the best liked diversion in the houses of the rich, and found their way to the feasts of princes and the bedrooms of the Boyars, and became the characteristic accessories of court life tales familiar among the wide masses of common people were regarded by leading ecclesiastic and social circles as the work of the devil, as something harmful and inimical". An ukase issued by the Tsar in the 17th century refers to folktales in the same breath with witchcraft, condemning those who "relate events that never happened, and destroy their own souls with empty chit-chat, ludicrousness and blasphemy".[31] The orators of the Church of that age show a similar attitude in Hungary towards folktales and, generally, towards all mundane diversions of the common people.

It is obvious that the courts of aristocrats and noblemen were the principal places for the exchange of the international narrative material. Folktales imported by nurses, maidservants, house servants and professional entertainers belonging to the household of emperors and queens of foreign origin strike root in the new soil, and quite like the countrywide shifting of the population set in motion by military campaigns, become very soon the most important factors in the exchange of European folktales.[32] It is at these exchanges that international (oral and literary) influences come to play upon local popular tradition, lending thus an appropriate ethnical hue to the newly developing narrative material. It is this process that has made it possible to divide the European stock of tales according to regional redactions. The special forms taken by the historical development in different areas were, of course, responsible for the rise of widely differing local opportunities of storytelling. Hungarian folktales take a central place between East- and West-Europe : the narrative material of the West was transmitted by the Germans,[33] while that of the East arrived to Hungary through the medium of the Slav peoples.

While retaining the characteristic features and the ideology acquired in the course of its evolution, the European folktale became gradually, i. e. with the dissemination of literary education, the development of town culture and the cultural separation of the upper classes, the most important medium of literary expression for the social pariahs of the masses. Owing to the constantly sharpening class antagonism, the development in the people's education was so slow that the fundamentally feudal atmosphere of the folktales could remain untouched. With the arrival of capitalism, elements borrowed from that system found their way into the texts of folktales but were unable to effect essential

[31] POMERANTSEVA, 1954, p. 231.

[32] Treating of the origin of European folktales, RANKE (1935, p. 256) refers to the fact that a great many of the European tale types can be found in Germany. He thinks this is due to the repeated migrations that have streamed through Germany in the course of history, during which storytellers from different faraway regions exchanged their narrative material. Nevertheless he also points out the national features of the tales.

[33] THOMPSON, 1946, p. 18.

changes in it. The unequal development in the two halves of Europe caused the European folktales to develop in two different directions.

The powerful industrial development in West-Europe raised the peasantry into the middle class at an early date, banishing folktales to the circles of small peasants, petty tradesmen and children, whereas in the economically backward countries of East-Europe tales were sustained till 1945 by the agricultural proletarians of the capitalist-landowner system whose manner of life was hardly different from that of the cotters and servants of the feudalism. So it came to pass that by the time the folklorists became acquainted with the European folktale, namely at the beginning of the 19th century, they found it, once the common treasure of all social layers, to have entirely been appropriated by the lowest classes. This, of course, involved a radical change in its tendency and function. As soon as the folktale passed into the possession of the poorest among the poor, it ceased to be only the means of entertainment and became the expression of the common people's ideas and longings.[34] Entertainment had to be subordinated to labour and adapt itself to the possibilities and conditions thereof. We shall see that this process entailed the transformation of the folktale into the direct or indirect means of *facilitating labour*.

It is, therefore, safe to say that folktales, once the highest form of oral expression in the national culture, came to occupy always lower and lower rungs on the social ladder (becoming more and more polished all the while). They are now confined to areas where the old forms of people's culture have to make up for the deficiencies in up-to-date education, where isolation has caused some ethnic group to fall behind the general progress, where there are still occupations in which modern literature cannot be substituted for oral narratives.

European folktale is still alive, but we must prepare ourselves for its gradual disappearance. With the possible exception of a few isolated spots occupied by small ethnic fractions, the folktale is coming to be extinguished in West-Europe by the written literature which swallows up the people's traditional culture. Although the peoples of East-Europe, more backward in their cultural development, are still far from forgetting folktales, their chief solace during the centuries of oppression, the folktales will, in the course of time, with the further spread of literary education, inevitably melt into the popular-national literature.[35] In the Soviet Union, for instance, the traditional types of popular

[34] We find the following passage in DE VRIES (1954, p. 178): "... das Märchen ... leicht den Weg zu den niedrigen Volksschichten gefunden hat und hier als eine Art Wunschdichtung eine wichtige Rolle zu erfüllen hatte". He also points to the fact that tales have a function among the popular masses different from that in the court of princes: "Hier muss es aber eine durchaus andere Rolle spielen. Denn das Volk in seinen breiten Schichten hat seinen harten Lebenskampf im Märchen gewiss nicht wiederspiegelt gefunden. Statt dieser zauberte es eine Wunschwelt hervor, die das Leben zeigt, wie es doch eigentlich sein sollte, aber leider niemals ist". (175); v. also POMERANTSEVA, 1954, p. 232 and 1953 b., pp. 142—144.

[35] NETSHAIEV—RUBAKOVA, 1953, pp. 134—141.

tales are still alive, but, side by side with them, there exist already recent works of people's art. The new tales are usually created by masters of storytelling who take their material from traditional sources. The whole manner of their production, and especially their written form, make them very similar to literary stories ; this and their symbolism, a characteristic feature of book stories, help the new Soviet folktale to pass from the folklore into the literature.[36]

*

After the above concise historical survey we want to deal with the popular forms and the social background of the art of storytelling. It should be borne in mind that all the following data were taken from authentic ethnographical collections of folk-poetry and that, therefore, *they reflect the conditions in the second half of the 19th and during the 20th century*, i. e. the age of advanced capitalism in Europe. We want it to be understood that *statements, generalizations or conclusions contained in the following refer to, and are drawn from, material derived from the period in question*, and that they are uninfluenced by inferences made from all earlier, unreliable information. We should digress from our subject if we went further.

On the evidence of a copious amount of data regarding the forms of popular storytelling in Europe, as also on the strength of our own experiences in Hungary, we think it is, notwithstanding existing contradictions and exceptions, safe to say that the folktales live in the vast masses of the working classes. As has already been said, the telling of folktales among these masses may have two objects : 1. to make the work easier, 2. to offer recreation after working hours ; both of which necessitate, or at least facilitate, the performance of narratives of some length.[37] Let us now analyse the pursuits that offer favourable opportunities to storytelling.

Our data allow us to distinguish the following profession-determined types of storytelling reunions :

I

Itinerant working communities outside the village :

a) *Non-peasant*

Tradesmen
Soldiers (professional)
Watermen
Fishermen
Other itinerant professions

[36] POMERANTSEVA, 1953, pp. 3, 142—144.

[37] For surveys of collective jobs offering opportunities to storytellers see BOLTE—POLÍVKA vol. IV, p. 8 ; v. d. LEYEN, 1916, pp. 409—410 ; BARTLETT, 1920, pp. 264—293 ; LINDGREN, 1939, pp. 362—366 ; WISSER, 1927, p. XVI ; SYDOW, 1948, pp. 13—15 ; SOKOLOV, 1945, p. 226 ; HAIDING 1953b pp. 388—393 ; in regard to Hungary, DÉGH, 1941, vol. I, pp. 57—61 ; DÉGH, 1944, pp. 134—136.

b) *Agricultural-proletarian*

Navvies
Seasonal workers
Day-labourers, servants
Woodcutters
Herdsmen

II

Opportunities offering in the village:

a) Collective jobs
b) Social gatherings on holidays and in winter

III

Compulsory communities of limited duration:

Hospital
Prison
Army.

Beginning with the first of these categories, i. e. with the tradesmen or rather *itinerant artisans*, it can be said that storytelling has always been traditional among the members of this profession. Ever since tradesmen formed the first guilds wandering became obligatory for the young members of the profession; their adventures and opportunities were so favourable to the birth, telling and transmission of folktales that not only did they create the general possibility of, and have maintained right to our days, the art of storytelling in West-Europe but were, at the same time, an important factor in the formation of folktales. This has led some authors to the statement that storytelling is a characteristically *non-peasant* occupation. MACKENSEN, for instance, when enumerating the types of storytellers, mentions petty masters[38] with a special emphasis ; ZAUNERT, too, writes of a number of artisans when dealing with storytellers.[39] RANKE corroborates that storytellers come always from the ranks of "small people" such as day-labourers, farm hands, sailors, itinerant journeymen, cobblers, tailors, etc.[40] Basing his findings on similar instances[41] and on

[38] MACKENSEN, Vol. II, p. 317.
[39] ZAUNERT, 1926, pp. VI—VII.
[40] RANKE, 1935, p. 249 ; similar data in DE VRIES 1954, pp. 42—43. — A monograph written by B. S. LIPETS "Legends among the North Russian Industrial Population in the 19th and at the Beginning of th 20th century" should be mentioned in this connection.
[41] WISSER's (1927, p. XVI) storytellers, too : "Tagelöhner", "Kleine Handwerker". — On the other hand, let us quote the following passage from his work : "In dem Bauernstand und unter den sogenannten Gebildeten trifft man nur selten Leute, die Geschichten wissen. Es sind unter den 240 nicht mehr als vielleicht ein Dutzend aus jeder Klasse. Und was sie mir erzählt haben, ist — abgesehen davon, dass sie es gewöhnlich erst von Tagelöhnern gehört hatten — von verhältnismässig geringer Bedeutung." We may also refer to certain remarks made by STEINITZ, 1955, pp. 333—334. — According to an information received from Sabin V. Dragoi, director of the Roumanian Folklore Institute in Bucharest, storytelling in Roumania is likewise a pastime of the poorest classes, among working peasants, shepherds, miners, artisans.

his own experiences among the Rhaeto-Romans of Switzerland, UFFER writes thus :

"Ist es nun Zufall, dass der bewusste Erzähler immer ein Handwerker ist? Meine besten Erzähler sind Handwerker . . . Schumacher . . .Zimmerleute . . . Maurer. Ganz sicher hat die berufliche Tätigkeit einen entscheidenden Einfluss auf die Erzählungen und die Erzählbegabungen eines Menschen. Der Bauer ist meines Erachtens zu sehr erdgebunden . . . der Handwerker aber sitzt an seinem Arbeitstisch, steht am Schraubstock in seiner Werkstatt, oft tagelang am gleichen Fleck. Immer ist jemand bei ihm, der seiner Arbeit zuschaut, der plaudert. Er weiss auch immer alle Neuigkeiten, weil bei ihm verhältnissmässig viele Leute verkehren. Oder dann geht oder ging er auf die 'Stör', wobei er in jedes Haus hineinkommt, alle Haushaltung des Dorfes . . . besser kennen lernt als der Bauer . . . Beim Handwerker, — ich denke da vor allem an den Schumacher, den Schneider oder den Maler — sitzen oft Kinder, in denen er dankbare Zuhörer . . . findet. Auch der Umstand, dass der Handwerker . . . eine Lehrzeit durchmacht, die ihn für einige Jahre in ein anderes Dorf, in eine andere Gegend führt . . . mag . . . von Bedeutung sein . . . Mehrzahl der Märchenhelden Handwerker sind. Früher zogen die Handwerker in ihren Jugendjahren auf die Wanderschaft, trafen da und dort mit Fachgenossen zusammen und hörten überall Geschichten, Märchen und Sagen erzählen".[42]

UFFER's theory has recently found a support in HENSSEN and others .[43] There is a number of other authors who report on experiences similar to those of UFFER, telling us of storytelling tailors,[44] iconographers,[45] barge builders,[46] tinkers,[47] cobblers,[48] and bricklayers.[49] Although this question has not been investigated in Hungary with any profoundness the data at our disposal refer chiefly to cobblers both in the village and in their workshops.[50] However, more noteworthy

[42] UFFER, 1945, pp. 16—17.

[43] HENSSEN, 1951, p. 41. ; HAIDING, 1953 b, p. 388. Among the 154 raconteurs of Schleswig-Holstein, mentioned by K. RANKE, (1955, pp. 351—354) besides 42 industrial workers we find 35 agricultural workers and only 9 "peasants".

[44] Tailors, carpenters, artisans are mentioned by SOKOLOV, 1945, p. 226 ; HAIDING, 1953, p. 28.

[45] SOKOLOV, 1945, p. 226.

[46] ASADOWSKIJ, 1926, p. 24.

[47] TILLHAGEN (1948, pp. 261—262) quotes a gipsy storyteller, a tinker by profession, who told him how he and his fellow workers used to tell folktales while repairing kettles in the barracks at Rostov. — R. Th. Christiansen, in a recent speech, pointed to the striking similarity between the storytelling usual among gipsies and that observed among Welsh, Scotch and Irish tinkers. THOMPSON, 1953, p. 298.

[48] JAHN, 1891, p. XV. — Let us remember in this connection the type as represented by the shoemaker Spinas Plasch, Uffer's best storyteller, who went from house to house and wandered all over the countryside to mend boots : wherever he worked he entertained his clients with tales until having finished his job. He had learnt his tales from his father, a master shoemaker, who, alternately with a friend, of his, used to tell his tales in the workshop. (UFFER 1945, pp. 75—79).

[49] BRINKMANN, 1932, p. 9 ; UFFER, 1945, p. 75 ; HENSSEN (1951, p. 5) writes of Gerrits the following : "Etwas später hatte man sein Talent erkannt : ‚Herrlich!' — sagte der Bauführer, — ‚wenn wir das gewusst hätten, hätten sie keinen Spaten anzufassen brauchen".

[50] As mentioned by Á. KOVÁCS (1943, p. 29) and also by DÉGH (1949, p. 42). Whoever went to András Berkó, a cobbler at Sára, to have his shoe mended, waited there until the job was finished. A number of people were thus foregathered in his house, and, while working away at the boots, Berkó told his tales to his waiting clients. Folklorists desirous of collecting folktales were asked to come at this time as he preferred to tell the stories while working. The houses of artisans who could not well leave their workshops were the favourite winter-meeting places of men at Andrásfalva (Bucovina). Especially many people were in and out of the house of the shoemaker : together with their worn-out shoes, the clients brought news and stories. One of the shoemakers told us the following : „I lived in the centre of the village where I used to work peacefully. It happened many times that people brought drinks and talked and narrated while I was busy with mending their footgear." — Another recalled that in Bucovina György Andrásfalvi, the reputed raconteur, was in the habit of telling his tales in the shoema-

seems to be the part played by the Hungarian stone-masons as active bearers of folktales, and, scanty as our information in this respect is, it is to be hoped that continued research will yield many a new, important evidence in this connection. Storytelling seems to belong to the traditions of the Hungarian masonry : these traditions have found new fomenters in those peasant masses which, forced to leave the countryside because of the proletarization of the Hungarian peasantry consequent upon the country's industrialization and the establishment of new towns, were taken up by the building trade. There are villages the inhabitants of which have become specialized since the nineties of the last century as masons, carpenters, scaffolders, and where even the womenfolk are employed as unskilled workers in the building trade ; especially the inhabitants of certain Palots-villages (North Hungary) have acquired a reputation as masons.[51] Phenomena of this kind help, of course, to blend the narrative tradition of tradesmen with that of the peasantry.

To quote just one of many examples let us mention the village Bag in the County of Pest : most of its inhabitants have been employed in Budapest for many decades as masons and bricklayers, and it is almost exclusively during their work that they find the opportunity to listen to storytellers. Peter Pandur, the greatest living Hungarian storyteller,[52] is one of them. Son of a carpenter, he learnt and told the greatest part of his tales in Pest, in the quarters of the building workers. He began his tales after the evening meal and continued to tell them until his audience was overcome with sleep. He was then offered a glass of brandy in the morning so as to secure the continuation of his tale for the next evening.[53]

UFFER confirms the fact that the heroes of the European folktales are not infrequently tradesmen, for example (to mention but the most everyday professions) tailors, joiners, basket weavers, painters or broom makers. Industrial professions are rarely mentioned in Hungarian folktales (this is quite natural

ker's workshop every evening. He recalled those times in the following words : „I was unmarried at that time and lived with my mother . . . I went to the shoemaker, my friend, when the evening came. Well, there were at least fifteen of us who went to his house. Then he said: — Well, Gyurka, are you going to amuse the people? — A nice speech. — Well, then I began. By the time we pulled ourselves together he had finished a pair of boots." In the larger workshops in the towns, apprentices and journeymen sang and narrated alternately, — so a shoemaker who hailed from Székesfehérvár told us in 1954. HENSSEN (1951, pp. 2—3) states that itinerant boot-mending storytellers made a deep impression on the young Gerrits.

[51] There is still quite a number of talented storytellers among the building workers of Drégelypalánk, Nógrádszakáll and Szécsény (all Palots villages in the Northwest of Hungary) who seem to have accustomed themselves to leading a double life, that of peasants and that of artisans. We had in 1953 in Dunapentele the opportunity to listen to the tales of József Pityi a member of the masons' brigade, who entertained his comrades in their common quarters after the evening meal.

[52] DÉGH, 1941, passim.

[53] DÉGH, 1941, I ; pp. 57—59. — For storytelling among masons see also Á. KOVÁCS, 1943, vol. I. p. 29. — It is mentioned in Imre Bereczki's manuscript essay that one of his storytellers learnt the tales in the doss-house of the building workers at Oradea (Transylvania).

in view of their peasant-milieu so that it is mostly in jokes and anecdotes that craftsmen as heroes are encountered) ; what we find in Hungarian folktales is a borrowing of narrative traits from the life of artisans, for instance, the wandering as the main point in the plot, in the course of which the prince "has to try his luck", walk the highways, "don the wanderer's dress" and perform some heroic deed in order to gain his kingdom ; all this, together with the hero's miraculous adventures, is strongly reminiscent of the adventures experienced by itinerant artisans in foreign lands.[54] It seems to be quite probable that the choice of profession made and the tests stood by the three brothers in the Masterthief-type of tale are borrowed from the ideology of the guilds. More examples of this nature could be quoted, and it would be quite interesting to draw conclusions to the close connection of the tale's audience with industrial professions and the craftsmen's manner of life, by subjecting the contents of the tales to analyses from this point of view. Lacking space and time we cannot now undertake analyses of this kind ; instead, let us examine more closely our itinerant journeyman.

Whatever their profession, craftsmen used to conclude their apprenticeship with wandering. They roamed over vast territories, walked the highways of many countries, were lodged by masters of their craft here and there, stayed with them for some time and continued their journey when they got weary of any one place or master. There were everywhere quarters for unmarried men to receive them where they could recover their strength. These quarters, the so called "Herbergen",[55] were the chief centres for the exchange of the Middle European narrative treasure ; it was in these centres that, until World War I, both Hungarian journeymen and those of the other nationalities in the Austro—Hungarian Monarchy learnt and delivered their tales. Returned to their home-village, but also in the villages through which they passed on their home-journey,[56] they enjoyed high esteem as storytellers both in the workshop and in the social entertainments of their co-villagers.

There is much common between the life of an itinerant tradesman and that of a soldier. The village lad, enrolled, reaches distant parts, be it during his service in far-lying (in the case of the former Austro—Hungarian Monarchy non-Hungarian) garrisons, be it during military campaigns. There were some who enlisted as young follows, to return after 20 years as veterans. Since the type of the adventurous bragging soldier was well-known all over the continent, it is no wonder that many authors mentioned him as a bearer of folktales.[57] The soldier himself became the hero of many a folktale : quite a number of

[54] As instances selected at random, we refer to Peter Pandur's tales Nos. 6 and 24 (DÉGH, 1941, Vol. I, p. 171, II, p. 5).

[55] As regards "Herberg", cf. BODGÁL, 1954, pp. 277—278; KREBS, 1933, pp. 79—82.

[56] Cf. HAIDING, 1953, p. 28.

[57] BOLTE—POLÍVKA, Vol. IV, pp. 5—6; SOKOLOV, 1945, p. 226; POLÍVKA, 1932, pp. 12—13.

folktale types begin with telling of the veteran who, bending his steps towards his home, becomes the centre of some fabulous event. The very first Hungarian collectors recorded their folktales among soldiers. The material, for instance, collected by MAILÁTH and GAÁL is overwhelmingly of soldierly origin.[58] Mihály Borbély, the raconteur of KÁLMÁNY from whom he collected a whole volume of folktales, used to tell his tales by common request while doing military service in Vienna.[59] Commenting upon the introduction to KROPF-JONES' tale publication, KATONA, too, alludes to the soldier as storyteller: "... mentions the great storyteller and tale-traditor, the sprightliest wizard of the migration and swapping of folktales, i. e. the veteran soldier who seems to have been singled out by the mischievious goblin of the folklore for discrediting all onesided theories with his motley luggage picked up here and there".[60]

In spite of having classed the military service under the head of the "compulsory communities" we want to deal with it in this place. Hungarian storytellers who happened to be ex-soldiers were unanimous in affirming to have learnt part of their tales in the barracks. To possess a stock of tales was more or less obligatory; some of the informants remember that the very order of the day, issued by the senior of the room, contained the direction that in the evening, after the light has been switched off, everybody would have to tell a tale, one after the other in the order of their beds; also, they remember that those who were found ignorant of tales were put to shame and ridiculed. János Nagy, the most prominent raconteur of a fishing village in Zemplén (North Hungary) told us that the whole squadron used to listen to his tales.[61] Nobody could assert himself in the presence of Péter Pandur as the soldiers wanted to hear him during the whole night. If it happened, as it did sometimes, that no talented storyteller turned up, everyone of the soldiers had to tell a tale in turn. A fisherman from Sára, an ex-soldier, told us that those who were unable to tell their tale had to go to the stove and shout into it: "Mother dear, what a great ass you have raised whom you did not even teach to tell a tale!" Another of our informants told us that such people had to shout into the stove, asking their mother for tales, "telephoning home". The bunglers were made to drink a mess-tinful of water, while those who fell asleep during listening to tales were thrashed.[62] — It was in this way that narrative material coming from different regions was exchanged and propagated.

The itinerant type of storytellers includes further the sailors and fishers especially of the littoral countries where also the members of the latter named

[58] KOLOS, 1938, p. 64; SOLYMOSSY, 1938, p. 10.
[59] KÁLMÁNY, 1915, pp. II—VIII.
[60] KATONA, 1912, Vol. I, p. 195.
[61] DÉGH, 1949, p. 44. — For the most beautiful pieces from the repertory of János Nagy see DÉGH, 1945.
[62] BÉRES, 1955, p. 440; Á. KOVÁCS, 1943, Vol. I, pp. 31—32. — S. V. Dragoi informed us of similar customs in Roumania.

profession have to spend sometimes many weeks at sea. Emphasizing that storytelling has been kept alive among the working classes, JAHN points to the sailors and fishermen as the best raconteurs.[63] Quoting LÖNNROT from 1855, KATONA tells us of a Finnish fisherman who learnt his tales on Norwegian and Russian trawlers. "Whenever there came a storm calling a halt to our fishing we idled away the time by storytelling."[64] SOKOLOV informs us that the fishermen of the lakes tell tales while waiting for the favourable wind, and that half of the subsequent catch belongs to the teller of the most beautiful tale.[65] Fishing in rivers also offers opportunities for the telling of stories, and we know that the manner of storytelling has been determined by the manner of life of the fishermen in the above mentioned village of Sára in North Hungary. Tales are told not only on the banks of the river, in the evening, during the camping of the fishing gangs in summer-time but also at home, in the winter, after having made a good catch under the ice, while making wicker traps and mending the fishing implements.[66] Customs were similar among the fishermen of Kopács.[67]

Fishing at night offered a good opportunity to Szeklers of Andrásfalva to tell their tales on the banks of the Szuczava. The settlers at Kakasd (County Tolna, South Hungary, where a part of the Szeklers repatriated from Roumania were settled) still remember that József Zaicz, the famous storyteller, was an ambitious fisherman who used to be accompanied by his young grandchild, György Andrásfalvi, the reputed raconteur of our days. The latter told the present writer that most of the tales were told during fishing in winter nights, after making the catch, sitting by the fire in the snow, and that his grandfather was spared the work of sorting out the caught fish on the snow because of his talent of amusing the company by his tales. This shows that fishing, too, is a profession in which favours are due to storytellers who facilitate the work of their fellows by amusing them. He remembered an occasion when, turning out their horses to grass, they persuaded his father to tell a tale. He started one, so long that it was hardly possible to wait till it was over.

The category under review includes also those almost professional storytellers who earn their livelihood by telling tales. The beggar and vagabond who try to secure their night-quarters after a day's wandering are quite as typical figures as the itinerant journeymen or the veteran soldiers.[68] SOKOLOV and ASADOWSKY present detailed information about the Siberian "brodyagas" who have created a special narrative style. Many thousands of tramps marched

[63] JAHN, 1891, p. X; PETSCH, 1900, p. 47; BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, p. 8.
[64] KATONA, 1912, vol. I, p. 173.
[65] SOKOLOV, 1945, pp. 225—226. — LIPETS mentions storytelling as a necessary custom among fishermen and also among huntsmen with a like manner of life (Manuscript Collection of The Ethnographical Institute, p. 4).
[66] DÉGH, 1944, pp. 135—137.
[67] BEKE—KATONA, 1947, pp. 91—92.
[68] RANKE, 1935, p. 249.

along the highways of Siberia in the second half of the last century; there were many among them who ingratiated themselves with the population and were given full board by this or that family in exchange for folktales continued from evening to evening.[69] There was a time when storytelling was regarded in Austria as the occupation of beggars and crippled vagabonds.[70]

Under the heading of "compulsory communities of limited duration" may be classed also those opportunities of storytelling which arise among people having to go a long way in one another's company. The itinerants, like the pilgrims of Chaucer on their way to Canterbury, amuse themselves by telling stories on coming and going. As long as the means of transportation were primitive storytelling of this kind used to be customary among the miners going to their place of work. József Minárcsik, a miner of 62 years, a storyteller, told us that the miners of Kishartyán who had to cover 12 kilometres to the mine had started, safety lamps in their hands, in the dead of the night in order to get to their place of work by 6 o'clock in the morning, and it was by entertaining each other with tales that they tried to relieve the tedium of the march.[71]

The agricultural-proletarian working communities were quite as important for the development of the European folktales as the categories treated in the aforegoing. Not only do they play an equally important part in this respect but are of paramount importance in the agrarian countries of East-Europe including Hungary. Tales are learnt and told at the places of work, outside the village, and the character of the jobs determines the manner in which tales are told. Most of the Hungarian storytellers belong to the agricultural proletariat, and it is natural that they learnt and propagated their tales among their fellow-workers, in the granges of manorial farms where the skill of the agrarian have-nots was put to all possible tests.

Almost any kind of trivial and not excessively exacting work in the fields may offer opportunities to listen to tales where they have a refreshing effect. Hoeing, weeding, beetroot cutting, potato digging, planting, vine propping,

[69] ASADOWSKIJ, 1926, pp. 26—35; SOKOLOV, 1945, p. 259. The importance of the Irish travelling storytellers have much in common with the "brodyagas" (DELARGY, 1945, pp. 11, 25—26.)

[70] HAIDING, 1953, p. 27.

[71] Á. KOVÁCS (1943, vol. I, p. 30) refers to market-men going to fairs. — I. Bereczki's manuscript study contains a quotation recording the words said by a herdsman from Dévaványa: "When we trudged homeward one of us said: — Here, people, who of you can tell a tale? And then one began to tell stories. There were about fifteen or twenty of us, and, heeding the stories, we got home in no time." (They had to cover a distance of some 14 to 15 km.) ZENKER (1941, p. 36) writes of a German-speaking Hungarian storyteller that he told his tales all the time coming home from the field. From a letter we received from S. V. Dragoi it seems that the telling of tales en route is a custom not unknown in Roumania either. — ASADOWSKIJ (1926) mentions that his favourite storytellers was a miller, named Ananiev, who told his tales to the waiting women. In a work, published in 1915, it is mentioned also by the Brothers SOKOLOV that they had to wait sometimes several days on end in the mill, and that storytelling went on uninterruptedly all the time. According to SOL TAX (1949, pp. 125—135), storytelling among the Indian city-dwelling merchants of Guatemala is general as a pastime of travellers found together on the road.

rarefying of sugar beet, are among such works.[72] The way of telling stories on these occasions is for the storyteller to sit in the ditch and talk to his fellow-workers. One of the most important places for the telling of stories among the inhabitants of the village Sára was the vineyard. From early spring to the time of vintage there was hardly a phase of work during which storytelling would have been missing in Tokajhegyalja (Hungary's best vinegrowing region in North-Hungary). I had the opportunity of collecting information from two raconteurs in this region : András Kormány, 58, and Ferenc Czapár, 43 years of age. They said the best opportunities for telling, and listening to, tales were offered by those works which required gangs of 10—15—20 for their performance, especially vine dressing, as it was done in silence when everybody could hear the tales that were told by the raconteurs who were called from one place to the other and had to continue their interrupted tales the next day.[73]

One of the authors, A. BÉRES, tells us of an interesting custom in the County of Szatmár (East-Hungary). To get children accustomed to work in the field they are told tales while working. The child is placed in the file of hoers, and as soon as he stops hoeing the story stops too. To reward the little harvester or the little ploughing hand, tales are told during the siesta at harvest time or during that at the time of ploughing when the cattle is grazing.[74]

The conditions of storytelling are much the same among the agricultural seasonal workers. The custom was for the poorest peasants of a village to hire themselves out to some great landowner for a number of months : these gangs of workers formed not only a temporary community of co-workers and co-dwellers but represented also a body of social and storytelling community. The case of the Szekler peasants who left Bukovina every year for seven months to find job in Moldavia merits attention. Their number amounted to some 300—400 persons, whole families, old and young, among them, and it was during the performance of this hired work that the art of the inhabitants of Andrásfalva to tell tales flourished during the last 80 years, and it was here that the famous, creative tale-tellers first displayed their talent, from here that they carried their tales back to Andrásfalva to re-tell them at the social reunions during winter-time. This was the reason why the art of storytelling was constricted to the poorest quarter of the village and could not become general until the transfer to Hungary in 1941 when the differences in financial situation among the new settlers were levelled by an equal distribution of land involving, of

[72] BOLTE—POLÍVKA, Vol. IV, p. 8 ; ZENKER, 1941 ; p. 27 ; RANKE, 1935, p. 252 ; GRUDDE 1932, pp. 14—15 ; Á. KOVÁCS, 1943, vol. I, p. 29. — POMERANTSEVA (1954, p. 235) refers to this custom as a still existing one : Kovalev, for instance, a medalled Russian raconteur, leader of a Kolkhoz-brigade, used to tell his stories in the field quarters after the daily work was over. — Mrs. Palkó, a master of the art of storytelling, used to tell her tales during hoeing when she was young : finding herself at the end of her tether she asked the farmer in whose employment she stood to continue the tales while she would work.

[73] DÉGH, 1944, p. 134 ; DÉGH, 1947, p. 96.

[74] BÉRES, 1955, pp. 437—438.

course, a corresponding change in their social status and thus influencing the nature of their amusements during the social gatherings. There were two kinds of opportunities for tale-telling among the seasonal workers going to Moldavia every year. The first of them was offered by the work in the field mentioned above where the telling of, and listening to, tales served to facilitate the job of labourers working in gangs. It was on these occasions, especially during the hoeing of sugar beets, that József Zaicz, the most prominent of storytellers from Andrásfalva as also his son, János, both of them foremen of their respective gangs, displayed their art. The audience, stimulated in their work, were, according to our informants recalling those times, so absorbed in the tales to which they were listening that time passed unnoticed. A row in the field was allotted to every one of the labourers, and nobody wanted to be left behind in the work as it would have meant the interruption of the tale for him. The row finished, the labourers sat in the ditch to have a rest during which the raconteur finished his tale. Humorous tales suited these occasions, and the hoers ordered the particular tales they wanted to hear. Everbody was keen to be attached to gangs led by foremen who were good storytellers.

The other kind of tale-telling among seasonal workers had much in common with that customary in the quarters of tradesmen, industrial apprentices, in the army, and in the other communities of men to be dealt with in the following. The proper time for storytelling was the evening, after the evening meal, before turning in. However tired, a good raconteur does not stop until his audience has fallen asleep, one after the other.[75] We shall see that these are the occasions which call for the most precise order in the telling of tales, and are most favourable to the spinning of long fairytales in which talented storytellers are free to display their talent to their heart's content. — To take the instance of the Szekler seasonal workers once more, the telling of stories was their recreation in their collective quarters after working hours. The men gathered round the cook who, too, was one of the reputed storytellers. This cook, an old man, declared that he could tell as many tales as there are days in a year. He offered to tell a different tale every evening and challenged his audience to check him for repetitions. Some of the tales were so long that sometimes the cock crow announced the daybreak before they knew where they were. Sometimes more than one of the men proved to be able to tell tales : the audience broke up into smaller groups round each of the raconteurs, the largest group forming, of course, around the best among them. It was not usual to tell more than one or two tales on such occasions, and sometimes not even a single tale could be finished and had to be continued the next evening. Jokes and anecdotes, if any, were

[75] Á. Kovács, 1943, vol. I, pp. 30—31 ; Ortutay, 1940, pp. 41—42 ; Zenker (1941, p. 37), too, mentions two old men who used to tell stories far into the night at the quarters of the harvesting gang. We are informed of a similar custom among the Roumanian agricultural workers by a letter from S. V. Dragoi.

told only by way of conclusion to make the audience laugh ; "serious" tales formed the usual order of the evening, such as novelettes, tales of adventures and of magic.

Storytelling in the tobacco plantations should also be mentioned. The conditions of storytelling were more or less similar to those among the seasonal workers with the difference that the work was performed by the field servants of great manors. Granges of manorial farms were the scenes of work where whole families of tobacco growers, servants of the landlord, strung, knotted and smoothed out the tobacco in the evening ; those who had the talent entertained the others with tales so as to keep them from falling asleep in the huge, dim sheds. Mihály Borbély, KÁLMÁNY's famous storyteller, a young servant-lad at that time, spun his tales in a tobacco shed. He writes that "storytellers were much in demand as they amused with their tales both workers and others who were keen on folktales ; everybody was ready to take service at a place where there were such people".[76] Good storytellers are very popular in all tobacco growing regions, especially in Szabolcs (East-Hungary).[77]

Our informations are scanty on storytelling among navvies who, too, perform their job collectively, and this is the subject of a manuscript paper written by BERECZKI.[78] He tells us of a navvy from Dévaványa (County of Szolnok) who, employed in the erection of rice dams in the spring of 1948, entertained his fellow workers by telling them tales in the evening after turning in. According to one of his informants it was compulsory in Rézbánya to listen to tales in the workers' quarters after working hours. The young workers were questioned next morning about the adventures of the hero of the tale, and the price of a glass of brandy was kept back from their wages next Saturday if they failed to remember them.

Tree-felling, the best opportunity of storytelling in woodlands, should also be mentioned. ASADOVSKY describes it from the neighbourhood of Wercholensk in Siberia.[79] The brothers SOKOLOV, in the introductory part of their northern collection, tell us how the men, women and children crowded into the woodcutters' huts to listen to the tales of their chosen storytellers.[80] HAIDING refers to a similar custom in the "Böhmerwald" and among the people of Styria and Upper Austria.[81] Mihály Fedics, ORTUTAY's splendid storyteller, a native of Szabolcs (East-Hungary), learnt and told his tales likewise during tree-felling:

[76] KÁLMÁNY, 1915, pp. II—VII.

[77] BERZE NAGY, 1938, p. 226 ; DÉGH, 1939, pp. 161—162.

[78] Ethnogr. Adattár . . . — To this category of storytellers seems to belong also Egbert Gerrits, HENSSEN's splendid raconteur.

[79] Á. KOVÁCS, 1943, vol. I, pp. 30—31 ; ORTUTAY, 1940, pp. 41—42 ; ASADOWSKIJ, 1926, pp. 24—25.

[80] SOKOLOV, 1945, p. 225. — LIPETS (manuscr. cit., p. 41) mentions an epic form in which the custom of dwelling in woodcutters' huts seems to have appeared.

[81] HAIDING, 1953, pp. 28—29.

"There was a great shack holding as many as seventy of us : we used to spin our tales there through the whole night."[82]

Szekler tree-fellers are particularly fond of tales. The hired labourers of the wood exploitation companies worked since the end of the last century during the whole winter up in the snow-covered mountains ; an oblong or circular shack built for 50—60 persons (András Albert, the famous raconteur from Csikszentdomokos, Transylvania, made for us a drawing of it in 1944) sheltered the labourers at night, and the time between evening meal and going to sleep was usually taken up by storytelling. SZENDREY mentions in this connection an interesting tale which is recited at Hétfalu (Transylvania) to the rhythm of the work ; it is the tale : "The Little Snake, Cat and Insect", and it was told alternately by two performers, György Móki and István Szakál, to the strokes of the axe and the turns of the saw.[83] The results of the research-work that are being performed by FARAGÓ, Head Officer of the Folklore Institute of Cluj (Transylvania), confirm the fact that storytelling is of vital importance to tree-fellers. He was good enough to advise the present writer in a letter of some of his important findings, and it is well worth our while to become acquainted with them since they describe existing features characteristic of storytelling-communities outside the village. FARAGÓ studied the wood cutters at Marosmagyaró and observed the conditions of storytelling among them :

"... the overwhelming majority of the male population of vast areas spent their life from early youth to old age in the forests as hired labourers of these companies. They came home only for a few holidays or the performance of agricultural work. They vegetated in the alps under conditions that were scarcely human : they lived in squalor, were infested with lice and bugs and squatted around their fire in the evening in miserable, self-improvised shacks. Their life underwent a radical change with the liberation and the nationalization of the wood industry : they live now in small wooden houses, sleep in beds with blankets and covered with rugs, they have stoves, paraffin lamps and irreproachable means of hygiene at their disposal. There is only one thing that has remained unchanged : the tale. It is well nigh impossible to imagine a profession that would make tales as spiritual food more indispensable than the life led by alpine timber fellers. From autumn to spring they have nothing to do between 5 p. m. and daybreak, and would be simply bored to death if there were no tales. It is not surprising then that tale-tellers are highly esteemed, humoured in every way, that their favour is curried by means of cigarettes and other small gifts, all in order to bring them to speak. If a storyteller proves to be stubborn, he is seized by the other fellows, put down in the snow and forced to remain outside until a promise is extorted from him that he would come along with his tales. If he is willing, the audience settles down, one lying on his stomach, the other on his back, one sitting, the other reclining on his elbow ; they smoke their pipes or cigarettes and wait in silence. The storyteller settles down also and exclaims : 'Bone, people!' 'Soup' answers the audience with one voice, meaning that they are ready to listen to the tale.[84] Henceforth not the slightest sound must be made, and any disturber of the silence is severely admonished. Snorers are silenced. Everybody's eyes are glued on the storyteller, more so than on the priest in the church (this comparison with the church comes from them)".

[82] ORTUTAY, 1940, p. 41.

[83] SZENDREY, 1931, pp. 197—198.

[84] This appears to be usual formula customary in the working communities of men when general drowsiness puts an end to the telling of stories. Among woodcutters they say : "Bone"—"Potsherd". ORTUTAY, 1940, pp. 41—42. In Budapest, in the sheds of building workers, they say : "Bone" — "Meat". "With this we were lulled to sleep." DÉGH, 1941, vol. I, p. 59. In the army : DÉGH, 1949, p. 44 ; BÉRES, 1955, p. 440.

Tale-telling is popular also in the shipfolds among alpine herdsmen, as mentioned by MAILÁTH.[85] A herdsman from Csikmenaság (Transylvania), Gyula Ferencz, described to us the traditional order of storytelling as exercised among them which is quite identical with that customary among wood-fellers. That storytelling plays a similar role among the Roumanian population is clear from a letter the present writer received from SABIN V. DRAGOI. Besides, the telling of tales is going on throughout the country, at night, in the stables on manorial farms, or on the pastures while the cattle is grazing, among the youth, etc.[86]

Coming now to storytelling within the working communities inside the village, it is evident that the best opportunities to indulge in it offer, in accordance with the nature of agricultural work, during the autumn and winter when this kind of work is at a standstill. There exist two principal occasions for the telling of tales : 1. collective work connected with entertainments, 2. reunions either of a festive character or as simple social gatherings on any evening.

Whatever the occasion, tales are told to entertain the audience. Yet, on none of the said occasions are tales (i. e. those in prose of some length) indispensable requisites of the general entertainment but count only as one of the items of amusement, ranking pari passu with indoor games, dancing, singing, riddles, joking, ghost stories or tales of superstition, etc. The telling of, and listening to, tales of any size becomes predominant only if a prominent storyteller happens to come to word. But even in such cases tales of great length are not welcome (as was pointed out by ÁGNES KOVÁCS[87]) so that raconteurs with any routine adapt themselves to the situation. Instead of fairytales, magnificent in their splendid extensiveness, they will therefore either dish up lively, amusing, facetious, short, anecdotelike stories, gruesome tales or else shorten up their usual fairytales. It is interesting to see that in the social gatherings of the villagers during the winter the best liked persons are not the prominent storytellers of great repute ; more popular are those witty, facetious guests who, besides of

[85] Alpine herdsmen are mentioned by BOLTE—POLÍVKA (vol. IV, p. 8), as also by HAIDING (1953, p. 28) ; MAILÁTH is quoted by KOLOS (1938, p. 64) : "Die magyarischen Erzähler sind eine der vielfachen Spuren der orientalischen Abkunft des Volkes. Gleich den Nachtfablern Arabiens erzählen sie Stunden, ja Nächte lang, ohne dass sie die Zuhörer ermüden. Am häufigsten sind sie unter Kriegern und Hirten anzutreffen. Die Märchen, die in anderen Ländern bloss in den Spinn- und Kinderstuben bis auf unsere Zeit erhalten worden sind, sind in Ungarn auch bei Nacht- und Hirtenfeuern, bei den nächtlichen Feldarbeiten dem Untergang entzogen worden." This goes to show that the peculiarities of Hungarian storytellers were noticed as far back as the beginning of the 19th century.

[86] L. ARANY, 1904, p. 188 ; DÉGH, 1947, p. 96. — Á. KOVÁCS (1943, vol. I, p. 58) and BÉRES (1955, p. 438) write in a similar sense: "In late summer, the young lads graze their cattle in the green stubble-field on Sunday afternoons. "It is agreed every week beforehand who should come next Sunday and where they would go together. Some fifteen to twenty lads and thirty to forty heads of cattle flock together on these occasions ; arriving at the meadow, they lie down in the shadow of a willow, and then the tales are started. Some need prompting but most of them are willing enough. Younger boys who are more often listeners than storytellers are always ready to drive back the straying animals so as to leave the storytellers free to go on with their tales."

[87] Á. KOVÁCS, 1943, vol. I, p. 58.

the telling of tales, are capable also of singing, joking and general merrymaking. These people are ever ready with some delectable anecdote or magic story ; they are nevertheless familiar with the traditional narrative stock quite as well and ready to render concise extracts of the usual folktales if so desired. The majority of peasant storytellers belong to this type (e. g. HENSSEN's singing-narrating Gerrits), and folklorists meet mostly this type of storytellers during their field work. Being fond of making a public appearance they are quite willing to tell their tales ; it takes, however, not much time to see that they are but reproducers, and their stock of tales is soon exhausted. There are, of course, several such "funny chaps" in the village-society : they provide for the general conversation ; they tell some story, each in his turn. The situation is quite different when some renowned raconteur is invited to assist at some collective work (this was more customary in the past when spinning and the plucking of feathers was not a special entertainment of the youth but a job in which also married women participated.[88] Storytellers of this kind belong to one of the above treated categories (in Hungary to the agrarian proletariat) who are glad to make themselves popular in the village as tellers of stories during their unemployment in winter. The good storyteller is being sought after in various ways :

"He is always the centre of the society, enjoys the privileges of a veritable chieftain, be it in the house or around the fire in the stable. He has the right to drink first from the flask, and is offered the best sort of tobacco. If the storyteller happens to be a woman she is in command of the inmates of the house even if she is not in her own home : this is her privilege".[89]

The winter season of storytelling begins all over Europe in the late autumn and lasts through the winter when the hectic field work which secures the existence of the peasants until the next harvest is suspended. Corn-husking and corn-shelling, plucking of feathers and the weaving of baskets offer opportunities during the day for storytelling, while, in the evening, the intimate family circle settles around the chimney corner and listens to the storyteller by the light of the fire in the hearth . . . Before, heatable sites and spinning rooms, too, were the scenes of much storytelling.[90] ÁGNES KOVÁCS,[91] giving a vivid description of the various deverting collective jobs performed by villagers of both sexes between November and February, suitable for storytelling, presents a good survey of the scenes, times and opportunities of storytelling among the rural

[88] Á. KOVÁCS, (1943, vol. I, p. 28) confirms the fact that spinning, on account of the frolics of the young people, offers a comparatively poor opportunity to storytelling.

[89] BERZE NAGY, 1907, pp. IX, XI ; in the same sense : PETSCH, 1900, p. 47. An ancient Irish record is quoted by DORSON, 1955, p. 2.; DELARGY, 1945. pp. 10—11, 19, 25.

[90] BERZE NAGY, 1938, vol. III, p. 226. — An instructive example of how basket weaving is accompanied by songs, verse-making and storytelling among the poor at Tyukod (County of Szatmár, East Hungary), is contained in the collection made by the student L. Földes in 1954.

[91] Á. KOVÁCS, 1943, vol. I, pp. 24—27. — At Ketesd, it is mostly in the spinning room that women have an opportunity to pour out their tales,while — contrary to other places — corn shelling is done exclusively by men. — For further data from Hungary see ORTUTAY, 1940, p. 40 and BÉRES, 1955, pp. 435—439. Similar data from Europe in : RANKE, 1935, p. 249 and ZENKER, 1941, p. 27.

population. She also describes the festive and unplanned social gatherings together with celebrations within the family. Special mention must be made of men displaying their stories in the public-house, the innkeeper as storyteller being a well-known figure in this connection, especially in West-Europe.[92]

With the gradual disappearance of collective jobs tales become confined more and more to the family circle and to those occasions when guests are invited and have to be entertained. UFFER[93] finds that while, before, hemp-dressing, corn-shelling and spinning offered the best opportunities to storytelling it is done nowadays only on holidays or sometimes on Sundays. BRINKMANN writes[94] that, since the disappearance of the spinning rooms, storytelling has become restricted to the family sitting around the table and, on summer evenings, to old people sipping their white coffee in the courtyards. ZENKER[95] and SYDOW,[96] too, describe tales as told in the family circle, but we are also informed of tales being told on red-letter days as a means of amusement.[97]

With the spinning room losing its importance as a place conductive to the production of tales, familiar and neighbourly gatherings have become the natural opportunities of storytelling in the Hungarian villages. The situation in detached farmsteads has suffered no change since TÖMÖRKÉNY described the farmsteads around Szeged (South-Hungary) 35 years ago :

"It needs dusk for the fancy to soar freely and for everybody to visualize the figures of the tale according to his or her phantasy. These are told in the dark afternoons at winter time when the neighbours foregather now in this now in that heated room of their farmhouses. No light is struck ; nor are pipes lit since their smoke would remain invisible anyway".[98]

This is the favourable milieu for tales, and, speaking of the spinning rooms of yore, Fedics conjures up their similar atmosphere :

"... there were no lamps at that time, and it was just the fire in the fire place that gave some light in the spinning room ; the womenfolk sat around the chimney corner and the smoke escaped through the flue. In the house itself we had an earthenware stove to give us warmth. Men were also present : they came in their long, hairy cape, some of them folded it up to sit on it, others spread it out on the floor to lie flat on it. They sang first and then the men began their tales. The others listened in silence, and I was huddled up in the corner absorbing the tales. Everybody told his tale in turn, and there were those who said : 'It's my turn now'. When he finished, there was always another to continue, and if there was none, one of them was pressed by the others : 'Now, you tell one'."[99]

Here is a classical example of storytelling on the countryside.

To further illustrate the conditions in which stories are told in the peasant communities let us quote the instance of the repeatedly mentioned Szeklers at Andrásfalva.

[92] HAIDING, 1953, p. 29.
[93] UFFER, 1945, pp. 21—22.
[94] BRINKMANN, 1932, pp. 8—9.
[95] ZENKER, 1941, pp. 36—38 : in the family circle during sewing and darning.
[96] SYDOW, 1948, p. 13.
[97] E. g. at Christmas, Easter, baptisms, weddings : TILLHAGEN, 1948, pp. 271—276. — At weddings, though not as a regular custom : BÉRES, 1955, p. 439. According to Dragoi, it is customary in Roumania to tell stories during the principal meal of the day.
[98] TÖMÖRKÉNY, 1914, p. 98.
[99] ORTUTAY, 1940, p. 41.

Tales were in the greatest demand in the *spinning rooms* of the women.[100] Games and songs were popular among young people as they are everywhere. There was spinning every afternoon from Monday till Thursday ; it would not have been decent to spin on Friday, while Saturday, dedicated to the Virgin Mary, was spent with mending the linen, washing, and general housecleaning so that there was no time left for spinning. Our informant remembered how merry they were on those spinning afternoons when one or the other of the older women spun her tales and the informant himself narrated stories of events that had actually happened.[101] Women and men foregathered in the spinning rooms, they arrived there in bunches of eight or nine ; the women cooked sugared wheat for this occasion, and some of them brought their knitting or embroidery, while the rest was busy with spinning. The men told their tales and everybody was content. It is evident from what another of our informants told us that tale-telling was not taken too seriously in the spinning rooms. People met one evening in this, one in that house ; tales were usually told in the spinning room, while people ate sugared wheat, sang, danced and made merry. All sorts of tales and stories were told, everybody displayed his or her talent to keep the company awake till 1 or 2 o'clock in the morning.

It is obvious that in Andrásfalva, too, tales were of secondary importance during spinning unless a very talented storyteller was able to captivate the attention of the audience. As a rule, jokes and anecdotes had the preference, and they were frequently told by the spinners themselves each of whom delivered the stories she happened to know.

Feather-plucking and corn-shelling were similarly entertaining occupations giving rise to storytelling. Women of all ages were present, while only the older generation of men used to attend these gatherings. Very often the famous Andrásfalvi himself figured as raconteur.

Among the Szekler peasants, the same as elsewhere, festive gatherings offered another favourable opportunity for tales to be told. Our informants remember that the members of the family, the relatives and the neighbours would assemble on a Saturday evening, Sunday afternoon or evening to drink some brandy and nibble a bit of cakes or dried fruit. It happened sometimes even on weekdays that neighbours visited one another after having accomplished the day's work. This, of course, happened in the winter only. The entertainments of the spinning room having come out of fashion since the transmigration from Roumania, these gatherings in the evening have become the scenes of social events in Kakasd, the new settlement. It is customary for people to invite one another when they meet in the street in the course of the day ; sometimes one of the children is sent round in the evening inviting neighbours and other friends

[100] Béres (1955, p. 436) presents a vivid picture of a popular storyteller in the spinning room at Rozsály (County Szatmár).

[101] "Tale" = fairytale ; "story" = novella.

to this or that family, it happens also that a married couple or a wife whose husband is amusing himself somewhere with friends visits uninvited and without much ado one of the old friends, relatives or neighbours ; young women usually bring their distaff or knitting and also their youngest child to these improvised reunions. In gatherings of this kind it always depends on the participants whether all of them will tell tales in succession or listen to one prominent raconteur. These friendly gatherings in the evening are the most usual scenes of storytelling, although they are without special social significance, being rather informal affairs. The house on these occasions is usually full of people, there are also plenty of children getting in everybody's way, and, thus, it is not meant as an offence if the words of the storyteller are not always followed with the usual attention : it may even happen that he is interrupted. Anybody is allowed to try himself as raconteur, and it does not matter whether serious tales, facetious or magic stories are told. The worst that can happen to one whose tale-telling proves to be a fiasco is that the audience pooh-poohs and ridicules him. Tales emerge quite spontaneously on these occasions and, as we were told by an informant, it is especially in the evenings of red-letter days that neighbours, sitting together idly, start storytelling, now the one, now the other, amusing the company by facetious stories. Witty men and amusing women always ready for fun and jokes and known from the old non-tale-telling village stand in great demand on these occasions.[102] People of this kind narrate all sorts of epic stories (tales of magic, true events, lascivious anecdotes, religious parables, folktales, etc.) and are, at the same time, ready for songs, dances or recall past funny events which make everybody laugh. All this goes to show that social reunions of this nature are quite informal and the telling of tales is just one of the items of entertainment without having any claim to exclusiveness.

The situation becomes utterly different as soon as a genuine raconteur makes his appearance. This is seldom a matter of mere chance. Not infrequently people assemble precisely in the house of a reputed storyteller in order to hear his or her tales or, else, a good raconteur is specially invited to this or that house in order to display his or her art.[103] Storytellers are perfectly accustomed to be faced with the same audience every evening, i. e. the women of the neighbourhood with their needlework, their husbands who drop in in the course of the evening, and children galore. We want to adduce just a few examples in order to show how highly esteemed the old reputed storytellers of Andrásfalva

[102] BRINKMANN (1932, pp. 3—8, 11) quotes a number of instructive examples regarding social gatherings, conversations as led by the participants, the types of people present, as also the epic stories born out of simple social conversations.

[103] It is mentioned by HAIDING (1953, pp. 27—28) that his best woman-storyteller in the Burgenland (East Lower Austria) was rouse l from her sleep late at night and urged to come and tell stories to the feather-plucking gang as else they would fall asleep.

were in these winter reunions which had almost the sole purpose of hearing them.

To quote Mrs. József Palkó, daughter of a famous raconteur :

"The house was crammed with people every evening when it became known in the village that my father would be the storyteller in the evening. All the village seemed to run to our house ; he, himself, never went to another house." His grandson, too, recalls the memory of those evenings at Andrásfalva : "When the wind blew in winter evenings and the village was snowbound we, the children, but also the grown up people gathered in his house, and my grandfather began to spin his tales in a devout silence. He had special tales for men which differed from the others. People would visit him on Sundays, they went there as if it was the church just to hear him."

On the other hand, we are also informed that János Zaicz, another storyteller, son of the afore-mentioned famous one, was quite ready to go wherever he was invited :

"He was invited to our house for the evening to tell his tales ; nearly the whole village foregathered there to listen to him. My mother used to give him flour or a round piece of bacon to spur him on with his tales. He was usually addressed in the street on holidays and asked to come to this or that house in the evening. There were never less than ten or twenty families present to listen to him, and it never happened that he should have repeated a story once told."

The present popularity of Mrs. Palkó at Kakasd rivals that which her father and brother enjoyed at Andrásfalva. Since their death she is admittedly the best storyteller. Although used to tell stories during their life, she was not so much sought after at that time, and it took a long time for her to become the rival of men in this field, to become from an occasional storyteller a reputed personality visited and invited on account of her tales. She told us that by the time she achieved fame her brother was dead and they were resettled at Kakasd, in Hungary. In winter, hardly an evening goes by on which she would not tell her stories. Because of her advanced age she generally prefers nowadays to spin her tales in her own house, surrounded by her grandchildren who keep every one of her tales in evidence and always "order" what they want to hear. Her tiny house where she lives with her youngest daughter, her son-in-law and five grandchildren becomes, after darkness has set in, the meeting place for the whole street. There is always a profound silence when she performs her stories, the grown-ups are just like children when listening to her in the small room where, in addition to the family, 10 to 20 guests are huddled together.

"There were so many people" — quoth she — "every evening that our house was chockfull. Not everybody knew how to tell tales, and some of those who know were not so popular with the audience. I asked them to stop prompting me and let others have an opportunity to speak. Well, one or the other began to spin some tale, only to falter and get stuck after a while. I had then enough. I told the storyteller to go on if he or she had started a tale. Well, I took the word and began a tale for the women. After some time the men laid aside their cards they were playing at and joined the women : everybody liked my tales."

We want now to pass over to another solemn custom which offers a further opportunity of storytelling in the village. It happens that this custom flourishes in typical purity among the very Szeklers of Andrásfalva now settled at Kakasd.

We are referring to the funeral wake for which the tales are of a special importance recognized by all social elements of the village.

Death watch, a compulsory ceremony, was actually instrumental in establishing a fixed "etiquette" both for storytellers and audience.[104] Tales narrated at funeral wakes have an important function and offer the occasions for "genuine" storytelling. This is due to those few raconteurs of outstanding talent who have sustained the art of storytelling during the last three generations and are still keeping it up. Although the custom in its traditional form (uninterrupted watch for 48 hours, no sleep during the night, a house full of guests) was, of course, favourable to the exercise of the art of storytelling, it could not have become an almost integral part of the ritual of funeral wakes had there not been splendid storytellers to attract the public and help to observe the unwritten code of the solemnity. The importance of storytelling is evident from the fact that not anybody is admitted in the rôle of raconteur on these occasions : if the dead person was of any account during his life the mourning family make a point of engaging the services of a reputed raconteur, and the more respected a member of society the deceased used to be the more importance is attached to the appearance of an outstanding storyteller at the funeral wake. Wakes are regarded nowadays not only as social events mobilizing the greatest number of villagers but also as the chief entertainments of the older generation and married couples, events which promote the cultivation of social relations and strengthen the bonds of family and neighbourhood. If a funeral wake proves to be a social success it is talked of for many years, and people will remember even the subject of the tales heard there, together with the narrator of each particular tale. The death watch over Mrs. András Jordáki in 1948 seems to have been a memorable event since not less than eight different persons mentioned it to us six years later, recalling that it was there that Mrs. Palkó told the story of the hero called "I Don't Know" from 6 p. m. till the ringing of the morning bell.

At Kakasd, those who sing and pray at the side of the bier as also the next of kin stay in the room where the deceased is laid out, while the middle

[104] We are in the possession of a considerable number of data concerning funeral wakes in Hungary : their ceremonial is not quite identical with the customs observed on these occasions in Bukovina, Transylvania and, generally, among the Szeklers. Vigil is chiefly kept by women who, sitting in the mortuary room, chant funeral songs sometimes till midnight, sometimes till after midnight, at other times till morning (HERKELY, 1937, p. 185 ; LUBY, 1935, pp. 185—186) ; men, if present, usually chat in the next room. The several phases of the funeral wake was observed at Andrásfalva (the old settlement in Roumania) are not unknown but their social significance was less than it is at present. This is obviously due to special ethnical conditions.

Storytelling during death watch is by no means unknown in the international material either. UNO HARVA, 1938, p. 287 ; DELARGY, 1945. p. 17; THOMPSON, 1946, p. 454 ; BASCOM, 1954, p. 348. We know of storytelling at funeral wakes in Hungary from the County of Baranya, South-Hungary (NAGY, 1900, p. 358) and from Kisküküllő, East-Hungary (SÁMUEL, 1918, pp. 98—99). BÉRES (1955, p. 438) furnishes an interesting report on the part played by one of his storytellers at funeral wakes at Rozsály who knew a special tale about the dead, thus fitting these occasions.

room is occupied by men playing at cards,[105] drinking or conversing, the third room being reserved for women.

There are two masters of ceremony invited to every funeral wake : the leader of the chorus and the storyteller. The general conversation, storytelling, entertainment, are interrupted every hour when the leader of the chorus intones a funeral song.[106] All of those present sing the verses of the song, say a prayer or two, drink to the peace of the deceased and then continue their interrupted entertainment.

Men and women are definitely separated on these occasions. The men play at their cards, telling a few jokes and anecdotes while doing so. The invited storyteller, however, installs himself among the women, and it is to them that he narrates his stories. When he has warmed up to his subject the men "will stop their game and draw up to him so as to hear the story".

How important storytelling has become in connection with funeral wakes is shown by the fact that whenever inquiries are made at Kakasd relative to folktales one is referred without fail to funeral wakes and to the family Zaicz or Mrs. Palkó as the outstanding past or present protagonists of these events.[107] People will even mention the titles of tales heard at the vigil by the dead body of this or that deceased person. There are tales of which people will say that they are suited for death watches because of their length. The storytellers know precisely what kind of tale to tell on each particular occasion.

"Tales were always told in the houses of deceased persons" — said one of our informants. "Wealthy peasants would not listen to tales unless one of them died" — said Mrs. Palkó. "While keeping the vigil tales were told by those who knew the art, and the others listened to them." Once, when she concluded one of her stories she said to us: "I could tell you longer tales but those are better suited for death watches. I know two tales which would last from evening to morning: 'The Twelwe Thieves' and the 'I Don't Know'. I could also narrate to you the tale of 'The Tree That Reached to Heaven' and 'The Bird which Sang Psalms'.[108]

János Zaicz is the most frequently remembered storyteller. He never played cards, being always busy with storytelling.

"If somebody died somewhere he told such stories from evening till morning that people could hardly curb their impatience to hear him begin telling them. Once begun, his tales did not stop till daybreak. Also the father of Zsuzsi (Mrs. Palkó) was a storyteller of this kind ; when my uncle died I went to him, and knowing he was poor, I told him to come and tell his tales to the women. I promised him plenty of food and drink ; he came and narrated from evening till morning."

[105] Men's chief pastime are card games : ELEKES, 1895, p. 51 ; GÁL, 1895, p. 224 ; KOVÁCS, 1895, p. 396 ; SZENDREY, 1938, p. 131 ; LÁZÁR, 1896, p. 94.

[106] In most places, songs are performed by women ; male foresingers are more customary among protestants : LUBY, 1935, pp. 185—186 ; LÁZÁR, 1896, p. 94 ; VÉGH, 1944, p. 208.

[107] The custom of storytelling at funeral wakes as observed at Kakasd has much in common with the corresponding custom in Ireland. THOMPSON, 1946, pp. 454—455.

[108] AARNE-THOMPSON types Nos. 706, 314 ; HONTI, 1928, No. 467 and AARNE-THOMPSON No. 550.

"Aunt Zsuzsi" (Mrs. Palkó) and young Gyurka (Andrásfalvi) are the most popular raconteurs at funeral wakes nowadays. These two are never invited together because two raconteurs of their calibre could not assert themselves in each other's company, and because their joint invitation would arouse mutual resentment anyway.

What kind of tales suits the purposes of death watches? Either long fairytales or capital short stories with a striking point of fun. Of the long tales those with many adventures and full of surprise-turns are most in favour. Vigils of 48 hours call for stories of considerable length even if only the two nights (from 6 p. m. till dawn) are considered as the proper time of storytelling. During daytime the mourning house is full of transient visitors ; young people and distant acquaintances come and go for propriety's sake ; in the evening, however, there is less coming and going, there remains a residue of standing guests who will stay on.

The relative popularity of different types of tales in demand by the mourners varies according to the person deceased. "Vigils by the body of old men are not so sad since their death is less regretted. At the funeral wakes over old persons songs are chanted till about midnight and there is, of course, less weeping than over young persons : the mourners prefer to hear tales." When a little child dies the family is not expected to invite raconteurs of the highest category. The "sympathizers" in such cases are mostly women, and one of them will act as storyteller. Raconteurs of this kind, such as Erzsi Matyi and Mrs. Lajos Sebestyén, belong to the type of women who are used to tell their tales to smaller audiences, mostly children. These women are not specially invited in order to tell stories : during their visit, between two songs or in the course of the general conversation, they are asked to tell one or the other story.

We want to discuss, in conclusion, storytelling-communities in which industrial workers come in contact with agricultural labourers, where the narrative tradition of peasants and non-peasants is exchanged.

The so called "compulsory communities" of storytellers formed by patients of hospitals, prisoners of jails and young fellows doing their military service are alike in many respects. The latter category has already been discussed while — except DRAGOI's information about Roumania — we do not possess but Hungarian data in respect of the other categories ; it is, however, not to be doubted that, whatever his nationality, a born storyteller placed in the midst of such communities will entertain his comrades with tales. That storytelling in hospitals is quite usual is no wonder seeing that the patients have plenty of time and like to amuse themselves with stories, especially if they are not seriously ill. Peter Pandur who was repeatedly hospitalized on account of his injured eye remembered that not only were his fellow patients glad to hear his tales but he, too, was glad to hear a number of stories in the ophtalmic ward. We must not forget to mention Mrs. S. Tóth, the famous storyteller of

Dunapentele, who used to spin her tales during washing up in the factory canteen. Falling ill, she told her tales to the other patients in the hospital : "They wept over my discharge, so much did they like my stories."[109]

Turbulent village lads, always ready with their knife, become frequently the unwilling "guests" of county prisons. Working in the prison-workshop they have plenty of opportunity to exchange their narrative stock. The inhabitants of Bag (County Pest) told us that when Peter Pandur was an inmate of the jail at Gödöllő the daughter of the jailer used to climb up a ladder to the window of his cell so as to listen to the tales told by him to his fellow prisoners.[110] The three best storytellers of Sára, János Nagy, József Fejes and Ferencz Czapár, learnt their most beautiful tales in the jails at Salgótarján and Sátoraljaújhely respectively. Czapár remembers that time : "There were 60 to 70 of us in the basket-weaving workshop, seated by tens or twenties at long tables ; we were not allowed to lead conversations but I told my tales in a low voice nevertheless."[111] György Andrásfalvi told us that he had recently been 21 days in jail because of having been caught by the field-guard while gathering brushwood with his chum. "There were seventeen of us in a room and I had to tell stories every night. When my time was up they said to the warder : — Please Sir, do not release Gyurka, the pride of our room! — All this was caused by my chum who disclosed the secret of my being a storyteller."

The above-quoted examples support the conclusion that as a rule storytellers are far from being villagers of the typical peasant type, and that the most favourable opportunities of storytelling (i. e. for long tales) are not the reunions in the village or, in other words, that tales are usually imported to the village by good storytellers from working communities outside the village. Raconteurs who sustain and develop the narrative tradition of the peasantry learn their tales at places distant from their native village, so that reunions held within the village have to be regarded as occasions of only secondary importance from the point of storytelling. We, too, must therefore raise the question which struck HONTI on having become acquainted with the conditions in which Péter Pandur and Mihály Fedics displayed their art of storytelling :

". . . Mihály Fedics from whom the tales were collected that form the contents of the first volume, as well as Péter Pandur, are really half-peasant wanderers with no solid roots anywhere, telling their tales in a milieu where folktales have no function at all . . . it is quite possible that storytellers with an abundant stock of tales are necessarily persons who are not rooted in a single peasant-community . . . Maybe, born raconteurs, too, (the same as, a priori, all artistic entertainers) are wanderers of necessity".[112]

Information gathered from international sources as contained in the afore-going seems to corroborate HONTI's assumptions.Communities giving rise

[109] Mrs. S. Tóth, 53 years of age, born in Belek (County of Somogy, Transdanubia), is now nurse in a kindergarten at Dunapentele.

[110] DÉGH, 1941, vol. I, p. 54.

[111] DÉGH, 1944, p. 135.

[112] HONTI, 1942, pp. 238—239.

to, and calling for, tales are born out of the diverse jobs performed by industrial and agricultural labourers, and it is only due to their close connection with village-life that folktales, the fruits of a common tradition, are accepted as *one* of the items of entertainment in the social life of the countryside. That folktales are just one form of amusement among many others is not surprising if we do not forget that most of the collective jobs go hand in hand with some entertainment for young people where the participants are not fixed to their place and there are a lot of trifles to divert their attention. Of course, this does not mean that it is impossible for a talented raconteur to display his art to the best of his abilities in one or the other of the social reunions of the villagers. It is quite conceivable that a good storyteller succeeds in arresting general attention : occasions favourable to situations of this kind will surely arise as they frequently arose in the past when the countryside was more isolated than it is at present ; yet, these are assuredly not the *genuine* occasions of story-telling, nor the places where the outstanding raconteurs drew their original inspiration ; what the storytellers do on these occasions is to disclose a narrative treasure gained elsewhere. Social events in the village are usually the last resource for superannuated raconteurs : being out of work they can no longer narrate in the old accustomed places and are therefore glad to accept invitations extended to them in the village on account of their old reputation. These old storytellers are usually in quest of audiences (Péter Pandur says that the storyteller is bound to tell his tales and that in want of an audience he has to find one ; — writing of Novopoltsev, POMERANTSEVA expresses herself in a similar sense) ; their innate talent helps to accomodate themselves to changed conditions, and thus they will abridge their stories and alter their technique of performance according to the audience they happen to address.

We cannot, therefore, accept the theory that villages where the typical custom of storytelling prevails, as for instance at Ketesd (Kalotaszeg, Transylvania) described by ÁGNES KOVÁCS, have to be considered as the classical "original" examples showing the function of folktales in its primitive purity, whereas, compared to this state of perfection, all other forms, places, etc. of storytelling are but corruptions of the ideal state of affairs. According to this theory the natural function of social gatherings in old peasant communities, i. e. villages, consists in storytelling, something in which anybody can be expert. It is, in the opinion of the adherents of the theory, "due to the division of labour consequent upon the dissemination of bourgeois customs spreading with the deterioration of the communal form of life that storytellers, more or less professionals of this métier, emerge in such communities".[113] The last stage in the decay of folktales is reached according to the theory "when folktales have no function in a given community any longer, while the storytellers still know their

[113] BANÓ, 1944, p. 178.

tales".[114] In contradiction to the theory the data quoted in this paper seem to show that "storytelling villages" are far from being everyday phenomena, and should in our opinion not be regarded as typically representative of a formerly general pattern. We are rather inclined to regard these villages of the storytelling type as the result of a fortunate but accidental concurrence of talented storytellers through a number of generations which created a special situation and helped to elevate the art of storytelling to a high social rank in these particular communities.

We know of several villages where the custom of storytelling is as alive as at Ketesd, with a number of good or moderately good storytellers in them ; however, special circumstances concurred in all of them to bring about the present state of affairs, and — to form a considered judgement — each of these cases requires a separate investigation. Becoming acquainted with economical and social conditions in these villages we arrive in the majority of the cases to the conclusion that the liveliness of storytelling is due to the fact that the storytellers are engaged in some collective job performed outside the village in cooperation with the villagers. Such is certainly the situation in the areas, rich in folktales, which formerly belonged to big landowners where a great part of the villagers used to work as day-labourers on the manorial farms ; such is further the situation in villages many of the inhabitants of which used to spend part of the year in distant places as croppers or, else, pursued some other itinerant job and stored up a stock of tales to be narrated at home in the winter. A village of this type presents Sára, a fishing village with a rich narrative tradition on the banks of the river Bodrog, where a multitude of various labour conditions, determined by such diverging jobs as fishing, vine-dressing or share-cropping, created a veritable culture-medium for folktales. As soon as the families were given land and thus became smallholders, such opportunities for storytelling disappeared together with the tales themselves.

Surveying the social conditions of the Szeklers of Andrásfalva during the last 80 years we find that quite peculiar circumstances were operative in developing their skill in narrating folktales.

From ancient times right up to the exodus it was the annual seasonal work in Moldavia which formed a veritable hotbed for folktales, these indispensable concomitants of the itinerant occupation of the agricultural labourers. By the practice and under the influence of those talented storytellers who emerged during the work in Moldavia, folktales achieved a greater than usual importance among the poverty-stricken agricultural labourers when, after their return, they listened to them in the long winter evenings. Besides forming an important part of winter amusements the folktale obtained a still more significant function by having become the sole item of entertainment in the otherwise solemn ritual

[114] Ibidem.

of funeral wakes. Owing to the art of a few outstanding storytellers folktales regained their original importance on these occasions, this time for all social layers of the village.

During the progress of this development there appeared another factor which influenced the valuation of folktales. The transmigration abolished practically all economic differences among the transmigrants, and one of the social consequences of such levelling was a rise in the general popularity of folktales. That the folktale succeeded in getting beyond the confines of the lowermost social strata and became at Kakasd (the new settlement in Hungary) part and parcel of the funeral wakes was, among others, due to the fact that the general education had suffered a severe setback in consequence of the wanderings, the twice repeated radical economic change and the complete financial ruin, while — cultural and social conditions being but functions of economic changes — class distinctions, which were becoming less and less definite anyhow, as good as disappeared.[115]

The transmigration dried up the chief source of folktales, namely the annual work in Moldavia. This was accompanied by an abated pulsation of the collective jobs in the village which ceded their place to the social reunions during the winter with storytelling as a *possible* item of entertainment. Thus, there are nowadays two opportunities of storytelling : funeral wakes, and social events in the winter. Wakes are very significant from the point of storytelling, for tales told in their course have essentially the same function as what they used to have in Moldavia. Mourners are huddled together in closed rooms during the death-watch much in the same way as seasonal workers were crowded in the night quarters, and it is therefore natural that the atmosphere in both kinds of gatherings should be more or less identical. The respect due to the deceased requires the vigil keepers to remain together until the very end of the long ceremony, and so it becomes necessary to provide for the most fascinating entertainment. This is the reason why mourning families always try to get hold of the best storytellers. The longer the tale the better ; there exist special "vigil-tales" the telling of which gives "class" to the wake at which they are performed. All this goes to show that storytelling in the houses of mourning lies in the line of genuine storytelling tradition which not only continues but also re-creates a venerable custom and presents a special ethnographic feature at Kakasd.

Storytelling on the occasion of winter entertainments is less formal and more accidental. Folktales appear (if they appear) together with other epic forms and other genres of folk poetry : agreeable pastime being the object to be achieved the storyteller is not eager to display his art in full, nor does the audience demand the most artistic stories. The situation is, of course, different when a social reunion is expressly convened to hear some outstanding raconteur.

[115] DÉGH, 1955, p. 181.

The old field practice of folklorists was such that it was scarcely ever possible to ascertain from their data whether they collected their material from genuine storytellers or only from passive bearers of tradition, whereas what has been expounded above makes it obvious that collectors have to distinguish sharply between storytelling and storytelling. There is an essential difference between tales accepted and valued by society as concomitants of serious actions, and tales used just as a sort of agreeable pastime.[116] The audience itself makes this distinction by demanding the appearance of talented storytellers in the first case and being content with listening to any volunteer in the second. But also the gifted raconteurs themselves know how to distinguish : they will select their tales so as to suit each particular occasion. Storytelling as practised at Kakasd makes it evident that in villages with a living narrative tradition there must be not only creative talents but also such people cognizant of folktales who were termed passive bearers by WESSELSKI and later by SYDOW.[117] There is a considerable number of passive bearers who, in the absence of the great raconteurs, pass on short extracts of the tales heard from them. These people are the bearers of — so to say — the raw material of folktales, and their usefulness consists in the possibility that there may occur among their audience creative talents who are capable of completing the meagre subject and to form something new from what they had heard.

It may be felt as a platitude if we return once more to the point of departure in our train of thought by reiterating the statement that storytelling is invariably the essential entertainment of the poor classes,[118] a fact that was noticed by WISSER[119] and must have become obvious from the data adduced in this paper. This must appear as natural if one observes the subject, tendency and plot of the tales, sees the correspondence between their outward appearance and the working conditions of the poor, and finds the intellectual level of the tales to be in harmony with the cultural level of the social pariahs. On the other hand, folktales are regarded by the wealthy peasants as a declassed genre ; while it happens sometimes that wealthy peasants enjoy a few anecdotes or spicy jokes over their wine, they are sure to smile at long fairytales and scoff at those who are fond of them. The typical peasant farmer, in his rise towards the bourgeoisie, wants to hear "true", i. e. historical stories, reads newspapers and refuses to listen to tales of wonders which he will stamp as so many lies. His mentality is rational, and tales are relegated by him to the nursery to be told there by the womenfolk for the amusement of the children, the situation in this respect being similar to that encountered in cities. Let us here quote once more UFFER's

[116] As emphasized by MALINOWSKI, 1926, p. 20, Cf. also BASCOM, 1954, p. 336.
[117] WESSELSKI, 1935, vol. I, pp. 219—220 ; SYDOW, 1948, pp. 13—18, 203—204.
[118] ORTUTAY, 1937, pp. 21—25 ; ORTUTAY, 1940, p. 77 ; recently EBERHARDT—BORATAV, 1953, pp. 12—13.
[119] "Dem *Stande* nach gehörten die Personen, die mir erzählt haben, ganz vorwiegend, der untersten Schichte der Bevölkerung an." WISSER, 1927, p. XVI.

statement that raconteurs are not peasants. And indeed, it cannot be denied that the working conditions of comparatively wealthy peasant farmers were never as favourable to the propagation of folktales as those under which agricultural labourers, artisans or other categories of hired labourers had to perform their jobs. It would be therefore wrong to say that tales are a special privilege of the European peasantry ; experience shows that folktales live in the lowermost categories of the working classes while it is true that their chief source is popular tradition as circulating among, and commonly known to, the members of rural communities.

*

Having thus reviewed the historical development of folktales and the occasions favourable to storytelling in Europe during the last century and a half, we want to deal in the following with the manner in which stories are told.

From the examples quoted in the foregoing paragraphs it must have become evident that though we possess many data as regards the bare fact of storytelling, their laconism and haphazard recording make them unfit to present a clear picture of the forms of storytelling-communities. They are nevertheless sufficient to make it clear beyond any doubt that narrative tradition in East-Europe, and so also in Hungary, forms an organic part of the peasants' culture and that folktales are embedded in the wide strata of the agrarian population. Tales often play an important part in the social gatherings of the rural districts but their real soil is the working community of poor peasants outside the village. It is here that those exceptionally talented storytellers are raised who sustain, feed and rejuvenate popular tradition which would decay without their contribution. Communities of this kind merit therefore our special attention.

There are two systems of storytelling in these communities : either several persons tell their tales in succession or a single raconteur fills up the whole evening, sometimes continuing the same long tale during successive nights. Having dealt in this essay with both kinds of storytelling in detail and having illustrated them by actual examples,[120] it will suffice now to limit ourselves to essential characteristics. The telling of tales by different storytellers in succession is the more wide-spread system of storytelling; each member of the participants has — as though obliged by the rules of a game — to tell a story or else those who have the gift of the gab entertain the other members of the company, each in his turn. The first mode of storytelling occurs also in places where no talented raconteurs are present (e. g. in military barracks where storytelling is almost compulsory in the rooms after the tattoo has been sounded and is performed in the order of the beds : in lack of tales drastic anecdotes or jokes will do among the soldiers) ; however, if there are a few talented or at least moderately good raconteurs in the company they will take the first opportunity to display

[120] DÉGH, 1947, pp. 95—97.

their talent so that only these persons will be heard instead of every one of those present. It happens sometimes that one of the men is a specially talented raconteur : he will listen to the tales of others for some time and reveal his art only after they have finished so as to better set off his superior performance. But, as a rule, no really good raconteur likes others to come into prominence and is usually loath to share honours with others : he will do his best to captivate the attention of the company.[121]

The above-mentioned second mode of narration depends on the presence of exceptionally gifted tale-tellers who are capable to spin out their tales according to the interest shown by the audience. They are not only able to provide entertainment for a whole evening but also capable of continuing their tales evening after evening.

Both systems of narration imprint their traces on the tales themselves. If everybody present has the opportunity to speak in turn, but even if only a few chosen members of the company are expected to tell their tales in succession, the tales will, of course, have to be shorter so as to leave time for every one of them to make the best of the occasion. A certain competition will take place in these cases : everybody tries to outshine the others by telling more amusing or more thrilling stories. Variety will be preferred to length since both audience and those who wait their turn are impatient to hear the next. Mihály Fedics bears witness to this."[122] A similar system of storytelling was described by BRINKMANN, and the "invitation to compete" for the conclusions of stories mentioned by PETSCH and BOLTE-POLÍVKA seem to bear reference to it.[123] Challenges of this kind are especially customary in the region of the Upper Tisza (Hungary's second biggest river) where a considerable number of tale-concluding formulas are known. Brief stories are the natural consequence of this custom.

Data encountered in the writings of UFFER, HENSSEN, HAIDING, DELARGY and others show this system of storytelling to be customary at present throughout West-Europe. With the disappearance of the old itinerant professions and the dissolution of the closed communities of collectively working men, rural social reunions have become everywhere the natural places of narration, and occasions of this kind call rather for storytellers specialized in realistic and

[121] Neither Fedics did suffer the presence of rivals ; he took offence, and disparaged them. ORTUTAY, 1940, pp. 58—59.

[122] ORTUTAY, 1940, p. 41.

[123] An abundant comparative material is presented by PETSCH, 1900, p. 63 ; BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, pp. 32—34. — HENSSEN (1951, p. 15) writes that when the neighbours were assembled the inexperienced storytellers tried their luck first, by cracking jokes. After having heard a short anecdote from them, the audience turned to Gerrits with the following formula : 'Dat Vetellsel is ut un geihht vör Gerrits sin Hus'. „Damit war die Reihe wieder an ihm und er hatte für eine um so spannendere Fortsetzung zu sorgen ... In den Gemeinschaften wurde also nur mehr oder weniger die Fiktion eines gemeinschaftlichen Erzählens aufrechterhalten ; in Wirklichkeit beschränkte sich der eigentliche Erzählvorgang auf die wenigen Begabten, die etwas vorzubringen hatten."

striking jokes and anecdotes. Therefore, the point of these stories is not so much a poetical wording as the manner of performance, their dramatic interpretation.

The presence of a talented storyteller gives rise to long tales. These, too, are fairytales or tales of adventures ("novella") like the others (but never jokes and anecdotes) with this difference that a trained raconteur will curtail or spin out his material according to the requirement of the moment. If he sees that in a spinning room, for instance, not much heed is paid to his story he will finish it in half an hour ; on the other hand, he is quite as capable of filling up a whole evening with a tale, or even spin it out to several evenings, by inserting any number of newly invented adventures. Discretionary lengthening of tales means conscious redaction to which folktales composed of self-contained, round episodes readily lend themselves.[124] There are, of course, wiseacres who will tell their tales in a manner which disarranges their very structure,[125] whereas really good raconteurs, leaving the essential part of the construction, episodes and formulas of the tales intact, have the gift of stretching the subject matter ad libitum by embroidering it with their own ideas, conceptions, and by embellishing the episodes with the creations of their phantasy. Fairytales of this kind are in demand in the above described long-lasting working communities outside the village, and skilled storytellers make a point of spinning out their tales to the greatest possible length : many of our storytellers at Kakasd told us proudly that they could make the particular tale we were recording at the moment twice or three times as long if they had not to dictate but could tell it at, say, a funeral wake. Almost all great raconteurs are conscious of their ability in this respect ; Fedich, Pandur, Nagy and the storytellers of Kakasd — to mention only the Hungarian celebrities — repeatedly declared that they were capable of building up a tale of any length from even the flimsiest material. We want to emphasize that only consciously creating talents are capable of such a liberal treatment of the narrative tradition and that it is possible only among people who do not regard a traditional tale as "sacred text",[126] and only in places where tradition has not grown stiff but is allowed to luxuriate freely.

[124] EBERHARDT—BORATAV, 1953, p. 16 : "Sogar ein und derselbe Erzähler kann das Märchen bei jedem Vortrag verändern, er kann es erweitern oder kürzen." The conjunction of several tales or the disjunction of a tale as wrought by Hungarian storytellers was observed by Mailáth already : "Oft verbindet der Erzähler zwei-drei Märchen zu einem, manchmal trennt er eines in mehrere, schmückt es aus, oder ändert es, wie es ihm dünkt, oder die Gesinnung seiner Hörer es mit sich bringt." — KOLOS, 1938, p. 72.

[125] HENSSEN (in : Hessische Blätter XLIII, pp. 28—29) mentions an instance in which to show his gratitude for a present received, the storyteller diluted his tale unnecessarily to please the collector.

[126] We know of many a place where traditional narrative texts are regarded as a venerable material handed down from ancestors to posterity, the careful conservation of which is jealously watched. To pick out just one characteristic example : the narrative material, tradited by father to son, is as conscientiously guarded among the gipsies of Wales as if their texts were quotations from the Bible. YATES, 1948, pp. 2—3.

The conspicuous length of Hungarian tales was mentioned by LÁSZLÓ ARANY already :

"... it is rooted in the pastoral manner of life led by our people who have many an empty evening in the detached farmsteads, and also in their naturally taciturn character which enables them to follow the tales with patience".[127]

This latter property, common to all storytelling peoples, means an essential stimulation to narration. Much information has been gathered about this feature since the time of ARANY, and we know of a number of cases of "non-stop" performances of tales. It will suffice for us to quote just one of our storytellers to make it clear that creative raconteurs regard tales as their spiritual property, the episodes of which they can remodel at will, which they are at liberty to begin or finish at any point or spin out at discretion :

"Sometimes it took a week to finish one of my tales. Anything may serve for a beginning. It may be just a table or a plate, whatever occurs to one's mind. Tales are like young saplings. They will develop if you prune, graft and trim them, they will grow leaves and fruit. A new life unfolds just like in men. Who can tell what will become of it? Once I started a tale about a young girl who found a small box. She picked it up, wondered what it might contain, opened it and found a dragon. It snatched her up and carried her away. Well, it took me a whole week to narrate her adventures. Tales expand according to our will : if you have a point of departure you can add to it anything you want".[128]

As Ferenc Czapár's conception of tales and tale-tellers may be found a bit far fetched by some of our readers we want to supplement his words with what we heard from J. FARAGÓ,[129] the more so as it explains why tales told among alpine timber fellers at Marosmagyaró in Transylvania *were bound to become serial.*

"The story rolls on and the time passes. Some get sleepy and doze off. At a given moment, the storyteller says again 'Soup' to which the audience will have to reply saying 'Bone' in testimony of their being awake and listening to the story. Though fallen asleep, some on hearing the catchword 'Bone' answer it instinctively, half asleep and therefore with some delay, after the others. Such a delayed, solitary reply meets with an uproarious laughter." (The question asked by storytellers at Sára to watch the attention of the audience is this : "How many asses did I say?" and if the person so addressed has no answer ready, he will be put to shame by the formula : "You are the second".[130] A still severer "control" can be inferred from the custom among navvies as mentioned by BERECZKI that those who fell asleep during the tale had to pay a fine.) "Well, as time goes on everybody gets sleepy and more and more of the participants fall asleep. The word 'Bone' is encountered with 'Soup' from less and less people, the replies are given in a more and more subdued voice and so, finally, the storyteller stops. Next evening they will ascertain that point of the story which was still heard by everybody, and the storyteller will restart the tale from there ..." Faragó's excellent raconteur, Mihály Kurcsi, "knows tales the telling of which takes two or three consecutive evenings".

A great number of data regarding this question, and a certain number in Hungary, too, has accumulated by now, and they ought to be taken as a warning that the question under review should be made the subject of serious studies. It will be of interest to note that serial storytelling is a phenomenon encountered

[127] L. ARANY, 1904, p. 188.

[128] Told by Ferenc Czapár, 43 years of age, a fisherman at Sára (County Zemplén, North Hungary), 1943.

[129] From his letter cited above.

[130] DÉGH, 1944, pp. 135—136.

most frequently in those areas of Europe which possess the greatest abundance of folktales, as corroborated[121] by instances from Russia[132] and Ireland.[133] Data gathered from various sources show that tales continued through a number of evenings are by no means such a rare phenomenon as it may have appeared to the reader when we analyzed this custom above in connection with the manner of storytelling at Sára,[134] and that the amplification of fairytales corresponds to special social needs.

The manner of narration, i. e. according to which of the two systems tales are told, influences not only the length of the stories but also their text. From this point of view we are chiefly interested in those more unbound parts of tales which, though having in part become polished to standard formulas, offer a wider scope to the individual creative talent of storytellers than the accomplished episodes. The improvisations of the storytellers, fitting occasion and audience, are especially conspicuous in the introductory and concluding parts of the tales which, apart from impromptu remarks provoked by the attitude of the audience and interruptions coming from their ranks, serve as transitions from the reality to the magic world of the stories or vice versa.[135] These improvisations actually "lend authority" to the other parts of the story, they enhance the reputation of the raconteur, since it is through him and under his guidance that the audience gains admission to the world of fairytales. As these introductory and concluding improvisations, incident to the function of the tales, form a veritable frame round the body proper of the narrative we gave them the comprehensive term of a "framework of the tales" in our above mentioned study.[136] Size and character of the framework depend on the momentary situation ; serial storytelling give sometimes rise to a complete skeleton story — (we know of only one instance in this respect from the European popular storytelling and it is insufficient for conclusions to be drawn)[137] — and long tales offer, on the other hand, oppor-

[131] For a survey of examples from Hungary, and international data, see DÉGH, 1944, p. 134 ; eadem 1947, p. 96, and 1949, p. 44. However instructive the material seems to be, general conclusions should not be made yet in view of the scarcity of available information. It should be noted that we must analyse separately those long tales which arise by simply linking independent tales together (THOMPSON, 1953, p. 5) and those artistic forms that are made up by brilliant storytellers on the ground of tradition (HAIDING, 1953. b, pp. 386—387.)

[132] ASADOWSKI, 1928, pp. 30—31. — SOKOLOV (1945, p. 227) refers to tales, the telling of which took a whole night or were even continued during successive nights; POLÍVKA (1932, p. 15.) informs us of the same among the Serbs.

[133] ". . . the tales grow longer and more complicated ; they could even fill an evening, even the evenings of a whole week . . ." CHRISTIANSEN, 1938, p. 326. Interesting examples are to be found in: DELARGY, 1945, pp. 20—21.

[134] BANÓ (1947, p. 88) thinks this is impossible, although István Lázár mentioned a similar case from the County Alsó-Fehér (Transylvania) as far back as 1896 (LÁZÁR, 1896, p. 56) : "We can observe how gifted storytellers form whole epopees from narrative fragments picked up here and there, the telling of which takes several evenings. People call them "patience-talks".

[135] DÉGH, 1944, p. 13 ; HONTI, 1940, p. 308.

[136] DÉGH, 1944, p. 131.

[137] DÉGH, 1944, p. 138. — This is a tale from the village of Sára about a prince who went in quest of stories and, arriving in their midst, heard a tale from everyone of them.

tunities to a dazzling display of the narrative art. We know the introductory and concluding formulas which serve to dispel the doubts felt by the audience and are, at the same time, answers to the questions raised by them ; these formulas contain references, lend authority to the story, and wish, by way of conclusion, good luck to the audience and a reward for the narrator.[138] Witty and diverting formulas of this kind constitute a necessary component of tales narrated in the story-telling communities outside the village. The material collected by us, though still scanty, promises rich fruits for future collectors in this field, and our present paucity of information is due only to deficient methods of collection.[139]

Having examined the manner of storytelling we must not omit to lend our attention to the *atmosphere* in which tales are narrated : this is a significant factor since it not only helps to create the very possibility of narration but arouses moreover the demand for tales in the potential audience.[140] A number of people, isolated from the rest of the world, pass a considerable length of time in intimate closeness. One day is as uneventful as the next. Tales offer the sole spiritual food, the only possible amusement to the team forged together by a day's hard labour. But tales mean more than mere entertainment for such people : they mean recreation, a help for further work, lullaby, and also — a dispensing of justice. Tales told after the evening meals, in the misterious light of the flickering lamp, amidst a thick fog of pipe-smoke are, as has been pointed out by many an author, veritable bridges leading the audience from the world of harsh realities to that of illusions, from wakefulness to the land of dreams. The exhaustion, the thick air, the semi-darkness, the fellow-feeling of men welded together by joint labour, the almost ritual process of storytelling, create the right atmosphere for the reception of the wonders of fairyland. Ágnes Kovács got so much imbued with this atmosphere that she did not hesitate to draw a parallel between the storytelling as observed by her at Ketesd and the shamanistic ceremonies of ancient times.[141] For our own part, we described the atmosphere of storytelling rather as mystical and, at the same time, as quite realistic, suited to the peculiar world of fairytales. "Some common secret seems to enshroud the participants of these story-telling séances . . . which hovers round them even in their everyday life. As if these reunions were the direct continuations of the primeval male-communities."[142] Recognizing, as we do, that the said emotional elements, however much they are reminiscent of cultic ceremonies, do not establish any organic relationship between storytelling and the ancient magical customs, we would prefer to apply a different definition.

[138] Petsch, 1900, passim ; Bolte—Polívka, vol. IV, pp. 24—35 ; Sokolov, 1945, pp. 257—258 ; Laport, 1932. pp. 7—9 ; Thompson, 1946, pp. 457—458.
[139] As has already been pointed out by us. Dégh, 1944, p. 132.
[140] As was pointed out, among others, by Berendsohn, 1922, p. 129.
[141] Á. Kovács, 1943, vol. I, pp. 38—41.
[142] Dégh, 1944, p. 137.

Dömötör[143] points to the intense and solemn expectation with which storyteller and audience anticipate the beginning of narration, to which we would add that all participants show a mental disposition that depends upon the actual circumstances and is born of the enchantment of the moment. It is this which gives rise to the tale, which makes it soar and captivates tellers and listeners alike. It is not necessary to think of shamanistic ceremonies or ancient male-communities just because the performance shows some traits of ceremoniousness and dramatic force, and because only men are present ; the psychological situation created by the actual conditions in which stories are told, a very important factor in the process of tale-telling, is quite sufficient to explain the peculiar atmosphere pervading these reunions.

Another question which arises in connection with the atmosphere is the *authenticity of the tale*, i. e. the belief in its veracity. Approaching this much discussed problem from the point of the atmosphere it became clear to us that for the tale to exercise the desired effect it needs a peculiar frame of mind on the part of the audience, to make them ready for the reception of what the narrator has to say. And this is so in spite of the fact that the folktale, a special artistic form which has no other conscious object than that of entertainment, has from the very first detached itself from the other narrative genres and — as is well-known — lays no claim to being believed.[144] It has already been pointed out that folktales, ever since we know them to have existed, were always characterized as being "untrue". A vast number of data collected by folklorists corroborates the correctness of this statement :[145] it is actually of diagnostic value in differentiating folktales from other narrative forms whether people accept a story as being the relation of actual happenings or regard it just as a fairytale.[146] As a matter of fact, some of the versified concluding formulas expressly refer to the tales to which they are affixed as so many "lies". "Now let's tell a fib" — said one of the storyteller of Ágnes Kovács to which his friend replied "right, let us tell some lie" — before actually beginning his tale.[147] János Nagy from Sára expressed himself in the following manner: "Everybody has to keep a hundred lies, and choice ones at that, in his pocket which, moreover,

[143] Dömötör, 1947, p. 268.

[144] Cf. de Vries, 1954, p. 6. — R. Weiss (1946, p. 284) writes as follows : "Der Märchenerzähler erweckt eine vorübergehende Illusion, aber verlangt von seinen Hörern keinen Glauben . . ."

[145] Bolte—Polívka, vol. IV, p. 17—20.

[146] "It is essential to the understanding and interpretation of folklore to know whether a given tale is regarded as historical fact or fiction. This bears directly upon the explanation of folklore as a form of amusement or as 'literature', and on the troublesome, perennial problem of the nature of myth." (Bascom, 1954, p. 336.)

[147] Á. Kovács, 1943, vol. I, p. 78. — "Kannst du gut lügen?", fragte mancher Bauer, wer ein Handwerkbursch um Nachtherberge anhielt, und meinte damit Märchen . . . Waren die richtigen zusammengekommen, so wurde zuweilen auch die ganze Nacht hindurch erzählt.« (Haiding, 1953, p. 28.) — Lying, according Henssen, means here artistic creation (Hessische Blätter, Vol. XLIII, p. 18).

he must make people believe in." This seems to us to be the clue to the matter. The fundamental rule of the folktale is this : the storyteller is free to lie away to his heart's content but must not be caught in his lies. We fully agree with BERZE NAGY : "Folktales are not taken by our people for more than nice lies";[148] and yet, as soon as the storyteller warms to his subject he will forget about his rôle as a conscious creator, he will project himself into the characters of his tale, enter into their adventures and, by doing so, carry away his audience. Storytellers are thus gifted with a peculiar duality : they employ all sorts of artistic tricks to make their audience believe that which they, as well as their audience, know to be lies, while, falling into their own trap, all of them enter into the story and will laugh or weep on hearing the diverse adventures of their heroes. When the inevitable disenchantment comes they will once more look at the tale as a pack of lies told for their amusement. But this element of make-believe does not depend for its existence solely on the efforts of the raconteur : it constitutes a fundamental law of the folktale. The storyteller does, of course, everything in his power to make his stories sound true. This is especially the case in the above-mentioned introductory and concluding formulas ; it is in these formulas that the purpose in question is served by placing the happenings of the story into some faraway land, into the dim past where and when anything could and would happen;[149] it is to make the tale sound more authentic that the raconteur uses the first person singular in the said formulas,[150] that he marches up witnesses to substantiate his truthfulness, that he refers to third persons from whom he allegedly heard the tale, who were on the spot when the narrative adventures happened, that he will sometimes affirm to have arrived from the very scene of the fabulous adventures.[151] The same purpose is further served by the detailed description of the scene of the tale, together with certain witty remarks.[152]

Again, the ambivalence of this element of "truth-untruth" is revealed by jocular introductions as, for instance, the following : "He who does not believe my story incurs damnation, while he who believes it finds no salvation" ; "He who does not believe it should find out for himself" ; "He who does not believe has to pay a thaler",[153] as also by asseverations such as "I saw it as if it had happened just now" ; "I, too, was present when it was told." To this same category belong the references to books as the sources of stories qualifying the story in this way as a literary creation and distinguishing it from a narration of real events.[154]

[148] BERZE NAGY, 1907, pp. X—XI.
[149] HONTI, 1937, pp. 110—112 ; POMERANTSEVA, 1954, pp. 249—250.
[150] BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, p. 20.
[151] Ibidem, pp. 26—32.
[152] BRINKMANN, 1933, pp. 19—22.
[153] RANKE, 1935, vol. I, p. 253.
[154] THOMPSON, 1946, p. 4, 455.

The born raconteur, quite conscious of the fact that the fate of the story is determined by him alone, regards it as his or her own mental product, whereas storytellers of a more inferior category do not feel as the owners of the tales, regard them as the property of those from whom they heard them and are, therefore, endeavoured to render them unchanged, thus showing their respect for the mental products of others. (This is, of course, not to say that these second-rate storytellers are always able to pass the stories on unvitiated.)[155] During rational conversations, storytellers usually express their views about folktales in more or less the same way as did, for instance, Péter Pandur by saying that there is always some truth in them which the raconteur is free to put into any shape,[156] or Fedics, according to whom tales are not true at present but were so in the remote past.[157] All these views as also the vacillation between rational unbelief and instinctive belief are due to a natural and well-known fact, namely that folktales mean for the poor people more than simple entertainment, that they are felt as a satisfaction, a dispensation of social justice and the realization of their hopes.[158]

Approaching the problem of authenticity from another angle, ORTUTAY asked Mihály Fedics point-blank whether tales were true or not. It was clear that even this exceedingly fertile and talented fabulist did not credit folktales with more than "spiritual reality", and that, having previously disclosed the "tricks" of his "trade" to the folklorist with the deliberation of a veritable author, endeavoured not to contradict himself. Shifting the "truth" of the tale into the obscure past he tried to substantiate its authenticity by references to those tenets of the people's naive religiosity which he himself accepted as unquestionable. The explanation evidently given by Fedics on the spur of the moment led ORTUTAY to the conclusion that "the authenticity of folktales rests on their connection with popular beliefs".[159] This is in our opinion but one of the sources of authentication, and we think the relationships existing between the realm of folktales and that of popular beliefs require a separate study. ORTUTAY expounds very convincingly that what we are faced with in the matter of folktales is not a rationally conscious and reasonably substantiated belief but rather a sort of unconscious entering into the spirit of the tale which, though

[155] The fact that certain storytellers are endeavoured to give an *accurate* rendering of those heard does not mean that it is actually possible to conserve the traditional epic material word for word. This seems to apply not only to traditionalist narrators (HENSSEN, 1951, p. 38 ; HENSSEN, Hessische Blätter XLIII, p. 18 ; ZENKER, 1941, p. 40) but also to communities which regard tale-texts as sacred relics (YATES, 1948, p. 2).

[156] DÉGH, 1941, vol. I, pp. 66—68.

[157] ORTUTAY, 1940, p. 62.

[158] The frame of mind of the listeners immediately after the tale has been told, and the return to reality, is well pictured by LÁZÁR (1896, pp. 56—57) : "... it is no everyday pleasure to listen to the tales of such storytellers, and easy to understand the rapture of the audience. Some of the listeners will stop their spindle, and some of the more tender hearted will melt to tears until, by a slap on his back and the reminder : — It's just a fairytale you poor wretch — they are jerked back to the reality by some unsentimental member of the audience."

[159] ORTUTAY, 1940, p. 68.

a natural phenomenon in listeners to folktales, will equally occur in any audience enjoying an artistic performance in a cinema or a theatre.[160]

Storytelling, whether performed according to the one or the other of the described two systems, has this in common that the tale-tellers have their *own repertory* and that it is held in respect by others. Referring to BRINKMANN we have pointed out that even socially popular people have their own stories which, having become polished by numerous repetitions, are listened to with pleasure by the audience. This applies to gifted raconteurs even more although they, too, frequently dish up tales heard from others. Once a tale has been narrated in public by a first-class storyteller it will be regarded as his spiritual property, a tale which he knows best and which no other person will attempt to come forward with. Although the respective repertories of János Nagy and József Fejes, the two admittedly best raconteurs of Sára, contained a number of tales that belonged to the same types, their respective constructions were entirely different so that it is unthinkable that the two raconteurs should have drawn their respective tales from a common source. At Kakasd, Mrs. Palkó and her nephew, György Andrásfalvi, derived the fundamental stock of their narrative material from the same three people, i. e. their common ancestors, nevertheless the tales told by each of them were quite different. And not only were the tales different which, according to the idiosyncrasy of the one and the other, each of them kept in mind out of those heard in their youth, but even similar subjects were transformed in a different manner by each of them. The "copyright" of tales is something that goes without saying at Kakasd. All good storytellers narrate their own tales only and never those heard from others, although they are always glad to learn new stories. They will ask their friends to tell them stories or read to them from storybooks ; yet, even if pleased to listen to the tales of their "rivals" they will never utilize them. We once asked Andrásfalvi tentatively if he knew the tales of Mrs. Palkó. He enumerated the titles of the most popular ones without hesitation but — on being asked to narrate to us one of them — he excused himself by replying that he could not do so, because the tales in question were not his. We tried to remonstrate by reminding him that Mrs. Palkó's tales came from her father, i. e. his own grandfather, from whom also his own tales were derived. He just shook his head : "Those were other tales, only their titles were similar." In point of fact, Andrásfalvi seemed to forget the common source and remembered only the new variants as created by the other storyteller.[161] This episode throws a light on the sharp distinction

[160] Ibidem, pp. 73—75.

[161] This is quite in line with what LÖWIS OF MENAR (1912, p. 6) writes : ". . . jeder Erzähler seinen eigentümlichen Stoff besitzt, aus dem er schöpft und über den er sich nicht oft hinauswag. Hand in Hand geht damit ein ganz ausgesprochener Erzählerstil, der die Individualitäten der Sprecher sehr deutlich kennzeichnet und zu Beobachtungen Anlass gibt." — Significant observations regarding the own, individual style of storytellers contained in : THOMPSON, 1953, pp. 290—291.

made by the splendid storytellers of Kakasd between their own tales and those of others, in which they are similar to the Rhaeto-Romanic raconteurs of UFFER.[162]

That which a storyteller hears, learns and picks up in the course of his life will be stored up by him for a long time and told only after it has been completely transformed. His masters need not be first-rate storytellers : it often happens that he obtains the subject of his stories from the laconic communications of simple people cognizant of fairytales. A good raconteur will hardly ever use a tale heard from an old reputed storyteller, nor will he tell it to the same audience during the unabated popularity of his rival. Even if there happens to be someone among an audience with the gift of storytelling, he can make no attempts there and then to display his talent, and must be content with listening to and absorbing the tales. He may take pattern by the reputed storyteller, he may follow him as a paragon, but cannot unfold and display his art as a new storyteller unless and until he finds a new circle which lends him undivided attention, a circle which recognizes him as fugleman. He must therefore find a new community where the old master is unknown or, at least, catch an opportunity when the old master is absent.[163] Most of the new talents learn their art in more than one place and from more than one master, they keep their stuff hidden for a long time, transform the material, and emerge as new storytellers only after having, meantime, reached such age as is necessary to being recognized as a master of the narrative art. By an unceasing absorption of narrative material during the whole of their life, talented storytellers become by and by veritable reservoirs of the nation's tale-treasure. They are as a rule quite young when they hear their first tales, learn most of their material during their youth, but do not rise to the rank of authoritative storytellers until having attained the age of maturity. Save a few exceptional cases, the recognized raconteurs are mostly elderly people between 60 and 80, and hardly any of them is under 40.[164] It is through the personality of talented storytellers that the disseminated, wayward, orally propagated narrative material is cast into shape, sustained and perpetuated : without them, that material would degenerate and perish. The storyteller attracts epic material like a magnet. This attraction, a reciprocal one, is first unconscious in the active bearers of folktales, and becomes more and more purposeful as time goes on. Good storytellers absorb narrative material wherever they happen to be in their long life and, while moulding it unceasingly, guard it until the end of their life. Many of them will tell you that they heard this or that tale in their childhood and even remember the occasion on which, and the person from whom they learnt it. Gerrits, for instance, a man of 85

[162] UFFER, 1945, p. 13.

[163] For the learning of new tales see Á. KOVÁCS, 1943, vol. I, pp. 48—49.

[164] WISSER, 1927, p. XV ; UFFER, 1945, p. 8 ; HAIDING, 1953, b, p. 385—386 ; DELARGY, 1945, p. 23. — Also the most prominent Hungarian storytellers were elderly persons : Fedics, 86 ; Pandur, 62 ; Mihály Lacza, 85 ; Mrs. Palkó, 75 years of age, etc.

years, came to Germany at the age of 11 and brought from Holland, his native country, a number of tales ;[165] Schlepp, a night-watchman of 75 years, told a tale heard from a neighbour at the age of 8 years.[166] Mrs. Palkó heard one of her tales from her mother when she was a child of 8, and learnt two of her most beautiful tales, the "Snake Prince" and "The Twelve Thieves" from a Roumanian maidservant at the age of 13.[167] The first source is, of course, the paternal house, but those who have a natural turn for storytelling will continue to pick up narrative material wherever they find themselves in the later course of their life, they will store up what they hear to emerge, provided conditions are favourable, as creative raconteurs. Although it is frequent that children in the families of storytellers are taught how to tell tales or that children, imitating adults, try to exercise the art among themselves,[168] born talents are in no need of such coaching. To them, it makes no difference whether they hear rough extracts from second-rate masters, written stuff read out from storybooks, or genuine tales from real masters : all they need is the raw material from which to create their own beautiful new tales. That this is so was unanimously confirmed by Fedics, Pandur, Nagy,[169] and has been substantiated by many instances in the works of various authors.[170] However, there are other things beside the learning of new subjects of which gifted tale-tellers have to acquire the knowledge, such as the technique of redaction and the etiquette of storytelling which they learn by the example of old, reputed active tale-bearers. Once the gifted raconteur has found his audience, his authority will increase from appearance to appearance, his technique will become more and more perfect, and his self-assurance and ambition will get stronger and stronger.

All this goes to prove that to acquire the art of storytelling does not mean to learn it in the accepted sense of the word but rather to prepare oneself as to a calling by constant observation, and that it needs a special interplay of favourable circumstances for a would-be storyteller to be able to display his art in public.[171]

That tales, like any other piece of literature or work of art, may be regarded as being owned by particular individuals is instanced both in primitive societies[172]

[165] HENSSEN, 1951, pp. 12—13.

[166] HAIDING, 1953, p. 30.

[167] AARNE-THOMPSON, Nos. 425 A and 706.

[168] It is only since a short time that attention has focused on the story-telling dynasties ; several of the Hungarian collectors made the acquaintance of persons whose wider family were in the possession of first-class narrative material. For a comprenhesive survey of the learning of tales by children see Á. KOVÁCS, vol. I, pp. 46—50 ; II, pp. 106—131 ; DÉGH, 1941, vol. I, p. 59 ; NAGY-FARAGÓ, 1954, p. 31 ; BÉRES, 1955. pp. 437—438.

[169] ORTUTAY, 1940, p. 84 ; DÉGH, 1941, vol. I, pp. 58, 59—61.

[170] ORTUTAY, 1940, p. 82.

[171] SYDOW, 1948, pp. 13—15. — According to HAIDING (1953, p. 30), wherever storytelling is a living reality there is a great difference of age between the storytellers and their successors.

[172] This was first noticed by MALINOWSKI, 1926, p. 20, 26. „Every story is 'owned' by a member of the community. Each story, though known by many, may be recited only by the 'owner' . . ." — Cf. also NIPPOLD, 1936, pp. 348—349.

and among European peoples.[173] This phenomenon was first detected in Europe by KÁLMÁNY[174] and commented upon by BERZE NAGY :

"It is not infrequent that tales are told in succession, everybody presenting that particular tale which he *has fully learnt and repeatedly performed* on these instructive occasions. It is by having to pass many a long evening with telling his tales that the storyteller, the narrator of many tales, acquires such a degree of perfection in the narrative art that, hearing him, people will say : — This is his tale — . . . And if someone happened to bungle a story people said : — Never mind, N. N. will tell it, he knows it best — . . . Sometimes I had to wait a whole evening for the man who alone was deemed to be able to perform a certain tale in a fitting manner. His very appearance was received with peals of laughter, quite apart from the effect he achieved with his tale".[175]

This is a very appropriate observation regarding storytelling in succession, although it is not quite clear how the author came to write in this connection of raconteurs who provide the entertainment of a whole evening all alone. UFFER mentions that the father of one of his storytellers who had taught him his tales used to narrate alternately with a friend of his : each of them told his own tales.[176] Similar cases are reported by other authors,[177] and this points to the fact that in many places the "copyright" does not apply to outstanding raconteurs alone but extends to any teller of tales, excepting, of course, those passive bearers who, if necessary, repeat stories heard from others and who, therefore, cannot lay claim to being protected by these unwritten rules. The situation in respect of the "one-story" tale-teller as mentioned by BERZE NAGY is simply this that a certain well-practised delectable story has, by frequent repetitions, become inseparable from the person of a particular storyteller, that the story in question "fits" this very person, and that there is nobody who would wish to mar the story, which the audience would not tolerate anyway. There is an essential difference between this and the proprietary right of the outstanding storytellers the violation of which is regarded as a veritable infringement of his "copyright". It happened at Sára that János Nagy "caught" one of his fellow fishers, Ferenc Czapár, a second-rate storyteller, at dictating his story. He just sat down, listened with a wry face and dropped some sniffy remark from time to time. As soon as Czapár finished he exclaimed "Now, I'll tell how it is" and told the tale once more. He forgot that the tale had already been recorded, and the outcome was that this new version of the story filled six typewritten pages more than the first and became much more colourful in the new interpretation! The reshaping of the story was due to his indignation at the appearance of his rival. Thompson found that the best trick to elicit a

[173] SYDOW, 1948, p. 49. "As long as a folktale traditor remains in a district, anyone else will hardly try to tell his tales, for in this they like to observe a kind of literary copyright. Not until he has gone can we reckon someone else assuming his mantle."

[174] KÁLMÁNY, 1915, vol. II, p. VII : "A tale usually told by him is his".

[175] BERZE NAGY, 1915, pp. 105—106.

[176] UFFER, 1945, p. 75.

[177] BRINKMANN, 1933, pp. 13, 26—27 ; GRUDDE, 1932, p. 13.

story from the Irish shannechas was to drop a remark to the effect that it had already been told very nicely by another storyteller.[178]

In conclusion, we want to touch upon a rather controversial problem connected with the sociological analysis of storytelling : is there a difference between the two sexes in regard to this art, and if so, what is it?

The earliest historical records in this connection refer to storytelling as exercised by nurses and old women for the benefit of children ; such were the storytellers of the antiquity as also the fictitious or real storytellers of the world literature in whom the writers re-lived the narrative wonders of their childhood ;[179] to this category of domestic narrators belong also the women cited by the Brothers GRIMM,[180] HAHN,[181] GONZENBACH[182] and BLADÉ,[183] as also the Hungarian women of German tongue referred to by ZENKER.[184]

However, on the strength of an overwhelming number of data we share the opinion of WISSER and SOKOLOV[185] that there are no special female storytellers, and that there exist, at best, certain tales invented for children of which women are, of course, more cognizant then men. The fact that it belongs to the calling of women to amuse children with tales does by no means turn them into storytellers worthy of any special attention from the folklorist's points of view. The references of the above-quoted authors were obviously made in connection with children's tales (that there are good and bad storytellers among nurses goes without saying : the scarcity of records in this respect forbids their classification). The narration of tales for the benefit of children is, however, no *genuine* storytelling. Children's stories as told by women are not taken seriously anywhere, nor are they taken so in Hungary,[186] whereas real story-

[178] "The sense of rivarly is strong with these shannechas. The best way to get one of them started with telling a particular tale is to remark that a certain rival has told it well. H- will then insist that you have never heard the story really told as it should be and he then proceeds to demonstrate." (THOMPSON, 1946, p. 454.); DELARGY (1945, p. 18—19), gives a striking example, how a hidden rival stole a jelously kept tale from his author.

[179] Many details in this respect to be found in : BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, pp. 41—94 ; JAHN, 1914, p. 23. — Apropos of the dear old storytelling nurses of the writers let us remember Perrault's fictitious "goose-gammer" (Contes de ma mére l'Oye) (DELARUE, 1954, pp. 1—22), Puskin's real nurse, the story-telling Arina Rodionovna, or Gorki's teachers in the art of storytelling, his grandmother Akulina Ivanovna Kashirina, and nurse Vergenia (PIKSANOV, 1935 p. 331).

[180] The Brothers Grimm make a special reference to their best storyteller, Katharina Dorothea Viehmann from whom they collected not less than 28 tales (GRIMM, 1939, vol. III, p. 292) ; THIMME, 1900, p. 10 ; BERENDSOHN (1922, pp. 15—16) gives a detailed list of the storytellers of the Brothers Grimm, but — notwithstanding the great number of women among them — he is not convinced of the overwhelming importance of female narrators.

[181] HAHN (1864, vol. I, pp. 112, 114—115) was one of the first to credit the art of storytelling to women because, during his consulship in Greece, he heard most of his tales from nurses and spinning women. He held that men were more addicted to jokes and anecdotes over their wine.

[182] GONZENBACH, 1870.

[183] BLADÉ, 1886.

[184] ZENKER, 1941, pp. 22—26.

[185] WISSER, 1927, pp. XXV—XXVI ; SOKOLOV, 1945, p. 232.

[186] Á. KOVÁCS, 1943, vol. I, pp. 33, 50—51.

telling is accepted in all communities as a serious form of entertainment. To quote PINTÉR :

"It would be a great mistake to think that tales are listened to by children only ; it is, on the contrary, mostly for the entertainment of adults that folktales are narrated".[187]

As a matter of fact, children who had crept in furtively to hide in a corner were chased away point blank at Sára. Nor did Pandur suffer children as his audience unless he was telling some tale expressly invented for children. Many good raconteurs have special tales for children in their repertory as is, for instance, the case with Novopoltsev.[188]

As regards children's stories, the situation is similar at Kakasd. The telling of tales to children is a parental duty. As a rule, all mothers entertain their children with tales, one with more, the other with less talent, one remembers more, the other less from her own childhood. Pressed by their children for stories some women will resort to storybooks in order to enrich their stock. The following, told to us by a woman at Kakasd, is characteristic of the esteem in which children's stories are held among families of the general type :

"I heard a lot of stories in my childhood, and I had a storybook too. But it takes a lot of time to tell stories. My little daughter knows quite a lot too. She always asks me : — Mummy, tell me a story! — Well, then I begin. I knew how to tell stories but my many cares have made me to forget it. When I hear others I at once remember the stories, but left to myself I can't do it".

The people of Kakasd draw a sharp line between tales for children and other tales. Good storytellers do not narrate tales of the first category except at home, with the definite purpose of amusing and instructing their little ones. György Andrásfalvi said to us once : "I do not like to tell tales of the Once-Upon-A-Time-type unless it is for my little daughter or son." It is only natural that children crowd together whenever they get wind of an intended storytelling : they arrive in a body and fill all nooks at the reunions in winter evenings. Before having become the storyteller "laureate" of Kakasd, Mrs. Palkó's chief audience consisted of her own children. Nowadays, when telling her tales among the spinning and sewing women who arrive in a winter evening to listen to her, she is surrounded by her five grandchildren and the children from the houses near by. Her grandchildren know all her tales by heart : when we recorded the pieces of her repertory they reminded her of some she had forgotten to tell, asked her to tell this or that story, and decided as to which was nicer than the other.[189]

[187] PINTÉR, 1890, p. 65.

[188] POMERANTSEVA, 1952, p. XV.

[189] Storytelling within the family circle is well described by ZENKER (1940, pp. 22—26, 36—39). The ancient custom of grandmothers and mothers to instruct their grandchildren and children by telling fairytales, although apparently of no special importance, is well worthy of attention since it is always possible that a storytelling of this kind helps to ripen the latent talent of some gifted listener, as was the case with Mrs. Palkó who became *the* storyteller of a whole village. It will be of interest to mention a phenomenon observed by NAGY—FARAGÓ (1954, pp. 20—31) who, writing of the decline of storytelling in a certain part of Transylvania, points to the fact that fairytales are stamped there as an infantile amusement unworthy of adults, and that, therefore, jokes and anecdotes have ousted fairytales from the social gatherings confining them to the limited circle of the home.

Regarding genuine storytelling, the opinion of the authors is divided as to which of the two sexes furnishes the real masters of the art. Going by statistics only, and without subjecting their material to a critical analysis, BOLTE and POLÍVKA register an equal number of male and female storytellers.[190] MACKENSEN, too, holds that storytelling is neither a speciality of women nor that of men,[191] while WISSER, commenting his collection, is of a quite different opinion ; it will be worth our while to quote his remarks.

"Was das Geschlecht der Personen betrifft, die zu meiner Sammlung . . . beigetragen haben, so überwiegt die Zahl der Erzähler (etwa 190) die der Erzählerinnen (etwa 50) in ganz auffallendem Grade . . . Wir haben demnach das hergebrachte Dogma, dass im Erzählen die Frauen den Männern überlegen seien einfach über Bord zu werfen und das Gegenteil anzunehmen. Diese Annahme findet eine Bestätigung darin, dass die Erzähler in der Regel auch mehr wussten als die Erzählerinnen. Von diesen wusste nur eine . . . mehr als 40 Geschichten, von den übrigen nur eine mehr als 20. Von den Erzählern dagegen wussten zwei über 60, einer über 50, einer über 40, fünf über 30, sechs über 20".[192]

But it is not only on the strength of statistics that WISSER overthrows the uncritically established superstition of a superiority of the women in the art of storytelling : he also points to the fact that not even the "feminine" narrative subjects can be said to form the exclusive domain of women :

"Es ist mehrfach behauptet worden, *eigentliche Märchen* wurden von *Frauen* erzählt, *Schwänke* von *Männern*. Diese Behauptung, die wohl auf blosser Vermutung beruht, ist nach dem, was meine Sammlung ergibt, nicht zutreffend. In dieser sind es von den Märchen nur die Stiefmuttermärchen, fünf Geschichten verschiedener Fassungen . . . die mir allein von Frauen erzählt worden sind, und nur vier . . . bei denen die Zahl der Erzählerinnen grösser ist als die der Erzähler. Bei allen übrigen Märchen überwiegt die der Erzähler, oft sogar bedeutend . . . Dass also die Frauen die Schatzhüterinnen des Märchens sind, ist nur ein schöner Gedanke. Von den Schwänken lässt sich nicht mehr sagen, als dass sie vorwiegend von Männern erzählt werden".[193]

Adopting WISSER's opinion, UFFER states the reason of why storytelling by women is bound to become inferior to that of men : women are tied by the daily cares of the household, they have no time to tell tales save to their own children, and none of their work is such as would leave them freedom enough to become well-trained storytellers.[194]

For the correct solution of the problem it would be necessary to analyse each particular case in order to ascertain the kind of storytelling and in order to find out whether each particular storyteller is talented or not. Raconteurs can be men and women alike — says THOMPSON — but this rule is subject to possible local restrictions. Storytelling in Ireland, for instance, is the prerogative

[190] BOLTE—POLÍVKA, vol. IV, pp. 9—10 ; POLÍVKA, 1932, pp. 6—8 analyses the part played by men and women in storytelling among the Slavs.

[191] MACKENSEN, vol. II, p. 316.

[192] WISSER, 1927, pp. XIV—XV.

[193] WISSER, 1927, pp. XXV—XXVI. Tale-types favoured by women, see POLÍVKA 1932, pp. 7—8.

[194] UFFER, 1945, pp. 17—18. The opinion of Wisser and other German collectors has recently been accepted also by HENSSEN (Hessische Blätter XLIII, p. 18). — For our controversy about this question see BANÓ, 1947, p. 89 ; DÉGH, 1947, p. 97 ; DÉGH, 1949, pp. 36—37.

of men.[195] We think it can be taken for granted that the art of storytelling may be possessed by men and women indiscriminately since talents will break through any amount of difficulties.

Talented female storytellers we have found among the Russians in the first line, as represented by Anna Barishnikova, Marimiana Medvedieva, Natalia Osipovna Vinokurova and others.[196] It should be added for truth's sake that it is chiefly epic funeral songs in which the Russian female storytellers excel. Russian collectors found until 1925 only 35 female storytellers against 100 male raconteurs.[197] ONTSHUKOV and the brothers SOKOLOV registered certain features characteristic of storytelling women, for instance that they like to interweave their tales with the happenings of their private life, that their tales reflect deep emotions, profound feeling and great subjectivity.[198] It is pointed out also by other authors that women unconsciously transfer the milieu in which they live or the things they are preoccupied with to their tales,[199] and are never so matter-of-fact as male storytellers. The history of persecuted and much slandered heroines belongs to their favourite subjects, and the Siberian Vinokurova has reached a high degree of perfection in thrilling her audience by tales expressing her own feminine and maternal emotions.[200] SOKOLOW inclines nevertheless to WISSER's view : "Il n'existe pas de contes spécialement féminins, si ce n'est peut-être les contes pour enfants . . ."[201]

As regards story-telling women in Hungary we are not in a position to take a definite attitude in the matter seeing that Mrs. Palkó is the first and only woman in Hungary known to us as a storyteller equal in rank to the most talented raconteurs of the other sex. Although we know of a few other talented women as well,[202] their material is as yet unknown to us, while those mentioned in the tale collections published till now must be qualified as simple traditors. It cannot be denied that with the said one exception all Hungarian storytellers of quality always were and still are men who told and tell their tales on the site of their job outside the village which seems to support the theory of those who regard popular storytelling as an art associated with male occupations.

How is it possible then that Mrs. Palkó, a storyteller of wide repertory and exceptional talent, was accepted and is now recognized as the admittedly best

[195] DELARGY, 1945, p. 7 ; THOMPSON, 1946, pp. 407, 454—455.
[196] SOKOLOV, 1945, pp. 232—233.
[197] ASADOWSKIJ, 1926, p. 12.
[198] SOKOLOV, 1945, p. 62.
[199] SOKOLOV, 1945, pp. 232, 242.
[200] ASADOWSKIJ, 1926, pp. 62—64. — HAIDING (1953, pp. 32—36) points to similar traits in Austrian story-telling women.
[201] SOKOLOV, 1945, p. 232.
[202] Mrs. A. Csűry, a story-telling woman, mentioned in the manuscript collection of the late L. Kovács, appears to belong to this category : she passed her art on to her daughters, sons and grandchildren, all of whom are gifted raconteurs. — An observation made by Á. KOVÁCS (1954, p. 209) affords the conclusion that there are women of this category among the Szeklers transplanted from Moldavia.

"raconteuse" of Kakasd? It was due to the development of quite special social conditions that this woman who, before, had to content herself with employing her art for the sole benefit of her own children was allowed to appear in public. There used to be three accepted storytellers at Andrásfalva, i. e. before the transfer of the population. They usually displayed their art during the performance of such collective jobs in which men and women were engaged alike. Thus, even on these occasions the audience of the storytellers comprised not only men but women as well, while the audience was mostly feminine at funeral wakes and social reunions. A talented woman had therefore no difficulty to develop her faculties. But social conditions made it impossible for women to transgress the narrow limits of the family circle, the domestic reunions of lesser importance, the gatherings of women for the performance of collective jobs, and to emerge as public storytellers. We heard from Mrs. Palkó that, while her brother lived, she was hardly ever invited to tell tales during funeral wakes although people knew her for a good "raconteuse". Having to talk in public in 1943 for the first time she was ill at ease. Her emergence as accepted storyteller was, of course, due to the coincidence of various circumstances, such as the death of the protagonists of the art, her own undisputed talent, the social upheaval caused by the exodus with the consequent disappearance of economic barriers between the former wealthy farmers, small farmers and seasonal workers. We see that even this sole instance of a talented and generally acknowledged Hungarian female storyteller goes to substantiate our statement that popular storytelling is chiefly a man's job, if not invariably because of his natural superiority, at least as a consequence of his social position. The isolated case of Mrs. Palkó does not, therefore, overthrow the rule that women's position and rôle among the simple folk, their share in the social economy, the nature of their work, and also biological factors, all tend to prevent their becoming popular storytellers. They mostly remain within the bounds of the family and tell their tales to their own children, grandchildren or the adult members of their own family, while men require larger audiences and more publicity.[203] It will be clear from what was said above of the most propitious occasions of storytelling that this is an art associated in the first line with men's professions and men's working communities. Thus, it can hardly be doubted that, originally, storytelling among the peoples of Europe was an art exercised by men only. It still occurs that, like children, women too are forbidden to listen to tales told by men.[204] Storytelling, as practised by women, is therefore of secondary importance in the social life of the countryside.

[203] ZENKER, 1941, pp. 39—40.

[204] Á. KOVÁCS (1943, vol. I, p. 35) has this information from Ketesd. We cannot agree with Á. Kovács in that the exclusion of women represents the survival of an ancient rite; we think it is simply due to the fact that storytelling is a deep-rooted custom among men, and that women are better kept away from the foul tongue of the menfolk.

BIBLIOGRAPHY

Abbreviations

Ethn. = Ethnographia (Budapest).
FFC. = Folklore Fellows Communications (Helsinki).
JAF. = Journal of American Folklore (Richmond, Wirginia).
SE. = Sovietskaia Etnografia (Moscow).

*

AARNE, A.—THOMPSON, S. 1928. *The Types of the Folk-Tale.* FFC., No. 74.

ARANY, L. 1904. *Magyar népmeséinkről* (On Our Hungarian Folktales). Magyar Remekírók, Vol. 52. Budapest.

ASADOWSKIJ, M. 1926. *Eine sibirische Märchenerzählerin.* FFC., No. 68.

BANÓ, I. 1944. *Kovács, Á.: Kalotaszegi népmesék.* I—II. Könyvismertetés (Folktales from Kalotaszeg, I—II. Book-review). Ethn., Vol. LV. pp. 177—8.

BANÓ, I. 1947. *Mesemorfológia, meseélettan. Hozzászólás Dégh Linda: „Adatok a mesekeret jelentőségéhez" c. cikkéhez* (Morphology and Biology of Tales. Remarks about the paper „A Contribution in Proof of the Significance of Narrative Frameworks" by Linda Dégh). Ethn., Vol. LVIII. pp. 85—90.

BARTLETT, F. C. 1920. *Psychology in Relation of the Popular Story.* Folk-Lore, Vol. XXXI. pp. 264—293. London.

BASCOM, W. R. 1949. *Literary Style in Yoruba Riddle.* JAF., Vol. 62.

BASCOM, W. R. 1954. *Four Functions of Folklore.* JAF., Vol. 67. pp. 333—349.

BEKE, Ö.—KATONA, I. 1947. *A magyar nép meséi. Csalóka Péter* (Folktales of the Hungarian People. Peter Csalóka). Budapest.

BERENDSOHN, W. 1922. *Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm.* Hamburg.

BÉRES, A. 1955. *Mai mesélő alkalmak* (Opportunities of Storytelling in Our Days). Ethn., Vol. LXVI. pp. 433—444.

BERZE NAGY, J. 1907. *Népmesék Heves- és Jász-Nagykún-Szolnok megyéből* (Folktales from the Counties Heves and Jász-Nagykún-Szolnok). Budapest.

BERZE NAGY, J. 1915. *Kálmány Lajos új népmesegyűjteménye* (The New Folktale Collection of Lajos Kálmány). Ethn., Vol. XXVI. pp. 93—115.

BERZE NAGY, J. 1938. *A népmese* (The Folktale). A Magyarság Néprajza (In : The Ethnography of Hungary). Vol. III. pp. 226—289. Budapest.

BLADÉ, A. 1886. *Contes populaires de la Gascogne.* Vols. I—III. Paris.

BODGÁL, F. 1954. *Egy munkásdal változatai* (Variations of a Workers' Song). Ethn., Vol. LXIV. pp. 277—281.

BOLTE, J.—POLÍVKA, G. 1913—1932. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm.* Vols. I—V. Leipzig.

BRINKMANN, O. 1933. *Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft.* Münster i. W.

CHRISTIANSEN, R. TH. 1938. *Gaelic and Norse Folklore.* Folk-Liv, Vol. II. pp. 321—335. Stockholm.

DELARGY, J. H. 1945. *The Gaelic Story-Teller With Some Notes on Gaelic Folk-Tales.* Proceedings of the British Academy. Vol. XXXI. London.

DELARUE, P. 1954. *Les contes merveilleux de Perrault. Faits et rapprochements nouveaux.* Arts et traditions populaires. pp. 1—22. Paris.

DÉGH, L. 1939. *Három népmese* (Three Folktales). Ethn., Vol. L. pp. 161—5.

DÉGH, L. 1941. *Pandur Péter meséi* (The Tales of Péter Pandur). Vols. I—II. Budapest.

DÉGH, L. 1944. *Adatok a mesekeret jelentőségéhez* (A Contribution in Proof of the Significance of Narrative Frameworks). Ethn., Vol. LV. pp. 130—9.

DÉGH, L. 1945. *Bodrogközi mesék* (Tales from the Bodrogköz). Budapest.

DÉGH, L. 1947. *Válasz Banó Istvánnak* (A Reply to I. Banó). Ethn., Vol. LVIII. pp. 90—8.

DÉGH, L. 1949. *A népmesekutatás új útjai* (New Paths of Folktale Research). Néprajzi Tanulmányok, Vol. I. pp. 36—52. Budapest.

DÉGH, L. 1955. *Népmese és társadalom. Egy székely telepesfalu meseélete* (Folktale and Society. Tales in a Szekler Settlement). MS.

DORSON, R. M. 1955. *The First Group of British Folklorists.* JAF., Vol. 68. pp. 333—340.

DÖMÖTÖR, S. 1947. *Titokzatos-e a mesealkalom?* (Are Opportunities of Storytelling Mysterious?). Ethn., Vol. LVIII. pp. 266—269.

EBERHARD, W.—BORATAV, P. N. 1953. *Typen türkischer Volksmärchen.* Wiesbaden.

ELEKES, S. 1895. *Gernyeszegi babonák és népszokások* (Superstitious and Popular Customs at Gernyeszeg). Ethn., Vol. VI. pp. 49—53.

GÁL, K. 1895. *Temetési szokások a Nyárád mellett* (Funeral Customs along the Nyárád). Ethn., Vol. VI. pp. 222—226.

GONZENBACH, L. 1870. *Sizilianische Volksmärchen.* Vols. I—II. Leipzig.
GRIMM, BRÜDER. 1939. *Kinder- und Hausmärchen.* Vols. I—III. Leipzig.
GRUDDE, H. 1932. *Wie ich meine »Plattdeutsche Märchen aus Ostpreussen« aufschrieb.* FFC., No. 102.
HAHN, G. 1864. *Griechiesche und albanesische Märchen.* Vols. I—II. Leipzig.
HAIDING, K. 1953. *Träger der Volkserzählungen in unseren Tagen.* Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Vol. 56. pp. 24—36. Wien.
HAIDING, K. 1953b. *Österreichs Märchenschatz.* Wien.
HALLOWELL, I. A. 1947. *Myth, Culture and Personality.* American Anthropologist, Vol. 49. pp. 544—556.
HARVA, U. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* FFC., No. 125.
HENSSEN, G. *Sammlung und Auswertung volkstümlichen Erzählgutes.* Offprint from Vol. XLIII of the Hessische Blätter für Volkskunde, pp. 5—29.
HENSSEN, G. 1951. *Überlieferung und Persönlichkeit. Die Erzählungen und Lieder des Egbert Gerrits.* Münster in Westf.
HERKELY, K. 1937. *A matyók betegsége és halála* (Disease and Death of the Matyós). Ethn., Vol. XLVIII. pp. 181—187.
HIMMELHEBER, H. 1951a. *Aura Poku. Volksdichtung aus Westafrika.* Eisenach.
HIMMELHEBER, H. 1951b. *Der gefrorene Pfad. Volksdichtung der Eskimo.* Eisenach.
HONTI, H. 1928. *Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen auf Grund von Antti Aarnes Typenverzeichnis.* FFC., No. 81.
HONTI, J. 1937. *A mese világa* (World of Tales). Budapest.
HONTI, J. 1940. *A népmese háttere* (The Background of Folktales). Ethn., Vol. LI. pp. 308—320.
HONTI, J. 1942. *Dégh L., Pandur Péter meséi* (The Tales of Peter Pandur) Vols. I—II. Book-review. Ethn., Vol. LIII. pp. 238—240.
HONTI, J. 1947. *Az ismeretlen népmese* (The Unknown Folktale). Budapest.
JAHN, E. 1914. *Die »Volksmärchen der Deutschen« von J. K. A. Musäus.* Leipzig.
JAHN, U. 1891. *Volksmärchen aus Pommern und Rügen.* Norden.
JOLLES, A. 1930. *Einfache Formen.* Halle (Saale).
KÁLMÁNY, L. 1915. *Hagyományok II. köt. Borbély Mihály mondása után* (Traditions, Vol. II. Tales Told by Mihály Borbély). Szeged.
KARDOS, T. *Középkori kultúra, középkori költészet.* A magyar irodalom keletkezése. (Medieval Culture, Medieval Poetry. Origin of the Hungarian Literature.) Without place and date.
KATONA, L. 1912. *Irodalmi tanulmányok* (Literary Essays). Vols. I—II. Budapest.
KOLOS, I. 1938. *Gróf Mailáth János* (Count János Mailáth), 1786—1855. Budapest.
KOVÁCS, Á. 1943. *Kalotaszegi népmesék* (Folktales from Kalotaszeg). Vols. I—II. Budapest.
KOVÁCS, Á. 1954. *Népművészeti és népköltészeti gyűjtés a baranyamegyei moldvai székely telepesek között* (Collection of Popular Art and Folk Poetry Among the Szeklers of Moldavia Settled in the County of Baranya). Ethn., Vol. LXV. pp. 197—209.
KOVÁCS, B. 1895. *A zágoni nép szokásai és babonái* (Popular Customs and Superstitions at Zágon). Ethn., Vol. VI. pp. 396—398.
KREBS, W. 1933. *Alte Handwerksbräuche.* Basel.
KRUG, A. N. 1949. *Bulu Tales.* JAF., Vol. 62. pp. 348—374.
LAPORT, G. 1932. *Les contes populaires wallons.* FFC., No. 101.
LÁZÁR, I. 1896. *Alsófehér vármegye magyar népe* (The Hungarian People of the County Alsófehér). An ethnographical study. Nagyenyed.
LEYEN, F. v. der. 1916. *Aufgaben und Wege der Märchenforschung.* In: Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte, pp. 409—410. München.
LINDGREN, E. J. 1939. *The Collection and Analysis of Folk-Lore.* In: The Study of Society. Methods and Problems. ed. by Bartlett—Ginsberg—Lindgren. pp. 328—378. New York.
LIPEC, R. 1950. (Липец, Р.) *Рыбацкие песни и сказы.* Москва.
LIPEC, B. Sz. *Az északorosz ipari lakosság mondái* (Legends of the North-Russian Industrial Population). A manuscript translation from the Russian in the Library of the Ethnographical Institute of the Eötvös Loránd University in Budapest. No. 6096. pp. 1—89.
LÖWIS OF MENAR, A. VON. 1912. *Der Held im deutschen und russischen Märchen.* Jena.
LÖWIS OF MENAR, A. VON. 1921. *Russische Volksmärchen.* Jena.
LUBY, M. 1935. *A parasztélet rendje* (The Manner and Etiquette of Peasant Life). Budapest.
MACKENSEN, L. *Das deutsche Volksmärchen.* In: Pessler, Handbuch der deutschen Volkskunde. Vols. I—II.
MALINOWSKI, B. 1926. *Myth in Primitive Psychology.* London.
NAGY, J. 1900. *Hegyhátvidéki népszokások* (Popular Customs in the Hegyhát). Ethn., Vol. XI., pp. 309—321, 357—366.

NAGY, O.—FARAGÓ, J. 1954. *Előbb a tánc, azután a lakoma. Mezőségi népmesék* (Dance First, Feast After. Folktales from the Mezőség). Bucharest.
NETSAIEW, A.—RUBAKOVA, N. 1953. (Нечаев, А. – Рыбакова, Н.) *О некоторых проблемах фольклористики.* SE., 3. pp. 134—141.
NIPPOLD, W. 1936. *Rassen- und Kulturgeschichte der Negrito-Völker Südostasiens.* Vol. I. Göttingen.
ORTUTAY, GY. 1937. *Parasztságunk élete* (The Life of Our Peasantry). Budapest.
ORTUTAY, GY. 1940. *Fedics Mihály mesél* (Tales Told by Mihály Fedics). Budapest.
PETSCH, R. 1900. *Formelhafte Schlüsse in Volksmärchen.* Stuttgart.
PEUCKERT, W. E.—LAUFFER, O. 1951. *Volkskunde.* Bern.
PIKSANOV, N. K. 1935. (Пиксанов, Н. К.) *Горький о фольклоре.* Sovietski Folklore. 2—3. pp. 331—340.
PINTÉR, S. 1890. *A népmesékről* (About Folktales). Szécsény.
POLÍVKA, J. 1932. *Slovanské pohádky,* I. Úvod. Východoslovanské pohádky, Praha.
POMERANTSEVA, E. V. 1952. (Померанцева, Э. В.) *Сказки Абрама Новопольцева. Куйбышев.*
POMERANTSEVA, E. V. 1953. (Померанцева, Э. В.) *Некоторые вопросы изучения народного творчества современности.* SE. 3. pp. 142—144.
POMERANTSEVA, E. V. (1954. (Померанцева, Э. В.) *Сказки.* П. Г. Богатырев : Русское народное поэтическое творчество pp. 228—257.
RANKE, F. 1935. *Das Märchen.* In : Spamer, Die deutsche Volkskunde. Vol. I. pp. 249—262 Leipzig.
RANKE, K. 1955. *Schleswig-Holsteinische Märchen* (ATh 300—402). Kiel.
SÁMUEL, A. 1918. *Kisküküllő vármegye református népének temetkezése* (Funeral Usages among the Calvinist Population of the County Kisküküllő). Ethn., Vol. XXIX. pp. 91—104..
SOKOLOV, I. 1945. *Le folklore russe.* Paris.
SOLYMOSSY, S. 1938. *A népmese és a tudomány* (Folktale and Science). Budapest.
STEINITZ, W. 1955. *Lied und Märchen als Stimme des Volkes.* Wissenschaftliche Annalen, Vol. 4. pp. 321—342. Berlin.
SYDOW, C. W. VON. 1948. *Selected Papers on Folklore.* Copenhagen.
SZENDREY, Á. 1938. *A népi élet társas összejövetelei* (Social Reunions in the Countryside). Ethn., Vol. XLIX. pp. 124—138.
SZENDREY, ZS. 1931. *Munkanóták* (Work-Songs). Ethn., Vol. XLII. pp. 197—198.
SZENTPÉTERY, I. 1937. *Scriptores rerum Hungaricorum.* — Anonymi (P. Magistri) Gesta Hungarorum. Caput 42. — Budapest.
TAX, S. 1949. *Story-Telling as a Pastime among Travellers Found Together in the Road.* JAF., Vol. 62. pp. 125—135.
THIENEMANN, T. 1931. *Irodalomtörténeti alapfogalmak* (Fundamental Conceptions of Literary History). Pécs.
THIMME, A. 1900. *Das Märchen.*
THOMPSON, S. 1946. *The Folktale.* New York.
THOMPSON, S. 1953. (ed) *Four Symposia on Folklore.* Bloomington.
TILLHANGEN, C. H. 1948. *Taikon erzählt.* Zürich.
TITIEV, M. 1948. *Two Hopi Myths and Rites.* JAF., Vol. 61. pp. 31—43.
TÖMÖRKÉNY, I. 1914. *A tanyai ember Ág Illése* (Elias Ág and the Peasants in Detached Farmsteads). Ethn., Vol. XXV. pp. 97—101.
UFFER, L. 1945. *Rätoromanische Märchen und ihre Erzähler.* Basel.
UNDERHILL, R. 1940. *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima.* Sherman Pamphlets, No. 3 (no place).
VÉGH, J. 1944. *Táj- és népkutatás a középiskolában* (Ethnography in Secondary Schools). Budapest.
DE VRIES, J. 1954. *Betrachtungen zum Märchen.* FFC., No. 150. Helsinki.
WEEKS, J. H. 1911. *Congo Life and Folklore.* London.
WEISS, R. 1946. *Volkskunde der Schweiz.* Erlenbach—Zürich.
WESSELSKI, A. 1931. *Versuch einer Theorie des Märchens.* Reichenberg i. B.
WESSELSKI, A. 1935. *Die Formen des volkstümlichen Erzählgutes.* In: Spamer, A. Die deutsche Volkskunde. Vol. I. pp. 216—248.
WISSER, W. 1927. *Plattdeutsche Volksmärchen.* Jena.
ZAUNERT, P. 1926. *Deutsche Märchen aus dem Donaulande.* Jena.
ZENKER-STARZACHER, E. 1941. *Eine deutsche Märchenerzählerin aus Ungarn.* München.
YATES, D. E. 1948. *A Book of Gypsy Folk-Tales.* London.

ОБЩЕСТВЕННАЯ РОЛЬ СКАЗОК

Л. ДЕГ

Р е з ю м е

Автор статьи устанавливает, что в то время как международные сравнительные исследования текстов сказок достигли замечательных результатов, социальному значению сказок почти никто не уделил должного внимания, несмотря на то, что, начиная с деятельности первых русских исследователей и Малиновского, важность этого вопроса считается общепризнанной. Социальная роль сказок является важной не только для их познания и оценки, но и для их истории, потому что обогащение или оскудение тем и мотивов сказок может быть объяснено в большинстве случаев только данной общественной ситуацией. Поэтому филологический метод изучения сказок должен быть дополнен историческим анализом общественного фона. В статье освещаются некоторые детали этого вопроса.

Прежде всего автор отделяет друг от друга разные виды сказок (сказания, мифы, легенды, саги), подчеркивая, что они служили для развлечения людей, а затем набрасывает их развитие во время феодализма.

Вторая глава посвящена истории европейских сказок в эпоху капитализма. Тут перечисляются все общины, в которых сказки появляются по необходимости, как явления, сопровождающие известные занятия, определенные работы. Таковыми являются: I. странствующие трудовые общины вне деревни: *а)* некрестьянские, состоящие из ремесленников, солдат (кадровых), корабельщиков, рыбаков и т. п.; *б)* аграрно-пролетарские, охватывающие землекопов, сезонных рабочих, батраков, лесорубов, пастухов и т. п.; II. случайные деревенские общины: *а)* трудовые, *б)* общины, образующиеся по случаю праздничных и зимних развлечений; III. невольные временные общины (в больницах, каторгах; военная служба).

Рассмотрев все эти общины с учетом венгерского и доступного европейского материала, автор пришел к выводу, что сказки в Европе сохранились не деревенскими крестьянами, владевшими землей, а странствующими землей рабочими. Из имеющихся данных явствует, что сказочникам не свойственен образ деревенской, крестьянской жизни и деревенские собрания не являются типичными случаями рассказывания сказок. Сказки, процветающие среди крестьянских масс заносятся знаменитыми сказочниками в деревни из внедеревенских трудовых общин. Не в деревнях усваиваются они, и деревни имеют только второстепенное значение при их рассказах. Сказки возникают во время различных работ среди странствующих рабочих промышленности и сельского хозяйства. Так как эти слои общества тесно связаны с деревенской жизнью, созданные ими сказки входят в рамки деревенских развлечений. Однако, в деревенской среде сказки являются только одним из видов развлечений наряду с песнопением, общественными играми и рассказыванием повестей о призраках. В таких случаях слушатели не удерживаются на том же месте, их внимание легко отвлекается различными мелочами. Поэтому рассказчики, приспособляясь к данной ситуации, укорачивают сказки.

Касаясь и нескольких других деталей, автор устанавливает два способа рассказывания сказок. Один из них состоит в том, что все присутствующие последовательно участвуют в рассказывании, один за другим. При другом способе рассказчик не меняется, в некоторых случаях даже в течение нескольких дней подряд. Этим различием объясняется возникновение двух видов сказок: короткие басни, расчитанные на скорый успех, и длинные сказки, соединяющие множество мотивов и типов.

В дальнейшем автор говорит еще об атмосфере, царящей среди слушателей, и кроме того о том, верят ли они в сказки и до какой степени вживаются в них. Затем коснувшись проблемы о «праве собственности» сказок, он, наконец, выдвигает вопрос о распределении рассказывания сказок по полам. Вышесказанное — по мнению автора — подтверждает, что в области рассказывания сказок главную роль играют мужчины. В их трудовых общинах возникают сказки, и они являются самыми выдающимися рассказчиками. Нисколько не меняет правильности этого утверждения то, что рассказывание сказок детям является задачей матерей. Несмотря на то, что среди женщин тоже встречаются выдающиеся рассказчицы, факт, что в большинстве случаев мужчины возвели рассказывание сказок в степень искусства. Не противоречит этому и случай самой выдающейся венгерской рассказчицы, ибо ее теперешняя популярность возникла только после смерти ее отца, брата и других родственников — знаменитых рассказчиков в свое время. Пока они были в живых, она выступала только в своей узкой семейной среде и только после их смерти приобрела популярность и в более широких кругах деревенского общества.

DIE HOCHZEITSBRÄUCHE DER PALOCZEN UND IHRE SLOWAKISCHEN ANALOGIEN

Von

JÁNOS MANGA

PALOCZEN-MUSEUM, BALASSAGYARMAT

Bevor wir uns mit der Hochzeit der Paloczen befassen, müssen wir kurz das Gebiet beschreiben, dessen Hochzeitsbräuche das Thema unserer Arbeit sind. Dies erachten wir aus zwei Gründen für notwendig.

Erstens, da weder im allgemeinen Bewusstsein noch in den Ergebnissen der historischen, ethnographischen oder dialektischen Forschungen ein einheitlicher Standpunkt besteht, von dem aus das Volkstum der Paloczen genauer bestimmt, dessen eigentümliche Merkmale angegeben werden könnten. Diese Feststellung wird auch von K. VISKI erhärtet, wenn er sagt : »Unsere Gruppen sind demnach nicht Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen, denn es wurden keine Forschungen unternommen, die eine solche Grenzziehung bezweckt hätten und diesbezüglich in Betracht kämen.«[1] Zweitens, weil nur auf Grund der folgenden Erörterungen die Kompliziertheit des Verhältnisses der unter dem Namen »Paloczen« zusammengefassten ethnischen Gruppen zueinander deutlicher ersichtlich wird und bei der Untersuchung der Hochzeitsbräuche nur so der Versuch unternommen werden kann, jene ethnischen Überlieferungen zu erschliessen, die an der ungarisch—slowakischen Sprachgrenze als Ergebnis der gleichen oder unterschiedlichen Lebensweise und Tradition der beiden Völker zustande kamen.

VISKI teilt in seiner erwähnten Studie die ethnische Gruppe der Paloczen in zwei Teilgruppen : in eine östliche und in eine westliche. Das zentrale Gebiet der Ost-Paloczen ist — seiner Ansicht nach — das Gebiet das Mátragebirges, doch erstreckt es sich auch auf die Gegend des Börzsöny-, Karancs- und Bükkgebirges, genauer gesagt auf das Zwischenland der Flüsse Ipoly (Eipel) und Sajó ; ausser durch die Gebirge ist dieses Gebiet — eher nur in geographischer Hinsicht — auch durch die Gewässer Galga, Zagyva, Tarna und Eger gegliedert. Einzelne Erscheinungen der Kulturformen, die als solche der Paloczen angesprochen werden können, sind — so stellt VISKI fest — auch südwärts und ostwärts, im Alföld (Grosse Ungarische Tiefebene) vorzufinden, und noch weit mehr bei den Volksgruppen der sich gegen Westen anschliessenden Gebirgsgegenden, d. h. auch in den ehemaligen Komitaten Hont, Bars und Nyitra.

[1] VISKI 1928, S. 2.

Seines Erachtens können die Gruppen, welche westlich von Hont (auf dem Gebiete der Tschechoslowakei) leben, unter der Bezeichnung West-Paloczen zusammengefasst werden.[2]

Unsere Geschichtswissenschaftler des vergangenen Jahrhunderts identifizierten die Vorfahren der Paloczen mit den kumanischen Polowzen, die in Russland gelebt hatten.[3] Sehr richtig stellt I. Győrffy fest : »Es liegen keine Daten darüber vor, dass jemals ein Paloczen genanntes Volk in unsere Heimat gekommen wäre . . . Im Gegenteil, es verhält sich in Wirklichkeit so, dass zwischen den Paloczen und den Kumanen des Alföld keinerlei Ähnlichkeit besteht, weder in ihrem Äussern, noch in ihren ethnographischen Eigenheiten. In ihren Ortsnamen lassen sich — im Gegensatz zum Siedlungsgebiet der Kumanen — keine türkisch—tatarischen Spuren nachweisen. Eine ansehnliche Zahl ihrer Dorfnamen ist slawischen Ursprungs, auch ist in ihrem Dorftypus der grosse slawische Einfluss erkennbar . . . Der Name Paloczen ist ein Spottname. Ursprünglich ging er nicht über die Gegend des Mátra-Gebirges hinaus, erst später breiteten die Wissenschaftler die Grenzen des Siedlungsgebietes der Paloczen immer weiter auf das Gebiet des Ungartums zwischen Nyitra und Borsod aus.«[4]

Die ungarische Geschichte bezeugt die Richtigkeit der Feststellungen von I. Győrffy. Die Ungarn fanden zur Zeit der Landnahme das Karpatenbecken nicht unbewohnt. Es lebten hier zwei Völker, die in den 300 Jahren vor der Landnahme die menschengeographische Struktur dieses Gebietes sowohl durch ihre Macht als auch durch ihre Volksmassen bestimmten : es waren dies die Awaren und die Slawen.[5] So war es auch um das Gebiet bestellt, das heute die Paloczen bewohnen. Der westliche Teil dieses Gebietes wurde bei der Landnahme von den Scharen besetzt, die im Tal der Rima, Zagyva, Ipoly (Eipel) und Garam (Gran) bis zu den Wäldern von Zólyom, sodann die Donau beim Donauknie von Vác berührend, bis an die Nyitra (Neutra) und in das Csallóköz vordrangen.[6] Die führenden Sippen der Kabaren liessen sich am Fusse der Mátra und im Gebiet Hevesujvár und Borsod, an beiden Ufern der Tisza (Theiss) nieder[7]. Es zwängten sich demnach bei der Landnahme zwischen die slawischen und slawisierten awarischen Siedlungen des heute Paloczenland genannten Gebietes die Kabaren sowie die Sippen der Stämme Huba und Lél ; die Neuankömmlinge unterwarfen die alten Siedlungen und die hier sesshaften Volkselemente wurden infolgedessen magyarisch, übergaben jedoch einen Teil ihres Sprachgutes den Eroberern. Dies war das Bild des Gebietes zur Zeit der Landnahme.

So begann hier die Mischung der ungarisch—slowakischen Volkselemente. Aber die ungarischen Ahnen der Paloczen siedelten sich nicht nur zwischen

[2] Viski, 1928. S. 18—19.
[3] Szeder, 1819 ; Jerney, 1855.
[4] Győrffy, 1942, S. 239—240.
[5] László, 1944, S. 65—66.
[6] Hóman—Szekfü, o. J. Bd. I. S. 119.
[7] Hóman—Szekfü, o. J. Bd. I. S. 123.

Slawen an, sondern lebten tausend Jahre hindurch mit oder unter ihnen. So war das »Paloczentum« aus awarischen, slawischen und kabarischen bzw. ungarischen Volkselementen zustande gekommen; seine Volkskultur, auf deren weitere Entfaltung und Entwicklung das Nebeneinanderbestehen des ungarischen und slowakischen Volkstums einen entscheidenden Einfluss ausübte, war zur Zeit der Hussitenkriege und der Türkenkriege und nach Beendigung der letzteren erneut einem starken slawischen Einfluss ausgesetzt. Die Türken hatten nämlich einen Grossteil des Paloczenlandes verwüstet. In Bars, Hont und Nográd war die überwiegende Anzahl der Dörfer zerstört. In den Gebieten, die von den Türken zurückerobert wurden, siedelte man hauptsächlich Slowaken an. So entstanden innerhalb des Sprachgebietes der Paloczen slowakische Dörfer. Laut Zeugnis der Matrikeln liessen sich auch in ungarischen Dörfern slowakische Leibeigene nieder, die dann bald magyarisch wurden. Die Ansiedlung von Slowaken dauerte das ganze XVIII. Jahrhundert und wurde mit der Verbreitung der Hofbewirtschaftung fortgesetzt. Sogar in den Matrikeln der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts tauchen oft neue slowakische Namen auf, deren Träger vorerst noch zugezogene Hirten oder Gesindeleute, später bereits Landwirte sind.

All dies beweist, dass die Eigenheiten des Volkstums der Paloczen, die von denen der übrigen ungarischen Gebiete abweichen, ausser den geographischen und wirtschaftlichen Verhältnissen bzw. mit diesen zusammen von der Intensität der slowakischen Einflüsse bestimmt werden. Dies haben wir im Auge, da wir es unternehmen, die Hochzeitsbräuche der verschiedenen Gegenden des Sprachgebietes der Paloczen mit den slowakischen Bräuchen zu vergleichen und jene Gesetzmässigkeiten zu suchen, die aus den uns zur Verfügung stehenden Daten erkenntlich sind.

Es ist uns daran gelegen — soweit es unsere Daten ermöglichen —, die in den Hochzeitsbräuchen zum Vorschein gelangenden volksschauspielhaften Elemente aufzuzeigen. Die alten Formen des Volkslebens, so auch die mit der Hochzeit verbundenen Bräuche, sind reich an schauspielhaften Elementen. Dies ist in den ungarischen Dörfern der Gegend von Nyitra und in den meisten slowakischen Gegenden besonders augenfällig, wo in der bäuerlichen Lebensweise keine so raschen und tiefgehenden Änderungen eintraten, als bei anderen ethnischen Gruppen der Paloczen. Die Lebensweise, die wirtschaftliche und gesellschaftliche Lage des Ungarntums in der Gegend von Nyitra wurde bis in die Jahre um 1930 von den Folgeerscheinungen der intensiveren Entwicklung des Kapitalismus weniger berührt.

Die erwähnten Umstände bedingten, dass in den Hochzeitsbräuchen der Paloczen in der Gegend von Nyitra bis zu den zwanziger, dreissiger Jahren des 20. Jahrhunderts jene zusammenhängenden dramatischen Handlungen fortlebten, von denen in unseren Gegenden nur mehr Fragmente, vereinzelte Elemente vorzufinden sind, oder deren Spur sich völlig verloren hat. In den schau-

spielhaften Handlungen der Hochzeit in der Gegend von Nyitra leben die alten Formen am besten fort ; in den anderen Gegenden hingegen ist parallellaufend mit der schnelleren gesellschaftlichen Entwicklung die Auflösung jener Überlieferungen und Überreste zu beobachten, die dem gesellschaftlichen Bewusstsein der früheren Epoche angehören.

In den Hochzeitsbräuchen leben als symbolische schauspielhafte Elemente, die den Produktionskräften und Produktionsverhältnissen vergangener Gesellschaftsformationen anhaftenden Rechtsbräuche, religiöse und abergläubische Vorstellungen, Handlungen fort, und diese schauspielhaften Elemente wurden auch von späteren, unterschiedlichen gesellschaftlichen Anschauungen und Ideen überschichtet. So finden wir nebeneinander primitive Vorstellungen, Elemente des mittelalterlichen Schauspiels und Glaubens, oder Lieder und Weisen der Renaissance, des Barock und der Kuruzzenzeit, in den Brautführerversen die Sprüche der Pfarrer und Dorflehrer. Die Schauspielform selbst ist eben deshalb ständigen Änderungen unterworfen.

Die Hochzeit der Paloczen hat mehr oder minder bis auf heute die dramatische Einheit bzw. deren Überreste bewahrt. Diese Einheit ist gekennzeichnet durch den künstlerischen Aufbau und innerhalb dessen durch den ideellen Ausdruck der Bedeutung der Hochzeit, der Feierlichkeit des Anlasses in Wort und Lied, in Bewegung und Geste, in der Haltung und Kleidung der Teilnehmer, der Akteure, usw. In der Hochzeit manifestiert sich weitgehendst der kollektive Charakter der schauspielhaften Form. Obschon die Handlung ganz bestimmte Akteure hat, wie Braut und Bräutigam, Eltern, Hochzeitsbitter und Brautführer, Brautführerinnen und Brautjungfern, so verflüchtigt sich nichtsdestoweniger die Scheidungslinie zwischen Akteuren und Zuschauern, denn alle Teilnehmer der Hochzeit, alle Hochzeitsgäste sind gleicherweise aktiv an den schauspielhaften Momenten der Hochzeit beteiligt.

Aber es war uns bei weitem nicht möglich, diesen Gesichstpunkten auch nur annähernd gerecht zu werden. Dies liegt vor allem daran, dass wir nur über ein äusserst spärliches, sozusagen überhaupt kein historisches Material verfügen, die früheren Beschreibungen nicht ausführlich sind und eher auf das Allgemeine als auf die lokalen Eigenheiten Bezug nehmen. Auch unsere sozialen Forschungen konnten nicht im erwünschten Masse herangezogen werden. Eine weitere Schwierigkeit bietet sich bei unserer Arbeit auch dadurch, dass es sowohl in der ungarischen als auch in der slowakischen Literatur nur sehr wenige Aufsätze und Mitteilungen gibt, die Altes und Neues chronologisch genau unter scheiden.

Der überwiegende Teil des hier veröffentlichten ungarischen Materials ist das Ergebnis unserer Sammeltätigkeit in den Jahren von 1930 bis 1940. Weiters benutzten wir die Angaben der Materialsammlung des Paloczen-Museums in Balassagyarmat, die Sammlungen der ethnographischen Fachzirkel einzelner Schulen, sowie für das Gebiet des Kreises Balassagyarmat die Ergebnisse der Sammlung von Daten und Angaben, welche die Volksaufklärer durchführten.

1. Die Vorbereitung der Heirat

»Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, um so grösser ist die Macht, der Einfluss der Eltern auf die Entscheidung ihres Sohnes bei der Wahl seiner Lebensgefährtin. Und wenn — besonders in neueren Zeiten — auch der Sohn ein Wort mitzureden hat, so ist doch im allgemeinen die Einwilligung des Vaters, der Eltern bis heute von entscheidender Bedeutung.«[8] So verhielt es sich in der Grossfamilie der Paloczen, und so war es — in gesteigertem Masse — später, von der Aufhebung der Leibeigenschaft an bis in die jüngstvergangenen Jahre, denn die Heirat war der einfachste Weg, um den Zerfall der bäuerlichen Wirtschaften in Zwergwirtschaften zu vereiteln oder um den Bodenbesitz zu vermehren. Zur Zeit der Leibeigenschaft war es vor allem wichtig, dass das Mädchen gesund, wohlentwickelt, stark und arbeitstüchtig sei, nach der Aufhebung der Leibeigenschaft und nach der Flurbereinigung wurde der Bodenbesitz der Eltern des Mädchens immer ausschlaggebender.

Unter der Leibeigenschaft bestand nämlich die Brautgabe des Mädchens nur aus den Kleidern, der bemalten Truhe, dem Mehlfass, dem Bettzeug, einem Kalb oder einer Kuh, die sie nach der Eheschliessung mitnahm ; nach der Flurbereinigung jedoch erbte das Mädchen vom Boden seiner Eltern den ihm zufallenden Teil, der jedoch erst dann in ihren Besitz überging, wenn es nicht mehrere Kinder gab, wenn die Eltern Altsitzer geworden oder gestorben waren.

Wie sehr für die Heirat die Erwerbung von Bodenbesitz charakteristisch wurde, ist an dem folgenden Beispiel aus Őrhalom (Komitat Nógrád) zu erkennen. In Őrhalom kam es auch noch vor 10—20 Jahren häufig vor, dass der Bursche am Vorabend der Ankündigung noch nicht wusste, mit welchem Mädchen er tags darauf vor dem Pfarrer und Notar erscheinen und seinen Heiratswillen kundtun werde. Es kam vor, dass die vereinbarten Brautleute bereits auf dem Wagen sassen (denn Pfarrer und Notar wohnten gleicherweise im Nachbardorfe), als sich die Brauteltern im letzten Augenblicke eines Besseren besannen, der Bursche auf einen anderen Wagen umsteigen und mit einem anderen Mädchen zur Ankündigung fahren musste. Im Interesse der Verkoppelung angrenzender Liegenschaften waren auch Heiraten zwischen Verwandten häufig. Es gibt kein Heiratshindernis, das — mit Ausnahme der leiblichen Geschwisterschaft — nicht übertreten worden wäre. Eine Ehe, in der das Mädchen den Bruder ihres gesetzmässigen Vaters heiratete, ist durch ein heute noch lebendes Ehepaar bezeugt. Verwaltung und Kirche kümmerten sich nicht um diese Erscheinungen und beanstandeten die Heirat zwischen Verwandten nur so lange, »bis die Dispensationsgebühren entrichtet wurden«.[9]

[8] MN. IV. S. 186.[1]
[9] A. 73. 18.

In Patak (Komitat Nógrád) sind von den neunziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts an die Einkinderehen immer häufiger, und zwar bei den reichen Bauernfamilien. Die Kinder dieser Familien werden von den Eltern verheiratet. So heiratete die Tochter der Familie Mák den Sohn der Familie Lestyanszky und auf diese Weise kamen Bauernwirtschaften mit 60—90 Joch zustande.[10]

Hatte sich in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Familie zur Heirat entschlossen, wählte noch der Bursche mit den Eltern und Geschwistern gemeinsam das Mädchen aus, die er zur Frau haben mochte, und dann gingen sie unter einem Vorwande Brautschau halten.[11] Später schalteten sich bei der Brautwahl als Vermittler in wachsendem Masse Brautbitterinnen, Kupplerinnen ein, deren Mitwirkung — ebenso wir im kapitalistischen Handel — vergütet wurde. Die Brautbitterinnen spielten hauptsächlich bei der Heirat der reicheren Bauernkinder eine Rolle und erhielten für ihre Tätigkeit Mehl, Schmalz, Kartoffeln, Bodenbenutzung, seltener Geld usw. Infolge der immer deutlicheren sozialen Schichtung der Paloczen-Dörfer setzte sich auch bei der Heirat immer mehr eine kapitalistische Anschauung durch. Dies zeigte sich nicht nur im Auftreten von Heiratsvermittlern, in dem Bestreben nach Erwerb von Bodenbesitz, sondern — eben im Dienste dieses Zwecks — auch in der Wahl des Heiratsalters.

In den ungarischen Dörfern der Gegend von Nyitra heiratete vor dem ersten Weltkrieg (1914) der Sohn eines bessergestellten Landwirtes mit 17—20 Jahren, die Tochter mit 14—17 Jahren. Später verschob sich diese Altersgrenze und lag dann um 1930 bei den Burschen zwischen dem 20sten und 24sten Lebensjahr, bei den Mädchen zwischen dem 16ten und 18ten. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts geschah es in Zsére nicht selten, dass Schulkinder verlobt wurden. In Menyhe kam es öfters vor, dass man das Mädchen verprügelte, wenn es den von den Eltern ausersehenen Burschen nicht heiraten wollte.

Um 1900 »verkuppelte« in Mohi »die Frau im Kuppelpelz die Jungen«. In den zwanziger und dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts wurden sich die Eltern einig, doch spielte auch die Brautbitterin eine gewisse Rolle, da »sie die heiratsfähigen Mädchen anbot«. Die vermögenderen Burschen heirateten mit 18, die Mädchen mit 15—16 Jahren.

Für alle Bauerndörfer des Paloczenlandes ist es bezeichnend, dass die Ortsansässigen untereinander heiraten. In Ipolybalog »vergingen oft auch fünf Jahre, bis man sich eine Frau von auswärts holte«. Seit dem Ende der Zweithälfte des vorigen Jahrhunderts war die Verheiratung von Jugendlichen im Interesse der Erwerbung von Bodenbesitz allgemein verbreitet. Charakteristisch ist hierfür auch ein Sprichwort aus Ipolybalog: »*szekeres a szekeresvel, talyigás a talyigásval*« (etwa: der Fuhrherr mit dem Fuhrherrn, der Kärrner mit dem Kärrner), d. h. dass ein bessergestellter Bursche ein vermögendes Mädchen,

[10] A. 74.
[11] Réső, 1867, S. 208.

ein armer Bursche ein armes Mädchen zu heiraten habe. Wie sehr diese Anschauungsweise das Denken der sich entfaltenden kapitalistischen Gesellschaftsordnung widerspiegelt, wird wohl am besten durch die Angaben siebzig- bis achtzigjähriger Leute bewiesen, die sich noch — den Erzählungen ihrer Eltern zufolge — einer Zeit erinnern, da bei der Wahl der Frau der Bodenerwerb keineswegs als ausschlaggebender Gesichtpunkt galt und da es zur Verheiratung Minderjähriger nur in solchen Fällen kam, wo die Familie arbeitsamer Hände, d. h. einer tüchtigen Frau bedurfte. Dies wird auch durch den Umstand erhärtet, dass bei ärmeren Familien, bei Kätnern und Gesindeleuten die Altersgrenze des Heiratens stets höher war und dass sich die Eltern weit weniger in die Heiratsgeschäfte ihrer Kinder einmengten.

In dem mit den Paloczen benachbarten slowakischen Sprachgebiet war die frühzeitige Heirat — von der gesellschaftlichen Schichtung unabhängig — allgemein üblich.[12] Abgesehen von den Bauerndörfern, die geographisch günstiger lagen und von der kapitalistischen Entwicklung bereits ergriffen wurden, war es der Zweck der frühen Heiraten, arbeitsame Hände ins Haus zu bekommen.[13]

Wie sehr vor der Schichtung der Dorfgesellschaft, vor dem Aufkommen der kapitalistischen Anschauungsweise die natürlichen Funktionen (Sicherung der wirtschaftlichen und biologischen Existenz) für die Heirat bestimmend waren, wird am sinnfälligsten durch die mit Liebe und Heirat verbundenen Vorstellungen und Bräuche bewiesen. Dies bezeugen auch die symbolischen Handlungen der Hochzeitsbräuche, in denen die Symbole des einstigen Zweckes und der einstigen Bedeutung der Ehe fortbestehen.

Wir wollen hier nicht über jene Vorstellungen sprechen, die — an den Andreas- und Luzientag sowie an Weihnachten anschliessend — auf Liebe und Ehe verweisen, sondern bieten eine kurze Aufzählung der Bräuche, welche die Momente der natürlichen Annäherung von Burschen und Mädchen anzeigen. Hier müssen wir vor allem die Spinnstube erwähnen. An den langen Winterabenden war es die Spinnstube, wo sich die jungen Leute offen treffen durften, wo sie im Klatsch und in Heiratsliedern zusammengebracht wurden und wo Burschen und Mädchen ihre gegenseitige Neigung in Spiel und Unterhaltung kundtun konnten.[14] Auch das Schicken von Sträusschen bot dazu Gelegenheit.[15]

[12] Sztancsek, 1902. S. 413—414.

[13] Réső, 1867, S. 304.

[14] Die „canonica visitatio" der Pfarrgemeinde Szalakusz (Komitat Nyitra) berichtet aus dem Jahre 1828 folgendes über die Burschen von Menyhe: »Die Burschen gehen in der Nacht vom Samstag zum Sonntag in die Häuser, wo Mädchen wohnen, ausserdem besuchen sie Abends die Spinnstuben, wo die jungen Frauen und Mädchen spinnen. Hier treiben die Burschen mancherlei arge Scherze. Das ist auch den Eltern bekannt, doch machen sie keine Versuche, diesem Treiben ein Ende zu setzen.« — Einer der Protokollarbeschlüsse aus dem Jahre 1896 des Presbyteriums der Gemeinde Peröcseny (ehemaliges Komitat Hont) verordnet, »dass die auf althergebrachtem Brauch beruhende, zugleich jedoch der grössten Unzucht Vorschub leistende Spinnstubengesellschaft, in der an alles, nur nicht an rechte Zucht und rechten Glauben gedacht wird, ein für allemal verboten ist«.

[15] Kovács-Fél, 1937, S. 98.

Zur Fastnacht oder an anderen hohen Feiertagen schickte das Mädchen dem Burschen, dem sie geneigt war, oder mit dem sie bei Tanzgelegenheiten am meisten getanzt hatte, ein Sträusschen. In Pereszlény brachten die Mädchen dem Burschen, mit dem sie zur Fastnacht zum Tanze gegangen, am Ostermontag ein Ei. Das Ei nahm die Mutter des Burschen in Empfang und beschenkte das Mädchen. Das grösste Geschenk erhielt das Mädchen, das sie ihrem Sohne zur Frau ausersehen hatte. Auf die Heirat verwies auch der Tücheltanz. In Nógrád und Hont war es bis um 1930 Sitte, besonders zur Fastnacht den Tüchelreigen zu tanzen. Für gewöhnlich machte der Bursche den Anfang, der die »Zigeuner gedungen« und die Zusammenkunft veranstaltet hatte. Zur Musik machte er im Tanzschritt eine Runde um die Zimmermitte und suchte das Mädchen, das er zum Tanze auffordern wollte. Hatte er es erblickt, berührte er dessen Schulter mit seinem Tüchel, worauf das Mädchen in die Runde trat. Da begann der Bursche das Tüchel auf dem Fussboden vor dem Mädchen herzuziehen, das versuchen musste, daraufzutreten. War dem Mädchen dies gelungen, spielten die Zigeuner einen schnellen Tschardasch, worauf sie sich einige Male drehten und der Bursche das Mädchen mit einer raschen Bewegung küsste. Danach gesellte sich der Bursche zu den Zuschauern und nun war die Reihe an dem Mädchen, einen von den Burschen mit seinem Tüchel zu berühren. Beim Tücheltanz waren die Eltern oder die verheirateten bzw. neuvermählten Schwestern der Burschen und Mädchen aufmerksame Zuschauer, und hatte die Wahl eines Burschen oder Mädchens nicht ihren Gefallen gefunden, so wurde der Bursch bzw. das Mädchen daheim tüchtig ausgescholten.

In den letzten 20—30 Jahren setzte sich die Sitte durch, dass der Bursche nach einer Tanzunterhaltung oder Hochzeit das Mädchen nach Hause begleitete. In Industriegebieten und in der Umgebung von Städten wurde es zur Gewohnheit, dass Burschen und Mädchen am Sonntagnachmittag gemeinsam spazieren gingen. Diese Umstände führten langsam zum Verfall der alten Auffassung, und so spielen die Eltern bei der Heirat nur noch eine leitende Rolle, das entscheidende Wort liegt jedoch beim Burschen und beim Mädchen. Insbesondere verhält es sich so seit der Gründung landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften. In den letzten zwei bis drei Jahren haben in der Umgebung von Balassagyarmat mehrere Landwirtssöhne Kätnertöchter geheiratet. Auch wissen wir von Ehen, welche zwischen den Kindern von LPG-Mitgliedern geschlossen wurden, von Kindern, die in der früheren Dorfgesellschaft mangels Zustimmung ihrer Eltern keinesfalls geheiratet hätten.

2. Verlöbnis und Brautstand

Nachdem sich die Eltern über die Heirat ihrer Kinder untereinander einig geworden waren, folgte die förmliche Werbung um das Mädchen. Vor 1910 ging der Bursche von Menyhe für gewöhnlich Donnerstag abends in Begleitung des

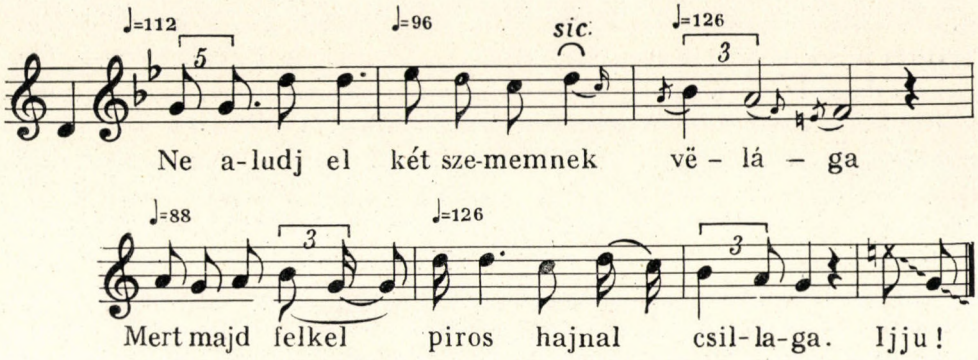
Vaters und des Taufpaten zur Werbung. Die Brautwerber wurden bereits erwartet. Sowie sie eingetreten waren, bot man ihnen Kuchen und Branntwein. Der Taufpate brachte das Anliegen der Gäste vor, worauf die Haustochter — zum Zeichen, dass sie die Werbung annehme — das Verlöbnistüchel, den Ring und die Bänder mit folgenden Worten auf den Tisch legte : »Was ihr gewünscht, erheischet, das Verlöbnistüchel, das Verlöbnisband und der Ring, da sind sie.« Hiernach gingen Vater und Taufpate nach Hause, der Bursche aber blieb bis zum Morgen beim Mädchen.[16] Seit dem ersten Weltkrieg (1914) ist in Menyhe die donnerstägige Brautwerbung zugleich »Handfestigung«.

Bei den Paloczen der Mátragegend schickte der Bursche seine Mutter, oder falls diese bereits gestorben war, seine nächste weibliche Anverwandte zur Werbung. Die Brautbitterin nahm ein Kopftuch mit, in dessen eine Ecke als Verlöbnisgabe 2—3 Gulden eingebunden waren. Wenn die Eltern des Mädchens das Kopftuch annahmen, so gaben sie ihre Einwilligung zur Heirat.[17] In Szuha, Dorogháza und Mindszent ging der Bursche mit seinem Brautbitter gegen Abend zur Werbung und sie traten mit folgendem Grusse ein : ». . . Hat sich vielleicht unser schöner Vogel hier niedergelassen? Denn wir suchen ihn, könnten wir ihn nur auffinden . . .« Hierauf trat das Mädchen ins Zimmer, drehte sich vor den Werbern im Kreise und ging dann wieder hinaus. Da sagte der Brautbitter zu den Eltern : »Dies ist unser schöner Vogel, den suchen wir.«[18] Im Komitat Gömör hielt der Taufpate des Burschen mit folgenden Worten um die Hand des Mädchens an : »Wir kommen eine Magd zu suchen, wenn Sie ihre Tochter hergeben möchten.« In Mikófalva und Umgebung läuteten die Knaben und Burschen bei der Werbung mit Kuhglocken und Schellen und knallten mit den Peitschen vor dem Vaterhaus des Mädchens.

Nach einer Angabe der Zeitschrift »Regélő« aus dem Jahre 1837 ging in Pográny (Gegend von Nyitra) »die Handfestigung, der Austausch der Verlöbnisringe im Beisein einiger Zeugen auf der Pfarre« vor sich, »nachdem einige Tage zuvor die Verlobten über den Heiratskontrakt der Braut einig geworden waren«.[19] In Menyhe kam es vor dem Pfarrer Samstag nachmittags zur Handfestigung, der Verlöbnistrunk wurde am folgenden Sonntag in der Früh im Hause der Brauteltern kredenzt. In der Morgendämmerung, um 2—3 Uhr luden die »Tagruferinnen« die Gäste ins Haus, und zwar die nächsten Anverwandten der Braut und des Bräutigams. Die Gäste versammelten sich auf der Gasse vor dem Hause der Braut. Als sie alle beisammen waren, folgte der »Tagruf«. Die Frauen und Mädchen sangen die folgenden zwei Weisen, wobei die »Tagrufer« nach jeder Strophe den Hahnenschrei krähten.

[16] Manga, 1940, S. 251.
[17] Istvánffy, 1894, S. 39.
[18] Istvánffy, 1894, S. 39.
[19] Regélő, 1837, Bd. II. S. 819.

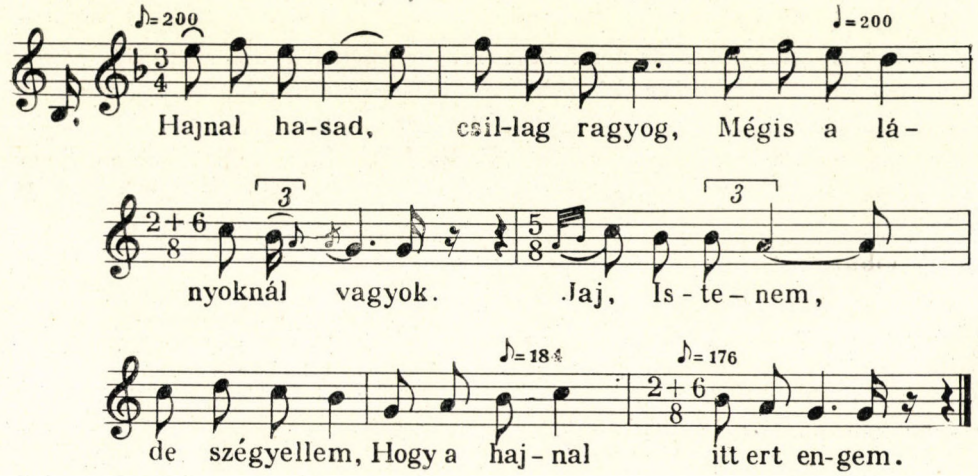
1.



Ne aludj el két szememnek világa,
Mert majd fölkel piros hajnal csillaga.
Egyik csillag Kostyál János csillaga
Másik csillag Potus Anni csillaga.
Amit adtam, a jegygyűrűt add vissza
Homály fogja gyémántkövét, nem tiszta.

Schlaf nicht, schlaf nicht ein du meiner Augen Stern
Denn es steigt am Himmel hoch der Morgenstern.
Der eine ist János Kostyáls schöner Stern.
Der andre ist Anni Potus' schöner Stern.
Den ich dir gab, den Ring, gib ihn mir zurück
Trüb ist sein Stein, er wirft nicht das Licht zurück.[20]

2.



Hajnal hasad, csillag ragyog
Mégis a lányoknál vagyok.

Jaj, Istenem, de szégyenlem,
Hogy a hajnal itt ért engem.

Der Tag bricht an, der Stern steigt hoch,
Und bei den Mädchen weil ich noch.

Oh, Du mein Gott, wie ich mich schäm,
Dass mich der Morgen hier gesehn.

[20] Ethnographische Schallplattenaufnahme. F. 37.

Őszi harmat, hideg eső
Ősszel érik meg a szöllő.

Ha megérik, borrá szűrik
Potus Annát férjhez kérik.

Ez a legény megkérette
Kostyál János nem engedte.

A foglalót is rátette
Mégis magáénak tette.

Potus Anna pogácsája
Végig gurult az utcába.

Hová, hová jó pogácsa?
Kostyál János szűrujjába.

Tau des Herbstes, kalter Regen
Im Herbst füllen sich die Reben.

Wenn sie reif sind, presst man den Wein
Anna Potus will man nun frei'n.

Dieser Bursche freite um sie,
János Kostyál liess es nicht zu.

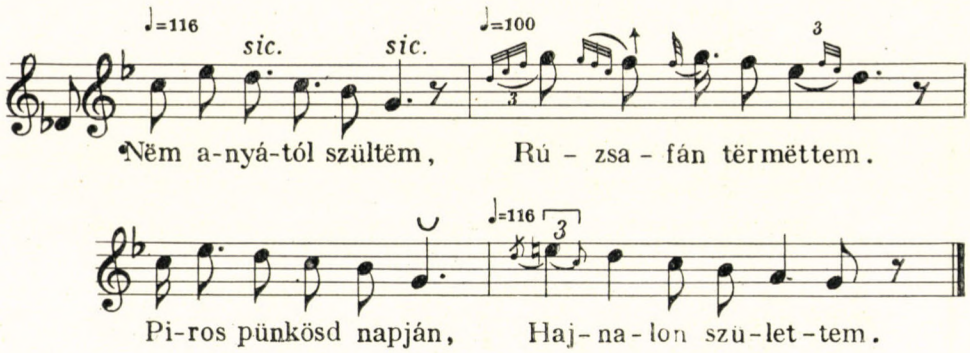
Das Drangeld hat er schon gezahlt,
János Kostyál freite die Magd.

Anna Potus buk Pogatscherln,
Und sie rollten durch die Gassen.

Wohin, wohin ihr Pogatscherln
Zu dem Kostyál in die Taschen.[21]

Nachdem sie diese Lieder zu Ende gesungen hatten, begaben sich die Gäste in die Stube, wo es bis in die Morgenstunden hinein hoch herging. Die Mädchen und Jungvermählten sangen auch bei der Handfestigung. Die zwei folgenden Weisen waren ein organischer Bestandteil der Handlung bei der Handfestigung.

3.



Nem anyától szültem,
Rózsafán termettem

Piros pünkösd napján
Hajnalon születtem

Mink vagyunk a rózsák
Mink szeretjük egymást.

Szép piros hajnalban
Megöleljük egymást

Ich hab' keine Mutter,
Bin ein Kind der Rosen.

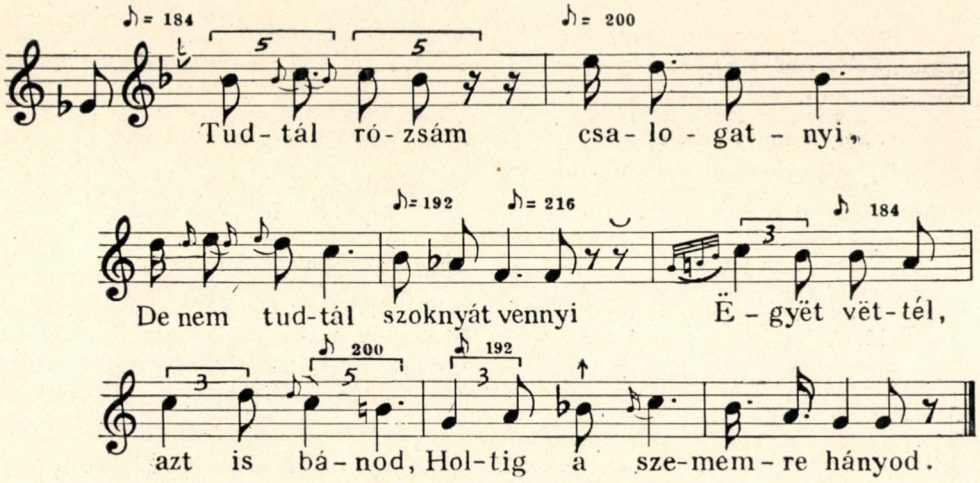
Bin im roten Morgen
Des Pfingsttags geboren.

Wir beide sind Rosen
Wir lieben einander

Im schönen Morgenrot
Sind wir einander gut.

[21] Ethnographische Schallplattenaufnahme. F. 37.

4.



Tudtál rózsám csalogatni De nem tudtál szoknyát venni	Du mein Liebster hast mich verlockt Doch kauftest du mir keinen Rock,
Egyet vettél, azt is bánod, Holtig a szememre hányod.	Einen hast du mir doch gekauft Wirfst es mir vor mein Lebtag lang.
Potus Anna aranybárány Arany betű van a vállán.	Anna Potus güldnes Schäfchen, Hat Goldlettern an der Schulter,
Aki aztat elolvassa : Kostyál János neve rajta.	Wer sie liest der kann's verstehen, Kostyáls Name steht geschrieben.
Tudtad, tudtad, még se mondtad Hogy a kezed másnak adtad,	Du wusstest es, hast's nicht gesagt, Dass du die Hand vergeben hast,
Jobb kezem a jobb kezedbe, Mégis más van a szívedbe.	Wir gingen beide Hand in Hand Im Herzen dir ein andrer lag.
Kostyál János íródiák Nem kell annak gyertyavilág.	János Kostyál ist ein Dichter, Er schreibt nicht beim Kerzenlichte.
Megírja az a levelet Két ragyogó csillag mellett.	Er schreibt den Brief, wenn in der Ferne Leuchten ihm zwei schöne Sterne.[22]

Um die Jahrhundertwende hielt man auch in Nagycétény die Handfestigungsfeier sonntags früh. Der Bursche ging mit seinem Brautwerber und seinen männlichen Anverwandten in das Haus der Braut, wo sie mit der Begrüssung des Hochzeitbitters eintraten. Dieser trug auch in seiner Werbungsrede das Anliegen des Freiers vor, »bat« um die Verlobungsgabe, das Verlöbnistüchel, und zwar zitierte er hierbei den Bibelspruch von der Sintflut und dem grünenden Ölzweig. Nach der Ansprache bot man ihnen Platz, die Taufpatin des Mädchens brachte das Verlöbnistüchel, das an einem Rohrstock befestigt, mit Rosmarin und Bändern geschmückt wurde. Schliesslich steckte man ans Ende des Rohr-

[22] Ethnographische Schallplattenaufnahme. S. 37.

stockes einen roten Apfel. Mancher Hochzeitsbitter fragte hierbei die Verlobten, ob sie sich lieb hätten ; nach ihrer bejahenden Antwort legte er ihre Hände in einander und segnete sie. Nun wurden die Brautwerber bewirtet. Der Hochzeitsbitter begab sich Sonntag vormittags gegen 9 Uhr mit seinen Genossen in das Haus der Eltern des Bräutigams und brachte ihnen das Verlöbnistüchel ; von hier aus begaben sie sich zum Pfarrer, um die Heirat anzukündigen.

Die Handfestigung von Nagycétény bestand gegen Ende der dreissiger Jahre unseres Jahrhunderts aus einem einfachen Abendessen, das man am Samstag abend hielt und an dem nur der Bursche und sein Taufpate teilnahmen.

In Vámosladány war vor 15—20 Jahren der Samstag der Tag der Handfestigung. Früher war es Sitte, dass der Brautbitter des Burschen um die Hand des Mädchens anhielt, worauf der Bräutigam der Braut in einer Schatulle das Drangeld (in Gold, Silber und Banknoten) überreichte. Der Bräutigam erhielt von der Braut ein Kopftuch.

In der Mátragegend nannte man das Verlöbnis, die Handfestigung »k e n d ő l a k á s« (Tüchelfest). In der Zweithälfte des vergangenen Jahrhunderts begab sich der Bursche mit seinem Brautwerber zur Handfestigung, der mit einem Sprüchlein um die Hand der Braut anhielt. Nach dem Bittspruch reichten sich Bursche und Mädchen die Hände und tauschten die Verlöbnistüchel aus.[23] In Kazar war die Handfestigung bis um 1918—1920 Brauch. Die weiblichen Verwandten des Burschen begaben sich in das Haus der Eltern des Mädchens, wo sie die Geschenke des Burschen und des Mädchens austauschten. Die weiblichen Verwandten des Burschen erhielten von der Braut je ein hausgewebtes Tuch sowie in einem Taschentuche Nüsse und Haselnüsse. Heute halten nur mehr der Vater oder die Mutter um das Mädchen an, und dann wird an einem Samstag Verlöbnis gefeiert. Diese Änderung ist übrigens im ganzen Sprachgebiet der Paloczen zu verzeichnen ; das Verlöbnis wird immer an einem Samstagabend veranstaltet und manchmal werden ausser den nahen Anverwandten auch die Freunde bzw. die Freundinnen der Brautleute eingeladen.

Laut zeitgenössischer Angaben waren in der Ersthälfte des vergangenen Jahrhunderts bei der Brautwerbung der Slowaken im Komitat Zólyom auch der Pfarrer und der Kantor (Dorflehrer) zugegen. Bei der Handfestigung sprach der Lehrer darüber, wie sich die Braut in Zukunft zu verhalten habe. Nachdem die Verlobten die Brautgeschenke ausgetauscht hatten, legte der Lehrer ihre Hände ineinander und hielt hierbei eine kurze Ansprache.[24] In Trencsén hielt der Bursche in Begleitung seines Brautführers und einiger Verwandten sonntags früh um die Hand des Mädchens an.[25] Im Komitat Nyitra ging die Handfestigung

[23] Réső, 1867, S. 209 ; Istvánffy, 1894, S. 39—40 ; Papp, 1865, XIII. Am Sonntag nach dem Verlöbnis (Tüchelfest) gingen die Verlobten zum Pfarrer, der sie segnete (NM. o. J. 158).

[24] Brtáň, 1845—46, S. 173.

[25] Réső, 1867, S. 305.

ebenfalls im Beisein des Burschen und des Mädchens sowie ihrer Brautführer und nahen Verwandten vor sich. Der Brautführer des Burschen bat mit Anführung eines Bibelspruches um das Mädchen.[26] Im Norden des Komitates Trencsén wanden die Mädchen bei der Handfestigung einen Kranz aus Immergrün, wobei sie ein Lied sangen. War der Kranz fertig, so legten sie ihn auf den Tisch und dann legten der Bräutigam und ihm folgend die übrigen Anwesenden Geld auf den Kranz.[27] Der Bursche und das Mädchen streiften ihre Ringe vom Finger und wechselten sie, wobei sie sich in der Stube dreimal im Kreise drehten. Dann warf der Bräutigam Geld in die Schürze der Braut, die es den anwesenden Mädchen zuwarf, bis das Geldstück schliesslich wieder in die Schürze der Braut gelangte, die es nun an sich nahm. Schliesslich steckte die Braut ein Sträusschen an den Hut des Bräutigams,[28] denn es war bei den Slowaken ein weitverbreiteter Brauch, den Bräutigam mit einem Sträusschen zu beschenken.[29]

Im ganzen slowakischen Sprachgebiet ist sowohl bei der Werbung als auch bei der Handfestigung der Austausch der Geschenke, als Symbol der Einhaltung des gegebenen Wortes, charakteristisch. Als Geschenke werden Ringe, Taschentücher, Tüchel, Federn, Obst, besonders Äpfel, gegeben. Die Feder ist das Geschenk des Herzens ; sie ist meist eine rotgefärbte Hahnenfeder, die der Bräutigam am Hute trägt.[30]

Bevor wir auf das erste dramatische Moment der eigentlichen Hochzeit, auf die Brautführe (das Valisführen) übergehen, müssen wir noch kurz über die Personen des Brautfestes sprechen, denen wir, zum Teil bereits bei der Brautwerbung und bei der Handfestigung begegnet sind. Es war Vorschrift der kirchlichen und später der weltlichen Behörden, dass die Brautleute ihren Heiratswillen vor zwei Zeugen kundzugeben hatten. Bereits König Koloman (1095—1116) hatte die Heirat folgendermassen geregelt : »De desponsatione conjugali placuit sanctae synodo : ut omnis conjugalis desponsatio in conspectu ecclesiae, praesente sacerdote, coram idoneis testibus, aliquo signo subarrhationis et consensu utriusque fieret ; aliter non conjugim, sed opus fornicationis reputetur.« (Colomani Regis decretorum liber secundus. Caput 15.) Die Zeugen spielen bis heute sowohl bei der Handfestigung als auch bei der Hochzeit eine wichtige Rolle und es sind dies meist der Tauf- oder Firmpate des Bräutigams und der Braut.[31] Der Tauf- oder Firmpate der Braut und des Bräutigams, die bei den Handlungen der Hochzeit eigentlich die Eltern vertreten, sind die Brautführer. Früher hatten sowohl die Braut als auch der Bräutigam je zwei Brautführer, doch wurde es seit der Jahrhundertwende Sitte, dass Braut und Bräutigam nur mehr einen Brautführer luden. Bei früheren Hochzeitsfesten waren die Braut-

[26] Réső, 1867, S. 305.
[27] Sztancsek, 1902, S. 456—457.
[28] Réső, 1867, S. 305.
[29] Prónay, 1855, S. 4—6.
[30] Bednarik, 1943, S. 34.
[31] NM. o. J. S. 161.

führer die Leiter der Festhandlungen und sie achteten auch auf die Einhaltung der Bräuche. Heute fällt ihnen nur mehr eine formelle Rolle zu.

Den Brautknechten (in der Gegend von Nyitra »*dorozsba*«, in der Ipoly-Gegend »*druzsba*«, bei den Slowaken »*družba*« genannt) obliegt es, die Hochzeitsgäste einzuladen, die Festspeisen, besonders die des Abendessens aufzutischen, die an die einzelnen Handlungen der Hochzeit anschliessenden Sprüche und Reime vorzutragen, den Anordnungen der Brautführer Folge zu leisten usw. In den letzten Jahrzehnten übernahmen die Brautknechte immer mehr einzelne Funktionen der Brautführer. Sowohl die Brautführer als auch die Brautknechte werden von den übrigen Hochzeitsgästen durch ein Sträusschen, ein Band, ein Tüchel u. dgl. unterschieden, das an die Brust gesteckt wird. In der Zweithälfte des vergangenen Jahrhunderts wurden oft ein verheirateter Mann und ein lediger Bursche als Brautknechte gebeten.[32] In den letzten Jahrzehnten wählt man in den ungarischen Ortschaften nur ledige Burschen als Brautknechte, im allgemeinen zwei, seltener vier.

Die Frauen der Brautführer und die Frauen der Geschwister sowie jungverheiratete Frauenverwandte von Braut und Bräutigam wurden als Brautführerinnen gebeten, die beim Feilschen um die Bettlade der Braut und um die Braut selbst, sodann beim Hochzeitszuge im Gefolge der Braut und des Bräutigams eine Rolle spielten und spielen. Im Gefolge der Braut und des Bräutigams erscheinen auch die Brautjungfern, die mit der Braut oder mit dem Bräutigam verwandten oder befreundeten Mädchen. Bei der Hochzeit in den ungarischen Dörfern der Gegend von Nyitra, wo den Brautknechten noch nicht die gewohnheitsmässige, berufsmässige Rolle zufällt, eingeübte Sprüche und Reime vorzutragen, werden die verschiedenen Momente der Hochzeitshandlungen durch die anschliessenden Hochzeitslieder hervorgehoben. Diese Lieder werden von jungverheirateten Frauen und von Mädchen unter Mithilfe älterer Frauen vorgetragen. Es fällt daher bei den Hochzeiten in der Gegend von Nyitra — ebenso wie in den slowakischen Dörfern der Umgegend — den jungvermählten Frauen und den Mädchen eine bedeutendere Rolle zu, da ihnen die Leitung der überlieferten Brauchtumshandlungen obliegt und sie es sind, die auf deren Einhaltung zu achten haben.[33]

Hier bietet sich die Gelegenheit, um über die Brautschaft und über die Vorbereitungen zur Hochzeit zu sprechen. In einigen Ortschaften wurde bis heute die Sitte bewahrt, dass das Mädchen bzw. der Bursche seinen Braut- bzw. Bräutigamsstand auch in seiner Tracht zum Ausdruck zu bringen haben. Nach Istvánffy flochten die Paloczenmädchen während ihrer Brautschaft keine bunten Bänder ins Haar, sondern trugen einfache, herabfallende Zöpfe.[34] In Kazár und in Etes trägt die Braut an den drei Sonntagen ihrer Brautzeit ein schwarzes

[32] Prónay, 1855, S. 4—6; Istvánffy, 1894, S. 40—41.
[33] Putz, 1943, S. 26—27.
[34] Istvánffy, 1894, S. 40.

oder zumindest dunkles Kleid. In den slowakischen Dörfern des Komitates Nógrád trägt sie ein weisses Kleid und auf dem Kopfe einen perlenbestickten Kranz. Diesen charakteristischen Kopfputz finden wir auch im slowakischen Sprachgebiete vor.[35] Wir sahen bereits, dass der slowakische Bursche von seiner Braut einen Federbusch erhält, den er an den Hut steckt. Im Komitat Árva schmückt der Bursche die Hose mit einem roten Band.[36]

Während der Brautschaft wird das Hochzeitskleid der Braut verfertigt, ihr Brautschatz ergänzt. Dazu steuert auch die Verwandschaft ihre Geschenke bei, besonders die Taufpatin, die das teuerste Geschenk gibt : den Rock, das Tuch oder das ganze Kleid. Seit den letzten Jahrzehnten kaufen häufig die Eltern des Bräutigams das Hochzeitskleid der Braut. Für das Bräutigamshemd sorgte schon immer die Braut. Vormals wurde es dem Bräutigam am Hochzeitstage, seit den letzten Jahrzehnten wird es ihm am Vortage der Hochzeit übersandt.[37] Sowohl die Verwandten, des Bräutigams als auch jene der Braut brachten auch Naturalgeschenke ins Hochzeitshaus. In mehreren Ortschaften wetteiferten die Verwandten und Eingeladenen, wer die meisten Geschenke bringe. Mit den Speisenschüsseln zogen sie ostentativ zu einem Zeitpunkt zum Hochzeitshaus, als sie von den meisten Dorfleuten gesehen wurden. Das ganze Dorf war darüber unterrichtet, wieviel Geschenke und Gaben überbracht wurden.[38]

Zu den Hochzeitsvorbereitungen zählt auch die Einladung der Gäste. Die Brautführer, Brautführerinnen, Brautjungfern und Brautknechte, sowie die nahen Verwandten werden auch heute noch von den Eltern und Geschwistern der Braut bzw. des Bräutigams an den drei Sonntagen der Brautzeit zur Hochzeit gebeten, doch seit den letzten Jahrzehnten obliegt dieses Geschäft immer mehr der Braut bzw. dem Bräutigam. Auch die Brautknechte laden alle Gäste zur Hochzeit, das erste Mal im allgemeinen drei Tage vor der Hochzeit, das zweite Mal am Hochzeitstage.

In der Gegend von Nyitra gingen die Freundinnen der Braut vom Tage der Handfestigung an täglich — ausgenommen Samstag und Sonntag — zum Federnschleissen in das Haus der Braut. Die Federn wurden gewöhnlich von den Verwandten der Braut beigesteuert, und zwar polsterweise. Die Schleisserinnen wurden von der festlich gekleideten Braut täglich aufs neue eingeladen. Nachdem das Schleissen beendet war, wurde ihnen ein Abschiedsschmaus geboten.

3. Die Brautfuhre (das Valisführen)

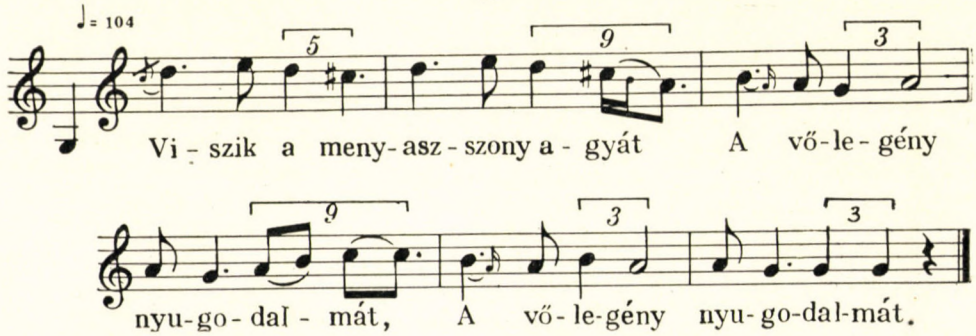
Nach Aufzeichnungen aus dem vergangenen Jahrhundert und nach Angaben älterer Gewährsleute wurde die Bettlade und die Truhe der Braut um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts am Tage der Hochzeit bzw. Trauung

[35] Bednarik, 1943, S. 34—35.
[36] Bednarik, 1943, S. 34—35.
[37] Istvánffy, 1894, S. 42.
[38] A. 73, 18.

mitsamt der Braut oder ihr nachfolgend mit dem Wagen des Vaters oder eines Verwandten des Bräutigams zu dessen Haus gefahren. »Früh morgens ziehen sowohl der Brautbitter als auch die Brautknechte zum Hause der Brauteltern, teils deshalb, um die Aussteuer, die aus der rotbeblumten blauen Truhe mit den Kleidern der Braut und aus den Federbetten besteht, mit gewohnter Feierlichkeit ins Haus des Bräutigams zu fahren, welche Handlung in manchen Gegenden des Nachmittags und von Gesang begleitet erfolgt . . .«[39] Später wurde der Brauch auf den Vortag der Hochzeit verlegt. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts kam es am Sonntag abend zur Brautfuhre (Bettfuhre). Geführt vom Brautbitter (Brautführer) begaben sich die Brautführerin, die Brautjungfer und der Brautknecht mit einem Wagen zum Hause der Brauteltern, wo sie bereits erwartet wurden. Nach der Ansprache des Brautführers — in der er vorgab, dass sie von weit her um das Bett gekommen seien — wurde von ihm ein Zeichen verlangt, was in der Lösung dreier Rätsel bestand. In Mikófalva und Bekölce fuhr man am Samstag abend, in Szucs am Sonntag abend um das Bett der Braut, wobei auf dem Heimwege zum Hause des Bräutigams die »Bettfrauen« auf dem Wagen standen und die vier Zipfel des Federbetts (des Ducherts) hielten.[40]

In der Gegend von Nyitra wurde das Bett einige Tage vor der Hochzeit zum Hause des Bräutigams gefahren. Der Abfahrt mit dem Bett ging ein langes Feilschen voraus, wobei die Taufpatin der Braut der Verkäufer, der Brautführer des Bräutigams der Käufer war. Waren sie nach langem Feilschen handelseins geworden, zahlte der Brautführer des Bräutigams den Kaufpreis und dann wurden die Bettfahrer bewirtet. Schliesslich machten sie sich auf den Heimweg zum Hause des Bräutigams, wobei z. B. in Lédenc folgendes Lied gesungen wurde:

5.



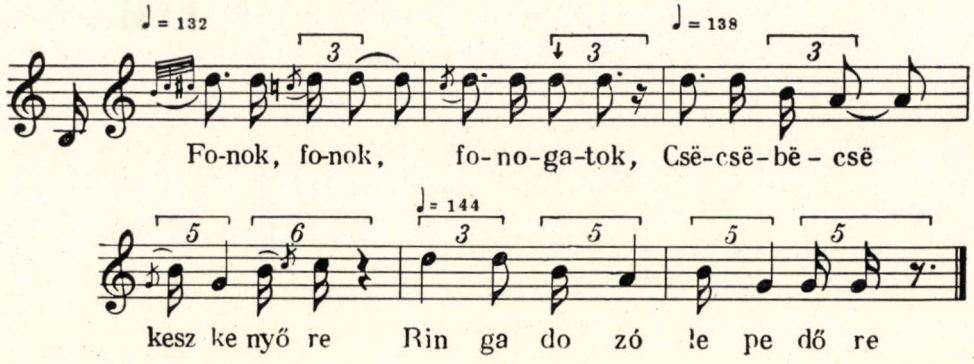
Viszik a menyasszony ágyát
A vőlegény nyugodalmát,
A vőlegény nyugodalmát.
Adjon Isten bele áldást
Esztendőre egy szép lánykát,
Esztendőre egy szép lánykát.

Da bringen sie das Bett der Braut
Dem Bräutigam die Ruhestatt,
Dem Bräutigam die Ruhestatt.
Geb' ihm der Herr seinen Segen
Aufs Jahr ein schönes Mädel,
Aufs Jahr ein schönes Mädel.

[39] Prónay, 1855, S. 4—6.
[40] Istvánffy, 1894, S. 41—42.

In Menyhe brachte man die Bettfuhre der Braut am Sonntag abend zum Hause des Bräutigams. Am Abend, nachdem es dunkel geworden, manchmal aber auch früher, begaben sich der Brautführer und die verwandten Frauen, die Brautführerinnen des Bräutigams in das Haus der Braut, um »die Bettfuhre einzuholen«. Die Brauteltern führten sie in die »erste« (vordere, gute) Stube, wo neben dem geschmückten Brautbett die Taufpatin der Braut am Spinnrad sass und die Bettfahrer erwartete. Als die Bettbitter (Bettfahrer) eintraten, begann sie zu singen:

6.

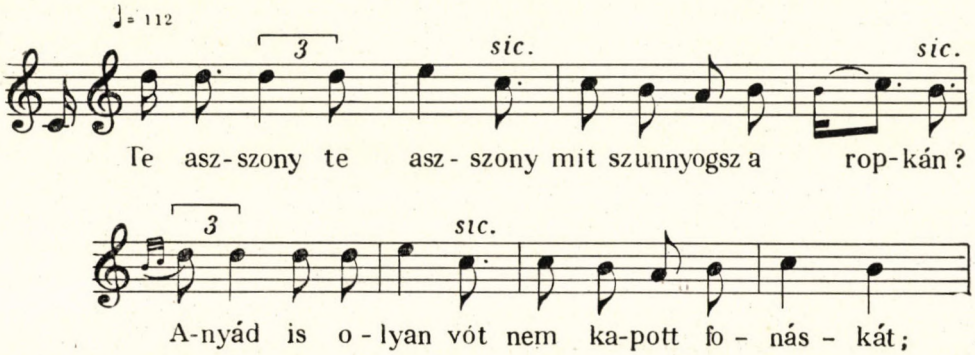


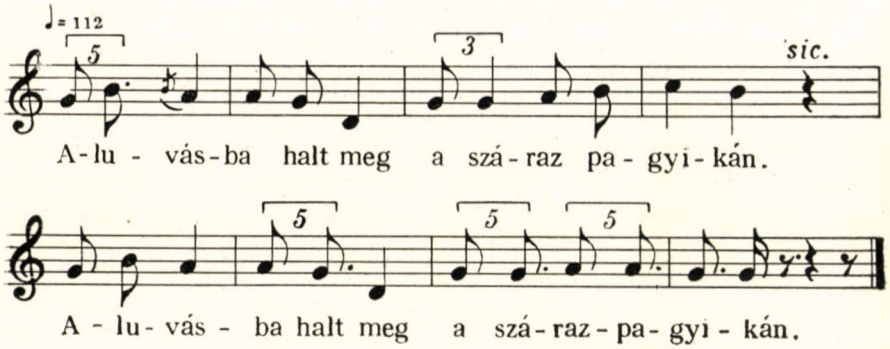
Fonok, fonok, fonogatok
Csecsebecse keszkenyőre
Ringadozó lepedőre.

Ich spinne fein, ich spinne fein
Für ein schönes Taschentüchlein
Für ein weiches Leinentüchlein.

Hierauf antworten — ebenfalls singend — sofort die verwandten Frauen des Bräutigams:

7.





Te asszony, te asszony, mit szunnyogsz a ropkán?
Anyád is olyan volt, nem kapott fonáskát.
Aluvásba halt meg a száraz pagyikán
Aluvásba halt meg a száraz pagyikán.
Kilenc kita kendert tészen a hátára.
Duska sietséggel viszi a vásárra.
Eladja a kendert, nincsen pendelkéje,
Gyolcsot vesz magának, pendele aljának.

Sag' doch, du Weib, was schläfst du hier am Rocken?
Deine Mutter tat auch so, blieb auch ohne Fad'n.
Gschlafen hat's und gstorben is' auf der Ofenbank.
Gschlafen hat's und gstorben is' auf der Ofenbank.
Neun Bündel Hanf packte sie sich auf den Rücken.
Und so rannte sie in Hast auf den Wochenmarkt.
Verkauft den Hanf und hat keine Unterröcke,
Kauft sich nun das Linnen für die Unterröcke.

In der gesungenen Zwiesprache, bei der aus dem Stegreif neue Sprüche hinzugefügt werden, ist die Taufpatin der Braut bemüht, den grossen Wert des Brautbettes zu beweisen ; die Verwandten des Bräutigams hinwieder wollen die Taufpatin von dessen Wertlosigkeit überzeugen, indem sie sagen, das Bettuch sei nur aus Werg gesponnen, den Hanf habe man zu Markte getragen oder er sei aus Faulheit nicht versponnen worden. Beim Singen machten sowohl die Taufpatin der Braut als auch die Verwandten des Bräutigams spöttische Bewegungen, welche die Handgriffe des Spinnens nachahmten. Der Gesang ging in lautes Feilschen über, in dessen Verlauf die beiden Parteien schliesslich (in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts) mit 5—10 Kronen handelseinig wurden. Nachdem der Kaufpreis zu Händen der Taufpatin der Braut entrichtet worden war, wurden die Bettfahrer bewirtet.

Auch in Kazar erfolgte die Brautfuhre am Vorabend der Hochzeit. Vor ungefähr 30—40 Jahren fuhren die Brautknechte, 4—5 Brautjungfern, die Brautführerinnen und der Brautführer des Bräutigams mit drei Wagen zum Hause der Brauteltern. Das Handeln ging mit dem Brautführer der Braut vor sich, wobei die Brautjunfern draussen im Hofe ihre Lieder sangen.

Das Bett wird auch im slowakischen Sprachgebiet am Vortage der Hochzeit zum Hause des Bräutigams gefahren. Zwischen die Federn steckt man Geld,

Knospen, Körner, manchmal Knochen.[41] Um die Jahrhundertwende kannte man auch in slowakischen Gegenden die dramatische Variante der Bettfuhre von Menyhe. Als der Brautführer und der Brautknecht um das Bett baten, kam eine Frau mit einem Spinnrocken in die Stube und begann zu spinnen, wodurch sie andeuten wollte, dass sie mit dem Spinnen der Leinwand für das Bettzeug eben erst begonnen habe. Anderenorts setzten sich die Frauen auf das Bett, auf die Truhe, auf den Sessel, die eine spann, die andere nähte, die dritte bügelte und alle behaupteten, die Aussteuer der Braut sei noch nicht fertig. Schliesslich erhielten der Brautführer und der Brautknecht für ein bestimmtes Lösegeld stückweise die Aussteuer der Braut, das Bettzeug und ihre Kleider. Hierauf trugen die Frauen die Sachen auf den Wagen, sassen auf und fuhren singend und jauchzend durch das ganze Dorf. Die schaulustigen Dorfleute rannten ihnen nach und warfen Tongeschirr an die Wagenräder.[42]

Der Brautschatz (Kleider, Bettzeug, Möbel) soll hier nicht besprochen werden, denn er war seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts oft innerhalb eines Dorfes je nach der materiellen Lage der Familie qualitative und quantitative sehr unterschiedlich. Wir wollen noch das Kranzwinden der Gegend von Nyitra erwähnen, dessen slowakische Parallelen ebenfalls bekannt sind. Am Sonntag vor der Hochzeit ging in Menyhe die Braut am Mittag zu ihren Gespielinnen und lud sie ein, mit ihr Immergrün zu lesen. Die Mädchen versammelten sich und zogen dann singend gemeinsam in den Wald. Im Liederschatz der Hochzeit hatte auch diese Handlung ein eigenes Lied, dessen Weise jenem des Aufbruchs zur Trauung entsprach und dessen Text auf den Brautkranz anspielte. Aus dem Immergrün, das sie im Walde gesammelt, wanden die Mädchen zwei grosse Kränze für die Brautführer. Aus dem übriggebliebenen Immergrün banden sie den Brautknechten und den übrigen Hochzeitsgästen Sträusschen. In den slowakischen Dörfern wanden die Braut und ihre Gespielinnen am Samstag vor der Hochzeit den Kranz, wobei sie ebenfalls sangen.[43] Im ganzen Gebiet der Paloczen war es Sitte, den Brautknechten und den männlichen Hochzeitsgästen aus Immergrün Sträusschen zu binden. Diese Sträusschen zeigten — an die Brust oder an den Hut gesteckt —, wer zur Gemeinschaft der Hochzeitsgäste gehörte.

4. Die Trauung

Seit der Mitte des XVIII. Jahrhunderts finden sich mehrere Angaben, dass eine Hochzeit oft drei Tage dauerte, obwohl dies von den kirchlichen und weltlichen Behörden gleicherweise verboten war. Ein Protokoll aus dem Jahre 1750 und in Vámosladány aufgenommen besagt: »Bei einer Strafe von 12 Stockschlägen ist es verboten, dass man länger, denn einen Tag Hochzeit feiert.

[41] Bednarik, 1943, S. 36.
[42] Sztancsek, 1903, S. 65.
[43] Lečko, 1943, S. 159.

Auch ist 1 Forint (Gulden) Strafe zu entrichten, welche Summe dem Anzeiger des Vergehens zustehet.« Die Verordnung dürfte nicht viel gefruchtet haben, denn die dreitägigen Hochzeiten waren in Vámosladány ebenso wie anderwärts bis zur Jahrhundertwende Sitte, und so hielt man es auch in den slowakischen Nachbargegenden des Paloczenlandes. Im vergangenen Jahrhundert dauerte eine Hochzeit auch im Komitat Zólyom drei Tage und drei Nächte, bei reicheren Häusern noch länger.[44] Die Hochzeit begann bereits am Vortage der Trauung mit der Zusammenkunft der Brautführer, der Brautknechte, der Sträusschenbinderinnen und der nächsten Verwandten, mit der Brautfuhre (Bettfuhre) usw. Die Gesamtheit der Gäste versammelte sich am Tage der Trauung und die Gäste setzten ihre Belustigungen und Unterhaltungen am zweiten Tage, oft auch am dritten Tage des Hochzeitsfestes fort. Die Folgen der immer stärkeren sozialen Schichtung setzten den dreitägigen Hochzeiten ein Ende, da ja dadurch einzelne Familien sehr oft in Schulden gerieten.

In den Jahren des ersten Weltkrieges (1914—1918) rückte einerseits infolge der Trauer, andererseits infolge der Verschlechterung der wirtschaftlich-materiellen Verhältnisse der kollektive Charakter der Hochzeit in den Hintergrund, um eine weniger vorbereitete, raschere Eheschliessung zu ermöglichen, und so wurde die Heirat eine Privatangelgenheit der Familie oder der näheren Verwandtschaft. Die Hochzeit bestand gewöhnlich aus einer stillen nachmittäglichen Trauung, der ein Abendessen im engeren Kreise folgte. Die nachmittägliche Trauung wurde auch nach dem Kriegsende beibehalten und dieser Umstand zeitigte ebenfalls eine Lockerung der überkommenen Formen, und damit verringerte sich auch die einstige Bedeutung der Hochzeit.

Der Tag der Hochzeit war früher der Montag. Man hielt dafür, dass die Ehe dann glücklich sein werde, falls die Hochzeit an einem Montag stattfinde.[45] In den Ortschaften der Gegend von Ipolyság wurde hinsichtlich der Ehe von den Tagen der Woche folgendes vermerkt: »Der Montag bringt Glück, der Dienstag ist auch gut, der Mittwoch macht verliebt.« Nach dem ersten Weltkrieg wurden bereits auch an den übrigen Tagen der Woche Ehen geschlossen; im Kreise der Bauernschaft jedoch nur an Wochentagen, mit Ausnahme von Donnerstag und Freitag; die Gesindeleute liessen sich meistens an Sonntagen trauen.

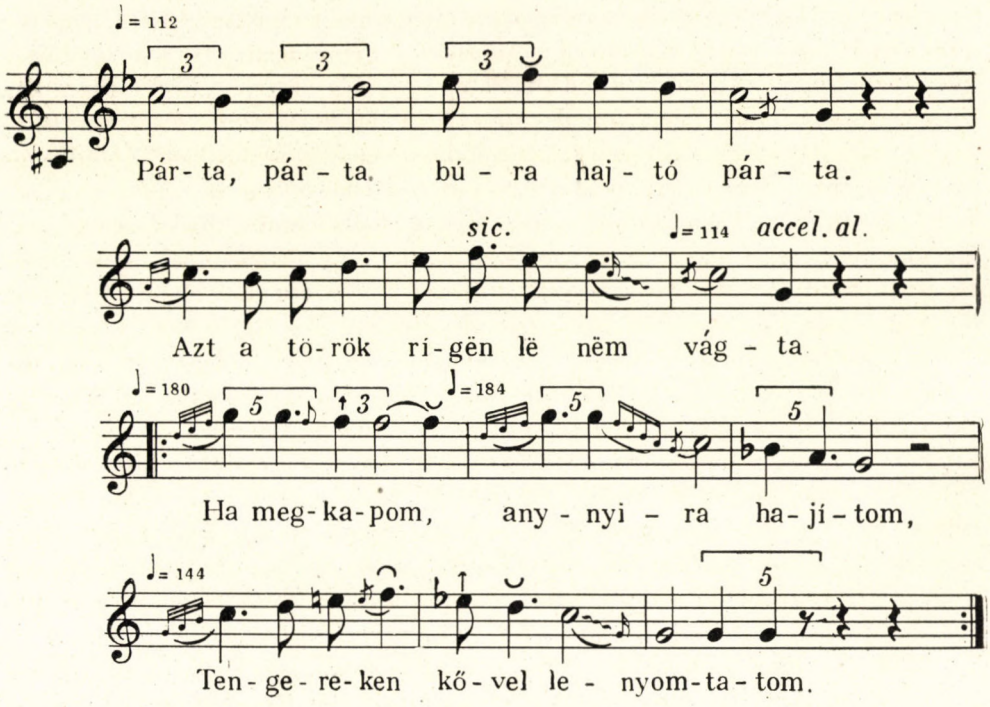
In Menyhe war die ganztägige Hochzeit, d. h. die morgendliche Trauung, selbst in den dreissiger Jahren dieses Jahrhunderts noch im Brauch. Montags früh, um 2—3 Uhr stimmten die näher verwandten Frauen — ebenso wie am Tage der Handfestigung — vor dem Hause der Brauteltern den Hahnenschrei an. Hierauf gingen sie wieder nach Hause, um später, gegen 4 Uhr zurückzukehren und mit den Vorbereitungen zur Trauung zu beginnen. Die Taufpatin der Braut begann deren Einkleidung; inzwischen trafen sowohl im Hause der Brauteltern als auch im Hause der Bräutigams die eingeladenen Hochzeitsgäste ein und

[44] Brtáň, 1945—46, S. 176.
[45] Bednarik, 1943, S. 36.

machten sich zur Trauung bereit. Am Morgen begab sich der Bräutigam in Begleitung seiner Hochzeitsgäste ins Haus der Brauteltern, wo um die Braut gebeten wurde, und dann bewegte sich der Hochzeitszug zur Kirche. An der Spitze des Zuges ging die Taufpatin des Bräutigams mit dem Hochzeitsstab. Es war dies ein Fahnenstock, an dem mit Bändern fünf Tüchel befestigt waren: ein weisses, ein rotes, ein tüllenes, ein seidenes und ein Schleiertüchel, an die Spitze steckte man den mit Rosmarin umschmückten roten Brautapfel. Nach der Trauung verteilten Braut und Bräutigam in der Kirchentür unter den Zuschauern Mohnkuchen, worauf nach einem kurzen Tanze die Hochzeitsleute des Bräutigams in dessen Haus, die Hochzeitsleute der Braut in das Haus der Brauteltern zurückkehrten. Früher war es Sitte, dass der Bräutigam ein Haus mietete, das man »Königshaus« nannte und in dem die Hochzeitsgäste bis gegen 1 Uhr mittags tanzten, zu welcher Stunde dann in beiden Hochzeitshäusern das Mittagessen begann.

In Zsére wurde die Braut von der Firmpatin eingekleidet, wobei die anwesenden jungverheirateten Frauen und Mädchen folgendes Lied sangen:

8.



Párta, párta, búra hajtó párta
Azt a török régen le nem vágta.
Ha megkapom, annyira hajítom
Tengereken kővel lenyomatom.

Brautkranz, der mir so viel Kummer machte
Den der Türk nicht abgeschlagen hatte.
Krieg ich ihn, werf ich ihn weit, weit weg,
Auf den Grund des Meers, mit Steinen beschwert.

In Nagycétény begaben sich die Hochzeitsleute der Braut und des Bräutigams gesondert zur Trauung. In Mohi wurde die Trauung gegen 11 Uhr vollzogen und der Hochzeitszug ging in folgender Ordnung zur Kirche : den Zug führten die Brautknechte an, ihnen folgten die Männer, dann kam der Bräutigam mit dem Brautführer, schliesslich die Musikkapelle, die Zigeuner. In der anderen Gruppe folgten nach den Männern oder Zigeunern die Braut und die Mädchen, zum Schlusse kamen die Frauen. In Ipolyszalka führte den Hochzeitszug der Brautführer des Bräutigams an, mit dem Brautführerstabe in der Hand ; der Brautführerstab war ein mit dem Verlöbnistüchel und mit Bändern geschmückter Dreschflegelgriff, an dessen Ende der rote Brautapfel steckte.

In Zsitvabesnyő wurde vor der Trauung der Ehekontrakt (Ehebrief) aufgesetzt. Die Brautführer des Bräutigams verhandelten mit den Brautführern der Braut darüber, was aus dem gemeinsamen Besitz der Neuvermählten der einen Partei zufallen sollte, falls die andere innerhalb von zwei bis drei Jahren stürbe. Der Kontrakt besagte im allgemeinen folgendes : sollte die Ehe kinderlos sein und der Gatte sterben, so hat die Gattin alles zurückzuerhalten, was sie zum neuen Hausstand beigesteuert ; sollte die Gattin sterben, so hat der Gatte alles zurückzugeben und darf nur ein Soldatenbett behalten : zwei Polster, ein Federbett (ein Duchert) und ein Bettuch. Nach der Aufsetzung des Kontraktes führte man die »lahme Braut« (falsche Braut) vor den Bräutigam. Als »lahme Braut« wurde eine der Hausfrauen vermummt. Man zog ihr ein schlechtes Kleid an, auf dem Kopfe trug sie einen Kranz aus Maiskolbenblättern, auf dem Rücken ein grosses Pack. Auch sorgte man für einen grossen Bauch, als wäre sie in anderen Umständen. Der Brautführer der Braut behauptete, dies sei die Braut, die man verkauft habe. Die Brautführer des Bräutigams bestritten es, dass sie eine solche Braut gekauft hätten. Inzwischen bemühte sich die »lahme Braut«, den Bräutigam zu küssen, doch liess es dieser nicht zu. War der Bräutigam »der Zudringlichkeiten der lahmen Braut« überdrüssig geworden, versuchte er, sie zu entkleiden, worauf sie aus der Stube rannte. Nun geleitete einer der Brautknechte die rechte Braut in die Stube und sie reichte den Brautführern und schliesslich dem Bräutigam die Hand. Nach dem Handschlag bezahlte der Bräutigam den Kaufpreis der Braut, reichte ihr das Geld, die Braut steckte jedem Brautführer ein Sträusschen an die Brust und dann gingen alle zur Trauung.

Im ehemaligen Komitat Hont versammelten sich die Hochzeitsleute gesondert im Haus des Bräutigams bzw. im Hause der Brauteltern und gingen dann gemeinsam zur Kirche. Den Bräutigam begleiteten befreundete Burschen, die Braut deren Freundinnen. Der Zug des Bräutigams bewegte sich rascher, denn er musste die Braut vor der Kirche empfangen. Die Brautknechte brachten

jeder eine Flasche Wein und ein Striezel und boten davon jedem an, dem sie auf der Strasse begegneten.[46]

PRÓNAY beschrieb in seinem Buche aus dem Jahre 1855 den Hochzeitszug von Karancsalja folgendermassen : »Vorn gehen die Brautknechte, von denen der eine mit einer Weinflasche in der Hand tanzt und jauchzt, der andere springt desgleichen jauchzend hin und her, hält die Weinflasche über dem Kopf ; dann folgt die Braut, umgeben von vielen befreundeten Mädchen, dann die Eltern, die Verwandtschaft, die übrigen Hochzeitsgäste und schliesslich die Musik, bei den vermögenden Leuten mehrere Zigeuner, bei ärmeren ein Dudelsackpfeifer.«[47] Über das Brauchtum ungefähr derselben Gegend wissen wir, dass »am Tage der Trauung der Brautknecht zum Hause der Brauteltern gesandt wird, die Braut zur Kirche bittet und für sein schönes Sprüchlein einen Strauss, für seinen Fokosch (eine Art Handaxt) Bänder bekommt. Einen anderen Strauss schickt man noch eigens dem Bräutigam, der die Braut mit den Hochzeitsleuten vor der Kirche erwartet.«[48] Einer anderen Beschreibung zufolge ». . . macht sich der Brautführer mit den versammelten Hochzeitsleuten in Begleitung der Musik auf den Weg zum Hause der Brauteltern, wo sie vor dem Tore stehen bleiben und wo bloss der Brautknecht ins Haus tritt, der die Braut zum Aufbruch mahnt ; hierauf begibt sich die Braut in Begleitung ihrer Verwandtschaft vors Tor und schliesst sich den Hochzeitsleuten an . . .«[49]

In der Mátragegend gingen gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der »kleine« (jüngere) und der »grosse« (ältere) Brautknecht zum Hause der Brauteltern, um die »Keule« abzuholen. Nach langem Handeln erstand der ältere Brautknecht das »Mal« (Zeichen), einen Rosmarinzweig mit vergoldeten Nüssen und Äpfeln behängt, den er mit bunten Bändern an seinen Fokosch band, um dann schliesslich die Braut zur Trauung zu bitten. Vor dem Aufbruch ging sie in die »vordere« Stube, kniete vor dem Tisch auf ein Kissen, Vater und Mutter sowie die Hochzeitsleute stellten sich hinter ihr auf, ihr Brautführer ihnen gegenüber, worauf er im Namen der sich verabschiedenden Braut eine Ansprache hielt.[50] In Krasznahorka ging vor der Trauung der Bräutigam um die Braut, doch wurde vor ihm die Türe versperrt und erst geöffnet, nachdem er einige Rätsel gelöst hatte. In Nógrádkövesd ritten die Brautknechte dem Hochzeitszuge voraus und liessen vor den Hochzeitsleuten ihre geschmückten Rosse tänzeln.[51] In Cserhátsurány brachen der Bräutigam und die Braut in Begleitung ihrer Hochzeitsleute so von zu Hause auf, dass sie gleichzeitig vor dem Gemeindehaus anlangten, wo die Ziviltrauung erfolgte. Von hier begab sich der Bräutigam in Begleitung der Männer und die Braut in Begleitung der Mädchen geson-

[46] HM. o. J. S. 131—132.
[47] PRÓNAY, 1855, S. 4—6.
[48] RÉSŐ, 1867, S. 209.
[49] PAPP, 1865, S. XIV.
[50] ISTVÁNFFY, 1894, S. 43.
[51] A. 75. 8.

dert zur Kirche. Dem Hochzeitszuge folgte die Zigeunerkapelle, die den Rákóczi-Marsch spielte. Die Mädchen jauchzten, die Burschen tanzten, fuchtelten mit den Weinflaschen und boten den männlichen Zuschauern Wein an. Auf dem Heimwege von der Trauung hielt der Zug an jeder Strassenkreuzung und es wurde getanzt.[52]

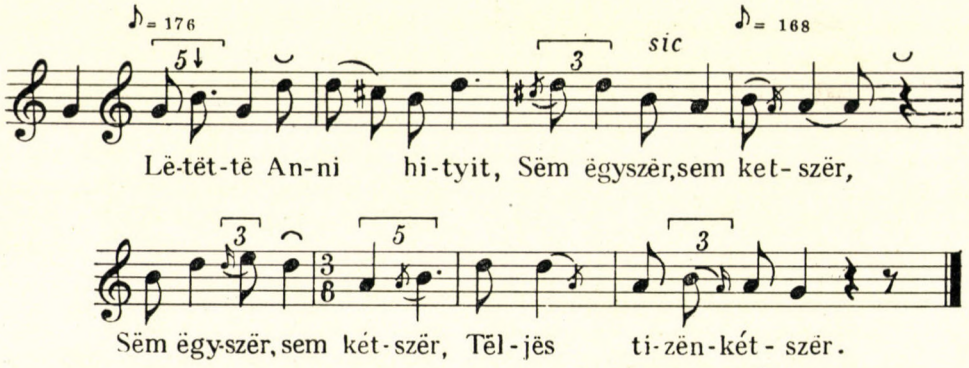
In den Jahren nach der Jahrhundertwende (1900), ja sogar heute noch, begleiten die Zigeuner den Hochzeitszug in den Komitaten Hont und Nógrád oft unter den Klängen des Rákóczi-Marsches. Zugleich singen die Hochzeitsleute von der Musik unabhängig Volkslieder oder bekannte Kunstlieder.

Wie die Zeitschrift »Regélő« zu berichten weiss, »geleitet der Brautknecht nach der Trauung die Braut an der Hand führend ins Haus der Brauteltern, wobei die Mädchen laut vernehmlich folgendes Lied singen :

Letette hitét . . .	Sie hat ihr Wort verpfändet . . .
Nem egyszer, sem kétszer	Nicht einmal, nicht zweimal,
Nem egyszer, sem kétszer	Nicht einmal, nicht zweimal,
Teljes tizenkétszer.«	Aber an die zwölfmal.«[53]

Dieses nach der Trauung gesungene Hochzeitslied ist nicht nur in Pográny sondern in der ganzen Gegend von Nyitra heute noch bekannt. In Menyhe lautet es :

9.

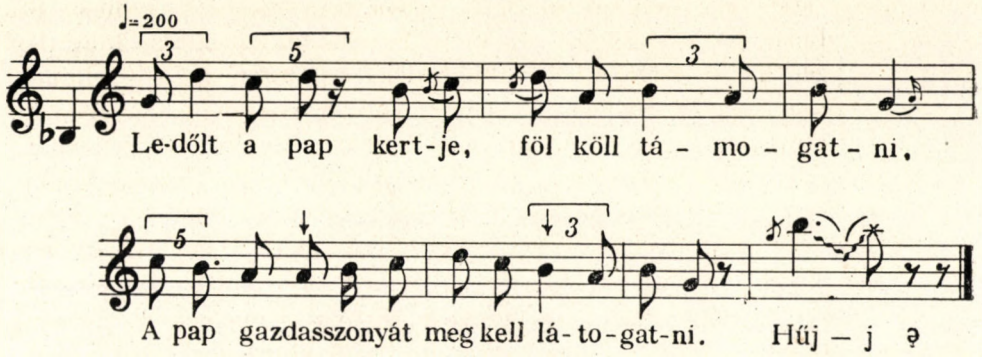


Letette Anni hitét . . .	Anni hat's Wort verpfändet,
Sem egyszer, sem kétszer	Nicht einmal, nicht zweimal,
Sem egyszer, sem kétszer	Nicht einmal, nicht zweimal.
Teljes tizenkétszer.	Aber an die zwölfmal.

[52] A. 65.
[53] Regélő, 1837. Bol. II. S. 819.

In Lédec wurde früher beim Verlassen der Kirche folgendes Lied gesungen :

10.



Ledőlt a pap kertje, föl kell támogatni,
A pap gazdasszonyát meg kell látogatni.
Adtam is, adok is csókot a legénynek,
Mert tudom magamról, jól esik szegénynek.
Jól esik szegénynek, a szolgalegénynek,
De még jobban esik kedves szeretőmnek.
Kedves szeretőmért mit nem cselekedném,
Dunából a vizet kanállal kimerném.
Dunából a vizet kanállal kimerném,
Tűzön, vizen kelve mégis által mennék.
Kedves szeretőmnek dombon van a háza,
Két keréken forog csikorgós kapuja.

Des Pfarrers Zaun ist hin, man muss ihn halt richten,
Die Hausfrau des Pfarrers muss man halt besuchen.
Ich habe und werde den Burschen recht küssen,
Ich weiss von mir selber, wie's wohltut dem Ärmsten.
Wohltut es dem Ärmsten, wohltut es dem Jungknecht,
Doch meinem Herzliebsten gefällt es am besten.
Ach ja was tät' ich nicht für den Herzliebsten mein,
Die Donau schöpf ich aus mit einem Löffelein.
Die Donau schöpf ich aus mit einem Löffelein,
Ich komm zu ihm, wenn's sein muss über Stock und Stein.
Auf einem Hügel steht das Haus des Liebsten mein,
Auf zwei Rädern rollen, knarren die Tore sein.

Die Hochzeitsbräuche, die nach der Trauung folgten, werden im Jahrgang 1837 der Zeitschrift »Regélő« folgendermassen beschrieben : »Der Bräutigam hingegen kehrt in Begleitung der erneut eingeladenen Hochzeitsleute und der ungarischen Musikkapelle ins väterliche Haus zurück, und nun folgt zur gegebenen Zeit in beiden Häusern das Festessen, das bei Gesang, Musik und lustiger Kurzweil beendet wird.«[54]

Vor dem ersten Weltkriege (1914—1918) war es Sitte, dass nach der vormittäglichen Trauung der Bräutigam und die Braut, beide mit ihren Hochzeitsleuten, gesondert in ihr Elternhaus zurückkehrten und erst bei der später aufgekommenen nachmittäglichen Trauung wurde es Brauch, dass sich alle Hochzeitsgäste ins Haus der Brauteltern begeben.

[54] Regélő, 1837, Bd. II. S. 819.

Auch im slowakischen Sprachgebiet war es Sitte, die Hochzeit am Montag Ju halten. So wurde die Trauung im Komitat Nyitra um die Mitte des vorigen zahrhunderts stets am Montag vollzogen. Schon früh morgens erschien die Laderin im Hause der Brauteltern, wo sie u. a. auch für die Einkleidung der Braut zu sorgen hatte. Während der Einkleidung stimmten die Gespielinnen der Braut, die anwesenden Mädchen Lieder an. Vor der Trauung bat der Brautführer des Bräutigams in einer Ansprache biblischen Inhalts um die Braut. Hierauf nahm die Braut knieend von den Eltern Abschied.[55] In Trencsén liessen die Frauen die Braut vor dem Aufbruch zur Kirche dreimal durch einen Fassreifen schlüpfen, damit sie später eine leichte Geburt habe. Dann stellten sich alle mit dem Bräutigam im Hofe auf, wo sie von der Brautmutter dreimal mit Getreidekörnern bestreut und mit einem benetzten Tannenwedel dreimal besprengt wurden.[56] Nach der Trauung floh die Braut sofort nach Hause, weshalb dann die Hochzeitsleute den Brautknecht zur Rede stellten, indem sie ihn frugen, wo er die Wachtel versteckt habe ; der Brautknecht nahm einen runden Kuchen hervor und antwortete, dass er mit diesem Pass die Braut finden werde, wo immer sie auch sei. Hiernach gingen die Hochzeitsleute ins Wirtshaus.[57] Laut einer Aufzeichnung aus der Ersthälfte des vorigen Jahrhunderts wurde im ehemaligen Komitat Zólyom die Braut mit einem Gespann von vier Ochsen zur Trauung gefahren. »Je schöner die Ochsen, desto prunkvoller war die Hochzeit, desto reicher war der Bauer.«[58]

In einigen Gegenden wird der von der Trauung zurückkehrende Hochzeitszug von den Burschen öfters aufgehalten. Der Weg wird mit einer Stange versperrt und der Bräutigam muss bei jeder Sperre einige Kronen zahlen.[59] Bevor der Hochzeitszug beim Hochzeitshause anlangt, wird dessen Tür versperrt und der Zug muss draussen warten. Der Brautführer klopft und begehrt für die Hochzeitsleute Einlass. Die Köchin fragt nach ihrem Pass. Der Brautführer gibt eine scherzhafte Antwort und bittet erneut um Unterkunft. Die Köchin öffnet ein wenig die Tür, die nun vom Brautführer eingerannt wird, so dass schliesslich alle eintreten können.[60]

In Galgaguta (slowakische Ortschaft) ist es heute noch Sitte, dass die Braut bei der Heimkehr von der Trauung im Tore einen Kübel voll Wasser umstossen muss, damit sie eine geschickte Frau werde. Der Bräutigam und die Braut werden in der Tür von der Hausfrau erwartet, die der Braut ein Stück Zucker, dem Bräutigam ein wenig Salz in den Mund steckt, damit die Braut immer süss und lieb bleibe und der Bräutigam nicht verderbe.[61]

[55] Réső, 1867, S. 203 ; Kubinyi—Vahot, 1854, S. 3, 32.
[56] Réső, 1867, S. 306 ; VU. 1855, S. 222 ; Lečko, 1943, S. 160.
[57] Réső, 1867, S. 306.
[58] Brtáň, 1945—46, S. 174.
[59] Lečko, 1943, S. 160.
[60] Lečko, 1943, S. 160.
[61] A. 68. 8—9.

Im Komitat Sáros war es um die Mitte des vorigen Jahrhunderts Brauch, dass die Hochzeitsleute nach der Trauung zum Haus der Brauteltern zogen, dort einen Kreis bildeten, in dessen Mitte der Brautführer trat und eine Ansprache über die Ehe hielt. Ihn löste der ältere Brautknecht ab, der nach dem Vortragen einiger biblischer Exempel die Hochzeitsleute aufforderte ins Haus einzutreten. Drinnen ergriff er einen Stock, ein Handtuch und ein Waschbecken mit Wasser und gab Sprüche über Johannes den Täufer zum besten. Dann wuschen sich die Hochzeitsgäste die Hände und trockneten sie mit dem Handtuch ab. Nun schüttete der Brautknecht das Wasser aus und die Anwesenden warfen Geldstücke in das Waschbecken.[62]

Wie BEDNARIK zu berichten weiss, gingen früher die Slowaken nicht geradewegs zur Kirche, sondern machten Umwege, um die bösen Geister irrezuführen. Unterwegs wurden Kuchenbrösel verstreut, und das Stück, welches die Braut weggeworfen hatte, aufbewart. Das junge Paar ass in der Kirche einen entzweigeschnittenen Apfel oder Kuchen, um einander treu zu bleiben.[63] Bei den Slowaken ist es heute noch Sitte, dass sich die Hochzeitsleute nach der Trauung in zwei Gruppen teilen, der Bräutigam und die Braut gesondert, jeder in Begleitung seiner Gäste, nach Hause gehen und der Bräutigam die Braut erst später einholt.[64]

Beziehen sich diese Angaben von BEDNARIK auf die jüngste Vergangenheit, so können wir daraus nur schliessen, dass in slowakischen Gegenden jene alte Form der Hochzeit bis heute erhalten blieb, die in ungarischen Gebieten — mit der Ausnahme des Ungarntums in der Gegend von Nyitra — verloren ging.

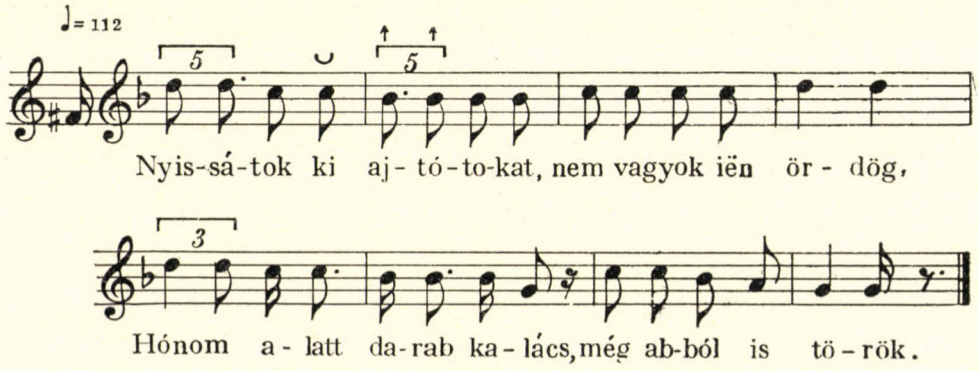
5. Die Abforderung der Braut und der Abschied

Die Tatsache, dass — früheren Hochzeitsbräuchen entsprechend — nach der Trauung sowohl die Braut als auch der Bräutigam gesondert in ihr Heim zurückkehrten, scheint das Weiterleben einer Brauchtumsform zu beweisen, die vom Christentum nicht berührt wurde. Diese Brauchtumsform war zweifellos mit der Vorstellung verbunden, dass die Heirat erst dann für voll gilt, wenn die Braut nach den herkömmlichen Formen abgefordert, vom Elternhaus verabschiedet, in das Haus des Bräutigams übergeführt und hier das eheliche Beilager vollzogen wurde. Wie aus unseren Daten erhellt und wie wir bereits erwähnten, wurde die Braut nach der kirchlichen Trauung ins Elternhaus zurückgeleitet und erst in den Abendstunden ins neue Heim, ins Haus des Bräutigams bzw. der Bräutigamseltern gebracht, nachdem die Abforderung und der Abschied erfolgt waren.

[62] RÉSŐ, 1867, S. 238; TAHY, 1834, S. 2, 11.
[63] BEDNARIK, 1943 a.
[64] BEDNARIK, 1943 a, S. 40.

Laut Angaben der Zeitschrift »Regélő«[65] war es in Pográny Sitte, dass sich »der Bräutigam ... mit seinen Hochzeitern ... nach Sonnenuntergang zum Haus der Brauteltern« begab. Auch in Menyhe dunkelte es bereits, da sich die Bitter, der Bräutigam, dessen Brautführer, Brautknechte, Brautführerinnen und die übrigen Hochzeiter auf den Weg machten, um die Braut abzufordern. Kaum hatte man im Hause der Brauteltern den Gesang der Bitter vernommen, da wurden auch schon alle Tore und Türen versperrt. Beim Tore angelangt, hoben es die Hochzeitsleute des Bräutigams aus den Angeln und klopften dann an der Küchentür, wobei die Brautführerinnen und Mädchen folgendes Lied anstimmten :

11.

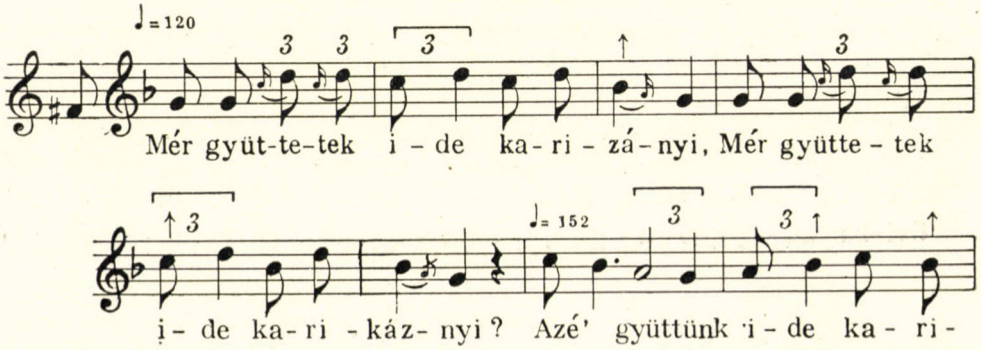


Nyissátok ki ajtótokat, nem vagyok én ördög,
Hónom alatt darab kalács, még abból is török.

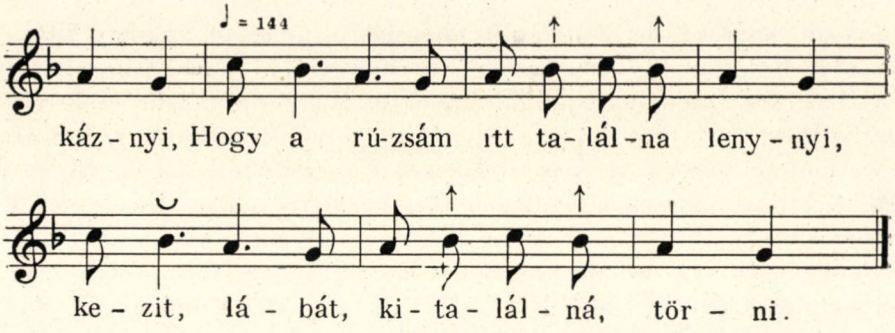
Machet doch die Türen auf, denn ich bin kein Teufel.
Unterm Arm hab ich 'nen Kuchen, will davon auch brechen.

Nun folgte ein gesungenes Zwiegespräch der Bitter und der Hausleute, das manchmal dank der Improvisationen geschickterer Frauen 10—15 Minuten dauerte :

12.



[65] Regélő, 1837, Bd. II. S. 819.



Miért jöttetek ide karikázni?
Miért jöttetek ide karikázni?
Azért jöttünk ide karikázni
Hogy szeretőm itt találna lenni
Kezét, lábát ki találná törni

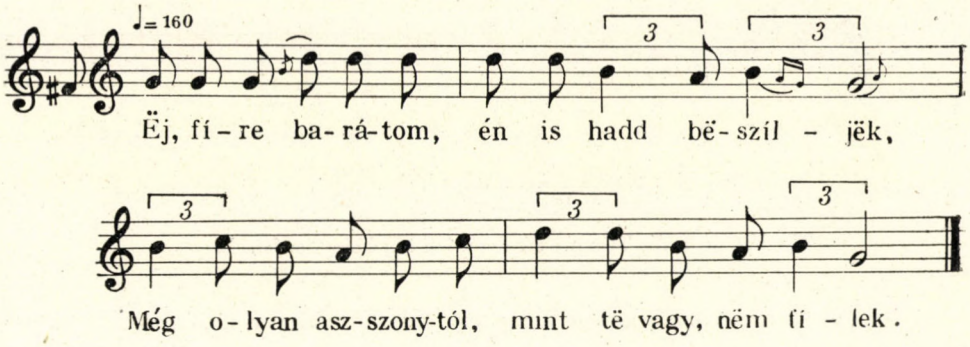
Warum kommet ihr nun her zum Tanze?
Warum kommet ihr nun her zum Tanze?
Darum kommen wir nun her zum Tanze
Um meine Liebste hier anzutreffen,
Die sich hier Hand und Fuss könnte brechen.

(Gesungen auf die Melodie Nr. 14)

Amerre jöttél, elmehetsz
Amit hoztál, elvihetsz

Geh deines Weges, den du kamst,
Und nimm mit, was du brachtest.

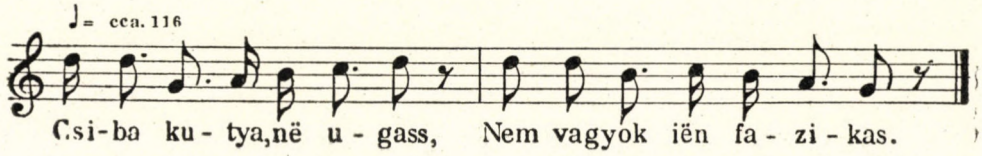
13.



Ej, félre barátom, én is hadd beszéljek,
Még olyan asszonytól, mint te vagy, nem félek

Ach was, nur Platz gemacht mein Freund, lass mich zu Wort,
Vor einer Frau, wie du, hab ich nicht Angst noch Furcht.

14.



Csiba kutya, ne ugass
Nem vagyok én fazekas.
Zsebembe van hat garas
Neked adom, csak hallgass.

Sei still und bell mir nicht, du Hund
Ich bin doch nicht ein Töpfer.
Hab im Säckel sechs Groschen,
Die geb'ich dir, halt nur den Mund.

(Gesungen auf die Melodie Nr. 13.)

Nincsen a világon annyi apró betű
Mennyi a fejedben serke, bolha, tetű.

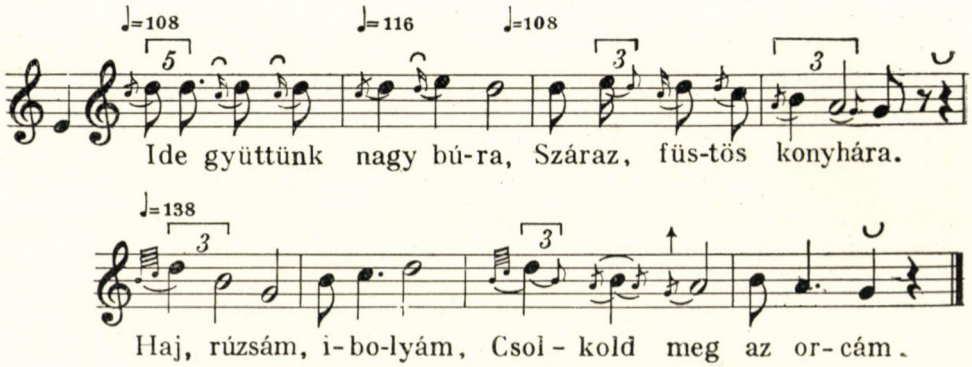
Ismertem apádat, hogy minő gazda volt,
Falu végén lakott, száz batyu rongya volt.

Auf der Welt gibt es nicht so viel kleine Lettern
Als in deinem Kopfe Flöhe, Läuse, Nissen.

Ich weiss was dein Vater als Bauer hat gegolten,
Wohnte am Dorfrande und hatte nur Lumpen.

Endlich wurde die Tür geöffnet. Im Hausflur erwartete die Bitter ein flackerndes Feuer, das die Bitter (sie wurden auch Fremdlinge genannt) zertreten und tanzend überspringen mussten. Dabei sangen sie :

15.



Ide jöttünk nagy búra
Száraz, füstös konyhára
Haj, rózsám, ibolyám,
Csókold meg az orcám.

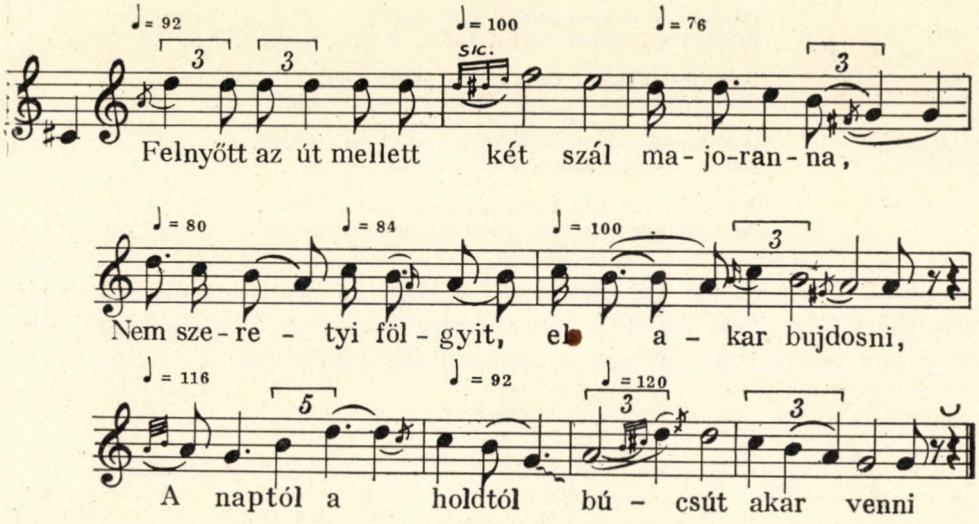
Wir kamen her, s'gibt Kummer,
Die Küche ist voller Rauch
Ach, mein Schatz, mein Röschen,
Küss' mich auf die Wangen.

Nachdem sie das Feuer zertreten hatten, traten der Bräutigam und seine Hochzeitsgäste von den beiden Brautführern geführt in die Stube, wo die Brautführer von den Brautjungfern der Braut empfangen wurden, die ihnen die am Vortage gewundenen Kränze in Begleitung folgender Rede um den Hals legten :

»Hier, nehmet, was ihr von der Braut und ihren Gespielinnen wünscht und begehrt. Wir brachten Linnen aus der Spinnstube, Blumen vom Fusse der grossen Berge. Die Fingernägel froren uns ab, die Sicheln fielen uns aus der Hand. Der Kauftrunk dieser Gabe ist ein Mass Wein, der Preis ist klingendes Silber.«

Nun zahlten die Brautführer für die Kränze und die Gäste des Bräutigams wurden zu Tisch gebeten. Das festliche Schmausen dauerte ein bis zwei Stunden, und dann gab man der Braut den Abschied, den die verwandten Frauen und die Freundinnen der Braut sangen :

16.



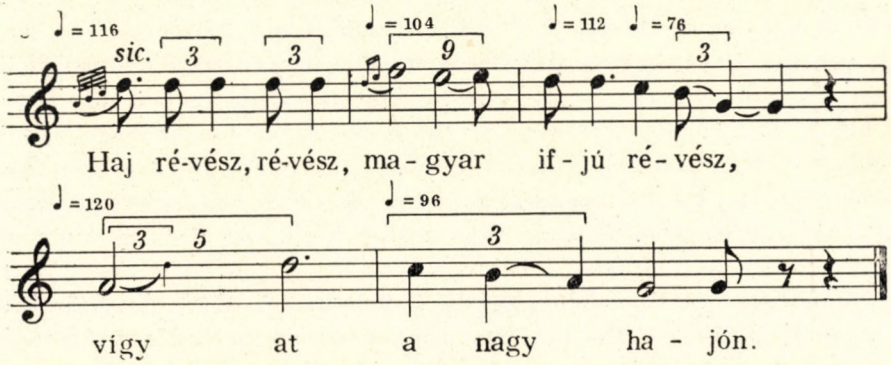
Felnőtt az út mellett két szál majoranna
Nem szereti földjét, el akar bujdosni
A naptól, a holdtól búcsút akar venni.

Búcsúzz Anni, búcsúzz anyádtól, apádtól
Anyádtól, apádtól, leánybarátidtól
Leánybarátidtól, leány te magadtól.

Am Wegrande wuchsen wohl zwei Halme Meiran,
Der Boden ist nicht recht, sie wollen darum weg,
Wollen von Sonne, Mond eilig Abschied nehmen.

Nimm nun Abschied Anni, von Vater und Mutter
Von Vater und Mutter, von uns, den Freundinnen
Von uns, den Freundinnen, von deiner Jungfernschaft.

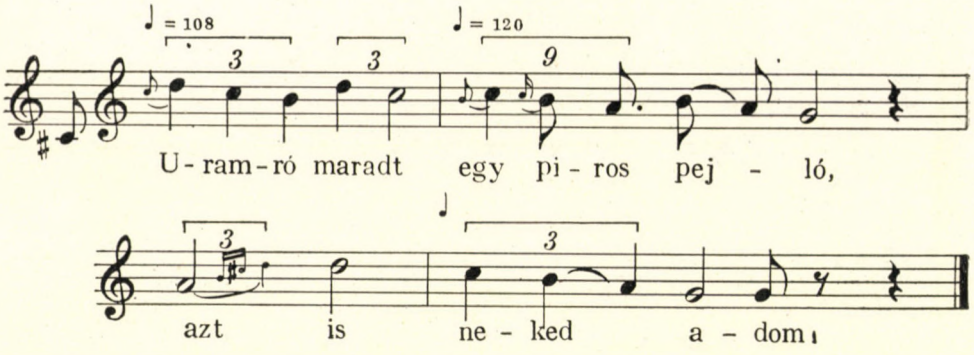
17.



Haj, révész, révész, magyar ifjú révész
Vigy át a nagy hajón.

Ach, Fährmann, junger ungarischer Fährmann
Hol mich ab mit dem Kahn.

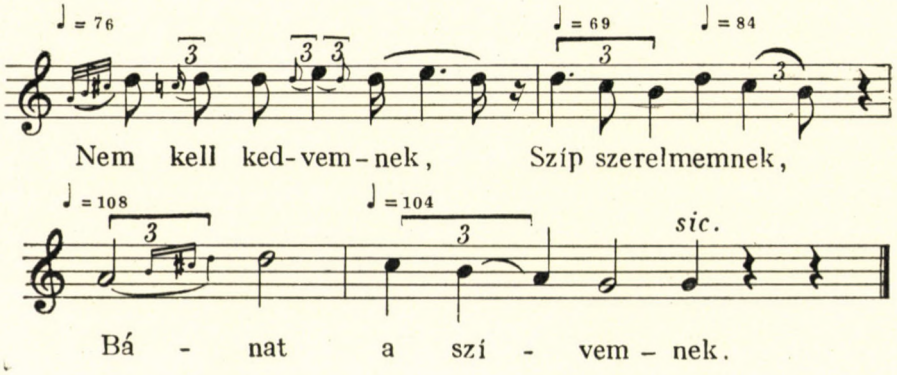
18.



Uramról maradt
Egy vékony pej ló
Azt is neked adom

Vom Manne blieb mir
Ein brauner Klepper,
Auch den gebe ich dir.

19.



Nem kell kedvemnek
Szép szerelmemnek
Bánata szívemnek.

Der freut mich nicht recht,
Noch meine Liebe,
Ist mir Leid und Kummer.

(Gesungen auf die Melodie Nr. 17)

Haj, révész, révész, magyar ifjú révész
Vigy át a nagy hajón.

Ach, Fährmann, junger ungarischer Fährmann
Hol mich ab mit dem Kahn.

(Gesungen auf die Melodie Nr. 18)

Uramról maradt
Hajadon lányom
Azt is neked adom

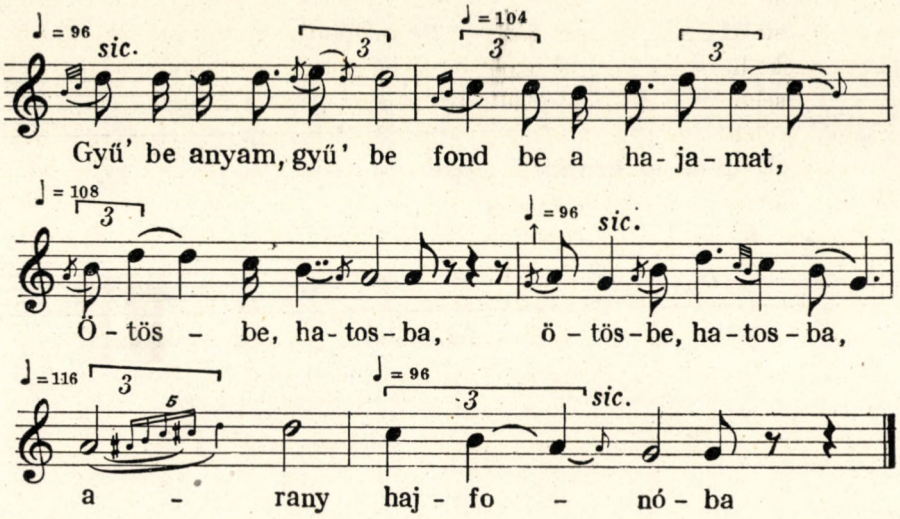
Vom Manne blieb mir
Ein ledig Mädchen,
Auch das gebe ich dir.

(Gesungen auf die Melodie Nr. 19)

Az kell kedvemnek
Szép szerelmemnek
Öröm a szívemnek.

Das freut mich nun recht,
Und meine Liebe,
Ist mir Lust und Freude.

20.



Gyöjj be anyám, gyöjj be
Fond be a hajamat ötösbe, hatosba.
Ötösbe, hatosba, arany hajfonóba.

Ha most be nem fonod
Többé be nem fonod ötösbe, hatosba
Ötösbe, hatosba, arany hajfonóba.

Komm Mutter, komm herein
Flechte mir die Haare ein, in fünf, sechs Zöpfe ein,
In fünf, sechs Zöpfe ein, in güldne Zöpfe ein.

Flichtst du sie jetzt nicht ein,
Flichtst du sie nimmermehr in fünf, sechs Zöpfe ein,
In fünf, sechs Zöpfe ein, in güldne Zöpfe ein.

Während des Abschiedsgesanges kniete die Braut vor den Eltern nieder und dankte ihnen schluchzend für die gute Erziehung. Auch der Bräutigam dankte den Brauteltern, dass sie ihr Mädchen zu einer rechtschaffenen Ehefrau erzogen hatten. Nun formierten sich sowohl die Hochzeitsgäste des Bräutigams als auch die der Braut zu einem Zuge und begaben sich zum Hause des Bräutigams. An der Spitze des Zuges gingen die Braut und der Bräutigam. Unterwegs sangen die Hochzeitsleute folgendes Lied :

(Gesungen auf die Melodie Nr. 6)

Édes anyám édes teje
Keserű a más kenyere
Keserű a más kenyere.

Süss schmeckte wohl der Mutter Milch,
Doch bitter das Brot der Fremden.
Doch bitter das Brot der Fremden.

Keserű is, savanyú is
Néha bizony panaszos is.
Néha bizony panaszos is.

Es schmeckt bitter, es schmeckt sauer.
Manchmal gibt es wohl auch Kummer.
Manchmal gibt es wohl auch Kummer.

In Mohi mussten die Bitter sogar dreimal zum Hause der Brauteltern ziehen, bis sie endlich Einlass fanden. Der Bräutigam musste die Braut, die man versteckt hatte, suchen. Wurde die Braut über Land gefahren, so versperrten die Burschen den Weg und der Bräutigam hatte Lösegeld zu zahlen. Die Burschen, welche die Braut zur Zeit ihrer Mädchenschaft bei ihren Eltern zu besuchen pflegten, gaben der Braut hoch zu Ross das Geleite und erhielten dafür von der Braut den Geleitlohn (Leitgroschen). In Garamsalló wurde die Tür vor den Bittern ebenfalls versperrt und erst geöffnet, als der Bräutigam gezahlt hatte. In Dejtár gingen die Brautknechte dreimal zum Hause der Brauteltern die »Taube« zu suchen. Das erste Mal zeigte man ihnen ein Kind, das, in ein Bettuch vermummt, einen mit Federwischen geschmückten Hut aufhatte, die es als Taube erkenntlich machten. Der Brautführer und die Hochzeitsleute der Braut trieben mit den Brautknechten auch andere Spässe und zeigten ihnen erst zum dritten Male die rechte Taube, worauf die Brautknechte dann ins Haus des Bräutigams zurückkehrten.[66] Auch in Bernecebaráti gingen die Brautknechte auf die Brautsuche, denn auch hier wurde die Braut versteckt.[67] In Őrhalom waren für die Abforderung der Braut langwierige Verhandlungen charakteristisch. »Darauf verstanden sie sich am besten, denn die Leute von Őrhalom hatten im Feilschen eine grosse Übung, da sie doch oft und gern zu Markte fuhren.«[68]

In Vizslás und Kazár tauschten die Hochzeitsleute bei der Abforderung einen Hahn gegen eine Henne. Die Brautführerin des Bräutigams brachte einen Hahn, die der Braut eine Henne, der man einen Kamm und Bänder aufgebunden hatte, und die Tiere wurden so lange gehetzt, bis sie aufeinander losfuhren. Dann wurden die beiden Tiere ausgetauscht: die Braut erhielt den Hahn, der Bräutigam die Henne.[69]

Früher war es im ganzen Gebiete der Paloczen Sitte, dass ein lustiger Brautführer mit den Brautknechten, den Bittern langwierig zu feilschen begann und bemüht war, sie auf vielerlei Weise zum besten zu halten.[70] Schier unendlich war die Zahl der Rätsel und Fragen, welche die Brautknechte zu lösen hatten. Wenn dies nicht gelang, oder der Brautführer etwas an der Antwort auszusetzen hatte, schickte er die Brautknechte wieder hinaus. In der Mátragegend gingen zum dritten Male der Bräutigam und seine Hochzeitsgäste um die Braut. Hatten die Bitter die erneut aufgegebenen Rätsel gelöst, wurde ihnen eine zerlumpte »Alte« gezeigt und erst, da sich die Bitter mit ihr nicht zufrieden gaben, wurde die Braut aus der Kammer in die Stube geführt. Hierauf folgte der Brautabschied des Brautführers, dann brachte man die Brauttruhe auf den Wagen,

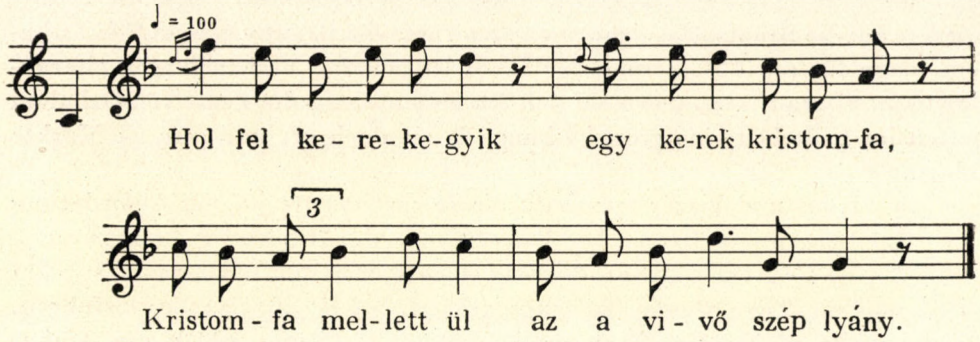
[66] A. 49, 9.
[67] A. 26, 10, 43, 2—3, 25, 3.
[68] A. 73, 19.
[69] Gönyey, 1933, S. 70.
[70] HM. O. J. S. 132; NM. o. J. S. 162.

die Braut nahm auf dem Wagen neben der Brautführerin Platz und nun fuhr man zum Hause des Bräutigams.[71]

Réső sagt in seiner Beschreibung, dass der Brautabschied sehr rührend war und der Bräutigam während des Abschieds im Hofe wartete, um davon nicht allzusehr ergriffen zu werden. Nach dem Abschied führte der Brautführer die Braut zum Bräutigam hinaus, ging mit ihr dreimal um ihn herum, wobei der Bräutigam der Braut mit dem Hute dreimal einen leichten Schlag versetzte. Dann fuhren sie mit geschmückten Wagen zum Hause des Bräutigams. Die Burschen warfen Töpfe und Scherben an die Wagenräder.[72]

In Őrhalom wurde vor etwa 60 Jahren die Braut auch von den Mädchen, ihren Freundinnen verabschiedet. Am Hochzeitstage erschienen vormittags gegen 10 Uhr die Mädchen, die nicht zur Hochzeit geladen waren, im Hofe der Brauteltern und sangen folgendes Lied :

21.



Hol felkerekedik
Egy kerek kristomfa
Kristomfa mellett ül
Az a vivő szép lány.

Az a vivő szép lány
Ne csodálkozz rajta
Nem vagyok én csoda
Ha te vagy a csoda.
Jaj, Márta, pajtásom
Szerelmes virágom
Szánod-e megválni
Te édesanyádtól.

Te édesanyádtól
Sok lánypajtásidtól
Te édesanyádtól
Sok lánypajtásidtól.

Jaj, de hogy nem szánom
Csak hogy meg nem halok
Jaj, de hogy nem szánom
Csak hogy meg nem halok.

Da begibt sich nun ein
Hochzeitsstab auf den Weg.
Neben dem Stabe sitzt
Ein Mädchen, das man bringt.

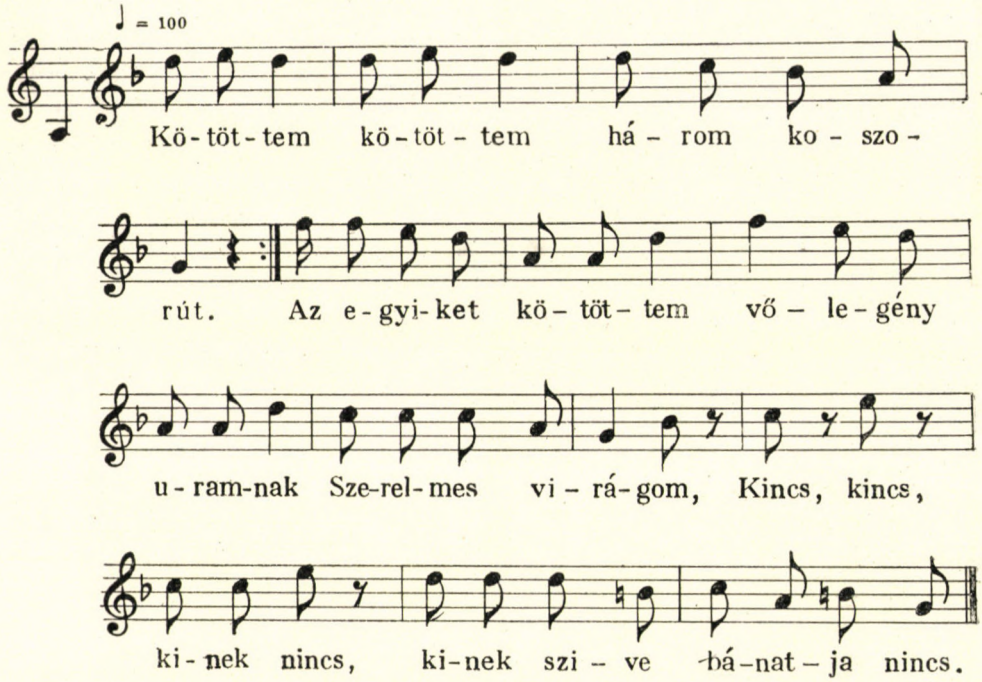
Ein Mädchen, das man bringt,
Wundere dich ja nicht,
Nicht ich bin das Wunder,
Da du das Wunder bist.
Martha, meine Freundin
Mein liebstes Blümelein
Brichts dir nicht das Herze
Verlässt du's Mütterlein.

Verlässt du's Mütterlein
Und die Gespielinnen,
Verlässt du's Mütterlein
Und die Gespielinnen.

Ach, wohl bricht's mir das Herz
Ich sterbe ja vor Schmerz,
Ach, wohl bricht's mir das Herz
Ich sterbe ja vor Schmerz.

[71] Istvánffy, 1894, S. 45.
[72] Réső, 1867, S. 210.

22.



Kötöttem, kötöttem három koszorút
Az egyiket kötöttem
Vőlegény uramnak
Szerelmes virágom
Kincs, kincs, kinek nincs, kinek szíve bánatja nincs.

Másikat köttettem
Násznagy uramnak.
Kincs, kincs, stb.

Harmadikat köttettem
Vőfély uramnak
Kincs, kincs, stb.

Drei Kränze, drei Kränze habe ich gewunden
Den einen schönen Kranz
Für den Herrn Bräutigam.
Dem Herzallerliebsten.
Schatz, Schatz, rechter Schatz, wenn man nicht Gram im Herzen hat.

Den anderen schönen Kranz
Für den Herrn Brautführer.
Schatz, Schatz, usw.

Und den dritten schönen Kranz
Für den Herrn Brautknecht;
Schatz, Schatz, usw.

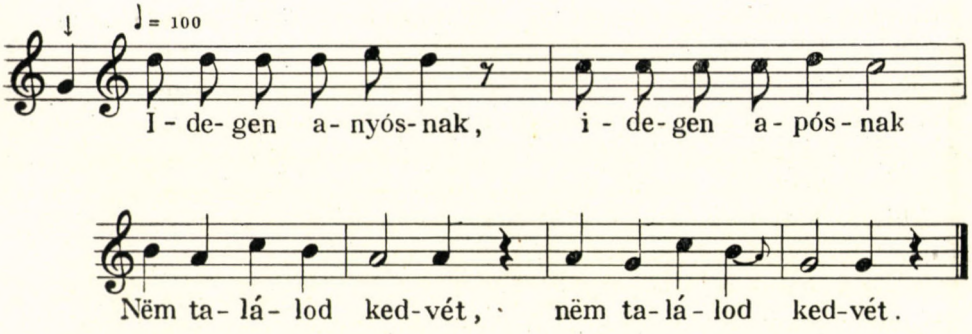
Als die Mädchen die dritte Strophe der ersten Weise sangen, ging die Braut aus der Stube hinaus auf den Hof, blieb vor der Tür stehen und wartete, bis die Mädchen ihr Lied beendet hatten. Dann küsste sie die Freundinnen der Reihe nach und reichte ihnen Kuchen und Wein. Eine reichere Variante des Abschiedes der Mädchen kennen wir aus dem Nachbardorfe Ipolyvarbó unter dem Titel »Brautabschied«.[73] Der Vergleich der Weise und des Textes aus Őrhalom mit der Aufnahme aus Ipolyvarbó veranschaulicht sehr gut den allmählichen Verfall der früheren Hochzeitsbräuche, der Gelegenheitslieder und Texte, ihr kümmerliches Weiterbestehen, bis sie schliesslich gänzlich der Vergessenheit anheimfielen. Hierfür liefert auch eine Aufzeichnung aus Egerbocs ein gutes Beispiel. Dort war es in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts noch Sitte, dass zwischen drei Strophen des Brautabschiedes — den der Brautführer aufsagte — die Zigeuner Fragmente der Weise des Abschiedes aus der Gegend von Nyitra spielten.

Bei den Slowaken im Komitate Gömör fanden die Brautbitter ebenfalls verschlossene Türen. Die Hausleute empfingen sie mit einem Scherzliede und liessen sie erst nach langem Handel eintreten.[74] Im Komitat Nyitra erfolgte die Abforderung der Braut nach Sonnenuntergang, und mit der Braut wurde auch ihre Truhe und ihr Bettzeug mitgenommen.[75] Auch aus dem slowakischen Sprachgebiete sind die Abforderungsbräuche der Hochzeit bekannt. Die Bitter rüttelten an den verschlossenen Toren und baten um Einlass, denn sie seien von weither gekommene, hungrige und durstige Wanderer. Nun redete man ihnen gut zu, versicherte ihnen, dass sie schon am rechten Orte wären und bewirtete sie. Als die Bitter um die Braut baten, wurde ihnen eine als zerlumpte alte Frau vermummte Person vorgeführt, die eine Lumpenpuppe im Arme hielt. Im allgemeinen führte man die rechte Braut erst nach dreimaligem Bitten in die Stube.[76] Vielenorts — so z. B. in der Gegend von Bilicz — versperrten einige Männer im Tore der Neuvermählten den ankommenden Hochzeitsleuten mit Ketten den Weg und liessen sie nur nach Zahlung eines Lösegeldes eintreten.[77]

In den meisten ungarischen Ortschaften war es Brauch, dass ein Teil der Hochzeitsgäste der Braut erst später, nach ein bis zwei Stunden nachfolgte. Diesen kleinen Zug nannte man die Nachgabe, denn er brachte die Geschenke der Braut zum Hause des Bräutigams. In Zsére sang diese Frauengruppe das folgende Hochzeitslied :

[73] Ethnographische Schallplattenaufnahme. F. 74.
[74] Sztancsek, 1904, S. 50.
[75] Réső, 1867, S. 204.
[76] Sztancsek, 1903, S. 432—433.
[77] Sztancsek, 1904, S. 57.

23.



Idegen anyósnak
Idegen apósnak
Nem találod kedvét
Nem találod kedvét.

Söpörd ki a házát
Ágyazd meg az ágyát,
Du machst es niemals recht
Nem találod kedvét.
Rakd meg a tüzét
Forrald fel a vizét
Nem találod kedvét
Nem találod kedvét.

Forrald fel a vizét
Forrázd ki a szemét
Úgy találod kedvét
Úgy találod kedvét.

Deiner Schwiegermutter
Deinem Schwiegervater
Machst du es niemals recht
Machst du es niemals recht.

Kehre ihr das Haus
Und richte ihr das Bett
Nem találod kedvét
Du machst es niemals recht.
Leg Holz auf das Feuer
Wärme dann das Wasser
Du machst es niemals recht
Du machst es niemals recht.

Wärm's Wasser siedend heiss
Brenn ihr die Augen aus
Dann machst es du schon recht
Dann machst es du schon recht.

6. Die Aufnahme im Hause des Bräutigams

Sowohl im ungarischen als auch im slowakischen Sprachgebiet ist die Handlung, mit der die Braut bzw. die neuvermählte Frau im Hause des Bräutigams aufgenomman wird, reich an überkommenen Sitten und Bräuchen. Die Zeitschrift »Regélő« gibt von der Aufnahme in Pográny folgende Beschreibung: »Bevor die Braut in das Haus tritt, streut sie dem Federvieh im Hofe Gerste und Hafer aus, damit sie sich recht vermehren. Nun wird die Tür den Hochzeitsleuten freigegeben und die Braut ins Haus geführt. In der Küche muss sie auf die Topfdeckel die üblichen Kreuzer legen und kann erst jetzt in die Stube treten. Nach der üblichen Begrüssung und nach den übrigen Handlungen verteilt die Braut an die Brautführer und Hausbewohner ihre Geschenke, die selbstgenähten Hemden, Taschentücher, Bänder und ähnliches mehr.«[78]

In Menyhe wurde, da die Braut zum Hause des Bräutigams fuhr, vor den Hochzeitsleuten das Tor verschlossen. Die jungverheirateten Frauen und Mädchen sangen folgendes Lied (auf die Melodie Nr. 10):

[78] Regélő, 1837, Bd. II. S. 819.

Nyisd ki rózsám, nyisd ki	Mach auf mein Schatz, mach auf
Csikorgós kapudat	Deine knarrende Tür,
Hadd kerüljem körül	Ich möchte umgehen
Kerek udvarodat.	Deinen kreisrunden Hof.
Kerek úton járó	Ich geh' kreisrunden Weg',
Nap után forduló	Ich geh' der Sonne nach.
Szíves, zöldszoknyájú	Im grünen Rock, den ich
Vörös pántlikájú.	Mit Bändern reich geschmückt.

In Kolón wurde bei diesem Anlass folgendes Lied gesungen (auf die Melodie Nr. 6) :

Nyisd ki rózsám, kit bezártál,	Mach auf mein Schatz, öffne das Tor,
Itt vagyon már, akit vártál,	Die du wartest, steht schon davor,
Itt vagyon már, akit vártál.	Die du wartest, steht schon davor.

In Menyhe musste die Braut, als das Tor geöffnet wurde, im Hausflur über ein Feuer hinwegtreten, dann über einen querliegenden Besen, damit die Ehe fruchtbar werde. Dann führte man sie unter den offenen Kamin, wobei sie auf einen am Boden liegenden Knaben treten musste, damit das erstgeborene Kind ein Knabe sei. Unter dem Kamin blickte sie in die Höhe, damit sie schwarzäugige Kinder gebäre. Dann bot ihr die Hausfrau Honig, damit sie zu ihrem Manne so süss und lieblich sei wie Honig. In der Stube drückte man ihr einen Federwisch in die Hand, mit dem sie den Ofen abfegte, damit sie eine tüchtige Hausfrau werde. Dann gab man ihr zwei Striezel und eine Flasche Wein und sie musste sich auf einen Sessel stellen ; von hier aus bat sie ihren Schwiegervater und ihre Schwiegermutter, dass — falls die Eltern sie nicht zur Rechtschaffenheit erzogen hätten — die Schwiegereltern sie dazu erziehen mögen. Dann stieg sie auf den Tisch, wo sie sich einigemal im Tanze drehte, worauf sie dann vom Tische heruntersprang und schliesslich mit den zwei Striezeln unter dem Arm, der Weinflasche in der Hand den Gästen der Reihe nach Speise und Trank (Kuchen und Wein) anbot.

In Zsére wurde die Braut beim Betreten des Hofes ihres Bräutigams mit Weizenkörnern bestreut. Die Mädchen haschten nach den Körnern, denn man hielt dafür, dass jenes Mädchen, dem es gelingt ein Korn zu erhaschen, bald unter die Haube kommen werde. In Kolón streute die Braut aus dem Hute ihres Bräutigams Weizen aus. Wer ein Weizenkorn erwischte, steckte es in den Stiefelschaft, damit er ebenso Glück habe wie die Braut.[79] In Aha warf man der Braut einen Besen vor die Füsse, und wenn sie von auswärts war, ein schlechtes Tongeschirr. In Vámosladány musste die Braut an der Schwelle der Küchentür einen gefüllten Wasserkübel umstossen, damit sie eine leichte Geburt habe. Nachdem die Braut in der Küche in den Kamin geschaut hatte, knöpften sich Braut und Bräutigam gegenseitig die Kleider auf, damit einer dem andern gehorche.

[79] Putz, 1943, S. 33.

In den Komitaten Hont und Nógrád wurde die Braut von der Bräutigamsmutter und vielenorts noch von drei weiblichen Verwandten des Bräutigams empfangen. Die Schwiegermutter bestrich ihr den Mund mit Honig, damit sie ein frohes, süsses Leben habe, dann reichte ihr die eine Frau Brot, die andere Salz, und die dritte ein Schüreisen, womit sie das Feuer im Ofen schürte. Dann schnitt sie das Brot an, bestreute es mit Salz und betrat über ein an der Schwelle liegendes Kind die vordere Stube.[80] Anderenorts reichte die Bräutigamsmutter der Braut Honig, die ihren Finger hineinsteckte und ihn dann ableckte, damit sie ein frohes, süsses Leben habe. In der Stube wurde sie vom Brautknecht begrüsst, dann ging sie in die Küche, wo sie die Speisen umrührte.[81] In der Mátragegend führte der erste (ältere) Brautknecht die Braut dreimal im Kreise um den Bräutigam herum und berührte ihre linke Schulter dreimal mit dem Hute des Bräutigams und geleitete sie erst dann ins Haus, wo er sie mit einem Begrüssungsspruche willkommen hiess. In Bekölce und Mikófalva liess man die Braut, nachdem man sie ins Haus geführt hatte, auf der Ofenbank Platz nehmen und dann gingen der Schwiegervater und die Schwiegermutter zu ihr hin und reichten ihr die Hand. Desgleichen taten die Verwandten und Geschwister des Bräutigams.[82]

Der Eintritt der Braut in das Haus des Bräutigams ist auch in slowakischen Gegenden mit einem reichen Brauchtum verbunden. In Hont wurde dem Zuge der Weg versperrt, doch nicht nur mit einem Strohstrick, sondern mit Ketten, die man auch mit dornigen Zweigen behängte. Diese Sperre wurde oft erst nach einer grösseren Rauferei beseitigt.[83] Im Komitat Árva und auch anderenorts liess man die Braut bloss nach längerem Klopfen und nach dem Hersingen einiger Lieder eintreten. Vorerst trat die Braut mit dem ersten Brautknecht in den Hausflur, wo ihr von den Bräutigamseltern Kuchen und Honig geboten wurden, damit sie sich an ihr neues Heim gewöhne und ihr Eheleben glücklich und süss sei. Den Kuchen warf die Braut auf das Pult, damit das neue Hauswesen mit derselben Leichtigkeit gedeihe, mit der sie den Kuchen hinaufgeworfen hatte. Dann lud man die Braut, die Kranzjungfern und die Brautknechte in die Kammer und setzte ihnen eine Eierspeise vor.[84]

Bednarik berichtet, dass die Braut beim Verlassen des Hauses und der Kirche, vor allem jedoch beim Betreten des Hauses ihres Bräutigams mit Linsen, Mohn oder Getreide beworfen wird.[85] Sowie der Zug vor dem Hause des Bräutigams hält, wird die Braut von der Familie mit Milch, Honig und Salz empfangen. Hierauf nimmt sie der Bräutigam bei der Hand und führt sie in den Hausflur, wobei die Braut darauf zu achten hat, dass sie die Schwelle nicht berühre.

[80] HM. o. J. S. 132; NM. o. J. S. 162; A. 26, 10—11, 25, 49, 10.
[81] Réső, 1867, S. 210.
[82] Istvánffy, 1894, S. 46.
[83] HM. o. J. S. 133.
[84] Sztancsek, 1904, S. 56—57.
[85] Bednarik, 1943, S. 53.

Im Zusammenhang mit dem Betreten des Hauses des Bräutigams knüpfen viele Bräuche und Vorstellungen an die Schwelle und an die Tür an. Im Tale von Bosác verstreut die Braut beim Betreten des Hofes Flachssamen, Hirsekörner, Mohn und sagt: »Ich säe die Samen, auf dass sie die ganze Familie führen, ich säe Hirse, auf dass sie uns reife, ich säe Mohn, auf dass es so bleibe.« In der Stube angelangt, spricht sie folgende Beschwörung: »Vier Ecken, die fünfte ist der Ofen, dass alle meinem Worte gehorchen.« So werden ihr alle Hausbewohner folgen. In der Gegend von Zólyom setzt sich die Braut auf die Ofenbank. In Bosác schaut sie in den Kamin, und nimmt, um gesund zu bleiben ein Stück Eisen in die Hand. In Blatnica setzt man der Braut ein kleines Kind in den Schoss, damit sie sich daran gewöhne. In anderen Gegenden legt sich bei der Rückkehr der Neuvermählten von der Trauung ein drei- bis vierjähriges Kind auf die Türschwelle und die Braut muss es überschreiten. In Bukovce geht die Braut dreimal um den Tisch herum, wobei die Hochzeitsbitterin ein Brot über ihrem Kopfe hält. Dann setzt sie sich an den Tisch und muss einen Knaben in den Schoss nehmen, damit sie einen Knaben gebäre. Bei der Ankunft beim Hause des Bräutigams muss sie vor dem Tore einen vollen Wasserkübel umstossen. In Záriecs gibt man der Braut, bevor sie sich auf die Ofenbank setzt, ein Kind in den Arm, dem schaut sie eine Weile in die Augen, damit ihre Ehe glücklich und kinderreich sei. Nach dem Empfang der Braut und nach der Verteilung der Geschenke setzen sich die Gäste zu Tisch.[86]

Sowohl bei den früheren als auch bei den heutigen Hochzeiten steht unter den Mahlzeiten das Abendessen an erster Stelle, das abends gegen 10 Uhr seinen Anfang nimmt. Beim Abendessen hatten — besonders bei früheren Hochzeiten — die Braut, der Bräutigam, die Brautführer, die Brautführerinnen und die Brautjungfern an der Tafel bestimmte Plätze inne. In Menyhe sassen Braut und Bräutigam Seite an Seite, der Braut zur Linken sass deren Firmpatin, dem Bräutigam zur Rechten dessen Firmpate. In der Gegend von Ipolyság sass links von der Braut der Bräutigam, neben ihm die Brautjungfer und nach ihr die Brautführerin. Rechts von der Braut hatten in der gleichen Reihenfolge die Brautjungfern, die Brautführerinnen und der Brautführer (oder die Brautführer) der Braut ihren Platz. Diese geregelte, bestimmte Sitzordnung ging mit der Vereinfachung der Hochzeitsbräuche verloren.

In Zsitvabesnyő war es Sitte, dass der Brautknecht — bevor noch die Gäste an der Tafel Platz nahmen — eine Schüssel Wasser in die Stube trug. In der einen Hand hielt er die Waschschüssel, in der anderen seinen Brautknechtstab, an den ein grösseres Taschentuch gebunden war. Beim Betreten der Stube sagte er folgenden Spruch:

[86] Bednarik, 1943a, S. 42—45.

Jordán vizéből éppen most érkeztem
Kezét megmosta mindenki, amerre csak mentem.
Tisztelt vendégsereg, itt a Jordán vize
Piszkosan ne maradjon senkinek a keze.

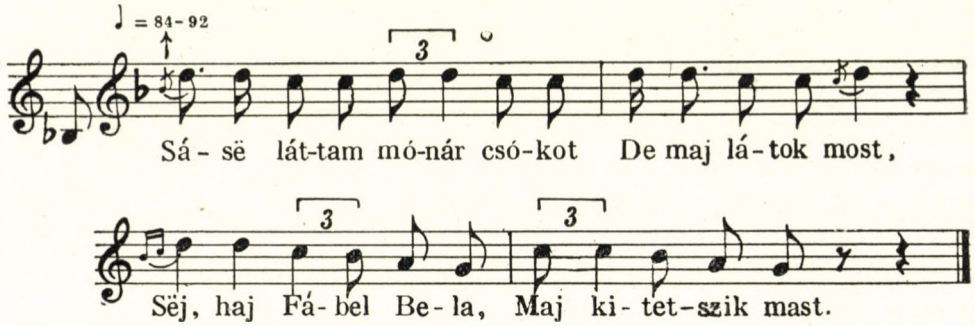
Vom Wasser des Jordan bin ich eben eingetroffen,
Alle wuschen sich die Hände, wo ich vorbeigekommen.
Hochlöbliches Hochzeitsvolk, hier ist das Wasser vom Jordan
Keiner möge nunmehr schmutzige Hände hab'n.

Nun benetzten die Gäste ihre Fingerspitzen und trockneten sie mit dem Taschentuche am Brautknechtstabe ab.

Wir wollen hier nicht von den Speisen sprechen, die bei diesen hochzeitlichen Abendessen aufgetragen wurden, sondern bloss die früher allgemein verbreitete Sitte erwähnen, dass Braut und Bräutigam von einem Teller assen.[87] Auch pflegte der Bräutigam während des Abendessens den Hut aufzubehalten, damit er es sei, der im künftigen Hausstand »zu schaffen« habe. Für die früheren Hochzeiten ist es auch charakteristisch, dass das Abendessen in drei Partien eingenommen wurde. In Cserhátsurány z. B. speisten zuerst die nahen Verwandten, dann die entferntere Verwandtschaft und die Bekannten, und schliesslich kamen die Speisenaufträger und Zigeunermusikanten an die Reihe. In den Komitaten Hont, Nógrád und Heves trugen die Brautknechte die Speisen auf und sagten bei jedem Gange einen Begrüssungsspruch.

In Menyhe und Zsére kam es gegen Ende des Abendessens zum Absingen des »Müllerkusses«, wobei sich die Neuvermählten küssten :

24.



Sose láttam mónárcsókot,
De majd látok most,
Sej, haj, Fábel Béla
Majd kitetszik most.

Sah noch nie den Müller küssen,
Jetzt werd' ich es sehn,
Juchei Béla Fábel
Jetzt werden wir es sehn.

Sose láttam mónárcsókot,
De majd látok most,
Sej, haj, Drahos Kacsó
Majd kitetszik most.

Sah noch nie den Müller küssen,
Jetzt werd' ich es sehn,
Juchei Kacsó Drahos
Jetzt werden wir es sehn.

Zu diesem Brauch von Menyhe bieten sich auch im slowakischem Brauchtum entsprechende Analogien. Nach dem Abendessen hielt der Brautknecht

[87] PALOTAY, 1932, S. 85.

den Neuvermählten eine lange Rede über die Liebe und forderte sie auf, ihre Liebe mit einem Kusse zu bezeugen.[88] Auch die Sitte, von einem Teller zu essen, finden wir in den slowakischen Gegenden vor, und zwar mit der Begründung, dass sich die Neuvermählten lieben mögen.[89] In Trencsén nahm das junge Paar nicht am gemeinsamen Tische Platz, sondern bekam in der Kammer ein aus mehreren Speisen vermengtes Essen vorgesetzt, damit die Neuvermählten zwei Jahre lang kein Kind bekämen.[90]

Nach dem Abendessen, im allgemeinen gegen Mitternacht, folgte der Brauttanz, und in der Mátragegend pflegte man nach dem Tanze die Geschenke der Braut zu verteilen.[91] Im Gebiete der Paloczen sind zwei Varianten des Brauttanzes bekannt, die mit der Wandlung des hochzeitlichen Brauchtums in Zusammenhang stehen. Vormals, bei den Hochzeiten am Ende des vorigen Jahrhunderts, war der eine Tanz, der Kerzentanz, ursprünglich organisch mit dem Beschreiten des Ehelagers durch die Braut (Bettgang der Braut) verbunden. Der eigentliche Brauttanz, heute auch Frauentanz genannt (ungar. *menyecsketánc*), war nach dem Abendessen und vor dem Beschreiten des Ehelagers Sitte. Da der Bettgang seine frühere Bedeutung verloren hat und die Haubung der Braut nicht am Tage der Nachhochzeit, sondern nach dem Abendessen, gegen Mitternacht, vor sich geht, ergab sich eine Mischform der beiden Bräuche. Der Brauttanz bestand nur darin, dass jeder Hochzeitsgast einige Runden mit der Braut tanzte und dann in einen hingestellten Teller Geld warf. Zuletzt bat der Bräutigam die Braut zum Tanze, drehte einige Runden und lief dann mit ihr aus der Stube. Die Handlung des Bettganges der Braut hatte mehrere Varianten. Istvánffy gibt folgende Beschreibung dieses Brauches aus der Mátragegend: »Der grössere (ältere) Brautknecht steckte zwischen die Finger seiner mit dem Handteller nach oben gedrehten Linken drei Wachskerzen, zündete sie an und führte dann die Braut — welche die Stube für eine kurze Zeit verlassen hatte — an der Hand wieder in den Kreis der Hochzeitsleute. Er blieb mit ihr in der Mitte der Stube stehen und rief den Zigeunern zu . . . Nun legte er seinen rechten Arm um die Taille der Braut, tanzte mit ihr einige Runden, wobei er ausrief . . . Die Zigeuner spielten dann zu einem neuen Tanze, der Brautknecht drehte die Braut erneut einigemal im Kreise, worauf er eine Kerze auslöschte und den Ursprung der Ehe erklärte . . . (— Hier folgte ein Spruch über die Ehe, dessen Textvariante samt ihrer Weise aus Nagycétény bekannt ist. — Der Verfasser.[92]) Inzwischen setzten die Zigeuner mit einem neuen Liede ein und das junge Paar tanzte wieder einige Runden; dann blies der Brautknecht die zweite Kerze aus und setzte seine Rede (den Spruch über die Ehe) fort . . . Schliesslich wurde wieder getanzt, wonach der Braut-

[88] Bednarik, 1943b, S. 120.
[89] Lečko, 1943, S. 161.
[90] Réső, 1867, S. 306.
[91] Istvánffy, 1894, S. 46—47.
[92] Manga, 1943, S. 206.

knecht auch die dritte Kerze ausblies . . .« und dann mit der Braut aus der Stube lief.[93]

In Nagyhind hatte auch die Abnahme des Brautkranzes ihren eigenen Ritus. Vor ungefähr 20—30 Jahren führte der Brautknecht die Braut in die Mitte der Stube, wo die Braut niederkniete. Der Brautknecht stellte sich vor ihr auf, ging dann dreimal um die Braut herum, wobei er dreimal folgendes wiederholte: »Im tiefen Walde sah ich eine Jungfrau, die sprach auf den Knien ihr Gebet. Ich fragte sie: Gilt es deinen Kopf oder deinen jungfräulichen Kranz?« Die Braut hatte zweimal »den Kopf«, das dritte Mal »den jungfräulichen Kranz« zu antworten. Nun ergriff der Brautknecht mit zwei Gabeln den Brautkranz und steckte ihn an den Deckenbalken der Stube. Dass die Abnahme des Brautkranzes mit dem Bettgang verbunden war, wird durch eine Aufzeichnung aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts belegt. »Nach dem Abendessen steckt der Brautknecht drei Kerzen zwischen die Finger der Linken und geleitet die Braut in die Kammer, wo er ihr den Brautkranz vom Kopfe nimmt und die Braut der Brautführerin übergibt. Nun steckt der Brautknecht den Brautkranz an seine Handaxt (ungar. *fokos*) und bietet ihn zum Kauf an, wobei er mit scherzhaften Worten den sogenannten Bettungsspruch spricht...«[94]

In den slowakischen Dörfern des Komitates Nyitra führten ältere Frauen die Braut in die Kammer, wo sie ihr beim Scheine der Kerzen, die sie in der Hand hielten, den Brautkranz abnahmen, dann musste sich die Braut symbolisch niederlegen, worauf man ihr, nachdem sie wieder aufgestanden, die Haube aufsetzte.[95] Im Komitate Sáros war es Sitte, dass der eine Brautknecht mit der Braut tanzte, sie nach dem Tanze in die Mitte der Stube führte und dort niedersitzen liess, die Bänder des Brautkranzes an die Spitze seines Säbels steckte, an ihrem Haare die Bänder ebenfalls löste und ihr schliesslich den Kranz abnahm und ihn an die Säbelspitze steckte.[96] Den mit der Kranzabnahme verbundenen Kerzentanz finden wir auch in den slowakischen Ortschaften des Komitates Nógrád, und die Varianten der oben beschriebenen ungarischen Bräuche sind auch im slowakischen Sprachgebiet bekannt.[97]

Wie darauf bereits verwiesen, vereinfachten sich in den letzten Jahrzehnten mit der Wandlung des hochzeitlichen Brauchtums auch der frühere Brauttanz und die Kranzabnahme. Um Mitternacht nimmt man der Braut den Kranz ab und setzt ihr die Haube auf oder bindet ihr ein Kopftuch um; Braut und Bräutigam bleiben dann im Kreise der Gäste, bis sie nach Hause gehen. In einigen Ortschaften, so auch in Bernecebaráti, wird der Braut das Frauentuch nicht erst im Hause der Bräutigams, sondern schon im Hause der Brauteltern umge-

[93] István ffy, 1894, S. 48—49; Gönyey, 1935, S. 116—120.
[94] Papp, 1865, S. XV.
[95] Rés ő, 1867, S. 205.
[96] Rés ő, 1867, S. 239.
[97] Bednarik, 1943a, S. 46.

bunden und dieser Handlung folgt der Brauttanz. Dagegen wurde früher, dem Brauchtum des vorigen Jahrhunderts entsprechend, das neuvermählte Paar sowohl in den ungarischen als auch in den slowakischen Dörfern nach der Kranzabnahme zu Bett gebracht und der Braut die Haube erst am Morgen des Tages der Nachhochzeit aufgesetzt.[98]

Nach der Angabe älterer Gewährsleute und nach den ungarischen und slowakischen Quellen aus dem 19. Jahrhundert wurde den Neuvermählten um Mitternacht auf dem Dachboden gebettet, denn dies war der einzige Platz im Hause, der für das Hochzeitsfest nicht benötigt wurde. Mehrere Daten und Angaben beweisen, wie sehr der Kerzentanz mit der Bettung der Braut im Zusammenhang stand. ISTVÁNFFY berichtet, dass bei den Paloczen jedes neuvermählte Paar die erste Nacht auch noch zu seiner Zeit auf dem Dachboden verbrachte, es wurde ihnen trotz der frostigen Winternächte dort gebettet.[99] Und RÉSŐ gibt folgende Beschreibung: »Die Bettung der Braut ist auch an Zeremonien gebunden. Der Brautknecht steckt drei brennende Kerzen zwischen die Finger und geleitet die Braut zum Bett, wo sie vom Bräutigam erwartet wird; sie zieht ihm die Stiefel aus und schlägt ihm diese an den Kopf, wobei sie ihm gelobt, ihn nie mehr zu beleidigen. Beim Beschreiten des Ehelagers erscheint eine Frau, die das Federbett öfters wendet und den Neuvermählten wünscht, sie mögen so viele Jahre kinderlos bleiben, wie viele Male sie das Federbett gewendet habe ... Gegen fünf Uhr früh wird das Paar von Frauen mit Gesang geweckt, die der Braut den Haarschopf binden und die Haube aufsetzen, und dem Bräutigam das Ehehemd anziehen.«[100] In den ungarischen Dörfern der Gegend von Nyitra mussten sich die Neuvermählten beim Bettgang gegenseitig die Stiefel ausziehen. Eine geschickte Frau legte ihnen einen Knaben ins Bett, damit das erstgeborene Kind der jungen Eheleute ein Knabe sei. Beim Beschreiten des Ehebettes schwieg die Braut und wartete, bis der Gatte sie anredete, denn man hielt dafür, dass so die Frau es sein werde, die im Hause »zu schaffen« habe. In der Gegend des Flusses Ipoly (Eipel) zog die Braut dem Bräutigam die Stiefel aus und ihr Lohn war der Goldtaler, den sie im Stiefel fand. Beim Beschreiten des Bettes musste die Braut durch ein Hosenband schlüpfen.

BEDNARIK betont, dass es in den slowakischen Dörfern im Zusammenhang mit dem Bettgang der Braut und dem Bette der Neuvermählten zahllose Bräuche gibt. Unter den Bettgangsbräuchen gibt es auch solche, die zum charakteristischen Brauchtum des Jahres gehören. In Miava legt man z. B. eine Zimmermannsaxt oder ein Beil unter das Bett der Neuvermählten, damit ihre Ehe mit einem Sohne gesegnet werde. Anderenorts legt man in die vier Ecken des Brautbettes Brot. In Modor steckt man den Neuvermählten getrockneten Rosmarin

[98] BEDNARIK, 1943b, S. 120; BRTÁŇ, 1945—46, S. 175; ISTVÁNFFY, 1894, S. 50.
[99] ISTVÁNFFY, 1894, S. 49.
[100] RÉSŐ, 1867, S. 210.

unter die Bettfedern. Den Brautkranz legt man in den Hut des Bräutigams, damit der Ehe ein Sohn entstamme. An das Kopfende des Bettes wird ein Joch angelehnt, damit sie immer zusammenhalten, wie die Ochsen im Joch. Hat die Braut dem Bräutigam die Stiefel ausgezogen, so schlägt sie ihm diese um die Ohren.[101]

Bei den Slowaken in Hont kam es gegen Mitternacht zum Bettgang der Neuvermählten. Man gab der Braut drei Kerzen in die rechte Hand und führte sie um einen grösseren Holzstrunk, wobei sie das Lied »Stratila som pártu . . .« (Den Brautkranz hab' ich verloren . . .) sang. (Die ungarischen Varianten zum Text und zur Weise dieses Liedes sind ebenfalls verbreitet.)[102] Dann wurde das junge Paar in die Schlafkammer geführt, wo die Braut dem Bräutigam die Stiefel auszog und ihm den einen Stiefel dreimal an die Stirn schlug. Schliesslich setzten sie sich nieder und assen gemeinsam einen Fladenkuchen, worauf dann die Gäste die Kammer verliessen.[103]

Vor vierzig—fünfzig Jahren war die Zahl der kurzweiligen Scherze, mit denen sich die Hochzeitsgäste nach Mitternacht belustigten schier unabsehbar. In der Ipoly-Gegend pflegten die Männer den Frauen die Stiefel zu beschlagen und die Frauen die Männer zu rasieren.[104] In Herencsény trugen die Hausfrauen schwelendes Holz ins Hochzeitshaus, und dann fingen fünf—sechs junge Frauen jemanden, dem sie die Stiefel beschlugen. Für das Stiefelschlagen musste gezahlt werden. Es gab Männer, die sich als Schmiede verkleideten und den Frauen der Reihe nach die Stiefel beschlugen. Sie machten auf jeden Stiefel einige Schläge und erhielten dafür einiges Kleingeld. Doch blieben die Frauen den Männern nichts schuldig ; sie zogen sich als wandernde Barbiere an, hatten in der einen Hand eine Schüssel mit Seifenschaum, in der anderen Holzspäne, womit sie die Männer rasierten. Mit dem Geld, das sie für das Rasieren erhielten, veranstalteten sie sonntags dem jungen Paar einen Vesperschmaus.[105]

Die Zeit nach Mitternacht war den guten Tänzern günstig. Die Männer pflegten dann miteinander zu wetteifern, wer den Sauhirt- oder Schäfertanz, den Besentanz usw. besser tanzen könne.

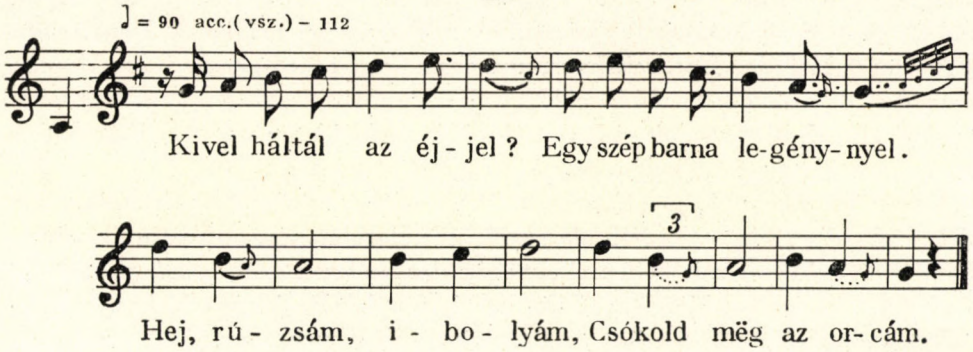
In Menyhe gingen die Hochzeitsgäste nach dem Bettgang der Braut nach Hause und kehrten erst am Dienstag morgen wieder. In der Früh brachte der Brautknecht den Neuvermählten Waschwasser, die dem Brautknecht Kleingeld in die Schüssel warfen. Am Morgen empfing die junge Frau die Frauenweihe, wobei sie von der Firmpatin, ihrem Gatten und den verwandten Frauen begleitet wurde. Den Zug führte die Firmpatin mit dem Brautstab. Nach der Frauenweihe versammelten sich die Hochzeitsleute von neuem und besuchten der

[101] Bednarik, 1943, S. 53—55.
[102] Manga, 1942, S. 198.
[103] HM. o. J. S. 133.
[104] Réső, 1867, S. 229.
[105] Sztancsek, 1904, S. 212.

Reihe nach die Brautführer, von denen sie mit Speise und Trank bewirtet wurden. Hierbei tanzten die Hochzeitsgäste den »Hühnerschlagtanz« (ungar. *tyúkverőtánc*). Die Verwandtschaft der jungen Frau besuchte gegen Mittag die Neuvermählten. Es begleitete sie ein junger Bursche, der »*kubó*«, der mit seiner lächerlichen Kleidung und mit seinen Gesten die Aufmerksamkeit auf den Zug lenkte. Später kehrten dann die Hochzeitsgäste in das Hochzeitshaus zurück, wo sie bis abends gegen 10 Uhr tanzten.

In Lédec war es vor 50—60 Jahren Sitte, am Morgen des Tages der Nachhochzeit im »Morgengarten« das »Morgenfeuer« anzuzünden. Bevor es zum Anzünden des Feuers kam, stellten die Anwesenden fest, wer von den Hochzeitsgästen nach Hause gegangen sei und schickten ledige oder jungverheiratete Männer mit Strohseilen um sie. Zum Hochzeitshaus zurückgebracht erhielt jeder Gast eine Prügelstrafe und wurde dann mit Speise und Trank bewirtet. Dann gingen die Hochzeitsleute hinaus in den »Morgengarten«, wo sie das mit Roggenstroh entzündete Feuer umtanzten und übersprangen und dabei folgendes Lied sangen :

25.



Kivel háltál az éjjel?
Egy szép barna legénnyel.
Haj, rózsám, ibolyám.
Csókold meg az orcám.

Volt-e hozzád jó szívvel
Mindig az egész éjjel
Haj, rózsám, ibolyám
Csókold meg az orcám.

Mit wem schliefst du in der Nacht?
Mit einem braunen Burschen.
Hei Veilchen, Rosenzweig,
Küsse mir die Wangen.

War er dir recht zugetan?
Ja sehr wohl die ganze Nacht.
Hei Veilchen, Rosenzweig
Küsse mir die Wangen.

In Hont und Nógrád nannte man diesen Brauch »Frauenleberschmoren«, »Brautschmoren«.[106] Das »Brautschmoren« wurde vom Brautknecht angesagt. Die Hochzeitsleute zogen unter Führung der Brautführer zum Feuer, umtanzten es und gingen dann ins Haus, um die Braut zum »Schmoren« abzuholen. Die Braut bewirtete sie mit Branntwein, der mit Honig versüsst war ; diesen tranken die Hochzeitsleute am Feuer und tanzten dabei. Es war auch Sitte, der Braut eine Haarlocke abzuschneiden, die dann ins Feuer geworfen wurde.[107]

[106] HM. o. J. S. 133 ; NM. o. J. S. 163 ; Gönyey, 1937, S. 106—107.
[107] Pintér, 1891, S. 106—107.

In den slowakischen Dörfern, so auch in Rimaszécs, zündete man am Morgen nach der Hochzeit ebenfalls ein Feuer an, das von der Jugend umtanzt wurde. Den Tanz eröffneten die Neuvermählten, die auch am längsten tanzten. Schliesslich sprangen sie über das Feuer. In Balázs wurde dieser Brauch mit der Verbrennung des Leintuches fortgesetzt. In der Früh zogen einige Frauen das Leintuch unter den Neuvermählten weg. Am Nachmittag wurde ein Feuer entfacht, das von den Gästen in verschiedenen Masken vermummt übersprungen wurde, und dann verbrannten sie symbolisch das Leintuch, das der Bräutigam schliesslich auslösen musste. Für das Lösegeld kauften die Gäste Branntwein und unterhielten sich zechend bis tief in die Nacht.[108]

Ähnlich dem in Menyhe gepflogenen Brauch gingen in den slowakischen Dörfern die Hochzeitsleute von Haus zu Haus. Vor den Häusern blieben sie stehen, sangen und tanzten, worauf dann die Hausbewohner die Neuvermählten beschenkten.[109] Am Tage der Nachhochzeit, gewöhnlich des Dienstags, kam es zum »Hahnenschlagen« (ungar. *kakasütés*). Die Hochzeitsgäste gingen auf einen weiten Platz im Freien, stellten sich im Kreise auf, in dessen Mitte sie an einer langen Schnur einen Hahn führten. Diesen musste der neuvermählte Ehemann geschlossenen Auges mit einem Dreschflegel treffen.[110] Im Gömör band man den Hahn an einen in die Erde geschlagenen Pflock. Der »Richter« zählte die Sünden des Hahnes auf und fällte dann das Todesurteil. Der »Strohpfarrer« bereitete den Hahn auf das Urteil vor, das dann der »Henker« mit dem Beile vollstreckte.[111]

Im Komitat Heves wählten die Männer aus ihrer Mitte einen »Verurteilten«, im allgemeinen einen, der den Spass verstand. Die Hände, die Füsse und der Leib des Verurteilten wurden mit einem Strohstrick umbunden, der Kopf mit einem Schaub Stroh bedeckt. Manchenorts wurde dem Mann auch eine Frau beigewählt, die in Lumpen gekleidet wurde. Dann wurden sie zur »Richtstätte« geführt. In Balla nannte man den Verurteilten nach der Okkupation Bosniens einen »Bosniaken«. Den Zug führte der »Henker« an, dessen Beil eine Breche war, dann kam ein Wächter mit einer Forke, diesem folgten der Verurteilte und dessen Frau, ihnen zur Seite Männer mit Rechen, Sensen und Heugabeln, schliesslich die Zigeunermusikanten und jungverheiratete Frauen. Dem Verurteilten wurden auf der »Richtstätte« die Augen verbunden, der Strohschaub wurde ihm vom Kopfe genommen, und er musste niederknien. Nun setzte man ihm einen Aschentopf auf das Haupt, den der »Henker« mit dem »Beile« (Breche) abschlug. Nach der »Urteilsvollstreckung« brachte man den Verurteilten auf einem Schragen in das nächste Wirtshaus, um dort beim Totentrunk sein »Fell zu versaufen«.[112] In Rodostyán (Komitat Borsod) führte am

[108] Bednarik, 1943b, S. 51.
[109] Brtáň, 1945—46, S. 175.
[110] Bednarik, 1943a, S. 51.
[111] Sztancsek, 1904, S. 213; Brtán, 1945—46, S. 174; Bednarik, 1943b, S. 121.
[112] Istvánffy, 1894, S. 51.

Morgen der Nachhochzeit der Brautknecht die Braut zum Tanz. Dann wurde er gefangen und in Ketten abgeführt, um an ihm das Urteil des »Richters« zu vollziehen. Man führte ihn auf die Brücke, bedeckte ihn mit einem Linnen, gross wie ein Leintuch (einem sogenannten »*hamvas*«), setzte ihm einen irdenen Topf auf, den man mit der Breche abschlug.[113]

In der Umgebung von Privigye war es vormals Sitte, nach dem hochzeitlichen Abendessen einen Burschen mit Stroh zu umbinden, ihm einen irdenen Topf auf den Kopf zu setzen und ihn so auf einen Hügel zu führen. Hier wurde er von den Richtern zum Tode verurteilt, der Topf wurde ihm vom Kopfe geschlagen, das Stroh abgerissen und unter Musikbegleitung verbrannt. Die Anwesenden umtanzten zum Abschluss das Feuer.[114]

Der Tag der Nachhochzeit verging mit verschiedenen scherzhaften Unterhaltungen, und das Andenken dieser Scherze und scherzhaften Bräuche lebt sowohl in den ungarischen als auch in den slowakischen Überlieferungen fort. Scherz, Tanz und Kurzweil füllten bei den alten Brautfesten der Paloczen den Tag der Nachhochzeit bis in die späten Abendstunden aus, bis dann ein irdenes Geschirr zu Boden geschmettert und dadurch die »Hochzeit erschlagen« wurde ; dies war das Zeichen zum Aufbruch der Gäste, die nun nach Hause gingen.

*

Unserer Zielsetzung entsprechend haben wir in den vorhergehenden Abschnitten einen Überblick der hauptsächlichsten Züge des Hochzeitsfestes der Paloczen geboten, welche auf Grund der uns zur Verfügung stehenden Daten und Angaben für das Volkstum der Paloczen als charakteristisch erscheinen.

Im Zusammenhang mit den slowakischen Analogien ist auch zu erwähnen, dass bei der Auswahl der slowakischen Daten und Angaben das ganze Sprachgebiet der Slowaken berücksichtigt wurde im Gegensatz zur Behandlung des ungarischen Materials, das sich unserer Zielsetzung gemäss nur auf das Sprachgebiet der Paloczen beschränkte ; wir sind nämlich der Meinung, dass gewisse Formen des Brauchtums im Laufe der Umsiedlung aus verschiedenen slowakischen Gegenden in das Sprachgebiet der Paloczen verpflanzt wurden, wo sie in der neuen Umgebung noch lange, oft bis auf unsere Tage erhalten blieben.

Wir haben bereits eingangs die Notwendigkeit der Veröffentlichung der slowakischen Varianten begründet. Hier wollen wir noch erwähnen, dass die gemeinsame Untersuchung des ungarischen und slowakischen Materials zur Aufdeckung der Gesetzmässigkeiten beizutragen vermag, die zur Entstehung der unterschiedlichen ethnischen Eigentümlichkeiten führten und die auch im hochzeitlichen Brauchtum einzelner Gegenden des Sprachgebietes der Paloczen nachgewiesen werden können.

[113] Manga, 1942, S. 74—75.
[114] Mjartan, 1939, S. 47.

Wenn wir also annahmen, dass gewisse inhaltliche und formelle Grundelemente der Volksbräuche und somit auch der Hochzeitsbräuche bis in die Zeit der Urgesellschaft zurückreichen und mit den Anfängen der Agrikultur verbunden sind, so ist es zweifellos, dass sich diese Grundelemente im Laufe der späteren Entwicklung jeder Änderung in der Aneignungsweise der materiellen Güter und dann im wachsenden Masse auch den gesellschaftlichen Erscheinungen anpassten. Ja, diese Beziehung zwischen wirtschaftlichem Leben und Bräuchen wird mit der Zeit, und zwar in den Klassengesellschaften, immer intensiver. Es beeinflussen bereits nicht nur die wirtschaftlichen, sondern auch die gesellschaftlichen Faktoren das Zustandekommen immer neuer Elemente des Brauchtums, die Bereicherung der inhaltlichen und formellen Elemente.

Da das Brauchtum in enger Beziehung zu der Entwicklung der religiösen Ideen stand, die wiederum an die gesellschaftliche Entwicklung anknüpften, kam es im hochzeitlichen Brauchtum letzthin auch durch die Verbreitung des Christentums zu keiner revolutionären Änderung. Die christliche Ideologie, die christliche Liturgie überarbeitete jene für rationell erachteten früheren mythologischen (inhaltlichen) Elemente und bewahrte jene brauchtümlichen (formellen) Elemente, die schon in der vorhergehenden Mythologie und im früheren Brauchtum gegeben waren, ja es übernahm sie nicht nur, sondern entwickelte sie auch weiter. Es zeigten sich daher zwischen Altem und Neuem weit eher gemeinsame Züge als wesentliche Unterschiede.

Vergleichen wir das hochzeitliche Brauchtum der Paloczen mit dem der Slowaken, so sehen wir, dass im slowakischen Material jene Formen weit einheitlicher erhalten blieben, deren Entstehung durch die mittelalterliche Liturgie stark beeinflusst wurde ; es war dies jene Liturgie, deren inhaltliche und formelle Elemente ebenfalls in den Ideen wurzeln, die mit den vorchristlichen Wirtschaftsformationen verknüpft sind. In der Mannigfaltigkeit der slowakischen Hochzeitsbräuche, in ihren dramatischen Handlungen und in dem Bestreben, jedem Moment der Hochzeit einen zeremoniösen Charakter zu verleihen, müssen wir das Weiterleben der slawischen liturgischen Traditionen sehen. Auch tritt der Konservativismus des Brauchtums bei den slowakischen Parallelen weit deutlicher in den Vordergrund. Diese Erkenntnisse weisen darauf hin, dass die beiden benachbarten Völker neben ihrer verhältnismässig ähnlichen historischen Entwicklung über unterschiedliche ethnische Traditionen verfügen. Und diese ethnischen Traditionen kamen vor allem bei der Entstehung der Übereinstimmungen und Abweichungen zu Wort.

Im hochzeitlichen Brauchtum der Slowaken und im musikalischen Material der Hochzeit lebten — wie schon erwähnt — mittelalterliche Reminiszenzen und das Erbe späterer Jahrhunderte gemeinsam und unberührt fort. Dies lässt sich für das Sprachgebiet der Paloczen nicht behaupten, dessen historische und später wirtschaftliche Verhältnisse sich in gewissem Sinne anders gestalteten als jene der Slowaken, wobei diese abweichende Entwicklung auch in den ein-

zelnen Gegenden des Paloczenlandes verschieden war. Der zweifellos vorhandene einheitlichere Charakter der kulturellen Eigentümlichkeiten bei den beiden benachbarten Völkern wurde vor allem durch die Folgen der Türkenkriege zerstört. Der Untergang eines bedeutenden Teiles der Bevölkerung, die Neusiedlungen taten der Einheit der Volkskultur, der Gleichartigkeit und Stetigkeit der Überlieferungen Abbruch und gewährleisteten nicht mehr die Bedingungen des Fortbestehens der Traditionen.

Ausser den angeführten Gründen trug zur Unterbrechung der steten kulturellen Übereinstimmungen zwischen dem Sprachgebiet der Paloczen und dem der Slowaken auch die Reformation in beachtenswertem Masse bei, die sich unter den damaligen historischen Bedingungen in den ungarischen und in den slowakischen Gebieten notwendigerweise verschieden gestaltete und mit verschiedenen Folgen verknüpft war. Und die Reformation war gerade hinsichtlich der Gleichartigkeit und hinsichtlich des Fortbestehens der Hochzeitsbräuche von grosser Bedeutung, da doch die Reformatoren auch in den Volksbräuchen eine Erscheinungsform der katholischen Liturgie sahen. Dies sei mit einem Beispiel aus dem Westen des Sprachgebietes der Paloczen belegt. Die mitgeteilten Hochzeitslieder aus der Gegend von Nyitra, auf die wir noch später zurückkommen, waren nach Angaben älterer Gewährsleute in jenem ungarischen Sprachgebiet verbreitet, das sich als eine mehr oder minder breite Zone vom Tale der Garam (Gran) entlang der Linie Csiffár, Verebély, Káláz in nordwestlicher Richtung bis zu der ungarischen Sprachinsel oberhalb Nyitras erstreckt. In diesem Gebiet forschten wir im Laufe unserer volksmusikalischen Sammeltätigkeit auch in dem von Csiffár nur 4 Kilometer nordöstlich liegenden Dorfe Mohi. Diese reformierte Ortschaft brachte eine interessante Überraschung. Das Liedermaterial, das — wenn auch fragmentarisch — in den übrigen, katholischen Ortschaften bekannt war, fehlte hier gänzlich. Hingegen stiessen wir auf Lieder, die auf Beziehungen zu den reformierten Kollegien hinwissen und die auch laut der Mitteilung einzelner Sänger von den Legaten verbreitet worden waren.

Dieses Beispiel lässt darauf schliessen, dass bei der Unterbrechung der alten Überlieferungen und ethnischen Traditionen in den ungarischen Gebieten der Reformation eine beachtliche Rolle zufiel, ebenso wie vorher die katholische Kirche sowohl in den ungarischen als auch in den slowakischen Gebieten in der Gestaltung des alten Brauchtums eine bedeutende Rolle gespielt hatte. Die Reformation gab der Volkskultur nicht nur in Mohi, sondern auch im Garam-Tale eine neue Färbung. Hierfür stellt wohl jener Umstand den schlagendsten Beweis dar, dass in den reformierten Ortschaften nicht nur die für dieses Gebiet charakteristischen Bräuche des Jahres fehlen, sondern auch einzelne kennzeichnende Momente des hochzeitlichen Brauchtums, vor allem jene, die an liturgische Handlungen erinnern.

Anders gestaltete sich diese Frage bei den Slowaken. Obschon auch die

slowakische evangelische Kirche gegen die früheren Bräuche kämpfte, beschränkte sie sich hierbei mehr auf das Gebiet der amtlichen kirchlichen Liturgie und berührte die Volkshandlungen, die Volksbräuche kaum oder überhaupt nicht. So lebten die im Mittelalter zustande gekommenen Volksriten auch in den evangelischen Ortschaften fort.

Die Hochzeitslieder der Gegend von Nyitra liefern den Beweis der kulturellen Übereinstimmungen, die früher im Brauchtum des Sprachgebietes der Paloczen und der Slowaken vorlagen. Die meisten und nächsten Parallelen zu den Hochzeitsliedern und zu dem hochzeitlichen Brauchtum der Slowaken zeigen sich in den Hochzeitssitten von Menyhe, Zsére, Lédec, Pográny, Nagycétény usw. Also in jenem Gebiet, wo die Stetigkeit und Gleichartigkeit der bäuerlichen Lebensform weder von den Folgen der verschiedenen Volksbewegungen noch von denen der Reformation unterbrochen wurden.

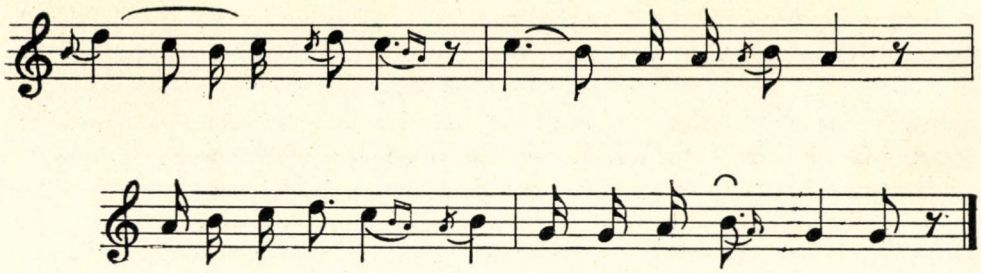
Von der Melodie Nr. 1., die in Menyhe am Morgen der Handfestigung gesungen wurde, stellt KODÁLY fest, dass die in einer Handschrift des XIII. Jahrhunderts erhaltene spanische Weise, die er samt einer Variante veröffentlichte,[115] wahrscheinlich mit böhmischer Vermittlung in dieses Gebiet kam. Eine entferntere slowakische Variante des Liedes ist uns aus Helpa bekannt.[116] Eine Kopie der ersten und zweiten Zeile des Liedes Nr. 2 teilt KODÁLY aus der Ortschaft Nagypeszek (Komitat Hont) mit. Mehrere slowakische Hochzeitsliedvarianten haben die Melodie Nr. 5, und zu der Melodie Nr. 8 sind aus dem slowakischen Sprachgebiet zahllose Varianten bekannt.[117] Auch sind die entfernteren slowakischen Varianten von Nr. 9 allgemein geläufig. Und ein noch weit verbreiteteres Hochzeitslied mit unzähligen Textvarianten ist das Lied Nr. 10, dessen Melodie- und Textvarianten sowohl in den ungarischen Ortschaften der Gegend von Nyitra als auch im slowakischen Sprachgebiet an die verschiedenen hochzeitlichen Handlungen anknüpfen.[118] Ausser den angeführten Beispielen müssen wir wiederholt auf das häufige Auftreten der Melodien Nr. 4, 5, 6, 10 und 13 verweisen. Diese Weisen sind mit allen Phasen des hochzeitlichen Brauchtums verbunden, indem sie jeweils mit anderem Texte oder mit anderen Textvariationen an die verschiedenen Handlungen der Hochzeit anschliessen. Unzählige nähere und entferntere Variationen dieser Melodien sind als Hochzeitslieder in den slowakischen Gebieten der Gegend von Nyitra sowie auch in den entfernteren slowakischen Gegenden bekannt. Hingegen fehlt von ihnen — mit Ausnahme der ungarischen Gebiete in der Gegend von Nyitra — in unseren übrigen Gebieten jede Spur.

Wie wir es heute sehen, entsprossen diese Melodien der mittelalterlichen Kirchenmusik und ihre mannigfaltigen volkstümlichen Variationen wurden mit

[115] MN. Bd. IV. S. 48.
[116] VALAS'AN-DOLINSKÝ, O. J. S. 42; MANGA, 1943, S. 197.
[117] BARTÓK, 1924, S. 98. (Erklärung zur Melodie Nr. 226.)
[118] BARTÓK, 1924, S. 94. (Erklärung zur Melodie Nr. 154.)

slowakischer Vermittlung in das ungarische Sprachgebiet verpflanzt. Doch hat die vergleichende Volksmusikforschung noch die Frage zu klären, ob diese Melodien in einzelnen Elementen vorchristliche slawische Bestandteile bewahrt haben.

Wir müssen noch eigens über den Brautabschied von Menyhe (Melodie Nr. 16) sprechen, der als hervorragendes Beispiel dafür betrachtet werden darf, wie elastisch die Praxis, die schöpferische Begabung des Volkes eine Weise mit dem Text verbindet, der mit einer gewissen Handlung verknüpft werden kann, bzw. wie eine gewisse Brauchtumsform verschiedene Texte und Weisen um sich vereinigt.[119] Dem letzeren begegnen wir im Falle des Brautabschiedes von Ipolyvárbó und im Falle der Varianten von Őrhalom (Melodie Nr. 21 und Nr. 22). Das erstere wird von der Weise des Brautabschiedes von Menyhe beleuchtet. Die besonders zur dritten Strophe gesungene Weise dieses Liedes war mit einem ebenfalls die Braut verabschiedenden, slowakischen Text auch in den slowakischen Dörfern des Komitates Nyitra verbreitet.[120] In Vicsápapáti sangen auch die Ungarn beim Brautabschied diese Weise mit slowakischem Text.[121] Auf Grund der angeführten Daten könnte man meinen, dass die gleiche Rolle, die das Lied sowohl in der ungarischen als auch in der slowakischen Hochzeit spielt, eine spezielle Bildung der Gegend von Nyitra sei. Doch wird die ähnliche Funktion dieses Liedes auch aus dem östlichen Teil des Paloczenlandes durch eine Angabe belegt. Alajos Puporka, ein siebzigjähriger Zigeunermusikant spielte auf der Geige im Jahre 1941 in Egerbocs (Komitat Heves) die auf Seite 203 abgedruckte Weise.



Nach der Angabe von Alajos Puporka pflegten sie diese Weise bei Hochzeiten vor ungefähr 50 Jahren in Egerbocs, in Szucs und im allgemeinen in den benachbarten Ortschaften zu spielen. In dieser Gegend war es — wie auch anderwärts — Sitte, dass die Zigeuner nach den einzelnen Strophen der Sprüche des Brautführers und des Brautknechtes einen Tusch spielten. Hielt der Brautführer vor dem Aufbruch zur Trauung oder zum Hause des Bräutigams den

[119] Ethnographische Schallplattenaufnahme F. 74.

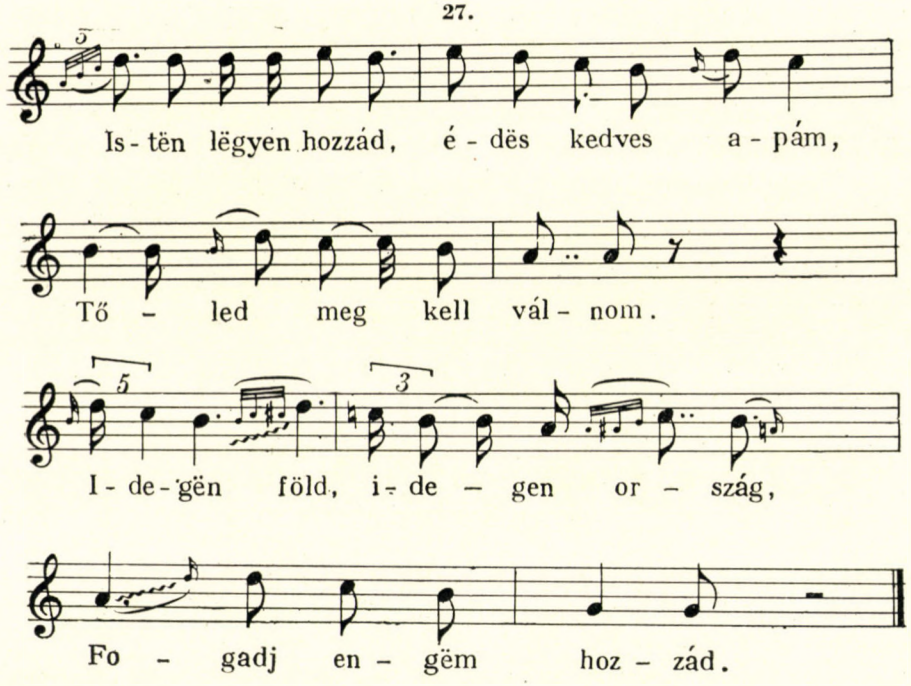
[120] Néprajzi Múzeum fonogramm gyűjteménye (Phonogramm-Sammlung des Ethnographischen Museums). F. 82/d.

[121] Néprajzi Múzeum fonogramm gyűjteménye (Phonogramm-Sammlung des Ethnographischen Museums). F. 82/d.

Brautabschied, so schaltete er nach jeder Strophe eine Pause ein, in der die Zigeunerkapelle die erwähnte Weise spielte. Dem Beispiel aus Egerbocs zufolge war die Weise samt den Abschiedsworten auch in dieser Gegend bekannt und ihr Andenken wurde im Zusammenhang mit der entsprechenden Handlung der Hochzeit — ohne Text — nur von den Zigeunermusikanten bewahrt. Wir nehmen an, dass der gesungene Brautabschied durch die Brautführer- und Brautknechtsprüche bzw. durch die Brautknechtfibeln verdrängt wurde. Und dies weist bereits auf den Verfall des kollektiven Charakters der Bräuche hin, denn es spielt nur mehr ein einzelner, der Brautführer oder Brautknecht, jene Rolle, die in der Hochzeit der Gegend von Nyitra auch heute den anwesenden Frauen und Mädchen zufällt.

L. VARGYAS leitete unsere Aufmerksamkeit auf eine Variante dieser Abschiedsweise aus Jásztelek (M. F. 1582). Nicht nur die Weise, sondern auch der Text dieser Variante zeigt eine allernächste Verwandtschaft mit den ungarischen und slowakischen Brautabschieden der Gegend von Nyitra.

27.



Isten legyen hozzád, édes, kedves apám
Tőled meg kell válnom
Idegen föld, idegen ország
Fogadj engem hozzád.

Gott befohlen, du mein allerliebster Vater,
Es heisst Abschied nehmen.
O fremdes Land, o weite Fremde,
Nehmet mich gütlich auf.

Hogy találod kedvét idegen apádnak
Idegen anyádnak.
Kelj föl idején, rakd meg a tüzet
Hozd meg a vizet.

Wie macht man es doch nur dem fremden
Der fremden Mutter recht. [Vater recht,
Steh' frühmorgens auf, mache Feuer,
Und bringe auch schnell Wasser.

Isten legyen hozzád, édes, kedves anyám	Gott befohlen, meine allerliebste Mutter,
Tőled meg kell válnom.	Es heisst Abschied nehmen.
Idegen föld, idegen ország	O fremdes Land, o weite Fremde,
Fogadj engem hozzád.	Nehmet mich gütlich auf.
Hogy találod kedvét idegen apádnak	Wie macht man es doch nur dem fremden
Idegen anyádnak	Der fremden Mutter recht. [Vater recht,
Kelj föl idején, rakd meg a tüzet	Steh' frühmorgens auf, mache Feuer,
Hozd meg a vizet.	Und bringe auch schnell Wasser.
Isten legyen hozzád, édes testvérem	Gott befohlen, meine herzliebsten Geschwister,
Tőled meg kell válnom	Es heisst Abschied nehmen.
Idegen föld, idegen ország	O fremdes Land, o weite Fremde,
Fogadj engem hozzád.	Nehmet mich gütlich auf.
Isten legyen hozzátok, leánypajtásaim	Gott befohlen, meine liebsten Gespielinnen,
Tőletek meg kell válnom	Es heisst Abschied nehmen.
Idegen föld, idegen ország	O fremdes Land, o weite Fremde,
Fogadj engem hozzád.	Nehmet mich gütlich auf.
Isten legyen hozzátok, kedves szomszédeim	Gott befohlen, meine lieben Nachbarsleute,
Tőletek meg kell válnom	Es heisst Abschied nehmen.
Idegen föld, idegen ország	O fremdes Land, o weite Fremde,
Fogadj engem hozzád.	Nehmet mich gütlich auf.
Isten legyen hozzátok, lakodalmas násznép	Gott befohlen, meine lieben Hochzeitsleute,
Tőletek meg kell válnom	Es heisst Abschied nehmen.
Idegen föld, idegen ország	O fremdes Land, o weite Fremde,
Fogadj engem hozzád.	Nehmet mich gütlich auf.

Die Beziehung des Brautabschiedes von Jásztelek zum Paloczentum ist durch die Geschichte der Gemeinde bezeugt. Jásztelek, vormals Mihálytelek genannt, war ein ». . . neubesiedeltes Dorf mit 47 Familien, die im Jahre 1699 auf 312 Hausgründen sassen. Die Zusammensetzung der Ortschaft zeigt, dass sie erst vor kurzem besiedelt wurde, denn es sind nur 14 Familien als einheimische, hingegen 33 als zugezogene fremde Familien verzeichnet. Die Zugezogenen kamen aus den entlegensten Gegenden, denn wir finden unter ihnen Familien aus folgenden Komitaten: Nyitra (Nemespány und Nyitra), Heves (Heves, Karácsond, Hasznos), Pest (Miske, Szentmártonkáta), Hont (Palást), Gömör (Baradna), Borsod (Bogács), weiterhin auch aus den Städten Komárom und Szeged. Ja es kamen aus einzelnen Gemeinden sogar mehrere Familien, so dass die 33 fremden Familien nur aus 13 Gemeinden stammen, abgesehen von denen, deren Abstammungsort nicht verzeichnet wurde.«[122]

Für uns ist die Variante von Jásztelek sogar von zwei Gesichtspunkten aus interessant. Vorerst bezeugt sie die Richtigkeit der These, dass gewisse ethnische Erscheinungen, die in bestimmten historischen und geographischen Verhältnissen zustande gekommen, im Falle einer Umsiedlung auch in der neuen Umgebung noch lange fortleben können. Zugleich berechtigt die Variante zur Annahme, dass diese Melodien, die angenommenermassen mittelalterlichen und kirchlichen Ursprungs sind (ebenso wie die mit ihnen verbundenen Texte),

[122] Fodor, 1942, S. 370.

bereits im XVII. Jahrhundert in einer weit vollständigeren Form als die jetzige ihre Blütezeit erlebten.

Die zeitgenössischen Beschreibungen der früheren slowakischen Hochzeiten erwähnen — wie auch die aus neuerer Zeit — häufig, dass die Hochzeitsgäste die entsprechenden Lieder zu singen pflegten.[123] Dies wird übrigens auch in der ungarischen ethnographischen Literatur durch verschiedene Beispiele belegt.[124] Im Zusammenhang mit den ungarischen und slowakischen Liedertexten sei noch erwähnt, dass es sowohl im ungarischen als auch im slowakischen Material Texte von völlig gleichem oder ähnlichem Inhalt gibt. Die Wechselwirkungen zeigten sich also auch auf diesem Gebiete. Es genügt hier auf das Lied »Hej párta, párta, gyöngyös koszorú . . .« (»Ach Brautkranz, Brautkranz, Perlenkranz . . .«) zu verweisen, dessen ungarischer Text auch noch weiter südlich vom Sprachgebiet der Paloczen und dessen slowakischer Text sozusagen im gesamten slowakischen Sprachgebiet bekannt ist.[125] Diese gleichen und ähnlichen Melodien und Texte, besonders die in grösseren Gebieten bekannten, berechtigen zu der Folgerung, dass bei ihrer Verbreitung die verschiedenen — bisher ungenügend erforschten — handschriftlichen und gedruckten Liederbücher (Gesangbücher), die Praxis der Pfarrer und Kantoren eine beachtliche Rolle spielten, ebenso wie bei der Entstehung und Verbreitung jener Lieder, die an das Brauchtum der einzelnen Feste des Jahres anknüpften.

Aus den Protokollen des XVIII. Jahrhunderts ist ersichtlich, dass hochzeitliches Musizieren und Singen eine der Einnahmequellen des Kantors war. Im Jahre 1637 ermahnte der evangelische Pfarrer von Dobsina den Lehrer ». . . er möge sein Amt nicht dadurch beschmutzen, dass er zum offenkundigen Schaden der Schuljugend ganze Nächte lang bei eitlen Tanzunterhaltungen musiziert, obschon er kein Bedenken trage, wenn er dies mit seinem Wissen und seiner Billigung bei ehrbaren Hochzeiten tut«.[126] Das Protokoll des Diözesenbesuches vom 17. Februar 1670 aus Rozsnyó erwähnt im Zusammenhang mit der Besoldung des deutschen Lehrers Mátyás Balázsi und des ungarischen Lehrers Mihály Bombik auch das Singen bei Hochzeitsfesten und festlichen Zusammenkünften (Sammlung für Kantationen).[127] Die spätere Praxis der Kantoren und die Texte der erwähnten Gesangsbücher lassen erkennen, in welchem Masse diese Tätigkeit vormals die Grundlage der Entstehung und Verbreitung der Hochzeitslieder und dann der Brautknechtsprüche bildete.

Aus den angeführten Beispielen unserer Abhandlung ist ersichtlich, dass die Überlieferung der früheren Praxis — das Singen der an die einzelnen Phasen der Hochzeit anschliessenden Lieder mit Texten und Melodien, die bei anderen

[123] Brtáň, 1945—46, S. 177—180 ; Bednarik, 1943 a, S. 36.
[124] Semayer, 1936, S. 40.
[125] SLP., 1950, S. 58 ; Václavik, 1923, S. 248.
[126] Mikulik, 1917, S. 63.
[127] Mikulik, 1917, S. 81 ; Mikulik, 1885, S. 217.

Anlässen nicht gesungen wurden — in ihrer Gesamtheit, ausser in den slowakischen Gegenden, bei den ethnischen Gruppen der Paloczen nur in den ungarischen Siedlungen der Gegend von Nyitra gewahrt blieb. In der Ipoly-und Mátragegend — wie auch im Garam-Tale — deuten nur mehr vereinzelte Daten auf diese frühere Praxis hin. Dagegen finden wir in diesen Gebieten jene melodienlose Spruchtexte, die sogenannten Brautknechtsprüche vor, die ebenso wie z. B. die Hochzeitslieder der Gegend von Nyitra, an die einzelnen Handlungen der Hochzeit anknüpfen und von den Brautführern oder Brautknechten vorgetragen werden. Die Verbreitung der Brautknechtsprüche, welche die Hochzeiten südlich und östlich von Nyitra immer mehr uniformisierten, ist in die Ersthälfte des XIX. Jahrhunderts zu setzen, in die Zeit, da die Schulpflicht in den Dörfern allgemein eingeführt und damit auch das Lesen und Schreiben verbreitet wurde. Denn in der mündlichen Überlieferung lebt der Gedichttext immer mit der Melodie fort, der Vortrag von Sprüchen hingegen wird erst durch die Kenntnis der Schrift, durch die schulmässige Bildung ermöglicht.

Untersuchen wir die in der Ipoly- und Mátragegend verbreiteten alten Brautknechtsprüche, die in jedem Dorfe in einigen handschriftlichen Texten überliefert wurden — und wir ziehen hier die in den letzten 50—60 Jahren erschienenen und kolportierten Brautknechtfibeln bzw. deren Texte in Betracht —, so sehen wir, dass diese Spruchdichtung stilistisch und inhaltlich den Hochzeitsliedern nahestand. So finden wir z. B. die genauen Varianten zu mehreren Texten der Mátragegend in der Gegend von Nyitra noch mitsamt ihrer Melodie vor.[128] Diese Ähnlichkeit zwischen den Hochzeitsliedern und den alten Brautknecht- bzw. Brautführersprüchen legt die Folgerung nahe, dass — wie bereits angedeutet — sowohl der Grossteil der Hochzeitslieder als auch die alten (ersten) Brautknechtsprüche auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen und auf gleichem Wege verbreitet wurden. Auf diesem Wege begegnet die Forschung wieder der Rolle und Mitwirkung der Kirche, des Pfarrers, des Kantors und Lehrers. Die Kirche gab sich nicht damit zufrieden, dass das Volk seine Traditionen auf seine Art weiterentwickelte, sondern sie war bewusstermassen bemüht, dem Verlauf der ganzen Hochzeit, dem Brauchtum inhaltlich und formell einen religiösen Charakter zu verleihen. Diesen Bemühungen der Kirche war in den slowakischen Gebieten immer mehr Erfolg beschieden als in den ungarischen.

Brtáň bespricht eine sieben Bogen starke Handschrift aus dem Jahre 1818, betitelt »Processus Nuptialis«. Der oder die Verfasser dieser Schrift beschreiben auf 83 Seiten die Hochzeitsbräuche, die hochzeitlichen Begrüssungsreden und Ansprachen, welche vor allem die Pfarrer und Lehrer zu halten hatten. Laut der Besprechung beinhaltet die Handschrift Sprüche zur Übergabe des

[128] Manga, 1943, S. 206; Istvánffy, 1894, S. 49; Erdélyi, 1846, Bd. I. S. 114.

Brautkranzes, Begrüssungen der Brautführer, der Prinzipale, Reden und Ansprachen zur Übergabe des Tüchels und des Strausses, die auch auf Bibelsprüche und biblische Exempel Bezug nehmen usw.[129] Aus dem Inhalt dieser Handschrift und aus unseren Angaben drängt sich der Schluss auf, dass wir auch hier jenem Prozesse gegenüberstehen — der bei Volksbräuchen mit kirchlichen Beziehungen auch anderswo bewiesen werden kann —, dass die Rolle des Pfarrers vom Lehrer und später von den Brautführern und Brautknechten übernommen wurde ; dabei lebte jedoch in der Praxis bis zur Verbreitung der Brautknechtsfibeln auch weiterhin die Sitte fort, dass z. B. die ortsansässigen Kantoren den Brautführern die Brautabschiede verfassten. Hierfür haben wir auch aus Nagycétény, Dejtár und Pereszlény Belege. In Dejtár wares der Lehrer Kálmán Luspay,[130] in Pereszlény waren es die Lehrer János Farkas und Sándor Erdős, die noch vor 20—30 Jahren solche Abschiedsverse verfassten.

Von den Hochzeitsliedern und Brautknechtsprüchen ist noch zusammenfassend festzustellen : wir dürfen begründetermassen annehmen, dass es im ganzen Sprachgebiet der Paloczen Hochzeitslieder gab, ähnlich denen der Gegend von Nyitra, und dass sie später überall dort durch Spruchdichtungen ersetzt wurden, wo die historischen Ereignisse oder die soziale Entwicklung, die Änderung der Lebensform usw. die alten Züge der überkommenen Kulturformen bei der Einwohnerschaft einzelner Gegenden und Landschaften zerstört und ausgelöscht hatten.

Die gleichzeitige Darstellung der Hauptzüge und charakteristischen Eigentümlichkeiten des hochzeitlichen Brauchtums bei den Paloczen und bei den Slowaken lenkt unsere Aufmerksamkeit nicht nur hinsichtlich der hochzeitlichen Musik und Dichtung auf die kulturellen Beziehungen der beiden Nachbarvölker, auf die gleichartigen ähnlichen oder unterschiedlichen Züge der Volkskultur, sondern diese Darstellungsweise ist auch in Anbetracht der inhaltlichen und formellen Elemente für die gemeinsame Untersuchung der Traditionen, der Lebensweise und der Kultur beider Völker sehr lehrreich. Es wurde bereits erwähnt, dass wir in unserer Forschungsarbeit noch nicht dort angelangt sind, wo wir jene Merkmale des ungarischen oder slowakischen Brauchtums angeben könnten, die ausschliesslich für die Paloczen oder für das slowakische Volk kennzeichnend wären. Doch dürfen wir es — von unseren Beispielen ausgehend — unternehmen, jene Merkmale aufzuzählen, die entweder für das eine oder aber für das andere Gebiet charakteristischer sind, sowie eine Aufzählung der geographischen, wirtschaftlichen und kulturellen Faktoren wagen — von den historischen sprachen wir bereits —, die wir in der Entwicklung dieser Merkmale zu erkennen vermeinen.

In den Hochzeitsbräuchen der Paloczen finden wir ebenso wie auf anderen Gebieten des Volkslebens, auf Grund der von uns mitgeteilten Angaben zahl-

[129] Brtáň, 1945—46, S. 178. Siehe Paulovič, 1919.
[130] A. 49. 11.

reiche Riten, deren Übereinstimmung auf das stete Zusammenleben und auf die nachbarlichen Wechselwirkungen zurückzuführen ist. Wie schon anhand der Hochzeitslieder erwiesen, zeitigten die jahrhundertelangen Beziehungen in der Kultur beider Völker viele Züge, die als Ergebnisse dieser Beziehungen anzusehen sind. Aber wir begegnen eben im Brauchtum, in den Riten der Hochzeiten auch Eigentümlichkeiten, die nur dem einen oder dem anderen Volke als charakteristische Merkmale verblieben. Von diesen wollen wir in erster Linie jene anführen, die nach der Meinung der slowakischen Forscher für die Grundschicht der slowakischen Hochzeitsbräuche charakteristisch sind und die im ungarischen Material ganz fehlen oder nur ausnahmsweise vorkommen.

Bednarik erachtet in seiner öfters angeführten Studie die »*dziad*« als die eigentümlichste Erscheinung der slowakischen Hochzeit; eine ungarische Variante zu dieser Handlung ist unbekannt. In Pekelnik wird den Hochzeitsleuten, wenn sie nach der Trauung zum Hause der Brauteltern ziehen oder die Braut ins Haus des Bräutigams überführen, der Weg verlegt. Dieser Brauch liegt auch im ungarischem Material vor, und zwar bei der Überführung der Braut in das Haus des Bräutigams, besonders wenn dies in einem benachbarten Dorfe liegt. Doch hat der slowakische Brauch noch ein anderes Merkmal, von dessen Parallele zumindest im jetzigen ungarischen Material jede Spur fehlt. In die Mitte der aus Tannenholz gezimmerten Sperre (Tor) wird eine 168 Zentimeter lange, menschenähnliche Holzfigur, der »*dedo*« (ded, -o = Ahn, Urahn) aufgestellt. Vor dem »*dedo*« bleiben die Hochzeitsgäste stehen und müssen die umstehenden Zuschauer bewirten. Früher gab man auch den Pferden des Hochzeitszuges Futter. Bednarik sieht in der Figur das Andenken an einen heidnischen Götzen, in der Bewirtung die Überreste der einstigen Opferreichung, die in Felső-Árva, in dem von den Kulturströmungen abgelegensten Gebiete erhalten blieben.[131]

Auch bei der Hochzeit der Paloczen war es — besonders nach der Trauung — Sitte, den versammelten Zuschauern vor der Kirche mit Kuchen, Backwerk, Wein und Branntwein aufzuwarten, doch stand dieser Brauch zu dem erwähnten slowakischen Beispiel in keiner Beziehung. Die besagte männliche Figur hat noch eine andere Variante, die auch im Brauchtum der Fastnacht eine Rolle spielt und auch aus mehreren Handlungen der slowakischen Hochzeit bekannt ist. In Stará Bystrica wird beim Aufstellen des Hochzeitsbettes die 70 Zentimeter hohe Holzfigur eines alten Mannes, der »*panák*« mit Branntwein begossen, und vorher muss auch die Braut vom Branntwein trinken. Anderenorts wird die Figur in die Kirche mitgenommen und während der Trauung auf eine Bank gestellt. In Nová Bystrica bietet der Brautführer dem »*panák*«, der im Zuge mitgeführt wird, scherzweise zu trinken an. In Lutiš geht der Brautknecht mit dem »*panák*« an der Seite des Bräutigams und bittet für ihn zu essen und

[131] Bednarik, 1943 a, S. 61—62.

zu trinken.[132] BEDNARIK sieht, wie auch die übrigen Autoren, in diesen Handlungen die Überreste von symbolisch-magischen Riten, die neben den wirtschaftlichen Beziehungen auch auf die Fruchtbarkeit, auf die Fortpflanzung und auf die Erhaltung der Familie verweisen.

Diese menschenähnlichen Figuren fehlen nicht zufällig bei den Hochzeitsbräuchen der Paloczen. Diese Formen sind Träger eines Inhalts, der von den hier zugesiedelten Ungarn, die eine andersartige historische Entwicklung hinter sich hatten, nicht mehr übernommen und assimiliert werden konnte; schon deshalb nicht, weil in ihrer Lebensweise die Bedingungen nicht vorhanden waren, auf Grund deren sie den slowakischen Kult der Ahnen und Hausgötzen mit ihren eigenen Bräuchen, Vorstellungen und kulturellen Erscheinungen, mit ihren vorhergehenden Überlieferungen hätten identifizieren können.

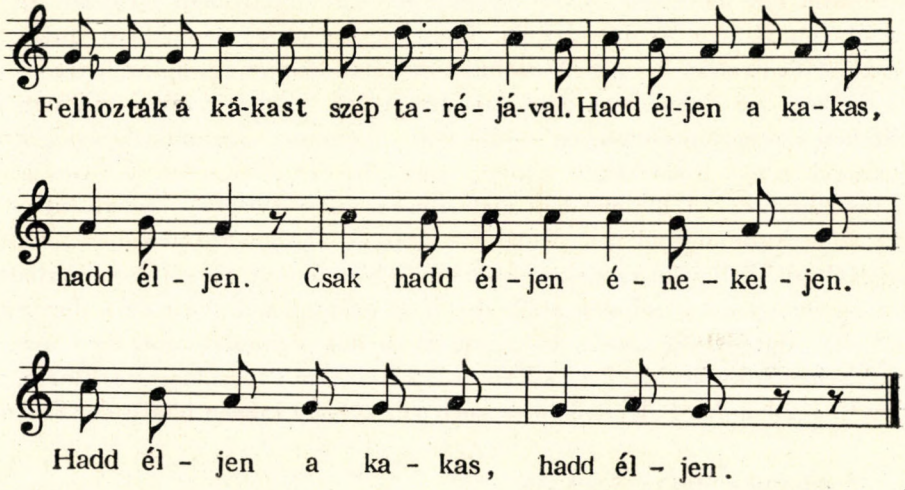
Um so mehr ähnliche Züge bieten die ungarischen und slowakischen Hochzeitsbräuche, die als analoge Handlungen mit dem wirtschaftlichen Leben, mit der Zukunft der Neuvermählten, mit dem Glück und mit religiösen Vorstellungen verbunden sind. Diese Bräuche waren Bestandteile der Vorstellungswelt und der magischen Anschauungsweise der mittelalterlichen Agrarvölker, und an ihrer Verbreitung sowie an der Entwicklung ihrer Varianten war das Kirchenzeremoniell aktiv beteiligt. Damit können wir auch die Hochzeitsbräuche erklären, deren Varianten in den Riten der Feste des Kalenderjahres vorliegen. So u. a. die Bestreuung der Braut und der Gäste mit verschiedenen Körnern: mit Getreide, mit Hirsekörnern, mit Flachskörnern, dann die Rolle des in der Kirche entzweigeschnittenen Apfels usw.

Die von uns mitgeteilten Beispiele ermöglichen auch die Wahrnehmung der Eigentümlichkeiten des ungarischen und slowakischen Brauchtums, welche für dessen Intensität und Variationen kennzeichnend sind. Zählen wir die Bräuche parallel auf, so ist es sofort ersichtlich, dass in dem hochzeitlichen Brauchtum der Paloczen — mit Ausnahme der ungarischen Hochzeit in der Gegend von Nyitra — dramatische Elemente in geringerem Masse auftreten. Dies zeigt sich schon bei dem Verlöbnis, der Handfestigung, bei welcher — von dem Suchen der Braut, von dem Austausch der Verlöbnisgaben und von den biblischen Exempeln abgesehen — die vollständigeren, dramatischeren Formen des slowakischen Brauchtums fehlen, wie z. B. der Austausch der Geschenke und die Handlungen, die mit dem Federbusch, mit den Braut- und Bräutigamskleidern verbunden sind usw. Auch die dramatischeren Formen der Bettfuhre (Brautfuhre) blieben in den slowakischen Gebieten weit ausgeprägter erhalten, wo z. B. neben dem Spinnen auch die Verfertigung der Aussteuer der Braut symbolisch dargestellt wurde. Dagegen ist es uns nicht bekannt, dass man im slowakischen Sprachgebiet das Federbett der Braut im Tanzschritt mitführte, was in den Gegenden des Paloczenlandes noch vor 20—30 Jahren häufig der Fall war.

[132] BEDNARIK, 1943 a, S. 52—53.

Bei den vorhochzeitlichen und hochzeitlichen Bräuchen sehen wir zwar viele gleichartige Züge, doch sind im slowakischen Brauchtum die althergebrachten Formen ausgeprägter und in ihnen die eigentümliche Mischung und das Nebeneinander vorchristlicher und christlicher Elemente besser erkenntlich. Die Mehrzahl der Bräuche, die bei der Hochzeit der Paloczen an die Abforderung der Braut und an deren Einführung in das Haus des Bräutigams anknüpfen, ist bei den Slowaken mit der Trauung verbunden. Wie es das Beispiel aus Galgaguta bezeugt, ist dieser Zug auch für die slowakischen Siedlungen innerhalb des Sprachgebietes der Paloczen charakteristisch. Trotzdem ist bei den Slowaken die Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams, deren Riten auch im ungarischen Brauchtum nicht fehlen, weit ausdrucksvoller, formreicher. Auch für den Bettgang der Braut sind bei den Slowaken die reicheren Riten kennzeichnend, und an sie anschliessend finden wir auch einzelne Elemente des weihnachtlichen Brauchtums vor. Die Analogien zum Johannisfeuer zeigen sich hingegen sowohl in dem ungarischen als auch in dem slowakischen Brauchtum in den Morgentänzen am Tage der Nachhochzeit. Obwohl die Handlung der scherzhaften »Hinrichtung« auch aus einigen ungarischen Ortschaften des Komitates Heves bzw. Borsod bekannt ist, muss sie doch für eine slowakische Eigenart angesehen werden ; dieser Brauch ist ein Teil der Unterhaltungen der Nachhochzeit und im übrigen Sprachgebiet der Paloczen unbekannt. Im slowakischen Brauchtum konnte — wie wir bereits sahen — der »Hingerichtete« auch ein Hahn sein. Die slawischen Einflüsse auf die ungarischen Hochzeitsbräuche der Gegend von Nyitra werden durch den Umstand bezeugt, dass die »Hinrichtung« des Hahnes wahrscheinlich auch dort Brauch war, denn das folgende Hochzeitslied aus Kalász kann nur als Beleg dieses Brauches betrachtet werden :

28.



Felhozták a kakast szép taréjával	Sie brachten den Hahn mit dem schönen
Hadd éljen a kakas, hadd éljen.	Es lebe nur der Hahn, er lebe. [Kamm,
Csak hadd éljen, énekeljen,	Er lebe nur und krähe schön,
Hadd éljen a kakas, hadd éljen.	Es lebe nur der Hahn, er lebe.
A fejét adjuk a fejeseknek	Den Kopf geben wir den Hartköpfigen,
Hadd éljen a kakas, hadd éljen	Es lebe nur der Hahn, er lebe.
Csak hadd éljen, énekeljen	Er lebe nur und krähe schön,
Hadd éljen a kakas, hadd éljen	Es lebe nur der Hahn, er lebe.
A nyakát adjuk a nyakasoknak	Den Hals geben wir den Halsstarrigen,
Hadd éljen a kakas stb.	Es lebe usw.
A szárnyát adjuk a szárnyasoknak	Die Flügel geben wir nun dem Flügelvieh.
Hadd éljen a kakas stb.	Es lebe usw.
A lábát adjuk a lábasoknak.	Die Füsse geben wir in die Töpfe.*
Hadd éljen a kakas stb.	Es lebe usw.

Wie bereits erwähnt, schliessen die Handlungen, die im ungarischen Brauchtum mit der Abforderung der Braut, mit dem Brautabschied und mit der Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams in Zusammenhang stehen, im slowakischen Brauchtum grösstenteils an die Trauung an. Diese Beispiele und die verschiedenen Variationen der religiösen Motive lassen vermuten, dass bei den slowakischen Hochzeitsbräuchen die vorchristlichen Elemente die christlichen Symbole — wie z. B. das Jordanwasser — stärker anzogen und ausgeprägter um sich vereinten, denn die meist aus den Reihen des Volkes hervorgegangenen slowakischen Pfarrer und Lehrer erkannten klarer jene gemeinsamen Züge des Alten und des Neuen, auf denen die christliche Ideologie fusste. Die »historia domus« und »canonica visitatio« zog in den meisten ungarischen Dörfern gegen die verschiedenen Hochzeitsbräuche los und prangerte sie an, die slowakischen Pfarrer verfassten hingegen einen »Processus Nuptialis« und waren bis in die jüngstvergangenen Jahrzehnte sozusagen an jedem Moment der Hochzeit beteiligt.

Im Laufe der Mitteilung des Tatsachenmaterials verwiesen wir bereits darauf — und dies wird auch durch die verschiedenen Beispiele erhärtet —, dass die alten Formen des hochzeitlichen Brauchtums, die mit Ausnahme der ungarischen Siedlungen in der Gegend von Nyitra in den letzten 50—60 Jahren in den übrigen ungarischen Gegenden verschwanden, im slowakischen Sprachgebiet längere Zeit erhalten blieben. Diese Erscheinung deutet darauf hin, dass beim Weiterbestehen oder Verschwinden der alten Bräuche die mit der kapitalistischen Entwicklung verknüpften ökonomischen und kulturellen Züge — besonders in den letzten hundert Jahren — immer eindringlicher zur Geltung kamen. Auch die von uns angeführten ethnographischen Beispiele beweisen, dass die

* Das Wortspiel mit »láb = Fuss« und »lábas = Kochtopf, Reindl« des ungarischen Originals ist im Deutschen nicht reproduzierbar. Wir geben daher eine etwas freiere, aber sinngemässe Übersetzung. Wortwörtlich lautet, der ungarische Text: »Die Füsse geben wir den Töpfen«. — Der Übersetzer.)

ökonomische und soziale Entwicklung der beiden Völker an der ungarisch—slowakischen Sprachgrenze unter den feudalen Verhältnissen sehr ähnlich und in gleicher Weise langsam verlief und dass bedeutend grössere zeitliche Abweichungen erst mit der angehenden Entwicklung des Kapitalismus auftraten. Laut einer Angabe aus dem vorigen Jahrhundert war es bei den Slowaken in Felső-Nyitra noch Sitte, dass am Morgen der Nachhochzeit die junge Frau im Hause des Grundherrn erschien und ihm mit einem Hochzeitskuchen »aufwartete«.[133] Im ungarischen Brauchtum fehlt bereits jede Spur dieser Sitte. Zugleich herrschte im Zusammenhang mit dem Fortbestehen des kirchlichen Feudalismus sowohl in den ungarischen als auch in den slowakischen Ortschaften noch in den jüngstvergangenen Jahrzehnten, vielenorts sogar noch in den letzten Jahren der feudale Brauch, dem Pfarrer am Tage oder am Vorabend der Trauung — bei den Slowaken oft auch am Tage der Handfestigung — ein Geschenk zu überbringen.[134]

Unsere Beispiele und Erörterungen berechtigen somit zu der Folgerung, dass — abgesehen von einigen slawischen Eigentümlichkeiten, wie der Brauch mit dem »*dedo*«, »*panák*« usw., sowie abgesehen von den Variationen und Abweichungen, die durch das Fortleben der Bräuche bedingt sind — sich die Hochzeitsbräuche der Paloczen und der Slowaken, im Ausmass der Ausbreitung des Christentums, verhältnismässig immer ähnlicher, ja dass sie in gewissen Beziehungen mit einander fast völlig identisch wurden. Wir haben hier vor allem das Verlöbnis (Handfestigung), die Trauung und die Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams bzw. die mit diesen Handlungen verknüpften Bräuche im Auge. Dieser Angleichungsprozess dürfte in ganz Europa mehr oder minder ähnlich verlaufen sein. Die Abweichung und die Veränderung der Bräuche, der früher einheitlicheren Überlieferungen im überwiegenden Teile des ungarischen Sprachgebietes erfolgte im Laufe der Volksbewegungen während und nach den Türkenkriegen sowie auf Grund der damit verknüpften historischen Ereignisse, und dann in bedeutendem Masse im Laufe der wirtschaftlichen Entwicklung des vorigen Jahrhunderts, auf Grund der kapitalistischen Industrialisierung und der fortschreitenden sozialen Schichtung des Dorfes. Aus dem ungarischen Material ist es in bezug auf das vorige Jahrhundert bereits mehr oder minder ersichtlich, wie die bis dahin überlieferten althergebrachten Formen als Elemente des alten Überbaus weiterleben bzw. wie sie sich der neuen ökonomisch-sozialen Formation anpassen.

Einige Beispiele, hauptsächlich Ergebnisse unserer Sammeltätigkeit der letzten Jahre, beleuchten diesen Wandlungsprozess unserer Hochzeitsbräuche in den vergangenen hundert Jahren. Noch sinnfälliger kommt diese Wandlung

[133] Réső, 1867, S. 207.

[134] In Perőcsény ». . . möge das verlobte Mädchen laut Entscheidung der Superintendentenversammlung des Jahres 1863 ihrem Seelsorger zum Zeichen ihrer Liebe und Treue ein Tüchel (Taschentuch) oder 5 Groschen geben«.

in den Angaben eines unserer Gewährsleute von Ipolyvece zum Ausdruck: In den Jahren vor und um 1890 spielte bei der Hochzeit der Kätner ein Dudelsackpfeifer auf, bei der Hochzeit der Bauern und Grossbauern sorgte hingegen eine Zigeunerkapelle für die Musik. Eine Bauernhochzeit dauerte drei Tage, eine Kätnerhochzeit nur anderthalb Tage. Bei den Grossbauern begann die Hochzeit schon am Sonntagabend und dauerte meistens bis zum Mittwochabend. Bei der Hochzeit der Leibeigenen musizierte der Zigeuner schon am Sonntagabend, bei der Kätnerhochzeit gab es nur am Montag, am Tage der eigentlichen Hochzeit Musik. »Vormals gingen alle zur Hochzeit, die Leute waren damals leichteren Sinnes. Später wurden sie immer land- und geldgieriger, da gingen sie nicht mehr so oft zur Hochzeit.« KODÁLY berichtet, dass sich die bessergestellten Leute auch in ihren Liedern gern von den Armen unterscheiden.[135] Diese Feststellung trifft auch für die Bräuche, für die Hochzeit zu. Das Vorbild des »bessergestellten« Mannes, des von der kapitalistischen Entwicklung ergriffenen Bauern ist der Stadtbürger, dem er nacheifert; der Arme, der unbemittelte Kätner, der zum Proletarier wird, kehrt sich langsam von den althergebrachten Formen, die zu seiner früheren Lebensweise gehörten, ab. Die Veränderung des sozialen Lebens im Dorfe bringt es notwendigerweise mit sich, dass sich der Inhalt der Bräuche, die mit ihnen verknüpften Vorstellungen lockern und ablösen, dass sie in Vergessenheit geraten, bis dann auch die Formen verkümmern. Und diese Wandlung geht sogar in jenen bäuerlichen Schichten stetig vor sich, bei denen in der Produktionsweise, in den wirtschaftlichen Daseinsbedingungen keine tieferwirkende Veränderung eintrat, denn die ökonomische Basis beeinflusst gewisse Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins nicht nur unmittelbar, sondern auch durch die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse.

Nachdem wir die Hochzeitsbräuche der Paloczen und Slowaken beschrieben und ihre Merkmale in grossen Zügen besprochen haben, können wir unsere Erörterungen folgendermassen zusammenfassen:

Diese Bräuche, die in ihren Grundlagen noch die Reminiszenzen indoeuropäischer, urslawischer Hochzeitsriten wahren, büssten ihre einstige Bedeutung, ihre Beziehung zum wirtschaftlichen Leben auch später nicht ein. Die Ehe war ein bedeutendes Ereignis im Leben der Haus- bzw. Gütergemeinschaft, die bei jeder Handlung ihres Gemeinschaftslebens das Glück, den Kindersegen (den Sohn), die gute Ernte des neuen Familienmitgliedes durch verschiedene Zeremonien zu sichern und zugleich die Familie vor Krankheiten und bösen Geistern zu schützen suchte. Die primitiven Vorstellungen wurden auch weiterhin durch das Christentum genährt und durch dessen Liturgie das ganze feudale Mittelalter hindurch bekräftigt. Die Einheitlichkeit dieser Anschauungs- und Glaubenswelt wurde durch die mit der Entwicklung der angehenden Warenproduktion, mit der Verbreitung der Reformation verknüpften wirtschaftlichen

[135] MN. Bd. IV. S. 10.

und kulturellen Folgeerscheinungen zerstört. Infolge dieser in gewissem Sinne auch landstrichweise unterschiedlichen gesellschaftlichen Entwicklung ging den früheren Bräuchen ihre wirtschaftliche und kulturelle Basis in steigendem Masse verloren. Im slowakischen Sprachgebiet blieben die alten Überlieferungen verhältnismässig einheitlicher gewahrt, denn hier entfalteten sich die wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen viel langsamer als in den von den Türken eroberten Gebieten, wo sie während und nach der Türkenherrschaft noch schneller eintraten.

Die nächstfolgende grosse Wandlung im Leben der Bräuche war an die Entwicklung des Kapitalismus gebunden. In den Gebieten, wo die wirtschaftliche Entwicklung, die Industrialisierung, die langsame Schichtung des Dorfes die früheren gesellschaftlichen Formationen zersetzte, verloren die Jahrhunderte lang überlieferten Formen in entsprechendem Masse ihre Bedeutung und wurden verdrängt. Selbstverständlich ist die Beschreibung dieses Prozesses bei weitem nicht so einfach, denn er ging nicht nur in jeder Gegend, sondern oft auch in jedem Dorfe, sehr häufig zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Verhältnissen vor sich. Das Bild, das wir in grossen Zügen aufzeichnen konnten, ist daher ziemlich schematisch ; und dies kann auch nicht anders sein, da unsere ethnographisch-historischen Mitteilungen nicht einmal annähernd einen entsprechenden Überblick über sämtliche Einzelheiten ermöglichen. Wir müssen es daher als wichtigste Aufgabe unserer Brauchtumsforschung erachten, diese Prozesse im Rahmen der konkreten Verhältnisse der einzelnen Gemeinden zu untersuchen und so die Zusammenhänge zu erschliessen, die zur Aufgabe, zur Verkümmerung oder Wandlung der einzelnen Bräuche führten. Das bedeutet, dass unsere Brauchtumsforschung die gemeinsame Untersuchung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens sowie des Brauchtums folgerichtig in Angriff zu nehmen hat.

LITERATUR

Abkürzungen

A. = aus der Materialsammlung des Paloczen-Museums in Balassagyarmat.
Ethn. = Ethnographia. Budapest.
HM. = Magyarország Vármegyéi és Városai. Hont vármegye. Szerk. Borovszky Samu (Die Komitate und Städte Ungarns, Komitat Hont. Red. von Samu Borovszky). Budapest. O. J.
MN. = Magyarság Néprajza I—IV. (Volkskunde des Ungarntums). Budapest.
NÉ. = A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Tárának Értesítője (Mitteilungen der Ethnographischen Sammlung des Ungarischen Nationalmuseums). Budapest.
NM. = Magyarország Vármegyéi és Városai. Nógrád vármegye. Szerk. Borovszky Samu. (Die Komitate und Städte Ungarns. Komitat Nógrád. Red. von Samu Borovszky.) Budapest. o. J.
NS. = Národopisný Sborník, Turč. Sv. Martin.
Regélő = Regélő (Landbote). Pest.
SLP. = Slovenské l'udové piesne. Bd. I. Red. von Konstantin Hudec. Bratislava, 1950.
VU. = Vasárnapi Ujság (Sonntagszeitung), Pest.

*

BARTÓK, B., A magyar népdal (Das ungarische Volkslied). Budapest, 1924.
BEDNARIK, R., Hmotná a duchovná kultúra slovenského l'udu. Turč. Sv. Martin, 1943a.
BEDNARIK, R., Z historických zpráv národopisných. NS. 1943b., Sv. 4. Čislo 2, 101—124.
BRTÁŇ, R., L'udové obyčaje z okolia Banskej Bystrice, Chyžného a Mošoviec pred 100—130 rokmi. NS. Ročnik VI—VII. 1945—46. Čis. 2—4. 172—180.
ERDÉLYI, J., Népdalok és mondák (Volkslieder und Sagen). Pest, 1846. Bd. I.
FODOR, F., A jászság életrajza (Das Leben der Jazygen). Budapest, 1942.
GÖNYEY, S., Váltókakas a palóc lakodalomban (Die Rolle des „váltókakas" [»Lösehahnes«] im hochzeitlichen Brauchtum der Paloczen). Ethn. XLIV. 1933. 70—71.
GÖNYEY, S., Diósjenői menyasszonyfektető (Der Bettgang der Braut in Diósjenő). Ethn. XLVI. 1935. 116—120.
GÖNYEY, S., Maconkai és kazári bokréta (Das „gyöngyösbokréta" [»Perlensträußchen«] von Maconka und Kazár). Ethn. XLVIII. 1937. 106—107.
GYŐRFFY, I., Magyar nép, magyar föld (Ungarisches Volk, ungarisches Land). Budapest, 1942.
HÓMAN—SZEKFÜ, Magyar történet (Ungarische Geschichte). Budapest, o. J. Bd. I.
ISTVÁNFFY, GY., Mátraaljai palóc lakodalom (Paloczen-Hochzeit in der Mátragegend). Ethn. V. 1894. 38—51.
KOVÁCS—FÉL, Őrhalmi gyöngyösbokréta hitelesítése (Die Beglaubigung des „gyöngyösbokréta" [»Perlensträußchens«] von Őrhalom). Ethn. XLVIII. 1937. 98—100.
KUBINYI—VAHOT, Magyarország és Erdély képekben (Ungarn und Siebenbürgen in Bildern). Pest, 1854. Bd. III.
LÁSZLÓ, GY., A honfoglaló magyar nép élete (Das Leben des ungarischen Volkes zur Zeit der Landnahme). Budapest, 1944.
LEČKO, J., Národopisný pohl'ad na Orlové. NS. 1943. Sv. 4. Čis. 3. 158—161.
MANGA, J., Zoborvidéki lakodalom (Die Hochzeit der Gegend von Zobor). NÉ. XXXII. 1940. 250—273.
MANGA, J., Adatok a nyugati palóc házassági szokásokhoz (Beiträge zum hochzeitlichen Brauchtum der West-Paloczen). NÉ. XXXIV. 1942. 173—202.
MANGA, J., Zoborvidéki lakodalmas énekek (Hochzeitslieder aus der Gegend von Zobor). Kodály Zoltán Emlékkönyv. Budapest, 1943. 195—212.
MANGA, J., Ünnepi szokások a nyitramegyei Menyhén (Festliches Brauchtum in Menyhe [Komitat Nyitra]). Budapest, 1942.
MJARTAN, J., „Pálenie dedá" na okoli Valašskej Belej. NS. Sv. 1. 1939. 47—53.
MIKULIK, J., A gömöri ág. hitv. evang. esperesség története (Die Geschichte der evangelischen Dechanei [A. B.] von Gömör). Pozsony, 1917.
MIKULIK, J., Magyar kisvárosi élet 1526—1715 (Das Leben der ungarischen Kleinstädte 1526—1715). Rozsnyó, 1885.
NYÁRI, A., Palóc lakodalom (Die Hochzeit der Paloczen). NÉ. VII. 1906. 218—232.
PALOTAY, G., Adatok az új pár együttevéséhez (Beiträge zum Brauch des gemeinsamen Mahles der Jungvermählten). Ethn. XLIII—XLIV. 1932. 85.
PAPP, GY., Palóc népköltemények (Volksdichtung der Paloczen). Sárospatak, 1865.
PAULOVIČ, A., Slovenské veselie, cili svadobné obyčaje. Trnava, 1919.
PINTÉR, S., A palóc születése, házassága és halálozása (Geburt, Hochzeit und Tod des Paloczen). Ethn. II. 1891. 97—109.
PRÓNAY, G., Vázlatok Magyarhon Népéletéből (Aufzeichnungen über das Volksleben des Ungarlandes). Pest, 1855.
PUTZ, É., Koloni lagzi (Die Hochzeit von Kolon). Pozsony, 1943.
RÉSŐ, E. S., Magyarországi népszokások (Volksbräuche aus Ungarn). Pest, 1867.
SEMAYER, V., A régi lakodalom Nemespátrón (Das alte hochzeitliche Brauchtum von Nemespátró). Ethn. XLVII. 1936. 72—90.
SZEDER, F., A palóczok (Die Paloczen). Tudományos Gyűjtemény 1819. VI. 26—46.
SZTANCSEK, J., Tót lakodalmi szokások (Slowakische Hochzeitsbräuche). Ethn. XIII. 1902. 411—416, 450—459; XIV. 1903., 61—66, 429—438; XV. 1904. 48—66, 210—215.
TAHY, G., Sáros Vármegye Esmertetése (Das Komitat Sáros). Tudományos Gyűjtemény 1834. 2. 3—23.
VÁCLAVÍK, A., Podunajská dedina. Bratislava, 1923.
VALAST'AN-DOLINSKÝ, Slovenské Spievanky I. 1. o. J.
VISKI, K., Etnikai csoportok, vidékek (Ethnische Gruppen, ethnische Gebiete). A magyar nyelvtudomány kézikönyve (Handbuch der ungarischen Sprachwissenschaft). Budapest, 1928. Bd. I. Heft 8.

ПАЛОЦСКИЕ СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ И ИХ СЛОВАЦКИЕ АНАЛОГИИ

Я. МАНГА

Резюме

В вводной части своей статьи автор приводит данные, относящиеся к этническим свойствам палоцев, и делает краткий обзор истории об их местожительстве. В этнический состав палоцев вошли различные элементы (авары, славяне, кабары и венгры), а на их народную культуру решающее влияние имели беспрерывные сношения со словацким народом. Особенности, характеризующие палоцев в отличие от остальных племен венгерского народа, были обусловлены — помимо географический, экономических и исторических факторов — интенсивностью этих сношений. Именно этому уделяется внимание, когда автор сличает свадебные обряды палоцев со словацкими, стремясь уловить законы, регулирующие культурные сношения народов. При сличении свадебных обрядов самое большое значение имеют сведения о совпадении, сходстве или различии отдельных мотивов, даже в том случае, если речь идет о свойствах, характеризующих не только обряды палоцев и словаков, но и других народов, так как этнографические особенности, распространенные на более широких территориях, могут быть также пригодными для освещения сношений смежных народностей.

Насколько позволяют этнографические данные, автор стремится показать и драматические элементы, наблюдаемые в свадебные обрядах. Подобно другим древним явлениям народного быта свадебные обряды изобилуют драматическими элементами. Особенно ясно отмечается это в венгерских деревнях Нитранской области и в большинстве словацких районов, в которых жизнь крестьян не изменилась столь коренным образом, как в некоторых палоцских районах. Быт венгерцев, проживающих в Нитранской области, до 30-ых годов текущего столетия не подпал еще под разрушающее влияние капитализма : экономические и общественные условия их жизни существенно не изменились. Там не было столь значительных разногласий между отдельными слоями общества, как к востоку от них, в долинах рр. Гарам и Иполь или же в окрестностях горного массива Матра и т. д., где деревни наполнялись беднотой, малоимущими крестьянами и батраками. Включившись в капиталистическое производство, эти слои стерли полуфеодальный характер экономической и культурной жизни деревни. Появились и кулаки, которые постепенно становились капиталистами.

Эти перемены — как выше сказано — до 20 – 30-ых годов нашего столетия не касались палоцев Нитранской области. Поэтому в тамошных свадебных обрядах до названного времени можно наблюдать полностью все драматические элементы, которые в других районах сохранились только в отрывках или же совершенно исчезли.

В свадебных обрядах сохранились в символическо-драматических формах следы правовых узусов, религиозных представлений и верований, находившихся когда-то в тесной связи с производственными силами и условиями старинных обществ. К этим драматическим формам позднее примкнули и представления и верования, которые отличались от первоначальных. Поэтому отнюдь не удивительно, что в свадебных обрядах сосуществуют примитивные представления — наряду с религиозными идеями средневековья, начатки средневекового драматического искусства — совместно с текстами и мелодиями ренессанса, эпохи барокко и восстания куруцев, или же с современными виршами деревенских священников и учителей, написанных для шаферов. Вследствие этого постоянно изменялась и драматическая форма обрядов. Пока экономический базис существенно не изменился, она расширилась и стала более сложной, а когда старый базис был ликвидирован и уступил свое место новому, то она разложилась, так как не была в состоянии выразить новые взгляды общества.

Где только возможно, автор указывает и на изменения, происшедшие в свадебных обрядах с течением времени. Особое внимание уделяется переменам, совершившимся в последние 100 лет вследствие все более и более растущего расслоения крестьянства. Это представляет собой довольно трудную задачу для автора, потому что исторический материал почти совершенно отсутствует, и имеющиеся описания не содержат подробностей, подчеркивая скорее общие черты обрядов, нежели местные особенности. Кроме того, в прежних исследованиях не были в должной мере продвинуты на передний план социологические точки зрения. Еще более осложняет задачу создавшееся положение, что ни венгерские, ни словацкие исследователи не стремились определить точную хронологию старых и новых явлений.

Часть сообщенных венгерских свадебных обрядов была собрана автором от 1930 г. до 1940 г. Она была дополнена материалом Палоцского Музея в г. Балашшадьярмат. Помимо этого, были использованы и сборы, произведенные этнографическими кружками школ и педагогов Балашшадьярматского уезда. При обработке венгерского материала автор опирался на работы Ш. Пинтера (S. Pintér), А. Ньяри (A. Nyári), Дь. Иштванффи (Gy. Istvánffy), равно как и на собственные труды. Словацкий материал был взят из произведения Р. Беднарика (R. Bednarik) «Hmotná a duchovná kultura slovenského l'udu», различных томов «Narodopisného Sbornika», публикаций И. Станчека (J. Sztancsek) и М. И. Рихтера (M. I. Richter) и коллекции Ш. Решё—Эншеля (S. Réső Ensel). Венгерские и словацкие свадебные обряды для ясности сгруппированы по подзаголовкам, соответствующим характерным эпизодам свадьбы. При всем желании дать полную картину о подробностях, в подзаголовках приводятся прежде всего данные, относящиеся к аналогиям и совпадениям с палоцскими обрядами или же к отступлениям от них.

После описания свадебных обрядов, автор подчеркивает, что вследствие значительных пробелов в материале пока еще невозможно точно определить все совпадения и отступления, которые оказываются между словацкими и палоцскими свадебными обрядами с одной стороны и между подобными же обрядами различных палоцских районов — с другой. Поэтому он обращает внимание прежде всего на некоторые процессы, равно как и на специальные явления, тесно связанные с развитием экономической и культурной жизни. Весьма полезные услуги оказывает в этом отношении сравнительно-исторический метод, соединяющий исторический обзор с открытием условий, вызывающих отступления или сходства в обрядах. При этом автор рекомендует исследователям уделить внимание вопросам, которые до сих пор еще не были в должной мере приняты во внимание.

Если правильно предположение, по которому некоторые элементы народных обрядов, в том числе и свадебных берут свое начало в первобытно-общинном обществе и имеют тесные связи с возникновением земледелия, то не подлежит сомнению, что их дальнейшее развитие зависело также от развертывания экономического базиса и условий общественной жизни. В классовых обществах еще более тесной стала связь между обрядами и хозяйственным строем. В это время уже не только экономические, но и общественные факторы способствовали обогащению обрядов новыми элементами.

Так как народные обряды тесно связаны и с религиозными представлениями, соответствующими данному этапу общественного развития, поэтому распространение христианства не вызвало в них радикального переворота. Христианская идеология, преобразовав идейные элементы прежних обрядов, не только сохранила, но и дала толчок дальнейшему развитию элементов относящихся к форме. Вследствие этого в обрядах выступили скорее общие черты нового и старого, нежели различия, существующие между ними.

При этом совершенно естественно, что кроме старых представлений и христианская идеология проникла в свадебные обряды. Помимо некоторых верований и актов ее влияние чувствуется главным образом в музыкальных и поэтических местах обрядов. Это характерно вообще для всех европейских, в том числе и венгерских обрядов.

Однако, в опубликованных обрядах, равно как и в музыкальных и поэтических формах, примыкающих к ним, наблюдаются и весьма значительные различия. Сличая палоцские свадебные обряды со словацкими, бросается в глаза, что в словацких обрядах более определенно выступают средневековые мотивы, возникшие под влиянием представлений, связанных с экономическим строем дохристианских времен. Древнеславянские традиции отражаются в разнообразии словацких свадебных обрядов, в драматических действиях, равно как и в стремлении подчеркнуть церемониальный характер каждого акта свадьбы. В словацких обрядах сильнее сказывается консерватизм традиций, нежели в палоцских. Это объясняется тем, что словаки и палоцы — несмотря на их симбиоз и сходство исторической судьбы — имеют различные этнические предания. Эти этнические предания играют главную роль в создании сходств и отступлений.

В словацких свадебных обрядах и их музыкальном материале свободно сохранились традиции средневековья и наследие последовавших затем столетий. Это не может быть установлено о палоцских территориях, на которых исторические и экономические условия до некоторой степени развивались иначе. Культурные явления обоих народов раньше имели довольно однородный характер. Эта однородность была нарушена последствиями турецких войн, когда большинство коренного населения погибло, а с появлением нового прекратилось единство народной культуры, однородность и беспрерывность традиций, так как отсутствовали условия, необходимые для их сохранения. Однородность культуры словацких и палоцских областей была в немалой мере подрыта и реформацией, которая в тогдашних исторических условиях совершенно иначе разыгралась в словацких районах, нежели в палоцских, порождая различные последствия у обеих народностей.

Древнее культурное сходство палоцских и словацских районов лчше всего сказывается в свадебных песнях из окрестностей р. Нитры. В свадьбах, справляемых в сс. Меньхе (Menyhe), Жере (Zsére), Ледец (Lédec), Погранъ (Pográny), Надьцетень (Nagycétény) и т. п. можно наблюдать наибольше сходства с словацкими свадебными обрядами, т. е. на территории, где крестьянский образ жизни не был нарушен ни перемещениями населения, ни последствиями реформации. В свадебных обрядах имеются, конечно, и особенности, оставшиеся харатерными только для словацких.

Наконец, автор приходит к выводу, что палоцские и словацкие обряды — не считаясь с некоторыми чисто славянскими обрядами, как, например, »dedo« и »panák«, равно как и с вариантами — неизбежными спутниками обрядов — в соответствии с распространением христианства приблизились друг к другу и в некоторых отношениях даже совпали. Различия, отмечаемые в них, должны быть приписаны перемещениям венгерского населения за время турецких войн и после них, но еще больше общественному и экономическому развитию, наступившему в прошлом столетии : капиталистической индустриализации и преобразованию общественного строя деревни.

VARIA

ÜBER DEN GEBRAUCH DRESCHSCHLITTEN- UND DRESCHWALZENARTIGER GERÄTE IN UNGARN

In der Getreideproduktion stellt die Zeit der Körnergewinnung einen wichtigen Abschnitt dar, und nach kleineren Studienarbeiten, die der Erforschung der einzelnen Arbeitsvorgänge und der diesen zugehörigen Gerätegruppen galten, ist das Buch DAG TROTZIGS[1] bekanntlich das erste umfangreiche und zusammenfassende Werk, das diese Anbauabschnitte in international vergleichender Beziehung behandelt. Was die ungarischen Verhältnisse anbelangt, so hat L. K. KOVÁCS auf frühere Detailstudien gestützt, die wichtigsten heimischen ethnographischen Erkenntnisse der Technik des Handdreschens zusammengefasst,[2] die Aufarbeitung des Materials der auch tierischer Kräfte sich bedienenden Arbeitsmethoden wird in Kürze beendet sein.[3] Soweit wir das bisherige Forschungsmaterial kennenlernen konnten, darf es in ungarischer Beziehung — unserer Beurteilung nach — als abgeschlossen gelten.

Wie schon aus der zusammenfassenden Übersicht DAG TROTZIGS hervorgeht, sind auf der ganzen Welt, überall wo die landwirtschaftliche Produktion noch nicht mechanisiert ist, ausser den verschiedenen Abarten des Handdreschens auch die unterschiedlichen Lösungen des durch Treten bewerkstelligten Drusches verbreitet. Diese Arbeit wird am Anfang von menschlichem Fuss, auf entwickelterer Stufe von Tierhuf getan. Aus diesen Tretverfahren haben sich sodann, vermutlich noch in der Epoche ihrer Ausgangsstufe, die Arbeitsformen der dreschschlitten- und dreschwalzenartigen Geräte entwickelt.

Sämtliche auf Fussarbeit beruhende Methoden, beginnend von dem von Armeleutekindern gelegentlich mit den Füssen vollführten Reiben der Getreidekörner, bis zu dem zu richtiger Gangtechnik entwickelten tierischen Treten waren unter den ungarischen, besser gesagt : ungarisch volklichen Körnergewinnungsmethoden bekannt ; es stellt sich aber die Frage, ob man in Ungarn den Gebrauch der beiden erwähnten Gerätetypen kannte und wenn ja, welche Spuren von ihnen vorhanden sind.

In der ungarischen Sprache finden wir keine effektiven Spuren, die auf den Gebrauch dieser Geräte hinweisen würden ; Dialektworte, die die Anwendung der erwähnten Geräte bewahrt hätten, gibt es nicht und vergebens forschen wir auch in unseren Redensarten, Sprichwörtern und epischen volklichen Texten, das Ergebnis bleibt negativ.

Der lateinische Ausdruck für Dreschgerät *tribulum* erscheint in den lateinisch-ungarischen Wörterverzeichnissen und Wörterbüchern regelmässig, namentlich im Wortschatz des beginnenden 15. und ausgehenden 16. Jahrhunderts ausnahmslos im Sinne von »Dreschflegel«,[4] ausser *tribulum* werden aber die Ausdrücke *exta* und *extabulum* gebraucht.[5] Die Bezeichnung tribulum kommt in unseren Wörterbüchern aus dem 17. bis 18. Jahrhundert auch im Sinne von »Dreschwagen« vor, mit einem Wort, sie deutet gleicherweise Dreschflegel und Dreschwagen.

[1] TROTZIG, D. *Slagan och andra tröskredskap.* Stockholm, 1943.

[2] K. KOVÁCS, L. *Die ungarischen Dreschflegel und Dreschmethoden.* Acta Ethnographica, Bd. I, 1950. S. 45—95. Budapest.

[3] TÁLASI, I. *Az anyagi kultúra néprajzi vizsgálatának tíz éve* (1945—1955) (Zehn Jahre Untersuchungen der materiellen Kultur, 1945—1955). Ethnographia, Bd. LXVI, 1955. S. 16. Budapest.

[4] BesztSzj. : *Besztercei szószedet.* (Wortlese von Beszterce). Herausgegeben von H. FINÁLY, Budapest, 1892. (Jh. 15, erstes Viertel) ; SchlSzj. : *A schlägeli szójegyzék* (Das Schlägler Wortregister). Herausgegeben von I. SZAMOTA, Budapest, 1892. (Erstes Viertel des 15. Jahrhunderts) ; C. : *Calepinus latin—magyar szótára 1585-ből* (Lateinisch—ungarisches Wörterbuch des Calepinus von 1585). Herausgegeben von J. MELICH, Budapest, 1912. Siehe zusammenfassend KNIEZSA, I. *A magyar nyelv szláv jövevényszavai* (Die slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache). Bd. I/1—2. Budapest, 1955. Bd. I/1, S. 125—126.

[5] BesztSzj., SchlSzj.

Vom doppelten Sinn des Wortes ist vorzüglich die zweite Bedeutung klassisch, sie kann vor allem auf biblische Spuren zurückgeführt werden. Im SZENCZI-MOLNÁRschen Wörterbuch können wir nämlich folgendes lesen : *Tribula* : *Czep* (Dreschflegel), *czeplő taliga* (Dreschwagen). *Virg. Tribulaque iniquo pondere rostra.*[6] Im Wörterbuch PÁRIZ-PÁPAI, zu dem das vorerwähnte Wörterbuch als Muster diente, finden wir das literarische Vorbild nicht mehr. Der Verfasser führte bloss, wie er es gewohnheitsmässig zu tun pflegte, nur die doppelte Bedeutung des Wortes an, übernahm sie aus dem Wortschatz des älteren Wörterbuches.[7] Daraus geht auch hervor, dass wir den Ausdruck Dreschwagen zweifellos nur als literarisch gebrauchte Auslegungsform ansehen sollen.

Die in Frage stehenden Geräte figurieren auch in manchen Werken der alten ungarischen agro- und zootechnischen Fachliteratur und so beschreibt JÁNOS NAGYVÁTHY in seinem 1791 erschienenen Buch ihren Gebrauch wie folgt :

»Bei uns pflegt der Drusch entweder durch Dreschen oder vom Pferd getreten vor sich zu gehen. Die Alten bedienten sich auch einer Art von Dreschgerät, aber beileibe nicht das, was wir heute als Dreschflegel benennen. Ihr Drescher war ein aus starkem Holz verfertigter Trog, dessen Boden an der Aussenseite mit Eisennägeln und Eisenstücken beschlagen war, damit er umso knotiger sei. Um den Trog zu beschweren, wurde er mit Steinen angefüllt, und von einem vorgespannten Pferd wurde er über die Tenne geschleift, wobei er besonders das Stroh gut zerkleinert und auch die Körner ausgerieben hat.«

Hernach beschäftigt sich der Verfasser noch ausführlich mit den Vorzügen der in Schweden gebrauchten dreschwalzenartigen Dreschwagen.[8]

I. GYÖRFFY hat den zitierten Text so interpretiert, dass obige Beschreibung sich auf ungarische Verhältnisse bezieht und fügte hinzu : »Aus Komádi (Komitat Bihar) wird uns berichtet, dass ein Landwirt mit einer gezahnten Walze gedroschen hat. Die Walze hatte eine Breite von 2 m und die in sie eingebohrten Zähne waren faustgross. Mit der Walze soll der Mann das Bett der Tenne gewalzt haben. Es ist uns nicht gelungen, den Bericht an Ort und Stelle, in Komádi, zu kontrollieren. Es scheint sich um einen vereinzelten Fall zu handeln.«[9] In seiner im »A Magyarság Néprajza« (Volkskunde des Ungarntums) über die Agrartechnik veröffentlichten Übersicht hält er auch seinen in obiger Studie vertretenen Standpunkt aufrecht. »In unserer Heimat war der Dreschtrog vermutlich ein Überlebsel aus der Türkenzeit. Ausser jener Bemerkung (im Text von J. NAGYVÁTHY T. H.) ist nirgends eine Spur von ihm erhalten und das Volk erinnert sich seiner nicht mehr.«[10] B. GUNDA stützte sich in einer seiner Arbeiten ebenfalls auf den von NAGYVÁTHY zitierten Text. Seiner Meinung nach ist das über den Balkan zu uns gelangte dreschschlittenartige Gerät wahrscheinlich türkischen Ursprungs, gerade so wie die Dreschwalze. »Mit der Entwicklung der landwirtschaftlichen Kultur ist der ursprüngliche Gebrauch der Dreschwalze dahingeschwunden ; als Form lebt sie aber weiter und ihre Zweckbestimmung hat sich in neuerer Zeit zur Bewältigung anderer Arbeiten gewandelt.« Einerseits wird sie zum Schollenbrechen und andererseits stellenweise in den sandigen Gebieten der Grossen Tiefebene zwischen Donau und Theiss zum binden des Flugsandes herangezogen. Mit Hilfe der Walze wird in bestellten sandigen Boden mit Stroh gefestigt, »eingenäht«, zu dem Zweck, dass die die noch nicht aufgekeimte Saat schützende Erdschicht nicht vom Wind verweht wird. Die vorausgesetzten Nachbildungen der dreschschlitten- und dreschwalzenartigen Gerätetypen werden vom Autor mit den *jabaartigen* Gabeln und den *Palamarka* und *Harman* genannten Tennen in einen »Kulturkomplex« gereiht, weil — seiner Meinung nach — »im östlichen Balkan der Gebrauch der Dreschwalze mit der Verwendung des Dreschschlittens verknüpft ist . . . so musste es denn auch bei uns sein, wenigstens in der Tiefebene«. Zur Unterstützung dieser These beruft er sich auf I. GYÖRFFYS — mit Vorbehalt vermittelte — Angaben über das in Komádi mit einer gezahnten Walze vollzogene Dreschen, ja, er berichtet von einer mit spitzen Eisennägeln besetzten Schollenbrechwalze in Mezőtarpa (Komitat Bereg) als »Überlebsel der Dreschwalze« ; dabei schreibt er selbst, dass die Dreschwalze stumpfe Zähne besitzt, weil man nur mit einer solchen die Körner vom Stroh trennen kann. Von dieser Erwägung ausgehend ist er der Meinung, dass die im Gebiet zwischen Donau und Theiss heimische sandbindende Walze diese stumpfgezahnte Form bewahrt hätte[11] und diesen Standpunkt hält er auch in seiner 1949 erschienenen Arbeit aufrecht.[12]

[6] MA. : SZENCZI-MOLNÁR, A. *Dictionarium Ungarico-Latinum.* Frankfurt a. M., 1604.

[7] PP. : PÁRIZ-PÁPAI, F. *Dictionarium Latino-Hungaricum.* Lőcse, 1708.

[8] NAGYVÁTHY, J. *A szorgalmatos mezei gazda* (Der fleissige Landwirt). Bd. I/II. Pest, 1791. I, S. 250 ff.

[9] GYÖRFFY, I. *Takarás és nyomtatás az Alföldön* (Ernten und Austreten in der Tiefebene). A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Tárának Értesítője, Bd. XX, 1928. S. 29. Budapest.

[10] GYÖRFFY, I. *Gazdálkodás* (Landwirtschaft). In : A Magyarság Néprajza, Bd. II. S. 225—226. Budapest (1934).

[11] GUNDA, B. *Dél-keleteurópai kultúrréteg a magyar népi mezőgazdálkodás szerszámanyagában* (Südosteuropäisches Kulturgut in den ungarischen volklichen landwirtschaftlichen Geräten). A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Tárának Értesítője, Bd. XXIX, 1937. S. 255—257. Budapest.

[12] GUNDA, B. *A magyar népi műveltség keleteurópai helyzete* (Die ungarische Volkskultur in ost-europäischer Beziehung). Néprajzi Tanulmányok, Bd. I, 1949. S. 12. Budapest.

Diese Feststellungen fanden in der ungarischen volkskundlichen Literatur nur geringen Widerhall, lediglich I. BALASSA hat diese Zugehörigkeit der dreschschlittenartigen Geräte und der *jabaartigen* Gabeln zu einem einheitlich in unsere Heimat gelangten »Kulturkomplex« in Zweifel gezogen, darauf hinweisend, dass wir über die Verwendung genannter Geräte in Ungarn stark umstrittene Angaben besitzen.[13] I. TÁLASI hat sowohl in seinen Universitätsvorlesungen von 1948—1949 als auch in den vervielfältigten Kollegheften die These vom ungarischen Gebrauch dreschschlitten- und dreschwalzenartiger Geräte — balkanischen Ursprungs — in der Türkenzeit mit der Begründung verworfen, dass der von den genannten Autoren als positive Quelle behandelte Nagyváthysche Textabschnitt wahrscheinlich nur, wie dies bei derartigen landwirtschaftlichen Fachwerken häufig vorkommt, als Weiterwirken antiker Texte zu werten ist.

Die Frage muss aber schärfer beleuchtet werden, hauptsächlich deshalb, weil einzelne Werke der internationalen Fachliteratur ihre vorgefassten Meinungen über die ungarische Praxis der in Rede stehenden Arbeitsarten schon seit mehr als einem Jahrzehnt wiederholen bzw. im Allgemeinwissen weiter aufrecht erhalten.[14]

Zweifellos können nur beglaubigte, nach Gebieten und Epochen gut fixierbare Angaben ein vollwertiges Zeugnis vom ungarischen, besser gesagt ungarisch volklichen Gebrauch der in Rede stehenden Geräte ablegen. Als solche beglaubigte Angaben gelten z. B. Erwähnungen in Reisebeschreibungen oder landwirtschaftlichen Fachbüchern der letzten Jahrhunderte. So weit unsere bisherigen Kenntnisse reichen, wissen wir von einer solchen Erwähnung überhaupt nichts. Das ist umso auffallender, weil in jenen Ländern, wo die erwähnten Verfahren im allgemeinen (aber nicht ausschliesslich) bekannt waren, die Reisebeschreibungen und in deren Gefolge landwirtschaftliche Fachwerke des 18—19. Jahrhunderts ausführliche — wenn auch vom Gesichtspunkt der Verwendbarkeit durchaus nicht genaue — Schilderungen liefern ;[15] wir nehmen daher an, dass der im Nagyváthytext gebrauchte Ausdruck »die Alten« mit aller Bestimmtheit auf die römischen Bauern der klassischen Autoren sich beziehend zu erklären ist. Dies um so mehr, als wir in den landwirtschaftlichen Fachschriften des 16—18. Jahrhunderts auf Schritt und Tritt einem Labyrinth von Ausdrücken wie Altes, die Alten, bey den Alten, Veteres u. a. m. begegnen.[16]

Dass der von NAGYVÁTHY gebrauchte Ausdruck »die Alten« letzten Endes doch auf die klassischen Autoren zurückgeführt werden muss, erhellt auch aus anderen Beweisen. NAGYVÁTHY hat nämlich aus L. MITTERPACHERs einige Jahre früher erschienenem Buch, das den ähnlichen Gegenstand behandelt und das einzige, gleichfalls in Ungarn gedruckte zeitgenössische hochwertige Fachwerk war, auf das er sich stützen konnte, zahlreiche Textteile umgearbeitet. Das Werk stellt ein in lateinischer Sprache geschriebenes Universitätslehrbuch dar und demgemäss ist seine Konzeption exakt und bündig, lapidar. Ein Werk über dieses Thema hat seiner Bestimmung folgend und von der Analyse der heimischen Verhältnisse ausgehend, das gesamteuropäische Erfahrungsgut auf landwirtschaftlichem Gebiet zusammengefasst, ohne aber das Erbe der klassischen Autoren ausser acht zu lassen, weil in Ermangelung anderer, die Werturteile von VARRO und CATO die Ansprüche und Meinungen der agrarischen Fachschriftsteller des 18. Jahrhunderts noch immer beeinflussen konnten. Darüber hinaus hat der Verfasser zur Rechtfertigung seiner Anschauungen zahlreiche ausländische Fachartikel bzw. Bücher, sowie Reisebeschreibungen benutzt und aufgearbeitet. Sein Buch mochte verbreitet, bekannt und gelesen gewesen sein, was wir allerdings nur daraus schliessen, dass es mehrere Auflagen erlebte, ins Italienische übersetzt und um die Wende des 18—19. Jahrhunderts von zwei Kompilatoren nach einander erneuert wurde. Sein Werk umfasst in gedrängter Form, schon um seiner didaktischen Bestimmung zu genügen, die Beschreibungen der in die Augen fallenden europäischen Körngewinnungsmethoden und wir können, um nur von unserem eigenem Thema zu sprechen, berichten, er hat von der Verbreitung der dreschschlitten- und dreschwalzenartigen Geräte eine für seine Zeit ungewohnt reiche Mustersammlung aus Bulgarien, Schweden bzw. in Anlehnung an VARRO aus dem Gebiet der Iberischen Halbinsel zusammengestellt. In diesem Zusammenhang hat er nirgends darauf hingewiesen, dass derartige Geräte jemals in Ungarn verwendet wurden.[17]

Also, ein namhaft gemachter Ursprung des Nagyváthyschen Ausdruckes »die Alten« erscheint in dem von L. MITTERPACHER nach VARRO veröffentlichten iberischen Vorbild und in

[13] BALASSA, I. *A néprajzi múzeum favilla gyűjteménye* (Die Holzgabel-Sammlung des Ethnographischen Museums). Ethnographia, Bd. LX, 1949. S. 136. Budapest.

[14] Siehe z. B. TROTZIG, op. cit., 143—148.

[15] Siehe nur die durch TROTZIG zusammengefasste Bibliographie. TROTZIG, op. cit., S. 132—167.

[16] Bestimmt hat JÁNOS NAGYVÁTHY JOHANN BECKMANNS später in ganz Europa verbreitetes Buch gekannt, in dem man lesen kann : »Ausfahren ist noch jetzt in Asien und einen theile von Africa gebrauchlich . . . Dahin gehört auch die Tribulum der Alten, wovon schöttgenii antiquitatus triturae . . . Nachricht geben.« (BECKMANN, J. *Grundsätze der Landwirtschaft.* Jena, 1790. S. 131.)

[17] MITTERPACHER, L. *Elementa rei rusticae.* Bd. I—III. Buda, 1779—94. Bd. I. S. 431—436.

beiden Büchern wird das skandinavische Muster erwähnt. Nur, während in dem genannten Universitätslehrbuch den Redaktionstheorien zeitgenössischer ausländischer Fachschriften folgend, die Anmerkungen und Bezugnahmen das Verstehen des Werkes nicht erschwerten, schrieb NAGYVÁTHY sein ungarisches Buch in der Epoche der beginnenden Getreidekonjunktur für einen breiteren Leserkreis, vor allem auch für die Latein nur mangelhaft beherrschenden Gutsbeamten und dörflichen adligen Gutsbesitzer und trachtete vor allem, sich einer übersichtlichen und klaren Ausdrucksform zu bedienen, weshalb auch das endlose Zitieren der Quellen vermieden wurde.[18]

Was nun die Verbreitung der dreschschlitten- und dreschwalzenartigen Geräte anbelangt, hat die Fachliteratur schon lange festgestellt, dass die beiden genannten Geräte in Europa mediterrane bzw. im allgemeinen Sinn genommen osteuropäische Erscheinungen sind. Es kann bewiesen werden: ihre Verbreitung auf dem Balkan hat die Linie Save—Donau—Karpaten nicht erreicht und vorzugsweise haben sich solche Völker ihrer bedient, die Getreide nur in kleinen Mengen anbauten bzw. da und dort arbeiten sie vereinzelt noch heute mit ihnen. Leider hat die mit ihrer Verbreitung und ihrem Ursprung sich schon seit einem halben Jahrhundert befassende Literatur ihre Produktivität nicht eingehend geprüft und damit die Entwicklungsfähigkeit der Produktionskraft der Arbeit ausser acht gelassen, obwahl dies eine, vielleicht die wichtigste gesellschaftliche Seite der Vervollkommung der Technik und Geräten ist.

Obgleich es auf der Hand liegt, dass diese Geräte an solchen Plätzen und in solchen Zeiten als sie aufkamen, gegenüber den primitiveren Drusch- oder Tretverfahren produktiver gewesen sein mochten, so gibt es beim Treten dennoch Abarten — wahrscheinlich haben sich diese im Verhältnis zu unseren Geräten erst später entwickelt, — mit denen ergiebigere Arbeit geleistet werden konnte. Darauf verweist das anatolische Beispiel: Wenn man gleichartige Getreidemengen — z. B. 1000 kg — drischt, dann wird diese Arbeit von Pferden getreten — so eine Stunde lang dauern, wenn dagegen gespannte Ochse verwendet werden, so elf Tage lang.[19] Ein anderes Beispiel: Die im kaukasischen Ching Ho-Tal lebenden Tadschiken kennen zweierlei Tretverfahren; sie lassen entweder die Tenne von Rindern treten oder ein *Tschapar* genanntes Gerät, das auch zum Eggen verwendet wird und im Prinzip dem Dreschschlitten gleicht, über den Tretplatz ziehen. Für das Ausdreschen der gleichen Getreidemenge braucht man mit dem Tschapar länger als einen Tag, während der Tierhuf diese Arbeit in einem halben Tag bewältigt.[20]

Es ist auch festzustellen, dass in Südfrankreich, wo gleichfalls beide Hauptarbeitsverfahren, das Treten und der mit Geräten durchgeführte Drusch heimisch waren, auf Kleingütern und insbesondere in den Kleinbauerwirtschaften die Dreschwalze populär wurde. Grössere landwirtschaftliche Betriebe benutzen sie nicht.[21] So ist es verständlich, dass die französische Fachliteratur bei der Erörterung korngewinnender Arbeitsverfahren grosser Erntemengen nie die Verwendung der in Rede stehenden Geräte empfahl. Nur einige Beispiele: in dem sehr verbreiteten Buch des H. L. DUHAMEL DUMONCEAU wird ihr Gebrauch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht einmal erwähnt,[22] dabei ist es leicht möglich, dass die Pfleger dieses Fachwissens das Verfahren kannten, was schon daraus hervorgeht, dass der Autor des fünf Jahre später erschienenen *Maison rustique* sein Vorkommen in der Gascogne erwähnt.[23] In der die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts behandelnden Zusammenfassung konnte der Mitarbeiter der *Maison rustique du XIXe siècle* über die grosse Verbreitung des Tretens mit tierischer Kraft schon im Bilde sein, er stellt dieser das ausschliesslich durch Menschenkraft verrichtete Dreschen gegenüber, obgleich er auch im französischen Gebrauch die dreschwalzenähnlichen Geräte kannte, misst er ihnen doch keine besondere Bedeutung bei.[24] Auffallend ist, dass der Gebrauch

[18] JÁNOS NAGYVÁTHY hat, wie es im Vorwort zu seinem Werk heisst, viel darüber nachgedacht, ob er althergebrachter Gewohnheit gemäss ein fremdes Fachwerk in die »geliebte Muttersprache« übersetzen oder selbst die »auf Erfahrungen beruhende Theorie« oder die wissenschaftliche Erörterung der Technik der ungarischen Landwirtschaft zusammenstellen soll. Er schreibt: »Damit, dass ich ungarisch schrieb, habe ich zum einen Teil meine Liebe zur teueren Muttersprache bewiesen, zum anderen Teil aber wollte ich meinen ungarischen Landsleuten helfen, welchen die mit blutigem Schweiss verbundene Arbeit ihre Zeit, Armut aber die zur Erlernung fremder Sprachen erforderlichen Kosten verschlingt.« NAGYVÁTHY op. cit., Vorrede.

[19] LUQUET G. H. et RIVET P. *Sur le tribulum.* In: Mélanges offerts à Nicolas Jorga. S. 613—48. Paris, 1933. S. 622.

[20] «Молотьба — «хирман куби» состоит из двух процессов — «чапар гардони» и «галя гоу». Первый из них заключается в том, что по раскиданным на току снопам вкруговую гоняют пару быков, которые тащат за собой чапар, описанный нами выше в связи с пахотой и посевом. Второй способ заключается в том, что 5—8 быков, связанных за шеи друг с другом веревкой, гоняют по снопам. Как в первом, так и во втором случаях вслед за быками идет человек с пятиконечными деревянными вилами — «пяндшох» и переворачивает снопы. Процесс обмолота весьма длителен. Чапаром один ток молотят около суток или больше. Молотьба по способу «галя гоу» продолжается не менее 12 часов.» Кисляков, Н. А. *Старинные приемы земледельческой теханики и обрядьі, связанные с земледелием, у таджиков бассейна реки Хингоу.* Советская Этнография. 1947/2, S. 108—25, Москва. S. 123.

[21] BENOIT, E. *Historie de l'outillage rural et artisanal.* Paris, 1947. S. 60.

[22] DUHAMEL DUMONCEAU, H. L. *Les éléments d'agriculture.* Bd. I—II. Paris, 1763. Bd. I. S. 395—98.

[23] MR.: *La nouvelle maison rustique ou économie générale de tous les biens de campagne: la manière de les entretenir et de les multiplier donnée ci-devant au public par le* SIEUR LIGER. Bd. I—II. Paris, 1768—69. Bd. I, S. 580.

[24] BAILLY DE MERLIEUX, M. C. Maison rustique du XIX. siècle. Bd. I—IV. Paris, 1835—36. Bd. I, S. 330—34.

genannter Geräte auch durch Werke der bildenden Kunst nicht verewigt wurde, wo doch sonst die grossen, sehenswürdig eindrucksvollen herrschaftlichen Tennen Südfrankreichs auf Bildern verewigt wurden.[25] Dies lässt sich damit erklären, dass auch dort schon jenes Tretverfahren bekannt war, bei dem die Pferde auf scheibenförmigen Tennen in Schleifenrichtung angetrieben werden, und zwar so, dass die Tiere das Getreide auf der einen Seite der Tenne traten, während mit Gabeln ausgerüstete Bauern auf den anderen, die schon getretenen Aehren wenden konnten. Dieses Verfahren wird von einem Fontainebleauer Maler gegen 1550—60 verewigt und auch H. L. DUHAMEL DUMONCEAU schreibt hierüber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese fortgeschrittene Form des Tretverfahrens war auch in Ungarn weit verbreitet, ja, nach den Aussagen befragter Bauern war sie das am meisten geübte Verfahren.[26] Es ist also offenbar, das Dreschschlitten und Dreschwagen sich in solchen Gegenden nicht verbreiten konnten und es ist fast sicher, dass die Geräte dort innerhalb der durch die Kapazität der Wirtschaften bestimmten Grenzen gehalten bzw. in den Hintergrund gedrängt wurden, wo man im Verhältnis zu ihrer Leistung auch produktivere Arbeitsverfahren kannte.[27]

Die gezahnte Schollenbrecherwalze oder die mit Hilfe von Stroh den Sandboden bindende Walze, die als »Überlebsel der Dreschwalze« zu gelten hätten, lassen durchaus nicht auf den ungarischen, besser gesagt ungarisch volklichen Gebrauch des dreschwalzenartigen Gerätes — besonders seinen Gebrauch im 16—17. Jahrhundert — schliessen, stellt doch der gezahnte Schollenbrecher auch in Europa ein neues Gerät dar. PAUL LESER weist sein Vorkommen vom 18. Jahrhundert an nach.[28] Ihr Gebrauch kann mit dem Aufhören des Abweidens der Äcker erklärt werden, weil da an Stelle der Tierhufe Zahnwalzen die Schollen brachen. In Ungarn erfolgt seine Verbreitung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur zögernd, beschränkt sich eher noch auf Grossgüter und da auch nur auf Musterwirtschaften. Wenn die Walze von Mezőtarpa ein »balkanisches Kulturelement« aus der Türkenzeit wäre, wie konnte da das »Landwirtschaftliche Blätter« (Gazdasági Lapok) betitelte Wochenblatt in seinem Jahrgang von 1858 über das mit Nagylónya (Komitat Bereg) beinahe benachbarte Gut von 350 Morgen folgendes schreiben: »Unser Brachland war also, die Oberfläche hier und dort ausgenommen, klumpig. Mit so viel Regen hat uns aber der Himmel während des ganzen Sommers nicht gesegnet, dass es uns gelungen wäre, die Klumpen mit Hilfe von Eggen zu zerkleinern, an einer gezahnten Walze gebricht es uns aber.«[29]

Die im Gebiet zwischen Donau und Theiss zur Bindung sandiger Böden gebrauchte gezahnte Walze ist — nach unseren nunmehrigen Erfahrungen — als ein neues, um die Mitte des 19. Jahrhunderts auftauchendes Gebilde lokalen Gepräges zu betrachten. Bei Umwandlung des Flugsandes in urbaren Acker stellt sie ein solches Werkzeug dar, mit dem man das auf den bestellten Ackerboden ausgebreitete Stroh bis zum Spriessen der Saat sozusagen »einnäht«; auf diese Weise wird der Sand gebunden und in ertraglichen Boden umgewandelt. Ausser diesem Verfahren bedient man sich auch eines anderen, nämlich das Stroh wird von Herden kleinerer Tiere mit gespaltenen Klauen in den Boden getreten, »hineingenäht«. Es ist klar, dass die tierische Arbeit die dem Walzverfahren vorangegangene Praxis, gewissermassen ihre geschichtliche Vorform und naturgegebene einfache Abwicklung des Produktionsverlaufes ist.

Als Schlussfolgerung ergibt sich, dass die in der zusammenfassenden Monographie DAG TROTZIGS gewonnenen Feststellungen über den ungarischen Gebrauch der in Rede stehenden Geräte auf Grund der neueren Forschungen nicht mehr aufrechterhalten werden können.[30]

Ethnographisches Institut der Loránd Eötvös Universität, Budapest

Tamás Hoffmann

[25] Z. B. auf dem von dem zur Schule von Fontainebleau gehörigen Maler zwischen 1550—60 gemalten Bild »Drusche« oder auf dem von Poussin zwischen 1660—64 gemalten Bild »Sommer«.

[26] Genaue Aufschlüsse über bestimmte Angabensammlungen in Ungarn siehe NAGY, GY. *Takarás és nyomtatás a kardoskuti Kérdő tanyán (Békés megye)* (Ernten und Austreten auf dem Kérdő-Hof bei Kardoskut, Komitat Békés). Ethnographia, Bd. LXV. S. 167—97, 484—517. Budapest.

[27] CHARLES PARAIN hebt in seiner analytischen Beurteilung französischer Verhältnisse weder die Produktionskapazität der verschiedenen Verfahren, noch diejenige der einzelnen landwirtschaftlichen Betriebseinheiten nach Gebühr hervor. So kann aus seiner Analyse nur die Lehre gezogen werden, dass im 19. Jahrhundert in einigen Gegenden Südfrankreichs das auf dem Feld durch Tierhufe durchgeführte Tret- und ebenso das Dreschwalzenverfahren die Technik des Handdreschens in den Hintergrund verwiesen haben. (Siehe PARAIN, CH. *Les anciens procédés de battage et de dépiquage en France.* In: Travaux du Ier congrès international de folklor. Tours, 1938. S. 85—91). Man wird verstehen, dass wir vom Gesichtspunkt der vergleichenden Prüfungen aus gesehen, dieses Ergebnis als spärlich bezeichnen müssen und wir würden gerade die Aufarbeitung des hierauf bezüglichen französischen Materials nach modernen Methoden für wünschenswert erachten, weil eine solche die Erhellung dieser Fragen, auch in internationaler Beziehung, sehr erleichtern und fördern würde.

[28] LESER, P. *Westöstliche Landwirtschaft.* In: Publication d'hommage offerte à P. W. Schmidt. Wien, 1928. S. 448 ff.

[29] GL.: Gazdasági Lapok (Landwirtschaftliche Blätter). Bd. X, Pest, 1858. S. 73.

[30] TROTZIG, op. cit., S. 141—64.

MALOMJÁTÉK AND RELATED THREE-IN-A-ROW GAMES

Both the country of origin and the date of invention of that group of board game in which the objective is the getting of three pieces in a direct line[1] are matters on which the scholar can only conjecture. The earliest known diagrams associated with the playing of game of this type are those incised on roofing slabs intended for the great temple of Kurna at Thebes. Work on this temple was begun during the reign of Rameses I (1400—1366 B. C.) and completed in that of his successor Seti, so that the date of these diagrams may be estimated as approximately 1300 B. C. I have reproduced in Fig 1 six of the seven drawings given by PARKER.[2]

The three-in-a-row game was known to the ancient Greeks, who called it *pente grammai*, 'five lines', and it is mentioned by Sophocles. Since only the pentagram fits the description given by Sophocles, it appears probable that the Greeks borrowed that form (E) from the Egyptians. The same game, now called *pentalpha*, is still played in Crete.

Three-in-a-row games were played in Arabia sometime prior to A. D. 1000, and were there given the name *qirq* (now obsolete and replaced in modern Arabic by *dris.)* From Arabia the game was brought to Spain by the Moors, and there the original Arabic name, *qirq*, was Hispanicized to *alquerque*, a term which was later used for other board games as well.[3]

In the Romance languages and in English the generic names for the game derive from the Low Latin *merellus*.[4] In the Germanic languages, on the other hand, the usual name is *mill:* German *Mühlenspiel, Mühle;* Danish *mölle;* Dutch *molenspel;* Icelandic *mylna;* Swedish *qvarn, kvarnspel.* Slavic and other Eastern European languages show the influence of the Germanic : Russian *melnitsa, melnichny ;* Czech *myln ;* Hungarian *malomjátĕk, malmosdi.*

Today some form of the three-in-a-row game is known in most European countries, in the greater part of Asia, in several sections of Africa, and among certain Indian tribes of North and South America.

In the Hungarian form, which may be regarded as fairly representative of the game as played in Europe, both the A and the F boards are used.[5] The latter is probably the most frequently encountered diagram, being found in Jugoslavia, India, Switzerland, Greece, England, China, France, Germany, Burma, and other countries. The A board is, of course, a more rudimentary form. There is also a variant of F in which the corners of the three squares are connected by diagonal lines.

The game is very popular in India, where a number of variants are known. In *Nao-guti* 'nine pieces' the players use the F board. Each provides himself with nine pieces and alternately puts one of them on the points of intersection, endeavoring to get three pieces along one line while at the same time preventig his adversary from doing so. Whenever a player succeeds in getting three of his own pieces on one line, he captures one of those belonging to his opponent. After all the pieces have been put on the intersections, the players begin to move their pieces

[1] There are also games in which the players try to align *five* men. However, since we are to be concerned here primarily with three-in-a-row games, I shall comment only briefly on the former.

[2] H. PARKER. *Ancient Ceylon.* London, 1909. pp. 579, 644. I omit his D, which for some reason is incomplete. These diagrams will be referred to in later pages by the letters given them in the present paper.

[3] The *alquerque* diagram is used for the playing of several war- and hunt-games.

[4] The English is regularly more consistent than the Romance languages. The French, for example, employ both *merelles* and *jeu de moulin ;* and the Italians know the game as *smerelli* and as *mulina*, sometimes using a third term, *filo* or *filetto.* In English there are many dialectal perversions, but all are readily recognizable as deriving from the same source: marells, marl, marlin, marrel, merls, merrils, merryholes, merrylegs, miracles, morals, morris, murrels, etc. The fact that the English names have the same source as do those of the Romance languages instead of paralleling the names found among cognates of the Germanic group points strongly to the introduction of the game into England from France. Since there is no record of it in the former before the Conquest, it may be assumed that it was brought over by the Normans.

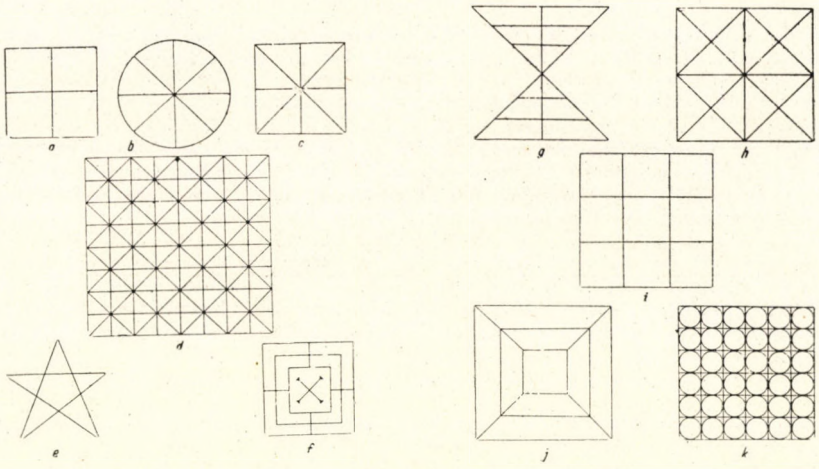
[5] Zs. RÉVÉSZ. *Száz Játék Felnőtteknek.* Budapest, 1954. p. 19. On page 20 the author has a cruciform board of five squares. All of these except the one in the center are intersected by horizontal, vertical, and diagonal lines. For similar diagrams, see J. T. MICKLETHWAITE. *On the Indoor Games of School Boys in the Middle Ages.* The Archaeological Journal, XLIX (1892), 321. This diagram bears a marked resemblance to that used for Fox and Geese.

alternately, having always in view the two-fold object outlined above. The player who captures all the pieces of his adversary is the winner.[6]

The game of *Nāo-guṭiyā*, so-called because two persons, each with nine pieces, are required to play it, is practically identical with *Nao-guṭi* but is played on a different kind of board.

The Indian *Tant-fant* is played on board C. Two persons play. At the beginning of the game each player places three distinctive pieces on the three cross-points of his side of the square. In the first move, a piece is shifted to the central line. The game is won when all the three pieces belonging to a player lie in a straight line anywhere (horizontally, vertically, or obliquely) with the exception of the starting line.[8]

In *Tule paid* the board used is F (with diagonal lines connecting the corners of the concentric squares). Each of the two players has twelve pieces.[9]



The Kabui play *Ta Ko Ka Laiba* on the same kind of board. When either of the players has three men in a line, he is entitled to remove one of his opponent's pieces. The winner is that player who is first to remove all but two of the adversary's men.[10]

In Switzerland the game is played both on the C board and on the F board. The former is known as *marolet*, the latter as *le moulin*. In *marolet* each of the two players has three pieces ; in *le moulin* the number is nine each. The term used for getting three in a row is *faire un moulin* or *faire charret*. When one has succeeded in getting three pieces in a row, he has the right to remove a piece belonging to his opponent but must not take one which is in a *moulin*. Rigid rules as to moving are in force at the beginning of the game, but when one player is reduced to four pieces, he is permitted to move wherever he likes. When he has only three or less, he is declared the loser.[11]

[6] Hem Chandra Das-Gupta. *A Few Types of Sedentary Games Prevalent in the Punjab.* Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, XXII, n. s. (1926), 144. Two similar games, *bāra-guṭi-pāit-pāit* and *tin-guṭi-pāitā-pit*, are played in Vikrampur, Eastern Bengal.

[7] Charu Chandra Das Gupta. *A Few Types of Sedentary Games from Bihar.* Journal of the Asiatic Society of Bengal (Letters), I(1935), 410. There is a great similarity between this game and another called *Egāra-guṭi* in the Central Provinces (Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, XXII, 1926, 211). In the latter game each player has eleven pieces instead of nine. See also Ibid., II (1906), 123 ; XXIX (1933), 168.

[8] Jatindra Mohan Datta. *A Few Types of Sedentary Games of Lower Bengal.* Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, XXIX (1933), 167—8. In a variant of this game as soon as three pieces are arranged in a straight line, one of the adversary's pieces is removed from the board. Thus, the winner will be the one who removes all three of his opponent's pieces without losing any of his own.

[9] Charu Chandra Das Gupta. *A Few Types of Sedentary Games Prevalent in the Khasi and Jaintia Hills Distric in Assam.* Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal (Letters), VII (1942), 154.

[10] J. Shakespear. *Kabui Notes.* Man, XII (1912), 71. See also T. C. Hodson. *The Nāga Tribes of Manipur.* London, 1911. p. 62.

[11] M.Gabbud. *Jeux et divertissements du Val de Bagnes.* Schweizerisches Archiv für Volkskunde, XXI (1917), 158—59.

In Greece, boards C, F and F with diagonals are used. The games are known respectively as *Ἡ τεσσερώτα, τριώδα* or *εννιάδα*, and *Τὸ δωδεκαπετρο*.[12] The method of playing is the same as that already described. A variant played in Chios is called *εννιαπετρο*.[13]

Players of the Jugoslav *Špana* commonly use board F with diagonal lines. The method of play follows the usual pattern.[14] In addition to the name *Špana*, used in Slovenia, the game is known also as *Klozanje*.[15]

In Korea the game is known as *Kon-tjil* and in China as *Sám k'i*, or 'Three Chess'. Each of the two players in turn puts down a piece on one of the 24 points on the board (F with diagonals). The player who succeeds in getting three of his pieces in a row marks one of the opponent's pieces as 'dead' by putting one of his own men on top of it. When all 24 points are occupied, the 'dead' pieces are removed from the board and the players move alternately, one space at a time. The player who succeeds in getting three of his pieces in a row takes one of his opponent's. The game continues until one wins, either by taking the other's men or by blocking them so that they are immobilized.[16]

The F type of board is used in Germany[17] as is also the "Noughts and Crosses" diagram, which will be discussed in connection with the English game.

In Sweden, where the game is known both as *Qvarn* and as *Tripp trapp trull*, the F board and the F with diagonals are used.[18] When a player is reduced to three pieces on the F board or to four on the other, he is permitted to move to any point vacant.

The Italian *Smerelli*, described by Hyde[19] and two centuries later by Fiske,[20] is also played on board F and on F with diagonal lines. Captures from a row are permitted only when there is no other man available. Usually, an agreement on this point is reached before the game begins.

The French *les pendus*, a comparatively simple form of the game, is played on a board consisting of a square with horizontal, vertical, and diagonal lines intersecting in the center.[21] Only board F was used in France during the Middle Ages.

In Holland the three-in-a-row game is known as *molenspel* or *tik tak tol*[22] and also as *driesticken* or *negensticken*.[23]

San-noku-narabe, a simple form played in Japan, is popular only among children and among adults in remote villages. It is played on a square intersected by a horizontal and a vertical line. Murray writes of this game that it is the only one played by the Ainu, who call it *chikkiri*.[24]

The game is known in the Philippines as *Tapatan* and is played by two persons on a square diagram, divided into eight equal parts by intersecting horizontal, vertical, and diagonal lines. Each player has three men, usually pebbles or pieces of bark or wood. The one who plays first places one of his men in the center of the diagram or where one of the cross-lines touches the line of the square. When all the pebbles are on the board, each player moves in turn. The same game is called in southern China *luk tsut k'i*, 'six man chess'.[25]

As might be expected, forms of the three-in-a-row game are played over a large part of Africa, though its popularity does not approach that of *mancala (wari, chongkak, chuncajon, chanka, bou, isafuba, dakon* etc.).

In Somaliland the game is known among the Issa.q as *Shah*. Board F is used, and each of the two players has twelve men. These are placed, one at a time, by the two players alternately. During this introductory phase there is no taking of the other's pieces, but the one who

[12] D. Loucopoulos. *Ποια παιγνίοια παίζουν τα Ἑλληνόπουγα* Athens, 1926 pp. 141—44.

[13] P. Argenti and H. J. Rose. *The Folk-Lore of Chios.* 2 v., New York, 1949. II, 1018 (ENNIAPETRO). See also Kyvernetakis. *Ἀνθολογία παιγνιδιῶν.* Heracleon, 1938 p. 101. Both the F board and the F with diagonals are given in G. F. Abbott. *Macedonian Folklore.* Cambridge, 1903 pp. 295—96.

[14] N. Kuret. *Veselja dom: igre in razvedrila v družini.* Ljubljana, 1942 p. 325.

[15] M. Obradović. *Društvene igre s Područja Kupresa i Sreza Jajce.* Bulletin of the Institute of Folklore Research II (Sarajevo, 1953), 275, No. 71. Other regional names are *Trika* and *Mica.* The board used is of the F type, and the counters are black and white peas.

[16] S. Culin. *Korean Games, with Notes on the Corresponding Games of China and Japan.* Philadelphia, 1895 p. 102.

[17] Franz Magnus Böhme. *Deutsches Kinderlied u. Kinderspiel.* Leipzig. 1924. pp. 644—45, No. 557 *(Zwickmühle)*

[18] D. W. Fiske. *Chess in Iceland.* Florence, 1905. pp. 134—38. See also H. Gustavson (ed.). *Gotländska Lekar.* Stockholm, 1948. pp. 164—65, No 232. *Trip trap trul* is also one of the names by which the game is known in Lower Saxony.

[19] T. Hyde. *De Ludis Orientalibus Libri Duo.* Oxford, 1694. p. 203.

[20] *Op. cit.*, pp. 106—10.

[21] M. Kraitchik. *Mathematical Recreations.* London, 1948. p. 291.

[22] Fiske, *op. cit.*, pp. 122, 133.

[23] Hyde, *op. cit.*, p. 204. Descriptions of the Dutch game are given also in A. de Cock and I. Teirlinck. *Kinderspel & Kinderlust in Zuid-Nederland.* 9 v., Gent, 1902—1908. VII, 202 ff.

[24] H. J. R. Murray. *A History of Board-Games Other than Chess.* Oxford, 1952. p. 39. The Ainu do, of course, have other kinds of games ; see G. Montandon. *La civilisation ainou.* Paris, 1937. p. 148.

[25] St. Culin. *Philippine Games.* American Anthropologist, n. s., II, 4 (October—December, 1900), 648.

is first able to get three of his men in a straight connected line has the privilege of removing any one of his opponent's men from the board. Each player keeps score by putting into the central square a pebble for each game won. These pebbles are of the same color as the pieces with which he is playing. A simpler form is played by children on a square intersected by a horizontal and a vertical line. Each player has three men.[26]

In Togoland the game is known as *atidada*. The diagram is drawn on the sand, and the men, small pieces of wood, are stuck into the sand when a move is made. The number of men per player varies from three to twenty.[27]

Men and boys of Abyssinia also play this game, which they call *santaraj*, on the ground. The diagram consists of a square divided into eight equal parts by vertical, horizontal, and diagonal lines. Each player has three pebbles for men.[28]

The Akuna of the Gold Coast and the Yoruba of Nigeria play the game on a board of the B type (a square with intersecting lines dividing it into eight equal parts), using as men the fibres of palm leaves. Each player has six of these. There is also a form played on an F board ; here each player has nine or ten men.

The Arab game of *dala* varies in some respects from the usual pattern. The 'board', consisting of six rows of six squares each, is built up a little above the surrounding ground. Each player has twelve men, which are sharpened sticks about six inches long. Ownership is ensured by the removal of the bark from the sticks used by one of the players. The four middle holes of the board must first be filled, after which a player may place his stick in any vacant hole he wishes. The two players make alternate moves. If a move brings three of the player's sticks into a line and adjacent to each other or (if four of the sticks were already in line and adjacent) leaves three in line and adjacent, the player may remove any one of his opponent's sticks from the board.[29]

The Tamacheq, Hausa, Bambara, and other tribes play a board-game which is known as *Dra* (called *Dili* by the Hausa and *Wali* by the Bambara). The player who succeeds in aligning three of his twelve pieces has the right to remove from the board one of the pieces of his opponent. However, if the moving of a piece makes a row in two ways, only one capture can be made. The diagram used parallels that for the Arab *dala*.[30]

In the Republic of Haïti the game is played on board C. Each of the two players has three men. When one makes a row of his three, he is declared the winner and the game ends.[31]

The Burmese form of the three-in-a-row game is known as *Thon-htap Kya* 'Three Layer Tiger'. Players use the F board with diagonal lines and have twelve pieces each. When a player completes a line of three, he removes (lit. 'eats') any one of his opponent's pieces from any point on the board. If a player has all his pieces on the board, then each time it is his turn he moves one of those already out to the next intersection along a line in any direction, but may not move to a point already occupied or travel otherwise than along a line. Thus, if he has already completed one line of three, he may move a piece from that line to the first intersection along a line intersecting his first so as to complete another line of three pieces. He is then entitled to remove another of his opponent's men. A player wins by so removing, one by one, all his adversary's pieces from the board.[32]

In Ceylon, where the game is called *Nerenchi keliya* or *niranchi*, players use board F and nine pieces or F with diagonal lines and twelve pieces. While the men are being entered on the board, a player making a row of three enters another man but does not take one of his opponent's. The making of a row after all are entered entitles a player to the capture of one of the opponent's men and to an extra move.[33]

The Icelandic *mylna* is played only on a board of type F.[34] The game is known also in Denmark[35] and Norway.[36]

[26] G. MARIN. *Somali Games.* Journal of the Royal Anthropological Institute, LXI (1931), 504—505.

[27] J. SCHÖNHÄRL. *Volkskundliches aus Togo: Märchen und Fabeln, Sprichwörter und Rätsel, Lieder und Spiele, Sagen und Täuschungsspiele der Ewe-Neger von Togo.* Dresden and Leipzig, 1909. p. 143.

[28] M. GRIAULE. *Jeux et divertissements abyssins.* Paris, 1935. p. 176. The usual name for it in Abyssinia is "Pilate's game". The same game among the Somali is known as *carabawag.*

[29] R. DAVIES. *Some Arab Games and Puzzles.* Sudan Notes and Records, VIII (1925), 139—40.

[30] TH. MONOD. *Sur quelques jeux africaines à quadrillages.* Notes Africaines. No. 45 (Janvier, 1950), 12—13.

[31] *Chants et jeux des enfants Haïtiens.* Publications du Bureau d'Ethnologie de la Republique d'Haïti. Serie II, No. 6 (Juillet, 1949), 56.

[32] R. B. DENNIS. *Games and Children's Play.* (Reprint from the Journal of the Burma Research Society), Rangoon, n. d., pp. 105—106.

[33] L. LUDOVICI. *Sports and Games of the Singhalese.* Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, I (1873), 34. See also PARKER, *op. cit.*, pp. 507, 579.

[34] FISKE, pp. 138—42. See also J. ÁRNASON and Ó. DAVIDSSON, *Íslenzkar gátur . . .* IV. København, 1892. 300—302.

[35] FISKE, p. 134 ; E. T. KRISTENSEN. *Danske Börnerim, Remser og Lege.* Arhus, 1896—98. No. 2362 ff. *(Trip trap Traesko).*

[36] H. REFSUM. *Om leker, spill og dans, saerlig pa Romerike.* Maal og Minne (1935), p. 142.

Turkish players know the game as *dugūrjin*[37] and the Armenians as *dūgh* or *sgjoug*.[38] The latter play it on the F board. In Persia it is known as *hujura* and also by the Arabic names *drīs* and *kʿab al-baidar*.[39]

The first important reference to the game in Spain appears in the late thirteenth century manuscript compiled by direction of King Alfonso X of Castile and treating in detail of games played in Spain. This manuscript is usually referred to simply as Alf.[40] The more commonly played form of the game is called *Alquerque de tres* or *tres en raya*, the more complicated form *Alquerque de nueve*.[41] The latter was played on the F board only. Dice were sometimes employed in the Spanish games. Their exact use is not clear, but apparently they were thrown to determine the number of men entered on the board at a time, etc.[42]

The three-in-a-row game has for centuries been one of the favorites of the American Indian.[43] The Zuñi call it *Awithlaknanai*, while the Tewa know it as *Bidaria* or *Pitarilla*. Both tribes play it on a board of the F type. The Tewa have also a variant, *akuyo*, which they play on board E. The Papago, too, use this same pentagram form for their game *ohohla*.

The Keres *Paitariya* and the Tigua *Picaria* are played on an F board the vertical and horizontal lines of which project beyond those of the square.[44] The Yokuts use the F board ; the Mono use the F with diagonals for their game *Yakamaido*. The type of board used for the Bogas (South America) *Trique* is not specified.

Several varieties of the game are known in England : Nine Holes, Three Men's Morris, Nine Men's Morris, Twelve Men's Morris, Noughts and Crosses, etc.[45]

The first of these was so called because it was originally played on a diagram of nine holes dug in the ground in the form of a 3×3 square. It was later played on a board bearing a similar diagram and also on a type A board.

Three Men's Morris was played on a board of the C type. In Nine, Eleven, and Twelve Men's Morris, boards F and the F with diagonal lines were used. Sometimes a circle was drawn inside the inner square, and in it were placed the captured pieces. If the F board with diagonals were being used, a player could move his men along the slant lines but was not permitted to make a row on them.

Various explanations as to the origin of the word *morris* have been advanced. It has been argued that this is merely a corruption of *merel*, the Middle English equivalent of the Old French *meril* or *méreau*. Other suggestions are that the name is derived from that of a cherry (merry), from *morum* (the mulberry), of from *Maurus*, a Moor. It has been suggested also that the term may derive from the morris dance, the movement of the pieces on the board having a real or fancied resemblance to those of dancers of the morris.[46]

The Noughts and Crosses form, played on a board of the I type and usually with the lines of the square omitted, is widely known in all English-speaking countries and in others as well. In Lithuania the game is called *Karties* 'the hanging-game', and the player who loses is said to be *pakartas* 'hanged'.[47] The Gaelic name is *An Croisidh Chruinn*,[48] and the Estonians know it as *Strip-strap-strul*.[49] Other European countries in which it is played are Sweden,[50] Denmark,[51] and the Netherlands.[52] It is known also to the Hausa of northern Nigeria and the Sudan.[53]

As played by English children, Noughts and Crosses is a scoring game, twenty being the figure usually agreed upon by the players. Three compartments are drawn above the playing

[37] HYDE, p. 206.
[38] *Ibid.*, p. 205.
[39] *Ibid.*, p. 211.
[40] A facsimile edition of this work is now available under the title *Das Spanische Schachzabelbuch des Königs Alfons des Weises von* 1283. Leipzig, 1913.
[41] Alf., 92a, 93a.
[42] Both the thirteenth century *Vetula* manuscript (Wolfenbüttel, 1661), attributed to Rich. de Fournivall, and its fifteenth century French translation *La Vieille* mention the dice variety alluded to in Alf.
[43] ST. CULIN. *Games of the North American Indians.* Twenty-fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1907. pp. 793—801.
[44] These names, like those used by the Tewa, obviously derive from the Spanish *pedreria.*
[45] A. B. GOMME. *The Traditionals Games of England, Scotland, and Ireland.* 2 v., London, 1894—98. I. 413 ff.
[46] G. R. STEPHENS. *A Mediaeval Game in Use Today.* Speculum, XII, 2 (April, 1937), 265. For a statement of this latter view, see F. DOUCE. *Illustrations of Shakespeare and of Ancient Manners.* London, 1807. I, 184 f.
[47] F. TETZNER. *Feste und Spiele der Litauer.* Globus, LXXIII (1898), 321. The name may have been applied because the form of the diagram suggested a cross or a scaffold.
[48] R. C. MACLAGAN. *The Games and Diversions of Argyleshire.* London, 1901. p. 240. The Gaelic for the Three Men's Morris is *Cashlan gherra* (HYDE, p. 211).
[49] O. LOORITS. *Volkslieder der Liven.* Tartu, 1936. p. 96.
[50] GUSTAVSON, pp. 164—65, No. 232.
[51] KRISTENSEN, No. 2362.
[52] DE COCK AND TEIRLINCK, VII, 202.
[53] A. J. N. TREMEARNE. *Hausa Superstitions and Customs : An Introduction to the Folk-Lore and the Folk.* London, 1913. p. 58.

diagram for the purpose of recording scores, the third of these for 'Old Nick', who is given a point each time the spaces are filled without either player's getting three marks in a direct line.[54]

All of the above-mentioned three-in-a-row games were extremely popular in England from the twelfth to the sixteenth century, when interest in them appears to have waned.[55] It was sometime during the twelfth century that diagrams incised on wood or stone began to take the place of the earlier ones drawn on the ground.[56] Diagrams of Nine Holes and other forms of the game have been found carved on benches in the cloisters of Westminster, Canterbury, Chichester, and Norwich.[57]

In addition to the three-in-a-row games described or mentioned above, there are also a few in which the objective is the aligning of five men in a row. The most commonly played of these is the game known in Europe and in Britain, the United States, and other English-speaking countries as *Go-bang*, a name derived from the Japanese *Gomok-narabe*. In the United States it is sometimes called also *pegity* from the fact that each compartment of the board has a hole for the insertion of the pegs used as men. The board used for the Belgian game has 16×16, 18×18, or 20×20 compartments or 'cells'.[58] The usual number in the United States is 16×16, while in England it is 14×14. The *alquerque* board is used in both France and Italy.[59]

There are frequent allusions to this game in English literature. In describing a dismal autumn scene, Shakespeare writes :

> The folds stand empty in the drowned field,
> And crows are fatted with the murrain flock —
> The Nine Men's Morris is filled up with mud.
>
> (*Midsummer Night's Dream*, II, ii)

It is alluded to also in *Measure for Measure* (I, ii), in Beaumont and Fletcher's *The Captain* (I, ii), and in one of the broadsides in *Pepys Ballads* (ed. Rollins), II, 120 ("A New Merry Ballad I Have Here").

Michael Drayton (1612) refers to it in the following lines :

> Or at th' unhappy wags, which let their cattel stray
> At nine holes on the heath whilst they together play.
>
> (*Poly-Olbion*, XIV, 227)

Writing in the early nineteenth century, the poet John Clare has the following couplet :

> Oft we may track his haunts
> By nine peg morris nicked upon the green.
>
> (*The Rural Muse*, p. 119)

And Wordsworth, describing in the *Prelude* (XI, 509—12) the amusements of his boyhood, writes of the evenings

> . . . when with pencil, and smooth slate
> In square divisions parcelled out and all
> With crosses and with cyphers scribbled o'er,
> We schemed and puzzled, head opposed to head,
> In strife too humble to be named in verse.

*

As stated earlier, neither the provenience nor the date of this game can be definitely established. However, all available evidence points to its having originated in the Arabic

[54] GOMME, I, 420—421.

[55] STEPHENS, *loc. cit.*, pp. 264—65.

[56] *Ibid.*, p. 266. It has been suggested that the game was transferred to boards and made an indoor amusement because of the fact that rainy weather rendered useless the diagrams traced or cut on the ground. Another reason advanced for the change is the beginning of enclosure ; see ANNE E. BAKER, *Glossary of Northamptonshire Words and Phrases*. London, 1854. II, 17. However, the transfer took place earlier than the practice of enclosure, and, as Stephens has pointed out (p. 266), it was only natural that a popular game should be taken indoors in bad weather.

[57] J. T. MICKLETHWAITE. *On the Indoor Games of School Boys in the Middle Ages*. The Archaeological Journal, XLIX (1892), 319—20.

[58] KRAITCHIK, p. 280. The game is known as *Go-bang* in Belgium and also in Hungary (RÉVÉSZ, p. 23). The Hungarian form is played on a board of 13×10 cells.

[59] FISKE, pp. 108, 117.

world and, following much the same path as chess, to having entered Europe with the Moors. The earliest date we can cite with any certainty is the tenth century of our era, at which time this game, together with chess and backgammon, was being played in Arabia, according to the author of the *Kitāb al-aghānī*, who was writing more than three centuries before the time of Alfonso. There it was known by the non-Arabic term *qirq* or *qirqa*, to which was prefixed the Arabic *al*.

In Spain, where we learn from the Alphonsine codex *(c.* 1280) that it had already become a very familiar game by the time of the writing of that work, the name given it was *alquerque*, a term applied also to a part of a mill for grinding oil from olives. Most of the countries of Europe today use some form of *mill* to denote the game ; some few (e. g. France and England) employ names derived from the Low Latin *merellus*, "a counter". The route of the former name was twofold : through Italy, Germany, the Scandinavian countries on the Continent, and eventually to Iceland ; and from Italy or Germany (probably the latter) into eastern Europe.

It would be of interest to know whether the game is, or was, played also by the Cheremis, and, if so, whether the Cheremis form resembles more closely the Hungarian or the Russian.[60]

Paul G. Brewster

Tennessee Polytechnic Institute

Lookeville, Tennessee, USA

[60] In Professor THOMAS A. SEBEOK's forthcoming collection of Cheremis games (some ninety in all), for which I wrote the comparative notes, there are no board-games of any kind. However, it is hardly conceivable that this type is non-existent.

EINE JENSEITSDARSTELLUNG AUS TIBET

Lamaistische Darstellungen der Ereignisse nach dem Tode, der Schicksale der Verstorbenen, sind in unseren Sammlungen meist durch Bildwerke vertreten, die als Samsâra-Cakra (tib. : *Srid-pai-'khor-lo)*, d. h. als Rad des Kreislaufes der Existenzen, bezeichnet werden. Sie zeigen die verschiedenen Zustände des Daseins in den Feldern zwischen den Speichen eines grossen Rades.

Auf Abb. 1 veröffentliche ich eine tibetische Malerei auf Leinewand[1] nach der Art sogenannter Thang-kas, die in ihrem Inhalt höchst anschaulich, aber anders als die Samsâra-Cakras, schildert, was uns durch die Veröffentlichung des sogenannten Totenbuches der Tibeter[2] über die lamaistischen Jenseitsvorstellungen bekannt geworden ist. Das Bild entbehrt nicht einer gewissen Kühnheit der Konzeption und Gliederung und ist auch in der farbigen Gestaltung höchst eindrucksvoll. Wenn auch die Malerei mit der darum gelegten roten und gelben Borte in blauer Leinenfassung durch den häufigen Gebrauch ungewöhnlich, strapaziert worden ist, so lässt sie doch alle Einzelheiten der verschiedenen Szenen gut erkennen. Die blaue, gegen Witterung weniger empfindliche Leinenfassung an Stelle von blauem Brokat kommt der Verwendung dieser Malerei beim Bänkelsang auf öffentlichen Strassen und Plätzen entgegen.

Das Gemälde zerfällt in drei Teile, die an die dreigeteilte Welt mit den drei Bezirken (tib. : *Stong-gsum)* der alten vorbuddhistischen Bon-Religion Tibets erinnern. Der obere, blaue Bezirk unseres Bildes entspricht dem Götterreich (tib. : *Stong-lha)*, der vorbuddhistischen Himmelssphäre (= I). In ihm schwebt die heilige Trinität aus Vajradhara (tib. : *Rdo-rje-'tschang)*, Padmapâni (tib. : *Phyag-na-pad-ma)* und Padmasambhava (tib. : *Pad-ma-'byung-gnas)*. Die Gottheit Vajradhara verkörpert in ihrer blauen Farbe als Urbuddha (skr. : *Âdibuddha;* tib. : *Mtschog-gi-dang-poi-sangs-rgyas)*, in dem sämtliche Buddhas und Bodhisatvas ihren Ursprung haben, zugleich den Bereich des Dharmakâya (tib. : *Tschos-sku)*, der nach der buddhistischen Lehre soviel wie Inbegriff des heiligen Gesetzes als Urstruktur des Lebens bedeutet. Der weisse Bodhisatva (tib. : *Byang-tschub-sems-dpa)* Padmapâni, der sich in den Dalai-Lamas inkarniert und die Schutzgottheit Tibets darstellt, verkörpert den Bereich des Sambhogakâya (tib. : *Longs-spyod-sku)*, der auch als Fülle aller entfalteten, aber unsichtbaren Kräfte der Wirklichkeit verstanden werden kann, die dann im Nirmânakâya (tib. : *Sprul-sku)*, in dem wandelbaren und mannigfaltigen Bereich des vergänglich Irdischen und Sichtbaren Gestalt gewinnen, wozu auch die fleischliche Erscheinung der Heiligen gehört.[3] Der vergöttlichte Padmasambhava mit dem Ritualgerät des Donnerkeils (tib. : *Rdo-rje)* in der Rechten und der blutgefüllten Schädelschale (tib. : *Thod-khrag)* in der Linken, der Begründer des Lamaismus im 8. Jahrhundert, verkörpert auf unserer Darstellung diesen Bereich und lässt das Bild als eine Malerei der Rotmützen, der nicht-reformierten alten Schule (tib. : *Rnjing-ma-pa)* des tibetischen Lamaismus erkennen. Dieser älteste Lamaismus hat noch reichlich vom Traditionsgut der vorbuddhistischen Bon-Religion bewahrt, das z. T. in den alten mediterranen und vorderorientalischen Kultur-

[1] Ohne Fassung 55 × 85 cm. Sammlung des Verfassers. Vgl. hierzu auch Abb. 5.

[2] W. Y. Evans-Wentz. *The Tibetan Book of the Dead.* Oxford 1927 ; dasselbe in deutscher Sprache mit einem Kommentar von C. G. Jung. *Das Tibetanische Totenbuch.* Zürich, 1936 ; ders., *Yoga und Geheimlehren Tibets.* München-Planegg, 1937, III. Buch ; G. Tucci. *Il libro Tibetano dei morti.* Milano, 1949 ; Anagarika Govinda. *Das Mysterium des Lebens und der Wiedergeburt.* (In : Indische Welt, München, 1952, 6—1953, 4.) ; P. Poucha. *Das Tibetische Totenbuch.* (In : Archiv Orientální, Bd. XX, Prag, 1952) ; M. Lalou. *Les chemins du mort dans les croyances de Haute-Asie.* (In : Revue de l'Histoire des Religions, Paris, 1949, 1). Danach finden sich die Grundgedanken des tibetischen Totenbuches bereits in einem in Tun-Huang gefundenen tibetischen Manuskript aus der Zeit zwischen 800 und 1035.

[3] Ist der Dharmakâya die unvorstellbar noch in sich ruhende göttliche Ordnung der Welt an sich, so ist der Sambhogakâya als Offenbarung des Dharmakâya ein Aspekt des Über-Ich, eine Entfaltung des Seins zwischen dem Dharmakâya und dem Nirmânakâya. Letzterer ist der Zustand der vergänglichen, sterblichen, körperlichen Wirklichkeit, sofern diese als ein Aspekt des leidlosen, unvergänglichen Über-Ich verstanden wird, wie an den Heiligen des Buddhismus erkennbar ist. Zuletzt kann die gesamte vergängliche Welt so betrachtet werden, was für den, der in ihr zu leben gezwungen ist, Erlösung bedeutet. — Den drei Kâyas entsprechen die drei Möglichkeiten der Rettung aus dem Bar-do. Vom 'Tschi-khai-bar-do führt die Erlösung in den Dharmakâya, vom Tschos-njid-bar-do in den Sambhogakâya und vom Srid-pa-bar-do in den Nirmânakâya. Der dreifache Bar-do entspricht der Trichotomie des Kosmos.

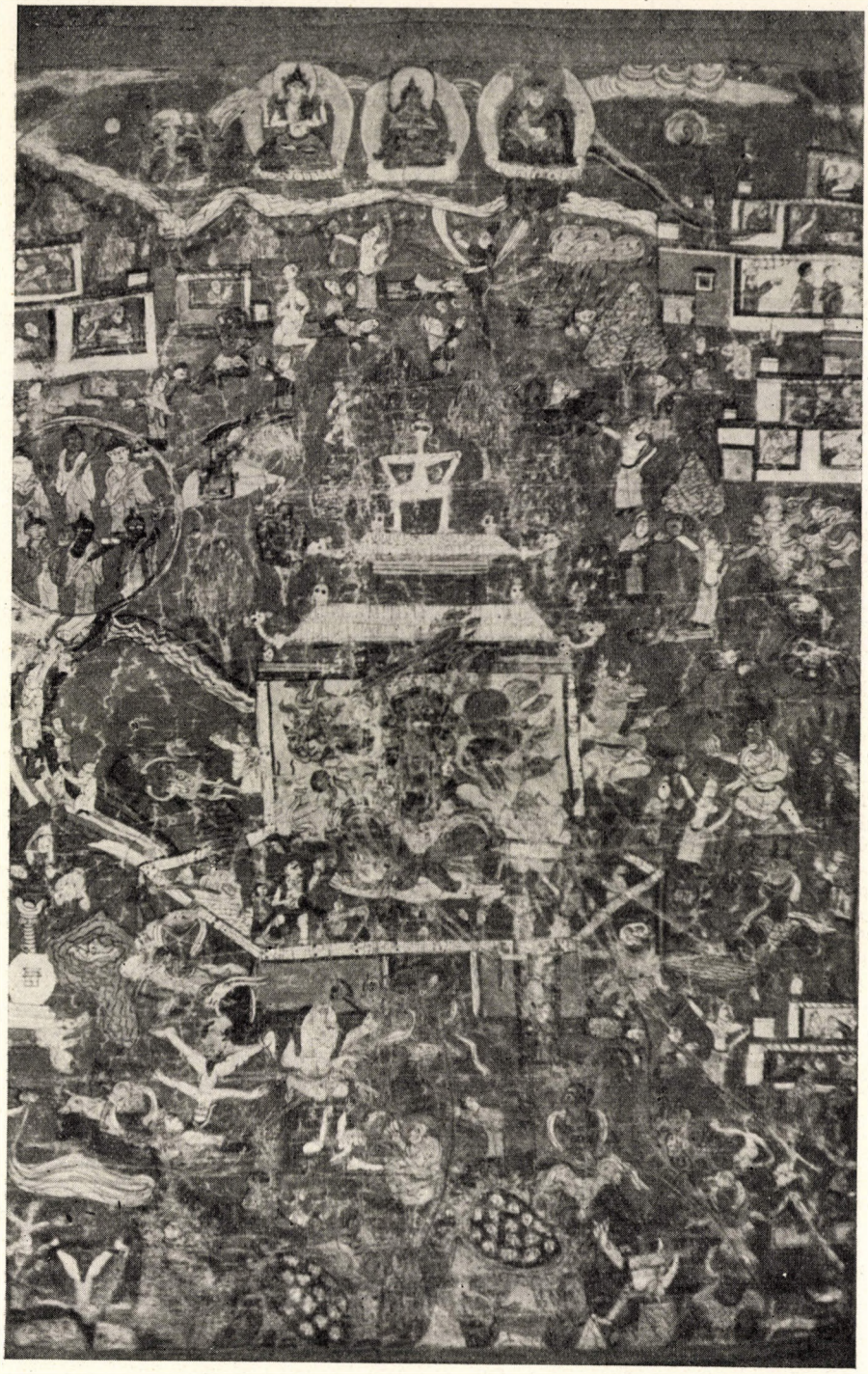


Abb. 1

raum reicht, wozu zweifellos auch das trichotomische Prinzip gehört, das uns wieder in der buddhistischen Lehre von den erwähnten drei Körpern (skr. : *Trikâya;* tib. : *Sku-gsum)* und in der altindischen Einteilung der Welt in Erde, Himmelssphäre und Unterwelt begegnet. Neben Padmapâni entdecken wir die rote Na-ro-mkha-spyod-ma. Diese Dâkinî (tib. : *Mkha-'gro)*, eine Art Fee, spielt besonders im nichtreformierten Lamaismus mit seiner Betonung der Muttergottheiten und des fruchtbaren, weiblichen Aspektes der Wirklichkeit eine bevorzugte Rolle und ist die Schutzgöttin der berühmten, im 11. Jahrhundert gegründeten Sa-skya-Schule.

Unter dem himmlischen Bereich breitet sich der grüne Erdkreis aus, das feste Mittelreich (tib. : *Bar-mdsan)* der Bon-Religion (= II). In ihm führen die Menschen ihr geschäftiges und wandelbares, vom Irrtum verdunkeltes und ständig vom Tode bedrohtes Leben. Links oben wird ein Mann von einem wilden Tier angefallen, wenig rechts davon ist die unsichtbare und unheimliche Gefahr durch Dämonen und Pretas[4] angedeutet, rechts oben wird jemand vom Blitze erschlagen und zwischen den beiden Häusern am rechten oberen Bildrand erkennen wir einen vom Alter gebeugten, dem Tode entgegengehenden Menschen. In dem einen der Häuser, im mittleren Stockwerk, verrichtet ein Lama (Bla-ma) das Zeremoniell der Lesung des sogenannten Totenbuches vor einem Leichnam. Neben dem Verstorbenen ist ein kleiner Altar mit heiligen Gefässen und einem Rollbild (tib.: *Thang-ka)*[5] darüber zu erkennen. Auf den Häusern wehen bunte Fahnen mit heiligen Formeln, Symbolen und Gebeten, diese auf dem Wege des Windes unablässig den Göttern zuführend und die Dämonen abwehrend. An den vier Ecken des obersten Daches sind zum magischen Schutz Trishulas errichtet. Diese mit schwarzen Tuchröckchen behängten, dreigezackten Gabeln sind ursprünglich die Zeichen des hinduistischen Shivaismus, der im Lamaismus mit dem Buddhismus eine enge Verbindung eingegangen ist. Mitten auf den Dächern steht die Ganjir (tib. : *Mdzod-ldan)* genannte Schatzurne, die heilige Formeln und Gebetsstreifen zum Schutze des Gebäudes und seiner Bewohner enthält.

Das Verlesen des sogenannten Totenbuches mit dem Titel »Erlösung aus dem Zwischenzustand durch Hören« (tib. : *Bar-do-thos-sgrol)* oder »Weg zur Beseitigung von Hindernissen« (tib. : *Sbyar-lam)* geschieht während einer Zeit, die zwischen dem leiblich-physischen Tod und der beginnenden Auflösung der psychischen Bestandteile des Verstorbenen zu liegen kommt. Für diese Zeit werden gewöhnlich 49 Tage angenommen. Der Tote weiss, wenn er nicht bei Lebzeiten ein frommes Leben geführt hat, ohne die Aufklärung durch den Lama selten etwas von seinem Sterben und setzt nun im Bar-do sein irdisches Leben vermeintlich fort. Die Gesamtheit aller Erlebnisse und Erfahrungen, die während des durch den Tod des Leibes beendigten irdischen Daseins von seinem Bewusstsein gesammelt wurden, ruft vor seinem inneren Auge phantomhafte Erscheinungen hervor, die er für wirklich hält, mit denen er in Beziehung zu stehen glaubt, und die oft recht quälend sein können. Zu ihnen gehört auch das entsetzliche, von grauenhaften Spukgestalten bevölkerte Totengericht.

Bei der Verlesung des Totenbuches am Leichnam oder auch, wenn dieser nicht zugegen ist, vor einer den Verstorbenen repräsentierenden Puppe, klärt der Lama den im Bar-do weilenden Toten über seine Gesichte auf. Wer diesen Erklärungen Gehör schenkt, der vermag das ewig wechselvolle, lvergängiche Sein, zu dem sowohl das irdische Leben als auch der Aufenthalt im Bar-do gehört, als einen blossen Aspekt des unwandelbaren, leidlosen Seinsgrundes zu deuten und in diesen einzutauchen, wie sich die bunten Lichtstrahlen in dem reinen, weissen Licht vereinigen. Wem es gelingt, dem Gaukelspiel des Bar-do zu entrinnen, dem ist es gewiss, dass sich die Bestandteile seiner Psyche im Anschluss an ihre, dem Bar-do folgende Auflösung nicht wieder zu einem neuen Wesen innerhalb des Kreislaufes aus Geburt und Tod zusammensetzen. Der Verstorbene springt damit aus dem wehevollen, ewigen Zirkel für immer heraus. Diese Möglichkeit bietet vor allem der kurze erste Teil des Bar-do, der sogenannte Bar-do im Augenblicke des Todes (tib. : *'Tschi-khai-bar-do)*, noch ehe das trügerische Spiel irgendwelcher Visionen begonnen hat.

Wie die Gesichte des Bar-do aussehen, das zeigen der dritte und vierte Bereich der gesamten Darstellung (= III u. IV). Diese Bereiche schaut der Verstorbene im zweiten und dritten Teil des Bar-do, dem Bar-do des erlösenden Erlebens aller vorgespiegelten Existenz als Manifestation des reinen Seins (tib. : *Tschos-njid-bar-do)* und dem Bar-do, dem unter fortgesetzter Ermahnung durch den Lama zu entrinnen nur wenigen gelingt, und der schliesslich zu einem neuen Dasein im Kreislauf aus Geburten und Sterben führt (tib. : *Srid-pa-bar-do)*. Der Ablauf des Bar-do bedeutet also vom Tode des Leibes an die Gefahr eines zunehmenden Erwachens unseres Ichbewusstseins und damit eine Entfernung vom Über-Ich, über das keine Aussagen

[4] Über die Schädigung der Menschen durch die hungernden und dürstenden Geister, die Pretas (tib. : *Yi-dvags)*. und über deren unsichtbare Anwesenheit auf den Strassen und Plätzen vgl. C. F. KOEPPEN, *Die Religion des Buddha*, 2. Aufl, Berlin 1906, I, S. 245 u. A. GRÜNWEDEL, *Padmasambhava und Verwandtes* (in : Baessler-Archiv, Berlin, III/1, S. 34).

[5] Welche Gottheit das Rollbild darstellt, bestimmt der Astrologe. Die betr. Gottheit vertritt dann den Verstorbenen in der Unterwelt. Vgl. D. MACDONALD, *Tibetan Folk-ways* (in : Asia, New-York 1929, 4).

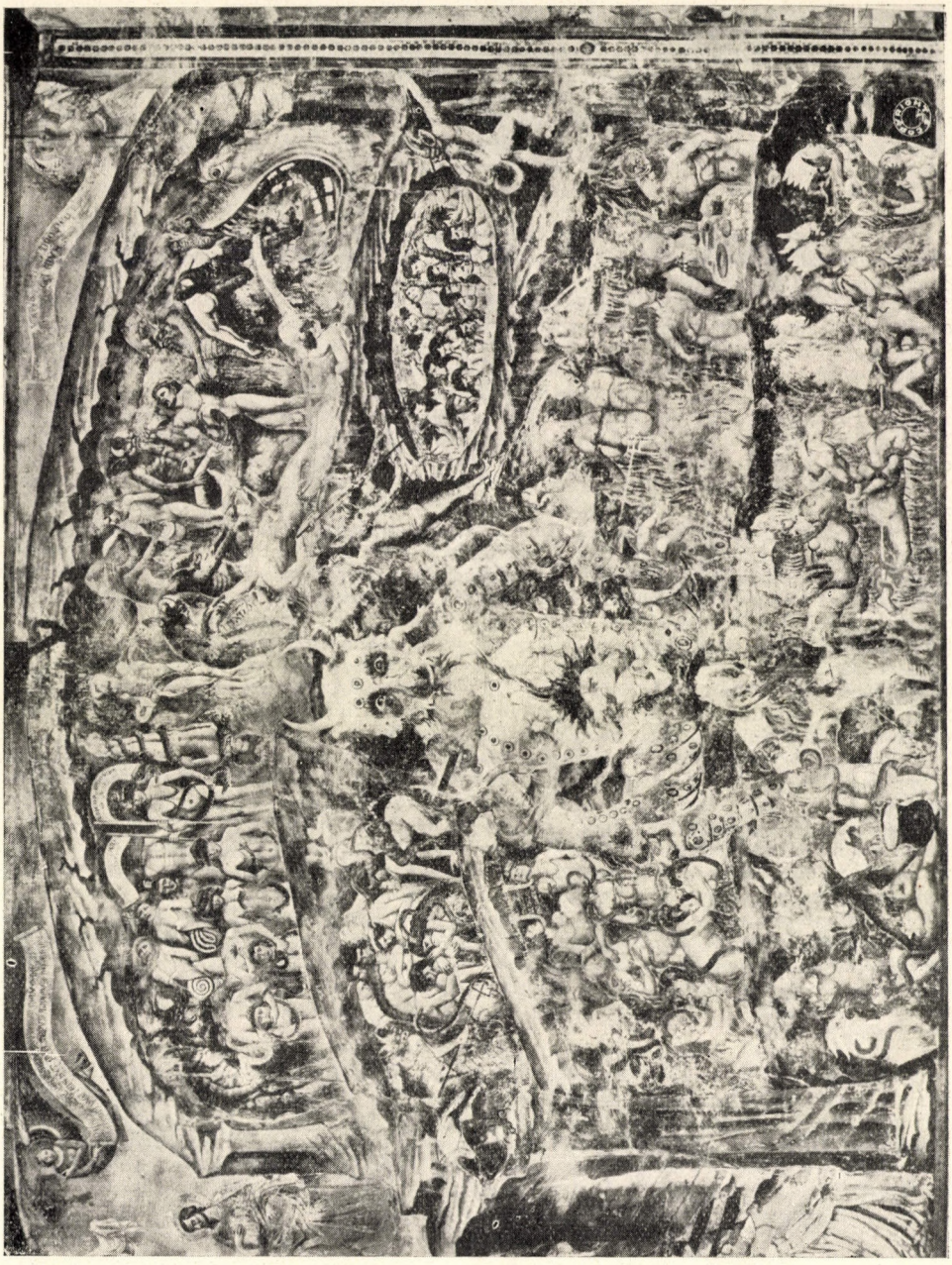


Abb. 2

möglich sind, und das darum auch mit Leerheit bezeichnet werden kann. Im Srid-pa-bar-do erleidet der Verstorbene, nachdem er die Möglichkeit der Befreiung im Tschos-njid-bar-do versäumt hat, das schreckliche Totengericht, wenn er sich nicht rechtzeitig zur rettenden Umkehr aufrafft.

Im Mittelpunkt des Gemäldes hält in einem Beinhaus Yama (tib. : *Gschin-rje)*, der Schlächter, mit dem Schädeldiadem und der Schädelkette geschmückt, als Dharma-râja, d. h. als Gesetzeskönig (tib. : *Tschos-kyi-rgyal-po)*, das Totengericht. In anderer Form ist Yama eine fruchtbare, phallizistische Gottheit, die aber im Sinne der höheren buddhistischen Weisheit Leben und Reichtum eben nur innerhalb des todgeweihten Kreislaufes der Geburten schenken kann. In



Abb. 3

der Rechten schwingt die Gottheit das blaue Schwert des unterscheidenden Geistes, in der Linken hält sie den blauen Spiegel des Karma. Ihr Körper zeigt die Rauchfarbe der Hölle. Auf dem Pavillon aus Menschenknochen tanzt als Gerippe der Herr der Friedhöfe (tib. : *Dur-khrod-bdag-po)*, einer der Gehilfen des Yama, einen wilden Totentanz. Links vom Richter, an seiner rechten Seite, erkennen wir den roten, stierköpfigen Assistenten mit dem Spiegel, in dem sich die Taten der Verstorbenen ablesen lassen, rechts von ihm sitzt ein hellroter, schweinsköpfiger Anwalt mit dem Schreibzeug. Vor diesem schwingt ein weiterer, schlangenköpfiger und grüner Assistent des Yama die Geissel und gegenüber hält ein weisser Affe die Wage, auf der schwarze und weisse Steine, die schlechten und guten Taten der Verstorbenen, gegenseitig abgewogen werden.[6] Der Gerichtshof, der an der vorderen Seite über eine Treppe erreicht wird, ist von tier-

[6] Die Prager Handschrift des Totenbuches (PAVEL POUCHA. *Das Tibetische Totenbuch*, l. c.) spricht von einem guten und einem bösen Genius des Menschen, die mit diesem geboren werden und im Bar-do die bösen und die guten Taten mit schwarzen und weissen Kieselsteinen nachzählen. Beide erinnern, wie PAVEL POUCHA (l. c.) gezeigt hat, an die beiden Engel des Islam, die den Verstorbenen examinieren, und sind nach PAVEL POUCHA vielleicht iranischen Ursprungs, während die Vorstellungen von Totengericht, Hölle und Höllenqualen im Zweistromland ihren Ursprung zu haben scheinen (vgl. E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin und Leipzig 1931, S. 22 f.).

köpfigen Ungeheuern bewacht. Diese Zwitterwesen unter besonderer Betonung des Tieres in ihnen sind eine Tradition der vorbuddhistischen Bon-Religion. Damit wird nicht nur das Furchtbare und Grausige, sondern die im Tierwesen erhöhte Potenz des Entsetzlichen angedeutet. Rechts im Bilde neben dem Gerichtshof brechen die Todesboten in den Bereich des Menschen ein. Wir erkennen vier bei ihrer erbarmungslosen Arbeit, die Todgeweihten mit dem Lasso dem irdischen Bereich zu entreissen, um sie dem Gesetzeskönig vorzuführen. Von ihnen spielen als ständige Begleiter des Yama der mit dem Kopfe eines Bullen (tib. : *Glang-thug)* und der rote Hirschköpfige (tib. : *Scha-ba)* auch in den Mysterienspielen (tib.: *'Tscham)* der Tibeter eine bekannte Rolle.[7]

Unterhalb des irdischen Bereiches, zu Füssen des Tribunals, breitet sich das Schreckensgefilde der Hölle (tib.: *Dmyal-ba)* aus (= V). Das entspricht, zumindest in der Gliederung des Bildes, dem unteren Bereich (tib. : *Yog-klu)* des trichotomischen Weltgebäudes der alten Bon-Religion, in dem das schlangenartige Dämonengeschlecht der Nâgas haust. Die Darstellungen der Höllenqualen erinnern uns an das Inferno im Campo Santo zu Pisa (Abb. 2). Ich habe bei anderer Gelegenheit[8] eine der dortigen Malereien des Piero di Puccio (um 1380) beschrieben und dabei auf Übereinstimmungen mit lamaistischen Mandalas hingewiesen, die meines Erachtens nur aus einer Kenntnis entsprechender Vorbilder aus Zentralasien zu erklären sind. Ähnliches gilt auch für einige Ikonen der morgenländischen Kirche,[9] vor allem aber wohl für das Inferno auf Abb. 2.

Die ursprüngliche Einteilung des Inferno in acht Höllen, die voneinander getrennt sind, wurde später im nördlichen Buddhismus noch erweitert u. a. durch die kalten Höllen.[10] Die verschiedenen Strafen auf unserem Bilde repräsentieren die bedeutendsten der Höllenbezirke. Ungefähr vor dem mittleren Tor zum Tribunal sehen wir die Zerstückelung eines Verurteilten ähnlich der Darstellung in Pisa auf Abb. 2 oben rechts. Diese Hölle ist im besonderen den Mördern und Tyrannen vorbehalten. Da die zerstückelten Leiber für die gleiche Prozedur immer wieder zusammengesetzt und belebt werden, ist der tibetische Name dieser Hölle Yang-sos. Links unten im Bilde über dem Schmutzsumpf mit giftigen Würmern und über der Kreuzigungsszene erkennen wir die zweite der bedeutendsten höllischen Regionen. In ihr wird auf der herausgezogenen Zunge derer gepflügt, die sich einer besonderen Respektlosigkeit gegen Buddha, gegen die Geistlichkeit oder gegen die Eltern schuldig gemacht haben. Eine andere Strafe dieser Hölle, die diesem Ort der Qual ihren Namen (tib. : *Thig-nag)* gegeben hat, ist das Zeichnen des festgenagelten Verbrechers mit schwarzen Strichen, denen entlang er dann zersägt wird. Ich sehe diese Darstellung im Bilde rechts unten. Die Hölle Bsdus-'joms (= Zerpressen) links unter der Zerstückelung ist vor allem den Verächtern heiliger Schriften, Dieben und solchen, die sich falscher Masse und Gewichte bedient haben, vorbehalten. Die Verurteilten werden durch eine Pagode (tib. : *Mtschod-rten)*, zwischen Bergen (beides am linken Bildrande), durch Bücher oder durch Gewichte langsam zerdrückt (links unter der Zerstückelung). Über dieser Prozedur ist ein höllischer Unhold dabei, einem Sünder geschmolzenes Eisen in die Kehle zu giessen. So werden unter Weinen und Schreien (tib.: *Ngu-'bod)* die bestraft, die sich als Zauberer gegen Witterung oder gegen Früchte des Feldes versündigt haben.[11] In der Hölle Ngu-'bod-tschen-po, dem Ort des grossen Weinens und Schreiens, werden die Häretiker in grossen Kübeln gesotten (im Bilde in der Mitte unten). Links von dieser Hölle zeigt die Malerei einen Sünder in einem glühenden Kasten. Dieser Ort der Pein Tsa-ba (= Hitze) ist denen vorbehalten, die in ihrem Leben Tiere geröstet haben. Die Darstellung rechts neben der Hölle Ngu-'bod-tschen-po erinnert uns wieder an die Malerei von Pisa (Mitte rechts). Die Verdammten, Abtrünnige des Glaubens, werden nicht nur geröstet, sondern ausserdem fortwährend mit einem glühenden Dreizack gespiesst. Dieser Ort heisst Rab-tu-tsa-ba, d. h. sehr grosse Hitze. Rechts davon sind Höllendiener dabei, alle die Elenden, die bei Lebzeiten Buddha und den Lamaismus geschmäht

[7] Wir werden an die Bedeutung des Hirsches in der schamanistischen Jägerkultur Nordasiens erinnert, die nicht ohne Einfluss auf den Schamanismus Zentralasiens gewesen ist. In der vorbuddhistischen, stark schamanistischen Bon-Religion Tibets kommt bei den Bon-Priestern ein Kopfputz vor, der zweifellos ein Hirschgeweih sein soll (vgl. H.-HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*. Mainz, 1950. Tafel 10). Das erinnert an gewisse Schamanengewänder Nordasiens, die ein Hirschskelett darstellen. In Yama mit dem Stierkopf verbergen sich dagegen der indoiranische Urmensch und Herr über Leben und Tod sowie alt-vorderorientalische Vorstellungen von dem stiergestalteten ersten Lebewesen der Schöpfung. Vgl. Hierzu M. HERMANNS. *Mythen und Mysterien der Tibeter*. Köln, 1956. S. 172 ff.

[8] *Lamaistische Studien*. Leipzig, 1950. S. 171. Abbildungen 61 u. 62. Auf eine Höllendarstellung am Borobudur in Java, die der in Pisa ähnlich ist, machte mich Herr. Prof. A. STEINMANN Zürich aufmerksam. Das betr. Relief befindet sich am unterirdischen, eigentlich unzugänglichen Sockelfuss.

[9] Vgl. S. HUMMEL. *Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet*. Leipzig, 1955. S. 88 ff ; DERS., *Der Lamaismus und die Ikonenmalerei des morgenländischen Christentums* (In : Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XIII, Leipzig, 1955.)

[10] Heisse und kalte Höllen tib. : *Tsa-grang*.

[11] Nach dem Mdzad-pai-kun-rdzob-gya'-sel-me-long des Tschags-med-rin-po-tsche, 14 b, kommen in diese Hölle auch solche, die das Fleisch von Tieren essen, in denen sich sogenannte Sharîra finden, d. h. glänzende Partikelchen, wie sie sonst in der Asche Heiliger gefunden werden.



Abb. 4

oder das Blut eines Lama vergossen haben, mit glühenden Zangen unablässig über Feuerflammen zu halten. Das ist die Hölle Mnar-med, endlose Tortur.

Von den Höllenszenen getrennt führt aus dem Gericht ein sechsfaltiger Weg in den Farben der Bestimmungsorte. Auf ihnen wandern, gekleidet in die Farbe des von ihnen betretenen Weges, diejenigen, denen es nicht gelungen ist, den Trugbildcharakter des Gerichts und jeglichen Daseins überhaupt zu durchschauen und deren Bewusstsein nun in neuer, vom Karma, d. h. vom vergangenen Leben, geprägter individueller Eigenart aus dem Srid-pa-bar-do hinaus in einen der sechs Lebensbezirke (skr. : *Lokas*, tib : *'Jig-rten)* eintritt, in dem erneut Geburt und Sterben geschieht (= IV). Diese sechs Bezirke, zu denen der sechsgliedrige Pfad führt, sind die Bereiche der Menschen, der Tiere, der als Devas bekannten göttlichen Wesen, die noch dem Sterben unterworfen sind, der kampfsüchtigen Titanen bzw. Asuras, der hungernden und dürstenden Pretas und der Hölle. In einem Kreise am Ende des sechsgliedrigen Pfades, auf dem Bilde links, auf der Grenze der Menschenwelt, sind diese Seinsbereiche durch sechs Buddhagestalten angedeutet. Ein gelber Buddha mit einer Gebetsmühle, sonst im allgemeinen mit einer Almosenschale zur Erinnerung an den irdischen Gautama Buddha, verkörpert die Menschenwelt, ein blauer Buddha mit einem Buch als Zeichen der den Tieren fehlenden Sprache deutet die Region der Tiere an, ein Buddha in weisser Farbe trägt eine Guitarre als Hinweis auf die sinnlichen Vergnügen der Devas, ein grüner Buddha mit einer Fangschlinge, sonst im allgemeinen mit einem Schwert, versinnbildlicht die Welt der Asuras, ein roter Buddha mit einem Gefäss, aus dem Flammen schlagen, steht für das Reich der Pretas, denn diesen unglücklichen Wesen verwandeln sich Speise und Trank in feurige, brennende Pein. Der sechste, rauchfarbene Buddha aber mit einer Flamme in der Rechten verkörpertden quälenden Ort der Hölle, den wir schon kennengelernt haben.

Die Aufgliederung des Bildes ist äusserst sinnreich. Vom grünen Erdkreis ausgehend durchschreitet der Verstorbene das Gericht, um sich über die sechsgliedrige Strasse entweder wieder im irdischen Gefilde als Mensch in neuer individueller Form niederzulassen oder in einem der anderen Lokas, die dann jeweils an Stelle des Menschenreiches treten, von denen die Hölle im Bilde ausführlich dargestellt ist. Von jedem dieser Orte beginnt der Kreislauf aufs neue. Unser Bild stellt also in Wirklichkeit das ewig sich drehende Rad der Geburten dar, wie es mit Vorliebe neben dem Eingang tibetischer Tempel dargestellt wird, gehalten von einer dämonischen Gestalt, die den törichten, sinnlichen und unheilvollen Durst des Lebens verkörpert. Das geometrische Diagramm eines Mandala-Kreises (tib. : *Dkyil-'khor)* als starres Schema eines Rades (tib. : *'Khor-lo)*, zwischen dessen Speichen die einzelnen Lokas liegen, ist in unserem Bilde kühn durchbrochen. Das Prinzip des Rades ist wohl erhalten geblieben, aber es wurde hinter einer viel lebendigeren und dramatischen Schilderung des Daseins verborgen, wie aus der beigefügten Zeichnung (Abb. 5.) ersichtlich ist.

Wir erwähnten die Möglichkeit, im 'Tschi-khai-bar-do, d. h. während des leiblichen Sterbens und auch noch unmittelbar im Anschluss daran, dem Kreislauf (tib. : *'Khor-ba)* der Geburten, dem Rad der Existenzen (tib. : *Srid-pai-'khor-lo)*, sieghaft zu entweichen. Auch das hat auf dem Bilde seine Darstellung gefunden. Von dem Trauerhause aus, in dem der Lama vor dem Verstorbenen das Totenbuch verliest, führt ein bandartiges Gebilde in die himmlische Sphäre. Dieses Band gestaltet sich am Ende zur Trinität aus Vajradhara, Padmapâni und Padmasambhava und verbindet diese mit dem Toten. Der Verstorbene in dem Trauerhause kann nun eins werden mit der dem leidvollen Kreislauf enthobenen transzendenten Welt. Er bedarf dann nicht weiter der Führung durch den Lama.

Wenn wir die Malerei genau betrachten, fällt uns eine immer wiederkehrende Gestalt auf, die mit nacktem Oberkörper, rotem Untergewand und hochgebundenem Haarschopf in der erhobenen Rechten eine Trommel (tib. : *Tschang-te'u)* aus Menschenschädeln schwingt. Das ist ein Yogî (tib. : *Rnal-'byor-pa)* in der Aufmachung der bei den Rotmützen besonders geachteten mystischen Meister und Magier (skr. : *Mahâsiddha;* tib. : *Grub-tschen)* Ti-lo-pa und Na-ro-pa aus dem 9—10. Jahrhundert, die als Inkarnationen des Vajradhara gelten. Auf einigen Bar-do-Darstellungen der reformierten Schulen sieht man an Stelle dieses Yogî einen Lama mit einer Gebetsmühle. Auf der beigefügten Zeichnung habe ich die verschiedenen Positionen der Gestalt angegeben. In ihrer Nähe befindet sich stets ein Tibeter, der ihr folgt. Rechts unten überschreiten beide die Grenze der irdischen Gefilde, biegen ins Bar-do-Reich ein und besteigen die Leiter, die zum Gericht führt.[12] Der Yogî ist offensichtlich der geistliche Führer (skr. : *Guru;* der *Bla-ma)* des Menschen während der Lebenszeit auf Erden und darüber hinaus auch im Bar-do, was er durch die aufklärende Verlesung des Totenbuches am Leichnam bekundet. So ist das Bildwerk gleichzeitig eine Aufforderung, schon bei Lebzeiten dem Lehrer der lamaistischen Kirche zu folgen, was die Erlösung im Bar-do fördert und unter günstigen

[12] Eine Anrufung des Lama als Totenführer findet sich bei Ch. Bell. *The people of Tibet.* Oxford, 1928. S. 298.

Umständen schon im ersten Stadium, dem 'Tschi-khai-bar-do, ermöglicht, zumindest aber die Qualen erleichtert, die dem Unwissenden im Zwischenzustand nicht erspart werden können. Das Bar-do-Leben wurzelt im Diesseits, und das Diesseits ist nur fiktiv vom Bar-do zu trennen. Dabei ist es ganz gleich, welche Vorstellungen sich das Ich von dem Du macht, dem es sich gegenüber weiss. Einen Unterschied zwischen den Gestalten des Du im Diesseits und denen im Bar-do, gemessen etwa am Grade einer objektiven Realität, gibt es nicht. Eher scheinen Unterschiede in der Intensität zu bestehen, wonach im Bar-do die Fülle der irdischen Erlebnisse, auf

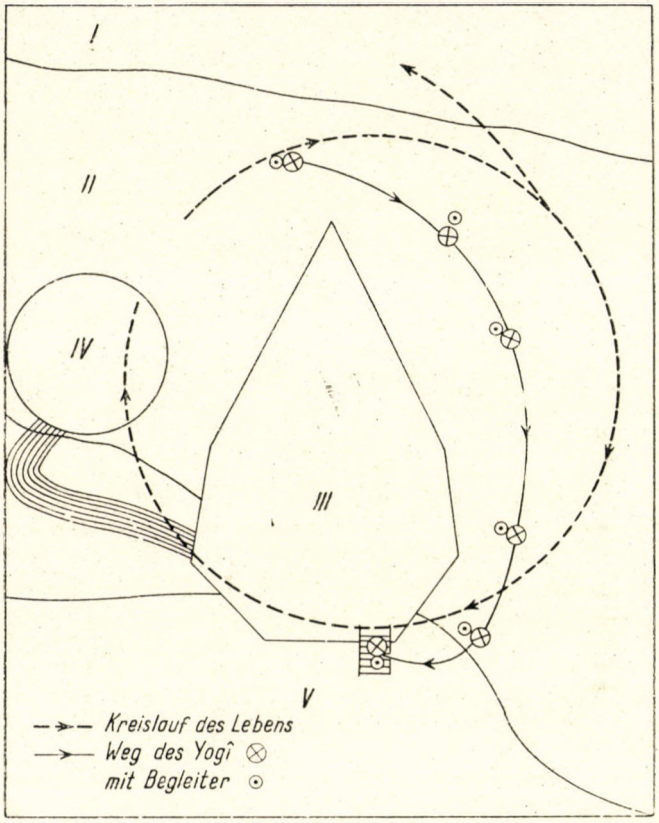


Abb. 5

kurze Zeitspanne verdichtet, Bilder projiziert, die an Ausdruckskraft das überbieten, was im irdischen Dasein das mannigfaltige und wechselvolle Du darstellt.

Wir verstehen, wenn sich wandernde Prediger gerade dieser Darstellungen vom Kreislauf der Existenzen bedienen, um an öffentlichen Plätzen in einer Art Bänkelsang die Zuhörer an ihre religiösen Pflichten zu erinnern (Abb. 3).[13] Dass unser Bild nicht für die meditative Besinnung oder für die religiöse Spekulation über die Seinsbereiche bestimmt ist, der mit entsprechendem Aufbau die Samsâra-Cakras dienen können, das geht vor allem daraus hervor, dass von der Menschenwelt ausgegangen wird, und dass diese im Bilde zusammen mit der Hölle den breitesten Raum einnimmt, während Erde und Hölle in den sogenannten Samsâra-Cakras (Abb. 4)[14], den

[13] Aus SVEN HEDIN. *Transhimalaja*. 2. Aufl. Leipzig, 1910. Bd. 1. Abb. 168.

[14] Aus F. MARAINI. *Segreto Tibet*. Bari, 1951. Im Zentrum des Rades die drei ursächlichen, sich gegenseitig erzeugenden Laster: Wollust (tib.: *'Dod-tschags*, als Vogel), Hass (tib.: *Zsche-sdang*, als Schlange) und Dummheit (tib: *Gti-mug*, als Schwein). Ein dreifacher Ursprung der Welt findet sich auch bei den Bon-gläubigen Na-khi Osttibets und in der alt-chinesischen Philosophie des Tao-Te-King. Ueber die Dreizahl in der Kosmologie asiatischer Kulturen, insbesondere der tibetischen, vgl. S. HUMMEL. *Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur* (In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XIII, Leipzig, 1955). Die Dreiheit der Tiere erinnert an die drei im Kreise laufenden Hasen, ein beliebtes Symbol der eurasiatischen lunaren Weltanschauungen. Wir begegnen ihm beispielsweise noch inmitten der Mandalas auf den Deckenmalereien

übrigen Lokas an Umfang gleich geordnet, mandalahaft um ein metaphysisches Zentrum zu liegen kommen, in dem der Ursprung zu den verschiedenen Seinsbereichen zu suchen ist. In den Samsâra-Cakras zeigt die ganze Scheinwelt der sechs Lokas ihren Charakter des äusseren Aspektes einer in sich ruhenden, leidlosen Lebensmitte. Auf unserem Bilde dagegen sieht sich der schlichte Beschauer inmitten der ihm vertrauten und ihn täglich bedrohenden Umwelt, an deren Ende Lohn und Strafe ebenso real sind wie das vergängliche Glück und wie die Krankheit, das Altern und wie der Tod.

Siegbert Hummel

der buddhistischen Tempel Turkestans aus dem 8. Jahrhundert (vgl. hierzu Dun-Huang-Dsau-Djing-Tu-An, Peking 1953 Tafel 9 und 14, ferner S. HUMMEL. *Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet.* Leipzig, 1955, S. 95 ff. und W. KIRFEL *Die Kosmographie der Inder.* Bonn und Leipzig, 1920. Einleitung S. 14 ff. Im gleichnamigen Werk S. 201 ff. finden sich auch Varianten der Höllenstrafen. Einige Abweichungen in den Strafen der einzelnen Höllen bestehen auch zwischen den Angaben in dem von A. GRÜNWEDEL (*Padmasambhava u. Verwandtes*, Baessler Archiv III, 1) herausgegebenen Buch O-rgyan-guru-Padma-'byung-gnas-kyi-rnam-thar-pa (l. c., S. 34) u. der von GRÜNWEDEL (l. c., S. 37) gegebenen Deutung einer Höllendarstellung auf einem Samsâra-Cakra. Unsere Beschreibung der verschiedenen Höllen entspricht dem tibetischen Text des Rnam-thar (vgl. auch L. A. WADDELL, *The Buddhism of Tibet*, London 1895, S. 93 ff.). Während die Jenseitsvorstellungen unter Hervorhebung des Totengerichtes auf unserem Bilde mit einer Diesseitsdarstellung genetisch verbunden sind und unser Bild dadurch dem Samsâra-Mandala bei MARAINI etwas verwandt ist, zeigen reine Bar-do-Malereien, z. Tl. in mandalahafter Anordnung der Bar-do-Gesichte (tib.: *Bar-do-dkyil-'khor*) die deutsche Ausgabe des von EVANS-WENTA veröffentlichten Totenbuches (l. c. S. 72, 92 und 110), ferner A. K. GORDON *Tibetan Religious Art.* New York, 1952. S. 22 und P. H. POTT. *De Ars moriendi van Tibet* (Ih: Phoenix, Amsterdam, 1946. S. 5 ff.).

»SCHOLLENSCHLÄGEL« AUS DEM NORDOSTEN NEUGUINEAS

HANS DAMM erwähnt in seiner kürzlich erschienenen wertvollen Arbeit über die Geräte des pfluglosen Ackerbaus in Ozeanien einige wenig bekannte Werkzeuge, die er »Schollenschlägel« benennt.[1]

Von der Handhabung des Gerätes gibt N. N. MIKLUCHO-MACLAY die erste, im Gebiet der Astrolabebai aus persönlicher Anschauung gewonnene Beschreibung: Bei der Bodenbearbeitung stellen sich zwei oder drei Männer nebeneinander auf, stossen ihre spitzen Grabstöcke kräftig in den Boden und heben unter gleichzeitig bewirkten Druck eine grosse Erdscholle aus. »Ihnen folgen eine Reihe von Frauen, die knieend und ihre Udja-Sab (eine kleine schmale Schaufel) mit beiden Händen festhaltend die von den Männern gehobene Erde zerkleinern; nach ihnen kommen Kinder verschiedenen Alters, die mit ihren Händen die Erde zerreiben«.[2]

Nach dem uns bisher vorliegenden Material[3] ist auf Neuguinea dieses Verfahren ausser in der Astrolabebai nur noch bei den Mailuken im Gebiet des Huongolfes bekannt.

Ausser der oben beschriebenen Verwendung ist noch eine andere Gebrauchsart der »Schollenschlägel« bekannt. L. BIRÓ hat während seines Aufenthaltes am Huongolf fünfzehn kleine hölzerne Schaufelchen gesammelt, die wie er berichtet, die Frauen beim Anpflanzen von Taro (Colocasia antiquorum) benutzten. Der Boden der Pflanzung wird nicht überall aufgelockert, sondern nur dort, wo die einzelne Pflanze gesetzt wird. Die Männer bohren mit spitzen Pfählen Löcher in die Erde, die Frauen pflanzen in diese die einzelnen Tarosetzlinge und graben gleichzeitig mit ihren kleinen Holzschaufeln Erde, um die Löcher zuzuschütten.«[4]

Die Holzschaufelchen dürften auch in der Umgebung der Astrolabebai für ähnliche Zwecke gebraucht werden. Obgleich sich in BIRÓS Sammlung aus der Astrolabebai kein Gerät befindet, das man als »Schollenschlägel« bezeichnen könnte,[5] zeigt ein von ihm in der Umgebung von Friedrich-Wilhelmhafen (Madang) aufgenommenes Lichtbild, dass die Yam (Dioscorea) pflanzende Frau das mit beiden Händen gehaltene hölzerne Schaufelchen dazu benutzt, die in die gebohrten Bodenlöcher gesetzten Stecklinge mit Erde zu bedecken bzw. kleine Erdhaufen aufzuwerfen.[6]

Die im Besitz des Ethnographischen Museums befindlichen hölzernen Schaufelchen sind aus der äusseren Rindenschicht der Sagopalme (Metroxylon Rumphii) gefertigt. Sie sind durchwegs flach und verengen sich beim Handgriff, der gelegentlich in einer Spitze endet, unten verbreitern sie sich zur geraden Schaufelform mit abgerundetem Ende. Ihre Länge wechselt zwischen 27—18 cm, ihre Breite zwischen 5,3—3 cm. Zwei Exemplare ausgenommen, zeigen alle die charakteristische Eigenart, dass ihr unterer Teil in halber Länge an einer Seite abgeschabt ist und dadurch eine Schaufelform bildet. Ihr sich verengender oberer Teil ist so geschnitzt, dass er einen bequemen Handgriff ergibt.[7]

Nach L. BIRÓS Aufzeichnungen sind diese Geräte im ganzen Norden des Huongolfes verbreitet, man kennt sie in den Gebieten von Jabim, Bukawa, Tami und Kai, wo sie *sia* genannt werden, aber auch auf den Siassi-Inseln, wo sie *jazs* heissen (spr. *jasch).*

[1] DAMM, H. 1954. *Form und Anwendung der Feldgeräte beim pfluglosen Anbau der Ozeanier.* Ethnographisch-archäolo gische Forschungen, Bd. II, Berlin. S. 25.

[2] MIKLUCHO-MACLAY, N. N. 1875. *Ethnologische Bemerkungen über die Papuas der Maclay-Küste in Neuguinea.* Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch Indie, Deel XXXV. Batavia-Gravenhage. S. 86.

[3] DAMM, H. *op. cit.* S. 88, 90.

[4] L. BIRÓ, unveröffentlichte Aufzeichnungen Nr. 542.

[5] Beschreibender Katalog der ethnographischen Sammlung Ludwig Birós aus Deutsch-Neuguinea (Astrolabebai). Budapest, 1901.

[6] Abb. 1. Bild-Inventarnummer: Ethnographisches Museum Budapest, 15 504.

[7] Abb. 2. Inventarnummer 67 847, Länge 22,5 cm, Breite 5,7 cm.

[8] Abb. 3, Inventarnummer 64 101. Länge 22 cm, Breite 3,5 cm.



Abb. 1

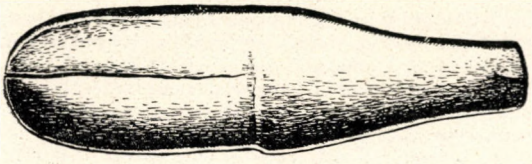


Abb. 2



Abb. 3

Das uns vorliegende Material zeigt also, dass bei der landwirtschaftlichen Arbeit in Neuguinea in den Gegenden des Huongolfes und der Astrolabebai neben dem »Pflanzstock« und dem »Grabstock« auch die hier beschriebenen Geräte Verwendung finden und sowohl für die Zerkleinerung der Erdschollen wie für das Eingraben der Setzlinge bzw. für die Aufschüttung der Erde über diese. Die Betrachtung ihrer Formen beweist, dass es sich nicht um ein Gelegenheitsgerät handelt, das an Ort und Stelle gesucht, gefunden und nach dem Gebrauch fortgeworfen wird, sondern um ein besonderes, dem Charakter der zu leistenden Arbeit angepasstes und regelmässig benutztes Werkzeug, das die zu bewerkstelligende Arbeit erleichtert und beschleunigt und folglich im pfluglosen Ackerbau Ozeaniens eine entwicklungsgeschichtlich bevorzugte Stellung einnimmt.

Tibor Bodrogi

Ethnographisches Museum, Budapest

RECENSIONES

A MAGYAR NÉPZENE TÁRA — CORPUS MUSICAE POPULARIS HUNGARICAE. III/A. LAKODALOM. (Anthology of Hungarian Folkmusic. III/A. Wedding). Edited by BÉLA BARTÓK and ZOLTÁN KODÁLY. Prepared for the press by LAJOS KISS Publiching House Akadémiai Kiadó, Budapest, 1955 XLIV, 1085 pages 930 melodies.

In the series of publications presenting the material of Hungarian folkmusic, a collection of our wedding songs has now been added to the *Children's Plays* and the *Calendar Customs*. The work under review, hallmarked by the names of BÉLA BARTÓK and ZOLTÁN KODÁLY, has been compiled by the same folkmusic-research group that compiled also the previous volumes but, unlike the earlier publications of the series, the present collection was prepared for the press by Lajos Kiss.

The work is divided into two volumes, for the first part, though comprizing 1100 pages, was insufficient to cover the whole range of the material. While the first volume is limited to the strictly *ritual* part of the wedding songs, the *collateral* part of the musical material, including songs of merry-making and drinking, nuptial plays and dances, as also their choreopgraphy, are contained in the second volume.

The editorial staff attempted a difficult task by trying to arrange such a multilateral and heterogeneous musical material according to an integrated plan. What we intend to do here is to write a few lines about this "integrated plan" without, however, desiring to enter into any kind of controversy with the articles on this subject as contained in the "Bartók Memorial Volume" edited by RAJECZKY and VARGYAS which is to be published shortly.

BARTÓK and KODÁLY, when arranging and publishing the material of Hungarian folkmusic, adopted the system of ILMARI KROHN with such modifications as were indicated by special Hungarian conditions. In this way, two main principles of classification have crystallized in the Hungarian folkmusic research : one is an arrangement according to cadences (and, within them, according to syllabic number, ambitus, as for instance in BARTÓK—KODÁLY's *Erdélyi Magyarság, 150 székely népdal* = The Hungarians of Transylvania, 150 Szekler Folksongs Budapest, 1921), and the other an arrangement according to the number of syllables (and, within it, according to cadence, ambitus, as for instance in BARTÓK's *A magyar népdal* = The Hungarian Folksong Budapest, 1924). Although these methods of classification have been successfully applied to the overwhelming majority of the Hungarian folksongs and made it possible for the variants to be placed side by side, there are nevertheless certain regions in our folkmusic where the methods in question have proved a fiasco. They are, for instance, impracticable in the case of melodies of non-strophic structure. Nor do children's and minstrel's songs of the litany type, Christmas carols with their numberless ecclesiastical traditions, nor the free-structured funeral songs, lend themselves to a classification of the said kind. These few examples, picked out at random, will suffice to show how right KODÁLY was in emphasizing that the heterogenous material of our folkmusic cannot be squeezed into a single rigid system, and that the aim of classification is that every branch of the folkmusic shoud be assigned its own special place where it is most easily found *(Corpus Musicae Popularis Hungaricae*, Vol. II, p. VII). Such a system of classification was that based on the kernel of the melodies which was adopted with so much success in the case of children's plays, or that based on the plot of the plays according to which

with less success, the material of Volume II of the Corpus was arranged. Classification in the work under review is based on the chronological order of the songs in which they appear during the nuptial proceedings. Volume A of the work presents 930 melodies in 27 chapters, ranging from the proposal to the dismissal of the guests.

As the arrangement of the songs follows the chronological sequence determined by the function of their textes, it is natural that the several variants of a melody could not be placed side by side. Songs fitting into more than one category have been classified according to the majority system, i. e. placed in the category to which most of their verses belong, special references indicating the chapters that would, otherwise, have been the proper place for this or that verse. Melodies included in a chapter frequently belong to one and the same musical type, e. g. the preparation of the bridal wreath and headdress, the gathering of evergreen, or the wedding of Canaan, etc., so that it was not necessary to write down all melodies in their full length : it was sufficient to refer to the basic melody and indicate any deviation therefrom. Each chapter is headed by a short description of that special phase in the nuptial proceedings which forms the subject matter of the chapter ; this description is usually given by quoting the oldest or first known literary record of the wedding custom in question.

The system of musical classification as adopted in the present work is different from both that of the previous volumes of the Corpus and that applied to the subsequent melodies, the folksongs, proper. Although purely musical considerations played no greater part in collecting the material of Volumes I and II than what they played in the present work, it was nevertheless their *function* (children's play-songs, festive customs) that caused special musical types to be united in each of these volumes, whereas melodies of the most varying types are used at weddings, melodies that are either gathered from the several groups of variants arranged by a later classification, or, else, complete groups of variants taken from already existing well-known types. To overcome difficulties arising from this method, the Editors have included in the subsequent volumes references to all variants that are contained in the present work on account of their nuptial function ; besides, special musical indexes have been compiled in which the melodies, instead of being grouped according to musical categories, are arranged in the order of the nuptial proceedings ; indicating the specific musical features of the pieces, the indexes make it easy to trace the melodies also by their musical characteristics.

Even the most perfunctory survey of the musical material contained in the work under review will suffice to convince the reader that its significance reaches beyond Hungary's boundaries, and that it can lay claim to international attention. It includes Gregorian motifs : la-mi-fa-mi ; mi-fa-mi-re-do-ti-la (melodies 3—7), and even fragments (melody 26). KODÁLY affirms that both these motifs and the melodies included in Chapter XVII/a have come to us by Czecho-Moravian intermediation. He collates the rhythm of the latter with Gagliarda. JÁNOS HORVÁTH, the reputed literary historian, expresses a contrary opinion in his book *A magyar vers* (The Hungarian Poem) (Budapest, 1948 pp. 97—98 and 279—280). We encounter the same rhythm in the so-called candle dance, contained in the chapter "Menyasszonytánc" (Bride's Dance). Both the denomination and the $^3/_4$ rhythm of the dance make it probable that we have to do here with a form which was taken over from the upper layers and which has persevered among the people as an ancient tradition. The present work, the *Wedding*, has made it possible to attempt the clarification of such problems as also the spatial and temporal analysis of the international material. From the point of view of the Hungarian literature the work has the additional significance that there exists an affinity between the complex of melodies included in it and the various layers of our folkmusic and musical history. This is well illustrated by the example of the wedding song beginning with the words "Zörög a kocsi" (The waggon is rattling). This wide-spread song, quoted with the greatest frequency in the work, has a well-known Cheremiss (mari) variant or counterpart. The song, a farewell to the bride, is further interesting because the bride takes leave of her mother in the Cheremiss variant, too. Turning over the pages of the book the reader will encounter material from old Hungarian manuscripts (e. g. No. 518, the melody of the "Wedding of Canaan, known from the "Kájoni"-manuscript), as well as melodies contained in Hungarian songbooks of the 17th century (e. g., No. 492), the catechismal song of G. NÁRAY's *Lyra coelestis* published in 1695). But, besides the many beautiful gems of an ancient culture, the reader will come across less valuable urban songs as well. This is not surprising if we bear in mind that wedding customs are exposed to the influence of varying fashions more than any other custom. It explains at the same time the rather heterogeneous character of the material collected in the work.

The Summary, taken from Volume IV of the *Ethnography of Hungary* is unfortunately not free from misleading, minor errors not contained in the original. It is stated, for instance, in the chapter "Leánycégér" (Young Girl's Signboard) that, at Kalotaszeg (Transylvania), it is customary for girls to marry at the age of 17 to 20 years, and for lads at that of 25 to 26 years, after having seen out their service in the army, whereas, in fact, this latter age limit is

a national one and not characteristic of Kalotaszeg alone. A geographical map at the head of the chapter might have made this clear ; however, it is only the chapter "Alkalmi dalok" (Occasional Songs) which is introduced by a map, although songs of this kind are at least as wide spread as the afore-said custom.

The stress in the work is on the publication of the material, and not on its philological analysis, although the first steps in this direction are actually made in the book with the aid of an appropriate philological apparatus. Further investigations will, no doubt, bring matters forward in this respect, and we could suggest amendments and corrections in some instances, at this stage already. Still, it must be admitted that the book offers many a point of departure for further detailed research-work.

Thanks to the generosity of the publishers, also colour photographs are contained among the rich illustrations of the work which, in this respect, differs from the preceding volumes. It is only to be regretted that the pictures are blurred and indistinct. Let us hope that the second edition will not only be free of the above mentioned few shortcomings but contain also better and more attractive pictures. *F. Schram*

A MAGYAR NÉPZENE TÁRA — CORPUS MUSICAE POPULARIS HUNGARICAE. III/B. LAKODALOM. (Anthology of Hungarian Folkmusic. III/B. Wedding). Edited by BÉLA BARTÓK and ZOLTÁN KODÁLY. Prepared for the press by LAJOS KISS. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1956. XVI., 704 pages, 370 melodies.

The book under review, a continuation of the collection of our wedding songs, presents collateral musical material connected with the nuptial proceedings, namely melodies and songs of merry-making and entertainment, which, though sung at the wedding feast, have less to do with the protagonists of the marriage ceremonies (bride, bridegroom, best man) and more with the other participants of the festival. The melodies, contained in the first 365 pages of the work and distributed over 12 chapters, may be divided into 3 categories : 1. songs of merry-making and drinking, 2. wedding plays, 3. nuptial dances, dance words and whoops.

Being very heterogeneous, the material could not be arranged according to musical principles. While the arrangement of the melodies in the preceding volume "A" followed the chronological order of the nuptial proceedings, not even this principle seems to have been observed in the present one. The arrangement of the melodies in Chapter I of this volume is governed by the number of lines and syllables, that in Chapters VI—VIII by the forms of dances performed to their tunes, and the rest by "the type of the melodies in the order of their relative importance". Having no point of departure regarding this "order of importance", nor being aware of the occurrence of any such classification in the literature, we are led to believe that the relative importance of the melodies must have been determined by the editorial staff in accordance with subjective viewpoints. It must likewise have been due to "subjective" considerations that a considerable number of songs are included in the volume on account of their words, although all they have to do with marriage is that they happened to be sung at some wedding feast : they are incomparably more in use at pit-killing feasts or in the spinning room without having for this reason been placed in these categories. These songs, meant to amuse their audience, have but a very loose connection with the well-defined world of our folksongs, and their nuptial function is just about nil. The same can be said of the dances which fill half the volume. The arrangement of the dances is the work of Emma Lugossy.) There are dances (ceremonial dances) which are performed only at weddings and on no other occasion : of course, these could not have been left out, whereas the inclusion of dances such as the different variations of the popular Hungarian "czardas", performed on any other occasion at least as frequently as at weddings, might have been omitted without the slightest scruple. We think that, while appropriate in a work on choreography, these dances are decidedly out of place in the Corpus, and especially in its volume on marriage.

The melodic material as contained in the work under review goes back to various phases of Hungarian music history, e. g. melody No. 348, which we encounter also in the so-called "Kájon"-codex from the 17th century (the dance of Lázár Apor) ; or melody No. 120 which, although known from two manuscripts dating from the beginning of the 19th century (the Egerszegi and Gimesi manuscripts), are here traced back to 1855 only. Nor is song No. 126 — true, originally with words of an ecclesiastical character — unknown : it turned up with an unchanged melody from the county of Pest in 1931. Altogether, many of the melodies contained in the book can be recognized as variants of ecclesiastic songs, and we should have welcomed

if this fact had been commented upon in the Notes, as it would have meant a philological enrichment of the excellent results achieved by Hungarian folkmusic-research. We feel great satisfaction that the wide material of Hungarian folkmusic has been made accessible, and our satisfaction will become complete if the said shortcomings marked upon in connection with the IInd and IIIrd volumes will cease to recur in future publications.

F. Schram

Magyar Népköltészet *(Poésie Populaire Hongroise)*. Ouvrage mis sous presse par GYULA ORTUTAY. I. Chants Populaires pp. 503. II. Ballades Populaires pp. 352. III. Contes Populaires pp. 646., Budapest, 1955. Editions des Belles Lettres) — Classiques Hongrois.

Presqu'un siècle s'est écoulé dans l'histoire des recueils hongrois de poésie populaire, avant que le besoin de résumer dans un seul volume la meilleure part de la poésie populaire se fît sentir dans l'année du millénaire (1896). Le mérite des premières initiatives en revient à E. BENEDEK. Son essai fut à l'origine de la nouvelle tendance, en vogue pendant une dizaine d'années, mais après lui et jusqu'à nos jours personne n'a tenté de rédiger une anthologie de la poésie populaire hongroise. Le recueil des chants populaires est passé — après l'apparition de BARTÓK et KODÁLY— entre les mains des folkloristes de musique, ce qui aboutit à la parution de volumes de ballades et de contes populaires choisis selon des points de vue très divergeants.

En réalité, GY. ORTUTAY comble une lacune existant depuis un demi-siècle, par son entreprise, en publiant dans son recueil de trois volumes les plus beaux chants, ballades et contes populaires hongrois. Jusqu'à présent, c'est la première anthologie qui traite ensemble les traditions en vers et en prose. Son but est de donner une image autant que possible fidèle de la poésie populaire hongroise prise dans son ensemble, «. . . et rédiger le recueil le plus riche des textes de la poésie populaire hongroise. Notre recueil fait ressortir un aspect spécial, l'aspect poétique, littéraire, en n'entreprenant que l'édition des textes. Il fait remarquer qu'à côté des envolées sonores et pleines des mélodies, du rythme tantôt marqué, tantôt adouci de ces dernières, les textes sont également dignes de l'attention et de l'affection de l'auditeur».

L'Introduction d'ORTUTAY vise bien plus loin que les anthologies précédemment parues, elle retrace l'histoire des recueils de poésie populaire hongroise, examine les principaux problèmes ayant trait aux thèmes et à la forme et consacre une attention spéciale aux rapports mutuels de la poésie et de la littérature. (L'importance de cette première anthologie en trois volumes ressort par le fait qu'elle vient de paraître — conformément à nos traditions littéraires — dans la collection des *Classiques Hongrois)*. L'étude, reflétant la position théorique actuelle des recherches de poésie populaire, forme une heureuse synthèse des recherches les plus récentes.

D'après la thèse d'Ortutay, la poésie populaire fait partie de la littérature nationale. Cette pensée domine tout le long de l'aperçu historique donné dans l'Introduction. La découverte de la poésie populaire formait une partie intégrante de la lutte pour la langue nationale et l'indépendance, elle faisait partie du développement économique, social, culturel, bien que «. . . la découverte du peuple hongrois et par là de la poésie populaire nationale — écrit ORTUTAY — semble, selon d'aucuns, être née d'une vogue momentanée en Europe, indépendamment des crises et antagonismes internes de la société féodale et de la réalité historique hongroises». (I : 9) C'est dans les époques passées qu'ORTUTAY replace par contre toute l'histoire des recherches de la poésie populaire, recherches dont il révèle les contradictions vieilles d'un siècle et demi. La conclusion définitive qu'il en tire peut nous servir d'enseignement consolateur : «La ligne principale, l'essentiel du développement historique a toujours été le service du progrès et la lutte en faveur de la réforme, des idées d'indépendance nationale et de la révolution sociale». (I : 11.)

GY. ORTUTAY interprête les événements et étapes de nos recherches de poésie populaire selon, entre autres, un point de vue strictement professionnel. Son souci principal consiste à analyser la valeur des recueils authentiques aux multiples aspects et des travaux théoriques. Tandis que son sens éclairé de la musique l'aide à s'orienter dans le chaos des discussions, il sait également mettre en lumière les raisons de l'inactivité qui régnait dans le domaine de la collecte de poésies populaires hongroises, retardée en comparaison de celle des peuples plus développés.

L'Introduction résume par la suite l'ensemble des caractéristiques de la poésie populaire. Le genre de la publication, comme certaines autres raisons, rendent nécessaire le mise au point des principes théoriques fondamentaux. ORTUTAY admet la définition suivante de GORKI : «La poésie populaire est la poésie orale collective du peuple travailleur». Chacun des points de vue de cette définition se trouve développé dans tous ces détails. C'est d'abord la notion de *peuple travailleur* envisagée sous le rapport des changements historiques et des divisions sociales qu'elle

analyse, ayant toujours en vue la situation particulière du pays. C'est ensuite *le caractère collectif* de la poésie populaire qu'elle met en valeur, tout en réservant une place spéciale à la contradiction dialectique entre l'individualité et la collectivité. Dans la poésie populaire — lit-on — l'accent individuel ne peut s'exprimer chaque fois que par des formes et des sujets légués par la collectivité. C'est cette dernière qui lui communique son vrai élan». (I : 40.) Une place assez importante a été consacré dans l'Introduction à l'école qui a pour but principal la recherche de l'individualité, école dont ORTUTAY fut en Hongrie l'un des initiateurs. Il examine la contradiction entre le *traditionnel* et le *neuf*, présentant également un rapport dialectique, et discute les théories erronées de HOFFMANN—KRAYER et de NAUMANN.

L'auteur analyse ensuite en détail le contenu des notions de «*transmission orale*» et de «*variation*». D'après ORTUTAY le «Zersingung» est un signe de décadence : «une forme viciée n'est point une forme collective, c'est le déchet de la mémoire individuelle». (I : 43.)

Sous le rapport du contenu de la poésie populaire, l'auteur voit dans les chansons, ballades et contes les meilleurs témoins de l'histoire, du progrès social et de la vie quotidienne du peuple. C'est là qu'on voit se refléter le plus fidèlement la vision d'un peuple sur sa propre histoire. L'auteur approfondit à ce propos le problème des créations de poésie populaire ayant un sujet historique (le Roi Mathias, Rákóczi et ses Kouroutz, la guerre d'indépendance de 1848 et Kossuth, etc.) Les problèmes touchant la manière dont la société est reflétée sont traités séparément pour chaque genre et l'humanisme profond et la richesse des sentiments de la poésie populaire sont analysés en détail par l'auteur.

L'unité essentielle du contenu et de la forme fait de la poésie populaire «l'expression la plus claire du caractère national». (I : 45.) Sur l'ensemble des problèmes ayant trait à la forme nationale, deux ont été signalés par l'auteur, comme étant des plus essentiels : ceux du *réalisme populaire* et du *mode de composition dramatique*. L'importance de ce dernier est particulièrement souligné : «. . . le mode de comparaison dramatique nous a paru depuis longtemps être un des modes de composition caractérisant la poésie populaire hongroise . . . Si nous voyons notre poésie populaire manquer de chefs-d'oeuvre dramatiques populaires de longue haleine, nous voyons aussi tout son esprit, toute sa structure pénétrés de sens dramatique, se manifestant dans presque tous les genres». (I : 59.) Les nombreuses données lui servant à appuyer cette thèse permettent à l'auteur d'introduire des points de vue nouveaux même dans les questions le plus souvent discutées, comme celle de «l'image physique initiale».

Tout un chapitre a été consacré par GY. ORTUTAY aux recherches sur les *chansons d'ouvriers*, cette branche dernière-née de la science folklorique hongroise. Un examen succinct de cet ordre de problèmes amène ensuite l'auteur, un peu trop hâtivement peut-être, à considérer les chansons d'ouvriers comme étant, pour la plupart, des oeuvres de poésie populaire.

L'*Introduction* examine enfin le problème de l'influence mutuelle constante de la poésie populaire et de la littérature, considéré sur le plan européen, et arrive à cette conclusion : «. . . la poésie populaire est la base solide servant de point de départ pour toute poésie nationale, qui doit se développer selon les tâches nouvelles et plus complexes imposées par l'époque et la société . . . Si la poésie populaire est la base, elle n'est point le but suprême». (I : 78—79.)

A part l'*Introduction* d'un niveau élevé et offrant un aperçu clair des problèmes, la série de volumes en question se propose avant tout d'offrir un *choix de textes*, sous forme d'anthologie représentant l'ensemble de la poésie populaire hongroise. Les difficultés d'un pareil choix, vu l'abondance des textes et les aspects multiples de la poésie populaire, n'ont point besoin d'être soulignées. L'auteur lui-même, pleinement conscient des limites s'imposant à son choix, commence par esquisser le plan d'une anthologie idéale, pour définir finalement ainsi son propre but : «La disposition de nos textes, les méthodes ayant guidé notre publication et notre choix sont dictées par notre intention de présenter chaque époque importante de la collecte de poésies populaires, . . . de publier des oeuvres provenant de tous les groupes ethniques du peuple hongrois . . . c'est pour ainsi dire le peuple hongrois tout entier qui fait entendre sa voix à travers les pages de ces volumes . . .» (I : 32, 34.) Il donne les raisons d'avoir négligé des genres moins importants (proverbes, etc.), et les coutumes populaires, où la communication de textes serait en elle-même insuffisante, et montre son choix de trois genres principaux (chanson, ballade et conte) : «Nous avons réuni ces domaines de la poésie populaire, dont les rapports avec la littérature et l'influence sur celle-ci ont été les plus profondes et continuent à être les plus importantes de nos jours». (I : 33.)

Cette anthologie de la poésie populaire représente dignement la poésie populaire hongroise, dans toute sa richesse, sa variété et sa beauté artistique. Elle est effectivement le fruit de 150 années de travaux de collecte, contenant l'essentiel de toute publication de quelque importance, de tous les genres ou de groupes de genres de poésie populaire. Les groupes ethniques hongrois y sont à leur tour représentés dans toute leur variété multiple.

L'ensemble de l'anthologie est caractérisée par un système de rédaction unifié, qui en vient heureusement à bout des multiples points de vue professionnels et artistiques, scientifiques

et vulgarisateurs. Contrairement aux anthologies précédentes, l'ouvrage donne les textes recueillis en transcription phonétique, mais suivant les règles d'orthographe adoptées dans la langue littéraire, ce qui rend sa lecture plus facile. Chaque texte est en outre accompagné des données les plus importantes qui s'y rapportent, annoté d'explications et complété même, en cas de besoin, de textes servant de base à comparaison. Ainsi les volumes, cessant d'être «muets» comme l'étaient les anthologies précédentes, sont d'une grande utilité pour les experts dans la matière.

Un volume a été consacré à chacun des trois genres principaux. Le premier contient les *chansons lyriques*, dont la riche variété a été groupée suivant le contenu, la forme, des considérations chronologiques et autres, comme : *chansons d'amour*, *plaisantes*, *ironiques*, *à boire*, *historiques*, *complaintes*, *chansons de la guerre d'indépendance*, *bergeries et chants des «betyár»*, *chansons populaires à sujet social*. Cette division de conception nouvelle réussit bien dans la pratique et permet de bien distinguer des unités moindres dans les groupes plus étendus. Cela importe surtout pour la catégorie des *chansons d'amour*, cette catégorie étant la plus nombreuse, où des chansons à refrains (nos. 40—69) voisinent avec des chants inspirés par la symbolique des fleurs (nos. 84—119) et avec les chants d'adieu (nos. 178—247) etc. C'est la forme qui sert ici de principe de classement, tandis que chez les *chansons plaisantes et ironiques* le sujet est seul considéré (chansons ayant trait aux différents métiers, chansons pour taquiner les garçons et les jeunes filles, chansons à boire, etc.). Pour les *chansons historiques* l'ordre chronologique offert par les sujets eux-mêmes détermine le classement. (Chansons kouroutz, chants de la guerre d'indépendance, etc.) Dans la catégorie des chansons militaires, ce sont tantôt la chronologie et tantôt les diverses étapes de la vie de soldat (conscription, incorporation, entraînement militaire, etc.) qui donnent les cadres de la succession. Cette souplesse de principes règne tout au long du classement. Un mérite particulier du volume consiste dans son choix abondant de *chansons historiques* peu connues et surtout de *chants à sujet social* («chansons de portions», complaintes de serfs, chansons des domestiques journaliers, terrassiers, ouvriers d'usine, etc., chants sur l'émigration, sur les mouvements agraires et ouvriers, etc.). Les notes accompagnant les *chansons lyriques* sont relativement plus courtes que celles des ballades ou des contes ; outre les données concernant les chansons elles-mêmes, elles insistent principalement sur les rapports littéraires et les entrecroisements des genres. Mais l'observation des marques caractéristiques concernant le sujet et la forme de chaque oeuvre n'échappe pas non plus à l'auteur. Contrairement à l'usage ordinaire, il prend soin de faire un choix de *textes populaires authentiques*, mais laisse également place aux *versions littéraires folklorisées*.

Le second volume contient 143 *ballades populaires*, certains types comportant plusieurs variétés. Les principes de classement sont identiques à ceux du premier volume, mais les nécessités du genre imposent ici le groupement en *ballades historiques* et autres *dans l'ancien style* ainsi qu'en ballades de proscrits et de prisonniers, ballades des «betyár» et ballades à «sujets modernes», (amour, hôpital, accident, etc.). Ces ensembles peuvent contenir des groupes plus restreints : types de ballades chantant la fiancée donnée à un étranger, de la femme infidèle, etc., ballades populaires célébrant les «betyár» héroïques. Les notes concernant les ballades sont plus amplement conçues que celles des chansons, elles déterminent la place qu'occupe chacun des types dans la poésie populaire européenne, et traitent des rapports existant entre les familles de types, de leur formation historique, de leurs éléments communs et distinctifs, etc. On y retrouve également les diverses explications et données concernant les ballades. L'auteur prend également soin d'indiquer le lieu d'origine *des mélodies des ballades*. On ne peut qu'approuver sa méthode qui consiste à faire figurer des ballades dont certaines parties sont en prose et même d'autres qui ont entièrement pris la forme prosaïque, mais dont la rythmique rappelle encore l'origine versifiée (var. 7. c.).

Le troisième volume qui est le plus vaste, comprend 105 *contes populaires*, quelques types comportant plusieurs variétés différentes. Les plus beaux *contes de fées* hongrois (dont ceux qui ont un sujet social sont groupés à part), les *contes nouvellistiques*, les *fables* et *légendes historiques* et autres sont réunis dans ce volume. Comme pour les deux premiers genres, l'auteur a puisé ici des recueils des plus récents. Quant à l'annotation des contes, il écrit : «Pour les contes populaires nous n'indiquons plus les parallèles internationaux comme nous le faisions dans certains cas dans les volumes précédents . . . tous appartenant à l'une des rédactions des contes populaires eurasiens». (III : 629.) En effet, à part les données et explications les plus importantes, les notes se contentent ici à offrir une analyse succincte des contes et à situer leur position dans le cadre du trésor des contes populaires hongrois.

Dans l'ensemble, le choix de Gy. Ortutay dépasse en importance les anthologies précédement parues, non seulement par sa richesse extraordinaire, sa fraîcheur et son choix juste, mais aussi au point de vue de la compétence, de l'authenticité et du mode de construction bien réfléchi et uniforme. L'orientation est rendue plus facile par des notes concises et d'un horizon large, une bibliographie abondante et surtout une étude théorique approfondie. Pour toutes ces rai-

sons, l'anthologie se révèle indispensable non seulement pour les amis de la culture et de la poésie, mais aussi pour les chercheurs scientifiques et les artistes. Pour le débutant, elle remplace, ou presque, un petit bibliothèque, elle se révèle un guide excellent dans le vaste domaine de la poésie populaire hongroise. Quoique limitée concernant son étendue, mais ne manquant pas d'une puissante envergure artistique et professionnelle, elle représente dignement aux lecteurs hongrois ou étranger la poésie populaire hongroise en toute sa richesse.

I. Katona

ROMÁN, JÁNOS. *Die Töpferei von Sárospatak.* Budapest, 1955. 26 Textseiten, 80Abbildungen

1951 erschien in der Zeitschrift »Ethnographia« eine längere, zusammenfassende Abhandlung von J. ROMÁN über Sárospatak, eines der wichtigsten Zentren der ungarischen Töpferei. (J. ROMÁN : *A sárospataki fazekasság vázlatos ismertetése* [Kurzer Überblick über die Geschichte der Töpferei von Sárospatak]. Ethnographia, X. Bd. LXII, Budapest, 1951. S. 294—350). In dieser Abhandlung befaßte er sich mit der Geschichte des Handwerks, seinen sozialen Aspekten, der Herstellungstechnik der Töpferwaren und den Fragen der angewandten Ornamentik. Die eingehende, systematisierende und auch auf die künstlerischen Probleme bedachte Darstellung der Keramiken von Sárospatak hat sich der Verfasser für die vorliegende Abhandlung vorbehalten.

Sárospatak, eine Stadt von knapp 15 000 Einwohnern, liegt im Nordosten Ungarns, im Komitat Zemplén, an der Ostgrenze des Weinbaugebietes von Tokaj und ist eine Schulstadt mit großen und reichen Traditionen. Das bedeutendste Handwerk der Stadt und ihrer Umgebung ist das Töpferhandwerk, dessen Vertreter bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts zur Wahrung ihrer Interessen eine Zunft gründeten.

J. ROMÁN befaßt sich in seinem Buche zuerst mit der Geschichte der Keramik von Sárospatak. Auf Grund der Art der Keramiken unterscheidet er in der Geschichte des Töpferhandwerks der Stadt zwei große Perioden : die erste Periode umfaßt die Zeit vom Mittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, d. h. bis zum Aufkommen der sog. »Bauernkeramik«. Auf Grund dieser Einteilung gliedert sich auch sein Buch in zwei große Abschnitte. Im ersten Teil befaßt er sich mit der mehrere Jahrhunderte alten Geschichte der Keramik von Sárospatak, im zweiten Teil untersucht er dann die um die Mitte des 19. Jahrhunderts entstehende Bauernkeramik.

Über die Anfänge des Töpferhandwerks in Sárospatak ist uns nichts bekannt und über seine Geschichte im Mittelalter blieben keine schriftlichen Zeugnisse erhalten. Die Existenz des Handwerks in dieser Epoche ist durch ausgegrabene Bruchstücke von Gefäßen bewiesen. Die Bruchstücke aus dem Mittelalter bezeugen, daß zu dieser Zeit einfache Gebrauchsgefäße ohne Ornamentik hergestellt wurden. Im 16. Jahrhundert erscheint am Hals der Krüge und Kannen eine weiße oder rote, einfache oder gewellte Ornamentik, und die Gefäße werden innen mit Glasur überzogen. Als eine Folgeerscheinung der anderthalb Jahrhunderte währenden Besetzung der zentralen Teile des Landes durch die Türken läßt sich im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts am Stil der zeitgenössischen Töpfererzeugnisse der Einfluß türkischer Keramiken nachweisen. Zu dieser Zeit kann man bereits die Gefäße unterscheiden, die einerseits für die herrschaftlichen Küchen, andererseits für das Gemeinvolk hergestellt werden. Neben der bereits früher vorhandenen weißen und roten Farbe der Gefäße erscheint gegen Ende des 16. Jahrhunderts bei den Töpferwaren türkischen Stils die schwarze, grüne und ockergelbe Bemalung. Bei den Gefäßen, die den türkischen Einfluß zeigen, läßt sich zum ersten Male die Anwendung der Glasur auf der für Verzierungen bestimmten Außenseite der Gefäße nachweisen. J. ROMÁN ist der Ansicht, daß die Habaner auf die türkische Keramik von Sárospatak entscheidenden Einfluß hatten. Die Habaner (ursprünglich südtirolische Anhänger einer anabaptischen Sekte) wurden von György Rákóczi I., dem Fürsten von Siebenbürgen, 1645 aus Mähren nach Nordungarn und Sárospatak gerufen. Nach einem knappen Vierteljahrhundert werden unter dem Einfluß der Habaner verschiedene typische Prunkgefäßformen (sog. »bokály«) gebräuchlich und auf den Gefäßen erscheinen die typischen Habanerfarben, das satte, tiefe Blau und das Zitronengelb. In der Zweithälfte des 17. Jahrhunderts ist für die Gefäße von Sárospatak das Vorherrschen der weißen Grundfarbe charakteristisch. In diesem Jahrhundert vermehren sich unter den Zierformen die Blumenelemente und aus ihnen entwickelt sich allmählich die umlaufende Kranzornamentik. Am Anfang des 18. Jahrhunderts (1753) gaben die Töpfermeister von Sárospatak, die noch im 16. Jahrhundert zunftmäßig organisiert waren, ihrer Tätigkeit auch in organisatorischer Hinsicht einen neuen, zeitgemäßeren Rahmen.

Im zweiten Teil seines Buches behandelt J. ROMÁN die Fragen der im 19. Jahrhundert aufkommenden Bauernkeramik. Diese Periode der Keramik von Sárospatak reicht bis in unsere Tage. Seine höchst methodologischen Darlegungen beginnen mit der Beschreibung der sozialen Fragen der Töpfer und ihrer Lebensform, der Arbeitsorganisation und des Zunftsystems, um dann zu den Problemen der Produktivität und der Rentabilität überzugehen. Schließlich befaßt er sich mit der Ornamentik der Gefäße. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an verfertigten die Töpfer von Sárospatak, hauptsächlich unter dem Einfluß des Geschmacks und der Ansprüche der Bauern in der Umgebung der Stadt, vor allem Gebrauchsgefäße. Meistens waren es Schüsseln, Teller, Wasserkrüge, Milchkannen, Wasserkannen und Kochtöpfe. Neben diesen Gebrauchsgefäßen wurden — meistens in bürgerlichem Stil — verschiedene Zier- und Prunkgefäße und — vor allem von älteren Töpfermeistern — Kinderspielwaren (Spielgeschirr, Sparbüchsen, Pfeiferln, Tontiere usw.) hergestellt.

Nach der Beschreibung der Typen der Bauerngefäße befaßt sich J. ROMÁN mit der ornamentischen Charakteristik der Bauernkeramik von Sárospatak. Die Form und die Art der Ornamentik an den Bauerngefäßen steht in engem Zusammenhang mit den Formen und ornamentischen Elementen der früheren Erzeugnisse. Neben der weißen Grundfarbe, die früher vorherrschend war, erscheint in der Zweithälfte des 19. Jahrhundert langsam auch das Schwarz. Bei den Formen und Ornamenten läßt sich eine gewisse »türkische Rückwirkung« bemerken. Die Gefäße mit grüner Glasur verschwinden und es wird nur die farblose Glasur benützt. Die Pflanzenornamente sind zwischen geometrische Elemente gezeichnet, die organische Ornamentik zerfällt in ihre Elemente. Die früher angewandte Tonverzierung verschwindet und die Farbe bleibt das einzige Mittel der Ornamentik.

Der charakteristische Stil der Bauerngefäße wird vom Ende des 19. Jahrhunderts an durch den bürgerlichen Stil zerstört, der zur Nachahmung von Fabrikerzeugnissen (aus Metall und Glas) führt und die Erstarrung der Formen, in der Ornamentik einen Zug zum Naturalismus zeitigt.

Nach einem allgemeinen Überblick über die Keramik der letzten hundert Jahre befaßt sich der Verfasser mit einzelnen bedeutenderen Werkstätten und typischen Erzeugnissen. Auf Grund der Formen, der Ornamentik und der Farben versteht es der Verfasser, das Gefäßmaterial mit sicherer Hand nach den Herstellern bzw. den herstellenden Werkstätten zu unterscheiden. Eingehend beschäftigt er sich auch mit den Fragen des Verkaufs. Bis in die jüngstvergangenen Jahrzehnte wurden die Gefäße zu Hause, d. h. in der Werkstatt und an Markttagen auf dem Stadtmarkt von Sárospatak und in anderen Orten zum Verkauf angeboten, sowie auch durch fahrende Händler verkauft. J. ROMÁN macht uns eingehend mit den Ansprüchen der Einwohnerschaft in den Gegenden, wo Keramiken von Sárospatak verkauft wurden, bekannt, denn die Töpfer der Stadt waren auch auf den Geschmack ihrer Käufer bedacht. In einem selbständigen Kapitel wird die Benützung und Bestimmung der Bauerngefäße beschrieben.

J. ROMÁN bietet in seinem Bande einen höchst wertvollen Beitrag zur Geschichte der ungarischen Keramik. Auf Grund seiner Arbeit läßt sich die mehrere Jahrhunderte umfassende Geschichte eines bedeutsamen Zentrums unserer Töpferkunst genau überblicken. Er gibt eine schöne Analyse von den verschiedenen technischen und ornamentischen Perioden, und fügt das historische, archäologische und ethnographische Material geschickt zu einem Gesamtbild. Beachtenswert ist auch der Standpunkt, demzufolge er das Töpfermaterial nach den verschiedenen sozialen Klassen und Schichten, für die sie hergestellt wurden, unterscheidet. Mit gutem Kunstempfinden analysiert er die einzelnen Perioden und Stilrichtungen.

15 Farbaufnahmen und 65 schwarze Aufnahmen vermitteln im zweiten Teil des Buches Abbildungen von den typischsten Gefäßen des Töpferhandwerks von Sárospatak.

J. Szabadfalvi

»Röpülj páva, röpülj« — **Magyar népballadák és balladás dalok** (»Fliege nur Pfau, fliege« — Ungarische Volksballaden und Balladenlieder). Redigiert von I. CSANÁDI und L. VARGYAS. Budapest, 1954. Szépirodalmi Kiadó (Verlag für schöne Literatur)

Die Untersuchung unserer Balladendichtung wurde in den letzten Jahrzehnten bedauerlicherweise sehr vernachlässigt. Die Textmitteilungen wurden immer seltener und es schien, als wäre die Analyse und monographische Bearbeitung einzelner Balladen seit Solymossys Tätigkeit verschwunden, obschon die europäische Balladenforschung eben auf diesem Gebiet beachtliche Ergebnisse aufweist. Es sind zwar Veröffentlichungen von Balladen erschienen, aber zumeist nur unter Beachtung des Balladenmaterials einzelner Landschaften und nicht selten nur als Anhang einer lokalen Monographie. Eine Ausnahme bildet der von GY. ORTUTAY ver-

öffentlichte Band *Székely népballadák* (Szekler Volksballaden), dessen dritte Auflage 1948 erschien ; ORTUTAY ist nämlich bei seinen Untersuchungen auf das Balladenmaterial des ganzen Landes bedacht. Aber ein zusammenfassendes, das gesamte ungarische Sprachgebiet überblickendes, anspruchvolleres Werk in ungarischer Sprache stand bisher noch aus.

Eben darum begrüssen wir den von I. CSANÁDI und L. VARGYAS redigierten Band, Röpülj páva, röpülj (Fliege nur Pfau, fliege), mit besonderer Freude, denn er ist nicht nur eines unserer schönsten Folklorebücher, sondern zugleich auch die erste anspruchsvollere Sammlung von Balladen, die das einschlägige Material des ganzen Landes in Betracht nimmt. Die Redakteure trugen vor allem den Ansprüchen der »Öffentlichkeit« Rechnung, worauf auch der Umstand hinweist, dass die Balladensammlung im Szépirodalmi Kiadó (Verlag für schöne Literatur) erschienen ist. Ihre Arbeit erweckt aber auch das Interesse der Fachleute, ja sie bedeutet in vielen wesentlichen Punkten unserer Balladenforschung einen beachtlichen Schritt vorwärts.

Die grundlegende Methode, deren sich I. CSANÁDI und L. VARGYAS bei der Untersuchung der ungarischen Balladendichtung bedienen, besteht darin, dass sie vom vorhandenen Material ausgehen. Das ist die Grundlage, auf der ihre Forschungsergebnisse basieren und der zugleich auch ihre Fehler entspringen. Das internationale vergleichende Material wird nämlich nicht in Betracht gezogen, was der Leser bei einer solchen Arbeit ohne weiteres hinnimmt ; zugleich ist dies jedoch gleichbedeutend damit, dass die spezifische Lage der ungarischen Balladen innerhalb des internationalen Materials ebenfalls nicht umrissen werden kann. Die Herausgeber sind bemüht, aus dem ungarischen Material die Welt und die gesellschaftliche Basis zu erklären, der diese Dichtung entsprossen ist und in der bzw. durch die sie erhalten blieb. Die Ballade — wird festgestellt — ist eine charakteristische Schöpfung des Bauerntums, von der wir im 12—13. Jahrhundert, in Ungarn erst etwas später das erste Mal hören. Diese Dichtungsart lebt im und durch das Bauerntum fort, das die Balladen nicht nur passiv, d. h. als Publikum, sondern auch aktiv, eben durch die Singpraxis pflegt. Die Annahme, dass an der Erhaltung und Weitergabe der Balladen ein eigener Sängerstand beteiligt gewesen sei, wird von den Redakteuren nur mit weitgehendem Vorbehalt zugelassen.

Dass die Balladendichtung im und durch das Bauerntum erhalten blieb — dessen Gedankenwelt und Bildungsstand in den Balladen notwendigermassen widergespiegelt wird —, bestimmt sowohl inhaltlich als auch formell den Charakter dieser Dichtungen. Die Ballade hat zwar ein aussergewöhnliches, überraschendes Thema zum Vorwurf, aber nicht in einem Masse, das der menschlichen, bäuerlichen Gemeinschaft fremd wäre. Aussergewöhnlich und überraschend ist die Ballade nur insofern, dass sie die Widersprüche, die im Leben des unterdrückten Bauerntums notwendigerweise auftreten, weitgehend zuspitzt, und die Wirklichkeit in ihrer zugespitzten Widersprüchlichkeit stilisiert, aber eben darum mit ausserordentlich treffender Schärfe darstellt. Zugleich erklärt sich die typisch tragische Anschauungsweise ebenfalls aus der Klassensituation des Bauerntums : die grossen, edlen, menschlichen Gefühle, wie z. B. die Liebe, führen unter den Verhältnissen der Klassengesellschaft notgedrungen ins Verderben, und noch mehr Unglück und Leid beschwören die bösen Neigungen (z. B. Habgier) herauf.

In der Lage des Bauerntums bietet sich auch die Erklärung für einige charakteristische formelle Züge der Ballade. Das balladenerhaltende Bauerntum ist zum Grossteil noch des Schreibens und Lesens unkundig ; der schriftlich nicht festgehaltene Text ist daher ständigen Veränderungen unterworfen, er wird auf den Lippen der Sänger zersungen, ergänzt und umgestaltet. Der Text erhält solcherart einen eigenartigen Schliff, das Schöne bleibt bestehen, das Leichte zerfällt und verschwindet. Aus diesem Prozess erhellt auch das Problem des »balladenhaften Dunkels« und zugleich auch die »Einheit dieser Dichtungsart«, die seit Goethe von vielen als balladische Eigenart hervorgehoben wird : die langen epischen Texte wandelten sich, kamen teilweise in Vergessenheit und wechselten daher mit kürzeren, lyrischen, wurden durch diese ersetzt. Das dramatische Element hingegen ist eine unveräusserliche Eigenschaft des mündlichen Vortrags. In der Ballade sind noch weitere Kennzeichen des mündlichen Vortrages vorhanden, die schon der alten Epik eigneten. So z. B. die Wiederholungen, die Ichform der Vortrags und die ständigen Attribute.

Das eigentliche Material, die Texte, überraschen den Leser durch ihre einzigartige Reichhaltigkeit. Die Herausgeber scheuten keine Mühe, um nicht nur den in Zeitschriften, sondern auch in Manuskripten verborgenen und bisher unzugänglichen Hort der Balladenstoffe aufzuspüren und in ihre Sammlung aufzunehmen. Dieser grossangelegten Erschliessungsarbeit ist es zu verdanken, dass auch innerhalb der einzelnen Typen so zahlreiche vorzügliche Varianten vorliegen. Die Fülle der veröffentlichten Varianten veranschaulicht zugleich auch den ununterbrochenen und nur in den Varianten festhaltbaren Wandel im Leben der Volksdichtung.

Die Einteilung des Materials entspricht den Erfordernissen eines Werkes wie das vorliegende : die Redakteure richteten sich nach dem Hauptprinzip notwendiger Praktik. Und bis in unserer Balladendichtung einige wesentliche Probleme, wie Ursprung, Fortbestand und Leben der Ballade nicht geklärt und ihre exakte Abgrenzung von den verwandten Dichtungs-

arten nicht durchgeführt ist, kann man auch nichts Besseres erwarten. Die Herausgeber konnten sich in einem solchen für die breite Öffentlichkeit bestimmten Werk selbstredend nicht die Bereinigung dieser Fragen zum Ziel setzen, denn dies ist Aufgabe längerer Einzelforschungen.

Die Anmerkungen des Bandes sind dem gegebenen Zweck angepasst: sie sollen dem Leser die wichtigsten Aufschlüsse bieten, ohne ihn durch überflüssige, überhäufte und dem Laien unverständliche Angaben zu verwirren. Die schönen, aber nur in Bruchstücken erhaltenen Varianten wurden ebenfalls in diesen Teil eingereiht.

Weitere nützliche Behelfe sind die sorgsam zusammengestellten »Worterläuterungen« und das »alphabetische Register«. Besonders hervorzuheben ist auch die schöne, vielleicht hie und da von dichterischem Schwung allzusehr gehobene Sprache der Einleitung und der Anmerkungen. Diese hohe Schönheit ist jedoch der bestrickenden Poesie der Balladen angemessen.

Im Endergebnis ist der Band Röpülj páva, röpülj (Fliege nur Pfau, fliege) eine Balladensammlung von hervorragendem Werte, der sowohl in Anbetracht einiger prinzipiellen Fragen der Balladenforschung als auch in Hinblick auf die Stoffauswahl und Stoffeinteilung, beruhend auf der Methode reichlicher Veröffentlichung von neuen Varianten, bahnbrechende Bedeutung zukommt.

Die im Werke aufgeworfenen vielen Fragen, die selbstverständlich nicht auf einmal gelöst werden konnten, werden den Folkloreforschern und vor allem den Herausgebern der Sammlung ein weiterer Ansporn sein, dass sie sich mit diesem ausserordentlich bedeutenden und blütenreichen Zweige unserer Volksdichtung intensiver als bisher befassen, damit die in der Einleitung erwähnte »allgemeine Sammlung ungarischer Volksballaden« tatsächlich auch alsbald erscheinen kann. Das vorliegende Sammelwerk wird als beste Grundlage zu weiteren Arbeiten dienen.

L. Takács

F. ROCK, JOSEPH. *The[2] Zhi[3] mä Funeral Ceremony of the [1]Na-[2]khi of Southwest China. Described and translated from [1]Na-[2]khi manuscripts.* Studia Instituti Anthropos, Vol. 9, Vienna-Mödling, 1955. XVI. ca. 230 pp. With 10 plates.

A new standard work has been added to J. F. Rock's important series of publications. It is well-known that the translations of manuscripts written in the [1]Na-[2] khi idiom is a particularly arduous task seeing that the "literature" of the [1]Na-[2]khi people can hardly be said to have developed to the stage of literature in the strict sense of the term. As their writing consists only of mnemonic characters, it needs the aid of memory to be able to perpetuate the creations of folklore. A translation of the ritual manuscripts is therefore possible only with the co-operation of a [2]dto- [1]mba (priest, shaman), and cannot be achieved without relying on oral tradition. The fact that J. F. Rock was in a position to gain access to oral tradition, renders his translations and comments priceless.

The most valuable part of the book under review is the complete text and annotated translation of the [2]Zhi[3]mä ceremony (pp. 6 to 48), together with the text and translation of a funeral song of a very ancient type (pp. 49 to 103). Besides, the book presents the complete or partial translation, or the synopsis, of 32 ritual textbooks.

It is in the first line ethnographers who will benefit from the texts published in the work and from J. F. Rock's comments. The entire material of the work is based upon the [2]Zhi[3]mä funeral ceremony, and gives a complete description thereof. The copious material raises at the same time a number of problems: a part of one of the texts makes, for instance, possible to undertake a thorough historical analysis of the material culture of the [1]Na-[2]khi people, such analysis leading to the conclusion that these people must have probably been nomads in days of old (pp. 152 and 153). The texts contain interesting and significant information about the surrounding peoples, such as the Tibetans, Mo-so, Min-chia, etc. Those engaged in the study of the history of literature and script will also find much in the book to their benefit. By giving the basis on which it will be possible to study the language of the [1]Na-[2]khi as one of the Mo-so languages, the works of J. F. Rock become of utmost significance for linguists. The author promises to compile a dictionary with a rich stock of words.

It is especially the problem of the Tibetan Bon for the solution of which the book under review will prove to be indispensable. According to the author, the word [1]bpö, meaning "to chant, perform a ceremony" in the [1]Na-[2]khi language, "seems to have one origin with Bön" (p. 26). The Tibetan Bon, as existing among the [1]Na-[2]khi people, differs from that of the rest of the Mo-so tribes as the former had elaborated a complete system of the religion in question,

a system which is by no means identical with the ancient shamanism of Tibet. H. HOFFMANN attributes the existence of the systematized Tibetan Bon among the Mo-so tribes to the work of missionaries (Quellen zur Geschichte der tibetanischen Bön-Religion. Mainz, 1950, p. 234). In his notes, J. F. ROCK, apparently in disagreement with the missionary theory, regards the problems of the Bon as those of ethnogeny ; in this case, the fact of systematization of the Bon done by the ^{1}Na-^{2}khi tribe leads to the conclusion that, possibly, the ^{1}Na-^{2}khi people came to occupy their present abode after the Mo-sos proper (^{2}Lü-^{2}khi or, in their own language, Hli-khin). It is to be hoped that a more profound study of the Tibetan Bon based on the gZer-myig, and a further analysis of the ^{1}Na-^{2}khi textes published by ROCK will bear rich fruit in the future.

F. Tőkei

SZ. MORVAY, JUDIT. *Asszonyok a nagycsaládban. Mátraalji palócasszonyok élete a múlt század második felében* (Women in the Joint Family. The Life of Palots Women from the Mátra-Region in the Second Half of the Last Century). Magvető Publishing House. Budapest, 1956. pp. 258.

The joint family used to be an important social unit among the Palots, an ethnic group living at the foot of the Mátra mountains in the North of Hungary. It is this institution, or rather the position of women within the same, that forms the subject matter of the book under review. Throughout the Palots villages (including Bodony with which the author is chiefly concerned), geographically isolated and lagging behind the general development and civilization of the rest of the country, the social institution in question was still flourishing in the second half of the nineteenth century, and was deeply implanted in the social structure of these villages : its persistency is shown by the fact that the last of the joint families was not dissolved until a few years ago. This circumstance made it possible for the author to hear the reminiscences of old people (and thus collect chiefly intentional data), relying on which she was able to reconstruct the life of the joint family in all details. Accordingly, the object of the work was to present a static picture of the manner of life in the joint family, with the consequent disregard of the time factor, i. e. of the changes brought by the passage of time.

The book under review falls into four sections. The first contains a structural-functional analysis of the joint family, describing its constitution, economic and social significance, and giving detailed information about its relation to other social units (in the first place to the "had" *(lineage)*, and to the "nemzetség" *(sib)*, as also to the village in general. The members of the joint family are treated in the order of their hierarchy within the family : we are informed about their functions, their sphere of work, their rights and obligations. The enumeration begins with the "gazda" *(master)*, the head of the joint family, usually the oldest man in it. He has all the power in the joint family, and the right to decide in all matters of importance. After him comes his wife, the "gazdasszony" *(housewife)*, the second most important personage in the joint family. She is something of a mediator between the "gazda" and the other female members of the joint family who, deriving her authority from the "gazda", not only directs but actually performs more or less all responsible household works. The book under review continues to enumerate the other members, describing the position of the widow, the marriageable girls, the children, and the elders of the family. The structural-functional picture concludes with an exposition of the environment : the author describes the situation of the dwelling house and the farm buildings on the family plot, presents the interior of the dwelling house in which the structure of the joint family is reflected by the separation of the men and women, and — in the female quarters — by the space occupied by the "gazdasszony" and the other female members, respectively.

Having thus depicted the background, the second part of the work deals with the life, marriage and nuptial ceremony of the young girls. We are informed about the position of the girl in the joint family, her sphere of work, her occupations, her friendships of various kinds, and learn a number of details concerning the "girl-bands". Dealing with the prenuptial period, the author analyses the traditional forms and customs of courtship, the hostility between young men from different parts of the village, the serious norms of general behaviour and moral attitude, the development and the characteristic forms of the relationship between wenches and lads. Marriage was a thing arranged by the parents, chiefly by the mother of the bride, a matter in which the young couple had hardly a say. To be qualified as eligible was not so much a question of financial considerations as a matter of personal qualities and social standing. Girlhood terminated among the traditional ceremonies of the wedding feast, and thenceforward the young married woman started a new life in the joint family of her husband.

The third part of the book is dedicated to the freshly wedded woman, her position, relationships and part in the joint family of her husband. The analysis of the relative positions of the young woman and the "gazda" is followed by a detailed description of the relationship between this new member and the other members of the family, namely the "gazdasszony", her own husband, the other male and female family members, the unmarried girls, and the children of the other married women. After treating these internal relationships, i. e. those within the joint family, the author analyses the external relationships of the young woman, i. e. those to her former family, especially her mother, the friends of her girlhood, to the godmother as also to the women of the neighbouring houses. The section concludes with a study of the relation existing between the young woman and the village at large, including the analysis of the position held by, and the behaviour incumbent upon, the young woman at fairs and parish festivals.

The fourth, and last, part of the work, with the title "Women of the Joint Family" deals with general problems, such as the view formed of female beauty in general and its effect upon the female dress, the women's ethos of religion and superstitions, their conceptions concerning Nature, their sentiments and emotions, the opportunities of amusement within and without the joint family, etc.

*

JUDIT SZ. MÓRVAY's work is more than an authentic and vivid reconstruction of the life led by Palots women at the foot of the Mátra mountains in the past century : the method of her approach and the results recorded in the book qualify it as a very significant contribution to the Hungarian literature of ethnography. The life of women in the joint family is brought out in sharp relief against the set of the entire social background : their relations to the other members of the joint family, to their relatives and to the wider social units of the village and the world in general are analyzed from different points of view in the different sections of the work. It is, of course, inevitable that types rather than individuals should have been portrayed in the book ; yet, by repeated verbatim quotations of female informants, the author succeeds in bringing out all those shades that made the life of the joint family so varied. In contradistinction to the rather superficial descriptions that have appeared in the last years, the work under review attempts to acquaint the reader with the spiritual constitution of the persons of the book, and presents excellent descriptions of the emotions dominating the girl receiving her suitors, the young woman in expectation of the birth of her child, or the old woman yearning for death.

The book deserves also the praise of the students of social organization. In continuation of earlier Hungarian works dealing with the joint family, the book under review widens our knowledge of the subject by offering fresh information about the natural relationships existing between the joint family, the "had" *(lineage)* and the "nemzetség" *(sib)*, as also those between the individual members of the joint family. It is to be hoped that the author will continue her work by a theoretical generalization of the results she has attained, by giving a complete history of the joint family, this interesting feature in the past social life of the Palots.

T. Bodrogi

SPIESS, KARL. *Neue Marksteine.* Drei Abhandlungen aus dem Gebiete der überlieferungsgebundenen Kunst. (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. VII.) Wien, 1955. Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde. 132 Seiten, 15 Textfiguren, 28 Tafelbilder.

Der berühmte Forscher der europäischen Volkskunst entfaltet in dem vorliegenden Werk seine wohlbekannten Fähigkeiten auf dem Gebiete der komplexen Forschung. Die drei Studien erhellen die tiefe glaubensmäßige Gebundenheit der Werke volkstümlicher und bäuerlicher Kunst.

Der erste Aufsatz (»Die zweifache Herkunft des Lebensbaummotives in der europäischen Volkskunst«, S. 1—55) geht von der bekannten christlichen Darstellungsart aus. Diese Leitgestalt (Doppelhenkelgefäß, aus dem sich ein Weinstock mit weitgezogenen Ranken, Trauben und daran pickenden Vögeln hervorhebt) war schon in der hellenistischen Zeit bekannt ; ihr geistiger Hintergrund war der Dionysoskult. Es leuchtet ein, daß die Tradition des Lebensbaumes (deren spezifisch indogermanischer Charakter m. E. nicht einwandfrei ist) in dem Dionysoskult in der Form des Weinstockes eine zentrale Bedeutung einnimmt. Doppelhenkelgefäß und Weinstock haben in dem dionysischen Ideenkreis die Bedeutung von Lebensbaum und Behälter des Lebenswassers. Die Beziehungen zu einer primitiv-volkstümlichen (»altindogermanischen«) Ideologie sind eindeutig klar. — Der Kantharos mit Weinranke (und mit Vögeln,

die in der Sage als Bringer des Lebenswassers eine Rolle spielen) geht über das 3. und 4. Jh. hinaus und wird zum Kelche mit dem Blute Christi. Dieser christlich umgewertete hellenistische Lebensbaum fand aber nördlich der Alpen keine Verbreitung, weil dort schon im 8. Jh. ein anderer Typ, der iranische Lebensbaum eingezogen war. Der Urtyp des iranischen Lebensbaumes (der »gespaltene Baum«, der mit Lebenswasser gefüllt ist und es aus dem Spalt hervorquellen läßt) zeigt tiefgreifende Beziehungen zu den entsprechenden Vorstellungen der verwandten indogermanischen Völker, ist aber — oder wurde — auch bei anderen Völkern verbreitet. (In Sibirien z. B. ist er sicher sekundär.) Der geschichtliche Prozeß der Verbreitung der zwei Grundtypen ist kompliziert. Der Doppelhenkelkrug mit dem Weinrankenbaume kam nach Iran, von dort aber gelangte der »gespaltene Baum« frühzeitig in den Mittelmeerraum. In Konstantinopel z. B., wo die zwei wechselseitigen Strömungen am stärksten aufeinander einwirkten, kommen manchmal *beide* Lebensbaum-Typen auf *einem* Denkmal zugleich vor. Der sassanidische Lebensbaum verbreitete sich von Byzanz aus nach Mittel- und Westeuropa, hauptsächlich aber — über Rußland — nach Norden, wo er früher als der hellenistische Typ erschien.

Die Studie über »Maria im Ährenkleide« (S. 56—75) gibt eine zusammenfassende Besprechung eines gut charakterisierten ikonographischen Typs der Mariendarstellung. Die über das Kleid gestreuten goldene Ähren bringen die Mutter Gottes mit alten Vegetationsgöttinnen (Kybele, Isis usw.) in Verbindung. Das bäuerliche Überlieferungsgut zeigt deutliche Anklänge an diese mythische Vorstellung. (Nebenbei bemerke ich, daß ich die Ansicht des Verfassers, gewisse Frauenidole aus dem 3. Jh., die Abdrücke von Weizenkörnern aufweisen, als Prototypen der erwähnten jungfräulich-mütterlichen Getreidegöttin anzunehmen, für sehr wahrscheinlich, aber nicht völlig bewiesen halte; neolithische Gefäße, die sicher profan gebraucht wurden, zeigen ähnliche Kornabdrücke.)

Die dritte Arbeit stellt die verwickelte Geschichte des »wahren Antlitzes Jesu« (Sagengut und bildliche Darstellungen) zusammen. SPIESS versteht es, die vielverzweigte Entwicklung klar darzulegen. Besonders wichtig sind seine Feststellungen über die vorstellungsmäßige Verbindung zwischen Jesuskopf und Lebenswasserbehälter.

Das wertvolle Buch stellt eine wichtige Bereicherung der volkskundlichen, religionswissenschaftlichen, kunstgeschichtlichen usw. Literatur dar. Ich möchte aber hier besonders betonen, daß das Werk von Spieß auch für die Völkerkunde bedeutsam ist: eine Reihe von mythischen Ideen erhalten dadurch ihre Erklärung und wichtige kulturhistorische Probleme werden überzeugend erhellt.

Eine bibliographische Zusammenstellung der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von KARL SPIESS von 1910 bis 1955, durchgeführt von LEOPOLD SCHMIDT, erhöht den Wert des Buches.

L. Vajda

LOMMEL, A. *Der »Cargo-Kult« in Melanesien.* Ein Beitrag zum Problem der »Europäisierung« der Primitiven. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 78/1. Braunschweig, 1953. pp. 17—63.

The study of religious and political movements in Melanesia, called "cargo-cult" by many authors, became especially intensive in the years following the second world war. Attempts have been made by HÖLTKER (1946), MILLER (1948), DE BRUYN (1949), POIRIER (1949), O'REILLY (1949), BELSHAW (1950), GUIART (1951), ALLAN (1951), M. ROUSSEAU (1951), BERNDT (1952—53), and recently by LOMMEL to throw light on the origin, causes, and characteristics of these movements, partly on the basis of their own observations, partly by utilizing facts and analyses found scattered in literature.

The problems arising in this connection are not limited to Melanesia. The work of SCHLOSSER, ECKERT, and others has acquainted us with prophetic tendencies in Africa and South America; some studies deal with similar movements among the Indians of North America. Even in the sectarian movements of European peasant cultures there are a number of elements which cannot be disregarded if one studies the problem on a world scale. This wide geographical distribution, the differences in the historical background, in the economic, social, political, and cultural level of the masses taking part in the movements, the different circumstances of their everyday life — all this tends to lend a heterogeneous character to the problems connected with these movements. It is owing to this heterogeneity that the various explanations — though practically identical in their fundamental conceptions — show such a wide divergence in details, in the elucidation and interpretation of complicated causal connexions, of the tangled woof of facts and events.

The study of the movements in Melanesia is of particular interest. Here societies with roughly identical cultural features and historical background were subjected to the impact of colonization. This has led to the development of a situation — especially in consequence of the

events of the second world war in the area — which affords opportunities for the fullest possible study and interpretation of the problem. The student of the question will derive considerable help from the present study by LOMMEL whose valuable contribution consists in summarizing the material of Melanesian movements and the views so far propounded on the question, as well as in considering the problem from a new angle.

LOMMEL states, by way of introduction, that "alle Beobachter dieser Erscheinungen sind sich darüber einig, dass sie eine Folge des Kulturkontakts zwischen europäischer Zivilisation und den Eingeborenenkulturen in Melanesien sind". He then discusses the results of the contact of cultures, the "Europeanization" of the peoples living outside Europe. Since, in LOMMEL's view, the expression is often misused, he attempts to characterize the process of "Europeanization". He points out that, in defining the term, no precise criteria have so far been found to show what is, in fact, "European", nor has anybody exactly described, when, how, and to what an extent a people living outside Europe becomes "Europeanized". It is obvious that the talk of "Europeanization" is justified only if some people outside Europe take over the whole of European scientific thought, the whole of European culture. Experience shows, however, that »die geistige Welt der nichteuropäischen Völker, sowohl der primitiven als der Kulturvölker, ist keineswegs europäisiert, d h. völlig ausgelöscht und durch europäische Geistigkeit . . . ersetzt worden«. Full "Europeanization" has taken place, at most, in the case of the American negroes and some Russianized ethnic groups of Central Asia.

What is the explanation — asks LOMMEL — of the fact that, in spite of intensive contacts stretching over several centuries, no "Europeanization" has taken place? The reason given by LOMMEL — and we agree with his explanation — is that »die Europäer nirgends die fremden Völker mit ihrer Kultur bekannt machen, in ihre Kultur einbeziehen oder sie damit verschmelzen wollten, sondern, dass sie immer und überall die Nichteuropäer als reines Ausbeutungsobjekt betrachteten«. This state of affairs could not be counterbalanced by the influence of the missionaries, though very strong in the earlier stages of colonization, since it was the missionaries themselves who allowed the antagonism between white and "coloured" to take the definitive form of »Gegensatz Ausbeuter und Ausgebeutete«. The state of exploitation, going on for centuries, has resulted in the rejection of European culture by the "coloured" peoples ; hence »die gegenwärtige weitgehend oder auch vollkommen abgeschlossene Europäisierung der Welt ist nicht eine Europäisierung, sondern lediglich die Technisierung der Welt«. Thus the contact of cultures is reduced, in fact, to two features : 1. the resistance of non-European peoples to age-old exploitation and 2. the attempt of these peoples to take over and assimilate European technique, without giving up their original culture.

This process has far-reaching consequences. Technicalization, in itself, is unable to supply with a new structure, a new culture peoples which had lost their old social order, their old culture. Hence, non-European peoples must develop, in the course of their technicalization, an entirely new social order and culture. Here a distinction must be made, however, between primitive peoples and those with a high culture. In the case of the former, »ist auf Grund der völlig anderen Lebenseinstellung ein rationales Erkennen der europäischen Zivilisation zunächst night möglich und es wird versucht, diese Zivilisation oder die Technik in der diesen Menschen gemässen Weise mythisch zu sehen und mit einem mythischen Weltbild einzugliedern«.

It was as the result of this that the movements known as "cargo-cult" arose in Melanesia. LOMMEL discusses in detail the movements which have developed, since the turn of the century, in New Guinea, the Solomon Islands, the New Hebrides, New Caledonia, New Ireland, and Lifu, devoting special attention to the movements between 1940—1951, including Masinga Rule, the "Nacktkult" at West Santo, and the Jonfrum movement in the New Hebrides, the study of these latter movements being based on a richer fund of observations. He then summarizes the main results of study from HADDON to M. ROUSSEAU, discusses the characteristic features of these movements, and sketches — chiefly on the basis of the principles propounded in the introduction to his study — the particular development in Melanesia, in the course of which the desire to assimilate the technical civilization of Europe has resulted in the rise of these movements and cults. In his view, »das wesentliche an der ganzen skizzierten Entwicklung . . . ist der fortschreitende psychische Strukturwandel der Eingeborenen . . . Die Bewegungen sind nicht nur ein Ausdruck und ein Symptom dieses psychischen Strukturwandels, sondern ihre Funktion ist es auch, den Ablauf dieses Strukturwandels zu fördern«. The earlier movements were mainly of a religious character and were usually provoked by the appearance of individual prophets ; their ideology was still rooted in the old views on world and life. In the later movements the economic, social, and political character becomes increasingly manifest. Together with the new world view, the outlines of a new social order are beginning to take shape. On the basis of the above, LOMMEL comes to the conclusion that »die Bewegungen sind Versuche, durch Annahme äusserer, fremder, europäischer, oft missverstandener sozialer Organisationsformen und Denkweisen sich in die technische Zivilisation einzufügen«.

By raising and applying the idea of "Europeanization", or, more precisely, of "technicalization", LOMMEL's study stresses a comparatively neglected feature of the "cargo-cults". It had been pointed out, it is true, by MAIR that "the motive force of the cargo cult is a feeling of hopeless envy of the European with his immensely higher material standards" ; but it was reserved to LOMMEL to develop this thought in all its profundity. We agree particularly with those findings in the introduction, according to which the rejection of European culture must be attributed to the economic, social, and political antagonism between the white and the "coloured" peoples, the conflict of the exploited and the exploiter. The same idea was already expressed by GORKY : „The 'coloured peoples' see only the negative sides of the culture for which they have to pay so dearly. The profound, inner meaning of culture remains closed secret to them. Small wonder if they doubt the creative force of culture, the aim of which shou'd be the unification of mankind. They are even justified in entirely rejecting this culture, as a culture, under which they collapse".

We welcome the raising of the issue of technicalization in LOMMEL's study and agree with his contention that the process, or the desire, of assimilating the technical civilization of Europe may be one of the central motive forces in movements of the "cargo-cult" type ; but we must point out that the causal connexion in his train of arguments is far from being always satisfactory. It is not from the actual historical situation that LOMMEL seeks to derive these movements : he thinks that movements aiming at the formation of a new social order are necessitated by changes in psychical structure. It is far from us to deny the importance of psychical factors in the development of society in general, and in movements of this type in particular. Nor do we deny that a change in psychical structure has taken place, and that the change has led to consequences of a social character. But we believe that the element of consciousness plays here only a secondary role. There are, no doubt, constantly recurring tendencies in the ideology of these movements, tendencies which aim at the introduction of a new social order : *yet the formation of the new order takes place independent of the consciousness of its participants*, the change in psychical structure only colouring this process. In our view, the contact of cultures implied in colonization has started a certain kind of social development, leading to some sort of "Halbwegssituation". The primary motive force of the movements is of an economic and social order, accounting for their mass character. It is in the ideology, produced by the change in psychical structure, that the muddled world view formed under the impact of the "Halbwegssituation" is reflected. The truth about these movements is that the native wants to rid himself, by way of myths, of a situation which has been produced by material forces acting independently of consciousness. The fact that we have to do here, ultimately, with a contrast between inevitable social development and an ideology or social consciousness containing muddled, unclarified, contradictory elements born of the »Halbwegssituation«, is clearly shown by the changes in the form and content of the movements, in the development from religious aims to those of a purely social and political nature.

These remarks are not meant to belittle the value of LOMMEL's study. The subject is examined by him from many angles, his logically constructed study covers the whole march of the contact of cultures ; the raising of the problem of technicalization furthers considerably the extensive research-work already done in this field, thus contributing to the elucidation of the question, important also from the viewpoint of sociology, whether »Erscheinungen wie der Cargo-Kult mehr zufällig im Verlauf des Kontaktprozesses auftreten, oder ob sie als Symptom des Kontaktprozesses anzusehen sind«. The study thus represents an important chapter in the series of works, devoted to the examination of the contact of cultures.

T. Bodrogi

Kodály Emlékkönyv. Zenetudományi Tanulmányok. I. (Kodály-Gedenkbuch. Musikwissenschaftliche Abhandlungen. Nr. I. Herausgegeben von Bence Szabolcsi und Dénes Bartha.) Verlag Akadémiai Kiadó. Budapest, 1953. S. 766.

Das anlässlich des 70. Geburtstages von Zoltán Kodály erschienene Gedenkbuch eröffnet die Reihe der Ungarischen Musikwissenschaftlichen Abhandlungen. Der reich ausgestattete Band enthält 41 Aufsätze ; Gelehrte und junge Schriftsteller griffen zur Feder, um die grösste lebende Gestalt der ungarischen Musik und Musikwissenschaft teils mit Würdigungen, teils mit Ergebnissen ihrer Forschungen zu feiern. Da die wissenschaftliche Tätigkeit Kodálys mit den verschiedensten Schichten der ungarischen Vergangenheit in Berührung steht, so ist es verständlich, dass unter den Autoren dieses Bandes auch die Vertreter anderer Wissenschaftszweige anzutreffen sind, Literaturhistoriker, Linguisten und Folkloristen. J. HORVÁTH befasst sich mit einem weniger bekannten Epos von Arany, S. ECKHARDT veröffentlicht einen Spottvers aus dem XVI. Jahrhundert. D. PAIS bringt aus einer seiner grösseren Arbeiten einen Abschnitt

über die ungarischen Spassmacher. Der Aufsatz von GY. ORTUTAY trägt den Titel: Zur Frage der »europäischen« Ballade, während T. KARDOS die »Anfänge des ungarischen Lustspieles« behandelt.

Die Verfasser der Abhandlungen über musikalische Themen sind fast durchweg Schüler Kodálys, deren Arbeiten auf die verschiedenen Gebiete der Volksmusik und der Musikgeschichte Bezug haben. Unter diesen Arbeiten besitzen einige eine grössere Bedeutung, die besprochenen Ergebnisse, ihre Thematik dürfen auch auf das Interesse der internationalen Wissenschaft rechnen, während die anderen Arbeiten musikgeschichtliches Material publizieren, Teilprobleme der Volksmusik behandeln und so eher die ungarischen Forschungsarbeiten fördern oder schildern. Im Rahmen dieser Mitteilungen wurde auch jungen Forschern Raum zur Verfügung gestellt, die mit ihren Erstlingswerken in die Reihe der Verfasser dieses Gedenkbuches eintreten.

Die Abhandlungen über die Volksmusik werden durch einen bei uns als posthum geltenden Artikel BARTÓKS eröffnet. Dieser Artikel war ursprünglich in der Zeitschrift »Musical America« zwei Jahre vor dem Tode Bartóks erschienen. Bartók versucht, dem ausländischen Leser die ungarische Bauernkultur vor dem ersten Weltkrieg und die Kultur der in Ungarn lebenden Nationalitäten näher zu bringen. Er tritt der Auffassung entgegen, dass das Sammeln von Volksliedern eine mühsame und eines anerkannten Musikers unwürdige Beschäftigung sei; an die mit dem Sammeln verbrachte Zeit denkt er als an die schönsten Jahre seines Lebens zurück.

W. BJELJAJEW unterscheidet in seinem Aufsatze »Die Harmoniewelt des Volkes« bei der mehrstimmigen Volksmusik zwei-, drei- und vierstimmige Stücke und behandelt dann auf dieser Grundlage die Vokalmusik, zum überwiegenden Teil jedoch Instrumentalmusik der Völker der Sowjetunion. Angesichts seiner reich mit Beispielen illustrierten Einteilung tritt beim Leser das Gefühl auf, dass sich hier eine überraschende Übereinstimmung zwischen der mehrstimmigen Volksmusik und der frühen Polyphonie der europäischen Musikgeschichte erkennen lässt. Leider führt er diesbezüglich nur ein einziges analoges Beispiel aus der Musikgeschichte vor, nämlich einen dreistimmigen Hymnusteil aus dem Mittelalter.

L. LAJTHA veröffentlicht drei Orchesteraufnahmen aus seiner eigenen Sammlung. Die Bedeutung dieser Veröffentlichung liegt darin, dass er unseres Wissens der erste ist, der viele Bände füllende Notierungen traditioneller Instrumentalmusik von Zigeunerkapellen in Partiturform publiziert. Das Orchester ist ein — wie der Verfasser sagt — »falsches« Orchester: Violine, Viola, Zimbel, Kontrabass. In der Kunstmusik geht man manchmal bewusst von der »reinen« Intonation ab, in der Volksmusik bedeutet dagegen die »Falschheit« etwas ganz anderes. Häufig werden selbst im gleichen Stück die einzelnen Töne verschieden intoniert. Die »Falschheit« bedeutet aber nicht nur die Unsicherheit in der Intonation der einzelnen Instrumente, sondern sie wird ausserdem auch durch die voneinander unabhängige, anders geartete Melodieverzierung, durch die Variationen, d. h. durch die Heterophonie der zwei solistischen Melodieinstrumente, der Geige und des Zimbels, verursacht. Der Verfasser stellt noch fest, dass in der Volksmusik der Rhythmus viel wichtiger ist als die Harmonie der Begleitung, die Begleitinstrumente betonen infolgedessen — oft unbekümmert um Verstösse gegen die Harmonie — in erster Linie den Rhythmus. All dies verleiht dem Klange solcher Orchester ein ganz eigentümliches Gepräge.

Mit den tonartlichen Problemen unserer Volkslieder beschäftigt sich P. JÁRDÁNYI. Zwischen unseren fünfstufigen und siebenstufigen Melodien lässt sich nur schwer eine scharfe Grenze ziehen; überdies trifft man in einzelnen Liedern eine derart reiche Kombination der Wendungen der bekannten Tonarten und infolgedessen ein derart speziales Tonmaterial an, dass es unmöglich ist, sie in die modalen Tonarten hineinzuzwingen. Járdányi unterscheidet nach I. LOHR auf Grund der relativen Solmisation Melodien, die auf *la*, *do*, *mi*, *so* ausgehen, sowie verschiedene Kombinationen von ihnen. Wenngleich sein System noch nicht als endgültig angesehen werden kann, so darf immerhin schon heute die Feststellung gemacht werden, dass es nicht im Gegensatz zu den Eigenschaften unserer Volkslieder steht.

Der Artikel von L. VARGYAS vertritt in dieser Reihe die vergleichende Volksmusikwissenschaft. Auf Grund seiner überzeugenden und durch Beispiele reich gestützten Darlegungen ist es nunmehr möglich, ausser der bisher bekannten, als ältesten angesehenen, türkisch-tatarischen fünfstufigen Volksmusikschicht auch die ugrische Schicht von unseren übrigen Volksliedern zu unterscheiden. Das hauptsächlichste Merkmal dieser einen Pentachord-Hexachordambitus aufweisenden Schicht ist, dass die rezitativen Melodienreihen auf zwei nebeneinander gelegenen Stufen ausklingen, nämlich auf der 2. und 1. oder aber auf der 5. 4. und 2. 1. Dieser Melodientypus war bislang nur bei den Klageliedern bekannt, u. zw. als ein Typus, der eine starke Übereinstimmung mit einer gewissen obisch-ugrischen Melodienschicht zeigt. Vargyas gelangt nach sorgfältiger Untersuchung der ungarischen Melodienarten zum Ergebnis, dass dieser Typus einstmals auch in anderen Kategorien bei uns gelebt haben dürfte, wobei aus dieser rezitierenden, eine ungebundene Silbenzahl besitzenden Form im Laufe der späteren Entwicklung strophische Lieder mit gebundener Silbenzahl entstanden. Obzwar die von Väisänen publizierten Lieder wegen ihrer geringen Anzahl nur einen ungenügenden Vergleich zulassen, müssen die überzeugenden Darlegungen Vargyas' dennoch als mehr angesehen werden als bloss eine einfache Hypothese.

Auf die grosse Bedeutung der asymmetrischen Rhythmen in der bäuerlichen und primitiven Musik weist B. VAVRINECZ hin ; er gibt eine Übersicht über ihr Vorkommen und ihre Typen, u. zw. angefangen von den Melodien mit ungebundenem Rhythmus bis zu den sich innerhalb der einzelnen Takte ausgebildeten Betonungsgruppen.

In die Reihe der musikgeschichtlichen Abhandlungen gehört der Aufsatz von J. HAMMERSCHLAG, der sein Thema aus seinem eigenen, spezialen Arbeitsgebiet, nämlich aus der Welt der Ornamentik nimmt. Er analysiert hierbei die Kolorierungskunst der Komponisten des XVIII. Jahrhunderts, wie Bach, Couperin, Corelli, Cesti, Purcell und noch einiger anderer Komponisten in einer fesselnden und unterhaltenden Art.

E. MAJOR teilt musikphilologische Angaben aus seinem in Vorbereitung begriffenen Werke, aus der quellen kritischen Ausgabe der ungarischen Tanzmusik mit. Er schreibt über den »Verbunkos«, über diese nahezu zweihundert Jahre alte Form der ungarischen Tanzmusik, die von den Zigeunerkapellen im XIX. Jahrhundert verbreitet wurde. Dies ist eine reich verzierte, stark variierte Instrumentalmusik mit punktiertem Rhythmus und charakteristischen Schlussformeln ; insbesondere die virtuosen Primasse am Anfang des vorigen Jahrhunderts, wie Bihari, Boka, Csermák, Lavotta waren wahre Meister dieser Musikform. Für die ungarischen Komponisten des vorigen Jahrhunderts, so für Liszt, Erkel, stellte diese Musik die sozusagen ausschliessliche Ausdrucksform in ihren »ungarischen« Stücken dar, doch auch das Ausland wurde auf diese Form aufmerksam, die dann selbst Komponisten wie Mozart, Haydn und Beethoven inspirierte. Major beweist den Zusammenhang des Verbunkos mit dem Volkslied an Hand von 15 Beispielen. Im Gegensatz zu den Feststellungen der bisherigen Forscher sieht er in ihnen nicht bloss instrumentale Wirkungen, sondern gibt der gesungenen Melodie den Primat. Das von ihm angeführte Melodienmaterial sowie sein reicher historisch-philologischer Apparat sind für die ungarische Musikgeschichte wegen ihrer erstmaligen Veröffentlichung von grossem Wert.

Die Abhandlung von D. BARTHA, eines der Herausgeber des Bandes, steht in enger Beziehung mit seinem Buche, der kritischen Ausgabe der Volksliedersammlung von Ádám Pálóczi-Horváth, über welche an einer anderen Stelle unserer Zeitschrift berichtet wird.

Es ist das Bestreben jeder Nation, in einem so internationalen, ja fast übernationalen Melodienkonglomerat, wie es der Choral ist, auf ihre eigenen Züge und Eigenarten hinzuweisen. In ungarischer Beziehung besorgt dies B. RAJECZKY, der Beiträge zu den ungarischen Varianten des Gregorians publiziert. Nach seiner Auffassung sind in der auch heute lebenden Volkstradition »ungarisierte« Stücke des Gregorians vorhanden. Auf diesem Gebiete fehlt — leider — überhaupt jede Vorarbeit, so dass wir seinen Aufsatz mit Freude als bahnbrechende Initiative vermerken.

Die Melodien der Todeslieder in unseren kirchlichen, mit Noten versehenen Gesangsbüchern des XVII. und XVIII. Jahrhunderts werden von K. Cs. TÓTH behandelt. Es sind dies lauter Lieder, die nicht in der Kirche gesungen wurden. Dem Verfasser nach »gehören sie zur volkstümlichsten und ungarischsten Schicht des alten ungarischen Melodienschatzes«. Obwohl der Verfasser seine Darlegungen mit zahlreichen Beispielen von Melodien unterstützt und einen grossen philologischen Apparat in Bewegung zu setzen bemüht ist, empfinden wir es dennoch als einen Mangel, dass er von den auch heute lebenden zahllosen Varianten unserer Totenlieder keine Kenntnis nimmt.

Vollständig neue Wege beschreitet L. BÁRDOS, der nach der Analyse der C-Moll Passacaglia von Bach und der Sonaten Beethovens zu dem Ergebnis gelangt, dass die jambische Versform auch in den Instrumentalwerken ihre Spuren hinterlassen hat, u. zw. sowohl hinsichtlich der Melodie und des Rhythmus als auch der Harmonisation. Es ist zu hoffen, dass der hervorragende Verfasser noch Gelegenheit finden wird, sich mit dem in der Einleitung angetönten Problem, der Aufspürung der übrigen vokalen Metrumformen in der Instrumentalliteratur, befassen zu können.

B. SZABOLCSI bereichert den Band mit kleineren, aber bedeutenden Mitteilungen, die auf die italienische Musikgeschichte (auf den Band Nr. 10.350 Misc. der San Marco-Bibliothek in Venedig, d. i. auf das Manuskript von zwei Sonaten für Flöte aus dem XVIII. Jh.), auf die ungarische Melodien- und Literaturgeschichte, auf die Metrik und die Volksmusik Bezug haben. Er setzt einzelne Gedankengänge des Werkes von L. Vargyas über den Rhythmus des ungarischen Verses fort, indem er neuere Feststellungen über die Zusammenhänge zwischen dem vaganten Rhythmus des Mittelalters und der Kolomejka veröffentlicht. Er ergänzt auch seine bisherigen Schriften über die Verbreitung der Fünfstufigkeit mit Melodienbeispielen aus einigen chinesischen Ausgaben, wobei einige dieser Beispiele einen den ungarischen Volksliedern mehr oder minder verwandten Typus darstellen.

Eine sinnvolle Ergänzung finden die Aufsätze durch die Bibliographie der wissenschaftlichen Schriften Kodálys.

F. Schram

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki felelős: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1957. I. 7. — Terjedelem: 23 (A/5) ív, 39 ábra

41124/57 — Akadémiai Oyomda, Budapest, Gerlóczy u. 2. — Felelős vezető: Puskás Ferenc

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 62, Postafiók 440.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the Acta Ethnographica is 110 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultura*" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest VI. Magyar Ifjúság útja 21. 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 62, Postafiók 440.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume.

On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultura*» (Budapest VI. Magyar Ifjúság útja 21. Compte-courant No. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Ethnographica*» издает трактаты из области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Ethnographica*» выходит в брошюрах переменного объема (20—30 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 62, Postafiók 440.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Ethnographica*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultura*» (Budapest VI. Magyar Ifjúság útja 21. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

66,— Ft

INDEX

Chr. Wakarelski: Die bulgarischen wandernden Hirtenhütten — Переносные хижины болгарских пастухов 1

Дь. Доман в ки: Видоизменения образа злого духа „Лидерц" в суеверных представлениях венгерского народа — Incubus Variants in the Hungarian Folk Belief 41

T. Dömötör: Erscheinungsformen des Charivari im ungarischen Sprachgebiet — Различные виды Шаривари на венгерской территории 73

L. Dégh: Some Questions of the Social Function of Storytelling — Общественная роль сказок 91

J. Manga: Die Hochzeitsbräuche der Paloczen und ihre slowakischen Analogien — Палоцские свадебные обряды и их словацкие аналогии 141

Varia

T. Hoffmann: Über den Gebrauch dreschschlitten- und dreschwalzenartiger Geräte in Ungarn 219

P. G. Brewster: Malomjáték and Related Three-In-A-Row Games 225

S. Hummel: Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet 233

T. Bodrogi: „Schollenschlägel" aus dem Nordosten Neuguineas 243

Recensiones

Anthology of Hungarian Folk-Music III/A, III/B Wedding. *(F. Schram)—Gy. Ortutay* (ed.): Poésie Populaire Hongroise. I—III. *(I. Katona)—J. Román:* Die Töpferei von Sárospatak *(J. Szabadfalvi)—I. Csanádi & L.Vargyas* (ed.): „Fliege nur Pfau, fliege". Ungarische Volksballaden und Balladenlieder *(L. Takács)—J. F. Rock:* The[2] Zhi[3]mä Funeral Ceremony of the [1]Na-[2]khi of Southwest China *(F. Tőkei)—J. Sz. Morvay:* Women in the Joint Family. *(T. Bodrogi)—K. Spiess:* Neue Marksteine *(L. Vajda)—A. Lommel:* Der „Cargo-Kult" in Melanesien *(T. Bodrogi)—B. Szabolcsi & D. Bartha* (ed.): Kodály-Gedenkbuch. Musikwissenschaftliche Abhandlungen. Nr. 1 *(F. Schram)* 247

ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

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

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS VI FASCICULI 3–4

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

1958

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 62, Postafiók 440.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az Acta Ethnographica előfizetési ára kötetenként belföldre 80 Ft, külföldre 110 Ft. Megrendelhető a belföld számára az »Akadémiai Kiadó«-nál (Budapest V. Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-44), a külföld számára pedig a »*Kultúra*« Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. 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, 62, Postafiók 440

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

Abonnementspreis pro Band 110 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen »*Kultura*« (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. Bankkonto No. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

DER ACKERBAU UND SEINE PRODUKTE IN UNGARN IM 14. JAHRHUNDERT

von

MÁRTA BELÉNYESY

ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

Um die traditionelle Kultur unseres Volkes zu verstehen, müssen wir vor allem die Kulturschichten bestimmen, so wie sie im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung zustande kamen und sich historisch übereinander schichteten. Eine Reihe der einschlägigen, schon frühzeitig entwickelten kulturellen—wirtschaftlichen Erscheinungen dürfte das Ungartum wohl noch von Osten mit sich gebracht haben. Aber eine weit grössere Gruppe seiner kulturellen Gebilde hat es unter dem Einfluss der europäischen Kultur gemeinsam mit den Völkern gestaltet, die es in der neuen Heimat vorfand und mit denen es verkehrte. Darum ist es heute nahezu unmöglich, auch nur eine einzige Kulturerscheinung unseres Volkes nach Alter und Ursprung zu bestimmen, ohne die verschiedenen Schichten unserer Volkskultur zu untersuchen, die sie mit den weiten Gebieten des mittelalterlichen Europas verbinden, und die — vor allem unter der entwicklunghemmenden Türkenherrschaft von anderthalb Jahrhunderten — bei uns zu einem beachtlichen Teil in die Neuzeit hinüberreichen. Das Ethnischwerden dieser mittelalterlichen europäischen Elemente hat neben dem östlichen Erbe die eigenartig ungarischen Züge unserer neuzeitlichen Kultur geprägt.

Auf dem Gebiete der Forschung der volkstümlichen Wirtschaft und Siedlung hat die Ethnographie schon bisher zahlreiche historische Probleme aufgeworfen. Doch bedürfen ihre Feststellungen hinsichtlich des Ursprungs und Alters der Erscheinungen in manchem Belang einer Korrektur. Der entscheidende methodologische Fehler bestand nämlich darin, dass die Ethnographie nicht bemüht war, neben den verstreuten historischen Daten aus der Neuzeit, auch das reiche Quellenmaterial des Mittelalters freizulegen. Sie begnügte sich statt dessen mit leeren Verallgemeinerungen oder verglich entfernte und nicht einmal derselben Stufe angehörende Kulturen einfach auf Grund formeller Übereinstimmungen, um so die Frage des historischen Ursprungs und der Übernahme zu beleuchten, oder sie riss verschiedene Daten aus ihrem historischen und sozialen Zusammenhang und erklärte sie an Hand ihrer scheinbaren Ähnlichkeit für geschichtlich identisch. Da sie die historischen Daten von der Gesamtheit der wirtschaftlichen und gesellschaft-

lichen Entwicklung losgelöst untersuchte, konnte sie diese Entwicklung nur verzerrt rekonstruieren.

Die andere grosse Mangelhaftigkeit dieser Methode bestand darin, dass sie nicht bestrebt war, an Stelle der prinzipienlosen Quellenforschung eine systematische, planvolle Quellenkritik zu setzen. Der Fehler der historisch-ethnographischen Forschung war bei uns — ebenso wie auf dem Gebiet der Kulturgeschichte —, dass sie sich statt einer auf Synthese bedachten Datensammlung mit der Darlegung und Untersuchung einzelner, verschiedenenen Epochen entstammender Angaben oder Angabengruppen begnügte. So kam es, dass das reiche schriftliche Quellenmaterial der verschiedenen Zeitalter völlig unerforscht und unausgebeutet blieb.

Wir verfolgten daher bei der Untersuchung der bäuerlichen Kultur und Lebensweise früherer Zeiten ein doppeltes Ziel: einerseits wollten wir von den grundlegenden wirtschaftlichen Problemen einer bedeutenden Phase in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung unseres Volkes ein umfassendes Bild bieten, und andererseits waren wir bemüht, mit einer auf das Mittelalter bezogenen zutreffenden Wertung der ethnographischen Erscheinungen, das volkskundliche Gesamtbild von unserem Volke durch möglichst viele historische Daten zu ergänzen.

Die vorliegende Untersuchung bietet eine Übersicht über das 14. Jahrhundert, und zwar mit Hinblick auf die wichtige Problemengruppe des Ackerbaus.* Denn das 14. Jahrhundert eröffnet in der Entwicklung unserer mittelalterlichen Landwirtschaft eine wichtige Periode und ist somit bei uns eine wichtige Trennungslinie. Hierauf können wir u. a. auch daraus schliessen, dass die Bodenbestellung nahezu im ganzen Lande starke Verbreitung findet, die Ackerfläche zunimmt und die Technik der Bestellung eine wesentliche Verbesserung erfährt. All dies zeitigt zusammen eine quantitative und qualitative Steigerung der Produktion. Ausser der steigenden Warenproduktion können wir dann im Laufe des 14. Jahrhunderts in den einzelnen Gegenden auch in den Arten der angebauten Nutzpflanzen eine weitgehende Wandlung feststellen. Bei Untersuchung dieser Probleme gehen wir von der Darstellung

* Die hier mitgeteilte Untersuchung ist ein Teil einer grösseren, agrartechnischen Problemen gewidmeten Abhandlung, in der wir uns eingehend mit den Fragen der landwirtschaftlichen Produktion in Ungarn im 14. Jahrhundert befassen. Die Sammlung des einschlägigen Materials erfolgte zum Teil im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft, die sich mit der Geschichte des Bauerntums im 14. Jahrhundert beschäftigte. Ausser den eigenen Materialien, verwendeten wir auch die Sammlung von *Antal Fekete Nagy* (F. N. A.), *Erik Fügedi* (F. E.), *L. Bernát Kumorovitz* (K. L. B.) und *Elemér Mályusz* (Má. E.). Bei der Feststellung der oberen Grenze dieser Periode unserer wirtschaftlichen Kultur haben wir auch die handschriftliche Datensammlung der von uns organisierten Arbeitsgemeinschaft »Anyagi kultúránk a XV. században« (Unsere materielle Kultur im 15. Jahrhundert) verwendet. Die Mitarbeiter waren: *Károly Belényesy* (B. K.), *Antal Fekete Nagy* (F. N. A.), *L. Bernát Kumorovitz* (K. L. B.), *Frau Muzsnai* (M. Lné), *Arisztid Oszwald* (O. A.), *János Pataki* (P. J.) *Mihály Zákonyi* (Z. M.) und *Frau Lajos Lőrincze* (L. Lné). Ausser unseren eigenen ethnographischen Beobachtungen bot uns *K. Belényesy* in agrotechnischen Fragen eine willkommene Hilfe.

des wirtschaftlichen Niveaus des Bauerntums aus, das in der Landwirtschaft dieses Zeitalters die Basis bedeutet. Ausserdem verweisen wir dort, wo es die Quellen ermöglichen, auf die Unterschiede zwischen der gutsherrschaftlichen und bäuerlichen Wirtschaft.

In der Lösung dieser Probleme fällt der Ethnographie eine besonders wichtige Aufgabe zu. Auf dem Gebiete unserer Geschichtswissenschaft wurde nämlich in den vergangenen Jahren für die Darlegung und Bewertung der kulturgeschichtlichen Probleme nicht in entsperchendem Masse gesorgt. Aus unseren historischen Handbüchern fehlen z. B. Abhandlungen über die Geschichte der Technik, bzw. sie wurden mit solchen leeren Feststellungen wie »die Entwicklung der Produktivkräfte« oder »Steigerung der Produktion« ersetzt; man versuchte nämlich oft, diese Fragen statt der konkreten Angaben über die wirtschaftliche Entwicklung mit solchen Erklärungen zu erledigen. Die sachliche Darlegung der materiellen Kultur unseres Volkes erheischt von den Fachwissenschaften die Lösung besonders wichtiger Aufgaben. So kann z. B. die Archäologie mit der Freilegung des gegenständlichen Materials oder die Ethnographie mit einer lebensnahen Deutung des schriftlichen Materials unmittelbaren Einblick in die materielle und geistige Kultur der einzelnen Perioden gewähren. Darum stützen wir uns bei der Interpretation des einschlägigen Materials auf die rezenten Arbeiten der Ethnographie. Bei der Auswahl des Quellenmaterials waren wir auf die grösstmögliche Lückenlosigkeit bedacht. Die Hauptmasse der herangezogenen Daten ergab sich aus dem Urkundenmaterial. Dies ist unsere positivste Quelle, die in die kulturellen Verhältnisse der einzelnen Zeitalter reelle Einblicke ermöglicht. Um unsere Darstellungen zu vervollständigen, bedienten wir uns des weiteren auch anderer Arten des schriftlichen Quellenmaterials, wie z. B. der Kodizes und Chroniken und waren bemüht, durch Heranziehung der Darstellungen in den Kalendarien, den Alltag des Mittelalters so gut wie möglich zu rekonstruieren.

*

Untersuchen wir die grundlegenden Fragen des Pflanzenbaus im Mittelalter, so fällt insbesondere der vom Jahresablauf bestimmte Rhythmus der hauptsächlichen landwirtschaftlichen Arbeiten und Arbeitsphasen in die Augen. Diese Determiniertheit ist weitgehender als z. B. in der Landwirtschaft unseres Zeitalters, weil der Mensch im Mittelalter den Naturverhältnissen weit mehr unterworfen war als heute. Der Verlauf der Jahreszeiten bestimmte es nämlich, welche Arbeit jeweils die tunlichste war, wann es geraten schien zu säen, zu ernten und zu dreschen. Ein weiterer Umstand, der sich auf die Ordnung des Pflanzenbaus nachhaltig auswirkte, war die Folge der verhältnismässigen Unentwickeltheit der Bodenbearbeitung, der Düngung usw.: es ist dies das Bestreben, in der Flur für jede Pflanze den entsprechendsten Boden zu finden, d. h. den Anforderungen, die die Pflanzen dem Boden und im allgemeinen

ihrer Umgebung gegenüberstellten am vollkommensten gerecht zu werden. Es gehört somit zu den hauptsächlichsten Kennzeichen des mittelalterlichen Pflanzenbaus, dass die naturgegebenen Produktionsbedingungen — der sozialökonomischen Entwicklung entsprechend — weitgehend zur Geltung kommen und der ganzen Produktion ihren Stempel aufdrücken. Es wäre jedoch ein Fehler, einen weiteren Faktor ausser acht zu lassen, der den Verlauf der landwirtschaftlichen Arbeiten im Mittelalter ebenfalls mitbestimmt, nämlich die Überlieferung, die auf den Produktionserfahrungen vieler Jahrhunderte beruht. Das ist die unmittelbarste Kraft, die immer wieder die früheren Erfahrungen geltend macht und im Leben der Gesellschaft die auf Grund der Erfahrungen entwickelten Methoden von Generation auf Generation vererbt. Das ist der Faktor, der das ganze Mittelalter hindurch die Anpassung an den Rhythmus der Jahreszeiten, an die örtlichen klimatischen und Bodenverhältnisse usw. in ihren gefestigten Formen bestehen lässt.

Wir können die in Betracht kommenden Pflanzen auf verschiedene Weise klassifizieren. Teilen wir sie nach ihrer Bestimmung ein, so ergeben sich von selbst vier Kategorien : 1. Pflanzen, die grundlegende Nahrungsmittel liefern (Brot- und Futterfrüchte, Körnerfrüchte), 2. Gemüse- und Ölpflanzen, 3. die Obstarten als ergänzende Nahrungsmittel sowie die Weintrauben und 4. die Industriepflanzen.

Gehen wir jedoch von den Arbeitsgeräten aus, die im Laufe der Vorbereitung des Bodens in Anspruch genommen werden, so müssen wir die Acker- und Hackfrüchte unterscheiden. Auf Grund dieser Einteilung zählen wir zu den Ackerfrüchten auch die Hackfrüchte, die auf den Aussenäckern angebaut werden und bei deren Anbau der Boden mit dem Pflug umgebrochen wird, und die Hacke nur in einigen Zwischenphasen des Produktionsganges verwendet wird.

Bei dieser Einteilung bleiben die wildwachsenden, zugleich aber auch in Gärten gezogenen Obst- und Weinarten ausserhalb der erwähnten Gruppe, denn bei ihrer Pflanzung könnte infolge der Eigenschaften der Bodenfläche der Pflug nur schwerlich gebraucht werden. Da diese Früchte vor allem auf den Rodungen waldiger Bergabhänge gebaut wurden, so dürfen wir annehmen, dass bei diesem Zweige des Pflanzenbaus schon ursprünglich die Hacke oder der Spaten das vorherrschende Arbeitsgerät waren.

In unserer vorliegenden Abhandlung befassen wir uns mit den Ackerfrüchten, teils weil sie die unentbehrlichsten Lebensmittel liefern, teils aber auch, weil das fragliche Zeitalter auf diesem Gebiet des Pflanzenbaus den beachtlichsten Fortschritt aufweist. Im 14. Jahrhundert zeigen nämlich die auf den Fluren bestellten Äcker bereits das Bild einer dauernden und systematischen Bodenkultur, woraus wir auf die Qualität der Arbeitsgeräte schliessen können. Aus den langen, geraden Furchen, die nahe nebeneinander liegen, können wir nur auf die Anwendung eines schweren Pfluges schliessen, und

dies auch dann, wenn unsere Quellen die Form der angewendeten Arbeitsgeräte nicht eigens erwähnen. Mit diesem Pflug kann man nämlich in Furchen und — wie wir es noch sehen werden — ausschliesslich nur in sehr langen Parallellinien vorwärtskommen.[1] Das Hauptgerät der Landwirtschaft, der Pflug, ist höchstwahrscheinlich schon um die Wende des 11. und 12. Jahrhunderts auch bei den Ungarn in derselben und hoch entwickelten Form wie in Europa, d. h. als sog. schwerer Pflug bekannt, der den leichten Hackenpflug selbstverständlich

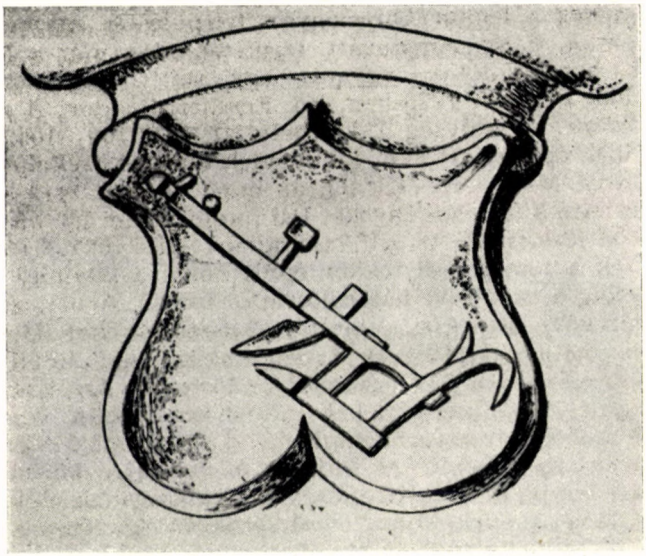


Abb. 1. Das Wappen von der Kirche Székelyderzs (Udvarhely) aus dem XV. Jahrhundert

nicht verdrängt, da sein bekanntester Typ, der sog. Arl in den Hügel- und Berggegenden des westlichen Transdanubiens und Siebenbürgens noch bis ins 15. Jahrhundert ein verbreitetes Gerät war.[2] Gegenüber dem mit einem kleinen zweischneidigen Pflugeisen versehenen Arl ohne Streichbrett ist für diesen Pflug

[1] CURWEN versucht das Ackerbausystem der Frühzeit durch archäologische Beweise, und zwar an Hand der in Mooren erhaltenen sog. »Lynchet-Formation« zu bestimmen. Solcherweise unterscheidet er Gebiete verschiedener Form und Grösse: eine ovale Ackerfläche, ein regelrechtes Quadrat und ein längliches Rechteck. Vom ersteren weist er nach, dass es als Ergebnis des Hackfeldbaus zustande kam, bei den zwei letzteren entdeckt er die Spuren des Pfluges. CURWEN, 1946, S. 54—55.

[2] Dieser Pflugtypus blieb uns in einer Darstellung auf einem Schlussstein des Gewölbes der Kirche in Székelyderzs erhalten. Der Pflug gehört zu den regelmässig gebauten, sog. vierseitigen Pflügen. Er hatte eine aus einem Stamm geschnitzte Doppelsterze und offenbar ein Radvorgestell. Vor seiner kleinen, schmalen zweischneidigen Schar ist ein Sech sichtbar, dagegen fehlt das Streichbrett. Am Grindelholz ist eine dem Sech vorgesetzte geschnitzte Handhackl zu sehen, die zur Befestigung der Sechzapfen diente. Es ist dies ein Pflugtypus, wie er noch in der jüngsten Vergangenheit in Siebenbürgen verwendet wurde. Die Darstellung zeigt einen Typus des sogenannten Arl-Pfluges, dessen verschiedene Varianten noch unlängst in der Steiermark bekannt waren, und von dem einzelne Typen sich auf dem Balkan bis heute erhalten haben (s. Abb. 1).

neben der flachen einschneidigen Schar und dem Streichbrett das senkrecht stehende Sech (das Voreisen) kennzeichnend, das nicht nur in die Erde einschneidet, sondern zugleich auch bei dem Unterpflügen der Pflanzen und des Düngers behilflich ist. Obwohl aus den ungarischen Materialien des 14. Jahr-

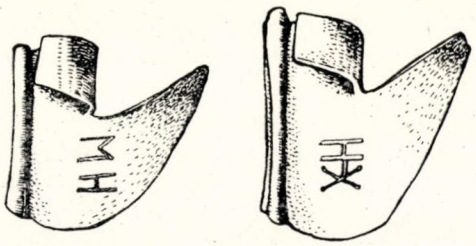


Abb. 2. Pflugscharen aus Burgenland, 13. Jahrhundert



Abb. 3. Das Wappen *Mátyás Zentheis* aus dem Jahre 1456

hunderts weder eine Darstellung noch ein gegenständliches Denkmal erhalten blieb, können wir aus den Angaben der Urkunden, die bereits am Anfang des 12. Jahrhunderts den Vorspann der Pflüge mit 8—10 Ochsen erwähnen, ausnahmslos auf diesen schweren Typ des Pfluges schliessen. Über die Verbreitung des sog. schweren Pfluges im mittelalterlichen Ungarn haben wir neben den urkundlichen Angaben noch zwei glaubwürdige Sachbeweise von

denen der eine aus der Zeit vor dem 14. Jahrhundert, der andere aus späterer Zeit datiert. Der erstere Sachbeweis ergibt sich aus den beiden asymmetrischen Pflugscharen des burgenländischen Fundes aus dem 13. Jahrhundert, der andere aus einer Wappendarstellung des 15. Jahrhunderts, auf der wir neben der einschneidigen Pflugschar auch die Konstruktion des Pfluges gut erkennen können.[3]

Abgesehen vom gebräuchlichen Typus des Pfluges verfügen wir jedoch aus der Zeit des ganzen Mittelalters über keine einzige Angabe, aus der wir unmittelbar auf die Technik des Pflügens folgern könnten. Wir haben nur mittelbare Anhaltspunkte. Doch können wir die Art und Weise des Pflügens aus der Grösse und Form der einzelnen Parzellen gut rekonstruieren.

Die Grösse der Ackerfläche, die man mit dem damaligen schweren Pflug in einem Tagwerk umbrechen konnte, entspricht etwa einem Joch. Untersuchen wir die Grösse dieses Feldmasses im Mittelalter, so fällt auf, dass man unter einem Joch ein ziemlich langes und verhältnismässig schmales, rechteckiges Ackerstück verstand, dessen Länge 72 und Breite abwechselnd 7, 8, 9 oder 12 Klaftern entsprach.[4] Dieses Verhältnis der Masse stimmt weitgehend mit denen der bei anderen europäischen Völkern verbreiteten ähnlichen Pflugtypen überein. Bei den Engländern beträgt die Länge eines Acres 40 und die Breite 4 Ruten.[5] Die Äcker der Germanen massen ähnlicherweise 30—60 Ruten in der Länge und 2—4 Ruten in der Breite.[6] Diese Masse weichen stark von denen der Römer ab, die einen anderen Pflugtypus gebrauchten. Bei den Römern lagen die Massverhältnisse des »iugerum« — im Vergleich zu den erwähnten Massen—näher dem Quadrat : die Länge des »iugerum« betrug 240 Fuss, die Breite 120.[7] Die ungarischen (und germanischen) Masse eines Jochs ergaben sich aus der zweckdienlichsten Handhabung des damaligen schweren Pfluges.[8]

[3] Die Sichtung der ungarischen Archivmaterialien und Sachangaben über diesen Pflugtypus : BELÉNYESY, 1954. Nebst der Analyse der verschiedenen Methoden beim Aufbrechen (Urbarmachen) des Bodens wird auch diese Art des Pflugs ausführlich beschrieben (s. Abb. 2, 3).

[4] **1350 :** Ein Joch (als Flächenmass = 960—490 Quadratklafter, d. h. 89,655—30,625 Ar) misst in der Breite 12, in der Länge 72 *amplexus* (Pressburg — Dl. 6867, Má. E.); **1358 :** In einem Besitzprozess im Komitat Zemplén wurde ein Joch mit 62 *amplexus* gerechnet ; der Kläger verlangte dagegen eine Berechnung mit 72 Klafter und berief sich auf eine Verfügung des Landrichters : *»regali mensura iuxta antiquam regni consuetudinem videlicet quodlibet iuger terrae cum 72 in longitudine et 12 amplexibus in latitudine mensurantur«* (ANJOU O. Bd. VIII, S. 202).

[5] CURWEN, 1946. S. 71. Ein *acre* kann mit 33 Kehren, bei enger gezogener Furche mit 36 Kehren gepflügt werden. Ist ein *acre* gepflügt, so sind darauf 72 Furchen ; s. GRAND, 1950, S. 277.

[6] MEITZEN, 1895, Bd. I, S. 277.

[7] MEITZEN, 1895, Bd. II, S. 561.

[8] Der Unterschied zwischen den römischen und germanischen Feldmassen hängt mit der Verschiedenheit der Ackergeräte zusammen. Der römische Pflug war eigentlich eine Hacke, mit der der Oberboden nur durchwühlt, aber nicht tiefgreifend gewendet wurde. Dabei blieb zwischen den zwei tiefer liegenden Rinnen ein breiter Bodenstreifen ungepflügt. Eine vollkommenere Lockerung des Bodens konnte daher nur durch die doppelte Ackerung mit Längs- und Querfurchen erreicht werden. Die Römer beliessen beim Pflügen eine breite, flache Rinne, damit die Furchen in beiden Richtungen gleicherweise anwachsen konnten (s. MEITZEN, 1895, I. S. 275). Die Verschiedenheit der Feldmasse bei den Germanen lässt sich ebenfalls auf die

Die ungleich langen Furchen ermöglichten es nämlich, dass der Pflüger den Pflug nicht auf Schritt und Tritt mühevoll aus der Furche heben musste. Dabei können 8 Ochsen ohne Unterbrechung solche lange Furchen ziehen, wie immer auch der Boden geartet sei, und sie brauchen auch eine kürzere Ruhepause, um bei der Kehre am Ende der Furchen ihre Kraft aufzufrischen. So konnte das jeweils geplante Ackerstück in kürzerer Zeit und mit weniger Mühe gepflügt werden.

Die Eigenart dieses Pflügens erhellt aus zwei ungarischen Wörtern, die nahezu Synonyme sind: nämlich »dűlő«[9] und »ödölő«.[10] Aus einer Angabe vom Jahre 1343 erfahren wir nur soviel, dass sie wahrscheinlich durch schmale Raine getrennte, mit ihrer Schmalseite aneinander stossende Felder die sog. Gewanne bezeichneten.[11] Diese Bedeutung der beiden Wörter wird durch eine um einige Jahre spätere Angabe bekräftigt, mit dem Unterschied, dass hier im Zusammenhang mit den trennenden Feldrainen auch irgendein Wenden, Umkehren betont wird.[12] Auf diese Eigenschaft verweist auch die Bezeichnung »reversiones terrarum Ewdeleu« in der Urkunde von 1358.[13] Wie aus den Angaben des 14. Jahrhunderts hervorgeht, hatte das Wort bereits damals einen doppelten Sinn: einerseits bezeichnete es das Gewann, das senkrecht auf das andere verläuft, sich gleichsam darauf stürzt (»rádől«); andererseits bezieht sich der Ausdruck auf den Feldrain zwischen zwei Ackern, d. h. Anwand, wo der Pflug umgewendet wird.[14] Diese Bezeichnungen sind demnach Anzeichen einer ständigen Bodenkultur, als deren Folge die Äcker mit ihren bestimmten und ständigen Umrissen zum Gepräge der Landschaft beitragen. Diese typische Form wird durch den Weg des Pfluges bestimmt. Wenn wir nun die obige Beschreibung der Fluren, wie sie sich aus unseren Quellen ergeben, mit den Massen des in einem Tagwerk pflügbaren Landes vergleichen, so zeichnet sich eine Methode des Pflügens ab, die bis in unsere Tage praktiziert wird und sich

---

unterschiedlichen Ackergeräte zurückführen. Bei den schweren Wendepflügen dieser Völker war es nämlich überflüssig, den Boden in zwei Richtungen, d. h. durch Längs- und Querfurchen zu lockern. Das Anhäufen der Furchen in einer Richtung war am besten bei solchen langen und schmalen Ackerstreifen durchführbar, wie wir sie auf Grund der Jochmasse bei den Völkern, die ähnliche Pflugtypen verwendeten, beobachten können. Unter den neueren Forschern versucht auch CURWEN von der Form des Ackers auf die Form des Pfluges zu schliessen (E. C. CURWEN, 1946, S. 50), HANDRICOURT bestreitet jedoch diese Möglichkeit, denn seiner Meinung nach sei die schmale lange Form dem charrue, d. h. dem schweren Pflug zuvorgegangen (ANDRÉ G. HANDRICOURT et MARIEL JEAN-BRUNHES DELAMARRE, 1950, S. 50).

[9] **1254, 1368**: »*Hinc itur duo jugera, quae vulgo dulew vocatur*« (M. O. Sz. S. 162); **1342**: »*Terra Ryviddulew vocata*« (M. O. Sz. S. 722).

[10] **1367**: »*Juxta quandam viam kwzepwdelw vocatam*« (M. O. Sz. S. 722); **1367**: Auf dem Grundbesitz Kisváta (Komitat Pozsony) ein Acker »*Feleudeleu*« (DL. 5597/5606, F. N. A.).

[11] »*inter arabiles terras partium utrarumque finibus se contingentes vulgariter Edelew dictas*« (DL. 6854, Má. E.).

[12] **1351**: »*per spacium terrarum duas reversiones quod vulgariter Ewdelew diceretur*« (M. O. Sz. S. 721).

[13] DL. 4208.

[14] **1344**: »*Ad duas revolutiones aratri qui vulgo dicuntur Felddelew*« (M. O. Sz. S. 267).

aus den Eigenschaften des allgemein verbreiteten Wendepfluges notwendigermassen ergibt. Mit diesem Pflug kann man die Erde immer nur auf die eine Seite umbrechen. Wenn man demnach auf der einen Längsseite des Gewannteiles entlanggegangen ist, kann man nicht wieder auf derselben Seite zurückkehren, denn man würde in derselben Furche pflügen. Dies kann auf zweierlei Art vermieden werden. Die eine wäre, den Acker längs seiner vier Seiten umzupflügen, d. h. auf den Längs- und Breitseiten, ähnlich einer zur Mitte laufenden Spirallinie, was jedoch nicht möglich war, weil man mit den vorgespannten 8—10 Ochsen in der Mitte des Ackers infolge des immer geringeren Platzes nicht mehr umkehren könnte. Dabei blieben die Ecken des Ackers unbestellt, bzw. sie wären bestenfalls nur mit der Hacke bestellbar. Ausserdem wäre das viermalige Ausheben und Einsetzen des Pfluges eine allzu grosse Inanspruchnahme der Kräfte des Pflügers.

Schon die auffallend lange und schmale Anordnung der seinerzeitigen Ackerstreifen lässt darauf schliessen, dass es sich nicht um diese Art des Pflügens handelte. Die Bedeutung der Bezeichnung »dűlő«, die sich auf den trennenden Feldrain zwischen den Äckern (Anwand) bezieht sowie das nachdrücklich hervorgehobene »Wiederkehren« der Acker d. h. der Gewende deutet auf folgende Methode des Pflügens hin : am Ende der Furche wurde der Pflug aus der Erde gehoben und auf der Anwand (»dűlő«) eine Kehre vorgenommen,[15] um dann an der anderen Längsseite des Ackers in entgegengesetzter Richtung eine neue Furche zu ziehen (Abb. 4). So ergab sich aus dieser Art des Pflügens tatsächlich die Vorstellung des Vorgehens und Zurückkehrens und dies wurde dann auf den fortlaufend bestellten Acker (»dűlő«) übertragen.

Das Pflügen mit Längsfurche wird auch dadurch bezeugt, dass die einzelnen Äckeranteile gegebenenfalls immer der Länge nach aufgeteilt wurden. Dadurch verringerte sich nämlich die Breite der Parzellen und es musste ein kürzerer Weg unausgenutzt zurückgelegt werden, wodurch sich die Produktivität des Pflügens erhöhte.[16] Diese Art der Aufteilung können wir auch daraus

[15] Diesen Arbeitsgang der Feldbestellung lässt der vielerorten noch heute vorhandene Sinn des Wortes *dűlő* gut erkennen. »*Dűlő* ist eine Ableitung aus dem Verb *dől* — sagt Géza Bárczi — ; seine ursprüngliche Bedeutung war anscheinend ‚Ende des Ackers', die Stelle, wo der Pflug den Acker verlässt, d. h. wie einzelne sagen, der Feldweg, wo der Pflug gewendet wird . . . andere wieder meinen, der Name bezeichne den Teil des Ackers, der dem Weg zugewandt ist, von wo aus der Pflug auf den Acker gelangt, d. h. die Furche anschneidet« (M. Sz. Sz. S. 56). Eine Variante des Wortes lautet : *ödöllő*: sie ist uns aus der Mundart des Szeklerlandes bekannt. Die Bedeutung der Variante entspricht der von *dűlő*.

[16] **1377 :** Enyud von Sopron übergibt seiner Base einen *fundus curie*, zu dem ein Garten, eine Wiese und 2 Acker gehören. Der eine Acker ist 5, der andere 8 Joch breit (Dl. 6405, Má. E.) ; **1394 :** Ausgleich in einem Besitzprozess : »*in latitudine quinque jugerum terrarum usualis mensurae*« (Dl. 42504) ; **1326:** Das Kloster der Zisterzienser in Savnik und sein Abt sind bereit, den Bergacker eines gewissen Pakuc aus Vidernik, den er von dem früheren Abt erhalten hat, um ein anderes Ackerstück zu vertauschen : »*particulam unam terre nostre sitam inter terram curie nostre et terram iubagionum nostrorum de Vedrenich longitudinem suam extendentem a strata publica usque ad metas illorum de Bethleem latitudinem vero octoginta trium ulnarum mensuratarum, quamquidem terram dicto Packucz contulimus*« (Anjou O. Bd. II, S. 239—40).

feststellen, dass im 14. Jahrhundert bei Besitzteilungen oder Donationen immer nur die Breite des Ackers festgestellt wurde ; denn nur die Breite konnte verändert werden und bedurfte somit einer neuen Vermessung, die Längsseite blieb dagegen unverändert. Die Längsfurchen waren bei uns auch später noch für das Gesamtbild der Fluren höchst charakteristisch. Sie werden auch von BERTRANDON DE LA BROCQUIÈRE, der im 15. Jahrhundert Ungarn bereiste,

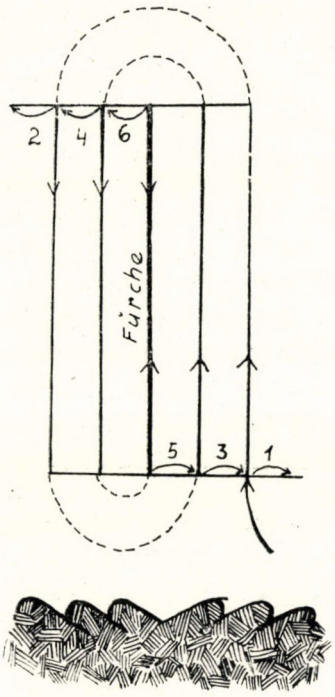


Abb. 4. Auseinanderpflügen

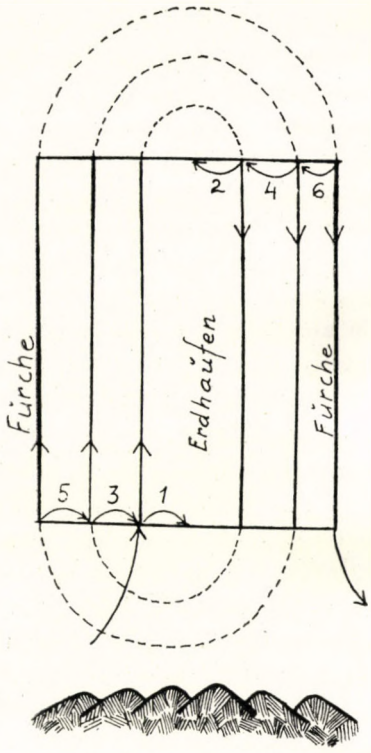


Abb. 5. Zusammenpflügen

vermerkt. Der französische Reisende hält die Längsfurchen für eine besondere Eigenart der Bodenbestellung im Tiefland : »Die weiten Ebenen sind die Ursache — schreibt er —, dass in seltsam langen Furchen gepflügt wird.«[17] Für ihn war das bereits ungewohnt, weil man damals in einzelnen Gebieten Europas schon einen anderen Pflugtypus gebrauchte, dem die kürzeren und breiteren Parzellen besser entsprachen. In solchen Gegenden wurden die Äcker quergeteilt, wie dies z. B. aus einzelnen europäischen Daten hervorgeht.

Auf das Pflügen in Längsfurchen können wir auch aus einzelnen ausländischen Darstellungen schliessen, die Szenen des Pflügens zum Vorwurf

[17] SZAMOTA, 1891, S. 95.

haben. Wir sehen auf ihnen die langen gewölbten Parallellinien, mit denen man gewiss die Richtung des Pflügens veranschaulichen wollte.[18] Ein weiterer Beweis für die Verbreitung der Bodenbestellung in Parallelfurchen ist, dass das lateinische Wort »riga« (Furche), verbunden mit der Bedeutung »Linie«, in den Quellen der Völker (Franzosen, Engländer), die zum Teil ähnliche Pflüge gebrauchten, zu Beginn des 12. Jahrhunderts auch eine zweite Bedeutung annahm, insofern sie den gepflügten Acker an sich bezeichnete, wahrscheinlich eben auf Grund des Gesamteindrucks, den der Arbeitsgang vermittelte.[19]

Diese Art des Pflügens hat jedoch den Nachteil, dass die Erde — indem man die Furchen vom Rande zur Mitte zu fortschreitend zieht — am Rande des einzelnen Anteiles angehäuft wird. Dem konnte bei der zweiten Fahre dadurch abgeholfen werden, dass man nun umgekehrt, die Furchen von der Mitte dem Rande zuziehend, pflügte (Abb. 5). So konnte vermieden werden, dass die Äcker allzusehr aufgefüllt wurden. Bei dieser Art des Pflügens wurde der Boden nur in einer Richtung gelockert und nicht — wie beim Kreuz- und Querpflügen — auch der Breite nach, d. h. der Boden wurde dadurch mittelbar in erhöhtem Masse ausgebeutet.[20]

Bei weitem klarer als die Hinweise auf die Technik des Pflügens sind die Angaben in unseren Quellen über die einzelnen Zeitpunkte dieses landwirtschaftlichen Arbeitsprozesses. Die Angaben aus dem 14. und 15. Jahrhundert, die im Zusammenhang mit dem Gebrauch des Pfluges über verschiedene Gewalttätigkeiten berichten, fixieren die Zeit des Pflügens und Säens mit datenmässiger Genauigkeit. Bei der Durchsicht der Zeitangaben können wir diesbezüglich vier »Hauptzeiten« unterscheiden: das Pflügen im Winter bzw. Vorfrühling, dann im Nachfrühling bzw. Vorsommer, ferner im Sommer und schliesslich im Herbst.

Aus dem Arbeitsprozess und den einzelnen Zeitpunkten des Pflügens ergibt sich die Folgerung, dass der Pflug selbst im Winter nicht zur Ruhe kam : war die Witterung günstig, dann wurde noch im Dezember gepflügt und häufig ging es schon im Januar und noch mehr in den ersten trockeneren Tagen des Februars hinaus auf die Flur zum Pflügen. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass der im Winter gepflügte Boden für die Frühjahrssaat mehr Feuchtigkeit speichern kann, und auch der Frost ist dem Krümelungsprozess günstig. Dieser Umstand mag dazu angeregt haben, sogleich nach der Aussaat im Herbst mit dem Tiefpflügen zu beginnen besonders dann, wenn z. B. eine Waldrodung

[18] Das angelsächsische Kalendarium aus dem 11. Jahrhundert bietet ein anschauliches Bild von dieser Art des Pflügens (PARMENTIER, 1896, Bd. I, S. 147).

[19] Die Bedeutung *Flur* des Wortes *riga* erhellt aus der folgenden Angabe. **1117**: *»unam caruccam terrae ad omnes rigas donavit«* (GRAND, 1950, S. 270).

[20] Da man solcherweise den Acker nach seiner Lage, d. h. nach der natürlichen Neigung des Bodens pflügte, trug man den Oberboden ständig ab bzw. häufte ihn an der tiefer liegenden Seite des Ackers an. Diese Art des Pflügens war demnach im Bergland nicht anwendbar, denn die an sich schon geringe fruchtbare Bodenschicht wäre völlig verschwunden. Der Acker musste somit entweder mit der Hacke oder sogleich durch Querpflügen bestellt werden.

umgebrochen wurde, um in sie im Frühjahr zu säen. Hier die Erklärung dafür, warum wir im 14. Jahrhundert den Pflüger so häufig noch im Monat Dezember draussen auf der Flur finden,[21] ohne dass nach dem Pflügen sogleich die Aussaat folgte. Die milde Witterung Anfang und Mitte Dezember war nämlich für das Pflügen weit günstiger als z. B. der frostige Januar. Das Winterpflügen war bei uns im Mittelalter ausserdem auch darum begründet, weil nur wenige Bauern über die nötige Zahl von Zugtieren verfügten ; sie mussten daher einander aushelfen, wodurch der ganze Arbeitsgang stark verzögert wurde. Wenn also der Bauer bei günstiger Witterung schon im Winter das Pflügen verrichtete, konnte er bei den Frühjahrsarbeiten einen gewissen Vorsprung gewinnen und, sowie das Wetter es zuliess, mit der Aussaat beginnen. Auch andere praktische Erfordernisse des Pflanzenbaus zwangen den Landmann, frühzeitig mit dem Frühjahrspflügen zu beginnen. Zu dieser Zeit hielt man es auch im Ausland für nützlich, wenn die Frühjahrssaat möglichst bald in den Acker gelangte. So empfiehlt z. B. eine berühmte englische Quelle aus dem 13. Jahrhundert, die Sommersaaten — zu ihnen werden u. a. auch Weizen, Gerste, Hafer, Erbse, Bohne und Linse gezählt — noch bei Frost zu säen, weil das Getreide in harter, trockener Erde nicht keimen könnte ; man müsse sie daher zu einem Zeitpunkt säen, da ihnen noch die Winterfeuchtigkeit des Bodens zugute kommt.[22] Und auf eine noch ältere Praxis verweist das angelsächsische Kalendarium aus dem 11. Jahrhundert, das die einzelnen Monate durch verschiedene landwirtschaftliche Arbeiten kennzeichnet, u. a. den Monat Januar — wahrscheinlich nicht zufällig — eben durch das Pflügen.[23] Diese Gewohnheit war sicherlich auch bei unserem Volke üblich und blieb das ganze Mittelalter hindurch erhalten : dies können wir z. B. auch deshalb annehmen, weil wir noch aus der Mitte des 16. Jahrhunderts Angaben vorfinden, die auf das Frühjahrspflügen im Januar hinweisen.[24]

Der Zeitpunkt der Frühjahrsarbeiten war jedoch in jedem Land und innerhalb der einzelnen Länder in den verschiedenen Landschaften immer

[21] **1382 :** Péter Herceg von Szekcső geht in mehreren Ortschaften eines gewissen Töttös gewalttätig vor. Aus der Beschreibung erfahren wir, dass »*in feria sexta proxima post festum beati Nicolai confessoris similiter in anno proxime preterito (am 13. Dezember) quandam silvam . . . incendi et anichilari et perarari fecisset*« (ZICHY O. Bd. IV, S. 226) ; **1395 :** Der Hegyesder Burgvogt der Witwe und der Tochter des verstorbenen Meisters Mikes überfiel am 20. Dezember mit 23 Leibeigenen das Besitztum Mindszentkál und verschleppte aus dem Wald Sátormál des Bischofs Demeter von Veszprém die Leibeigenen und nahm ihnen ihre Ochsen, Wagen und Pflüge (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 4227) ; **1373 :** Der Klosterkonvent von Pécsvárad berichtet über die Ausschreitungen des Abtes von Cikádor gegen László Töttös : »*feria secunda proxima ante festum nativitatis domini (am 20. Dezember), cuius nunc revolucio annualis similiter preterisset, idem abbas Johanne dicto Saska patre suo cum suis famulis et complicibus ad posessionem prenotati magistri Ladislai prefixam, . . . silvasque et terras ipsius magistri Ladislai ad dictam Crakow omnis iure pertinentes de die in diem succidi et perarari faceret incessanter*« (ZICHY O. Bd. III, S. 486—487).

[22] GRAND, 1950, S. 279.

[23] PARMENTIER, 1896, Bd. I, S. 170.

[24] Der Gutsverwalter Nádasdys berichtet in seinem Brief vom 24. Jänner 1559 bereits vom Beginn des Frühjahrspflügens (KOMÁROMY, 1911, S. 458).

durch die örtlichen Witterungs- und Bodenverhältnisse bestimmt. Damit lässt es sich erklären, dass in den mittelalterlichen Arbeitsdarstellungen die Frühjahrsarbeiten, wie das Pflügen und Säen, neben dem Monat Januar häufig auch auf den Monatsbildern für den Februar, März oder April erscheinen.[25] Diese ziemlich grosse Zeitspanne lässt sich im Mittelalter auch bei uns feststellen. In dem Kalendarium von Nagyszombat aus dem Jahre 1579 ist das Säen auf dem Monatsbild des Februars dargestellt.[26] Wir haben jedoch zahl-



Abb. 6. Februar. — Aus dem Kalendarium von Nagyszombat, 16. Jahrhundert

reiche urkundliche Angaben, die das Pflügen und Säen im März, ja sogar ganz spät, im April[27] vermuten lassen. Das späte Pflügen und Säen war wahrscheinlich besonders auf den Sturzäckern häufig, die die Feuchtigkeit länger und besser bewahren, so dass auf ihnen noch im März, ja sogar noch im Mai so eine raschwüchsige Sommerfrucht gesät werden konnte, wie die im Mittelalter bei unserem

[25] Das eine österreichische Kalendarium setzt die Zeit des Pflügens mit dem Monat März an (Wien Ambraser Sammlung, Nr. 103. SCHULTZ, 1892). — Die Fresken im Adlerturm von Trient (um 1420) bieten ebenfalls eine Bestimmung des Zeitpunktes der verschiedenen landwirtschaftlichen Arbeiten. Hier versinnbildlichen Pflügen und Säen den Monat April (BURGER—SCHMITZ—BETH, 1912, S. 256—257).

[26] Die Szene bietet eine sehr lebensnahe Darstellung von den einzelnen Phasen des Säens. Den gepflügten Acker veranschaulichen parallellaufende Linien. In Richtung der Furchen schreitet ein Säer, der mit ruhigen Bewegungen die Körner aus dem umgehängten Sätuch greift und auf den Acker streut (R M. K. 1/159). s. Abb. 6.

[27] **1382 :** Laut Feststellung des Domkapitels von Vasvár hat Gyula Rátolti am 26. April mit seinen Kompanen vom Gut Kál, das bis dahin ungestört im Besitze des Bistums war, einen Teil der dortigen Heumahd enteignet und umgepflügt (VESZPRÉMI REGESZTÁK, 295).

Volk sehr beliebte Hirse.[28] Wie eine Angabe aus dem Jahre 1500 indirekt anzeigt-wurde das Pflügen und Säen im Frühjahr ungefähr Ende April, zu Sankt Georg beendet.[29] Danach begann schon die Zeit des Brachens. Mit der Einführung der ergiebigeren Brache, die bei unseren Bauern annähernd im 14. Jahrhundert allgemeine Verbreitung fand, war es notwendig geworden, den ruhenden Acker neben seiner Benützung als Weide auch öfter zu pflügen. Eine Angabe von 1358 besagt, dass im Frühjahr mit dem Pflügen begonnen wird, im Sommer ein mehrmaliges Brachen folgt und dann im Herbst der Drittacker umgepflügt wird.[30]

Auf Grund der verschiedenen Zeitpunkte des Pflügens können wir ermitteln, wie oft und annähernd wann gebracht wurde. Das erste Brachen dauerte ungefähr vom Ende April bis Mai—Juni ;[31] das zweite fiel auf die Zeit vor

[28] **1522 :** Mátyás Podar Zlakolczy bringt in seiner Klage vor, dass Lázár von Hathalom mit seinen Leibeigenen sein Grundstück »*Homok*«, das zu dem Gute Podar (Komitat Veszprém) gehört, um den 25. März umpflügen und darin Hirse säen liess (Vépi Erdődy 1. f. Nr. 77, 4128—27/41—153). Im selben Jahre klagt Lázár von Hathalom János Podar Zlakolczy und seine Leibeigenen an, dass sie ihn, als er den Acker »*Homok*« unter die Hirse pflügen liess, um den 1. Mai angegriffen hätten und »*aratraque eorum in partes dissecassent*« (O. L. Festetich, 2504/a, VII. B. 53 »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. A.).

[29] **1503 :** Péter, der Pauliner-Prior von Szerdahely schreibt an seine Untertanen : »*cum in estate in medio vestri fuimus, nos rogastis, quod vos in antiquis iuribus et consuetudinibus servaremus. Dionisius vero Polg consqueritur, quod Petrus Weg ipsum de terris, quas ipse iam arasset et seminare deberet, extra terras ipsum prohiberet, ut non seminaret contra consuetudinem. Videatis ergo, quod si primo debet prohibere vel in festo S. Georgii prohibere debuit, quod si in festo S. Georgii debuit et non prohibuit, extunc ipse P. Wegh sustinebit. Dionesius autem optinebit et seminabit*« (Dl. 21206, »Anyagi kulturánk a XV. században« adattára, O. A.).

[30] Sztáray O. Bd. I, S. 280. Ähnliche Bodenbehandlung behauptet Hanssen bei dem Brachfelde der damaligen deutschen Dreifelderwirtschaft. Das Brachfeld wurde nämlich häufig als eigentliches Weidefeld angesehen, obgleich dasselbe hauptsächlich eine andere Bestimmung hatte, und die Brachweide als blosse Nebennutzung zurücktreten sollte. Auch seiner Meinung nach ist der Zweck der Brache, den Acker durch wiederholte Bearbeitung zu der nächsten Wintersaat vorzubereiten. Das Sommerfeld wurde um den Johannistag des folgenden Jahres aufgebrochen, weshalb der Juni den Namen Brachmonat erhielt. Bis dahin war das Feld beweidet, und auch während der Zeit von einem Pflügen bis zum anderen boten die aufkeimenden Gräser und Unkräuter Nahrung für das weidende Vieh dar (Hanssen, 1880, S. 161).

[31] **1342 :** Antal Miskei geht gegen Miklós und Pál Örsi gewalttätig vor : »*sabbato proximo ante festum beati Georgii martiris proxime preterito (den 20. April) equos et quator boves ipsorum in uno aratro abstulissent*« (Zalai O. Bd. I, S. 390); **1360 :** Die Bewohner des Dorfes Ujlak nahmen am 23. Mai 1357 Márton Görgetegi Kozma und seinen Sohn György beim Pflügen gefangen, mitsamt seinem Pfluge und 8 Ochsen (Veszprémi Regeszták, 211); **1392 :** Am 2. Juni begab es sich, dass Pál Miklós von Pécs mit seinem Famulus »*unum aratrum cum sex bobus ac duabus equis cuiusdam jobbagionis dicti Egidii in possessionem Malomsuc (Komitat Győr) commorantis aufferendo et fruges suas in facie eiusdem possessionis sue Malomsuc seminatas metere . . . fecisset*« (Zsigmondkori O. Bd. I, Nr. 3707); **1360 :** Die Vereinbarung gegen János Eszenyi wegen bestimmter Gewalttätigkeiten wird bekräftigt »*feria sexta proxima post festum sancti regis Ladislai in anno proxime elapso preterita (27. Juni) predictus Martinus, filius Stephani serviens ipsius Johannis fily Thome in terra possessionis sui Aswan vocata, cum suo aratro araret et ipsi fily Ladislai ac Nicolaus filius eiusdem Thome eiusdem Martinum cum suo aratro ab eadem terra exire seu recedere coarcarent*« (Zichy O. Bd. III, S. 178—179); **1374 :** Das Domkapitel von Pécs berichtet, es habe das gewalttätige Vorgehen des Péter Herceg von Szekcső gegen László Töttös untersuchen lassen : »*Magister Petrus filius Petri dicti Herchegh de Zegchi feria quinta proxima post festum penthecostes proxime preteritum (den 9. Juni) . . . plures particulas terre arabiles dicti Magistri Ladislai in vicinitate et commetanetiate possessionis (Geech) ipsius magistri Petri existentes per jobagiones suos faceret potentialiter occupari et perarari*« (Zichy O. Bd. III, S. 577).

und nach der Ernte, in die Monate Juli und August,[32] wie es neben den verschiedenen anderen Sommerarbeiten möglich war; und schliesslich das dritte und wichtigste Brachen, das zugleich die Herbstaussaat auf der Brache vorbereitete und nach den Sommerarbeiten erfolgte; es dauerte den ganzen September und auch in den folgenden wärmeren Monaten an.[33]

Das dreimalige sorgfältige Pflügen der Brache und ihre gleichzeitige Benützung als Weide zeigt deutliche Parallelen zu dem damals hochentwickelten europäischen Landwirtschaftssystem, in dem man auf die Bestellung der ruhenden Äcker besonders bedacht war. Für das erste Brachen hielten auch die Engländer den Monat April am geeignetsten, weil der Pflug die Erde gleichsam freilegt; das zweitemal zu brachen empfahl sich ihrer Meinung nach um Sankt Johannis, also um den 24. Juni, da es schon nach dem Pfluge stäubt, d. h. als der Boden schon gut krümelte und schliesslich — das drittemal — wahrscheinlich im September, als sich der Boden schon gesetzt hat und nicht mehr allzu sehr ausgetrocknet ist.[34] Das mehrmalige Pflügen befreite das Feld nicht nur vom Unkraut, indem dessen Wurzeln zerrissen wurden und die möglicherweise nicht entsprossenen Unkrautsamen noch vor der Aussaat zum

[32] Am 4. Juli **1342** — im Zusammenhang mit einem gewalttätigen Vorgehen — »*alium jobbagionem de Waaslou in facie eiusdem possessionis arantem reperientes . . . et ab eodem ferrum aratri sui . . . abstulissent*«. (DL. 6034.); **1378**: Das Domkapitel von Pécs berichtet dem König, es habe die Gewalttätigkeiten der Untertanen des Macsóer Bans János auf dem Gut »*Bolya*« des László Töttös untersuchen lassen »*in vigilia festi beati Ipoliti martiris (13. Augusi) in eodem anno ad annotatem possessionem ipsius magistri Ladislai Boya vocatam destinando unum aratrum cum decem bobus jobagionum suorum auferri fecisset et quosdam ex jobagionibus eiusdem, qui cum predicto aratro protunc extitissent, graviter vulnerari fecisset*« (ZICHY O. Bd. IV, S. 49—50).

[33] **1378**: Die Bürger von Bors und Csütörtökhely klagen am 10. September darüber dass János Forgách »*quandam terre particulam potentialiter uteretur . . . et nunc de presenti quidem jobbagiones ipsius . . . ararent*«, und bitten, dass »*ad premissa videnda et ipsum aratrum cum equis ipsum aratrum trahentibus ad iuris tramitem recipiendi niteremur*« (DL. 6561); **1370**: Der Sarlóer Offizial des Erzbischofs von Esztergom ging mit seinen Kompanen am 11. September auf die Flur der Ságer Pfarre in Egeg und »*de tribus aratris in campo arantibus jobbagionem eiusdem tres equos bonos recepisset*« (DL. 5889); **1510**: Die Witwe des László Felfalui verübte mit ihren Leibeigenen um den Michaelstag (den 29. September) folgendes: »*quandem terram arabilem ipsius exponentis . . . in territorio possessionis Hasnos appellate . . . frugibus seminari fecisset*« (O. L. VAY BERKESZI, lt. 1534, Photokopie); **1380**: »*Johannes filius Chato officialis domini Valentini episcopi Quinqueecclesiensis in Mohach constitutus feria secunda proxime ante festum beati Michaelis archangeli (26. September), cuius proxime advenerit revolucio annualis, ad possessionem suam Lak vocatam veniendo quatuor aratra jobagionum suorum de eadem Lak potentialiter abstulisset*« (ZICHY O. Bd. IV, S. 151); **1444**: »*Ladislaus de Nyár et Nicolaus de Magasi castellani de Zalavár per magnificos Emericum et Johannem filios Nicolai vaivode ac Stephani et Georgii filiorum Dionisii bani de Marcali in dicta Zalavár constituti, ex voluntate et permissione eorundem dominorum ipsorum sabbato proximo ante festum nativitatis virginis gloriose proxime preteritum (6. September) missis et destinatis quibusdam familiaribus ipsorum ad oppidum Keztel prefatorum Ladislai et Pethew, abinde duodecim boves et quatuor equos de aratro ipsorum proprio aufferri et recipi fecissent*« (ZALAI O. Bd. II, S. 523); **1383**: »*Magister Nicolaus dictus Zambo feria secunda proxima post festum nativitatis beate virginis (14. September) in possessione ipsius magistri Ladislai Cracho vocata . . . terras arabiles intra metas dicte possessionis . . . existentes perarari et seminari . . . fecisset*« (ZICHY O. Bd. IV, S. 247).

[34] GRAND, 1950, S. 271. HANSSEN hält es für sehr wahrscheinlich, dass erst etwa vom 13. Jahrhundert an das dreimalige Pflügen des rachfeldes aufkam, indem nach der ersten Furche im Juni und vor der Saatfurche im Herbst noch eine Furche im Spätsommer gezogen wurde (HANSSEN, 1880, S. 163).

Vorschein kommen konnten, sondern lockerte auch den Boden und förderte dadurch seine Feuchtigkeit, welche durch die Regelung der Tiefe des Pflügens noch gesteigert werden konnte. Dies wollte man auch im Mittelalter erreichen, wenn man bei der ersten Bestellung der Brache die grösste Tiefe empfahl, damit der Boden die grösstmögliche Feuchtigkeit speichern könne, beim zweiten Brachen bereits das seichtere Pflügen als vorteilig bezeichnete, damit vermieden würde, dass der Untergrund allzu sehr hochkam ; beim dritten Brachen sollte dann wieder um eine doppelte Fingerbreite tiefer gepflügt werden, damit die Oberfläche trocknen konnte.[35] Vor der Aussaat ist nämlich ein allzu nasser Boden ungünstig, denn er krümelt nicht, backt zu grossen Schollen zusammen, so dass die Saat nicht entsprechend gedeckt werden kann. Wenn man ausserdem nach einem grossen Regen sät, und folgt dann eine längere Trockenheit, so wird der Boden dermassen rissig, dass die Saat nicht aufkeimen kann. Das dreimal sorgfältig bestellte Feld enthält dagegen auch in der Trockenheit soviel Bodenfeuchte, dass die Saat gut keimen kann. Auf diese Naturerfahrung gründet sich demnach die Beobachtung der Alten im 19. Jahrhundert, dass es »das beste sei, den Weizen in Staub, den Hafer in Kot zu säen.« Die letztere Feststellung hat seine Erklärung wahrscheinlich darin, dass der Hafer schwerer gedeiht als der Weizen und darum sehr früh, noch in die nasse Erde gesät werden muss.

Bei der Festsetzung des dritten Pflügens und der Herbstaussaat auf September können wir somit die auf sorgfältigen Beobachtungen fussende Tradition feststellen, wie schon im Falle der Sommersaat. Das ziemlich langsam wachsende Wintergetreide kann nach frühzeitiger Aussaat bei günstigem Wetter noch hervorspriessen und sich im Herbst so stark büscheln, dass ihm feuchte winterliche Witterung und trockener Frost nicht schaden können. Die frühe Aussaat des Wintergetreides wird auch von den Engländern, die ja eine sehr hochentwickelte Agrotechnik hatten, mit der Begründung empfohlen, dass die Wurzeln der Pflanzen die Feuchtigkeit noch vor dem Winterfrost aufsaugen müssen.[36]

Unter anderen Witterungsverhältnissen kam es jedoch an einem anderen Zeitpunkt zur Herbstaussaat. Während in einem unserer frühesten Kalendarien den lokalen Verhältnissen entsprechend der September das Säen[37] versinnbildlicht, wird auf den Reliefs der Kathedrale von Amiens und von Chartres

[35] GRAND, 1950, S. 271.
[36] GRAND, 1950, S. 258.
[37] Übereinstimmend mit verschiedenen urkundlichen Angaben setzt unser Kalendarium, gedruckt im Jahre 1579 zu Nagyszombat, die Zeit des Säens mit dem Monat September fest. Die Szene bietet eine lebendige Darstellung vom Ablauf dieses Arbeitsganges : vorn pflügt ein Bauer mit zwei Pferden, hinter dem Pflug schreitet in entgegengesetzter Richtung ein Sämann. An seiner Linken hängt der Säbeutel. Er schreitet mit dem linken Fusse aus, neigt sich ein wenig zur Seite und streut mit der Rechten die Saat (R. M. K. 1/159). s. Abb. 7.

dagegen — dem Klima Frankreichs entsprehend — der Monat Oktober und November mit diesem Arbeitsgang gekennzeichnet.[38]

Die Säarbeit ist ebenfalls mit dem Pflügen verbunden. Die archaische Praxis vergangener Zeiten — auf den ungepflügten Acker zu säen und die Saat erst danach durch seichtes Pflügen zuzudecken — war sicherlich noch im 14. Jahrhundert strichweise vorhanden — besonders auf den sog. Arl-Gebieten — aber im allgemeinen nicht mehr charakteristisch. Statt dieses Verfahrens dürfte sich das Säen nach dem Pflügen als Methode durchgesetzt haben, wobei



Abb. 7. September. — Aus dem Kalendarium von Nagyszombat, 16. Jahrhundert

die Saat mittels Egge bedeckt wurde. Auf die Verdrängung der archaischen Säweise können wir auch daraus schliessen, dass die schweren, zum Tiefpflügen geeigneten Pflüge in dieser Zeit bereits, zumindest im ebenen Tiefland, im allgemeinen auch bei den Leibeigenen verbreitet waren. Weiterhin bezeugt die sorgfältige Bestellung, das mehrmalige Pflügen, ebenfalls diese Art der Aussaat.

Aus den urkundlichen Angaben können wir dagegen über die Methode des Säens nur wenig feststellen. Der Arbeitsgang wird nicht beschrieben. Die üblichen Geräte werden — mit Ausnahme des Sätuches — nicht erwähnt. Das Schweigen der Quellen veranlasst uns zu der Folgerung, dass der Boden während der Vorbereitung zum Säen ausser dem Pflügen keine andere Bestellung erfuhr. Darüber hinaus wurden höchstens die grösseren Schollen mit einem Knüppel

[38] GRAND, 1950, S. 278. Die Alten sind heute noch der Ansicht, dass der Winterweizen zwei Sommer in der Erde bleiben muss: bei der Aussaat in einem warmen September und Oktober und den folgenden Sommer vor der Erntezeit.

zerschlagen, zerkrümelt — wofür wir für das Mittelalter ausländische Angaben[39] und für die Neuzeit auch ungarische besitzen. Da das Säen mit der Hand geschah, so ist ein vorheriges Eggen, das die frischgezogenen Furchen zerstört hätte, ausgeschlossen. Unsere frühesten Darstellungen des Säens mit der Hand blieben in den Kalendarien des 15. und 16. Jahrhunderts erhalten.[40] Sie stimmen mit den ausländischen Darstellungen, die seit dem 14. Jahrhundert in grosser



Abb. 8. September. — Aus dem ungarischen Kalendarium, 15. Jahrhundert

Zahl vorhanden sind, weitgehend überein, so dass wir annehmen dürfen, dass die auf ihnen dargestellte Sämethode bei uns ebenfalls schon früher praktiziert

[39] In einer ausländischen Quelle aus dem Mittelalter finden wir eine Darstellung des Pflügens. Demnach waren daran vier Mann beteiligt: der eine hielt den Pflug, der andere führte die Zugtiere, der dritte trieb sie an, und der vierte zerkrümelte mit einem Spaten die Schollen (HEYNE, 1901, Bd. II, S. 44).

[40] Die Angabe im Kalendarium von Nagyszombat, die besagt, dass der Zeitpunkt des Säens der September war, stimmt mit den einschlägigen Daten der in der Széchenyi-Bibliothek aufbewahrten ausländischen Kalendarien aus dem 15. Jahrhundert völlig überein. Unter den zahlreichen Monatsdarstellungen ist die des Septembers mit der Szene des Säens besonders einprägsam. Das Bild stellt die traditionelle Arbeitsphase dar, da der Sämann seinen linken Fuss vorsetzt, mit der Rechten eine Handvoll Saatkorn ergreift und sich auf die andere Seite wendend, langsam ausstreut. Die Darstellung des arbeitenden Menschen gewinnt durch den Sack Getreide, am Rande des Ackers, an Lebhaftigkeit (R. M. K. — C. L. M. ae 396). s. Abb. 8.

wurde.[41] Der Sämann entnimmt die Körner auch auf diesen Bildern dem umgehängten Sätuch, wobei er in Richtung der Furchen langsam fortschreitet und bei jedem Schritt mit dem rechten Fuss sich nach links und bei dem mit dem linken Fuss sich nach rechts wendet und so die Saat streut.

Zu Bedeckung der Saat wurde in dieser Zeit wahrscheinlich noch eine ziemlich primitive Zweig- und Dornegge verwendet. Es lässt sich wohl mit dem geringen Wert dieser Geräte erklären, dass sie in den Quellen erst vom Ende des 15. Jahrhunderts an erwähnt werden, indessen die Urkunden, die über die verschiedenen Gewalttätigkeiten aufgesetzt wurden, häufig vom Wegschleppen der Pflüge, ja sogar der Fuhrwerke während des Pflügens berichten. Die Pflüge und das Saatgut wurden nämlich auf Wagen auf den Acker gefahren. Diese Dorneggen waren zur Bedeckung der Saat viel zweckdienlicher als die Holzeggen mit grosser Zahnung, die im Ausland seit dem 14. Jahrhundert in mehreren Typen bekannt waren. Die Dornegge, die sich den Furchen besser anpasste, war eine sehr geeignete und beliebte Form dieses landwirtschaftlichen Geräts und blieb im Kreise unseres Volkes noch lange verbreitet.

Der Verlauf des Pflügens und Säens wird in unseren Quellen als gemeinsame Arbeit mehrerer Familien hingestellt. Es ist für diese Zeit charakteristisch, dass Pflügen und Säen als zwei aufeinanderfolgende Momente derselben Arbeitsphase erscheinen. Dies kann besonders bei der Herbstaussaat als durchwegs allgemein bezeichnet werden; hier wurde demnach die Aussaat sogleich hinter dem Pflug in die frisch gezogenen Furchen vollzogen.[42] Diejenigen Angaben dagegen, die vom Pflügen in den Monaten Januar bis Mai berichten, erwähnen — vom Pflügen im September abweichend — immer nur den Pflug und niemals das gleichzeitige oder kurze Zeit später folgende Säen.[43] Diesbezüglich finden wir auch im Kalendarium von Nagyszombat ein lehrreiches Beispiel. Auf dem Septemberbild ist neben dem Pflug auch der Sämann zu sehen, auf dem Februarbild dagegen sehen wir nur den Sämann, der die Aussaat in den bereits umgepflügten Acker verrichtet.[44] Der Unterschied im Arbeitsgang der Herbst- bzw. Frühjahrsaussaat kommt nicht von ungefähr. Beim Wintergetreide war die sofortige Aussaat nach dem Pflügen auch darum angebracht, weil der Boden nach einer längeren Ruhepause zwischen dem Pflügen und Säen viel zu sehr ausgetrocknet wäre, und man die Saat mit der Dornegge nicht hätte eindecken

[41] Diese Szene wird in den ausländischen Kalendarien aus dem 14—15. Jahrhundert und in den Bibeln ebenfalls häufig dargestellt.

[42] s. Anm. 33 und die folgende Angabe: **1525:** der Konvent von Turócz berichtet dem König, dass er die Ausschreitungen der Leibeigenen des Mihály Podmaniczky auf dem Gute Jablonov im Komitat Trencsén des György und János Marsowszky untersucht habe, wo »*dictas terras arabiles, prefatosque jobagiones eorundem actorum protunc ut premittitur, in eisdem terris in eodem loco Lwczky existentes et arantes, ibique eosdem jobagiones praefatorum actorum diversis verberum et vulnerum plagis affici, aratraque ipsorum in minutassimas partes disrumpi et dissecari, frugesque illas, quas iidem jobagiones ad seminandum illo duxissent, ex saccis et aliis attinentiis in terram ejici... fecerit*« (PODMANICZKY O. Bd. II, S. 322).

[43] s. Anm. 31 und 32.

[44] s. die Bilder im Kalendarium von Nagyszombat.

können. Im Frühjahr jedoch — besonders wenn sehr früh gepflügt wurde — war der Boden noch sehr weich, und die frischen Furchen noch nicht genügend krümelig, so dass sie einige Tagen ruhen mussten, damit sie, der Einwirkung des Windes und der Sonne ausgesetzt, später durch die Egge um so besser gelockert und dadurch auch die Saaten gleichmässig bedeckt werden konnten.

Die oben erwähnte Verknüpfung des Pflügens und Säens wurde auch durch andere Umstände begründet. Der eine bestand darin, dass die Felder sehr zerstreut lagen und die einzelnen Parzellen ziemlich klein waren; (es kam nicht selten vor, dass ein Acker von 5 Joch aus 7 Stückfeldern bestand und ein mittleres Gut sich mitunter aus 15—18 Parzellen zusammensetzte). Eine besondere Bedeutung spielte hierbei, dass die Äcker schwer zugänglich waren. Die voneinander getrennten und oft weitentfernten Felder waren nicht durch entsprechende Raine getrennt, so dass man die nahe beieinander liegenden Parzellen nur durch Überquerung anderer Feldstücke erreichen konnte. All dies wirkte sich dahingehend aus, dass die Äcker womöglich der Reihe nach bestellt wurden, d. h. man verrichtete auf einem Ackerstück kurz aufeinanderfolgend das Pflügen, Säen und Eggen, noch bevor auf dem Nachbaracker mit den Arbeiten begonnen wurde. Diese Bestellungsweise des Ackers war noch in neuerer Zeit üblich, vor allem bei Pflanzengattungen, die in kleineren Mengen angebaut wurden; so z. B. beim Anbau des Hanfes, wenn in einem Stück mehrere kleine Parzellen nebeneinander lagen, und keiner von den Besitzern über die zum Pflügen und Eggen nötigen Zugtiere verfügte.[45] Im Mittelalter musste man neben der guten Ausnützung der Arbeitszeit auch mit der Arbeitskraft sparsam umgehen. Die beschränkte Zahl der Pflüge und Zugtiere erforderte nämlich auf einer Parzelle die Mitarbeit anderer Parzellenbesitzer und ihrer Familienangehörigen. Wurde mit einem Vorspann von 8 Ochsen gepflügt, so waren nur zum Treiben der 4 Paar Ochsen 2 Leute notwendig[46] und der dritte war der Pflüger. In Anbetracht dessen, dass die meisten Bauern mit einem Paar Ochsen am Pflügen beteiligt waren, bedurfte es ausser dem Pflüger und einem seiner Familienangehörigen noch der Teilnahme von drei anderen Familien

[45] Die Bestellung der Hanffelder wurde bei uns bis in die jüngsten Zeiten so durchgeführt, dass diejenigen, die über viel Land verfügten, einiges davon in Pacht gaben, und zwar einen oder einen halben Scheffel Land, wofür der Pächter einige Tage abarbeiten musste. War das ganze Land geackert, dann wurde in die kleinen Parzellen der Reihe nach gesät. Nach der Aussaat wurde das ganze Land wieder auf einmal geeggt.

[46] **1378**: Der Burgvogt Horváti, dem Macsóer Ban János untertan, überfiel mit mehreren Leibeigenen das Gut des László Töttös in Bólya, wobei er diesmal »*unum aratrum cum decem bobus jobagionum suorum auferi fecisset et quosdam ex jobagionibus, qui cum predicto aratro extissent*« verwundete. (ZICHY O. Bd. IV, S. 50); **1339**: »*Feria quarta proxima post festum pasce domini a nobilibus conprovincialibus, et aliis libere, conditionis hominibus, a quibus decuit, scire potuisset, premissa diligenti et fideli inquisitione scivisset, quod sabbato proximo post festum beati Michaelis archangeli, autumnalis, qui nunc secunda adveniet revolucio annualis, magister Wezeus filius Emerici de Bechey, per jobagiones suos de Iwanusy unum aratrum Johannis filii Nicolai de Farkaslyuk potentialiter persecari et destrui fecisset et duos famulos suos tunc cum ipso aratro existentes, enormiter verberari (fecissent)*« (ZICHY O. Bd. I, S. 564).

in derselben Anzahl ;[47] diese waren dann teils beim Pflügen, teils beim Säen behilflich. Hatte demnach ein Landwirt seinen Acker umgepflügt, so konnte er in seiner Person aus dem weiteren Pflügen ausscheiden, die Aufsicht über seine Ochsen einem seiner Familienangehörigen überlassen und mit der Aussaat auf seinem eigenen Acker beginnen. Dabei waren ihm die jüngeren Familienangehörigen der mitarbeitenden Bauern behilflich, und zwar schafften sie meistens das Saatgut zur Stelle. Da jedoch das Pflügen längere Zeit dauerte als das Säen, war es auch möglich, ein Ackerstück auf einmal mit zwei Pflügen zu bestellen, wobei dann nur eine Person säen musste. Diese Art der Verknüpfung verschiedener Arbeitsphasen — mehr Pflüger als Säer — empfahl sich auch darum, weil ein Säer in einem Tag auch nach mehreren Pflügen säen konnte. So konnte man auf den kleinen Parzellen, wie es ja die meisten Äcker waren, auf dem ganzen Ackerstück, d. h. auf mehreren Parzellen auf einmal pflügen, säen und eggen. Jede einzelne Parzelle gesondert zu eggen war schon darum nicht möglich, weil die einzelnen Bauernwirtschaften nur über eine beschränkte Zahl von Zugtieren verfügten ; dagegen konnten sie diese Arbeit leicht verrichten, wenn sie den nach dem Pflügen freigewordenen Vorspann bei dieser Arbeit wieder gemeinsam benützten.

Die Ackerfläche, die man in einem Tagwerk pflügen konnte, d. h. ein Joch Acker wurde auch ein Scheffel Acker genannt ; dies deutet darauf hin, dass man schon zu dieser Zeit ungefähr ein Scheffel Saatgut in den Acker säte.[48] Diese Menge lässt auf ein schüttereres Säen und somit auf eine bessere Bodenbestellung schliessen.[49] Die Saat wurde vom Unkraut nicht gereinigt, wie dies aus dem biblischen Exempel vom Weizen und von der Kornrade auch in der ungarischen Fassung des 15. Jahrhunderts ersichtlich ist. Beim Ernten mit

[47] Im Alltag unseres Bauerntums war sowohl bei den Arbeiten im Hause als auch draussen auf den Feldern die gegenseitige Hilfe die häufigste Arbeitsform. Unter den Verhältnissen des Bauers, der von seinem Gutsherrn, ja auch von der Natur weitgehend abhängig war, war dies vor allem eine Notwendigkeit. Um sich sein alltägliches Brot zu beschaffen, bedurfte er als des notwendigsten Arbeitsgerätes des Pfluges und dementsprechend — wie wir sahen — einer grossen Anzahl von Zugtieren ; demgegenüber verfügte selbst die oberste Schicht unseres Bauerntums noch im 12. und 13. Jahrhundert kaum über 3—4 Zugochsen. Eine ärmere Bauernfamilie hätte demnach kaum allein den Pflugspann ausstellen können. So waren die Bauern abgesehen von der gemeinsamen Nutzung des Bodens auch auf die gemeinsame Ausstellung des Pflugspanns angewiesen. Das gemeinsame Pflügen blieb bei unseren Leibeigenen im ganzen Mittelalter erhalten, und dies um so mehr, als mit der Verschlechterung der Lebensverhältnisse auch der Viehbestand der Bauernwirtschaften zurückging, so dass die untere Schicht unserer Leibeigenschaft im 14. Jahrhundert höchstens mit 1—2 Ochsen zum gemeinsamen Ackern beitragen konnte. Über die gemeinsame Durchführung der landwirtschaftlichen Arbeiten s. ausführlicher: BELÉNYESY, 1955.

[48] **1346 :** »*terram usui uni aratro sufficientem Cubleus feld vocatam*« (Soproni O. Bd. I, S. 192). Ein »*köböl*« ist gleich einem Scheffel, d. h. 62,498 Liter.

[49] E. MOLNÁR weist nach, dass auf einem ungarischen Joch noch im 13. Jahrhundert zwei Pressburger Mass, d. h. 125 Liter Korn gesät wurden (1 »*pozsonyi mérő*« = Pressburger Mass ist gleich 62,498 Liter). Das dichte Säen müssen wir darum annehmen, weil das spriessende Getreide nur so das Unkraut verdrängen konnte (MOLNÁR, 1949, S. 195). — Dass im 14. Jahrhundert auf ein Joch nur mehr ein Mass (Scheffel) kam, zeugt von einer schüttereren Aussaat und mittelbar von der besseren Bodenbestellung. Auch in jüngster Zeit wurden für ein kleines Joch 75—80 kg Weizen, 55—60 kg Hafer, 60—65 kg Gerste als Saatgut gerechnet.

der Sichel war dies auch nicht notwendig, denn mit der Sichel wurde das Korn weit über der Erde, in der oberen Halmhälfte geschnitten. Dadurch blieben hohe Stoppeln und man konnte auch das Unkraut besser beiseite lassen. Man liess es dann entweder auf den Stoppeln, die alsbald dem Vieh als Weide dienten, oder es wurde eigens geschnitten und, in Haufen zusammen getragen, verbrannt.[50]

Wie wir aus dem reichlichen Urkundenmaterial über die damaligen Gewalttätigkeiten ersehen können, umfasste die Ernte eine ziemlich grosse Zeitspanne und erstreckte sich mitsamt dem mehrmaligen Brachen über den ganzen Sommer. Da die Wintersaat immer früher reifte, wurde die Ernte mit ihr begonnen, und zwar in der Woche vor bzw. spätestens zu Peter-und-Paul.[51] Das Brachen zu Anfang Juli deutet darauf hin, dass um diese Zeit das Winterkorn schon geschnitten und die Reihe am Sommergetreide war. So kam es, dass Mitte Juli vielerorten auch schon der Hafer in Mandeln stand.[52] Da jedoch der Hafer ziemlich langsam reift, konnte es auch verkommen, dass er noch Ende Juli nicht geschnitten war.[53] Der Unterschied zwischen der Reifezeit der beiden Getreidearten war oft so gross, dass nicht selten noch im August

[50] »*In illo tempore dixit Jhesus discipulis suis parabolam hanc: Simili est regnum caelorum homini, qui seminavit semen bonum in agro suo, cum autem dormirent, venit inimicus homo, et superseminavit zizania in medio tritici, et abiit. Cum autem crevisset herba, et fructum fecisset, tunc apparuerunt et zizania. Accedentes autem servi patris familias dixerunt ei: Domine nonne bonum semen seminasti in agro tuo? et quis ausus est superseminare, unde ergo habet zizania? Et ait illis: inicimus homo fecit. Servi autem dixerunt: vis, imus, et colligimus ea? Et ait: Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis cum eis simul et triticum. Sinite utraque crescere usque ad messem, et in tempore messis dicam messoribus: Colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculis (manipulos vel in cumulos) ad comburendum, triticum autem congregate in orreum meum.*« (SERMONES DOMINICALES, Bd. I, S. 297—298).

[51] **1374** : »*Jacobus niger de Mysleu et Nicolaus officiales magistri Johannis dicti Treutul de Mohach unacum Petro rufo, Nicolao dicto Fodor, ... universis jobagionibus de Mohach, de Narad, de Kulked et de Hiymushaz episcopi ecclesie Quinqueecclesiensis feria quinta proxima ante festum nativitatis beati Johannis baptiste proxime preteritum (23. Juni) ad possessiones magistri Ladislai fily Tuteus Laymer, Moysa et Locha vocatas veniendo, feneta ipsius magistri defalcari et asportari... fecissent... et die dominico proximo post festum beatorum Petri et Pauli apostolorum similiter proxime preteritum... una cum jobagionibus ad dictam possessionem ipsius magistri Ladislai Moysa veniendo fruges jobagionum eiusdem magistri Ladislai ad quadraginta currus sufficientes potencialiter asportari fecissent.*« (ZICHY, O. Bd. III, S. 580); **1379** : »*Paulus filius Nicolai fily Gerolch de Bergendye feria quinta proxima post festum beatorum Petri et Pauli apostolorum proxime preteritum (30. Juni) et alys diebus subsequentibus ad possessionem ipsius magistri Ladislai Kayand vocatam potencialiter cum suis complicibus veniendo quinquaginta capecias frugum jobagionum ipsius magistri Ladislai... metere... et deferre fecisset*« (ZICHY O. Bd. IV, S. 114—115).

[52] **1370** : Der Trinitarier-Konvent von Fehérvár berichtet dem König, er habe die Untersuchung über die Gewalttätigkeiten des Meisters János von Segvár und seines Sohnes László gegen die Vámoser Leibeigenen des Bischofs von Veszprém nunmehr durchgeführt. Es seien demnach im Jahre 1368 einem Vámoser Leibeigenen des Bischofs zwei Joch Hafer, bereits in Mandel gelegt und im gleichen Jahre, am 23. Juni, einem anderen Leibeigenen 2 Mandel Hafer von den Genannten geraubt worden (VESZPRÉMI REGESZTÁK, 261).

[53] Unter den Eigenmächtigkeiten des Tamás von Segvár wird auch folgender Fall erwähnt: am 29. Juli 1369 liess er auf 5 Joch den Hafer zweier Vámoser Leibeigenen des Bischofs von Veszprém gewalttätig schneiden und wegführen und ebenso am 29. Juli 1370 zwei Vámoser Leibeigenen des Bischofs ihren Hafer von 2 Joch schneiden (VESZPRÉMI REGESZTÁK, 261; s. noch Anm. 64).

geerntet wurde.[54] Der Zeitpunkt der Ernte wurde nämlich weitgehend durch die Ergiebigkeit des Bodens und die klimatischen Verhältnisse beeinflusst. Damit stimmen auch die mittelalterlichen Kalenderdarstellungen überein, die die Ernte bald auf Juli, bald auf August setzen.[55] Nach Zeugnis des Kalendariums von Nagyszombat fiel die Ernte bei uns in Ungarn auf den Monat August.[56] Dieser verhältnismässig späte Zeitpunkt der Ernte, den wir auch aus unseren schriftlichen Quellen feststellen können, ist im Mittelalter für unser Volk keineswegs eine ungewohnte Praxis.

Die Verzögerung der Ernte ergab sich neben den verschiedenen klimatischen Verhältnissen d. h. den verschiedenen Reifezeiten der einzelnen Pflanzen auch daraus, dass das Getreide hauptsächlich mit der Sichel geschnitten wurde, was eine unergiebige, sehr langsame Arbeit war. In einzelnen Urkunden wird auch mitunter die Sense erwähnt, hauptsächlich bei der Ernte der Gerste, des Hafers und der Hirse, die als Sommerfrüchte niedriger im Halm standen.[57] Aber diese Ausnahmefälle zeigen bestenfalls an, dass unser Volk zu dieser Zeit in der Sense ein schnelleres und vorteilhafteres Erntegerät als die Sichel kennengelernt hatte.

Wie die archäologischen Funde beweisen, waren im ganzen Mittelalter bei uns die Sicheln verbreitet, bei denen die Klinge vom Griff aus gerade oder in geringem Bogen verläuft und nur am oberen Ende, bei der Spitze stärker, etwa im rechten Winkel auf den Griff gebogen ist. Der Bogen der Sichel ist auf mechanische Ursachen zurückzuführen. Bei der Untersuchung unserer Sicheln aus der Arpadenzeit und dem 14., ja selbst noch dem 15. Jahrhundert können wir fast ausnahmslos den auffallend geringen Bogen der Klinge in Griffnähe und ihren breiten Bogen in der Klingenmitte beobachten.[58] Auch

[54] **1436:** »Petrus litteratus filius Johannis de Harast«, und seine Frau führen Klage »*quod cum quidam jobagiones... Valentini prepositi (de Saagh) in possessionem eiusdem Alsopalotha residentes... II⁰ festi... Bartholomei... in metione frugum per ipsos in terra... Petri Pribel, alio nomine Pribloc vocata seminatarum extitissent, tunc Thomas, Freno, Michael... jobagiones Demetri et Stephani filiorum Dacho, ac Augustini et Simonis de Palatha...*« auf ihren Befehl die Schnitter »*usque domum eorundem Petri et domine secuti fuissent.*«(DL. 12983, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, K. L. B., s. auch Anm. 56).

[55] Auf den Reliefs der Kathedralen von Amiens und Chartres wird der Monat Juli mit der Ernte symbolisiert (PARMENTIER, 1896, Bd. I, S. 170), und auf den Fresken des Adlerturms von Trient wird der August durch die Ernte versinnbildlicht (BURGER—SCHMITZ—BETH, 1912, S. 256—257).

[56] s. die Darstellung des Augusts im Kalendarium von Nagyszombat (Abb. 13).

[57] s. Anm. 52 und 109, vgl. noch folgende Angabe: **1524:** Péter Erdődy von Monyorókerek klagt darüber, dass um den 15. August bewaffnete Hörige der Königin Maria aus Korpona »*ac quam pluribus falcastris*« sein Gut Devicse, das zu seiner Burg Csábrág im Komitat Hont gehört, überfallen hätten »*ad quasdam terras arabiles in loco Serewa vocato, quas jobagiones dicti domini Petri Erdewdy avenis, ordeis aliisque diversis bladis, atque leguminibus illo anno seminassent, ibique huiusmodi avenas, ordea et alia blada seminata defalcassent.*« (DL. 72446, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára. O. A.)

[58] Diesen Typ finden wir auch unter den Ausgrabungen im Friedhof von Sorokpolány (Abb. 9). Doch sicher ist er auch unter den verstreuten Funden aus dieser Zeit häufig. Die Länge dieser Sicheln erreicht ohne den Griffansatz 32 cm. Der Bogen am Ende der Klinge fällt besonders dann ins Auge, wenn wir den Griffansatz verlängern, denn so ergibt sich von ihm und dem Endbogen der Klinge eingeschlossen nahezu ein rechter Winkel. Diese Sichelform erscheint

für diese Geräte ist es charakteristisch, dass die trichterförmige Ausbuchtung zwischen Griff und Klinge auffallend gering ist. Dies ist mit dem Nachteil verbunden, dass auf einmal nur ein kleineres Bündel Halme umfasst werden kann, d. h. die Arbeitsproduktivität ist beim Schnitt geringer als mit dem anderen Sicheltyp, dessen Bogen schon in der ersten Klingenhälfte ansetzt,



Abb. 9. Sichel aus dem Friedhof von Sorokpolány, 11. Jahrhundert

Abb. 10. Die Sicheltypen aus den Grabungen in der Umgebung von Kecskemét

auch in der ärmlichen Ausbeute unserer Dorfgrabungen als eines der Arbeitsgeräte aus dem 15—16. Jahrhundert, so z. B. in der Umgebung von Kecskemét und in Móriczfalu, das seither dem Gemeindegebiet von Túrkeve einverleibt wurde (Abb. 10). Für diese Funde ist es ausnahmslos bezeichnend, dass der Bogen beim Griff noch geringer ist als bei dem oben erwähnten Typus. Ihre Klinge ist lang gestreckt, und knickt im oberen Drittel entweder in einem stumpfen oder rechten Winkel ein. Die Länge dieser Sicheln entspricht der des obigen Typus oder misst kaum mehr als 32 cm (SZABÓ, 1938, S. 122 ; MÉRI, 1954, Taf. XXIX, Abb. 2 u. 3).



Abb. 11. Juli. — Aus dem Ungarischen Kalendarium, 15. Jahrhundert



Abb. 12. August. — Sinnbildliche Darstellung aus einem deutschen Kalendarium, 11. Jahrhundert

die grössere Ausbuchtung das umfasste Getreidebündel besser zusammenpresst und den Schnitt von mehreren Handvoll Halmen ermöglicht. Die Form unserer mittellalterlichen Sicheln lässt demnach ebenfalls die geringe Produktivität der Erntearbeit erkennen, für die auch die Darstellungen der zeitgenössischen Kalendarien und Reliefs ein beredtes Zeugnis sind: der Schnitter fasst mit der Linken eine Handvoll Halme, die er nicht weit unter der Ähre abschneidet und — ohne ein grösseres Bündel in der Hand zu sammeln — hinter sich legt.[59] Auf diesen mittelalterlichen Erntedarstellungen fällt auch die hohe Stoppel in die Augen, die entweder stehenbleibt oder nachträglich mit der Sense geschnitten und als Futter oder Unterstreu verwendet wird.[60] Diese letztere Art der Ernte ist von mehreren Gesichtspunkten aus nützlich: einerseits geht der Schnitt rascher von der Hand, andererseits wird das Getreide leichter trocken und kann auch besser gedroschen werden. Dieses Ernteverfahren war im Mittelalter wahrscheinlich auch unserem Volke bekannt. Der vor den Tataren flüchtende Rogerius berichtet, dass die Bewohner des Komitats Bihar auf die Kunde hin, dass der Feind abgezogen sei, und weil eben Erntezeit war, das Getreide gemeinsam ernteten und das Stroh und Heu in die Scheunen brachten.[61] Diese nicht alltägliche Praxis in Notzeiten lässt darauf schliessen, dass diese Art der Erntearbeit viel ergiebiger und schneller war. Aus der Fronarbeit, die (noch vor einem Jahrhundert) für die Leibeigenen einzelner Kirchengüter verbindlich war, geht hervor, dass ein mittelmässiger Erntearbeiter in einem Tagwerk durchschnittlich zwei Mandeln Korn schneiden, in Garben binden und in Hocken stellen konnte.[62] Im 14. Jahrhundert müssen wir jedoch in dieser Arbeitsweise

[59] Besonders lebhaft wird diese Arbeitsphase auf dem Julibild des bereits öfter zitierten Kalendariums aus dem 15. Jahrhundert (Széchényi-Bibliothek) dargestellt. Im Vordergrund steht in starrer Haltung ein Schnitter. In der linken Hand hält er einige Getreidehalme, die er ungefähr in Brusthöhe, also ziemlich hoch über der Erde mit der Sichel in seiner Rechten auf sich zuzieht. Die geschnittenen Garben werden durch einige Getreidebüschel hinter seinem Rücken angedeutet, und im Hintergrund ist eine Getreidemandel zu sehen (R. M. K. C.L.M. ae 396) s. Abb. 11.

[60] Auf einem Bild der Velislav-Bibel (14. Jahrhundert) sind zwei Schnitter zu sehen, die auf das eine Knie gestützt in der Linken ein Büschel Getreidehalme halten und sie etwa in der Mitte mit der Sichel auf sich zuziehen (GRAUS, 1953, Abb. 13). Auch auf dem Erntebild des Kalendariums von Osek sind hohe Stoppeln zu sehen. Hinter dem Schnitter liegen die geschnittenen Getreidehalme (GRAUS, 1953, Abb. 14). Die hohen Stoppeln fehlen auch auf den zeitgenössischen deutschen Darstellungen nicht (s. Abb. 12).

[61] *»ceperunt aliquos per silvas latitantes et eosdem sub hac voce miserunt, quod quisquis vellet, ad fidem eorum se dare, securus reditus infra certum terminum ad propria venire daretur ei. Quorum verbis, cum homines iam propter victualium penuriam morerentur, totaliter crediderunt et sic omnes, quim remanserant, ad domos proprias sunt reversi. Et cum silve magne essent, erat adhuc populus infinitus, qui latitabat, ita, quod ad tres dietas terra facta est populosa et quelibet villa elegit sibi regem de Tartaris, quem optavit. Quo facto cum essent tempora messium, fruges unanimiter collegerunt et eas ac stramina et fenum et alia ad horrea congregabant.«* — (Rogerii Carmen Miserabile. SCRIPTORES, Bd. II, S. 581.)

[62] **1233** kommt es zu einem Fronkrawall zwischen der Abtei von Pannonhalma und ihren Untertanen, so dass in Anbetracht der alten drückenden Lasten die Pflichten und Abgaben aufs neue geregelt werden: *»nec compellat eos metere arundines, necque capecias sed teneantur per singulas mansiones et non in capita una die metere et una die colligere et una die portare«.* (PANNONHALMI SZENT-BENEDEK-REND TÖRTÉNETE, Bd. I, S. 720.) Die neue Praxis hat sich anscheinend doch nicht durchgesetzt, denn **1240** werden die Pflichten der Untertanen der Abtei von Pannon-

bereits eine solche entwickelte gemeinsame Arbeit sehen, bei der hinter mehreren Schnittern ein Garbenbinder ging, um die Getreidebündel in Garben zu binden. So sehen wir z. B. auf der Erntedarstellung des Kalendariums von Nagyszombat eine Arbeitsgruppe, die aus vier Bauern besteht : aus drei Schnittern und einem Garbenbinder.[63] Sie konnten — wie es auch eine Angabe aus dem Jahre 1339 andeutet — etwa 1 Joch schneiden, in Garben binden und in Hocken aufstellen.[64]

Die Masseinheit für das in Garben gebundene und zusammengetragene Korn war im ganzen Lande die Mandel, die in den einzelnen Gebieten wahrscheinlich kleinere Unterschiede aufwies. Dies erhellt auch aus dem Dekret Sigismunds vom Jahre 1411, worin er verfügte, dass der Landwirt, dessen Korn für die Fronabgaben eingeschätzt wurde, unter dem üblichen Eide darüber aussagen musste, wieviel und wie grosse Mandeln er im selben Jahre geerntet habe.[65] Der Korngehalt einer Mandel entsprach vermutlich durchschnittlich dem Kornertrag der Getreidehocken, so wie sie im 18. und 19. Jahrhundert mit der Sichel geerntet wurden.

---

halma neuerdings festgesetzt : *»item una queque mansio debet metere monasterio duas capecias, una die fenum colligere et una die portare«.* (PANNONHALMI SZENT-BENEDEK-REND TÖRTÉNETE, Bd. I, S. 772.) — Auf Grund einer anderen Übereinkunft aus dieser Zeit ist es wahrscheinlich, dass eine Hufe die zwei Mandeln in einem Tagwerk schneiden konnte, *»item omnes populi tam udwornici quam et alii tenentur colligere fenum, quilibet eorum una die, similiter et una die portare fenum, et una die metere«.* (PANNONHALMI SZENT-BENEDEK-REND TÖRTÉNETE, Bd. I, S. 791.) Aus einer Angabe aus dem 14. Jahrhundert scheint hervorzugehen, dass die zwei Mandeln von zwei Schnittern in einem Tagwerk geleistet wurden. Dasselbe sehen wir z. B. aus dem Urbarium des Gutes Németujvár vom Jahre **1355** ; demnach muss eine Hufe bei der Heuernte zwei Mann für ein Tagwerk stellen, das Heu mit eigener Fuhre und eigenem Vorspann einfahren und ebenso muss jede Hufe bei der Ernte je zwei Schnitter stellen (WENCEL, 1887, S. 290—291).

[63] Diese landwirtschaftlichen Arbeiten stellt der Zeichner sehr lebenstreu dar, indem er die Schnitter während ihrer Mittagspause wiedergibt. Die kleine Gruppe sitzt im Vordergrund, in der Mitte eine grosse Schüssel mit Speisen, daneben ein angeschnittener Brotlaib. Rings um die Schüssel sitzen die Schnitter, zwei Männer und eine Frau. Ihre Ruhelage lässt darauf schliessen, dass sie mit dem Essen eben zu Rande gekommen sind : der eine trinkt aus einem hochgehaltenen Krug, der andere streckt sich auf der Korngarbe, die ihm als Sitzgelegenheit dient, bequem aus. In ihrer Nähe liegen am Boden zwei Sicheln. Der vierte Schnitter der Gruppe ist im Hintergrund eben bei der Arbeit (R. M. K. 1/159). — Diese hochentwickelte Form der gemeinsamen Arbeit wird auch von dem Illustrator eines englischen Kodex aus dem 14. Jahrhundert dargestellt (Abb. 14). — Im Vordergrund sehen wir zwei Schnitter in stark gebeugter Haltung, die dritte Schnitterin schaut ihnen bei der Arbeit mit in die Hüften gestemmten Händen, in ruhender Haltung zu. Hinter den drei Schnittern sehen wir einen garbenbindenden Erntearbeiter. Er umfasst eben einen Armvoll Halme, um sie über den Garbenstrick an der Erde zu legen (HARTLEY—H. ELLIOT, 1928, Tafel 24). Auch die Wenzelsche Bibel aus Böhmen bietet ein lebenswahres Bild von der Ernte im 14. Jahrhundert (Abb. 15). Zwei Männer sind mit der Sichel beim Schnitt und das geschnittene Korn wird von einer Frau zu Garben gebunden. Auf dem Bild ist eben das Arbeitsmoment verewigt, als sie den Strick an der Garbe noch ein letztes Mal zurechtknotet (GRAUS, 1953, Abb. 15).

[64] **1339** : Der strittige Acker misst 5 Joch, aber nicht nach königlichem Mass, sondern man kann ihn in 5 Tagen abernten (MOTESICZKY, Nr. 12).

[65] **1411** : *»item disposuimus etiam: quod dicatores decimarum, capecias seu acervos frugum secundum proprias eorum consideraciones, et estimationes dicare non praesumant. Sed domesticus ille, cuius fruges dicantur, super hoc, juramento solito (tacto dominicae crucis signo) praestito, fateri teneatur; quod, et quantas illo anno capecias habuisset. Et super hoc, praedicti dicatores contentarii teneantur«* (Articulus V, MAGYAR TÖRVÉNYTÁR, S. 242).

Die wichtigste Arbeit nach der sorgfältigen Vorbereitung des Bodens, der Saat und der Ernte war der Reihe nach das Eintragen und Dreschen des Halmgetreides. Die Praxis, das Korn hoch am Halme zu schneiden, damit es nicht mit dem Unkraut vermengt werde, ermöglichte nicht nur eine kurze Trocknungs- und Druschzeit, sondern auch geringere Regenschäden bei den in Hocken stehenden Getreidegarben. Die Verzögerung der grossen Sommerarbeiten und insbesondere die der Ernte hatte nämlich zur Folge, dass das Getreide noch Ende Juli, ja meistens noch Ende August in Hocken oder Mandeln auf den Feldern stand,[66] weil es noch nicht eingefahren werden konnte. Dadurch war es



Abb. 13. August. — Aus dem Kalendarium von Nagyszombat, 16. Jahrhundert

jedoch nicht nur den Unbilden der Witterung sondern auch den Gewalttätigkeiten der fremden Eindringlinge ausgesetzt. Die meisten Klagen wurden des-

[66] **1436:** »*Martinus et Georgius filii de Gench, Blasius filius Thome, Nicolaus, filius Nicolai, Marcus et Stephanus de Gench*« führen Klage, dass die Leute der Witwe des László Kanizsay um den 22. Juli »*in possessione eorum Eghazasgench... 200 capetias bladorum... deportassent*« (DL. 12942, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, K. L. B.); **1511:** István Sokoródy, der Hofrichter der Burg von Galgócz erhebt Klage, da um den Jakobustag (25. Juli) János Majthényi mit 9 und Rafael Majthényi mit 21 ihrer Leibeigenen »*certas fruges tritici et aliorum bladorum genera Valentini et Michaelis jobagionum prefati exponentis, in oppido Ozlany vocato in com. Bars commorantium, in terris arabilibus ad curiam nobilitarem dicti exponentis in predicta possessione Chereuen habitam pertinentibus, seminataque metere habuissent, messeque fuissent et messas ad plures currus levari et asportari fecissent.*« (DL. 73186, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára O. A.); **1522:** Die Frau von Benedek Bagodi, Orsolya, erhebt Klage gegen Ferenc Niczki und Dénes Niczki sowie gegen die Witwe des László Niczki, da sie am Sankt-Stephans-Tag des vorigen Jahres mit ihren Familiares und einigen Leibeigenen auf ihr Gut in Niczki eingedrungen seien und »*ducentas capetias frugum et bladorum*« die auf diesem Teil des Gutes gewachsen waren »*in toto in currus ipsorum levari et asportari fecissent*« (O. L. OSTFFY, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára O. A.).



Abb. 14. Darstellung aus dem Luttrell Psalter, 14. Jahrhundert



Abb. 15. Darstellung aus der Wenzel-Bibel, 14. Jahrhundert

halb erhoben, weil Gewalttätige die Mandeln der Leibeigenen fortgetragen hatten,[67] aber wir hören auch darüber, dass das auf die Flur getriebene Vieh in den Getreidehocken grossen Schaden anrichtete.[68] Das Eintragen des Getreides verzögerte sich auch durch die umständliche und langwierige Unterhebung. Um die Missbräuche bei der Erhebung des Zehnten abzustellen, wurde die Art und Weise und der Zeitpunkt der Erhebung im 14. Jahrhundert in mehreren Verordnungen geregelt ; aus diesen Verordnungen können wir auch auf den Zeitpunkt des Einfahrens des Getreides schliessen. So ermächtigt z. B. um 1386 Königin Elisabeth die Einwohner von Eperjes, mit dem Einfahren des Getreides nur bis zum Jakobstag (26. Juni) zu warten, und dann — unter Zurücklassung des Zehnten — darüber frei zu verfügen. Diese Verordnung war noch im 15. Jahrhundert in Kraft, denn als eine Generalverfügung über die Zehnterhebung erlassen wurde, besagte sie, dass die Leibeigenen ihr Getreide nicht länger als 12 Tage auf dem Acker stehen lassen müssten ; wenn bis dahin der Dezimator, der Zehnteintreiber nicht erscheinen sollte, so war es die Pflicht des Schultheissen, den Zehnten des Ertrags auszuwählen ; dieser blieb dann auf dem Acker zurück und die Leibeigenen konnten ihren Teil heimfahren.[69] Diese Verordnungen bestätigen die Tatsache, dass in den ersten Wochen des Julis zumindest die Ernte des Winterkorns auch in den kühleren Gegenden bereits vorüber war. So war denn ein jeder bereits Ende Juli[70] bemüht, mit dem Einfahren des Getreides zu beginnen, um so die Zugtiere wenigstens teilweise für den August freizuhalten,[71] als dann neben dem Einfahren der übrigen

[67] **1346 :** Das Domkapitel von Fehérvár berichtet über eine Untersuchung im Zusammenhang mit den Gewalttätigkeiten des Woiwoden István. Er habe mit seinen Knechten von dem Gut Szilágy des Pál Györke die Kornmandeln fortgeschafft, einen Ackerteil in Besitz genommen und das Heu mähen lassen (KÁLLAY O. Bd. I, S. 190) ; **1367 :** Auf Grund der Anklage des Bischofs von Pécs lässt der Landesrichter István Bebek den László Töttös wegen seines eigenmächtigen Vorgehens auf dem bischöflichen Gut in Baranya den Eid ablegen, insofern, »*prenotati Nicolaus et Ladislaus fily Teuteus per Marek officialem ipsorum universas fruges Michaelis jobagionis predicti domini episcopi de Mochac anno tunc proxime preterito tempora messis ad possessionem ipsorum Lak vocatam deferri fecisset.*« (ZICHY O. Bd. III, S. 329.); **1399 :** »*Gregorius, Simon et Johannes familiares et judices domini Detrici palatini per ipsum in villa Apor constituti*« haben mit den dortigen Untertanen im vergangenen Jahre auf Befehl des Palatins das Gut Elege überfallen und von den Leibeigenen 17 Fuhren Korn vom Acker entwendet (ZSIGMONDKORI O. Bd. I. Nr. 6012).

[68] **1473 :** Um den 25. Juli »*Georgius de Naghthewre et Michael de Hollos*« mitsamt ihren Genossen und 14 Leibeigenen aus Nagytöre »*cum eorum gregibus et pecudibus quinquaginta capetias frugum in territorio possessionis Stephani litterati et Luce filiorum condam Emerici Farkas de Deresthyen vocate procreatos depascere, conculcarique et anichilari fecissent*«. (DL. 72698, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. A.)

[69] MÁLYUSZ, 1952, S. 324.

[70] **1449** : György, der Sohn des György Simonyi führt Klage gegen János Tordamezi, der um den 25. Juli »*centum capetias frugum de curia dicti Georgii de Simonyi... deportasset*«. (O. L. SIMONYI, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. A.)

[71] **1445** : »*feria secunda proxima post festum ad vincula beati apostoli proxime preteritum (2. August), quidam Gallus sartor in Mendzenth residens familiaris et jobagio, unacum aliis quadraginta jobagionis ipsorum exponentium necnon sex equis optimis cum frenis et sellis ac octodecim curris, quadraginta bobus et viginti equis equacilibus ipsos currus trahentibus Bathor Balashaza racione transduccionis et deportacionis bladorum prefati Galli sartoris accessissent, ibidemque versus propria prefatus Gallus sartor et annotati quadraginta jobagiones cum bladeis (sic) curribus bobus*

Winterfrüchte auch die Ernte der Sommerfrüchte zu versehen war. Das Einbringen des Getreides wurde wahrscheinlich auch dadurch verzögert, dass bei grösseren Lasten meistens 4—6 Ochsen dem Wagen vorgespannt wurden. Da aber nicht alle Bauern über so viele Zugtiere verfügten, mussten sie sich wie beim Pflügen gegenseitig aushelfen.[72]

Das eingebrachte Getreide wurde entweder in Scheunen oder unter freiem Himmel in Diemen gespeichert, die mitunter 50—100—200 Mandeln aufnahmen.[73]



Abb. 16. August. — Aus dem Ungarischen Kalendarium, 15. Jahrhundert

Über die Art der Körnergewinnung lassen uns die Quellen im ungewissen. Das lateinische Wort »tritulacio« bezeichnet nämlich sowohl das Dreschen mit menschlicher Arbeitskraft als auch das Treten durch Tiere. Zur Rekonstruk-

et equis ipsos currus trahentibus in libera via venire habuissent«, als sie von den Familiares der Witwe des István Bothkai überfallen wurden, die ihnen ihre Wagen, Ochse und Pferde raubten. (ZALAI O. Bd. II, S. 527.)

[72] **1390**: »*Ladislaus filiis Ladislai fily Theuteus anno in presenti duodecim boves et unum currum Cosme et Johannis dicti Darabus jobagionum potencialiter... aufferri fecisset.*« (ZICHY O. Bd. IV, S. 422.)

[73] **1470**: Die Witwe des András Csetneki uns ihre Söhne liessen durch ihre Leibeigenen von dem Gut Zalona »*tres boves ac unum acervum avene centum capecias in se continentem*« mit Gewalt fortbringen. (DL. 16991, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, P. J.)

tion dieses Arbeitsganges verfügen wir immerhin über zwei sichere Anhaltspunkte.[74] Der eine bezieht sich auf den Zeitpunkt dieser landwirtschaftlichen Arbeit, der andere auf die Art der Speicherung des Halmgetreides. Aus dem Umstand, dass diese Arbeit stellenweise schon im August, spätestens im September[75] begonnen wurde, und — je nachdem, wie es das Herbstpflügen und -säen zuliessen — die ganze kalte Jahreszeit hindurch anhielt,[76] ja bis in das Frühjahr des folgenden Jahres hinüberreichte,[77] müssen wir auf eine langsame und unergiebige Arbeitsmethode schliessen, da der Drusch hinsichtlich seiner Produktivität etwa um 30% weniger war als das Treten. Diese Art der Körnergewinnung nimmt nicht nur die Zeit, sondern auch die Kraft des Menschen sehr in Anspruch.[78] Es ist demnach wahrscheinlich, dass diese das ganze Wirtschaftsjahr hindurch anhaltende Arbeit mit grösseren und kleineren Unterbrechungen verrichtet wurde und sich neben der Sicherstellung des Saatgutes hauptsächlich nach den jeweiligen Bedürfnissen an Brot richtete. Ein weiterer Beweis dafür, dass diese Druschmethode vorherrschend war, ergibt sich — zumindest unser Bauerntum betreffend — daraus, dass bei dieser Art des Dreschens der Körnerverlust ungleich geringer war als beim Treten. Für die kleinen Bauernwirtschaften, denen nur begrenzte Vorräte zu Gebote standen, war demnach diese Methode rentabler. Diese Arbeitsmethode fällt sehr oft in die Augen auch auf den Dar-

[74] Unter den Monatsversen des 1632 in Klausenburg gedruckten Kalendariums finden wir auf dem Monat August folgenden: »*Most almát, körtvélyt, szilvát, diót és mogyorót szedj... Búzát csépeltess, mézet is ebbe keress*« (Nun ernte die Äpfel, Birnen, Pflaumen, Nüsse und Haselnüsse... Drisch das Korn und vergiss auch den Honig nicht). (JAKAB, 1881, S. 50) — Das in der Széchényi-Bibliothek befindliche Kalendarium aus dem 15. Jahrhundert hebt von den landwirtschaftlichen Arbeiten des Monats August als die wichtigste ebenfalls das Dreschen hervor. Von den charakteristischen Szenen der verschiedenen Monatsdarstellungen wird das Dreschen mit besonderer Lebhaftigkeit geschildert. Das Bild gibt die Szene wieder, da der Drescher mit hochgehobenem Flegel im Begriff ist, auf das Korn herabzuschlagen (s. Abb. 16).

[75] Darauf deutet auch hin, dass das Korndeputat strichweise schon im September zu entrichten war, sowie die folgende Angabe aus **1502**: András Rátkay von Bőd und seine Ehegattin verbot um die Mitte des Monats September dem András Sárvári von Bőd und seiner Ehefrau »*a tritulatione et tritulari factione frugum seu bladorum tam authumnalium quam etiam vernalium... intra metas possessionis Bewd*«. (DL. 86033, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. A.)

[76] **1498**: Die Witwe des László Egervári führt Klage gegen den Bischof Bereck, dass er vor drei Jahren um die Zeit von Allerheiligen seine Leute entsandt habe »*ad orrea prefate exponentis in possessione Egerwara et Gewsfalua in Castri Ferrei et Reznek in Zaladiensi comitatibus, ibique sex acervos bladii, videlicet tres tritici et tres siliginis prefate domine exponentis pro seipso occupari et tritulari tritulataque ad castrum Egerwara asportari fecisset*«. (DL. 20788, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. A.)

[77] **1498**: Um das Dreikönigsfest (6. Januar) sandten Péter von Bothka und Mihály von Bothka ihre Knechte auf das Gut Litka (im Komitat Abaujvár) der Witwe des Miklós Buzlai von Enyiczke »*ibique medietates duorum acervorum, unius tritici continentem in se capetias octoginta, alterius vero ordei et avene ... in orto cuiusdam Petri Gaduay judicis praedictae possessionis habitas... omnino tritulari, tritilataque... auferri fecisset*«. (O. L. DESSEWFFY, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. L.); **1479**: Albert Csapy von Eszeny gestattet es, dem János Semsey »*certos fruges et blada... in facia eiusdem portionis possessionarie... locatas et reposita... infra festum pasce domini proxime venturum... ab ipso Johanne de Zempse tritulari facere et per se percipere*«. (DL. 85094, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, P. J.)

[78] »*Sexto res mundatur tribula cepel ut tricitum ita anima tribulatione unde B. Gregorius dicit: Quid fornax auro, lima ferro rezele et tribula grano: hoc facit tribulatio viro justo*«. (SERMONES DOMINICALES, Bd. I, S. 424.)

stellungen der mittelalterlichen Kalendarien, die den Arbeitsgang des Wirtschaftsjahres lebendig versinnbildlichen, z. B. die Monatsdarstellung im Kalendarium von Nagyszombat, auf dem als Versinnbildlichung des Monats November das Dreschen wiedergegeben wird, die Verbreitung des Dreschens bezeugt. Das Bild zeigt einen geschlossenen, scheunenartigen Raum, in dem ein Drescher eben im Begriffe ist, mit dem hoch erhobenen Flegel mit ganzer Kraft auf das ausgebreitete Getreide herabzudreschen.[79] Auch aus den urkundlichen Angaben können wir feststellen, dass überall, wo schon zu dieser Zeit die Scheune ver-



Abb. 17. November. — Aus dem Kalendarium von Nagyszombat. 16 Jahrhundert

breitet war, also vor allem in den hügeligen und niederschlagsreicheren Randgebieten des Alföld, das Dreschen von November an in den kälteren Herbst- und Wintermonaten verrichtet wurde. Für die wachsende Arbeitsintensität ist es bezeichnend, dass der Drusch schon im Mitteralter eine gemeinsame Arbeit war, an der auf einmal zwei, vier, ja sogar acht Drescher beteiligt waren.[80]

[79] Das Bild zeigt eine grosse Scheune von innen, in deren Vorraum verschiedene Phasen der Hanfbearbeitung im Gange sind, und in einem Teil der Scheune sehen wir das übliche Dreschen (Abb. 17).

[80] **1498:** István Kovács von Csaba klagt gegen István Thekes von Jolsvafő, der sein Gut Petri (Komitat Abauj) bewaffnet am 19. November überfallen habe und »*in domum et curiam providi Francisci Choka dicti iudicis in possessione Pethry, ab indeque quadraginta cubulos frugum et viginti novem cubulos avene tritulatos, necnon duos acervos frugum et avene ipsius exponentis de orto prefati omnino recipi et asportari fecisset*«. In dieser Sache wurden auch Zeugen vernommen: »*homines de Zeen transiissent ad eundem Stephanum Thekes ad possessionem Pethry ab eadem pecunia emere fruges et avenam*«. Da sahen sie, dass »*Stephanus Thekes potentia mediante fruges et avenas ipsius Stephani Kovach tritularii fecisset et educere tritulatas faceret*« (19. November). Der eine Zeuge »*vidisset octo tritulatores et vidisset eundem Stephanum Thekes quatuor equis portasse fruges et avenas*«. (Dl. 83980, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. A.)

Nach dem Dreschen wurde das auf der Tenne zurückgebliebene Körnergut durch Worfeln gereinigt. Vorher jedoch entfernte man das Rüttstroh mittels Rechen und schaufelte die Körner zuhauf, um sie dann mit der Worfel von der Spreu zu sondern. Der zur Reinigung der Körner notwendige Rechen und Korb ist als Arbeitsgerät von den mittelalterlichen Druschdarstellungen nicht wegzudenken. Die Arbeit selbst zählt zu den beliebten Exemplen der Kodizes.[81]

Auf Grund der Angaben, die uns zur Verfügung stehen, lässt sich vorläufig noch nicht sagen, ob und in welchem Masse bei unserem Volke neben dem Dreschen auch andere Arten der Körnergewinnung verbreitet waren. Wir haben nur eine ziemlich unsichere Spur in einem Kodex aus dem 15. Jahrhundert, in welchem der Übersetzer den Begriff der »tritura« durch das ungarische Wort »nyomás« (Druck, bzw. Treten) wiedergibt.[82] Doch scheint dies eher eine Übersetzung als ein üblicher Wortgebrauch zu sein, aus dem wir auf die allgemeine Verbreitung dieser Praxis schliessen könnten.

Ebensowenig können wir die Verbreitung des Tretens an Hand der Untersuchung der verschiedenen Speicherplätze feststellen, obwohl sie in dieser Zeit je nach Gegenden bereits gut unterscheidbare Typen aufwiesen. Die wachsenden Getreideerträge stellten nämlich im 14. Jahrhundert nicht nur die Gutsherren, sondern auch die auf grösseren Ackerflächen wirtschaftenden Bauern vor das Problem, für gute, geschützte und gesonderte Speicherplätze, wie Innenscheunen und Schobergärten oder gegebenenfalls Aussentennen zu sorgen. Auf Grund der vorhandenen können wir von diesen Speicherplätzen nur schwer ein befriedigendes Bild entwerfen. Es lässt sich nämlich nicht genau entscheiden, ob das »horreum« eine alleinstehende Scheune, eine Tenne oder einen Scheunen-

[81] »*Monda zyz zent Agatha azzon: En ez gyettrelmekben wgyan gyenyerkedem, mynt ky yo hyrth halland. Awagy ky azt latangya kyt sok ydőtewl foghwa kywant lathny. Awagy ky sok kenczet talál. Mert mykeppen az tyzta gabonat addegh az kasban nem tehetnek, myglen annak elette az ew pylwayabol yol ky nem tystoyttyaak, Azonkeppen az en lelkem sem mehet be az mennyey paradychomba, martyromsaghnak palmayawal myglen eressen meg nem gyettrended az en testemet*« (Und es sprach die Heilige Jungfrau Agatha : Es sind mir der Leiden viele eine Wonne, gleich jenem, dem man eine gute Nachricht überbracht. Oder aber gleich jenem, der den siehet, den er geraume Zeit sehen gewünscht, oder aber gleich jenem der gar mannigfache Schätze findet. Denn also das reine Korn nicht in den Kasten getan wird, bislang es vorher von der Spreu nicht gereinigt, desgleichen findet meine Seele nicht Einlass in das himmlische Paradies mit dem Palmzweig der Märtyrer, bislang du meinen Leib nicht mächtig gefoltert.) (Érdy Codex, Ny. Bd. IV, S. 325, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, L. Lné).

...»*Ki kedeg, iőuendő en vtannam erősb tőllamtől, ökinec nem vaǵoc melto saruiat es viselnem, az kereztel tűtőket scënt lelecben es tuzben kinec zoro lapaťťa ő kezeben, es megtizteiťa o zérőiět, es ǵoiti o buzaiat ő čuribe, a poťuovat kedeg egeti megalhatatlan tűzbe...*« (Und wer da kommen wird künftig, mächtiger denn ich, so dass ich nicht wert bin, auch nur sein Schuhwerk zu tragen, der wird euch taufen im Heiligen Geiste und Feuer, er wird die Worfel halten in seinen Händen, und reinigen seine Trätplatze und sammeln sein Korn in die Speicher und die Spreu verbrennen in unlöschbarem Feuer...) Münch. Codex 18. Ny. Bd. I, S. 198, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, L. Lné.)

[82] ...»*Ephraim vitula docta diligere trituram*« lautet in ungarischer Übersetzung : »*Effraim a boriutol taneitatott zeretni a nomast*« [Ephraim lernte vom Jungtier (Kalb) das Treten zu schätzen] (Bécsi Codex 195. Ny. Bd. I, S. 150, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, L. Lné.)

bzw. Schobergarten bezeichnet. Jedenfalls beziehen sich die Angaben aus den Komitaten Nyitra, Liptó, Sáros und Ung, d. h. aus den Gebieten des Felvidék (Oberland, heutige Slowakei), immer nachweisbar auf Wirtschaftsgebäude, insofern sie im Zusammenhang mit den herrschaftlichen Gutshöfen ein »horreum« erwähnen. Aus diesen Daten ist es ersichtlich, dass das Baumaterial der »horrea« und Ställe ebenso entzündlich[83] und leicht auseinandernehmbar[84] war wie das der übrigen Wirtschaftsgebäude, z. B. der Geräteschuppen. Ausserdem erfahren wir, dass in den Scheunen das Getreide ursprünglich nur gespeichert wurde,[85] später aber dienten sie der allgemeinen Praxis entsprechend auch als Dreschplätze.[86] Und dort, wo diese Gebäude zu den einzelnen Hufen gehören, müssen wir annehmen, dass sie geeignet waren, mehrere hundert Mandeln aufzunehmen.[87] In einer Angabe über das Dorf Csicser im Komitat Ung wird des weiteren auch angedeutet, dass die Scheune bzw. der Stall meistens am Ende des Wohngebäudes angelegt wurde.[88] Diese Einteilung der mit den Äckern zusammenhängenden Wirtschaftshöfe war bei den Bauern des Komitats auch später noch allgemein verbreitet. Ähnlich wie in Csicser war anscheinend auch auf einer Leibeigenenhufe in Devecser (Komitat Veszprém)[89] die Scheune untergebracht. Die Wirtschaftshöfe, der Garten und die Scheune mitsamt dem Schobergarten reichten hier bis an das Flüsschen Kistorna. Wir müssen demnach unter den Bezeichnungen Höfe, Garten und Scheune in diesem Fall zumindest zwei Höfe, einen sog. Haushof und einen hinteren Wirtschaftshof, bzw. einen von diesen durch Zäune getrennten Gemüsegarten und Schobergarten verstehen. Aus der Reihenfolge der Aufzählung können wir noch feststellen, dass diese Höfe und Gärten hintereinander lagen.[90]

[83] **1330**: Nyitra »*oreum et stabulum comitis Mathie*« zündet mit seinen Knechten ein Adliger an. (DL. 2586, Má. E.)

[84] **1367**: Im Komitat Liptó verkauft eine adlige Frau »*duas domos et unum aedificium orei, in quo se fruges conservare solent*«. (O. L. KUBINYI Árvaváralja, Nr. 12, Má. E.)

[85] s. Anm. 84, 88, 89.

[86] »Die Scheune war in früheren Zeiten — schreibt Takács — nicht nur ein Gebäude zur Speicherung des Getreides, sondern die ungarischen Gutsherren liessen das Dreschen meistens im Spätherbst nach überkommenem hier verrichten, d. h. zu einem Zeitpunkt, als es grössere Arbeiten anderer Art nicht mehr gab«. (TAKÁTS, 1915, S. 219.)

[87] Am 13. März 1342 wird gegen Tamás Vaspeni eine Untersuchung geführt, wegen des Schadens, den er dem István Veszprémi und seinem Sohn in eine Höhe von 50 Gulden verursacht hatte: »*fruges ipsorum trecentas capecias facientes in horreo concremasset*«. (ZALAI O. Bd. I, S. 388.)

[88] Bei der Besitzteilung in Csicser im Jahre 1343 teilten sich im Gute des Job seine Söhne derart, dass »*pars eiusdem curiae, ubi domos habuisset*« an Miklós, »*alia vero pars ipsius curiae, in qua (comes Job) oreum habuisset et suas fruges conservasset*« an Domokos gelangte (ANJOU O. Bd. IV, S. 333.); **1398**: Bei einer Besitzteilung überlässt der eine das Bauholz eines Stalles, der hinter seinem Hause liegt, dem anderen, der darüber frei verfügt. (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 5389.)

[89] **1365**: Leibeigenenhufe »*cuius curiae, ortus et oreum solum modo usque... fluvium Kistorne se extenderetur*« (DL. 42228).

[90] Diese Lage der Hausgärten mit den Scheunen ist auch noch in neuerer Zeit kennzeichnend. In der Gegend von Fogaras begegnen wir z. B. noch im 17. Jahrhundert der Beschreibung eines Tores, das »aus dem Scheunengarten in den Heustadelgarten« führt (TAKÁCS, 1915, S. 222).

Verschiedene Angaben aus Veszprém,[91] Pozsony, Bihar und Somogy erwähnen ebenso wie die obige nachdrücklich die Scheune, den Garten, ja in Bihar auch den Obstgarten[92] als Teile der Leibeigenenhufe. Das Hervorheben der Scheunen ist neben ihrer verhältnismässig geringen Zahl wahrscheinlich auch auf ihre Lage im gesamten Hofkomplex zurückzuführen. Es scheint nämlich, dass wir schon zu dieser Zeit zwei verschiedene Typen der inneren Scheunen unterscheiden müssen: 1. ein Gebäude mit besonderer Bestimmung, das noch im Hofe, an dessen Ende stand, und 2. einen äusseren Scheunengarten (Schobergarten), der dem Innenhof angeschlossen war und seine Fortsetzung in einem Gemüse- oder Obstgarten haben konnte.[93] Jener ist demnach ein Bestandteil des Wirtschaftshofes (wie auch der Stall), dieser dagegen ein dem Hofplatz unmittelbar angeschlossener, besonderer Schober- bzw. Dreschgarten.

Eine genauere Feststellung der Verbreitung unserer Speicherplätze im ganzen Lande wird dadurch erschwert, dass unser Wort »csűr« (Scheune) zu dieser Zeit ausdrücklich auch im Sinne von »szérű« (Tenne) gebraucht wird.[94] Dies ist einerseits aus derselben Bestimmung von Scheune und Tenne erklärlich; beide dienten zur Speicherung des Futters und Getreides. Andererseits lässt es sich auch damit erklären, dass die Scheune (»csűr«) immer mehr zu einem universalen Wirtschaftsgebäude wurde, das die verschiedenen Halm- und Futterfrüchte in seinen geräumigen Bansen nicht nur vor den Unbilden der Witterung schützte, sondern mit seiner weiten Tenne zugleich auch der Schauplatz der Körnergewinnung war. So nähert sich die Bedeutung unseres Wortes türkischen Ursprungs »szérű«, das schon vor der Landnahme zum Wortschatz des Ungarntums gehörte, und ursprünglich nur den Schauplatz des Dreschens bezeichnete,[95] seiner sekundären Bedeutung, d. h. dem Wort »horreum«, das sich eigentlich nur auf das Gebäude bezog, und wird im Sinne von »csűr« (»horreum«, Scheune) auch als Bezeichnung des Speicherplatzes gebraucht. Um eine solche äussere

[91] **1378:** Laut Meldung des Domkapitels von Fehérvár verübte der Sohn des Miklós Keszői auf dem Gut des Veszprémer Domkapitels in Nagyberény mit Zustimmung seines Vaters Gewalttätigkeiten, indem er mit seinen Familiares das Dorf überfiel, so dass dessen Bewohner nur »*in domibus... orreis, et ortis et aliis antrosis et angluosis locis*« versteckt, sich retten konnten (Veszprémi Regeszták, 281).

[92] **1340:** Komitat Pozsony. — »*Fundus curiae cum oreo et orto ac omnibus utilitatibus*« (Pozsonyi Kápt. O. L. 14 .f. 10. Nr. 26.) — Kara (Komitat Somogy) »*sessio cum orto et oreo*« und 100 Joch Acker (O. L. Mérei, Nr. 55); **1382:** Komitat Bihar — dem Herrnhof zugehörig »*ortus, oreum, pomerium*« (Dl. 6983).

[93] In Marosszék befindet sich die Scheune im Hinterhof hinter dem Wohnhaus und daneben die Futtermieten. Im Komitat Szolnok-Doboka gelangt man aus dem Doppelhof in den Gemüsegarten, Dreschgarten und Obstgarten (Gunda, 1941, S. 241).

[94] Prov. III. »*dicitur: honora dominum de tua substantia et de primitiis omnium frugum tuarum de pauperibus: et implebuntur horrea tua (chwredh) saturitate et uno torcularia redundabunt i. e. implebuntur*«. (Sermones Dominicales, Bd. II, S. 502); »*Circa hoc evangelium quaeritur ex quo fit mentio in eo de decimis, utrum decimae sint depraecepto? Respondetur, quod sunt de praecepto divino unde Malach dicitur praeceptorie: inferte i. e. (date) omnem decimationem in horreum meum (chywr) ut sit cibus in domo mea*« (Sermones Dominicales, Bd. II, S. 602).

[95] s. Anm. 81.

Tenne handelt es sich wahrscheinlich auch im Falle einer Angabe aus Bodrog vom Jahre 1393, in der im Zusammenhang mit einer Flurbegehung ein strittiger Ort erwähnt wird, der laut der Aussage der einen Partei »orreumuatha in vulgo Vathazereyn«, laut der anderen dagegen »locus vulgo Domb« ist, wo das Heu zusammengetragen wird.[96] In Anbetracht dessen, dass damals nunmehr die Erinnerung (locus) an den einstigen Schoberplatz lebendig war, kann weder seine Form noch seine genauere Bestimmung festgestellt werden. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, dass hier nur Heu geschobert wurde und nicht auch andere Früchte. Da es sich — laut Zeugnis der Flurbegehung — um ein stark sumpfiges Flurstück handelt, von wo man das Halmgetreide und Heu nur sehr schwer hätte heimfahren können, mussten die Früchte draussen auf der Flur gespeichert werden. Hierfür aber war als Speicherplatz die erhöhte Stelle der Flur, der Hügel besonders geeignet. Die Art der äusseren Schoberplätze war — wie dies auch aus anderen Angaben hervorgeht — im Tieflande zu dieser Zeit ziemlich allgemein.[97]

Da die Begriffe »horreum« bzw. »szérű« (Tenne) nicht genügend bestimmt sind, können wir nicht mit Sicherheit feststellen, ob der Ernteertrag in Scheunen oder unter freiem Himmel gespeichert wurde. Anscheinend speicherte man im niederschlagsärmeren Alföld das wenige Getreide schon damals nicht in Scheunen, sondern schichtete auf freiem Felde Getreidediemen. Auch die Tenne befand sich draussen auf der Flur und die Ernte wurde hier gedroschen bzw. getreten. Oft waren die Diemen noch zur Winterszeit auf dem Felde, weil man mit dem Drusch nicht rechtzeitig zu Rande gekommen war.[98] Da unsere Quellen über das Alföld sehr lückenhaft sind, vermögen wir schwer zu entscheiden, ob diese Speicherungsweise für diesen Teil des Landes tatsächlich auch charakteristisch war. In Anbetracht der späteren Praxis dürfen wir annehmen, dass sich das Alföld schon im Mittelalter in der Speicherungsweise des Halmgetreides von den es umgebenden Hügellandschaften stark unterschieden hat ; denn für die letzteren war die Speicherung des Getreides in Scheunen oder in inneren, dem Hof

[96] **1395 :** *»ad quendam locum«*, — der nach einigen *»oreumuata in vulgo vero Vathazereyn«* — nach anderen *»locus vulgo dictus Domb in quem foenum falcatum agregari consuerunt, fuisset«* (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 3909).

[97] **1331 :** *»comes Byton, quandam particulam terre arabilis viginti et sex jugera terre in se continentem, et unam sessionem cum loco orrei, in terra Laymer de comitatu Baranyensi, ipsium contingentes, quam quidem terre particulam cum sessione et loco orei annotatis, prenominati Philippus filius Embil et Bytao filius eiusdem titulo emptionis dinoscuntur possedisse«* (ZICHY O. Bd. I. S. 374).

[98] **1456 :** Die Cegléder Untertanen der Nonnen von Óbuda nahmen um den 6. Dezember in ihren Besitz *»nonnullas terras arabiles Ladislai et Georgii de Nyarasapath... in comitatu Zolnok exteriori... adiacentes, nonnullosque cumulos milii cuiusdam Stephani parvi jobagionis dictorum exponentium... in dictis terris arabilibus seminati et in eisdem terris in capetias sive cumulos congregati tempore in eodem asportassent«*. (Bei der communis inquisitio findet sich noch folgende Bezeichnung : *»ac nonnullos cumulos milii in facie dictorum terrarum arabilium procreati et in acervos ibidem redacti... asportassent«* (DL. 15012, »Anyagi kultúránk a XV. században« adattára, O. A.).

unmittelbar angeschlossenen Scheunen- oder Schobergärten[98a] allgemeiner Gebrauch.

Wir haben bedauerlicherweise keine Angaben, aus denen wir auf das Treten, die Körnergewinnung mit tierischer Kraft unter freiem Himmel mit Sicherheit folgern könnten. Es fehlen hier die entsprechenden Beweise, denn das verstreute Auftauchen unseres Wortes »szérű« (Tenne) in dieser Zeit und die hie und da erwähnte »area« bzw. der »locus graminalis« im Sinne von »szérű« sind als Belege unzureichend.[99] Das Gebiet zwischen Donau und Theiss, in dem das Treten des Getreides in der Neuzeit vorherrscht, ist — was das Mittelalter anbelangt — ein unbekannter Fleck, eine terra incognita. Nichtsdestoweniger ist die Annahme naheliegend, dass die landschaftliche Differenziertheit des Dreschens bzw. Tretens in der Neuzeit ein Ergebnis der späteren Entwicklung unseres Wirtschaftslebens ist, und das Treten dort vorherrschend wird, wo in der Neuzeit der Anbau von Getreide grössere Ausmasse annimt.

Untersuchen wir die grundlegenden Züge der Ernte und der Körnergewinnung, so können wir nicht umhin anzunehmen, dass abgesehen von der sorgfältigeren Bodenbestellung — das 14. Jahrhundert in unserer Agrotechnik, zumindest mit Hinblick auf die Arbeitsgeräte, im Verhältnis zu den vorhergehenden Jahrhunderten keine wesentliche Veränderung zeitigte. Ein Teil der Arbeitsgeräte wie der Pflug, die Sichel und der Dreschflegel waren schon in den vorhergehenden Jahrhunderten und auch noch später, nach mehreren Jahrhunderten gebräuchlich ; die morphologisch-typologische Wandlung einzelner Geräte bleibt, wie z. B. bei der Sichel, auf ein Mindestmass beschränkt. Eine Veränderung können wir höchstens in quantitativer Hinsicht, als Folge dessen feststellen, dass die gemeinschaftlichen Arbeiten durch bessere Organisation an Produktivität gewinnen. Im System des Pflanzenanbaus zeigt sich jedoch eine entschiedene Entwicklung, die sich neben der sorgfältigeren Bestellung des Bodens (mehrmaliges Pflügen und regelmässiges Ruhenlassen der Äcker) auch in der Auswahl der Anbaustellen der einzelnen Pflanzen äussert. Das Bestreben der Bauern, die Pflanzen in grösstmöglicher Menge nach ihren Ansprüchen der Umgebung gegenüber anzubauen, beeinflusst nämlich entscheidend die Arten und die Anbaustellen der gezogenen Pflanzen. In der Befriedigung dieser natür-

[98a] Bei einer Besitzteilung in Perbes (Komitat Gömör) : *»sortem etiam inter partes ponendo. Una earundem a parte meridiei adiacent, tres scilicet sessiones iobagionales deserte simul cum orto seu orreo Johannis villici prefato Johanni filio Laurentii, idem deinde penes easdem similiter tres sessiones, una predicti Johannis villici absque orto seu orreo, alia vero ipsius Georgii de Perbes, et tertia condam Nicolai pro secunda portione eidem Georgio«.* (Zsigmondkori O. II/1. Nr. 5050.)

[99] **1324:** Der Verwalter Miske, Sohn des Reynoldus de genere Rátót verkauft vor dem Domkapitel von Fehérvár seinen Vámoser Besitzteil von 40 Joch, der von den Fluren der Veszprémer Kirche völlig eingeschlossen war, *»cum tribus areis et locis sessionalibus«* dem Bischof Heinrich von Veszprém (Veszprémi Regeszták, 67). — Im Zusammenhang mit der erwähnten Besitzteilung derer von Csicser im Jahre **1343** werden in Sáros ebd. *»loca graminalia«* genannt (Anjou O. Bd. IV, S. 333). Bei der Besitzteilung derer von Rum im Jahre **1342** *»locum aree ipsorum, in quo fruges tritulantur pro loco sessionario iidem filii assumpserunt ad numerum quatuor sessionum et medio prescriptarum Duruslai«* (Zalai O. Bd. I, S. 402.; s. noch Anm. 94).

lichen Bedürfnisse ergeben sich Momente (wie z. B. die Anpassung des Produzenten an die gegebenen Klima- und Bodenverhältnisse), die als menschliches Handeln von passivem Charakter sind. Es gibt aber auch solche Momente, die der gesellschaftlich-technischen Entwicklung entspringen (Arbeitsgeräte, Bewirtschaftungssystem, usw.), durch die der Mensch den Ansprüchen der Kulturpflanzen gesteigert entsprechen kann.

Je nach den Ansprüchen der Pflanzen an den Boden bzw. nach der Art der Bodenbestellung, die diesen Ansprüchen Rechnung trägt, können wir im Laufe des 14. Jahrhunderts im allgemeinen bereits drei Gruppen der bestellten Böden unterscheiden. Die erste und damals schon kleinere Gruppe bestand aus den neu umgebrochenen Wiesen-, Weiden- und Waldböden, die zweite aus den nach längerer Ruhezeit aufs neue unter den Pflug genommenen Böden, und schliesslich die dritte Gruppe aus den permanenten Pfluglanden. Je nach den örtlichen Abweichungen des landwirtschaftlichen Betriebssystems,[100] d. h. je nachdem, ob es sich um die »reine« Zwei- oder Dreifelderwirtschaft, die geregelte Feldgraswirtschaft verbunden mit einer Zwei- oder Dreifelderwirtschaft oder die wilde Feldgraswirtschaft handelte, unterschieden sich auch Arten und Menge der Nahrungspflanzen.

Die Neurodung ist sowohl auf Wiesen und Weideböden als auch auf Waldböden mit einer bestimmten notwendigen Gebundenheit der Bodenbestellung verknüpft. Wurden diese Böden vorher von der Pflanzendecke nicht befreit (z. B. infolge einer früher üblichen Bewirtschaftungsweise, wie z. B. die Brandrodung, der Mist der weidenden Tiere), so war das Neuland nur sehr schwer bestellbar und seine Ergiebigkeit begrenzt. Die ganz frische Neurodung hat nämlich den Nachteil, dass man sie nur einmal pflügen kann, denn bei der zweiten Fahre wird das Gras wieder nach oben gewendet. Auf solchen Äckern kann man daher Pflanzen anbauen, die — wie die Hirse — an den Boden geringere Ansprüche stellen und deren Wurzelwerk den Boden bindet. (Die Hirsebüschel entwickeln sich auch schütter stehend gut, tragen viele und grosse Rispen, schonen dabei den Boden weit mehr als der ebenfalls anspruchlose und auf dem Neuland gut gedeihende Hafer. Nach der Hirse kann man Weizen, Gerste und Hafer noch gut anbauen.[101] Das Neuland entspricht aber auch für solche anspruchsvollere Gewächse wie z. B. für das wichtige Kraut oder den Kürbis,[102] die während ihres Wachstums eine ständige Bestellung, mehrmaliges Behacken erfordern, damit das Unkraut nicht überhandnehmen kann. So werden im 15.

[100] Über die verschiedenen Typen der landwirtschaftlichen Systeme und ihre Verbreitung s. BELÉNYESY, 1954.

[101] Auch der Flachs und Hanf gedeiht gut im Neuland. Der Flachs bevorzugt vor allem neues Reutland und der Hanf den fetten, nassen Sumpfboden. Sein dichter Wuchs verdrängt das Unkraut und sein Schatten lässt es nicht aufkommen.

[102] **1394**: Der Sohn des Márton Kezy und sein 12jähriger Bruder kommen mit Bálint, dem Sohne János' in Sümeg (im Komitat Veszprém) darin überein, dass sie im *»Halagusberek«* einen Krautgarten in Besitz nehmen, in der Grösse wie *»unus jobbagio integram sessionem habens ortum conservare pro caulibus consuevisset«* (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 3326).

Jahrhundert aus den neu umgebrochenen Wiesen- oder Waldböden zuerst meistens Gärten.[103] Die Einführung des neuen Anbaus auf dem Neuland mit diesen Hackfrüchten können wir auch im Bewirtschaftungssystem der späteren Jahrhunderte nachweisen.[104]

Die chronologischen und regionalen Unterschiede im landwirtschaftlichen Betriebssystem zeigen sich auch in den Arten der wichtigsten Nahrungspflanzen. So ist es z. B. im Alföld auffallend, dass in diesem Gebiet, wo die Tierzucht überwiegt, unter den Früchten auch in diesem Zeitalter hauptsächlich solche bezeugbar sind, die Neuland bevorzugen. Von den Jazygen und Kumanen wissen wir, dass sie ihre jährlich bestimmten Angaben noch im 15. Jahrhundert hauptsächlich in Hafer, Gerste, Linse, Erbse und Hirse einliefern müssen,[105] d. h. in Feldfrüchten, die (wie z. B. die Hirse und die Linse) entweder auch im Neuland gut gedeihen, oder die (wie z. B. die Hirse, die Gerste und der Hafer) auch mehrmals nacheinander gesät gute Erträge abgeben. Neben der Hirse ist die Linse bis zum Ende des 18. Jahrhunderts im Alföld eine beliebte Feldfrucht, und wir wissen, dass in diesem Gebiet des Landes der Prozentsatz der neu umgebrochenen Schläge bis in die jüngste Vergangenheit sehr hoch war.

Das 14. Jahrhundert bringt in den landwirtschaftlich entwickelteren Gegenden des Landes auch in der Fruchtfolge eine entscheidende Änderung mit sich, namentlich infolge der Einführung des permanenten Pfluglandes. Die Angaben, aus denen wir erfahren, dass in Dresch liegende Schläge mit Brachbehandlung in die Bestellung einbezogen werden, lassen uns schon die Bodenbearbeitung eines permanenten Ackerlandes vermuten. Bei Brachbehandlung wurde wahrscheinlich durch mehrfaches Pflügen erreicht,[106] dass der Boden nicht nur zum Anbau der Hirse, sondern auch zu dem von anspruchsvolleren Getreidearten, wie z. B. der Weizen, geeignet war. Diese entscheidende Wandlung der Agrotechnik zeitigte nicht nur eine Veränderung der Schlageinteilung

[103] **1352** : Márton von Csomaköz, Péter Longa und seine Söhne entschädigen ihren Bruder Simon Nagy mit einem Besitzteil in Várcsomaköz. Sie geben ihm so viele Leibeigene, wieviel er deren will und gestatten, dass »*a parte planicei seu prati idem jobbagiones Simonis ortum sibi facere possint*« ebenso wie Peters Leibeigene (KÁROLYI O. Bd. I, S. 211).

[104] Nach der Waldrodung ist es heute noch üblich, in das gerodete Neuland zwei Jahre nur Mais zu säen und so gleichsam die Bestellung dieser Äcker einzuleiten, um dann 7 Jahre durchweg Weizen zu bauen.

[105] Aus einem Nachweis über die königlichen Einkünfte aus dem Jahre **1453** geht hervor, dass die Kumanen und Jazygen verpflichtet sind, jährlich 200 kg guten und reinen Weizens, 400 kg Hafer, Erbsen, Linsen und Hirse an die 500 kg abzugeben (GYÁRFÁS, 1883, Bd. III, S. 629). Über die Bedeutung des Anbaus von Hirse im Alföld liegt in der Angabe aus dem Jahre **1456** ein beredtes Zeugnis vor (s. Anm. 98).

[106] Dass die Bodenverbesserung in der Tat einen wesentlichen Zug dieses Ackerbausystem darstellt, geht eben aus der Benennung des brachliegenden Bodens hervor, die im ungarischen Volksmunde schon im Mittelalter *ugar* lautet, und auch heute noch in diesem Sinne gebraucht wird. (Entspricht im Deutschen den Wort Brache, welches von brechen, aufbrechen herkommt), da der Zweck der Brache wirklich die wiederhohlte Bearbeitung des Ackers ist. Das ungarische Wort *ugar* geht slawisch *goreti* (brennen, durch Brand roden) zurück und steht somit mit der Verbrennung, Brandrodung des Unkrautes bzw. mit der natürlichsten Düngungsweise des Bodens mit Hilfe pflanzlicher Asche im Zusammenhang, was bei der Verbesserung des brachliegenden Bodens die wichtigste Aufgabe war (BELÉNYESY, 1956, 184. S.).

(Feldeinteilung), sondern auch die der Fruchtfolge, und auch die Bedeutung der einzelnen Brotfrüchte änderte sich beachtlich. Die Hirse verlor z. B. an Bedeutung, obgleich sie in den vorhergehenden Zeiten eine weitverbreitete Getreideart war. Eine Ausnahme bildete in dieser Hinsicht das Alföld mit seinen zu dieser Zeit landwirtschaftlich noch zurückgebliebenen Gegenden, wo es riesige Bodenflächen gab, die bis dahin niemals in die Bestellung einbezogen worden waren, sowie Siebenbürgen[107] und das Oberland, wo in den einzelnen Gegenden das Hirtentum vorherrschte. (Die Bedeutung der Hirse in den primitiveren landwirtschaftlichen Kulturen ist eine allgemein bekannte kulturgeschichtliche Tatsache. So wissen wir z. B. dass sie bei den Nomaden Innerasiens bis in die jüngste Vergangenheit als wichtiges Brotgetreide galt.[108] In Ungarn spielte laut einiger Angaben in der Drau- und Saugegend, wo der Anbau der Hirse noch in der Neuzeit seine Bedeutung beibehalten hat, sowohl die gewöhnliche Hirse[109] als auch eine Art Kolbenhirse (»borköles«)[110] im 14. Jahrundert eine wichtige Rolle, und zwar — charakteristischerweise — nicht nur als Brotgetreide, sondern auch als eine Getreideart, die zur Herstellung von Graupen diente. Der Umstand dass die Hirse in den landwirtschaftlich entwickelteren Gegenden des Landes nicht mehr zu den regelmässig angebauten Feldfrüchten gehörte, lässt darauf schliessen, dass sie zur fraglichen Zeit in diesen Gegenden als eine Getreideart der Notzeiten galt und höchstens als Schmalsaat in Betracht kam. Hierfür ist sie auch darum geeignet, weil ihre Reifezeit kurz ist (insgesamt 2 Monate), so dass man sie nach den späten Frühjahrsüberschwemmungen auch noch im Sommer säen konnte. Darum mochte die Hirse in den Gegenden, die durch unberechenbare Überschwemmungen der Flüsse gefährdet waren, ein unentbehrliches Sommergetreide sein. Dies trifft bei uns vor allem für die östlichen Komitate, wie z. B. Ung, Zemplén, Szatmár und Szabolcs zu, aus denen wir häufige Angaben darüber haben, dass die Flurbegehungen und Besitzeinschätzungen wegen der lang dauernden Überschwemmungen nicht vorgenommen wurden.[111] Ihre Anspruchslosigkeit und kurze Reifezeit macht die Hirse auch dazu geeignet, dass man sie nach der Ernte der übrigen Getreidearten als Schmalsaat in die Stoppelfelder sät. Dieses Verfahren wird bis in die neuesten Zeiten prakti-

[107] **1273**: *Kölesér*, im Komitat Bihar (JAKÓ, 1940, S. 284); **1397**: Dés; Miklós Dengelegi gibt als Entschädigung für ein Joch abgeweideter Hirse 3 Scheffel Hirse (TELEKI O. Bd. I, S. 261).

[108] Bei den Kasachen finden wir eine ähnliche Methode (GREKOW, 1949, S. 50).

[109] Die Bürger des slawonischen Lippa führen Klage gegen einen Angehörigen derer von Dobra, dass er den Besitzteil »*Bagynagoricha*« in Besitz genommen und die Hirse geerntet habe (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 6346).

[110] **1328**: »*milii borkules vulgariter dicti*« (MON. CIV. ZAGR. Bd. I, S. 131).

[111] **1335**: am 29. III. wurde die Flur, weil »*totum comitatum Ungh, in quo dictas possessionis existent, innundatio aquarum cooperuisset*«, nach dem Augenmass geschätzt, nachdem man sie in königlichen Mensurae nicht messen konnte (ANJOU O. Bd. III, S. 154); **1344**: Im Komitat Zemplén konnte das Schätzen des Besitzes wegen des Hochwassers nicht durchgeführt werden (O. L. Kende, F. E.); **1389**: Tynkod (Komitat Szatmár) »*propter inundationem et copiositatem aquarum*« (MAKSAI, 1940, S. 2); **1371**: Im Komitat Szatmár »*per fluxum aque fore distractum*« (MAKSAI, 1940, S. 2); **1343**: Im Komitat Borsod Hochwasser (DL. 57079; O. L. DANCS, F. E.).

ziert, und zwar nicht nur mit der Hirse, sondern auch mit anderen, weniger wichtigen, anspruchslosen Getreidearten, wie die meisten Graupenfrüchte.

Auf die untergeordnete Bedeutung der Hirse im 14. Jahrhundert können wir auch daraus schliessen, dass in den landwirtschaftlich entwickelteren Gegenden des Landes, wie im Dunántúl, Kis-Alföld und in den an das Alföld grenzenden östlichen Komitaten vor allem der Weizen und der Roggen als Brotgetreide galten. Dies ersehen wir auch aus dem zeitgenössischen Mahlzins: im Jahre 1369 pachtet Peter, der Sohn von Miklós, ein Keszőer Leibeigener der Pfarre von Veszprém, in Pótvásár eine Mühle und zahlt dafür drei Jahre lang 40 Scheffel Getreide in Weizen und Roggen und nach drei Jahren 80 Scheffel.[112] Im Jahre 1375 übergibt Mihály Elefánti seine Mühle den Paulinern. Durch seine Mühle waren ihm jährlich 120 Metzen Weizen und Roggen zugefallen.[113] 1380 erhält ein Budaer Bürger nach seiner Mühle in Felhéviz jährlich drei Garletten Weizen.[114] Die verminderte Bedeutung der Hirse ist auch daraus zu ersehen, dass statt ihrer, neben einer hirse- oder buchweizenähnlichen, »bladum« genannten Graupenart,[115] die Gerstengrütze in Vordergrund tritt und von dieser Zeit an auch im Marktverkehr immer häufiger erscheint. Unter den im Zolltarif von Esztergom des Jahres 1365 angeführten Getreidearten — Weizen, Roggen, Gerste und Hafer — wird auch die Gerstengraupe eigens erwähnt.[116]

Zu dieser Zeit gewann neben der Gerste auch der Hafer an Bedeutung. Der Anbau des Hafers wurde besonders in einzelnen verkehrsreicheren Gegenden des Dunántúl in grösserem Ausmass betrieben. So z. B. in Somogy,[117] Veszprém[118] und Tolna[119], wo neben den Angaben an Weizen und Roggen[120] der

[112] O. L. Nyitrai. Pótvására 32/33. F. N. A.

[113] Dl. 6257, Má. E.

[114] Dl. 6370, Má. E.

[115] **1336**: Die Witwe des Meisters Mikcs von Prodaviz klagt gegen István Ördög, dass er die Güter aus der Nachlassenschaft ihres Mannes in Besitz genommen habe. Neben mehreren Tausend Mandeln Korn und nach Scheffeln gerechnetem Hafer werden in Szenterzsébet »100 *tina bladi*« erwähnt (Zsigmondkori O. Bd. I, Nr. 4179). — Diese zweite Angabe zeigt deutlicher, dass es sich beim *bladum* um etwas anderes handelt, als um mehlartiges Mahlgut; **1349**: Aus Baka (Komitat Hont) wird ein »*molendinum farine et bladi*« erwähnt; letzteres dürfte wahrscheinlich eine Graupenmühle gewesen sein. Dies wird auch durch eine Angabe aus dem Komitat Szolnok aus dem Jahre **1395** erhärtet: Die Söhne des Barta von Mon treffen mit den Söhnen des István von Mon eine Vereinbarung, dass sie ihren Besitzteil in Mon zweiteilen werden. Die Gemarkung zwischen den Hufen beginnt bei einem Graben und zieht sich in Richtung »*ad calcem porte orti bladorum annotati domini*« (Zsigmondkori O. Bd. I, Nr. 4769).

[116] **1365**: »*item de quolibet curru frumenti silliginis hordei evennae et brasii*« entrichteter Zoll (Fejér. 1829—1844, Bd. IX/3. 478,.

[117] **1333**: Die Untertanen in Somogy sind verpflichtet, der Abtei »*viginti lania duas pensas banalium aut unum pecus pasquale, duos cubulos avennae*« zu geben (Anjou O. Bd. III, S. 317).

[118] **1378**: Die Leibeigenen von Gyimót zahlen als Marktgeld einen Metzen Hafer (Veszprémi Regeszták, 281) **1358**: In Felsőlendva (Komitat Veszprém) »*singulos acones avennae singulos corchiones tritici de singulis integris sessionibus*« (M. O. Sz. 11/9. s. auch Anm. 52).

[119] **1360**: Der Konvent von Pannonhalma meldet dem König, er habe in der Sache der Gewalttätigkeiten der Söhne des Demeter von Szil das Untersuchungsverfahren durchgeführt. Sie haben auf dem Gut des Bischofs in Szanas (Komitat Tolna) Leibeigene untergebracht, einem

Hafer immer häufiger erwähnt wird. Auch in Vas, Sopron und Pozsony[121] scheint diese Getreideart eine allgemeine Verbreitung zu haben. Die Bürger von Pozsony erhalten im Jahre 1373 von Lajos I. das Recht, Lebensmittel nach Visegrád, Komárom und Buda[122] zu liefern, darunter Weizen, Roggen und Hafer. Die Verbreitung des Hafers ist auch daraus zu ersehen, dass er im Zollverkehr immer wieder vorkommt. Im Zolltarif von Esztergom aus dem Jahre 1365 und in demselben von Sopron aus dem Jahre 1394[123] wird er ebenfalls angeführt.

Die Verschiebungen, die wir hinsichtlich der Arten und der Quantität der angebauten Feldfrüchte feststellen können, haben auch eine Veränderung ihrer Anbauplätze zur Folge. Es scheint allgemein üblich gewesen zu sein, dass in den landwirtschaftlich entwickelteren Gegenden die Hirse nicht mehr in den für die Sommerfrüchte bestimmten Schlägen angebaut wurde, weil die Gerste oder der Hafer, aber vor allem der Sommerweizen sie als weniger wertvolles Brotgetreide verdrängten. Dies war auch darum begründet, weil sich der Anbau von Hirse, die Neuland bevorzugt, im Rahmen der Schlageinteilung nicht so gut auszahlte, wie der von Weizen, Gersten oder Hafer, so dass man begann, die Hirse gesondert zu produzieren. Den Prozentsatz der Sommer- und Wintersaaten können wir aus dem Inventar der Waise eines Szatmárceseker Leibeigenen des László Károlyi ersehen, in dem 60 Scheffel Weizen, 36 Scheffel Gerste und 13 Mandeln Getreide angeführt werden.[124] Wenn wir annehmen, dass es sich hier um Getreidearten handelt, die im Rahmen der Dreifelderwirtschaft angebaut wurden,[125] so wie es in dieser Gegend damals schon üblich war, oder wenn wir auch in diesem Falle nur die Zweifelderwirtschaft voraussetzen, so lässt jedenfalls die doppelte Menge an Weizen auf ein Anbausystem mit Winter- und Sommersaat schliessen. Dies wird auch durch das Vorhandensein von Gerste bekräftigt, was zugleich auch darauf verweist, dass sie — neben dem Sommer-

---

Leibeigenen des Bischofs ein Pferd und vier Stück Vieh niedergemacht, sowie 2 Joch Hanf und 2 Joch Hafer abweiden lassen (VESZPRÉMI REGESZTÁK, 210).

[120] Das Urbarium vom Jahre **1358** regelt die Lasten der Leibeigenen auf der Kontschen Domäne in Lendva (Komitat Vas). Die Pflichten und Abgaben sind folgende: nach einer Hufe werden als Jahreszensus 5 Denar Tagwerk geleistet, weiterhin 3 Ohm Korn am Tage Maria Himmelfahrt und zwar ein Ohm Weizen, ein Ohm Roggen und ein Ohm Hafer (SZÉKELY, 1952, S. 291). Im Jahre **1350** gestattet der Gutsherr den Weinbau auf dem Berge Szemercsesmál in Dunántúl nur mit der Bedingung, dass nach 8 Jahren als Bergzoll nach jedem Joch 5 Eimer Wein, sowie ein Kapaun, 2 Striezel und ein Scheffel Hafer zum Geschenk abzugeben sind (SZÉKELY 1952, S. 302).

[121] Auf dem königlichen Gut von Németújvár (Komitat Vas) wird unter den Lasten des Urbariums von **1355** angeführt: nach jedem ganzen Joch des Weinbergs als Bergzoll zwei Krüge Wein, ein Quart guten Hafers und 4 Denar (SZÉKELY, 1952, S. 290).

[122] FEJÉR, 1829—1844, Bd. IX/4, S. 570.

[123] **1394**: Nach einer Fuhre Weizen oder Hafer sind 12 Denar zu entrichten (HÁZI, 1921, Bd. II/1, S. 8).

[124] **1370**: KÁROLYI O. Bd. I, S. 314.

[125] **1358**: Auf dem Besitzteil Tóthmihály des Gutes Nagymihály im Komitat Zemplén gehören zu einem Herrschaftshof »*24 jugera*«... davon 8 »*in ea parte... alia octo in illa parte et iterum octo in tali parte*« (SZTÁRAI O. Bd. I, S. 280).

weizen oder ohne ihn — die Hirse ersetzte. Die Gerste wurde zu dieser Zeit anscheinend noch nicht als Wintersaat gesät. Sie ist nämlich in gewisser Hinsicht anspruchsvoller als der Weizen, verträgt auch das Wasser schlechter, und zwischen der Reifezeit der Winter- und Sommergerste besteht kaum ein Unterschied. Das Vordringen der Gerste unter den Sommersaaten war wahrscheinlich eine frühe Erscheinung, denn sie war im Mittelalter auch bei uns sicherlich eine wichtige Brotfrucht, aus der man ausserdem noch Bier brauen konnte,[126] das schon in den vorhergehenden Zeiten ein beliebtes Getränk war.

Beim Anbau der verschiedenen Pflanzen im Rahmen der Schlageinteilung sehen wir ziemlich beträchtliche Schwankungen. Im Osten des Landes lässt die gleiche Grösse der Flurteile für die Sommer- und Wintersaat sowie die doppelte Menge des Weizens im Vergleich zur Gerste darauf schliessen, dass der Sommerweizen neben dem Winterweizen in beachtlicher Menge angebaut wurde. Dies ist wahrscheinlich vor allem mit den Extremen des Klimas und den grösseren Frostschwankungen erklärbar ; denn wird die Wintersaat durch Frost geschädigt, so kann sie noch immer durch die Sommersaat ersetzt werden. Das Fehlen des Hafers als Futterfrucht weist darauf hin, dass er nur vereinzelt angebaut wurde. Dagegen war er im Dunántúl viel häufiger, d. h. er war neben der Sommergerste die am meisten verbreitete Körnerfrucht. Dies hängt wahrscheinlich mit dem grösseren Futterbedarf dieser Gegenden zusammen, worauf wir auch aus dem Anbau der Futterwicke[127] schliessen können. All dies lässt sich vermutlich auf die Ausmasse der Pferdezucht und die starke Entwicklung des Handels zurückführen. Auf dem Grossgrundbesitz war der Hafer zu dieser Zeit ebenfalls eine allgemein verbreitete Futterpflanze.[128] In den Hochgebirgsgegenden des Felvidék war er neben dem Roggen — unabhängig vom Bewirtschaftungssystem — einfach infolge des unfruchtbaren Bodens und der kälteren Witterung die wichtigste Körnerfrucht.[129] In diesen Gegenden bildete er mit-

[126] **1393:** Sigismund fordert die zuständigen Stellen des Komitats Bars auf, auf Klage des Péter Forgách von Gimes in der Sache eines seiner Leibeigenen von Velcsic eine Untersuchung einzuleiten. Der besagte Leibeigene habe einem anderen Leibeigenen aus Mankóc 18 Metzen Gerste übergeben, damit er daraus Bier braue. Der Gutsherr des letzteren habe ihm das Getreide weggenommen (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 3004).

[127] Der Konvent von Fehérvár berichtet dem König, er habe das eigenmächtige Vorgehen des János Segesvári untersucht und festgestellt, dass er am 29. Juli **1370** zwei Vámoser Leibeigenen des Bischofs, dem Sohne von János, István, und dem Lökös aus ihrem Garten *(in ortis)* den Ertrag von 2 Joch und »*ad capetias congregatas lentes*« entwendet habe (VESZPRÉMI REGESZTÁK, 261).

[128] **1395:** In der Nachlassenschaft ihres Mannes hat die Witwe des Mikcs von Prodaviz u. a. in Szenterzsébet »*50 cubolos avennae et 100 capetias frugum*« auf dem Besitz Babócsa »*600 capetias frugum*«, in Szentgyörgyvár »*1000 capetias frugum, 500 tinas avennae*«, in Prodaviz »*1000 capetias frugum*«, auf dem Besitz Suchycha »*100 tinas avennae*« auf dem Besitz Struga »*300 capetias frugum*« (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 4179).

[129] **1295:** Auf dem Gut Sólyomkő im Komitat Szepes gibt jeder *laneus* »*unam gallinam, cubulum avennae et unum panem*« (FEJÉR, 1829—1844, Bd. VI/1, S. 574); **1355:** Unter den Abgaben der Leibeigenen auf den Gütern Nagyszász, Királyháza und Ardó im Komitat Ugocsa, die zu Nyalábvár gehören, werden unter anderen »*acones in avenna et tritici*« angeführt (ANJOU O. Bd. VI, S. 409); **1399:** Der Schultheissbrief für das Dorf Bazna im Komitat Trencsén, das zu der Burg Ugróc gehört, findet sich eine eingehende Aufzählung der Abgaben, die der Schultheiss

samt den Hülsenfrüchten[130] wohl schon damals ein wichtiges Nahrungsmittel des Volkes.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass der Hafer — abgesehen von den Hochgebirgsgegenden im Norden des Landes, wo er als Brotgetreide gebaut wurde — zumindest im 14. Jahrhundert nirgends im Lande als menschliches Nahrungsmittel diente. Dies wird ausser den vorhandenen Mahlzinsverzeichnissen und den bekannten Graupenarten auch dadurch bezeugt, dass der Sammelname »fruges« (Getreide) hauptsächlich den Weizen, Roggen und die Gerste bezeichnet, d. h. vor allem die dem Menschen als Nahrung dienenden Getreidearten. Diese Unterscheidung ist in neuerer Zeit ebenfalls üblich, denn unter Getreide versteht man heute noch den Weizen, vor allem aber den Roggen, sowie das Mangkorn.

Nachdem sich das landwirtschaftliche Betriebssystem gefestigt hatte, erhielten nicht nur die angebauten Getreidefrüchte, sondern auch die anderen Gewächse bei der Flureinteilung ihren ständigen Platz.

Neben dem in grösster Menge notwendigen Brot- und Futtergetreide, das — wie wir sahen — zu dieser Zeit im allgemeinen schon im Rahmen der Flureinteilung angebaut wurde, fanden der Hanf, die Erbse, die Linse und die sog. Hackfrüchte ausserhalb des Flurzwanges ihre Anbauplätze. Diese Art ihres Anbaus erklärt sich zum Teil aus den verschiedenen Ansprüchen dieser Pflanzen. Ferner war es wegen der geringeren angebauten Mengen dieser Feldfrüchte wichtig, mit ihnen die Flureinteilung nicht zu unterbrechen. Anderenfalls hätten sie sich nämlich derart verbreitet, dass man sie schwerlich hätte ausrotten und die anspruchsvolleren Getreidearten nach ihnen säen können. Dass diese Früchte ausserhalb des Flurzwanges angebaut wurden, können wir auch daraus ersehen, dass wir neben den Fluräckern häufig völlig unbestellte,[131] oder nur teilweise bestellte Äcker[132] vorfinden, die eben in den landwirtschaftlich am meisten entwickelten Gegenden erscheinen, so dass wir sie nicht als Anzeichen für die Vernachlässigung der Landwirtschaft betrachten können. Viel eher müssen wir auch hier die Erklärung im Anbausystem suchen. Von den Hanffeldern wissen wir, dass sie am Anfang des 14. Jahrhunderts ausserhalb der Getreideäcker liegen. Im Jahre 1309 vermacht Dénes Szőlősi der Pfarre von Veszprém 40

---

an den Gutsherrn liefern muss. Es werden darin nach 4 Hufen die Lebensmittelabgaben bestimmt, weiterhin statt des Zensus die Zahlung von 24 Gulden in Gold an drei Terminen (Sankt Stephanstag, Georgstag und Michaelstag). An diesen drei Tagen müssen die Untertanen auch Geschenke übergeben. Am Georgstag 100 Eier und 12 Käse, am Stephanstag 12 Hühner und ebensoviele Striezel, zu Weihnachten 10 Scheffel Weizen, 10 Scheffel Gerste und 10 Scheffel Hafer (Székely, 1952, S. 301).

[130] Nach der Chronik von Dubnicz ernährte sich das Heer des Königs Lajos I., als es im Jahre **1352** geschlagen heimkehrte, auf dem Wege von den Beskiden bis Munkács nur von Hülsenfrüchten (Chronicon Dubnicense, S. 166).

[131] **1322:** In Pilis 10 Joch »*terra inculta*« (Dl. 2070, Má. E.). ; **1384:** »*quoddam medium incultum inter iugere arabilia*« (O. L. Pókatelki Kondé. R. 26, Má. E.).

[132] **1319:** Verkauf eines Joch zur Hälfte unbebauten Landes für eine Mark (Dl. 40383, K. L. B.).

Joch Acker und 1 Joch Hanffeld.[133] Im Jahre 1314 haben die Adligen in der Flur von Szentkirályszabadja, eingekeilt zwischen die »terrae« des Domkapitels von Veszprém ein Hanffeld in einem Stück.[134] Die erwähnten Angaben und die zahlreichen »kenderföld« (Hanffeld) genannten »terrae«[135] bezeugen, dass zu dieser Zeit schon gesonderte Hanffelder vorhanden sind. Das Verhältnis des oben erwähnten Hanffeldes von einem Joch zu den 40 Joch Acker entspricht etwa der Grösse der Hanffelder in neuerer Zeit. Wenn wir in Betracht ziehen, dass das Hanffeld von einem Joch im Verhältnis zu den Bedürfnissen ziemlich gross ist, und viel Arbeit beansprucht,[136] sowie dass der Hanf mehrere Jahre hindurch gesät werden kann, so ist es offensichtlich, dass in die Hanffelder nur teilweise gesät wurde, und jeder auf seinem Hanffeld die angebauten Teile nach Belieben wechseln konnte.[137] Da jedoch dem Hanf das Neuland sehr entspricht, ist es leicht vorzustellen, dass man ihn zeitweise in die neu umgebrochenen Felder säte.[138] Dies erscheint in den landwirtschaftlich weniger entwickelten Teilen des Landes, wo Neuland noch in genügendem Masse vorhanden war, zu dieser Zeit als höchstwahrscheinlich. Daraus, dass die Hanffelder eine ausserordentlich sorgfältige Bestellung, dreimaliges Pflügen und gründliches Säen beanspruchen, sowie dass nach dem Hanf Getreide schwerlich angebaut werden kann, können wir mit Recht folgern, dass sich die Hanffelder ausserhalb des Flurzwanges befanden. Ebenso wurden vermutlich auch die Hülsenfrüchte auf Aussenäckern angebaut.

Indessen wir bei den Hanffeldern keine Anzeichen dafür vorfinden, dass sie — so wie heute — eingefriedet gewesen wären, haben wir im Zusammenhang mit den Aussenäckern, auf denen Hülsenfrüchte gleich dem Getreide angebaut wurden,[139] Angaben darüber, dass diese Felder, vor allem die Linsen- und Erbsenfelder, umfriedet waren. Aus diesem Umstand aber dürfen wir annehmen, dass man diese Hülsenfrüchte wenn auch nicht behackte, so doch sehr sorgfältig bestellte, und das Unkraut jätete. Aus den spärlichen Angaben ist vorläufig

[133] Veszprémi Regeszták, 32.

[134] **1314:** Einige Adlige von Szentkirályszabadja übergeben dem Domkapitel die strittigen 103 Joch Wiesenland. Davon »*in valle circa quoddam nemus, 1,5 jug. pro canapis aptum*« (Veszprémi Regeszták, 41).

[135] **1306/1364:** In Rény 10 Joch Land genannt »*Kenderföld*« (Hanffeld) (Pozsony, Dl. 5166, F. N. A.); **1366:** Laccha (Komitat Bodrog) »*kenderfeulde terra arabilis*« (Zichy O. Bd. III, S. 264); **1383:** Ein Landstück der Nonnen von Óbuda, genannt »*kenderfeuld*« (Hanffeld) (Dl. 7016. Má. E.).

[136] Die Bestellung eines 360 Quadratklafter grossen Hanffeldes dauert bei den heutigen viel schnelleren Verkehrs- und Arbeitsverhältnissen, das Pflügen Säen und die Fuhren miteinbegriffen, 16 Arbeitsstunden. Aufgearbeitet ergibt der Ertrag eines solchen Feldes 120 m Leinwand (Mitteilung von L. Szolnoki).

[137] Dies wird wahrscheinlich auch durch das 1 Joch zur Hälfte bestellte Land veranschaulicht.

[138] **1352:** Bei der Flurbegehung in Hodász (Komitat Heves) wird ein Acker erwähnt, in den jetzt Hanf gesät ist (Anjou O. Bd. VII, S. 330).

[139] In der Zips wurde z. B. noch in der jüngsten Vergangenheit die Erbse auf freien Feldern, an den Berglehnen auf etwa 200—300 Quadratklafter grossen Feldstücken angebaut. Sie wurde ebenso gesät wie der Weizen, d. h. gestreut und geeggt, sodann ausgerupft oder mit der Sichel geschnitten und in Feimen zusammengetragen.

noch nicht zu ersehen, ob zu dieser Zeit die Hülsenfrüchte bereits im ganzen Lande Verbreitung gefunden hatten. Man kann auch voraussetzen, dass die ohne nähere Bezeichnung erwähnten Aussengärten zum Anbau von Hülsenfrüchten dienten, doch ist dies nur eine Möglichkeit. Auf Grund unseres Materials können wir nicht sicher entscheiden, ob der Anbau von Hülsenfrüchten — von den erwähnten Vorkommen im Alföld und in den Berggegenden abgesehen — auch in anderen Gegenden des Landes in grösserem Ausmass betrieben wurde, oder ob der Handel berufen war, dieses wichtige Volksnahrungsmittel in die verschiedenen Gegenden des Landes zu befördern.

Auf den Feldern, die in den Quellen einfach als Äcker bezeichnet werden, dürfte man ausschliesslich Getreide angebaut haben, abgesehen von den kleinen Hanffeldern und strichweise von den für Hülsenfrüchte vorbehaltenen Feldstücken. Auffallend ist in dieser Zeit die wachsende Zahl der ohne nähere Bestimmung als Gärten erwähnten Feldteile. Wir begegnen ihnen im ganzen Dunántúl (Veszprém,[140] Zala,[141] Somogy,[142] Tolna,[143] Baranya,[144] Győr, Vas, Sopron) und in den angrenzenden Komitaten im Nordwesten des Landes.[145] Ähnliche Feldteile treten aber auch in den zentralen, östlichen und nordöstlichen Gebieten des Landes auf (Pilis, Bars, Abaúj, Zemplén, Szatmár, Ung-Bihar, Külső-Szolnok[146]). Ihre Bedeutung ist auch daraus zu ersehen, dass sie als Teile der Hufen angeführt werden. Sie liegen entweder unmittelbar am Hausplatz, oder an der dazu bestimmten Stelle zwischen den Äckern. Dass sie für die Produktion von beachtlicher Bedeutung waren, zeigt ihre grosse Zahl. Wo wir die Entstehung dieser Feldteile beobachten können, dort sehen wir, dass den Besitzern die Anlage dieser Feldteile immer an einer bestimmten Stelle der Flur gestattet wird.[147] Dies deutet darauf hin, dass diese Felder im 14. Jahrhundert nicht mehr frei in Besitz genommen werden, sondern an den entsprechendsten Punkten der Flur, wie z. B. auf Sand-, Wald- oder Weideböden,

[140] **1394**: In Sümeg ein »*hortus*« (Dl. 42564); **1383**: »*hortus*« (Dl. 42212. K. L. B.); **1360**: Auf dem Gut Ajka »*hortus*« (O. L. Thaly, 77, F. N. A.); 1384: Auf dem Gut Kovács zwei Gärten (O. L. Veszprémi, Kovács L, F. N. A.).

[141] **1374**: Auf dem Gut Mindszent ein Garten (Dl. 6200, F. N. A.).

[142] **1377**: Auf den Gütern Szenterzsébet, Simonfalva, Szaniszló, Geszte Gärten (Dl. 6419, F. N. A.).

[143] **1360**: Auf dem Gut Kos ein Garten (Dl. 4966, F. N. A.).

[144] **1329**: In Baranya auf dem Gut Boor ein Garten (Dl. 7345, K. L. B.).

[145] **1343**: In Győr ein Garten (Anjou O. Bd. IV, S. 356). Im Komitat Sopron, in Budaőskút ein Garten (Dl. 3153, F. N. A.); **1380**: Im Komitat Pozsony in der Dorfflur von Vatafalu ein Garten (Dl. 6746, Má. E.); **1384**: In Pókatelek ein Garten (O. L. Pókatelki Kondé, R. 26, Má. E.); **1330**: Auf dem Gut Marcsamagyar ein Garten (O. L. Pozsonyi, Rep. C. 9. f. Nr. 1, Má. E.); **1367**: In der Flur von Fakófalva und Németfalva ein Garten (Dl. 5589, F. E.); **1318**: Im Komitat Vas ein Gemüsegarten (Dl. 40374, K. B. L.); **1370**: Im Komitat Nyitra (O. L. Motesiczky, 57, F. E.).

[146] **1361**: Pilis Békásmegyer (Dl. 1935, Má. E.); **1394**: Auf dem Gut Keszi ein Garten (Dl. 42564, K. L. B.); **1367**: Auf dem Gut Kistarna ein Garten (Dl. 5597, F. N. A.); In Bars, in Kistopolcsán ein Garten (Dl. 5168, F. N. A.); **1352**: In Szatmár, in Várcsomaköz ein Garten (Károlyi O. Bd. I, S. 211); **1382**: In Bihar ein Garten (Dl. 6953, Má. E); **1367**: In Zemplén (O. L. Dessewffy, 44, K. L. B.); **1377**: In Valkó (Dl. 42046, F. N. A.).

[147] s. **Anm. 102**.

gegebenenfalls auf Koppeln zugeteilt werden.[148] Ein solches Feld wird vermutlich in einer Urkunde von Veszprém aus dem 14. Jahrhundert erwähnt. Diese Urkunde besagt, dass drei Freisassen des Domkapitels von Veszprém unter die Adligen von Berény aufgenommen werden. Aus diesem Anlass erhalten sie von der Kirche je eine Hufe und vier Joch gedüngten Grund sog. terra telek = terra fimata.[149] Da eine Hufe zu dieser Zeit kaum mehr als 1¼ Joch umfasste, was sehr wenig ist, kann es sich nur um eine Art Boden handeln, der auch in kleinen Teilen wertvoll war, wie in dieser Zeit der Garten.[150]

Die Anlage der Aussengärten lässt vermuten, dass sie in ihrer Form und Lage verschieden waren. In einzelnen Fällen wurde ein ziemlich grosses Stück Land als gemeinsamer Garten des Dorfes abgesteckt und umfriedet. Dann wurden die einzelnen Parzellen ihren Besitzern zugewiesen. Dies lässt sich auch daraus folgern, dass auf einem Besitz nur wenige Gärten vorhanden sind[151] und stellenweise sog. Gemeingärten erwähnt werden. Andererseits sind mit Personennamen zusammengesetzte Gartennamen häufig. Aus diesem Umstand und daraus, dass an einzelnen Stellen der Flur auch mehrere Gärten vorkommen,[152] müssen wir folgern, dass es neben den Gemeingärten an den entsprechendsten Punkten der Flur, gegebenenfalls unmittelbar nebeneinander oder nicht weit voneinander entfernt auch gesonderte Gärten gab. Diese gruppenartige Anlage der Gärten steht mit den erhöhten Ansprächen der Landwirtschaft im Zusammenhang.[153] Die Dichte der Äcker und die Schlageinteilung der Flur lässt es nämlich zu dieser Zeit nicht mehr zu, dass Gartenland nach Belieben, dort wo man will, in Besitz genommen wird ; ausserdem kann es den Rodländern ähnlich nicht erneuert werden, wie es ein Jahrhundert früher noch üblich war.[154] Die Gärten erforderten eine besondere Art der Bestellung, die sorgfältige Vorbereitung des Bodens und der Aussaat ; so mussten die Pflanzen auch während ihres Wuchses gepflegt, das Unkraut gejätet und der Boden behackt werden.

[148] Eine Angabe aus dem Jahre **1379** lässt darauf schliessen, dass die Flur der Stadt Sopron durch Pfeillos ausgeteilt wurde. Wie aus dem Text hervorgeht, wurden die Felder vor der Verteilung nach den Messeilen eingeteilt. Jedes Messeil umfasste 10 Hufen, und auf jede Hufe entfielen 3 Joch Ackerland und 1 Krautgarten (Mitteilung von TAGÁNYI, 1898. S. 507). Der letztere Umstand bezeugt, dass die Krautgärten noch eigens verteilt wurden.

[149] **1334** : VESZPRÉMI REGESZTÁK, 107.

[150] Bei der Besitzverteilung der Enkel des Doroszló in Rum (Komitat Zala) werden »*duo jugera terrarum arabilium*« erwähnt, die »*reliquissent pro horto olerum*« (ZALAI O. Bd. I, S. 402).

[151] Auf dergleichen dürfte sich z. B. auch die folgende Angabe beziehen : — **1373** : unter dem Namen »*hortus seu homok*« wird wahrscheinlich ein grösseres eingefriedetes Landstück erwähnt (JAKÓ, 1940. S. 223).

[152] **1343** : »*horti caulium*« (ANJOU O. Bd. IV, S. 356) ; **1330** : In der Flur von Marcsamagyar (Komitat Pozsony) »*horti olerum villae S. Mariae*« (O. L. POZSONYI, MET. C. 9. f. Nr. II, Má. E.).

[153] **1338** : Eine Meldung des Domkapitels von Pressburg an König Karl I. über die Flurbegehung des Gutes Bruck in Csallóköz, das dem Pressburger Richter Comes Jakab gehört : »*deinde versus meridiem... retro ortos olerum hominum de eadem Hydegheth sunt due antique mete*« (ANJOU O. Bd. III, S. 499).

[154] Im 13. Jahrhundert sind die Hofknechte der Abtei von Pannonhalma angehalten »*renovare hortum*« (Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend Története, Bd. I, S. 679).

was meistens Frauenarbeit war. Eben darum war es nicht möglich, dass sich die Gärten an den entlegensten Punkten befanden, wo sie nur schwer zugänglich gewesen wären, wie im allgemeinen die Felder, die man frei in Besitz genommen hatte. Wo sich der Garten nicht in der unmittelbaren Nachbarschaft des Hauses befand, lag er überall in allernächster Nähe der Siedlung, d. h. zwischen den wertvollsten Schlägen. Da er jedoch an einen festen Ort gebunden war, musste auch eine bestimmte Fruchtfolge beobachtet werden. Wie wir aus den zur Verfügung stehenden Angaben ersehen können, war dies bei der Grösse dieser Gärten (1—2 Joch) auch möglich. Da sie unmittelbar in der Nähe des Hofes lagen, war es leicht, ihren Boden durch einfaches Misten aufzubessern. Andererseits lässt uns ihre Lage zwischen den neuen Weideländern vermuten, dass es sich auch hier um die Praxis handelte, die im Frühjahr freigewordenen Koppeln für den Anbau der Hackfrüchte zu benützen, so wir es bei einzelnen Völkern und strichweise auch bei uns lange Zeit beobachten können.[155]

Die verschiedene Anbauweise der Hackfrüchte sowie ihre vom der des Getreides abweichende Reife- und Säzeit, und nicht zuletzt der Schutz der Gartengewächse machte es notwendig, sie ebenso wie die frei in Besitz genommenen Felder einzufrieden. Sie werden nämlich erst viel später frei als die übrigen Teile der Flur, so dass das Vieh auf den Stoppeln oder auf der Brache eben zur Zeit der Reife in ihnen grossen Schaden anrichten könnte.

In den Quellen findet sich keine genauere Beschreibung über die Funktion der Gärten, was wahrscheinlich darauf zurückführen ist, dass man im Grossteil des Landes zu dieser Zeit bereits gemischt, in äusseren und inneren, sog. Gemüsegärten, die für die Ernährung unentbehrlichen Wirtschaftsgewächse, wie z. B. das verschiedene Gemüse und Grünzeug,[156] das Kraut und den für die Herstellung von Speiseöl und auch Essig so wichtigen Kürbis anbaute.[156a] Es ist in diesem Zusammenhang ein weiterer Beweis für die Entwicklung der Landwirtschaft, dass das Kraut,[157] die Rübe und vermutlich auch der Kürbis[158] von

[155] Gunda, 1941. S. 241.

[156] **1357**: »*locus sessionalis cum ortibus olerum et frugum*« (O. L. Pozsonyi, C. 14. f. 12. Nr. 3, Má. E.).

[156a] **1355**: Kálló (Szabolcs): »*Magister Thomas de Byri in nostram accedens personaliter presentiam cum duobus filiis suis nobis dixerunt... ut die dominica proxima ante festum nativitatis beati Johannis baptiste nunc proxime preterita magister Petres... ad suam possessionem Nogkallo vocatam una cum Nicolao dicto Johhos proximo suo Michaele et Petro filiis Thome dicti de Foncika, Nicolao dicto Forgach servientibus suis... manibus armatis ipsum interficere voluissent, ad domum jobbagionis defugando insecutus extitisset Nicolaus antedictus Johos unum jobbagionem suum... vulnerasset, unam tunellam suam vacuam ante suam curiam destruissent, cum gladiis eorundem persecando et eo non contenti deinde ad domum Blasii iobbagionis sui, escas (sic!) cum ollis et cucurbitam ad acetum pro aceto factam cum suo gladio idem magister Petres destruxisset.*« (Anjou O. VI, S. 347.)

[157] **1361**: In Békásmegyer »*hortus caulium*« (Dl. 1935, Má. E.); **1362**: In Békásmegyer »*orti caulium*« (Dl. 5121, Má. E.); **1367**: Auf dem Gut Kistava »*hortus caulium*« (Dl. 5597); — **1367**: Auf den Gütern Fakófalva und Németfalva (Komitat Pozsony) »*hortus caulium*« (Dl. 5579, F. N. A.).

[158] Von dem Grünzeug waren abgesehen vom Kraut die Rübe und der Kürbis im Mittelalter wirklich bedeutend und neben den Hülsenfrüchten für die alltägliche Ernährung der Bauern-

den übrigen Gemüsegewächsen gesondert, zusammen[159] oder jedes für sich in verschiedenen Aussengärten angebaut wurden. In einzelnen Ortschaften des Dunántúls suchte man sich sogar in der Flur eines anderen Dorfes entsprechendes Gartenland für die Hackfrüchte[160]; auch dies bezeugt, dass sich die Ansprüche den Produkten der Landwirtschaft gegenüber gesteigert hatten. Das können wir nur damit begründen, dass nicht mehr bloss für den eigenen Bedarf produziert werde,[161] so wie wir es in dieser Zeit hinsichtlich des Krautes und ölhaltigen Kürbisses im allgemeinen annehmen müssen. Anscheinend hat sich allmählich auch der Grossgrundbesitz in den Anbau dieser beiden wichtigen landwirtschaftlichen Produkte eingeschaltet. Darauf verweist der »hortus caulium« eines Grundbesitzers, dem auch eine Hausparzelle angegliedert war.[162] Sie mochte der Wohnplatz dessen gewesen sein, dem die Bestellung des Krautgartens überlassen war. Die umfangreiche Produktion dieser beiden Früchte können wir zum Teil mit den vielen Fastenzeiten des Kirchenjahres erklären. Denn neben dem Fisch war das Kraut die wichtigste Fastenspeise.

Die gesonderten Kraut- und Gemüsegärten kommen besonders in den verkehrsreichen Gegenden des Landes (Pozsony, Sopron, Győr, Veszprém, Zala, Pilis) in grosser Zahl vor. Demnach dürfen wir die gesteigerte Quantität der Produktion vermutlich mit den grossen Marktbedürfnissen in Zusammenhang bringen. Die Notwendigkeit der Produktion für den Markt erklärt sich mit der wachsenden Nachfrage in den Städten. Nahezu in allen wichtigeren Zolltarifen des Dunántúl sind in dieser Zeit neben den hauptsächlichsten Getreide- und Fleischsorten auch andere Pflanzenprodukte, wie der Hanf, der Flachs und das Kraut angeführt.[163]

Der Anbau der verschiedenen landwirtschaftlichen Nutzpflanzen ist aufs engste mit dem Problem ihrer Speicherung verknüpft.

Obwohl jede Feldfrucht im Haushalt ihren besonderen Wert hat, weshalb sie auch besondere Speicherungsprobleme aufwirft, so interessiert uns hier ausschliesslich das Getreide. Denn neben dem Vieh scheint das Getreide sowohl auf dem Grossgrundbesitz als auch in den kleineren Wirtschaften das wertvollste Gut zu sein.

---

schaft besonders wichtig. Der Kürbis lieferte mit seinen ölhaltigen Kernen ein vorzügliches Leuchtöl und für die so häufigen Fastenzeiten auch ein beliebtes Speiseöl.

[159] **1339**: *»hortus olerum seu caulium«* (ANJOU O. Bd. III, S. 602).

[160] **1330**: In der Dorfflur von Marcsamagyar *»orti olerum ville S. Mariae«* (O. L. POZSONYI, MET. C. 9. 1. f. Nr. 1, Má. E.).

[161] **1375**: Von dem Diósgyőrer Gut der Königin Elisabeth wurden den Paulinern jährlich *»medium centenarium olei«* übergeben (DL. 6330, Má. E.).

[162] **1361**: In Békásmegyer (DL. 1035, Má. E.).

[163] **1365**: Im Zolltarif von Esztergom wird neben den Getreidefrüchten auch der Zoll nach Hanf, Flachs und Kraut angeführt (FEJÉR, 1829—1844, Bd. IX/3, S. 478). Diese Früchte werden auch unter den Posten der **1478** geregelten Marktzölle von Várad und den übrigen grösseren Siebenbürger Städten erwähnt (JAKAB, 1870, Bd. I, S. 15).

Bei der Speicherung war der Landwirt nicht nur vor das Problem gestellt, vom Ertrag soviel wie möglich auf einem verhältnismässig kleinen Platz unterzubringen, sondern er musste auch auf die sichere Aufbewahrung des für das folgende Wirtschaftsjahr nötigen Saatgutes, Grundvorrates usw. bedacht sein. Die verstreuten Angaben aus dieser Zeit, die es ermöglichen, dass wir die Vorräte eines Leibeigenen untersuchen, deuten darauf hin, dass sie im Durchschnitt über den Bedürfnissen eines ganzen Wirtschaftsjahres lagen. Dies bedeutet, dass die einzelnen Wirtschaften nach der Bereitstellung der Getreidemenge, die zur Ernährung und als Saatgut benötigt wurde, bemüht waren, Vorräte zu sammeln, um für Missjahre und Notzeiten vorzusorgen. Hierauf müssen wir z. B. aus dem Verzeichnis folgern, in dem die Mobilien der Waise eines Leibeigenen angeführt sind (60 Scheffel Weizen, 36 Scheffel Gerste und 13 Mandeln Getreide).[164] Insgesamt beläuft sich dies auf 68 Doppelzentner. Wenn wir die in dieser Gegend damals übliche durchschnittliche Grösse der Schläge mit 12 Joch ansetzen,[165] und von ihrem Ernteertrag ausgehen, so erhalten wir — selbst beim Anbau aller drei Schläge — nicht die erwähnte Menge. Sie kann sich demnach nur aus den mehrere Jahre hindurch angehäuften Vorräten ergeben haben, wobei das in Mandeln gespeicherte Getreide zur — mindestens teilweisen — Deckung des Saatgutes bestimmt war. Wir können uns leicht vorstellen, was es für die mit Geld nur knapp versehene Bauernwirtschaft bedeuten mochte, einen solchen Getreidevorrat anzuhäufen. Abgesehen von den starken Schwankungen der Ernteerträge war die Speicherung von Vorräten auch darum ratsam, weil den Leibeigenen die grössten Schäden aus den Gewalttätigkeiten der Gutsherren oder ihrer Bediensteten erwuchsen, die ihre Saaten nicht selten abweiden liessen.

Die sorgfältige Speicherung des Ernteertrages als Gewähr des Gleichgewichts der ganzen Leibeigenenwirtschaft erforderte es auch, dass die Verluste, die infolge der Unbilden der Witterung und anderer schädlicher Einwirkungen draussen auf der Flur nicht unerheblich waren, während der Speicherung auf ein Mindestmass beschränkt blieben. Nach dem Zeugnis des Hofgesetzes von

[164] Wenn wir den Scheffel Weizen mit 65 kg rechnen, die Gerste mit 55 kg, dann erreicht der Vorrat etwa 58 Doppelzentner. Dazu kommt noch die Menge der 13 ungedroschenen Mandeln, die wir je Mandel — im Falle des Schnittes mit der Sichel — auf 60—70 kg setzten können, also insgesamt 9 Doppelzentner. Das Gesamtgewicht der Früchte betrug demnach etwa 68 Doppelzentner. Eine genaue Errechnung wird dadurch erschwert, dass wir die Grösse der Mandeln aus dieser Zeit nicht genau kennen. Doch aus der folgenden Belegstelle ist festzustellen, dass ein Mandel etwa ein Scheffel geschätzt wurde. 1309 starb der ispan (Verwalter) Denes, des Fwn Sohn, ohne Erben und hinterliess um seiner Seele Heil willen sein Gut von etwa 60 Morgen dem Domkapitel von Veszprém. Da auch seine Gattin zu Gunsten der Kirche ihr Nutzungland und ihr Heiratsgut verschrieb, verpflichtete sich die Kirche für den Fall, dass sie ihren Mann überleben sollte, zu ihrem Unterhalt in jedem Herbst mit 100 Eimern Wein, jedem 13. Oktober mit einem Schwein und »*quadraginta cubulos sive capetias fruguml*« beizutragen (VESZPRÉMI REGESZTÁK, 43.)

[165] 1418: Zu der Leibeigenenhufe in Kisrozvágy (Komitat Zemplén) gehören 12 Joch Acker, die »*in tribus calcaturis*« liegen, davon »*sex videlicet in terris sabulosis et totidem sex in terris nigris*« (SZTÁRAI O. Bd. II, S. 198).

Karl Robert — in dem die Grösse des Tores nach dem mit Getreide oder Heu beladenen Bauernwagen gemessen wird[166] — war das Heimfahren des Ernteertrages zu dieser Zeit im Kreise der Bauernschaft allgemein üblich.[167] Diese Speicherungsweise war nicht nur darum notwendig, weil man die Ernte schützen musste, sondern sie war auch durch die mühevolle Art der Körnergewinnung, das Dreschen bedingt. Zum Drusch kam es erst nach dem Abschluss der übrigen Arbeiten, d. h. im Spätherbst, November oder häufig erst im Winter, und meistens wurde ein Teil des Getreides auf einmal gedroschen. Das vereinzelte Erscheinen der Scheune bzw. des Schoberplatzes in den Bauernwirtschaften lässt annehmen, dass im allgemeinen ein Teil des Wirtschaftshofes, der sog. Scheunen- oder Schobergarten vorübergehend als Speicherplatz diente. Die Aufnahmefähigkeit der Speicherplätze war sehr begrenzt, und so konnte man auf ihnen neben dem Saatgut und dem Brotgetreide im nächsten Jahr die neuen Fuhren nicht mehr unterbringen, d. h. den Vorrat mehrerer Jahre nicht als Halmgut aufspeichern, so wie das auf dem Grossgrundbesitz noch lange Zeit üblich blieb. Die Getreidevorräte mussten daher in Körnerform, d. h. als Schüttgut gespeichert werden, wenn man sie auf dem Bauernhof unterbringen wollte.[168] In diesem Zusammenhang kam neben den verschiedenen Kornkästen besonders in den Bauernwirtschaften wahrscheinlich auch den Erdmieten eine beachtliche Bedeutung zu. Dies bezeugen u. a. die bei den Grabungen in grosser Zahl freigelegten Erdmieten von verschiedener Form und Grösse.[169]

Die Aussenscheunen[170] bzw. Aussentennen[171] (Dreschplätze) waren zu dieser Zeit — abgesehen vom Alföld — anscheinend eher auf den grösseren herrschaftlichen Gütern verbreitet, und ihr Vorhandensein lässt sich auf die Speicherungsprobleme der grossen Ernteerträge dieser Güter zurückführen. Es war nämlich nahezu unmöglich, die mehreren tausend Mandeln Getreide, die sich aus den Abgaben der Leibeigenen und dem Ernteertrag der gutsherrschaft-

[166] JUHÁSZ, 1936. S. 4.

[167] **1438**: »*temporibus preteritis quidam Franciscus Pyrothe apud quendam Petrum jobagionem Michaelis filii dicti Ladislai de dicte Haholt in possessione Seyther... habuisset a prefatoque Petro jobagione dicti Michaelis filii Ladislai ad porcionem dicti exponentis in possessione Falkossy causa commorandi ire intendere voluisset, tunc annotatus Michael... quadraginta capecias bladorum de curia et domo cuiusdam Emerici Gylich jobagionis dicti exponentis... deduci fecisset*« (ZALAI O. Bd. II, S. 492—493; s. noch Anm. 77 und 80).

[168] Vgl. das Inventar des Leibeigenen von Károlyi (Anm. 124). Es war auch später bei den Bauern allgemein üblich, das Getreide ausgedroschen aufzuspeichern. »Die Armen Bauern — schreibt Takáts — droschen ihr Getreide sofort aus und versteckten es in Erdmieten. Die reicheren Bauern und die Gutsherren liessen meistens nur das Saatgut sogleich ausdreschen, das übrige fuhren sie in die Scheunengärten und liessen es dort aufschobern.« (TAKÁTS, 1915. S. 217).

[169] Bei den Grabungen in Túrkeve wurden teils in der nächsten Umgebung der verfallenen Häuser, teils in den Häusern selbst verschiedene Erdmieten freigelegt. Einige zeigten von innen einen feinen Lehmbezug. Auch dies beweist, dass sie zum Speichen bestimmt waren (MÉRI, 1954, S. 147).

[170] **1343**: In der Teilungsurkunde derer von Csicser aus Radóc lesen wir folgendes: »*curiae et horreo ipsius magistri dominici intra quoddam fossatum et meatus acquarum dicti fluvii Szyuenye existenti*« (ANJOU O. Bd. IV, S. 336). Ähnlich wird in einer Angabe aus Bodrog 1395 auf der Aussenflur eines Adelsgutes eine Scheune erwähnt (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 3909).

[171] s. Anm. 96.

lichen Äcker ergaben, sogleich zu dreschen und in Körnerform zu speichern, weil zu dieser Arbeit einfach nicht genügend Arbeitskraft vorhanden war. Es mussten daher auf dem Grossgrundbesitz — im Gegensatz zu den kleineren Wirtschaften — häufig nicht nur das Saatgut sondern auch die Vorräte mehrerer Jahre als Halmgut gespeichert werden,[172] was eine gute und umsichtige Ausnützung der Speicherplätze erforderte. Die Bedingung hierfür waren grössere Dresch- bzw. Scheunengärten in entsprechender Zahl, wo in der Scheune das gedroschene Säkorn und ringsherum die Getreidediemen, das Halmgut (oft mehrerer tausend Mieten), ja sogar das Heu genügend Platz hatten. Diese höchst verlustreiche Speicherungsweise ist das Charakteristikum einer Wirtschaftsweise, die ihre Vorräte und Produkte zu dieser Zeit noch nicht entsprechend verwerten konnte, und die z. B. auch für die Viehhaltung des Grossgrundbesitzes so bezeichnend ist.

Aus all dem ergibt sich der Beweis, dass der Produzent des Grossteils der auf den Markt gebrachten landwirtschaftlichen Produkte (Getreide, Hanf, Flachs) zu dieser Zeit eben das Bauerntum war. Hierauf weist auch ausser der steigenden Produktion der Leibeigenen und der Verwertung ihrer Vorräte auf dem Markt der Umstand, dass die Leibeigenen vom 14. Jahrhundert an immer häufiger über mehr oder minder grosse Geldsummen verfügen.

Die feudalen Lasten, die im 14. Jahrhundert die Leibeigenen bedrückten, zeitigten trotz der gesteigerten Ausbeutung des Bauerntums einen grossen Aufschwung der Produktivkräfte. Dies können wir ausser der Produktivität der Landwirtschaft auch an den grösseren Ansprüchen des Bauerntums abmessen, wie sie sich z. B. in der Wohnkultur, der Ernährung und der Bekleidung der Bauern abzeichnen. Um die wachsenden Bedürfnisse und Ansprüche zu befriedigen, benötigte nicht nur der Gutsherr, sondern auch der Leibeigene Geld, das er sich vor allem durch die Steigerung des Ernteertrages sichern konnte. Abgesehen von der sprunghaften Vervollkommung der bäuerlichen Agrotechnik, weist auch das Ansteigen der Warenproduktion in dieser Zeit darauf hin, dass bei uns ebenso wie in Westeuropa ein stetes Wachstum der Produktivkräfte zu verzeichnen war, das in den Ländern des Westens zur allmählichen Entwicklung des Kapitalismus führte. Bei uns wurde jedoch die weitere Entfaltung des Kapitalismus nachhaltig dadurch gehemmt, dass die Entwicklung unserer Dörfer gegen das Ende des 15. Jahrhunderts ins Stocken geriet. Wir können es nicht nur aus unseren schriftlichen Quellen, sondern auch aus den mittelalterlichen Grabungen feststellen, dass das am Ende des 16. und

[172] **1395**: In der Nachlassenschaft des Meisters Mikes von Prodaviz finden sich mehrere Tausend Mandel Getreide: auf dem Besitz Babolcha: 600 Mandel Getreide, 170 Gestütpferde, 250 Schweine, 24 Ochsen, auf dem Besitz Prodaviz 1000 Mandel Getreide, auf den zugehörigen Dörfern 370 Schweine, 18 Ochsen. Auf dem Besitz Burg Zenthgyurg 1000 Mandel Getreide, 500 Eimer Hafer. In Zenthebsebet 100 Mandel Getreide, 100 Eimer bladum, 50 Scheffel Hafer. Auf dem Besitz Zuchycha: 100 Eimer Hafer. Auf dem Besitz Struga 300 Mandel Getreide (ZSIGMONDKORI O. Bd. I, Nr. 4179).

am Anfang des 17. Jahrhunderts untergegangene ungarische Dorf die Verhältnisse des 15. Jahrhunderts widerspiegelt. Am Ende des 16. Jahrhunderts festigte sich die Gutswirtschaft, die nicht nur die neuen Wege unserer Landwirtschaft anzeigt, sondern auch in der bäuerlichen Kultur einen neuen Abschnitt im Verhältnis zu der früheren, im 14. Jahrhundert einsetzenden und im 15. Jahrhundert bereits deutlich entwickelten Periode bedeutet. Unsere Forschungen zeigen, dass in dieser Periode im Leben unseres Bauerntums zahlreiche Parallelzüge zu dem der anderen Völker Europas vorhanden waren, und diese Züge vererbten sich in ihrem überwiegenden Teil auch auf die Neuzeit. Im wesentlichen hat anscheinend eben das Ethnischwerden dieser mittelalterlichen europäischen Elemente neben dem Erbe aus dem Osten die eigenartigen ungarischen Züge unserer neuzeitlichen Volkskultur geformt.

LITERATUR

ANJOU O. = NAGY, I. *Anjou-kori okmánytár*, 1301—1359 (Urkundensammlung der Anjou-Zeit). VII Bände. Budapest, 1878—1920.

»Anyagi kultúránk a XV. században« adattára = »Anyagi kultúránk a XV. században« kéziratos adattára (Datenregister zu »Unsere materielle Kultur im 15. Jahrhundert«. Manuskript). Redigiert von BELÉNYESY, M.

AÚ. O. = WENCEL, G. *Árpádkori Új Okmánytár* (Neue Urkundensammlung der Árpáden-Zeit). XIII Bände. Budapest, 1860—1874.

BEHLEN, H. 1904. *Der Pflug und das Pflügen bei den Römern und in Mitteleuropa in vorgeschichtlicher Zeit.* Dillenburg.

BELÉNYESY, M. 1954. *A földművelés fejlődésének alapvető kérdései a XIV. században* (Die grundlegenden Fragen der Entwicklung der Landwirtschaft im 14. Jahrhundert). Teil I, Ethnographia, Bd. LXV, Nr. 3—4, S. 387—415. Budapest.

BELÉNYESY, M. 1955. dasselbe, Teil II, Bd. LXVI, Nr. 1—4, S. 57—97.

BELÉNYESY, M. 1956. *Angaben über die Verbreitung der Zwei- und Dreifelderwirtschaft im mittelalterlichen Ungarn.* Acta Ethnographica, Bd. V., Fasc. 1—2, S. 183—188. Budapest.

BÉZARD, YVONNE. 1929. *La vie rurale dans le sud de la région parisienne de 1456 à 1560.* Paris.

BLOCH, M. 1931. *Les caractères originaux de l'histoire rurale française.* Paris.

BRANDT, P. 1927/28. *Schaffende Arbeit und bildende Kunst.* T. I—II. Leipzig.

BRATANIĆ, B., *Orace sprava u Hrvata.* Publikacie Ethnoloskog Sceminara. Zagrebu, H. 1.

BRAUNGART, R., 1881. *Die Ackerbaugeräte in ihren praktischen Beziehungen wie nach ihrer urgeschichtlichen und ethnographischen Bedeutung.* Heidelberg.

BURGER—SCHMITZ—BETH. 1912. *Die deutsche Malerei der Renaissance.* Handbuch der Kunstwissenschaft. Bd. II, Berlin.

CHRONICON DUBNICENSE = MÁTYÁS, FL. *Historiae Hungaricae Fontes Domestici.* Vol. III, Bd. IV, Pécs, 1881—1885.

CLERMONT-TONNERE, FRANÇOIS DE. 1932. *Histoire technique de l'agriculture anglo-normand au XIIIe siècle d'après des traites agronomiques du temps.*

CURWEN, E. C. [illegible]. 1946 *Plough and Pasture.* London.

DL. = Országos Levéltár Diplomatica Gyűjteménye (Die Urkundensammlung des Ungarischen Staatsarchivs – »Diplomatica«).

FEJÉR 1829—1844 = FEJÉR, G. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus et civilis, kezdettől 1440-ig* (Von den Anfängen bis 1440). XLII Bände, Buda.

GRAND, R. 1950. *L'agriculture au Moyen Âge de la fin de l'empire romain au XVIe siècle.* Paris.

GRAUS, FR. 1953. *Dějiny venkovského lidu v Čechách v době předhusitské.* Bd. I, Praha.

Греков, Б. Г. 1946. *Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII. века.* Москва—Ленинград.

GUÉRIN, ISABELLE. 1948. *Recherches sur la vie rurale en Sologne aux XIVe et XVe siècle.* (Position des thèses ... de l'École des Chartes.) Paris.

GUNDA, B. 1941. *Telekformák és gazdálkodás kapcsolata a Lápos felső völgyében* (Beziehungen zwischen Hufenformen und Bewirtschaftung im Obertal der Lápos). Földrajzi Közlemények (Geographische Mitteilungen), Bd. LXIX, Nr. 4, S. 230—246. Budapest.

GYÁRFÁS, I. 1883. *A jászkunok története* (Die Geschichte der Jazygischen Kumanen). III Bände, Szolnok.

HABERLANDT, A., *Zur Systematik der Pflugforschung und Entwicklungsgeschichte des Pfluges* (W. Z. f. Vk. XXXVIII. Jg.)

HANSSEN, G. 1880. *Agrarhistorische Abhandlungen*. Leipzig.

HARTLEY, D.—H. ELLIOT, M. 1928. *Life and Work of the People of England*. 3 vol. *Fourteenth Century*. London.

HAZAI O. = NAGY, I.—RÁTH, K.—IPOLYI, A.—VÉGHELY, D. *Hazai Okmánytár* (Heimische Urkundensammlung). VIII Bände, Budapest, 1891.

HÁZI, J. 1921—1929. *Sopron szabad királyi város története* (Geschichte der Königlichen Freistadt Sopron), I. sorozat, Oklevelek és levelek (Serie I, Urkunden und Briefe) 1162—1531. VII Bände, Sopron.

HEYNE, M. 1905. *Fünf Bücher deutscher Hausalterthümer von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum XVI. Jahrhundert*. Bd. II, Leipzig.

HLUBEK, F. X. 1846. *Die Landwirtschaft des Herzogtums Steiermark*. Graz.

INAMA-STERNEGG, K. TH. 1899. *Deutsche Wirtschaftsgeschichte*. Leipzig.

JAKAB, E. 1870. *Oklevéltár Kolozsvár történetéhez* (Urkundensammlung zur Geschichte Kolozsvárs). Buda.

JAKAB, E. 1881. *A kalendáriumokról, történelmi és politikai tekintetben* (Von den Kalendarien, in historischer und politischer Hinsicht). Budapest.

JAKÓ, ZS. 1940. *Bihar megye a török pusztítás előtt* (Das Komitat Bihar vor der Türkennot). Budapest.

JOUBERT, ANDRÉ. 1880. *La vie agricole au Maine au XIVe siècle d'après le rouleau inédit de Madame d'Olivet* (1335—42). (Revue historique et archéologique du Maine.)

JUHÁSZ, L. 1936. *A porta története 1526—1848. Jobbágygazdálkodásunk egysége és az adózás egysége* (Die Geschichte der Hohen Pforte von 1526—1648. Die Einheitlichkeit unserer Leibeigenenwirtschaft und die einheitliche Besteuerung). Budapest.

KÁLLAY O. = KÁLLAY, T. *A nagykállói Kállay család levéltára* (Das Familienarchiv der Kállay von Nagykálló) 1224—1386. II Bände, Budapest, 1943.

KÁROLYI O. = GÉRESI, K. *A nagykárolyi gr. Károlyi család oklevéltára* (Das Familienarchiv der Grafen Károlyi von Nagykároly). V Bände, Budapest, 1882—1897.

KOMÁROMY, A. 1911. *Magyar levelek a XVI. századból* (Ungarische Briefe aus dem 16. Jahrhundert). Történeti Tár (Historische Sammlung). 1911. Bd. III.

KOREN, H. 1950. *Pflug und Arl*. Salzburg.

KOVÁCS, L. 1937. *A Néprajzi Múzeum magyar ekéi* (Die ungarischen Pflüge des Ethnographischen Museums). Budapest.

LAMPRECHT, K. 1885/86. *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*. III Bände. Leipzig.

LATOUCHE, R. 1923. *La vie en Bas-Quercy du XIVe au XVIIIe siècle*. Toulouse—Paris.

LATOUCHE, R. 1944. *L'exploitation agricole dans le Maine du XIIIe au XVIe siècle*. (Annales de Bretagne.)

LUC, P. 1943. *Vie rurale et pratique juridique en Béarne aux XIVe et XVe siècles*. Toulouse.

LUCE, S. 1890. *La France aux XIVe et XVe siècles*. Paris.

M. O. Sz. = ZOLNAI—SZAMOTA. *Magyar Oklevél Szótár* (Wörterbuch der Ungarischen Urkunden). Budapest, 1902.

M. Sz. Sz. = BÁRCZI, G. *Magyar szófejtő szótár* (Etymologisches Wörterbuch der ungarischen Sprache). Budapest, 1941.

MAGYAR TÖRVÉNYTÁR = KOLOZSVÁRI, S.—ÓVÁRI K. *Magyar törvénytár, 1000—1526. évi törvénycikkek* (Ungarische Gesetzsammlung, Gesetze von 1000 bis 1526). Budapest, 1899.

MAITLAND, F. W. 1897. *Domesday Book and Beyond. Three essays in the early history of England*. Cambridge.

MAKSAI, F. 1940. *A középkori Szatmár megye* (Das Komitat Szatmár im Mittelalter). Budapest.

MÁLYUSZ, E. 1952. *Az egyházi tized kizsákmányolása*. Tanulmányok a parasztság történetehez a XIV. században (Die Ausbeutung durch den geistlichen Zehent, in: Studien zur Geschichte des Bauerntums im 14. Jahrhundert, redigiert von SZÉKELY, GY.). Budapest.

MEITZEN, AU. 1895. *Siedlung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen*. Berlin.

MÉRI, I. 1954. *Beszámoló a Tiszalök—Rázom-pusztai és Túrkeve—Móriczi ásatások eredményeiről* (Über die Grabungsergebnisse bei Tiszalök—Rázompuszta und Túrkeve—Móricz). Teil II, Archeológiai Értesítő (Archeologische Mitteilungen), Bd. 81, Nr. 2, S. 138—154. Budapest.

MOLNÁR, E. 1949. *A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig* (Geschichte der ungarischen Gesellschaft von der Urzeit bis zur Herrschaft der Arpaden). Budapest.
MON. CIV. ZAGR. = TKALČIČ, J. B. *Monumenta liberae regiae civitatis Zagrabiae*, 1093—1526. XII Bände, Zagreb, 1889—1905.
MON. ECCL. STR. = KNAUZ, N. *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis, Esztergomi Főegyház oklevéltára* (Urkundensammlung der Kathedrale von Esztergom). II Bände, Esztergom, 1862—1882.
NIEDERLE, L. 1926. *Manuel de l'antiquité Slave.* Bd. II. Paris.
NY. = *Nyelvemléktár. Régi magyar kódexek és nyomtatványok* (Sammlung der Sprachdenkmäler. Alte ungarische Kodizes und Druckwerke). Redigiert von BUNDENZ, J.—SZILÁDY, Á.
O. L. DANCS. = Országos Levéltár. Dancs család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv, Familienarchiv Dancs).
O. L. DESSEWFFY. = Országos Levéltár. Dessewffy család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Dessewffy).
O. L. FESTETICH. = Országos Levéltár. Festetich család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Festetich).
O. L. KENDE. = Országos Levéltár. Kende család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Kende).
O. L. KUBINYI. = Országos Levéltár. Kubinyi család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Kubinyi).
O. L. MÉREY. = Országos Levéltár. Mérey család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Mérey).
O. L. MOTESICZKY. = Országos Levéltár. Motesiczky család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Motesiczky).
O. L. NYITRAI. = Országos Levéltár. Nyitrai káptalan magánlevéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Privatarchiv des Domkapitels von Nyitra).
O. L. OSTFFY. = Országos Levéltár. Ostffy család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Ostffy).
O. L. PÓKATELKI-KONDÉ. = Országos Levéltár. Pókatelki Kondé család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv der Kondé von Pókatelek).
O. L. SIMONYI. = Országos Levéltár. Simonyi család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Simonyi).
O. L. THALY. = Országos Levéltár. Thaly család levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Familienarchiv Thaly).
O. L. VAY BERKESZI = Országos Levéltár. Vay család Berkeszi levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Berkeszer Archiv der Familie Vay).
O. L. VESZPRÉMI = Országos Levéltár. Veszprémi káptalan magánlevéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Privatarchiv des Domkapitels Veszprém).
PANNONHALMI SZENT-BENEDEK-REND TÖRTÉNETE = ERDÉLYI, L. *A pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története* (Geschichte des Benediktinerordens von Pannonhalma). Bd. I, *A pannonhalmi főapátság története* (Geschichte der Erzabtei Pannonhalma). Budapest, 1902.
PARMENTIER, A. 1896. *Album Historique.* Bd. I, *Le Moyen Âge.* Paris.
PEISKER, J., 1897. *Zur Sozialgeschichte Böhmens* (Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. V.)
PODMANICZKY O. = LUKINICH, I. *A podmanini Podmaniczky család oklevéltára* (Urkundensammlung der Familie Podmaniczky von Podmanin). V Bände, 1351—1641, Budapest, 1937—1943.
PODWIŃSKA, ZOFIA. 1951. *Narzedzia Uprawy Roli W Polsce w Okresie Wcześnośredniowiecznym.* (Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. Warszava, 1951. N. 3. 388—423.)
O. L. POZSONYI = Országos Levéltár. Pozsonyi káptalan levéltára (Ungarisches Staatsarchiv. Archiv des Pressburger Domkapitels).
RÉVILLE, ANDRÉ. 1896. *Les paysans au Moyen Âge (XIII—XIVe siècles).* (Revue Internationale de Sociologie). Paris.
RHAMM, K., 1908. *Ethnographische Beiträge zur germanischen—slawischen Altertumskunde.* Bd. II. Braunschweig.
R. M. K. = Széchényi Könyvtár Kézirattára, Régi Magyar Könyvtár (Manuskriptensammlung der Széchényi-Bibliothek, Alte Ungarische Bibliothek).
RUWET, J. 1943. *L'agriculture et les classes rurales au pays de Herve sous l'ancienne Régime.* Liège—Paris.
SCHULTZ, A. 1892. *Deutsches Leben im XIV. und XV. Jahrhundert.* Leipzig.
SCRIPTORES = Redigiert von SZENTPÉTERY, I. *Scriptores rerum Hungaricum tempore ducum regumque stirpis Arpadianea gestarum.* II Bände, Budapest, 1937—1938.

SÉE, H. 1948. *Histoire économique de la France, le Moyen Âge et l'ancien régime.* Paris.
SEEBOHM, TR. 1883. *The English village community.* London.
SERMONES DOMINICALES = *Sermones dominicales. Két XV. századból származó magyar glosszás latin codex* (Zwei lateinische Kodizes mit ungarischen Glossen aus dem 15. Jahrhundert.) Mit einer Einführung und einem Vokabular von SZILÁDY, Á. II Bände, Budapest, 1910.
SOPRONI O. = *Sopron vármegye levéltárának oklevélgyűjteménye.* I. rész. *Középkori oklevelek.* (Urkundensammlung des Achivs des Komitats Sopron. Teil I. Mittelalterliche Urkunden) 1236—1526. Zusammengestellt von SÜMEGHY, D. Sopron, 1928.
SZABÓ, K. 1938. *Az alföldi magyar nép művelődéstörténeti emlékei* (Die Kulturhistorischen Denkmäler des ungarischen Volkes im Alföld). Budapest.
SZAMOTA, I. 1891. *Régi utazások Magyarországon és a Balkán-félszigeten* (Reisen im alten Ungarn und auf der alten Balkanhalbinsel). Budapest.
SZÉKELY, GY. 1952 — als Schriftleiter: *Tanulmányok a parasztság történetéhez a XIV. században* (Studien zur Geschichte des Bauerntums im 14. Jahrhundert). Budapest.
SZTÁRAY O. = NAGY, GY. *A nagymihályi és sztárai gr. Sztáray család oklevéltára* (Urkundensammlung der Grafen Sztáray von Nagymihály und Sztára). 1234—1457. II Bände, Budapest, 1887—1889.
TAGÁNYI, K. 1898. Sopron város szántó földjeinek kiosztása 1379-ben (Vermerkt die Sailmas innen und vor der Statt zw Odenburg auff die Acker anno domini M°CCC°LXXVIIII). Magyar Gazdaságtörténeti Szemle (Ungarische Wirtschaftshistorische Revue), Bd. V. S. 506—516. Budapest.
TAKÁTS, S. 1915. *A magyar csür. Rajzok a törökvilágból* (Die ungarische Scheune. Skizzen aus der Türkenzeit). Bd. III, Budapest.
TELEKI O. = IVÁNYI, B. *A gr. Teleky család gyömrői levéltára* (Das Gyömrőer Archiv der Grafen Teleky). Szeged, 1937.
ZALAI O. = NAGY, I.—VÉGHELY, D.—NAGY, GY. *Zala vármegye története. Oklevéltár.* (Geschichte des Komitats Zala. Urkundensammlung). II Bände. Budapest, 1886—1890.
ZICHY O. = *A zicsi és vásonkeői gr. Zichy család idősb ágának okmánytára* (Urkundensammlung der Grafen Zichy von Zics und Vásonkeő — älterer Zweig). XII Bände, Budapest, 1872—1915, 1931.
ZSIGMONDKORI O. = *Zsigmondkori oklevéltár* (Urkundensammlung aus der Zeit Sigismunds). Teil I, 1387—1399. Zusammengestellt von MÁLYUSZ, E. Budapest, 1951. Teil II. (1400—1410) Budapest, 1956.
VESZPRÉMI REGESZTÁK = *Veszprémi regeszták* (Veszprémer Regesten) 1301—1387. Zusammengestellt von KUMOROVITZ, L. B. Budapest, 1953.
VINOGRADOFF, P. 1852. *Villainage in England.* Oxford.
WENCEL, G. 1887. *Magyarország mezőgazdasági története* (Geschichte der Landwirtschaft in Ungarn). Budapest.

AUS DER PENTATONIK ZUR DIATONIK

von

BÉLA AVASI

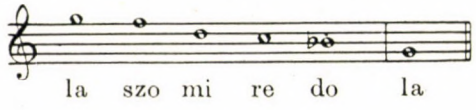
ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

Bartók schreibt in seinem Buch „A magyar népdal" (1924) (»Das ungarische Volkslied«) über die Tonleitern unserer Volkslieder neuen Stils folgendes: »Die dorische, äolische und die Dur-Tonleiter ist am häufigsten und die mixolydische kommt noch oft genug vor. In dorischen und äolischen Melodien erscheinen vielfach pentatonische Wendungen, was zweifellos eine uns aus dem alten Stil überkommene Eigenart ist.«

Kodály gelangt in seinem „A magyar népzene" (1937) (»Die ungarische Volksmusik«) betitelten Buch zu ähnlichen Feststellungen: »... und analysieren wir die Töne der Melodien, so bekommen wir dorische, äolische, mixolydische, ja sogar moderne Dur-Tonleitern«; »... die nebensächlichen, unbetonten Töne übergehend und die charakteristischen Wendungen erkennend, können wir das pentatonische System herausschälen«.

In beiden Erkenntnissen birgt sich die geschichtliche Entwicklung der Tonbestände unserer ungarischen Volkslieder, an deren Anfang die Pentatonik und an deren Ende die Diatonik steht. Untersuchen wir die Rolle der beiden Töne, der sogenannten Pientöne, welche die Pentatonik zur Diatonik ergänzen! In der ungarischen Volksmusik ist die auf »La« endenden Form der allgemein bekannten halbtonlosen Pentatonik am häufigsten:

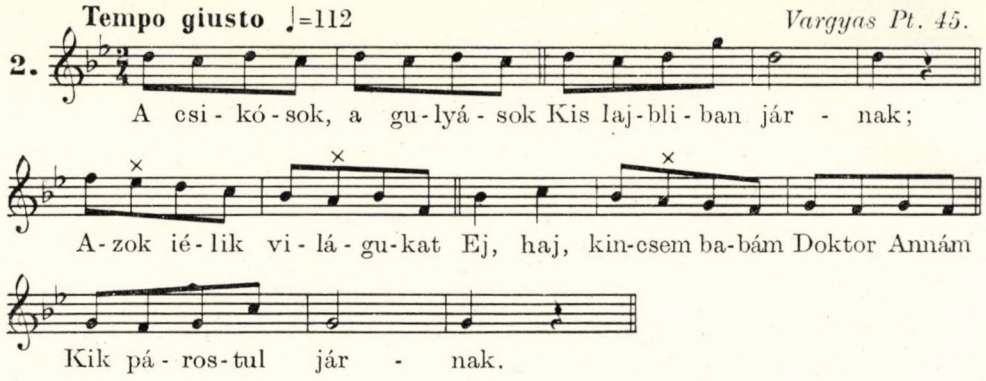
1.



Die unter den Noten lesbaren Silben stellen relative Solmisationsstufen dar und die Skale bewegt sich deshalb von oben nach unten, weil für die Urform unserer Lieder die sich senkende Melodielinie charakteristisch ist.

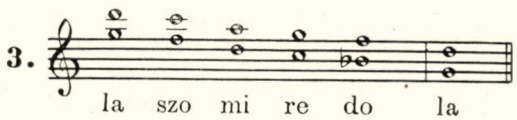
In den Ornamenten unserer pentatonischen Melodien alter Form erscheinen die Pientöne häufig. Wir besitzen auch solche alte Lieder in genügender Zahl, in welchen die Töne wohl eigene Silben haben, ihre Rolle in der Melodie

aber nebensächlich ist (meistens unbetonte Durchgangs- oder untere Wechseltöne). Ein Beispiel :

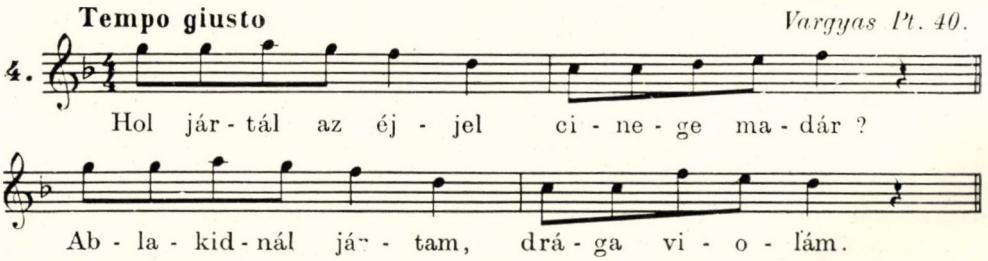


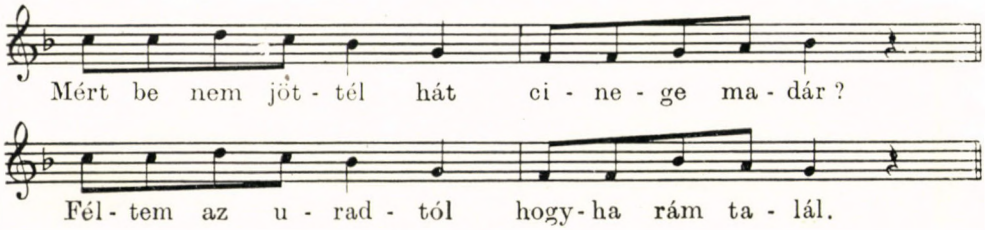
(Siehe Kodálys Studie : »Die pentatonische Tonleiter in der ungarischen Volksmusik«. Zenei Szemle [Musikalische Rundschau], 1917).

Die Eigenart unserer Melodien uralten Stils ist die um eine Quint tiefere Nachbildung der hoch beginnenden Tonfolgen und in vielen Fällen teilt dieser Quintenwechsel das Lied tonartlich gewissermassen in zwei Teile : man empfindet das »D«, die Quint des Finalis, als Grundton der ersten und zweiten Reihe der Tonfolge. In diesen Melodien kommen nacheinander zwei Transpositionen gleichgearteter Pentatonik vor :

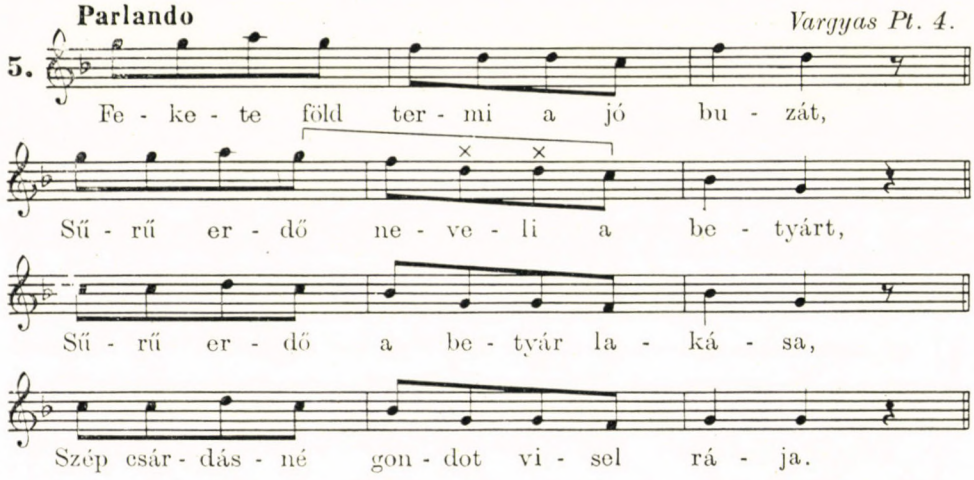


Diese Erscheinung wird in der die ungarische Volksmusik erforschenden Wissenschaft Doppelsystemigkeit genannt. (Näheres siehe P. Járdányi : »Tonarttypen in der ungarischen Volksmusik«. Kodály-Gedenkbuch, 1953).





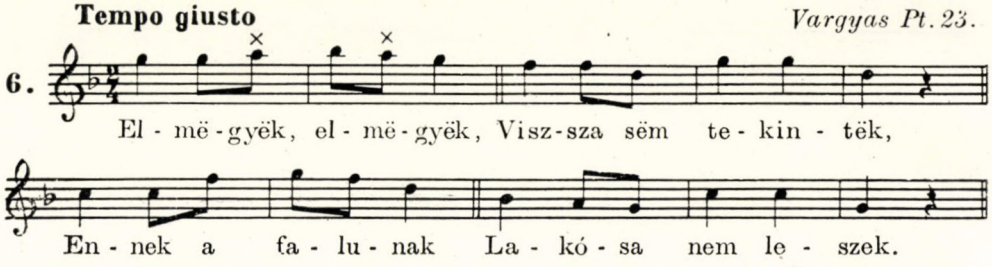
In den beiden ersten Reihen ist die »La«-Pentatonstruktur auf »D« aufgebaut, während sie in der dritten und vierten Reihe auf »G« ruht. Der doppelsystemigen Deutung zufolge hatten wir die Spitzentöne (die Nonen des Finalis) für die Quinte des oberen Systems, während die Sexten (»E«) für die Sekunde des gleichen Systems gehalten. Dieses wird auch vom Gehör bestätigt. Zwischen den beiden Pentaton-Systemen ist die Abweichung von nur einem Ton (»A«—»B«), der Wechsel der beiden Systeme erfolgt also dort, wo in der Melodie der Ton »B« erscheint. Häufig stimmt dies mit der in der Tonfolge der Melodie begründeten Form nicht überein, im folgenden Lied z. B. beginnt die zweite Reihe im oberen System und endet im unteren :



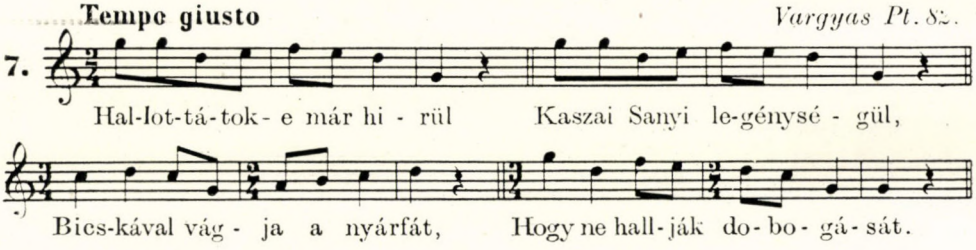
Der Wechsel der beiden Systeme erfolgt zwischen den beiden Tönen »A« und »B« bei der Wiederholung des »D«.

Bemerkt sei, dass das Sekund- »A« nie die Ursache der Doppelsystemigkeit sein kann (vgl. mit der Mehrzahl des authentischen Ambitus unserer ungarischen

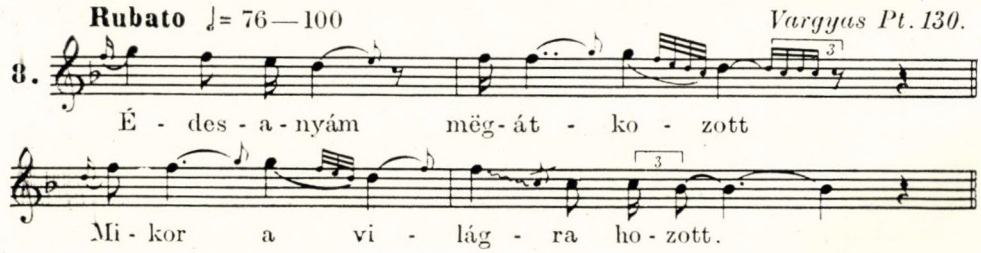
Volkslieder), dagegen beansprucht das Dezime- »B« auch dann noch die einsystemige Auslegung, wenn neben ihm eine None wirkt, z. B.

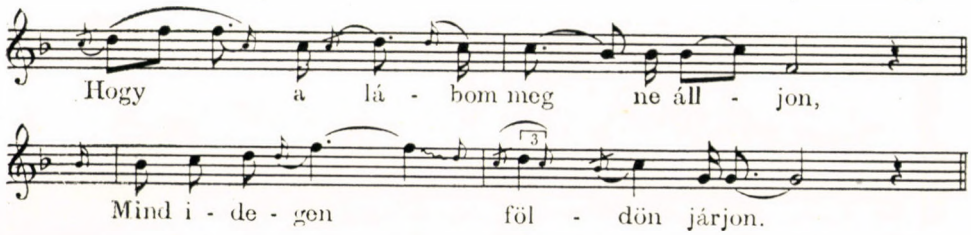


Es ist recht schwer, die Grenze zwischen der Ein- und Doppelsystemigkeit zu ziehen und man fühlt oft, dass in einer Melodie das System mehrmals zu wechseln wäre, weil je ein Motiv bzw. je eine Melodienwendung das obere oder untere System verlangt. Ein Beispiel dafür ist

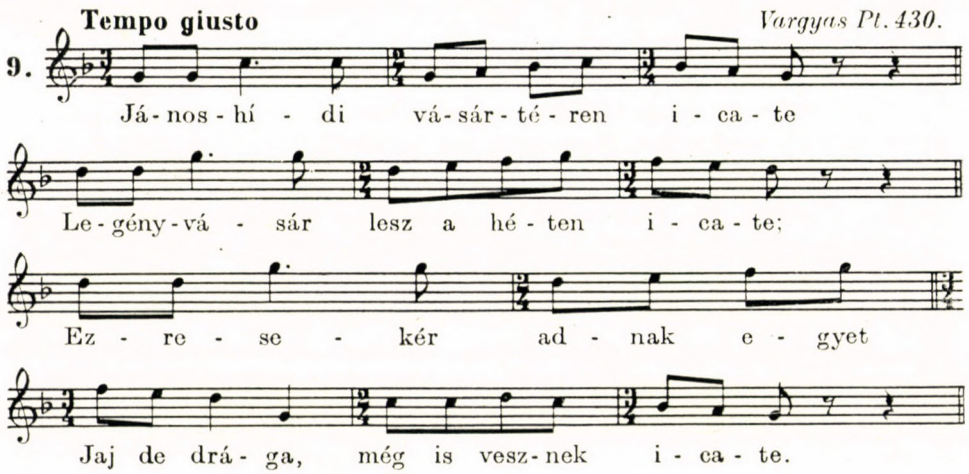


Im allgemeinen fordert die None »A«, wenn neben ihr keine Dezime erscheint, die Doppelsystemigkeit. Das Erscheinen der grossen Sext (»E«) an und für sich entscheidet noch nicht für die Doppelsystemigkeit (strittige Fälle), weil sowohl die Sext des unteren Systems als auch die Sekund des oberen Systems in jedem Fall Pienformen sind, wie z. B.

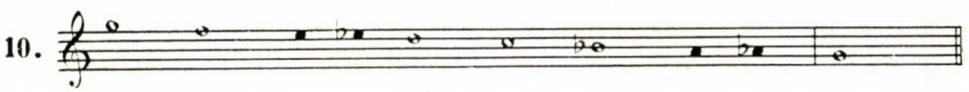




beweist. Der Quintenwechsel verlangt jedoch die Doppelsystemigkeit :

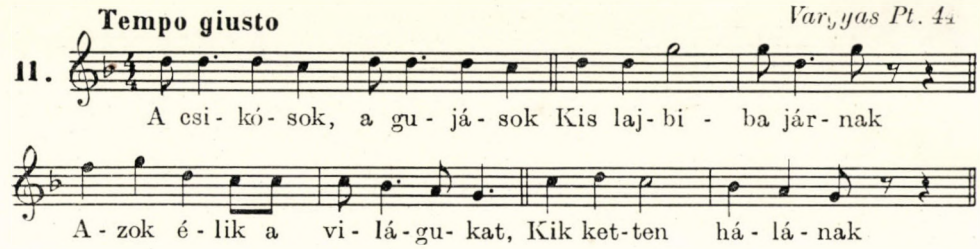


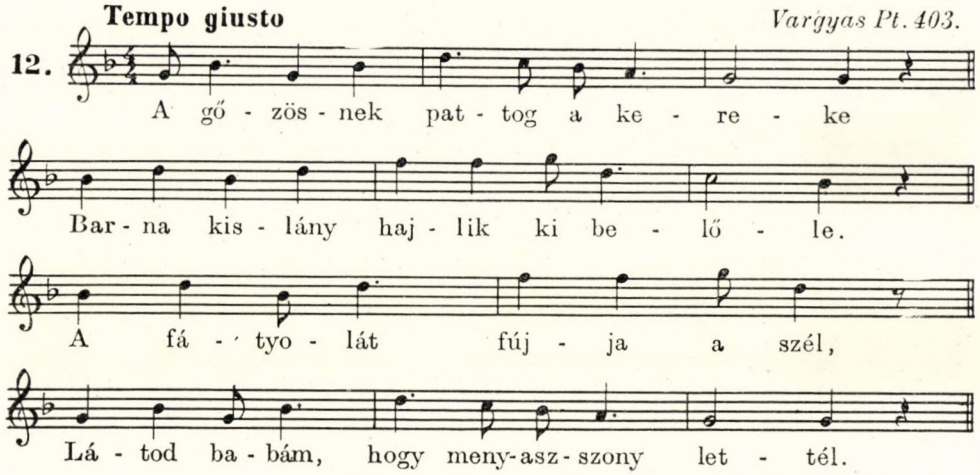
Die Nachbarstufen unserer Pentatonie sind eine grosse Sekunde bzw. kleine Terz voneinander entfernt und immer lösen die Pientöne die Intervalle der kleinen Terz auf die kleine oder grosse Sekunde auf :



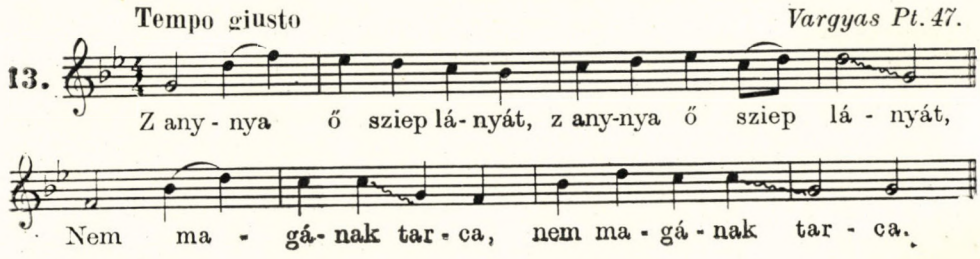
Es gibt aber auch zahlreiche Beispiele für die Übergagnshexatonik, wenn zur Pentatonik nur ein Pienton hinzukommt. (L. Vargyas hat zur Ausgabe von Kodálys Buch [1952] eine Mustersammlung von annähernd 500 Volksliedern beigesteuert, von denen ein Fünftel hexatonische Melodien sind.) In den

meisten unserer Volkslieder erscheint der Pienton »A« als alleiniger Sekundton. Beispiele dafür sind die





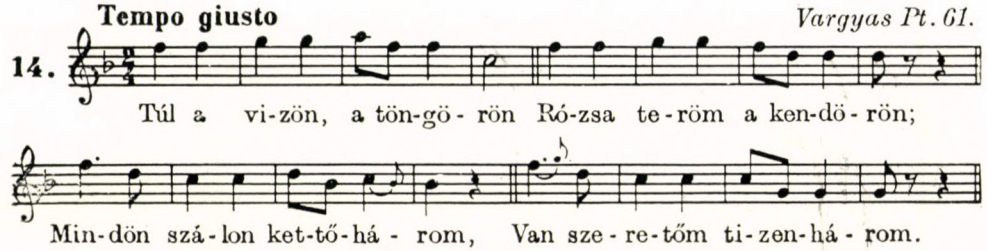
und dann folgen der Häufigkeit nach das »Es« als Sext



und das »A« als Quint des oberen Systems.

Tempo giusto *Vargyas Pt. 61.*

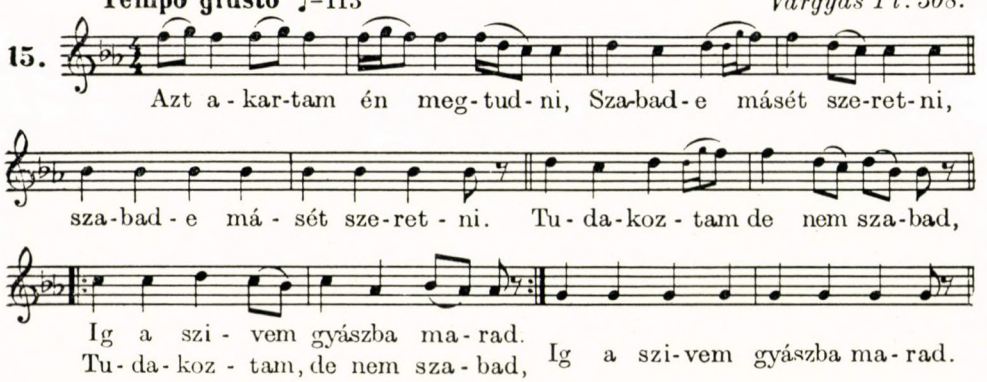
14.



Am seltensten ist die Form, in der das »As« als Sekundton

Tempo giusto ♩=113 *Vargyas Pt. 308.*

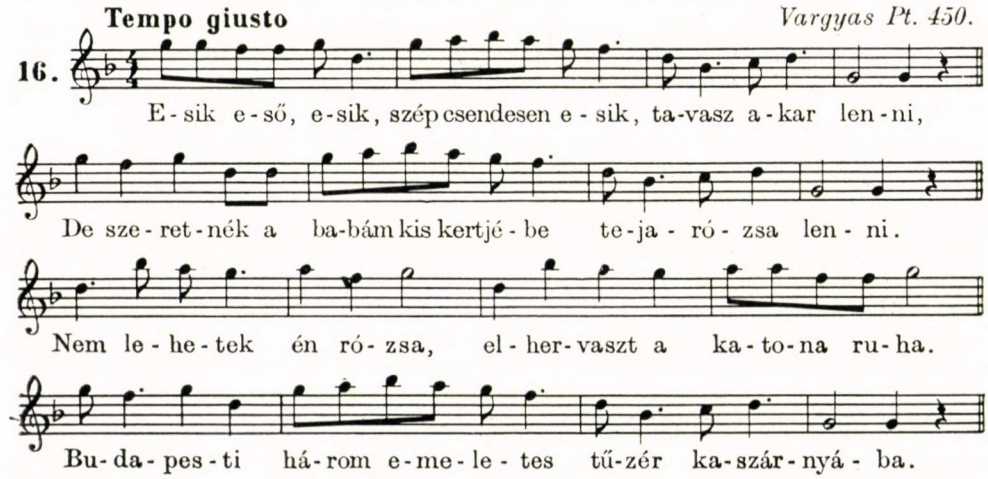
15.



und das »A« als Nonenton erscheint

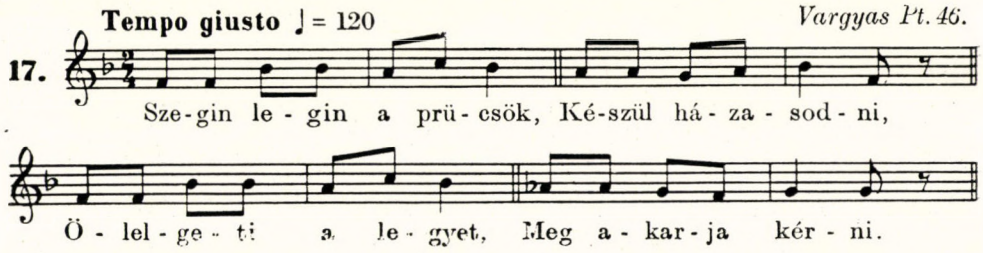
Tempo giusto *Vargyas Pt. 450.*

16.

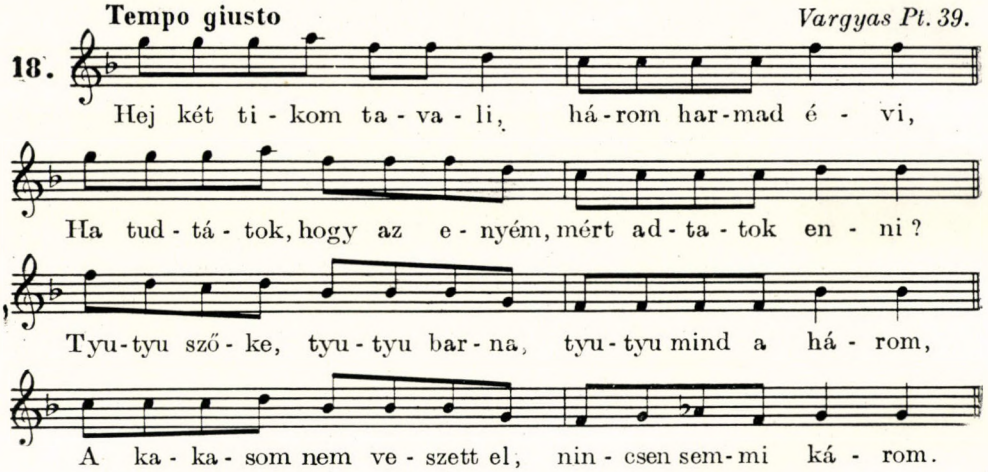


und es kann im allgemeinen bemerkt werden, dass das Fehlen des Sexttons häufiger ist.

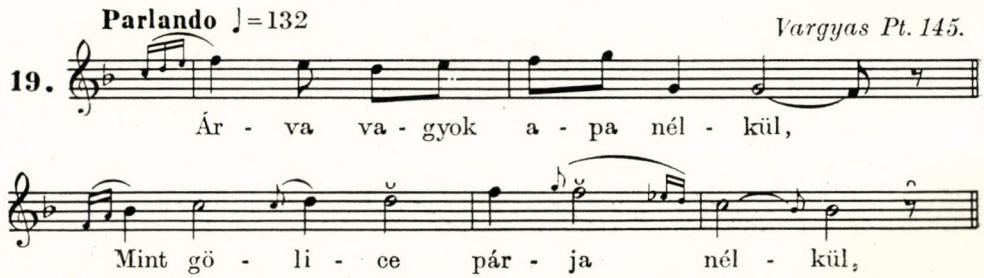
Zu den Formen der Übergangshexatonik gehören auch die Melodien, in welchen wohl der eine Pienton fehlt, der andere Pienton aber in doppelter Lösung gegeben ist. Beispiele dafür sind »As« und »A« als Sekunden,

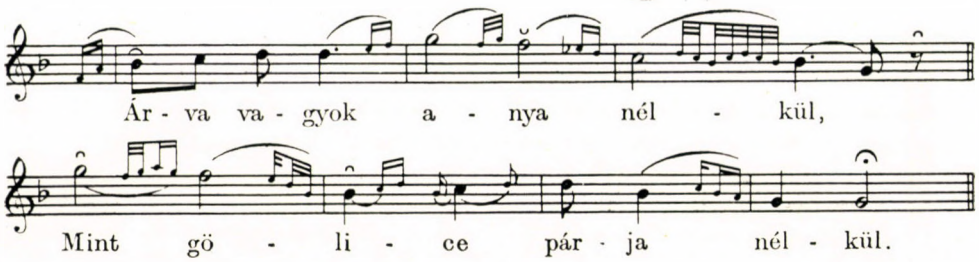


»As« als Sekund und »A« als Quint des oberen Systems.

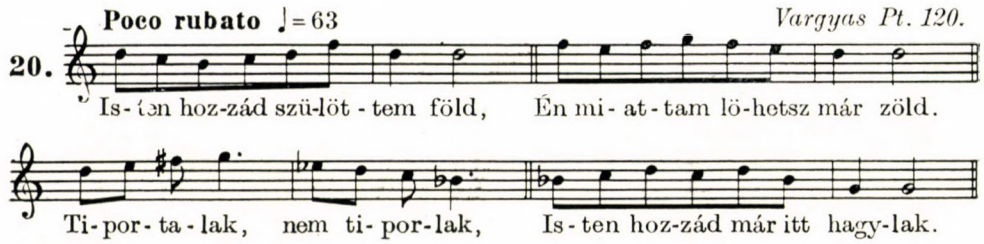


»Es« und »E« als Sexten,

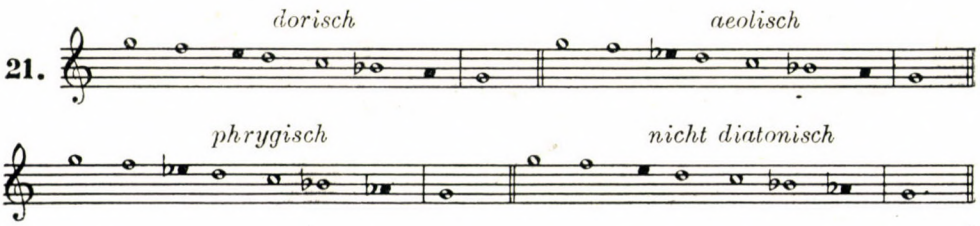




»Es« als Sext und als Sekund des oberen Systems.



Sind in einer Melodie beide Pientöne gegeben, so entsteht aus der »La«-Pentatonik die dorische (»A«, »E«), die äolische (»A«, »Es«) oder die phrygische (»As«, »Es«) diatonische Form.

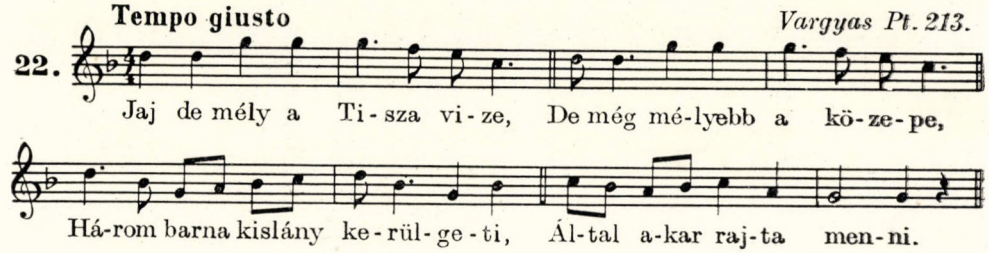


(Für die vierte mögliche Kombination »As«, »E« gibt es nach Bartók kein Beispiel und die zwischen den Pientönen befindliche übermässige Quint verrät sofort, dass man in diesem Fall keine diatonische Tonleiter bekommt). Da es nicht zulässig ist, »... die Namen kirchlicher Tonarten solchen Melodien beizulegen, deren Tonbild und Phraseologie ganz anders als die der kirchlichen Melodien ist« (Kodály), so wird der Verfasser in der Folge diese diatonischen Formen nach ihren Pientönen bezeichnen. Bezüglich der

Anordnung der Pientöne entspringen unsere meisten und variationsreichsten Volkslieder dem mit »E« und »A« erweiterten Tonvorrat des »La«-Pentatons.

Von diesen sind diejenigen doppelsystemigen Melodien am häufigsten, in denen sowohl das »A« wie das »E« die Rolle der Sekund spielt.

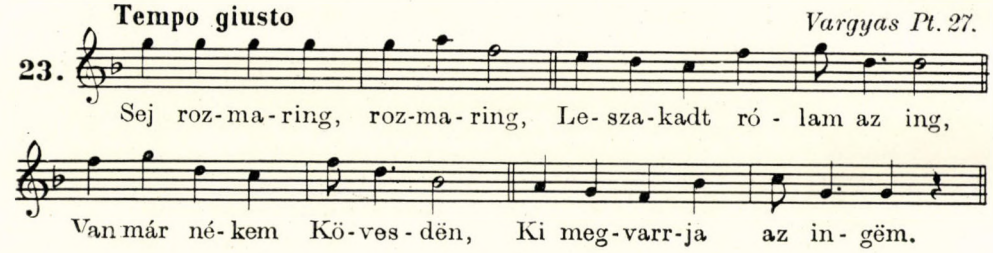
22. **Tempo giusto** *Vargyas Pt. 213.*



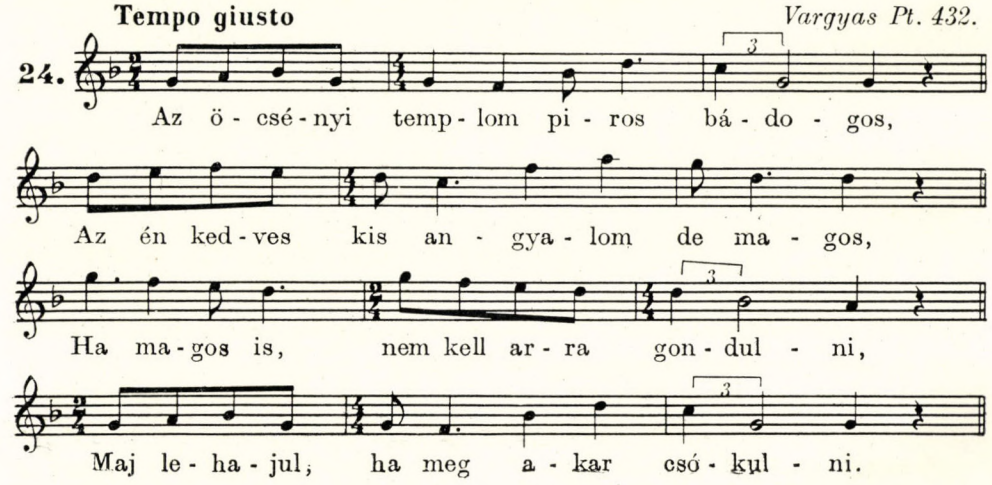
(Siehe ausserdem Beisp. 9.)

Die zweite zahlreiche Gruppe ist dieser ähnlich, das »A« wirkt aber auch im oberen System als Quint.

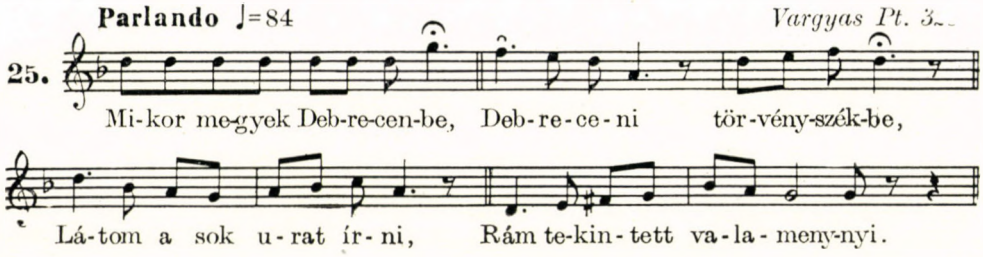
23. **Tempo giusto** *Vargyas Pt. 27.*



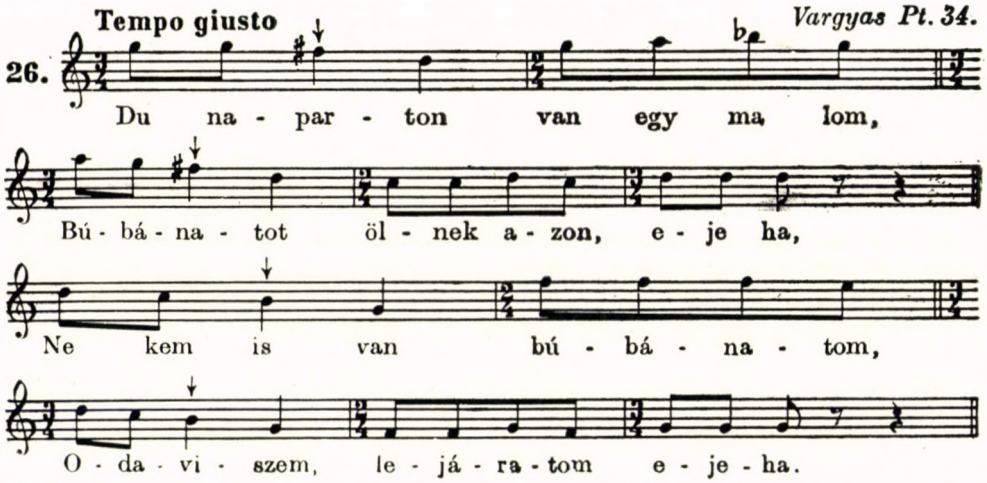
24. **Tempo giusto** *Vargyas Pt. 432.*



Sehr selten sind Formen, in denen das »E« unter der Finalis erscheint.



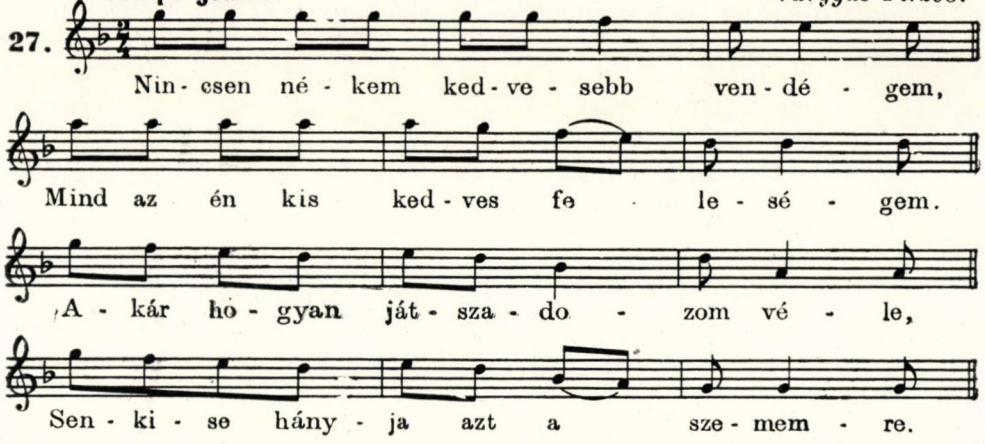
In dem folgenden Volkslied



ist das erste »A« als None, das zweite als die Quint des oberen Systems zu verstehen, während das »E« die Sext ist. Im nächsten Beispiel ist das »A« in der zweiten Reihe die Quint des oberen Systems, in der letzten Reihe die Sekund, das »E« der ersten und zweiten Reihe die Sekund des oberen Systems und in der dritten und vierten Reihe die Sext. Ausser den erwähnten Fällen gibt es noch viele und variantenreiche Formen.

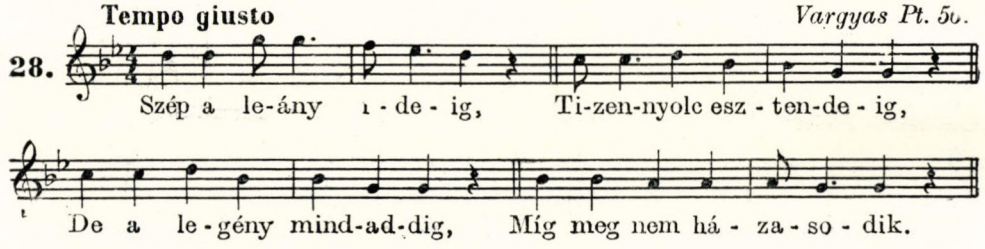
Die andere grosse Gruppe unserer ungarischen diatonischen Melodien wird von jenen Volksliedern gebildet, in denen das »A« und »Es« in dem auf »La« endenden System wirkt. Unter diesen ist im allgemeinen die Doppelsystemigkeit selten und ihre Formen sind auch deshalb weniger variantenreich.

27. **Tempo giusto** *Vargyas Pt. 298.*

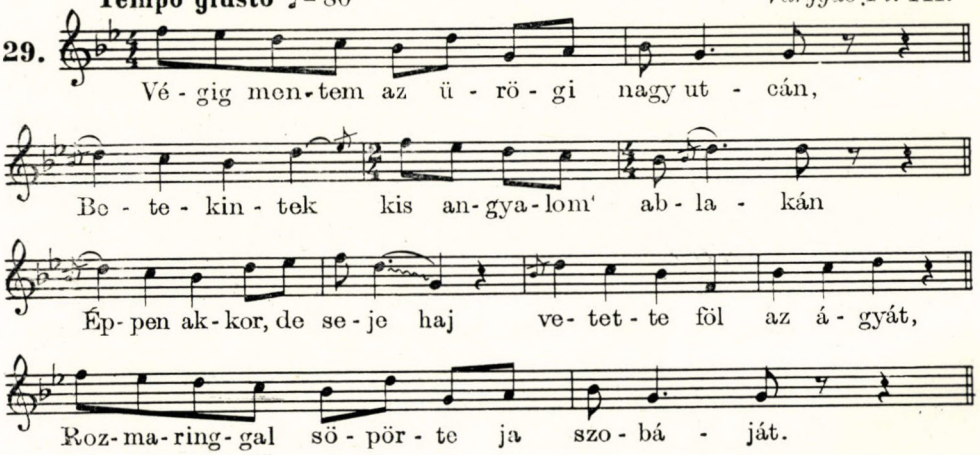


In der Mehrzahl der Beispiele wirkt das »A« als Sekund und das »Es« als Sext.

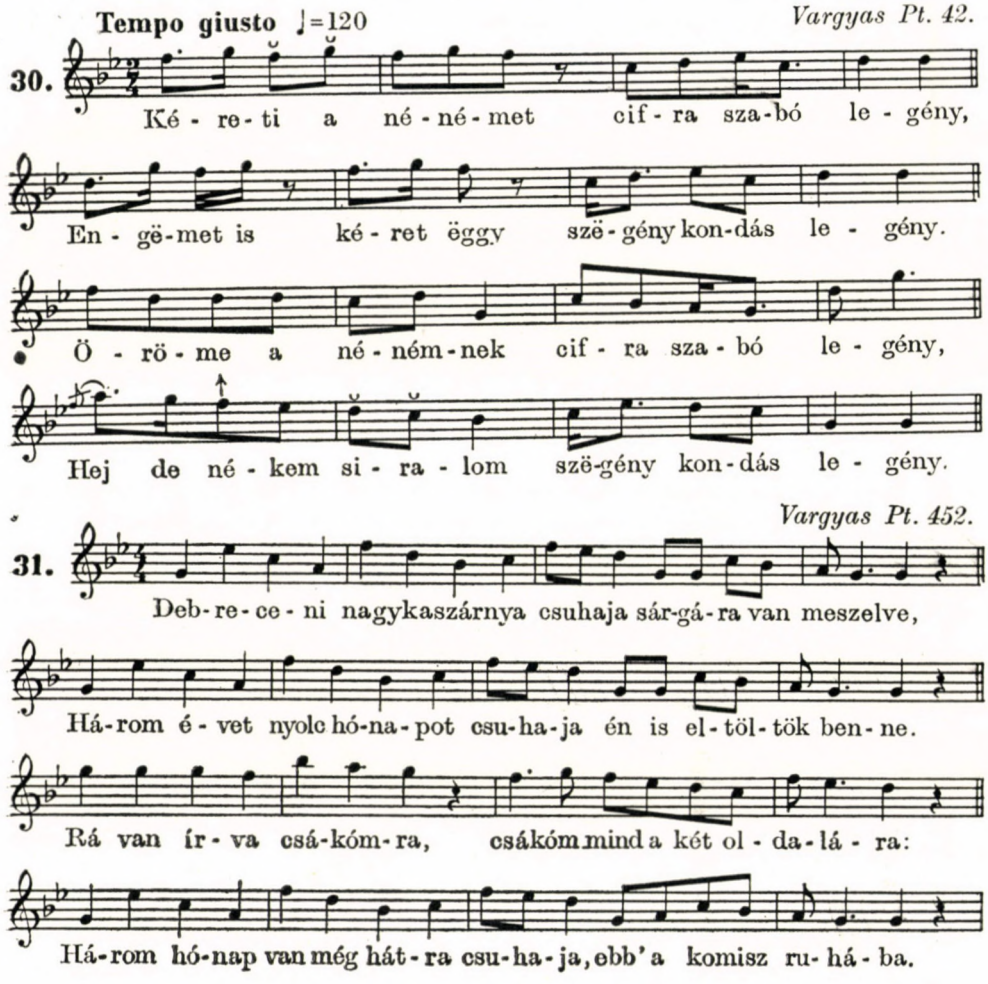
28. **Tempo giusto** *Vargyas Pt. 50.*



29. **Tempo giusto** ♩ = 80 *Vargyas Pt. 411.*

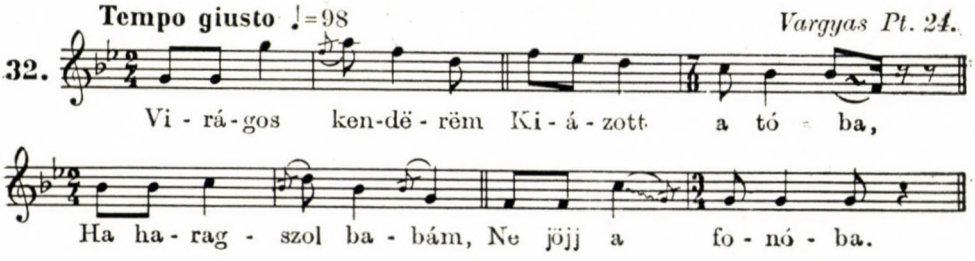


Erscheint das »A« auch als None, so sind dieser Form die



verwandt.

Auch solche Lieder sind häufig, in denen in den ersten Reihen das »A« die Quint des oberen Systems und das »Es« die Sext bildet.



33. **Tempo giusto** *Vargyas Pt. 238.*

Kő-rözs-fő - i ut - ca Vé - gig tisz-ta bu - za,

Ar - ra jár el a ga - lam-bom, Majd le - a - rat - gat - ja.

Gelegentlich vermengen sich die Tonbestände der dorischen und äolischen Melodien, in diesem Fall wirkt das »A« als der eine Pienton und an der Stelle des anderen Pientons erscheint das »Es« bzw. das »E«. Die Hauptform dieser Gruppe ist einsystemig, das »Es« und das »E« sind gleicherweise Sexten.

34. **Rubato** *Vargyas Pt. 99.*

accel. *a tempo*

Ver-jen meg a Is-ten Te Var-gya-si E - lek,

sost.

Sok szép e - züst pén-zem Ma-gad-hoz ra - bo-lád,

Szé se - lyëm er - szé - nyem Szél - vel el - fu - ja - tád.

35. **Tempo giusto** *Vargyas Pt. 231.*

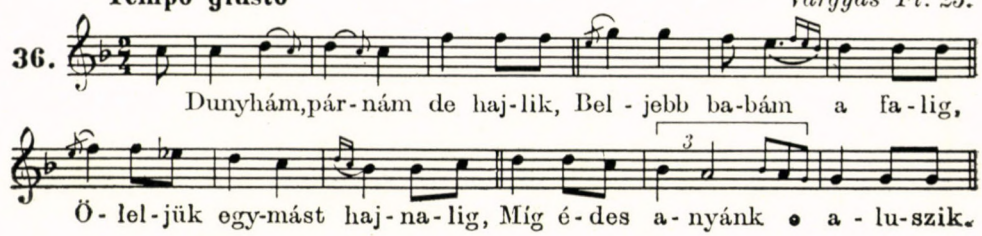
Jász-kun - sá - gi gye-rek va-gyok, Jászkun-sá - gon szü-let - tem,

Kis ko-rom-tól nagy ko - ro-mig Ben ne fel - ne - ve-led - tëm.

In den doppelsystemigen Melodien ist das »Es« die Sext und das »E« die Sekund des oberen Systems.

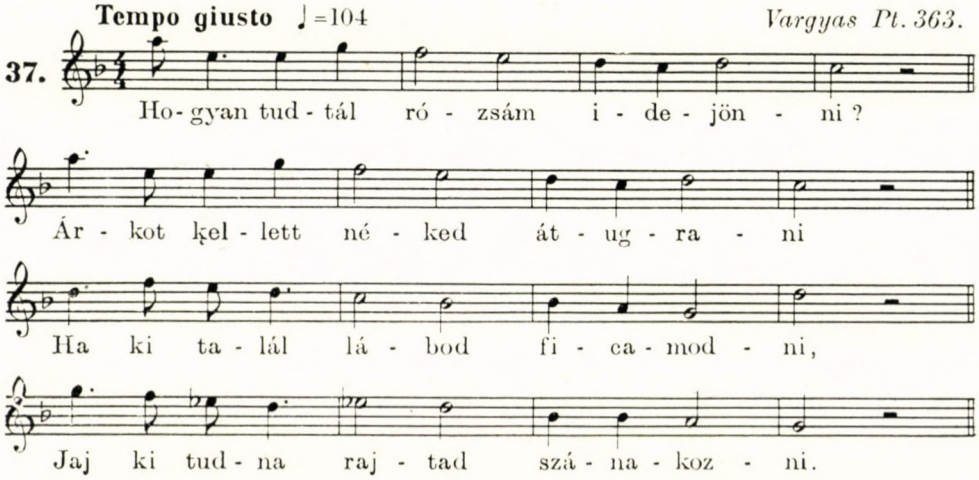
Tempo giusto *Vargyas Pt. 25.*

36.



Tempo giusto ♩=104 *Vargyas Pt. 363.*

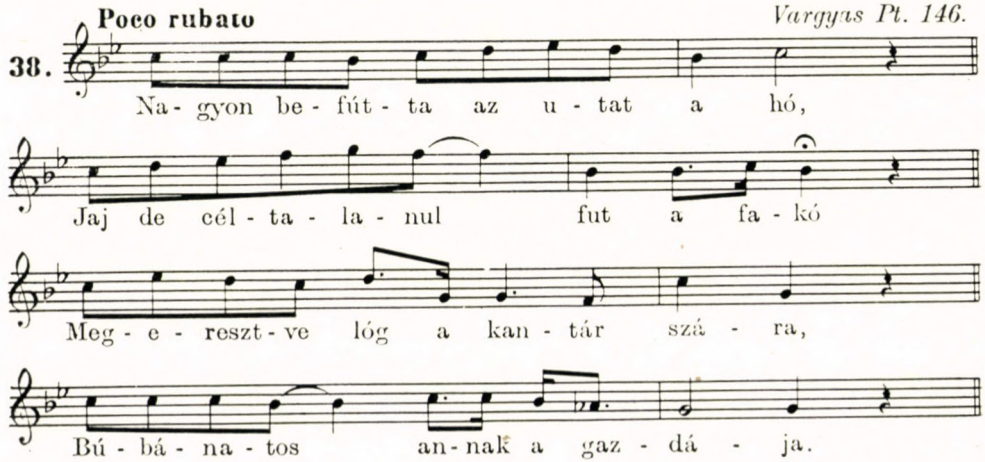
37.



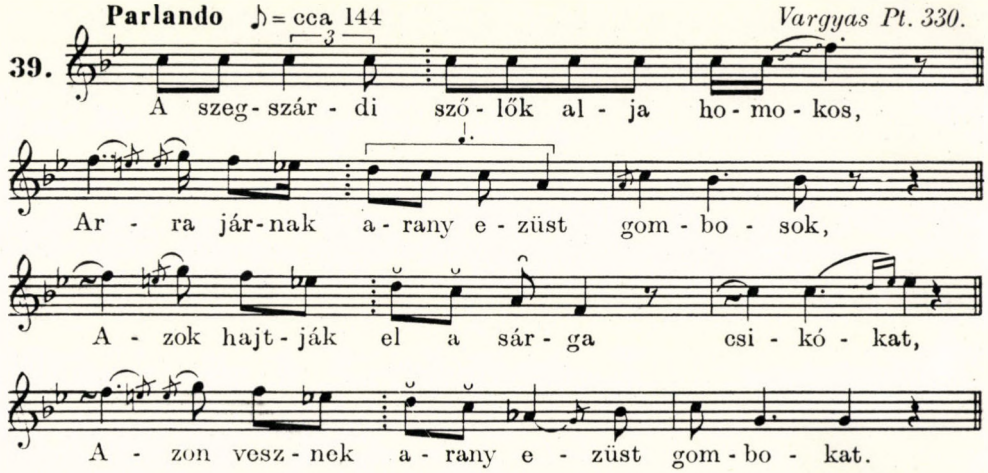
Am seltensten sind solche aus der »La«-Pentatonik ableitbare Volkslieder, in denen das »As« und »Es« die Pientöne sind.

Poco rubato *Vargyas Pt. 146.*

38.

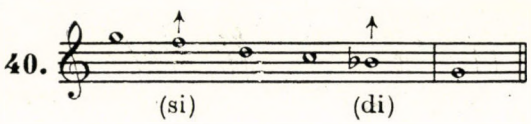


Zu diesen können auch die Melodien gezählt werden, in denen neben dem »As« und »Es« auch das »A« und »E« vorkommt.



Schon aus dem bisherigen ist zu erkennen, welchen Variationsreichtum die einfach als dorisch und äolisch bezeichneten Tonleitern in den ungarischen Volksliedern zeigen, wobei der Verfasser das Material lediglich auf seine Möglichkeiten geprüft hat. Die Bewertung der Anordnung von Formen der Pientöne und ihrer Bedeutung innerhalb der Melodien würde seine Kombination mit neuen Untergruppen bereichern.

Die Erscheinung der »neutralen Terz« bleibt in dieser Studie unerörtert. Der musikalische Dialekt von Dunántúl intoniert die Terz- und Septimtöne des »La«-Pentatons im allgemeinen hoch. Die so entstehenden pentatonischen Tonfolgen gibt :



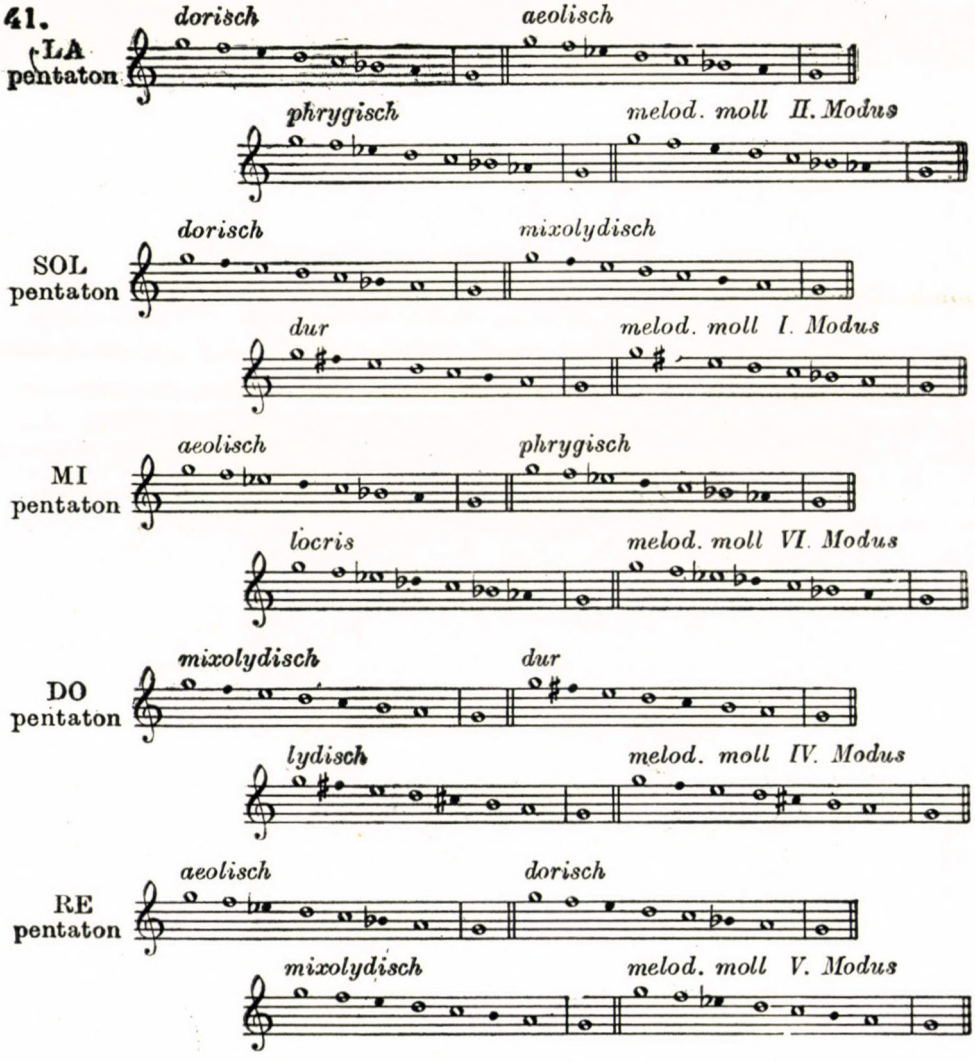
wieder.
(Vgl. Notenbeispiel 26.)

Die mit einem Pfeil bezeichneten Noten bedeuten häufig die Töne »Fis« und »A«. Die ungarischen Melodien der mixolydischen und Dur-Tonart entstammen jedoch nicht der »La«-Pentatonik, sondern den pentatonischen Formen auf »So« oder »Do«. (Dies bedeutet nicht, dass alle mixolydischen und Dur-Formen aus der Ausweitung der Pentatonik entstanden sind. Es gibt zahl-

reiche Melodien in Dur oder Moll, deren diatonischer Tonbestand mit der Tetrachordtheorie erklärt werden kann).

Gemessen an den auf »La« endenden Formen gibt es in der ungarischen Volksmusik nur verhältnismässig wenig »Mi«-, »So«- und »Do«-Pentatonformen oder aus diesen ableitbare Melodien, und auf »Re« endende Pentatonik kann nur in seltensten Fällen gefolgert werden. In der Musik unserer verwandten Völker im Osten haben aber diese Formen höhere Bedeutung. Deshalb ist es nicht uninteressant zu untersuchen, welche diatonische Formen man erhält, wenn man alle fünf Pentatonformen mit Pientönen erweitert!

41.



Von den zwanzig Möglichkeiten ergaben sich in fünfzehn Fällen diatonische Systeme und in fünf Fällen die Formen des melodischen Mollsystems. (Es ist für die diatonischen Tonleitern charakteristisch, dass in ihrer Kontinuität die kleinen Sekunden die grossen Sekunden im Verhältnis 2 : 3 aufteilen, während in den melodischen Mollsystemen das Verhältnis 1 : 4 ist.) Unter den diatonischen Systemen kommen gleicherweise dreimal dorische, äolische und mixolydische, zweimal phrygische und Dur, einmal lokrische und lydische Tonleitern vor. Die theoretischen Berechnungen der Ableitungen diatonischer Tonleitern aus pentatonischen Tonfolgen haben zu einem ähnlichen Ergebnis geführt wie die aus dem Melodienmaterial gemessenen Feststellungen. (Siehe die Bartók—Kodályschen Ausführungen am Beginn dieser Studie.) Diese Berechnungen gewähren aber den Ausweitungsmöglichkeiten die »Gleichberechtigung« während — wie man bei der Behandlung der Pientöne des »La«-Systems ersah — in den erklingenden Melodien nicht jeder einzelne Pienton im gleichen Ausmass wirkt. *Wie kann erklärt werden, dass zum »La«-Pentaton meistens »C« und »A« gehören, in zweiter Linie »Es« und »A« und am seltensten »Es« und »As«?* (Die nicht diatonische Ausweitung ist noch seltener als letztere.)

Die Antwort auf diese Frage muss *in der Lage derjenigen neuen Intervalle* gesucht werden, welche die Diatonik von der Pentatonik unterscheiden. Diese sind die Intervalle und Modulationen der kleinen Sekunde und übermässigen Quart. Im diatonischen Tonsystem ist die übermässige Quart bzw. verengte Quint das einzige Intervall, das bloss einmal vorkommt. Die beiden das Intervall bildenden Töne bestimmen eindeutig das Tonsystem und L. Bárdos bezeichnet die übermässige Quart als das »Charakteristikon« der Diatonik.

Betrachtet man die diatonischen Tonleitern aus der pentatonischen Perspektive, so stellt sich vor allem die Frage, welche Stellung die fremden, »empfindlichen« Intervalle einnehmen. Die nun folgende Aufgabe gilt der Feststellung, ob es innerhalb der Pentatonik *wichtigere oder weniger wichtige* Töne gibt.

Die einzig mögliche und den einheitlichen Zusammenhang aufzeigende Darstellung der Diatonik und der Pentatonik kann in einer aus reinen Quinten bestehenden Reihe erfolgen.

Die Diatonik :							
in einfachen Tönen	F	C	G	D	A	E	H
in relativer Solmisation	FA	DO	SO	RE	LA	MI	TI
Die Pentatonik :							
in einfachen Tönen	C	G	D	A	E		
in relativer Solmisation	DO	SO	RE	LA	MI		

Die Quintenreihe verweist gleichzeitig auf die extreme Lage der Pientöne und die empfindlichen Intervalle. Verfolgt man die Logik des Zusammenhanges

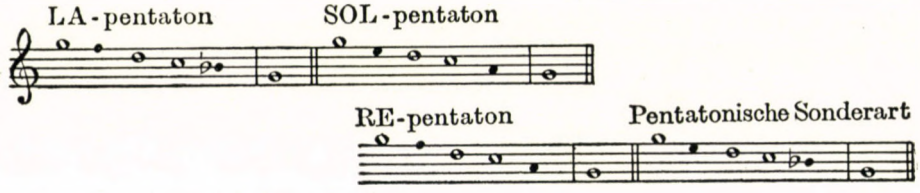
zwischen der Pentatonik und der Diatonik weiter, so kann die Pentatonik auf ein aus drei Tönen bestehendes System zurückgeführt werden. Die Quintreihe der Tritonik ist :

G D A
SO RE LA

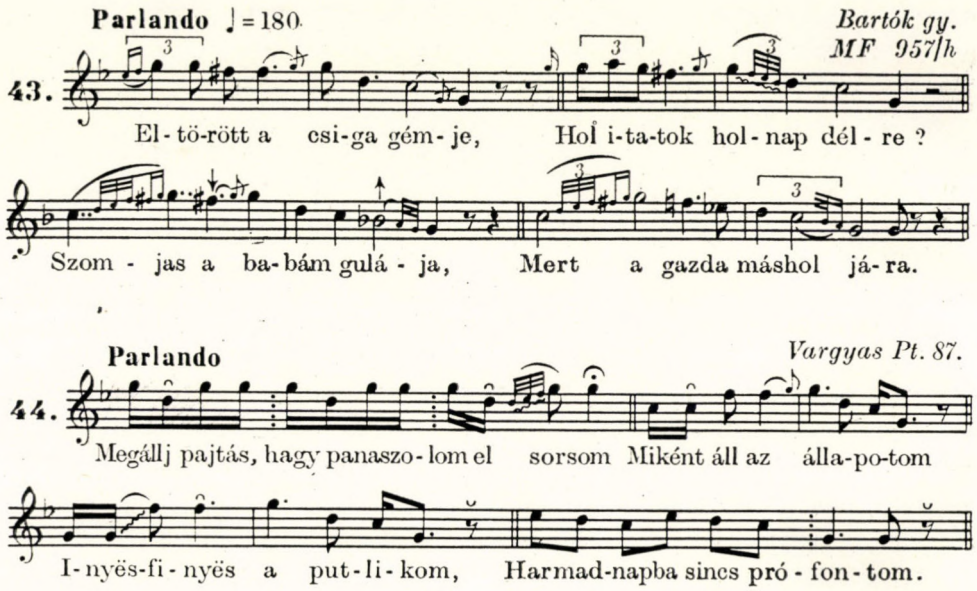
Vergleicht man dies mit der Quintfigur der Pentatonik, so kann man folgendes feststellen : Die Pientöne der Tritonik sind »Do« und »Mi« (»C« und »E«), die empfindlichen Intervalle bzw. solche Intervalle, die in der Tritonik unmöglich sind, sind die kleinen Terzen und die grosse Terz bzw. deren Umkehrungen.

Im Verhältnis zum Finalis besteht von den drei Formen der Tritonik das »G — D — C — G« nur aus reinen Intervallen. Die beiden anderen »G — D — — A — G« und »G — F — C — G« enthalten ausser reinen Quinten (bzw. Quarten) eine grosse Sekunde (bzw. kleine Septime). In der Geschichte der Melodie, ja auch in der Geschichte der Musik spielte die Tritonform der reinen Intervalle zum Grundton (vgl. funktionelle Musik) ebenfalls eine hervorragende Rolle. Erweitert man diese Form fünfstufig mit den Pientönen der Tritonik, so gelangt man zu folgender Pentatonform :

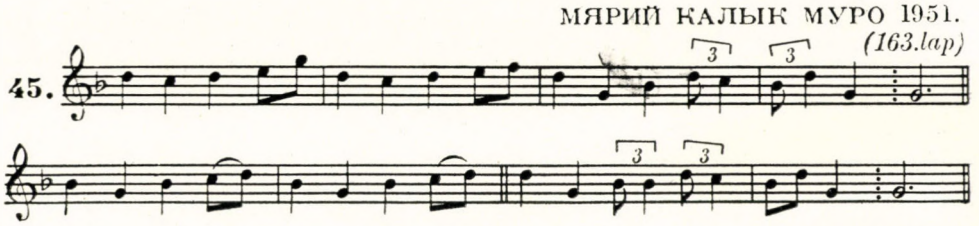
42.



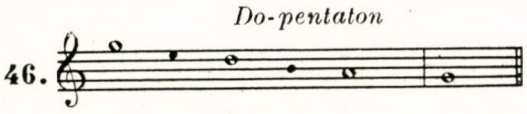
Die entstandenen vier Pentatonien sind gemessen am Verhältnis der Pientöne zueinander nicht gleichwertig. In den auf »La« und »So« endenden Formen bilden die Pientöne Quinten, in der »Re«-Form eine kleine Sext (das Charakteristikon der Pentatonik), während sie im vierten Fall die übermässige Quart bilden. Auf Grund dieser Erkenntniss lässt es sich vielleicht erklären, warum in der naturgegebenen Melodienschöpfung der Völker die »La«- und »So«-Pentatonik eine grössere Rolle spielt als jene, die auf »Re« endet und besonders als das erhaltene vierte pentatonische System. Wir besitzen noch einige ungarische Volkslieder, in welchen ausser dem »La«-pentatonischen Ursprung auch die Spuren der uralten, primitiven tritonischen Form zu erkennen sind.



Im ungarischen Melodienschatz gibt es für diese besondere halbtonfreie Pentatonform kein Beispiel, aber der verwandte Volkstamm der Mari singt folgendes Volkslied :

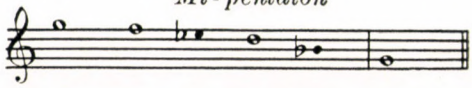


Die auf »Mi« bzw. »Do« endende pentatonische Form kann nur von den beiden anderen Formen der Tritonik abgeleitet werden :



Mi-pentaton

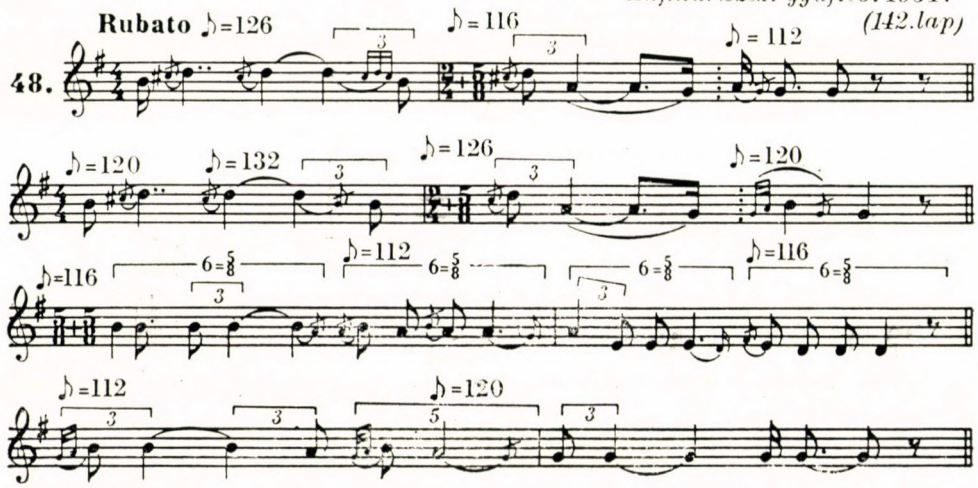
47.



Es ist vielleicht für den Leser nicht uninteressant, wie oft in den auf »Do« endenden pentatonischen (oder in den auf diese zurückführbaren diatonischen) Liedern der Sekund- oder Quintton eine führende Rolle spielt.

Lajtha: Széki gyüjtés. 1954. (142.lap)

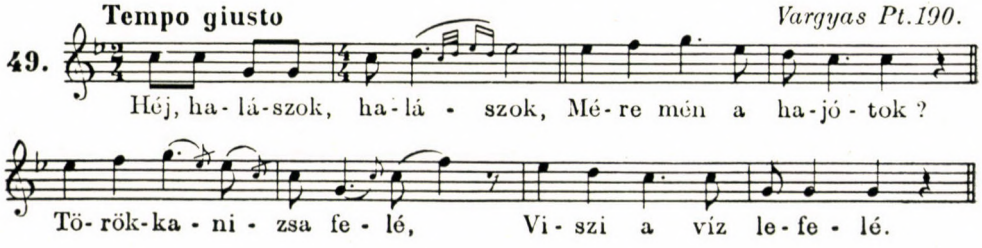
48.



Ähnliche Erwägungen leiten zur Erkenntnis, wie wichtig die Quart bzw. die kleine Septime in »Mi«-Pentaton oder in den auf »Mi« endenden diatonischen Volksliedern ist.

Tempo giusto *Vargyas Pt.190.*

49.



Doch kehren wir zu den Problemen der Häufigkeit der aus den pentatonischen Formen entstandenen diatonischen Tonfolgen zurück (siehe Skizze 41).

Die Reihenfolgen der sich aus der »La«-Pentatonik bildenden diatonischen Tonleitern sind aus dem ungarischen Melodienschatz bekannt : dorisch, äolisch und phrygisch. In diesen Tonleitern ist die Stellung der empfindlichen Intervalle die folgende :

	Charakteristikon		kleine Sekunden
dorisch	3 — 6	zwischen den Stufen	2 — 3 und 6 — 7
äolisch	2 — 6	» » »	2 — 3 » 5 — 6
phrygisch	2 — 5	» » »	1 — 2 » 5 — 6

Die Töne des den »La«-Pentatonpfeiler bildenden Tritonkerns (Finalis, Quart, Quint) werden also in der dorischen Form von keinem einzigen empfindlichen Intervall berührt, in der äolischen Tonleiter ist die reine Quint der Bestandteil einer kleinen Sekund, in der phrygischen ist das Finalis der Bestandteil einer kleinen Sekund, die Quint der Bestandteil des Charakteristikons und der zweiten kleinen Sekund.

Auf Grund dieser Erscheinungen darf darauf geschlossen werden, *dass von den aus der Pentatonik abgeleiteten siebenstufigen Tonfolgen diejenigen häufiger vorkommen, in denen die Töne des in der pentatonischen Form vorhandenen Tritonkerns weniger an der Bildung der neuen empfindlichen Intervalle teilhaben.* Die Reihenfolge der aus der »So«-Pentatonik gewonnenen diatonischen Tonleitern ist also :

	Charakteristikon		kleine Sekunden
dorische	3 — 6	zwischen den Stufen	2 — 3 und 6 — 7
mixolydische	3 — 7	» » »	3 — 4 » 6 — 7
Dur	4 — 7	» » »	3 — 4 » 7 — 8

Die Anwendung der Pientöne der dorischen Formen wurde bereits in Verbindung mit dem »La«-Pentaton untersucht. In der mixolydischen Form berührt die eine kleine Sekunde die Quart. Während im Dur das Finalis ebenso wie die Quart an der Gestaltung der kleinen Sekunden teilnehmen, ist der eine kennzeichnende Ton jedoch die Quart und die in obiger Tabelle dargestellte Reihenfolge entspricht also den häufigen Gesetzmässigkeiten der aus dem »La«-Pentaton entstammenden diatonischen Tonleitern.

Am Anfang dieser Studie wurde in einigen Beispielen auf die Vermengung der Pientöne der aus dem »La«-Pentaton gewonnenen dorischen und äolischen Tonbestände hingewiesen. Ähnliche Erscheinungen sind auch aus einigen aus der auf »So« endenden Form gewonnenen Melodien festzustellen.

Der Septime-Pienton ist selbstverständlich gemeinsam, die Terz des Volksliedes ist jedoch doppelseitig (keine transdanubische Terzschwankung). Es gibt auch zahlreiche Beispiele der Vermengung mixolydischer und Dur-Tonvorräte und in diesen ist natürlich der Septimton doppelseitig.

Die Reihenfolge der Häufigkeit der aus den auf »Mi« und »Do« endenden pentatonischen Formen gewonnenen diatonischen Tonleitern wird auch von dem Verhältnis der tritonischen Oberstimmen und der empfindlichen Intervalle bestimmt. In der »Mi«-Form ist der Tritonkern »G — F — C — G« und in der äolischen Tonleiter nimmt unter den Haupttönen nicht ein einziger an der Gestaltung der empfindlichen Intervalle teil. In der phrygischen Tonleiter berührt der Finalis die eine kleine Sekunde ; der lokrische Finalis ist der eine charakteristische Ton, während in jeder der kleinen Sekunden je ein Hauptton, Finalis oder Quart, wirkt. Ähnlich ist die diatonische Ausweitung der »Do«-Form, der Tritonkern ist da »G — D — A — G«, die Reihenfolge ist mixolydisch, Dur und lydisch.

Vor Prüfung der auf »Re« endenden Pentatonform denken wir zurück auf das gegenseitige Verhältnis der Pientöne.

Die aus der Tritonik »G — D — F — G« gewonnenen Pentatonformen auf »La« und »So« waren im Intervall einer reinen Quint, und ebenso findet man ein Quintintervall zwischen den Pientönen der aus den Pentatonformen auf »La« und »So« gewonnenen diatonischen Tonleitern. Diese Quint ist in zwei Fällen rein, in einem Fall vermindert, in einem Fall übermässig. Zwischen den Pientönen der aus der »G — F — C — G«- und »G — D — A — G«-Tritonik gewonnenen Pentatonformen auf »Mi« bzw. »Do« findet man das Intervall einer reinen Quart. Ebenso ist eine Quart zwischen den aus der Erweiterung der pentatonischen Tonleitern auf »Mi« und »Do« gewonnenen diatonischen Formen und diese Quart ist in zwei Fällen rein, in einem Fall übermässig und in einem Fall vermindert.

Der Verfasser bemerkt dazu lediglich, dass er vom Standpunkt der Melodientheorie das Quintenintervall für wichtiger hält als die Quart. Die Formen also, zwischen deren Pientönen Quintenintervalle sind, müssen als um eine Schattierung natürlicher empfunden werden.

Der Pentatonmodus auf »Re« kann aus allen drei Tritonien abgeleitet werden und nach theoretischen Voraussetzungen müsste man ihnen in der Melodienwelt öfter begegnen. Wie bereits erwähnt, kommt unter den Ausweitungen der vom Verfasser primär bewerteten Tritonik »G — D — C — G« die Pentatonie auf »La« und »So« unbedingt vor jener auf »Re«. In den »G — — F — C — G«- und »G — D — A — G«-Ableitungen der Tritonik ist die pentatonische Form wohl der auf »Mi« und »Do« endenden Form gleichwertig es muss aber auf eine solche Eigenart der auf »Re« endenden Form hingewiesen werden, die sie von den anderen vier Formen scheidet, d. h. also, dass während die charakteristischen Töne der pentatonischen Formen auf »La«, »So«, »Mi« und »Do« innerhalb einer Oktave ein Intervall von einer grossen Terz bilden, sind in der auf »Re« endenden Form die charakteristischen Töne in einer kleinen Sext voneinander entfernt. Zu dem in den pentatonischen Melodien häufigen Trichordmotiv gibt nur die Pentatonoktave auf »Re« keine Möglichkeit. Während

den übrigen vier Pentatonmodi in gewissem Masse die Lage des Trichord das Gepräge gibt, erscheint das Pentaton auf »Re« farblos. Vielleicht ist dies damit zu erklären, dass die vom Verfasser als untergeordnet beurteilten beiden Tritonformen sich auch lieber auf die Pentatonien auf »Mi« und »Do« ausweiten als auf die auf »Re« endende Form. Nach den bisherigen Erfahrungen des Verfassers ist diese Form in der Praxis auch recht selten.

Aus all dem ergibt sich, dass es schwer fällt, auf die »Re«-pentatonische Entstehung der diatonischen Formen zu folgern. Für die aus der »Re«-Pentatonik zu gewinnenden empfindlichen Intervalle der dorischen, äolischen und mixolydischen Formen hat der Verfasser keine Vergleichsmöglichkeiten, weil die Frage ungeklärt bleibt, welcher Tritonkern der »Re«-Form zugehört.

Der Verfasser hat in seinen Darlegungen die Ursachen der Häufigkeit der pentatonischen und diatonischen Formen auf Grund der Eigenarten ihres Aufbaus, Systems und der allgemeinen Melodientheorie gesucht, wobei er sich des ungarischen Volksliederschatzes als Ausgangspunkt seiner Gedankenfolge bediente. Im grossen und ganzen rechtfertigen die Verhältnisse des Tonvorrates der ungarischen Volksmusik seine theoretischen Voraussetzungen. Zu völligen Erkenntnis kann man aber nur gelangen, wenn man die zahlreichen Melodiekulturen eingehend studiert, in denen zwischen den pentatonischen und diatonischen Melodien ein genetischer Zusammenhang besteht.*

* Cecil J. Sharp (*English Folk Songs from the Southern Appalachians*, Ed. by Maud Karpeles London [1932] Reprint 1952. Einleitung) leitet die hexatonischen und heptatonischen Melodien aus den pentatonischen ab. Seine Tonartentabelle ist Nr. 41 ähnlich. Beinahe ein Drittel der von ihm mitgeteilten Melodien ist pentatonisch, das übrige sechs- und sieben-stufig. Mehr als 50% der pentatonischen Weisen steht im Do-Modus (bei Sharp 3. Modus), 20—20% im Sol bezw. La-Modus, beinahe 10% in Re-Modus, Mi-pentatonische Stücke finden wir darunter keine.

Von den sechs- oder siebenstufigen Melodien sind die meisten dur (17,5%), mixolydisch (16,5%) (diejenigen siebenstufigen Melodien hierzugerechnet in welchen die Sexte fehlt) und dur-hexachordal (16%). Die terzenlose Hexachordik (g a — c d e f) kommt auch sehr häufig vor (15%), diese kann gleicherweise zu mixolydischer oder dorischer Reihe ergänzt werden. Unter den siebenstufigen Weisen finden wir ebenso oft (13,5%) sextenlose La-Reihen. Dorische und äolische Siebenstufigkeit kommt verhältnismässig selten vor (6% bezw. 4,5%), die phrygische fehlt gänzlich. Die Gruppe der Reihen mit Durcharakter (und zweifacher Septime) ist auch ziemlich reich (7,5%). Die Angaben sind nicht auf Grund Sharps Tonartbestimmung zusammengestellt worden, da sie von der unsrigen in vielen Fällen abweicht.

URN BURIAL OF THE BRAZILIAN INDIANS

By

L. BOGLÁR

ETHNOGRAPHICAL MUSEUM, BUDAPEST

Collection of material regarding the cult of the dead and the mortuary customs among the Indians of South America, as also the interpretative analysis of such material are still in the initial stage. This is — to some extent — due to the fact that, in contrast with Africanists, very few of the investigators engaged in the ethnography of South America seem to be interested in questions of primitive religion.[1] Research work in the sphere of spiritual culture compares rather poorly with what has been done in the sphere of social culture : mythological researches alone may bear comparison with the large-scale sociological investigation made during the last decades. It is not only because of a lack of experts that the study of funeral rites has been neglected ; the very nature of the material, the difficulty of its treatment, mean a serious hindrance for a proper development of the discipline in question. The early travellers used to pay but scanty attention to mortuary customs and funeral rites, and it cannot be due to chance only that their reports contain many more details concerning initiation ceremonies. Those few reports of the early explorers which we do encounter in the literature are rather laconic and do not help much in determining the religious importance attached to some funeral rite by this or that Indian tribe.

It is known, and has been proved by recent investigations that funeral rites are more than a simple "handling" of the departed.

The forms in which these rites manifest themselves and the notions attached to them show a great complexity, especially among the agricultural peoples (mixture of rites, connection between agrarian and funeral rites, etc.) such many-sidedness of the material (alluding in this connection to the Indians of South America in particular) makes the study of these rites especially arduous. Apart from a few ethnologists (BALDUS, KARSTEN, NIMUENDAJU, etc.) hardly, any of the South-Americanists touched this section of the spiritual culture and even if they did they contented themselves with the determination and comparison of formal criteria (LATCHAM, MÉTRAUX, NORDENSKIÖLD, etc.).

*

[1] BALDUS, 1951, pp. 71—72.

So far, NORDENSKIÖLD alone has written a comprehensive study about urn burials, while LATCHAM and MÉTRAUX dedicated but a chapter, each, to urn burials in their respective works on the mortuary customs of the South-American Indians.

LATCHAM mentions urn burial as being a general custom among and characteristic of Brazilian tribes that belong to the following linguistic families : *Arawak*, *Carib*, *Ge* and *Tupi-Guarani;* in addition to these linguistic families the *Cayuá*, *Tucŭna* and *Omagua* Indians. NORDENSKIÖLD completes this list with the following place names and tribes : Rio Doce, Rio Guaporé, Descalvado (?), Matto Grosso, *Pauishana*, *Guaitacá*, Rio Branco, *Oiampi*, *Palicur*, *Passé*, *Carajá*. MÉTRAUX mentions also the following tribes : *Catauishi*, *Yumana*, *Manae* (?), *Caripuna*.

*

In the following, the reader will find a list of the literature about the urn burial of the Indian tribes in Brazil. For the sake of simplicity, the name of the tribe is followed by its linguistic classification and its geographical position.

Camacan (unclassified ; S 15° W 40°).

It is in connection with this tribe that the rite has been described most throughly. Following DOUVILLE, MÉTRAUX[2] writes this :

«Le cadavre reste quatre ans sous terre, après quoi, les parents les plus proches vont au lieu de sépulture, en retirent tous les os qui s'y trouvent, les apportent dans l'*ekor* (village) ou l'on veut que le mort revienne ; là on les dépose sur un châlit neuf peint de toutes espèces de couleurs et recouvert d'environ trois pouces de terre bien pilée et peinte aussi de différentes couleurs. Pendant une lune on fait des fêtes... ...A la fin de la lune, un jour avant qu'elle meure, on met tous ces ossements dans une urne de terre peinte aussi de différentes couleurs...».

WIED—NEUWIED,[3] too, presents a detailed description of the mortuary ritual without, however, mentioning the use of urns. The report of IGNACE[4] contains a description similar to that of WIED—NEUWIED.

Carajá (unclassified ; S 8°—17° W 48°—52°)

Several detailed descriptions by EHRENREICH, KOENIGSWALD and KRAUSE. KOENIGSWALD[5] gives the most details :

»Die Leiche wird mit Urucu bemalt und geschminkt in der Schlafmatte eingewickelt... Der Tote verbleibt nur wenige Stunden in der Hütte, dann wird er... zu dem... Friedhof getragen und dort in einem kaum zwei Fuss tiefen Grabe beerdigt... Später wird der Leichnam sobald er den Verwesungsprozess durchgemacht hat, wieder ausgegraben, und die Knochen werden in eine Urne gesammelt, auf einem der nächtsliegenden grossen allgemeinen Friedhöfe beigesetzt, wie die Carajás solche am Morro Isabel, am Rio das Mortes, auf der Insel Bananal und an verschiedenen anderen Plätzen besitzen...«

[2] MÉTRAUX, 1930, p. 269.
[3] WIED—NEUWIED, 1820—21, II, pp. 221—222.
[4] IGNACE, 1912. p. 953.
[5] KOENIGSWALD, 1908*b*, p. 238.

CASTELNAU,[6] writing of the *Shamboia* Indians, gives erroneous information about the mortuary proceedings (s. EHRENREICH's comment)[7].

Caripuna (Pano ; S 10°—11° W 64°—66°).

Referring to KELLER—LEUZINGER,[8] MÉTRAUX[9] describes the custom of the *Caripuna* Indians to deposit the departed in urns which are then buried in their huts.

Catauishi (Catukina ; S 6° W 65°—67°)

Among others, HERNDON—GIBBON[10] describes the rite under review :

Cayuishana (Arawak ; S 2° 30′ W 66°—67°).

There is a passage in MARTIUS[11] about the burial of the departed in great earthenware vessels.

Guaitacá (unclassified ; S 21° W 41°—42°)

In his monograph of the *Waitaka* Indians MÉTRAUX makes no reference to urn burial, while SCHMIDT,[12] referring to BOMAN, mentions the custom of this tribe to deposit its dead chief in a funeral jar. NORDENSKIÖLD,[13] too, refers to BOMAN in his table.

Guarani (the descriptions probably refer to the ancien *Cainguá* or *Cayuá* Indians)

In KOENIGSWALD's[14] description of the Indians in Rio Grande do Sul we find the following passage :

»Während die Wilden den Tod einer Frau oder eines Kindes wenig beklagen, wird der verstorbene Mann sowohl von seiner Familie als auch von seinen Freunden und Genossen durch Trauerfeste verherrlicht. Ihre Toten begraben sie weitab vom Wohnorte, an heimlichen Stätten, über die sie den Fremden misstrauisch jede Auskunft verweigern. Selbst durch grössere Geschenke konnte ich die Leute zu keiner näheren Aufklärung bewegen. Sie sollen den Leichnam in einer Hängematte hinaustragen und ihn darin eingehüllt in hockender Stellung unter einem grossen, umgestülpten Tongefäss (iggaçaba) beerdigen, eine Sitte, der von vielen Forschern die Bedeutung beigelegt wird, es solle das Tongefäss den Geist des Verstorbenen in die Erde bannen und sein Erscheinen an der Oberfläche verhindern.«

Writing of the old Guaranis, MÉTRAUX[15] remarks that they used to deposit their dead in large *chicha* jars which were then covered with another vessel.

Guayaná (Caingang ; S 25° W 53°, a datum from Piratininga)

[6] CASTELNAU, 1850—51, I, p. 446.

[7] EHRENREICH, 1891, p. 31.

[8] KELLER—LEUZINGER's work from 1874 we have failed to get hold of ; the passages relative to our subject are quoted by MÉTRAUX, 1942 and ZERRIES, 1953.

[9] MÉTRAUX, 1942, p. 50.

[10] HERNDON—GIBBON, 1953, I, p. 283.

"The dead are buried in the same position as that used by the ancient Peruvians. The knees and elbows are tied together, and the body placed in a sitting position in a large earthen jar. This jar is placed in a hole dug in the floor of the malocca, and is filled in around the body with earth. Two smaller jars are then placed, with mouth downwards, over the large jar, and the whole is covered up with earth."

[11] MARTIUS, 1867, p. 482.

[12] SCHMIDT, 1942, p. 150.

[13] NORDENSKIÖLD, 1920, p. 193.

[14] KOENIGSWALD, 1908*a*, p. 381.

[15] MÉTRAUX, 1948*a*, p. 87.

MARTINEZ[16] :

«Antigamente os mortos eram enterrados em vasilhas de barro fabricadas para esse fim ; hoje está olvidado este costume, enterrando-se os cadáveres directamente na terra, com as pernas sobrepostas e as mãos cruzadas para baixo. Em signal de luto e á imitação dos Charruas e Minuanés, cortam-se o rosto e os bracos com espinhas e ossos aguçados.»

It seems to us that IHERING[17] did not accurately use MARTINEZ's above-quoted information, for he first declares that the dead are buried in the ground and not placed in urns, while in a later part of his report, dealing with the changes that had occurred during two centuries, he writes this :

«Uma destas modificações nos explica Benigno Martinez relativamente ao modo de enterrar os defuntos, tendo os Guayanás acceito por algum tempo o costume de enterrar os defuntos em igaçabas.»

SCHMIDT,[18] on the authority of DEBRET, reports that urn burial is customary among the *Goyanáz* tribe at Piratininga.

Oiampi (Tupi-Guarani ; N 3° 20′ W 52° ; N 2° W 53° 30′ ; S 1° W 52° 30′ ; N 30′ W 52°)

ROTH,[19] on the authority of CRÉVAUX, reports that the Indians who live along the river Oyapock do not burn their dead as is the case with the *Rucuyen (Oiana)* Indians but

"...bury them in a very deep hole, though no more than a meter long. The body is placed vertically in the foetal position. Sometimes the body is allowed to decompose out in the bush and at the end of a twelvemonth the bones are buried in an earthen pot."

Referring to BOMAN's book, SCHMIDT[20] reports in a similar sense.

Omagua (Tupi-Guarani ; S 3° W 68°)

MARTIUS[21] tells us of large-sized earthen jars into which the *Omagua* Indians put the bodies of their chiefs or »Hausväter«. The jars are then buried in the huts. MÉTRAUX,[22] following MARONI, writes the following about the mortuary customs of this tribe :

»Les Omagua avaient l'habitude de déterrer les os de leurs morts trois mois après le décès, de les laver, de les peindre et, après les avoir mis dans un vase, de les confier au fil de l'eau.«

Elsewhere, MÉTRAUX[23] mentions that it was customary in the 18th century to bury the departed in canoes, and that, nowadays, they are interred in cemeteries.

Palicur (Arawak ; N 30′ W 50°30′ ; N 3° W 51°30′)

[16] MARTINEZ, 1904, pp. 49—50.
[17] IHERING, 1904, pp. 38, 40.
[18] SCHMIDT, 1942. p. 150.
[19] ROTH, 1924, p. 665.
[20] SCHMIDT, 1942, p. 142.
[21] MARTIUS, 1867, p. 440.
[22] MÉTRAUX, 1928, p. 274.
[23] MÉTRAUX, 1948*c*, p. 700.

NIMUENDAJU[24] makes but a cursory mention of urn burial. SCHMIDT,[25] using the data of BOMAN, tells us that a year after the interment of the corpse the bones are exhumed and deposited in urns.

Paravilhana (Carib ; N 2°—3°, W 60°—62°)

It is reported by MARTIUS[26] that the departed — men in particular — are placed in large mortuary urns (iggaçaba) provided with a cover-plate; these urns are then kept in the huts. He also tells us that it is customary to coat the outside of the urns with a layer of resin if they contain the body of a person of high rank.

Passé (Arawak ; S 2°—2°30′ W 68°—68°30′)

Available data are contradictory ; while, according to PREUSS,[27] the corpses are first put into urns from the bones are later transferred to another vessel, no mention is made of such custom by MARTIUS[28] in his report on the mortuary customs of the *Passé* Indians. Referring to RIBEIRO DE SAMPAIO, MÉTRAUX[29] does mention the custom described by PREUSS.

Pauishana (Carib ; N 1°—2°30′ W 61°—62°)

According to MARTIUS,[30] this tribe uses the same method of mummification as the *Maué* Indians : the corpses, after having been exsiccated by means of fire and smoke, are deposited in urns.

Tucuna (unclassified ; S 3° W 68°—72°15′ ; S 4° W 70°)

We find a detailed description in NIMUENDAJU's[31] monograph :

He adds that, to his knowledge, it was at the end of the last century that a burial of this kind took place for the last time.

Tupinambá

Urn burial as customary among this tribe is mentioned, among others, by CARDIM.[32] MÉTRAUX,[33] too, offers some details in this respect.

Yumana (Arawak ; S 2° W 68°)

We read in MARTIUS[34] that these Indians bury their dead with flexed limbs, facing west, and accompanied by broken weapons and fruits in their lap.

*

[24] NIMUENDAJU, 1929, p. 94.
[25] SCHMIDT, 1942, p. 142.
[26] MARTIUS, 1867, p. 632.
[27] PREUSS, 1894, p. 129.
[28] MARTIUS, 1867, p. 511.
[29] MÉTRAUX, 1948 *c*, p. 710.
[30] MARTIUS, 1867, p. 635.
[31] NIMUENDAJU, 1952, pp. 98—99.
"All the Tukuna whom I consulted agreed that in ancient times the body was buried, with knees flexed, in an urn . . . A pot was placed upside down over the mouth of the urn. Thus it was carried to the cemetery (ta'uke) and buried, not very deeply."
[32] CARDIM, 1925, p. 117.
[33] MÉTRAUX, 1928, pp. 271—272.
[34] MARTIUS, 1867, p. 485.

We do not want to omit to mention a few further and rather uncertain data we are not in a position to check. KELLER—LEUZINGER,[35] for instance, presents the picture of an urn in connection with the *Manao* Indians, while — writing of these same Indians — MARTIUS[36] mentions nothing beyond a simple interment. MÉTRAUX,[37] on the other hand, writes of funeral urns unearthed in the neighbourhood of Manaos.

As regards urn burial among the *Tarumá* Indians, the situation is similarly confused. Without sufficiently concretizing his data, MARTIUS[38] writes the following : »Man betrachtet sie als die Verfertiger der grossen Todtenurnen . . .«.

Referring to the works of BOMAN and HENSEL as his sources, SCHMIDT[39] alludes to urn burial as a custom of the *Coroado* Indians. There must be some mistake in this respect : while failing to get hold of BOMAN's work, we have scanned both HENSEL's[40] and other authors' reports on the *Coroados* without finding any allusion to this kind of burial.

It is well-known that archaeological excavations have brought to the surface mortuary urns in many a place. What we have principally in mind are the relics unearthed in the Amazonas basin (e. g. Marajó, Caviana, Maracá, Cunany, etc.) and in South Brazil.[41]

*

A survey of the above material shows that, to use terms that have come into usage in the literature, urn burials occur in two forms : they are either "direct" or "indirect". We find the direct type (i. e. deposition directly in the urn) among the following tribes :

Catauishi (the whole corpse is stuffed into the urn and inhumed in the hut) ; *Cayuishana; Guaitacá* (the dead chief alone is deposited in urns?) ; *Guarani* (corpses are carried outside the settlement) ; *Guayaná; Paravilhana* (men are inurned in the first place, and the vessels buried in the huts) ; *Passé* (a special procedure : after some time, the remains of the departed are transferred from a larger to a smaller jar) ; *Tucuna* (certain persons are buried in the hut) ; *Tupinambá; Yumana* (the bones are burnt during the ceremony of ash-drinking).[42]

The indirect type (i. e. secondary urn burial) is practised by the following tribes :

[35] KELLER—LEUZINGER, 1874, p. 28 : cf Note 9.
[36] MARTIUS, 1867, p. 590.
[37] MÉTRAUX, 1948 *c*, p. 710.
[38] MARTIUS, 1867, p. 683.
[39] SCHMIDT, 1942, p. 150.
[40] HENSEL, 1869, p. 127.
[41] The results of the archaeological excavations have, among others, been summed up by PREUSS, 1894 ; NORDENSKIÖLD, 1920 ; MEGGERS, 1948.
[42] This rite is treated in detail in our paper published in 1956.

Camacan (some time after burial in the ground, the bones are exhumed, placed in urns and carried home?) ; *Carajá* (the corpse, shrouded in a hammock, is first suspended in a grave, to be transferred later to an urn which is then interred in the cemetery) ; *Caripuna* (urn buried in the hut) ; *Oiampi* (corpses exhumed a year after interment) ; *Omagua* (exhumation after three months ; according to some authors, burial in canoes also practised) ; *Palicur* (corpses disinterred a year after inhumation) ; *Pauishana* (corpses dried, i. e. mummified by fire and then inurned).

*

It is evident from these data that the indirect type of urn burial may be preceded by a simple interment, the deposition of the dead body on a platform-like structure, burning or mummification. The variety of the procedures in the case of indirect urn burials leads to the conclusion that the direct method constitutes a chronologically later type of burial. Urn burial forms but a part of the so-called "medium"-burials (i. e. burials in baskets, canoes, on platforms, in coffins, etc.) ; procedures of this kind are, presumably, an intermediary stage between the simplest form of burial, i. e. a burial directly in the ground, and the most "advanced" of mortuary practices, i. e. mummification.

Many authors believe that the purpose of burials with the aid of "media" is to protect the corpse from pressure by, or contact with, the earth.[43] The religious notions of agricultural peoples practising "medium"-burials are generally intertwined with ideas of a magic-mythic "identification" of plants and man ; such ideas are also associated with the funeral rites.[44] Taking now the case of the Indians among whom urn burial is customary we must say that the association of the dead with the celestial bodies or — as is the case among the *Camacan* Indians — the magic-mythic connection between celestial bodies and agriculture and, in general, the connection between burial and the seasons[45] belong to the same, i. e. the above-outlined sphere of notions. It is regrettable that linguistic treatises at our disposal are too scanty to allow a proper analysis of the terminology : on the evidence of the ceremonies it would seem justified to suppose

[43] KARSTEN, 1926, p. 249 : "jar interment ... apparently suggested by the desire of the survivors to preserve the remains of the departed as long as possible, in order to facilitate their future rebirth."

[44] The appearance of this "identification" has been studied by several authors : MANNHARDT, 1904 ; JENSEN, 1949, 1951 ; ZERRIES, 1952, etc.

[45] Dealing with this belief of the primitive peoples, JENSEN writes the following : »Durch ein erregendes Geschehen, in dessen Mittelpunkt die Tötung einer Gottheit steht und damit verbunden die Entstehung der Nahrungspflanzen, wurde die Urzeit beendet und die heutige Form alles Seienden — u. a. auch die Sterblichkeit und Fortpflanzungs-Fähigkeit des Menschen — begründet. Das getötete göttliche Wesen wird dabei vielfach mit dem Monde identifiziert oder mit ihm in Beziehung gesetzt.« (1951, p. 59.)

According to WIED—NEUWIED (1820—21, II, p. 222), the souls of the dead are venerated and adored as gods who are responsible for the raising of storms.

that the vessels — especially urns — have a magic significance also as "receptacles" of liquids for drinking (it might prove useful to study the etymology of the Indian equivalents of the word "urn" in order to ascertain whether the words used to convey the meaning of funeral jars are identical with those meaning receptacles for liquids). That ceremonial drinks play an important role in funeral rites is well-known ; among the *Camacan* Indians ceremonial beverages have an important function not only at burials but also as a factor in a complex manistic agrarian ritual : it is believed that the drink establishes a contact between the farming Indian and his departed relatives who will assist him in his work of planting! MÉTRAUX[46] quotes DOUVILLE in this connection :

«Tous les ans, le premier jour de beaux temps après les orages les *Kamakan* (les hommes seulement) vont dans leurs plantations, là ils font du *cahoui* et en boivent à profusion, ils croient que leurs parents morts reviennent ce jour là boire avec eux et leur aider à planter leurs vivres.»

*

As regards the distribution of the custom according to linguistic families, it was demonstrated by MÉTRAUX[47] that it would be erroneous to regard it as typical of the *Tupi-Guarani* tribes because, on the one hand, not all tribes belonging to this family of languages have adopted it, while — on the other hand — the custom is encountered also among a number of linguistically different tribes, such as the *Arawak*, *Carib*, *Catukina*, *Pano*, *Ge*, etc. NORDENSKIÖLD[48] regards "direct" urn burial as being most likely a western cultural element which had become customary at a comparatively late period. Observing the rite's geographical distribution in Brazil it seems to be more general in the South, while, in the North, the two types (direct and indirect) are more or less mixed up, a phenomenon due very likely to *Arawakan* influence. We propose to treat the question of the distribution of the direct urn burial outside Brazil in a special paper dealing with "medium" burials in general.

*

To note 40 : The *Coroado* mentioned by HENSEL are the *Caingang* of Rio Grande do Sul : WIED—NEUWIED (1820—21, I, p. 129) report on the urn-burial of the *Coroado* Indians.

To note 43 : (All contact with the earth is avoided : it seems that this is connection with "fertility ideas").

BIBLIOGRAPHY

BALDUS, H. 1937. *Ensaios de etnologia brasileira*. São Paulo.
BALDUS, H. 1951. *Indianerforschung in Brasilien*. Sociologus, N. F. I/1, pp. 69—73. Berlin.
BOGLÁR, L. 1956. *Ein endokannibalischer Ritus in Süd-Amerika*. Homenaje á Paul Rivet, México. (In print.)
CARDIM, F. 1925. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro.

[46] MÉTRAUX, 1930, pp. 273—274.
[47] MÉTRAUX, 1947, p. 17.
[48] NORDENSKIÖLD, 1920, p. 185.

CASTELNAU, F. DE 1850—51. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud* . . . 6 vols. Paris.

EHRENREICH, P. 1891. *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens.* Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde, Bd. 2. pp. 1—80. Berlin.

HENSEL, R. 1869. *Die Coroados der brasilianischen Provinz Rio Grande do Sul.* Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 1. pp. 124—135. Berlin.

HERNDON, W. L.—GIBBON, L. 1853—54. *Exploration of the Valley of the Amazon* . . . 2 vols. Washington.

IGNACE, E. 1912. *Les Camacans.* Anthropos, Bd. 7. pp. 948—956. Posieux-Froideville.

IHERING, H. VON 1904. *Os Guayanãs e Caingangs de São Paulo.* Revista do Museu Paulista, vol. 6, pp. 23—24. São Paulo.

JENSEN, AD. E. 1949. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur.* Stuttgart.

JENSEN, AD. E. 1951. *Mythos und Kult bei Naturvölkern.* Wiesbaden.

KARSTEN, R. 1926. *The Civilization of Southamerican Indians.* London.

KELLER—LEUZINGER, F. 1874. *The Amazon and Madeira Rivers.* London.

KOENIGSWALD, G. VON 1908*a*. *Die Cayuás.* Globus, Bd. 93. pp. 376—381. Braunschweig.

KOENIGSWALD, G. VON 1908*b*. *Die Carajá-Indianer.* Globus, Bd. 94, pp. 217—223, 232—238. Braunschweig.

KRAUSE, F. 1911. *In den Wildnissen Brasiliens.* Leipzig.

LATCHAM, R. 1915—16. *Costumbres mortuarias de los indios de Chile y otras partes de América.* Anales de la Universidad. Ts. CXXXVI, — CXXXVIII, pp. 443—493, 687—718 ; 1—32, 477—524, 819—880 ; 85—144, 273—326. Santiago.

MANNHARDT, W. 1904. *Wald- und Feldkulte.* 2 Bde. Berlin.

MARTINEZ, B. F. 1904. *Os Indios Guayanãs.* Revista do Museu Paulista, vol. 6, pp. 45—52. Sao Paulo.

MARTIUS, K. F. PH. VON 1867. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Südamerikas, zumal Brasiliens.* Bd. I. Leipzig.

MEGGERS, B. J. 1948. *The archeology of the Amazon Basin.* Handbook of Southamerican Indians, vol. III, S. 149—166.

MÉTRAUX, A. 1928. *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani.* Paris.

MÉTRAUX, A. 1930. *Les Indiens Kamakan, Patašo et Kutašo d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J. B. Douville.* Revista del Instituto Etnológico de la Universidad Nacional de Tucumán, vol. I/2, pp. 239—293. Tucumán.

MÉTRAUX, A. 1942. *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso.* Bureau of American Ethnology, Bull. 134. Washington.

MÉTRAUX, A. 1947. *Mourning Rites and Burial Forms of the South-American Indians.* América Indigena, vol. VII/1. México.

MÉTRAUX, A. 1948a. *The Guarani.* Handbook of Southamerican Indians, vol. III, pp. 69—94. Washington.

MÉTRAUX, A. 1948b. *The Tupinamba.* Vol. III, pp. 95—133.

MÉTRAUX, A. 1948c. *Tribes of the Middle and Upper Amazon River.* Vol. III, pp. 687—712.

NIMUENDAJU, C. 1929—32. *Streifzüge in Amazonien.* Ethnologischer Anzeiger, Bd. II. pp. (90)—(97). Stuttgart.

NIMUENDAJU, C. 1952. *The Tukuna.* The University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 45. Berkeley and Los Angeles.

NORDENSKIÖLD, E. 1920. *The Changes in the Material Culture of two Indians Tribes under the Influence of New Surroundings.* Comparative Ethnographical Studies, vol. 2. Göteborg.

PREUSS, K. TH. *Begräbnisarten der Amerikanern und Nordostasiaten.* Königsberg.

ROTH. W. E. 1924. *An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians.* 38th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1916—17. Washington.

SCHMIDT, W. 1942. *Etnologia Sulamericana.* São Paulo.

WIED-NEUWIED, M. 1820—21. *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817.* Frankfurt a. M.

ZERRIES, O. 1952. *Die kulturgeschichtliche Bedeutung einiger Mythen aus Südamerika über den Ursprung der Pflanzen.* Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 77/1, pp. 62—82. Braunschweig.

ZERRIES, O. 1953. *The Bull-roarer among Southamerican Indians.* Revista do Museu Paulista, vol. 7, pp. 275—309. São Paulo.

DESZENDENZMELODIK IM CHORAL UND UNSERE ABSTEIGENDEN PERIODEN

Von

BENJAMIN RAJECZKY

ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

Die ungarische Volksmusikforschung hat die fallende Tendenz als eines der bezeichnendsten Merkmale des alten Melodiestiles erwiesen, entweder im Rahmen jenes eigentümlichen $A^5B^5A\ B$ oder $A^5A_v^5A\ A_v$-Aufbaus, welchen KODÁLY in einem grundlegenden Aufsatz analysierte,[1] oder, wie BARTÓK hervorhebt, auch unabhängig von diesem Aufbau, in den A B C D-Struktur zeigenden Weisen des alten Stiles.[2] (Ein Teil von diesen verrät eigentlich auch den Quintwechsel-Bau und stützt dadurch BARTÓKS Fragesetzung: »ob nicht A^5B^5 A B oder gar ihre noch einfachere Form: $A^5\ A_v^5\ A\ A_v$ die Urstruktur der ungarischen Bauernmelodien war, und ob die spätere A B C D-, also kompliziertere Struktur nicht daraus entstanden ist.«[3] Seltener tauchen auch einige Beispiele des sequenzierend absteigenden Typs auf.[4]

Auf die *Frage des Ursprungs* dieser absteigenden Tendenz antwortet SZABOLCSI in einer längeren Studie und führt die halbtonlose Pentatonik, die symmetrische vierzeilige Strophe und die fallende, zeilensenkende Struktur als »*Volga—Uralische Züge*« an.[5] Die Geltung des letzteren Merkmals hat DANCKERT auf weiteren Kreis erstreckt mit der Feststellung, dass »das weitbewegte Zweizonenmelos offenbar der Stil einer vergleichsweise jüngeren *asiatischen Hirtenschicht*, der Reitervölker, der nomadisierenden Tierzüchter« ist.[6]

SZABOLCSI hebt aber auch hervor, dass die Antwort in der Ober- oder Unterquinte im westlichen Melodiebereich eben nicht unbekannt ist (obwohl

[1] KODÁLY, Z. *Sajátságos szerkezet a cseremisz népzenében* (Eigentümliche Struktur in d. Volksmus. d. Tscheremissen). Budapest, 1935.

[2] BARTÓK, B. *Das ungarische Volkslied*. Berlin—Leipzig, 1925. S. 25, Anm. 1.

[3] Ebda.

[4] *KodV* Nr. 2.

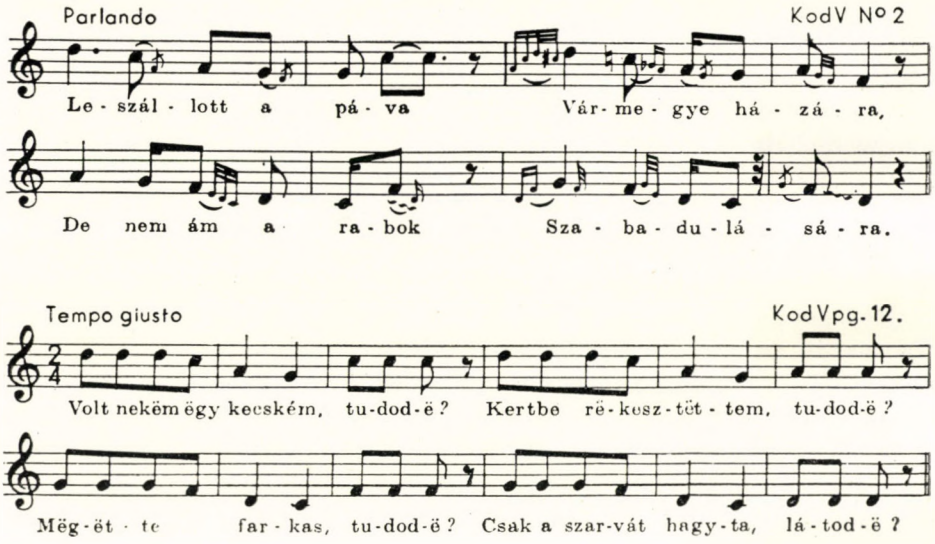
[5] SZABOLCSI, B. *Népvándorláskori elemek a magy. népzenében* (Ungarische Volksmusikelemente aus d. Zeit d. Völkerwanderung). Ethnographia, 1934, S. 146. und: *Morgenland und Abendland in der ung. Volksmusik*. Ungarische Jahrbücher, 1938, S. 202—217; Beispiele: *A magyar zenetörténet kézikönyve* (Handbuch der ungarischen Musikgeschichte)[2]. Budapest, 1955.

[6] DANCKERT, W. *Melodiestile der finnisch—ugrischen Hirtenvölker*. Studia Memoriae Belae Bartók Sacra, Budapest, 1956, S. 176.

er die letzteren eher dem Zufall zuschreibt[7]; jedenfalls stehen die im 15. Jh. weitverbreiteten, aus zwei rhytmisch gleich gestalteten absteigenden Tetrachorden bestehenden Dur-Skalen-Variationen seinen Lauda-Beispielen zeitlich ziemlich nahe).[8]

Solche Erscheinungen berechtigen uns zur Stellung der Frage : *spielt die fallende Strophe etwa eine organische Rolle in irgend einer Schicht des westlichen Melodiebestandes?* — Die Antwort darauf wird am besten durch die Untersuchung des *Chorals* vorbereitet, dessen Austausch-Verhältnis gegenüber der westlichen Melodiewelt zweifellos feststeht.

Als Ausgangspunkt diene die mit A A_v absteigender Periode beginnende Gruppe des östlichen Typs, *a)* in reiner Quintwechsel-Form :

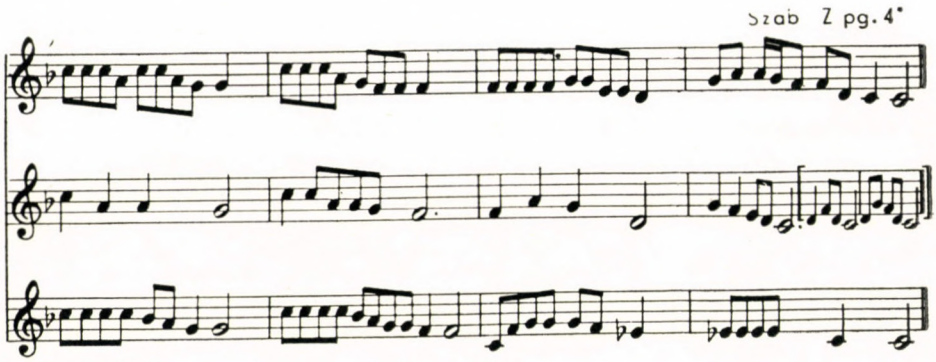


b) in A A_v B C Struktur, wie sie durch die folgende ostjakische Melodie, sowie chinesische und ungarische Klage repräsentiert wird (Szabolcsi's Zusammenstellung[9]) :

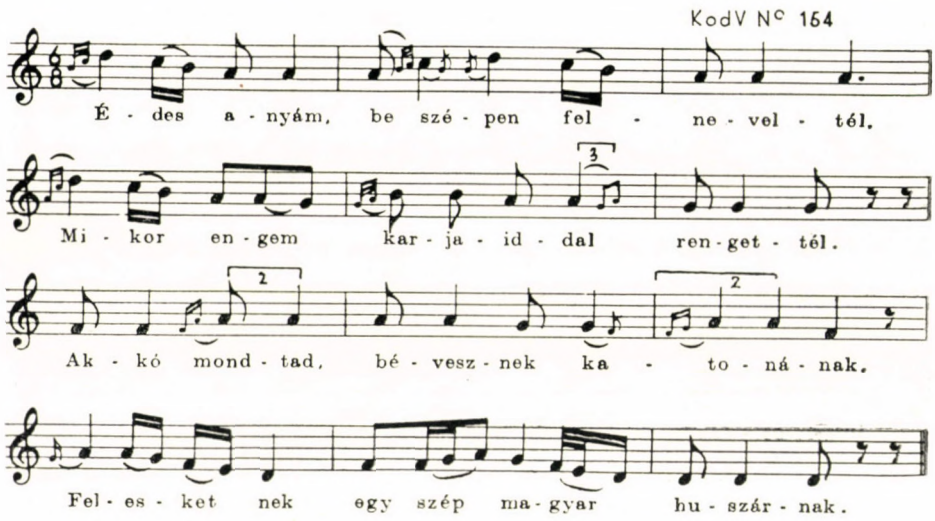
[7] SZABOLCSI B. *A melódia története* (Geschichte der Melodie). Budapest, 1950, S. 29—30. Einige »zufällige« Beispiele finden wir auch im Choral, entweder in strenger Quintwechsel-Form, oder in klarem Zweizonenbau, oder in zwei Schichten, die hinter dem Verzierungswerk versteckt sind. (Beispiele am Schlusse.)

[8] SALMEN, W.: *Über das Nachleben eines mittelalterlichen Kanonmodells.* Die Musikforschung, VII,1954, H. 1, S. 54—57. Vgl. die Varianten d. ung. Brauttanzmelodie in Corpus Musicae Pop. Hung. III:A. Nr. 646—734.

[9] *SzabZ*, S. 4.



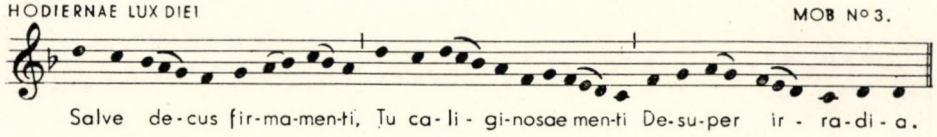
c) in $A^5A_v^5B$ A Lösung :



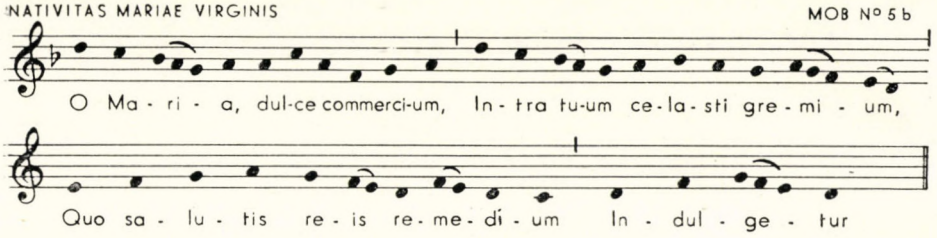
Aus all diesen geht hervor, dass die Deszendenz sich nicht so sehr in der ausschliesslich absteigenden Richtung der einzelnen Melodielinien (diese können zwecks Anschlusses an die nächste Zeile auch aufwärts enden), als in der fallenden Reihe der Zeilenkadenzen äussert ; es mag auch die Wiederholung der Periode in der Unterquinte eine scheinbare Ausnahme davon bilden, ohne dass dadurch der absteigende Charakter der Strophe beeinträchtigt wird.

Im Westen finden wir nicht nur einzelne Beispiele der A A_v absteigenden Strophen, sondern eine ganze Gruppe unter den *Sequenzen neuen Stiles*, der Regel nach in ihrem letzten, den melodischen Höhepunkt bildenden Strophenpaar. Ihre drei-, vier- und fünfzeiligen, auf verschiedener Silbenzahl bauenden Strophen (vorzugsweise in D-, Seltener in G-modus) sind mit sehr vielen Textvarianten verbreitet :

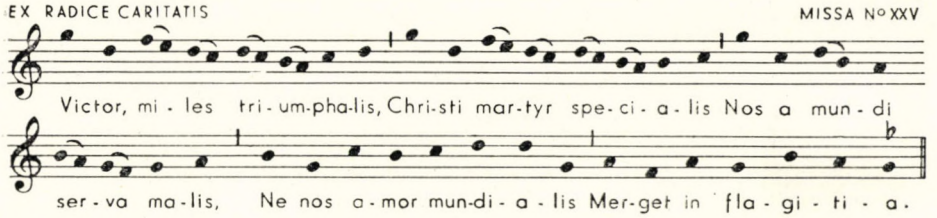
HODIERNAE LUX DIEI MOB Nº 3.



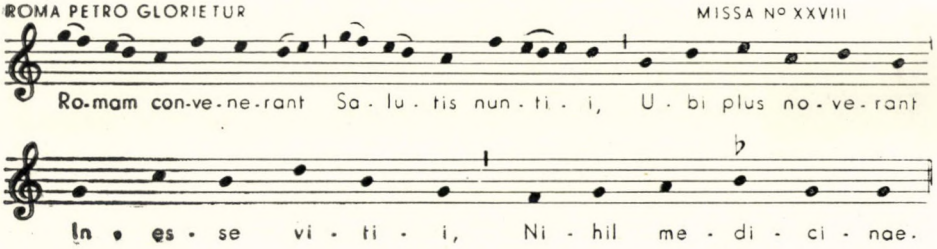
NATIVITAS MARIAE VIRGINIS MOB Nº 5 b



EX RADICE CARITATIS MISSA Nº XXV

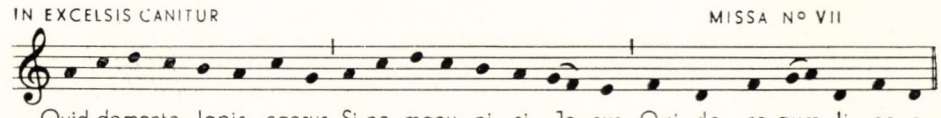


ROMA PETRO GLORIETUR MISSA Nº XXVIII

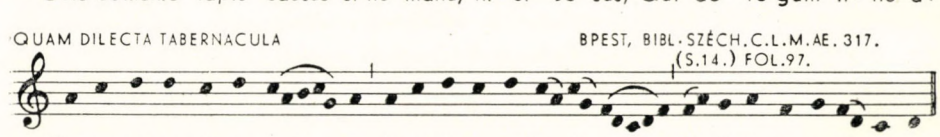


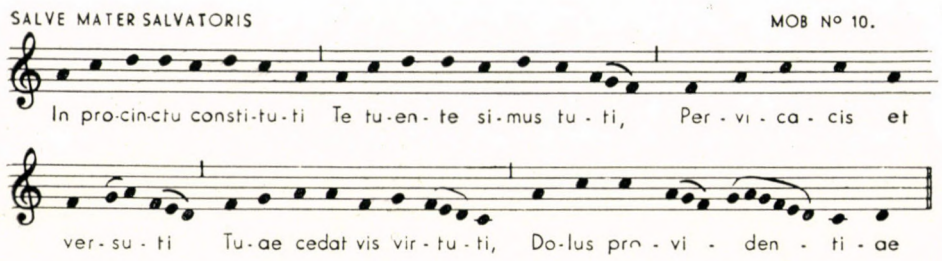
Die fallende Periode ist auch unter den Strophen mit Bogenlinien-Zeilen ziemlich häufig:

IN EXCELSIS CANITUR MISSA Nº VII

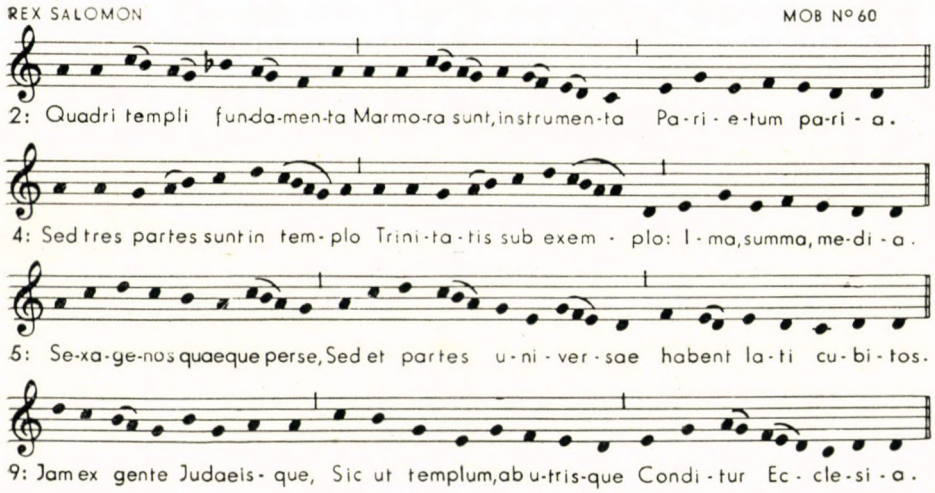


QUAM DILECTA TABERNACULA BPEST, BIBL. SZÉCH. C.L.M.AE. 317. (S.14.) FOL.97.



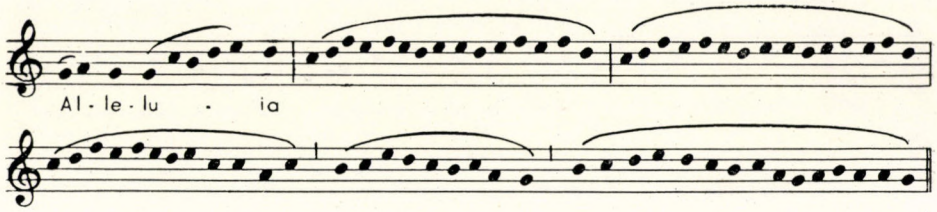


Besonders oft benützen die Sequenzen des St. Viktor-Kreises die Technik der fallenden Fussvariante; der Vorgang ist stellenweise auch durch mehrere Strophen zu beobachten:

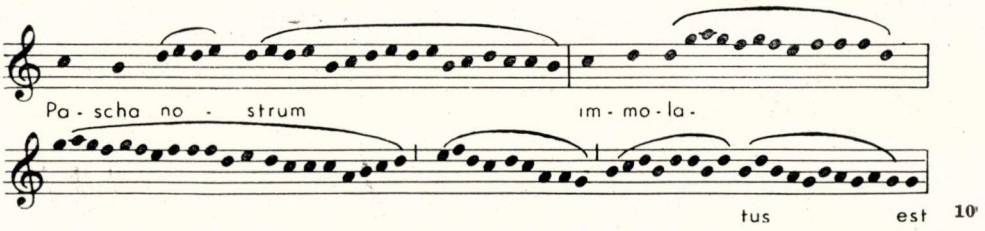


Zwar wird die Selbstständigkeit der östlichen Melodiegruppe durch die vierzeilige, symmetrische Quintwechselstrophe in vollem Masse bewahrt, doch ist die Analogie der Struktur auffallend, besonders wenn auch noch die Pentatonik der westlichen Gruppe in Betracht gezogen wird. Wie ersichtlich, tut sich der Unterschied gegenüber der östlichen Gruppe besonders in der Drei- und Fünfzeiligkeit, im geringeren Grad der Isorhythmik und Isometrie, d. h. der Geschlossenheit kund. Als wären diese Melodien in einem früheren Stadium der Kristallisation, als diejenigen der anderen Gruppe.

In der Tat finden wir denselben Formbildungsvorgang an einigen Stellen der textlosen Melismen, wie z. B. in den variiert wiederholten, abwärtsgerichteten Partien der Alleluiamelismen (entweder am Anfang des Alleluia, oder am Höhepunkt des Verses) z. B. in der Initialmelisme des All. De profundis:

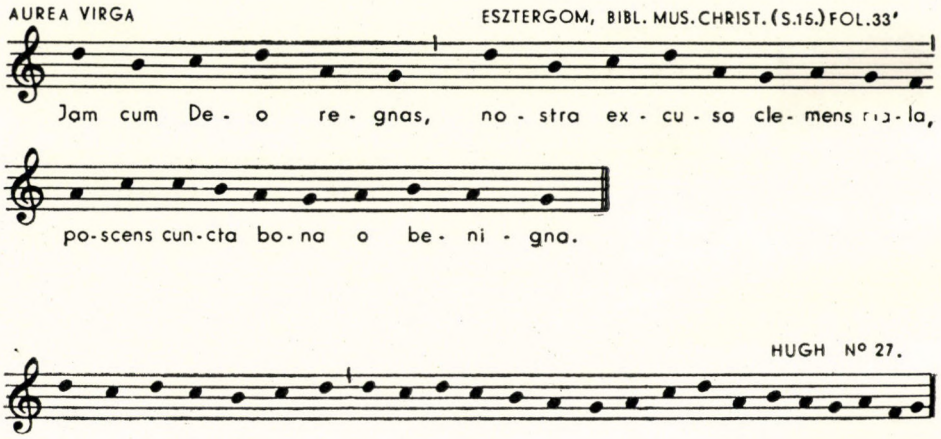


und am Höhepunkt des Verses des All. Pascha nostrum:



[10]

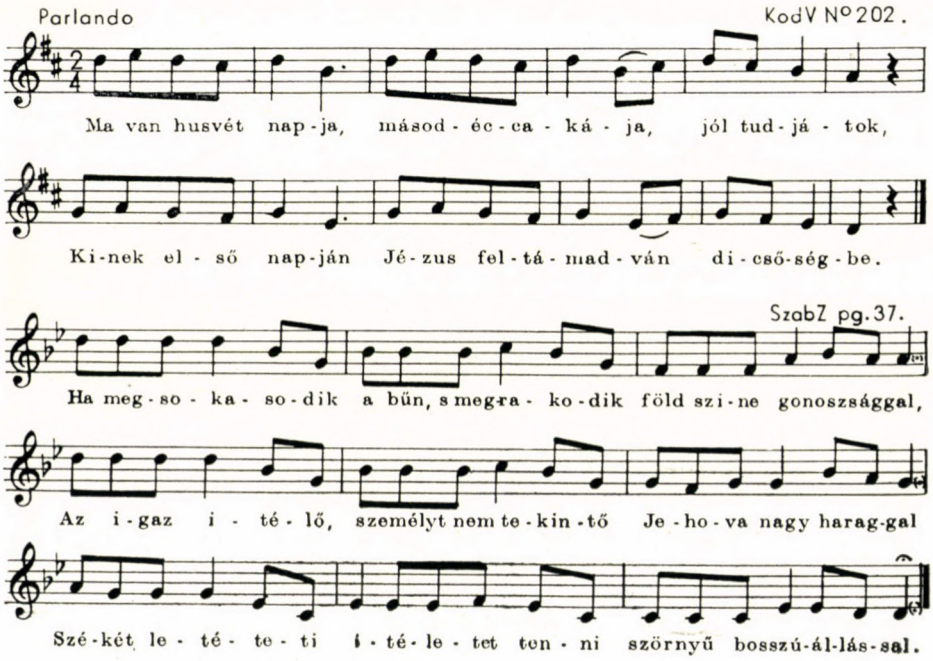
Gemäss unserer Erwartung treffen wir sodann ähnlich gebaute Perioden in den *Sequenzen alten Stiles* und den ihnen zu Grunde liegenden Melismen:



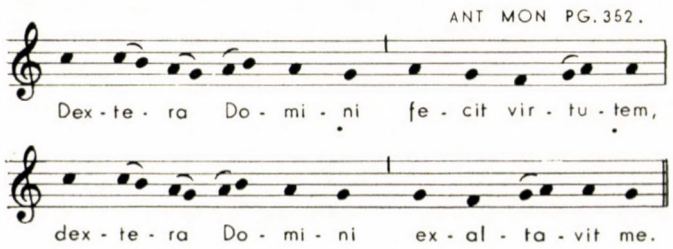
Wir stehen also keiner sporadischen Erscheinung gegenüber, sondern zumindest in einer ganzen Stilgruppe heimischer Technik, welche auf dem Wege der Liturgie über ganz Europa verbreitet wurde. Die stark fallende Tendenz und damit auch ihre stilistische Gemeinsamkeit mit den östlichen Weisen

[10] Vgl. JOHNER, S. 91—94., WAGNER, S. 407—411. JOHNER bringt die Wiederholung geschichtlich mit der Musik des Orients in Zusammenhang (nach WELLESZ), wahrscheinlich deshalb, weil er die melismatische Iteration unabhängig von anderen Wiederholungen ins Auge fasst.

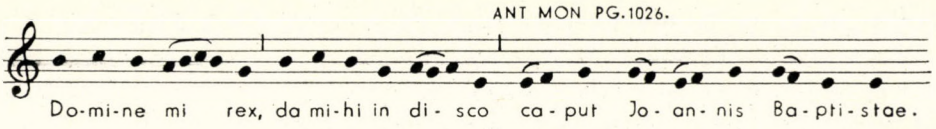
verdanken diese Melodien der Höhepunkt-Rolle der Strophe (also auch dem gemeinsamen »pathogenen« Zuge beider Gruppen im Sinne Sachs'scher Klassifikation). Dass solche Spitzenstrophen eine grössere innere Treibkraft zur Verselbstständigung besassen als die übrigen aus der Reihe, beweisen Beispiele, wie die Schlusstrophe der Victimae Paschali-Sequenz. Doch, hätten sie nicht die ihnen eigene allgemeine Abwärtstendenz der ganzen Strophe aufzuzeigen, würden sie mit ihren zwei ersten Zeilen bloss Spezialfälle der im Westen weit und breit blühenden Perioden mit Sekundenkadenzfall sein. — Die im Ungarischen Repertoire seltenen zwei- und dreizeiligen Beispiele werden sich auch trotz ihrer Quintwechselstruktur als Abkömmlinge der westlichen Perioden enthüllen :



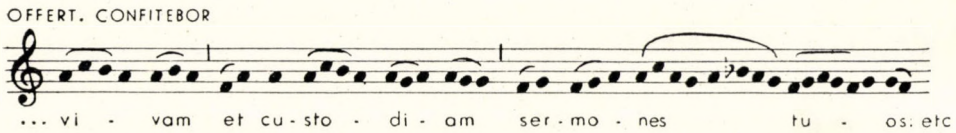
Vgl. folgende Antiphon :



Dieses Beispiel führt uns auf ein anderes Gebiet der Gregorianischen Melodien. Unter den Antiphonen stossen wir zwar auf einige fallende Perioden, entweder mit Text :

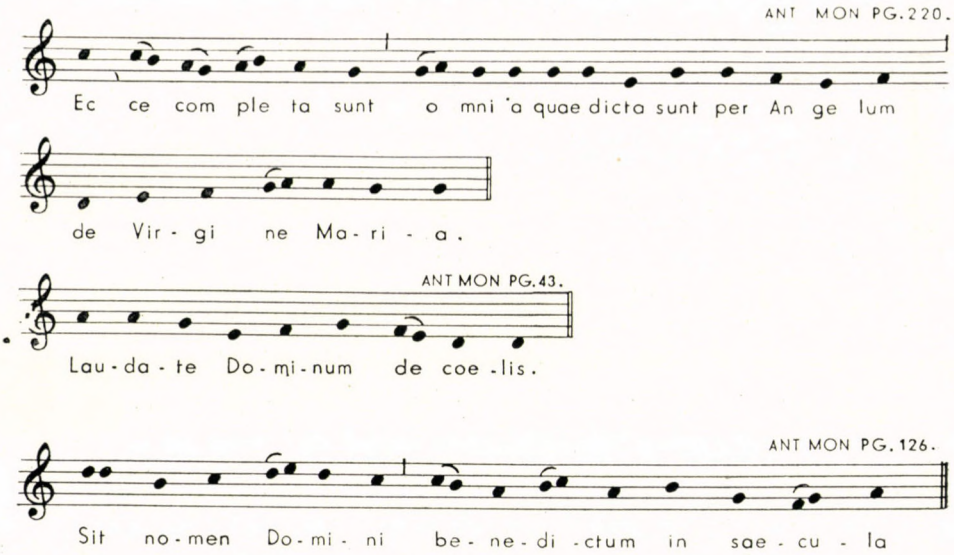


oder als Teil einer Antiphonen-Melisme :

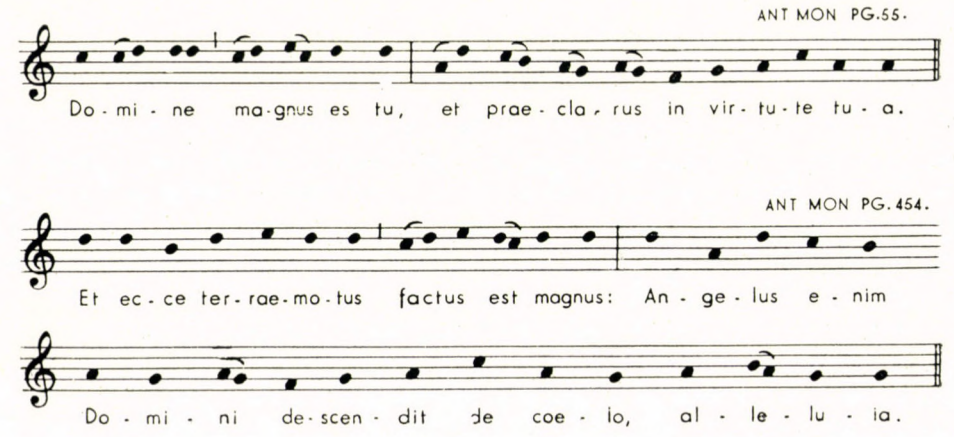


wir können sie jedoch nicht als kennzeichnend für eine ganze Melodiegruppe anführen. Anderseits zieht unter ihnen eine so stattliche Reihe abwärtsgerichteter Melodien die Aufmerksamkeit auf sich, dass schon die Choralliteratur der 20—30er Jahre ein erklärendes Wort dazu zu sagen hatte. P. WAGNER hielt sie für Ausnahmen von »die gesamte klassische Choralmusik durchziehenden Kompositiongesetz«. Demgemäss beginnt die Melodie in tiefer Lage, hebt sich dann bis zu ihrem Gipfelpunkte und senkt sich allmählich zu ihrem Finalton. Diese Norm gilt ebenso für die Perioden, aus denen sich grössere Gebilde zusammenschmelzen.«[11] Die eventuellen Ausnahmen gehorchen oratorischen Ansprüchen : ». . . in der Regel beginnt eine Periode nur dann in höherer Lage, wenn ein bedeutsames Anfangswort direkt zu einem melodischen Aufschwung reizt«.[12] FERETTI meint gleichfalls, dass der fundamentale »periodo oratorio« des Chorals in Bogenform gebaut ist, er hält die Ausnahmen für unvollständige Gebilden : die Melodie beginnt »ex abrupto« auf dem Höhepunkt, mit Weglassung der ansteigenden Partie.[13] JOHNER übernimmt auch diese Erklärung, wenn er aber feststellt, dass »die Aszendenz-Melodik über die Deszendenz-Melodik« herrscht,[14] dann gibt er implicite auch zu, dass die Zahl der auf dem Tenor beginnenden Antiphonen viel zu gross ist, um bloss als Ausnahmen verbucht werden zu können. In der Tat können wir die Prävalenz des Textausdrucks in vielen Fällen beobachten :

[11] WAGNER, S. 9.
[12] Ebda S. 187.
[13] FERRETTI, S. 45.
[14] JOHNER, S. 125—128.



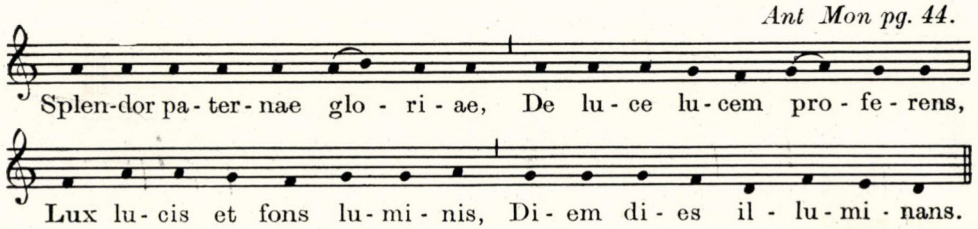
doch dürfen wir auch nicht ausser Acht lassen, dass die meisten Melodien dieser Art zugleich auch Melodie-Typen sind, denen sich eine Reihe von Texten anschmiegt. Auffallend verbreitet ist der folgende pentatonverwandte Typ (hier zwei betonte Anfangsworte mit zwei Formeln; die anderen Bogenlinien-Varianten verwenden am Anfang eben nur eine Psalmeninitium-ähnliche Formel, um gleich auf die Tenorhöhe zu gelangen) :



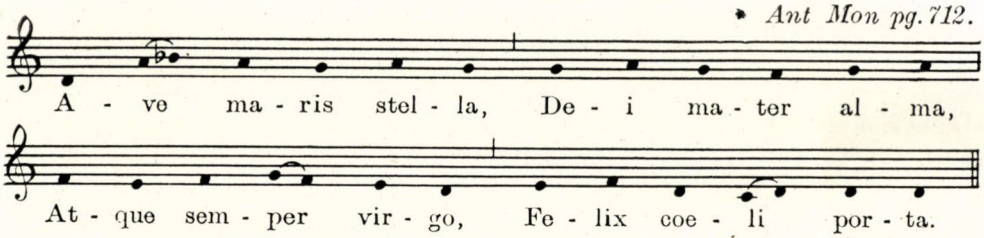
Also hat JOHNER mit Recht von zweifacher Melodik gesprochen : aus dem Antiphonenrepertoire hebt sich eine Schicht mit fallenden Linien klar

hervor.[15] Der »slancio«-Anfang wird darin nicht so sehr durch den Text, als vielmehr durch *die Energie des Psalmtenors* getragen. (Auch einige Psalmtöne gehorchen so sehr dieser Energie, dass sie auf das längere Initium verzichten und annähernd eine Tenor + Punctum- fallende Form annehmen.)[16] Dieselbe Tenor-Prädominanz leiht Deszendenzcharakter dem Sanctus der Missa pro defunctis, dem IV. ad libitum-Gloria des Kyriale Romanum, einigen Litaneien[17] usw.

Die *Hymnen* zeigen auffallend selten Abwärtstendenz. Einige (allerdings archaische) Typen für die Werktagshoren (syllabische Stücke mit Tenorrezitation) z. B.:



18



Eine Ave maris stella- und Cultor Dei-Hymne[19] ausgenommen finden wir nur hie und da eine absteigende Eröffnungszeile. Eventuell könten wir Strophenreihen wie die der Hymne Almi Prophetae,[20] welche erst in der

[15] Eine Reihe aus d. *Ant Mon:* S. 5.: Vivo ego, S. 40.: Intellige, Dne in caelo, S. 43.: Laudate Dnum, S. 54.: Tu es, S. 220.: Ecce completa, S. 407.: Discerne, S. 626.: Juravit Dnus, S. 627.: Confortatus est, S. 698.: Bene fundata est. — Vgl. im *Ant Med:* S. 8.: Transitorium Veniet, S. 37.: Ingressa Puer natus, S. 39.: Post Evang. Dnus dixit, S. 40.: Transitorum Veniet, S. 47.: Transitorium Gaude, S. 61.: Psalmellus Omnes de Saba, S. 65.: Ingressa Civitas, S. 74.: Confractorium Notum fecit, S. 81.: Transitorium Te laudamus, S. 135.: Offertorium Dixit Dnus, S. 145.: Confractorium Dne si fuisses, S. 159.: Ingressa In nomine Jesu, S. 162.: Post Evang. Statuite, S. 164.: Transitorium Mittens, S. 213.: Ingressa Aqua sapientiae, S. 214.: Post Evang. Dnus memor, S. 217.: Post Evang. Benedixit Dnus, S. 223.: Post Evang. Lauda anima mea, S. 224.: Confractorium Christus resurgens, S. 317.: Transitorium Corpus tuum.

[16] JOHNER, S. 176.

[17] WAGNER, S. 261.

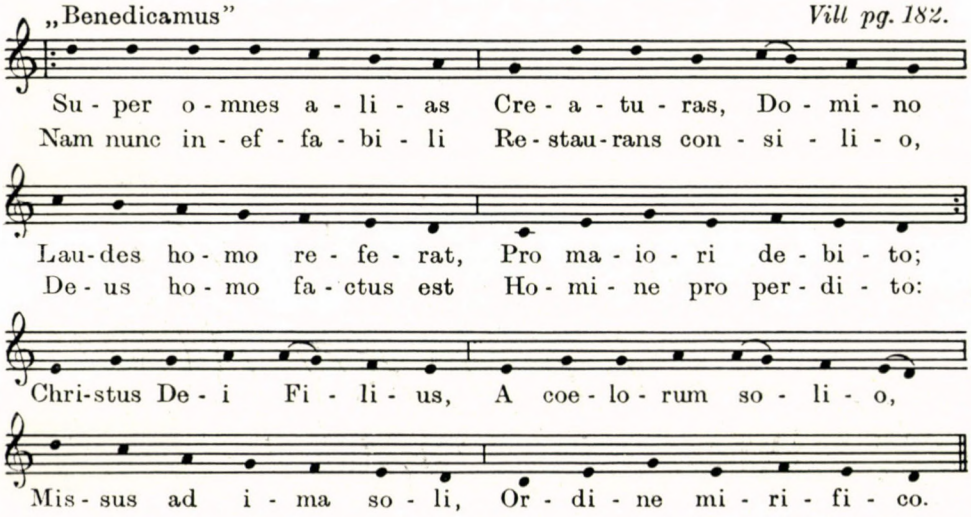
[18] Vgl. noch Nunc Ste nobis Sp. im *Ant Mon* S. 93. u. passim.

[19] *MMMAe* Nr. 170. und B. G. Chambers: Folksong-Plainsong, London, 1956, S. 62.

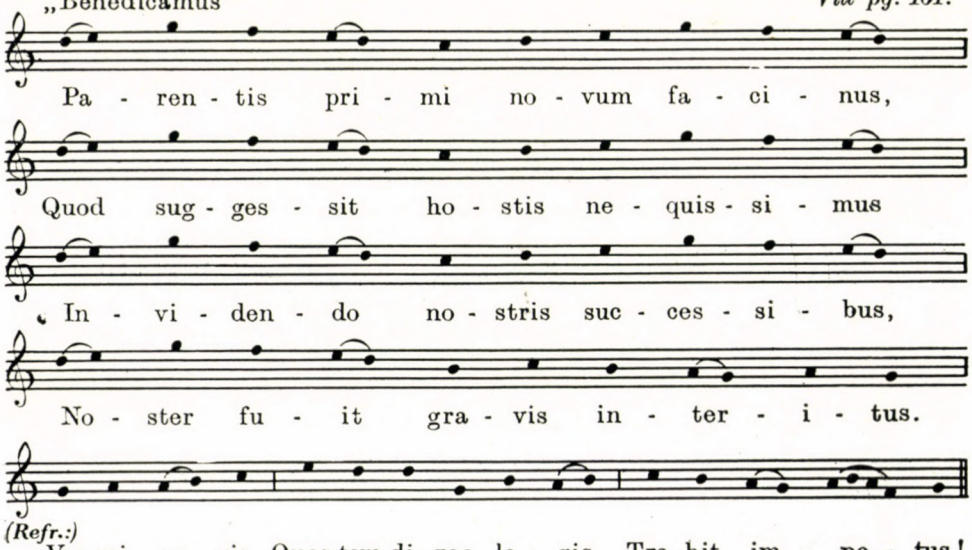
[20] *MMMAe* Nr. 21. und Anm. S. 508—509.

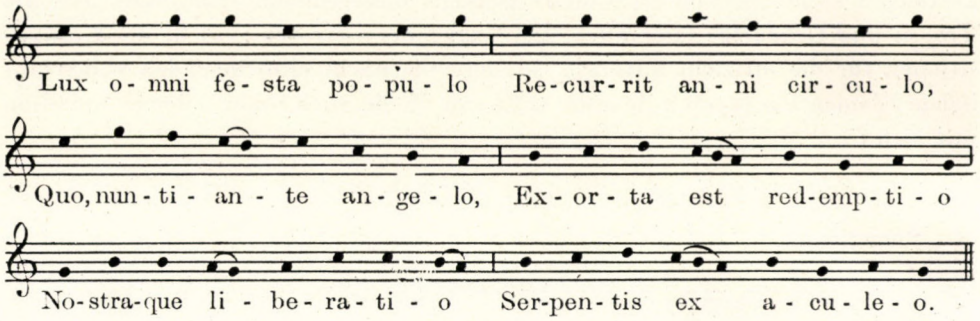
Doxologie zum eigentlichen Finalis gelangt, dazurechnen. Ein Blick auf die *Tropen und Conductus* lässt auch den Grund hervortreten: nicht die Kompositionen für die offizielle Liturgie, sondern die darin eindringenden volkstümlichen Elemente bringen in je einer stärkeren Welle auch mehr fallende Melodien mit sich:

„Benedicamus" *Vill pg. 182.*

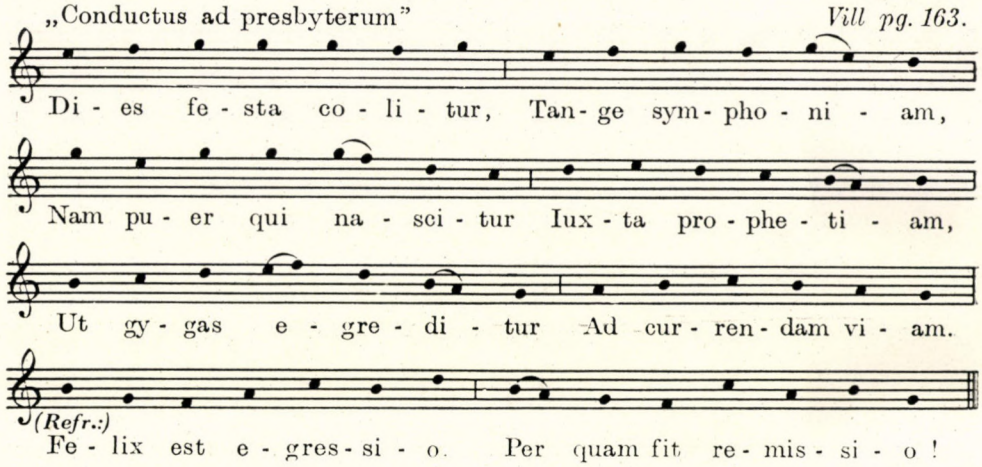


„Benedicamus" *Vill pg. 161.*





„Conductus ad presbyterum" *Vill pg. 163.*



21

Wir sehen : all diese Beispiele machen in der Gregorianik eine gewichtige, nicht zu vernachlässigende Melodiegruppe aus. Mögen auch die oben angeführten Erscheinungen sich als sekundäre Anpassungsmomente herausstellen, so werden sie doch die Beweise jenes Stil- und Formenzusammenhanges vermehren, welche wir zwischen dem Osten und der frühzeitlichen Europa immer bestimmter voraussetzen dürfen.[22] Als Hintergrund liegt noch heute das europäische Kinderlied mit seiner allgemeinen fallenden Tendenz blühend da.[23]

[21] Siehe noch die Linienführung d. Organalstimmen z. B. HUSMANN, *Die drei-u. vierstimmigen Notre-Dame-Organa.* Leipzig, 1940, S. 102, Takt 124—131. triplum, S. 127, Takt 145—153. triplum.

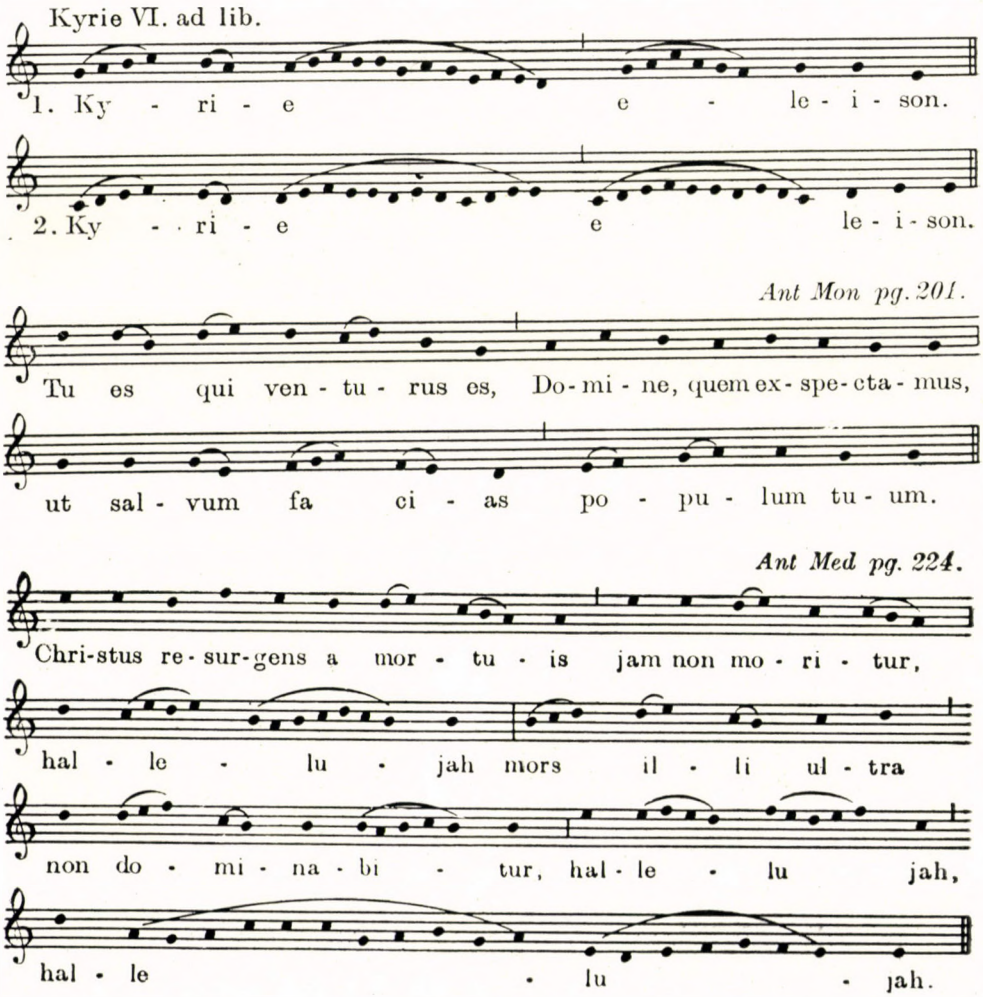
[22] Vgl. WIORA, W. *Alpenländische Liedweisen der Frühzeit und des Mittelalters im Lichte vergleichender Forschung.* In MAURER : *Angebinde John Meier zum 85. Geburtstag.* Lahr, 1949, S. 173. und *Schrift und Tradition als Quellen der Musikgeschichte.* Kongressbericht Bamberg, 1953, S. 171—174.

[23] DANCKERT ordnet gerade einzelne Gebiete Europas dem deszendenz-melodischen Formkreis zu : Das europäische Volkslied. Berlin, 1939, S. 16., 17., 28. Vgl. die Melodien Nr. 48—50. in WIORA : *Europäischer Volksgesang.*

ABKÜRZUNGEN

Ant Med : *Antiphonale Missarum juxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis.* Romae, MCMXXXV.
Ant Mon : *Antiphonale Monasticum pro diurnis horis.* Roma, 1934.
Ferretti : P. M. FERRETTI. *Estetica Gregoriana.* Roma, 1934.
Hugh : A. HUGHES. *Anglo—French Sequelae.* Nashdom Abbey, 1934.
Johner : D. JOHNER. *Wort und Ton im Choral*[2]. Leipzig, 1953.
KodV : Z. KODÁLY. *A magyar népzene* (Die ungarische Volksmusik). Beispielsammlung v. L. VARGYAS. Budapest, 1952.
MissA : MISSET-AUBRY. *Les Proses d'Adam de Saint Victor.* Paris, 1900.
MMMAe : B. STÄBLEIN. *Monumenta Monodica Medii Aevi I.* Kassel—Basel, 1956.
Mob : C. A. MOBERG. *Über die schwedischen Sequenzen.* Uppsala, 1927.
SzabZ : B. SZABOLCSI. *A magyar zenetörténet kézikönyve* (Handbuch d. ung. Musikgeschichte)[2]. Budapest, 1955.
Vill : H. VILLETARD. *Office de Pierre de Corbeil.* Paris, 1907.
Wagner : P. WAGNER. *Einführung in die gregorianischen Melodien.* Bd. III. Leipzig, 1921.

Zu Anm. 7.:



DIE VORBEREITUNG DER HOCHZEIT UND DER ABSCHLUSS DES EHEVERTRAGES BEI DEN UNGARN

Von

ÁKOS SZENDREY

ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

Die Hochzeitsbräuche, die bei der Eheschliessung vorgeschriebene Ordnung zerfällt eigentlich in zwei Teile. Der erste Teil umfasst die Vorbereitung der Eheschliessung, die Wahl des Ehepartners und die damit zusammenhängenden Verabredungen und Bräuche, und schliesslich auf Grund all dessen den Abschluss der vertraglichen Bindung. Hierher gehören also die Brautwahl, der Familienrat, die Rolle und die Bräuche der Vermittler, die vorsichtige Vorbereitung, wie Brautschau und Hausschau, und nach diesen Vorbereitungen die Werbung und die Antwort mit ihrer feinen Symbolik, und schliesslich der juristische Abschluss des Ganzen : die Besprechung der Mitgift und die Verlobung, die Besiegelung des rechtlichen Aktes. Der zweite Teil der ungarischen Hochzeitsbräuche stellt die Verwirklichung des bereits geschlossenen Vertrages dar : die Übergabe der Braut und den Beischlaf.

Dieser erste Teil der Hochzeitsbräuche mit der ihn abschliessenden Verlobung (ung. *kézfogó*, *eljegyzés* oder *jegyváltás*) beinhaltet eigentlich einen realen Vertrag, nämlich einen Kaufvertrag. Der Bräutigam verpflichtete sich zur Zahlung des Kaufpreises, während die Übergabe der Braut auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wurde, auf die Hochzeit. Infolge des Umstandes, dass die Erfüllung des Vertrages nicht sofort geschah, ergab sich auch eine Verschiebung der Bezahlung des Kaufpreises, beziehungsweise der Bräutigam gab nur eine Anzahlung, die *Arrha* genannt wird. Hieraus entwickelte sich mit der Zeit ein formeller Vertrag. Später veränderte sich das Objekt des Vertrages, nicht mehr die Braut, sondern das Verfügungsrecht über sie wird erworben, während sie den Kaufpreis als Mitgift erhält[1]. Das heutige Bild des Hochzeitsbrauches ist natürlich das Ergebnis einer langen Entwicklung, so dass in ihm häufig Übernahmen aus den verschiedensten Zeiten und Orten in Erscheinung treten. Das in vorliegender Arbeit gesteckte Ziel ist nunmehr in diese Unmenge von Bräuchen eine gewisse Ordnung zu bringen und so die Wandlungen und die Entwicklung aufzuzeigen.

Die bisherigen Aufzeichnungen weisen im allgemeinen darauf hin, dass die Endogamie stark verbreitet war, dass man seinen Ehepartner nur selten

[1] FRÖHLICH, 1928, S. 148.

ausserhalb des eigenen Dorfes suchte. Bei den Paloczen galt es geradezu als eine Schande, wenn der Bursch keine Frau im eigenen Dorfe fand, deshalb duldeten sie auch keinen fremden Burschen in ihrem Dorf und bringen höchstens aus Hoffart oder infolge ausserordentlicher Armut eine Frau aus einem fremden Dorf nach Hause[2]. In der Grossen Ungarischen Tiefebene (Alföld) muss die aus einem anderen Dorf geholte Braut eine überaus gute Partie sein — da die aus dem eigenen Dorf immer bevorzugt werden — sonst kann sie nie Gleichberechtigung erlangen[3]. In Tóalmás (Komitat Pest) wird die aus der Fremde geheiratete Frau von den Dorfbewohnern gemieden[4]. Darüber hinaus geht noch der manchenorts lebende Brauch, dass selbst innerhalb desselben Dorfes nur die in ein und demselben Dorfteil in ein und derselben Gasse wohnenden heiraten dürfen. Charakteristisch dafür ist der in Szalonta gebräuchliche Ausdruck, demzufolge die Verwandten als aus ein und demselben Dorfteil stammend (ung. *egyvégből valók*) bezeichnet werden, und dass in der Stadt Szeged, wenn auch ein Dahergelaufener (ung. *jöttment*) in die Familie aufgenommen wird, niemals das Misstrauen ihm gegenüber völlig schwindet[5]. Am vollkommensten lebte dieser Brauch in Mezőkövesd (Kom. Borsod), wo der Bursch verprügelt und in früheren Zeiten sogar erschlagen wurde, der ein in einer anderen Zeile (ung. *más soron*) oder in einem anderen Winkel (ung. *más szögben*) wohnendes Mädchen besuchte ; heiraten durfte er auch nur ein Mädchen aus der eigenen Gasse, sonst endete die Hochzeit mit einer blutigen Prügelei. Heute darf sich zwar der Bursch seine Braut auch von woanders holen, doch Mädchen darf er selbst heute noch nur in der eigenen Gasse besuchen.[6] Das Gegenteil davon wird nur durch wenige Angaben belegt. In der Gegend des Balaton (Plattensee) wird die Regel der Partnerwahl im eigenen Dorf nicht immer eingehalten[7], in der Gegend von Lendva (Kom. Zala)[8] und in Mártély (Kom. Csongrád)[9] verheiratete man sich nur sehr selten mit einem Angehörigen des eigenen Dorfes.

Tagányi führt aus, dass »das mittelalterliche grundherrliche Recht in vielen Ländern (auch hie und da in Ungarn) verlangte, dass die Leibeigenen nur innerhalb der eigenen Gemeinde oder nur innerhalb der Gemeinden desselben Gutsherrn heiraten durften ; wenn man aber aus der Gemeinde irgendeines anderen Gutsherrn sich ein Weib holen wollte, so musste man dazu vorher um Erlaubnis nachsuchen, wofür hie und da eine bestimmte Gebühr zu entrichten war[10].« Hier spielten zweifellos die Interessen des Gutsherrn mit. Szabó schreibt, dass »der Tochter eines Leibeigenen im Prinzip ein gleich grosser Teil aus dem

[2] Pintér, 1880, S. 15 ; Nyáry, 1909, S. 132.
[3] Prónay, 1855, S. 4.
[4] Eigene Aufzeichnungen.
[5] Viski, 1913, S. 19 ; Bálint, 1933, S. 58 ; Pais, 1923, S. 48.
[6] Istvánffy, 1896, S. 166.
[7] Lóczy, 1921, S. 165.
[8] Szente, 1898, S. 118.
[9] Tárkány—Szücs, 1944, S. 57.
[10] Tagányi, 1922, S. 28.

Vermögen zukam wie einem Sohne. Die Vererbung von Immobilien auf der töchterlichen Linie war schliesslich nur in Ortschaften gestattet, in denen sich der Gutsherr nicht mit anderen Gutsherren in den Leibeigenen teilen musste. In einem Dorfe, das zwischen mehreren Gutsherren aufgeteilt war, hätte nämlich der dem Mädchen zukommende Leibeigenenboden oder einzelne Teile davon sonst leicht dem Gutsherrn verloren gehen können, wenn das Mädchen sich mit einem Leibeigenen eines anderen Gutsherrn verheiratete . . . Deshalb . . . will man dies nicht mehr zulassen und man folgt dem Mädchen die im Grundbuch eingetragene Erbschaft von Grund und Boden nicht aus, sondern behält sie als Weideland (ung. *puszta*)[11]. Nach den gesetzlichen Vorschriften wurden nämlich diejenigen Bauern, die ihre Frau aus einem anderen Dorfe holten, als völlig zollfrei erklärt, wie dies König Matthias im 36. Gesetzartikel aus dem Jahre 1486 vorschrieb und wie dies auch durch den 86. Gesetzartikel des Jahres 1492 und durch den 15. Gesetzartikel des Jahres 1723 bekräftigt wurde[12].«

Auf das Ausscheiden aus der Dorfgemeinde weisen jene Bräuche hin, in denen die Verhinderung dieser Ausscheidung zum Ausdruck kommt, beziehungsweise in denen eine Ablösesumme gefordert wird. Im Komitate Nagyküküllő (Rumänien) wird am Dorfende ein Stachelzaun angefertigt, Bäume hingelegt, Steine dorthin gerollt, um eine Entführung des Mädchens aus dem Dorfe zu verhindern[13]. In Hódmezővásárhely (Kom. Csongrád) wird mit den aus Makó geholten Bräuten beim »Tanzhügel« (ung. *Táncoshalom*)[14], in Tápé (Kom. Csongrád) mit den aus Vajta geholten im »Brautwald« getanzt[15]. In älterer Zeit wurden in der Gegend Csertamellék (Kom. Zala), wenn die Braut in ein anderes Dorf übergeführt wurde, die Wagen an der Grenze ihres bisherigen Dorfes in eine Reihe aufgestellt, die Kutscher (ung. *csatlós*) traten vor und nahmen der Braut das Gelöbnis ab, dass sie sämtliche früheren Bräuche aufgibt und nur jene Bräuche annimmt, die im Hause ihres Mannes gelten. Die Braut sagt dieses Gelöbnis dem einen Kutscher nach, doch muss sie manchmal dazu gezwungen werden, z. B. wird ihr Wagen halb umgestürzt. Die Ablegung des Gelöbnisses wird an Ort und Stelle mit einem Tropfen Wein besiegelt[16].

Bei den Alten wurde nicht nur der feilgebotene Wein, das Heu usw. mit einem Markenschild versehen, sondern auch das zu verheiratende Mädchen. Im Gebiet Őrség (Kom. Vas) wurde nach dem Einbringen der Ernte für die zu verheiratenden Mädchen ein Markenschild errichtet, worauf es dann den Burschen bereits verboten war, zu diesen auf Brautschau zu gehen. Auf der Gasse vor dem Hause wurde ein klafterhoher Pfahl in den Boden gegraben, auf sein Ende wurde auf ein kleines Brett ein Zierkrug gestellt, der Krug mit dem Wasser

[11] Szabó, 1947, S. 32.
[12] Tagányi, 1922, S. 28.
[13] Németh, 1900, S. 14.
[14] Réső Ensel, 1866, S. 151; »Vasárnapi Újság« (Sonntags-Zeitung), V, 1858, S. 96.
[15] Szendrey, Zs., 1934, S. 28.
[16] Gönczi, 1914, S. 350.

jener Quelle gefüllt, an der das Mädchen aufgezogen wurde, dies ist das sog. Liebeswasser, der Krug mit weissen, roten und grünen Bändern aufgeputzt und der Rand des kleinen Brettes mit roten Maiskolben umhängt[17]. Auch in Tiszaigar (Kom. Szolnok) und Umgebung bestand der Brauch, an der Front des Hauses des zu verheiratenden Mädchens, in das Dachbodenfenster rote Maiskolben zu hängen.[18] In Baracska (Kom. Fejér) wurde vor oder neben das Haus der zukünftigen Braut eine lange Stange in den Boden geschlagen und an ihr Ende ein Bündel Stroh und ein Strauss Blumen gebunden[19]. In Alsószilvágy (Kom. Vas) erlaubten die Eltern, wenn sie die Zeit für gekommen erachteten, dass sich ihre Tochter vermähle, dass der Bursch auf Brautschau komme[20]. In Kiskapus (Rumänien) tritt das Mädchen nach der Konfirmation in die Schar der zu Verehelichenden, u. zw. wird sie dann im Fasching zum ersten Mal zum Tanz mitgenommen ; dieser Tanz währt 3 Tage und 3 Nächte und wird Mädchenweihe (ung. *leánykifőzés*) genannt[21].

Das Kennenlernen, das Treffen von Bursch und Mädchen ist an Festtage gebunden, an denen sie nämlich an Spielen, Spaziergängen und Bällen teilnehmen, oder an Sonntagen, an Jahrmärkten zusammentreffen. Doch gibt es auch an Wochentagen Treffmöglichkeiten, wenn nämlich der Bursch das Haus des Mädchens aufsucht. Diese Gelegenheit wird verschiedenerlei genannt : Burschenabend (ung. *legényeste*), Burschenbesuch (ung. *legényjárás*), Besuch bei Mädchen (ung. *lányokhozjárás*), Aufspüren (ung. *cserkészés*), Dorfbesuch *(falubajárás)*, Um-Einlass-bitten (ung. *bekérezkedés*). Im Komitate Torontál (Rumänien) lernt der Bursch das Mädchen auf Tanzunterhaltungen kennen. Während des Tanzes bittet er das Mädchen um Erlaubnis, sie des Abends besuchen zu dürfen. Wenn sie ihm dies gestattet, so begleitet er sie noch am selben Abend vom Tanz nach Hause und besucht das Mädchen von da angefangen jeden Sonnabend, Sonntag und an den Feiertagen[22]. In Ajak (Kom. Szabolcs) gehen sie zusammen spazieren und das Mädchen ladet den Burschen, wenn es ihn sehr liebt, schon am ersten Abend zu sich ein, während andere Mädchen ihre Burschen selbst ein Jahr lang nicht weiter als bis zum Haustor lassen. Im allgemeinen gelten der Dienstag-, Donnerstag-, Sonnabend-, Sonntag- und Feiertagabend als Besuchszeit, manchenorts nur zweimal in der Woche, am Freitag ist jedoch überall Besuchsverbot[23]. Im Komitat Csanád ist das Aufsuchen der Mädchen am Montag und Mittwoch nicht gebräuchlich, wenn es die Burschen dennoch tun, so schmuggeln die Mädchen Zwiebeln in die Taschen und am Freitag weisen sie sie geradewegs ab, da diese drei Tage als Burschen-

[17] Farkas, 1905, S. 222.
[18] Eigene Aufzeichnungen.
[19] Inotay, 1932, S. 153.
[20] Petri, I, 190[illegible], S. 619.
[21] Nyr., XI, 1882, S. 92.
[22] Streitmann, S. 144.
[23] Ortutay, 1934. S. 160.

tage gelten, wo die Burschen sich in das Wirtshaus unterhalten gehen.[24] In Csönge (Kom. Vas) hat der Besuch am Dienstag stattzufinden, da am Freitag nur die »Schmutzigen« auf Besuch gehen[25]. In Jászberény (Kom. Szolnok) besteht zwischen den Gehöften (ung. *tanya*) der Brauch von Burschenbesuchstagen, in der Regel zweimal in der Woche.[26] In Felsőbánya (Kom. Szatmár, Rumänien) ist dieser Besuch am Abend des Sonntages, Sonnabends oder von Feiertagen üblich und dauert bis neun Uhr[27]. Im Komitat Szatmár gehen schon die 14—15jährigen Burschen zu den Mädchen auf Besuch. An gewissen Tagen der Woche stellt sich der Bursch beim Haus des Mädchens ein, setzt sich neben die Tür auf die Truhe und macht dem kleinen Mädchen den Hof. Der Bursch darf aber nicht zu mehreren Mädchen hofieren gehen, und auch für das Mädchen ist es nicht schicklich, wenn es von vielen Burschen besucht wird[28]. In Piliny (Kom. Nógrád) schläft das Mädchen in der Kammer, doch geht sie mit dem Burschen in das Zimmer, wenn er sie besuchen kommt, weil das Mädchen, das die Nacht mit dem Burschen in der Kammer verbringt, in üble Nachrede gerät. Als Besuchstage gelten Dienstag, Donnerstag, Sonnabend und Sonntag. Im Morgengrauen begleitet das Mädchen den Burschen bis zur Türe. Sehr hässlich muss das Mädchen sein, das nicht schon im Kindesalter einen Liebhaber besitzt[29]. In der Gegend Felsődunatáj (Kom. Komárom) besuchen die Burschen die Mädchen an Sonnabenden und an den Abenden vor einem Feiertag, plaudern miteinander, doch bleibt der Auserwählte weiter dort, wenn die anderen wieder weggegangen sind[30]. In Felnémet (Kom. Heves) wird an Burschenbesuchstagen dort, wo es zu verheiratende Mädchen gibt, der Platz vor dem Haus rein gefegt und mit Wasser besprengt : man erwartet Gäste. Die Mädchen singen :

Abend ist es, Abend,
Doch nicht für jedes Mädchen
Nur für jene Mädchen,
Die viel Burschen haben.
Zu mir kommet keiner,
Für mich ist's nie Abend
Der Himmel voller Sterne
Prangt in roter Ferne[31].

In Pécska (Rumänien) steht das Mädchen innerhalb der Haustür, der Bursche vor der Türe und überschreitet nicht die Schwelle. Das Gespräch dauert

[24] Kovács, H., 1927, S. 125.
[25] Beke, 1906, S. 37.
[26] Prückler, 1930, S. 130.
[27] Szmik, 1906, S. 320.
[28] Móricz, a. S. 266.
[29] Nyáry, 1909, S. 131.
[30] Árvay, 1854, S. 133 ; Réső Ensel, 1866, S. 100.
[31] Benkóczy, 1908, S. 36.

bis 11 Uhr, danach verabschiedet sich der Bursch[32]. In Ajak (Kom. Szabolcs) ziehen sie sich in den Schutz des Hauses zurück, setzen sich beim Stalle nieder, damit man sie nicht von der Gasse sehe. In das Haus selbst findet der Bursch erst später Einlass[33]. Im Komitat Szatmár darf nur der erwählte Liebhaber eine längere Zeit bei dem Mädchen bleiben, wenn dieses allein zu Hause ist, fremde Burschen bleiben in diesem Falle nur eine kürzere Zeit und haben dann fortzugehen. Der Bursch wird vom Hofe her durch das Mädchen eingeladen einzutreten, wenn diese Aufforderung ausbleibt, so ist dies mit einem Korb gleichbedeutend. Das Recht, den Burschen zum Niedersetzen aufzufordern, steht dem Mädchen zu, da mischt sich weder der Vater noch die Mutter des Mädchens ein. In diesem Falle wartet der Bursch ein Weilchen und geht dann weg. Der ältere Bruder des Mädchens hat das Recht, einen seiner guten Kameraden zum Niedersetzen einzuladen, doch verpflichtet dies das Mädchen zu nichts. Wenn das Mädchen den Besuch des Burschen gerne sieht, so nimmt sie den Hut des Burschen persönlich aus seiner Hand und legt ihn auf das Bett. Wenn ein Bursch, der das Haus nur selten zu besuchen pflegt, einen Fehler begeht, so teilt man ihm dies durch eine dritte Person mit. Dem häufigen Besucher sagt es das Mädchen selbst, sobald sie ihn nach dem Besuch zur Küchentür begleitet. Wenn der Bursch weiter bleibt, obwohl er von den übrigen Familienmitgliedern nicht herzlich empfangen wird, so gerät das Mädchen in üble Nachrede[34]. In Tunyog (Kom. Szatmár) gibt der Bursch beim Abschied jedem die Hand, nur eben dem Mädchen nicht. Dies kommt einer Aufforderung an das Mädchen gleich, ihn bis zur Küchentür zu begleiten, damit er sich von ihr dort verabschieden könne. Auch jener Bursch muss hinausbegleitet werden, der einem nicht lieb ist, denn er kann sich ja rächen. Wenn auch andere Besucher da sind, dann kann das Mädchen nicht lange bei der Küchentüre verweilen. Der Bursch mit ernsten Absichten bleibt als letzter. Es schickt sich nicht, den Burschen weiter zu begleiten als bis zur Küchentür, das Mädchen setzt seinen guten Ruf aufs Spiel, wenn es bis zur Haustür geht[35]. In Medgyes (Kom. Szatmár), Rumänien) muss sich das Türgatter zwischen ihnen befinden, während sie miteinander reden. Wenn kein Türgatter vorhanden ist, so hat der Bursch ausserhalb und das Mädchen innerhalb der Schwelle zu stehen. Der Abschied im Hofe darf nicht zu lange dauern, weil sie sonst auf zweierlei Art beschämt werden können. Entweder kann die Mutter des Mädchens gegen die Türe pochen oder aber ihnen einen Stuhl hinausstellen[36]. In Szigetszentmiklós (Kom. Pest) erfolgen diese Besuche abends. Der Bursch spricht eine Weile im Zimmer mit den Eltern des Mädchens, dann grüsst er, als ob er ginge, und das Mädchen begleitet ihn hinaus. Sie bleiben aber in der Küche stehen. Wenn auch ein

[32] Somogyi, 1912, S. 328.
[33] Ortutay, 1934, S. 160.
[34] Luby, 1935, S. 60.
[35] Luby, 1935, S. 61.
[36] Luby, 1935, S. 61.

anderer Bursche im Zimmer war oder inzwischen eintrifft, dann pflegen die Eltern das Mädchen wieder hereinzurufen. Das Mädchen begleitet in diesem Falle auch den zweiten Burschen, wie arm er auch immer sei, auf obige Weise hinaus, manchmal sogar bis zur Haustür. Mancher Bursch besucht so an einem Abend oft 2 oder 3 Mädchen, er sucht sie an einem einzigen Abend der Reihe nach auf, bis er dann vom später besuchten Mädchen mit Vorwürfen bedacht wird. Schliesslich sucht der Bursch hauptsächlich nur jenes Haus auf, wo er schon dermassen heimisch ist, dass er sogar mit Wein bewirtet wird. Das Mädchen darf den es besuchenden Burschen nicht ablehnen, nur durch sein Betragen darf es anzeigen, dass es seine Gegenwart nicht gerne sieht[37]. In Piliny (Kom. Nógrád) gerät das Mädchen in Verruf, das mit dem Burschen die ganze Nacht in der Kammer verbringt[38]. In Hosszupályi (Rumänien) sagt das Mädchen nach dem Kennenlernen und Spaziergang auf der Dorfstrasse seinen Eltern, dass dieser oder jener Bursch es besuchen will. Wenn die Eltern ihre Zustimmung dazu geben, so besucht er das Mädchen zuerst an einem Sonntagabend. Er geht allein hin, um den Hausleuten zu zeigen, was für ein Bursch er ist. Im Hause des Mädchens wird nicht viel zu diesem gesprochen. Wenn aber der Bursch weggeht, so begleitet ihn das Mädchen allein hinaus. In der Gegend von Kalocsa, in Szakmár (Kom. Pest) darf der Bursch nicht allein das Haus des Mädchens aufsuchen, ein Kamerad begleitet ihn. Sie bleiben beim Fenster stehen, der Kamerad klopft an, grüsst und bittet die Mutter um Einlass für seinen Freund. Nach Erteilung der Erlaubnis darf der Bursch ins Haus gehen, oder aber kommt das Mädchen heraus[39]. In Őrhalom (Kom. Nógrád) dürfen die 16jährigen Burschen, die bereits an der Burschenweihe teilgenommen haben, die Mädchen besuchen. Die Burschen gehen zu zweit, der eine ist der Liebhaber, der andere der Helfer (ung. *kötő*). Wenn zu zwei Mädchen zwei Burschen kommen, dann bleibt der Helfer weg. Die Burschen versammeln sich am Sonntag im Wirtshaus und gehen von dort die Mädchen besuchen. An Wochentagen brechen sie von zu Hause auf. Der Bursch, der ein Mädchen besuchen will, geht zu einem seiner guten Kameraden und ersucht ihn, Helfer zu sein. Die Zaghafteren pflegen am vorhergehenden Tage den Mädchen zu sagen : wir würden bei euch vorüberkommen, doch wissen wir nicht, ob ihr uns einlassen würdet. Am Wochentag wäscht sich der Bursch vor dem Ausgang und nimmt einen anderen Anzug. Er wartet bis es neun Uhr abends ist, da hat sich nämlich die Familie des Mädchens bereits niedergelegt und die Lampe ausgelöscht. Solange im Hause des Mädchens das Licht brennt, darf er nicht hingehen. Die zwei Burschen ziehen singend durch die Gassen. Vor demjenigen Hause, das sie besuchen wollen, singt der Bursche nur dann, wenn er seiner Sache bereits sicher ist. Die Burschen treten in den Hof ein, dort klopft der Helfer ans Fenster und bittet um Einlass.

[37] PÁPAI, 1890, S. 238.
[38] NYÁRY, 1909, S. 132.
[39] REIDER, 1942.

Wenn die Hausleute den Burschen nicht einlassen wollen, sei es, weil er ihnen nicht gefällt, oder sei es, weil sie noch nicht wollen, dass man ihr Mädchen besuche, so rufen sie hinaus, die Burschen mögen schlafen gehen. Der Bursche geht nur schwer weg. Manchmal geben die Hausleute den Bitten des Burschen nach, ist dies aber nicht der Fall, so übt der Bursch am nächsten Sonntag Rache. An der Rache nehmen alle Burschen teil: sie verrammeln dann die Tür mit stacheligen Eggen, nehmen den Schragen vom Wagen ab, schmieren den unteren Teil des Hauses mit Kot an usw. Falls der Bursch nicht abgewiesen wird, dann steht das Mädchen auf, wenn an das Fenster gepocht wird, und kleidet sich an; wenn ihm der Bursch gefällt, so zieht es in der Regel einen Rock über ihr Bändelhemd, schlägt ein Tuch über seinen Hals oder über seinen Kopf und zieht, falls es kalt im Zimmer ist, auch Stiefel an. Wenn ihm der Bursch nicht gefällt, so zieht es unwillig etwas an, öffnet die Tür und legt sich neben seine Mutter zurück. Der Helfer und der Bursch grüssen sittsam und setzen sich hinter den Tisch. Der Helfer setzt sich neben das Mädchen unter das auf die Gasse gehende Fenster, während der Bursch allein unter dem auf den Hof gehenden Fenster sitzt. Die Burschen legen im Haus ihre Hüte neben sich auf die Bank. Wenn der Bursch in der Stube beim Mädchen ist und andere Burschen eintreffen und ans Fenster pochen, dann pflegt gewöhnlich der Vater oder die Mutter hinauszurufen, dass schon ein Bursch im Hause ist, sie mögen ein andermal kommen. Wenn der neue Bursch reicher ist als der bisherige Liebhaber, dann sagt die Mutter dem Burschen, er möge sie nicht weiter besuchen, worauf sich der Bursch zu rächen pflegt. Die Eltern würden jeden Burschen einlassen, weil sie es sich mit niemandem verderben wollen. Das Mädchen wählt zwischen den Burschen, soweit es ihm seine Mutter erlaubt. Auch die Mutter des Burschen gibt diesem Ratschläge, welches Mädchen er aufsuchen soll. Häufig ladet die Mutter des Mädchens den Burschen ein, sie sagt es ihm entweder persönlich oder irgendeinem weiblichen Angehörigen von ihm. Es kann vorkommen, dass der Bursch im Zimmer ist, wenn neue kommen, und dass das Mädchen dann hinausgeht, um mit diesen zu sprechen. In diesem Falle bricht entweder an Ort und Stelle eine Rauferei aus, oder aber geht der bereits anwesende Bursch friedlich weg und übergibt seinen Platz dem neuen. Eine Zeitlang sprechen sie, das Gespräch wird vom Helfer mit den im Bett liegenden Hausleuten geführt. Der Bursch, der Liebhaber, nimmt kaum am Gespräch teil. Er ist vorläufig auch dem Mädchen gegenüber stumm. Wenn die Eltern auf einmal verstummen, so braucht man sie nicht mehr ins Gespräch zu ziehen. Der Vater pflegt dann auch gleich einzuschlafen. Die Mutter traut sich nicht zu schlafen, von Zeit zu Zeit hüstelt sie, damit man höre, dass sie noch wach ist. Sobald das Gespräch mit den Eltern verstummt ist, legt das Mädchen dem Helfer ein Kissen auf die Bank, unter seinen Kopf, worauf auch der Helfer einschläft. Jetzt nimmt der Liebhaber das Mädchen in seinen Schoss und beginnt mit ihm zu reden, doch leise, dass es niemand hört. Der Bursch darf das Mädchen kneifen und küssen,

doch darf er nicht weiter gehn. Wenn der Bursch und das Mädchen schläfrig werden, so dürfen auch sie sich auf die Eckbank so auf ein gemeinsames Kissen legen, dass sich ihre Köpfe in der Ecke der Bank berühren. Der Liebhaber muss zusammen mit dem Helfer das Haus des Mädchens gegen zwei Uhr früh verlassen. Die Mutter des Mädchens oder aber dieses selbst schickt die Burschen fort. Zwar gibt es auch Mädchen, die den Burschen zum Verweilen auffordern und haben wollen, dass er erst beim Morgengrauen weggehe, weil ihn die »Schwatzbasen« dann sehen und über ihn zu klatschen beginnen. Der Bursch geht solange zum Mädchen, bis die Hausleute ihn eines Tages wegschicken (ung. *ki nem mondtak nekik*) oder bis er mit dem Mädchen in Streit gerät oder bis die Klatschbasen etwas Schlechtes über das Mädchen zu reden beginnen und er es deswegen verlässt. Vom Burschen wird ebensosehr Ehrbarkeit verlangt wie vom Mädchen. Die Mutter des Mädchens achtet beispielsweise auch so auf die Ehrbarkeit, dass sich ihre Tochter, wenn die Burschen dort sind, höchstens neben sie ins Bett legen darf und nicht in ein gesondertes Bett, weil sonst der Bursch ihr dorthin folgen würde. Der Bursch beginnt das Mädchen allein, ohne Helfer, zu besuchen, wenn er bereits dessen gewiss ist, dass man ihm das Mädchen geben wird. Diese Gewissheit wird er ganz allgemein dann besitzen, wenn er ein Jahr hindurch immer eingelassen wurde. Wenn die Hausleute den Burschen nicht zum Schwiegersohn wollen, so lassen sie ihn nach Ostern nicht mehr ein[40]. In Kocs (Kom. Komárom) beginnen die Besuche im November. Die Burschen und Mädchen beginnen sich herzurichten, waschen sich, bringen ihre Kleider in Ordnung, Die Burschen stellen sich in Gruppen je nach Besitz und gesellschaftlicher Stellung auf, und zwar gesondert die Bauernsöhne und gesondert die Söhne der Knechte. Mit den grossen Burschen dürfen auch die halbwüchsigen ziehen. Sobald der Abend hereinbricht, versammeln sich 8—10 Burschen, und zwar meistens dort, wo sie dienen, die Bauernsöhne zumeist im Wirtshaus. Nach kurzem Gespräch brechen sie gruppenweise auf und bleiben unter den Fenstern der Häuser, wo Mädchen wohnen, oder der Spinnstube stehen und sondern sich dort ab. Diese Absonderung erfolgt in der Weise, dass ein Bursch zusammen mit einem guten Freund den Haufen der übrigen verlässt und vor dem von ihm auserkorenen Haus auf und ab geht, hustet, pfeift oder gar zu singen anfängt. Das Mädchen wartet bereits auf ihn und kommt aus dem Haus heraus, sobald es ihn hört. Wenn es nicht sehr kalt ist, so setzen sie sich vor das Haus auf die Bank oder bleiben zu dritt unter dem Schirmdach stehen ; falls es jedoch kalt ist, so setzen sie sich in der Küche nieder, hier bedeckt der Bursch das Mädchen mit seinem Mantel (ung. *szűr*) oder seinem Pelz. So sitzen sie und reden im Dunkeln miteinander. Bei Licht bleibt nur derjenige Bursch, der seiner Sache gewiss ist. Ebendeshalb verpflichtet auch der Besuch im Dunkeln zu nichts. Die Mutter eines anständigen Mädchens ruft

[40] Fél, 1941a. S. 251.

den miteinander Redenden auch alle fünf Minuten aus dem Zimmer heraus: »Wir haben uns schon niedergelegt.« Sobald dem Burschen das Mädchen zu gefallen beginnt, sondert sich der Freund etwas ab und bleibt schliesslich ganz weg. Gefällt das Mädchen nicht, so ziehen die Freunde zusammen weiter und suchen ein anderes Haus auf, während auch zu dem Mädchen neue Burschen kommen. Sobald das Mädchen die »Geliebte« des Burschen zu werden beginnt, bleibt der Freund eine immer kürzere Zeit mit ihnen zusammen und geht schliesslich nicht einmal mehr ins Haus. Der Bursch bleibt eine halbe Stunde bis zwei Stunden beim Mädchen, dann begleitet ihn das Mädchen hinaus, wobei sie aber noch in der Türe stehen bleiben und reden. In die Stube wird der Bursch nur von denjenigen Eltern eingeladen, die ihn als Bräutigam festhalten wollen (ung. *fogják*). Solche Eltern gehen dann sogar aus der Stube heraus. In ordentlichen Häusern bietet man dem Burschen nichts an. Er würde es auch nicht wagen zu essen, weil er Angst hat, dass er behext wird (ung. *megétetik*). Der Bursche kann zwei bis drei Jahre das Mädchen im Dunkeln besuchen. Er kann auch mehrere Mädchen gleichzeitig besuchen, doch wenn sich dies herausstellte, so wurde es dem Mädchen mitgeteilt, und ein anständiges Mädchen gab dann dem Burschen seinen Laufpass. Zu einem anständigen Mädchen kam immer nur ein Bursch zu Besuch. Wenn im Hause zwei Mädchen waren, zu denen Burschen kamen, so »verstanden sie sich«, die Paare setzten sich nebeneinander und trennten sich nur beim Herausbegleiten. Das Mädchen wurde von der Mutter angewiesen, wie es sich zu benehmen habe. Wenn der Bursch sich unschicklich betrug, so gab ihm das Mädchen den Laufpass und sagte es auch allen anderen. Die älteren Burschen achten auf die jüngeren und bringen ihnen Anstand bei[41]. Bei den Matyós (Kom. Borsod) war es früher für die Burschen nicht ratsam, allein das Mädchen zu besuchen, sondern nur in Gruppen, mit Knotenstöcken bewaffnet, weil der allein ausziehende Bursch tüchtig verprügelt wurde, besonders wenn er in einem anderen Viertel hofierte. In der Regel klopft der Bursch ans Fenster des Mädchens und bittet es um ein Streichholz (Feuer, Wasser). Falls es die Eltern nicht gestatten, dass ein Bursch ihrem Mädchen den Hof mache, so sagen sie es ihm ganz offen. Dabei achten sie aber sehr darauf, den Burschen nicht zu beleidigen. Wenn die Eltern des Mädchens nichts gegen den Besuch des Burschen einzuwenden haben, so bringt ihm das Mädchen das Streichholz in den Hof hinaus. Die mit dem werbenden Burschen gekommenen Freunde bleiben etwas abseits im Hofe stehen und reden miteinander, während das Mädchen allein mit dem Burschen spricht. Wenn man sie bereits in die Stube einlässt, dann sprechen sie dort miteinander und stören womöglich den Burschen nicht. Die Burschen pflegen die mitgebrachten Stöcke in die Ecke der Stube zu stellen[42]. In Martos (Kom. Komárom) vereinigen sich vier oder

[41] Fél, 1941b, S. 93.
[42] Herkely, 1939, S. 100.

fünf Burschen zu einer Bande (ung. *banda*). Diese Banden bestehen aus Freunden gleichen Alters, so gibt es beispielsweise Knabenbanden, solche von unreifen Jungen und Burschenbanden. Die Knabenbande kann auch grosse Mädchen besuchen, doch wenn eine Burschenbande die Knaben bei älteren Mädchen erwischt, so verhöhnt sie sie und verprügelt sie (ung. *megcsúfolja*). Die Burschen verbringen den ganzen Abend nicht nur bei einem einzigen Mädchen, sondern oft bei drei oder vier Mädchen, u. zw. so, dass jeder Bursch sein Mädchen besucht. Bevor der Bursch das Mädchen besucht, wäscht er sich zu Hause und zieht häufig auch ein besseres Gewand an; auch das Mädchen richtet sich zurecht, wechselt oft das Hemd. Die Burschen treffen sich im Wirtshaus, jede Gruppe gesondert, häufig warten sie auch vor dem Wirtshaus aufeinander. Allein zieht nur jener Bursch aus, der bereits eine Liebste hat. Die Burschen singen auf der Strasse. Vor der Türe des Hauses, das man besuchen will, muss der Gesang verstummen, sonst würde man es ja im Hause merken, wann die Burschen kommen. Die Familie schläft nämlich schon im Dunkeln, das Mädchen oft im Bett der Mutter. Das Mädchen ist nicht vollständig ausgezogen, es hat noch einen Rock an. Die Burschen pochen an der Tür und grüssen. Die Mutter redet dem Mädchen zu, aufzustehen und die Tür zu öffnen. Wenn sich das Mädchen sehr ziert, so bekommt es vom Vater zu hören, ob denn vielleicht er die Tür aufmachen soll. Es gibt Mädchen, die bei jeder einzelnen Gelegenheit die Tür wieder verschliessen und so bei jeder neu ankommenden Burschengruppe aufstehen, um die Tür zu öffnen. Im allgemeinen gilt der Brauch, dass wenn bereits eine Bande im Haus ist, die neue Bande ohne Pochen herein darf. Nachdem die Burschen die Stube betreten haben, setzen sie sich im Finstern an den Tisch. Auch das Mädchen sucht sich irgendwo einen Platz. Das Gespräch wird von den Eltern oder anderen Angehörigen des Mädchens begonnen, die bereits im Bette liegen. Auch das Mädchen nimmt am Gespräch teil, aber nur wenn es die Burschen mag. Wenn auch die Eltern schweigen, so bemerken das die Burschen sofort und versuchen dann herauszubekommen, warum sie ihnen nicht wohl gesinnt sind. Wenn sich ein Bursch unordentlich benimmt, so wird er vom Vater gerügt. Es gibt Burschen, die ihr Benehmen auch auf die Rüge hin nicht ändern, diese stürzen dann aus dem Hause. Wenn es in einer solchen Bande trotzdem einen Burschen gibt, der in dieses Haus möchte, dann schliesst er sich einer anderen Bande an, die das Haus aufsuchen will. Die Burschen bzw. die Banden bleiben eine halbe oder ganze Stunde beim Mädchen. In der Regel bleiben sie solange, bis eine neue Bande kommt. An einem einzigen Abend kommen oft vier bis fünf Banden zu Besuch. Wenn die Burschen der Bande schläfrig werden, kommt es auch vor, dass sie im Hause schlafen. Auf der Truhe oder Bank darf sich der zu einer Bande gehörige Bursch nicht niederlegen, er darf seinen Kopf nur auf die Tischplatte legen. Das Mädchen darf nur dann auf dieselbe Weise schlafen, wenn bereits jeder Bursch schläft ; solange auch nur einer von ihnen wach ist, hat es mit ihm zu sprechen. Die Hausleute können

nicht tief schlafen, denn sie müssen die Burschen noch vor dem Morgen wegschicken. Dies wird meistens vom Mädchen besorgt, doch kann es auch der Vater oder die Mutter machen. Das Mädchen begleitet in der Regel die Bande bei jeder Gelegenheit hinaus, und wenn ein Mitglied der Bande allein mit ihm bleiben will, so entfernt er sich entweder früher oder später als die anderen. Es kommt auch oft vor, dass ein solcher Bursch während der Gesprächs seinen Kopf auf den Tisch legt und so tut, als ob er schliefe. Wenn sich die anderen entfernen, versuchen sie ihn aufzuwecken, damit er mit ihnen gehe, doch er rührt sich nicht. Wenn niemand anderer dieser Bande das Mädchen liebt, dann lassen sie ihn dort und besuchen nicht mehr das betreffende Mädchen. Wenn aber auch andere Mitglieder der Bande das Mädchen haben möchten, so lauern sie im Schutz des Zaunes dem sich später entfernenden Burschen auf, verprügeln ihn, worauf dann ein anderer Bursche sein Glück versucht. Der allein gebliebene Bursch führt das Gespräch mit dem Mädchen weiter, und wenn er dann schläfrig wird, fragt er: »Jetzt werde ich doch wohl nicht nach Hause gehen, darf ich mich also hier niederlegen?« Häufig legt er sich auch ohne zu fragen auf die Bank. Dies bedeutet, dass der Bursch gerne stets mit dem Mädchen zusammenbleiben würde (ung. *meg szeretne tapadni*). Wenn der Bursche gerne gesehen wird, so lässt man ihn gewähren, wenn nicht, dann stösst ihn das Mädchen manchmal auch von der Bank herab. Ein solcher Bursch geht dann auch nie mehr zu diesem Mädchen. An seiner statt kommt dann wieder eine ganze Bande zu Besuch. Zuerst legt sich der Bursche so schlafen, wie er ist, mit der Zeit legt er dann den Rock ab und faltet ihn unter seinen Kopf zu einem Kissen zusammen. Das Mädchen schläft dann über den Tisch gebeugt oder auf einer anderen Bank. Ins Bett kann es sich nicht legen, weil ihm sonst der Bursche dorthin folgen würde. Wenn der Bursch das Mädchen schon lange genug gedrängt hat, und sie einander gefallen und auch die Eltern die Ehe wollen, dann kleidet es sich bis auf einen Rock aus und legt sich ins Bett. Der Bursch legt sich sofort neben es. Wenn es das Mädchen einmal gestattet hat, so lässt der Bursche nicht mehr ab. Am Anfang, einige Wochen hindurch, hat das Mädchen noch einen Rock an, doch später zieht es auch diesen aus. Wenn es soweit ist, dann kehrt der Bursch nicht mehr in der Nacht, sondern am hellen Morgen nach Hause zurück; jedermann möge es sehen, wo er war. Dieses Verhältnis, kann auch ein oder zwei Jahre andauern, die Eltern warten ab, bis das Mädchen etwas älter wird und sie es in die Ehe geben können (ung. *kiadhassák*). Wenn nur die Eltern die Ehe wollen und das Mädchen den Burschen nicht liebt, oder wenn beispielsweise nicht genügend Schlafraum vorhanden ist und das Mädchen kein eigenes Bett hat, so legen sie sich erst nach der Hochzeit ins gleiche Bett[43].

Nach der Zusammenstellung von FÉL ziehen drei Hauptmotive durch das Brauchmaterial: 1. Kennenlernen, 2. Vergewisserung, 3. Beischlaf. Eine ein-

[43] FÉL, 1941, S. 255.

gehendere Erklärung dieser drei Motive ergibt folgendes : 1. Das Mädchen, das eine gewisse Altersgrenze erreicht hat, wird an bestimmten Tagen der Woche von zwei oder mehreren, gleichfalls über ein gewisses Alter hinaus befindlichen Burschen besucht. Der Besuch erfolgt im Dunkeln, in der Gegenwart der Eltern, und verpflichtet zu nichts. Derselbe Bursch kann mehrere Mädchen besuchen, und umgekehrt kann dasselbe Mädchen auch mehrere Burschen empfangen. In dieser Phase wird das Mädchen nur von Burschengruppen besucht, alleinstehende Burschen dürfen nicht zu ihm. Hier ist noch kein Konkubinat vorhanden. 2. In der zweiten Phase haben sowohl das Mädchen als auch der Bursch ihre Wahl getroffen. Die Wahl wird mit den Wünschen der Eltern in Einklang gebracht. Die Konkurrenten werden verdrängt und das Mädchen wird daher nicht mehr von Gruppen besucht. Der Bursch und das Mädchen tauschen Geschenke aus. Die von ihnen getroffene Wahl wird auch der grösseren Öffentlichkeit bekanntgegeben : der Bursch tanzt nur mit der Auserwählten, singt laut vor ihrem Hause, entfernt sich nicht mehr bei Nacht, sondern beim Morgengrauen von ihr usw. 3. Sowohl die Familie wie auch die Dorfgemeinde haben die Wahl zur Kenntnis genommen und sie durch ihre Zustimmung sanktioniert. Die vom Mädchen geforderte Unberührtheit ist an ihrer Grenze angekommen, wonach dann das Konkubinat nach der jeweiligen Sitte erfolgt. Die Funktion der kirchlichen und zivilen Obrigkeit bedeutet nur den Anfang des Zusammenlebens im gemeinsamen Haushalt. Auf Grund des Obengesagten stellt FÉL fest, dass sich im Laufe der Zeit nur folgende Veränderungen am ganzen Brauchkomplex ergeben haben : früher ging das erste Motiv, das Kennenlernen, nicht in Gegenwart der Eltern vor sich, und der Bursch wurde höchstens in der zweiten Phase, meistens aber erst in der dritten in die Stube eingelassen. Die neueste Variante geht dahin, dass sich die erste Phase bei Licht in Gegenwart der Eltern abspielt, die zweite ganz kurz gefasst oder überhaupt weggelassen wird, während das dritte Motiv ein vermehrtes Gewicht erhält[44].

WIKMAN[45] stellt auf Grund der hauptsächlich in den Gebirgsgegenden, in den Karpaten und in Siebenbürgen verbreiteten Bräuche fest, dass die ungarischen Hochzeitsbräuche in ein Verbreitungsgebiet gehören, das sich vom Westen her nach Osten ausbreitet. Er hält ihren germanischen Ursprung für wahrscheinlich, doch lässt er die Möglichkeit offen, dass es sich um eine alteuropäische Erscheinung handelt.

FÉL[46] gelangt demgegenüber zur Feststellung, dass zwischen den ungarischen Bräuchen und dem Material von WIKMAN ein wesentlicher Unterschied vorhanden ist. Ein wichtiges qualitatives Kriterium des *Kiltganges* von WIKMAN, dessen Vorkommen er in ganz Nord- und Mitteleuropa bis zur tschechisch-slowakisch-ungarisch-rumänischen Völkergrenze bestätigt, besteht darin, dass

[44] FÉL, 1941a. S. 257.
[45] WIKMAN, 1937, S. 248.
[46] FÉL, 1941a. S. 258.

der bereits allein zu Besuch kommende Bursch neben dem allein befindlichen Mädchen einen Teil der Nacht angezogen, unter Einhaltung strenger Formen, im Bette verbringt. Nach den ungarischen Angaben hingegen verbrachte das junge Paar früher die Zeit in der Küche, auf der Bank, indem es nebeneinander sass ; das Schlafen auf der Truhe, auf der Bank, und besonders der Empfang des Burschen im Bett ist eine jüngere Variante, wobei letzteres mit dem System der Guten Stube zusammenhängt. Die ungarischen Bräuche stimmen mit dem *Kiltgang*-Brauch verbundenen Vorgang überein, sowie auch darin, dass sie beide vor der kirchlichen Zeremonie ins Konkubinat münden. Auf dieser Grundlage stellt FÉL fest, dass die Behauptung WIKMANS, dass der ungarische Brauch ». . . geographisch in Zusammenhang mit den Ausläufen und Sprachinseln des deutschen Volksbodens steht«, einer Korrektion bedarf.

Besondere Anlässe des Sichkennenlernens waren die verschiedenen Volksbelustigungen, Jahrmärkte, Kirchweihen, Kirmessen, unter denen es auch solche gab, die ausgesprochene Mädchenmärkte waren. Der Brauch solcher Mädchenmärkte ist bei den im Süden des Ungartums lebenden Nachbarvölkern allgemein bekannt, und auch bei den Ungarn, besonders im Süden, entwickelten sich derartige Mädchenmärkte. Im Széklerland (Rumänien) wurde bei der Burg Kadicsa, beim Podhard-Brunnen, an jedem Gründonnerstag Glockenmarkt (ung. *csengettyűvásár*) abgehalten. Hierher strömte das Volk der benachbarten Gegenden und die Burschen wählten sich hier ihre Bräute[47]. Im Komitat Baranya war die Kirchweih von Bodony berühmt : der 14. September. Hier versammelten sich die Burschen aus der Umgegend, hier suchten sie sich ihre Zukünftige aus und schlossen auch sogleich den Ehevertrag ab. Die Mädchen spazierten zu zweit, zu dritt und zu viert, die Arme ineinander verschlungen, auf und ab und »zeigten sich«. Wenn dem Burschen irgendein Mädchen gefällt, so sucht er an seine Seite zu gelangen, gewöhnlich beim Lebkuchenzelt, wo das Mädchen den Lebkuchen aussucht, doch nicht in der Absicht ihn zu kaufen, denn er wird ja vom Burschen bezahlt, der ein Auge auf es geworfen hat. Das Mädchen stellt das Geschenk in seinem Fenster aus. In Görcsön (Kom. Baranya)[48] wird der Mädchenmarkt am 5. November abgehalten. Auch hier gehen die Mädchen vor den Marktzelten auf und ab und zeigen sich. In Oroszló (Kom. Baranya) ist der Jahrmarkt zu Michaeli, dann wird dort die Kirchweih abgehalten. Nach der Messe stellen sich die zu verheiratenden Mädchen an der Kreuzung der sich neben der Kirche hinziehenden Landstrasse und der Komitatsstrasse in einem Halbkreis auf, die Burschen ihnen gegenüber, die Bläserkapelle in der Mitte. Hinter den Mädchen nehmen die Mütter und die Zuschauer Platz. Während der ersten drei Tschardasche haben nur die Veranstalter des Dorfes das Tanzrecht. Nach einigen Tänzen marschiert der Zug bei Musikbegleitung ins Wirts-

[47] ORBÁN, 1869, Bd. I, S. 115.
[48] VÁRADY, 1896, Bd. I, S. 192.

haus. Voran die Burschen im Tanzschritt, nach ihnen die Musikanten, dann die Mädchen, die Mütter und die Zuschauer. Nach dem Mittagessen beginnt der Tanz. Die Mütter und Väter bilden einen Kreis um die Tanzenden, mustern sie und erkundigen sich dabei nach dem einen oder dem anderen der jungen Burschen bzw. Mädchen. Falls sie mit der erhaltenen Auskunft zufrieden sind, so suchen sie die Eltern auf und es beginnt der zweite Akt des Marktes : die Festsetzung des Zeitpunktes des Unterhandelns über die Mitgift und der Besichtigung von Haus und Hof[49]. Nach Ansicht der Szegeder (Kom. Csongrád) war die Kirchweih einst die sozusagen einzige öffentliche Gelegenheit, ehrbar Bekanntschaft zu machen. Die Mädchen nahmen hier zur Kirchweih ihre ganze Mitgift, ihre gesamte Ausstattung mit. An mehreren Wallfahrtsorten bildete sich ein wirklicher Mädchenmarkt aus. In Gyüd (Kom. Baranya) war der Gründonnerstag der Tag des Treffens der reformierten Jugend. Der berühmteste Mädchenmarkt war in Máriapócs (Kom. Szabolcs) die Kirchweih am Elias-Tag (20. Juni)[50]. Die Csángós aus Hétfalus (Rumänien) kamen am Eliastag zusammen, damit sich die Burschen und Mädchen kennenlernen. Die mit der Einweihung der Kirche verbunden Kirmes (ung. *negyeje*) war ebenfalls ein Anlass, sich kennenzulernen. Nach der Einführung der Landesjahrmärkte ging ihre diesbezügliche Bedeutung verloren und es wurde eine einfache Tanzbelustigung aus ihr[51]. Im Hegyalja-Gebiet des Komitates Bihar wurden solche Treffen zum Zwecke des Sichkennenlernens am Sankt Peterstage abgehalten[52]. In Mátészalka (Kom. Szatmár) war an dem am Marie-Magdalenentag abgehaltenen Markt gleichfalls ein Mädchenmarkt genanntes Massentreffen, doch beschränkte sich dieses bloss auf das Sichkennenlernen[53]. Im Komitat Szabolcs wurden in Máriapócs die Mädchenmärkte anlässlich der Kirchweihe veranstaltet. Darauf dürfte auch das Wort *leányvásár* aus dem Komitat Háromszék (Rumänien) hinweisen, mit dem die Sonntage zwischen den Markttagen bezeichnet wurden[54]. Aus der Ortschaft Alap im Komitate Fejér weiss nur noch das Volkslied zu berichten[55] :

Az alapi tó szélében,	Am Rande des Teiches von Alap,
Erre gyere angyalom,	Komm doch hierher mein Engel,
Leányvásár lesz a héten :	Ist diese Woche Mädchenmarkt :
Erre gyere, ne menj arra galambom.	Komm doch hierher, geh nicht dorthin, mein Täubchen.

[49] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 107.
[50] Bálint, 1939, S. 198.
[51] Kolumbán, 1895, S. 218 ; »Vasárnapi Újság« (Sonntags-Zeitung), IV, 1857, S. 303. *nede'e* (Siebenbürgen, Banat, Gebiet Szörénység) ‚Kirchweih', ‚Markt'. Etymologisch wahrscheinlich aus dem altslawischen *nedelja* ‚Woche', ‚Sonntag', ‚Wochenmarkt'. Tiktin, 1911, S. 1046.
[52] Szabó, 1907, S. 274 ; Tagányi, 1919, S. 25.
[53] Ernyey, 1907, S. 286.
[54] Ernyey, 1907, S. 286.
[55] Steuer, 1883, S. 387.

Dass der Brauch des Mädchenmarktes einst stärker verbreitet gewesen sein dürfte, darauf scheint jener Befehl Rákóczis (1704—1711) an den Burghauptmann von Szatmár hinzuweisen, in dem er diesen ermahnt, die Preise der Frauenmärkte zu limitieren und darauf zu achten, dass niemand einen höheren Preis als 30 Silbergulden zahle[56]. Dieser Brauch war besonders bei den südlichen Nachbarn der Ungarn sehr verbreitet, es sei hier nur der Markt der Rumänen in Gaina (Rumänien) erwähnt, der am 13. Juli oben auf den Bergweiden abgehalten wurde. An diesen wurde aber tatsächlich der Handel abgeschlossen, das Mädchen erschien zusammen mit seiner ganzen Mitgift und nach Abschluss des Kaufes nahm der Bursch das Mädchen auch gleich nach Hause mit[57]. Im allgemeinen kann gesagt werden, dass dieser bei den Ungarn lebende Brauch hauptsächlich von jenen Gegenden bekannt ist, in denen die Ungarn mit diesen Völkern vermischt lebten, oder die zumindest Grenzgebiete waren. Des weiteren kann festgestellt werden, dass es sich beim ungarischen Brauch vor allem um eine Gelegenheit handelte, sich kennenzulernen und nicht um einen tatsächlichen Kauf der Mädchen.

Bei der Wahl des zukünftigen Ehepartners hatten die Jungen, besonders früher, nicht viel mitzureden. Die Ehe wurde von den Eltern beschlossen und die Jungen trafen sich häufig erst bei der Brautschau zum ersten Male[58]. Von den Bräuchen der alten oberen Gesellschaftsklassen ist bekannt, dass die Wahl der Männer freier war, d. h. dass sie zumindest unter den für sie bestimmten Jungfrauen frei wählen durften[59], wie dies auch vielenorts beim Volk der Fall war. So spielten denn die unbeauftragten Vermittler eine grosse Rolle, die dem Burschen Mädchen empfahlen, unter welchen er dann frei wählen konnte. Die Alten drückten dies auf folgende Weise aus : der Bursch soll die Ehe »nicht nur mit seinen Augen, sondern hauptsächlich mit seinen Ohren« schliessen. In diesem Falle gab der Vermittler neben den guten Eigenschaften der Empfohlenen auch über ihre Vermögensverhältnisse Auskunft[60]. In Hajdúnánás (Kom. Hajdú) haben die Leute nach der Weinlese, wenn die Feldarbeiten ruhen, mehr Zeit herumzugehen und suchen dann besonders diejenigen Häuser auf, wo es ein zu verheiratendes Mädchen oder einen heiratsfähigen Burschen gibt, und preisen dann ihr Mädchen an und geben über seine Vermögensverhältnisse Bescheid. Dasselbe machen auch die Vermittlerinnen bei den Häusern, wo es Mädchen gibt[61]. Im Drautal (Kom. Somogy) in den Flüsterwochen (Monat des hl. Andreas, d. i. November) bilden die alten Weiber nach dem Gottesdienst Gruppen, um ihre Zunge an den Jungen des Dorfes zu wetzen, und schmieden Ehepläne. Ohne die Vermittlung dieser Kuppelweiber wählen sich nur sehr

[56] Ernyey, 1907, S. 286.
[57] Szabó, 1907, S. 274 ; vgl. noch Bächtold, 1914, S. 66.
[58] Weichhart, 1911, S. 14.
[59] Weichhart, 1911, S. 15.
[60] Weichhart, 1911, S. 15 ; Apor, 1900, S. 61.
[61] Máté, 1899, S. 224.

wenige Burschen ihre künftige Ehefrau[62]. In Sándorfalva (Kom. Csongrád) vermitteln die alten Weiber während des Klatsches aus lauter Zeitvertreib Ehen.[63] In der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú) suchte der Bursche selbst die alten Frauen auf, damit sie ihm ein Mädchen empfahlen[64].

Eine solche Ehevermittlung, die in den kleineren Gemeinden eigentlich die Aufgabe der älteren Frauen in der Verwandtschaft ist, kann überall angetroffen werden, doch erhält sie erst dann eine offizielle Form, wenn sie sich nicht mehr nur auf das Empfehlen beschränkt, sondern sich im Auftrag der Eltern des Burschen unmittelbar in das Zustandebringen der Ehe einmischt.

Ganz anders stand die Angelegenheit, wenn das auserwählte Mädchen bereits da war, vor der Werbung aber in Erfahrung gebracht werden sollte, ob die Eltern des Mädchens dem Burschen ihre Zustimmung geben[65]. Wie dies Apor schreibt: ». . . zuerst wurde der Vater, die Mutter des Mädchens ausgehorcht, ob sie Lust hätten, ihr Mädchen jenem jungen Burschen zu geben oder nicht«[66]. Und in diesem Falle beginnt die eigentliche Aufgabe des Vermittlers. Wenn die Absicht des Mädchenhauses nicht anderswie zu erfahren ist, schickt man zuerst immer den Vermittler hin, der entsprechend seiner Aufgabe den Burschen preist und gleichzeitig in Erfahrung bringt, wie man den Burschen empfangen würde, wenn er seinen Werber hinschickte[67]. In der Umgebung der Stadt Szeged (Kom. Csongrád) bringt selbst dann, wenn die Eltern oder der Bursch die Frage der Heirat schon vorher aufgeworfen haben, immer der zu diesem Zweck betraute Vermittler die Sache in Ordnung[68].

Die Bedeutung der Rolle, welche diese Vermittler gespielt haben, wird durch den Umstand bewiesen, dass in der Stadt Debrecen (Kom. Hajdu) im XVII. Jahrhundert sich eine Innung der Brautbitter gebildet hat. Ihre Aufgabe bestand darin, in Verbindung mit dem Eheschluss alle notwendigen Schritte zu unternehmen, das kirchliche Aufgebot zu erledigen und das den Bräuchen und Überlieferungen entsprechende Hochzeitsfest zu organisieren. Die vom 18. Januar 1695 datierten Instruktionen enthalten u. a. folgendes:

»1. Nach dem Beispiele und der guten Ordnung anderer Innungen ist es nötig, dass auch die ehrsame Brautbitterschaft in gute Ordnung gebracht werde; vor allem wird erfordert, dass unter ihnen ein bestimmter Wirt oder Vorsteher bestellt werde, der auf die Angelegenheiten der Gesellschaft fleissig acht gebe, und von dem die übrigen abhängen und ihm gehorchen.

[62] Hunfalvy, I, 1852, S. 273; Réső Ensel, 1866, S. 95; »Vasárnapi Újság »(Sonntags Zeitung), II, 1855, S. 100.

[63] Csikesz, 1926, S. 8; vgl. noch Várady, I, 1896, S. 129; Novák, 1913, S. 38; Móricz, b. 81; Baksay, III, 1917, S. 36; Mészöly, 1917, S. 106; Farkas, 1911, S. 158.

[64] Zelizy, 1882, S. 278.

[65] Weichhart, 1911, S. 20; Halmos, 1912, S. 72.

[66] Apor, 1900, S. 61.

[67] Vgl. obenstehende Anmerkungen und Wagner, 1905, S. 313; Szente, 1898, S. 119; Gönczi, 1914, S. 327; Nagy, 1900, S. 309.

[68] Kovács, 1901, S. 281.

2. In ihre Gesellschaft sollen sie zur Brautbitterschaft solche Personen aufnehmen, welche sowohl zur städtischen Concivität als auch zur Brautbitterschaft beeidet und obligiert sind.

5. Niemand soll über das bei Hochzeiten zu gebende übliche Salär eine Bezahlung nehmen, aber wenn jemand aus freiem Willen dazu bewegt wird mehr zu spenden, soll es erlaubt sein, das anzunehmen.«[69]

Der Vermittler ist ausser Personen, die durch die allgemeinen Bezeichnungen genannt werden, wie alte Frau, Base (ung. *öregasszony*, *nénémasszony*) usw. in der Gegend von Lendva (Kom. Zala) irgendeine weibliche Verwandte oder gute Bekannte des Burschen[70], in Hegyhát (Kom. Vas) eine ältere, nahe Verwandte,[71] bei den Paloczen die älteste Schwiegertochter der Mutter und ihre Mutter[72], bei den Paloczen am Abhange des Bükkgebirges (Kom. Borsod) der Vater mit dem Gevatter und der Gevatterin[73].

Die Bezeichnung der Tätigkeit und der Person erfolgt im ganzen Lande mit verschiedenen, doch in jeder Gebietseinheit mit demselben Ausdruck (Mundartwörtern)[74].

Die Vermittler pflegen ihre Frage ganz offen zu stellen, und so fällt auch die Antwort zumeist völlig offen aus. In Drávaszerdahely (Kom. Baranya) gehen zwei oder drei alte Frauen zusammen zum Hause des Mädchens und empfehlen die Namen mehrerer Burschen, zum Schlusse auch desjenigen, in dessen Angelegenheit sie gekommen sind. Wenn dieser freundlich aufgenommen wurde, so folgt dann die Musterung des Mädchens, ob es auch arbeitsam ist usw.[75] Im Komitat Torontál (Rumänien) merkt man dem Vermittler die Angelegenheit, in der er kommt, daran an, dass er, wenn er in das Haus des Mädchens eintritt, die Tür nicht mit der Hand, sondern mit seinem Rücken zumacht[76]. Im Komitat Fejér wird auch die Antwort symbolisch erteilt: wenn der Vermittler herzlich aufgenommen und mit frischem, geflochtenem Kuchen bewirtet wird, dann kann der Bursche seinen Werber schicken; wenn er aber nicht zum Bleiben aufgefordert wird und wenn beim Hinausgehen quer vor der Tür des Vorhauses ein Besen liegt, so bedeutet dies die Ausschlagung des Antrages[77].

Im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Vermittlers trifft man auch glückbringende Zauberei an. Im Komitate Torontál (Rumänien) dreht der Vermittler vor seinem Aufbruch die aus Ton hergestellte Abschlussplatte des Ofens

[69] Herrmann, 1896, S. 106, 232.
[70] Szente, 1898, S. 119.
[71] Nagy, 1900, S. 309.
[72] Pintér, 1891, S. 101.
[73] Istvánffy, 1911, S. 162.
[74] Szendrey, Á., 1932b, S. 168.
[75] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 107.
[76] Streitmann, S. 144.
[77] »Délmagyarországi Közlöny« (Südungarischer Anzeiger), 1900, S. 230.

(ung. *előte*) um, damit er von Glück begleitet sei[78]. Im Komitat Arad dreht er die Abschlussplatte des Ofens im Hause des Mädchens um, damit er so das Mädchen erhalte, und beim Weggehen ist er bestrebt, die Platte wieder in ihre ursprüngliche Lage zurückzudrehen, damit das Eheleben der Jungen glücklich sei[79].

Der Vermittler erhält für seine erfolgreiche Tätigkeit auch eine Entlohnung: ein Seidentuch, ein Kopftuch[80]. In Hódmezővásárhely (Kom. Csongrád) sind auch Vermittler von Beruf tätig, ihre Vermittlung erfolgt gemäss den alten Sitten, doch erhalten sie bereits eine festgesetzte Bezahlung[81].

Die Rolle des Vermittlers ist auch bei Völkern bekannt, die mit den Ungarn verwandt sind. Über die Esten schreibt SCHRÖDER, dass bei ihnen beide Arten von Vermittlern anzutreffen sind : »die alten Weiber sind . . . zu kundschaften beauftragt, oder kundschaften aus eigenem Antriebe die Gesinnung der jungen Leute und ihrer Verwandten aus.« In seiner zusammenfassenden Beschreibung macht er aber keinen Unterschied zwischen diesen beiden Arten[82]. Bei den Ersamordwinen des Ardatow-Gebietes geht die verheiratete Schwester oder die Frau des älteren Bruders des Bräutigams zum Haus des Mädchens, um dort dessen Absicht zu erforschen[83]. Bei den Moksamordwinen der Umgebung von Krasnoslobodsk erhalten die Vermittler die Vorschriften in bezug auf die Eigenschaften der auszusuchenden Braut, ohne dass man ihnen ein bestimmtes Haus bezeichnete[84]. Bei den Tscheremissen des Jaranok-Gebietes[85] und bei den Wotjaken des Malmys-Gebiets[86] und des Elabuga-Gebiets[87] geht der Vater des Burschen im Dorfe des Mädchens in das Haus eines Verwandten oder Bekannten des Mädchens und schickt diesen zum Mädchen, um seinen Sinn auszukundschaften. Bei den Tataren der Umgebung von Kasan kann die Heirat nur durch Vermittlung von dritten Personen zustande kommen, und so wie der osmanische Jüngling seine Zukünftige nur durch Vermittlung des sogenannten *saudžiqatun* (Liebesbote) auswählt, so wählt auch der Tatar aus der Umgebung von Kasan, der sich zu verehelichen gedenkt, seine Braut durch Vermittlung eines von ihm beauftragten Weibes[88] ; bei den Jakuten wird zuerst ein Liebesbote in das Haus des Mädchens geschickt, um die Zustimmung des Vaters zu erhalten[89]. SARTORI macht bei den Deutschen keinen Unterschied zwischen dem Vermittler

[78] STREITMANN, S. 144.
[79] SOMOGYI, 1912, S. 342.
[80] CSIKESZ, 1926, S. 8.
[81] CSIKESZ, 1926, S. 1.
[82] SCHROEDER, 1888, S. 32, 227.
[83] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 12.
[84] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 53.
[85] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 82.
[86] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 107.
[87] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 112.
[88] VÁMBÉRY, 1885, S. 195.
[89] VÁMBÉRY, 1885, S. 195.

und dem eigentlichen Werber[90]. Bei der Beschreibung der Schweizer Bräuche unterscheidet BÄCHTOLD die Vermittlung von Verwandten und Freunden von der Rolle des beauftragten Vermittlers. Zugleich weist er auch auf das Alter und die Verbreitung dieses Brauches hin.[91] Der Brauch der Vermittlung findet sich auch bei den Deutschen der Umgebung von Körmöcbánya (Slowakei),[92] bei den Karpatrussen[93] und Slowenen,[94] wo ein altes Weib, manchmal die Mutter oder Schwester des Burschen, die Rolle des Vermittlers übernimmt. Dieser Brauch besteht auch noch bei den Polen,[95] Bulgaren[96] sowie bei den Rumänen.[97]

Das vorgängige Auskundschaften, die Vermittlung, hat den Weg soweit geebnet, dass nunmehr persönliche Verhandlungen stattfinden können. In der Reihenfolge der bei der Eheschliessung herrschenden Bräuche kommt nun die Brautschau an die Reihe. Ihr Ziel ist die Musterung des Mädchens und des Hauses, in dem es lebt. Dies ist besonders dort üblich, wo die Gemeinde gross ist oder die Braut aus einem anderen Dorfe stammt, so dass die gegenseitigen Verhältnisse nicht bekannt sind. Die Ankunft der auf Brautschau kommenden Besucher wird in der Regel vom Vermittler angezeigt, anderswo wieder erscheinen sie ganz überraschend. Der Tag und der Zeitpunkt der Brautschau ist je nach den Gegenden verschieden, in Tiszakeszi (Kom. Borsod) findet sie jedoch am Freitag statt, weil dann die Ehe glücklich sein wird[98].

Auch die Personen, die an der Brautschau teilnehmen, sind nicht überall dieselben. Bei den Matyós (Kom. Borsod) geht der Bursch allein auf Brautschau, im allgemeinen aber in Begleitung seiner Eltern und Verwandten, anderswo wieder ist gerade der Bursch nicht zugegen. Von den Angehörigen des Mädchens sind gewöhnlich nur die im Hause wohnenden anwesend, in der Stadt Szeged (Kom. Csongrád) werden aber dazu auch einige nahe Verwandte, Nachbarn, sowie Freundinnen des Mädchens eingeladen[99]. Wegen der grossen Bedeutung dieses Anlasses erscheint der Matyóbursch im Festgewand[100], im Alföld[101], im Komitat Somogy[102] und in Tornaújfalu (Kom. Abaúj)[103] auch das Mädchen, wobei dieses im letzteren Ort Bänder in das Ende ihres Zopfes bindet, weil das gegen Faulheit hilft. Im Gebiet des Csertamellék (Kom. Zala) wirft die Mutter des auf Brautschau ausgehenden Burschen den Stössel des

[90] SARTORI, 1910—1914, Bd. I, S. 52 ff.
[91] BÄCHTOLD, 1914, S. 18 ff.
[92] HANIKA, 1927, S. 32.
[93] PIPREK, 1914, S. 21.
[94] PIPREK, 1914, S. 109.
[95] PIPREK, 1914, S. 69.
[96] PIPREK, 1914, S. 138.
[97] MARIANU, 1890, S. 83, 103.
[98] DEÁK, 1877, S. 207.
[99] KOVÁCS, 1901, S. 281.
[100] ISTVÁNFFY, 1896, S. 166.
[101] PRÓNAY, 1855, S. 4.
[102] »Pannonia« (Ztschr.), 1819, S. 119.
[103] KOMORÓCZY, S. 181.

Salzmörsers nach ihrem Sohn und nimmt ihn, nachdem der Bursch den Hof verlassen hat, wieder auf und legt ihn in den Mörser, damit der Sohn auch sicher seine Zukünftige fände[104]. In Hosszúfalu der Gegend von Göcsej (Kom. Zala) hält einer der auf Brautschau gehenden Gruppe während des ganzen Hinweges ein offenes Schloss in der Hand und schliesst es, sobald er das zur Braut bestimmte Mädchen erblickt, unter dem Rocke zu, damit das Mädchen auf die Werbung mit »ja« antworte[105]; in der Gegend des Bakonygebirges (Kom. Veszprém) ist die Ansicht verbreitet, dass wenn der auf Brautschau Gehende unterwegs ein Eisen findet, seine Ehe glücklich sein wird, wenn er aber einen Strick sieht, er eine Plage auf sich nimmt[106].

In das Haus des Mädchens treten die auf Brautschau Befindlichen unter allerlei Vorwand ein: in Göcsej (Kom. Zala) suchen sie irgendein Tier zu kaufen, in Nagyszénás (Kom. Békés) ein Schwein,[107] in Kisújszállás (Kom. Szolnok) Hafer[108], in Debrecen (Kom. Hajdú) Weizen[109]. Die auf Brautschau kommenden Gäste werden in der Regel in die Gute Stube geführt, worauf dann das erste Ziel des Besuches in Angriff genommen wird: die Beschau des Mädchens. Dieses hat sich indessen versteckt und kann nur unter irgendeinem Vorwand hereingelockt werden. In der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú) lässt man das Mädchen den als Muster zum Zeigen bestimmten Weizen hereinbringen[110], in Göcsej (Kom. Zala) ersucht es der Begleiter des Burschen, irgendeine Arbeit zu verrichten, z. B. bittet er es um Wasser[111]. Dabei werden die Bewegungen, das Verhalten der Zukünftigen beobachtet: im Gebiet Ormányság (Kom. Baranya) wurde geprüft, ob nicht ihre Hand während des Einschenkens des Schnapses zittert, wie sie lächelt, ob ihre Haartracht kunstvoll ist, ob sie rein ist und wie sie sich hält. Man nahm die Lampe (ung. *világ)* in die Hand und nahm sie vom Kopf bis zum Fuss »bei Licht« in Augenschein, indem man sie sich um ihre eigene Achse drehen liess[112]. In der Stadt Szeged (Kom. Csongrád) wurde auch beobachtet, ob sie die Lichtschere geschickt zu handhaben wisse[113]. Das Mädchen schlüpft aber sofort nach Erfüllung der an sie gestellten Bitte aus der Stube hinaus, weil es, z. B. in Göcsej (Kom. Zala) sich vor Behexung fürchtet: wenn es nämlich der Bursch berührte, mit ihm aus einem Glase trank oder ihr ein Kleidungsstück entwand und dieses beschwur, so war das Mädchen gezwungen, auch trotz seiner Abneigung den Burschen zu heiraten[114].

[104] Gönczi, 1914, S. 327.
[105] Gönczi, 1914, S. 327.
[106] Horváth, 1906, S. 140.
[107] Sammlung von *B. Gunda.*
[108] Mészáros, 1904, S. 294.
[109] Zelizy, 1882, S. 280.
[110] Zelizy, 1882, S. 280.
[111] Gönczi, 1914, S. 327.
[112] Kiss, 1937, S. 15.
[113] Kovács, 1901, S. 281.
[114] Gönczi, 1914, S. 327.

Manchmal musste man auch zwei- oder dreimal das Mädchen aufsuchen, bis es gelang, es näher in Augenschein zu nehmen. Doch auch die Reinlichkeit, das Haus und dessen Umgebung wurde einer Musterung unterzogen. Im Alföld und anderswo[115] wurde auch das Brot gekostet, im Komitat Gömör wurde die Reinheit des Trinkgefässes geprüft[116]. Doch auch der Bursch hatte sich zu bewähren, denn in vielen Fällen war die Brautschau gleichzeitig auch eine Burschenschau. In der Stadt Szeged (Kom. Csongrád) war es früher üblich, dass dem auf Brautschau gekommenen Burschen ein gekochtes Hühnerei vorgelegt wurde, das er so essen musste, dass er dabei drei Prüfungen ohne Schande bestand : zuerst musste er erraten, ob das Ei weich oder hart war, denn wenn er das weiche Ei als hartes Ei aufbrach, so war das die erste Schande. Wenn er es dann salzte und umrührte und dabei etwas aus der Schale floss, so galt das als zweite Schande. Drittens musste er ein genau so grosses Stück Brot vom Laib abschneiden, als notwendig war, um damit zusammen das Ei essen zu können. Wenn er eine zu grosse oder zu kleine Scheibe abschnitt, so war das die dritte Schande[117]. Dieser Brauch ist schon von Apor aus der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts beschrieben worden[118].

Der Bursch gab seinem Begleiter auf irgendeine Weise zu verstehen, dass ihm das Mädchen gefällt, in der Stadt Debrecen[119], in Hajdúnánás (Kom. Hajdú)[120] stösst er ihn mit dem Fuss, um ihm dies anzuzeigen.

Manchmal folgte auf die Brautschau ein Festessen, in Nagyszénás (Kom. Békés), wo die Brautschau am Sonntag Vormittag stattfand, war man bestrebt, zum Mittagessen nicht mehr dort zu sein[121], während im Komitat Győr[122], in Sorkitótfalu (Kom. Vas)[123] bei dieser Gelegenheit die Angehörigen des Mädchens zur Hausbesichtigung eingeladen werden. Im Gebiet Nagykúnság (Kom. Szolnok) fragen sie, wann sie den Besuch wiederholen dürfen, d. h. zum Zweck der Werbung, worauf man ihnen in der Regel antwortet, dass man ihnen diesbezüglich Botschaft zukommen lassen wird[124]. In Göcsej (Kom. Zala) sagen es die Angehörigen des Mädchens, wann die Werber feierlich kommen dürfen und wann sie selber auf Hausschau gehen werden[125]. Bei den Matyós (Kom. Borsod) geben die Eltern dem Burschen die Antwort, dass sie ihn gerne zum Schwiegersohn haben wollen[126].

[115] Prónay, 1855, S. 4.
[116] Komoróczy, S. 181.
[117] Kovács, 1901, S. 281 ; Apor, 1900, S. 63.
[118] Apor, 1900, S. 63.
[119] Zelizy, 1882, S. 280.
[120] Igmándy, 1934, S. 79.
[121] Sammlung von B. Gunda.
[122] Kovács, 1904, S. 233.
[123] Márton, 1891, S. 64.
[124] Szentesi Tóth, 1929, S. 19.
[125] Gönczi, 1914, S. 327.
[126] Istvánffy, 1896, S. 166.

In manchen Fällen ist die Art des Empfanges zugleich eine symbolische Antwort. »Der Truthahn war sein Braten« sagt das Sprichwort, denn das Bewirten mit Truthahn bedeutete Gutes, das mit Ferkelbraten Schlechtes[127]. In Földes (Kom. Hajdú) war der freundliche Empfang ein gutes Zeichen[128], im Gebiet Csertamellék (Kom. Zala) bedeutet es Schlechtes, wenn ihnen nichts angeboten wird[129].

Im Gebiet Csertamellék (Kom. Zala) ist das nach der Brautschau stehengelassene Mädchen bestrebt Rache zu üben : es wirft seinen Kamm dreimal zu Boden, dass der Bursch drei Jahre nicht heiraten könne[130].

Die Brautschau ist in den Bräuchen anderer Völker als gesonderte Phase im allgemeinen unbekannt bzw. gehört zu der vor ihr stattfindenden Werbung[131], wie sie denn auch bei den Ungarn nur vorzukommen pflegt, wenn die Ehepartner an verschiedenen Orten wohnen und ihre gegenseitigen Verhältnisse nicht kennen. Im Gebiet Ormányság (Kom. Baranya) ist der Werber auch zugleich der Besichtiger der Braut[132]. PAASONEN hat über die Tschuwaschen aufgezeichnet, dass wenn das Mädchen aus einem anderen Dorfe stammt, die Eltern des Burschen in Begleitung einiger Verwandten auf Brautschau gehen, dort bei einem Bekannten oder Verwandten übernachten, und es ist meistens dieser, der den Weg der Eheschliessung ebnet und als Vermittler tätig ist[133]. Bei den Tscheremissen besichtigt der Bursche anlässlich der Brautschau das Mädchen im geheimen beim Melken. Bei den Tscheremissen des Urzum-Gebietes suchen die Verwandten des Bräutigams das Mädchen in ihrem Heim auf, falls es aus einem anderen Dorfe stammt, um es dort in Augenschein zu nehmen[134]. In Bosnien ist es Sitte, dass wenn der Bursch und das Mädchen sich selber, ihre Familienmitglieder und ihre wirtschaftlichen Verhältnisse nicht kennen, sie das Haus des Partners besichtigen gehen *(na zagled)*. Der Bursch geht vor der Werbung in das Haus des Mädchens auf Brautschau und das Mädchen nach der Werbung ins Haus des Burschen[135]. Hierbei ist auch kennzeichnend, dass die mit der Brautschau verbundenen Aberglauben denselben Charakter haben, wie die bei der Werbung üblichen, mit denen der Erfolg des Ganges gewährleistet werden soll. In zahlreichen Fällen sprechen die Bräuche überhaupt von keiner Hausschau, sondern man geht nicht einmal, sondern öfters werben, wobei die erste Gelegenheit gleichzeitig auch der Beschau des Mädchens und seines Hauses dient.

[127] ERDÉLYI, 1851, S. 333.
[128] Eigene Sammlung.
[129] GÖNCZI, 1914, S. 327.
[130] GÖNCZI, 1914, S. 327.
[131] SARTORI, I, 1910—1914, S. 55 ; BÄCHTOLD, 1914, S. 41.
[132] KISS, 1937, S. 15.
[133] PAASONEN, 1949, S. 2.
[134] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 95.
[135] BÄCHTOLD, 1914, S. 41.

Wenn die Brautschau erfolgreich war, so folgt die Werbung. Die Ankunft der Werber wird meistens von den alten Vermittlerinnen angekündigt, u. zw. mit den Worten: »Ihr möget am Abend ehrenhafte Leute erwarten« *(estére tisztességes embereket várjanak ketek)*, worauf geantwortet wurde: »Wir erwarten sie in Ehren« *(becsülettel elvárjuk)*. In Göcsej (Kom. Zala) sagen die Eltern des Mädchens anlässlich der Brautschau, wann die feierliche Werbung erfolgen kann.[136] Obwohl der Weg der Werber in den meisten Fällen schon vorbereitet und geebnet ist, trifft man trotzdem Zauberhandlungen und Prophezeiungen, die den glücklichen Ausgang der Werbung und die Abwehr von Unglück gewährleisten sollen. In Bezdán (Kom. Bács, Jugoslawien) herrscht der Glaube, dass wenn er vor seinem Aufbruch zur Freiung durch den Schornstein blickt und einen Vogel fliegen sieht, er das Mädchen erhalten wird.[137] Im Komitate Békés steckt er ein silbernes Geldstück in den Absatz des Stiefels, damit er Glück habe[138]. In Somlóvásárhely (Kom. Veszprém) muss der Werber, damit sein Weg von Glück begleitet werde, immer mit einem Stock gehen, doch darf er diesen während des ganzen Weges nur in der einen Hand halten und nicht unterwegs auf die Erde legen[139]. Bei den Paloczen wird die Ofenschaufel[140] und in Göcsej (Kom. Zala)[141] der Stock vor dem Aufbruch im Spülichtfass umgedreht, damit nicht etwa ein böser Geist den zum Hause des Mädchens ziehenden Werbern den Weg verstelle. Denselben Zweck verfolgen die halbwüchsigen Burschen in Mikófalva (Kom. Heves), indem sie wenn die Weiber in der Abenddämmerung um das Mädchen Werben gehen, Kuhglocken schwingen, auf Pfannen schlagen und so auf und ab laufen, hauptsächlich in der Nähe des Brauthauses[142]. In Göcsej (Kom. Zala) wirft die Mutter dem Burschen den Stössel des Salzmörsers nach und nimmt ihn wieder auf, sobald der Bursche den Hof verlassen hat, stellt ihn in den Mörser, damit der Bursche gewiss seine Zukünftige finden möge. Beim Hause des Mädchens schlagen die Freier dreimal mit dem obenerwähnten Stock in die Ecke der Stube, dann kann das Mädchen nicht widerstehen[143]. In Kémes (Kom. Baranya) steckt der Freier seinen Finger in das Rohr der Kanne, weil er dann Glück haben wird[144]. Im Komitat Arad (Rumänien) wird die tönerne Abschlussplatte des Ofens umgedreht, dann ist der Erfolg gesichert, oder aber schliesst er die Türe nach seinem Eintritt in die Stube nach rückwärts gehend, mit der Schulter[145]. In Mura-

[136] Gönczi, 1914, S. 327.
[137] Bellosich, 1899, S. 304.
[138] Eigene Sammlung.
[139] Handschriftliche Sammlung von *L. Nagy* im Ethnologischen Archiv, Nr. 124, Ethnographisches Museum, Budapest.
[140] Pintér, 1891, S. 101.
[141] Gönczi, 1914, S. 328.
[142] Istvánffy, 1894, S. 40.
[143] Gönczi, 1914, S. 328.
[144] Berze Nagy, 1940. Bd. III, S. 107.
[145] Somogyi, 1912, S. 342.

szemenye (Kom. Vas) dreht der Bursch während des Gespräches seinen auf dem Tisch liegenden Hut mit seinen Händen, beim Nachhausegehen rüttelt er den Torpfosten des Brauthauses.[146] Im Gebiet Ormánység (Kom. Baranya) gab es einen besonderen Werbestock, an dem man die Freier erkennen konnte. Man brach im Walde einen dicken Ast, brannte ihn über der Flamme, bis er schön rot wurde, kochte ihn in einem kleinen Kessel, bog sein Ende bis zum Griff zurück und band es mit Lindenbast dort an, damit es so bliebe[147].

Zur Werbung ging der Bursch selten allein, der allgemeinere Brauch ist, dass — obwohl er selber mitgeht — nicht er die Werbung vorträgt, sondern sozusagen allgemein der Brautbitter oder Werber. Der Brauch, dass eine Frau werben geht, in erster Linie die Mutter des Burschen, ist vor allem bei den Paloczen anzutreffen[148]. An mehreren Orten ist der Bursch bei der Werbung nicht zugegen.

Der Tag der Werbung ist je nach den einzelnen Gegenden verschieden, nur darf er nicht auf den Freitag fallen. In Muraszemenye (Kom. Vas) gilt indessen, dass das junge Paar in der Ehe lieb zueinander sein wird, wenn um das Mädchen am Dienstag geworben wurde, und süss zueinander, wenn die Werbung am Freitag stattgefunden hat[149]. Der Zeitpunkt der Werbung ist abgesehen von wenigen Ausnahmen der frühe Morgen, im Morgengrauen oder aber von der Abenddämmerung bis ein Uhr nach Mitternacht. In Nemespátró (Kom. Zala) sprechen die Werber zuerst im Morgengrauen, das zweite Mal am Abend und das dritte Mal am nächsten Tag im Morgengrauen vor[150]. Häufig kommt es auch vor, dass die Werber heimlich zur Braut gehen, damit sie niemand sieht.

Die Werber ziehen im allgemeinen ihr Festtagsgewand an, in Göcsej (Kom. Zala) schmücken sie ihren Hut mit Bändern und ihr Leibchen mit einem Blumenstrauss[151], im Komitat Komárom gehen sie mit einem langen Stock, dem sog. Werberstock[152]. Auch der Eintritt ins Mädchenhaus erfolgt feierlich: im Gebiet Drávamellék (Kom. Somogy) pflegt man nur bei diesem Anlass an der Tür zu klopfen[153].

In Kroatien werden die Werber nicht in die Stube geführt, erst nach der dritten Werbung. Der Vater und Taufpate des Burschen gehen in die Küche (ung. *szenesház*) und schlagen mit ihren Stöcken das in der offenen Feuerstelle brennende Feuer auseinander. Danach pochen sie an die Tür der Stube, in der die ganze Familie versammelt ist, und fragen, ob es nicht ein zu verheiratendes

[146] Némethy, 1939, S. 64.
[147] Kiss, 1937, S. 113.
[148] Pintér, 1891, S. 101.
[149] Némethy, 1939, S. 64.
[150] Seemayer, 1936, S. 72.
[151] Gönczi, 1914, S. 327.
[152] Dorner, 1891, S. 210.
[153] Réső Ensel, 1866, S. 95.

Mädchen gibt[154]. Der Werber kommt gewöhnlich nicht sofort auf seinen Auftrag zu sprechen. Manchenorts treten die Werber auch nicht offen auf, sondern bitten unter irgendeinem Vorwand Einlass. In Hóstát bei Kolozsvár (Rumänien) und in Szilágybagos (Rumänien) bitten der Beistand und der Vater des Burschen den Beistand der Braut um Quartier und zeigen, wenn er sie nicht einlässt, ein Zeugnis vor : auch daraufhin werden sie noch nicht eingelassen, worauf der Bräutigam herbeigerufen wird ; nun ist der Beistand der Braut überzeugt und lässt sie ein[155]. In vielen Gegenden erscheinen die Werber unter dem Vorwand, dass sie Weizen, Heu oder ein Pferd zu kaufen beabsichtigen. Im Gebiet Nyírség (Kom. Szabolcs) erhalten sie dann die Antwort, dass nur Weizen zu verkaufen ist, worauf sie dann das Muster sehen wollen. Zuerst wird ihnen ein verunstaltetes altes Weib vorgeführt ; dieses wird abgelehnt, weil es vom »Brand befallen ist« ; danach zeigt man ihnen ein halbwüchsiges Mädchen : auch dieses wird weggeschickt, weil es »voller Unkraut ist« ; schliesslich kommt aber die Richtige[156]. In Kalotaszeg (Rumänien) wird zuerst eine Frau vorgeführt, die so tut, als ob sie hinkte, und dann eine, welche die Lahme spielt.[157] Im Gebiet Ormányság (Kom. Baranya) geht beim dritten Mal der Bursche selber hinaus und führt die Richtige herein[158]. In Ajak (Kom. Szabolcs) sagen die Werber, dass sie ein Stern hierher geführt habe, dass sie eine Blume brächten, deren Gegenstück sie suchen. Daraufhin bringen ihnen die Hausleute eine Blume, doch verlangen sie eine grössere Blume. Man schneidet ihnen einen grösseren Ast ab, doch lehnen sie auch diesen ab. Da fragt man sie, ob sie nicht vielleicht eine gehende Blume suchten. Als sie dies bejahen, bringt man ihnen eine kleine Katze, an deren Hals eine Blume gebunden ist, und danach eine erschreckt gackernde Henne. Die Werber sagen nun, dass sie eine redende Blume suchten : daraufhin wird ein maskiertes Kind hereingeführt, sodann ein grösseres Mädchen und schliesslich eine junge Frau. Auch diese wird ausgeschlagen, da diese bereits eine Blume besitzt. Jetzt bringt man eine ältere Frau, doch sagen die Freier, das sei eine bereits verwelkte Blume. Nun erst kommt das Mädchen, um das man anhalten will[159].

Die Bräuche und Überlieferungen schreiben auch das bei der Werbung einzuhaltende Verhalten vor. In der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú) setzt sich der Beistand des Burschen unter den Spiegel in der Richtung der schmalen Seite des Tisches auf den ihm zukommenden Platz, der Bursch zu seiner rechten Hand, vor die vor dem Bett stehenden Stühle. Nun erfolgt die Aufforderung an das Mädchen einzutreten, worauf es mit einer feierlich gekleideten Nachbarin, der »Begleiterin« in die Stube tritt. Auf dem Tisch ist das Essen mit

[154] Garay, 1911, S. 230.
[155] Németh, 1899, S. 56.
[156] Kálnay, S. 172.
[157] Jankó, 1892, S. 145.
[158] Kiss, 1937, S. 114.
[159] Ortutay, 1934, S. 212.

einem bunten Tischtuch bedeckt und daneben steht eine brennende Kerze, die Brautschaukerze (ung. *leánynézőgyertya*). Zweimal dürfen die Werber zugreifen, das dritte Mal haben sie das angebotene Essen auszuschlagen[160]. In Hajdúnánás (Kom. Hajdú) gehen alle aus der Stube hinaus, nur der Werber und die Eltern des Mädchens bleiben drin[161]. Vielenorts herrscht der Brauch, dass der Bursch erst nach dem Vortragenden der Werbung in die Stube tritt. Der Werber trägt seine Rede gewöhnlich stehend vor, doch auch alle anderen Anwesenden erheben sich. In Szabófalva in der Moldau (Rumänien) geht der Brautwerber nicht zum Haus des Mädchens, sondern ins Wirtshaus und lässt den Vater des auserkorenen Mädchens dorthin kommen, worauf sie die Werbung dort besprechen. Gleichzeitig geht die Frau des Werbers zum Hause des Mädchens und bespricht die Angelegenheit mit deren Mutter. Das Wesentliche der bei der Werbung vorgetragenen Worte ist zwar ein und dasselbe, doch wird es in vielerlei Gewand gekleidet, manchmal ist die Rede kurz und einfach, ein andermal mit biblischen Zitaten verbrämt, ein drittes Mal in Versen, und kann oft nicht nach verschiedenen Orten unterschieden werden, sondern ist ganz individuell. Sehr verbreitet ist jene Einleitung, in der auf Adam und Eva angespielt wird. Im Komitat Alsófehér (Rumänien) spielt sich die Werbung unter Formen ab, die geradezu lustspielhaft sind : das Begehren des Burschen wird von seinem Beistand und von seiner Brautführerin unterstützt, während der Beistand der Braut dagegen ist, die Braut von den Brautjungfern geschützt wird, und die Brautführer für das Andauern der guten Stimmung sorgen[162]. In der Gegend des Balaton (Plattensee) bittet der Werber das Mädchen, den jungen Mann erstens als Ringgeber (ung. *gyűrűs*), zweitens als Verlobten und drittens als Gemahl anzunehmen[163]. In Nyírcsászári (Kom. Szatmár) fragt der Bursch die Eltern nur, ob ja oder nein (ung. *széna vagy szalma*, d. i. Heu oder Stroh)[164].

Auf die Werbung wird die Antwort häufig sofort erteilt, und diese kann in den meisten Fällen angesichts der gebührenden Vorbereitung nur »ja« lauten, weil man, wie man bei den Széklern in Rumänien sagt, nur an sichere Orte werben geht.[165] In Drávaszerdahely (Kom. Baranya) ist es schon aus dem Empfang ersichtlich, wenn sich das Mädchen die Sache inzwischen anders überlegt hat. Wenn die Werber gerne empfangen werden, so führt man sie in die Gute Stube und bewirtet sie dort mit Speisen und Trank, dann ist alles in Ordnung. Wenn sie aber im Wohnzimmer empfangen werden und nichts angeboten bekommen, dann bedeutete dies, dass das Mädchen bzw. seine Angehörigen das gegebene Versprechen bereuten[166]. In Zsurk (Kom. Szabolcs) drängt der

[160] Zelizy, 1882, S. 282.
[161] Igmándy, 1934, S. 79.
[162] Wichmann—Herrmann, 1936, S. 57; Lázár, 1896, S. 13.
[163] Jankó, 1902, S. 383.
[164] Eigene Aufzeichnungen.
[165] Majer, 1857, S. 189.
[166] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 107.

Werber das Mädchen solange vergebens um eine zustimmende Antwort, als die beim Eintritt des Werbers angezündete Kerze oder Öllampe noch brennt.[167]

Die Antwort ist manchmal sehr symbolisch. Im ganzen Lande ist der Brauch des Mantelhinauslegens (ung. *szűrkitétel*) bekannt. Im Alföld herrschte früher der Brauch, dass der auf Freiersfüssen befindliche Bursch in seinem reich bestickten Parademantel (ung. *cifraszűr*) auf Hausschau ausging. Er hängte seinen Mantel in der Küche auf und trat in die Stube, wo er mit den Hausleuten redete. Als er wegging und sah, dass der Mantel vom Nagel abgehängt war und sich draussen unter der Dachrinne befand, so bedeutete dies die Abweisung[168]. Dieser Brauch ist sehr alt, schon im XVII. Jahrhundert kennt man die daraus entstandene Redeweise : »der Mantel wurde ihm hinausgelegt« (ung. *kitették a szűrét*) und gebrauchte sie bereits allgemein im selben Sinn wie heute, d. h. wenn man jemanden hinauskomplimentierte oder entliess[169].

Bei den Csángós in der Moldau (Rumänien) bedeutet es eine Zustimmung, wenn man den Freiern nicht für ihre Mühe dankt[170]. In Magyartés (Kom. Csongrád) bedeutet es »ja«, wenn man den Burschen herzlich empfängt und auch das Mädchen in der Stube bleibt[171]. In Kisasszonyfa (Kom. Baranya) bedeutet es »nein«, wenn das Mädchen nicht in die Stube kommt, um Antwort zu geben[172]. In Cserhát (Kom. Vas) bedeutet es die Abweisung der Werbung, wenn der Werber kühl empfangen wird, wenn man seine Worte mit gesenktem Kopfe, stumm anhört, wenn man auf den Tisch Brei, sog. Abweisungsbrei (ung. *kitolô kâsa*) oder eine Flasche Schnaps stellt, dem Werber aber den Schnaps nicht anbietet[731]. In Nagyszénás (Kom. Békés) bieten die Hausleute Honignüsse, Topfen- und Mohnstrudel an, wenn sie das Mädchen hergeben wollen[174]. In Kiskunhalas (Kom. Pest) kann man auf eine günstige Antwort schliessen, wenn das Mädchen bei der Werbung freundlich ist und eine Talgkerze anzündet, während das Anzünden einer Öllampe die Ablehnung bedeutet[175]. In Kalocsa (Kom. Pest) und in Szentandrás (Kom. Tolna) müssen der Vater und das Mädchen gesondert das Ja aussprechen[176]. Im Komitat Komárom wird zwar die Antwort nicht sofort erteilt, doch bäckt die Mutter des Mädchens, wenn man das Mädchen hingeben will, am Tage nach der Werbung einen Mohnstrudel. Abends, zur Zeit des Schlafengehens, geht das Mädchen mit dem Strudel und einer Flasche Wein hinüber zum Burschen in den Stall, dort plaudern sie bis zum Morgengrauen am Rande des Lagers (ung. *nyoszolya*); wenn es morgens zu dämmern

[167] »Regélő« (Ztschr. »Erzähler«), II, 1842, S. 985.
[168] Benkóczy, 1904, S. 578.
[169] Kertész, 1922, S. 63.
[170] Domokos, 1941, S. 128.
[171] Sammlung von D. Csallány.
[172] Várady, 1896, Bd. I, S. 129.
[173] Kiskéry Balogh, 1898, S. 131.
[174] Sammlung von *B. Gunda*.
[175] Thury, 1890, S. 382.
[176] »Pesti Hirlap« (Pester Zeitung), LVIII, Apr. 35.

beginnt, geht das Mädchen heim. Am nächsten Tag geht der Bursch ähnlicherweise zum Mädchen hinüber[177]. In Hajdúnánás (Kom. Hajdú) wird schon deshalb keine Antwort erteilt, weil das Mädchen nicht heiratet, bis ihm nicht zumindest 3 oder 4 Burschen einen Antrag gestellt haben[178]. Mehrerenorts gilt der Brauch, dass man dreimal werben gehen muss, im Gebiet Drávamellék (Kom. Somogy) sogar 4- oder 5mal[179]. In Szucsák (Rumänien) pflegt man zu sagen, wenn der erste Werber kommt, dass das Mädchen nicht dazu da ist, um hinausgeworfen zu werden.[180] In Haraszti (Kroatien) bekommen die Werber das Mädchen bei den ersten zwei Werbungen überhaupt nicht zu Gesicht, da es sich ins Bett legen muss[181]. Von den Werbern wird im allgemeinen ein Aufschub erbeten, in Kroatien zieht man in dieser Zeit Erkundigungen ein[182]. In Sorkitótfalu (Kom. Vas) wird nur dann um Aufschub gebeten, wenn der Ruf des Burschen schlecht ist, in dieser Zeit erkundigt man sich noch über ihn[183]. In Szigetszentmiklós (Kom. Pest) wird während dieser Zeit der Wille des Mädchens und der Verwandten in Erfahrung gebracht[184]. In Kéthely (Kom. Vas) wird mit den eigenen Angehörigen über die Sache beraten[185]. Die Wartezeit dauert von einem Tag bis zu einer oder zwei Wochen. Im Komitat Baranya herrscht die Auffassung, dass eine Woche Wartezeit schon zur Wahrung der Würde erforderlich ist[186]. In Nagybakónak (Kom. Zala) wird bei der Werbung den Werbern mitgeteilt, wann sie um die Antwort wiederkommen können[187]. Im Komitat Zemplén und im Alföld gilt es als gutes Zeichen, wenn eine längere Wartefrist ausbedungen wird[188]. In Hajdúnánás (Kom. Hajdú) wird das Nein innerhalb von zwei Tagen durch einen Boten mitgeteilt, das Ja erst nach einer Woche[189]. In Nagyszénás (Kom. Békés) hingegen wird gerade dann eine Wartefrist ausbedungen, wenn man das Mädchen nicht hingeben will[190]. In Szenna (Kom. Somogy) wird nicht sofort die Antwort erteilt, wenn man auch noch auf einen anderen Burschen wartet[191]. In Kisújszállás (Kom. Szolnok) wird die Antwort dem Beistand des Bräutigams[192], in Hajdúnánás (Kom. Hajdú) über die Brautführerin der Braut zugestellt[193]. In Szabófalva (Rumänien) geht die Frau des

[177] Dorner, 1891, S. 210.
[178] Igmándy, 1934, S. 79.
[179] Réső Ensel, 1866, S. 95.
[180] Kabos, 1900, S. 26.
[181] Garay, 1911, S. 230.
[182] Garay, 1911, S. 230.
[183] Márton, 1891, S. 64.
[184] Pápai, 1890, S. 238.
[185] Békefi, 1884, S. 53.
[186] Kötse, 1890, S. 450.
[187] Wagner, 1895, S. 313.
[188] Virter, S. 157; Baksay, 1917, II, S. 37.
[189] Igmándy, 1934, S. 79.
[190] Sammlung von *B. Gunda*.
[191] Eigene Aufzeichnungen.
[192] Mészáros, 1904, S. 295.
[193] Igmándy, 1934, S. 79.

Werbers um die Antwort[194]. In der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú)[195], in Hajdúnánás (Kom. Hajdú) setzt sich der Bote, der die ungünstige Antwort bringt, nicht nieder[196]. Im Komitat Veszprém bedeutet es die Einwilligung in die Hochzeit, wenn innerhalb der ausbedungenen Frist keine Antwort gegeben wird[197]. In Sorkitótfalu (Kom. Vas) gibt man oft überhaupt keine Antwort, wenn der Bursch den Angehörigen der Braut nicht gefällt, während die Höflicheren einen Brief schreiben, in dem sie sich höflich für die Ehre bedanken[198]. In Nagyszénás (Kom. Békés) erhält die Werberin ein Seidentuch für ihre Mühe[199].

Der abgewiesene Bursch wirft in Göcsej (Kom. Zala) beim Weggehen seinen Hut in der Küche oder im Hofe dreimal zu Boden, damit das Mädchen ebensoviele Jahre nicht heiraten könne. Mancher schliesst das mitgenommene Schloss beim Weggehen zu und wirft den Schlüssel weit weg, damit das Mädchen niemals einen Mann finde[200].

In den Werbungsbräuchen ist die interessante Mischung zweier Gesichtspunkte anzutreffen : einerseits versucht man sich gegen bösen Zauber zu wehren, und andererseits bedeutet die Werbung, wie gut sie auch immer vorbereitet wurde, keine endgültige Bindung, und so will man die Schande einer etwaigen Abweisung vor der Öffentlichkeit geheim halten.

Aus letzterem Grunde pflegt man gewöhnlich des Abends, heimlich auf Werbung zu gehen, damit man von niemandem erblickt werde. Die Einführung der falschen Braut bezweckt die Täuschung des Bösen, ein Brauch, der sozusagen in ganz Europa bekannt ist[201]. Dem ersterwähnten Zweck dient die positive Zaubertätigkeit, durch welche der Erfolg der Werbung jedem bösen Zauber gegenüber gesichert werden soll. Der zweite Zweck wird durch vielerlei symbolische Handlungen sowohl bei der Werbung als auch bei der Antwortgabe zu erreichen versucht.

Bei den Ersamordwinen geht man nach der Vermittlung werben ; die Zahl der Werber ist immer ungerade, in neuerer Zeit geht auch der Bräutigam mit, früher blieb er zu Hause. Die Werber nehmen im Hause des Mädchens unter dem Tragbalken Platz[202]. Die Moksamordwinen gehen immer abends auf Werbung[203]. Bei den Tscheremissen erfolgt die Werbung manchenorts am Freitag[204]. Bei den Esten ist es ein allgemeiner Brauch, dass die Werber unter dem Vorwand kommen, ihre verlorene Kuh, Kalb, Blume zu suchen, die Finnen

[194] Wichmann—Herrmann, 1936, S. 57.
[195] Zelizy, 1882, S. 282.
[196] Igmándy, 1934, S. 79.
[197] »Dunántúli Protestáns Lapok« (Transdanubische Protestantische Blätter), XV, S. 437.
[198] Márton, 1891, S. 64.
[199] Sammlung von *B. Gunda*.
[200] Gönczi, 1914, S. 328.
[201] Samter, 1911, S. 106.
[202] Hämäläinen, 1930, S. 13.
[203] Hämäläinen, 1930, S. 55.
[204] Hämäläinen, 1930, S. 95.

geben vor, einen Vogel kaufen oder einen schöngefärbten Fuchs fangen zu wollen, oder aber suchen sie einen verlorengegangenen Handschuh. Die Esten gehen im Finstern, des Nachts auf Werbung. Bei den Esten und Liven gab es beim Werben einen interessanten symbolischen Brauch. Der Bursch ging in das Haus des Mädchens und hängte dort seinen Gürtel oder seinen Säbelriemen über die Lagerstätte des Mädchens. Wenn der Riemen dort hängen gelassen wurde, so war dies das Zeichen für die Zustimmung. Wenn er aber den Riemen am nächsten Morgen vor seiner Türe fand, so bedeutete dies die Abweisung. An einigen finnischen Orten schnallt der Bursche seinen Ledergürtel zusammen mit dem darin steckenden Messer um die Hüften der Braut. Wenn er dann nach einigen Tagen das Mädchen aufsucht und den Gürtel am Türpfosten des Hauses aufgehängt sieht, so kommt dies der Abweisung des Antrags gleich, wenn das Mädchen aber den Gürtel behalten hat, dann darf er werben kommen. In Turin, in Italien, wirft der Werber abends ein Stück Holz, auf das er seinen Namen und denjenigen des Mädchens einschnitzt, in die Spinnstube. Falls das Holzstück nicht wieder herausgeworfen wird, so wird seine Werbung gerne gesehen[205]. In Friaul macht der Bursch aus einem grossen Holzstück eine Art Würfel (ital. *ceppo*) und befestigt ein Stück Papier mit seinem und des Mädchens Namen daran. Abends stellt er diesen Holzklotz vor die Tür des Mädchens hin. Wenn das Mädchen den Klotz ins Haus hineinträgt, so bedeutet dies die Annahme, lässt es aber den Klotz vor der Türe stehen, so drückt es damit die Abweisung aus[205a]. In Holland steckt der Bursche eine Blume oder einen Zweig in den Ring der Haustür oder in den Ring des Türklopfers ; wenn nun das Mädchen die Blume oder den Zweig in die Stube nimmt, so ist dies ein gutes Zeichen.[206] Auch bei den Rumänen wird die Antwort symbolisch erteilt, und zwar bedeutet es Zustimmung, wenn die Eltern des Mädchens von dem Getränk nehmen, das der Werber anbietet[207]. Die Rumänen gehen als Jäger in das Haus des Mädchens und suchen das verlorene Wild.[208] Es ist allgemein Sitte, die Werbung geheim zu halten, deshalb gehen die Werber auch in der Regel im Finsteren, heimlich[209]. Wenn die Werbung keinen Erfolgt hat, so schüttelt bei den Rumänen der Bursch beim Weggehen mit aller Macht den neben dem Haus befindlichen Zaun, damit das Mädchen so viele Jahre nicht heiraten könne, als Latten im Zaune sind[210].

Die Hausschau erfolgt überall im Lande nach der Werbung, u. zw. während der Wartezeit auf die Erteilung der Antwort, manchenorts findet aber die Hausschau noch vor der Werbung statt. Der volkstümliche Sprachgebrauch und

[205] Schroeder, 1888, S. 42.
[205a] Bächtold, 1914, S. 47.
[206] Bächtold, 1914, S. 52.
[207] Draganescu, 1909, S. 88.
[208] Draganescu, 1909, S. 88.
[209] Bächtold, 1914, S. 25.
[210] Moldován, 1897, S. 77.

besonders die Umgangssprache verstehen heute unter Hausschau (ung. *háztűznéző*) eigentlich die Brautschau (ung. *leánynéző*). Der Besuch der Beauftragten der Familie des Mädchens, die Hausschau wird entweder vom Vermittler angekündigt oder wird der Zeitpunkt anlässlich der Werbung festgesetzt, oft erscheint man aber auch ganz überraschend in dieser Absicht. In Kisújszállás (Kom. Szolnok) herrscht der Glaube, dass je später man auf Hausschau geht, desto schlechter das Ergebnis sein wird[211], während in der Gegend des Balaton der Umstand, dass man bis zum Ablauf der Wartefrist nicht auf Hausschau geht, bedeutet, dass man den Burschen nicht will[212].

Im allgemeinen gehen die Eltern des Mädchens auf Hausschau, meistens in Begleitung des Beistands des Mädchens, der Taufpaten oder Verwandten. Das Betragen der Braut wird durch den Glauben bestimmt, dass sie nicht lachen darf, wenn sie auf Hausschau geht, weil sie sonst als Frau viel weinen werde[213]. Das Benehmen der Hausbeschauer richtet sich nach dem Ziel des Besuches, und dieses ist vor allem, sich im Hause, in der Wirtschaft des Burschen gut umzusehen. In Sorkitótfalu (Kom. Vas) stellen sie sich deshalb ganz unerwartet ein; dies hat seine tiefere Ursache, weil anderswo, wo man über die Ankunft der Hausbeschauer im vorherein unterrichtet ist, häufig mittels einer List versucht wird, die Vermögensverhältnisse im rosigen Licht erscheinen zu lassen. Vielenorts borgt sich nämlich der Bursch von seinen guten Freunden und Nachbarn alles aus, was ihm fehlt, »der gute Mantel ist die Empfehlung« (ung. *a jó szűr a recomendáció*) sagen die Paloczen und hängen ihn deshalb an eine auffällige Stelle in der Stube auf[214]. In Göcsej (Kom. Zala) kommt es sogar vor, dass die Getreidefässer, Kornkästen umgedreht werden, dass ihr Boden nach oben kommt, und dann darauf Getreide geschüttet wird, oder aber dass die Gäste ins Freie geführt werden, wobei man ihnen anstatt des eigenen Besitzes den von anderen Leuten zeigt, und sogar dass man sie statt in das eigene Haus in das Haus eines anderen führt. Für die auf Hausschau gekommenen Beauftragten des Mädchens schickt es sich nämlich nicht Fragen zu stellen oder die Getreidekiste zu beklopfen[215]. Im Gebiet Ormányság (Kom. Baranya) bedeutet die Besichtigung von Haus und Hof eine anstrengende Arbeit, da man ja wissen will, in was für Verhältnisse das Mädchen kommen wird[216]. Die Hausschau findet meistens nur dann statt, wenn die Ehepartner aus verschiedenen Dörfern stammen, z. B. in der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú), wenn die beiden Familien verschiedenen Gesellschaftsklassen angehören, deren Mitglieder kaum miteinander verkehren und so auch nicht ihre gegenseitigen Vermögensver-

[211] Mészáros, 1904, S. 295.
[212] Jankó, 1902, S. 383.
[213] Kármán, 1877, S. 103.
[214] Márton, 1891, S. 63; B. S. XI, 1827, III, S. 40.
[215] Gönczi, 1914, S. 329.
[216] Kiss, 1937, S. 114.

hältnisse kennen[217]. Die Hausbeschauer werden auch bewirtet, wenn aber dem Mädchen das Haus des Burschen nicht gefällt, dann nimmt es das angebotene Essen nicht an. Wenn bei den Paloczen die Frauen Speisen und Trank annehmen, so ist dies ein gutes Zeichen. Wenn sie sich dagegen entfernen, ohne das Brot oder die Nüsse angerührt zu haben, so bedeutet dies die Zurückweisung des Antrages.[218] Im Alföld[219] und im Komitat Somogy[220] gehen die Eltern der beiden Partner zum Weinberg, um den Abschluss der Ehe mit einem Trunk zu besiegeln (ung. *a leányt beinni*). In Göcsej (Kom. Zala) pflegen die Eltern des Mädchens, wenn sie vom Gesehenen befriedigt sind, zum Zeichen des künftigen nahen Verwandtschaftsverhältnisses die Eltern des Burschen bereits mit Schwager bzw. Schwägerin anzusprechen[221].

Auch bei anderen Völkern als den Ungarn ist die Hausschau hauptsächlich in jenen Fällen üblich, wo die Ehepartner aus verschiedenen Dörfern stammen und ihre gegenseitigen Verhältnisse nicht kennen. Bei den Ersamordwinen gehen bei der ersten Hausschau nur die männlichen Verwandten der Braut mit, der Vater der Braut prüft den Kamin, wobei man mittlerweile scherzt. Auf die zweite Hausschau geht nach einigen Tagen eine ungerade Zahl von Personen, und zwar nehmen jetzt auch Frauen an ihr teil. Nach einem Festessen besichtigen die Besucher die Wirtschaft des Bräutigams. Inzwischen singen die Frauen und auch bei der Heimkehr teilen sie der Braut das Gesehene singend mit[222]. Bei den Moksamordwinen gehen die Eltern der Braut mit einigen Verwandten Haus und Hof des Bräutigams besichtigen und werden dort bewirtet[223]. Bei den Rumänen z. B. gehen der Vater oder die Eltern der Braut nach der Werbung hin und prüfen die Vermögensverhältnisse des Bräutigams, bringen von den Nachbarn seine Lebensweise und seinen Charakter in Erfahrung.[224] Bei den Slowenen Steiermarks geht auch die Braut mit[225]. In der Schweiz ist nach der Werbung das »Gschäui« üblich, das gegenseitige Besichtigen der Häuser, wobei es auch hier vorkommt, dass man sich, um mehr zu zeigen, Ausrüstungsgegenstände oder Vieh ausborgt[226].

Auch hier können bei der Erteilung der Antwort symbolische Handlungen angetroffen werden.

Es gehört zum Wesen des Ehevertrages, dass auch materielle Fragen geregelt werden. In Sorkitótfalu (Kom. Vas) trägt der Beistand des Burschen den Zweck der Zusammenkunft vor und fordert den Beistand der Braut auf,

[217] Zelizy, 1882, S. 287.
[218] Pintér, 1891, S. 101.
[219] Prónay, 1855, S. 4.
[220] »Pannonia« (Ztschr.), 1819, S. 119.
[221] Gönczi, 1914, S. 329.
[222] Hämäläinen, 1930, S. 15.
[223] Hämäläinen, 1930, S. 56.
[224] Krohn, 1926, S. 54.
[225] Krauss, 1885, S. 356.
[226] Bächtold, 1914, S. 40.

die Summe zu nennen, die er im Namen des Mädchens als Morgengabe (ung. *móring*) verlangt. Die als Morgengabe gegebene Summe oder Besitztum ist für den Fall eines etwaigen Ablebens ohne Nachkommenschaft bestimmt. Im allgemeinen ist die Morgengabe einseitig, u. zw. stellt der Bräutigam der Braut die festgesetzte Summe für jenen Fall sicher, dass er plötzlich stirbt und die Frau ohne Kinder bleibt[227]. In der Regel werden die Verhandlungen von den Beiständen geführt, in Nagybakónak (Kom. Zala) verhandelt der Vater des Mädchens selber mit dem Beistand des Bräutigams[228], in Szabófalva in der Moldau (Rumänien) schliessen die beiden Väter den Vertrag ab[229]. In mehreren Fällen wird aber auch vom Mädchen eine Morgengabe für den Bräutigam gefordert, in Sorkitótfalu (Kom. Vas) ist die Morgengabe des Bräutigams immer grösser als die der Braut[230], in Nagybakónak (Kom. Zala) gibt die Braut immer nur halb so viel als Morgengabe als der Bräutigam[231]. In Kölesd (Kom. Tolna) kommt selten auch die Gegenmorgengabe (ung. *katramóring*) vor, wo die Ehepartner das ganze Vermögen des anderen Teiles erben[232]. Im allgemeinen dauert es sehr lange, bis die Vertragspartner handelseins werden, in Kölesd (Kom. Tolna) gehen sie inzwischen ins Haus des Bräutigams, um dort weiterzuverhandeln, doch gilt übrigens, dass es keine sehr schickliche Sache wäre, das Mädchen sofort auf das erste Wort hin hinzugeben[233]. In Göcsej (Kom. Zala) pflegen die Verlobten, wenn die Hochzeit erst lange nach der Verlobung stattfinden soll, einen Vertrag zu schliessen, in dem sie gewisse Summen, ein Treugeld für den Fall ausbedingen, dass irgendeiner der Partner den Vertrag verletzt[234].

In einem Morgengabenbrief aus dem Jahre 1750 ist folgender aus ungarischen und lateinischen Wörtern gemischte Text zu lesen : »Jegyesemnek szabad dispositiojára moringoltam és in forma liquidi debiti kötöttem, sőt ennek erejével kötök és moringolok.« Das ungarische *móring* ist also *dos, donum sponsi*, »Morgengabe«, während das Zeitwort *móringol* gleich *dotem assigno, doto* ist[235]. Das Wörterbuch von *Czuczor—Fogarasi* gibt als engeren Sinn des ungarischen Wortes *móring*, das sich aus dem deutschen »Morgengabe« entwickelt hat, jenes Geschenk an, das der Bräutigam am Morgen nach dem ersten Beischlaf der Braut gibt oder zumindest verspricht, mit anderen Worten : das Hochzeitsgeschenk.

Im weiteren Sinne bedeutet *móring* nach dem Wörterbuch jenes aus Mobilien oder Immobilien, eventuell aus beiderlei Vermögensarten bestehende

[227] Márton, 1891, S. 64.
[228] Wagner, 1895, S. 313.
[229] Wichmann—Herrmann, 1936, S. 58.
[230] Márton, 1891, S. 64.
[231] Wagner, 1895, S. 313.
[232] Koritsánszky, 1901, S. 273.
[233] Koritsánszky, 1901, S. 273.
[234] Gönczi, 1914, S. 330.
[235] Szarvas, 1890, Bd. II, S. 871.

Geschenk, das der Bräutigam der Braut — oder umgekehrt — bei der Verlobung in vertraglicher Bindung gibt[236]. In älterer Zeit wurde die Morgengabe *jegyruha* genannt. Der Sinn dieses Wortes ist nach dem Wörterbuch : *dos*, Morgengabe, Brautgeschenk. In einer Urkunde aus dem Jahre 1589 steht : ». . . mely 3 ház jobbágyot adott volt ugyan Borbára asszonynak jegyruhába . . .« (. . . der 3 Häuser Leibeigene Frau Barbara als Brautgeschenk gab . . .)[237].

Die Verlobung wird an einigen Orten unmittelbar nach der Werbung gefeiert, in zahlreichen Fällen wird aber ein gesonderter Tag dafür bestimmt. In Bény (Kom. Esztergom) ist dies der Abend vor der Hochzeit[238], im Gebiet Drávamellék (Kom. Somogy) der Johannistag[239]. In Felnémet (Kom. Heves) wird das Zimmer frisch getüncht und mit einer mit Rosen geschmückten Lampe beleuchtet[240]. In der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú) versammeln sich die Frauen und Mädchen vor der Verlobung, machen eine schneckenförmige Teigware (ung. *csiga*)[241]. Im Komitat Mármaros (Rumänien) schickt der Beistand den Bräutigam zum Hause des Mädchens, um sich zu erkundigen, ob man sie empfange[242]. In Nemespátró (Kom. Zala) bindet der Bräutigam und einer seiner Verwandten nach dem Essen einen Strick um ein Weinfass, befestigt dieses auf ein Schulterjoch (ung. *csöbörrúd*) und bringt es zum Hause des Mädchens. Um vier Uhr beginnen die Boten ihre Tätigkeit : der Beistand des Bräutigams und zwei andere Verwandten von ihm gehen zum Hause des Mädchens, in der Regel wählt man hierfür schalkhaft veranlagte, zum Scherzen aufgelegte junge Burschen. Diese legen dreimal den Weg zum Haus des Mädchens im Gänsemarsch zurück. Bei der Tür werden sie nicht sofort eingelassen, sondern müssen die ihnen aufgegebenen Rätsel lösen. Endlich gelangen sie ins Haus und werden dort bewirtet, doch kehren sie bald zurück ; als sie das dritte Mal weggehen wollen, wird einer von ihnen als Geisel zurückgehalten, damit der grössere Gästetrupp auch bestimmt komme[243]. In Perecsény (Kom. Ung, Karpatoukraine) sind es die Eltern der Braut, die die übrigen benachrichtigen, dass man sie gerne sieht[244]. In der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú) ladet der Beistand des Bräutigams ein[245], in Kalotaszeg[246] und in Szucsák[247] (beide Rumänien) werden die Verwandten und die beiden Nachbarn in beide Häuser eingeladen, und auch in Pécsbudafa (Kom. Baranya) versammelt man sich gesondert[248].

[236] Czuczor und Fogarasi, 1862, Bd. I, S. 614.
[237] Zolnay, 1902, S. 429.
[238] Novák, 1913, S. 38.
[239] Réső Ensel, 1866, S. 95.
[240] Benkóczy, 1908, S. 36.
[241] Zelizy, 1882, S. 282.
[242] Szilágyi, 1876.
[243] Seemayer, 1936, S. 72.
[244] Petri, I, 1901, S. 692.
[245] Zelizy, 1882, S. 282.
[246] Jankó, 1892, S. 141.
[247] Kabos, 1900, S. 26.
[248] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 109, 129.

Die Teilnehmer an der Verlobung sind im allgemeinen die Eltern, Beistände, Verwandten, Nachbarn; bei den Matyós (Kom. Borsod) sind auch die jungen Freundinnen des Mädchens zugegen[249], in Aranyosszék (Rumänien) bei den Unitariern auch der Priester[250]. In Kisasszonyfa (Kom. Baranya) erscheint von den Verwandten des Mädchens von jedem Hause eine Person, die von Seiten des Burschen erschienenen werden gezählt und die Zahl notiert: von Seiten des Mädchens kommen dann gleich viele zur Hochzeit[251]. In Kalotaszeg (Rumänien) ziehen die Hausleute des Burschen mit einem grossen Korb Gebäck, mit daraufgelegten Brezeln und einem Fass Honigschnaps zur Verlobung aus, an der Spitze der Beistand, nach ihm der Bräutigam, danach die Verwandtschaft und schliesslich die Gäste[252]. In Nemespátró (Kom. Zala) bringen die Frauen das Essen in Körben auf dem Kopf, an der Spitze des Zuges geht der Beistand mit einer Lampe, den Beschluss macht eine Zigeunerkapelle[253]. Im Gebiet Drávamellék (Kom. Somogy) trägt man an einer Stange aufgehängt ein Fass, Holzflaschen (ung. *kulacs*), gebratenen Schinken[254], in der Gegend von Hegyhát (Kom. Vas) stellt das Haus des Burschen den Wein und Schnaps bei,[255] in Felsősegesd (Kom. Somogy) auch das Essen[256]. In Szabófalva in der Moldau (Rumänien) geht der Werber im Morgengrauen mit einigen Genossen zum Haus des Mädchens, wo ihnen draussen im Hofe Nüsse angeboten werden, wofür sie sich mit Schnaps revanchieren. Inzwischen steigt die Braut auf den Ofen. Danach trifft der Bräutigam ein, der vom Vater der Braut, der ihn vor dem Haus bewillkommnet hat, in die Stube hereingeführt wird[257]. In der Gegend von Zobor (Kom. Nyitra; Tschechoslowakei) versammeln sich die Verwandten des Bräutigams vor dem Hause des Mädchens, die Frauen verkünden den Morgen mit einem Kikeriki, singen dann den die Verlobung verkündenden Gesang und ziehen schliesslich ins Haus[258]. Im Komitate Csík (Rumänien) wird um Erlaubnis gebeten eintreten zu dürfen[259]. In Hóstát bei der Stadt Kolozsvár (Rumänien)[260], in Perecseny (Karpatoukraine)[261] und im Komitat Komárom suchen die Festgäste Quartier, doch will man sie nicht einlassen, worauf der Beistand eine Art Zeugnis (ung. *igazságformát*), irgendein Schriftstück vorzeigt, doch ist auch das nicht genug, schliesslich wird der Bräutigam herbeigerufen, der dann vom Vater

[249] Istvánffy, 1896, S. 167.
[250] Jankó, 1893, S. 205.
[251] Várady, 1896, Bd. I, S. 129.
[252] Jankó, 1892, S. 145.
[253] Seemayer, 1936, S. 72.
[254] Réső Ensel, 1866, S. 95.
[255] Várady, 1896, Bd. I, S. 241.
[256] Peterdy, 1900, S. 399.
[257] Wichmann—Herrmann, 1936, S. 58.
[258] Manga, 1939, S. 508.
[259] Orbán, 1869, Bd. II, S. 149, »Vasárnapi Újság« (Sonntags-Zeitung), VI, 1858, S. 391.
[260] Németh, 1899, S. 56.
[261] Petri, 1901, Bd. I, S. 612.

der Braut anerkannt wird[262]. Die Festgäste geben vor, verschiedene Tiere oder Blumen zu suchen : bei den Matyós (Kom. Borsod) einen Vogel[263], im Komitate Gömör eine fortgeflogene liebe Taube[264], in Szendrő (Kom. Borsod) das Weibchen für ein verlassenes Schäflein[265], in Sáta (Kom. Borsod) eine während des Marktes ausgesuchte schöne, junge Kuh[266], in Vásárosdombó (Kom. Baranya) das Gegenstück einer verlorenen Blume[267]. In Pécsbudafa (Kom. Baranya) wird das Tor vor den Gästen verschlossen, der Brautführer des Bräutigams klopft und rüttelt am Tor, die Verwandten des Mädchens geben Scherzfragen zum lösen auf und lassen sie nicht hinein, solange sie keine entsprechenden Antworten geben.[268] Im Komitat Gömör (Tschechoslowakei) gilt jener als der wackerste Wortführer, der die Werber je mehr zum Nachdenken zwingt[269]. In Kalotaszeg (Rumänien), tritt der Beistand allein ein[270], auch in Hóstát bei Kolozsvár (Rumänien) bleibt der Bräutigam draussen[271], bei den Paloczen ist der Bursch nie zugegen und das Mädchen nur in seltenen Fällen[272], in Szucsák (Rumänien) darf sich die Braut nicht in der Stube aufhalten[273], in Sorkitótfalu (Kom. Vas) kommt sie nur zur Übergabe des Verlobungsgeschenkes in die Stube[274], in Nemespátró (Kom. Zala) sieht sie in der Küche den Bräutigam durch ein Rosshaarsieb an, damit sie später in der Ehe nicht alles bemerke[275].

In Szabófalva in der Moldau (Rumänien) ersucht man die Werber, die Blume herzugeben, worauf einer der Werber zum Ofen schreitet und die Braut herunterhebt[276]. Im Draugebiet (Kom. Somogy) bleiben der Bursch und eine Frau beim Eintreten in die Stube neben der Türe stehen, bis das Mädchen von einem seiner Angehörigen hereingeführt wird. Daraufhin wirft ihm der Bursche 10 bis 12 schöne Tücher um den Hals, sie küssen einander und schreiten, mit dem rechten Fuss beginnend zum Tisch, wo sie sich niedersetzen[277]. In Kalotaszeg (Rumänien) führt der Beistand den Bräutigam und die Hochzeitsgäste in die Stube herein, stellt den Burschen den Eltern des Mädchens vor und bittet sie, durch das Geben ihrer Rechten ihre Zustimmung anzuzeigen. Daraufhin ersucht man die Braut hereinzukommen, an ihrer statt werden aber eine oder

[262] Árvay, 1854, S. 133.
[263] Istvánffy, 1896, S. 167.
[264] B. S. XI, 1827, III, S. 40.
[265] Eigene Aufzeichnungen.
[266] Istvánffy, 1911, S. 163.
[267] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 110.
[268] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 109.
[269] B. S., XI, 1827, III, S. 40.
[270] Jankó, 1892, S. 145.
[271] Németh, 1899, S. 56.
[272] Pintér, 1891, S. 101.
[273] Kabos, 1900, S. 26.
[274] Márton, 1891, S. 64.
[275] Seemayer, 1936, S. 72.
[276] Wichmann—Herrmann, 1896, S. 58.
[277] Réső Ensel, 1866, S. 95.

mehrere maskierte falsche Bräute vorgeführt, die aber nicht angenommen werden ; schliesslich tritt die wahre Braut hervor oder wird hereingeführt[278].

Nach dem Eintritt der Braut findet die Verlobung statt. In Kalotaszeg (Rumänien) fordert der Beistand das junge Paar auf, sich zu äussern, ob sie sich liebten, ob sie nicht gegen ihren Willen handelten, und wenn dieses die entsprechenden Antworten gegeben hat, so ruft er sie auf, sich die Hände zu reichen, sich zu verloben[279]. In Nyitraegerszeg (Kom. Nyitra, Tschechoslowakei) herrscht der Glaube, dass der Ring bricht, das Haarband zerreisst, der Handschlag aber am sichersten ist[280]. In Tiszahát (Kom. Szabolcs) drängt der Werber das Mädchen solange vergebens, als die Kerze brennt. Erst wenn diese ganz niedergebrannt ist, ist es geneigt seine Hand hinzugeben, weil es als besonders rühmlich gilt, bis dahin Widerstand geleistet zu haben, und erst dann wird der draussen wartende Bursche hereingerufen[281]. Im Komitate Gömör (Tschechoslowakei) nimmt der Bräutigam, nachdem die Braut über Aufforderung des Beistandes ihre Zustimmung angezeigt hat, den bisher am Kopf behaltenen Hut ab, und sie reichen sich die Hände[282]. Bei den Paloczen findet der Handschlag in der Mitte des Hauses, unter dem Tragbalken statt, so dass sich der Balken gerade zwischen dem Beistand und der Braut befindet[283]. In Berencs (Kom Szabolcs) wickelt das Mädchen die Schürze um ihre Hand und reicht dann diese so dem Bräutigam[284]. In Tiszahát (Kom. Szabolcs) leuchtet der Werber mit einer brennenden Kerze, indem er sich zwischen das junge Paar stellt, die Eltern mustern ihre Kinder, dann nimmt der Werber die Hand des Mädchens und legt sie in die des Burschen[285]. Anderswo vereint der Beistand des Bräutigams die beiden Hände. Im Gebiet des Balaton[286] und in Klézse (Rumänien)[287] werden die einander festhaltenden Hände mit Wein, in Szabófalva (Moldau, Rumänien)[288] mit Schnaps begossen. In letzterem Ort reicht der Werber beiden aus einer Schüssel je zwei Nüsse und wirft die in der Schüssel übrigbleibenden in die Luft : die in die Luft geworfenen Nüsse werden von der anwesenden Jugend aufzufangen versucht[289]. In Pusztafalu (Kom. Abaúj) nimmt der mit bunten Bändern geschmückte Jüngling die Rechte des Mädchens, während der Brautführer einen trockenen Ast in seine Linke nimmt, auf diesen leicht brennbaren Flachs hängt und diese Flachsbüschel anzündet[290]. In Fábián-

[278] JANKÓ, 1892, S. 145.
[279] JANKÓ, 1892, S. 145.
[280] SZIKLAY, S. 188.
[281] »Regélő« (Ztschr. »Erzähler«), II, 1842, S. 985.
[282] B. S., XI, 1827, III, S. 40.
[283] HARALYI FEJÉR, 1899, Nr. 15—34.
[284] SZIKLAY, S. 185.
[285] »Regélő« (Ztschr. »Erzähler«), 1842, II, S. 985.
[286] JANKÓ, 1902, S. 384 ; »Pannonia« (Ztschr.), 1819, S. 119.
[287] ERDÉLYI, 1901, S. 229.
[288] WICHMANN—HERRMANN, 1936, S. 58.
[289] WICHMANN—HERRMANN, 1936, S. 58.
[290] ÉBNER, 1931, S. 198.

sebestyén (Kom. Csongrád) wird der Segen der Anwesenden erbeten, vielenorts sprach der Beistand den Segen[291], in der Stadt Debrecen (Kom. Hajdú) wurde das junge Paar von den Eltern gesegnet, wonach der Brautführer die Braut den Verwandten des Bräutigams vorstellte[291a].

In Kiskunhalas (Kom. Pest) geben sich der Bursch und das Mädchen ein Verlobungsgeschenk (ung. *jegy*); der Bursch gibt Geld, wobei sich dessen Menge nach den Vermögensverhältnissen des Burschen richtet, und das Mädchen ein wertvolles Seidentuch, das in ein durch Bänder zusammengebundenes Papier gewickelt ist[292]. Bei den Paloczen am Rande des Mátragebirges (Kom. Heves) übergibt die Mutter des Burschen ein neues Kopftuch, in dessen Ecken 2 oder 3 Forint als Verlobungsgeschenk eingebunden sind[293]. In Nagybakónak (Kom. Zala) übergibt der Bursch das Geldgeschenk unauffällig, und zwar drückt er es dem Mädchen so in die Hand, dass das in ein Papier gewickelte Geschenk in ihrer Hand bleibt. In der Regel wurden ein oder zwei Goldstücke gegeben. Das Mädchen darf nur draussen ansehen, was es bekommen hat, drinnen ziemt es sich nicht[294]. In Göcsej (Kom. Zala) fordert der eine der begleitenden Männer nach der Festsetzung der Morgengabe das zukünftige Pärchen auf, sich die Hände zu reichen. Wenn das Mädchen sich schämt, die dargestreckte Hand des Burschen zu ergreifen, wird es zu ihm geführt ; dieser hält das Brautgeld, die Anzahlung, oder wie es scherzhaft genannt wird, »den Preis der Mädchenhaut« in seiner Hand, während das mit Rosen bestickte Verlobungstuch des Mädchens gleichfalls zur Hand ist ; wenn es nun einander die Hand reichen, so tauschen sie diese Geschenke gegenseitig aus. In Zalatárnok (Kom. Zala) gibt das Mädchen einige für Kopftücher bestimmte Seidentücher als Pfand, diese bekommt es dann nach der Hochzeit zurück. Das Verlobungsgeld drückt der Bursch kräftig in die Hand des Mädchens, damit er stärker bleibe als die Braut. An einzelnen Orten wird das Brautgeld in die Schürze des Mädchens gesteckt. Anderswo übergibt das Mädchen dem Beistand 2 oder 3 gestickte Taschentücher, der diese dann nach der Hochzeit der Braut zurückerstattet[295]. In Cserhát (Kom. Vas) gibt der Bursch anstatt eines Verlobungsringes je nach seinen Vermögensverhältnissen dem Mädchen eine gewisse Summe Geldes, dies ist das Brautgeld, während das Mädchen ein kleines Tuch gibt, das Verlobungstuch[296]. In Hajdúnánás (Kom. Hajdú) wird das Brautgeld vom Werber übergeben, u. zw. verpackt er die Banknote fein säuberlich in ein besonders schönes Papier und übergibt sie der Braut, während er ihr die Hand reicht[297]. In Sorkitótfalu (Kom. Vas) tritt

[291] Sammlung von *D. Csallány*.
[291a] Zelizy, 1882, S. 282.
[292] Thury, 1890, S. 382.
[293] Pintér, 1891, S. 101.
[294] Wagner, 1895, S. 313.
[295] Gönczi, 1914, S. 330.
[296] Kiskéry Balogh, 1898, S. 131.
[297] Igmándy, 1934, S. 79.

das Mädchen, nachdem der Handel abgeschlossen ist, in die Stube herein, reicht dem Burschen die Hand und übergibt ihm das Verlobungsgeschenk, das Verlobungstuch, während der Bräutigam das Geld in Papier eingepackt überreicht[298]. In Tokajhegyalja (Kom. Zemplén) gab der Bräutigam der Braut zwei silberne Forintstücke und nachher einen Kuss[299]. In Bessenyő (Kom. Zala) übergab das Mädchen dem Burschen zum Zeichen der Verlobung ein in feine Leinwand gebundenes Kopftuch, während der Bursch ein gleichfalls in Leinwand gewickeltes Geldstück, meistens ein Fünfguldenstück, dem Mädchen gibt[300]. In Hosdát (Rumänien) wo die Verlobung in Gegenwart des Priesters vor sich ging, wurden die Verlobungsgeschenke nach der kirchlichen Zeremonie ausgetauscht, während der Zeremonie befanden sie sich auf dem Tisch in einem kleinen Teller. Als Verlobungsgeschenk gab der Bursch ein Stück Silbergeld, das Mädchen ein sorgfältig eingepacktes Taschentuch[301]. In Lengyeltóti (Kom. Tolna) gab der Bursch das sog. Ausstattungsgeld[302]. Im Komitat Baranya pflegte man zu sagen, dass nach der Werbung das Handgeld gegeben werde (ung. *lefoglalás*), dieses bestand aus 100—200 Forint und aus Kleidungsstücken[303]. Im Gebiet Ormányság (Kom. Baranya) erfolgte diese Anzahlung immer abends, bei Lampenlicht, in Gegenwart des Priesters. Das Verlobungsgeschenk, das von Seiten des Burschen ein roter Apfel war, unter dessen Schale ein oder mehrere Silberstücke getrieben waren, und von Seiten des Mädchens aus einem schön gefalteten bunten Tuch bestand, wurde dem Priester übergeben, worauf sie der Priester austauschte und dem jungen Paar übergab, nachdem er zuvor nach einer kurzen Mahnung den Segen erteilt hatte[304]. Bei den Paloczen des Komitates Borsod wird das Tuch hereingebracht, die Braut übergibt es dem Bräutigam, darauf reichen sie sich die Hände und küssen sich als Zeichen der Verlobung.[305] Im südlichen Teil des Komitates Somogy wurde in frühere Zeit ein rotes, auf der Kirchweih erstandenes Tuch gegeben, heute jedoch ein Taschentuch mit gehäkelten Spitzen[306]. Nach den Aufzeichnungen von Ács, die sich auf den Anfang des vorigen Jahrhunderts beziehen, tauschen die jungen Paare im südlichen Teil des Komitats Baranya Ringe aus, im allgemeinen aber Tücher. Letzteres erfolgt häufig vor dem Priester, den sie immer am Abend aufsuchen, damit die Verlobung auch eine kirchliche Weihe erhalte[307]. Bei den Paloczen übernimmt der Brautführer das Verlobungstuch, welches immer von roter Farbe ist, sowie in ein reines schönes Tischtuch gebundene Nüsse, Äpfel als

[298] Márton, 1891, S. 64.
[299] Kiss, 1891, S. 247.
[300] Sebők, 1905, S. 151.
[301] Németh, 1899, S. 56.
[302] Csáki, 1897, S. 440.
[303] Várady, 1896, Bd. I, S. 241.
[304] Kiss, 1937, S. 16, 114.
[305] Istvánffy, 1911, S. 164.
[306] Előd, 1929, S. 164.
[307] Rédei—Hoffmann, 1926, S. 20.

Verlobungsgeschenk des Mädchens[308]. In Tokajhegyalja (Kom. Zemplén) gibt das Mädchen dem Burschen ein schönes buntes Seidentuch sowie einen mit einem Band verzierten Blumenstrauss, den dann der Bursch drei Wochen lang an seinem Hut trägt[309]. In Hajdúnánás (Kom. Hajdú) ist das dem Bräutigam übergebene Verlobungsgeschenk eigentlich für den künftigen Gebrauch der Braut bestimmt, doch bildet es zugleich ein Unterpfand des gegebenen Versprechens[310].

In Kiskunhalas (Kom. Pest) schickt der Bursche, wenn er später auf das Mädchen verzichtet, das Verlobungstuch zurück, während das Brautgeld dem Mädchen verbleibt. Wenn aber das Mädchen auf den Burschen verzichtet, dann schickt es das Brautgeld zurück, wobei das Tuch dann vom Burschen zurückbehalten wird. Dieser benutzt es dann später, um das untreu gewordene Mädchen damit zu verhöhnen. Wenn er nämlich ein anderes Mädchen heiratet und man auszieht, um deren Bett zu holen, so wird dieses zurückbehaltene Tuch an eine lange Stange oder Schürstange gebunden und auf dem Wagen mitgenommen, auf dem Weg herumgetragen, auch in den Schmutz gezerrt ; so fährt man öfters vor dem Haus des untreu gewordenen Mädchens vorbei.[311] In Kölesd (Kom. Tolna) bleibt das Verlobungsgeschenk dessen, der die Verlobung auflöst, beim anderen, aus Rache pflegt es der Bursch als Fusslappen zu benutzen[312]. In Felnémet (Kom. Heves) zerreisst der Bursch, wenn er vom Mädchen verlassen wird, bei passender Gelegenheit, z. B. wenn das Mädchen sich mit einem anderen Burschen in der Schenke unterhält, das Taschentuch vor dem Mädchen bei Zigeunermusik in kleine Stücke[313].

Die Verlobung, der Austausch der Verlobungsgeschenke, ist manchenorts auch mit dem Wechsel von Ringen verbunden (ung. *gyűrűváltás, gyűrűzés*)[314]. In der Gegend von Kalocsa (Kom. Pest) geht man am Tag des nächsten Wochenmarktes nach der Einigung nach Kalocsa, um dort die Ringe zu kaufen.[315] Im Komitat Temes (Rumänien)[316] und in Bény (Kom. Esztergom)[317] gibt nur der Bursch dem Mädchen einen Ring, in Fábiánsebestyén (Kom. Csongrád) steckt er ihn bei der Verlobung der Braut an den Finger[318], in Kroatien erfolgt die Übergabe des Ringes vor dem Priester, wobei der Bräutigam den Ring der Braut überreicht, wenn er das Tuch erhält[319]. Im Komitat Szatmár ist die Gabe des Ringes ein Brauch, der in neuerer Zeit von den oberen Gesellschafts-

[308] Pintér, 1891, S. 101.
[309] Kiss, 1891, S. 247.
[310] Máté, 1899, S. 225.
[311] Thury, 1893, S. 382.
[312] Koritsánszky, 1901, S. 273.
[313] Benkóczy, 1908, S. 37.
[314] Weichhart, 1911, S. 24.
[315] »Pesti Hírlap« (Pester Zeitung), LVIII, Apr. 35.
[316] Kálmány, 1882, Bd. II, S. 210.
[317] Novák, 1913, S. 38.
[318] Sammlung von *D. Csallány*.
[319] Tudománytár (Wissenschaftliches Archiv), II, 1943, S. 218.

schichten nach unten gekommen ist[320]. Im allgemeinen gibt der Bräutigam zwei Ringe, u. zw. einen mit einem Stein und einen Ehering, anderswo kauft die Braut den einen Ring und der Brätigam den anderen. Manchenorts erfolgt aber wirklich ein Wechsel der Ringe. In Magyartés (Kom. Csongrád) tauscht der Beistand die Verlobungsgeschenke aus, der Bursch zieht den Ring über den Finger der Braut und diese den anderen Ring über den Finger des Bräutigams, worauf der Beistand das Paar segnet[321]. In Pécsbudafa (Kom. Baranya) legt der Beistand die Ringe in einen Teller und steckt sie dem Brautpaar nach dem Handschlag an die Finger, worauf sich dann Braut und Bräutigam küssen[322]. In Kisasszonyfa (Kom. Baranya) besteht das Wesen der Verlobung im Wechseln der Ringe. Der Beistand des Burschen bittet nach einer feierlichen Einleitung um Wasser zum Händewaschen. Nach Erklärung eines Bibelspruches wäscht er sich die Hände, trocknet sie ab und fordert die bisher draussen gewesene Braut auf hereinzukommen. Er ergreift einen mit einem Kranz geschmückten Teller, auf dem sich die beiden Ringe befinden, stellt sich vor das nebeneinander sitzende Brautpaar und hält eine Rede. Daraufhin strecken der Bräutigam und die Braut ihre rechte Hand aus und der Beistand zieht ihnen die Verlobungsringe über den Mittelfinger. Die Braut küsst nun der Reihe nach alle Anwesenden, wobei sie beim Beistand beginnt, und bekommt von allen dafür Geld[323]. In Ellend (Kom. Baranya) überreicht der Beistand die auf einen Teller gelegten Ringe nach einer kurzen Rede dem Brautpaar[324]. In Szegedalsóváros (Kom. Csongrád) müssen der Bräutigam und die Braut die Verlobungsringe neun Tage von der Verlobung an gerechnet am Finger behalten ohne sie abzustreifen[325]. In Ellend (Kom. Baranya) lebte das Brautpaar nach dem Ringwechsel als Mann und Frau ; wenn der Bursch als Schwiegersohn in das Haus des Mädchens zog, so erfolgte dies sofort nach der Verlobung[326]. In Tunyog (Kom. Szatmár) übergibt das Brautpaar am Morgen des Tages, an dem sie ihre Heiratsabsicht zwecks Aufgebotes anmelden, die Ringe ihren Beiständen, diese tauschen sie untereinander aus und jeder Partner empfängt dann seinen Ring aus der Hand des eigenen Beistandes[327]. In Meggyes (Kom. Szatmár) trug die Braut ehemals und auch noch heute den Ring am Ringfinger der rechten Hand, um ihn dann nach der Hochzeit am Ringfinger der linken Hand zu tragen[328]. In Tunyog (Kom. Szatmár) herrscht neuerdings der Brauch, dass die Braut den Ring an ihrem Zeigefinger trägt und ihn erst nach der Hochzeit auf den Ringfinger

[320] Luby, 1935, S. 90.
[321] Sammlung von *D. Csallány*.
[322] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 109.
[323] Várady, 1896, Bd. I, S. 241.
[324] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 110.
[325] Bálint, 1933, S. 36, 82.
[326] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 110.
[327] Luby, 1935, S. 91.
[328] Luby, 1935, S. 91.

steckt[329]. Der Ringwechsel, die Ringgabe, wird allgemein für einen neueren Brauch gehalten, vielenorts ist er nur bei den Vermögenderen üblich.

In Göcsej (Kom. Zala) wurde als ein viel festeres Band als der Vertrag jenes mündliche Gelöbnis angesehen, das sich Braut und Bräutigam gegenseitig ablegten, wenn ihr Zusammenziehen nach der Verlobung durch den Widerstand der Eltern oder durch den Militärdienst des Burschen verhindert wird. Diese mündliche Versicherung ist von Gelöbnissen und Selbstverfluchungen begleitet, wie z. B. : »dass ich zu Stein werde«, »dass ich vertrockne wie ein Strohhalm« usw. Diesen wahrhaft erschreckend starken Gelöbnissen wurde eine grosse Bedeutung beigemessen, eine grössere als dem Eid, weil man glaubte, dass der Fluch verfängt, wenn das Gelöbnis gebrochen wird. Der Gelöbnisbrecher wurde mit einer gewissen Angst und Verachtung angesehen, weil er »vom Fluch bedrückt« war, der dann früher oder später in Erfüllung ging[330].

In der Gegend des Balaton (Plattensee)[331] und des Flusses Drau (Kom. Somogy)[332] übergibt das Mädchen nach dem Handschlag den beiden Brautführerinnen und den beiden Werbern je ein schön gefaltetes und auf einen Teller gelegtes Taschentuch, manchenorts erhalten auch die Eltern und Geschwister des Bräutigams ein solches Geschenk. In Nemespátró (Kom. Zala) wurden die Geschenke vor dem Nachtmahl verteilt. Der Beistand der Braut brachte 7 bis 8 Kaschmirtücher herein, nahm sie auseinander und fasste sie so an einem Zipfel in die Hand, dass sie nach unten hingen, schwang sie vor dem Bräutigam hin und her und sagte : »Bitte mein Herr Bräutigam, die soeben genommene Braut beschenkt Sie mit dieser geringen Gabe, wollen Sie sie freundlich aufnehmen.« Daraufhin stand der Bräutigam auf und antwortete : »Ich mag ihre Gabe wohl, doch noch mehr ihre ehrbare Person selbst« und nahm die Tücher entgegen, legte sie auf die Bank, setzte sich darauf, stand dreimal auf und setzte sich wieder nieder, und übergab sie schliesslich den Brautführerinnen. Diese falteten die Tücher zusammen, und am Morgen trug sie die Mutter des Bräutigams als Pfand nach Hause. Die Braut beschenkte auch noch den Beistand, den Brautführer, die Brautjungfer, die Brautführerinnen und die Kutscher u. zw. erhielt jeder von ihnen einen Strauss und ein Taschentuch. Die Schwiegermutter bekam als Geschenk ein Taschentuch und ein schwarzes Kopftuch[333]. In Szegedalsóváros (Kom. Csongrád) bedachte die Braut ihre künftige Schwiegermutter und die verheirateten Schwestern des Bräutigams mit Kopftüchern und ihren Schwiegervater mit einem Taschentuch[334]. Bei den Paloczen des Komitates Borsod wird ein jeder Gast von der Braut beim Fortgehen mit

[329] Luby, 1935, S. 90.
[330] Gönczi, 1914, S. 331.
[331] Jankó, 1902, S. 384.
[332] Réső Ensel, 1866, S. 95.
[333] Seemayer, 1936, S. 72.
[334] Bálint, 1933, S. 39.

einem Tuch beschenkt[335]. Im Komitat Gömör übergibt die Mutter der Braut die für die Gäste bestimmten Tücher dem Wortführer und dieser überreicht sie dann mit einer kurzen Ansprache den Betreffenden[336]. In Karancsalja (Kom. Nógrád) schütten die Frauen Nüsse auf den Tisch, welche dann von den Männern in den zu Geschenk bekommenen Tüchern den Kindern mit nach Hause genommen werden[337]. In Derecske (Kom. Bihar, Rumänien) legten die Eltern des Brautpaares bei der Verlobung 8—40 Goldstücke zusammen, kauften dafür gemeinsam ein Kalb, das dann bei der Hochzeit geschlachtet wurde[338].

Während drinnen die Verlobung erfolgt, wartet die Jugend draussen, die Mädchen klatschen mit der Hanfbreche, die Burschen knallen mit der Peitsche, lärmen mit der Rätsche, schiessen, schwingen die Kuhglocken, werfen leere Töpfe gegen die Tür, schreien, weinen, bedauern die Braut ; im Komitat Nógrád geschieht dies darum, damit das Kind nicht stumm werde[339], im Komitat Gömör, damit die Ehe ungestört sei[340]. In der Gegend von Kalocsa (Kom. Pest) verschafften sich die Burschen auf diese Weise Genugtuung für die Schande, wenn ein Bursch aus einem anderen Dorfe das Mädchen heiratet[341]. Im Tiszatal im Komitat Heves werden sie hereingerufen und es wird bis zum Morgen getanzt[342]. In Agárd (Kom. Fejér) werden ihnen eine Kanne Wein und ein Kuchen hinausgereicht[343], im Gebiet des Balaton geht der Bräutigam hinaus und gibt den Burschen Abschiedsgeld (ung. *elbúcsúzópénz*), mit dem diese dann den Abschied des Burschen vom Ledigenstand im Wirtshaus feiern[344].

An vielen Orten erfolgt die Verlobung vor dem Priester. In Nemespátró (Kom. Zala) ziehen sie um 8 Uhr im Gänsemarsch in folgender Ordnung zur Kirche : Beistand des Burschen, Brautführer, Bräutigam, Braut, Brautjungfer, Brautführerin, Eltern, Verwandte und als letzter der Beistand der Braut. In der Kirche führt der Beistand des Burschen diesen in die Bank, die Braut setzt sich mit den Brautjungfern zwischen die Mädchen. Vor dem Altare stellen sie sich in folgender Ordnung auf : Brautjungfer, Braut, Bräutigam, Brautführer. Beim Herauskommen aus der Kirche verabschieden sie sich mit Handschlag voneinander[345]. In Hétfalu (Rumänien) erteilt der Priester den Segen[346], auf der Insel Csepel (Kom. Pest) bringen die Beistände dem Priester je eine Flasche Wein[347].

335 Istvánffy, 1911, S. 164.
336 B. S. XI, 1827, III, S. 40.
337 Pápai, 1891, S. 241.
338 Löcherer, 1908, S. 40.
339 Pápai, 1891, S. 241.
340 B. S. XI, 1827, III, S. 40.
341 »Pesti Hírlap« (Pester Zeitung), LVIII, Apr. 35.
342 Haralyi Fejér, 1899, Nr. 19.
343 Hunfalvy, 1856, S. 64 ; Réső Ensel, 1866, S. 101.
344 Jankó, 1902, S. 384.
345 Seemayer, 1936, S. 72.
346 Orbán, 1869, Bd. VI, S. 150.
347 Pápai, 1890, S. 239.

Nach der Zeremonie der Verlobung folgt ein Festessen, das häufig selbst das Hochzeitsmahl übertrifft. Im Komitat Gömör zog sich die Verlobung manchmal bis Mitternacht hin, erst dann werden die Gäste aus ihren Betten geholt und eingeladen[348]. In Nemespátró (Kom. Zala) werden nach der Verlobung in der Kirche am Nachmittag die Botengänge (ung. *küetjárás*) aufgenommen : der Beistand des Burschen und zwei andere Verwandte brechen vom Hause des Bräutigams auf und gehen zum Haus der Braut. Sie müssen diesen Gang dreimal im Gänsemarsch zurücklegen. Sie werden nicht sofort eingelassen, sondern sie bekommen Rätsel aufgegeben. Nachdem man sie endlich eingelassen hat, werden sie mit Wein bewirtet, doch kehren sie bald zurück. Nach dem dritten Gang wird einer von ihnen zurückbehalten. Schliesslich bricht dann die Verwandtschaft des Bräutigams mit Essen beladen auf, das von den Frauen in Körben auf dem Kopf getragen wird. An der Spitze des Zuges geht der Beistand mit einer Lampe, denn Beschluss macht die Zigeunerkapelle. Der Bräutigam trägt die Büchse, in der sich das »Kussgeld« für die Braut befindet. Die Braut blickt auf den sich nähernden Bräutigam durch ein Haarsieb, damit »später ihr Mann nicht alles merke«. Der Trupp des Bräutigams wird erst eingelassen, nachdem die Rätsel entsprechend beantwortet sind. Mittlerweile hat sich die Braut in der Küche versteckt. Danach gehen die Festgäste in folgender Reihenfolge in die Küche hinaus : Beistand, Brautführer, Bräutigam, Brautjungfer und Brautführerin ; der Brautführer spürt die Braut auf und bringt sie vor den Bräutigam. Die in der Küche kochenden Frauen machen inzwischen recht viel Rauch, um den Bräutigam zurückzuschrecken. Über dem Rock der Braut befindet sich eine Schürze aus Seide, Kaschmir oder Cloth, die recht locker gebunden ist. Der Bräutigam steckt die Börse unter das Band der Schürze, lässt sie los, worauf sie zu Boden fällt. Der Brautführer hebt sie auf und gibt sie dem Bräutigam zurück. Dies wird dreimal wiederholt, worauf die Braut die Börse nimmt, und sie in ihren Busen steckt ; danach küssen sich die Verlobten. Nach all dem ziehen die Festgäste sich bei der Hand haltend in vorgeschriebener Reihenfolge bei Musik von der Küche in die Stube und tanzen dreimal um die Stube im Kreis herum. Das Tischtuch wird aufgeschlagen und das Volk steigt über den Tisch hinweg auf seinen Platz[349]. In dem am Balaton gelegenen Teil des Komitats Somogy stiegen die Verlobten über den Tisch hinweg, wobei sie aber achtgaben, dass sie nicht unter den Tragbalken gerieten, weil sie das trennen würde[350]. In Sárrét sitzen sie dagegen gerade unter dem Tragbalken[351], in Fábiánsebestyén (Kom. Csongrád) nehmen sie zuoberst am Tisch Platz[352], in Vámosgyörk (Kom. Heves) werden sie auf den Ehrenplatz,

[348] B. S., XI, 1827, III, S. 40.
[349] Seemayer, 1936, S. 72.
[350] Jankó, 1902, S. 384.
[351] Osváth, 1875, S. 37.
[352] Sammlung von *D. Csallány*.

d. h. an die Tischecke gesetzt[353], während in Nagyszénás (Kom. Békés) jemand gerade zwischen sie gesetzt wird und der Vater des Bräutigams neben der Braut zu sitzen hat[354]. In Nemespátró (Kom. Zala) sassen in früherer Zeit die Verwandten der beiden Partner vermischt untereinander, heute sitzt die Verwandtschaft der Braut bei der Verlobungsfeier längs der Mauer und die des Bräutigams im inneren Teil der Stube ; beim Hochzeitsfest ist es dann gerade umgekehrt, da sitzen nämlich die Verwandten des Bräutigams längs der Mauer.[355] Bei den Paloczen des Komitates Borsod wird das Brautpaar während des Nachtessens in die Kammer eingeschlossen[356]. In Nemespátró (Kom. Zala) und in dem am Balaton gelegenen Teil des Komitates Somogy sass der Bräutigam mit dem Hut auf dem Kopf bei Tisch[357].

Der Bräutigam und die Braut essen vielenorts aus dem gleichen Teller und trinken aus dem gleichen Glas. Darauf bezieht sich auch der obenerwähnte Brauch aus dem Komitat Komárom[358]. Bei den Paloczen des Komitates Borsod wurde dem in die Kammer eingeschlossenen Brautpaar nur Suppe gegeben, wozu sie einen löcherigen Löffel (Schöpflöffel für Teigwaren) erhielten. Im Komitat Máramaros (Rumänien) wird versucht, den Bräutigam eine aus Mehlteig hergestellte Puppe oder Wiege essen zu lassen[359]. Im Gebiet Drávamellék (Kom. Somogy) steht das Mädchen, wenn der Bursche das Glas an seinen Mund führt, auf und küsst seinen Bräutigam so oft, als es von der neben ihm sitzenden Nachbarin mit dem Fuss gestossen wird[360]. Im Komitat Baranya pflegen die Angehörigen des Burschen zu sagen : »unser Bursch mäht besser« und die des Mädchens : »unser Mädchen erntet besser«, worauf sie Geld in einen Teller werfen, das junge Paar zum Danke aufsteht und sich küsst.[361] Dies ist das »Kussgeld«, das dann meistens geteilt wird, wobei beide Teile dem anderen ein Andenken kaufen. In Pécsbudafa (Kom. Baranya) ist der Taufpate des Burschen der »küssende Mann« (ung. *csókos ember*) und die Taufpatin der Braut die »küssende Frau« (ung. *csókos asszony*). Während des Nachtmahls müssen dann, so oft der Beistand der Braut trinkt, die Verlobten und das »küssende Paar« sich küssen[362].

In Perecsen (Karpatoukraine) fordert der Beistand des Bräutigams nach dem Nachtmahl seine Leute auf, das mitgebrachte Essen herzugeben, dieses wird dann von der Brautführerin aufgeschnitten und zuerst der Braut und dann den anderen angeboten[363].

[353] Kürti, 1909, S. 215.
[354] Sammlung von *B. Gunda*.
[355] Seemayer, 1936, S. 72.
[356] Istvánffy, 1911, S. 164.
[357] Jankó, 1902, S. 384 ; Seemayer, 1936, S. 72.
[358] Dorner, 1891, S. 210.
[359] Istvánffy, 1911, S. 164.
[360] Réső Ensel, 1866, S. 95.
[361] Kötse, 1890, S. 450.
[362] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 109.
[363] Petri, 1901, Bd. I, S. 692.

Nach dem Festessen folgt der Tanz, dieser wird in Hétfalu (Rumänien) von den Verlobten eröffnet,[364] in Karancsalja (Kom. Nógrád) wurde die Unterhaltung manchmal im Hause des Burschen fortgesetzt.

In Transdanubien nimmt der eine Brautführer im Namen der Braut von den Eltern, den Verwandten und den unverheirateten Freundinnen Abschied, dies wird Mädchenabschied (ung. *sirató*) genannt[365]. In Hóstát bei Kolozsvár[366] und in Kalotaszeg (beide Rumänien) vertraut der Beistand des Bräutigams die Braut dem Beistande der Braut an, der auch verspricht sie zu beschützen[367]. In Szegedalsóváros (Kom. Csongrád) reicht der Bräutigam von dem die Verlobung besiegelnden Handschlag bis zur Hochzeit niemandem die Hand[368]. In Szaján (Kom. Torontál, Jugoslawien) wird die Verlobung fast als Heirat angesehen[369], in Sárköz (Kom. Tolna)[370] und in Piliny (Kom. Nógrád)[371] sagt man, dass der Bursch das Mädchen »gekauft« habe (ung. *elvette*), während das Mädchen »zum Manne zieht« (ung. *férjhezmegy*). In Pécska (Kom. Arad, Rumänien) bewacht der Bursch von der Verlobung an das Mädchen, er schläft in seinem Hause, doch nicht mit ihm[372], auch in Lövéte (Rumänien) schläft er dort, aber angezogen[373]. In Ellend (Kom. Baranya) leben sie hingegen auch als Mann und Frau[374], im Komitat Arad jedoch nur dann, wenn der Bursch seine Geliebte heiratet[375].

Bei den Ersamordwinen überreicht die Braut ein zu diesem Zweck gesticktes Tuch, das »Bräutigamtuch«, dem Vater des Bräutigams, wobei man folgendes singt: »Wir geben ein Seidentuch und bekommen als Gegengeschenk einen Rubel.« Als man das Tuch zu Hause dem Brätigam übergibt, reibt er sich sein Gesicht damit ab und wirft es dann in den Ofen.[376] Bei den Tscheremissen der Umgebung von Kasan wird die versteckte und dann gefundene Braut hereingeführt und von ihren Eltern befragt, ob sie in die Heirat einwillige. Vor dem Essen erklären die Festgäste, dass sie nun Verwandte geworden sind. Schliesslich übergibt das Mädchen dem Bräutigam ein Tuch.[377] Auch die Tscheremissen des Wjatka-Gebietes fragen die Jungen um ihre Einwilligung, danach

[364] Orbán, 1869, Bd. VI, S. 150.
[365] »Nemzet« (Ztschr. »Nation«), IV, 1897, S. 24.
[366] Németh, 1899, S. 56.
[367] Jankó, 1892, S. 145.
[368] Bálint, 1933, S. 39.
[369] Kálmány, 1882, Bd. II, S. 211.
[370] Pásztor, 1931, Bd. XI, S. 8.
[371] Nyáry, 1909, S. 132.
[372] Somogyi, 1912, S. 329.
[373] Orbán, 1869, Bd. II, S. 149.
[374] Berze Nagy, 1940, Bd. III, S. 110.
[375] Somogyi, 1912, S. 329. Bei den Deutschen lebt das junge Paar, da es nunmehr durch die Verlobung miteinander verbunden ist, als Mann und Frau. An einzelnen Orten erfolgte die kirchliche Hochzeit nur dann, als die junge Frau bereits mit Gewissheit in anderen Umständen war. (Sartori, 1910—1914, Bd. I, S. 58.)
[376] Hämäläinen, 1930, S. 18—19.
[377] Hämäläinen, 1930, S. 68.

vertauschen sie ihre Gläser und trinken[378]. Bei den Wotjaken schickt die Braut dem Bräutigam einen Gürtel, ein Taschentuch.[379] Bei den Wotjaken des Wjatka-Gebietes gibt die Braut ihrem Vater ein Tuch oder ein Hemd, der gibt es dem Freier ; dieser steckt es in seinen Gürtel, damit jedermann sehe, dass er Erfolg gehabt hat.[380] Die Rumänen sehen die Gabe des Tuches für genau so wichtig an wie die des Ringes. Bei den Wenden Steiermarks gibt der Bursche einen Ring und einige Taler, was *Ara* genannt wird. Beim Handschlag werden ihre Hände mit Wein begossen[381]. Bei den Deutschen Westfalens wird, wenn man der vor dem Haus versammelten Jugend die Verlobung bekanntgibt, mit allerlei Geräten ein grosser Lärm geschlagen und mit der Peitsche geknallt[382]. Bei den Rumänen wird der Verlobung eine sehr grosse Bedeutung beigemessen, in der Moldau bewacht der Bursch das Mädchen[383].

*

Aus der Beschreibung dieses ersten Teiles der ungarischen Hochzeitsbräuche ist ersichtlich, dass diese das Ergebnis einer langen Entwicklung, einer Anpassung und Aufnahme verschiedenster Einflüsse sind, dass sie aber auch in ihrer Ausbildung nicht einheitlich waren, sondern je nach den einzelnen Gegenden viele Unterschiede aufweisen.

Wertvolle Beschreibungen über die Hochzeitsbräuche der alten Ungarn finden sich in dem zwischen 1050 und 1052 geschriebenen Werke des persischen Geschichtsschreibers GARDISI. Im nachstehenden wird die diesbezügliche Beschreibung in der berichtigten Übersetzung von TAGÁNYI gegeben : »Bezüglich der Brautwerbung herrschen bei ihnen (das heisst bei den Ungarn) folgende Gewohnheiten. Wenn der heiratsfähige Sohn eine Frau nehmen will, so bezahlt er den ‚Kalim', der je nach seinem Reichtum aus einer mehr oder minder grossen Zahl von Pferden besteht. Während sie noch über den Kalim unterhandeln, führt der Vater des Mädchens den Vater des Bräutigams in sein Haus und sammelt alles, was ihm gehört an Wiesel-, Biber-, Eichhörnchen-, Marder- und Fuchspelzen ; . . . (hier steht ein unverständliches Wort im Urtext) wählt zehn Pelze aus, wickelt diese gleichmässig auf der Stelle zusammen und bindet sie an das Pferd des Vaters des Bräutigams und schickt den Betreffenden heim. Dieser (d. h. der Bräutigam) schickt das für die Braut bestimmte, aus Pferden, Geld und Waren bestehende Kalim, und daraufhin bringt man die Frau in sein Haus.« Aus dieser viel klareren und vom gewohnheitsrechtlichen Standpunkt auch richtigeren Übersetzung geht schon jetzt zweifellos hervor, dass die Ehe der Ungarn vor der Landnahme entschieden auf dem Frauenkauf

[378] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 84.
[379] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 107.
[380] HÄMÄLÄINEN, 1930, S. 114.
[381] KRAUSS, 1885, S. 356.
[382] SAMTER, 1911, S. 60.
[383] KROHN, 1926, S. 54.

und dem Kalim beruhte. Die vom Vater des Mädchens für den Bräutigam gesandten zehn Stück »Pelze« waren für die Ausstattung des Zeltes des neuen Paares notwendig und bildeten gewissermassen die Mitgift der Braut, sie gehörten aber damals offenbar auch mit zum Abschluss des Kaufvertrages. Dies ist noch heute bei den türkischen-tatarischen Nomadenvölkern üblich[384].

TAGÁNYI stellt auf Grund der bisherigen Forschungen fest, dass diese Form der Ehe im Patriarchat entstanden sein dürfte. N. A. KISLJAKOW stellt in seiner Arbeit über das *Kalim* und die Mitgift der Tadschiken fest, dass der Frauenkauf, die Ablöse der Frau durch das *Kalim*, für die Zeit der patriarchalen Verhältnisse charakteristisch ist und zweifellos mit der patriarchalen Grossfamilie im Zusammenhang steht, obzwar der Frauenkauf zweifellos seiner Entstehung nach in eine viel frühere Epoche gehört[385]. Im weiteren weist dann TAGÁNYI darauf hin, dass der Frauenkauf, der auf den Frauenraub zurückgeht, ein Entgelt für die geraubte Frau darstellt. Dieses Entgelt konnte nicht weniger betragen als der Blutpreis der betreffenden Frau, d. h. weniger als der Wert, mit dem der Frauenräuber sich im Falle von Frauenraub mit dem Stamm dieser Frau wieder aussöhnen, die Blutrache ablösen konnte. Dies war auch der Grund, weshalb der Preis der Frau anfangs vollkommen, später aber nur noch ungefähr dem Blutpreis entsprach[386]. Dies geht auch aus dem alten ungarischen Recht hervor, das besagt, dass wenn der Bräutigam die Verlobung ohne Verschulden der Braut auflöst, er als Strafe den Blutpreis des Mädchens zu zahlen hat[387]. Aus den Gesetzen König Stephans (997—1038) ist das Höchstmass des Blutpreises bei den alten Ungarn bekannt, er betrug hundert junge Ochsen. Daraus schliesst TAGÁNYI, dass bei den Ungarn der Kaufpreis der Frau, das maximale *Kalim*, gleichfalls aus hundert jungen Ochsen oder aus »Pferden, Geld und Waren« im gleichen Werte wie diese bestand, da der Grundpreis der Blutpreis war, der erst später auch als Kaufpreis für die Frau Anwendung fand und natürlich dieser Gelegenheit angepasst wurde. Die Behauptung GARDISIS, dass der Vater der Braut zehn Pelze zum Abschluss des Kaufvertrages und gleichzeitig als Mitgift gibt, erklärt er damit, dass zwischen dem Kaufpreis der Braut und dieser Mitgift ein im Gewohnheitsrecht verankertes, vorherbestimmtes Wertverhältnis bestehen musste, so dass die zehn Pelze von GARDISI einen entsprechenden Prozentsatz des bei den alten Ungarn üblichen Brautpreises und des damit identischen Blutpreises von hundert jungen Ochsen ausgemacht haben dürften[388].

Im weiteren ist er bemüht, die Benennung der ungarischen Frau nach verschiedenen Tierpelzen zu erklären. Hierher gehören der ungarische Namen

[384] TAGÁNYI, 1922, S. 34.
[385] КИСЛЯКОВ, 1951, S. 219.
[386] TAGÁNYI, 1922, S. 37.
[387] CSEREI, 1800, S. 133.
[388] TAGÁNYI, 1922, S. 38.

für Frau, Dame, *hölgy* (Hermelin), die alten Frauennamen *Neste* und *Nusz*, die aus den Tiernamen *nyest* (Marder) und *nyuszt* (Edelmarder) stammen, sodann die Namen *hölgymenyét* (Damenwiesel) und *menyétasszony* (Wieselfrau) für die Wiesel selbst. Als Analogie erwähnt er unter anderem die aus dem Jahre 1560 belegte russische Bezeichnung für das zu verheiratende Mädchen: *kunka*, was einen kleinen Marder bedeutet. Seiner Ansicht nach stammen diese Namen aus den Bräuchen des Hochzeitsrechtes beim Brautkauf der alten Ungarn. Diese stimmen jedoch weder mit dem bei König Stephan angeführten Blutpreis von hundert jungen Ochsen, noch mit dem bei GARDISI erwähnten Brautpreis überein, der »aus Pferden, Geld und Waren« bestand. Nach TAGÁNYI wäre von den bei GARDISI angegebenen Pelzen auszugehen, die der Vater der Braut dem Bräutigam schickte: dies wäre Grund genug gewesen, die Frauen nach den für sie bestimmten Pelzen zu benennen. Auf diese Weise bestünde aber kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Blutpreis und dem Kaufpreis der Frau. Seine andere Erklärung greift auf ältere Zeiten zurück; er begründet sie damit, dass die Ungarn aus der Vermischung zweier verschiedener Völker entstanden sind, woraus sich dann ergab, dass wo die Grundschicht die finnisch-ugrische Jagdschicht war, der Kaufpreis der Ungarin in dieser Zeit aus Pelzen bestanden haben dürfte und dass die Benennung der Frauen nach Pelzen wohl darauf zurückzuführen sei. Das *Kalim* von GARDISI und der in jungen Ochsen festgesetzte Blutpreis des Königs Stephan wäre dann das Ergebnis eines späteren, türkischen Einflusses[388a].

Interessant ist demgegenüber der Standpunkt von ROSZNER, dass nämlich die Compositio, d. i. der Betrag des durch den Friedensbrecher zu zahlenden Kopfpreises eine sehr lange Zeit hindurch weder durch das Gesetz, noch durch das Gewohnheitsrecht fest bestimmt war, sondern dass der Kopfpreis, solange der in seinem Recht Verletzte frei zwischen der Annahme des Lösegeldes und der Verfolgung auf eigene Faust wählen konnte, Gegenstand freien Handels war. Er gibt aus alten Urkunden Beispiele für zahlreiche Fälle von abgeschlossenen Vergleichen an, die Zeugnis für die schwankende, unbestimmte Grösse der Compositio ablegen. Diese Angaben beweisen, dass vor dem Vergleich um den Preis gehandelt wurde, wobei in den meisten Fällen Unterhändler eine Rolle spielten. Die hier angeführten Angaben erbringen den unanzweifelbaren Beweis, dass die Gesetze der Könige Stephan (997—1038) und Ladislaus (1071—1095) über die Festsetzung des Blutpreises sich nicht mit den Rechtsbräuchen verschmelzen konnten und dass sie, selbst wenn sie tatsächlich zu Gesetzeskraft erwachsen waren, nur sehr kurze Zeit in Geltung gestanden haben dürften. Als dann später der Frauenraub, wenn die Parteien nicht handelseins wurden, als öffentliches Verbrechen verfolgt zu werden begann, wurde natürlich die Lage des Frauenräubers schwieriger: er war dann genötigt, jeden Vergleich anzu-

[388a] TAGÁNYI, 1922, S. 39.

nehmen, der ihm angeboten wurde, weil er es sonst mit der Staatsgewalt zu tun bekam. So liegt denn — nach ROSZNER — der Gedanke nahe, dass der Mädchenräuber zuerst in Erfahrung zu bringen sucht, wie gross das Lösegeld ist, welches die Eltern im Falle des Raubes oder der Entführung des Mädchens verlangen werden. Diese vorherige Erkundigung besitzt nur dann einen praktischen Wert, wenn ihr Ergebnis in eine verbindende Form gebracht wurde und man sie nachträglich nicht mehr abändern konnte; es war also notwendig, das vorherige Übereinkommen in Form eines Vertrages abzuschliessen, wodurch es eine für beide Teile verbindliche Gestalt erhielt. So verblasste der auf einer Vereinbarung beruhende Ursprung und Charakter des ursprünglichen Kaufes bzw. Verkaufes und zugleich damit veränderte sich auch der Inhalt des ganzen Kaufvertrages. Jetzt bestand der Gegenstand des Vertrages nicht mehr im Kopfgeld, sondern im Mädchen bzw. im Recht über das Mädchen. Das einen Handel abschliessende Rechtsgeschäft verwandelte sich zu einem die Verlobung abschliessenden Rechtsgeschäft, und mit dieser Umwandlung war die Urzeit der auf die Eheschliessung bezüglichen Rechtsentwicklung abgeschlossen[389].

Aus der Natur der auf Grund eines Kaufes geschlossenen Ehe ergibt sich, was übrigens auch durch die Aufzeichnungen GARDISIS und die bis heute lebenden Analogien bewiesen wird, dass unmittelbar nach Abschluss der Übereinkunft deren Durchführung, deren Realisation erfolgte. Man gelangte in bezug auf den Kaufpreis zu einem Übereinkommen, worauf der Bräutigam sofort an seine Erfüllung schritt: er brachte dem Vater der Braut die festgesetzten Tiere oder zahlte den vereinbarten Betrag, wonach der Vater sofort das Mädchen dem Bräutigam übergab. Die Bezahlung des Kaufpreises, seine Annahme durch die andere Partei, zwang ihn zur Übergabe.

Auf Grund der mündlichen Übereinkunft hatte zuerst der Bräutigam seine im Vertrag übernommene Pflicht zu erfüllen, er war also natürlich in der nachteiligen Lage, dass die andere Vertragspartei, der Verkäufer, obwohl er den Vertrag und die Leistung des Käufers angenommen hatte, aus irgendeinem Grund nicht imstande war, seiner Verpflichtung nachzukommen; z B. starb das Mädchen oder es wurde von einem anderen entführt. Man musste also ein Mittel suchen, das erlaubte, dass auch die Leistung des Käufers nur dem Scheine nach erfolge; da dessen Leistung jetzt nur noch eine scheinbare war, so war er nunmehr auch nicht der Gefahr der Nichterfüllung seitens der anderen Partei ausgesetzt. Diese scheinbare Erfüllung war die Anzahlung, die *Arrha*. Die Anzahlung lässt den Vertrag ebenso zu Rechtskraft erwachsen, als ob der ganze Kaufpreis bezahlt worden wäre.

In der späteren Rechtsentwicklung wird der Kaufvertrag auch vor Leistung der *Arrha* zur Pflicht gemacht, ursprünglich ist sie aber nur ein Mittel des Vertragsschlusses, wobei der Vertrag erst durch ihre Leistung bindend wird, da die

[389] ROSZNER, 1887, S. 16.

Bezahlung der *Arrha* die tatsächliche Bezahlung des Kaufpreises ersetzte. Dies wird in Ungarn durch das die Eheschliessung regelnde Gesetz König Kálmáns (1095—1116) ausgedrückt : »De desponsatione conjugali placuit sanctae Synodo, ut omnis conjugalis desponsatio, in conspectu Ecclesiae praesente sacerdote ; coram idoneis testibus, alique signo subarrhationis consensu utriusque fieret ; aliter non conjugium, sed opus fornicationis reputeretur.«

Der Erfüllung des ursprünglichen Kaufpreises können aber auch andere Hindernisse im Wege stehen, zum Beispiel wirtschaftliche Ursachen, und dies ist mit ein Grund dafür, dass statt des Kaufpreises nur eine symbolische Leistung, die Anzahlung gegeben wird. KISLJAKOW[390] weist darauf hin, dass mit dem Zerfall der patriarchalischen Verwandtschaftsverhältnisse allmählich auch das *Kalim*, der Kaufpreis der Frau, verschwindet. Je fester die patriarchalen Verwandtschaftsbande waren, je weiter der Kreis der Verwandten war, je mehr Mitglieder die patriarchale Gemeinschaft zählte, desto mehr Personen nahmen an der Bezahlung und am Empfang des *Kalim* teil, desto grösser und reicher konnte das *Kalim* ausfallen. Im Gegensatz dazu verminderte der allmähliche und ständige Prozess des Zerfalls der patriarchalen Sippenbeziehungen und der patriarchalen Familiengemeinschaft die Möglichkeit der Zahlung des *Kalims* und führte so zur Senkung seines Ausmasses. Letzten Endes wird nach dem endgültigen Zerfall der patriarchalen Gemeinschaft und der Bildung von kleinen individuellen Familien die Zahlung eines auch nur etwas bedeutenderen *Kalims* nicht nur vollkommen unmöglich, sondern bedroht auch die wirtschaftliche Grundlage der kleinen Familie geradeswegs mit dem Ruin. Das *Kalim* bedrohte also die Existenz dieser neuen Gesellschaftszelle, durch welche die patriarchale Gemeinschaft abgelöst wurde, sie störte deren Entwicklung, und mit dem Zerfall der patriarchalen Verhältnisse verschwand allmählich auch das *Kalim*, so dass davon nur noch geringe Spuren übrigblieben.

Die *Arrha* ist auch im alten ungarischen Recht ein bestimmtes Mittel des Vertragsabschlusses, dessen in den Volksbräuchen ausgebildete Formen auch heute angetroffen werden können. Diese weisen darauf hin, dass sie nach dem Denken des Volkes eng zum Vertragsabschluss dazugehörten, und die verbindliche Kraft des Vertrages bekräftigten. Wie wichtig die Anzahlung eben vom Gesichtspunkt der Volksvorstellungen war, wird durch den Umstand aufgezeigt, dass sie im Gesetze König Kálmáns vorkommt. Das Gesetz legte das Hauptgewicht vor allem auf die Willenseinigung der Parteien und auf die Mitwirkung der Kirche ; um diese dem Gesetzgeber am Herzen liegende Abänderung durchführen zu können, war es notwendig, dieses in den Überlieferungen des Volkes als wichtig angesehene Element des Vertragsabschlusses in das Gesetz aufzunehmen.

[390] Кисляков, 1951, S. 221.

Der Gegenstand, der als Anzahlung gegeben wurde, war nicht bestimmt, deshalb spricht auch das Gesetz König Kálmáns von »aliquod signum«. Natürlich kann man hier im ursprünglichen Sinne des Kaufes nur von der vom Käufer geleisteten Anzahlung reden, die bei der Verlobung vom Bräutigam gegeben wurde. Die gegenseitige *Arrha*-Gabe dürfte sich erst zu einer Zeit eingebürgert haben, als die ursprüngliche Bedeutung in Vergessenheit geriet. Von Interesse ist hier die von ROSZNER berichtete Tatsache, dass man sich noch im XVI. Jahrhundert darüber stritt, ob beide Partner die *Arrha* geben dürfen ; diejenigen, welche die Statthaftigkeit der gegenseitigen Gabe verneinten, beriefen sich aber nicht mehr auf die geschichtliche Entwicklung, sondern führten das leicht zu widerlegende Argument ins Treffen, dass in jenem Falle, wo beide Teile eine *Arrha* gehen, dies gleichbedeutend ist, wie wenn keiner eine gegeben hätte[391].

Im vorstehend angeführten Material der ungarischen Volksbräuche ist der Gegenstand der Anzahlung zweierlei : Geld oder Ring. In den überlieferten Bräuchen ist die Summe des Brautgeldes nicht einheitlich, sie wechselt je nach der Gegend und wird selbst in den einzelnen Gegenden je nach den Vermögensverhältnissen des Burschen festgesetzt. Die Redewendung im Komitat Baranya lautet »Beschlagnahme des Mädchens« (ung. *lefoglalás*), der ursprüngliche Begriff ist also vollständig erhalten geblieben. Im allgemeinen bedeutet das Brautgeld eher einen kleineren Betrag. Das Brautgeld wird vom Burschen nach der allgemeinen Sitte dem Mädchen übergeben. Als Gegengabe überreicht das Mädchen dem Burschen das Verlobungstuch, in den Volksbräuchen hat sich also die gegenseitige Gabe einer Anzahlung ausgebildet. Die hier angeführte Angabe aus Hajdúnánás sagt auch ausdrücklich, dass die Braut das Brautgeschenk eigentlich für ihren eigenen künftigen Gebrauch gibt, aber auch gleichsam als Unterpfand ihres Versprechens. In den deutschen Bräuchen wurde das als *Arrha* gegebene Geld, wie dies STOBBE berichtet, »Gottespfennig« genannt, was darauf zurückzuführen ist, dass anlässlich des Vertragsabschlusses eine kleinere Geldsumme der Kirche oder den Armen geschenkt wurde. Diese Summe wurde vom Verkäufer auch schon deswegen gerne für barmherzige Zwecke zur Verfügung gestellt, weil er dadurch vollkommen ausschloss, dass die *Arrha* als wirkliche Leistung und Befriedigung angesehen werden konnte[392]. In den ungarischen Volksbräuchen ist aber diesbezüglich nichts zu finden.

Der zweite Gegenstand der Anzahlung bei der Verlobung ist der Ring. In den ungarischen Bräuchen und Überlieferungen kommt ihm eine geringere Rolle zu, von einigen Orten ist es mit Bestimmtheit bekannt, dass es sich um einen von oben nach unten verbreiteten Brauch handelt, der sich bei den Vermögenderen sowie bei dem sich verbürgerlichenden Bauerntum zu verbreiten

[391] KOVÁCS, 1883, S. 6 ; ROSZNER, 1887, S. 41.
[392] ROSZNER, 1887, S. 42.

begann. Trotzdem hat sich aber manchenorts auch um ihn der Brauch ausgebildet, wahrscheinlich an Stelle des früheren anderen Verlobungsgeschenkes, dass der Beistand im Rahmen einer entsprechenden Zeremonie die Ringe vertauscht. Interessant ist, dass an vielen Orten dem Brautgeld entsprechend der Bräutigam einen Ring gibt, wofür er dann vom Mädchen sein Brautgeschenk erhält.

Roszner weist im Laufe der Beschreibung der Rechtsentwicklung auf Grund von Urkunden auf die Bräuche des Adels hin und gelangt zur Feststellung, dass Teile dieser Bräuche bis zum Volk gedrungen sind[393]. Auf dieser Grundlage macht er die Feststellung, dass hier der Ring allgemein war und dass selten ein anderer Gegenstand, z. B. eine goldene Kette, gewählt wurde. In der Regel wird nur ein Ring gegeben, doch wurde es im XIV. und XV. Jahrhundert zur Sitte, dass der Bräutigam zwei Ringe gab. Dies trug dann zur Ausbildung des Ringwechsels bei, denn der Verlobungsring verliert schon allmählich seinen Charakter als Mittel des Vertragsabschlusses und das Anstecken des Ringes an den Finger dient nur noch als Zeichen der bereits geschlossenen Verlobung. In diesem Fall ist auch der Ring, wie im allgemeinen auch die *Arrha*, nur ein Hilfsmittel, was auch in einer Urkunde aus dem Jahre 1660 zum Ausdruck kommt : »et mox superinde pro meliori certitudine sponsalitiorum donavimus alter alteri annulos, prout mos et ritus in tali passu secum fert«[394].

Von Wichtigkeit war auch der Umstand, an welchen Finger der Ring angesteckt wurde. Von den Griechen und Römern stammt der Glaube, dass der Ring am vierten Finger der linken Hand, am Ringfinger, getragen werden müsse, weil in diesem Finger eine Ader verläuft, die zum Herzen führt.[395] Dieser Brauch gelangt nicht nur in die einzelnen Rituale, sondern auch in den Corpus Juris Canonici, und deshalb wurde auch der vierte Finger als Ringfinger betrachtet. Obzwar die meisten Rituale vorschreiben, dass bei der kirchlichen Zeremonie der Ring auf die linke Hand zu kommen hat, wurde er nach Beendigung der Zeremonie an die rechte Hand angesteckt[396]. Denselben Brauch kann man auch in der Volkstradition antreffen, obgleich auch manchmal der Mittelfinger vorkommt. Aus den historischen Denkmälern geht hervor, dass später der Ringwechsel nicht nur bei der Verlobung vorkommt, sondern auch bei der Ehe-

[393] Roszner, 1887, S. 43.

[394] Roszner, 1887, S. 47. In ungarischer Beziehung bildet die im Pray-Kodex (XIII. Jh.) enthaltene Missa Sanctae Trinitatis super sponsum et sponsam das älteste rituale Denkmal, das mit dem Eheschluss in Verbindung steht. Hier ist vorerst nur von einem einzigen Ring die Rede, der vom Priester gesegnet und vom Bräutigam an den Finger der Braut angesteckt wird. Auch im Gesetz König Kálmáns ist nur von einem einzigen Ring die Rede. (Kovács, 1883, S. 22 ; Hanuy, 1912, S. 55.) — Nach Hanuy ist im Ring die Anzahlung des Kaufpreises der Frau zu sehen, die früher vom Bräutigam der Braut gegeben wurde. Erst später bildete sich in Gegenden mit germanischem Recht der Brauch aus, dass ein Teil des »Launegilds« vom Mundoaldus dem Bräutigam zurückerstattet wurde, hiervon dürfte dann der zweite Ring herrühren, der seit dem XIII. Jahrhundert, aber noch nicht überall, von der Braut dem Bräutigam gegeben wird (Hanuy, 1912, S. 54.).

[395] Roszner, 1887, S. 49.

[396] Roszner, 1887, S. 50.

schliessung. Als nämlich die Verlobung im Laufe der Entwicklung des kanonischen Rechtes als entbehrlich bezeichnet wurde, wurden die bei der Verlobung gebräuchlichen Zeremonien auf die Hochzeit übertragen. Eine Urkunde aus dem Jahre 1630 sagt schlankweg: »Wenn die Zeit der Hochzeit naht, dann halte man zugleich auch die Verlobung, denn so muss man sich nicht zweimal in Ausgaben stürzen.«[397] In den Volksbräuchen geschah gerade das Gegenteil, die Verlobung blieb erhalten und wurde manchenorts sogar unter Zeremonien gefeiert, als ob es sich um den Eheschluss selbst handelte, wobei der Beistand der Braut den festlichen Akt vornahm.

In den ungarischen Volksbräuchen wird die Gelegenheit der Verlobung mit dem Wort *kézfogó* (Handschlag) bezeichnet ; der Name rührt also von einem überaus bedeutenden Akt der Feier her, doch genau so häufig kommen auch andere Wörter vor, wie *jegyváltás* (Tausch der Verlobungsgeschenke) und *kendőlakás* (Tuchfeier). Die letzteren Wörter beziehen sich auf den festlichen Anlass des Austausches der Verlobungsgeschenke bzw. des als Verlobungsgeschenk gegebenen Tuches.

In der ungarischen Sprache ist der Ursprung des Wortes *jegy* (Verlobungsgeschenk) ungeklärt[398]. Man vergleicht es mit dem finnischen Worte *jälke*, das *vestigium* bedeutet. Die alten ungarischen Wörterbücher geben als Sinn des Wortes *jegy* die lateinischen Wörter *sigmun*, *nota* und *vestigium* an, während für das ungarische Wort *jel* die Erklärungen *signum*, *insigne*, *charakter* und *nota* stehen.

In den historischen Denkmälern kommt das Wort *jegy* schon seit langem vor. Aus dem Anfang des XVI. Jahrhunderts ist die Bezeichnung *jegyes-meny* für Braut (ung. *menyasszony*) bekannt[399]. Vom Ende des XV. Jahrhunderts ist das Wort *jegyruha* mit den Sinn von *dos*, Morgengabe, Brautgeschenk belegt[400]. In den Redewendungen des Volkes sind auch bereits Fassungen bekannt, wo sich der Sinn umgewandelt hat, wie z. B. : *jegybe vette*, was wortwörtlich »er hat sie als Brautgeschenk genommen«, aber dem Sinne nach »er belästigt sie, verfolgt sie« (nämlich das junge Mädchen) bedeutet[401] oder aber : *jegyben vagyok valakivel*, d. i. wortwörtlich »ich bin mit jemandem verlobt«, aber dem Sinne nach »ich bin dagegen«[402].

Das Wort *jegy* ist also dem Sinne des Wortes und den Überlieferungen nach soviel wie Zeichen (ung. *jel*) aber nicht einfaches *signum*, sondern ein

[397] Roszner, 1887, S. 51.
[398] Budenz, 1873, S. 144 ; Bárczi, 1941, S. 142.
[399] Szarvas und Simonyi, 1890. Angabe aus dem Jahre 1526.
[400] Zolnay, 1902, S. 429. Das beim Volke gebräuchliche Verlobungsgeld hielt die Erinnerung an das Brautgeschenk des alten ungarischen Rechtes aufrecht ; auch Illés leitet das Brautgeschenk vom ungarischen Gewohnheitsrecht ab, im Gegensatz zur Morgengabe des germanischen Rechts, das aber ebenfalls vom Kaufpreis herstammte (Illés, 1900, S. 35.).
[401] Szinyei, 1893—1896, Bd. I, S. 916.
[402] Szinyei, 1893—1896, Bd. I, S. 916.

als Pfand dienendes Zeichen, wie dies auch in einer aus dem Beginn des XVII. Jahrhunderts stammenden Urkunde zu lesen steht: »... und er gab ihr auch einen Ring, dass er sie heirate« — es ist also das Zeichen des bindenden Versprechens.

Das römische Recht legte das Hauptgewicht auf den *consensus*, denn *nuptias non concubitus, sed consensus facit*, und dies wurde auch von der Kirche übernommen. Dies konnte sowohl durch Worte als auch durch Zeichen der Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht werden. In den Volksbräuchen findet sich die Anwendung beider Möglichkeiten. Es ist allgemein üblich, dass der Beistand vor der Verlobung das junge Paar auffordert sich zu äussern, ob beide in die Ehe einwilligen. Manchenorts geht die Aufforderung des Beistands geradewegs dahin, das Brautpaar durch Ausstrecken der Rechten sein Einverständnis anzeigen zu lassen. Die Einholung der mündlichen Zustimmung wird auch in den historischen Denkmälern belegt, so schreibt z. B. Apor in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts: »Doch bevor man das Mädchen zur Verlobung hinausführte, wie auch dann, als um seine Hand angehalten wurde, wurde es vom Vater und der Mutter gefragt, ob es diesen Burschen gerne heirate, und wenn es erklärte, dass es dies gerne tue, so wurde es dem Burschen versprochen oder sofort zur Verlobung hinausgeführt.«

Die Volkstradition hält an der gewohnten Förmlichkeit, an den gewohnten Äusserlichkeiten fest, weil es diese sind, die in seinen Augen das lebende Recht ausdrücken und der Zeremonie die Gewissheit der Legalität verleihen.

Ursprünglich entband die bei der Verlobung geleistete Anzahlung den Käufer noch nicht von der Bezahlung des ganzen Kaufpreises. Die *Arrha* war zwar bloss eine scheinbare Leistung, doch wurde sie als tatsächliche Leistung angesehen. Eine wesentliche Veränderung ging in der Rechtsanschauung über die Verlobung vor sich, als sich die Verlobung allmählich aus dem Ideenkreis des Kaufes herauslöste und so auch der Kaufpreis bzw. die Anzahlung zu einem Symbol wurde. Die Volkstradition hat aber das Andenken daran in ihren Bräuchen bewahrt. Das erwachsene, bereits zur Ehe geeignete Mädchen wird allgemein *eladó-leány* (zu verkaufendes Mädchen) genannt. Eine Aufzeichnung aus dem Komitat Baranya besagt, dass der Vater des Mädchens das Brautgeld auf den Tisch legt, worauf es die Braut weglegt: mit dieser Handlung ist die Braut »verkauft« (ung. *el van adva*)[403]. Die Paloczen sagen, wenn sie werben gehen, dass sie »ein Mädchen kaufen gehen« (ung. *leányt venni mennek*)[404]. Bei den Széklern (Rumänien) wird statt des in Ungarn üblichen Ausdrucks »er nimmt zur Frau« (ung. *feleségül vesz*) das Wort »er kauft« (ung. *megvesz*) gebraucht[405]. Auch im Volkslied kommt es vor: *Édesanyám eladott engemet,*

[403] Roszner, 1887, S. 51.
[404] Istvánffy, 1894, S. 70.
[405] Erdélyi, 1903, S. 491.

de nem tudja kinos életemet (meine Mutter hat mich verkauft, doch kennt sie mein peinvolles Leben nicht[40]).

Auf die Veränderung der Symbole hat sich auch jene Auffassung des kanonischen Rechtes ausgewirkt, dass die Verlobung durch die Willensübereinstimmung *(consensus)* der Verlobten geschlossen wird. Auf diese Weise gelangte auch der Eid unter die symbolischen Förmlichkeiten, weil er vom kanonischen Recht als zur Kundgabe des Willens geeignet befunden wurde. Der Eid kommt zwar in den Volksbräuchen nicht vor, doch stehen das wörtliche Gelöbnis, die vielenorts vorkommenden Formen der Selbstverfluchung nicht so sehr weit von ihm entfernt.

Aus dem Eide entwickelte sich der Handschlag als eine einfachere Form des Schwures. Dies war dann mit der Zeit in den Überlieferungen des Volkes dermassen anerkannt und allgemein verbreitet, dass die Verlobung im allgemeinen, auch in der Volkssprache, mit den Wörtern *kézfogás* und *kézfogó* (beides : Handschlag) bezeichnet wurde. Dies findet sich schon in den alten Urkunden. Der Handschlag war ein alter und anerkannter Brauch, dermassen, dass er von Papst Nikolaus III. geradezu als ungarischer Brauch bezeichnet wird, als er über König Ladislaus IV. (1272—1290) schreibt : »coram ligno crucis solempniter in Altari primo, et iterum Regie fide data Ungarico more juravit«, und später in demselben Briefe : »iterum cum obligatione simili per manum dextram Regia fide data, Ungarico more«. Zweifellos war im Ausland sowie auch geschichtlich in viel älterer Zeit der Handschlag anstatt des Eides gebräuchlich, doch steht es fest, dass diese Art und Weise des Eides bei den Ungarn seit alters her derart verbreitet und allgemein war, dass man ihn in dieser Zeit als ungarischen Brauch ansehen konnte.

Die ungarischen Urkunden erbringen den unanzweifelbaren Beweis, dass der Handschlag *(fide data)* im XVII. Jahrhundert die wichtigste Formalität bei der Verlobung darstellte, dem eine noch grössere Bedeutung beigemessen wurde als selbst dem Ringwechsel[407]. Dies wird auch durch die Volkstradition bestätigt, wo der Handschlag als dermassen wichtig angesehen wurde, dass die ganze Feier mit diesem Wort bezeichnet wurde, und was auch in dem fast als Sprichwort aufzufassenden Spruch zum Ausdruck kommt : »der Ring zerbricht, das Haarband zerreisst, am sichersten ist der Handschlag«. Der damit verbundene feierliche, zeremonienhafte Brauch bestätigt auch die Bedeutung, die der Handschlag beim Volke besass.

Die Verlobung wird im allgemeinen mit einem Festessen abgeschlossen, das vielenorts auch das Hochzeitsmahl übertraf. Das Verlobungsmahl war eigentlich eine Besiegelung der Rechtsnahme durch einen Trunk, also ein Weihetrunk, die Besiegelung des Vertragsabschlusses, dem in jeder Beziehung des

[406] Czuczor und Fogarasi, 1864, Bd. II, S. 75.
[407] Roszner, 1887, S. 55.

Lebens in der ungarischen Volkstradition eine grosse Bedeutung zukam und der eng mit der Gültigkeit des geschlossenen Bundes zusammenhing[408].

Auf die Bedeutung der Verlobung weist auch der Umstand hin, dass man beim Verlobungsmahl in mehreren Fällen das Essen des Bräutigams und der Braut aus demselben Teller antrifft. Dieses Essen aus demselben Teller ist ein wesentliches Mittel des ritualen Aneinanderbindens des jungen Paares[409].

Unter den Verlobungsbräuchen ist auch das Erscheinen der Dorfjugend zu finden, der Ritus des Ausscheidens, weil der Bräutigam und die Braut aus der Gemeinschaft der Jugend ausscheiden[410]. Der bei dieser Gelegenheit geschlagene Lärm bezweckt die Vertreibung der bösen Geister, die anlässlich einer so wichtigen Station im Leben der Menschen zu erscheinen pflegen[411].

Es ist üblich, die Braut schon damals von den Eltern und Verwandten Abschied nehmen zu lassen, und dieser Brauch kommt auch unter den Zeremonien anlässlich der Hochzeit vor. Ursprünglich folgte unmittelbar auf die Verlobung, die den letzten Akt des Vertragsabschlusses darstellte, die Mitnahme der Braut, die Verabschiedung der Braut blieb somit als ein ganz natürliches Überbleibsel in den Verlobungsbräuchen bestehen.

Die moderne Rechtsauffassung versteht unter der Verlobung dasjenige Rechtsgeschäft, wenn zwei Personen verschiedenen Geschlechts einander gegenseitig versprechen, miteinander Ehe zu schliessen. ROSZNER zitiert die Definition des Corpus juris civilis : »Sponsalia sunt conventio et repromissio futurarum nuptiarum«, und genau so drückt sich auch Papst Nikolaus I. in seinem im Jahre 866 an die Bulgaren gerichteten Brief aus : »Sponsalia, quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera.« Dies wurde auch vom ungarischen Kirchenrecht übernommen. Im weiteren sagt ROSZNER folgendes : »Damit, dass auch die alte Verlobung nur eine Verlobung war und kein Eheschluss, sagen wir noch bei weitem nicht, dass die moderne Verlobung denselben rechtlichen Charakter und dieselbe rechtliche Bedeutung besitzt wie die alte. In der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Institutionen kann man in der Regel grosse Wandlungen und Veränderungen wahrnehmen, und auch die Institution der Verlobung wird in dieser Hinsicht keine Ausnahme bilden, doch ist ihre Wandlung nicht so tiefgreifend, dass dadurch die Identität der Institution in Frage gestellt wurde, da ihr Kriterium ihr Inhalt immer nur der eines Eheversprechens bleiben werden[412]«. Dagegen steht es ausser Zweifel, dass nach der alten Verlobung, dem Abschluss des Kaufvertrages, keine neue vertragliche Bindung notwendig war, danach erfolgte nur noch die Übergabe des Mädchens *(traditio puellae)*, insoferne die andere Partei ihrer Verpflichtung aus dem Vertrag nach-

[408] SZENDREY, Á., 1942, S. 123.
[409] SZENDREY, Á., 1932a, S. 31.
[410] GENNEP, 1909.
[411] SAMTER, 1911, S. 60.
[412] ROSZNER, 1887, S. 51.

gekommen war. Angesichts des Umstandes, dass der Bräutigam im Laufe der Entwicklung nur noch eine Anzahlung leistet und erst später seine ganze Verpflichtung erfüllte, und in späterer Zeit überhaupt nur noch eine Anzahlung gibt, wobei diese bloss einen symbolischen Charakter aufwies, zog sich diese zwischen dem Vertragsabschluss und -erfüllung liegende Zeit in die Länge. Der Bräutigam betrachtete jedoch die Braut bereits als sein Eigentum, was auch in der Überlieferung zum Ausdruck kommt : er bewacht das Mädchen, und an einigen Orten schläft er sogar schon mit ihm. Wenn danach die eine Partei die Verlobung auflöste, so war diese die schuldige ; sie hatte dann die Anzahlung zurückzuerstatten und war der Rache des verlassenen Teils ausgesetzt.

Die Volkstradition bewahrte also die Erinnerung an den alten Kaufvertrag in ihren Sprüchen und Bräuchen in der weiterentwickelten Anzahlung. Aus der Tradition und den äusseren Einflüssen formte sie dann ihr eigenes Brauchritual : die vorgängige Verhandlung und als deren Abschluss die Besiegelung des Vertrages mit der Anzahlung, mit der Übergabe von Geld, Ring oder Tuch, mit dem aus dem Eid entstandenen Handschlag und mit dem das Ganze abschliessenden Festmahl. Daneben lebten bzw. bildeten sich die abergläubischen Handlungen weiter aus, die zum Teil der Abwehr des bösen Zaubers und zum anderen Teil der Sicherung des Glückes und des Ehebundes des jungen Paares dienen sollten. Die Verschiebung der Vertragserfüllung bewirkte eine Zweiteilung der diesbezüglichen Traditionen, so dass die Übergabe des Mädchens und die damit verbundenen Riten der Ausscheidung und Aufnahme einen gesonderten festlichen Anlass schufen bzw. ausbildeten, den der Hochzeit.

LITERATUR

Abkürzungen

DSz. = Debreceni Szemle (Debrecen, Ungarn).
ErdN. = Erdély Népei (Kolozsvár-Klausenburg-Cluj).
Ethn. = Ethnographia (Budapest).
EthnMu. = Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn (Budapest).
FK. = Földrajzi Közlemények (Budapest).
JSFOu. = Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki).
MNy. = Magyar Nyelv (Budapest).
MSFOu. = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki).
NNy. = Népünk és Nyelvünk (Szeged, Ungarn).
NéprÉrt. = A Néprajzi Múzeum Értesítője (Budapest). Diese Zeitschrift ist auch unter dem Titel »A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának Értesítője« (Budapest) erschienen.
NyF. = Nyelvészeti Füzetek (Budapest).
Myr. = Magyar Nyelvőr (Budapest).

*

Apor, P. 1900. *Metamorphosis Transylvaniae.* Magyar Könyvtár. Budapest.
Árvay, J. 1854. *Menyegzői szertartás a felsődunatáji magyarajkú póroknál* (Hochzeitszeremonie bei den ungarisch sprechenden Bauern im Komitate Komárom). »Honderű«, Bd. XIV, Nr. 14. S. 133.

BAKSAY, S. 1917. *Összegyűjtött irodalmi dolgozatai* (Gesammelte literarische Schriften). Bd. I—II. Budapest.

BÁLINT, S. 1933. *Lakodalmi szokások Szeged-Alsóváros*on (Hochzeitsbräuche in Szeged-Alsóváros). NNy. Bd. V, S. 36—41, 87—95.

BÁLINT, S. 1939. *Adatok a magyar búcsújárás néprajzához* (Angaben zur Ethnographie der ungarischen Wallfahrten). Ethn., Bd. L. S. 193—200.

KISKÉRI BALOGH, I. 1898. *Cserháti néprajzi adatok* (Ethnographische Angaben aus Cserhát). Ethn., Bd IX. S. 128—135.

BÁRCZI, G. 1941. *Magyar szófejtő szótár* (Erklärendes Wörterbuch der ungarischen Sprache). Budapest.

BÄCHTOLD, H. 1914. *Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit.* Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 11. Basel.

BEKE, Ö. 1906. *Kemenesalja nyelve* (Die Sprache in Kemenesalja). NyF., Bd. XXIII. Budapest.

BELLOSITS, B. 1899. *Délvidéki magyar babonák.* (Aberglauben in Südungarn). Ethn., Bd. X, S. 304—313.

BENKÓCZY, E. 1904. *Két szólás magyarázata* (Die Erklärung zweier Redewendungen). Nyr., Bd. XXXIII, S. 578.

BENKÓCZY, E. 1908. *A felnémeti nász* (Die Hochzeit in Felnémet). Ethn., Bd. XIX. S. 36—41.

BENKÓCZY, E. 1911. *Lakodalom a Mátra alján* (Das Hochzeitsfest am Fusse des Mátragebirges). »Uránia«, Bd. XII, S. 236—238. Budapest.

BERZE NAGY, J. 1940. *Baranyai magyar néphagyományok* (Ungarische Volkstraditionen im Komitat Baranya). Bd. I—III. Pécs.

BUDENZ, J. 1873. *Magyar—ugor összehasonlító szótár* (Ungarisch—ugrisches vergleichendes Wörterbuch). Budapest.

B. S. 1827. *Rövid rajzolatja a paraszt lakodalomnak Gömörben* (Kurze Skizze der Bauernhochzeit im Komitat Gömör). Tudományos Gyűjtemény, Bd. XI, Budapest, III, S. 38—54.

CSÁKY, E. 1897. *Adalékok Somogymegye lengyeltóti járásának néprajzához* (Beiträge zur Ethnographie des Bezirkes Lengyeltóti im Komitat Somogy). Ethn., Bd. VIII. S. 435—445.

CSEREY, F. 1800. *A magyar és székely asszonyok törvénye* (Das Gesetz der ungarischen Frauen und der Széklerfrauen). Kolozsvár.

CSIKESZ, L. 1926. *Sándorfalva leírása* (Die Beschreibung von Sándorfalva). Budapest.

CZUCZOR, G. und FOGARASI, J. 1862—1871. *A magyar nyelv szótára* (Wörterbuch der ungarischen Sprache). Bd. I—VI. Pest.

DEÁK, E. 1877. *Tiszavidéki népmondák és babonák* (Volkssagen und Aberglauben im Tiszagebiet). »Figyelő«, Bd. II. S. 201—211, 300—306. Budapest.

DOMOKOS, P. P. 1941. *A moldvai magyarság* (Die Ungarn der Moldau). Kolozsvár.

DORNER, S. 1891. *Komárom megyei lakodalmi szokások* (Hochzeitsbräuche im Komitat Komárom). Ethn., Bd. II. S. 210—212.

DRAGANESCU, N. 1909. *Rumänische Hochzeitsbräuche.* Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. XXIII. S. 68—105. Stuttgart.

ÉBNER (GÖNYEY), S. 1931. *A tűz szerepe a pusztafalusi lakodalomban* (Die Rolle des Feuers bei der Hochzeit in Pusztafalu). Ethn., Bd. XLII. S. 198.

ELŐD, G. 1929. *Életképek Délsomogyból* (Bilder des Lebens im südlichen Teil des Komitates Somogy). Ethn., Bd. XL. S. 40—47.

ERDÉLYI, J. 1851. *Magyar közmondások könyve* (Ungarische Sprichwörter). Pest.

ERDÉLYI, L. 1903. *Nyelvjárásaink tanulmányozásához* (Zum Studium der ungarischen Mundarten). Nyr., Bd. XXXII. S. 490—496.

ERNYEY, J. 1907. *A gainai leányvásár* (Der Mädchenmarkt von Gaina). NéprÉrt., Bd. VIII. S. 285—287.

FARKAS, P. 1911. *Nógrád vármegye népe.* Magyarország vármegyéi és városai (Das Volk des Komitats Nógrád. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest. S. 137—171.

FARKAS, S. 1905. *Leány-cégér* (Schildzeichen bei zu verheiratenden Mädchen). Nyr., Bd. XXXIV. S. 222.

HARALYI FEHÉR, I. 1899. *Heves—Tiszavidéki házasság* (Hochzeit im Tiszagebiet des Komitats Heves). »Szépirodalmi Kert«, Beilage zur Ztschr. »Magyar Állam«, Nr. 15—34. Budapest.

FÉL, E. 1941a. *Egy palóc házasság előtti szokásról* (Über einen Brauch der Paloczen vor der Hochzeit). Ethn., Bd. LII. S. 250—260, a.

FÉL, E. 1941b. *Kocs 1936-ban* (Das Dorf Kocs im Jahre 1936). Budapest.

FRÖHLICH, K. 1928. *Die Eheschliessung des deutschen Frühmittelalters im Lichte der neueren rechtsgeschichtlichen Forschung, Ergebnisse und Ausblicke.* Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. XXVII. S. 144—194.

GARAY, A. 1911. *Szlavóniai régi magyar faluk* (Alte ungarische Dörfer in Slawonien). NéprÉrt. Bd. XII. S. 221—248.

GENNEP, A. 1909. *Les rites de passage.* Paris.
GÖNCZI, F. 1914. *Göcsej és a vele kapcsolatos Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése* (Ethnographische Beschreibung der Gegend von Göcsej und Hetés). Kaposvár.
HALMOS, F. 1912. *A magyar és székely nemesi társadalom Erdélyben a két Rákóczi György korában,* 1630—60 (Der ungarische und der Székleradel in Siebenbürgen zu Zeiten der beiden Georg Rákóczi, 1630—60). Budapest.
HANIKA, J. 1927. *Hochzeitsgebräuche der Kremnitzer Sprachinsel.* Reichenberg.
HANUY, F. 1912. *A jegyesség és házasságkötési forma kifejlődése a Ne temere decretumig* (Die Entwicklung der Verlobung und der Form der Eheschliessung bis zum Dekret »Ne temere«). Budapest.
HÄMÄLÄINEN, A. 1930. *Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen.* ISFOu., Bd. XLIV. Helsinki.
HERKELY, K. 1939. *A mezőkövesdi matyó nép élete* (Das Leben des Matyóvolkes in Mezőkövesd). Budapest.
HERRMANN, A. 1896. *Instructionen für die Brautbitterzumpt in Debrecen.* EthnMU., Bd. V. S. 107—232.
HORVÁTH, E. 1906. *A bakonyaljai nyelvjárás* (Die Mundart an den Abhängen des Bakonygebirges). NyF., Bd. XXXIV.
HUNFALVY, J. 1856—1864. *Magyarország és Erdély* (Ungarn und Siebenbürgen). Bd. I—III. Darmstadt.
IGMÁNDY, J. 1934. *Hajdunánási lakodalmi szokások* (Hochzeitsbräuche in Hajdunánás). DSz., Bd. VIII, S. 78—89.
ILLÉS, J. 1900. *A magyar házassági vagyonjog* (Das ungarische Vermögensrecht in der Ehe). Budapest.
INOTAY, I. 1932. *Leánycégér* (Schildzeichen bei zu verheiratenden Mädchen). NNy., Bd. IV. S. 153.
ISTVÁNFFY, GY. 1896. *A borsodi matyó nép élete* (Das Leben des Matyóvolkes im Komitat Borsod). Ethn., Bd. VII. S. 165—174.
ISTVÁNFFY, GY. 1911. *A borsodmegyei palócok* (Die Paloczen im Komitat Borsod). Ethn., Bd. XXII, S. 162—166.
ISTVÁNFFY, GY. 1894. *Mátraalji palóc lakodalom* (Paloczenhochzeit am Fusse des Mátragebirges). Ethn. V, S. 38—51.
JANKÓ, J. 1892. *Kalotaszeg magyar népe* (Die Ungarn der Gegend von Kalotaszeg). Budapest
JANKÓ, J. 1893. *Torda, Aranyosszék, Torockó magyar [székely] népe* (Die Ungarn [Székler] der. Komitate Torda, Aranyosszék und Torockó in Siebenbürgen). Budapest.
JANKÓ, J. 1902. *A Balaton-melléki lakosság néprajza* (Die Ethnographie der Bevölkerung des Plattenseegebietes). Budapest.
KABOS, E. 1900. *Szucsák és népe* (Szucsák und seine Bevölkerung). ErdN., Bd. III, S. 23—27.
KÁLMÁNY, L. 1882. *Szeged népe* (Das Volk der Stadt Szeged). Bd. I—II. Arad.
KÁLNAY, L. *Szabolcs vm. népe, Magyarország vármegyéi és városai* (Das Volk des Komitats Szabolcs. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest, o. J. S. 160—182.
KÁRMÁN, J. 1877. *A babonáról Kardos tanító és Mihály gazda* (Der Lehrer Kardos und der Landwirt Michael sprechen über den Aberglauben). Zombor.
KERTÉSZ, M. 1922. *Szokásmondások* (Sprichwörter). Budapest.
KISS, Á. 1901. *Régi lakodalmi szokások Tokaj-Hegyalján* (Alte Hochzeitsbräuche im Gebiete von Tokaj-Hegyalja). Ethn., Bd. II. S. 246—249.
KISS, G. 1937. *Ormányság* (Das Ormányság-Gebiet im Kom. Baranya). Budapest.
КИСЛЯКОВ, Н. А. 1951. *Калым и приданое у таджиков.* Родовое общество. Труды института Этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, том XIV. Москва. 182—220.
KOLUMBÁN, F. 1895. *A hosdátiak* (Die Bewohner von Hosdát). Ethn., Bd. VI. S. 213—219.
KOMORÓCZY, M. *Gömör-Kishont vármegye népe.* Magyarország vármegyéi és városai (Das Volk des Komitates Gömör-Kishont. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest, o. J. S. 164—204.
KORITSÁNSZKY, O. 1901. *Lakodalmi szokások Kölesden, Tolna vármegyében* (Hochzeitsbräuche in Kölesd, im Komitate Tolna). Ethn., Bd. XII. S. 273—278.
KOVÁCS, D. 1904. *Háztűznézni és leánynézőbe menni* (Hausschau und Brautschau). Nyr., Bd. XXXIII. S. 230—233.
KOVÁCS, GY. 1883. *A házasságkötés Magyarországon* (Die Eheschliessung in Ungarn). Budapest.
KOVÁCS, J. 1901. *Szeged és népe* (Die Stadt Szeged und ihr Volk). Szeged.
H. KOVÁCS, M. 1927. *Népbabonák Makóról* (Volksglauben in der Stadt Makó). Ethn., Bd. XXXVIII. S. 124—125.
KÖTSE, J. 1890. *Népélet és népszokások Baranya megyében* (Volksleben und Volksbräuche im Komitat Baranya). Ethn., Bd. I. S. 448—464.
KRAUSS, FR. 1885. *Sitte und Brauch der Südslaven.* Wien.

KROHN, E. 1926. *Die Eheschliessung bei den Rumänen.* Hamburg.
KÜRTI, M. 1909. *Hevesvármegye népe.* Magyarország vármegyéi és városai (Das Volk des Komitats Heves. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest. S. 194—210.
LÁZÁR, I. 1896. *Alsófehér vármegye magyar népe* (Die Ungarn des Komitats Alsófehér). Nagyenyed.
LÓCZY, L. (Red.) 1921. *A Balaton földrajzi és társadalmi állapotainak leírása* (Beschreibung der geographischen und gesellschaftlichen Zustände des Plattensees). Budapest.
LÖCHERER, S. 1908. *Derecske monográfiája* (Monographie des Dorfes Derecske). Budapest.
LUBY, M. 1935. *A parasztélet rendje* (Die Regeln des Bauernlebens). Budapest.
MAJER, J. 1857. *A regélő István bácsi* (Onkel István erzählt). Pest.
MANGA, J. 1939. *A házasság Zobor vidékén* (Die Ehe im Gebiet von Zobor). »Búvár«, Bd. V., S. 507—512.
MARIANU, S. FL. 1890. *Nunta la Români.* Bucureşti.
MÁRTON, I. 1891. *Sorkitótfalu néprajzi vázlata* (Ethnographische Skizze des Dorfes Sorkitótfalu). Ethn., Bd. II. S. 63—68.
MÁTÉ, L. 1899. *Lakodalmi szokások Hajdúnánásban* (Hochzeitsbräuche in Hajdúnánás). Ethn., Bd. X. S. 223—232.
MÉSZÁROS, K. 1904. *Leánynézőbe menni és háztűznézni* (Brautschau und Hausschau). Nyr., Bd. XXXIII. S. 294.
MÉSZÖLY, G. 1917. *Az Őrség 100 évvel ezelőtt* (Das Őrség-Gebiet vor hundert Jahren). Ethn., Bd. XXVIII. S. 99—112.
MOLDOVÁN, G. 1897. *Alsófehér vármegye román népe* (Die Rumänen im Komitat Alsófehér). Nagyenyed.
MÓRICZ, ZS. *a) Szatmár vármegye magyar népe.* Magyarország vármegyéi és városai (Die Ungarn im Komitat Szatmár. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest, o. J. S. 256—277.
MÓRICZ, ZS. *b) Esztergom vármegye népe.* Magyarország vármegyéi és városai (Das Volk des Komitats Esztergom. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest, o. J. S. 76—87.
NAGY, I. 1900. *Hegyhát-vidéki [vasmegyei] népszokások* (Volksbräuche aus dem Hegyhát-Gebiet im Komitat Vas). Ethn., Bd. XI. S. 309, 357—366.
NÉMETH, S. 1899. *A kolozsvári hostátiak lakodalmi szokásai* (Die Hochzeitsbräuche der Bewohner von Hostát bei Kolozsvár). ErdN., Bd. II. S. 56.
NÉMETH, S. 1900. *Lakodalmi szokások Udvarhely megyében s Nagyküküllő vidékén* (Hochzeitsbräuche in den Komitaten Udvarhely und Nagyküküllő in Siebenbürgen). ErdN., Bd. III. S. 11—14.
NÉMETHY, E. 1939. *Népi hiedelmek és szokások Muraszemenyén* (Volksglauben und -bräuche in Muraszemenye). NéprÉrt., Bd. XXXI. S. 62—64.
NOVÁK, J. L. 1913. *Adatok Bény község néprajzához* (Angaben zur Ethnographie der Gemeinde Bény). NéprÉrt., Bd. XIV. S. 32—67.
NYÁRY, A. 1906. *Palóc lakodalom* (Paloczenhochzeit). NéprÉrt., Bd. VII. S. 218—232.
NYÁRY, A. 1909. *Piliny néprajzi vázlata* (Ethnographische Skizze des Dorfes Piliny). NéprÉrt., Bd. X. S. 129—152.
ORBÁN, B. 1869—1873. *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi szempontból* (Beschreibung des Széklerlandes vom historischen, archäologischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt). Bd. I—VI. Pest.
ORTUTAY, GY. 1934. *Szerelem Ajakon a házaséletig* (Die Liebe bis zum Eheleben in der Ortschaft Ajak). Nny., Bd. VI. S. 159—167.
OSVÁTH, P. 1875. *Biharvármegye sárréti járása leírása* (Die Beschreibung des Bezirkes Sárrét im Komitate Bihar). Nagyvárad.
PAASONEN, H. 1949. *Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen.* MSFOu., Bd. XCIV. Helsinki.
PAIS, D. 1923. *Szegről-végről* (Über die ungarische Redewendung SZEGRŐL-VÉGRŐL). MNy., Bd. IX. S. 48.
PÁPAI, K. 1891. *A Karancs és a karancsalji palócok* (Das Karancsgebirge und die Paloczen vom Fusse dieses Gebirges). FK., Bd. XIX. S. 217—248.
PÁPAI, K. 1890. *A Csepel-sziget és lakói* (Die Donauinsel Csepel und ihre Bewohner). FK., Bd. XVIII. S. 209—248.
PÁSZTOR, Á. 1931. *Csiszló, tikverő, szakácstánc* (Aufzeichnung über eine Hochzeit). »Pesti Napló«, Budapest. Bd. XI. S. 8.
PETERDI, L. 1900. *Eljegyzési és lakodalmi szokások* (Verlobungs- und Hochzeitsbräuche). Ethn., Bd. XI. S. 399—403.
PETRI, M. 1901. *Szilágy vármegye monographiája* (Monographie des Komitates Szilágy in Siebenbürgen). Bd. I. Budapest.
PINTÉR, S. 1880. *A palócokról* (Über die Paloczen). Budapest.

PINTÉR, S. 1891. *A palóc születése, házassága és halálozása* (Geburt, Ehe und Tod bei den Paloczen) Ethn., Bd. II. S. 97—109.
PIPREK, N. 1914. *Slavische Brautwerbung und Hochzeitsgebräuche.* Stuttgart.
PRÓNAY, G. 1855. *Vázlatok magyarhon népéletéből* (Skizzen über das Volksleben in Ungarn). Pest.
PRÜCKLER, J. 1930. *Jászberényi néphit, szokások és babonák* (Volksglauben, Bräuche und Aberglauben in Jászberény). Ethn., Bd. XLI. S. 130—132.
RÉDEY-HOFFMANN, M. 1926. *Egy bujdosó naplójából* (Aus dem Tagebuch eines flüchtigen Freiheitskämpfers). Ethn., Bd. XXXVII. S. 20—28, 73—77, 139—143.
REIDER, I. *Táj- és népkutatás* (Gebiets- und Volksforschung). Handschrift im Ethnologischen Archiv des Ethnographischen Museums in Budapest.
RÉSŐ ENSEL, S. 1866. *Magyarországi népszokások* (Volksbräuche in Ungarn). Pest.
ROSZNER, E. 1887. *Régi magyar házassági jog* (Altes ungarisches Eherecht). Budapest.
RUBINYI, M. 1901. *Adalékok a moldvai csángók nyelvjárásához* (Beiträge zur Mundart der Csángós in der Moldau). Nyr., Bd. XXX. S. 227—235.
SAMTER, E. 1915. *Geburt, Hochzeit und Tod.* Leipzig.
SARTORI, P. 1910—1914. *Sitte und Brauch.* Bd. I—III. Leipzig.
SCHROEDER, L. 1905. *Die Hochzeitsgebräuche der Esten.* Berlin.
SEBŐK, S. 1905. *Bessenyői parasztlakodalom* (Bauernhochzeit im Dorf Bessenyő). Ethn., Bd. XVI. S. 151—156.
SEEMAYER, V. 1936. *A régi lakodalom Nemespátrón* (Die Hochzeit in alter Zeit im Dorfe Nemespátró). Ethn., Bd. XLVII. S. 72—90.
SOMOGYI, GY. 1912. *Arad megye magyar népe.* Arad vm. és város monográfiája (Die Ungarn des Komitats Arad. Monographie von Komitat und Stadt Arad). Bd. I/1. Arad. S. 255—359.
SOMSSICH, S. 1898. *A bodonyi leányvásár* (Der Mädchenmarkt von Bodony). Ethn., Bd. IX. S. 375—378.
STEUER, I. 1883. *Népdalok* (Volkslieder). Nyr., Bd. XII. S. 384.
STREITMANN, A. *Torontál vm. népe [magyar].* Magyarország vármegyéi és városai (Das [ungarische] Volk des Komitats Torontál. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest, o. J. S. 141=151.
SZABÓ, I. 1907. *A gainai leányvásár* (Der Mädchenmarkt von Gaina). NéprÉrt., Bd. VIII. S. 274—285.
SZABÓ, I. 1947. *A jobbágy birtoklása az örökös jobbágyság korában* (Das Besitzrecht des Leibeigenen im Zeitalter der Vererbung der Leibeigenschaft). Budapest.
SZARVAS, G. und SIMONYI, Zs. 1890. *Magyar nyelvtörténeti szótár* (Ungarisches sprachgeschichtliches Wörterbuch). Bd. I—III. Budapest.
SZENDREY, Á. 1932 *a) Az új pár együttevésének jelentősége a házasságban* (Die Bedeutung des Essens des jungen Paares aus demselben Teller in der Ehe). Ethn., Bd. XLIII. S. 31—32.
SZENDREY, Á. 1932 *b) Közvetítők szerepe a házasságban* (Die Rolle der Vermittler bei der Hochzeit). Ethn., Bd. XLIII. S. 168—171.
SZENDREY, Á. 1942. *A magyar áldomás* (Der ungarische Kauftrunk). Ethn., Bd. LIII. S. 123—131.
SZENDREY, Zs. 1934. *Apróbb szokások, népszokás-töredékek* (Geringfügigere Gebräuche, Volksbrauchreste). NNy., Bd. VI. S. 24—38.
SZENTE, A. 1898. *A Lendva vidék néprajza* (Die Ethnographie des Lendva-Gebietes). Ethn., Bd. IX. S. 118—128.
SZIKLAI, J. *Lakosság.* Magyarország vármegyéi és városai (Bevölkerung. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest, o. J. S. 169—215.
SZILÁGYI, J. 1876. *Máramaros megye egyetemes leírása* (Beschreibung des Komitates Máramaros). Budapest.
SZINNYEI, J. 1893—1896. *Magyar tájszótár* (Wörterbuch der ungarischen Mundarten). Bd. I—II. Budapest.
SZMIK, A. 1906. *Adatok Felsőbánya sz. kir. város monográfiájához* (Angaben zur Monographie der Stadt Felsőbánya). Budapest.
TAGÁNYI, K. 1922. *Lebende Rechtsgewohnheiten und ihre Sammlung in Ungarn.* Ungarische Bibliothek. Berlin und Leipzig.
TÁRKÁNY—SZÜCS, E. 1944. *Mártély népi jogélete* (Das Volksrecht im Dorfe Mártély). Kolozsvár.
THURY, J. 1890. *Kiskunhalas néprajza* (Die Ethnographie von Kiskunhalas). Ethn., Bd. I. S. 381—410.
SZENTESI TÓTH, K. 1929. *Lakodalmi szokások a Nagykunságon* (Hochzeitsbräuche in Gebiete Nagykunság). Karcag.
TIKTIN, H. 1911. *Rumänisch—Deutsches Wörterbuch.* Bukarest.
VÁMBÉRY, Á. 1885. *A török faj ethnológiai és ethnográfiai tekintetben* (Die türkische Rasse in ethnologischer und ethnographischer Beziehung). Budapest.

VÁRADY, F. 1896. *Baranya múltja és jelenje* (Vergangenheit und Gegenwart des Komitats Baranya). Bd. I—II. Pécs.
VIRTER, F. *Zemplén vm. népe.* Magyarország vármegyéi és városai (Das Volk des Komitats Zemplén. Die Komitate und Städte Ungarns). Budapest, o. J. S. 152—171.
VISKI, L. 1913. *A szalontai nép nyelvéből* (Aus der Sprache des Volkes von Szalonta). NyF., Bd. LXIX.
WAGNER, A. 1895. *Népszokások Nagybakónak vidékén* (Volksbräuche in der Gegend von Nagybakónak). Ethn., Bd. VI. S. 313—320.
WEICHHART, G. 1911. *Keresztelő, házasság és temetés Magyarországon, 1600—1630* (Taufe, Hochzeit und Bestattung in Ungarn in den Jahren 1600—1630). Budapest.
WIKMAN, K. R. 1937. *Die Einleitung der Ehe.* Abo.
WICHMANN-HERRMANN, J. 1936. *Moldvai csángó mennyegző Szabófalván* (Hochzeit bei den Csángós im Dorfe Szabófalva in der Moldau). Ethn., Bd. XLVII. S. 57—65.
ZELIZY, D. 1892. *Debrecen sz. kir. város egyetemes leírása* (Beschreibung der Stadt Debrecen). Debrecen.
ZOLNAI, GY. und SZAMOTA, J. 1902. *Magyar oklevél szótár* (Ungarisches Urkundenwörterbuch). Budapest.

VARIA

DIE SACHLICHEN GRUNDLAGEN DER ENTLEHNUNG DES UNGARISCHEN WORTES *SÁRKÁNY* (DRACHE)

Hören wir heute das Wort *sárkány* (Drache), so denken wir an den siebenköpfigen Lindwurm des Märchens oder an den Papierdrachen der Kinder. Es fragt sich jedoch, was man in der Zeit vor der Landnahme, als unsere bulgarisch-türkischen Lehnwörter entlehnt wurden, unter diesem Worte verstand, was die sachliche Grundlage der Entlehnung sein mochte. Die Erklärung bei GOMBOCZ (BTL)[1], »*sárkány* < alttschuw. **šarakan*, vgl. kom. *CCum.*[2] *saxagan (ə : sazagan)*, draco, serpens; osm. krm. *sazagan* (BUDAGOW)«,[3] erhärtet nur die phonetische Wahrscheinlichkeit der Entlehnung und nimmt nicht Bezug bzw. erhellt nicht den Zusammenhang von »Wort und Sache.«

Im Falle des Wortes *sárkány* handelt es sich nämlich offensichtlich nicht darum, dass mit der Übernahme einer bis dahin unbekannten Sache das Wort entlehnt wurde. Denn es ist höchstwahrscheinlich, dass der »dracon« — dieser scharf umrissene, bei der ganzen Menschheit allgemein verbreitete Begriff der menschlichen Phantasie (vgl. Sphinx, Kentaur usw.), dieses Untier mit beflügeltem Schlangenkörper, mit mehr oder minder verschiedenem Kopf, bekrallten Füssen usw. — in einer ähnlichen Form, unter einem eigenen Namen auch den Urungarn bekannt war. Wenn zur Zeit der engeren tschuwasisch-ungarischen Beziehungen der alttschuwasische Name des »dracon«, also das Wort **šarakan* trotzdem in den Wortbestand des Ungarischen übernommen wurde, so musste dies sicherlich einen triftigen kulturhistorischen Grund gehabt haben. Man könnte daran denken, dass die Ungarn dieses Wort im Zusammenhang mit dem »dracon«-Element des ornamentalischen Kunsthandwerks kennenlernten. Doch scheint dies schon darum nicht begründet, weil dieser tote Weg der Entlehnung weder den Namenwechsel hinlänglich erklären könnte, noch den Umstand, dass der »dracon« in unserer Folklore immer *sárkány* genannt wird.

Das Wort könnte nämlich auch als Märchenmotiv übernommen worden sein. Schon SOLYMOSSY[4] sind die ähnlichen Züge des »dracon« unserer und des »dracon« der Märchen der türkischen Völker Asiens aufgefallen. Bei dieser Ansicht stossen wir jedoch auf die Schwierigkeit, dass der Drache in den Märchen der Mongolen und Türken niemals *šarakan* oder *sazagan*, sondern *jïlan*, *jilbägän*, *manguz*, *äždärha* usw. genannt wird. Es ist auch beachtenswert, dass in den Wörterbüchern der verschiedenen türkischen Sprachen bei dem Wort »dracon« nahezu ausnahmslos konsequent zwei Bedeutungen unterschieden werden, und zwar je nach dem, ob es sich um eine mythologische oder zoologische Vorstellung handelt. So lesen wir im russisch-kasachischen Wörterbuch von N. T. SAURANBAJEW[5] unter dem Titel »dracon« folgendes: 1. myth. *ajdahar*, *aždaha*; 2. zool. *ulu* (< chin. *lung*). Im russisch-tschuwasischen Wörterbuch von N. K. DMITRIJEW[6] steht folgendes: 1. *jumaχsenči vut šĕlen* = märchenhafte Feuerschlange; 2. zool. *šărăχ šeršĭvsenče purănakan šunatlă kalta* = Flugechse der Tropen. Und im russisch-karakalpakischen Wörterbuch von BASKAKOW[7] lesen wir: 1. ajdarha; 2. drakon; und so liesse sich diese Reihe noch weiter fortsetzen. Demnach kann der Name *sárkány* m. E. nicht durch die Märchen, d. h. in seinem mythologisch gebrauchten Sinne entlehnt worden sein. Wir können nicht umhin den

[1] GOMBOCZ, Z. *Die bulgarisch—türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache.* Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Bd. XXX, Helsinki, 1912, S. 114.

[2] *Codex Cummanicus*, edid. comes GÉZA KUUN, Budapestini, 1880, S. 128, 129.

[3] Будагов Л. *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий I*, С.-Петербург 1869—71. S. 686.

[4] SOLYMOSSY, S. *Népmeséink sárkányalakja* (Die Gestalt des Drachen in unseren Volksmärchen), Ethnographia, Bd. XLII, Budapest, 1931, S. 113—132.

[5] Сауранбаев Н. Т. *Русско—казахский слозарь.* Москва, 1954, S. 172.

[6] Дмитриев Н. К. *Русско—чувашский словарь.* Москва. 1951. S. 152.

[7] Баскаков, Н. А. *Русско—каракалпакский словарь.* Москва, 1947, S. 186.

Weg der Entlehnung auf zoologischer Linie zu suchen und hier ergibt sich von selbst die Voraussetzung, ob wir das Wort *sárkány* nicht als den Namen des fünften Jahres der mit Tiernamen bezeichneten zyklischen Zeitrechnung, mit allen anknüpfenden Vorstellungen übernommen haben.

In diesem Zusammenhang fragt es sich allererst, ob die Urungarn die zyklische Zeitrechnung von zwölf Tiernamen (1. Maus, 2. Stier, 3. Panther, 4. Hase, 5. Drache=sárkány, 6. Schlange, 7. Pferd, 8. Schaf, 9. Affe, 10. Huhn, 11. Hund, 12. Schwein) überhaupt benutzt haben und kennen lernten. Prinzipiell ist dies nicht ausgeschlossen, denn CHAVANNES[8] ist beispielsweise der Ansicht, dass diese Art der Zeitrechnung geradezu von den Türken erfunden worden sei. Übrigens »betrachten die Türken und ihre Nachbarn des 11—15. Jh. den Zwölftierzyklus als den türkischen Kalender par excellence« (vgl. z. B. *Birūnī*, *Kašgarı*, *Ibn Mühanna*, *Uluγbäg* usw.) sagt uns PRITSAK[9]. Dagegen sucht HALÉVY[10] die Wiege der zyklischen Zeitrechnung in Ägypten und ist der Auffassung, dass sie nur mit chinesischer Vermittlung zu den Türken gelangen konnte. Den triftigsten Beweis hierfür sieht er darin, dass die West-Türken diese Zeitrechnung nicht gebrauchten : »ni les Khazars qui ont fondé un empire durant plusieurs siècles, ni les Avares établies en Pannonie, ni les Cumans ralliés aux Hongrois, n'ont jamais fait usage d'un tel cycle, aucun auteur soit oriental, soit occidental n'en a connaissance«. Nach HALÉVYS Meinung also konnten somit die Urungarn diese Art der Zeitrechnung überhaupt nicht gekannt haben.

Eine wesentliche Wendung ergab sich in der Beurteilung dieser Frage durch die Arbeit MIKKOLAS[11] über die sogenannte bulgarische Fürstenliste (7. Jahrhundert). MIKKOLA stellt nämlich fest, dass die bisher ihrer Herkunft nach als unbekannt angesehenen Wörter der Fürstenliste nichts anderes darstellen als Daten der zyklischen Zeitrechnung der türkischen Donaubulgaren. Diese Daten stimmen mit den entsprechenden Wörtern der tschuwasischen Sprache phonetisch genau überein. Leider ist in dieser Liste das uns am meisten interessierende Jahr des Drachen *(šarakan)* nicht belegt, doch kann dieser Umstand die Wahrscheinlichkeit unserer Voraussetzung keineswegs entkräften. Wenn nämlich die türkischen Donaubulgaren diese Art der für den ganzen damaligen Osten charakteristischen Zeitrechnung benutzten, dann musste diese höchstwarscheinlich auch den Ungarn bekannt gewesen sein, da Hunderte von bulgarisch-türkischen Lehnwörtern aus der Zeit vor der Landnahme die dauerhaften Beziehungen der Ungarn zu diesem Volk bezeugen. Die zyklische Zeitrechnung ist schon in den kerbschriftlichen türkischen Sprachdenkmälern (7—8. Jahrhundert) belegt.[12] Und da wir die engen historischen Beziehungen des Chasarenreiches zu dem Reich der West-Türken im 8. Jahrhundert kennen[13], dürfen wir mit Recht annehmen, dass auch die Art der Zeitrechnung bei den beiden Völkern identisch sein mochte, und zwar eben dieselbe, deren sich auf Grund der Sprachdenkmäler auch die Ost-Türken bedienten. Es ist nur schwer vorstellbar, dass die Ungarn, die sich in die Kette dieser miteinander zusammenhängenden grossen Nomadenkulturen eingliederten, eben nur die Art ihrer Zeitrechnung nicht übernommen hätten. Die tatarischen Chane benutzten auch nach dem Mongoleneinfall (14—15—16. Jahrhundert) in ihren *jarlik* die zyklische Zeitrechnung, deren einzelne Tiernamen genau mit den entsprechenden Jahresbezeichnungen der Mongolen, der Urtürken und der türkischen Donaubulgaren zusammenfallen, wie dies MIKKOLA (a. a. O. S. 17—19) sowie OSMAN TURAN[14] auf Grund zahlreicher Daten in einem noch grösseren Verbreitungskreise erläutert.

Das Problem der zyklischen Zeitrechnung wird in einer ausserordentlich umfangreichen Literatur behandelt, doch ist es vom Standpunkt unseres Problems nicht ausschlaggebend, ob die zyklische Zeitrechnung türkischen, chinesischen, ägyptischen, chaldäischen oder anderen Ursprungs sei, und wann und wie sie sich verbreitete. Uns interessiert hier ausschliesslich das fünfte Jahr des Zyklus, das Jahr des Drachen, inwiefern es beweisbar sei, dass die ungarische Benennung *sárkány* tatsächlich mit der zyklischen Zeitrechnung in unsere Sprache übernommen worden ist.

Vergleichen wir nun die Tiernamen der zyklischen Zeitrechnung bei den verschiedenen altaischen Völkern, wie wir es bei PRITSAK (a. a. O. S. 234—239) sehen, so fällt uns auf, dass die Bezeichnung desselben Jahres trotz manchen Abweichungen immer innerhalb ein und derselben Tierart verbleibt, also z. B. : 1. Maus, Ratte ; 2. Stier, Ochs, Kuh ; 3. Panther, Tiger,

[8] CHAVANNES, E. *Le cycle turc des douze animaux*. T'oung Pao, Série 2, Vol. VII, Leyden, 1906, S. 51—122.

[9] PRITSAK, O. *Die sogenannte bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren*. Ural-altaische Jahrbücher, Bd. XXVI, Wiesbaden, 1954, S. 75—76.

[10] HALÉVY, J. *Nouvelle considération sur le cycle turc des animaux*, ebd. S. 286.

[11] MIKKOLA, J. J. *Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren*. Journal de la Société Finno—Ougrienne, Bd. XXX, Fasc. 33. Helsinki, 1914.

[12] GABAIN, A. v. *Alttürkische Datierungsformen*. Ural-Altaische Jahrbücher, Bd. XXVII, Wiesbaden, 1935, S. 191—203.

[13] CZEGLÉDY, K. *Herakleios török szövetségesei* (Die türkischen Verbündeten des Herakleos). Magyar Nyelv (Ungarische Sprache), Bd. XLIX, Budapest, 1953. S. 319—323.

[14] TURAN, O. *Oniki hayvanli türk takvimi*. Istanbul, 1941, S. 46—61.

Löwe, Wolf, Fuchs usw. Im ägyptischen Tierzyklus beispielsweise kommt nur ein einziger Vogelname vor, *ibis*, der bei den Chinesen und Türken durch den Namen eines ihnen bekannten Vogels ersetzt wird: chin. *kı* ‚Hahn', türk. *tauk* ‚Huhn'. Untersuchen wir das Drachenjahr von diesem Gesichtspunkte, so sehen wir, dass ihm bei dem Ägyptern das Jahr des Krokodils (das einzige Wassertier), bei den Chinesen die Bezeichnung *lung* = Drache und bei den meisten türkischen Völkern der aus dem Chinesischen entlehnte Name *lüi*∼*lü*; *luu*, *lu*, *ulu* entspricht. Doch finden wir bei den Türken auch die sogd. bzw. neupers. Benennung *näk*, *nähäng*, die ebenfalls soviel wie Drache bedeutet. Eine besondere Beachtung verdient der Umstand, dass bei einigen türkischen Völkern, wie z. B. bei den Üsbegen als Equivalent des »dracon« *balïk* ‚Fisch' (Wassertier!), bei den Türkmenen und Aserbaidžanen abwechselnd *balïk* und *lu* vorkommt.

Aus dem umfangreichen und höchst vielartig gedeuteten Material über die zyklische Zeitrechnung (vgl. die reiche Bibliographie in den angeführten Werken von E. CHABANNES, J. HALÉVY, O. PRITSAK und O. TURAN) wollen wir hier nur die folgenden — längst beobachteten — Tatsachen hervorheben: die Chinesen ersetzten in ihrem Zyklus das Krokodil, das wunderbare Wasserungeheuer, das sie nur aus den Erzählungen kannten, mit ihrem uralten phantastischen Wassertier, dem *lung*. Schon im vorklassischen *ji-king* wurde der *lung* als ein mit der Schlange verwandtes, in Sümpfen hausendes Wassertier charakterisiert, dessen Erscheinen über den Reisfeldern Fruchtbarkeit (Regen) bringt, sein hoher Flug dagegen Dürre prophezeit[15]. Nach einer anderen Variante kommt Regen, wenn sich der *lung* am Himmel ausbreitet, Dürre dagegen, wenn er sich in einen Brunnen verkriecht usw.[16] Von den vielen Eigenschaften des chinesischen *lung* haben wir hier nur diejenigen hervorgehoben, die uns im Zusammenhange mit dem ungarischen Worte *sárkány* besonders interessieren. Doch aus der erwähnten Arbeit VISSERS erfahren wir, wie ausserordentlich gross die Bedeutung des Drachenkultes im chinesischen Leben war und dass der *lung* u. a. das Symbol des Positiven, des *jang* und somit der kaiserlichen Macht war. Zu beachten ist es weiterhin, dass das aus dem Chinesischen übernommene tungus. *käl'u* ebenfalls ‚Wassergeist, Wassergott' bedeutet < chin. *kiang* ‚Fluss' + *lung* ‚Drache'[17], wie auch das japanische Wort für »dracon« ursprünglich die Bedeutung ‚Wassergott' hatte (vgl. VISSER a. a. O. S. 135).

All dies lässt vielleicht die nicht allzu gewagte Folgerung zu, dass zur Zeit der Einführung der zyklischen Zeitrechnung — ihre ersten Spuren datieren bei den Türken aus dem Jahre 584[18] — auch bei den Türkvölkern die allgemeinverbreitete Vorstellung des »dracon« vorhanden war, die irgendwie mit dem Wasser im Zusammenhang stand und wahrscheinlich mit einem Wort ihrer eigenen Sprache bezeichnet wurde. Dieses Wunderwesen konnte im türkischen Zyklus das unbekannte Krokodil bzw. den *lung* sehr wohl ersetzen. Die selbstsprachige Bezeichnung dieses Tieres konnte, wie dies aus den angeführten Tatsachen ersichtlich ist, nichts anderes, als das Wortpaar **šarakan* ∼ *sazagan* der türkischen *r*- bzw. *z*-Sprachen sein. Die *z* Varianten *sazagan*-*sazgan* sind vor allem in den kiptschakischen Sprachendenkmälern belegt[19]. In seiner Arbeit über den zyklischen Kalender der Türken bemerkt O. TURAN auf das 5. Jahr bezüglich folgendes: »Bulgarcasi eksikdir«, d. h. »fehlt im Bulgarischen« (a. a. O. S. 105). Dass jedoch die Variante **šarakan* bei den Bulgaren einst bekannt sein musste, wird eben durch das bulgarisch-türkische Lehnwort des ungarischen *sárkány* glaubwürdig bewiesen.

Eine wichtige Frage bleibt noch übrig: nach der Etymologie des Wortes **šarakan* ∼ *sazagan*. Wird diese Benennung mit Recht zur konservativen Nomenklatur des nach einem Wassertiere benannten 5. zyklischen Jahres gerechnet? Mit der Herkunft des Wortes *sazagan* hat sich unseres Wissens als Erster W. BANG[20] beschäftigt. Seiner Meinung nach ist das Wort *sazagan* ‚Drache, Schlange' eine Ableitung des Verbalstammes **saz-* (∼ tschuw. *sur-*)[21] ‚spucken, speien, zischen'. Die Schlange begeifert nämlich ihr Opfer bevor sie es verschlingt, sie speit ausserdem Gift und zischt. All dies könnte auf die Schlange bezogen eine annehmbare semantische Erklärung sein, doch handelt es sich im Falle *sazagan* um keine Schlange, denn türk. *sazagan* und *jïlan*, chin, *lung* und *sö* sind nicht ein und dasselbe und bezeichnen auch in der zyklischen Zeitrechnung immer zwei aufeinander folgende Jahre: das fünfte, das Jahr des Drachen und das sechste, das Jahr der Schlange. BANGS unbefriedigende Lösung ist jedoch linguistisch insofern interessant, dass das von ihm vorausgesetzte Verb **saz-* mit der gleichen Bedeutung im Samo-

[15] VISSER, M. W. DE. *The Dragon in China and Japan*. Amsterdam, 1913. S. 35—39.
[16] WIEGER, L. *Rudiments 12 caractères*. 2. ed. Peking, 1905, S. 140.
[17] L. LIGETI in seiner Besprechung der Arbeit von RAMSTEDT, G. J. *Über den Ursprung der türkischen Sprachen*. Magyar Nyelv, Bd. XXXV, Budapest, 1939. S. 60.
[18] GABAIN, a. a. O. S. 192.
[19] EREN, H. *Katáng, sárkány, csődör* (Zichorie, Drache, Hengst). Magyar Nyelv, Bd. XXXIX, Budapest, 1943. S. 24
[20] BANG, W. *Monographien zur türkischen Sprachgeschichte*. Sonderabdruck aus: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Jahrg. 1918, 12. Abh., S. 37.
[21] PAASONEN, H. *Csuvas szójegyzék* (Tschuwasisches Wörterverzeichnis). Budapest, 1908, S. 127.

jedischen als türkisches Lehnwort[22] in der Lautform *suz-* tatsächlich existiert. Zu der Etymologie BANGS hat HASAN EREN[23] Stellung genommen. Er hat den Stamm von *sazagan* mit einem urtürkischen Verbalstamm **s . d-* mit unbestimmtem Vokal gleichgesetzt, dem im Uigurischen das Verb *sud-* ‚auswerfen' und bei KAŠGARI[24] *suǰ-* ‚spucken' entspricht. Zu diesem Verbum fügt sich phonetisch ohne weiteres die von JOKI erwähnte Angabe *suz-* an. An der Zusammenstellung dieser Verbalreihe: *sud- suǰ- > suz-* ~ tschuw. *sur-* ist nichts auszusetzen, bloss dies Verbum kann weder semantisch noch phonetisch den etymologischen Kern des Wortes *sazagan* bilden. Auf die semantischen Schwierigkeiten haben wir schon im Zusammenhang mit BANGS Erläuterung hingewiesen. HASAN ERENS Vorschlag dagegen ergibt in phonetischer Hinsicht unüberbrückbare Schwierigkeiten. Wie bekannt, an Stelle eines urtürkischen intervokalischen *d* wäre heute in allen uns bekannten *sazagan* Beispielen ein *j* zu erwarten[25], und dazu kommt noch das Problem des Vokalismus.

Nehmen wir bei der Erörterung der Etymologie des Wortes *sárkány* (< **šarakan* ~ *sazagan*) ausser den phonetischen Anhaltspunkten auch den sachlichen und kulturhistorischen Hintergrund in Betracht, so bietet sich zur Lösung dieser Frage eine einzige Möglichkeit, das Wort aus dem in den türkischen Sprachen allgemein verbreitetem Nomen *saz* (*sas*) ~ alttschuw. **šār*[26] > ung. *sár* mit der Grundbedeutung ‚Morast, Sumpf' abzuleiten. Bei dieser Ableitung von *sárkány* »dracon« sind wir fast geneigt, in diesem Tiernamen eine Erinnerung an die ungeheuren Flugreptilien der Sumpfwelt des Tertiärs zu suchen[27]. Doch müssen wir vielleicht nicht einmal so weit zurückgehen. Die heute noch grossen Sumpfgebiete Mittelasiens — auch in der russischen Terminologie *sazï*[28] genannt — mochten nur allzu leicht die Vorstellung eines phantastischen Wassertieres erwecken, doch konnte es natürlich auch ein wirklich existierendes oder einst existiertes, *sazagan* genanntes Wassertier sein.

Auch morphologisch stellt sich der Ableitung *saz-a-gan* < *saz* bzw. *šar-a-kan* < *šar* nichts entgegen, denn *-γan, -gän* sind wohlbekannte und häufige türkische Bildungssuffixe für Tier- und Pflanzennamen. Das Grundwort von solcherweise gebildeten Tiernamen ist manchmal ein bekanntes, manchmal ein schon verblasstes Nomen oder ein Verbalstamm. So z. B. kirg. *karaγan* ‚eine Fuchsart' (canis melanotus = schwarzohrig) RADL.[29] II, 151 < *kara* ‚schwarz'; osm. *ötlägän* ‚ein kleiner Vogel . . . aus der Familie der Stare' RADL. I, 1274 < *ötlä-* singen, zwitschern usw. Dasselbe Bildungssuffix für Tiernamen finden wir auch im Mongolischen *tarbaγan* ‚Murmeltier'; *üne-gen* ‚Fuchs' und mit der Vollform *-gana, -gene* : *kulu-gana* ‚Maus'; *batagana* ‚Fliege' usw. POPPE[30] bemerkt über dieses Suffix folgendes: »Was dieses Suffix ursprünglich bedeutete, und welche Funktion es hatte, ist unbekannt . . .« Es erübrigt sich vielleicht, die ursprüngliche Bedeutung dieses Suffixes zu suchen, zumindest was das Türkische anbelangt, denn wir finden eine einfache und überzeugende Erklärung bei LIGETI[31]: *-γan, -gän* ist ein Partizip, in Präsens-präteritum, das als nomen agendis von seinem verbalen Paradigma getrennt mit der Bedeutung eines nomen actoris, auch als selbstständiges Substantiv fungieren kann, worauf auch BROCKELMANN[32] verweist: »Nicht selten substantiviert, wie in Tiernamen«. BANG[33] definiert die Funktion dieses Suffixes folgendermassen: »*-γan* bedeutet ein wiederholtes, gewohnheitsmässiges Tun, das geradezu zu einem Charakterkennzeichen wird«. An diese Bedeutungsentwicklung dachte BANG auch bei der oben erwähnten Etymologie von *sazagan*: »Das gewohnheitsmässig zischende Tier«. Eine besonders interessante Auffassung äussert in Bezug auf die ursprüngliche Bedeutung dieses Suffixes PRITSAK[34].

Wenn wir nun das offensichtlich nicht entsprechende Verb **saz-*, **s. d-* durch das Nomen *saz* ~ *šār* (mit der Bedeutung Morast, Sumpf) ersetzen — denn das nomenverbale auf *-γan, -gän* per analogiam auch an Nomina angehängt werden kann, erhalten wir in den Wörtern *saz-a-gan* ~ *šar-a-kan* den Namen eines solchen Tieres, das sozusagen gewohnheitsmässig in Sümpfen, im Wasser lebt und mit seiner Erscheinung gleich dem chinesischen *lung* immer Regen

[22] JOKI, A. *Die Lehnwörter des Sajansamojedischen.* Mémoires de la Société Finno-Ougriennes, Bd. CIII, Helsinki, 1952, S. 276.

[23] EREN, H. *Beiträge zur türkischen Wortforschung.* Kőrösi Csoma Archivum, Bd. III, Budapest, 1940, S. 142—143.

[24] BROCKELMANN, K. *Mitteltürkischer Wortschatz,* Budapest—Leipzig, 1928, S. 185.

[25] PALLÓ, M. *A magyar úr szó eredete* (Die Herkunft des ungarischen Wortes *úr* — ‚Herr'). Magyar Nyelv, Bd. LII. Budapest, 1956, S. 163.

[26] LIGETI, L., *Les voyelles longues en turc.* Journal Asiatique, Bd. CCXXX, Paris, 1938, S. 195.

[27] SOLYMOSSY, a. a. O. S. 114.

[28] *Большая Советская Энциклопедия* XXXVII. Москва, S. 59).

[29] RADLOFF, W., *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte.* Bd. I—IV, St. Petersburg, 1893—1911.

[30] POPPE, N., *Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen.* Keleti Szemle (Östliche Rundschau), Bd. XX, Budapest, 1923—1927, S. 116—117.

[31] LIGETI, L. *Boszorkány* (Hexe). Magyar Nyelv, Bd. XLIII. Budapest, 1947, S. 14—16.

[32] BROCKELMANN, K. *Osttürkische Grammatik.* Leyden, 1951—1954, S. 105.

[33] BANG, a. a. O. S. 43.

[34] PRITSAK, O. *Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen Völker.* Uralaltaische Jahrbücher, Bd. XXIV, Wiesbaden, 1952, S. 69.

bringt. Die Belege aus der türkischen und ungarischen Volkssprache kennen nämlich dieselben Eigenschaften das dracons. H. ZÜBEYR[35] gibt in seiner volkssprachlichen Sammlung unter *sazagan* u. a. folgende Erklärung: *gelip geçici yağmur* ‚Regenschauer', und erwähnt die folgende stehende Redewendung: *yağmurun sazağanı geli, gitti* ‚der Regendrache kam und ist auch weg'. Der ungarische Volksglaube hat vom *sárkány* eine gleiche Vorstellung: Er haust in Sümpfen[36]; in einem Volksmärchen aus Háromszék haust er in einem See[37] und im Dialektwörterbuch des Ungarischen[38] findet sich der folgende Spruch: *leereszkedett a sárkány, nagy eső lesz*, der Drache ist herabgeflogen, es gibt bald grossen Regen' usw.

Was nun den Vokal *a* vor dem Suffix *-γan* in dem Worte *saz-a-gan* anbelangt, so kann er im gegebenen Fall der Überrest einer früheren Vollform des Stammes, ein heute nicht mehr lebendiges denominales Verbalsuffix oder bloss ein sekundäres analogisches Formans sein, das auch wegfallen kann, wie wir dies auch in den Wortpaaren *sazagan* ~ *sazgan* sehen. Für unsere Etymologie ist es belanglos, welche Möglichkeit wir annehmen. Doch wurde vom Standpunkt der ungarischen Lautgeschichte viel darüber gestritten, dass im Gegensatz zu dem als Grundwort angenommenen dreisilbigen **šarakan* das ungarische Wort *sárkány* nur zweisilbig ist. Vgl. hierüber die Meinung von NÉMETH[39] und H. EREN[40]. Auch die Länge des ersten Vokals erweckte Bedenken, doch wissen wir heute bereits, dass es sich hier auch um eine ursprüngliche, bewahrte Länge handeln kann. Vgl. in dem russisch-türkmenischen Wörterbuch von ALIJIV—BØØRIJIF[41], das auch Längebezeichnungen bringt: *saaz(lïq)* ‚тына' (Sumpf)[42]. Unregelmässig ist auch die Endung *-kan(y)* des ungarischen Wortes *sárkány* statt des zu erwartenden *-γan*. Diese Erscheinung ist ebenso zu erklären wie die ähnliche Endung unseres Lehnwortes *boszorkány* < *bastïryan* (Hexe)[43]. Eine semantische parallele Bildung zu *šarakan* finden wir im Wörterbuch der *kyzyl*-Sprache von JOKI: *sōsγa'n* ‚Angelwurm, Regenwurm' vgl. sag. *soskan* ‚Regenwurm' RADL. IV, 557 < *sos* ‚ein feuchter Ort', d. h. der Name eines Tieres (Wurmes), das sich an feuchten Orten aufhält.[44]

Wenn sich im Zusammenhang mit der hier vorgetragenen Etymologie des ungarischen Wortes *sárkány* auch keine besonderen semantischen oder phonetischen Schwierigkeiten zeigen, so ist es jedenfalls ein Schönheitsfehler, dass wir die Benennung nicht als den Namen des 5. zyklischen Jahres nachweisen können. Das fünfte Jahr, das Jahr des Drachen wird in den historischen Quellen[45] insgesamt nur zweimal, und auch dann mit der chinesischen Bezeichnung *lung* > *lü.* erwähnt. Dass der chinesische Terminus *lung* mit seinem bereits erwähnten ausserordentlichen kulturgeschichtlichen Hintergrund die ursprüngliche türkische Benennung *sazagan* insbesondere in der Literatur schon früh verdrängt haben mochte, ist sehr leicht annehmbar. Doch dass das Wort *sazagan* einst nicht nur im Westen — woher unsere bekannten Belege stammen —, sondern auch in Mittelasien bekannt sein musste, das wird auch von PELLIOT[46] bekräftigt: »Le mot d'Asie Centrale pour ‚dragon' en dehors de *lü* turé du chinois *long* . . . était *sazagan*, écrit *saxagan* dans le Codex Cumanicus.«

Wenn auch das Wort *sazagan* »dracon« heute nur noch in den Sprachdenkmälern und in der Folklore vorzufinden ist, so ist es doch durchaus möglich, dass wir dank der breitangelegten Dialektforschung und folkloristischen Sammlung in den Republiken der Türkvölker in der Sowjetunion, früher oder später, noch weitere Angaben erhalten werden. Zu dieser Annahme berechtigen uns unter anderem die volkssprachlichen Zitate in der Abhandlung von SAMOJLOVIČ[47] über die türkische zyklische Zeitrechnung, von denen ich nur aus der Besprechung RACHMATIS[48] Kenntnis habe. Die von ihm angeführten Beispiele sind folgende: *Bars jïlï barï čikar, barï čikmaz, darï čikar* ‚Im Jahre des Panthers geht alles auf, wenn nicht alles, so geht die Hirse auf, (Stavropol—Türkmenia); oder: *Bajlïgïna büjsönmä, bičin bardïr äldindä* ‚Verlass dich nicht auf deinen Reichtum, das Jahr des Affen ist vor dir' (Chiwa-Jomund); und: *jïl bašï sičqan, sïγïr, bars-u, taušaqan, lu, jïlan, jilqi, qoj, biğin, tauq, it-u, toñuz boldï tamam* ‚Jahresanfang ist

[35] ZÜBEYR, H. *Anadilden derlemeler.* Ankara, 1932, S. 330.
[36] SOLYMOSSY, J., a. a. O. S. 121.
[37] KRIZA, J. *Vadrózsák* (Heckenrosen). *Székely népköltési gyüjtemény* (Sammlung der Székler Volksdichtung) Uj folyam (Neue Reihe) 12, Budapest, 1911, S. 96.
[38] *Magyar Tájszótár* (Ungarisches Dialektwörterbuch). Bd. II, Budapest 1897—1901, S. 351.
[39] NÉMETH, J. *Onogur, hét magyar és Dentümogyer.* Magyar Nyelv, Bd. XVII, Budapest, 1921, S. 206.
[40] EREN, a. a. O. in Magyar Nyelv, S. 25.
[41] ALIJIV, A.—BØØRIJIF, K., *Orïsca — tyrkmence sözlik.* Ashabad, 1929.
[42] RÄSÄNEN, M. *Über die langen Vokale der türkischen Lehnwörter im Ungarischen.* Finnisch-Ugrische Forschungen. Bd. XLV, Helsinki, S. 246—255.
[43] LIGETI, Boszorkány, a. a. O. 16. S.
[44] JOKI, A. *Wörterverzeichnis der* kyzyl-*Sprache.* Studia Orientalia, Bd. XIX—1, Helsinki, 1953, S. 26.
[45] GABAIN, a. a. O. S. 190—191.
[46] PELLIOT, P. *Le prêtendu vocabulaire Mongol des Kaitak du Daghestan.* Journal Asiatique, Bd. CCX, Avril—Juin 1927, Paris, S. 289.
[47] SAMOJLOVIC, A. N., *Zur Frage des zwölfjährigen Tierzyklus bei den Türkvölkern.* Leningrad, 1925, S. 15.
[48] RACHMATI, G. R. in seiner Besprechung: Ungarische Jahrbücher Bd. XI, Berlin—Leipzig, 1931, S. 298—299.

die Maus, dann kommen Kuh, Panther, Hase, Drache, Schlange, Pferd, Schaf, Affe, Huhn, Hund und zuletzt das Schwein'. Soweit aus der Besprechung RACHMATIS zu ersehen ist, hat auch SAMOJLOVIČ den Terminus *sazagan* nicht vorgefunden. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass er in ähnlichen volkssprachlichen Sammlungen als Name des 5. zyklischen Jahres noch auftauchen und die Annahme über die sachliche Grundlage der Entlehnung des ungarischen Wortes *sárkány* bestätigen wird : dass es nämlich mit der Übernahme der zyklischen Zeitrechnung entlehnt wurde. Jedenfalls lässt die volkssprachliche Prägung des Ausdruckes *χutluq qoin yïl* ‚im Glück bringenden (zyklischen) Jahre »Widder«' in Uigurica II[49] vermuten, dass einst der Tierzyklus bei den Türken nicht nur in einem kleinen, amtlichen, geschlossenen Kreise die gebräuchliche Art der Zeitrechnung war, sondern auch in die breiteren Volksschichten eingedrungen war.

Bisher haben wir keine geschichtlichen Anhaltspunkte über den einstigen Gebrauch der zyklischen Zeitrechnung bei den Urungarn. Höchstens der Volksglaube und der mit Tieren zusammenhängende Aberglaube wird davon etwas bewahrt haben. In dieser Hinsicht wäre es sehr nützlich zu beachten, was OSMAN TURAN in seiner Arbeit (a. a. O. 89—96) über diese Probleme feststellt. Seine Auffassung könnte als Grundlage zu einer diesbezüglichen weiteren Forschung dienen.

Die schnelle Eingliederung der Ungarn in den christlichen Kulturkreis nach der Landnahme hat bei ihnen mit vielem anderen auch die Art der Zeitrechnung von Grund auf verändert. Das ungarische Wort *sárkány* — der Name eines zoologischen Wesens der zyklischen Zeitrechnung — verlor damit seine sachliche Basis, wurde in das Märchen (in die Mythologie) zurückgedrängt und lebt im Volksglauben weiter. Bei den Türken, wo der »dracon« des Märchens von altersher seinen besonderen alten Namen hatte, geriet das Wort *sazagan* mit dem Verschwinden der zyklischen Zeitrechnung auch in Vergessenheit. Vergebens suchen wir heute das Wortpaar *sazagan* ~ *šarakan* in den Wörterbüchern der lebenden Sprachen und es wird nicht einmal in der osmanisch-türkischen Enzyklopädie[50] erwähnt. Soviel ich weiss, kommt das Wort allein in dem ohne Angabe des Verfassers erschienenen tatarisch—russischen Wörterbuch[51] mit folgender Deutung vor : 1. *sazagan ir* ‚starij cholostjak' (alter Junggeselle) ; 2. *sazagan kïz* ‚staraja deva' (alte Jungfer), d. h. es wurde zu einem Spottnamen.

Die kurz vorgetragenen Annahmen bedürfen sowohl von ungarischer als auch von türkischer Seite noch weiterer, hauptsächlich volkssprachlicher und ethnographischer Forschungen.

MARGIT K. PALLÓ

[49] *Uigurica*, Bd. II.
[50] *Resimli yeni lugat ve ansiklopedi (ansiklopedik sözlük)*. Istanbul, 1949—1955.
[51] *Татарско—русский словарь*. Казань, 1950, S. 207.

SCHAMANISCHE GEISTER DER GEBIRGE DÖRBEN AYULA-YIN EJED IN UGRAER PANTOMIMEN

Biographien der Verbreiter des Buddhismus in der Mongolei und die alten mongolischen Chroniken berichten von den erbitterten Kämpfen, die die Vertreter der »gelben« Kirche (*sira-yin šasin*) von Tson-kha-pa im XVI—XVIII. Jahrhundert gegen das Schamanentum oder den »schwarzen« Glauben mit Hilfe der zum Buddhismus bekehrten Khane und Fürsten führten[1].

Der Ahnenkult und die schamanischen Opferungen wurden verboten, die Abbildungen der Geister und Ahnen (*ongyud*) feierlich verbrannt. Verfolgt wurden die Schamanen selbst und man vernichtete ihre Manuskripte. Von diesen Unterdrückungen der Schamanen erzählen nicht nur die buddhistischen Verfasser, die in tibetanischer und mongolischer Sprache die Biographien ihrer berühmten lamaistischen Kirchenväter und die Geschichte der Verbreitung des Buddhismus in der Mongolei schrieben, sondern auch die Überlieferungen aus der Folklore bewahren die Erinnerungen an diese verzweifelten und ungleichen Kämpfe, in welchen auf der einen Seite die hochgestellten Verkünder des neuen Glaubens standen, sich stützend auf die zum Buddhismus neubekehrten mächtigen und über starke Zwangsmittel verfügenden Fürsten, — auf der anderen Seite die Schamanen, Träger alter Traditionen, des im Herzen des Volkes weiterlebenden Glaubens der Väter und Vorväter, die offenkundig die Sympathien dieses Volkes besassen, und die für ihre Liebe zu den Geistern der Heimat und den Seelen der Ahnen ihres Stammes den Verfolgungen ausgesetzt waren.

Auch heute noch gebraucht man in der Nordmongolei den Ausdruck *namobudijā't'axa*' 'Dummheiten schwatzen, Unsinn sagen, nebelhaft, unverständlich reden', der aus dem Ausdruck *nam.o Buddhaya* 'ich verehre Buddha' gebildet ist. Im XVI—XVII. Jahrhundert hatten die buddhistischen Priester die Neubekehrten gelehrt die »drei Werte« — Buddha, seine Lehre und Gemeinschaft — zu preisen. Die Sanskritworte dieses Gebets, die schriftmongolisch *Namo-Buddhay-a, namo Dharmay-a, nama-a Sangghay-a* lauten, klangen dem Volk aus dem Munde der Verkünder framdartig und unverständlich. So entstand der obenangeführte Ausdruck *namo-budija't'axa*, mit dem das Volk sein Verhältnis zu den Predigten und der Erlernung unverständlicher Gebete — deren Unkenntnis mit 'anja' (Viehabgabe) bestraft wurde — zum Ausdruck bringen wollte.

Aus dieser Zeit stammen die im Volksgedächtnis erhalten gebliebenen Erzählungen über die Mönche, die die Kenntnis der buddhistischen Gebete seinerzeit überprüften.

— Was sind die »drei Werte«? — fragten die strengen Geistlichen die schlichten Nomaden, die der Feinheiten der Scholastik nicht kundig waren.

— Ein guter Wirt, antworteten einige von ihnen — stellt in seiner Jurte einen Stahldreifuss für den Kochkessel auf, wenn seine Herde bereits tausend Köpfe zu zählen beginnt. Die drei stählernen Füsse — welchen den Kessel über dem Feuer halten sind die »drei Werte«, die anzeigen, dass die Wirtschaft nunmehr stahlfest steht, und der Haushalt mit allem versehen ist.

— Aber nein, sagten andere — die »drei Werte« sind nichts anderes als die Dreifussfessel, die aus starkem Garleder gemacht ist. Was kann in der Steppe für den Reiter wertvoller sein als eine gute Lederfessel? Hat man eine solche, so kann man ruhig schlafen gehen und das — an drei Füssen gefesselte — Pferd während der Nacht grasen lassen.

— Mitnichten — antworteten die Lamas — das sind weder der schäbige Dreifuss in euren schmutzigen Jurten, noch die Fesseln an euren Schindmähren. Ihr werdet '*anja*' zahlen als Strafe dafür, dass ihr die richtigen »drei Werte« nicht gekannt und mit eurer Unwissenheit und den ehrfurchtslosen Erklärungen die Religion des glorreichen Tson-kha-pa beleidigt habt.

[1] Heissig, W., 1953. *A Mongolian source to the lamaist suppression of shamanism in the 17th century.* Anthropos, Bd.48

So entstand in den Steppen das Sprichwort *lama jirewel gaę̂'t'ae, danzād jirewel sae't'ae* ‚kommt der Lama, so bringt er Unglück, kommt der Kaufmann, so bringt er Heil'.

In der Schamanischen Folklore der Mongolen findet man zahlreiche Erzählungen über die siegreichen Zweikämpfe, die die mächtigen Schamanen, die Zauberkraft (*xow wus*) besassen, mit den Lamas geführt haben. Farbenreich berichten die schamanischen Überlieferungen, dass die Blitze, die die Lamas auf die ungehorsamen Schamanen schleuderten, vollkommen wirkungslos waren. Als Antwort auf die Donnerkeile der Lamas warfen die Schamanen von ihren Ritualmänteln abgerissene eiserne Schellen (*xolbogo*) in die Luft, die in die Haut der Lamas eingedrungen im ganzen Körper furchtbare Schmerzen verursachten.

Auf der anderen Seite ist die lamaistische Folklore wiederum reich an Erzählungen über die Bezwingung der Schamanen, die alles aufgeboten hatten, um ihre Geister auf die Lamas loszulassen. Endlich waren jedoch selbst die Geister der mongolischen Berge gezwungen sich zu versöhnen und die gelbe Religion (*sir-a-yin šasin*) anzuerkennen.

Gegenwärtig wird die verlöschende schamanische und lamaistische Folklore fast von niemandem mehr gesammelt, und nur der Verfasser vorliegender Zeilen versuchte soweit möglich das wertvolle Material für die Forscher der Zukunft zu erhalten. In den letzten 20 Jahren ist leider ein Teil der bezüglichen Aufzeichungen, die der Obhut der Wissenschaftlichen Komission in Ulanbator anvertraut waren, abhanden gekommen, wobei es sehr bedauerlich ist, dass die interessantesten Details bereits nicht mehr rekonstruiert werden können, da die Schamanen, die sie uns übermittelt hatten, inzwischen ins Reich ihrer Geister eingezogen sind.

Der burjatische Gelehrte, Dorzi Banzarov aus dem Mongolengeschlecht der Urjanhaj, dessen Vertreter bis auf den heutigen Tag in der Mongolei leben, war der erste, der das Schamanentum oder die »schwarze Religion« in der Mongolei untersuchte. Er stellte fest, dass das Schamanentum in der Mongolei »dank den Bemühungen von Nejdzi tojon, Dsaja pandita und vielen anderen Lamas bereits im XVII. Jahrhundert ausgerottet wurde«[2]. Dass dem nicht so war, erhellt bereits aus dem Umstand, dass die Schamanen noch um 1915 anlässlich der grossen Dürre im Gebirgsbezirk Namnan ula (jetzt : Bulganskij ajmak) erklärten, dass sich der Berggeist in die Fee der gobischen Berge Gurban sajchan verliebt hat und ihretwillen seine Heimat verliess, wobei er aufhörte dafür Sorge zu tragen, dass die Wald- und Steppenbewohner in der Umgebung des Gebirges Namnan ula Regen erhielten. Nach erfolglosen Versuchen den verliebten Geist wieder nach Hause zu locken, und den segensreichen Regen wieder ergiessen zu lassen, wandten sich die Lamas an den Ugraer gutuktu mit der Bitte den Geist von Namnan ula zur Vernunft zu bringen. Gerade zu dieser Zeit setzte die Regensaison ein, und die Lamas verkündeten feierlich, dass Džebdzundamba gutuktu dem ungehorsamen und verliebten Geist von Namnan ula befohlen hat nach Hause zurückzukehren, um dort die vergessenen Wälder und Pflanzen, Menschen und Tiere mit Wasser zu versorgen.

Zwecks grösserer Überredungskraft erzählten einst die Prediger des Buddhismus den Nomaden, dass die Geister der Gebirge und Nomadenstätten sich bereits zum Buddhismus bekehren liessen und entschlossen seien die Anhänger des alten heidnischen Glaubens, d. h. des Schamanentums, zu bestrafen und ihnen Unglück zu bringen.

Einige buddhistische Hohepriester änderten Schriftart der in den alten schamanischen Mannskripten enthaltenen Gebete an die Geister der Erde und des Wassers *(Gajar usun-u eǰed)*. In einer demnächst zu publizierenden Arbeit über das Schamanentum der Mongolen gedenkt der Verfasser dieser Zeilen solche Varianten gleicher schamanischer Texte zu veröffentlichen, in welchen die ursprüngliche, naive Poesie reich an animistischer Färbung von den Lamas nach und nach verschnitten und durch Schablonen der lamaistischen Lobpreisung ersetzt wurde.

Die gelehrten Lamas verfassten zu Ehren der lokalen Genien, Geister der Berge und Flüsse Gebete in tibetanischer Sprache, die von den »gelben«, d. h. zum Buddhismus bekehrten Schamanen erlernt und vor den mongolischen Zaubersprüchen rezitiert wurden.

Die »schwarzen«, d. h. nicht zum Buddhismus bekehrten Schamanen wandten sich hingegen an die »schwarzen« Genien *(xarīn dzügin 't' engerner)*, die in den schamanischen Texten vor uns als geschworene Feinde der neuen Religion erscheinen :

jirexedē jireŋ gelleŋ xúnes't'eŋgŭd,
bu't'saxadā bymaŋ gelleŋ xunes't'eŋgud
Ç̣andžūr Dandžur 't'úlē't'eŋgŭd

»angekommen, neunzig Mönche aufgefressen, beim Weggehen hunderttausend Mönche aufgefressen, und statt Holz Tandzur und Kandzur[3].«

[2] Доржи Банзаров : *Черная вера или шаманство у монголов*. СПБ. 1891. стр. 45.
[3] *Die heiligen Schriften des Buddhismus.*

Viele Fürsten und Lamas nordmongolischer Herkunft hatten sogar eigene Hofschamane. Der letzte Tsetsen Khan, Navannerin hatte z. B. neben seinem lamaistischen Lehrer auch eine Schamanin, von deren Diensten er jedesmal Gebrauch machte, wenn er etwas erfahren oder unternehmen wollte, oder wenn er beabsichtigte durch Heraufbeschwörung ihrer bösen Geister Diebe, die aus seinem Gestüt Pferde gestohlen hatten zu bestrafen. Wie man erzählte, legte die Schamanin des Khans Wolfssehnen ins Feuer, wovon dann die Diebe in Krämpfe gerieten und ihre Hände und Füsse sich so zusammenzogen, wie die Sehnen im Feuer. Die Furcht vor dieser Schamanin war so gross, dass selbst die ruchlosesten Pferdediebe es nicht wagten sich dem Gestüt des Khans zu nähern.



Fig. 1.

Der lamaistische Hohepriester der Wüste Gobi, *Doγsin Noyan gutuγtu* hatte in den 20-er Jahren dieses Jahrhunderts einen Schamanenfreund, Dendùb bo, dem Verfasser gelang es nicht nur Zaubersprüche desselben aufzuschreiben, sondern sogar seine Schamanenkleidung und Schellentrommel, die von *Doγsin Noyan gutuγtu* bestellt und geweiht wurden für das Museum zu erwerben.

Mehrere buddhistische Klöster in der Nordmongolei, die religiöse Mysterien — Pantomimen (*čam'*) zu veranstalten pflegen, gliederten in die Reihe ihrer Requisiten auch die Masken der von den Nomaden am meisten verehrten Geister der umliegenden Gebirge ein. Im Museum von Ulanbator sind 4 solche Masken vorhanden. Von den dortigen Berggeistern erzählt man, dass sie sich zum Buddhismus bekehrten und einen Eid ablegten, die buddhistische Religion

zu verteidigen. Als solche wurden sie in die Zahl der Darsteller der Ugraer Pantomimen eingereiht (*čam'*). Das Volk nannte sie »Herren der vier Berge« (*Dörwön ularn edžed*)[4].

Der Geist des Berges *'T'siŋgilte* (nördlich von Ulanbator) ist in Gestalt eines Greises mit gelbem Gesicht, langem Schnurrbart und grauen Haaren dargestellt. Er bekehrte sich freiwillig zum Buddhismus und sieht wie ein seelensguter, alter Mann aus.

Der Geist des Berges *Bajindzúrxe* — ‚Reiches Herz' — (östlich von Ulanbator) kommt in den Ugraer Pantomimen als ein junger Mann mit gelbem Gesicht ohne Schnurrbart, mit turmartig aufgewickelten Haaren, einer Krone auf dem Kopf und langen Ohrengehängen vor. Nach Vorstellung des Meisters, der die Maske um die Mitte des vorigen Jahrhunderts verfertigte, sollte der junge Mann mit mondrundem Gesicht und weitgeöffneten Augen den reichen und generösen Geist des Gebirges darstellen, an dessen Fuss sich die freien Weiden erstrecken, wo Gras und Wasser stets vorhanden sind. In der Mitte der Krone fehlt leider eine Zacke.

Der Geist des südlichen Berges *Bogdo xān ūla* ist in der Gestalt eines Garudi-Vogels mit gehörntem Kopf und einer Schlange im Schnabel dargestellt. Bis zum Jahre 1937 stand in Ulanbator noch ein Holztempel, der dem Geist des Berges *Bogdo xān ūla* geweicht war. In diesem Tempel befand sich ein Bild, des ihn jedoch nicht in Gestalt der Vogels Garudi darstellte, sondern als einen weissgekleideten Reiter auf weissem Ross mit einem mit weissen Pfeilen gefüllten Köcher und mit einem Bogen aus gelbem Horn.

Zu Ehren dieser Geister haben die ugraer Lamas tibetanische Gebete verfasst. Die offiziellen Opferdarbietungen für den Geist *Bogdo xān ūla*, die durch das Gesetzbuch der Autonomen Mongolischen Republik (Jarliγ-iyar toγtuγaγsan Mongγol ulus-un qauli jüyil-ün bičig, 1911—19) legalisiert wurden, fanden bis 1924, d. h. bis zum Tode des ugraer qutuktu statt. Zu solchen Gelegenheiten las eine speziell bestimmte hochgestellte Persönlichkeit den mongolischen Text des Gebetes an den Geist *Bogdo xān ūla* der nachher auf der Bergspitze vor seinem Tempel auf dem Opferaltar verbrannt wurde.

Mitteilungen über die offiziellen Opferungen, die zu Ehren der Berge *Xan Xen't'i* im Osten, *Bogdo ŋla* in der Umgebung von Ugra und *O't'xon 't'eŋger* im Bezirk der Stadt Uljasutaj dargebracht wurden, lassen sich in der Zeitung finden, die seinerzeit vom General Süj Su-džen unter dem Titel »*Šüwe fan sedkül*« in mongolischer Sprache herausgegeben wurde. Dem Verfasser ist es gelungen, den Entwurfstext eines an den Geist Bogdo xān ūla gerichteten offiziellen Opfergebetes ausfindig zu machen, der zusammen mit der Beschreibung des bezüflichen Zeremonials der Opferung zu welcher spezielle Würdenträger und Priester bestimmt wurden, veröffentlicht werden wird. Anlässlich des Zeremonials wurden Gebete in tibetanischer Sprache gelesen die mit einer Anrufung des Berggeistes bei der Opferung verbunden war.

Sämtliche Schamanen in Ugra, deren Zahl im Jahre 1927 noch mindestens 50 betrug, sowie auch alle in der Umgebung lebenden Schamane und Schamaninnen befassten sich mit der Beschwörung des Geistes *Bogdo xān ūla*. Dasselbe haben sogar die »gelben« Schamanen in der Wüste Gobi getan, die sich an die Berggeister *Bogdo xān ūla* und *Xan Xen't'i — Xan Kenteja* gewendet haben. Die diesbezüglichen Aufzeichnungen des Verfassers sind leider abhanden gekommen, mit Ausnahme des Schlussteils einer an *Dalha Dúndžin Ġarbo*, den Geist von *Bogdo* yān ūla, gerichteten Beschwörung, die im Jahre 1928 von *Dendub bō*, dem Schamanen der Wüste Gobi, aus dem ehemaligen *O't'solsaŋsar ūlarvošū* verfasst wurde

Xarᴅ gòròsò xan't'aŋgud,
Xal't'ar χaliūn bugūŋ xūllūg't'eŋgūd,
Ġu't'šiŋ gurwaŋ šārga moriŋ, xūllūgēē
Xūllūgleŋxen jiredek
Bogdo Dalha Dūndžiŋ Ġarbo
Šū't'emmini, xaerχan ariguū Ūmāχum!

Von Bären-Reisegefährten begleitet,
Mit rötlichgrauen Renntieren gefahren
Sind sie eingetroffen auf ihren
Dreiunddreissig Falben.
Heiliger *Dalha Dundziŋ Garwo*,
Du bist meine Zuflucht und Liebe,
Ūmāχums Befreiung!

[4] Mo. *Dörben a ula-vin ejed*. Unter dieser Benennung führt man oft die Berggeister in den mongolischen Handschriften an, welche die Texte der Opferungen an die Geister in den Bergen von Ulanbator enthalten. Diese Berge haben im Schriftmongolischen folgende Namen: cinggiltü qayirqan a ula, Bayan jirüke qayiraqan a ula, Bogdo qan qayiraqan a ula und Songgina qayiraqan a ula.



Fig. 2

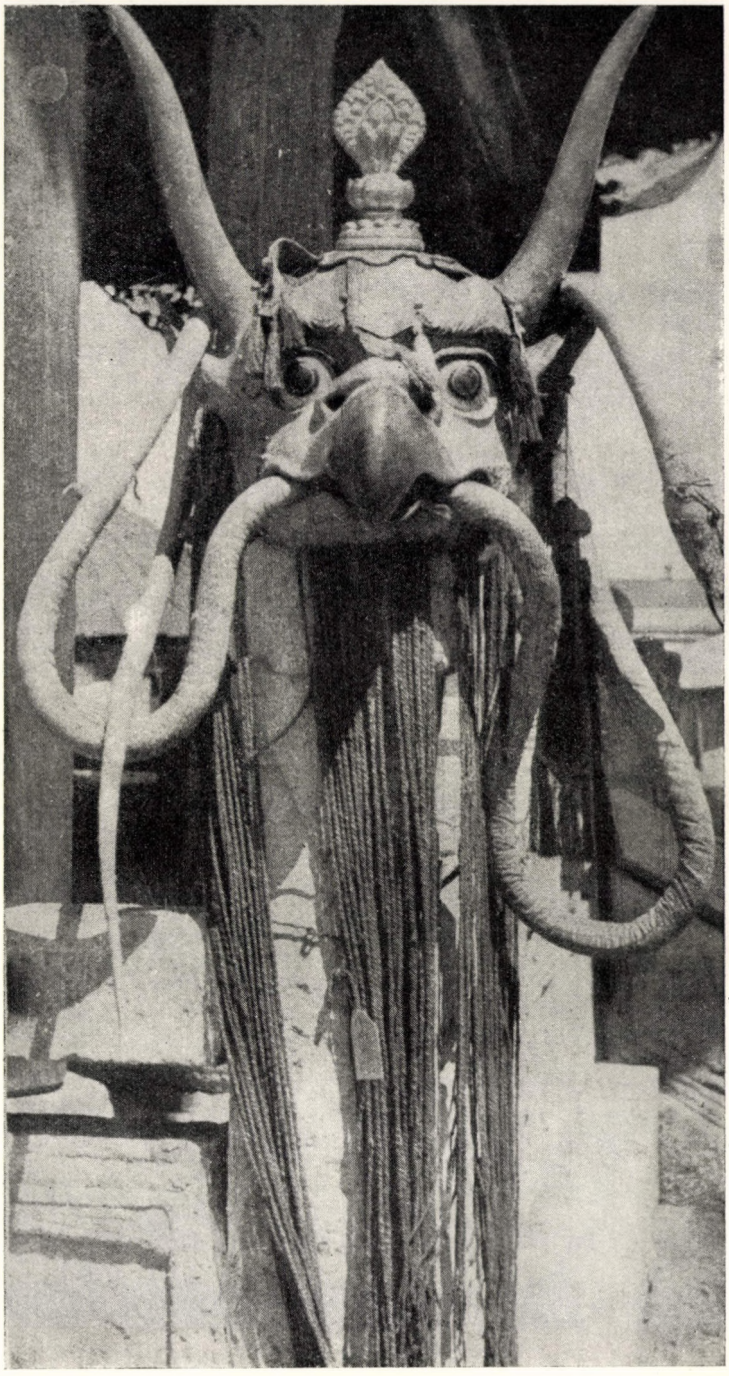


Fig. 3.



Fig. 4.

Die vierte Maske der Ugraer Pantomime *(čam')* stellt den Geist des Berges *Soŋgino xaɐr-xan* dar, der westlich von Ulanbator liegt. Sie wurde von einem unbekannten mongolischen Meister des XIX. Jahrhunderts verfertigt und ist dem Volk unter dem Namen *Χόχχό όwgόŋ* (der weisshaarige Greis) bekannt. Das Gesicht des Alten ist ganz dunkel, seine Augenbrauen sind dicht. Die zerzausten Haare und der Schnurrbart sind aus Jakhaar verfertigt. Der Mund des Alten ist halb geöffnet. Oben und unter ragen aus diesem je zwei ungewöhnlich lange Kauzähne hervor. Die Stirne ist gerunzelt, das Gesicht drückt Unzufriedenheit aus.

Alte Volkslegenden wissen zu berichten, dass der schwarzgraue Greis einst ein mächtiger Schamane war und nur nach langen und verzweifelten Kämpfen, in welchen er zahlreiche Feinde vernichtete, gezwungen worden war seine Niederlage zuzugeben und sich zwangsweise zum Buddhismus bekehren zu lassen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Meister, der diese Maske verfertigte, diese Legende kannte und alles daran setzte die Gefühle des besiegten, doch rebellisch gesinnten Schamanen auf dem von der Bergsonne gebräunten Gesicht des grimmigen Alten kraftvoll zum Ausdruck zu bringen.

Die stolze, hochmütige Maske des Vogelkönigs Garudi, die voller Würde ist, und die Maske des gegen die Bekehrung zum Buddhismus protestierenden schwarzgrauen Greises, des ehemaligen Schamanen, sind Meisterwerke unbekannter mongolischer Meister des XIX. Jahrhunderts, die diese Kunstwerke unter der Inspiration der schamanischen und buddhistischen Mythologie geschaffen haben.

Diese vier Masken der Berggeister von Ulanbator beweisen nicht nur die grosse Begabung der volksgeborenen Künstler, sondern auch den Umstand, dass sich der Buddhismus in der Mongolei den lokalen Verhältnissen anpassen musste. Er verleibte seinem Pantheon auch die schamanischen Genien ein, um sich so Anhänger auch unter den Mongolen zu schaffen, die noch ihren alten schamanischen Glauben bewahrten.

RINTSCHEN
Ulan-Bator, Mongolie

A CLASSIFICATION OF GYPSIES IN HUNGARY

The study of Gypsies in Hungary began in the second half of the last century. A number of more or less scientific articles in various periodicals were followed by a few comprehensive works at the end of the century, of which the Gypsy-grammar of Archduke Joseph[1] and the books of Wlislocki[2] (the latter published outside of Hungary) are worthy of mention. Archduke Joseph's said work contains the first attempt at a classification of the Gypsies in Hungary: linguistically, he distinguishes three dialects, the Carpathian, Transdanubian and Roumanian (Wallachian). A somewhat earlier attempt at classification,[3] made by Ferenc Sztojka of Nagyida, a poet of Gypsy extraction, regarded only nationality as a criterion in determining various groups of Gypsies. However, his grouping is not exhaustive, and his criteria are open to criticism. Apart from a few, occasional Hungarian treatises on special aspects of the question of Gypsies[4] no further attempt at a classification has been made since the publication of the said works although more than half a century has passed since their appearance. Seeing that in our opinion a classification is important for both Hungarian ethnography and the international investigations into the problem of Gypsies, seeing further that a work of this kind might help future research-work also, we have decided to make the present attempt at a new classification of the Gypsies in Hungary.

In the following, both ethnographical and linguistic points of view have been taken into account. While paying due regard to what the Gypsies themselves had to say on the subject and taking into account the cultural peculiarities of each particular group, we have collected also opinions from extraneous, non-Gypsy elements which are in close contact with Gypsies.

There are at present two kinds of Gypsies in Hungary:

A) *Gypsies whose mother tongue is the Gypsy (Romany) language;*

B) *Gypsies with a non-Gypsy (Romany) mother language.*

The first main group consists of two sharply distinct sub-groups:

A_1. *Mother tongue: the so-called Carpathian Gypsy language;*

A_2. *Mother tongue: the so-called Vlax (Wallachian) Gypsy language.*

The Carpathian (A_1) sub-group forms: Among the Carpathian Gypsies (sub-group A_1) we can distinguish three kinds:

a) those dwelling in the county of Nógrád:

b) those dwelling around Budapest and in Transdanubia (Pécs, Mohács, Versend, Dunaszekcső);

c) knife—grinders and merry-go-round Gypsies (these are roaming all over the country and call themselves German or English gypsies). The dialect spoken by the members of the above sub-division a) is somewhat different from that spoken by the members of the categories b) and c).

Carpathian Gypsies are unable to converse with members of the Wallachian (Vlax) subgroup on account of the essential difference between their respective languages.

[1] Archduke Joseph: *Gypsy Grammar.* Budapest, 1888.

[2] Wlislocki, H.: *Vom wandernden Zigeunervolke.* Hamburg, 1890.

[3] Sztojka, F.: *Magyar és Cigánynyelv Gyökszótára* ("Hungarian-Gypsy Dictionary of Etymons"). Kalocsa, 1886.

[4] e. g. Dömötör, S. *Mióta muzsikusok Magyarországon a cigányok?* (How long have been the Gypsies musicians in Hungary for?). Ethnographia, 1934. Vol. XLV. p. 156 sqq. Bakó, F. *A tiszaigari cigányok fémmüvessége.* (The metallurgy of the Gypsies at Tiszaigar). A Néprajzi Múzeum Értesítője (Bulletin of the Ethnographical Museum), 1954. Vol. XXVI. p. 239 sqq. — M. Ladvenicza, I. (Nailer-smith Gypsies at Csobánka). A Néprajzi Múzeum Értesítője (Bulletin of the Ethnographical Museum), 1955. Vol. XXXVII. p. 227 sqq.

The Vlax (A_2) sub-group falls into a number of sub-divisions many of which are sharply separated from one another :[5]

a) Lovāri : horse dealers
b) Posot'ari : pickpockets
c) Kherāri : house-owners (casual workers)
d) Colāri : carpet dealers
e) Khelderāri : coppersmiths, kettlemenders
f) Cerhāri : nomads ("those with tents")
g) Māšāri : "fishermen"
h) Bugāri : "knackers"
i) Čurāri : "cutlers"
j) Drizār : "footpads"
k) Bōdvār : those dwelling along the river Boldva
l) Fōdozōvo : panmakers, tinkers ("Gurvāši")
m) Potlogār[6]
n) Patrināř[7]
o) Viol[8]
p) Veče[9]

The second main group consists likewise of two sub-groups :
B_1 *Gypsies whose mother language is Hungarian;*
B_2 *Gypsies whose mother language is Roumanian.*

I want now to prove that under the existing conditions in Hungary it is justified to regard mother language as a criterion according to which at least the main groups can be determined.[10]

To the sub-group A_1 belong, as has been said, those Gypsies whose mother tongue is the so-called Carpathian Gypsy-language.[11] This is the most archaic dialect.[12] To replace forgotten words or express new ideas, they use loanwords taken mostly from the *Hungarian* language. In the main, they are settled in the county of Nógrád but some of them are also to be found in the vicinity of Budapest.[13]

The Wallachian Gypsies who form the sub-group A_2 replace forgotten words and express new ideas by using loanwords taken mostly from the Hungarian and the *Roumanian* language.[14] The name of the tribes expresses either the occupation or the characteristic properties of their members. Gypsies of this sub-group are scattered all over Hungary.

Members of the sub-group B_1 (Gypsies with Hungarian mother language) are descendants of Carpathian and Wallachian Gypsies who, presumably for the sake of easier assimilation, have not been taught the Gypsy language by their parents and forefathers.[15] These two strains have become so mixed up that it would be impossible to separate the present members of the sub-group according to descent (intermarriage, common domicile, interchange of original occupations, etc.) ; although individual questioning as to their stock of melodies or customs does furnish some clue regarding their origin, no serious investigator would dare set up definite categories within the sub-group.

Members of the sub-group B_2 (Gypsies with Roumanian mother language) live only in two communities, these being in the county Békés : Elek and Méhkerék.[17] They are agricultural labourers.

There exists a category of Gypsies, the "balajāre" (i. e. "tubber Gypsies"), which, too, belongs to this sub-group although it is still a matter of controversy among non-Hungarian

[5] These are termed as tribes in the following.
[6], [7] I have them only from hearsay and do not know where they live.
[8], [9] Verbal communication received from A. Hajdu (Transdanubia?)
[10] All "tribal dialects" of the "Wallachian" Gypsies (vlax, vlach, vlašiko, rom, čačo, rrom) express the negative by the words "či" (no) and "na" (not), while the corresponding words used by the "Carpathian" Gypsies are "na" and "ma". The sound "dž" and "čh" of the "Carpathian" Gypsies are changed into "ž" and "š" respectively by the "Wallachians". These are undoubtedly decisively fundamental criteria. For example : "speak" means "vakaren" in the Carpathian, and vorbisāren in the Wallachian language ; "I do not go" is "me na džav" in Carp. and "me či žav" in Wal.; "girl" is "čhaj" in Carp. and "šej" in Wal.; "good" = "lačho" (Carp.) and "lāšo" (Wal.); "I don't need" = "na kampel' mange" (Carp.) and či. trubuj mange (Wal.). Accent in the "Carpathian" is invariably on the first syllable, while all "Wallachian" words are oxytone or paroxytone.
[11] Archduke Joseph : op. cit.
[12] Communication made by J. Vekerdi.
[13] At Bicske, Pomáz, Páty, etc.
[14] Communication made by József Vekerdi.
[15] If a Gypsy committed any "crime" against the tribe (e. g. the damaging of "migration signs") he was banished from it and had, to his shame, to settle at the outskirts of some village (because no tribe took him in).
[16] Communication made by A. Hajdu.
[17] In Hungary.

authors whether its members are of Gypsy origin (the present author regards them as Gypsies beyond doubt, although further extensive investigations would be required to furnish a scientifically valid proof in this respect). Three kinds of tubber Gypsies (balajāre) live in Hungary:

a) Those of the "Tiszahát"-region in the north-eastern part of the country; these have the comparatively highest culture, neglect and are gradually forgetting their mother tongue.

b) The "smoky" Gypsies who — living at Füzesabony, Békéscsaba and Tiszafüred — form an intermediate link betweeen categories a) and c).



c) The so-called "Danube" Gypsies; these live in very primitive conditions; many of the men have long hairs reaching to their shoulder, while the women wear necklaces made from tiny sea-shells and pearls.

The members of sub-group A_1, i. e. the Carpathian Gypsies, constitute the best-assimilated and most „honest" layer. Their men are musicians,[18] factory hands, basket-weavers, etc.,[19]

[18] To be a musician (leader of a gypsy-band in particular) is the supreme ambition of all Hungarian Gypsies of the male sex; arriving at a new place they will pose as band leaders even if they are just factory hands who have never touched a fiddle (if need be, they bandage their hand and say they are sorry they can't perform with their hand injured). A great expert of gypsy-music is Dr. E. Spur, member of the Gypsy Lore Society.

[19] Even horse dealers of national fame occurred among them, for instance a certain Baranyi in the village Karancsság.

their women are either just busy in their own household or pursue diverse professions as collectors of medicinal herbs, old-clothes-women, fortune-tellers, and even as wood-merchants.[20]

The men are very fond of black colour (a suit is no suit at all if not black), and wear no hats in summer.

The women wear "urban" dresses (vivid colours are preferred by the young who also paint their face). Married women are not obliged to wear kerchiefs.

They dwell in houses with tile roofs and attics.

"National" food: goulash with dumplings (humel maseha[21]). They are also fond of gopher-meat (pekenuca) and do not despise horse-flesh either.

The Carpathian Gypsies have a much more intense emotional life than other Gypsies, for instance the Wallachian Gypsies; they are strongly superstitious and believe in ghosts, etc. They like to make friends with "white people"[22] (first, in the hope of pecuniary benefits; later, having grown fond of somebody, they are ready to great sacrifices for his sake).

They do not swear and curse, at least not in such a drastic manner and not as frequently as the Wallachian Gypsies.

The members of sub-group A_2, i. e. the Wallachian (Vlax) Gypsies,[23] regard themselves alone as "genuine" Gypsies (čāčo rom) and hold all those who do not speak the Gypsy language in deep contempt. They despise most of all the members of sub-group B_1, the "Hungarian Gypsies" (musicians, adobe-makers) whom they are wont to call "Romungro",[24] meant as a grave defamation.

Women are despised, and not even regarded as human beings.[25] During meals, only men are allowed to sit at the table, while the women have to squat in corners or take their meal sitting on chairs at a respectable distance from men. Men of this group never shake hands with women.

"National" food: cabbage and "bokol'i".[26] The flesh of the hedgehog is regarded as a delicacy. They will eat carrion but never touch horse-flesh.

The emotional life of the members of this sub-group is much ruder than that of the "Romungros": the latter are scorned and contemned on account of their timidity and servility.

They are definitely mistrustful and unwilling to fraternize with strangers.

They curse and swear in a drastic manner.

Tribes[27] *and clans within sub-group* A_2

a) *Lovāri* (horse dealers). These are on the highest scale of the social ladder. No Wallachian Gypsy despises them: on the contrary, if a member of this category happens to visit any Wallachian Gypsy on one of his business trips it is considered an honour.[28]

The men of this tribe do not like striking colours. They wear grey suits, grey hats and black boots.

Women's dresses vary according to regions; anything from up-to-date urban dresses to broad skirts (of which latter sometimes not less than ten are worn simultaneously) can be encountered.

b) *Posot'āri* (pickpockets). These constitute a sharply defined tribe[29] with a sign language of their own. Their attire is simple and clean. It sometimes happens that they stretch the third finger of children so as to make the two middle fingers equal in length: this gives a firmer grip on the purse to be picked out of pockets.

[20] They sell dry twings collected in the forests.

[21] However fat it is they eat it without bread. (They say that only peasants eat bread with it.)

[22] This is how Gypsies call people of non-Gypsy origin. (In the Gypsy language: "parno manuš.")

[23] "Wallachian" is really quite an incorrect term: they have nothing to do with Roumania except that, before arriving in Hungary, they stayed some time in that country (Roumanian is spoken only by Gypsies actually living in territories where many of the inhabitants are of Roumanian nationality).

[24] Literally: "Hungarian Gypsy" ("rom" o "rum" = Gypsy; "ungro ' = Hungarian). The Wallachian Gypsy regards also the "Carpathian' Gypsies as "rumungro because the latter know only about a half of the "original Gypsy words, and even these are pronounced by them in a different way so that the members of one category are unable to make themselves understood by those of the other.

[25] "Get yourself away, I don t want to speak to you, you are a female!"

[26] A flat loaf of bread baked in dying fire.

[27] To designate larger groups the Gypsies use the words "felekezeto" („felekezet" means "religious denomination" in Hungarian) or "falos" (meaning race or variety). For example "Andej če felekezeto (falos) san tu?" (What kind of Gypsy are you?) We have found the word "tribe" to be the nearest approach to the idea the said words want to convey. Gypsy tribes may be distinguished from one another by 1. dialect; 2. customs, beliefs, costumes, occupation and general behaviour; 3. a tribal consciousness which in many respects turns tribes into casts.

[28] Getting among strangers, members of the other tribes like to be taken for Lovari.

[29] Of course, pickpockets may turn up among the members of the other tribes too.


CZECHOSLOVAKIA
USSR
AUSTRIA
ROUMANIA
YOUGOSLAVIA
Sopron
KHELDERĂRI
Balassagyarmat
Salgótarján
Kolompăr
POSOTĂRI
Miskolc
BÖDOVĂR
Nyiregyháza
MĂŠĂRI
Eger
Teknősök
Mugurešťe
FÖDOZÖVO
Debrecen
Kozešťe
Rafael
Dudumešťe
Trandošťe
Sošoješťe
Kozák
CERHĂRI
COLĂRI
Szolnok
Budapest
LOVĂRI
Pápa
DRIZĂR
Szombathely
Székesfehérvár
Vĕšošte
Veszprém
Drongešte
Ducešte
Balaton
Barnešto
trough-makers
Nagykanizsa
Kaposvár
Pécs
Kecskemét
Dudumešťe
Békéscsaba
Nötări
BUGĂRI
Markulešťe
Kiskúnhalas
Szeged
Baja
DUNA
County of Békés
Carpathian Gypsies

c) *Kherāri*[30] (casual workers). In the summer season they usually work as mason's helps or in state farms.[31] Their clothes are simple and not different from those of other city-dwellers. The women like to make up their faces, and some of them are prostitutes. They know many songs and tales, and are splendid dancers.[32]

d) *Colāri* (carpet dealers). They are characteristic figures in the streets of the capital. They originate from Transylvania, and trading in carpets used to be their occupation also in the old home (the counties Csík and Udvarhely). Many of them own handsome, big houses (some of which are worth a hundred thousand forints[33]). The women wear a number of vividly-coloured broad skirts.

e) *Khelderāri* (coppersmiths, kettlemenders). They carry the tinplates, tools and other material necessary for their trade in flat wooden boxes on their back.

f) *Cerhāri* (nomads). These are despised by all the afore-mentioned tribes.[34] Attires and manner of life vary over a wide range within the tribe.[35]

g) *Māšāri* "fishers". This is the most primitive category,[36] despised even by the Cerhāri. They dwell in hovels[37] covered with weed, corn-cobs and the like. "You are quite like a māšār" say the Kherāri if they are angry with someone. "Let us sing like the māšāri" says a Lovār, meaning a higgledy-piggledy blustering. "They are not my kind" — say disdainfully the Cerhāri. — The men of this tribe wear a characteristic yellow hat, the women a broad, coloured skirt which reaches to their calf.

h) Bugāri[38]
i) Čurāri[39]
j) Drizār[40]
k) Bōdvār[41]
l) Fodozōvo[42]
m) Potlogār[43]
n) Patrināř[44]
o) Viol[45]
p) Veče.[46]

Before World War II, the Gypsies in the county Békés knew of two more tribes: the "Bāre balenge" (long-haired[47]) and the "Glāzār" (glazier[48]); at present, they are known no longer.[49]

It might be asked why I have divided the A_2 sub-group into these tribes. Why do I separate the pickpockets into a special tribe although, surely, "Posot'ār" (pickpocket) could not be its original name?

To anyone putting these questions I would reply this: If you ask any Gypsy as to how many kinds of Gypsies he knows of he will not omit to mention the Posot'āri as a special category; classification as made by the Gypsies themselves I have accepted all along as an imperative criterion.

Another question that might be raised: "what is the situation as regards clans"?[50] I have accepted as clans all those extended families which bear a particular name of their own.

[30] Literally, it means "house-owner"; though a collective term I have to treat it as a separate category because the Gypsies themselves regard it as a special group.

[31] The manager of a state farm had a good opinion of them as agricultural labourers.

[32] Gypsy-songs, gypsy-tales, gypsy-dances.

[33] Written communication received from András Hajdu.

[34] This tribe includes three clans: 1. Carinešt'e, 2. Ducešt'e, 3. Dudumešt'e. "Le carinešt'e pāčake rom si, le ducešt'e kadal čour si" ("The Carinešt e are peaceful Gypsies, while the Ducešt'e are a brood of robbers and thieves").

[35] The town-dwellers among them are quite smartly dressed (these belong to the Dudumešt'e clan as a rule), while those who live at the outskirts of villages are usually ragged, slovenly (e. g. the Ducešt'e clan).

[36] "Primitive" is perhaps not the most suitable epithet; however, I did not invent the term: I have it from the Gypsies themselves who regard this tribe as the scum, always bent on mischief, whose members, if cornered or caught red-handed, do not hesitate to commit even murder.

[37] By "hovels" I mean dwellings devoid of attics.

[38], [39], [40] They make their living by robbery, thieving and begging.

[41] Unfortunately, I have not visited them, but I was told by many Gypsies that "they speak a Gypsy language quite different from ours".

[42] A different tribe from the Khelderāri.

[43], [44], [45], [46] See foot-notes 6, 7, 8, 9.

[47] They lived in the neighbourhood of Mátészalka (East Hungary).

[48] These used to peddle vases and engravings in the neighbourhood of Miskolc and Eger (North Hungary).

[49] Classification is made difficult by the fact that Gypsies show a complete indifference to one another's tribal and clan relationships (with the exception of the "primitive' tribes.) Gypsies in general are asking each other. "Where do you come from, brother?" and an answer to this satisfies them. Once I had a talk with a Gypsy (of the Kherāri tribe) who had stayed a year at Győr and could not tell me what kind of Gypsies were living in that town; he said something about "Grastāri" (horse dealers) which, however, did not mean a thing since all Gypsies deal with horses when any opportunity to do so arises.

[50] Only "Wallachian" Gypsies distinguish between tribe and clan.

a name that distinguishes them from other similar groups and usually ends with the letters "št'e" (e. g. "ducešt'e", one of the clans in the Cerhāri tribe).

It sometimes occurs that a clan, either on account of the great number of its members or — exceptionally — because of some characteristic property of the members, grows beyond the tribe : in such cases the original tribal name falls into oblivion leaving the name of the clan to survive alone (e. g. the "Markulešt'e" at Sándorfalva).

The problem of clans is not made easier by the fact that sometimes the nickname of the grandfather, great-grandfather, great-great grandfather or one of the ancestors becomes established as the name of the clan (e. g. the Kherāri at Tótkomlós). One is almost glad when to the question : "andej če felekezeto san tu?" (where do you belong to?) one gets the answer : "Šošoješt'e but my father was Pirancešt'e".

And this leads me to the most difficult problem, namely that of matriliny and patriliny. Nowadays it is only the most "primitive" tribes or clans which trace their descent matrilineally, while the majority of Gypsies have turned over to patriliny.

Sub-group B_1, consisting — as has been said — of Gypsies whose mother language is Hungarian, is made up of the mixed descendants of "Carpathian" and "Wallachian" (i. e. A_1 and A_2) Gypsies who know the Gypsy language no longer.[51]

All "Hungarian" Gypsies belong to sub-group B_1 (together with the "Wallachian" Gypsies who have forgotten their original Gypsy language).[52]

The members of sub-group B_1 pursue diverse occupations : the men may be musicians, makers of adobes or feather-dealers, the women peddle worn clothes or sustain themselves by begging, etc. The musicians wear fashionable grey or dark-blue suits (not sticking to black colour as do the members of the "Carpathian" —A_2— sub-group). Their women are clad in fashionable "urban" dresses. Those who follow other occupations wear clothes similar to those of the surrounding population. Mixed (Gypsy-Hungarian) marriages are the most frequent in this group.

In communities with many Gypsies there is a special quarter — called "pit"[53] — where they live either in hovels or, the wealthier Gypsies, in houses provided with tiled roofs and attics.

Sub-group B_2 (mother language Roumanian) can de divided into two categories : 1. Roumanian Gypsies, 2. Balajāre ("tubber Gypsies").

1. The "Roumanian" Gypsies originate from Roumania,[54] and occupy themselves with agriculture. Like the Hungarian musician Gypsies, they are well-dressed, and especially their women are fond of fashionable clothes and gaudy colours. Both young girls and married women make up their face, and their moral is rather lax, in any case much looser than that of the Hungarian or the "Vlax"-speaking Gypsies.[56] Many of them are prostitutes.

They have very little so-called "race spirit" as witnessed by the frequency of mixed marriages. Many of the womenfolk are strikingly pretty.

2. Balajāre : the well-to-do are living in houses equipped with tiled roofs and attics. They are completely ignorant of the Gypsy language.[57]

The members of this group are mostly engaged in making wash tubs, watering troughs and similar objects (formerly, they used to purchase whole parts of forests and live in them until it was fully exploited ; they were very rich).

[51] By a thorough, individual examination and questioning it is mostly possible to ascertain "descent" (customs, stock of melodies etc.). — What the Gypsies themselves say of one another is of no value whatever. ("Wallachian" Gypsies are an exception in this respect). The"gentlemanlike" musician Gypsies of the towns in the Great Hungarian Plane, for instance style as "Wallachian" all non-musician Gypsies. (Moreover, if they have a grudge against the "occasional" musicians of the smaller villages, these too are called "Wallachian" by them).

[52] One has to be very careful in this respect. According to the Gypsies themselves, the situation is this : 1. In the opinion of the "Wallachian" Gypsies only those can be regarded as Gypsies who have a complete knowledge of the Gypsy language ("čačo rom ' = genuine Gypsy), all the others are "Rumungro" (even the colour of the skin may stamp someone as "Rumungro '). 2. In the opinion of the "Hungarian" (musician) Gypsies everybody is "Wallachian" who is not musician. Non-musicians among the Carpathian Gypsies are an exception, but these can be recognized at once by the way they speak.

[53] These "pits" are called "Paris' at Békés, "London" in other communities, etc.

[54] They have been living in Hungary 70 years.

[55] They are employed in state-farms and farmers, cooperatives ; besides, nearly all of them have their own vegetable garden.

[56] Adultery is severely punished among the "Wallachian" Gypsies (cutting off the hair, biting off the nose, cutting off the breast, beating, even to death for the woman). Rules have now become milder but punishments do still occur. Last year, for example, it was found out at Balassagyarmat that a "Wallachian" Gypsy girl had a "white" lover : wherever a "Wallachian Gypsy saw her he spat at her so that, finally, she had to move to a distant community.

[57] The so-called "Jenichen" in Germany, but they are to be encountered in northern countries as well ; nomads who have no affinity to Gypsies : they usually speak the *rotwelsch* language and have fair or red hair. "Are 'balajares, no as ones"? — asks Mr. Block MARTIN (Zigeuner. Leipzig, 1936 ; p. 168).

At present, they live in towns and villages. If one asks them: "Are you Gypsies?" — they will reply: "Yes, we are".

The womenfolk dress as the surrounding population.

*

The above classification is based on the present author's own observations and the distinctions made by the Gypsies themselves. For the sake of comparison we want to add the categorizations made by two retired non-commissioned officers of the former gendarmerie whose service brought them into frequent contact with Gypsies.

"There are three categories of Gypsies:[58] 1. musicians, 2. tinkers or nomads, 3. Wallachian or tubber Gypsies. The members of category 2. differ from the others in wearing large, egg-shaped silver buttons on their coat.[59] While we had never any trouble with the musicians and the tubbers, the tinkers were quite dangereous who would not even stick at committing murder; their women carried a three-edged knife on their body. Groups of their kinsfolk were often settled in villages and it was with their aid that the tinkers pursued their machinations.[60] The nomads drove in mat-covered vans, four to five families together. — The tubbers used to live in the woods, near springs; they had huts, some 2 metres high, made of logs. These huts were provided with ridge-poles. These Gypsies gave no trouble; they used to cut wood in the winter and make tubs or spoons in the summer. For those who were sedentary we appointed a judge (or chief) from among them. Pointing to the men one after the other we asked the rest whether they wanted him to be their chief. If they raised a universal protest against any man we appointed him immediately.[61] There were no harlots among their women.[62]"

The other official told us:

"I know two classes of Gypsies:[63] 1. sedentary ones (they speak the Gypsy language and are musicians or adobe-makers); 2. nomadic ones (these are usually of high stature, strong and healthy; men wear black clothes and black hats,[64] and the coat of the wealthier ones is adorned with egg-sized silver buttons[65]). The women wore many-coloured skirts, sometimes ten, one over the other.[66] There were no prostitutes among them, while among the sedentary folk there occurred some. As regards commercial skill and talent (e. g. horse dealing) the nomads outdid even the cleverest Jews. — The most complicated matters the gendarmerie had to settle were invariably cases connected with Gypsies; most of the honourable mentions coming from headquarters were in connection with matters concerning Gypsies: our commanders knew quite well how difficult it was to puzzle out cases that had to do with Gypsies.

The history of their settlement was simple: their horses and vans were taken from them, sold, and the money so obtained handed over to them to start a new life with".

This "system" was abandoned later, and the money deposited in their favour because they were in the habit of squandering on drinks rightaway all money they had received. Their domicile was marked out on the fringe of the village:[67] here they pitched their tents in which they remained winter and summer.[68] It sometimes occurred that, if they had received a house to dwell in, they set up their tents in the room where they lit a fire and sat in cloud of stifling smoke.

Settling them was quite a job, for no sooner were they settled they disappeared from the village; yet, we always brought them back. In this we were assisted by the surrounding popu-

[58] Information received from I. Bakos, a 68 year-old former warrant officer of the gendarmerie.

[59] Only the Khelderāri wear such buttons nowadays.

[60] The Gypsies were settled by degrees so that the tribes came to be divided, casts being formed within them.

[61] "Gypsy dukes" ("Gypsy kings") or so-called "voivods" exist no longer but all Gypsies settled in villages have a "judge" or chief. This is usually an intelligent Gypsy who is responsible for the conduct of his mates and is a sort of "liaison-officer" between the Gypsies and the authorities.

[63] Information received from I. Szántó, a 75 year-old former sub-lieutenant of the gendarmerie.

[62] Prostitution grows in proportion to settling. Among freshly settled, more primitive tribes (e. g. Mašāri, Cerhāri there are no prostitutes — yet.

[64] Nowadays only Hungarian and Carpathian Gypsies (musicians in the first place) wear black suits; Wallachian Gypsies have ceased to dress in black, except their boots which are mostly black.

[65] Silver buttons among the sedentary Wallachian Gypsies were restricted to certain "zones of fashion". E. g. they were fashionable in the county of Pest and were never worn in the county of Békés.

[66] To trace descent by costumes is possible in certain regions only (e. g. in the southern part of Transdanubia or in the region beyond the river Tisza etc.). The womenfolk of the more "primitive" tribes still stick to colourful pleated skirts and also the women of the highest "cast", the Lovāri at Kalocsa wear not less than 8 to 10 ruffled skirts reaching down to their calf, while the women of the Māšāri at Végegyháza do not put on more than one skirt at a time. All Wallachian married women, and girls who have lost their chastity have to wear a kerchief on the head: they do not remove it even while doing their hair and only turn the fringe up. Men always wear hats.

[67] "Primitive" tribes are still living at the outskirts of the villages, while long-settled (urbanly dressed) Gypsy horse dealers and merchants live in the centre of towns, in their own houses, scattered among the surrounding population.

[68] Nowadays, there are no more tent-dwelling Gypsies in Hungary, and it is only the tribal name (e. g. Cerhāri = tent-dweller) that serves as a reminder of the ancient mode of life. It must be borne in mind that not all nomadic Gypsies dwelt in tents. While the Cerhāri lived in tents summer and winter, other nomadic tribes sought shelter in hovels during the winter.

lation and those settled Gypsies who knew the fugitives. All of them were provided with identity cards to show where they belonged. It took some three years to get them more or less settled in the county.[69] Those who had been sedentary for a long time (e. g. musicians) did not fraternize with the fresh settlers: the two classes had nothing but contempt for each other. The nomads regarded the sedentary Gypsies as servants and despised them on account of their poverty.[70] On the other hand the sedentary Gypsy despised and detested the nomads for fear his good reputation be spoilt by being bracketed with nomads, remembering the saying "once a Gypsy always a Gypsy".[71] Therefore, the sedentary Gypsies watched out for the nomads and used to report to us anything that looked suspicious, even the arrival of fresh nomadic Gypsies in the village. We, of course, made good use of the sedentary Gypsies.[72]

Linguistic peculiarities[73]

In the following, I want to present the characteristic features of three dialects as established by Jiří Lípa, the outstanding Czehish expert on Gypsy-lore.

Vocalism. Reduced vowels are widely used by the Mášări and Kherări Gypsies: "9" — e. g. in the word: "mang9." The Cerhări do not know it so that the word as spoken by them sounds "mange".

The Mášări say "kh91 ek *cirrá*", while the Cerhări will pronounce it as "ek *cerra źanél*".

Dial. 1: "sode boršengo san?"

Dial. 2b: "*borša*"; Dial. 3: "*le beršá*".

Consonantism: The difference between Dial. 1 and Dial. 2—3 is that the terminal "s" suffers no change if the word comes before a stop, i. e. if it is not followed by another word; otherwise, the terminal consonant "s" changes into "ch" (promounced as in the German word "ach").

For example: "Či pe*ch* duháno?" or "tu román*éch źanéch* vužé*ch*, phrala", "*źanéch* vužé*ch* románés", "žané*ch* román*éch* vužés".

Dial. 1.: in all cases formed of the accusative, the termination of the masculine words in the singular is changed into "ch" (the original ending of the objective case), e. g. "lechki romni".

Dial. 2: the consonant "s" does never change, e. g. "ave*s* manca", ratesko", "muro piramnésk9".

Dial. 3: the same as Dial. 2, e. g. "pa leste".

There are two kinds of "r" consonants in Dial. 1 and 3: a short ("r") and a long one ("rr").

For example, Dial. 1: "fōro" and "čorro"; Dial. 3: "čo*rr*ó" and "ko*rr*ó".

Dial. 2 knows only one kind of "r", the short one. E. g. "kho*r*o" (originally "r"); "kōró", „čōró" (originally „rr ').

Declension

Dial. 1. feminine nominative singular: "kh9r" (boot), plural: "duj kh9ré".

Dial. 3. Singular: "ňejví kher", plural: "ňejvé kherá".

Conjugation

Past perfect tense, first person singular: termination of verb in Dial. 1 always "-em" e. g. "phlanglém muri katr9nca", while in Dial. 2 and 3 the verb ends with "-om", e. g. (in Dial. 2) "bālenca d*om* sunó", or (Dial. 3) "pinźard*om*", "ašund*om*".

Lexicon

The word "wadded quilt" means "perina" in Dial. 1 and "than" in Dial. 2.

„Hat" means "p919ríje" in Dial. 1 and "kolópo" in Dial. 3.

Dial. 1: the word "źuk91" means "dog", the word "rikóno" means "puppy".[74]

The Lováre Gypsies (in the community of Érd) pronounce the consonant "x" („ch") as "kh".[75]

KAMILL ERDŐS

[69] Sub-Lieutenant Szántó's tale applies to events in 1912. Near Mezőkövesd I myself met a caravan of 21 vans in 1942.

[70] The nomad tribes were often well-to-do. They kept their means in gold which was hidden under the fireplace in winter.

[71] This was one of the factors in dividing them into strongly separated "casts".

[72] This animosity still exists: there is a hatred between the long-settled Hungarian Gypsies who know the Gypsy language no longer and the Wallachian Gypsies who, though also sedentary, have not yet forgotten their original language; again, there is a strong antagonism between the sedentary Gypsies and the recently settled nomads who are completely proficient in the Gypsy language and are constantly bent upon thieving.

[73] For these linguistic data I am indebted to Jiří Lípa: he spent several days in 1956 in Hungary, among others in the county of Békés. I am responsible for the tribal classification.

[74] „Der Junge, der den Dial. 3 sprach, antwortete mir auf meine Frage, dass in seinem Dial. das Wort "rikóno" nicht existiert, dass dieses Wort ‚nur die Mášára anwenden, (aba le mášára phenén hod rikóno')". (Quotation from the material put by Jiří Lípa at my disposal).

[75] From a letter I received from Jiří Lípa. (In my opinion: Dial. 1. = mášări; Dial. 2. = Kherări; Dial. 3. = Cerhări.)

RECENSIONES

GYŐRFFY I.: *MATYÓ VISELET* (Matyó Costumes). Edited and prepared for the press by Edith Fél. Publishing House of the Fine-Arts Foundation, Budapest, 1956. — 207 pages, 141 figures, LXI plates.

The late Professor I. GYŐRFFY was one of the classics of Hungarian ethnography. Hailing from the Great Hungarian Plain he was intimately familiar with people's life in that region. He possessed an unerring flair for discovering and expressing many essential features and connections of Hungarian popular culture. Present ethnographers engaged in studying material culture are following in his wake in many respects : they are completing his instinctively fundamental findings with details and proofs collected by means of up-to-date scientific apparatus. It is therefore only natural that the ethnographer of to-day feels a certain awe and a deep reverence when turning over the pages of the book under review published nearly 20 years after GYŐRFFY's death.

The Matyós, a particular ethnic group of the Hungarian people with a culture of their own, live on the border of the Great Hungarian Plain. As a matter of fact, they are all inhabitants of the market town of Mezőkövesd to which two adjacent villages can be said to belong : these have adopted the style and customs of Mezőkövesd with but slight modifications. The segregation of the Matyós from the Hungarian mass of the Lowland happened at a comparatively recent date. Even the term "Matyó" cannot be traced further back than the beginning of the last century. I. GYŐRFFY devoted much time to their history and culture. As far back as in the 'twenties he had collected a rich material regarding the peculiar costume of the Matyós. The colourful, richly trimmed Matyó-wear used to be regarded — first by the neighbourhood, then by the whole country, and later by foreign tourists also — as the principal characteristic of the Matyós, and symbolized even in their own eyes the fact of their distinctness.

Yet, the picturesque wear is not ancient either. The chapters of the book under review are arranged according to the various articles of clothing and the different elements of physical culture; in every one of them the author is able to trace the history of the Matyó-wear back to the point where it was still identical with the general clothing worn by the peasantry of the Lowland. Its chief material used to be homespun hempen and thick cloth or sheepskin. It is a novel feature in GYŐRFFY' work that in dealing with the ancient peasant wear he includes the lower gentry which lived the life of the general rural population. By presenting the history of the various articles of clothing the author makes the reader familiar with their first appearance, development and decline, as also with the rapidly changing fashions of the trimmings. One of the last chapters treats of the so-called "divestment", i. e. the replacement of the traditional popular dresses by the prosaic urban apparel.

It can be seen from the arrangement of the chapters (male apparel, feminine garb, bodily hygiene) that the author wanted to give objective descriptions in the first line. Subtle observations and appropriate remarks within the concise chapters are the means by which the author weaves the threads of his narrative into the complex texture of the whole community's life. We become acquainted with the special attire used on different occasions, at feasts, during work, the children's wear and the ancient way of clothing the dead (all these form the subjects of separate paragraphs). We learn the differences between various age-groups, social classes, and the symbolical meaning of certain articles of clothing. We obtain information about the makers of these articles, specialists of their craft ; about the manner the clothes were donned, their tending, cleaning and storing. References of this kind reveal to the ethnographer of our own days those points the detailed elaboration of which was left to the following, namely our own generation.

Special mention should be made of the rich photographic illustrations. The approximately 220 photos contained in the volume are more than simple illustrations : they actually complete the text instead of just accompanying it. While the text describes the different types of apparel,

the traditional principles of dressing and the possibilities offered by the individual pieces, the pictures give the spectators an inkling of the infinitely rich and diversified variations to which the individual types gave rise in the life of the community. Looking at group-photographs of persons of the same age and standing one is struck with the great number of individual variants within the traditional norm of dressing. Besides photographs of an ethnographic nature, the work contains also many old photos made by local photographers ; it is for the first time that this rich source of historical costumes is exploited for the purposes of ethnography.

GYŐRFFY's manuscript is fragmentary and unfinished, nor were his illustrations definitely arranged. The task of fitting together the fragments and completing the work in accordance with the intentions of the author has been performed by EDITH FÉL, GYŐRFFY's disciple. It is due to her careful, faithful and prolonged efforts that the fragmentary, posthumous manuscript of GYŐRFFY could now be published in the form of a well-balanced and uniform whole. The arrangement of the pictures is also her work. At the end of the volume EDITH FÉL gives the reader a precise account of the additions and modifications contributed by her. The book finishes with a bibliography of the literature concerning the Matyós, a compilation made by I. SÁNDOR.

While valuable to ethnographers in the first place, the book merits the attention of foreign investigators too, not merely on account of its rich illustrative material but also because of the method with which it has succeeded in giving a comprehensive view of the costumes of an isolated community and presenting, besides careful descriptions, a uniquely rich thesaurus of pictures.

T. Hofer

RURAL ARCHITECTURE IN HUNGARY

Edited on behalf of the Federation of Hungarian Architects by A. Károlyi, I. Perényi, K. Tóth and L. Vargha. Publishing House for Technical Sciences, Budapest, 1955. — 202 pages.

Peasant architecture usually constitutes a common "hunting ground" of architects and ethnographers. It is for practical purposes that architects study the houses of the peasantry : in doing so they hope to find inspiration for a national style of architecture. Although their mental outlook differs in many respects from that of ethnographers, the material collected and published by them has nevertheless proved to be a rich source for ethnographical research-work.

The series of the more significant publications dealing with the Hungarian people's art of building began with *The Hungarian Peasant's House*, a series of pictures published in 1907 by K. R. KERTÉSZ and GY. SVÁB. Unfortunately, this venture was soon discontinued. More successful was an enterprise undertaken in the'thirties by "The Friends of the Hungarian House", a co-operative group of architects. They issued beautiful picture-books in which excellent photos displayed the rural architecture of various regions ; true, the picture represented rather the external spectacular features of peasant buildings : porches, façades and village streets (K. TÓTH—M. NÁSZAY—J. PADÁNYI GULYÁS : *Architecture of the People around the Lake Balaton*, Budapest, 1936 ; J. PADÁNYI GULYÁS—L. MISKOLCZY—K. TÓTH : *Architecture of the People around the Lake Fertő*, Budapest, 1937 ; T. KISS : *Architecture of the People of the Szigetvidék and Ormánység*, Budapest, 1943 ; L. MISKOLCZY—L. VARGHA : *Architecture of the People of the Nagykunság*, Budapest, 1943). It was at this time that a technically accurate survey and study of rural buildings was started, as especially evidenced by L. VARGHA's works. (Another of his monographs concerning the area of Nagykunság is *The Architecture of the Detached Farm-steads of Tilalmas*, Budapest, 1940). Exact measurements and constructional designs lend a special value to the works of J. TÓTH (e. g. *The Way the People of the County of Vas Build their Houses*, Szombathely, 1938).

The field work of the architects has continued in the last years. A work on a grand scale, including careful surveys, measurements and exploratory researches in many parts of Hungary, has been performed under the guidance of the Federation of Hungarian Architects, the various faculties of the University of Building Sciences and Communications and the State Designing Offices. Although a great amount of measurements, notes and photographs has been accumulated in the various building institutes, no comprehensive publications have appeared so far, and all available information regarding the said work is that contained in the articles of technical reviews. There is, for instance, the number 7/9 from 1954 of the periodical "Hungarian

Architecture" which was devoted in its entirety to questions of rural architecture ; or, again, the last — eighth — number (1956) of the "Communications from the Field of the Science of Settlements" which contained a report, abundantly illustrated with measurements, on the field-work made in the village of Uszód.

The volume under review, published under the aegis of the Federation of Hungarian Architects, is a continuation of the series of publications dealing with rural architecture, the series in question having suffered an interruption of several years. Drawing upon the material accumulated in the diverse building institutes, the work is intended to give a comprehensive picture of Hungary's rural architecture and the Hungarian village in general. Consisting mostly of illustrations, 300 carefully selected photographs, distributed in geographical order over the pages 49 to 197, give a vivid demonstration of rural buildings from various parts of the country. The introductory text just wants to offer a short popular orientation.

The preface stresses the practical purpose the book is meant to serve. By drawing attention to the architectural traditions of particular areas, it intends to aid the designers of new villages, parts of villages or rural buildings. The introductory study falls into three parts. The first, with the title "Settlement" written by I. PERÉNYI, outlines the history of settlements and presents the various forms of ground-plans of villages. The second, under the title "Art of Building", written by L. VARGHA, contains a short historical preamble followed by a description which — relying to a great extent on ZS. BÁTKY's classification — details the various regional types of Hungarian houses as also the technique of their construction. The third, bearing the title "Village-picture", an essay of A. KÁROLYI, presents an aesthetical appreciation of Hungarian rural communities and examines the effects of historical architectural styles on the Hungarian villages. To be in line with the object of the book, the preface ought to offer a reliable and popular information about the results science has achieved in the sphere of architecture ; it is therefore very regrettable that many an antiquated theory and overhasty, discredited hypothesis has crept into the text. In the chapter "Settlement", for instance, we not only encounter the old, rigidly formal ground-plan classification but find that, overdoing the formal division into types, the author has set up unjustified new types such as the "tripartite settlement" and the like. Too, some of the statements contained in the historical survey are far from being satisfactory (e. g. the moving "tent-villages" of the conquering Hungarians, or the villages with "streets" and the "barn" villages, the latter two types being the only ones the Hungarians found in the country). Again, other passages contain ingenious preliminary remarks that have yet to be justified by scientific proofs (e. g. in the chapter "Village-picture").

However, as the principal value of the book lies in the illustrations, it is not necessary for us to take issue with all the inaccuracies of the text. In no other work can we find such an abundance of illustrations extending to every part of the country. It is in accordance with the special point of view of the editors (one we need not object to) that the illustrations chiefly show the outward aspect, the façade of the peasant houses and the streets of the villages. Some of the photos present farm buildings, and we find also a number of very good — though repeatedly published — aerial photographs. Only one of the pictures, that of an oven as used in the Great Hungarian Plain, displays the interior of the houses. Worthy of mention are the text-figures which present ground-plans of villages (in many cases unfortunately without the names of the villages) and house-measurements. The perspective engravings of L. VARGHA are clear and precise.

The book under review does not intend to be an ethnographical work. Since, however, its rich material offers a very good picture of the architecture of the Hungarian village as it appeared in the last century, at the turn of the century and in the recent past, it will surely prove to be useful for the ethnographer as well.

T. Hofer

SCHLESIER, E.: *DIE GRUNDLAGEN DER KLANBILDUNG.* Musterschmidt-Verlag, Göttingen, 1956.

A decided approach between the adherers of functionalism and those of the cultural-historical method of research has been notable during the years following World War II. Having become more and more obvious that, in itself, neither of the two theories is capable of offering satisfactory answers to the fundamental ques tions of ethnology, an increasing number of authors have raised their voice in favour of coupling the research methods of both schools.

The coming to the foreground as also the increasing ascendancy of historicism justify the said approach. On the one hand, it has come to be recognized by the adherers of the

cultural-historical method that it is not possible to reconstruct historical processes if we are ignorant of the phenomenology of development, if we disregard the "natural history" of certain interconnected phenomena ; on the other hand, the spread of investigations concerning "culture changes" has made functionalists increasingly aware of the fact that it is likewise impossible to interpret any given society or culture if *only* existing relationships are taken into account, while no heed is paid to past conditions from which present structures have evolved. Given this background, it is no wonder that many authors have come to the conclusion during the last twenty years that no contradiction does or can exist between functionalism and historicism.

Although there are many statements to this effect in the literature, it contains hardly any work which would go beyond mere statements and attack the theoretical and methodological problems of this historical functionalism or functional historicism with the necessary thoroughness ; there is no work that could be regarded as an attempt at presenting a new method of approach by demonstrating its use on a concrete material or concrete problem. It was therefore with a natural curiosity that we set out to study *Schlesier*'s work which, while elucidating principles of theory and methodology, is an attempt to prove the practical use of a new ethnological method.

*

Grundlagen und Verlauf eines endogenen Wandels vom Matri- zum Patriklan, ermittelt mit einer neuen (funktional-historischen) Technik der völkerkundlichen Rekonstruktion.

Schlesier holds that, although ethnology lays claim to being regarded as a historical science, it would be wrong to pretend that ethnologists have methods at hand invariably enabling them to reconstruct past historical processes. It is an important task of modern ethnology to elaborate such methods : one of this kind, suggested by the author, »verlangt eine Beurteilung der 'Funktionstüchtigkeit' einer Einrichtung und der ihr anhaftenden Schwächen, die Ausgangspunkt sind für die Auseinandersetzung zwischen Individuum und Gemeinschaft, die dann zur Abweichung von der Norm, zum Gegensatz zwischen individuellem und sozialem, der Sitte gemässem Verhalten und schliesslich — wenn die 'Abweichung' zur 'Norm' wird — zu sozialem Wandel führt.« Based on a historical evaluation of functionalist sources, this method »kann als eine funktional-historische Betrachtungsweise bezeichnet werden«.

Since both term and method are novel, the author explains them in detail. He elucidates the fundamental concepts of functionalism, the interrelations between functionalism and history, and arrives at the conclusion that »die These von der Unvereinbarkeit des funktionalen und historischen Standpunktes ist nicht richtig«.

This is followed by an analysis of the question of historical changes. There are two factors to which the author calls special attention : 1. the contact between peoples and cultures ; 2. the clash between new tendencies and the traditional elements of the culture, i. e. those held in veneration by the community. Notwithstanding the great number of data contained in the functionalist literature concerning the role played by the individual in society, very few of the existing works seem to have paid sufficient attention to the significance of the second factor. The data furnished by functionalist sources can be utilized in two ways : first by examining any given society at different periods so as to perceive the changes in its pattern, i. e. its dynamics, second by adopting the conclusion that »die augenblicklichen Verhältnisse sind... nicht nur 'Ergebnis', sondern zugleich Anfang und Basis der weiteren Entwicklung«. This theory can be usefully applied by making comparisons between several communities whenever individuals come up against the community, wherever individual behaviour ceases to conform to prevailing rules. Such comparisons will reveal a full agreement of ideal and actual behaviour in one community, an increasing number of deviations from the ideal in another, and — as the final result of the evolutionary process — the establishment of a new norm or institution in a third. This method of historical reconstruction gives the best results if applied to areas which form cultural units, »so dass wir das nach allen völkerkundlichen Anzeichen früheste Stadium der Entwicklung der Institution in dem betreffenden Kulturgebiet als Ausgangspunkt der Untersuchung wählen und sodann vorwärts schreitend den historischen Ablauf verfolgen und zu gewinnen suchen«. This method lends itself eminently to the reconstruction of sociologico-historical processes.

Schlesier continues his work with demonstrating his method by an analysis of the transition from matriclan to patriclan.

This part of the book is introduced by a definition of, and the relationship between, mother-right and father-right. While refusing to accept the view that mother-right invariably preceded father-right, *Schlesier* recognizes the historical fact that wherever mother right did appear first, it was later invariably supplanted by father-right. The evolutionary phases may have been these : first bilateral family, then a co-existence of matriclans and patriclans, finally patriclans alone. Chiefly exogenous factors, such as cultural contacts, used to be adduced to

explain the metamorphosis, while interpretations based on endogenous elements did not go beyond pointing to economic factors. *Schlesier* offers an endogenous interpretation : he believes that the reasons which caused matriclans to be transformed into patriclans were the inherent contradictions of the system of matriclans, the collisions and antagonisms between individuality and community. The author examines these questions in connection with four well-known Melanesian matriclan cultures, namely those existing on the Trobriand Islands, on the island of Dobu, at Lesu on the east coast of New Ireland, and in the region of Siuai in the Solomons. A sociological analysis of these areas leads him to the conclusion that the tendencies responsible for the metamorphosis generally manifest themselves in connection with residence and the law of inheritance ; it is mostly in these groups of phenomena that the contradictions between ideal norm and individual behaviour emerge in matrilineal societies.

Schlesier finishes this part of his work by the following statement : »Die Diskrepanzen, Spannungen und individuellen Abweichungen lassen einen endogenen, aus der Kultur selbst kommenden und nicht auf äusseren Einflüssen beruhenden Wandel vom Mutterrecht zum Vaterrecht als durchaus möglich erscheinen.«

*

Klandislokalization und Klanbildung

Utilizing the method described in the foregoing, the second part of the work treats of the formation and decentralization ("Dislokalization") of clans ; in this part, less emphasis is laid on the antagonism between individual and community. The author assumes the local clan, i. e. a consanguineous group of co-residents, a form abundant in Melanesia, to be the initial stage in clan-evolution.

Examining the "dislocalization" of the clan, *Schlesier* begins with a typological classification. After presenting three types each of the local clan and the segmented clan (»Splitterklan«), he describes the different forms of segmentation so as to put into relief the various factors of "dislocalization". This is followed by a discourse upon the transfer of functions which accompanies the "dislocalization" of the clan : the author shows the process in which the original, undivided functions of the clan come to be transferred to the various clan-segments. Transfer is most pronounced with reference to exogamy and land tenure, but — with the various clan segments becoming homogenized in villages or other larger politico-social units — it affects political and religious-cultic functions as well. In analysing the process of function-transfer, the author defines his terminological standpoint by the statement that the concept of clan should cover phenomena only that are characteristic of both forms, i. e. clan and segmented clan. Therefore, he determines clan on the strength of unilateral descent, fictional (mythical) kinship and exogamy, as part of a larger unit (tribe, culture-group), and demarcates it from lineage, moiety and extended family.

After having dealt with the question of "dislocalization", *Schlesier* tackles the problem of clan-formation, and turns first to the factors responsible for the genesis of clans. Accepting the wide-spread view that clans arose from the bilateral family, he describes the process through which the principle of unilateralism and selection achieved predominance. Pointing to the matrilocal or patrilocal character of residence and the order of succession as the most decisive factors, the author analyses the economic relationships of inheritance and scrutinizes a factor rarely investigated up to now, namely religion. Relations between totemism and clan, as also interconnections between individual and group totemism are treated in this connection. He comes to the conclusion that clans are polygenetic and appear first in the superior hunting and gathering societies.

The last section of *Schlesier*'s work shows the conditions in which new clans are formed, and the processes of "dislocalization" and clan-formation are illustrated by the instance of the Orokaiwa in South New Guinea.

*

It is chiefly from a methodological point of view that *Schlesier*'s work possesses significance. We feel sure that his functional-historical method will prove to be useful for the reconstruction of sociological-historical processes, and that the analysis of the antagonism between individual and community will be very conducive to historical research-work. The work goes beyond mere statements concerning methods and principles : it presents — if only in regard to Melanesia — a plausible instance of the change in mother and father-right, and defines the mutual position of local and segmented clans, together with the role they play in clan-formation.

While we are ready to accept *Schlesier*'s undoubtedly ingenious and useful method in general, we want to make, by way of comment, two observations. The first refers to the part

played by the individual in society. We think that although the picture presented by *Schlesier* of the role of the individual in the modifications to which current "norms" are subject is a true one, he attaches exaggerated significance to individual initiative. Without attributing an overwhelming importance to the initiative of the community, we are of the opinion that individual efforts as emphasized by *Schlesier* are but manifestations of deeper-rooted economic and social tendencies. It seems to us that the individual is but a representative of these forces, or — in other words — while it is true that man creates his own history, it is just as true that in doing so he is directed by existing conditions. The next task of scientists engaged in the elucidation of clan-formation and the fluctuations of mother and father-right should therefore consist in investigations into the relationships between these economic, social and historical conditions on the one side, and the said individual tendencies on the other.

Our second observation refers to the definition of the clan. We find that *Schlesier* emphasizes the interdependence of clan and residence while paying only cursory attention to the structure and composition of the clan. Without expatiating upon this subject, let us just point to *Murdock*'s definition of the lineage, sib and clan (Social Structure, 1949) which we think was a more accurate determination of the various kin-groups, the adoption of which would have enabled *Schlesier* to convey a clearer notion of his two types, the clan and the segmented clan.

These remarks are by no means meant to diminish the significance of *Schlesier*'s work which introduces a new and well-applicable method for reconstructing social-historical processes and is a great help to scientists desirous of tracing historical truth.

T. Bodrogi

AURENHAMMER, HANS: *DIE MARIENGNADENBILDER WIENS UND NIEDERÖSTERREICHS IN DER BAROCKZEIT.* Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung. Wien 1956. 183 S. XVI. T. Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde. Bd. VIII.

Cet imposant volume s'insère dignement dans la riche littérature allemande et occidentale sur les pèlerinages ; récemment, une vue d'ensemble nous en a été offerte par le résumé bibliographique de Léopold Schmidt (Deutsche Wallfahrtsvolkskunde. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 1955 ; pp. 91—96). Parmi les oeuvres qui contribuèrent à la naissance de l'ouvrage d'Aurenhammer, il convient de citer, en premier lieu, celles de Gustave Gugitz. Cet auteur enregistre les différentes éditions de »kleine Andachtsbilder« (petits images saintes) s'appuyant dans ses études sur les lieux de pèlerinage autrichiens (Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten. Wien 1950). Il ne fait d'ailleurs que suivre à son tour la voie, ouverte par Adolf Spamer, dans le domaine de l'étude ethnographique-iconographique des représentations religieuses (Das kleine Andachtsbild von 14. bis 20. Jahrhundert. München 1930). Il faut encore mentionner l'autre monographie excellente de Gugitz sur les coutumes populaires et cultiques recueillies dans les stations de pèlerinage autrichiennes (Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch. Wien 1955—1956 ; vol. I—IV.).

Dans ce groupe de phénomènes particuliers à la vie des peuples d'Europe, l'exercice religieux conforme aux prescriptions de l'Eglise — d'une part —, et les produits de l'imagination et de la piété populaires — d'autre part — se mêlent et s'entrepénètrent étroitement. Un spécialiste et connaisseur de la vie religieuse suisse nous déclare que, sur ce point, la tâche du chercheur n'est ni plus ni moins que de découvrir et de dégager ce qui, dans ces coutumes, est «plus suisse que romain» (P. Curti, Notker: Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr. Basel 1947). Du point de vue méthode, l'essence même des recherches de ce genre est d'établir une délimitation nette entre ces divers éléments, avec cette réserve que, de nos jours, tels phénomènes de la vie populaire peuvent bien paraître comme ayant un caractère authentiquement ethnique, tout en n'étant autre chose que les survivances d'anciennes prescriptions lithurgiques, conservées par la tradition ; la même observation est valable pour les dictons et les croyances qui reflètent d'anciennes conceptions et formes cultiques, non-chrétiennes, se réglant sur des principes primitifs et modifiées par les nouvelles exigences de la foi des paysans.

Constatons dès maintenant que, dans notre pays, les recherches de ce genre laissèrent beaucoup à souhaiter au cours des dernières années. La littérature concernant les pèlerinages, après les études de Sándor Bálint, connut le marasme ; en tout et pour tout, seuls quelques essais indiquent que les problèmes de la vie religieuse du peuple existent toujours et que leur analyse pourrait être riche de résultats scientifiques. Parmi les études de ce genre, il convient

de citer celle d'Ince Dám (A „hordozó Mária" vallásléleti szerepe Mátraalján. Gyöngyös 1943. — Le rôle des images «portatives» de la Vierge à Mátraalja), où le principe de la dualité et de la connexité dialectique des usages ecclésiastiques et populaires sont strictement observées. Citons aussi l'ouvrage de János Manga (Magyar katolikus népélet képekben — La vie catholique hongroise par l'image, Budapest 1948), première tentative de rendre par la photo les phénomènes de cette catégorie. Mais toutes ces recherches sont plutôt des cas isolés. Il est d'autant plus utile pour nous de prêter attention aux résultats obtenus par nos voisins autrichiens. Leur documentation abondante et systématique pourrait bien se compléter encore sur maints points par la connaissance des données hongroises, comme il va aussi sans dire que l'étude et l'analyse de la vie religieuse du peuple autrichien peuvent contribuer et contribuent à élargir nos connaissances concernant les divers aspects de la vie religieuse des paysans hongrois ; et cela non seulement par l'utilisation des points de vue adoptés par nos confrères autrichiens, mais aussi par les faits auxquels aboutirent leurs recherches. Ainsi, l'ouvrage de Hans Aurenhammer constitue pour nous un important instrument de travail dans l'étude des phènomènes de la vie religieuse de notre peuple, et par ses résultats et par ses considérations générales.

L'ouvrage se divise en deux parties ; la première contient l'analyse scientifique des images sacrées, la seconde en donne le catalogue.

Dans la première partie l'auteur commence par donner la définition de certaines notions préliminaires et interprète la terminologie ; ensuite, il passe en revue les conditions historiques dans lesquelles les images pieuses changèrent de forme et d'inspiration sous l'action de ceux qui avaient inventé et propagé les nouvelles formes de piété des XVIIe et XVIIIe siècles. La réorganisation de la société et les changements survenus au cours de ces deux siècles ainsi que la création de nouveaux ordres religieux amenèrent la modification des formes médiévales de la piété et aboutirent à la naissance d'une nouvelle religiosité conforme à l'esprit baroque ; contrairement au prosélytisme médiéval, ce siècle se proposa de catholiciser la vie du peuple dans son ensemble. Sous cet ascpet, les pèlerinages assumèrent un rôle très important en tant que facteurs mobilisant les masses populaires ; tandis que le moyen âge avait préféré les pèlerinages à des lieux très éloignés, l'époque baroque favorisait le culte des stations de pèlerinage voisines de l'habitations des pèlerins. Petits imprimés pieux, cahiers de cantiques, images saintes prouvent que ces lieux saints exercèrent leur effet jusque sur la vie religieuse des familles et des masses. Les procédés magique des «guérisons» primitives se remplacèrent à cette époque par la simple contemplation et l'attouchement de l'image sacrée, où il est impossible de ne pas découvrir la tendance vers une christianisation complète de la vie religieuse. Les aberrations qui se manifestèrent dans la vénération des images sacrées expliquent la position critique que l'Eglise prendra, à la fin du XVIIIe siècle, à l'égard de cette forme de la dévotion.

Le chapitre suivant étudie les origines de la vénération des images saintes, à savoir si celle-ci se fonde sur des données objectives, ou bien si c'est une légende qu'elle a à sa base. La supposition selon laquelle le culte primitif des grottes, buttes, pierres et arbres aurait donné naissance au culte des lieux de pèlerinage chrétiens où, par conséquent, depuis des milliers et milliers d'années, la continuité du culte n'aura jamais été interrompue, ne peut être prouvée qu'exceptionnellement, bien que certaines analogies paraissent admettre l'hypothèse du substrat ; ainsi le culte primitif de la «fontaine sacrée» fut prouvé par la découverte archéologique faite à Saint-Maurice (Engadine) des restes d'une offrande pareille, provenant de l'âge de bronze. L'attraction exercée par les tombeaux et les reliques des saints sur les masses populaires augmenta aux XVIIe et XVIIIe siècles. Depuis la fin du moyen âge, des motifs de légendes s'étaient associés également à ces objets cultiques et jouaient un rôle important dans l'essor que prenaient les pèlerinages à l'époque baroque. Les pèlerinages qu'inspirèrent la menace des invasions turques, la peste ou quelques outrage aux lieux saints ont leurs parallèles dans les légendes des stations de pèlerinage hongroises. Tous ces éléments objectifs ou légendaires s'attachèrent régulièrement à des images saintes, imitations soit des images dites de «Luc» primitives, soit de celles qui ornaient les sanctuaires des congrégations. Pour ce qui est de la vénération des images sacrées, on en trouve des analogies dans l'antiquité gréco-romaine et, peut-être, aussi chez les Celtes ; quant à son apparition dans le culte chrétien, elle doit se situer au Ve siècle. Les premières indications concernant la croyance à la vertue miraculeuse ou apotropéique des pommes de pin et des pierres touchées par des reliques nous sont parvenues du IVe siècle. Dans les mouvements religieux de l'époque baroque, l'image n'avait au début, par rapport à celle du lieu même, qu'une signification secondaire ; par conséquent, on pouvait la remplacer par une autre, ou, souvent méconnaissable à cause d'un mauvais entretien, elle était recouverte d'un voile. Mais par rapport aux motifs objectifs et légendaires, son importance allait en augmantant.

Dans la partie suivante de son livre, l'auteur essaye de situer dans l'histoire les différentes couches des images saintes, et distingue, outre la tradition byzantine (410—515) et la couche des images médiévales (pp. 52—58), celle des images de l'époque post-médiévale (pp. 59—63). Il est à noter que dans les images nées du culte de la sainte Vierge—éclos, celui-ci,

par suite du renouveau religieux des XVIIe et XVIIIe siècles, — prédomine l'influence des traditions iconographiques byzantines. Parmi ces images, deux oeuvres d'art orientales authentiques ouvrent le rang ; toutes les deux sont étroitement apparentées à l'icone de Smolensk que nous devons tenir pour une image de «Saint-Luc.» L'une est l'image de «Maria Candida», de l'église Saint-Michel de Vienne, qui fut transportée de Crête en Autriche, en 1669 ; l'autre est l'image sainte de Máriapócs (Hongrie) laquelle devint l'ornement de la nef droite de la Cathédrale Saint-Etienne de Vienne après que la Madone eut versé des larmes, en 1696, et que par suite de cela, des guérisons et des conversions miraculeuses se furent produites. Selon Aurenhammer, elle aurait été offerte «comme cadeau» ; toutefois, sans aucun doute, elle fut emportée de force, contre la volonté du peuple, car sa disparition figure parmi les «griefs» invoqués par François II. Rákóczi. Il est symptomatique que le peuple entourait les deux images d'une vénération particulière, car, selon la croyance des contemporains, elles étaient capable de conjurer la menace turque. Les autrichiens, par exemple, attribuèrent la victoire de Zenta, emportée par le prince Eugène de Savoie, au culte de l'image de Máriapócs. Les images autrichiennes inspirées par celle de Czensztohova de même que les copies retrouvées en Autriche de certaines oeuvres romaines, allemandes et tchèques relèvent de la tradition byzantine ; elles portent d'ailleurs les marques du développement qu'avait subi cet art en Occident. C'est parmi elles également qu'il convient de classer l'image sacrée du couvent S. Rosa de Lima, connue sous le nom de «Dona Maria de Uzategui» ; elle présente les traits caractéristiques du style du XIVe siècle et témoigne de l'étendu des relations politiques et internationales de l'empire des Habsbourg (p. 67).

Un chapitre final passe en revue les caractéristiques des images sacrées autrichiennes, en suivant leur évolution à travers les siècles. L'auteur y essaye de définir les régularités qui se manifestent dans les différents degrés de populiarité et dans l'étendu du culte des images.

La deuxième partie du livre comprend le catalogue des images sacrées, établi selon le système ci-dessus mentionné. Selon ce catalogue, des 202 images étudiées 157 remontent à la tradition byzantine, 21 représentent des types médiévaux, et 24 appartiennent à la couche post-médiévale. Ces chiffres à eux seuls constituent une contribution à l'étude et à la connaissance des origines historiques de la culture populaire chrétienne des derniers siècles et à l'intelligence des liens qui unissent la vie du peuple autrichien à la tradition christiano-byzantine. Le catalogue donne le titre de chaque image, le lieu où elle se trouve, des données concernant l'exécution technique et le style, la description iconographique et le type auquel elle appartient, en se référant toujours à la littérature de la question, et, enfin, l'historique de l'oeuvre et de son culte, également avec des références bibliographiques. Le résumé des recherches et travaux y relatifs est d'une plasticité extraordinaire et fait l'objet de la part de l'auteur d'un souci particulier. Les registres et les 40 images (sur 16 planches) rendent facile l'usage du volume.

Ce livre est un ouvrage indispensable dans son genre. Il a le mérite spécial de déterminer dans chaque cas les influences dynastiques, seigneuriales et sociales. Il ne se livre pourtant à aucune recherche sur le rayon d'action ni sur la sphère d'attraction des stations de pèlerinages et n'étudie qu'occasionnellement les rapports qui existent entre certains centres de pèlerinage d'une part et certaines classes sociales d'autre part ; les traditions locales sont mentionnées dans quelques cas. Il s'est proposé pour but d'étudier le côté iconographique du problème dans ses rapports avec l'histoire de l'art ; en cela, il complète honorablement la littérature y relative qui était pourtant riche déjà d'une masse de données et de faits des plus intéressants.

I. Sándor

GUNDA, BÉLA: *NÉPRAJZI GYŰJTŐÚTON (VOYAGES D'ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES)*. Debrecen, chez «Alföldi Magvető», 1956. 171 pages, XVI planchess

Ceux qui cultivent l'ethnographie, connaissent Béla GUNDA comme spécialiste du problème du patrimoine primitif du peuple hongrois et de ses voisins en Europe Centrale et en Europe Orientale. Il a procédé à des recherches comparées sur l'histoire de nombreux phénomènes culturels en les mettant sous leur vrai jour à l'aide d'audacieuses théories.

Dans l'ouvrage que voici, c'est également du côté chercheur que le talent de B. GUNDA se manifeste. Il s'adresse — au delà du monde des ethnographes — au grand public ; son livre s'apparente, comme genre, en un certain sens, aux récits de voyages, aux études scientifiques de vulgarisation, ce qui permet à son auteur de parler sur un ton personnel et intime de son travail scientifique. Les titres des différents chapitres de son livre énumèrent autant de voyages

d'exploration. Chaque chapitre est un recueil d'observations, d'expériences personnelles faites lors de ses recherches sur des régions et des groupes ethniques différents.

De pareils descriptions ethnographiques, genre «tableau de vie» — remontent à une longue tradition hongroise ; plus d'un ethnographe de la génération précédente enrichissaient leurs travaux scientifiques de descriptions littéraires. Nous découvrons chez Béla Gunda également de pareilles prétentions, bien fondées d'ailleurs, à la seule différence qu'il a toujours soin d'interrompre ces passages pittoresques par quelques considérations d'ordre historique concernant l'importance ethnologique d'un instrument, d'une coutume, d'une croyance. Plusieurs d'entre elles nous sont déjà connues : nous les avons rencontrées dans les publications de l'auteur parues préalablement. Mais il y en a aussi, et en quantité, de nouvelles, originales et inédites qui formulent les problèmes d'une façon inattendue. L'ouvrage constitue ainsi un enrichissement pour la science en nous fournissant de nombreuses dates et informations sur la civilisation paysanne, de caractère archaïque, de l'Europe Centrale et Orientale.

Les lieux décrits par l'auteur, théâtre de ses voyages d'exploration, sont vastes et variés. Ils ont pour commun d'être en général des régions reculées où l'ancienne civilisation, faite de vieilles traditions, s'est conservée comme une relique. Telle est la région d'Ormányság, dans la partie sud de Dunántúl, ceinte, autrefois, par des marécages ; telles sont, dans les Carpathes, la vallée de Tatros, avec les colonies des Csángó de Gyímes (Carpathes Orientales), les hautes montagnes de Radna, la vallée de Lápos (Carpathes du Nord-Est), les montagnes et les vallées du Massif Central de Transylvanie ; puis les régions habitées par les Slovaques : Turóc, la vallée du Vág, et la terre des Moraves-Valaques, sur les versants ouest des Beskides. Les régions situées sur les bords de la Grande Plaine Hongroise, (Szatmár, Abaúj, Zemplén), appartenant au domaine d'exploration de l'Institut Ethnographique de Debrecen (créé par Gunda) gardent également leurs traditions. Les pâtres de la Grande Plaine sont dépositaires de vieilles moeurs et coutumes de même que les guérisseurs et conteurs tsiganes auxquels l'auteur consacre un chapitre spécial.

Pour donner une idée de la multiplicité du matériel que l'ouvrage embrasse, nous croyons bon d'en montrer quelques échantillons, intéressants au point de vue d'ethnographie comparée.

Ainsi, l'auteur revient plusieurs fois aux formes anciennes de la cueillette des fruits, plantes etc ; il parle de la récolte de la macre (Trapa natans) ainsi que de son utilisation qui remontent jusqu'aux âges préhistoriques (pp. 23, 104) ; il fait connaître l'extraction de la sève des arbres (p. 23) et le repérage des provisions des rongeurs (47). Il se consacre de préférence à l'étude de la chasse populaire, décrit les différentes sortes de collets, lacets, pièges, traquenards et raconte la chasse à la martre (pp. 23—24, 48—49). La description de la chasse à l'abeille de Transylvanie, accompagnée de nombreux parallèles, est tout aussi remarquable que celle de méthodes et des instruments de travail de l'orpailleur de la rivière Aranyos (en français : Rivière Dorée) (p. 78—84). Pour l'élevage des bestiaux, l'auteur consacre le plus de soin à la description de la bergerie des hautes montagnes, en s'appuyant sur les riches résultats de ses observations concernant les bâtiments et abris primitifs et la préparation des laitages etc. (pp. 44—46 ; 67—69 ; 88—94 ; 155). Dans le domaine de l'agriculture, citons la description des aires rondes des paysans, munies, au milieu, de pieux, qui accusent des influences balcaniques et méditerranéennes (p. 25), et la présentation des instruments servant à égrener les épis de maïs (pp. 43—44). Il énumère quantité de méthodes et instruments primitifs servant à préparer et à conserver les mets ; tels que cuisson à l'aide de pierres réchauffées qu'on jette dans la marmite (p. 37) ; mouture à l'aide d'une meule à main, sur une pierre plate (p. 154), séchage des fruits (pp. 108—109), séchage des poissons (p. 36), cuisson sous cloche (pp. 30—31) et sur feuille (p. 104). A deux endroits différents, l'auteur traite des instruments qui servent à broyer les fruits pour la fabrication du vinaigre (pp. 27 ; 53—54), dont il y a un qui évoque les broyeuses d'olives des peuples méditerranéens. L'auteur étudie du point de vue d'ethnographie comparée certains ustensiles de ménages simples ; tels que pots, marmites faits avec de l'écorce des arbres ou avec de l'écale de courge (pp. 31—32, 130—131), râtelier à serrer le pain (p. 120). Il consacre tout un voyage d'exploration et aussi un chapitre spécial à l'étude du transport des fardeaux et des instruments y appropriés (pp. 126—134) ; à d'autres endroits du livre, nous lisons d'un type primitif de chariot (p. 188) et d'une selle pour chevaux de charge, non étudiée avant lui (p. 77). Il serait difficile d'énumérer tous les passages du livre où l'auteur parle des travaux de constructions de toutes sortes ; il s'étend sur les constructions en bois et décrit des maisonnettes en bois, mobiles (pp. 28—29 ; 52—53 ; 86—87), des fours et des cheminées (pp. 30—34 ; 51—52 ; 89—90), tout en n'oubliant pas le coin «cultique» de la maison (p. 95), ni les survivances des offrandes en usage lorsqu'on élève une maison (pp. 112—113). Il nous renseigne sur l'organisation des «grandes familles» vivant dans la même maison et sur le rôle que le gendre y remplit (pp. 34—35 ; 110), et aussi sur les coutumes prématrimoniales des Csángós de Gyímes (pp. 94—95). Dans le domaine spirituel, il convient de citer le passage sur le mythe de la «fille sauvage» que l'auteur étudie parallèlement aux génies des forêts de l'Europe Orientale (pp. 56—65). Tout en voulant être bref, ne passons quand même pas sous silence les formules magiques gravées

sur les édifices (pp. 91—92), les survivances de la pyrolatrie (pp. 37—39) et la magie des Tsiganes guérisseurs (pp. 136—137). Tous ces thèmes touchent de près le problème des influences et des rapports culturels. Béla Gunda a observé lui-même les différentes formes que peuvent prendre le contact de groupes ethniques et les rapports entre les différentes régions ; ses observations se trouvent relatées dans les chapitres sur la migration des pâtres, sur le troc et les foires populaires (pp. 20—23 ; 49—50 ; 99—102). Un chapitre particulier est consacré aux moeurs et coutumes des marchands slovaques ambulants (116—125).

Les dessins intercalés dans le texte et les planches hors texte avec photos (prises presque toutes par l'auteur lui-même) suivent la multiplicité du texte. Tous constituent de précieux documents ethnographiques et présentent des phénomènes que, de nos jours, le chercheur n'arrive à découvrir qu'aux prix de grandes fatigues et, encore, il doit avoir de la chance (p. ex. : feu allumé à l'aide de «perce», installations de pêche et de chasse etc.).

L'ouvrage, par sa nature même n'avait pas besoin d'être annoté. Pourtant, à la fin du livre, l'auteur nous donne des références bibliographiques et indique les sources. Les observations de l'auteur sur l'étude scientifique en cours de certains problèmes éveilleront sûrement l'intérêt des spécialistes.

Nous espérons que les passages esquissés ici apparaîtront un jour sous une forme plus ample et plus achevée.

T. Hofer

KODOLÁNYI, JÁNOS: *BARANYAI SZŐTTESEK* (Tissus popularies de Baranya). 27 pages 98 illustrations. Edition „Dunántúli Magvető". Pécs 1957.

Pour présenter les tissus fabriqués par la population du département de Baranya, l'auteur commence son livre par quelques citations littéraires concernant le tissage populaire et la culture du chanvre et du lin dans ce département au cours du XIXe siècle. Son ouvrage contient les dessins de trois régions de Baranya, en premier lieu ceux de Ormánység qui y est réprésenté par le plus grand nombre de dessins, puis ceux de Hosszúhetény, et, enfin, ceux des environs de Szentlőrinc-Szigetvár.

Ces tissus, dits communément toiles de ménage, sont faits de chanvre, respectivement — dans la région de Siklós — de lin, et, — depuis la seconde moitié du XIXe siècle sur presque tout le territoire de Baranya, dans une mesure toujours grandissante, — de coton. L'auteur énumère les différentes sortes de tissus fabriqués à l'aide de ces matières, les caractérise en quelques mots et, en même temps, décrit leur rôle dans la vie des villageois.

Une partie de ces «toiles» sont ornées. L'ornementation se fait de diverses manières. On orne le fond même ou bien on tisse des bandes à dessins dans la toile. L'ornementation du fond de la toile s'exécute par une disposition appropriée des fils de chaîne. On obtient des bandes d'ornement par l'assemblage de plusieurs fils de trame. Ces ornements sont pour la plupart blancs, mais peuvent être naturellement de toutes couleurs. A l'aide de fils de trame de couleur on obtient des bandes — plus ou moins étroites — de couleurs. Pour obtenir un tissu à dessin, on passe un certain nombre de fils dans la lice, qui, entrecroisés entre les fils du fond de la toile, produisent ensemble avec ceux-ci le dessin. Ainsi donc, ces fils à dessin enlevés, le fond de la toile reste intact (technique de brocart). Les Hongrois de Baranya enfilent, à l'avance, tous les fils composant le dessin dans la lice, tandis que les Croates, les Sokci (groupe ethnique catholique yougoslave), de la même région et les Sicules de Bukovine le font séparément avec chaque fil à mesure que la contexture l'exige. Cette dernière technique primitive est naturellement inférieure à celle des Hongrois de Baranya, celui-ci permettant un rythme de tissage plus rapide. On confectione aussi des ouvrages à jour sur le métier ; sa technique consiste à assembler les fils de chaîne par groupe de quatre, à l'aide d'un fil enfilé dans un crochet en bois.

Les ornements exécutés à l'aide des fils de trame étaient autrefois rouges, puis ils devenaient rouges et bleus, récemment ils sont de plusieurs couleurs. L'Ormánység a pour spécialité les tissus brodés de blanc et de rouge bordeaux.

L'auteur fait connaître aussi le processus au cours duquel le fil devient tissu ; ensuite, il passe en revue les instruments et les précédés techniques.

A la fin de son livre, il constate que la toilerie provenant des fabriques se répand de plus en plus et supplante graduellement la toile de ménage faite en chanvre, lin ou coton.

Chaque illustration du livre est suivie d'une légende informant le lecteur sur la destination et la grandeur de la pièce, ornée du dessin en question. L'auteur tâche même d'établir, approximativement, l'âge de la pièce. Cette façon de présenter les dessins en les expliquant et en

les situant dans la vie de la région étudiée, rend la lecture du livre facile et agréable. En ce qui concerne les toiles à fond blanc, ornées de blanc, des photos expliquent leur dessin et la technique de l'exécution.

Pour conclure : l'ouvrage de János Kodolányi donne une vue d'ensemble complète des dessins des toiles de ménages provenant des trois régions de Baranya en question. L'introduction et les textes explicatifs se rattachent d'une façon heureuse aux dessins reproduits dans le livre.

A. Gáborján

LAWRENCE, P. : *LAND TENURE AMONG THE GARIA.* Australian National University Social Science Monographs, No. 4. Canberra, 1955.

Despite increased interest in the political structure of, and especially the land tenure among, primitive societies shown by investigators during the last two decades (problems raised chiefly by the requirements of practical anthropology), hardly any reports on systematic investigations concerning Melanesia can be traced in the literature. While summary information about its economic and land-tenure system can be gleaned from a number of compendious monographs and other studies, the scarcity of systematic and up-to-date investigations makes it still impossible to prepare any comparative work of wider scope that would offer a comprehensive survey of larger areas.

LAWRENCE's recent work on the land tenure of the Garia, a people inhabiting the district of Madang in North New Guinea, is a contribution to remedying the lack of available data.

LAWRENCE departs from the principle that land tenure and social structure are closely interrelated and that we cannot understand the one if we are ignorant of the other. Therefore, before undertaking a detailed treatment of the system of principles regulating land tenure, the author describes the social structure of the Garia. This is preceded by a general introduction containing information about the Garia, their number, their residences and the manner in which land is used by them. Based on interpersonal relationships, social structure in Garialand has as its nucleus a community composed of various interwoven connections to which LAWRENCE assigns the felicitous term "security circle". While consisting partly of patrilineal and matrilineal cognates and partly of affinal kinsmen, the "security circle" comprises also certain special kinds of closely associated persons, such as "bush-brothers" and "exchange partners". From the point of view of landed property, two legal systems can be distinguished. There are exclusively personal rights, such as the cultivation of certain areas, the utilization of trees, hunting and fishing ; and there are so-called patrilineage corporate rights in respect of all those strips and patches of land which bear the name of the patrilineage. After dealing in detail with this dual system of landed property, the author discusses the mutual relationships and the interdependence between land tenure, general and local social structure, paying a special attention to the role played by the patrilineal and matrilineal kindred. He analyses the relations existing between persons or groups possessing or cultivating adjacent strips of land, investigates the composition of bands engaged in gardening, and comments upon the religious notions with reference to land use and land tenure.

The work offers a condensed and rather abstract picture of land tenure among the Garia and it seems as if the life of that people were governed by the rules of land tenure with the force of mathematical laws. This excessively abstract character of the work is hardly relieved by the diagrams, geographical maps and appended lists and genealogies which, on the other hand, throw a revealing light on the connection between the system of land tenure and the social structure.

We believe this tendency towards condensation to have been caused by considerations of available space, and we regret it all the more as we should have welcomed a more detailed information about the agriculture of the Garia, a people unknown so far, about their problems of consumption and exchange, and — in general — about their economic system as a whole. It is to be hoped that the author, whose excellent work has greatly enriched our knowledge of land tenure in New Guinea and who — we understand — is continuing his field work in the Madang District, will still find his way to expatiate upon these questions in subsequent works.

T. Bodrogi

ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE PHILOLOGIE Bd. 74—75 (1955—1956). E. Schmidt Verlag, Berlin—Bielefeld—München; Herausg. *WILL-ERICH PEUCKERT* und *WOLFGANG STAMMLER.*

Einige Nummern der alten und bekannten deutschen Zeitschrift für Philologie und Volkskunde liegen uns vor (Jg. 1955. 1—4 und Jg. 1956. 1). Einer der grössten Fehler unseres wissenschaftlichen Lebens und unserer Orientierung war, dass unsere Beziehungen zu Europa immer unsicherer und lückenhafter wurden. Man konnte von Glück reden, wenn es einem gelang, die grossen, grundlegenden Monographien und die wichtigeren Werke zu erhalten. Die Zeitschriften, deren Gegenstand das pulsierende Leben und die alltägliche Kleinarbeit der Wissenschaft bildet, waren uns nur unzureichend bekannt. Die kritischen Spalten und die Besprechungen in unseren Zeitschriften haben diesen Umstand in den verflossenen Jahren zur Genüge widerspiegelt. Unserer Aufgabe, in einigen Zeilen über die zwei letzten Jahre der *Deutschen Philologie* zu berichten, werden wir mit Freuden gerecht. Die erste wichtige Lehre besteht für uns in der Tatsache, dass sich in dieser Zeitschrift die Problematik der Literatur mit der Sprachwissenschaft und der Volkskunde weitgehend verflicht, da einerseits Aufsätze aus drei Gebieten der Wissenschaft nebeneinander erscheinen, anderseits z. B. die Analyse einzelner Probleme der Edda-Lieder gleichzeitig durch die Ergebnisse dreier Wissenschaften unterstützt wird und die Stilanalyse der Grimmschen Märchen im Mittelpunkt der Literaturgeschichte sowie der deutschen Märchenforschung steht. Von besonderer Wichtigkeit ist für uns die 4-te Nummer (Jg. 74), da sie verschiedene folkloristische Aufsätze enthält, vor allem einen wertvollen Vortrag KURT RANKES *(Volkskunde und Kulturgeschichte)*, der 1950 auf der Volkskundetagung in Schleswig vorgelesen wurde. Dieser luzide, mit grosser Genauigkeit angefasste Aufsatz ist nicht nur darum von großem Wert, weil er der Volkskunde bzw. der Folklore unter den kulturgeschichtlichen Disziplinen ihren Platz bestimmt und neben den Zusammenhängen auch auf die spezifischen Interessen und Aufgaben hinweist, sondern einfach weil in ihm die charakteristischen Methoden des volksdichterischen Schaffens gerade an Hand des Volksmärchens hervorgehoben werden. In einer Analyse des bekannten Werkes von MAX LÜTHI erhellt RANKE einige der wichtigsten Probleme der Volksmärchenforschung, z. B. die Frage des Auftritts der schöpferischen Persönlichkeit usw. Unter den zahlreichen, Allgemeinheiten bis zum Überdruss wiederholenden, methodologischen Aufsätzen, von denen die Zeitschriften nur so strotzen, unterscheidet sich die Studie KURT RANKES vorteilhaft. Es sei uns gestattet, aus dieser Nummer noch R. HAGENS Arbeit über zwei grosse Werke der europäischen Märchenliteratur (*Perraults Märchen und die Brüder Grimm*, 392—410) sowie den Aufsatz von W. SCHOOF, dem berühmten Grimmforscher, über die geschichtliche Entwicklung der Stilisierung der Grimmschen Märchen in den einzelnen Ausgaben (*Beiträge zur Stilentwicklung der Grimmschen Märchen*, 424—433) anzuführen. In dieser Nummer werden ansonsten auch andere Fragen der Märchentheorie und der Folklore behandelt, so z. B. das neue Buch von JAN DE VRIES, der Zusammenhang einer Heimatssage mit dem Volksbrauch bzw. -drama usw. Zu erwähnen wären noch die Aufsätze von S. GUNETBRUNNER über die Fragen der Epik und der dichterischen Formen im Mittelalter, die einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der europäischen Folklore, so z. B. zu den Fragen der Entstehungsgeschichte balladischer Formen liefern (z. B. *Über Rollencharakteristik und Choreographie beim Vortrag mittelalterlicher Dichtungen*, 75. 34—47). Die Reihe von Aufsätzen und wichtigen Besprechungen (z. B. über das bekannte Werk von A. BACH über die Ortsnamengeschichte usw.) liesse sich noch fortsetzen, als Probe mag dies jedoch genügen. Die Zeitschrift ist den ungarischen Forschern durchaus zu empfehlen.

Gy. Ortutay

RANKE, KURT: *SCHLESWIG-HOLSTEINISCHE VOLKSMÄRCHEN (ATh 300—402), F. Hirt. Kiel, 1955, 359 S.*

Im folgenden möchten wir kurz über ein äusserst wichtiges Werk Bericht erstatten, das den organischen Bestandteil von Bestrebungen bildet, welche die Ausarbeitung neuer Methoden in der Volksmärchenforschung vorsehen. Nachdem die finnische historisch-geographische Schule eine beinahe mechanische Vollkommenheit ihrer Methodik erreicht und sich dadurch immer heftigere Gegner geschaffen hatte, erfordern die Hauptfragen der Volksmärchenforschung, die fünf Grundfragen, wie STITH THOMPSON (*The Folktale*, New York 1946) sagt, dass wir unsere Methoden wieder einmal durchdenken und das Problem neuer methodologischer Verfahren einer Lösung zuführen. Die russische und nach ihr die sowjetische Volksmärchenforschung hat schon vor fast 100 Jahren neben der Märchenphilologie auch das Leben des Märchens (Märchenerzählen, Märchenüberlieferung, Märchenerzähler usw.) in ihren Interressenkreis einbezogen

und in den letzten Jahrzehnten gingen immer mehr Forscher im Westen daran, diese Fragen ebenfalls in den Vordergrund zu stellen; es genügt, hier auf die v. SYDOWsche Schule, die Diskussion HENSSEN—SCHWIETERING, die Fragestellungen B. MALINOWSKIS und die Publikationen hinzuweisen, die die Volksmärchen auch im Westen nach Märchenerzählern zusammenstellen, z. B. TILLHAGEN, L. UFFER u. a. Der finnischen Schule schwebte eine Systematisierung der Märchen auf Grund der sorgsamen philologischen Methode der historisch-geographischen Vergleichung nach Typen, Motiven und Formelzentren vor. Dieser Systematisierungsversuch hat manche wertvolle Ergebnisse gezeitigt, und doch weisen immer mehr Forscher — ohne diese Ergebnisse leugnen zu wollen — auf seine methodologischen Fehlgriffe, die Einseitigkeit und Starrheit seiner Ansätze, zum Beispiel im Zusammenhang mit der Theorie der geradlinigen Verbreitung hin. Typus, Motiv und Formel sind, wie wir schon 1940 feststellten, nicht unbedingt das einzige und gewiss nicht das ausschliessliche Integrationszentrum. Seit Jahrzehnten sucht unsere Wissenschaft neue Integrationszentren, um mit ihrer Hilfe die Mängel der finnischen Methode zu beseitigen und einem besseren Verständnis der »Welt des Märchens« näherzukommen. Als solches Integrationszentrum kann der — begabte und unbegabte — Märchenerzähler angesehen werden, denn die Untersuchung des Gesamtwissens eines Märchenerzählers oder das vergleichende Studium verschiedener Märchenerzählerpersönlichkeiten ermöglicht uns, die Gesetzmässigkeiten des Märchenerzählens, der Überlieferung, der Stabilisierung bzw. Veränderlichkeit der Gehalts- und Formenelemente gründlicher zu erforschen. Auf diese Weise lässt sich selbst der Prozess der schöpferischen Dialektik von Persönlichkeit und Gemeinschaft erhellen. Freilich will das nicht heissen, dass diese neue Integrationsmethode eine endgültige Lösung darstellt. Endgültige Lösungen sind uns höchst selten gegeben, es kommt eher darauf an, der Wirklichkeit d. h. in unserem Falle den gesetzmässigen Prozessen des Lebens der Volksmärchen durch neue Modelle noch näherzukommen. Gerade in dieser Hinsicht scheint uns das neue Buch K. RANKES äusserst wichtig; der Verfasser schlägt neue Gesichtspunkte, eine neue Methode und ein neues Integrationszentrum vor. Es ist vielleicht nicht belanglos, zu erwähnen, dass KURT RANKE zugleich auch zu den besten Kennern der Methodik der finnischen Schule gehört. Davon legt seine überaus wichtige Monographie ein glänzendes Zeugnis ab (Die zwei Brüder, FFC 114. Helsinki 1943). Ausserdem könnte man an dieser Stelle auch die lange Reihe seiner Aufsätze anführen, die das Leben des Märchens, die Rolle der Persönlichkeit des Erzählers, die methodologischen Fragen der Erforschung der Märchenüberlieferung behandeln. Die textreue Ausgabe und philologische Sorgfalt einer Gruppe von Volksmärchen aus Schleswig-Holstein, der neue Band, von dem hier die Rede ist, verdient unsere besondere Aufmerksamkeit, da er — nach gewissen Prämissen — einen fruchtbaren modernen Versuch darstellt, Überlieferung und Leben (die »Biologie«, wie RANKE zu sagen pflegt) des Volksmärchens besser zu erschliessen.

In dieser wichtigen Publikation untersucht RANKE die Märchen einer grösseren ethnischen Einheit und innerhalb derselben noch kleinere Zentren, die Märchenerzähler ein und derselben Familie. Die Märchen werden auf Grund des AARNE—THOMPSONschen Typenkatalogs geordnet. In den einzelnen Typen werden die Märchen nacheinander zusammengestellt und in ihren Zusammenhängen behandelt. In dieser Systematisierung werden also die Erfahrungen der finnischen Methode und die Methoden des Märchenerzählens mit philologischer Gewissenhaftigkeit vereinigt. Dem Verfasser standen aus den letzten hundert Jahren neben kleineren Sammlungen und Publikationen nur drei grosse Sammlungen (die gewaltigen Sammelarbeiten von K. MÜLLENHOFF, W. WISSER und G. F. MEYER) zur Verfügung. Es war ihm also gegeben, das Überlieferungsmaterial einer ethnischen Einheit (manchmal, wie gesagt, einer Familie) in den einzelnen Typen erforschen zu können. RANKE unterlässt es nicht, die bei anderen Gelegenheiten wiedergegebenen Varianten ein und desselben Märchenerzählers mit in Betracht zu ziehen. So gelangt der Verfasser in seinem Buch zur Feststellung verschiedener Gesetzmässigkeiten des Lebens der Märchenüberlieferung. Es stellt sich heraus — um nur eine der wichtigsten Thesen zu erwähnen — dass die zu weitgehende Verallgemeinerung A. WESSELSKIS nicht stichhaltig ist, erblickt dieser doch die Stabilisierungsfaktoren der Märchengeschichte ausschliesslich in den literarischen Formen. In den Stabilisierungsprozessen, d. h. in jenen Prozessen, welche zuerst von W. ANDERSON mit grosser Sorgfalt analysiert wurden, fällt im Gegenteil den Märchenerzählern eine entscheidende Rolle zu. Es wird aber auch klar, dass die Abweichung von einer stabil gewordenen Form grösstenteils vom Erzähler abhängt. RANKE weist auch auf die in anderen Zusammenhängen mehrfach von uns betonte Tatsache hin, dass in der Volksüberlieferung nicht nur von Prozessen des »Zersingens« bzw. »Zersagens« die Rede sein kann, sondern dass sich in der Kette begabter und minderbegabter Erzähler, »Überlieferer« ununterbrochen die historischen Prozesse des Verfalls und des Schöner- und Vollkommenerwerdens abspielen. Aus den Forschungen von V. KAUKONEN geht hervor, dass uns auch Generationen von Kalewalasängern ermöglichen, das Leben der Überlieferung innerhalb einer Familie durch mehrere Generationen zu beobachten. Das reiche Material der schleswig-holsteinischen Volksmärchen unterstützt dies ebenfalls. RANKES Untersuchungen zeigen zugleich eine neue und grosse Möglichkeit

der eigentümlichen Philologie der mündlichen Überlieferung. Das ungarische Volksmärchen hat auch einige sog. klassische Gebiete, auf denen die Möglichkeit zu »einer derartigen historischen Philologie« besteht. Sein Werk ist also auch für uns fruchtbar und ermutigend. Es erinnert uns auch an die Tatsache, die wir nicht genug wiederholen können, nämlich dass wir im Sammeln von Volksmärchen noch im Rückstand sind. Dabei nehmen wir es bezüglich lebendiger Märchenerzählung und guter Märchenerzähler mit jeder beliebigen Nation auf.

Gy. Ortutay

LAJTHA, L.: *SOPRON MEGYEI VIRRASZTÓ ÉNEKEK* (Gesänge der Totenwache aus dem Soproner (Ödenburger) Komitat). Zeneműkiadó Vállalat, Budapest, 1956. 623 Seiten, 262 Melodien

Wie in unserer Zeitschrift schon früher berichtet wurde, sind die ersten Bände einer neuen Schriftenreihe (*Népzenei Monográfiák* = Volksmusikalische Monographien) unter der Redaktion von L. LAJTHA erschienen. Die ersten drei Bände haben wir in der letzten Nummer besprochen; den Gegenstand der vorliegenden Rezension bildet Band IV, der ebenfalls eine Sammlung des Redakteurs L. LAJTHA darstellt. In dieser Arbeit wurde das Material, das der Verfasser im Laufe von drei Jahren in 25 Ortschaften des Soproner (Ödenburger) Komitats in Westungarn gesammelt hatte von den bisherigen Bänden, abweichend mit einem philologischen Apparat veröffentlicht. 262 Melodien werden mitgeteilt, was an sich schon eine imposante Zahl ist, besonders wenn man bedenkt, dass die Melodien samt und sonders zu einer enzigen Kunstgattung, einer speziellen Gruppe geistlicher Volkslieder, zu den Totengesängen gehören. Einige von ihnen weisen eine unleugbare Verwandtschaft mit der Gregorianischen Melodienwelt auf. Andere wieder zeigen — auf Grund ihrer Varianten, die in der BÄUMKER—ZAHNschen Sammlung zu finden sind — eine zweifellose Übereinstimmung mit dem westeuropäischen Melodienschatz. Die minuziöse Niederschrift der Ornamentik gestattet einen Einblick nicht nur in den heutigen Gebrauch, sondern zugleich in die alte Vortragsweise des Volkes. Auch die Einteilung wurde nach musikalischen Gesichtspunkten vorgenommen, was im Vergleich zu den bisherigen Bänden der Schriftenreihe als eine Neuerung gelten dürfte. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der spärlichen ungarischen Literatur der Hymnologie in dieser neuen Arbeit von L. LAJTHA eine der grossartigsten Schöpfungen zugeführt wird.

Das ungefähr anderthalb Bogen umfassende Vorwort berichtet über Geschichte und Umstände der Sammlungsarbeit sowie über einen aussterbenden Brauch, die sog. Totenwache. Diese Sitte existiert in ganz Europa; wenn irgendwo in einem Dorf ein Todesfall vorkommt, finden sich Verwandte, Nachbarn und Bekannte gegen Abend im Sterbehaus ein, um unter Leitung eines Vorsängers bzw. -beters bis in die späten Nachtstunden abwechselnd zu beten und zu singen. Die Gäste werden von den Hausleuten zum Essen und Trinken eingeladen und die Jugend spielt zur Unterhaltung mitunter auch Gesellschaftsspiele. L. LAJTHA behandelt die verschiedenen Formen dieser Sitte, wie sie sich im Soproner Komitat erhalten haben.

Unter den zahlreichen Behandlungen finden sich mitunter auch falsche Interpretationen. Wir können mit dem Verfasser nicht einverstanden sein, wenn er behauptet, das Anbieten von Brot und Wein sei ein Überrest der Kommunion unter beiden Gestalten. Obwohl er bemüht ist, seine These auch mit Intentionsbelegen zu unterstützen, darf man nicht ausser acht lassen, dass Brot und Wein auch in anderen Gegenden Ungarns sowie auf dem ganzen Balkan und in Österreich eben nur Dinge sind, die den Gästen angeboten werden. Wollte man hier kultische Spuren entdecken, so wäre es leichter, sich auf das Fortleben heidnischer Opferschmäuse zu berufen (vgl. z. B. L. HÖRMANN: *Tiroler Volksleben*, Stuttgart 1909; F. KRAUS: *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster 1890), als auf Reste der Kommunion unter beiden Gestalten. Schade, dass das Buch über Aufbahrung und Einsargung fast gar keine Angaben enthält. So erfährt man z. B. nicht einmal, was für eine Bedeutung den Gegenständen (z. B. einem Rosenkranz oder einem Buch) zukommt, die dem Verstorbenen im Soproner Komitat mit ins Grab gegeben werden. (N. B: Analphabeten durften früher kein Gebetbuch und Leute, die nicht Paten gewesen waren, keinen Rosenkranz bekommen.) Aus Westungarn stehen uns diesbezüglich nur seltene Belege zur Verfügung, es wäre also wünschenswert gewesen, wenn sich die Sammlung auch darauf erstreckt hätte.

Das musikalische Material des Bandes zeigt — nach der Meinung des Verfassers — Verwandtschaft mit einem alten katholischen Gesangbuch (ILLYÉS I.: *Soltári és halottas énekek*, Nagyszombat = Psalmen und Totengesänge) aus dem Jahre 1693; der Verfasser wurde durch die Entdeckung dieses Zusammenhanges zur Sammlung angeregt. (Von unseren alten Gesangbüchern erlebte dieses Buch die häufigsten Auflagen, die letzte stammt sogar aus der Zeit nach

dem ersten Weltkrieg.) Das Volk benutzt im Soproner Komitat die Ausgaben aus den Jahren 1868 und 1874, die freilich im Vergleich zu den ersten manche Abweichungen aufweisen.

Das Melodienmaterial wird nach musikalischen Gesichtspunkten gegliedert. Die einzelnen Melodien folgen einander gemäss der Silbenzahl, wodurch die einzelnen Melodiengruppen meistens nebeneinander zu stehen kommen. Weist die Variantengruppe Übereinstimmungen mit dem Buch von ILLYÉS oder mit anderen alten Gesängen auf, so wird auch die alte Melodie an der Spitze der Gruppe wiedergegeben. Im Druck erschienene Totengesänge kennt die ungarische Hymnologie nirgends in so hoher Anzahl; in dieser Hinsicht bedeutet das Werk eine erfreuliche Bereicherung des Materials. Zur leichten Handhabung der Melodien tragen eine die Formen der Kadenz, Silbenzahl und Melodien etnhaltende Tabelle und eine Rhythmentabelle bei. Bezüglich des Rhythmus soll noch bemerkt werden, dass der — von dem üblichen Gebrauch abweichende — fast immer ungerade Rhythmus den Eindruck erweckt, der hervorragende Verfasser habe die Pausen der Taktenden, die im kirchlichen Singen des Bauerntums so oft zu beobachten sind, als konsequente Rhythmen dargestellt. Die musikalischen Anmerkungen folgen einander in der Reihenfolge der Mitteilung, es stört nur, dass wir die Anmerkungen zum Text an einer anderen Stelle des Bandes nachzuschlagen haben. Das Suchen wird auch dadurch erschwert, dass die Psalmen und die Totengesänge von ILLYÉS sowie die anderen Quellen entnommenen Texte in drei Kategorien zusammengestellt wurden. Innerhalb dieser Zusammenstellung sind die einzelnen Texte in alphabetischer Ordnung zu suchen. Dies musste nicht nur einer praktischen Überlegung zufolge erwähnt werden, sondern, weil Text und Melodie in der ungarischen (und europäischen!) Hymnologie nach einem allgemeinen Prinzip nicht voneinander zu trennen und als *ein* Problem zu behandeln sind.

Das Melodienmaterial ist ohne Zweifel nicht nur mit dem erwähnten Buch von ILLYÉS, sondern auch mit den Melodien anderer katholischer und protestantischer Gesangbücher aus dem 16. und 17. Jahrhundert verwandt. Leider gehen diese Beziehungen aus den Anmerkungen nicht hervor. Ansonsten werden die literarischen Fundorte in den Anmerkungen kaum angedeutet und wo es — höchst selten — geschieht, entspricht der Hinweis den Anforderungen nicht. Es ist natürlich nicht unsere Aufgabe, sämtliche Ungenauigkeiten zu berichtigen: wir möchten bloss auf einige oft wiederkehrende Fehler hinweisen. Wir sind der Meinung, dass eine wissenschaftliche Publikation von Volksliedern der bibliographischen Daten alter Gesangbücher nicht entbehren darf. Es genügt nicht, angemerkt zu haben: »SZENT-MIHÁLYI (1797) IV. S. 242« (S. 603) oder »Die Sänge sangen den Text des Cantionale von KÁJONI« (S. 605). Es ist zu befürchten, dass nicht einmal der ungarische Leser — wenn er nicht gerade Fachmann für Volksgesangforschung ist — ausfindig macht, worum es sich hier handelt, nämlich um das *Kirchliche Gesangbuch (Egyházi énekeskönyv)* von M. SZENT-MIHÁLYI, dessen vom Verfasser angeführter Teil der Totengesänge 1798 (und nicht 1797!) erschienen ist. Es bleibt in Dunkel gehüllt, welche Ausgabe des »Cantionale Catholicum« von J. KÁJONI der Verfasser meint, die von 1676, 1719 oder 1805? Da von Totengesängen die Rede ist, dürfte es wohl die letzte (von R. ANDRÁSSY o. f. m. bearbeitete) sein. Auch die mangelhaften Angaben der »Erklärung der Abkürzungen« (S. 576) werden den philologischen Anforderungen nicht gerecht. Es wird z. B. eine gewisse »Döri-Handschrift« erwähnt, die der vollständigsten bibliographischen Zusammenfassung unserer handschriftlichen Sammlungen (A. T. SZABÓ: *Kéziratos Énekeskönyveink és Verses Kéziratink a XVI. században* = Handschriftliche Gesangbücher und Reimhandschriften vom 16. bis 19. Jahrhundert) unbekannt zu sein scheint. Auch die Anführung ist falsch, richtig hiesse es »ezen könyvet irta bé: Kováts István döri iskolamester« (= dieses Buch hat eingeschrieben: István Kováts, Schulmeister in Dör), der Fundort der Handschrift ist die Bücherei der Martinsberger Erzabtei (= Pannonhalmi főapátság), ihre Signatur lautet: 10 a E 29/1. Die SZENTES-Handschrift (besser: die Handschrift von J. DEÁK—M. SZENTES), die in der dritten Zeile erwähnt wird, ist während des zweiten Weltkriegs aus der Bücherei des Ungarischen Nationalmuseums verschwunden; auch das geht aus dem Buche nicht hervor. Die »Seprőder Hinterlassenschaft« ist uns völlig unbekannt, wir kennen weder ihren Inhalt, noch ihren Fundort, sind aber überzeugt, dass die Mitteilung dieser Angaben weder für die ungarischen noch für die ausländischen Leser überflüssig gewesen wäre. Auch die übrigen Bezeichnungen sind nicht genau genug, z. B. aus der Anmerkung zum Lied No. 110 geht nicht einwanderfrei hervor, dass die Mehrzahl der Melodien des HOFGREFFschen Gesangbuchs von B. SZABOLCSI in *Irodalomtörténeti Közlemények* (= Literarhistorische Mitteilungen) Jg. 1931 faksimiliert veröffentlicht wurde. Ausser diesen aufs Geratewohl herausgegriffenen bibliographischen Fehlern lassen auch die Angaben zu den einzelnen Melodien viel zu wünschen übrig. Der Gesang »Napja Isten haragjának« (»Tag des Zorns des Herrn«) S. 90 bzw. 601 entbehrt der Angabe, wo er zum erstenmal publiziert wurde: TÁRKÁNYI—ZSASSKOVSZKY: *Katolikus egyházi énektár* (= Katholisches geistliches Gesangbuch) Eger 1855, S. 304: B. TÁRKÁNYI hat nämlich diesen Gesang aus der Sequenz des Requiems übersetzt. Auch das erste Vorkommen des Gesanges »Az nap nagy haragnak napja« (= Jener Tag ist ein Tag des grossen Zornes) S. 98, 581 wird falsch angegeben;

er ist schon in einer Handschrift aus dem Jahr 1628/29, im sogenannten »Gyöngyösi Toldaléke« (= Gyöngyöser Nachtrag) enthalten. Das Lied »Teremtett állatok« (= Geschaffenes Getier) wurde 1629 von M. HAJNAL in dem Gesangbuch »Az Jézus szivét szerető szivet . . .« (= Das Herz, das das Herz Jesu liebt) veröffentlicht. Die Anmerkungen zu den Melodien sind zwar besser ausgefallen, aber auch sie bewegen sich in Allgemeinheiten und tragen kaum dazu bei, unsere Kenntnisse diesbezüglich zu erweitern. An dieser Stelle werden die in den verschiedenen Tabellen bereits angeführten Eigentümlichkeiten der Formen, Tonarten und Rhythmen wiederholt. Es wäre richtig gewesen, mehr Gewicht auf die philologischen Angaben zu legen, da sie einen Beweis für die engen Beziehungen zwischen kirchlicher und weltlicher Musik liefern. Die Melodie des Gesangs No. 262 stellt zum Beispiel die Variante einer alten Ballade über S. RÁKÓCZI (Vgl. A. PÁLOCZI HORVÁTH: *Ötödfélszáz ének* = Viereinhalbhundert Lieder, Budapest. 1953, No. 250 oder KÁLDY: *A kuruckor dallamai* = Melodien der Kuruzenzeit) dar; dieselbe Melodie wurde von Z. KODÁLY in Siebenbürgen aufgefunden (vgl. *A magyar népzene* = Die ungarische Volksmusik. Budapest 1952, Beispielsammlung 2). In der Anmerkung 223 heißt es, dass der Rhythmus der ersten Teile des Liedes an den Anfang des Intermezzos von KODÁLYS Háry János erinnert. Es ist zu bemerken, dass dieses Motiv in der—kirchlichen wie weltlichen—Musik des 19. Jahrhunderts sehr häufig vorkommt; in den geistlichen Gesangbüchern aus diesem Jahrhundert ist es mehr als zehnmal belegt. Zu dem Gesang vor der Melodiengruppe 190—192 ist uns eine viel nähere Variante (bzw. ein genaues Gegenstück) bekannt, und man möchte lieber diese Variante vor der Gruppe angeführt sehen (KOVÁCS: *Énekeskönyv* [Pest, 1842, I—IV.] = Gesangbuch, III. S. 86; ZSASSKOVSZKY: *Énektár* = Gesangbuch, 1855. S. 289; SZEPESI: *Áhitat gyakorlatai* = Andachtsübungen, 1857. S. 104; KERSCH: *Sursum Corda* 1902 S. 455 und HARMAT—SIK: *Szent Vagy Uram* = Heilig Bist Du, Herr, Budapest 1931. No. 53). Auch die Anmerkung 159 ist unrichtig: der Verfasser beruft sich auf eine *Melodie* des SZENT-MIHÁLYischen Gesangbuchs, obgleich bekanntlich dieses Buch ohne Noten herausgegeben wurde. Dieser Gesang ist ansonsten eine Variante zu einer alten Ballade *(Csillagom révészem* = Mein Stern, mein Fährmann) mit geistlichem Text und zugleich mit dem Rákóczi-Lied verwandt (Vgl. seine Vaianten in Z. KODÁLY: *Die ungarische Volksmusik* Budapest 1956. S. 960). In demselben Werk weist KODÁLY auch auf eine andere balladische Übereinstimmung hin, die in der Anmerkung leider nicht erwähnt wird: der Gesang No. 171 ist mit der Ballade »Biró Szép Anna« (= Schöne Anna Biró) verwandt (S. noch B. BARTÓK—Z. KODÁLY: Erdélyi magyarság = Ungarntum in Siebenbürgen, Budapest 1921. No. 66). Ein deutsches geistliches Gegenstück findet sich bei W. BÄUMKER: Das katholische deutsche Kirchenlied 2, No. 316.

Der Verfasser des Buches versäumt es, zahlreiche andere Probleme zu lösen oder sie auch nur aufzuwerfen. Um nur einige Beispiele anzuführen: das Akrostichon des Gesangs No. 64 ist IOANNES SIDRIUS. In den Versanfängen wird offensichtlich der Name des Verfassers angegeben: es wäre interessant gewesen, Näheres über ihn zu erfahren; wir können von ihm nichts anderes feststellen, als dass sein Name in der ungarischen Literaturgeschichte (und in einigen Aufsätzen über das nämliche Thema) nicht erwähnt wird. Die ersten und letzten drei Strophen des Textes des Gesangs No. 72 sind uns aus volkstümlichen Sammlungen aus dem südlichen Transdanubien bekannt; sie sind mehrfach im Druck erschienen (z. B. s. KODÁLY: *Iskolai énekgyűjtemény* = Gesangbuch für Schulen, Budapest 1943., I, No. 204). Es wäre nicht überflüssig gewesen, wenn die Sammlung auch darauf eingegangen wäre, welche die erste Funktion des Gesanges ist, ob er einen Toten- oder Nachtgesang (letzteres halten wir nicht für wahrscheinlich) oder aber bloss eine Kontamination darstellt. Anmerkung 100 enthält eine neue, bisher unbekannte Feststellung, indem hier die Entstehungszeit eines alten handschriftlichen Gesangbuchs aus dem 17. Jh. in den Jahren zwischen 1719 und 1721 angesetzt wird. Von dem in der Budapester Universitätsbibliothek unter dem Zeichen A/112 aufbewahrten Manuskript haben die Forscher neuerdings angenommen, es stamme etwa aus dem ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, aber das Datum wurde noch nirgends mit solcher Bestimmtheit festgelegt. Es würde uns interessieren, was den Verfasser veranlasste, auf diese Daten zu schliessen.

Es gibt eine Reihe von Gesängen, deren Text wir aus zahllosen, bei Begräbnissen bzw. Totenfeiern verwendeten Gesangbüchern kennen und für deren erstes Vorkommen bei LAJTHA trotzdem der Vermerk: »aus geschriebenen Heften« gegeben wird. Der Gesang No. 246 findet sich schon in dem Gesangbuch J. GY. CSIZMADIA: *Egyházi Népénektár* (= Geistliches Volksgesangbuch) S. 321 aus dem vorigen Jahrhundert. Die Arbeit hätte unserer Meinung nach an Pünktlichkeit und philologischer Verlässlichkeit gewonnen, wenn der Verfasser die modernen kirchlichen Gesangbücher (HARMAT—SIK: *Szent Vagy Uram* = Heilig bist Du, Herr, Budapest 1931. und K. CSOMASZ TÓTH: *Énekeskönyv a magyar reformátusok használatára* = Gesangbuch für den Gebrauch ungarischer Reformierter, Budapest 1948.) und insbesondere deren vortreffliche Anmerkungen mit in Betracht gezogen hätte. So manche Fehler wären zu vermeiden gewesen: der Gesang No. 75 wird bei HARMAT—SIK a. a. O. unter No. 176 mitgeteilt, und die Anmerkung

besagt, dass der Gesang eine im ungarischen Tiefland aufgefundene Variante zu der Melodie eines Gesangbuchs (von M. KOVÁCS) aus dem vorigen Jahrhundert darstellt. Auch die Quelle des Gesangs No. 82 wird in dem reformierten Gesangbuch (No. 420) richtig angegeben ; dieser Gesang ist schon im Debreziner Gesangbuch aus dem Jahre 1598 enthalten.

Den Vergleich des Gesangs No. 196 mit Gregorianischen Motiven halten wir nicht für überzeugend, besonders wenn dies an Hand zweier, wenn auch wohl verwandter Gregorianischer Melodien geschieht, und diejenige der beiden unter dem Lied steht, die mit den choralischen Melodien übereinzustimmen scheint.

Wir wiederholen : es gelang uns nicht, alle Fehler zu berichtigen und alle Mängel zu beseitigen (das wollen wir in den Spalten einer ungarischen Fachzeitschrift noch nachholen) ; aus Raummangel beschränkten wir uns darauf, die Fehler aufzuzählen, die wegen ihrer Bedeutung und in internationaler Hinsicht das Interesse der Leser im Ausland erwecken könnten. Es war uns nicht einmal möglich, auf die BÄUMKER—ZAHNschen Sammlungen in jedem einzelnen Fall einzugehen.

Bedauernswert ist, dass der bekannte Verfasser nicht bemüht war, seine Sammlung mit einem einwandfreien philologischen Apparat zu veröffentlichen. Hoffentlich wird er mit einer neuen, fehlerlosen Ausgabe der kirchlichen Gesänge aus dem Soproner Komitat sich und der ungarischen Volksmusik neuen Ruhm erwerben.

F. Schram

HORVÁTH, T.: *THE ART OF ASIA (IN THE FERENC HOPP MUSEUM OF EASTERN ASIATIC ARTS IN BUDAPEST).* Corvina Publishing House. Budapest, 1955. 23 pp. + 112 illustrations.

This book from the pen of T. HORVÁTH, director of the Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Arts, is a worthy member in the growing series of art publications which, appearing in languages other than Hungarian, have the purpose of acquainting the international public with Hungarian art and the treasures of Hungarian museums.

Besides outlining the history of the Museum of Eastern Asiatic Arts and giving an account of its most notable collectors, the introduction of the work, a well got-up book of pleasing format, shows how the appreciation of Eastern art has developed in Hungary and points, at the same time and in the same domain, to the varying trends of artistic taste observable in the course of time. The assortment of the illustrations (112 photographs on 42 plates) reveals a double purpose : to demonstrate the art of various Asiatic regions by presenting objects highly characteristic of the artistic style of each particular region, and trying, at the same time, to convey an idea of the composition of the Museum's collections, their opulence or poverty, by the proportional number of the objects represented. Although the number of photographs is scanty in relation to the size of the area they represent, they have been so skilfully selected by the author as to give the reader an idea of the history of art in the various regions ; we can thus follow, in some instances, the historical development from the thirteen century before our era to the end of the nineteen century. In demonstrating the development of arts the illustrations embrace a wide range of artistic activity, for the author did not limit himself to a one-sided-representation of objects of the fine arts in the strict sense of the term. This tendency is especially conspicuous in the choice of the illustrations representing Japanese art : the wide range of this material, including as it does the pictures of lacquered statuettes from the 7th century, wood carvings, drawings in India ink, silk paintings, colour prints, bronze and china objects, mirrors, folding screens adorned with marquetry, and illustrations of ivory carvings, offers a good survey of the development of Japanese artistic activity in a great number of branches.

It is obvious that it needed a highly qualified art historian, gifted with the perspicacity of a good aesthetician, to make a selection of the pieces of art as they appear in the book under review. Practically, each of the pictures contained in the volume shows a piece which, in itself, is an outstanding, splendid work of art. Among the most beautiful ones, we find an equestrian statue of Fu-shen from the fifteenth or sixteenth century, the painting "The Wife of a Clerk" from the first half of the eighteenth century, a cloisonné vase from the eighteenth century, the vases from Korea, the silk painting of Tani Buncho, and especially a Gandhara statue and sculptured heads from the period between the first third centuries (Pakistan). The most notable pieces of the art of India are a Bengali Vishnu-head sculptured from black stone (from between the tenth and twelfth centuries), and a diorite statue of Rakshana from Java (from the twelfth to fourteenth centuries). That the material from the Near East is less abundant is due to the fact that the Museum did not extend its attention to the art of this region, and begin to collect this

material, until lately. It nevertheless includes the iron statue of a stag from the eighteenth century, beautifully inlaid with brass and silver (Iran), as also a beautiful ornamental plate adorned with silver (Egypt, fifteenth century).

A particular praise is due to the work of the photographers, and the splendid typographical execution of the volume. With a laudable artistic taste, and resisting all temptations to showiness, the photographers attempted to give a realistic illustration of the objects of art by representing them in a material and plastic manner, and it must be admitted that — excepting pictures of one or two bronze statues — they were successful in this attempt. Too, the size and shape of the book have been chosen with a lucky hand : besides admitting the inclusion of large photos, the quarto size makes it possible to give a harmonious arrangement to the smaller pictures, and to convey moreover a perception of proportions.

Beyond its artistic value the work has a deep significance from the museologist's point of view. So far, it was always through the columns of strictly scientific publications that the rich material of our museums was brought before the public, and — as is natural — communications of thus kind enjoyed but a very limited publicity. It is now to a wider circle of the international public that an opportunity is being offered to become acquainted with the collections guarded in the Hungarian museums, the highly valuable pieces of the Eastern Asiatic Museum in the given case, and it is only to be hoped that a publishing work of this nature will continue by the publication of further such, or similar, artistically valuable albums.

T. Bodrogi

DOMOKOS, P. P., RAJECZKY, B.: *CSÁNGÓ NÉPZENE* I. (Volksmusik der Tschangos I) Editio »Musica«. Budapest, 1956. 260 S.

An beiden Ufern des mittleren Laufes des Siret (Sereth) in Rumänien leben etwa 120 000 röm. kath. Ungarn. Das Gebiet, das ungefähr einem Komitat entspricht, umfasst annähernd 90 Gemeinden. Residenzort ist das Städtchen Bacau (ung. Bákó). Die Ungarn, die seit dem 14. Jahrhundert hier ansässig sind und sich seit damals vielfach mit Flüchtlingen aus Siebenbürgen vermischt haben, werden Tschangos (ung. csángók) genannt. Auf Grund eines Vertrags mit der rumänischen Regierung kehrten 1941 etwa 1000 Tschangos ins Mutterland zurück und wurden in fünf Dörfern Transdanubiens angesiedelt. Das Material der Arbeit, die den Gegenstand dieser Besprechung bildet, ist das Ergebnis der fünfjährigen Sammelarbeit zweier Verfasser. P. P. Domokos lebte vor dem zweiten Weltkrieg in Siebenbürgen und hatte daher Gelegenheit, die Tschangos des öfteren zu besuchen und veröffentlichte das gesammelte Material in mehreren Bänden und zahlreichen Aufsätzen (z. B. A moldvai magyarság. Csíksomlyó 1931 = Das Ungarntum in der Moldau ; Mert akkor az idő napkeletre fordul. Kolozsvár 1940. = Denn die Zeit wendet sich dann gen Osten ; Adalékok Moldva történetéhez. Kolozsvár 1940. = Beiträge zur Geschichte der Moldau. In diesen Büchern und Aufsätzen erwies sich der Verfasser als der gründlichste ungarische Kenner der Tschangofrage. Wir mussten dies vorausschicken, da der Verfasser seine Rolle als Bahnbrecher und seine grossen Verdienste auf diesem Gebiet in seinem kurzen Vorwort aus Bescheidenheit unerwähnt lässt.

In Anbetracht der ausländischen Leser folgt dem kurzen Vorwort eine etwas umgearbeitete Einleitung in englischer, deutscher und französischer Sprache, die sich mit der Geschichte der Sammlungsarbeiten sowie mit der Einteilung des eigenen Materials in den einzelnen Bänden befasst. Die Bände II und III enthalten nach Zeilenschlüssen geordnet (und — abweichend vom bisherigen Brauch — zuerst die vierzeiligen und dann die zwei- und dreizeiligen Melodien) die Volkslieder im engeren Sinn. Das Melodienmaterial der drei Bände wurde mit Hilfe von Instrumenten (Plattenspieler, Tonbandgerät) aufgenommen, und die minuziöse Niederschrift — von einigen Ausnahmen abgesehen — von B. Rajeczky besorgt. Das Material der einzelnen Bände wird vom Gesichtspunkt seiner Herkunft in vier Gruppen gegliedert. Die erste Gruppe enthält die Szekler Melodien (diese wurden von B. Bartók in den IV. ungarischen Musikdialekt eingereiht), die zweite ist den nur bei den Tschangos bekannten Melodien, die dritte den in allen ungarischen Siedlungen gesungenen Melodien gewidmet, während die vierte Gruppe den aus der rumänischen Musik übernommenen Melodienschatz zusammenfasst. Diese Gliederung trägt dazu bei, die Besonderheiten und die ethnischen Spezifika der Volksmusik der Tschangos besser hervortreten zu lassen. Eine Zusammenfassung über den Gegenstand wird im abschliessenden Teil des III. Bandes gegeben. Die von Bartók aufgestellten vier ungarischen Musikdialekte sind somit mit einem fünften, dem der Tschangos zu ergänzen.

Der uns vorliegende erste Band teilt die Trauergesänge, die Kinderspiele sowie die Hochzeitslieder der Tschangos mit. Um die Sammlung zu vervollständigen, werden vor dem den

Melodien vorbehaltenen Abschnitt auch die bisherigen Textsammlungen veröffentlicht. Diese Textsammlungen stammen aus dem vorigen Jahrhundert und enthalten keine Melodien ; als erster Sammler wird I. J. PETRÁS genannt. PETRÁS (1813—86) war Minorit und nach seiner Herkunft wie in seinem Amt an die Moldauer Ortschaft Forrófalva gebunden. Einem Aufruf der Ungarischen Akademie der Wissenschaften Folge leistend begann er als junger Geistlicher zu sammeln ; seinen Mitteilungen über Rätsel, Volkssitten und Dialektwörter begegnet man in den verschiedenen Zeitschriften jener Zeit. Nach Umfang und Bedeutung ist seine Sammlung »Moldvahoni Csángó Magyar Dallok« (= Ungarische Tschangolieder aus der Moldau, 1843.) die wichtigste ; sie enthält 85 Lieder und Balladen und erschien zuerst in diesem Band. Fünf schon veröffentlichte Lieder von drei anderen Sammlern bilden den Abschluss der Textsammlungen. Jedes einzelne Stück wurde mit Anmerkungen versehen, die auch etwaige Varianten anführen. Die uns vorliegende Sammlung beginnt mit den Trauergesängen. Diese von Frauen vorgetragene improvisierte Rezitation mit kleinem Ambitus und ungebundenem Rhythmus steht bei den Tschangos noch in voller Blüte. Man beweint nicht nur die Toten ; auch die Mütter beweinten ihre Töchter bei der Hochzeit. Der Trauergesang No. 7 wird den entsprechenden Band (VI?) der Sammlung »Magyar Népzene Tára« (= Sammlung Ungarischer Volksmusik) mit einem interessanten Stück ergänzen : »Ich Anna Jakab habe meine Puppe beweint« — sagt die Gewährsmännin am Schluss ihres Liedes um auf diesen in Ungarn unbekannten Brauch hinzuweisen. Besonders hervorzuheben ist die äusserst präzise Niederschrift der 14 Trauergesänge, die die geringsten rhythmischen und metrischen Schwankungen wiedergibt, ein Werk B. RAJECZKYS.

Die Lieder 15—30 sind Kinderspiele (bis 23) und Braut- bzw. Hochzeitslieder. Ein Mädchen und ein Junge, die nach Ansicht der Dorfbewohner zueinander gehören, werden genannt bzw. »zusammengesungen«. In ihrem musikalischen Aufbau sind diese Lieder den Kinderliedern ähnlich : es handelt sich um Melodien mit kleinem Ambitus vom Typus der Litanei. Leider bilden diese 15 Melodien bloss eine Probe dieser zwei Kategorien der Volksmusik der Tschangos ; es wäre wünschenswert, dass die Verfasser ihre weiteren Sammlungen auch auf diese beiden erstreckten, damit sie — wie die strophischen Melodien — mit dem ungarischen Melodienschatz (MNT I und IV) verglichen werden können.

Einige geschmackvolle Illustrationen verraten die sorgfältige Arbeit der Verfasser, die auf alle Einzelheiten bedacht waren und gereichen dem Verlag, der kein Opfer scheute, zur Ehre.

Wit können es jedoch nicht unterlassen, auf einige ernste technische Fehler aufmerksam zu machen. Störend wirken die zweierlei Notenzeichen, ein grösserer Fehler ist jedoch, dass die Melodien — mit Ausnahme der Trauergesänge — nicht numeriert wurden. Nicht ganz verständlich scheint uns die Seite 167. Sollte ein Teil der halben Seite fehlen? Hoffentlich wird die Drucklegung der folgenden zwei Bände mit grösserer Sorgfalt vor sich gehen, damit nichts unsere Freude an der Lektüre dieser für die einheimische wie die internationale Musikfolklore gleich wichtigen Bände störe.

F. Schram

MÜHLMANN, W. E.: *ARIOI UND MAMAIA.* Eine ethnologische, religionsoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde. Studien zur Kulturkunde, Bd. XIV. Wiesbaden, 1955. 268 pp.

The »Studien zur Kulturkunde«, a serial publication of the Frobenius Institute at Frankfurt, edited first by FROBENIUS, then by JENSEN, has now been worthily completed by a volume containing the most recent work of W. E. MÜHLMANN, that well-known and excellent German ethnologist, on the Arioi-league which flourished on the Polynesian Society Islands until about 1820. It is not for the first time that the author tackles this subject : his first work in this field was »Die geheime Gesellschaft der Arioi" which appeared in 1932, followed by a number of treatises dealing with various Polynesian problems ; the present work offers a comprehensive survey of what is known about the said league, a work in which the author's earlier findings are revised, a work based on a repeated thorough examination of the existing sources.

In the introductory part of the volume, MÜHLMANN — relying in the main points on his earlier work »Staatsbildung und Amphyktionien« — analyses the society and culture of the said archipelago so as to give an adequately wide background to his investigations. The first part treats of the Polinesian secret societies, beginning with a general survey of the problem and continuing with an analysis of such organizations on the Society Islands in particular. In contradiction to PETER BUCK (Te Rangi Hiroa), our author takes the standpoint that we are

justified to regard the Arioi-league as a secret society. These chapters of an introductory character are followed by the second part of the volume dealing with the essential subject matter of the work, i. e. the problems concerning the character, functions and organization of the Arioi-league. Ample — and not infrequently verbatim — quotations of the sources help us to obtain precise information about the admission to the league, the process of initiation, its hierarchical structure and its interlacement with the upper social layers. Writing of the functions of the order, the author devotes separate chapters to its secret, social and cultural functions, and introduces the reader to the myths concerning the origin of the organization. He deals in detail with the infanticides with which the name of the order is often associated and — by way of concluding this part of the work — the author presents an outline of the league's structure. These analyses of a sociological nature are followed by the third part of the work under review in which MÜHLMANN — using comparative material — endeavours to shed light upon the birth and development of the Arioi-league. In doing so, the author acquaints us with organizations in Hawaii and New Zealand that are analogous to the league under review; he elucidates the relationships between the league and the Oro-mysteries, and goes on to raise problems of chronology and cultural stratification. It is at this juncture that he comes to speak of those Buddhist-Asiatic interrelations which have already been referred to in HANDY's "Polynesian Religion"; it is in this part also that our author deals with the question of women's lodges and the possible affinity of the Arioi-order with the Samoan Taupou-institution. — The fourth part of the volume demonstrates the history of accultural contacts, of course with a special stress on the Arioi aspect of the matter. The work goes on to acquaint the reader with the policy of the English Protestant missions which had the effect to disorganize the ancient social and religious order of things; we learn the history of the league's dissolution, the British—French controversies, and — finally — the history of the Mamaia-sect, the ideology of which betrays Christian influences.

MÜHLMANN's work deserves attention from various points of view. We find that the author has been successful in satisfactorily concluding the investigations into this important problem of Polynesian ethnology by presenting in his work a detailed picture of the Arioi-league, its origin and dissolution, its place in cultural history, its sociological characteristics, and the sectarian movements in the era of the missions. We admire MÜHLMANN's social-historical-ethnological method of research by which the author enucleates from the source-material all that is useful and authentic, a method that enables him to show us the said organization, its particular features, to demonstrate all phases of its history against the background of, and in their correlation with, Polynesian social and cultural life. The chapter of the work dealing with the Mamaia-movement deserves particular attention: ranging beyond the limited confines of Polynesia, it offers valuable data and instructive guidance for the ascertainment of the sociological and historical laws which govern accultural processes and cultural contacts.

T. Bodrogi

JAHRBUCH DES MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE ZU LEIPZIG. Band XIV/1955. pp. 1—123. Leipzig, 1956. Veb. OTTO HARRASOWITZ.

It is especially on account of a detailed publication of the treasures contained in the Leipzig Ethnological Museum that the volume for 1956 of the »Jahrbuch« under review deserves profound attention. Five pieces from the Northwest of America (four deriving from the Jacobsen-, one from the Klemm-collection) are described by EVA LIPS. The relic collected by Klemm, a stone hatchet, a so-called "slave killer", is especially valuable, for the specimen kept in the Leipzig museum is the most beautiful piece of these rare objects. Besides offering a careful analysis of the material in question, LIPS deals in extenso with the conceptions symbolized by the objects, and presents in connection with the "slave killer" a valuable analysis concerning the language as a vehicle of magic forces. — In his essay »Tönerne Trommeln in Afrika«, DIETRICH DROST, the new Africanist of the museum, treats of the dissemination of clay drums in Africa. He distinguishes four principal types of such drums (1. »Schlagtöpfe«; 2. »Topftrommeln«; 3. »Tönerne Bechertrommeln«; 4. »Tönerne Rahmentrommeln«), examines their geographical distribution and analyses their history and genetic relationships. The essay under review renders a valuable assistance to the working-up of the material kept in the drum-collection of the Budapest Ethnographical Museum. — The volume includes a short monograph on Shaktism as known in Assam and Bengal: »Pflanzerische Züge im Shaktismus« by WILFRIED NÖLLE, further a study under the title »Zwei einfache Musikinstrumente aus Blatt in Ozeanien« written by HANS FISCHER which raises the rather neglected problem of leaf-instruments of music. — Si-

berian ethnology is represented in the volume by WERNER HARTWIG's »Ein Beitrag zum Studium der Wirtschaft der Nanaier (Golden)« : this treatise, based on the records of Dörries and the material collected by himself, demonstrates the material culture (acquisition of foodstuffs, apparel, dwellings, communication) of the Hrsin-Golds, and supplements the manuscript material by references to literature. — One of the most instructive articles contained in the volume. is HANS DAMM's report on an exhibition arranged by the museum in 1955 under the title »Feldgeräte zur Bodenbearbeitung« ; besides making the reader familiar with the arrangement of exhibition, the report in question gives an excellent survey of the different types of agricultural implements, the manifold agricultural processes, and conveys at the same time a full idea of the splendidly abundant treasures guarded by the Museum. The usefulness of the report is enhanced by drawings and photos, as also by literary references.

T. Bodrogi

KRESZ, M.: *UNGARISCHE BAUERNTRACHTEN 1820—1867.* Akadémiai Kiadó. Budapest, 1957. Zwei Bände, 254 Seiten, 96 Tafeln.

Verfasserin beschreibt die ungarischen Bauerntrachten in der Zeitspanne zwischen 1820 und 1867. Die Reihenfolge der Beschreibung ist die folgende : I. Die Bauerntracht am Anfang des 19. Jahrhunderts. Die Leinwand, die Verfertigung der Leinwand und des Stoffes im Heimgewerbe. Fabrikmässig hergestellte Textilien. Das Oberkleid am Anfang des 19. Jahrhunderts, Kopfbedeckung, Haartracht und Fussbekleidung. II. In Fabriken erzeugte Textilien, Stoffe, Leinwand, Seide und ihre Rolle in der Männer- und Frauentracht. III. Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Periode, die Verschiedenartige Entwicklung verschiedener Ortschaften, das Registrieren der sich in der Bauerntracht zeigenden gesellschaftlichen Unterschiede. Im zweiten Teil des ersten Bandes wird viel aus dem literarischen Quellenmaterial zitiert. Der zweite Band enthällt in 96 Tafeln die bildliche Dokumentation des Textes.

Die eigentliche Darstellung der Trachten beginnt mit der Beschreibung der — im dörflichen Haushalt erzeugten — Leinwand und den aus dieser Leinwand verfertigten Bekleidungsstücken, die in ihrer Mehrzahl zu dem Unterkleid gehörten. Im beschriebenen Zeitraum genügt die Hausleinwand nicht überall für die benötigten Leinwandbekleidungsstücke. Daher hat der Handel mit Flachsleinwand, die in nordungarischen Bauernhaushalten und Manufakturen, polnischen und schlesischen Fabriken erzeugt wurde, eine grosse Bedeutung. Dieser Handel bildete eine Existenzgrundlage für griechische und serbische Kaufleute.

Neben diesen Leinwandarten von industrieller Herkunft werden zu den verschiedenen Bekleidungsstücken auch andere Sorten von Textilien verwendet, wie Baumwollstoffe, Kattun, Seide, Samt, verschiedene Bänder, Spitzen und Wollstoffe. Es folgt eine Aufzählung der Bekleidungsstücke in der Frauen- und Männertracht aus dem obenerwänten Material. Im allgemeinen sind es Oberkleider.

Aber die wichtigsten und schwersten Oberkleider der Bauerntracht, wie die langen und runden Pelze, die kürzeren Jacken aus Fell und die aus lodenartigem Wollstoff verfertigten Mäntel gehören wieder in den Kreis der Naturalwirtschaft bzw. der Viehzucht.

Im Kapitel über die Haartracht und Kopfbedeckung wird die ältere und neuere Frauen- und Männermode zu Beginn des 19. Jahrhunderts erläutert, darunter der kronenartige Kranz der Mädchen und verschiedene — aus weisser Leinwand hergestellte Kopfbedeckungen der Frauen.

Die bäuerliche Fussbekleidung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besteht aus Stiefeln, deren Schäfte auf beiden Seiten zusammengenäht sind, aus Bundschuhen, Pantoffeln und Schuhen.

Im weitern werden der Wollstoff, die aus ihm verfertigten Kleidungsstücke und ihre Verbreitung geschildert, sowie der Zusammenhang zwischen diesem Material und der wirtschaftlichen Lage des Bauerntums.

Ungarns Viehzucht liefert die Wolle, das Rohmaterial, die in österreichischen und böhmischen Fabriken zum Stoff verarbitet wurde. Der Stoff wurde als Importware von Ungarn wiedergekauft. Neben der Fabriksindustrie blühte in Nordungarn eine bedeutende Stoffmanufaktur, deren billige Erzeugnisse in grossem Masse von den Bauern für ihre Kleider verwendet wurden.

In der Zusammenfassung beschreibt Verfasserin sehr gründlich die wirtschaftliche Lage des ungarischen Bauerntums im 19. Jahrhundert. Die Wandlungen in der Tracht stehen natürlich in engem Zusammenhang mit den Änderungen in der ökonomischen Lage. Es kann jedoch angenommen werden, dass sich dieser zweifellos bedeutende Einfluss nicht direkt sondern

eher indirekt auswirkte. Das von der wirtschaftlichen Lage beeinflusste kulturelle Niveau bestimmt lediglich die Möglichkeit, sich überhaupt mit Kultur zu beschäftigen, also die eventuell begehrten Elemente der höheren und nebenlebenden Klassen zu übernehmen, und die so übernommenen Elemente in die eigene Kultur nach den eigenen ästhetischen Prinzipien zu verschmelzen bzw. weiter zu bilden, oder neu zu schöpfen. Diese Möglichkeit des Übernehmens und des Weiterbildens ist es, die den Änderungen in der wirtschaftlichen Lage folgend — sich auch ändert. Diese Möglichkeit ist es, die eine Bessere oder eine Schlechtere, — ihr Tempo schneller oder langsamer ist.

Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse des beschriebenen Zeitraumes sind also auch in der Entwicklung und Gliederung der Volkstracht erkennbar. Unterschiede in der Kleidung des Bauerntums sind aber auch je nach der geographischen Lage kleinerer Gemeinschaften ersichtlich.

In der Zusammenfassung stellt die Verfasserin fest, dass während des beschriebenen Zeitraumes die Bauerntracht sich in zwei Richtungen entwickelte. Der einen Richtung begegnen wir hauptsächlich in westungarischen Ortschaften und in der ungarischen Tiefebene, in der Nachbarschaft von Städten oder Verkehrslinien. In der Tracht der Einwohner dieser Gegenden kommt die städtische Mode mit nur geringen Änderungen zum Ausdruck. — Die andere Richtung der Entwicklung in der Tracht charakterisiert die Einwohner isolierterer Gegenden. Da sind die sogenannten Trachteninseln entstanden, deren Kleidung sich stark von der Kleidung der Bürger, der Bewohner der Städte unterscheidet.

Die zwei Richtungen in der Entwicklung der bäuerlichen Tracht sind tatsächlich deutlich erkennbar. Die Ursachen sehen wir aber in den folgenden Gründen : eine Bauerngemeinschaft reagiert infolge ihrer wirtschaftlich-kulturellen Lage schneller oder langsamer auf die Entwicklung der Mode höherer Klassen. Bei einer raschen Wirkung werden die in einer gewissen Zeit übernommenen Elemente mit der Änderung der Mode schneller von neuen Elementen verdrängt. Das schnelle Tempo gibt der übernehmenden Gemeinschaft einfach nicht genügend Möglichkeit, die übernommenen Elemente zu verschmelzen und sie nach den eigenen ästhetischen Prinzipien weiter zu bilden. Solche kurzlebenden Elemente können sich also in ihrem kurzen Leben, nur wenig ändern und der originale bürgerliche oder städtische Charakter wird nicht zu stark berührt. Bei solchen Gemeinschaften, die schnell auf die städtischen Modeänderungen reagieren, haben die im Dorfe erzeugte Flachsleinwand und die für sie charakteristischen eckigen Schnittlinien nur wenig Bedeutung.

Dank der ökonomisch-kulturellen Lage bei isolierter lebenden Bauerngemeinschaften wirken sich bei ihnen die alltäglichen Änderungen der Mode nur langsamer aus. Das langsame Tempo des Übernehmens gibt der übernehmenden Gemeinschaft natürlich mehr Möglichkeit, die übernommenen Elemente mit mehr Selbständigkeit und nach den eigenen speziellen kulturellen und ästhetischen Prinzipien weiter zu bilden. Infolge der kulturellen Isoliertheit und der längeren Dauer dieses Prozesses entfernt sich das formale Erscheinen des übernommenen Elementes natürlich immer mehr und mehr von dem eigentlichen Vorbild, und der Unterschied zwischen ihm und der zeitgenössischen bürgerlichen oder städtischen Tracht wird immer schärfer. In diesem Fall haben die im dörflichen Haushalt entstandenen Rohstoffe (Flachsleinwand) und die mit diesen in Zusammenhang stehenden eckigen Schnittlinien eine bedeutendere Rolle. Das Erscheinen der Bekleidung wird tatsächlich immer eigentümlicher, aber diese Eigentümlichkeit stammt nicht — wie Frau Kresz meint — von der bäuerlichen oder nicht bäuerlichen Herkunft der Elemente. Ihr Grund ist das schnellere oder langsamere Verschmelzen der von höheren Klassen in verschiedenen Zeitpunkten übernommenen Elemente.

Der zweite Teil des ersten Bandes besteht aus einer literarischen Dokumentation. Die Literatur des beschriebenen Zeitraumes (mit Ausnahme des Archivmaterials) wird sehr genau aufgezählt und reichlich zitiert. Aufzeichnungen fremder Reisender sowie zeitgenössische Zeitungsartikel und andere Beschreibungen enthalten gute Angaben bezüglich der Tracht.

Der zweite Band enthält die bildliche Dokumentation. Dank der literarischen und bildlichen Dokumentation ist das Buch von Frau Maria Kresz ein guter Quellennachweis des beschriebenen Zeitraumes.

A. Gáborján

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki felelős : Farkas Sándor
A kézirat nyomdába érkezett : 1957. IX. 23. — Terjedelem : 18,9 (A/5) ív, 76 ábra

Akadémiai Nyomda, Budapest — 43431/58 — Felelős vezető : Bernát György

The Acta Ethnographica publish papers on ethnographical subjects in English, German, French and Russian.

The Acta Ethnographica appear in four parts of varying size, making up volumes of 400 to 500 pages. In general, one volume appears yearly.

Manuscripts should be addressed to

Acta Ethnographica, Budapest 62, Postafiók 440.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the Acta Ethnographica is 110 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultura*" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. 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 62, Postafiók 440.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume.

On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultura*» (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. Compte-courant No. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Ethnographica*» издает трактаты из области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Ethnographica*» выходит в брошюрах переменного объема (20—30 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 62, Postafiók 440.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Ethnographica*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultura*» (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

54,— Ft

INDEX

M. Belényesy : Der Ackerbau und seine Produkte in Ungarn im 14. Jahrhundert..... 265

B. Avasi : Aus der Pentatonik zur Diatonik..... 323

L. Boglár : Urn Burial of the Brazilian Indians 347

B. Rajeczky : Deszendenzmelodik im Choral und unsere absteigenden Perioden 357

Á. Szendrey : Die Vorbereitung der Hochzeit und der Abschluss des Ehevertrages bei den Ungarn 371

Varia

M. K. Palló : Die sachlichen Grundlagen der Entlehnung des ungarischen Wortes *Sárkány* (Drache) 435

Rintschen : Schamanische Geister der Gebirge Dörben Ayula-Yin Ejed in ugraer Pantomimen 441

K. Erdős : A Classification of Gypsies in Hungary..... 449

Recensiones

I. Győrffy : Matyó costumes *(T. Hofer)* — Rural Architecture in Hungary *(T. Hofer)* — *E. Schlesier :* Die Grundlagen der Klanbildung *(T. Bodrogi)* — *H. Aurenhammer :* Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit *(I. Sándor)* — *B. Gunda :* Voyages d'Études Ethnographiques *(T. Hofer)* — *J. Kodolányi :* Tissus Populaires de Baranya *(A. Gáborján)* — *P. Lawrence :* Land Tenure among the Garia *(T. Bodrogi)* — Zeitschrift für deutsche Philologie *(Gy. Ortutay)* — *K. Ranke :* Schleswig-holsteinische Volksmärchen *(Gy. Ortutay)* — *L. Lajtha :* Gesänge der Totenwache aus dem Soproner (Ödenburger) Komitat *(F. Schram)* — *T. Horváth :* The Art of Asia *(T. Bodrogi)* — *P. Domokos & B. Rajeczky :* Volksmusik der Tschangos. I. *(F. Schram)* — *W. E. Mühlmann :* Arioi und Mamaia *(T. Bodrogi)* — Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig *(T. Bodrogi)* — *M. Kresz :* Ungarische Bauerntrachten *(A. Gáborján)* 459