ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

B. GUNDA, M. SÁRKÁNY, I. TÁLASI

REDIGIT

T. BODROGI

TOMUS XXVIII FASCICULI 1–4

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

1979

ACTA ETHNOGRAPHICA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA NÉPRAJZI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: 1054 BUDAPEST V., ALKOTMÁNY U. 21.

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

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

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

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Megrendelhető a belföld számára az „Akadémiai Kiadó"-nál (1363 Budapest Pf. 24. Bankszámla 215-11488), a külföld számára pedig a „Kultura" Külkereskedelmi Vállalatnál (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Bankszámla: 128-10990) vagy annak külföldi képviseleteinél.

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

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

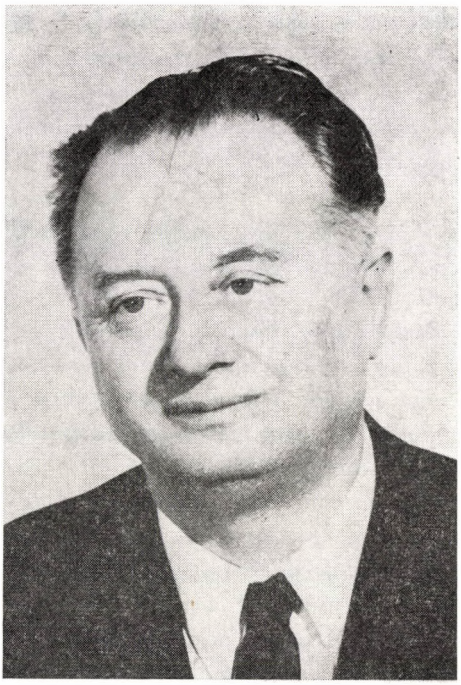
Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

An die gleiche Anschrift ist jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten. Abonnementspreis pro Band: $ 36.00.

Bestellbar bei »Kultura« Außenhandelsunternehmen (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Bankkonto No. 218-10990) oder seinen Auslandsvertretungen.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 1—3 (1979)



GYULA ORTUTAY

1910—1978

Gyula ORTUTAY, *academician, died on March 22, 1978 at the age of sixty-eight after a long, patiently suffered illness. He was the director of the Hungarian Academy of Sciences' Ethnographical Institute, a public figure who held many offices and who was awarded the Hungarian People's Republic's State Prise, recipient of important Hungarian and international distinctions, an outstanding scholar in Hungarian folkloristics, and the professor of the Folklore Department of Budapest's Eötvös Loránd University.*

He was the editor in chief of our periodical, the Acta Ethnographica, from the time of its first appearance in 1950. With the aid of his direction, advice and work our periodical gained international recognition in the discipline during its first 25 years of publication. We expressed our appreciation of his activity by dedicating the XIXth volume of our periodical, which appeared in 1970, to the celebration of his sixtieth birth day.

We treasure his memory and in this spirit continue the work he began.

The Editorial Board

In 1978 the Hungarian Academy of Sciences honoured Gyula ORTUTAY, academician and editor in chief of our periodical, by awarding him the highest scholar distinction, known as the Academy's Gold Medal. The Hungarian Academy of Sciences' president, János Szentágothai, was still able to tell Gyula ORTUTAY about the Presidium's decision concerning the award. However, it was only after his death that the Gold Medal could be formally presented, during the Hungarian Academy of Sciences' 138th general assembly on May 9, 1978. At this time Zsigmond Pál Pach, academician and vice-president of the Hungarian Academy of Sciences, praised Gyula ORTUTAY in his speech:

During its session of February 28, 1978, the Presidium of the Hungarian Academy of Sciences decided unanimously to present the Academy's 1978 Gold Medal to Gyula Ortutay, academician and director of the Academy's Ethnographical Institute. This decision was made in acknowledgement of his research in Hungarian and general ethnography, and his prolonged activity concerning scientific policy and organization, in the Academy's leading bodies.

Gyula Ortutay, academician, did research of enduring impact, partly in the area of theory and partly by means of his folklore collections which he carried on through the course of several decades. In his works he examined general folkloric regularities, from the perspectives of sociology and the psychology of composition and performance. He also investigated those aspects which connect folk cultures of different nations. His many books, studies and articles which describe the life and culture of the Hungarian people were published in foreign languages, as well as in Hungarian.

The Hungarian Academy of Sciences' Ethnographical Institute, led by Gyula Ortutay, today represents its own characteristic ethnographic school which is recognized throughout Europe. The periodical he edited, Acta Ethnographica, well reflects the results of the discipline of ethnography in our country. As president of the Hungarian Ethnographical Society and the Society for Popularization of Knowledge, he paid great attention to the spread of scientific information. From 1967 until 1973 he was the secretary, then the president of the Linquistics and Literary Science Section. In this capacity he successfully assisted the Academy's Presidium in its work. Many foreign academies elected him to their membership, and numerous international scientific organizations offered him leading posts.

Starting in the 1930's, Gyula Ortutay participated in progressive political movements. After the liberation he presented his plan for the democratization of the Hungarian school system to the political leadership. From the point of view of the development of our scientific life, his work between 1947 and early 1950 as minister of religion and education was of major significance. The democratization of the school system, the nationalization of the schools and many Hungarian educational reforms are associated with his name. The wide-ranged political activity which he continued in his later years is of common knowledge.

By means of his public and scholarly work, Gyula Ortutay, academician, contributed to the advance of our people in its building of a socialist society, to the friendship of peoples and to the better understanding of one another's values.

János Szentágothai, the president of the Hungarian Academy of Sciences, handed the Academy's Gold Medal to Gyula ORTUTAY's widow with the following comments:

Deeply honoured Madam!

Permit me, in the name of the Presidium and every member of the Hungarian Academy of Sciences, to present you with the greatest distinction which our Academy can give to any of its members for his outstanding scholarly and public activity.

Gyula Ortutay's name is inseparable from the progressive trend of thought in Hungarian and international ethnography, which instead of seeking elements which separate peoples from one another searches for that which is inalienable from man in every natural social formation. This element is the joy and spontaneity of creation, the search for beauty and harmony in the midst of the everyday burdens of man's existence, and the formation of man's way of life along the lines of self-expression and feel for life. Its regularities are general, the scientific study of which leads to the recognition of the totality of human existence, and the great unity and identity of interests in the face of difference.

Gyula Ortutay's name will live for as long as the time that our Hungarian society will be able to understand and value this basic truth, that it will consider to be an important and improvable, great achievement an educational system which is just and is intended to communicate human knowledge to everyone.

We all deeply regret the fact that Gyula Ortutay is not with us today. Nevertheless, it is of some consolation that our Academy decided to award him its highest distinction while he was still alive, and I was able to tell him this when on his sick-bed. — May the knowledge alleviate your sorrow Madam, who as a worthy companion of Gyula Ortutay helped him by inspiring his scholarly and public innovatory work, that this outstanding man's contemporaries and friends valued his true endeavours and positively adopted them as their own.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 5—15 (1979)

IN SEARCH OF HUMAN ORIGINS: GÉZA RÓHEIM'S LEGACY[1]

By

WERNER MUENSTERBERGER

LONDON

Twentyfive years after his untimely death at the age of 61 Géza RÓHEIM has now emerged from the clouds of criticism and disapproval and certainly isolation among his anthropological contemporaries. For most of his active scholarly life it was customary, while admitting the merits of his ingenious ideas and propositions, to regard RÓHEIM the man and the theoretician as the embodiment of oddities, a man without the slightest exterior affectation; a man with definite personal habits, uncompromising in his preferences and fully determined to carry out his work with unflagging resolution. He also knew that this audience was quite unwilling to listen to what he had to contribute. He was not always a friendly critic which often earned him harsh and unjust response.

Some of you may know that it was Géza RÓHEIM's last wish to be buried under the Hungarian flag and that a few words in Hungarian should be said at his graveside. I found a Hungarian flag and Rafael PATAI, an ethnologist of Hungarian descent, bid him farewell in his mother tongue.

I am not telling you this in a mood of sentimentality. It would not be in RÓHEIM's spirit. Nor am I reminiscing of it because I am addressing a Hungarian audience. I think that much of his character was revealed by these wishes; that he was fully aware of the symbolism involved when he directed his executors to arrange for the Hungarian flag and the few Hungarian words. The way he used to look at symbolic acts and gestures makes it eminently clear how much he remained attached to everything Hungarian: the flag, according to his view, was the symbol of his motherland and Hungarian was his mother tongue, as I mentioned before.

We can safely say that spiritually RÓHEIM never left his homeland. His house in New York, where I first met him, was a Hungarian enclave with

[1] The paper was read in the Magyar Néprajzi Társaság (Hungarian Ethnographical Society) in memorian of the 25th anniversary of death of Géza RÓHEIM. The program of the memorial session was as follows: DÖMÖTÖR, Tekla: *Róheim Géza a magyar néphit kutatója* (Géza Róheim and the research of Hungarian folk beliefs); MUENSTERBERGER, Werner: *Géza Róheim's Legacy;* VEREBÉLYI, Kincső: *Róheim Géza helye a magyar tudománytörténetben* (*The place of Géza Róheim in the Hungarian history of science*).

Hungarian habits, with festive styles as he carried them with him across the Atlantic and doubtless the best Hungarian food much appreciated by friend and foe alike; I say foe: he could be a kind adversary. He was an excellent sportsman, a tireless swimmer and swordsman, sports for which he had won prizes while still in Budapest where he had also been known as an oarsman.

This is not quite incidental because he kept pursuing sports which he had enjoyed during his earlier years here in Hungary. For him all these pursuits were rooted in his childhood experiences. This is more than a *façon de parler*. For him they were all interdependent.

He always went back to the roots. RÓHEIM went in search for history as he — in a sense — lived history. Let me explain my view of him. It will lead us to the essence of my talk: the intimate link between the man and his work. He always spoke of his childhood in a spirit of nostalgia. Like so many children he asked where babies come from and was told that the stork deposited them in a basket which was floating down the Danube only to be picked up by the prospective mother. But then his much adored grandfather to whom he turned time and again gave him a different version: that the stork fished up the babies of *Lake Maeotis*. To foreigners like myself RÓHEIM had to explain that this lake was crossed by Hunor and Magor, the mythical brothers, while hunting the legendary doe.

The tales and legends told by his grandfather left an undeniable echo because myths, legends, fairy tales and all sorts of folkloristic themes remained a focal interest throughout his life.

One of his oldest friends and later professional colleagues, Dr. René SPITZ, recalled that already at the age of five RÓHEIM was an avid reader. SPITZ introduced him to *The Arabian Nights* and RÓHEIM gave him *Alice in Wonderland*. I myself recall a hilarious conversation between the two men a good fifty years later, SPITZ accusing RÓHEIM of never having returned the book . . . At any rate, SPITZ felt that he had been partly responsible for R's ever growing interest in distant cultures and strange people's customs.

You have heard from others that RÓHEIM entered the field more or less officially or — shall we say: went through his initiation ceremony in your society at the age of 17 with a lecture on Moon Mythology hardly realizing that the Moon would be demythified still in this century. At the age of twenty his first essay (*Dragon and Dragon Killers*) appeared in the Journal *Ethnographia*, in 1911.

We do not go over a list of his publications nor deal with the vicissitudes of his research and studies. As there was no chair for Ethnography in his *alma mater*, he had started out with eventually only to take the not unusual detour at that time over Berlin and Leipzig, in order to read anthropology, first with von LUSCHAN and afterwards with Karl WEULE in Leipzig. During his years as a student, he already published a number of papers. He wrote a.o.

on the *Mana Concept*. There is a paper in 1916 on "The Thread of Life" and toward the end of World War I a long study, again in *Ethnographia*, on "Psychoanalysis and Ethnography" in which he had dealt with the meaning of symbols, what he later has called as the "Ontogenesis of the Libido". I am stressing the latter because the entire issue of ontogenesis remained a predominant feature throughout his life's work. We find it already in 1918 and again in 1943 in what I personally consider his major contribution to the Science of Man, his *Origin and Function of Culture* synthetizing his focal interest, the biological factor behind the cultural process.

Regardless whether he wrote on "The Meaning of Transition" (1920), or "Hungarian Calendar Customs" (1926), on "Animism, Magic and the Divine King" (1930) or "The People of the Tjurunga" (1932) — his fundamental concern was always the question of the initial conditions.

No wonder, then, that he pursued the issue in all possible ways, first mythologically, especially in terms of the roots of Hungarian origins; second, ethnographically by going back to the most undeveloped cultures known, i.e. the Australian aborigines and lastly in terms of basic human experiences as explored by psychoanalysis. And it was the latter which in more than one way formed the general outlook of his research integrating it with direct ethnographical observation in the Australian bush, in the small Melanesian society of Normanby Island, among some Somali and finally among American Indians, in particular the Yuma and the Navaho of Arizona.

RÓHEIM's information was almost legend, his reading voracious, his command of languages highly impressive. You could ask him about some myths among, say, Central African natives or Eskimo tales; you could mention a dream and he would pick up the major theme connecting it with strange legends and at the same time clarifying the subliminal meaning. He was imaginative and original and, understandably, at the same time quite unconventional and untrammelled by rules and categories. It can be gleaned from his writings which often wander from Latin and Greek authors to American Indian texts to biological and anatomical observations and psychiatric and psychoanalytic source material. RÓHEIM was everything but an institutional scholar whose area of research and investigation was clearly outlined. He was neither systematic nor methodical. However, once one was prepared to accept with his often difficult presentation one could recognize the essence of his concern for he was incessantly searching for the antecedents of human action and interaction; he was always on the trail of the interconnection between different parts of human experience, whether it was related to a particular social institution such as initiation and transition rites or the interaction between members of a tribe such as the Pitjentara in Central Australia or his Navaho informants near Windowrock in Arizona, or for that matter an analysis in his consulting room on Central Park West in New York.

Let it be understood that his principal discoveries are, then, directly linked to his early question: where do I come from? It was the *leitmotif*, overt or covert, of all his writings for once we see the course of his publication we ecognize that his entire work was inspired by the mystery of human origins. In this sense we could state that he was a determinist; that one element in the individual's action or thought was determined by another. In this way he always laid special stress on the *a priori* certitude regarding the infinite effect of the human child's prolonged bio-physiological dependence laying the basis for the vicissitudes of human interaction and interdependence, regardless of the multitude of varieties.

It is a logical hypothesis which is eminently useful and elucidating in decoding human behavior in terms of cause and effects. I said before that RÓHEIM was in essence a historian but then a historian in a very special sense in that he never tired of explaining the interrelationship of the specific human condition in a specific socio-cultural situation.

If mythology, fairy tales and legends had his first interest he turned to the people, the storytellers and culture-carriers themselves. In this way ethnography was his logical field of systematic study.

Such was the objective effect of his grandfather's story-telling. Without this personal experience the direction of RÓHEIM's work would probably have been different. In other words, he could recognize the impact of early personal data on his predilections in all their transformations. In this sense he became an empiricist. But before he could draw further conclusions as to environmentally and developmentally defined essential thoughts and actions he found it necessary to study himself.

RÓHEIM lived in an intellectually active environment in Budapest. As a young student he came in contact with the then very progressive group of Sándor FERENCZI, István HOLLÓS, Imre HERMANN, all young physicians with strong links to the Viennese circle of FREUD. RÓHEIM underwent analysis first with FERENCZI and then with Mrs. Vilma KOVÁCS which had much more than the usual therapeutic meaning for him. We should bear in mind that there was an underlying purpose. Again it was a continuum of his search for roots and origins, first of all of himself.

The year was 1915, two years after FREUD had published his ethnopsychological study of ***Totem and Taboo***. FREUD had, as you know, elaborated on the conflict between the generations, more specifically between father and son which he called the Oedipus-Complex on the basis of the Greek legend. The Oedipus-Complex became so to say the central dogma of FREUD's theory using the examples as reported by G. J. FRAZER and several missionaries who had worked in the Australian bush. It is quite definite that the specific examples by FREUD decided RÓHEIM's choice of Australia as his major field of anthropological research.

If FREUD's model of social categories such as initiation rites, marriage customs, family organization, etc. was based on the implicitly inimical relationship between fathers and sons, RÓHEIM accepted this proposition as a working hypothesis indicating that manifest social systems operate according to this kind of *social contract*. But while FREUD was still under the influence of FRAZERian thinking, RÓHEIM began to be more concerned with data in depth; this means while FREUD used a phenomenological approach, largely based on secondary source material, it was RÓHEIM's good fortune to receive a grant-in-aid from Marie Bonaparte who sponsored his field work which brought him to Australia and Normanby Island.

I may as well state at once that he first transposed his theoretical credo from Budapest to the natives of the Australian interior implying that he had a unified concept or rather preconception of human functioning and interpersonal relationships like specified rules. But he had one unquestionable advantage because of his clinical experience: he did not accept uncritically what was said in objective-descriptive terms. He was paying particular attention to unsystematized, non-rational elements enabling him to gain a deeper understanding of his informants' inner world.

This was a novel approach which had two roots in RÓHEIM's personality: as I mentioned before he always insisted in going back to *fons et origo*. Moreover, he kept his interest in mythology and thus in dreams for dreams are not confined to official dictates and more open to direct understanding of internal experience. But then he knew a different approach, different from that of other fieldworkers: he had learned to work with individuals.

You will realize that the majority of field reports concerns itself with cultural and social systems and conventions. They refer to *the* Melanesians (like CODRINGTON) or more precisely to *the* Kiwai Papuans (like LANDTMANN). In RÓHEIM's writings we learn about the Dobuans or the Pitjentara. But then we get acquainted with Pukutiwara or Iwana in Australia or Yarere and Daiko in Normanby Island. In other words, we are not dealing any longer with a more or less abstract reality. We become acquainted with individual details observed not as one instance in a category but in their separate variation of experience, not simply as a member of a tribe in its ethnographic context, or as a representative entity, perhaps in a well-orchestrated community functioning as a kind of collectivity.

It is possible that we are referring to two types of approach but then we are also talking about two modes of experience: the collective one and the individual one. And it was predominantly the latter to which RÓHEIM addressed himself. As an anthropologist he was not simply thinking of one or the other kind of technical or economic or intellectual or social activity within a given culture; he was not concerned with "la mentalité primitive" in LÉVY-BRUHL's way. As E. R. DODDS put it so clearly: "Tylor's animism, Mannhardt's vege-

tation-magic, Frazer's year-spirits, Codrington's mana, have all in their day helped to illuminate dark places in the ancient record. They have also encouraged many rash guesses."[2]

In practical experience there is sufficient evidence for the interrelationship between individual, emotionally affected reactions and the culturally acceptable "correct behavior". For example, in Dobu RÓHEIM found certain distinct limits to courtship. "The boys must be back before sunrise; if they are not, the people at home get *nadiwara* (stone-sick). It is a feeling like the pain of rheumatism in every limb. Then they will say *nadiwara iraguya* (he put nadiwara on us)."[3] Now this is a particular kind of collective social control frustrating the young in their amorous endeavors. However, there are various ways of formalizing social control and expressing reciprocal relationships in a non-verbal framework. Earlier researchers might have underlined the black or negative magic emanating from the young lovers' trespassing action. RÓHEIM, on the other hand, recognized the expressive implication of guilt and the chain-reaction of cause and effect. From this followed that there was a telling relationship between success and anxiety. The example is relevant because it furnishes a distinct link between RÓHEIM's method of inquiry and the types of messages emanating from his approach vis-à-vis non-verbal ethnographic evidence.

What, he asked, are the roots of anxiety and guilt to which the Normanby Islanders have attached such socially functional power? Putting the same question differently he could not see the logical reason for establishing threats of causing illness as something disgraceful and thus frustrating.

You will bear in mind that it was an essential element of RÓHEIM's personality to ask for reasons and search for the primary cause. This is what he did as a boy of five when he asked his grandfather about childbirth and learned about the Hungarians' descent. This is what brought him to mythology and the individual's private mythology, i.e. his dreams and phantasies. The same question is contained in his work with the most primitive people known, the Central Australians. And finally by turning to psychoanalysis RÓHEIM more or less invented a field technique from which younger men like myself have profited in our own research.

By delving into personal histories in a way no other ethnographer had done before him and, perhaps even more significantly, by linking leading mythological themes and child rearing patterns to the socio-economic conditions. He thus opened new vistas. In his *Origin and Function of Culture*, the small book I referred to before, he stated explicitly: "I am trying to show

[2] E. R. DODDS: *The Greeks and the Irrational*, p. II.
[3] G. RÓHEIM: *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, 1950. IUP p. 175.

the significance of phantasy or emotional life in shaping the economic situation, in other words, the activity of Id forces operating as Ego forces" (p. 52, *pb.*).[4]

In observing children and adults alike he found one predominant feature: "The social ideal is that of unlimited giving, while the real underlying tendency is the desire to keep everything inside"[5]. Here is a new and crucial discovery: The mother is actually frustrating and teasing by giving the baby the breast but then tearing it away from him. She is both giving and frustrating causing fundamental unsureness as to food supply. Then another anxiety-arousing institution follows: the migration of Duau children from one relative to the next. "This process starts with weaning; when the child is about a year old it is sent to one of its grandmothers. After a few months the child returns to its own parents. The typical thing is for the boy to go to his uncle where he learns magic of all kinds. Really, however, he may go to several uncles, or elder brothers or cousins. He goes to the relative who likes him and who is willing to give him 'magic' . . ." Then we learn about one specific situation which sheds light on the social function of guilt as in inhibiting force: one of his informants was a man Ramoramo who used to bring him bush turkey eggs which RÓHEIM liked for his breakfast. In return as a way of payment Ramoramo received a certain quantity of tobacco, as a matter of exchange or barter in a pre-monetary economic system. Ramoramo presented the eggs, took the tobacco in return but then always asked for something else. Wasn't it enough? Or did Ramoramo try to say that RÓHEIM was a stingy man? It seemed to be yet another variant of creating guilt reactions in the giver. It was also a gesture of shaming in that RÓHEIM was supposed to be an *esaesa*, a great man or chief, whose showing of generosity is or is supposed to be part of his importance. Moreover, such a man does not expect a countergift.[6]

What must be taken into consideration is a basic fact, namely that gifts and repayments of gifts are practically without exception conceived in terms of food or in the case of tobacco as oral pleasure.

If the emphasis is placed on oral satisfaction — this is a fundamental point in RÓHEIM's argument — we must first think of the principal meaning within the tribal situation. Regardless of the plentitude of food in Normanby Island it is the curious etiquette of pulling the nipple from the baby's mouth which seems to lay the foundation for the sense of anxiety with regard to food and subsistance. Ramoramo was demanding more gifts and more food ostensibly because he supplied RÓHEIM with eggs though the underlying reason was that he felt to be his right to insist on more and more. Referring to the eggs, he tried to use an almost inborn device: he tried to create guilt in RÓHEIM. Guilt, then, is like the *nadiwara*, the stone-sickness, we spoke of before. It is

[4] ib. p. 237.
[5] ib. p. 227.
[6] G. RÓHEIM: *Origin and Function of the Culture.* New York, 1945. IUP p. 36.

a typical mechanism derived from the early roots of potential starvation, or more to the point: the phantasy of starvation.

You might think that such a phantasy should be overcome in the face of people's knowledge of all the food available. But this is not the case for in the empiricists' viewpoint such decisive early experiences lay the foundation for subsequent behavior. It is, after all, a serious communicative, and for the Normanby Islanders, distinctive feature. It appears not only in this manifestation of demand and guilt reactions but in numerous other culture-specific elements, such as jealousy, envy and distrust.

There is then a great deal of documentary evidence in Roheim's published and hitherto unpublished material which is highly important in more than one way.

To start with the specific: if the little child is pulled away from the mother's nipple the reaction is manifold. First it creates anxiety. Second it lays the foundation for insecurity and distrust. Third it brings out anger and most probably an underlying wish to destroy mother or her breast because she or her breast are the source of anxiety and insecurity. But this so destructive wish also mobilizes guilt feelings.

All these aspects are very prominent in the Duau peoples' personality.

To go back to Ramoramo's example, RÓHEIM tells us the following. The man had brought the eggs but then expected a counter gift and was always asking for more: "whatever I gave him he was still the person who had a right to demand things because he had brought the eggs. If an adult is a person who gives things and a child is a person who receives things we might say that there are no adults in a Duau village, only children who by force of circumstances are compelled to imitate grown-ups in the parent--child situation because this is the only way in which they can gratify their desire to remain children. A gives to B because he wants to receive things from B and *vice versa*."[7]

From such observations certain logical conclusions follow, for instance that people in Duau as in the surrounding area have instituted the *kula* system first described by MALINOWSKI. But while MALINOWSKI in his classic *Argonauts of the Western Pacific* saw only a ritualized economic exchange procedure in giving and receiving and giving again to the next community, RÓHEIM discovered the individual or, if you wish, the human roots of this socially significant system of economic barter or rather exchange. Or, as I shoulol put it, they were good mothers and demanding children to each other. How demanding RÓHEIM sketched in another case. One of the most prestigious esaesa's ("great man") of the island was a man by the name of Kauamamo. One day RÓHEIM thought of bringing him everything the man could wish for. So he brought

[7] op. cit. p. 34.

him tobacco, a knife, a belt and various other articles, and the *esaesa* seemed mildly pleased. But the next morning he was complaining that he hadn't got soap.[8]

Such illustrations show us a good deal of RÓHEIM's theoretical position and field methodology, and in both respects he was an initiator. Theoretically, he brought with him a, at the time — 1928/1930 —, still quite diffuse ethnological point of view largely under the influence of 19th century evolutionary thinking. He also expected to see much of the central theme of FREUD's *Totem and Taboo*, in short the Oedipus-Complex of the antagonism between fathers and sons. But then his own observations recognized a wider spectrum of human experience. He became aware of the imprint of earlier specific sensations and feelings generated by the human child's development, the lasting effect of the mother-child relationship. I have mentioned some practical instances from RÓHEIM's own work.

With this I am coming to my second point: RÓHEIM brought his findings into an alignment with psychoanalytic propositions in that he connected the episodical sequences in the young child's life with both the surface reactions and the unconscious meaning embodied in symbols and substitutions which in his view are the mainstays of culture; for example, the wife replaces the mother or material possessions such as dolls, property, money, etc. allowing the person to withdraw from the reliance on people to the reliance on material one owns. In securing such belongings the human child attempts to find an equilibrium between clinging to a person and becoming self-reliant.[9]

You will notice that it is here where RÓHEIM turns practical field observation into a theoretical structure assuming that the quality of early life experiences implies an attributive chain depending on substitutive transformations. I mentioned the case of Ramoramo in order to allow a simple surface situation to shed some light on a personality pattern which reveals elements of the infantile situation.

Ramoramo is a prototype. We could say that RÓHEIM thought in terms of a basic plot or, more precisely, a series of plots which by accumulation and in intervals triggered off certain consequences effective in the adult personality. Without being negative this point of view needs certain modifications because it has an echo of more or less automatic responses to signalling events. But this would be an unpermissable simplification because the factors accountable are also biological, environmental and, unless you want to include this in the latter, historical. For instance, I myself saw the effect of road-building and enhanced communication on tribal life in Borneo. The influx of strangers, the technical

[8] G. RÓHEIM: *Origin and function of the Culture.* New York, 1945. IUP p. 122.

[9] K. VEREBÉLYI: *On the 85th Anniversary of Géza Róheim, the Hungarian Forerunner of Psychoanalytic Anthropology.* Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Tomus 26 (1—2) 1977, pp. 209—218.

advances and the inducement of hitherto unknown information produced a new pattern in the cultural dimensions far beyond the familiar, customary conventions which governed the life of the individuals thus far.

But this does not go to the heart of my view of RÓHEIM's personality and scientific contributions. He gave us new vistas in terms of both, key points responsible for specific phenomena in institutionalized behavior such as the etiquette between male and female or the rules dominating the relationship between father and son, between brother and sister or brother and brother as well as causal, i.e. ontogenetic conditions leading to our informants' individual make-up.

It is especially the latter, doubtless influenced by RÓHEIM's psychoanalytic education where clinical experience and very detailed data help us to see more than the overall pattern of behavior. You know that the majority of field studies tends to describe generalities such as "Irish men treat their wives much like American men treat their mothers — cautiously, respectfully, and often with considerable ambivalence . . . A wife who openly adores her husband and is affectionate towards him provokes comment . . ." This is an example of such a generality which ethno-psychoanalytic research due to RÓHEIM's pioneering work would carefully avoid. Instead we have learned first to observe and listen; to *ask* as little as possible; to wait until we have reached a degree of trust and confidence in order to do our work in depth rather than studying simply the surface or apparent patterns.

In his introduction Professor Bodrogi was kind enough to mention Weston LABARRE, George DEVEREUX and myself as RÓHEIM's followers. Today we have students who have elaborated on what RÓHEIM has taught us and what we could expand or refine. We now have at our disposal field studies of individuals or a small group of natives be it in Africa, in America or among Chinese. We go back to their early childhood. We see their individuality within their social habitat. We know not only about their social organization or their economic subsistence pattern. We learn how they deal with the conditions under which they grew up. We know something about their personal habits, hopes, anxieties, crises and goals. RÓHEIM wanted to learn about the roots of his being and applied it in his scientific approach. On this premise he created a new approach in the field of ethnography. It was not a simple additional component for he ventured beyond the descriptive and factual information. He saw more than the perceptible tradition. Instead he tried to explore the hidden, covert meaning of rules, folklore, and institutions and go beyond the surface appearance. RÓHEIM knew how to integrate a highly personal inclination with his concern as a researcher. In his desire to learn more about himself he went in search of primary evidence for the unique features in both, individual development and collective symbols.

Thus we find the result of his true passion in works such as *The Origin and Function of Culture* and *The Origin and Function of Magic.* Both studies were based on his delving into biology and primatology tracing the effect of man's prolonged childhood and adolescence on personality development. This in turn was based on Imre HERMANN's studies of primate behavior and the emergence of prehominid psychic mechanisms in primate and hominid evolution.

In other words, RÓHEIM saw the key of man's development as a consequence of retardation, i.e. the long, dependent and hence fixating period of *homo sapiens*' growth process. What he then discovered in Normanby Island of interrupting suckling of the infant was highly illuminating in view of his theory *vis-à-vis* internal enculturation on the basis of early childhood experiences. In this way he understood the peoples' distrust, anxieties, and the social function of guilty feelings.

It is the implications of those observable facts which led him to his formulations as to the origin of social and cultural institutions.

Essentially, Géza RÓHEIM was a romantic, even though a somewhat skeptical one. He went in search of *homo sapiens*' origins and brought us back the enlightening, always stimulating and penetrating testimony to his genius.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 17—50 (1979)

EINIGE PROBLEME ZUR ENTWICKLUNG DES ETHNOS (METAETHNISCHE GEMEINSCHAFTEN)

Von

S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow

ETHNOGRAPHISCHES INSTITUT DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN DER SOWJETUNION, MOSKAU

In den Forschungen der sowjetischen Ethnographen kamen in den letzten Jahren in stets größerem Maße diejenigen Probleme der Typologie und der Klassifikation der ethnischen Gemenschaften vor, die in den verschiedenen historischen Perioden der Entwicklung der Menschheit entstanden und verwickelte, oft einander überdeckende Systeme bildeten.[1] Es ist zu betonen, daß die dreistufige Aufteilung der ethnischen Gemeinschaften — Stämme — Völker — Nationen (mit der Unterteilung auf bürgerliche und sozialistische Stufen der letzten) — die bei der Untersuchung der sozial-ethnischen Prozesse

[1] J. W. Bromlej: *Etnos i endogamija* (Das Ethnos und die Endogamie). Sowetskaja Etnografija, 1968. Nr. 6.; *K voprosu o sutschnosti etnosa* (Das Wesen des Ethnos). Priroda, 1970. Nr. 2.; *Etnos i etnoszozialnyj organism* (Das Ethnos und die ethnosoziale Organisation). Westnik AN SSSR. 1970. Nr.; *K Charakteristike ponjatija "etnos"* (Die Charakteristik des Ethnos als Begriff). Rassy i narody, Bd. 1. Moskau 1971.; *Opyt tipologisazii etnitscheskich obschtschnostej* (Versuch zur Klassifizierung der ethnischen Gemeinschaften). Sowetskaja Etnografija, 1972. Nr. 6.; *Etnos i etnografija* (Ethnos und Ethnographie). Moskau 1973. S. 125—152.; *Etnografija na sowremennom etape* (Die Entwicklung der Ethnographie in der zeitgemässen Etappe.). Kommunist 1974, Nr. 16.; W. I. Koslow: *O ponjatii etnitscheskoj obstschnosti* (Über den Begriff der ethnischen Gemeinschaft). Sowetskaja Etnografija, 1967. Nr. 2.; *E nos i ekonomika. Etnitscheskaja i ekonomitscheskaja obschtschnosti* (Das Ethnos und das Wirtschaftsleben. Die ethnischen und ökonomischen Gemeinschaften). Sowetskaja etnografija, 1970. Nr. 6.; *Tschto she takoe etnos ?* (Was ist das Ethnos eigentlich?). Priroda, 1971. Nr. 2.; *Problema etnitscheskogo samosnanija i ee mesto w teorii etnosa* (Die Frage des ethnischen Selbsbewußtseins und seine Stelle in der Theorie des Ethnos). Sowetskaja Etnografija, 1974. Nr. 2.; L. P. Lasuk: *O formah donazionalnych etnitscheskich swjasej* (Die Formen der pränationalen ethnischen Verbindungen). Woprosy Istorii, 1967. Nr. 4.; S. A. Tokarev: *Problema tipow etnitscheskich obstschnostej* (Das Problem der Typologie der ethnischen Gemeinschaften). Woprosy Filosofii, 1964. Nr. 11.; N. N. Tscheboksarow: *Problemy proischoshdenija drewnich i sowremennych narodow* (wstupitelnoe slowo na simposiume VII. MKAEN). (Die Probleme der Genese der altertümlichen und der modernen Völker. Einleitender Vortrag am VII. Internationalen Anthropologischen und Ethnographischen Kongreß). Moskau 1964.; *Problemy tipologii etnitscheskich obschtschnostej w trudach sowetskich utschënych* (Die Typologienprobleme der ethnischen Gemeinschaften im Spiegel der Arbeiten sowjetischer Wissenschaftler). Sowetskaja Etnografija 1967. Nr. 4.; N. N. Tscheboksarow—I. A. Tscheboksarowa: *Narody, rasy, kultury* (Völker, Rassen, Kulturen). Moskau 1971. S. 8—86.; dieselben: *Etnosy, populjazii, rasy* (Ethnien, Populationen, Rassen). Semlja i ljudi, Moskau 1974. S. 211—219.; K. W. Tschistow: *Ethnitscheskaja obstschnost etnitscheskoe sosnanie i nekatorüe problemy duchownoj kultury* (Ethnische Gemeinschaften, ethnisches Selbstbewußtsein und einige Probleme der Geisteskultur). Sowetskaja Etnografija, 1972. Nr. 3.; G. W. Schelepow: *Obstschnost proischoshdenija-prisnak etnitscheskoj obstschnosti* (Die gemeinsame Abstammung ist das Zeichen der ethnischen Gemeinschaft). Sowetskaja Etnografija, 1968. Nr. 4.; J. V. Bromlej: *The Term "Ethnos" and its Definition.* In: *Races and Peoples. Contemporary Ethnic and Racial Problems.* Moskau 1974. S. 17—45.

allgemein verwendet wird, die ethnischen Formationen der verschiedenen Regionen auf der Welt in ihrer ganzen Verwickeltheit nicht wiederspiegeln vermag. In dieser Hinsicht ändert selbst die von einigen Wissenschaftlern entwickelte Auffassung wenig das Bild, wonach innerhalb der sklavenhälterischen und feudalen Formationen verschiedene Typen von Gemeinschaften vorhanden sind, die sich voneinander vor allem in den Komponenten der sozialen Klassenelementen unterscheiden.[2]

Ju. W. BROMLEJ warf die Idee über den hierarchischen Charakter der ethnischen Gemeinschaften auf, ausgehend von den bereits ausgearbeiteten ethnischen Klassifikationen, die sich meistens mit dem Hinweis auf die grundsätzlichen und sich konsequent ändernden Type des Ethnos begnügen und nicht regelmäßig die Vielfältigkeit der bestehenden Formationen widerspiegelten;[3] Er schlägt vor, daß außer den grundsätzlichen ethnischen Subkategorien — Ethnos oder Völker (zwei Subtypen der Völker, d. h. die sklavenhälterischen oder feudalen Völker) die »makroethnischen Einheiten« abgesondert werden sollten, also solche Gemeinschaften, die mehrere Ethnos und »mikroethnische Einheiten« oder Subethnos, — die kleinsten Bruchteile des Ethnos umfassen. Es gehören z. B. die Donkosaken (ein Teil des russischen Volkes), die Russen (Volk oder Ethnos), die Ostslawen und schließlich die Slawen im ganzen zu verschiedenen Klassifikationsstufen. Eine und dieselbe Gruppe der Menschen kann gleichzeitig zu mehreren auf verschiedenen taxonometrischen Stufen stehenden Gemeinschaften gehören, aus denen dann eine eigenartige Hierarchie entsteht.[4]

Wenn auch die sowjetische Wissenschaft während der Bearbeitung der allgemeinen Theorie des Ethnos gewisse Resultate bereits hinter sich hat mit der Forschung der mikro- und makroethnischen Einheiten eben erst fängt es an.

Innerhalb der Völker unterscheiden sich zwei Gruppen der mikroethnischen Einheiten; zur ersten gehören die Untergruppen des Ethnos, die von den hingehörigen Völkern nicht identifiziert werden, und lassen sich nur mit Hilfe wissenschaftlicher Analyse absondern (z. B. die Süd- und Nordrussen oder die Ober- und Unterdeutschen), in der zweiten Gruppe der mikroethnischen Einheiten erscheint das Selbstbewußtsein des Zugehörens, hierher gehören — die Pomeranen (an der Meeresküste), die Kosaken, die Kershaken (die Stadt Kirschatsch, Gebiet Wladimirskaja) u. a.[5] Diese letzteren sind in die ethnographische Literatur als ethnographische Gruppen übergegangen (man kann sie aber auch mit den Namen Subethnos bezeichnen). Diese stellen geographisch abgetrennte Teile des Volkes oder der Nation dar, deren Kultur

[2] Vgl. z. B. S. A. TOKAREW, op. cit.
[3] J. W. BROMLEJ: Etnos i etnografija, S. 125—153.
[4] Vgl. J. W. BROMLEJ: *Etnos i etnografija*, S. 125—153.
[5] Ebd. S. 32—34.

und Lebensweise manche Eigentümlichkeiten (den Dialekt oder die Redensart, das Spezifische in der materiellen und der geistigen Kultur, die religiösen Unterschiede usw.) beibehalten hat. Die ethnographischen Gruppen entstehen meist im Falle, wenn ein Volk oder eine Nation von einer anderen fremden nationalen Gruppe assimiliert wird oder aber wenn die Stämme sich mit einem anderen Volk vereinigen unter Bewahrung einiger ihrer charakteristischen Züge. Häufig kommen auch jene Fälle der Entstehung ethnographischer Gruppen vor, als ein Teil des Volkes für eine längere Zeit von seinem ethnischen Grundmassiv weggerissen wird (zum Ergebnis der Migrationsprozesse, oder wegen der Änderung der Staatsgrenzen usw.).

Man kann, selbst unter den absolut monolitischen Völkern kaum solche Völker vorfinden, deren gewiße Teile aus verschiedenen (historischen, sozialökonomischen, physikalischen und anderen) Gründen nicht irgendwelche Eigentümlichkeiten vorweisen könnten. In manchen Fällen lassen sich diese Unterschiede kaum bemerken, in anderen erscheinen sie dagegen augenfälliger. Besonders auffallend heben sich jene ethnographische Gruppen heraus, die sich voneinander durch ihre Konfessionsverhältnisse unterscheiden (die Druse) in Syrien und Libanon, die Maroniten in Libanon, die Nusairiten in Syrien, die Sikhs in Indien u. a.), manche Forscher betrachten diese Nationalitäten für selbständige Völker, und gar wohl nicht als Teile des ihnen entsprechenden Ethnos.

Aus der Aufzählung der meist bekannten ethnographischen Gruppen einiger großen Völker der Sowjetunion[6] ist die Komplizität der inneren Strukturen des Ethnos klar zu entnehmen, selbst auch in dem Falle, wenn die Konsolidierungsprozesse genügend weit fortgeschritten sind. Die verschiedenen Charaktere der ethnographischen Gruppen innerhalb der verschiedenen Völker sind auch bemerkenswert. Bei den Russen bilden meist jene Teile des Ethnos ethnographische Gruppen, die für längere Zeit von dem ethnischen Grundmassiv getrennt waren und assimilierten Ureinwohner, die zu einer anderen Sprachfamilie gehörten; in einigen Fällen verschmelzten sich Teile anderer ethnischen Gruppen im russischen Volk (z. B. einige Gruppen der Mordwinen). Die Unterschiede unter den einzelnen Gruppen der Turkmenen entstanden infolge der im gewissen Maße bewahrten Eigenheiten ihrer kulturellen Gewohn-

[6] Bei den Russen die »pomory« (die Bewohner der Nordküste), Kosaken, deren Muttersprache Russisch war, die Kershaken, Semejskier, Kamtschadalen, Markowoer (Tschukotka) und die Bewohner des Berglandes Kolyma (Gydan) ù. a.; bei den Ukrainern — die Bukowiner, Huzulen, Bojken, Lemken, Ruthenen, Kosaken, Pintschuken, Polestschuken (die Muttersprache der letzten drei ist Ukrainisch) usw.; bei den Belorussen die Pintschuken und Polestschuken (Muttersprache Belorussisch); bei den Grusinern — die Adsharen, Kartalinen, Gurier, Imeretinen, Kachetinen, Meschier, Mtiuler, Pschawen, Tusinen, Chewsuren, Wrazen, Laser, Mergeler, Swanen, Bazbijer etc.; bei den Usbeken die Lokajen, Kongraten, Mangiten, Kuramen, Kiptschaken, Turken, Karluken, Durmenen etc.; bei den Türkmenen die Göklenen, Jomuden, Karadschelen, Nochurlen, Sariken, Tekinezen, Tschowduren, Ersaken etc.; bei den Chakassen die Beltiren, Kojbalen, Sagajen, Katschinzen, Tschulimezen, Kisilezen.

heiten, welche für einige ihrer früheren Stammesgliederungen kennzeichnend waren. Die Hakassen gestalteten sich als Ethnos erst am Anfang der 1920er Jahre, als die verschiedenen verwandten Turkstämme sich unter dem Einfluß einer ganzen Reihe von Maßnahmen des sowjetischen Staates zu einem einheitlichen Volk konsolidierten. Die Grusiner bildeten verschiedene ethnographische Gruppen. Die Mehrzahl dieser (Karthlier, Gurizer, Imerier, Kachetier u. a.) sind lokale Gruppen, die ihre kulturellen eigentümlichen Gewohnheiten, wegen ihrer territorialen Zergliederung, lange bewahrten. Die ethnographischen Eigenheiten der Adscharen sind mit der langen Herrschaft ihrer musulmanischen Religion verbunden. Die Megreler, Lazen und Swanen weichen ihrer Sprache nach von den Grusiner im bedeutendem Maße ab. Die Batzbier gehörten früher zu einem anderen Ethnos, doch im Laufe der langen historischen Beziehungen übernahmen sie die grusische Sprache und ihre Kultur.

Die makroethnischen Einheiten bieten aber kompliziertere Probleme. Wie immer augenscheinlich bedeutend auch die Untersuchung darunter die Lösung von Problemen der Ethnogenese und die Klärung der spezifischen ethnischen Prozessen in den verschiedenen Ländern auch sei, rüstet sich die ethnographische Wissenschaft erst jetzt zur Forschung dieser Einheiten.

In jedem Land gaben in allen Perioden der Geschichte Gemeinschaften, die aus mehreren Völkern bestanden und jedes wies bestimmte eigene Kennzeichen auf (allererst die Elemente des ethnischen Bewußtseins), sie besaßen aber zur selben Zeit nicht jede Kennzeichen jeder anderen Konglomerate. Unsere Abhandlung ist eben solchen Gemeinschaften gewidmet, die man ohne Vorbehalt nicht einfach »ethnische« Gemeinschaften nennen kann. Ihre verschiedene Formen wollen wir im weiteren beschreiben; an dieser Stelle möchten wir als Beispiel nur auf eine Volksgruppe hinweisen, welche aus dem Standpunkt der Aufgaben unserer Arbeit die repräsentativste ist. Die Rede geht hier um die Völker Mittelamerikas, wo sich fünf kleinere Republiken: Guatemala, Honduras, Salvador, Nicaragua und Costa Rica bildeten.[7] Heute leben in der angeführten Region zweifellos fünf kleine, doch selbständige Ethne: die Guatemalteken, Honduraner, Salvadorener, Nikaraguaner und Kostarikaner, obwohl sie alle dieselbe spanische Sprache sprechen, unterscheiden sie sich doch stark voneinander durch ihre vielen kulturellen Eigenheiten, ihre andere Lebensweise und jedes Ethnos ist seiner Volkseigentümlichkeit bewußt. Die Kultur aller dieser Völker enthält gleichzeitig noch viel gemeinsames, zum Erbe sowohl von der autochtonen indianischen Bevölkerung, als auch von den übersiedelten Spaniern. Die Bewohner all dieser Republiken, nennen sich Bürger einer dieser Staaten, doch bekennen sie sich gleichzeitig zu den »Mittelamerikanern«. Die Reise von einer Republik in die anderen halten sie für keine

[7] N. S. Leonow: *Zentralnaja Amerika: edinaja nazija i gosudarstwo?* (Mittelamerika: ein einheitliches Land und eine einheitliche Nation?) In: Rassy i narody, 1974. Nr. 4. S. 147–164.

Auslandsreise. Die ganze Geschichte Mittelamerikas hindurch von 1821 an, als die politische Unabhängigkeit dieser Region ausgerufen wurde, hat man schon oft versucht alle mittelamerikanische Republiken politisch in einem Einheits- oder föderativen Staat zu vereinen. Bereits 1823 betrachtete man das Dekret der Konstituierenden Generalversammlung der Vereinigten Provinzen Mittelamerikas für eine »einheitliche souveräne Nation«. Dessenungeachtet blieben die Versuche einer politischen Vereinigung kurzlebig und führten unvermeidlich zur Zersplitterung Mittelamerikas in selbständige Staaten. Von 1930 bis 1944 waren keine ernsten Schritte zur Vereinigung der mittelamerikanischen Länder gemacht. Die Verantwortung dafür trugen im höchsten Maße die reaktionären militärischen und politischen Diktaturen. Doch in der Mitte der 1940er Jahre lebten im Zusammenhang mit der Ausbreitung und Befestigung der ökonomischen Verbindungen unter den Ländern die Versuche wieder auf und setzen sich bis heute fort.

Von den besagten wird es klar, daß die Völker Mittelamerikas schwerlich für eine einheitliche ethnische Gemeinschaft gehalten werden können, dabei darf man sich aber auch nicht mit ihrer Einstufung, in eine höhere historisch-ethnographische Kategorie z. B. in die der lateinamerikanischen Region begnügen.

Zur Bezeichnung solcher Gemeinschaften von Übergangstypus, die aus jenen Volksgruppen bestehen, die (sogar in unentwickelten Anfangs- oder zurückgebliebener Form) über solche Elemente des gemeinsamen Selbstbewußtseins verfügen, welche auf ethnogenetischer Verwandtschaft oder auf langwierigen ökonomischen und kulturellen Welchselwirkungen beruhen, und in der Klassengesellschaft entstehen sie außerdem auf politischen Verbindungen; Völker von dieser Art befinden sich bei labilen ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Zuständen; für diese Gemeinschaften empfehlen die Autoren die Bezeichnung »metaethnische Gemeinschaften« (MEG).[8] Dieser Terminus betont, daß Gemeinschaften solcher Art die Gesamtheit von Ethnen verkörpern (nach der Analogie der Bezeichnung »Metagalaktik«), und weist anderseits darauf hin, daß auch diese Gemeinschaften im Übergangsstadium, im Stadium der Änderungen, der dinamischen Labilität (Analogie des Ausdruckes »metastabiler Zustand«) befinden, was von den konkreten Bedingungen abhängend entweder zur Verschmelzung aller metaethnischen Völker in einem einheitlichen Ethnos oder auch zu einer endgültigen ethnischen Differentiation führen kann.

Jene, aus mehreren Ethnen bestehenden Gemeinschaften, die ihrer Einigkeit nicht bewußt sind, z. B. die in historisch-ethnographischen Gegenden

[8] S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow: *Metaetnischeskie obstschnosti.* In: Rassy i narody, 6. 1976. S. 3—27.

und Provinzen entstanden sind,[9] bezeichnen wir nicht als »metaethnische Gemeinschaften« und unternehmen ihre Analyse in der vorliegenden Arbeit auch nicht.

Im Laufe der Untersuchung der metaethnischen Gemeinschaften wird den unter ihnen bestehenden bedeutenden Unterschieden insbesondere dem Charakter ihrer Beziehungen zu den sich folgerecht ändernden sozial-ökonomischen Formationen nachgeforscht. Im allgemeinen kann man drei Typen der Gemeinschaften herausheben: 1. die nicht unmittelbar mit der gegebenen ethnopotestären, ethnopolitischen, national-politischen Formation verbunden sind; 2. solche Gemeinschaften, die gegen die Formation verhältnismäßig »autonom« sind; 3. die von einer früheren Formation in eine spätere übergehen (ethnolinguistische, ethnokulturelle oder ethnoökonomische, ethnokonfessionale und ethnorassische Gemeinschaften).

Natürlich können Klassifikationsrahmen der gesellschaftlichen Erscheinungen, wie immer auch die Gruppierung sei, die Wirklichkeit nicht strickt erschöpfen. Die soziale Entwicklung erweist sich immer komplexer als die für die Klassifikation empfohlenen Rahmen oder Schemen. So, sollten wir z. B. die »interformationalen« Gemeinschaften detailiert analysieren, würden wir feststellen können, daß sich auch ihre Rolle mit der Änderung der sozial-ökonomischen Epoche änderte. Die ethnokonfessionellen Gemeinschaften entstanden meistens im Mittelalter, als die Weltanschauung im Grunde religiös war. Die ethnoökonomischen, metaethnischen Gemeinschaften haben sich in der Urzeit genügend kraß hervorgehoben, sie sind in den anderen präkapitalistischen Formationen nicht mehr so auffallend und verlieren fast im Ganzen ihre Bedeutung im Kapitalismus. Es handelt sich hier eigentlich nicht um die prinzipielle Unterscheidung zwischen den »formationellen« und »interformationellen« Typen von metaethnischen Gemeinschaften, sondern um die verschiedenen Grade der Abhängigkeit von ihren sozial-ökonomischen Faktoren.

Gehen wir jetzt aber erst auf die Charakterisierung des zweiten »autonomen« Typus der metaethnischen Gemeinschaften über.

*

Den ältesten Typus solcher Formationen sollten die ethnolinguistischen oder ethnosprachlichen Gemeinschaften bilden, entstanden aus Vereinigung

[9] B. W. Adrianow—N. N. Tscheboksarow: *Istoriko-etnografitscheskie oblasti (problemy istoriko-etnografitscheskogo raionirowanija)*, (Historische und ethnographische Gegenden) (die Probleme der Bestimmung der historischen und ethnographischen Rayonen). Sowetskaja Etnografija, 1975. Nr. 3.; N. N. Tscheboksarow—I. A. A. Tscheboksarowa, op. cit. S. 215—229.; B. W. Andrianow—N. N. Tscheboksarow: *Osnownye problemy sowremennogo etnokulturnogo rajonirowanija mira. Tesissy dokladow na sessii poswjastschennoj itogam polevych etnografitscheskich i antropologitscheskich issledowanij w 1974—1975 gg.* (Die Bestimmungsprobleme der heutigen ethno-kulturellen Rayonen auf der Welt. Thesen der Vorträge der Session über die Resultate der ethnographischen und anthropologischen Feldarbeiten in den Jahren 1974—1975). Duschanbe 1976, S. 12—15.

mehrerer sprachverwandter Völker. Die zu denselben ethnolinguistischen Gemeinschaften gehörenden Völker sind während ihrer Kontakte miteinander meist ihrer genetischen Verbindungen bewußt, obzwar sie einander sprachlich nur kaum oder überhaupt nicht verstehen. Als Beispiel kann man die Repräsentanten der verschiedenen slawischen Völker erwähnen, denn es gibt ja kein unmittelbares gegenseitiges Sprachverständnis unter ihnen, und wenn doch nur mit Mühe und Not; trotzdem spüren sie beim Treffen klar die Ähnlichkeit ihrer Sprachen. Andere Beispiele mögen die Völker der romanischen, indoarischen, türkischen, mongolischen Sprachgebiete, und viele andere Sprachgruppen bieten. Solche Gruppen leben zerstreut in vielen Regionen der Welt. In meisten Fällen ermöglichen die wissenschaftlichen ethnographischen Analysen einige gemeinsame Züge auch in der traditionellen materialen Kultur dieser Völker zu entdecken, diese Züge werden sogar nicht einmal klar ausgedrückt.

Dabei gibt es Völker, die trotz ihrer gleicher Sprachabstammung, wegen langherigen Auseinandergehens ihrer Verwandschaft nicht mehr bewußt sind; infolge dessen dürfen sie also für keine metaethnischen Gemeinschaften mehr gehalten werden. Dasselbe bezieht sich auch z. B. auf jene Völker, die zu den verschiedenen Zweigen der indoeuropäischen, altaischen oder austronesischen Sprachfamilien gehören.[10] Meistens kann man die Sprachverwandtschaft (und oft die Kulturverwandtschaft) auf dem Niveau der einzelnen Zweige innerhalb der *Sprachfamilien*[11] lebhaft empfinden, dagegen ist sie auf dem Niveau der ganzen Familie bereits völlig unbewußt, demzufolge bedeuten die oben erwähnten, wie auch andere Sprachfamilien heute nicht mehr ethnolinguistische sondern »rein« lingustische Kategorien, obzwar diese in der fernen Vergangenheit, als Familien sich aufgrund einer einzigen sprachlichen Base der Stammesdialekte entwickelten, zweifellos ethnolinguistische Gemeinschaften gewesen waren, deren traditionelle materielle Kultur heute noch in einem gewissen Maße mit den Methoden der vergleichenden Sprachwissenschaft nachgewiesen werden könnte, wenn wir die linguistischen Angaben mit denen der anderen Wissenschaften (besonders der Archäologie und Ethnographie) vergleichen würden. Manche Linguisten konnten selbst zur Erfassung der ältesten Suprasprachfamilien — der nostratischen oder der boreasischen — die sich am wahrscheinlichsten in Vorderasien, in der Zeit des Mesolithikums vor mehr als zehntausend Jahren entwickelte, einige gemeinsame Merkmale der traditionellen materiellen Kultur erfolgreich verwenden, darunter die mit Jagd, Sammeln, Fischfang (besonders mit der Herstellung der Fischnetze)

[10] N. N. Tscheboksarow—I. A. Tscheboksarowa, op. cit., S. 32—37.

[11] Bei der ethnolinguistischen Klassifikation der Volksgruppen in der Ethnographie benützt man statt dem Ausdruck »Zweig« (russisch »wetw«) »Gruppe« (russisch »gruppa«).

und mit der Existenz des dualen Aufbaus der Stammesorganisation verbunden waren.[12]

Die ethnolinguistischen Gemeinschaften innerhalb der Sprachfamilien und ihre Abzweigungen auf verschiedenen Ebenen formen oft taxonomische Hierarchien. So z. B. trotz der unbezweifelbaren Zugehörigkeit aller Slawen zu einer höheren ethnolinguistischen Gemeinschaft läßt sich innerhalb dieser drei Volksgruppen die westliche, die südliche und die östliche Gruppe wohl abtrennen, die miteinander in besonders naher Verwandtschaft stehen. Die im Frühmittelalter aus dem einheitlichen altrussischen Volk entstandenen ostslawischen Ethen — Russen, Ukranen und Belorussen, stehen nicht bloß in der Sprache, sondern auch in vielen charakteristischen Eigenheiten der traditionellen materiellen und geistigen Kultur — wie Wohnhaus, Speisen, Tracht, Geräte, Fuß- und Kopfbekleidung, die dekorative Volkskunst und die Folklore am nähesten zueinander. Zweifellos weisen alle Ostslawen ein gemeinsames Bewußtsein auf, die sich in jeder historischen Periode klar manifestierte.[13]

Unter gewissem Vorbehalt kann man noch eine Variante unter den ethnolinguistischen metaethnischen Gemeinschaften absondern (ihre Ausgestaltung beeinflussen außer den rein linguistischen auch die sozialökonomischen und politischen Faktoren). Viele große asiatische und afrikanische Länder, die vor kurzem ihre Selbständigkeit erworben haben, verstärkten die ethnischen Konsolidationsprozesse in den Gruppen, die verwandte Sprachen oder Dialekte sprachen (und in manchen Fällen kam es auch dazu, daß man für die vielen ethnisch verwandten Sprachen eine einheitliche Literatursprache schuf, und die administrativen Gränzen den sprachlichen Merkmalen folgend gezogen wurden). Diese Prozesse führten aber noch nicht zur Entstehung des völlig ausgebildeten Ethnos. Viele Forscher nehmen die Richtung dieser Prozesse und die sichtbar ausgedrückten Konsolidationstendenzen in Betracht und grenzen bereits diese Gemeinschaftan ab (doch in jedem konkreten Falle mit

[12] A. W. Dolgopolszkij: *Kakie jasyki rodstwenny ewropejskim ?* (Welche Sprachen sind mit den europäischen verwandt?) Nauka i tschelowetschestwo (Wissenschaft und Menschheit). 1971–1972. Moskau 1971. S. 106–119 1.

[13] W. A. Aleksandrow: *Wostotschnye slawjane. Drewnerusskaja narodnost. Otscherk etnitscheskoj istorii wostotschnoslawjanskich narodow do serediny XIX. weka* (Die Ostslawen. Das altrussische Volk. Entwurf der ethnischen Geschichte der ostslawischen Völker bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts). In: *Otscherki obstschej etnografii. Ewropejskaja tschast SSSR* (Universale ethnographische Studien. Der europäischer Teil der Sowjetunion). Moskau 1968. S. 56–75.; W. D. Koroljuk: *K woprosu o slawianskom samososnanii w Kiewskoj Russi i u sapadnych slawjan w X–XII. ww.* (Das slawische Selbstbewußtsein im Kiewer Russ und bei den Westslawen im 10–12. Jahrhundert). In: *Istorija, kultura, folklor i etnografija slawianskich narodow.* VI. Meshdunarodnyj sesd slawistow, Praga 1968. Doklady sowietskoj delegazii. (Die Geschichte der slawischen Völker, ihre Kultur, Folklor und Ethnographie. Der VI. Internationale Slawistische Kongress, Prag 1968. Die Vorträge der sowjetischen Delegation (Moskau 1968.); K. W. Tschistow: *Etnitscheskie aspekty slawjanskoj folkloristiki* (Die ethnischen Aspekte der slawischen Folkloristik). In: *Istorija, kultura, etnografija i folklor slawianskych narodow.* VII. Meshdunarodnyj sesd slawistow, Warschau 1973. Doklady sowietskoj Delegazii (Die Geschichte, Kultur, Ethnographie und Folklore der slawischen Völker. Der VII. Internationale Slawistische Kongress, Warszawa 1973. (Die Vorträge der sowjetischen Delegation). Moskau 1973.

dem Vorbehalt, daß diese Grenzen ja eben fiktiv sind) und bestimmen sie als ethnische Einheiten. So wurden in zwei verhältnismäßig vor kurzer Zeit herausgegebenen umfassenden ethnographischen Arbeiten[14] die Hindustaner, Bicharen, Radschasthanen, Lachndanen, Visajan, Malaien, Indonesier und noch andere abgesondert. Die Bicharen setzen sich z. B. von drei aus vielen Millionen bestehenden Völkern — die Pchodschpuren, Magachen und Majtchilen und noch zehn kleineren Gruppen zusammen; zu den Radshastanen gehören die Marwaren, Dshajpuren, Mewaten und noch andere Stämme; die Lachndanen vereinen die Dshaten, Awanen, Kchokcharen, Dshandshuen und einige anderen von anderen Stämmen; die Visajan: die Debuanen, Panaj-Chiligajnen, Samar-Lejten u. a.; die indonesischen Malaien bestehen aus den Riauwen, Palembangen, Djambien, Djakarten, den kalimantanische Malaien u. a.

Es ist eine noch verzwicktere Sache, was die Hindustaner betrifft (ihre Gesamtzahl kommt auf die hundertsiebzig Millionen Menschen), sie bevölkern ein riesiges Gebiet in dem indischen Staate Uttar Pradesh, auf dem Bundesgebiet Delhi, und auch die östlichen Teilen der Staaten Radschastan und Haryana (das Gebiet des historischen Hindustans). Die hindustanische Gemeinschaft setzt sich von zahlreichen ihrer Kultur und Lebensweise nach verwandten kleinen lokalen Gruppen zusammen, ohne jeweiligen bestimmten Grenzen; die einheitliche literarische Sprache, das Hindi bindet sie zueinander. Die verschiedenen lokalen Gruppen sprechen eine der vielen Mundarten dieser Sprache — Khari boli (auf Grund dieser Sprache entstand die literarische Sprache), Bangaru, Bradj, Kanaudji, Bundeli (die westlichen Hindi Mundarten), Awadhi, Bagheli, Tschattisgarchi (die östlichen Hindi Mundarten), wobei die Träger mancher dieser Mundarten verstehen einander, die anderen aber nicht. Das literarische Hindi beherrscht als zweite Sprache in gewissermaßen die ganze gebildete Bevölkerung von Nordindien; und da diese Sprache die amtliche Sprache des ganzen Staates ist, verbreitet sie sich immer mehr auch die Grenzen dieser Region hinüber.[15]

Voraussichtlich müssen sich alle diese Gruppen (bei denen das gemeinsame ethnische Selbstbewußtsein noch unentwickelt ist) von den konkreten historischen Bedingungen abhängend entweder zu einem einheitlichen Volk konsolidieren (unserer Meinung nach ist diese Tendenz die vorherrschende), oder werden sie zur Entwicklung mehrerer selbständiger, wenn auch nahe verwandter Völker als Grundlage dienen. Aus allen obenerwähnten Gruppen

[14] *Tschislennost i rasselenie narodow mira* (Die Bevölkerungszahl und die Ansiedlung der Völker der Welt). Moskau 1962.; »Atlas narodow mira« Atlas (der Völker der Welt). Moskau 1962.

[15] A. M. Djakow: *Jasyki i pismennost narodow Jushnoj Asii* (Die Sprache und die Schrift der Südasiatischen Völker). In: *Narody jushnoj Asii* (Die Völker von Südasien). Moskau 1963. S. 31—44.; G. A. Sograf: *Jasyki Indii, Pakistana, Zejlona i Nepala* (Die Sprachen in Indien, Pakistan, Ceylon und Nepal). Moskau 1960. S. 23.; I. W. Sacharow: *Kratkij otscherk etnitscheskoj geografii Indii* (Kurze Darstellung der Ethnographie Indiens). In: *Strany i narody Wostoka* (Länder und Völker im Osten). Bd. XIV. Moskau 1972. S. 23—35.

ist nur im Kreis der Biharen das Übergewicht der ethnodifferenzierenden Prozesse bemerkbar, wodurch sich alle Gruppen um drei große Völker als um einen Kern vereinigen; im Gegensatz dazu gibt es beiden Hindustanern trotz ihrer kolossalen Gesamtzahl, keine solche sich eindeutig heraushebende Gemeinschaft, um die sich die kleineren Gruppen konsolidieren könnten; die wahrscheinlichste Lösung wird in diesem Falle die Gestaltung einer einheitlichen hindustanischen ethnischen Gemeinschaft.

Ethnosprachliche Gemeinschaften entstanden, zerstückelten sich und verschwanden öfters auch in allen Perioden der Geschichte der Menschheit, seit der Entstehung der heute lebenden Menschenrassen. Man kann »primäre« und »sekundäre« Gemeinschaften dieses Typus unterscheiden. Die primären ethnolinguistischen Gemeinschaften umfassen jene Völker, die die Sprache einer lateralen Linie der großen Sprachfamilien sprechen und die sich in einer weiten Vergangenheit entwickelten (alle obenerwähnten ethnolinguistischen Gemeinschaften gehören zu ihnen). Die sekundären ethnolinguistischen Gemeinschaften entstanden in der Regel in späteren historischen Perioden, z. B. im Prozeß, in dem die europäischen Völker die »Überseeländer« einer Massenkolonisation untergeworfen haben und deshalb auf diesen Gebieten neue ethnische Gemeinschaften entstanden. Als Beispiel dieser sekundären ethnolinguistischen Gemeinschaften, an deren Ausgestaltung die eingeborene Bevölkerung oft teilgenommen hat, mögen die heutigen lateinamerikanischen ethnischen Gemeinschaften dienen, die meist spanisch sprechen, dasselbe gilt auch für die anglosachsischen Gruppen, die heutzutage (außer Europa) in Nordamerika, Südafrika, Australien, Neuseeland und in einigen anderen Ländern ansässig sind.[16]

*

Auch die ethnokulturellen oder ethnoökonomischen metaethnischen Gemeinschaften sind verhältnismäßig weitverbreitet. Diese stehen im allgemeinen auf einer niedrigen gesellschaftlichen und ökonomischen Stufe der Entwicklung und sind sich unter allen metaethnischen Gemeinschaften am wenigsten ihrer Zusammengehörigkeit bewußt.

Eine sehr eigenartige Form der metaethnischen Gemeinschaft des zonalen Typus weisen die drei Gruppen der Einwohner des kleinen Landes Laos auf: das in den Tälern lebende »Laolum« Volk besteht aus angesiedelten Landarbeitern, ihre Hauptbeschäftigung ist Reisbau mit Bewässerung und sie gehörten zum Volk Lao oder zu ihren nahen ethnischen Verwandten: »Lao-Theng«, die an Bergabhängen leben und Rodungsbau ohne Bewässerung betreiben und in sich auch kleinere Völker von der Berglandschaft Thai und der

[16] S. I. BRUK: *Etnitscheskij sostaw naselenija mira* (Die ethnischen Komponente der Weltbevölkerung). In: *Atlas narodow mira.* (Atlas der Völker der Welt.) Moskau 1964. S. 130–140.

Mon-Khmer-Gruppe aufnehmen; die »Lao-sun« — in den Hochgebirgen lebenden Menschen, die meist ebenfalls ohne Bewässerung »trockenen« Landbau ausüben, überwiegend Tibetobirmanen und Miao-Yao sind, die von Norden nach Laos viel später übersiedelten als die anderen ansässigen Völker. Für alle drei zonale metaethnische Gruppen sind gewisse entscheidende ökonomische und kulturelle Eigenheiten charakteristisch, ihre Nachbarn gränzen sich strikt von ihnen ab, und diese Völker sind selbst ihrer realen Gemeinschaft in gewisserweise bewußt. In Laos fallen also die ethnolinguistischen und ethnokulturellen Gemeinschaften zum Teil zusammen, dabei überdecken sie einander auch.[17]

Die wirtschaftlichen und kulturellen Eigenheiten spielten oft eine ernste und manchmal auch eine entscheidende Rolle in der Entwicklung der metaethnischen Eigenheiten nicht nur in Laos, sondern auch in den anderen Ländern von Südostasien. Man kann ja für ethnisch-kulturelle Gemeinschaften z. B. die kalimantanischen Dajak und Punan, die Berg- und Talbewohner der Philippinen halten. Diese Gemeinschaften, von denen doch jede sehr viele ethnische Einheiten umfaßt, werden nicht vor allem ihrer Sprache nach, sondern ihrer verschiedenen ethnographischen Merkmalen nach abgegrenzt: der herrschende Typus der Wirtschaft (Bewässerung- oder trockener Feldbau, Jagd, Sammeln, Fischfang), die Lebensweise (angesiedelte, halbnomade, nomade), und die Form der Arbeitsgeräte, Wohnhäuser, Tracht und andere Elemente der materiellen Kultur. Eine eigenartige metaethnische Gemeinschaft bilden in Südasien die indonesisch sprechenden »Meernomaden« (die Orang Laut, Selung, Maoken, Badjao) die an kleinen Inseln und am Trockenland in den Küstenlandstreifen voneinander weit entfernt zerstreut leben und vielfältige Meerarbeiten ausüben.[18]

Die wirtschaftlich-kulturellen Eigenheiten und die mit ihnen verbundene Lebensweise spielen sowohl in der Ausgestaltung der Ethnosgruppen der Nomaden und der Feldbauern, als auch in der Entwicklung des entsprechenden ethnischen Selbstbewußtseins und in ihrer Abgrenzung voneinander eine sehr große Rolle. Solche ökonomisch-kulturelle Gemeinschaften dürfen in sich sprachverwandte sowie nicht verwandte Völker aufnehmen. Für die linguistisch heterogenen metaethischen Gemeinschaften können deutliche Beispiele die Nomaden »Hamse« in Südiran bieten, diese Gemeinschaft faßt türkische, iranische und arabische tierzüchtende Stämme zusammen, die gemeinsame ökonomische und kulturelle Kennzeichen vereinigen, ihrer Zusammen-

[17] Z. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow—Ja. W. Tschesnow: *Problemy etnitscheskogo raswitija stran Sarubeshnoj Asii.* Woprosy istorii, 1969, Nr. 1, S. 98.; G. G. Stratanowitsch: *Laos. Etnotscheskie prozessy w stranach Jugo-Wostotschnoj Asii* (Ethnische Prozesse in den Ländern Südost-Asiens). Moskau 1974. S. 191—209.; S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow—I. W. Tschesnow: *National Processes in Asiatic Countries Outside the USSR.* In: Races and Peoples. Contemporary Ethnic and Racial Problems. Moscow 1974. S. 182—211.

[18] S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow—J. W. Tschesnow, op. cit., S. 98.

gehörigkeit vollständig bewußt sind, obwohl sie kunterbunte Sprachverhältnisse aufweisen.[19] In Arabien läßt sich die ethnisch-ökonomische Gruppe der nomaden Beduinen klar umgrenzen, die hingehörigen Stämme beschäftigen sich meist mit Kamelzucht, ihre traditionelle materielle und geistige Kultur enthält in vielen spezifischen Zügen gemeinsame Merkmale, doch unterscheiden sie sich kategorisch von den gleich arabisch sprechenden Halbnomaden und von den abgesiedelten Feldarbeitern. »Für wirkliche Nomaden — schreibt A. I. Perschitz — wurden jene Völker gehalten, deren ausschließliche-oder Hauptbeschäftigung die Kamelzucht war. Die Benennung Achlial-djamal (das Volk der Kamele) und die Badw (das 'Wüstenvolk') ist ein sprechender Beweis für die ökonomische Monospezialisierung und Lebensweise dieser größten Gruppe der nordarabischen Nomaden«.[20] Die nomade, halbnomade oder halb- und ganz angesiedelte Lebensweise in Nordost- und Nordafrika kann als wichtigstes Kriterium für die Absonderung jener großzähligen metaethnischen Gemeinschaften in Betracht kommen, die verschiedene semitische, kuschitische oder berberische Sprachen sprechen.[21] Friedrich Engels hatte bereits betont, welche bedeutende Rolle die wirtschaftliche Betätigung in der Ausgestaltung der ethnischen Unterschiede spielte, als er untersuchte, wie hatten sich die auf den Ackerbau übergegangenen altertümlichen Juden von den tierzüchtenden anderen semitischen Völkern ausgeschieden.[22]

Die Zigeuner sind als eine eigenartige metaethnische Gemeinschaft zu betrachten. In der zweiten Hälfte des I. Jahrtausends v. u. Z. wanderten von Nordwest- und Mittelindien in mehreren Wellen einzelne kleine indoarische Gruppen aus der niedrigsten Kaste (wandernde Musikanten und Tänzer), die sich auch mit Tierdressur, Zauberei und Handwerk (Schmiederei, Korbflechten, Töpferei) befaßten, aus. Ihr Weg führte sie durch Iran, die Länder Kleinasiens, Byzanz, den Balkan nach Mitteleuropa. Ein Teil ihrer wanderte durch Kleinasien, Ägypten, Nordafrika und von dort drangen sie in die Pyrenäenhalbinsel ein. Heute leben die Zigeuner zerstreut in beinahe allen Ländern der Welt, die Formen ihrer zu der indoarischen Gruppe gehörenden Sprache sind abwechslungsreich unter dem Einfluß der Sprache jener Völker, die sie aufgenommen haben. Ein bedeutender Teil ihrer ist zweisprachig, viele benützen die Sprache der sie umgebenden Einwohner, in dem sie sich zu der ihnen fremden nationalen Umgebung anpaßten. Sie leben bereits über tausend Jahre von ihrer Heimat entrissen, in der ganzen Welt zerstreut, haben gar keine bedeutenden Anzie-

[19] ders.

[20] A. I. Persiz: *Chosjajstwo i obtschestwenno-polititscheskij stroj Sewernoj Arawii w XIX — perwoj treti XX. w.* (istoriko-ethnografitscheskie otscherki). (Das ökonomische und sozialpolitische System im 19. und im ersten Drittel des 20. Jhs [Kurze historische-ethnographische Darstellungen]). Moskau 1961. S. 28.

[21] D. A. Olderogge: *Drewnejschaja istorija korennogo naselenija Afriki* (Die früheste Geschichte der Stammbevölkerung in Afrika). In: Narody Afriki. (Die Völker von Afrika.) Moskau 1954. S. 60—64.; N. N. Tscheboksarow, op. cit. S. 196—205.

[22] K. Marx—F. Engels: *Gesammelte Werke.* Russische Ausgabe Bd. 28. S. 210.

hungspunkte, wo sie sich zentralisierten könnten, sehr verschiedene ethnische Einwirkungen berührten sie und trotzdem konnten sie weder ihre kulturellen und ökonomischen Eigenheiten noch das klare Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit, die die Zigeuner in ihrer Gänze charakterisiert, ebenso von sich selbst wie auch von den sie umgebenden Völkern nicht völlig ausmerzen. Die Tendenzen der Entwicklung dieser Gemeinschaft sind klar — sie verwaschen sich mehr und mehr und ein Teil ihrer löst sich stufenweise in die sie umgebenden Ethnen auf.[23]

*

Die großen konfessionellen Gemeinschaften von metaethnischem Charakter entwickelten sich hauptsächlich in der Zeit der feudalen Gesellschaft. Die Religionen übten in dieser Epoche auf die traditionelle Lebensweise und materielle Kultur der Bevölkerung auf allen Gebieten eine so große Einwirkung aus, daß wir über die Existenz ethnokonfessionalen Gemeinschaften sprechen können, deren Mitglieder verwandte wie auch nicht verwandte Völker waren.[24] Zum Musterbild solcher metaethnischen Gemeinschaften können die Indier dienen, bei ihnen in Südasien durchtränkte die Religion das ganze gesellschaftliche und kulturelle Leben der verschiedene Sprachen sprechenden Völker (Indoarier, Drawiden, und teilweise die Tibetoburmanen); zum anderen Vorbild nehmen sich die Blütezeit des arabischen Kalifats (im 12—10. Jh.) in den hingehörigen Ländern lebenden Musulmanen oder die westeuropäischen Katholiker bis zur Reformation; gleichwie die Prawoslawen auf dem Gebiet von Rußland. Die »christliche Welt«, ein verbreiteter populärer Ausdruck im feudalen Rußland, drückte die Zugehörigkeit zu dieser großen ethnokonfessionellen Gemeinschaft aus.

Es gibt, wie es auch früher gab, enge lokalartige ethnokonfessionelle Gemeinschaften. Im südlichen Teil der Philippinen z. B. führte die Verbreitung des Islams bei den sog. Moros zur Herausbildung einer selbständigen metaethnischen konfessionellen Gruppe, die mehrere große ethnische Einheiten innehat: die Magindanao, Lanao, Jakan die Sulun und die mit ihnen verwandten Samal. Die ethnische Näherung der in den Tälern der Philippinen lebenden großen Völker — die Visayan, Tagalen, Iloko, Bikol u. a. — erfolgte im gewißen Maße aus ihrer im 16. Jh. mit der spanischen Kolonisation gleichzeitig begonnenen Christianisierung.[25]

[23] T. W. Wentzel: *Zyganskij Jasyk* (Die Zigeunersprache). Moskau 1964. S. 7—12.; G. A. Sograf: op. cit., S. 74.

[24] S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow—J. W. Tschesnow, op. cit. S. 93—94 und 99—100.

[25] Vgl. S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow—J. W. Tschesnow, op. cit.; K. Ju. Meschkow: *Negrito Filippin aeta i battaki.* (Die filippiner Negriden aetische und batakische). In: *Narody Jugowostotschnoj Asii* (Südostasiatische Völker). Moskau 1966.; D. I. Tichonow: *Aeta Filippinskich osztrowow* (Die Filippiner Aeten). *Ochotniki, sobirateli, rybolovy* (Jäger, Sammler, Fischer). Leningrad 1972.; ders.: *Etnitscheskoe istorija narodow Respubliki Filippiny* (Die

Bei der Heraushebung der verschiedenartigen ethno-konfessionellen Kategorien, darf nicht vergessen werden, daß die konfessionellen Gemeinschaften selbst in sich noch für keine solche Kategorien gehalten werden können und nur ausnahmsweise nehmen sie ethnische Züge. Obwohl die Weltreligionen — das Christentum, der Islam und der Buddhismus auf die Lebensweise und Lebensform ihrer Anhänger einen enormen Einfluß ausübten, kann man doch nicht alle Christen, Muselmanen oder Buddhisten im Ganzen ethnokonfessionelle Gemeinschaften nennen, denn es gibt ja außerordentlich große Unterschiede in der Kultur und Lebensweise jener Völker, die in verschiedenen historischen Epochen zu diesen drei Religionen gehörten. Man kann in jeder Hinsicht mit P. I. PUTSCHKOW einverstanden sein, »daß die Mehrzahl der Kennzeichen und charakteristischen Züge des Ethnos nicht mit einer konfessionellen Gemeinschaft in Einklang gebracht werden darf. Diese Tatsache bezeugt, daß die Versuche die zwei Arten der Gemeinschaften eng zusammenzubinden oder die eine mit der anderen zu substituieren, jeder Grundlage entbehrt.«[26]

*

In manchen Fällen, wenn auch verhältnismäßig selten, fallen die metaethnischen Gemeinschaften mit gewissen Populationsgruppen von einem bestimmten Typus zusammen und bilden gleichzeitig auch ethnorassische Gemeinschaften. In den Philippinen z. B. die kleinwüchsige Negritos, zu denen ihren Rassentypus nach die Aëta, und die mit ihnen verwandten Mamanuastämme, die Batacs und andere gehören, — da sich die zu der australoiden äquatorialen Rassengruppe gehörenden Negritos von den anderen Ethnos des südmongoloiden Typus in den Philippinen unterscheiden. Die anthropologische Eigenheit der Aëta trug zweifellos dazu bei, daß sie von den Nachbarvölkern in eine selbständige metaethnische Gemeinschaft abgesondert wurden. Man darf aber nicht aus Acht lassen, daß sich die Aëta neben den rassischen Typus auch durch ihre bedeutende ökonomische und kulturelle Zurückgebliebenheit von den Nachbarvölkern absondern, da sie doch noch kürzlich eine wandernde Lebensweise führten, und sie beschäftigten sich meist mit der Jagd und dem Sammeln und haben bloß in den vergangenen letzten Jahrzehnten angefangen, sich ansässig zu machen und auf den Feldbau überzugehen.[27] In dieser Weise sind die Aëta nicht bloß eine ethnorassische, aber

ethnische Entwicklung der Völker in der Republik der Philippinen). In: *Etnitscheskaja istorija narodow Asii* (Die ethnische Geschichte der asiatischen Völker). Moskau 1972.; E. JU. PLOTNIK: *Filippiny* (Die Philippinen). In: *Etnitscheskie prozessy w stranach Jugo-Wostotschnoj Asii* (Ethnische Prozesse in den Ländern Südost-Asiens). Moskau 1974. S. 280—285.

[26] P. I. PUTSCHKOW: *Sowremennaja geografija religii* (Zeitgemäße Religionsgeographie). Moskau 1975. S. 70.

[27] K. JU. MESCHKOW: op. cit., S. 679—681.; D. I. TICHONOW: *Aeta Filippinskich ostrowow* (Die philippinischen Aeta). S. 147—159.; ders.: *Etnitscheskoe raswitie narodow Respubliki Filippiny* (Die ethnische Entwicklung der Völker in der Republik der Philippinen). S. 238—240.; E. JU. PLOTNIK: op. cit., S. 280—285.

auch eine ethnoökonomische Gemeinschaft. Eine der Aëta sehr ähnliche Lage nehmen auch die anderen Gruppen der südostasiatischen Negritos ein — die malakkischen Semang und Andamaner, die aus einigen von Fischfang, Sammeln und Jagd lebenden Stämmen bestehen, die ihre eigene isolierte Sprachen teilweise noch bis heute beibehielten.[28] Ethnorassische und zugleich ethnoökonomische metaethnische Gemeinschaften kann man in Mittelafrika die Negrillen (Pygmäen) nennen, die heute das Bantu und einige andere afrikanische Sprachen sprechen.[29] Die in die khoisanische Sprachgruppe gehörenden Völker kann man für eine solche ethnorassische Gemeinschaft halten, die sich als eine eigenartige afrikanische oder buschmann-hottentottische Rasse abgesondert hatte.[30]

*

Die Typen der metaethnischen Gemeinschaften, verbunden unmittelbar mit diesen oder jenen sozial-ökonomischen Formationen, sind nicht weniger ausgebreitet, als die obengenannten. Seit dem Zerfall der urgemeinschaftlichen gesellschaftlichen Ordnung dominierten unter den ethnischen Prozessen die ethnischen Vereinigungsprozesse (der Konsolidation, Assimilation und die interethnische Integration). In diesem Zusammenhang wird es annehmbar, daß die Entwicklung der »formativen« metaethnischen Gemeinschaften zum Ethnos eine der grundlegenden Tendenzen des ethnischen Fortschritts ist.

Für die der letzten Phase der Klassengesellschaft vorangehende Formation charakteristische metaethnische Gemeinschaftstypen sind wahrscheinlich die Bundesstämme jener Art zu betrachten, wie der berühmte Bund (Liga) der Irokesen, die von L. MORGAN und F. ENGELS beschrieben wurden, oder die Konfederation der Kricken oder das Bündnis der sieben Stämme der Dakota, genannt »sieben Ratsfeuer« oder das Bündnis der drei

[28] N. R. GUSEWA: *Andamanzy* (Die Andamanen). In: Narody Jushnoj Asii (Die Völker Südasiens). Moskau 1963. S. 660—661.; S. WAJDJA: *Ostrowa, salitye solnzem.* Moskau, 1968, N. N. TSCHEBOKSAROW—I. A. TSCHEBOKSAROWA. In: *Narody, rassy, kultury* (Völker, Rassen, Kulturen). S. 175—176.; E. W. REWUNENKOWA: *Malajsija.* In: *Ethnische Prozesse in den Ländern Südost-Asiens).* S. 210—231.

[29] M. G. LEWIN: *Problemy pigmeew w antropologii i etnografii* (Die Frage der Pygmäen in der Anthropologie und Ethnographie.) Sowetskaja Etnografija, 1946. Nr. 2.; D. A. OLDEROGGE: *Drewnejschaja istorija korennogo naselenija Afriki* (Die älteste Geschichte der Eingeborenen Bevölkerung von Afrika). In: *Narody Afriki* (Die Völker von Afrika). Moskau 1954. 1954. S. 67—68.; E. P. DJATEL: *Priswaiwajuschtschie chosjajstwo u pigmeew, buschmenow i Tindiga: ossobennosti wosproiswodstwa i raswitija. Afrika: wosnikowenie otstalosti i puti raswitija* (Ausbeutende Wirtschaft bei den Pygmäen, Buschmännern und Tindigen: die Eigenheiten der Reproduktion und der Entwicklung. Afrika: der Prozess der Zurückgebliebenheit und die Wege der Entwicklung). Moskau 1974. S. 53—71.

[30] J. J. ROGINSKIJ—M. G. LEWIN: *Antropologija* (Anthropologie). Moskau 1963. S. 406—414.; W. P. ALEKSEEW: *Geografija tschelotscheskich rass* (Rassengeographie). Moskau 1974, S. 244—245.; E. P. DJATEL, op. cit.; J. J. ROGINSKIJ: *Antropologitscheskij sostaw naselenija Afriki* (Die anthropologische Zusammensetzung der afrikanischen Bevölkerung). In: *Rassy i narodü* (Rassen und Völker). Bd. 5. Moskau 1974. S. 94—105.

Stämme der Azteken in Mexiko u. a.[31] In Brasilien fochten bereits im 16. Jahrhundert die Tupinamba Indianer einen bitteren Kampf gegen die portugiesischen Kolonisatoren unter der Leitung des geflüchteten Sklaven Ajmbere und mehrere Stämme schlossen ein Bündnis. Die Mitglieder des Bündnisses waren die Tupinamba erstens, dann die Gaitiki, Aimoré und einige Gruppen der Guyana- und auch der Koricho-Indianer. Das Bündnis selbst wurde Tomoyo genannt, was auf der Tupi-Sprache ungefähr soviel bedeute: »die Herren der Erde«.[32] Man kann auch über die Grenzen des Erdteiles Amerika ähnliche intermädiere Organisationen finden; einzelne historische und ethnographische Angaben lassen vermuten, daß man diese Angaben in allen Teilen der Welt (vielleicht nur mit der Ausnahme von Australien) besonders bei den Völkern beobachten kann, die die Schwelle des Überganges zur Klassengesellschaft erreichten.

Stammesbündnisse entwickelten sich in Afrika seit den Urzeiten bis zu unserer nahen Vergangenheit bei den verschiedensten Völkern in verschiedenen historischen Perioden. So z. B. das Azandestammesbündnis in 19. Jh. in der Republik Zaíre und auf dem Gebiete der heutigen nördlichen Zentralafrikanischen Republik. Im vergangenen Jahrhundert formten sie sich zu einem selbständigen Ethnos, mit dem sich die kleinen Stämme, Abarambo, Pambpa u. a., die in den Gebieten bei dem Mittelauf des Flußes Uele lebten, verschmelzten; der Assimilierungsprozeß des Volkes Azande mit den kleinen Nachbarstämmen (Ndogo-Sara, Moru-Madi u. a.) läuft vor unseren Augen ab, sie übernahmen die Sprache der Azande als zweite Sprache.[33] Das Stammesbündnis der Zulu in Südamerika ist allbekannt.

Außerordentlich verbreitet waren die verschiedenen zwischenstämmischen Vereinigungen unter den viehzüchtenden Nomaden in Afrika und Eurasien. So lebten z. B. in Nordarabien im 19. und am Anfang des 20. Jhs Gruppen der sog. »Bruderstämme«, die sich im Laufe vieler Jahrhunderte in dem Prozeß des Anwachsens und der Zerstückelung der alten nationalen Stammeseinheiten entwickelten. Diese Bruderstämme nahmen ein zusammenhängendes Gebiet ein, sprachen einen gewissen Subdialekt der arabischen Sprache, bildeten eigenartige Merkmale ihrer Kultur und Lebensweise aus, sie hatten ihre eigene Folklore, Ornamentik, eigene Züge vieler Zeremonien und Gewohn-

[31] F. ENGELS: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats.* K. MARX—F. ENGELS: Werke. Bd. 21. S. 86—99. (Russische Ausgabe.); N. N. TSCHEBOKSAROW—I. A. TSCHEBOKSAROWA: *Narody, rassy, kultury* (Völker, Rassen, Kulturen). S. 68—73.; J. P. AWERKIEWA: *Indejzi Sewernoj Ameriki. Od rodowogo obschtschestwa k klassowomu* (Die nordamerikanischen Indianer. Von der Urgemeinschaft bis zur Klassengesellschaft). Moskau 1974. S. 218—250 und 309—330.

[32] L. A. FAJNBERG: *Indejzy Brasilii* (Die brasilienischen Indianer) Moskau 1975. S. 202—203.

[33] B. W. ANDRIANOW: *Problemy formirovanija narodnostej i nacij w stranach Afriki* (Die Probleme der Gestaltung der Völker und Nationen in den Ländern von Afrika). Woprosy Istorii, 1967. Nr. 9. S. 10.

heiten, trugen charakteristische Haartracht und hatten Lieblingsfarben für die Kopfbedeckung und Burnusse für die Männer. Die Gemeinschaften der Bruderstämme entfalteten sich ideologisch aufgrund der Anerkennung ihrer gemeinsamen Herkunft. In der Entwicklung der Organisation der Stämme der nomaden Beduinen war der nächste Schritt vorwärts das Bestehen wirklicher Stammesbündnisse, die sich unter der Herrschaft des über alle Stämme gehobenen Oberscheichs vereinigten.[34]

Den Angaben der schriftlichen Quellen nach sind verschiedene Formen der Stammesbündnisse bei den Kelten, Germanen, Balten, Slawen, Iranier, Indoarier und vielen anderen ähnlichen Völkern vorzufinden z. B. das Bündnis der Gallier im I. Jh. v. u. Z. unter der Führung von Vercingetorix aus dem Arvernikstamm, dieses Stammbündnis widerstand lange und hartnäckig der römischen Armee des Julius Caesar.[35] Ebenfalls so aktiv war das altgermanische Stammesbündnis der Sveonen, das im ersten Jh. u. Z. öfters mit dem römischen Heer zusammenstoß, und es auch besiegte.[36]

Da es sich hier um die der Klassengesellschaft vorangehenden Gesellschaft (wenn auch in einer ihrer sehr späten Entwicklungsphase) handelt, kann man diese Stammesvereinigungen sogar »ethnopotestare« Organisationen nennen, indem wir dieses von Ju. W. Bromlej vorgeschlagene Fachwort übernehmen.[37] Die Stammesbündnisse dieser Art sollen einerseits von den ethnolinguistischen unterscheidet werden, denn es gehörten bei weitem nicht alle ethnisch verwandte Stämme zu ihnen (z. B. die Huronen oder die Erie-Indianer waren nicht Mitglieder der Liga der Irokesen obzwar sie sprachverwandt waren); die Stammesbündnisse ließen sich anderseits nicht nur der verwandten Abstammung oder der Sprachverwandtschaft nach organisieren, sondern auch vereinigten sich öfters genetisch mit ihnen nicht verbundenen Stämmen. Vielsagend ist in dieser Hinsicht die Geschichte der Konföderation der Creek, deren Kern eigentlich die Muskogee (die Coos, Kassiten, Koweten u. a.) bildeten. Später schloßen sich ihrer die früher feindlichen Hitschiti, Alabama, Koasiter, und Tuskogee-Stämme an, die einen Dialekt der Muskogee-Sprache aneigneten; später nahm die Konfederation auch solche Stämme auf, die nicht zu den Muskogee gehörten.[38]

Die ethnopotestarischen Gemeinschaften können wir als Vorfahren der sich in den Klassengesellschaften herausgestalteten metaethnischen Gemeinschaften betrachten. In diesem Sinne soll betont werden, daß innerhalb solcher

[34] A. I. Perschiz, op. cit., S. 153—168.
[35] N. A. Maschin: *Istorija Drewnego Roma* (Die Geschichte des antiken Roms). Moskau 1947. S. 301—304.
[36] ebd. S. 295—296 und 375—376.
[37] Ju. W. Bromlej: *Etnos i etnografija* (Ethnos und Ethnographie). S. 40.
[38] I. A. Solotarewskaja: *Jugo-wostotschnye plemena Sewernoj Ameriki* (Südöstliche Stämme in Nordamerika). In: *Narody Ameriki* (Die Völker Amerikas). Bd. I. Moskau 1959, S. 241—242.

Gemeinschaften, besonders in der letzten Periode ihrer Existenz, ungleiche Soziale- und Vermögensverhältnisse entstehen, es erscheinen die Sklaven (meist aus der Reihe der Kriegsgefangenen). F. ENGELS wies auf den Versuch »der Irokesen, um andere Stämme in Sklaverei zu jagen«, hin. Die ethnopotestären Gemeinschaften sind besonders charakteristisch für die Periode, in der die nationale Stammesorganisationen zerfielen; die Entstehung des Stammesbündnisses bedeutet bereits den Anfang seines Verfalls . . . So fangen die Organe der nationalen Organisation stufenweise sich von ihren Volkswurzeln von der Verwurzelung in der Nation, in der Fratrie, im Stamm zu entreißen und die ganze Volksorganisation geht in ihren Gegenteil über: die Stammesorganisation, die über ihre eigene Befugnisse frei zu entscheiden hatte, gestaltete sich zu einer Organisation des Raubes und des Unterdrückens der Nachbarn. . .[39]

Die Bildung dieser Bündnisse, begleitet von der Kräftigung der ökonomischen und kulturellen Verbindungen der Stämme, endete oft mit ihrer Vermischung und führte nicht mehr zu den früheren blutverwandtschaftlichen sondern zu den territorialen Verbindungen.

Mit der Entwicklung der Produktion und der Erscheinung des Privateigentums und der Klassen, trat von Schritt für Schritt an die Stelle der Stämme und Stammesbündnisse eine neue Form der ethnischen Gemeinschaft — die Völker.

*

In den antagonistischen Klassengesellschaften gestalteten sich die neuen formationsartigen metaethnischen Gemeinschaften meist in den Rahmen des bestehenden Staates bei den Völkern, die mit ökonomischen und kulturellen Bänden miteinander verbunden waren und in denen das Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit zu einem einheitlichen politischen Ganzen lebte, unabhängig davon, ob die Sprache dieser Völker miteinander verwandt oder nicht verwandt war. Die Autoren unserer Abhandlung haben ihrerzeit vorgeschlagen, die metaethnischen Gemeinschaften dieser Art »ethnopolitisch« nennen.[40] Die metaethnischen Organisationen gestalteten sich im gewissen Maße in jedem Staate aus einer poliethnischen Bevölkerung, man kann sie doch bei weitem nicht überall ethnopolitisch nennen. Die letzteren entstanden nur dort

[39] F. ENGELS, op. cit., S. 99, 164—165.

[40] S. I. BRUK—N. N. TSCHEBOKSAROW: *Sowremennyj etap nazionalnogo raswitija narodow Asii i Afriki* (Die gegenwärtige Phase der nationalen Entwicklung der Völker Asiens und Afrikas). Sowjetskaja Etnografija, 1961. Nr. 4.; S. I. BRUK: *Osnownye problemy etnitscheskoj geografii* (Die Hauptprobleme der ethnischen Geographie). Moskau 1964. S. 25—49.; N. N. TSCHEBOKSAROW: *Etnitscheskie prozessy w stranach Jushnoj i Jugo-Wostotschnoj Asii* (Ethnische Prozesse in Süd-Südost-Asiens). Sowjetskaja Etnografija, 1966. Nr. 2.; N. N. TSCHEBOKSAROW—I. A. TSCHEBOKSAROWA, op. cit., S. 72—82.

wo über den Verbindungen der einzelnen ethnischen Gemeinschaften die zentripetalen Tendenzen Oberhand gewannen und demzufolge waren auch die Vorbedingungen zur allmählichen sozialen und ökonomischen, kulturellen und vielmals auch sprachlichen Integration der ganzen Bevölkerung des Landes gegeben. Obzwar in der antagonistischen Klassengesellschaften die völlige Gleichheit der einzelnen ethnischen Gruppen im allgemeinen unerreichbar ist, konnte in einigen Staaten in den historischen Epochen ein mehr-weniger dauerhaftes und festes »ethnisches Gleichgewicht« entstehen, an dessen Bestehen die meisten in ethnopolitischen Gemeinschaften vereinigten Völker interessiert waren. Sollte dieses Gleichgewicht wegen der wachsenden ethnischen Gegensätze gefährdet werden, drohte der Zerfall sofort selbst die Gemeinschaft. Gemeinshaften dieser Art waren für die erobernden Imperien nicht charakteristisch, deren Völker eben nur dadurch vereint waren, daß sie alle von einem einzigen Zentrum regiert wurden; sie übten aber tagtäglich keinen gegenseitigen Einfluß in den sozial-ökonomischen und kulturellen Sphären auf einander aus.

Die allerfrühesten ethnopolitischen Gemeinschaften entstanden in der Sklavenhaltergesellschaft. So z. B. im antiken Hellas unterschied sich die Bevölkerung der einzelnen Stadtstaaten (Polis) (Athen, Sparta, Thebe u. a.) stark in Bezug auf ihre Stammesabstammung (von den Achäern, Äolisiern, Doren, Ioniern) ebenfalls, wie auch in ihren gesellschaftlichen Organisationen und vielen anderen Eigenheiten ihrer traditionellen materiellen Kultur (z. B. in den lokalen kultischen Orten), obzwar sie einige Elemente des gemeinsamen Selbstbewußtseins angeeignet haben. Die Bevölkerung der altgriechischen Polis, obzwar sie noch nicht für vollkommen entwickeltes Ethnos galt, doch begann sie bereits den Weg zur ethnischen Konsolidation begehen. Die einzelnen Stadtstaaten führten oft blutige Kriege gegeneinander, die Stadtbevölkerung stellte sich aufgrund des »wir und sie« Prinzips gegeneinander. Dessenungeachtet waren alle Hellenen ihrer Zugehörigkeit zu einer einheitlichen Gesamtheit bewußt; das zeigte sich zur Zeit der schweren Schicksalsschläge, z. B. als die Perser in das Land eingebrochen sind, an ihrem gemeinsamen Auftritt. Die Vereinigung der antiken griechischen Polis (6—4 Jh. v. u. Z.) am Peloponnes an der Spitze mit Sparta läßt sich wohl für eine sich formierende ethnopolitische Gemeinschaft betrachten. Im Jahre 478 v. u. Z., als der Kampf gegen die persischen Eroberer seinen Höhepunkt erreichte, verschmelzte sich dieser Bund mit dem allgriechischen Schutzbund, und dieser ethnopolitische Bund bedeutete bereits eine weitere Etappe in der Entwicklung der ethnopolitischen Gemeinschaften. Diese Vereinigung wurde den Seebund von Delos (»Attischer Seebund«) genannt, weil die Verbündeten für den Ort der Versammlung die Insel Delos wählten. Der Seebund von Delos verkörperte eigentlich die Föderation der griechischen Staaten, in der jedes Mitglied formale Gleichberechtigung erhielt; faktisch hielt Athen die Führung vom aller-

ersten Anfang an in den Händen. Seine Flotte überbot in Größe die gesamte Flotte der anderen Verbündeten. Die Hegemonie in Hellas überging auf die Athener und dieser Fakt gab den Anstoß zur Bildung des Athener Seebundes, von dem später der Staat Athen, der größte Konkurrent von Sparta herauswuchs.[41]

In der Epoche Tschou des altertümlichen China gab es beinahe unabhängige Staaten, deren Bevölkerung in der Periode des westlichen Tschou eine eigenartige metaethnische Gemeinschaft representierten. In den Tschungtsiu und den Tschangkuo Perioden (8—3. Jh. v. u. Z.) sonderten sich die Tschou Reiche politisch voneinander ab und führten unaufhörliche Kriege gegeneinander. Mit diesem Prozeß parallel formten sich ethnopolitische Gemeinschaften, die »altchinesisch« genannt werden können. Aller Wahrscheinlichkeit nach die unter diesen Reichen vereinigte Bevölkerung, nicht nur Dialekte des Altchinesischen sprach, sondern sie besaßen auch oft ganz andere Sprachen: Indonesisch — in Jüe, Thai — in Tschu, Tibetisch — Tsin, Tungusisch in Jen. Im Zusammenhang mit all dem waren in dieser Periode, alle Altchinesen, ebenso, wie die Hellenen im klassischen Altertum ihrer ethnischen Zugehörigkeit klar bewußt, die sich auch in dem Ausdruck »hia« zeigt. Dieses Wort dürfte am Anfang wahrscheinlich die Selbstbenennung eines Stammes gewesen sein, später verbereitete sich diese Ausdrucksweise doch unter allen chinesisch sprechenden Landbauern.

Die altertümlichen Chinesen hielten sich mit festen verwandtschaftlichen Bänden verbunden zu sein, sie leiteten ihre Abstammung von gemeinsamen Vorfahren ab und stellten die »hia« Menschen »den benachbarten Barbaren der vier Himmelsrichtungen« entgegegen. Es wurden viele ökonomische und kulturelle Merkmale hervorgebracht um sich damit abgrenzen zu können: die Formen der grundlegenden Beschäftigungen, die Tracht und die Art wie sie ihre Kleidung getragen haben, die Haartracht und die Tätowierungsart, die Bestandteile der Nahrung etc. Im »Likischen« Traktat finden wir Stellen über die Barbaren, die lauten: »Die im Osten lebenden nennen sich »jií« sie kämmen ihre Haare nicht und tätowieren ihre Körper, einige bereiten ihr Essen ohne Feuer zu. Die im Westen lebenden nennen sich »djung«. Sie tragen ihre Haare lose herunterhängend und kleiden sich in Tierfellen; manche ihrer gebrauchen zu ihren Speisen kein Weizen.«[42] Die langwierigen Kriege der Staaten endete mit dem Sieg des Tsin im 221 v. u. Z. mit der Schaffung eines einheitlichen altchinesischen despotischen Imperiums. Später als die viel

[41] W. S. Sergeew: *Istorija drewnej Grezii* (Die Geschichte des alten Griechenlands). Moskau 1948. S. 126—135, 158—159, 206, 212, 218—222, 265—268.

[42] M. W. Krjukow: *Perwobytnoobschtschinnyj stroj i saroshdenie klassow i gosudarstw* (Das urgemeinschaftliche soziale System und die Entstehung der Klassen und des Staates). *Istorija Kitaja s drewnejschich wremen do naschich dnej* (Die Geschichte Kinas von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag). Moskau 1974. S. 6—16.; L. S. Perelomow: *Kitaj w epochu Legoi i Tschango* ebd., S. 17—22.

lebensfähigere Han Dinastie die Tsin Dinastie abwechselte (im 3. Jh. v. u. Z. bis zum 3. Jh. u. Z.), formte sich das chinesische Ethnos, das später den Namen der Dynastie übernehmend begann sich »Khan« zu nennen.[43]

In den viel späteren Phasen der Entwicklung der sklavenhälterischen sozial-ökonomischen Formationen, wie auch zur Zeit des Feudalismus, entstanden die metaethnischen Gemeinschaften ethnopolitischer Art aller Wahrscheinlichkeit nach nur in Ausnahmsfällen, denn ihre Ausgestaltung wurde durch den naturalistischen Charakter ihrer Wirtschaft, durch die unsicheren Staatsgrenzen, die in jeder Hinsicht schlecht entwickelte Kommunikation, die Isolierung der einzelnen ethnischen Gemeinschaften voneinander gehemmt. Die Merkmale der ethnopolitischen Gemeinschaften lassen sich im altertümlichen Russ nachfolgen, wo die baltische Völker, die Finnen und die verschiedenen anderen Völker mit den Russen im Rahmen eines einzigen Reiches zusammenlebten, oder im Litauischen Großherzogtum (bis zur Vereinigung mit Polen), wo die russische Bevölkerung einen sehr starken Einfluß auf ihre Umgebung ausübte und die russische Sprache spielte im Leben des Reiches eine bedeutende Rolle.[44] Die Schweiz entwickelte sich im Laufe des Kampfes gegen die fremden feudalen Despoten und wurde später zu einer charakteristischen ethnopolitischen Gemeinschaft, deren Völker Deutsch, Französisch, Italienisch und Rätoromanisch sprachen.[45] In Indien dürfen in den verschiedenen Perioden der feudalischen Entwicklung das Reich der Rajputen und besonders die im 17. Jahrhundert entstandene machtvolle politische Konföderation der Marathen für ethnopolitische Gemeinschaften gehalten werden.[46]

Es soll betont werden, alles, was die Autoren über die ethnopolitischen Gemeinschaften der sklavenhaltenden und feudalen gesellschaftlichen Formationen hier vorgetragen haben, sollten nicht als endgültige Behauptungen angenommen werden, weil das Problem viel komplizierter ist, sie wollen bloß

[43] A. M. Reschetow—N. N. Tscheboksarow: *Antropologija i etnografija o proischoshdenii kitajzew* (Die Anthropologie und Ethnographie über den Ursprung der Chineser). In: *Rassy i narody.* (Rassen und Völker). Bd. 3. Moskau 1973. S. 89—114.; L. S. Perelomow: *Despotii Zin i Chan w III—I ww do n. e.* (Der Despotismus von Zin und Chan in den III—I. Jh.). In: *Istorija Kitaja . . .* (Die Geschichte von China von den ältesten Zeiten bis heute). S. 33—40.

[44] P. Kulikauskas—Ju. Jürginis: *Litowzy. Kratkij istoritscheskij otscherk* (Kurze historische Darstellung). In: *Narody Ewropejskoj Tschasti SSSR* (Die Völker im europäischen Teil der Sowjetunion). Bd. II. Moskau, 1964, S. 12—26.; L. N. Terentewa—N. N. Tscheboksarow: *Narody Pribaltiki, »Otscherki obschtschej etnografii. Ewropejskajtschast SSSR«* (Die baltischen Völker) Allgemeine ethnographische Abhandlungen. Der europäische Teil der Sowjetunion). Moskau 1968. S. 243—313.

[45] N. M. Listowa—S. M. Manewitsch: *Narody Schwejzarii.* (Die Völker der Schweiz). In: *Narody sarubeshnoj Ewropy* (Die europäischen Völker außer der Sowjetunion). Bd. II. Moskau 1965. S. 305—338.; N. M. Listowa: *Narody Schwejzarii* (Die Völker der Schweiz). *Otscherki obschtschej etnografii. Sarubeshnaja Ewropa* (Allgemeine ethnographische Abhandlungen. Europa außer der Sowjetunion). Moskau 1966. S. 213—224.

[46] A. M. Djakow: *Istorija i kultura Indii i Pakistana. Osnownye teapy istorii* (Indiens und Pakistans Geschichte und Kultur. Die bedeutendsten Etappen der Geschichte) In: *Narody Jushnoj Asii* (Die südasiatischen Völker). S. 110—137.

die Aufmerksamkeit der Historiker und insbesondere der Ethnographen auf diese verwickelte Frage lenken; das Problem verlangt weitere Forschungen. Trotz allem mögen, wie bereits erwähnt, die Mehrheit der metaethnischen Gemeinschaften in den Sklavenhalter- und Feudalstaaten, in den meistens auf Eroberung, Unterdrückung, wirtschaftlicher Ausbeutung, tagtäglicher Diskrimination der Völker beruhenden Vasallengebieten kaum ethnopolitische Gemeinschaften genannt werden. Ihre Verhältnisse waren, scheinbar, anders in den Imperien von Babylon oder Assyrien, in den Staaten der Achämeniden, Alexanders des Großen oder im Römischen Reich, in den ephemeren politischen Vereinigungen Dschingis Khans und Timurs, in dem Imperium der Großmogulen in Indien, in China von den Dinastien Han bis Tsing, in der osmanischen Türkei. Die Völker dieser Staatsformationen bildeten keine einheitlichen ethnopolitischen Gemeinschaften, zumindest nicht auf die Dauer.

*

Zur Zeit des Kapitalismus entstanden in den entwickelten Industriestaaten in Westeuropa in der Regel die bourgeoisen Nationen (oft als Resultate der nationalen Freiheitskriege) und dementsprechend die Nationalstaaten. Diese kann man wahrlich nicht als metaethnische Gemeinschaften betrachten, denn das die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung bildende Führervolk herrschte über den nationalen Minderheiten. Diese Minderheiten konnten, in der Regel, nur eine sekundäre Rolle in den sozial-ökonomischen, kulturellen sowie im politischen Leben spielen. Die Staaten mit ähnlichen Staatsformen wie das zarische Rußland oder die österreichisch-ungarische Monarchie blieben weiterhin, wie zuvor multinationale Staaten, die keine ethnopolitische Gemeinschaften bildeten, da die nationale Ungleichheit in allen Sphären des Lebens aufrechterhalten blieb. Die Völker, gestanden auf verschiedenen Stufen der sozialen und ökonomischen Entwicklung unterschieden sich stark voneinander durch die Eigenheiten ihrer Kultur- und Lebensweise. In der österreichisch-ungarischen Monarchie erlangten die Ungarn nach einem langen und verbitterten Freiheitskampf 1867 doch, wenn auch bloß formal die Gleichberechtigung, der Staat bestand im weiteren offiziell aus zwei Nationen (österreichisch-ungarisch) infolgedessen bildeten sich auch die eigenartigen Formen der metaethnischen Gemeinschaften aus, deren herrschende Klasse nicht mehr aus einer, sondern aus zwei Nationen entstammte.

In den westeuropäischen Ländern haben sich vermutlich nur in der Schweiz und Belgien solche neuartige metaethnische Gemeinschaften entwickelt, die dauerhaft und von ihrer Zusammengehörigkeit viel bewußter überzeugt waren, als die ethnopolitischen Gemeinschaften in der feudalen Periode; die Verfasser dieser Arbeit haben empfohlen, diese Gemeinschaften

»national-*politisch*« zu nennen.[47] In der Schweiz, wie ja auch in Belgien vereinigten die national-politischen Gemeinschaften in der kapitalistischen Epoche verschiedene Sprachen sprechende, dabei aber miteinander ökonomisch und kulturell fest verbundene, juristisch aber gleichberechtigte Völker (obzwar diese Regelung die Zwietracht nicht beheben konnte und in Belgien zeigen die Flamanden und Wallonen besonders scharfe Gegensätze).[48] In den 16—19. Jahrhunderten wurden die meisten äußereuropäischen Länder entweder Kolonien der »Großmächte« oder von ihnen ökonomisch und politisch abhängig. In diesen Ländern konservierte sich vielmals die ethnische Struktur, die sich noch in den vorkapitalistischen Formationen gestaltete.

Die Entwicklung der metaethnischen Gemeinschaften ging in Amerika durch eigenartige Wege vor. Im Laufe der Gestaltung und des Wachstums der Vereinigten Staaten um das Ende des 18. Jhs bildete sich die burgeoise Nation weiterhin aus den verschiedensten ethnischen Komponenten unter dem Herrschen der englischen Sprache mit spezifischen ethnosozialen Struktur aus. Die Hauptelemente dieser bourgeoisen Nation bestanden aus den Einwanderern aus Europa und Afrika (die Ureinwohner des Kontinents, die Indianer hatten verhältnismäßig wenig Anteil an der Entwicklung der amerikanischen Nation, wie auch die Einwanderer aus Asien). Keiner der erwähnten Komponenten war homogen im ethnischen Sinne — sie bestanden aus Representanten vieler Nationen, deren Sprachen zu den verschiedensten Sprachfamilien und Gruppen gehörten.[49] Ihre Integration und Assimilation wickelte sich doch verhältnismäßig rasch ab. W. I. Lenin schrieb, »wie bekannt — die besonders günstigen Bedingungen für die Entwicklung des Kapitalismus in Amerika und auch die besondere Schnelligkeit des Prozesses, in der sie ablief, verursachte, daß sich nirgends in der ganzen Welt, außer hier die enormen nationalen Unterschiede so schnell und so radikal in eine einheitliche ›amerikanische« Nation übermalen ließen«.[50]

[47] S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow: Op. cit., S. 90.; S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow— Ja. W. Tschesnow: op. cit., S. 95, 100—107.; N. N. Tscheboksarow—I. A. Tscheboksarowa: Op. cit., S. 77—82.; N. N. Tscheboksarow—Ja. W. Tschesnow: *Saklutschenie* (Nachwort). In: *Etnitscheskie prozessy w stranach Jugo-Wostotschnoj Asii* (Ethnische Prozesse in den Ländern Südost-Asiens). Moskau 1974. S. 286—319.

[48] I. N. Grosdowa: *Wallony i flamandzy Belgii* (Wallonen und Flamanden in Belgien). In: *Narody Sarubeshnoj Ewropy* (Die Völker Europas außerhalb der Sowjetunion). Bd. II. S. 281—296.; ders.: *Narody Niderlandow, Belgii i Luksemburga* (Die Völker in Holland, Belgien und Luxemburg). In: *Otscherki obstschej etnografii. Sarubeshnaja Ewropa* (Allgemeine ethnographische Abhandlungen. Europa außerhalb der Sowjetunion). S. 279—304.

[49] S. A. Bogina: *Nazionalnye otnoschenija w SSchA w oswestschenii nowoj amerikanskoj literatury* (Die nationalen Verhältnisse in den Vereinigten Staaten im Lichte der neuesten amerikanischen Fachliteratur). Sowjetskaja Etnografija, 1967. Nr. 1.; ders.: *Nekotorye woprosy raswitija amerikanskoj nazii* (Einige Fragen über die Entwicklung der amerikanischen Nation.) Sowietskaja Etnografija, 1968. Nr. 4.; *Meshetnitscheskie otnoschenija w SSCHA (XIX wek)*, (Interethnische Verbindungen in den Vereinigten Staaten im XIX. Jh.). Sowjetskaja Etnografija, 1974. Nr. 4.; ders.: *Nazionalnye prozessy w SSCHA.* (Nationale Prozesse in den Vereinigten Staaten). Moskau 1973.

[50] W. I. Lenin: *Gesammelte Werke*, Bd. 30. S. 354—355. (Russische Ausgabe.)

Zugleich mit dieser Entwicklung war für die USA in allen Perioden ihrer ganzen Existenz kennzeichnend eine viel stärkere nationale und rassische Diskrimination als es in welchen immer anderen kapitalistischem Lande vorgekommen wäre und die ethnischen Prozesse nicht beeinflußt hätte. F. ENGELS schrieb noch in dem Brief an Schlüter: Und ihre Bourgeoisie versteht viel besser als die österreichische Regierung eine Nationalität gegen die anderen zu hetzen — die Juden, Italiener, Tschechen usw. gegen die Deutschen und Irländer, und jeden gegen alle.[51] Die nationale und rassische Diskrimination, die ethnische Uneinigkeit, in der Population die verhältnismäßig große Zahl der »jungen«, also der nicht vor langem eingewanderten Bewohner, die zahlreichen ethnischen Übergangsgruppen auf den verschiedenen Stufen der Assimilation und die sich stets mit neuem Zufluß ergänzenden Einwanderer, — all diese faktische Aufzählungen bieten die Grundlage, um behaupten zu können, daß bei weitem nicht alle US Bürger sich der amerikanischen Nation anschlossen; es blieben die Puertoricaner, die übersiedelten Mexikaner (Tschikanos), die meisten Indier, ein Teil der Chinesen, Japanen und einige andere ethnische Gruppen aus. Der unbeharrliche Übergangscharakter der amerikanischen metaethnischen Gemeinschaften ist für alle Zeiten der Geschichte des Landes scheinbar kennzeichnend.

Etwas anders steht die Lage in Kanada. Die Grundlage der ethnischen Prozesse bietet auch hier die Assimilation der zahlreichen Emigratengruppen, sie wird hier doch nicht von einer so auffalenden und alle Gebiete des Lebens durchdringenden Diskrimination der nationalen Minderheiten gegenüber begleitet, wie es bei den südlichen Nachbarn von Kanada alltäglich ist. In Kanada formten sich zwei Nationen: Die Anglokanadier und die Frankokanadier; die letzteren kämpfen für ihre absolute nationale Gleichberechtigung und erlangten bedeutende Erfolge auf diesem Wege.

Die ethnischen Übergangsgruppen spielen auch in diesem Lande eine bedeutende Rolle, in dem sie die Grundbevölkerung (meistens die Anglokanadier) assimilieren. Einige dieser Gruppen erhalten sich durch die fließende Auffüllung mit stets neuen Einwanderern und sollte die Einwanderung einmal aufhören, würden sie in einer kurzen Zeit, als abgesonderte Gemeinschaft unaufhaltsam aufgesogen werden. Andere Gruppen (z. B. die kanadischen Ukrainer) wiesen eine bedeutende ethnische Widerstandsfähigkeit in einem fast absoluten Mangel an Neukömmlinge auf. Wenn wir Kanada in ihrer Gänze betrachten, so zeigt sich in drei Hauptrichtungen die Entwicklung der ethnischen Prozesse: 1. die Anglokanadier assimilieren schnell die Übergangsgruppen; 2. die einzelnen ethnischen Gemeinschaften, nämlich die zwei kanadischen Nationen und zum Teil einige Übergangstypen konsolidieren sich; 3. die Tendenz alle ethnischen Gruppen in eine einheitliche ethnische Gemein-

[51] K. MARX—F. ENGELS: *Werke*, Bd. 38. S. 273. (Russische Ausgabe.)

schaft, in die »kanadische Supernation« zu vereinigen, zeigt bis heute kaum spürbare Zeichen.[52] Die letzte Richtung kann man faktisch als Zeichen der Entstehung einer allkanadischen national-politischen Gemeinschaft auffassen.

*

Die Große Sozialistische Oktoberrevolution, die der Menschheit ein neues Zeitalter erschloß — das Zeitalter des Übergangs zum Kommunismus — spornte weltweit zum Aufschwung der nationalen Freiheitsbewegungen und zur Hilfe die Bedingungen zur Gestaltung der neuartigen metaethnischen Gemeinschaften zu bilden. Nach der Niederlage des nazistischen Deutschlands, des faschistischen Italiens, des militäristischen Japans im Zweiten Weltkrieg begann der Zerfall des kolonialen imperialistischen Systems und allmählich errungen die meisten Länder in Asien, Afrika und Lateinamerika (die sich früher nicht befreien konnten), und in den letzten Jahren auch einige Länder in Ozeanien ihre politische Unabhängigkeit oder sind eben am Vorabend der Erhaltung ihrer. In vielen entwickelten Ländern mit poliethnischer Bevölkerung entstanden im Kampf mit den reaktionären separistischen tribalistischen und ähnlichen Bewegungen dauernde national-politische Gemeinschaften (oder sie haben noch in der Kolonisationsperiode angefangen sich zusammenzuzementieren), die gemeinsamen Züge ihrer traditionellen Kultur und Lebensweise in der Absicht aufrechtzuerhalten, ihre soziale-ökonomische Selbständigkeit zu festigen und alle Zweige der Technik, Wissenschaft, Literatur und Kunst progressiv zu entwickeln.

Die national-politischen Gemeinschaften in den gewesenen Kolonien und unabhängigen Ländern bildeten sich im allgemeinen aus verschiedenen ethnischen Gemeinschaften, in der Regel in Rahmen der sich entwickelnden Staaten, selbst in jenen Fällen, in denen die Staatsgrenzen in ethnischer Hinsicht künstlich sind und noch gar in der kolonialen Periode der Abhängigkeit dieser Länder bestimmt wurden. Im Laufe der Entstehung solcher Gemeinschaften kann man beobachten, wie sich alle Nationen allmählich gruppieren (obzwar der Prozeß sich nicht selten unter schwierigen Verhältnissen abspielt) und sie zeigen eine immer stärkere Tendenz zur sozialen, ökonomischen und kulturellen Integration.

Der Charakter dieser Prozesse ist progressiv, falls sich die Führung des Landes in den Händen demokratischer Kräfte befindet und sich auf die breite

[52] M. Ja. Bersina: *Formirowanie etnitscheskogo sostawa naselenija Kanady* (Die Gestaltung der ethnischen Zusammensetzung der kanadischen Bevölkerung). Moskau 1971. S. 72—78, 190—192.; L. N. Furssowa: *Etnitscheskij sostaw i rasselenie poslewoennych immigrantow Kanady* (Die ethnische Zusammensetzung und Niederlassung der Kanadischen Einwanderer während der Nachkriegszeit). In: *Rassy i narody* (Rassen und Völker). Bd. 1. Moskau 1971. S. 172—187. O. S. Soroko-Zjupa: *Nazionalnoe dwishenie wo Franzusskoj Kanade 60-x godow XX w.* (Nationale Bewegung in Französisch-Kanada zu den 60-er Jahren des XX. Jahrhunderts). In: *Rassy i narody* (Rassen und Völker). Bd. 3. Moskau 1973. S. 213—233.

Masse der Werktätigen stützt (diese Behauptung ist besonders zutreffend für die sozialistisch orientierten Länder).[53]

In der westlichen politischen und wissenschaftlichen Literatur und auch selbst in der Presse der »Dritten Welt« nennt man die politisch-ethnische Gemeinschaften englisch — »Nation« wie auch französisch »Nation« [vergessen wir aber nicht, daß dieser Ausdruck den in der Sowjetliteratur benützten Terminus »nazija« nicht deckt, denn dieser bedingt als unerläßlich die einheitliche Sprache; bei der Charakterisierung der national-politischen Gemeinschaften ist es zweckmäßiger, das Wort »Nation« in das Russische statt »nazija« zumeist mit dem Wort »narod« (Volk) zu übertragen, so z. B. das »Volk von Indien«, das »Volk von Indonesien«, das »Volk von Guinea«, das »Volk von Ghana« usw.].[54]

Das Niveau der sozial-ökonomischen Entwicklung, die kulturellen Eigenheiten und die Gewohnheiten, die Lebensweise, die innere soziale und ethnische Struktur der national-politischen Gemeinschaften in den sich entwickelnden Ländern sind wohl sehr verschiedenartig.

In Lateinamerika finden wir z. B. eine solche Ländergruppe, in der außer den Spanisch sprechenden Mestizen, bis zum heutigen Tage, zahlreiche Indianervölker leben, die ihre Muttersprache, rassische Absonderung, ihre eigenen von der Umgebung abgegrenzten Siedlungen, ihre kulturellen Traditionen und Sitten bewahrten, zu diesen Ländern gehören vor allem Peru,

[53] G. G. STRATANOWITSCH: *Birma.* In: *Etnitscheskie prozessy w stranach Jugo-Wostotschnoj Asii.* (Ethnische Prozesse in den Ländern Südost-Asiens). S. 3—41.; D. W. MALYSCHEWA: *Rassowyj i etnitscheskij faktory w polititscheskoj shisni Tansanii* (Rassische und ethnische Faktoren im politischen Leben von Tansania). In: *Rassy i narody* (Rassen und Völker). Bd. 4. Moskau 1974. S. 230—244.; E. A. BIRGAUS: *Ideologitscheskie osnowy nazionalnoj integrazii* (Die ideologischen Grundlagen der nationalen Integration). *Markszisztko-leninskaja nauka o putjach preodolenija otsztalosti afrikanskich stran.* Materialy k II. Wsesojusnoj konferenzii afrikanistow SSSR. Moskwa, oktjabr 1974 g.) (Die marxisistische—leninistische Wissenschaft über die Wege der Bekämpfung der Zurückgebliebenheit der afrikanischen Länder). Materiale der II. Landeskonferenz der sowjetischen Afrikanisten, Moskau, Oktober 1974.) L. Teil. S. 147—149.; JA. G. PLJASUN: *O charaktere demokratii w stranach sozialistitscheskoj orientazii* (Der Charakter der Demokratie in den sozialistisch orientierten Ländern). ebd. S. 163—165. S. R. SMIRNOW: *Nekotorye problemy nazionalno-oswoboditelnogo dwishenija w Afrike* (Einige Probleme der afrikanischen nationalen Befreiungsbewegungen). ebd. zweiter Teil, S. 13—15.; M. W. RAJT: *Zentrostremitelnye i zentrobeshnye tendenzii w meshafrikanskich otnoscheniach* (Zentrifugale und zentripetale Tendenzen in den interafrikanischen Verbindungen). ebd. S. 18—20.; R. N. ISMAGILOWA: *Etnitscheskie i jasykowye prozessy w sowremennoj Afrike: ich wsaimodejstwie i wsaimowlijanie* (Ethnische und sprachliche Prozesse in Afrika heute: ihre Gegenwirkungen und ihre gegenseitige Beeinflussung, ebd., S. 68—70.; dieselbe: *Nazionalnüj wopros i nazionalnaja politika* (Die nationale Frage und die nationale Politik). In: *Afrika. Problemy sozialistitscheskoj orientazii* (Afrika. Die Probleme der sozialistischen Orientierung). Moskau 1976. S. 326—343.; B. W. ANDRIANOW: *Spezifika formirowanija afrikanskich nazij (na primere Kenii)* (Die Eigenheiten der Gestaltung der afrikanischen Nationen.) An dem Beispiel von Kenia). ebd. S. 70—73.; JU. A. JUDIN: *Polititscheskie sistemy nesawisimych stran Tropitscheskoj Afriki* (In den unabhängigen afrikanischen Tropenländern ausgebildete politische Systeme). Moskau 1975. S. 3—62.

[54] N. N. TSCHEBOKSAROW: *Etnitscheskie prozessi w stranach Jushnoj i Jugo-Wostotschnoj Asii* (Etnische Prozesse in den Ländern Süd- und Südost-Asiens). S. 53.; N. N. TSCHEBOKSAROW—I. A. TSCHEBOKSAROWA: *Narody, rassy, kultury* (Völker, Rassen, Kulturen). S. 79—81.

Ecuador, Bolivien, und zum Teil vielleicht auch Mexiko. Zwischen den spanisch sprechenden Peruanern, Bolivianern u. a. wie auch ihren Landsleuten, den Ketschua, Aymará und anderen Indianern stärkten sich die gegenseitigen ökonomischen und kulturellen Wechselwirkungen, so läßt es sich mit Zuversicht sagen, daß hier im Rahmen des Staates ethnopolitische Gemeinschaften entstehen. In der weiteren ethnischen Entwicklung dieser Länder erscheinen zwei große entgegengesetzte Tendenzen: erstens — die Assimilation der Indianer in den einzelnen herrschenden spanisch sprechenden Völkern in jedem Land; zweitens — die Konsolidierung der indianischen Bevölkerung, der Kampf um die Gleichberechtigung, die Stärkung ihrer sprachlichen Position (z. B. in Peru verbreitet sich außer dem Spanischen in einem stets weiteren Kreis das Ketschua, es bekam hier juristische Gleichberechtigung und wurde eine von den zwei offiziellen Sprachen). Die aymará Sprache kommt stets zu einer größeren Rolle im kulturellen Leben von Peru und Bolivien, für die vor kurzem ein speziales Alphabet ausgearbeitet wurde. 1976 werden in aymaráischer Sprache plangemäß ein Sprachlehrbuch und andere Schulbücher erscheinen und es werden auch linguistische und pädagogische Bücher der aymará Sprache herausgegeben.[55]

In dem wir nun auf Asien übergehen, wollen wir erst bei Indien stehenbleiben. Dieses riesige polynationale und polylinguistische Land ist die Arene der verschiedensten ethnischen Prozesse. Die bereits entwickelten Nationen geben Anlaß den kleineren oder schwächeren Völkern zur Konsolidierung; diese Völker sind in Hinsicht auf ihre ökonomische, kulturelle und sprachliche Verhältnisse stark verschieden, sie assoziieren sich auch oft mit den größeren Völkern, auf deren Sprache sie dann übergehn oder sind schon auch übergegangen. Diese Gemeinschaften ändern sich allmählich und werden faktisch eigenartige subethnische Gruppen oder kleine ethnische Kasten, die aber ihr Selbstbewußtsein nicht verlieren.

Es kann übrigens auch dazukommen, daß einige kleinere ethnische Gruppen sich bereits auf dem Weg der unabhängigen nationalen Konsolidation stehen (z. B. die Nunda sprechenden Santalen). Die verwickelte ethnische Struktur der indischen Bevölkerung trägt zu der Verbreitung der Zweisprachigkeit unter der Bevölkerung in einigen Regionen dieses zweisprachigen Landes

[55] I. R. Grigulewitsch—A. W. Efimow: *K woprosu o wosnikowenii i raswitii nazij w Latinskoj Amerike* (Die Entstehung und Entwicklung der Völker in Lateinamerika. Die Nationen Lateinamerikas). In: *Nazii Latinskoj Ameriki* (Die Nationen Lateinamerikas). Moskau 1964. S. 5—18.; M. Mörner: *Miszegenacija i wsaimowlijanie kultur w Latinskoj Ameriki kak istoritscheskaja problema* (Die Miszegenation und die Wechselwirkung der Kultur in Lateinamerika, eine geschichtswissenschaftliche Frage). In: *Rassy i narody* (Rassen und Völker). Bd. I. Moskau 1971. S. 188—202.; M. Kossok: *Obstschee i ossobennoe w istoritscheskom raswi ii Latinskoj Ameriki* (Das Allgemeine und das Besondere in der historischen Entwicklung Lateinamerikas). ebd. Bd. 4. Moskau 1974. S. 45—66.; N. S. Leonow: *Zentralnaja Amerika: edinaja nazija i gosudars wo* (Mittelamerika, eine einheitliche Nation und ein einheitlicher Staat). ebd. S. 147—164.

und in bestimmten Schichten (besonders im Kreise der Intelligenz) zu der Polyglottie bei, wenn doch neben der Muttersprache noch Hindi oder Urdu und Englisch, die jeweilige amtliche Sprache und manchmal sogar eine eigene Sprache oder Dialekt einer kleineren ethnischen Gruppe gesprochen wird. In ganz Indien, besonders in der Schicht der Intelligenz bewahrte auch noch das Sanskrit eine gewiße Bedeutung.[56]

Unter solchen Umständen entstand eine metaethnische, den ganzen Staat umfassende Gruppe, die dabei auch eine national-politische und kulturell-ökonomische Gemeinschaft war.

Eine sehr eingenartige Struktur kennzeichnet die indonesichen national-politischen Gemeinschaften. Wie in Indien entwickelten sich hier auch einige Zentren der kulturellen und sprachlichen Konsolidation, die manche Forscher für Nationen, andere (samt den Verfassen dieser Arbeit) denjenigen Typus nur für ein Ethnos dieser Völker halten. Die meisten dieser Völker sprechen miteinander sehr nahe verwandte Zweige der indonesischen Sprachen, manche gemeinsame Züge der traditionellen Kultur und Lebensweise bewahren und gehören zu einer einheitlichen universalen indonesischen Ganzheit, obzwar in ihnen auch noch ein eigenes ethnisches Selbstbewußtsein lebt. Es ist für Indonesien kennzeichnend, daß als gemeinsame Sprache der ganzen national-politischen Gemeinschaft nicht die des größten Volkes im Lande (der jawanischen) angenommen wurde, sondern diejenige, die sich aus einem der malaischen Dialekte herausgebildete indonesische Sprache (»bahasa indonesia«). Diese Sprache nimmt an Wichtigkeit sowohl in den interethnischen Verhältnissen, als auch im ganzen sozial-ökonomischen, kulturellen und sogar Familienleben mancher Schichten der Bevölkerung immer mehr zu.[57]

In den Philippinen, nach dem das Volk ihre Selbständigkeit errungen hatte, oder vielleicht auch früher, kam auch dort eine national-politische Gemeinschaft zustande. Sie vereinigt viele, miteinander verwandte austro-indonesische Sprachen sprechende Völker, die in ihrer Zahl sehr verschieden waren und an ungleichen Stufen der sozialökonomischen Entwicklung standen, sie wichen auch voneinander in ihrer traditionellen Kultur und Lebensweise ebenfalls ab. Die offizielle Sprache in den Philippinen das »Filipino«,

[56] A. M. Djakow: *Jasyki i pismennost narodow Jushnoj Asii* (Die Sprachen und die Schrift in Südasien). In: *Narody Jushnoj Asii* (Die Völker Südasiens). Moskau 1963. S. 31–44.; I. W. Sacharow: *Kratkij otscherk etnitscheskoj geografii Indii* (Kurze Darstellung der Ethnogeographie Indiens). In: *Strany i narody Wostoka* (Länder und Völker im Osten). Bd. XIV. Moskau 1972. S. 27–60.; ders.: *Osnownye sadatschi i perspektiwy w oblasti isutschenija etnogeografii Indii* (Grundsätzliche Aufgaben und Perspektiven im Bereich der ethnogeographischen Forschungen Indiens). ebd. Bd. XV. Moskau 1973. S. 157–168.

[57] Ju. W. Maretin: *Indonesija* (Indonesien). *Etnitscheskie prozessy w stranach Jugo-Wostotschnoj Asii*, S. 111–172.; A. I. Kusnezow: *Polititscheskie i ideologitscheskie fakty w formirowanii indonesijskoj nazii* (Politische und ideologische Fakten in der Gestaltung der indonesischen Nation). In: *Rassy i Narody* (Rassen und Völker). Bd. 4. Moskau 1974. S. 191–205.; E. A. Kondraschkina: *O nekotorych soziolingwistitscheskich problemach sowremennoj Indonesii* (Einige soziolinguistische Probleme des heutigen Indonesiens). In: *Soziolinguistitscheskie problemy raswiwajuschtschichsja stran.* Moskau 1975, S. 78–87.

bildet die literarische Variante der tagalischen Sprache. Daneben spielt im gesellschaftlichen und kulturellen Leben des Landes die englische Sprache eine große Rolle, es gibt aber auch andere Sprachen, die feste Positionen einnehmen, wie z. B. das Visayan und das Ilokano. Die Möglichkeit einer künftigen einheitlichen philippinischen Nation zu bilden, ist eine reale Möglichkeit, doch es würde schwer zu sagen, auf welchem Wege sie sich entfalten würden.[58] Ähnlich ist die Lage auch in einigen anderen asiatischen Ländern.

Ganz andere und vielfältige Charaktere zeigen diejenigen nationalpolitischen Gemeinschaften, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg in den afrikanischen Ländern entstanden.[59] Fast die gleiche Lage, wie in den obenerwähnten spanisch-indianischen Ländern Lateinamerikas, ist im Norden des Kontinents, in Marokko, Algir, Tunis und Libien vorzufinden. Die Bevölkerung dieser Länder besteht aus zwei grundlegenden Komponenten — aus den in ihrer Zahl überwiegenden Arabern und Berbern (die letzteren bedeuten eigentlich eine ganze Gruppe von Völkern).[60]

Die Assimilationsprozesse, deren Anfang schon weit zurückliegt, haben sich in den letzten Jahrzehnten stark beschleunigt (selbst die Gestaltung des arabischen Maghreb-Gebilde ist mit den verhältnismäßig minderzähligen arabischen Stämmen verbunden, die von der Arabischen Halbinsel 7—11. Jh. in Nordafrika eingedrungen sind und die Berbersprachigen Urbewohner der Gegend assimilierten). In der weiteren Zukunft wäre eine gänzliche Verschmelzung aller ethnischen Gruppen in diesen Ländern und die Herausbildung einer einheitlichen marokkanischen, algierischen, tunesischen und libischen Nation, möglich.

Für die afrikanischen Ländern, die südlich von der Sahara liegen, ist die Kompliziertheit der ethnischen Zusammensetzung ihrer Völker und die Verschiedenartigkeit der ablaufenden ethnischen Prozesse kennzeichnend. Die

[58] Vgl. K. Ju. Meschkow: op. cit.; D. I. Tichonow: *Aeta Filippinskich ostrowow* (Die Aeta auf den Philippinen); ders.: *Etnitscheskoe raswitie narodow Respubliki Filippiny* (Die ethnische Entwicklung der Völker der Philippinischen Republik.; E. Ju. Plotnik: op. cit.; S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow: op. cit.; S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow—Ja. W. Tschesnow: op. cit.

[59] B. W. Andrianow: *Problemy formirowanija nazij w stranach Afriki* (Die Fragen der Ausgestaltung der Nationen in den afrikanischen Ländern). Moskau 1966. S. 1—10.; ders.: *Problemy formirowanija narodnostej i nazij w stranach Afriki* (Die Fragen der Ausgestaltung der Völker und Nationen in den afrikanischen Ländern). Woprosy Istorii, 1967, Nr. 9., S. 101—114.; R. N. Ismagilowa: *Narody Nigerii* (Die Völker in Nigerien). Moskau 1963. S. 232—243.; ders.: *Etnitscheskij faktor w sowremennoj Afrike* (Der ethnische Faktor in Afrika in unseren Zeiten). In: *Rassy i narody* (Rassen und Völker). Bd. 1. Moskau 1971. S. 239—273.; *Etnitscheskie problemy sowremennoj Tropitscheskoj Afriki* (Ethnische Probleme des tropischen Afrika von heute). Moskau 1973. S. 351—360.; Ja. Ja. Etinger: *Nazionalnaja konsolidazija w molodych afrikanskich gosudrstwach i tribalism* (Nationale Konsolidation in den jungen afrikanischen Staaten und der Tribalismus). ebd. Bd. 2. Moskau 1972. S. 238—255.; D. W. Ossaga Odak: *Sowremennye etnitscheskie prozessy w Sapadnoj Kenii (istoriko-etnografitscheskoe issledowanie)* (Die ethnische Prozesse in West-Kenia in unseren Tagen; historisch-ethnographische Studie). Kandidaturarbeit, Autoreferat. Moskau 1971.

[60] In Tunis und Libien ist der Anteil der berberischen Elemente bedeutend geringer, wie in den vorigen zwei ersten Ländern.

Auflösung der Stammesstruktur, die Vermischung und Verschmelzung der verschiedenen Stämme, die Umwandlung der Stammessprachen zu Dialekten, die Verbreitung einer und die Verdrängung anderer Sprachen d. h., das Entstehen neuerer, größerer Gemeinschaften als die bisherigen, sind in diesen Ländern im Gange. In den verschiedenen Ländern des afrikanischen Kontinents lassen sich die verschiedenen Etappen dieses Prozesses nachzufolgen. In einigen Staaten ist es bereits weit vorangegangen und in anderen ist es erst im Anfangsstadium.[61]

Die meisten politischen Führer in den afrikanischen Ländern neigen die Nation mit dem Staat zu identifizieren. Sie wollen dadurch die nationale Einheit betonen, all das Gemeinsame, das die Leute von verschiedentlichen ethnischen Hintergründen vereinen. In der Tat ist es ja nicht ausgeschlossen, daß sich in der Zukunft im Rahmen des Staates einheitliche Nationen entstehen würden, obzwar heute die Prozesse der nationalen Integration und Konsolidation in diesen Staaten noch bei weitem nicht beendet sind. In manchen Staaten konnten sie doch auf der Grundlage der verschiedenen ethnischen Komponenten der Bevölkerung zu Entstehen einer einheitlichen Gemeinschaft führen, in anderen ergeben sie — die Herausbildung mehrerer Gemeinschaften, darunter auch mehrerer Nationen.[62] Vorläufig führen die Integrationsprozesse zur Organisierung metaethnischer Gemeinschaften, die manchmal die Kennzeichen der ethnopolitischen Gemeinschaften zeigen (einige ähnliche Formationen kommen in Guinea, Tansania und Mali vor).

Die Lösung der ethnischen Fragen kann man sich kaum vorstellen, ohne zuvor das sprachliche Problem, das sozusagen in allen afrikanischen Ländern sehr scharfe Gegensätze gebahr, zu ordnen; im Kreise der politischen Führern Afrikas ist der Gedanke des sog. »Nationis« sehr popular. Unter diesem Ausdruck versteht man die Integration einer in ethnischer, sozialer und kultureller Hinsicht verschiedentlichen Gruppe mit Hilfe einer einheitlichen Sprache zu verwirklichen. In der Gegenwart verbreiteten sich die Zwei- und Vielsprachigkeit ziemlich stark in den afrikanischen Ländern, dabei trat als zweite Sprache oft die des einstigen Mutterlandes auf.

Die Prozesse in denen die ethnopolitischen und national-politischen Gemeinschaften in den verschiedenen Ländern von Afrika (wie auch in den Ländern auf anderen Kontinenten) entstanden, weisen große Unterschiede auf, man kann sie im Rahmen unserer Arbeit doch nicht genügend detailiert behandeln. So viel möchten wir doch bemerken, daß diese Prozesse für die meisten vom Joch des Kolonialismus befreiten und sich entwickelnden Staaten charakteristisch sind und zeigen im großen und ganzen progressiven Charakter.

[61] R. N. Ismagilowa: *Etnitscheskie problemü sowremennoj tropitscheskoj Afriki* (Ethnische Prozesse des tropischen Afrika von heute). S. 28.
[62] ders. S. 355.

Die Entwicklung der obenerwähnten Gemeinschaften in den sozialistischen Ländern entfalteten sich auf anderen Wegen. »Mit den Jahren in denen der Aufbau des Sozialismus stattgefunden habe, — sagte L. I. BRESHNEW auf dem XXIV. Kongreß der KPdSU — entstand in unserem Land eine neue historische menschliche Gemeinschaft — das sowjetische Volk. In der gemeinsamen Arbeit, im Kampf um den Sozialismus, im Krieg um seinen Schutz kamen neue, harmonische Verbindungen zwischen den Klassen, sozialistischen Gruppen, Nationen und Nationalitäten — Freundschaft und Kooperation zur Welt. Bei uns schmiedet die Menschen die marxistisch-leninistische Ideologie, die hohen Bestrebungen im Aufbau der kommunistischen Gesellschaft zusammen«.[63] Diese neue Gemeinschaft ist zweifellos von supranationalem Charakter. Die in der Sowjetunion stattfindenden Prozesse zu analysieren, ist eine der Hauptaufgaben der sowjetischen Ethnographen. Die Verfasser dieser Arbeit wie immer es auch sei, gehen nicht in die Einzelheiten dieses wichtigen Problems ein, übrigens ist vor kurzem über diese Fragen eine kollektive Monographie in Sonderausgabe erschienen.[64]

Über die Grenzen der Sowjetunion hinaus kann man in Europa für sozialistische national-politische Einheiten die Bevölkerung von der Tschechoslowakei und Jugoslawien halten. In der Tschechoslowakei entwickelte sich die national-politische Gemeinschaft als Resultat der Aufhebung der gewesenen ökonomischen und kulturellen Zurückgebliebenheit des slowakischen Volkes und der faktischen Aufrechterhaltung der selben Gleichberechtigung, welche ihre tschechischen Brüder auch genossen. Die Form der national-politischen Gemeinschaften sozialistischen Types in Jugoslawien verwirklichte sich in bitteren Kämpfen gegen den Nationalismus parallel mit dem Prozeß der Ausgleichung jener wirtschaftlichen und kulturellen Unterschiede unter den serbischen, tschernogorskischen, bosnischen und herzegowinischen, makedonischen, kroatischen und slowenischen Nationen, die sich noch von der feudalen und kapitalistischen Vergangenheit vererbten.[65]

Was nun die asiatischen sozialistischen Länder betrifft, entwickelte sich in der Mongolischen Volksrepublik die chalkamongolische sozialistische Nation, mit der sich einige andere kleine ethnische Gruppen verbündeten, die aber alle in jeder Hinsicht: ökonomisch, kulturell und politisch dieselben Vorrechte erhielten wie die Chalkamongolen und zwar die Burjaten, Kasachen, Urjanchajen, Chaminganen, usw. Korea ist eigentlich ein monoethnisches

[63] L. I. BRESHNEW: *Ottschetnyj doklad Zentralnogo Komiteta KPSS XXIV sjesdu Kommunistitscheskoj Partii Sowjetskogo Sojusa, 30 marta 1971 goda* (Bericht des Zentralkomitees der KPdSU am XXIV. Kongress der KPdSU, 1971. 30. März). *Leninskim Kursom* (Am Wege Lenins.), Bd. 3. Moskau 1972. S. 279.

[64] *Sowremennye etnitscheskie prozessy w SSSR* (Die heutigen ethnischen Prozesse in der Sowjetunion). Moskau 1975.

[65] JU. W. BROMLEJ—M. S. KASCHUBA: *Nekotorye aspekty sowremennych etnitscheskich prozessow w ýugoslawii* (Einige Aspekte der zeitgemäßen ethnischen Prozesse in Jugoslawien). Sowjetskaja Etnografija, 1969. Nr. 1.

Land. Der Beendigung des nationalen Konsolidationsprozesses steht bloß noch die künstliche Teilung auf Koreanische Volksdemokratische Republik und Südkorea, die die amerikanischen Imperialisten faktisch okkupierten, im Wege. Die auf sozialistische Grundlage beruhenden metaethnischen Gemeinschaften in China haben die Maoisten mit ihren assimilierenden und diskriminierenden Politik drastisch gestört, was die Entwicklungsprozesse der nicht chinesischen Völker betrifft.[66] Dementgegen entwickeln sich in Vietnam die metaethnischen Gemeinschaften und sie umfassen die vietnamische Nation, wie auch die mit ihnen verbundenen kleinen Völker. Die Stammbevölkerung in Vietnam bilden die Vieten (Kinen), die beinahe 85% der Gesamtzahl der Bevölkerung betragen. Die vietische Sprache ist in breiten Kreisen der nationalen Minderheiten bekannt, und die Grundelemente der gesamten vietnamischen Kultur durchdringen das ganze Leben der Sozialistischen Republik Vietnams. Alle kleine Völker sind ebenso gleichberechtigt, wie die Vieten. Die Völker von Vietnam stehen nach der Befreiung und Vereinigung des ganzen Landes vor einer weite Möglichkeiten bietenden Perspektive der nationalen Entwicklung.[67]

Die metaethnischen Gemeinschaften entfalten sich wie obenerwähnt unter den schon bestehenden Staatsrahmen. Doch gibt es auch andere große Gemeinschaften, die die staatlichen Grenzen übergreifen oder die Bevölkerung einer ganzen Reihe von Staaten umfangen und diese Gemeinschaften weisen augenscheinlich mit den metaethnischen Gemeinschaften ähnliche Kennzeichen auf.

Wir wollen hier zwei Beispiele anführen. In der wissenschaftlichen und politischen Literatur wird oft von der allarabischen Einheit und der allarabischen Gemeinschaft gesprochen. In der arabischen Literatur kann man sogar die Bestätigung einer einheitlichen arabischen Nation finden.

Es gibt zweifellos eine tatsächlich faßbare, ethnolinguistisch eng verbundene arabische Gemeinschaft. Die moderne arabische Literatursprache (sie entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jhs) ist die einheitliche schriftliche und offizielle Sprache aller arabischen Ländern. Darüber hinaus ist sie die Sprache der Literatur, der Presse, des Unterrichts, des Rundfunks und zum Teil auch

[66] *Velikodershawnaja politika maoistow w nazionalnych rajonach KNR* (Die Großmachtpolitik der Maoisten in den nationalitätsrayonen der Chinesischen Volksrepublik). Der verantwortliche Schriftleiter: M. I. SLADKOWSKIJ. Moskau, 1975.; T. U. USSUBALIEW: *Torshestwo leninskoj nazionalnoj politiki w SSSR i welikodershawnij schowinism w sowremennom Kitae* (Der Sieg der leninistischen Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion und der Großmacht-Chauvinismus heute in China). Problemü Dalnego Wostoka. (Probleme in Fernenosten.), 1975. Nr. 4. S. 18–39.

[67] A. I. MUCHLINOW: *Wetnam* (Vietnam). In: *Etnitscheskie prozessy w stranach Jugo-Wostotschnoj Asii* (Ethnische Probleme in den Ländern Südost-Asiens). S. 42–110.; A. N. DEMENTEWA-LASKINEN: *Etnografitscheskaja nauka w Demokratitscheskoj Respublike Wetnam* (Die Ethnographie in der Demokratischen Republik Vietnam). In: *Etnografija w stranach socialisma* (Die Ethnographie in den sozialistischen Ländern). Moskau 1975. S. 141–153.; ders.: *Etapy nazionalnoj istorii Wetnama* (Die Etappen der nationalen Geschichte Vietnams). In: *Rasy i narody* (Rassen und Völker). Bd. 6. Moskau 1976.

des Films und Theaters. Diese Sprache verstehen aber die breiten Volksmassen nicht und in der Umgangssprache benützt man sie fast niemals. Sie gebrauchen die örtlichen (territorialen) Dialekte der arabischen Sprache. Die Linguisten unterscheiden die folgenden arabischen Dialekte: die irakischen, syrischen, libanesischen, jemenischen, ägyptischen, sudanesischen und die sog. maghrebischen d. h. die libischen tunesischen, algierischen, marokkanischen Dialekte. Diese Dialekte unterscheiden sich stark genug sowohl voneinander, als auch von der Literatursprache. Sie verbreiten sich im bedeutenden Maße im Kino, im Theater und in den letzten Jahren auch im Rundfunk. Selbst die Literatur bedient sich bereits mit einigen dieser Dialekte, wie z. B. mit dem syrischen und dem irakischen. In dieser Weise kann man von den arabischen ethnischen Gemeinschaften behaupten, daß unter ihnen ein eigenartiger Bilinguismus besteht, und zwar dem Wesen nach die literarische Sprache sich auf verschiedenem Grade mit den Dialekten paart.[68]

Die gemeinsame Herkunft, die Herrschaft der musulmanischen Religion, die lange zusammenverbrachte Zeit im arabischen Kalifat und im osmanischen Reich, die Solidarität im Kampf gegen die kolonialistischen Eroberern — all das führten dazu, daß heute alle Araber viele gemeinsame Elemente der Kultur aufweisen können. Diese Erscheinungen spiegeln sich in der materiellen Kultur, der Tradition, und besonders im geistigen Leben, in der Volksdichtung, Literatur, Kunst, Wissenschaft wider, dabei sind auch die kulturellen Eigenheiten der verschiedenen Völker unter verschiedenen historischen und geographischen Verhältnissen in Verbindung mit den andern Völkern entstanden. In verschiedenen Zeiten und in verschiedener Weise spitzten sich die sozialökonomischen Gegensätze unter den einzelnen arabischen Völkern aus.

In der Entwicklung der arabischen Völker zeigen sich zwei gegensätzliche Tendenzen. Einerseits, erscheint eine gewisse allarabische ethnische Einheit, als Resultat der dauernden Anwesenheit der linguistischen, konfessionalen ethnischen Einheit. Anderseits, viele arabische Völker konsolidierten sich oder konsolidieren sich im Rahmen der unabhängigen Staaten und werden Nationen (wie die Ägypter, Algerier, Syrier u. a.).

Eine bedeutende kulturelle Nähe und Interessengemeinschaft ist in Lateinamerika bei den meisten spanisch sprechenden Völkern zu beobachten. Die Bevölkerung dieser enormen Region hält die gemeinsame Sprache und die von der Mehrheit befolgte katholische Religion zusammen. In diesem Weltteil bildeten sich die unabhängigen Staaten verhältnismäßig nicht vor lange — in dem letzten anderthalben Jahrhundert — heraus, und die ethnische Absonderung der einzelnen Völker konnte dementsprechend nicht weit fortgeschritten sein. Die lateinamerikanischen Völker schmiedete der Kampf gegen die Kolonisatoren und die politische und wirtschaftliche Expansion des

[68] G. Sch. Scharbatow: *Sowremennyj arabskij jasyk.* Moskau 1961, S. 9—25.

mächtigen nördlichen Nachbarn, der Vereinigten Staaten zusammen.[69] So entwickelte sich folgerechtlich neben den linguistischen und konfessionellen Gemeinschaften, jedem Anschein nach auch eine große metaethnische Gemeinschaft, die man wegen der großen Unterschiede der politischen Bedingungen in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern eben nicht eine nationalpolitische Gemeinschaft nennen kann.

*

In dieser Abhandlung versuchten wir eigentlich bloß das Problem zu skizzieren, wie die metaethnischen Gemeinschaften zustande kamen und sich entwickelten. Die große Arbeit der Klassifikation und Abgrenzung der andersartigen menschlichen Gemeinschaften steht uns noch bevor. Es wäre wahrhaftig ein absolut fruchtbares Unternehmen, die Gemeinschaften solcher Art in den Ländern mit verschiedenen sozial-ökonomischen Verhältnissen zu untersuchen. Eine weitere konkrete Arbeit in dieser Richtung sollte, unseres Erachtens mit einem bedeutenden Material zur Lösung der ernsten theoretischen Probleme der Ethnographie beitragen.

[69] I. R. Grigulewitsch—A. W. Efimow: *K woprosu o vosnikowenii i raswitii nazij w Latinskoj Amerike* (Die Ausgestaltung und Entwicklung der Nationen in Lateinamerika). In: *Nazii Latinskoj Ameriki* (Die lateinamerikanischen Nationen). Moskau 1964. S. 5—18.; M. Märner: op. cit., S. 188—202.; M. Kossok: *Obschtschee i ossobennoe w istoritscheskom raswitii Latinskoj Ameriki* (Allgemeines und Eigenartiges in der historischen Entwicklung von Lateinamerika). In: *Rasy i Narody* (Rassen und Völker). Bd. 4. Moskau 1974. S. 45—66.; N. S. Leonow: *Zentralnaja Amerika: edinaja nazija i gosudarstwo* (Zentralamerika: eine einheitliche Nation und ein einheitlicher Staat). ders.: S. 147—164.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 51—74 (1979)

ūlilap

попытка к опеденико ханровых отношений северо-маньсийского текста песни

ЕВА ШМИДТ

БУДАПЕШТ

В 76 томе журнала «Nyelvtudományi Közlemények» (119—134) (Статьи по языкознанию) среди образцов текстов по фольклору северных манси в сообщении Белы *Кальмана*—Е. *И. Ромбандеевой* я обратила внимание на текст песни в шесть строк под заглавием «Колыбельная песня о собачке». Заглавие удивило меня, ведь, как общеизвестно, относительно редко встречается у финноугорских народов колыбельная песня; а у северных манси до сих пор мы не знаем ни названия жанра, ни достоверной публикации текста песни. Тем менее известна колыбельная песня, обращенная к собаке. Налицо, таким образом, термин песни: ***ūlilap*** существование которого было до сих пор даже неизвестно, и налицо текст песни (без мелодии), причем этот текст как по своему типу, так и по своим дополнительным данным представляет собой определеный интерес:

māń kūťuw ūlilap
(1) **wāγťa janįγmen, janįγmen**
(2) **ńoχs āmpįγ jēmten, ūj āmpįγ jēmten.**
(3) **puś tēn āmpįγ ul jēmten;**
(4) **simen ētγalaγkwe patawe.**
(5) **wōr pānktāl ūj ťinsen,**
(6) **sikwar lōmt tēγn, wōj lōmt tēγn.**

Колыбельная песня о собачке
(1) *Вагля* да расти, да расти,
(2) будь собакой на соболя, будь собакой на лося,
(3) не будь собакой-дерьмоедом!
(4) Если станешь голодной (если твое сердце будет голодно),
(5) найди себе чистого лесного зверя,
(6) ешь кусок жилистого мяса, ешь кусок жиру!
(стр. 130.) — анализ текста см. в приложении

Информатором, одновременно и автором песни является мужчина. В примечаниях Е. И. *Ромбандеева* кратко сообщает о том, что *Овесов Егорь*

Семенович родился и жил в деревне Хошлог (по реке Сыгва). Он всегда занимался рыболовством. Никакого влияния извне он не испытывал, с трудом он говорил по-русски. Всегда был хорошим знатоком народной поэзии и прекрасно играл на инструменте ***sāŋkwəltap.***

Прежде всего необходимо заметить о жанровой терминологии народно-поэтического творчества обских угров (манси), что термины в ней делятся на две крупные группы:

1. *Термины, выраженные с помощью основных терминов.* Основные термины выражают деление по форме: ***ērɨ̯γ*** «песня», это — поэтическое произведение, исполняемое одним (иногда несколькими) человеком в форме пения и соответствующее правилам поэтики стихосложения обских угров, ***mōjt*** «сказание», «сказка», это — произведение в прозе, исполняемое не в форме пения и соответствующее определенным правилам по структуре и поэтике.

Подчиненные категории выражены описательно на 3—4 уровнях. Терминологическое выражение для частного произведения (заглавие) — это состоящее из 2—8 слов описание с определенной структурой.

Напр. . . . ***jālpəŋ ērɨ̯γ*** «космогонический миф» (песня), дословно «святая песня» ↔ . . . . ***jālpəŋ mōjt*** «космогонический миф» (проза), дословно «святое сказание»[1] (Свод мансийского народнопоэтического творчества, I : CCCXXXV — фонематическая транскрипция автора — Е. Ш.).

2. *Специальные термины.* В категории, определенные специальными терминами, входят более мелкие и однородные массивы, т. е. эта терминология гораздо более дифференцирована. Основой делания выступает функция, без указания на то, к какой форме относится произведение. Терминами вообще выступают отглагольные существительные или двухсоставные существительные. Второй член в последних может выражать ссылку на речевую деятельность (напр. ***lātəŋ*** «слово», ***sow*** «мелодия»), иногда по аналогии употребляется термин песня/сказание. Один и тот же жанр может обозначаться несколькими терминами.

Подкатегории описательны, они представляют собой 1—2 уровня. Редко бывает, что полный термин частного проведения состоит больше чем из 4 слов.

Напр. ***ńultpi/ńuli/ńuli-lātəŋ*** «клятва» (песня) (указанный Свод. . . II : 0414, Хрестоматия вогулика: 58), ***sātmil/kāstul/kaj-sow*** «слово-призыв к богу» (песня) (Свод, I : XXXVIII).

Большинство жанров, обозначенных подобными терминами, связано со словесной магией, именно поэтому для манси важно их различие и точное название.

Если таким образом мы узнаем о специальном термине, состоящем из одного слова, возникает подозрение с связи этого термина (и) с какой-либо

[1] Ради удобства я везде употребляю традиционные термины жанров.

магией слов в названии жанра; т. е. у жанра есть магическая или культическая функция. И действительно, текст «колыбельной песни» уже по первому взгляду вполне отвечает требованиям заговора (наговора) по содержанию, форме и другим признакам. Это, конечно, не противоречит бытованию текста в качестве колыбельной песни, но мы вправе предполагать, что термин обозначает не совсем этот жанр. Но если термином обозначен не этот жанр, то какой?

На мои вопросы Е. И. *Ромбандеева* с готовностью рассказала все, что она знает о названии жанра, о самом жанре и об информаторе. Соавтор Бела *Кальман* сообщил мне ценную информацию об исходном слове в термине. Я выражаю им благодарность за помощь.

Начнем с термина жанра, ведь это единственный достоверный момент. Возможно, единственный известный нам текст вовсе не так типичен, чтобы исходя из него, мы могли бы судить о характере жанра, о связях его с другими жанрами и т. д., если наши предположения не подтверждаются доказательствами в структуре значения этого термина.

Слово ***ūlilap*** имеет в своем составе несколько суффиксов: ***ūli*** (имя существительное) + ***l*** (отименный словообразовательный суффикс глагола) + ***ap*** (отглагольный словообразовательный суффикс имени). В функции этого последнего суффикса входит образование названий инструментов — орудий действия; суффикс этот встречается также в терминах жанров, напр. ***tūlǐγlap*** «игрище на медвежьем празднике». Значение (одно из значений) исходного слово, по мнению манси, должно указать на какой-нибудь важный признак жанра. Принять в учет можно два исходных слова:[2]

1) ***ūl-um***, ***ūli***

2) ***ūli***, ***ūlil-***[3]

1) ***ūlum*** «сон»; Черн. Сосьв. ***ūli*** «спящий». Произведение от корня ***ūl-*** с семантической точки зрения кажется логичным, но оно вызывает грамматические трудности. Ведь корень ***ūl-*** известен только в своих производных с суффиксом ***-m***, а приведенная у Чернецова форма (***ūli***) — изолированное явление. У этого корня, таким образом, нет производной формы глагола ***ūl/i/-l-*** со значением сна или сновидения, и название жанра нельзя вывести из него.

2. ***ūli***: 1. «веселье, веселость, увеселение, наслаждение, блаженство»; 2. «ласка, похвала, восхваление»; 3. «воспевание». Производные от корня: прилагательное ***ūliη***, «веселый, прекрасный» и др., глагол ***ūlil-*** и еще несколько глаголов.

[2] Я принимаю во внимание только данные с Севера (с рек Сосьва и Сыгва), так как текст относится к этой территории.

[3] Возможно, корень глагола имеет разновидность ***ūlǐγl-*** Но поскольку у Каннисто и в публикациях с криллицей свидетельства об этом нет, я употребляю вариант без ***-γ***.

Значения интересующего нас глагола *ūlil-* Мункачи: «веселиться, разлекаться, любоваться, испытывать блаженство», Каннисто: **„liebkosen"** Баландин—Вахрушева: «восхвалять, воспевать»; Романдеева: «петь с надежной» (сужение певческой деятельности в связи с *ūlilap*).

Производное в форме *ūlilap* документировано только с реки Сыгвы с одним только значением — это название разбираемого здесь жанра.

Название жанра грамматически легко вывести из приведенных данных, однако тем более это трудно в семантическом отношении.

Рассмотрим теперь этнографическое объяснение собирателя Е. И. *Ромбандеевой*. По реке Сыгве словом *ūlilaŋkwe* (неопределенная форма глагола) обозначается следующая песенная деятельность:

1. Чуть ли не каждая мать импровизирует своему младенцу песню, выражая свое желание, чтобы из сына вышел лучший охотник, а из дочери — самая хорошая к проворная женщина и т. д. Эту песню мать исполняет негромко. Она старается соблюдать тайну (при пении могут присутствовать ее старшие дети, порой и блхжайшие родственники, тем самым обеспечивается передача жанра по традиции — Е. Ш.). Спустя несколько лет она обычно забывает свои песни. *χotti śāń ńāwrame ūlilite* «какая-нибудь мать поёт своего ребенка».

2. Для наиболее важных домашних животных (собака, конь, олень) в их молодом возрасте хозяин может импровизировать песню добрых пожеланий по аналогии колыбельных песен. Песня эта часто шутливого характера. Исполняется она, когда хозяин занимается животным (напр. ласкает его), в такое время редко присутствует чужой человек. Импровизированная песня впоследствии уже не имеет роли, автор сам также забывает ее. (С маленькими животными проводят также часть обрядов, связанных о младенцами, например, отдают под охраной какого-нибудь божества, приносят жертву ради их «благоприятной судьбы» — Е. Ш.).

3/а Выбирая своего суженого, девушки 16—18 лет импровизируют песни о своем суженом, причем структура песни приблизительно такова:

— похвала парню (он лучший среди охотников, и т. д.)

— тоска, желение, порой призыв, чтобы парень сделал прадложение

— (а если бы он сделал, то) каково было бы их совместное счастье- что совершала бы девушка ради мужа (сшила бы ему хорошую одежду, и др.).

— Обещание и слова самопохвалы.

āγi χotti pi̯γ ūlili «девушка поет какого-то парня».

3/б Парень импровизирует подобную песню о выбранной девушке. *pi̯γ tawen ērne āγite ūlili/te/* «парень поет девушку, нравяшуюся ему».

Слово *ūlilap* ассоциируется в первую очередь с песней, поющейся при младенце и маленьком животном.

Описанные выше типы песен в дальнейшем будут обозначены сокращением **R 1., R2., R 3/a, b.**

На этом, кажется, был бы решен вопрос о слове ***ūlilap*** и о колыбельной песне (или же об отсутствии такой песни) у северных манси, если одно единственное сообщение достаточно для решения. Именно по этим соображениям, исходя из некоторых предпосылок, я пересмотрела часть опубликованных до сих пор мансийских фольклорных текстов, которую как по объёму (около 2000 страниц), так и по характеру (распределение жанров) можно назвать репрезентативной.

Мои соображения:

1. Совершенно невозможно, чтобы о такой распространенной, широко бытующей песниой деятельностн с четко определенной тематикой и самостоятельным терминологическим названием не только не могли собрать текстов, но даже и не слышали.

2. Хотя и жанровое название ***ūlilap*** не зафиксировано в текстах, исходное слово и его производные непременно должны были бы встречаться. Слово в контексте дает более дифференцированную картину о дополнительных значениях. По их соотношению и жанровому распределению мы с большей достоверностью можем сделать выводы насчет жанра.

3. Структура песенного текста имеет свои аналоги. Исходя из их жанрового характера и взаимоотношений возможно мы можем определить жанр ***ūlilap*** и его место в структуре жанров.

4. Члены (сегменты) текста песни состоят из обычных выржений. Если они встречаются и в других местах, они дают информацию о характере жанра и о процессе создания известного для нас произведения.

Эти исследования дали довольно противоречивый результат.

1. Хотя в «песнях о судьбе» глагол ***ūlilaŋkwe*** может выступать как паралельный глагол к глаголу ***ērγuŋkwe*** «петь», его значение «пение, песенная деятельность» осталось неоснознанным даже для таких выдающихся исследователей, как Б. *Мункачи* или А. *Каннисто*. Это слово они переводили или словами чувственной деятельности (напр. «любоваться, веселиться»), или словами непесенной, словесной деятельности (напр. «ласкать, восхвалять»). Это понятно, ведь в мансийском языке часто бывает, что для обозначения членов ряда «чувство → словесное выражение → художественное словесное выражение (образное выражение)» употребляют термины от одного корня, или даже один и тот же термин. В приведенном ниже случае из параллелизма следует скорее значение «пение, песенная деятельность», нежели «чувственная деятельность»:

ti pasän voipi χurėm ńārkėm
ti uläs ɬūɬit χūrėm urkėm
akw' toχ voss ē r γ a w e,
akw' toχ voss ū l ɬ l a w e!

«эти мои три горы с формой стола,
эти мою горы с высотой стула
чтобы точно так же (как я) *воспевал* (мой потомок),
чтобы точно так же он *любовался* ими (как я)!»
(указанный Свод . . . IV/I : 2, разрядка моя — Е. Ш.)

Вот специальная песенная деятельность (пение), обозначенная у манси глаголом *ūlilaŋkwe* очевидно, не подтверждается данными из сборников текстов. Однако этот глагол в последнее время у исследователей с родным мансийским языком, а также у Б. *Кальман* даже в списках слов небольшого объема встречается со значением «воспевать»! Но в этих списках слов нет ссылки на жанр и на этнографические моменты.

В публикациях текстов нет такого песенного текста, который обнаружил бы тематическое соответствие типу R 1. А типу R 2. соответствует всего один текст и то нельзя использовать. Даже ссылок на песни такого характера нет. В то же время часто встречаются песни о судьбе, сходные с типом R 3/a, b., хотя и не всегда с той же структурой. На то, что между ними имеется тематическая связь, указывают замечания, по которым в песнях о судьбе манси поют (между прочим) о своих чаяниях.

2. Слово *ūli* и его производные не слишком-то часто встречаются в текстах. Часть добавочных значений у этих слов, очевидно, входит в словарный запас образного поэтического языка.

В текстах вольной прозы ни одно из разбираемых слов не встречалось.

В фольклором прозаическом тексте я всего только один раз нашла исходный глагол, при нем было указано значение „liebkosen". Так как на данном месте это выступает «ключевым словом» в суеверном рассказе, стоит подробно рассмотреть его. К трем сестрам *mōś*[4] подлетает сова.[5] Она обращается к ним вподряд с просьбой, чтобы они «ласкали» ее. Девушки называют ее «внуком безвнучатной женщины» (внуком бабушки без внуков) и подобными прозвищами, выдавая тем самым ее несуществующим, т. е. нежелательным. Она приходит в ярость и вызывает пургу. Девушки спасаются только благодаря тому, что наконец младшая говорит: "хоть бы ты была милым ярким светом (моим) в углу моего дома, хоть бы ты была милым ярким светом (моим) у угла моей кровати (хоть бы ты была моим мужем)!» Признание девушки равно действительностью: сова незамедлительно берет ее с собой в жены (женится на ней). Позже сова превращается в человека.

Производные от *ūli* слова в песенных текстах сверхъестественного содержания весьма редки, встречаются почти исключительно формы прилагательного *ūliŋ*.

[4] Из двух часто упомянутых в преданиях фратрий это фратрия положительная.

[5] Святая по своей странной внешности птица. У всех групп обских угоров известна трансформация человек ≦ животное. Исключительно часто она встречается в ситуациях сексуального характера, ср. Свод. . . . II : 0312, Патканов, II : 24, 206.

С другой стороны в песнях жанра естественного (нормального) содержания, в их числе в песнях о судьбе представлены все формы производных. В этих песнях о судьбе легче всего можно выявить, в песнях какого характера и в каких тематических связях употребляется имеющий для нас рещающее значение глагол ***ūlilaŋkwe***.

Глагол ***ūlilaŋkwe*** как название чувственного и певческого действия (пения), связан с хорошо определяемым типом песен о судьбе. В контексте он может относиться: к *месту (жительства) и к домашнему животному* (стречается всего в одном тексте). В песенных текстах он никогда не относится к лицу! Песен о судьбе, в которых мы находим основной глагол, ни с тематической, ни с структурой точки зрения *не отвечают песням*, описанным *Ромбандеевой*. Очевидно, речь идет о другой категории (о другом жанре), которая благодаря тождественному выражению на обозначение пения где-то в структуре жанров соприкасается с жанром, которого мы и ищем. Таким образом, в интересах точного определения мы должны выявить и этот жанр.

Песни о судьбе такого типа под заглавием «Песня кого-либо о каком-либо объекте» содержат в себе обычно похвальное описание места, тесно связанного с певцом (описание края реки, горы, родной деревни, родного дома). В эпической части изображена привычная деятельность певца. Из этих песен наиболее ярко выходит, что певец доволен по сути дела не только данным конкретным местом, но скорее своим *образом жизни*, связанным с этим местом и он восхваляет косвенно этот быт. В дальнейшем песни такого типа я буду называть *похвальной песней*. Эта группа песен о судьбе служила объектом анализа уже у многих исследователей: ср. напр. указанный Свод... IV/2 : 26—27. Однако стремлений к структуральному, а особенно терминологическому различению я до сих пор не обнаружила. Чаще всего галгол ***ūlilaŋkwe*** встречается в вводных и заключительных формулах, когда певец определяет свою (словесно-речевую) деятельность. Напр. в одной из вводных формул, перед восхвалением певца и его прекрасной судьбы:

«В знаменитой своей деревне у устья широкой реки,
По длиному как полет гагара течению реки,
По течению реки с бегом чомги,
Любуюсь я, миленькая.» (***χarjėn ulĭlie'im***)
(Свод... IV/1 : 21—23, разрядка моя, Е, Ш.)

В заключительной формулировке, после описания местаи быта:

ti am sūp-ē r ĭ' χurėm *ū l i m*,
ti am ńelm-ē r ĭ' ńilä ū l i m,
χoti aul ǟśėmnė
akwᶜ toχ voss ū l ĭ l a w ė,

akwʿ toχ voss ē r γ a w ė,
akwʿ toχ voss m o j t a w ė!
«Пусть три моих *веселья* устно-песенных,
Пусть четыре моих *веселья* языком петых,
будут кому-то из сестёр
точно так же (как мне) *на радость*,
Пусть споёт она (их) так же,
Пусть расскажет она (их) так же!
(Свод. . . IV/1 : 3—4, — разрядка моя, — Е. Ш.)

Для определения места в структуре, жанров некоторым опорным пунктом могут служить «сложные» песни о судьбе, построенные на оппозиции двух жанров. Наш первый пример взят именно из такой песни; вторая часть песни является негативом с первой части, т. е. плачем по потере доброй жизни, по уходлению быта. Плач — это самостоятельный жанр, в его терминологическом выражении члены ряда «чувство → его выражение → художественное выражение его» совпадают точно так же, как в нашием случае: ***l̓ūńś*** «тоска → (плач, оплакивание) → плач (жанр песни)/причитание». Исходя из этого, по второму примеру мы уже могли бы сделать вывод, что выражение «веселье» в предложении «три моих *веселья* устно-*песенных*» является термином не столько чувства, сколько его песенного выражения. Доказать это однако невозможно.[6]

NB.: Отметим, глагол ***ūlilaŋkwe*** в заглавии песни раз функционировал в роли детерминанта, и получившаяся таким образом синтактическая констукция является трансформацией искомого термина ***ūlilap***. Эта трансформация была проведена в том единственном случае, когда песня относилась к животному. Заглавие этой песни: «*Песня веселья* дочери шавпаульской Микулы Елесиной Офимовной со своими оленями» ***(. . . Upja Jileś salikäγä ūlı̊lėnė ērγä) — ūlı̊lėnė ērı̯γ → ūlilap.*** (Свод. . . IV/1 : 17.) Эта песня, однако, похвальная с подробным описанием годичной перекочевки оленей (и их хозяина) и она даже не напоминает о колыбельной песне собачке. Так как описательное заглавие песен о судьбе выглядит примерно так: «Песня Н. Н. . . . сделанная/спетая им. . .» ***(wārum/-ērγum ērγe)***, обращает на себя внимание употребление глагола ***ūlilaŋkwe*** в такой узкой функции. С одной стороны, это свидетельствует о том, что к концу прошлого века начала формироваться тенденция, по которой похвальная песня выделяется не только в обозначении (термине) пения (песенной деятельности), но и в описательном названии жанра. С другой стороны, это подтверждает, что глагол ***ūlilaŋkwe*** относится к небольшому числу слов, годных для создания названий (терминов) для жанров.

[6] На такое значение см. ChrVog : 57, 103. ***ūlikwe ōńśantanet̓ēte*** «schöne Gesänge besingen ihn».

В похвальной песне, конечно, не обязательно должно фигурировать слово *ūlilaŋkwe*, но оно в песнях другого жанра почти никогда не употребляется.

В песнях о судьбе, относящихся к другому типу, встречается скорее существительное *ūli* и прилагательное *ūliŋ*. А это прилагательное может относиться к месту, к объекту, ко времени, проведенному с чем/с кем-либо, но никогда не может относиться к лицу.[7]

3. Так как данные о терминологии оказались противоречивыми, большее значение приобрели аналогии в структуре текста. Мы выделяем следующие признаки структуры:

а) Ряд призывов с определенной логикой

б) одна строка = одно предложение (каждая строка оканчивается на глагол, глагольная строка при анализе состоит из одного слова).

в) структура вступительной строки: «обращение + повторный призыв»

г) грамматическое выражение призыва: повелительное наклонение.

В рассмотренном нами материале текста с именно такой структурой нет. Песня, состоящая исключительно из серии призывов, вообще возможна только среди коротких жанров с подобным объемом в 4—10 строк и не больше.

В песенные тексты часто входят призывы, но они не такого объема, чтобы их можно было назвать структурами (т. е. состоят только из 2—4 строк). Исключение из-под этого правила составляют только некоторые обрядовые жанры. Но если мы призыв понимаем не в узком смысле слова, а принимаем в учет также выражения побуждения, желания, хотения, то в нашем распоряжении будет уже материал нужного количества. Структуральные отрывки такого характера с объемом в 10—20 строк имеются уже во многих жанрах. Для нас наиболее важным сказывается их присутствие в песнях о судьбе.

В песнях о судьбе довольно часто встречаются отрывки, выраженные в оптативе, причем они довольно объемисты. А так как формы оптатива и невторого лица повелительного наклонения совпадают по модальному глаголу, часто эти выражения можно принимать за призыв. Это, однако, характерно только для одного типа песен о судьбе: для *песен о выборе будущей супруги или любовника/любовницы, выражающих личные желания.* Певец обычно отмечает близость к нему выбранного человека, он/она восхваляет ее/его, эпически описывая подробности совместного быта и бытия. Тут можно выделить два подтипа:

1. песня о будущем супруге → о постоянной (совместной) жизни, и
2. песни о любовнике (любовнице) → о временной (совместной) жизни.

[7] При отборе примеров я предпочитала материалы, собранные Мункачи, ибо он приводит полное заглавие произведений (термин жанра!) и его не вполне дословные переводы отражают оттенки дополнительных значений.

Подтип № 1., очевидно, *совпадает с типом* R. *3*, причем именно выделенные *Ромбандеевой* части поставлены в оптативе. Так выражается, на какое действие партнера надеется певец, напр. хоть бы ты посадил меня в свою лодку, хоть бы ты унес меня к себе (ср. еще Свод. . ., IV/1 : 36—38, 47—53).[8] В оптативе или в условном наклонении говорится о том, что бы они сделали в будущем, скажем, создали бы дом, сытно ели-пилы бы (ср. еще Свод. . . IV/1 : 7, 42—44). Бывает, в подобной грамматической форме, а порой в виде самопохвалы (в изъявительном наклонении) певец говорит о своих действиях, направленных на их общее благополучие, напр. я бы сшила одежду по размеру твоих рук «я могу (умею) сшить одежду по размеру твоих рук» (Свод. . . IV/1 : 36—38). На решающем месте, напр. где говорится о предложении поженится, певец порой переходит на побуждение в размере 2—4 строки (Свод. . . IV/1 : 36—38).

Примером песен о судьбе такого типа может служить Свод. . . IV/1 : 47—53. В вводной части выражена тема выбора будущего супруга: характеристика возможных женихов — положительная оценка (похвала) выбранному и хорошо разработанный перечень желаний. Отсутствует часть с описанием будущей деятельности певца. В типичном своем значении встречается слово *ūli*.

В этих песнях о судьбе под известным уже заглавием «Песня Н. Н. о каком-нибудь лице» — в противоположность похвальным песням — нет ссылок на исполнение желаний и на довольство. И на основании приведенной ниже «сложной песни о судьбе» мы можем догадаться о связях между этими двумя жанрами в структуре жанров, благодаря названию песенной деятельности (термину пения) и теме. MSFOu 134 : 91—92: в вводных строках певец в обычном оптативе выражает свой отрицательный выбор супруга, т. е. говорит о том, что он охотно бросил бы жену. А так как это невозможно, называя причину, он «меняет жанр» и описывает свой быт в структуре похвальной песни. Причина выражается противопоставлением этих двух жанров: (если бы я бросил ее) . . . ***ti māń lu̯nᴅ su̯i̯ɪ̯ŋ kò̯lum / βāssi̯γ χ̯òìtl ūlilìlum . . .*** '(aber) **wie könnte ich (dann) überhaupt (noch) liebkosen / diese meine von dem Lärm der kleinen Gänse erfüllte Hütte'** (т. е. мой дом, оплашенный шумом малых детей).

Этот тип песен о судьбе, совпадающий с типом R. 3. в дальнейшем по неимению более подходящего термина я называю *песней о выборе супруга*.

В более крупных сверхнормальных жанрах (шаманская песня, мольба, заклинание, медвежья песня) налицо оба вида выражения желания, а в драматических жанрах даже в рамках одного и того же произведения. Здесь наглядно действует основное правило употребления возможностей, применения методов, которое в песнях о судьбе, строящихся на взаимоотношениях

[8] Ограниченный размер доклада не допускает дословной цитаты, примеры должны только иллюстрировать характер. По этой же причине в библиографических сносках я не перечисляю все песни такого характера.

разнородных тем, не вполне однозначных общественных связей и субъективных интерпретаций, не подлежит разбору. Подчиненный обращается к вышестоящему косвенно, иносказательно, посредством перифраз, употребляя оптатив или условное наклонение (так обращается, например, верующий к божеству). Вышестоящий сообщает подчиненному о своих желаниях непосредственно, кратко, в форме повелительного или изъявительного наклонения (так обращается, например, божество к идолам низших чинов, медведю и верующим). В этом последнем случае термином для выражения речевой деятельности является глагол ***sātuŋkwe*** 'очаровать, велить', связанный и с магией слов; произнесенное слово приобретает качество действительности. Магия слов зиждится на отношениях такого характера, формы ее выражения те же самые. Связь, с одной стороны, между подчинением и вышестоящим положением, и, с другой, вероятностью исполнения желания, кажется, не требует детального объяснения.

И действительно, наиболее близкие в *структурном отношении* к «колыбельной песне» тексты имеются в малых жанрах, основанных на магии слов (заклинания, приветствия, клятвы, проклятия, наговоры или же песни этих жанров). Эти тексты коротки, со строго определенной формой. В них часто встречается тип строк «одна строка = одно предложение», причем даже в сериях.[9] А так как они могут состоять также из длинного ряда призывов, изо всех жанров исключительно только в них может создаваться искомая структура «одна строка = одно предложение из серии призывов». Структурное сходство в начальных строках тоже заметно. Независимо от жанра в начальной строке может присутствовать обращение к адресату (упоминание его по имени), призыв его к чему-либо (напр. послушать песню) и также повтор слов. Одновременное употребление этих трех факторов однако, очевидно, характерно только для песен просьбы, проклятия и порчи. Например:

s̆ôχriŋ ə̀i̯cə̀ χ̮ar̮ʀt̮)tn, χ̮ar̮ʀt̮)tn,
āńiŋi̯γ, pa'mᵊŋi̯γ ßāяɛ̄)ln!
'Messer — Alter, schnupfe, schnupfe,
mache (den Schnupftabak) gegenügend, sich vermehrend!'
(MSFOu 101 : 274)

kiś tāpəs-nē ūsen, ūsen, ūsen, ūsen,
kiś tāpəs-nē χ̮ōlen, χ̮ōlen, χ̮ōlen, χ̮ōlen!

tāpəs- женщина, погибни, погибни, погибни, погибни,
tāpəs- женщина, умри, умри, умри, умри!
(песня порчи, собрал Б. Кальман)

[9] Типичная, прочно сложиваяся поэтика устно-поэтического творчества обских угров реализуется в первую очередь в крупных коллективных жанрах. В них перед глагольной строкой имеется 2—4—6 строк номинального характера. А в личных импровизованных жанрах довольно обычны строки типа «одна строка = одно предложение», в которых каждая строка оканчивается на глагол.

«Текст колыбельной песни» имеет несколько более личный характер, логика у него сложнее, эпичнее, чем сопоставимые с ним стереотипные формулы.

4. Из выражений- формулировок в сегментах есть одно, которое достойно более детального рассмотрения: это паралельные ряды с элементом «соболь/животное — лось».

Паралельная пара слов «соболь/иное животное» является одним из наиболее часто встречающихся фразообразующих элементов: она вообще указывает на богатство, уважение. Однако слово ***ūj*** «животное» (по моим сведениям) к лосю относится только тогда, если за ним следует намек на охоту или охотничье орудие. Фразы такого характера не так уж часты, они дают возможность определить, где эта фраза чаще всего употребляется и в каком специальном значении:

а) в медвежьей песне (в песне о нисхождении) небесный отец медведя ходит на охоту на соболя/лося. (Здесь это не выражение культического содержания, пока еще нет оппозиции верхнего↔низшего миров.)

б) в женских песнях о судьбе может употребяться подобная формулировка в похвальном описании мужа или любовника.

в) в мужской песне о судьбе (порой в эпической детализации) может она употребляться в качестве самопохвалы, или, шутливо, в противоположном смысле.

О мужчинах, профессионально занимающихся охотой, можно сказать вообще, что они имеют дело и с соболем, и с лосем. Соболиный мех является ценнейшим товаром, а лось считается важнейшим животным, дающим мясо. Значение предложения, таким образом: есть и деньги , и мясо, а это-лучшее общественно-экономическое положение, достигаемое *производственной деятельностью.* (А фразы с парой слов соболь/иное животное имеют скорее культическую зарядку!)

В обществе манси охотники играют весьма важную экономическую роль, следовательно они ценятся очень высоко. Точно так же в классификации псов соответственно этому первое место занимают собаки, применяемые в охоте на пушного и крупного зверя. Певец предрекает щенку высший ранг — и, косвенно, себе также — независимо от того, что по всей вероятности ни один из них никогда не будет охотиться.

Мать тоже желает самого высокого положения для своего ребенка, независимо от общественного положения семьи и способностей ребенка. Девушка или же парень поет о самых хороших качествах по отношению к будущему супругу, независимо от действительных качеств и способностей последнего, предсказывает «самую хорощую жизнь», независимо от действительного общественного положения их обоих. В песнях о выборе супруга довольно часто употребляются ссылки на это, напр. в такой форме: ***ńoχs ale'in, uj ale'in am sānsėmnė jūw tūläln*** !

«Если ты поймаешь соболя, если ты убъешь лося: принеси домой, (положи) на мои колени!» (Свод. . . IV/1 : 7). Именно поэтому могла Ромбандеева перевести основной глагол словами: «петь с надеждой».

А что касается похвальной песни, в них в стандартной форме наличествуют все возможные фразы со значением высокого общественного положения. Эти фразы являются не обязательными элементами песни, ведь бывает, что положение певца только субъективно заслуживает похвалы. В таких случаях, видно, было бы неправильно употребить объективизированные фразы. Однако в числе песен о судьбе, несомненно, только для похвальных песен характерно повсеместное употребление и разнообразная форма этих выражений.

5. После всего этого подытоживаем черты характера ***ūlilap*** и связанных с ним — терминологически или тематически — жанров.

		ūlilap R. 1., 2.	песня о выборе супруга R. 3.	похвальная песня
«топик»	Имеющий теснейшую функциональную связь с певцом			
	1. человек	+ : R. 1.	+	?
	2. животное	+ : R. 2.		?
	3. место			+
	(положительная оценка этому: похвала, ласка, нежность)	? (R. 1., 2.)	+	+
«коммент»	Наилучший быт = статус			
	1. общественная норма	+ : R. 1., 2.	+	
	2. личная норма. Качества и действия на службе у достижения этого			+
	1. аспект будущего: побуждение к нему			
	а) подчиненному: непосредственное (пов. наклонение)	+ : R. 1., 2.		
	б) вышестоящему: косвенное (оптатив, условное накл.)		+	
	2. аспект настоящего: описание			+
	Сосылка на участие = интеракцию певца		+	+
	Обратный сигнал певца: удовольствие (исполнение)			+

Видно, что песни о выборе супруга, несмотря на значительные различия, обнаруживают сходство с похвальными песнями, тем самым они несколько обособляются от типа R. 1., 2.

Характеристика и опыт определения разбираемых жанров:

1. ***ūlilap*** (R. 1.)? «колыбельная песня». Поскольку правда, что она поется при усыплении (также?) и это единственная песня, которая поется при этом

случае, то *ūlilap* тождественен с колыбельной песней северных манси. Пока, однако, в нашем распоряжении не будет достаточного количества сверенных текстов, нет у нас возможности создать о ней мнение. В крайнем случае мы можем предполагать, что мансийскую колыбельную песню между прочим характеризует:

а) что она представляет собой тип колыбельной песни заключательного характера, с указаниями на зрелый возраст ребенка и выражениями добрых пожеланий.

б) что в них, возможно, относительно мало ссылок на сон (мало усыпательных и побудительных ко сну слов).

Предположительно, эта песня имеет не только форму с рядом побуждений, но и смешанную форму и форму из сплошного ряда утверждений. Такое альтернативное оформление возможно также в других разбираемых жанрах. В полне возможно, что существуют и другие типы колыбельной песни.

2. *ūlilap* (R. 2.) «песня, петая выкидышу животного». Аналогична с предыдущей, возможно, в структурном отношении она стоит близко к ней. Однако не думается, чтобы у нее была более или менее тесная связь с усыплением: трудно такую ситуацию представить с другим животным, кроме собаки.

Как по форме, так и по функции *ūlilap* (R. 1., 2.) стоит очень близко к кратким песенным жанрам, основанным на магии слов. Очевидно, по нормам/тенденциям терминологии жанров у манси она именно поэтому озаглавлена специальным термином, засвидетельствованным с реки Сыгва. Это произошло не слишком-то давно, может быть, в конце прошлого века. Сообщение Ромбандеевой свидетельствует о том, что круг значений термина расширяется.

Для точного определения жанра нужны систематический сбор материалов, тексты, мелодии и большое количество дополнительных данных.

3. . . .*ērǯγ* «песня о выборе супруга». Поскольку существовала бы когданибудь песня о выборе супруга с магической функцией, отличающаяся от других жанров также по термину песенной деятельности (пения), то она должна была быть сложнее по структуре и свободнее по форме, чем тип R. 1., 2. Эти качества у песни вытекают из подчиненного положения певца. Она по сложении супружеской жизни теряет свои функции. Данные, однако, свидетельствуют о том, что в начале нашего века песни с такой тематической были еще довольно распространены. Ее тематика и структура хорошо поддается определению, но, не имея дополнительных данных, трудно определить ее функцию, тем самым и жанр.

На основе изданий текстов не удалось доказать терминологическое разложение этих песен. Песня о выборе супруга не стоит в противоречии с структурными правилами категории *ērǯγ* «песня». Она и по своему созданию, и по тематике (способу исполнения?) органически входит в группу песен о

судьбе под заглавием «песня. . . Н. Н.». Если категорию песен о судьбе мы считаем жанровой группой, то песня о выборе супруга в ее рамках составляет самостоятельный жанр.

По моим наблюдения жанр постепенно вытесняется.

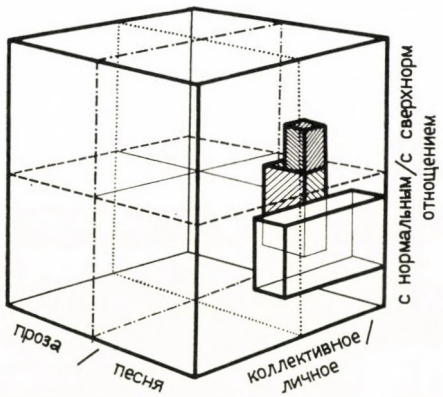
4. . . . *ērį̈γ* (*?? ūli*) «похвальная песня». В группе песен о судьбе она составляет частично выделенную категорию с единой тематикой. По свидетельству текстов вполне вероятно, что засвидетельствованное в последнее время значение «воспеть, восхвалять» глагола *ūlilaŋkwe* относится к песенной деятельности, связанной с этим типом. В мансийском устно-поэтическом творчестве известно несколько типов песен, основанных на душевном расположении положительного характера у певца. Связи песни с ними еще необходимо разъяснить. Самостоятельный жанр.

В настоящее время это один из наиболее активных жанров. Имеет место коллективизация жанра и параллельно с этим расширение местности, о которой поется.

Если изложенным выше жанрам мы хотим найти место в структуре жанров, мы можем выделить такие главные оппозиции:

1. песня ↔ проза
2. с сверхнормальным ↔ нормальным отношением
3. коллективное ↔ личное
4. см. ниже

Указанное четвертое соображение заключается в том, что в отношении некоторых категорий общественное употребление проводит различие соот-



▨ = ūlilap /R.1.,2./
▨ = ... ērį̈γ /R.3./ 'песня о выборе супруга'
□ = ... ērį̈γ , ūlilaŋkwe 'похвальная песня'

ветственно тому, отрицательна ли или положительно тема произведения по ценностной системе общества (или личности). Проведение такой категоризации часто можно чувствовать, но только очень редко доказывать по-научному. Ее можно выявить чаще всего в тех случаях, когда термин жанра (поджанра) базируется на различении этого свойства (напр. «плачевная», грустная песня в венгерском песенном фольклоре). В глубине значений ***ūli*** (имя), ***ūliη*** (прилагательное), ***ūlilaηkwe*** (глагол) находится «категория доброго,[10] указанные нами выше взаимоотношения между выбором темы, структурной, методом выражения и терминологией выходят между прочим и из этого обстоятельства. Нота бене: у манси такого рода моменты чувств и оценки имеют большую роль, чем в европейских культурах вообще, напр. в языке говорящий располагает возможностью выразить свою ценностную оценку не только в области образования существительных, но также и во всей системе парадигм глаголов (т. н. «ласкательное» наклонение и наклонение «сожаления»).

ūlilap является переходным жанром, содержащим в себе следы от сложных влияний многих факторов. На основе разысканий, проведенных над единственным термином жанра и единственным текстом, мы, конечно, можем предложить только гипотеза. Соображения в настоящей работе также служат скорее стимулятором для размышлений. Работая над статьём, я прежде всего интересовалась тем, какую часть и какие взаимоотношения структуры жанров может осветить одно слово, связанное только периферийно с художественной словесной деятельностью. Пришлось бы по этим жанрам иметь в распоряжении как можно больше дополнительных данных, и чем скорее тем лучше, ведь в большинстве случаев дело относится к редким, постепенно вытесняющимся и трудно поддающимся собиранию жанрам. Более надежного результата, на наш взгляд, можно достичь только путем вовлечения более архаичного устно-поэтического материала северных хантов, весьма близкого к материалам северных манси.

Приложение

В связи с терминологическими названиями остался еще один интересный вопрос, который не обязательно должен быть поднят здесь. Как может глагол ***ūlilaηkwe*** означать два разных вида песенной деятельности (петь похваляя ↔ петь желая доброго)? Что же эта устная деятельность, служащая основой логико-структуральных совпадений типов R. 1., 2., 3. и откуда у нее магническая окрашенность?

[10] Ср. ***ūliη*** = ***i̯ŏ̀mas*** «gut» (в медвежьих песнях); сообщение информатора Каннисто (**MSFOu** 114 : 479). Возможная на этом основании оппозиция напр. ***jomas kol*** «добрый дом добротный дом» (дом из доброго материала, дом, построенный с умением и т. д.) ↔ ***ūliη kol*** «добрый (богатый) дом» (дом, жители которого живут в изобилии и весело).

Напоминаем на ключевое положение в изложенном выше (стр. 56) рассказе. Сова обращается к девушке с просьбой: «ласкай (**liebkose**) меня!» — «хоть бы ты была милым ярким светом (моим) в углу моего дома, хоть бы ты была милым ярим светом у угла моей кровати (хоть бы ты была моим мужем)!» — отвечает ей девушка. В целях разьяснения значения глагола в сносках можно читать следующее предложение-пример: ***ńàβяam ūlilèγm*** **„ich liebkose ein Kind"** (**MSFOu 101 : 432**), а ниже, с указанием уже на ситуацию: **„ich hätschle, liebkose das Kind"** («на руки возьму да что») (**MSFOu 116 : 258**)

Ромбандеева приводит почти точно такое же предложение, чтобы иллюстрировать песенную деятельность: ***śāń ńāwrame ūlili/te/***
«мама 'воспевает' своего ребенка». Глагол, таким образом, означает интенсивную, продолжительную интеракцию. Качание люльки обских угров, висящей на потолке, не приводит к такой ситуации. К ***ūlilap***, вероятно, поэтому не относится в ассоциациях люлька (а для нас усыпление). Исполняемая при заниятиях с младенцем мансийская песня является персональным, импровизационным (личным) произведением интимного характера; а классическая европейская колыбельная песня исполняется более автоматически, она имеет фиксированный текст и менее персональный характер.

И действительно, именно ласкание, милованье, любезничание выступает той устной деятельностью, которая обращена к близкому, вступающему в интимные отношения человеку, который косвенно в силах определить также и судьбу говорящего. Говорящий тут может выразить с употреблением оптимумов, в превосходной степени все то, что относится к партнеру/к себе/к ним обоим. Независимо от реальности данной минуты они оба могут переживать сказанное как настоящую действительность. Оно может иметь такую сильную волевую направленность, как магия слов. Говорящий вообще повсешество свободно варьирует члены ряда «ты — мой кто-то /мой какой-то, кто/каков ты, кем/каким ты должен быть/будешь/что ты делаешь/должен делать, будешь делать, как будет тебе/мне/нам и т. д., или то же самое 1 лицо/ единственного/ множественного числа. Как я уже не один раз указывала, в таких случаях в мансийском языке часто нет терминологических различий между чувством, его словесным и несловесным выражением и объективной действительностью.

Взаимосвязи между исходным словом ***ūli*** и производными значениями от этого слова, а также фольклорные связи я изображаю на следующей таблице:

Анализ текста:

Разбор имеет целью дать представление о логической структуре только текста. Из грамматической, поэтической и логической структуры приводятся только те категории и уровни, которые необходимы для выявления взаимоотношений.

	текст	грамматическая структура	поэтическая структура: N / V	поэтическая структура: тип строки	логическая структура: причинность	логическая структура: бинарное противопоставление	+ / −	номер сочетания
1	wāɣlá janjɣmen, . janjɣmen	$N^{1/1}$ 2x: $V^{1}_{imp2.sg}$	N V	m (нач.)	①		+	1
2	ńoxs-āmpɨɣ jēmten	$N^{2/2}$ + [$V^{6/2}_{part.pr.}$ +] N^{1}_{transl} $V^{2}_{imp2.sg}$	N V	① p	①	①	+	2
3	ūj-āmpɨɣ jēmten	$N^{2/1}$ + [$V^{6/2}_{part.pr.}$ +] N^{1}_{transl} $V^{2}_{imp2.sg}$	N V	p	④ ⑤		+	+ 2 = 4
4	puś-tēn āmpɨɣ ul jēmten	N^{3} + $V^{3}_{part.pr.}$ N^{1}_{transl} $V^{2}_{-imp2.sg}$	N V	m	③	② ③	−	3
5	simen ētɣalaŋkwe patawe	$N^{4}_{Px3.sg}$ V^{4}_{inf} + $V^{5}_{pass3.sg}$	V	(св.) m h		④	−	1 ?2
6	wōr pānkāl új tinsen	A^{1} A^{2} $N^{2}_{/acc/}$ $V^{6/1}_{imp2.sg}$	N V	m	②		+	3
7	sikwar-lōmt tēɣn	$N^{5/1}$ + $N^{6}_{/acc/}$ $V^{3}_{imp2.sg}$	N V	② p			+	4
8	wōj-lōmt tēɣn	$N^{5/2}$ + $N^{6}_{/acc/}$ $V^{3}_{imp2.sg}$	N V	p			+	

N = номинальная строка; V = глагльная строка; p = парадедьная строка; m = одинокая строка; h = A
h = неполная строка; нач. = начальная строка св. = связующая строка; —— = граница сегмента

Текст Е. И. Ромбандеевой в форме ритмической прозы с дословным переводом:

māń kūťuw ūlilap
1. **wāγľa jani̯γ:men, | jani̯γ:men**
2. **ńoχs⁀āmpi̯γ | jēmten·**
3. **ūj⁀āmpi̯γ | jēmten·**
4. **puś⁀tēn āmpi̯γ | ul jēmten·**
5. **simen ētγalaŋ:kwe | pata:we**
6. **wōr pāŋktāl ūj | ťinsen·**
7. **sikwar⁀lōmt | tēγn·**
8. **wōj⁀lōmt | tēγn·**[11]

Перевод:
«Колыбельная песня» собачки
Вагля да расти, да расти,
будь собакой на соболя,
будь собакой на лося,
не будь (собакой)дерьмоедом!
Если станешь голодной (если твоему сердцу будет голодно),
найди себе чистого лесного зверя,
ешь кусок жилистого мяса,
ешь кусок жиру!

Параллелизм (симметрия)

Параллелизм — категория поэтики, но если он выражает фразу, то он имеет самостоятельное значение и свою логическую структуру. В тексте бывают такие сочетания, которые можно объяснить только на основе одного из паралельных рядов. Благодаря этим факторам параллелизм (смысловая симметрия) должен учитываться как низший уровень логической структуры.

1. строка 2—3: соболь. . . /лось. . .: это одна из наиболее обыденных параллельных пар слов в фразах, выражающих благополучие. Пушной зверь имеет скорее культически-обрядовое, а мясной — обыденное значение. Основное значение фразы подсказываются и отдельными обособленными элементами. В данном случае детерминантом выступает последний член.

2. строки 7—8: жилистое мясо. . ./жир. . .: в такой форме не очень то часто встречается, очевидно, это уникальное выражение по аналогии фраз со сходными элементами. Значение положительное: в народном творчестве жир часто употребляется для выражения богатства. В данном случае вступает элементом усиления (а не детерминантом). Жилистое мясо может потреблять

[11] Ударения носительны только в словах, где они не совпадают с нормальным ударением на первом слоге.

Ключ условных обозначений к анализу

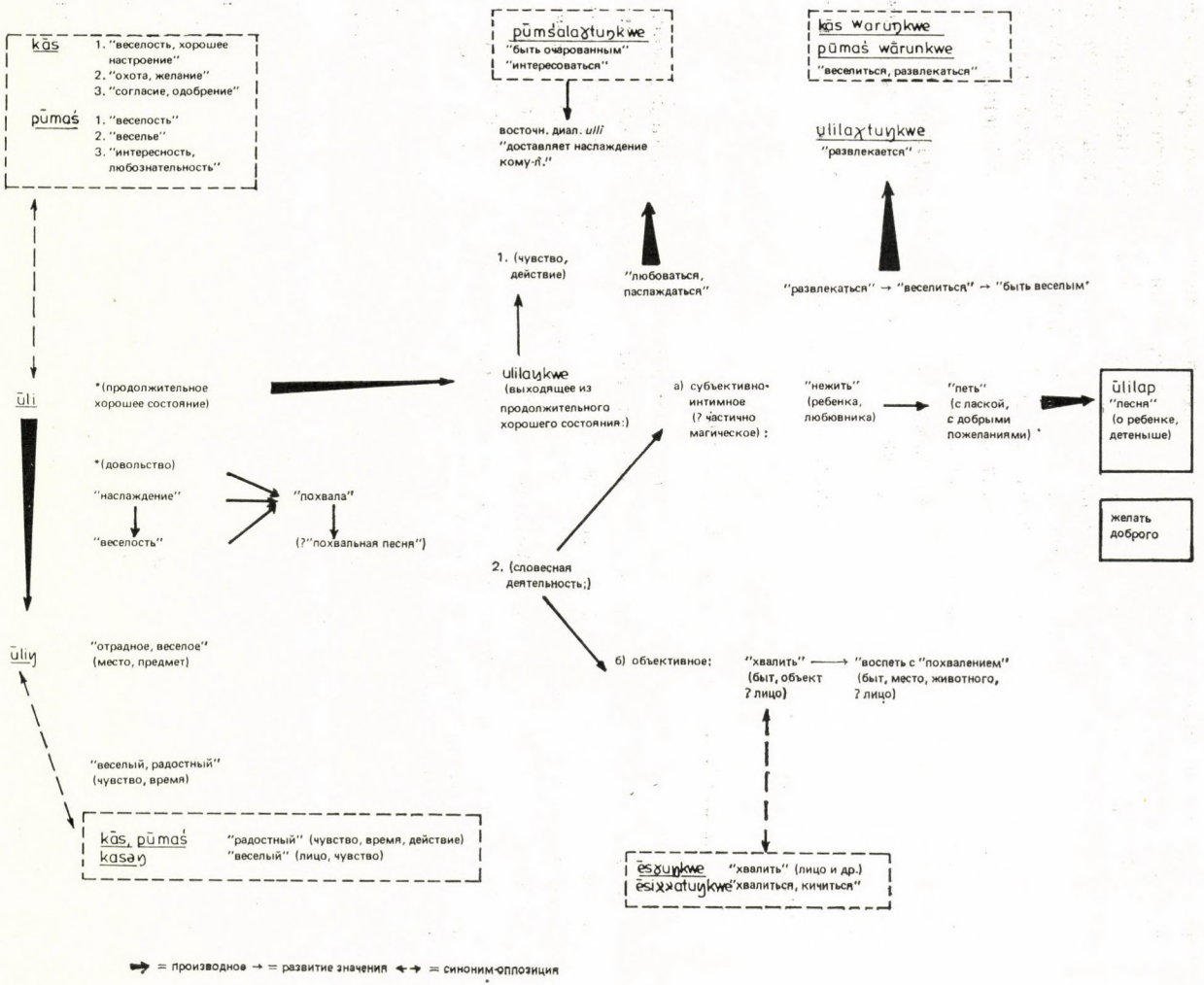
N		имя
N^1	= *ämp*	«собака»
$N^{1/1}$	= *wäγ'a*	прозвище собаки (конкретной)
N^2	= *üj*	«животное, зверь»
[? $A^1 + N^2$	= *wör-üj*	«лесное животное»]
$N^{2/1}$	= *üj*	«лось» (вид)
$N^{2/2}$	= *ńoχs*	«соболь» (вид)
N^3	= *puś*	«дерьмо, кал»
[N^4	= *sim*	«сердце» (неотделимо от глагольной части предложения)
[N^5	=	съедобная часть зверя]
$N^{5/1}$	= *sikwar*	«жилистое мясо, мясо с жилами»
$N^{5/2}$	= *wöj*	«жир»
N^6	= *lömt*	«кусок, часть»
V		глагол
V^1	= *janźγmaŋkwe*	«расти, подрастать»
V^2	= *jëmtuŋkwe*	«прийти, стать чем-л.»
V^3	= *tëŋkwe*	«есть, кушать»
V^4	= *ëtγalaŋkwe*	«быть/стать голодным»
[V^5	= *patuŋkwe*	«падать; попасть; начать, стать (вспомогательный глагол будущего времени)
[V^6	=	«охотиться» ср.: wör kinsuŋkwe «охотиться» всущности: искать леса]
$V^{6/1}$	= *kinsuŋkwe*	«искать»
[$V^{6/2}$	=	«гнать, гонять»]
A		прилагательное
A^1	= *wör*	«лесной; лес»
A^2	= *päŋktäl*	«чистое» (в сущности: негрязное)

и человек, а жир (сало) — один из ценнейших продуктов животного происхождения. Собакам его дают только самые богатые охотники. Связь между хорошими способностями собаки и экономическим положением охотника не подлежит сомнению. Точно так же обстоит дело в связи с родителем на попечении и взрослым сином или же с супругами.

Причинность (каузальность)

1. строки 1. → (2.—3.): рост → становление работоспособной собаки → становление охотничьей собаки (сужение).

2. строки 3. → 6.: становление собаки на лось (сужение охотничьей деятельности) → разыскание крупного зверя. Если в данном конкретном случае ассоциируется значение термина *wör-üj* «лесной зверь», то речь может идти в первую очередь о лосе из числа крупных зверей. Он даже конкретно назы-


kās 1. "веселость, хорошее настроение" 2. "охота, желание" 3. "согласие, одобрение"
pūmaś 1. "веселость" 2. "веселье" 3. "интересность, любознательность"
pūmśalaχtuŋkwe "быть очарованным" "интересоваться"
восточн. диал. ulli "доставляет наслаждение кому-л."
kās warunkwe pūmaś wārunkwe "веселиться, развлекаться"
ɣlilaχtuŋkwe "развлекается"
1. (чувство, действие)
"любоваться, паслаждаться"
"развлекаться" → "веселиться" → "быть веселым"
ūli
*(продолжительное хорошее состояние)
ulilaŋkwe (выходящее из продолжительного хорошего состояния:)
а) субъективно-интимное (? частично магическое):
"нежить" (ребенка, любовника)
"петь" (с лаской, с добрыми пожеланиями)
ūlilap "песня" (о ребенке, детеныше)
желать доброго
*(довольство)
"наслаждение"
"веселость"
"похвала"
(?"похвальная песня")
2. (словесная деятельность;)
ūliŋ
"отрадное, веселое" (место, предмет)
б) объективное:
"хвалить" (быт, объект ? лицо)
"воспеть с "похвалением" (быт, место, животного, ? лицо)
"веселый, радостный" (чувство, время)
kās, pūmaś kasaŋ "радостный" (чувство, время, действие) "веселый" (лицо, чувство)
ēsɣuŋkwe "хвалить" (лицо и др.)
ēsiɣɣatuŋkwe "хвалиться, кичиться"
➡ = производное → = развитие значения ↔ = синоним-оппозиция

вается в тексте, там же имеется много намеков на него, в то же время, как таких намеков на иного крупного зверя (напр. на медведя) в тексте нет.

3. строки 4. → 5.: интерпункция мансийского текста дает возможность сделать вывод, по которому съедание чего-то нечистого (кала) влечет за собой голодание и невезение. А перевод и его интерпункция доказывает именно противоположное. Именно поэтому невозможно установить, куда относится логически амбивалентная, грамматически и поэтически обособленная связующая строка и где находятся точные границы сегментов.

4. строки 6. → (7.—8.): выслеживание лося → его нахождение → сьедание его мяса. Жилистое мясо и жир (сало) одновременно дает только крупный зверь.

5. строки (2.—3.) → (7.—8.): становление охотничьей собаки → жить и питаться звериным мясом.

Бинарное противопоставление (оппозиция)

1. строки (2.—3.) ←→ 4.: охотничья собака ←→ собака-дерьмоед: собаки удовлетворяют свои нужды в витаминах (главным образом человеческим) калом. Между прочими причинами, именно поэтому трудно дать оценку собаке в том отношении, что она доброе/чистое животное ли, или же плохое/нечистое. Охотничьи собаки реже питаются калом, так как они получают внутренности пойманного зверя. Благодаря своей функции (и, возможно, факту редкого поедания кала) охотничьи собаки составляют группу собак, оцениваемых положительнее всего.

2. строки 4. ←→ 6.: нечистое/плохое ←→ чистое/доброе. Экскременты являются нечистыми, таким образом, плохими, ср. ***lū-l'ūl'*** «лошадиное дерьмо», дословно: «лошадиное плохое» ***lū-poś*** «лошадиное дерьмо» (Свод. . . 1 : 183). Имеющий отношения к экскрементам человек (напр. грязный) и поедающее их животное считается нечистым.

Лось — одно из самых чистых/хороших/святых животных-зверей. По моим сведениям употребляемое в тексте выражение ***pāŋktāl ūj*** «чистое животное» не относится в число табуистических названий лосей. В мифах о лосе бог прямо определяет его назначение в качестве питания для человека. А в его культе удивительно много элементов, связанных с чистотой, напр. «нечистая» (т. е. менструирующая) женщина не имеет права кушать его мясо, имеются специальные обряды для котьла, в котором варится лосиное мясо, и т. д.

Если собаке удается найти много других зверей, она не нуждается в поедании нечистых экстременгов, следовательно ей больше везет в охоте на «чистых» зверей. На основе интерпункции в мансийском тексте мы, возможно, можем предположить такую дополнительную связь.

3. строки 4. ←→ (7.—8.): дерьмоедство ←→ мясоедство. Это — связующий элемент между пунктами № 1., 2. и 4. В принципе могла бы здесь быть

налицо оппозиция «нужда ←→ изобилие», но манси хорошо известно, что собака поедает экскременты не потому, что она голодна.

4. строки 5. ←→ (7.—8.): стать/быть голодным ←→ еда; нужда ←→ изобилие.

Текст со всех точек зрения весьма связанный и пропорциональнопостроенный. Почти во всех разобранных здесь категориях стремление к одинаковому числу элементов и к симметрии. Больше всего связей у двух параллельных пар строк (4—4). Так как песня приспособлена к собаке, в результатах охоты подчеркнута только пища. Строка с элементом лося именно поэтому наделена связей на два больше, чем параллельная строка с элементом соболя. Собаке безразлично, из мяса какого именно зверя она получает, но в качестве мясного животного человеку может мыслиться здесь только лось. Песня строится как раз на этом мотиве.

Со времени моего выступления с этим докладом (1975) мне удалось узнать следующее:

1. Е. И. Ромбандеева дополнительно сообщила, что слово *ūlilap* в значении 'лирическая песня, песня о судьбе, песня-импровизация' употребляется и в общем смысле. Это можно было бы изучать только путем наблюдений на месте, филологическими же методами по опубликованным материалам не поддается выявлению.

2. Вероятность более общего употребления в широком смысле, очевидно, подверждается и в хантийском языке глаголом *εkšańś-* **'hätschelnd, kosend zu einem Kind sprechen; ein *εkšańśəp* singen, . . . z. B. ein Schicksalslied von seinen einigen Erlebnissen'** (казимский диалект); от этого образован термин жанра *εkšańśəp* (низямский диалект) **'kosende Anrede; episches Klagenlied (womit in den Heldenliedern der übrig Gebliebene den Untergang seiner Angehörigen beklägt); lyrisches Lied in Ich-form von eigenen Erlebnissen; lyrisches Lied; gewöhnliches Lied** (казимский диалект); **Lied, mit dem man beim Schamanisieren Geister herbeiruft** (низямский диалект) (DEWO 1 : 38). Исходный глагол связан с хантийским глаголом (казимский диалект) *išək-* **'rühmen, loben'**, которому в северомансийском языке соответствует глагол *ēsγuŋkwe* 'хвалить', а в венгерском языке соотносится со словом *eskü* 'клятва'. (DEWO 1 : 10). О хантийском глаголе см. еще **Karjalainen-Toivonen I : 31/a.** Мансийский глагол *ēsγuŋkwe* фигурирует среди синонимических оппозиций глагола *ūlilaŋkwe*, значение термина жанра, образованного от соответствующего хантийского глагола, очевидно, по семантическим расхождениям не во всем совпадает со сначением слова *ūlilap*. Все же их сходство не вызывает сомнений.

3. Как это можно было предположить, *ūlilap* у манси вовсе не является единственным типом песни, исполняемой при усыплении. Чернецов публикует следующий текст песни, в большей мере отвечающий жанровым критериям колыбельной песни: «Спи, спи, /Сон приносящей/ старшей ма-

терью твоей /Глубоким сном / пястрой тетери / Пусть ты будешь усыплен.» (Советская этнография, г. 1948. стр. 150.) (Ссылка на эту песню: Tyyni Vahter: *Obinugrilaisten kansojen koristekuosit.* Helsinki, 1953. 113.) Нехватывает дополнительных данных.

Список сокращений

ChrVog. Kálmán, Béla: *Chrestomathia Vogulica* Мансийская хрестоматия). Budapest 1963.
Черн. Чернецов, В. Н.—Чернецова, И. Я.: *Краткий мансийско-русский словарь.* Москва-Ленинград 1936.
DEWO Steinitz: *Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache,* 1—5. Berlin, 1966—
MSFOu Memoires de la Société Finno-ougrienne. Helsinki
NyK Nyelvtudományi Közlemények (Статьи по языкознанию. Журнал). Budapest
Патканов Patkanov: *Die Irtyschostjaken und ihre Volkspoesie.* II. St. Petersburg 1900.
Сосьв. Сосьвинский мансийский (диалект).
Свод. Munkácsi, Bernát—(Kálmán, B.): *Vogul népköltési gyüjtemény* I—IV. (Свод мансийского народнопоэтического творчества, тт. 1—4.). Budapest 1892—1921.

Литература

Austerlitz, R. 1958. *Ob-ugric Metrics.* FFC No. 174. Helsinki
Austerlitz, R. 1975. *Szöveg és dallam a vogul dalokban* (Текст и мелодия в мансийских народных песнях).
In: A vízimadarak népe (Народ водоплавающих птиц). Budapest. 9—34 p.
БАЛАНДИН, А. Н. 1939. *Язык мансийской сказки.* Ленинград
БАЛАНДИН, А. Н.—ВАРХУШЕВА, М. П.: 1958. *Мансийско-русский словарь.* Ленинград
ЧЕРНЕЦОВ, В. Н.—ЧЕРНЕЦОВА, И. Я. 1936. *Краткий мансийско-русский словарь.* Москва—Ленинград
ЧЕРНЕЦОВ, В. Н. Орнамент ленточного типа у обских угров. Сов. Этн. 1948.
Kálmán, B. 1963. *Chrestomathia Vogulica.* Budapest
Kálmán, B. 1960. *Manysi szövegmutatványok* (Изобранные мансийские тексты).
In: Nyelvtudományi Közlemények, 62. Budapest. 23—32 p.
Kálmán, B. 1968. *Két szigvai vogul elbeszélés* (Два мансийских рассказа с реки Сыгвы).
In: Nyelvtudományi Közlemények, 70. Budapest. 139—153 p.
Kannisto, A. 1951—1963. *Wogulische Volksdichtung.* Bearbeitet und herausgegeben von M. Liimola. Vol. 1—5. Helsinki. MSFOu, Vol. 101, 109, 111, 114, 116, 134.
Karjalainen, K. F. 1948. *Ostjakisches Wörterbuch.* Bearbeitet und herausgegeben von Y. H. Toivonen. I—II. Helsinki. Lexica Soc. Fenno-ugr. 10.
Munkácsi, B. 1892—1921. *Vogul népköltési gyűjtemény. I—IV.* (Свод мансийского народнопоэтического творчетсва). Budapest
Munkácsi, B.—Kálmán B. 1952—1963. *Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény. III/2, IV/2.* Budapest
(Свод мансийского (вогульского) народнопоэтического творчества.)
РОМБАНДЕЕВА, Е. И. 1954. *Русско-мансийский словарь.* Лгр.
Rombangyejeva, Je. I. (Ромбандеева, Е. И.) 1963. *Einige Sitten und Brauche der Mansen (Wogulen) bei der Geburt der Kinder.* In: Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. 85—92 p. Budapest
РОМБАНДЕЕВА, Е. И. 1973. *Мансийский (вогульский) язык.* Москва
Rombangyejeva, Je. I. (Ромбандеева, Е. И.) Kálmán, B. 1974. *Északi vogul szövegek* (Тексты северных манси). In:Nyelvtudományi Közlemények, 76. 119—133 p. Budapest
Sebeok, Th. 1967. *Grammatischer Parallelismus in einem tscheremissischen Segen.* In: UAJ. 39, 41—48 p. Wiesbaden.
Steinitz, W. 1939—1941. *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen. I—II.* Tartu—Stockholm
Steinitz, W. 1966. *Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. 1—5.* Berlin
Szilasi, M. 1896. *Vogul szójegyzék* (Список мансийских слов). Budapest

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 75—94 (1979)

TRADITIONAL ECONOMIC LIFE IN NEW GUINEA

By

JÁNOS LÁNG

BUDAPEST

The economic life of the indigenous inhabitants of New Guinea is based on agriculture. Their main products are tuber crops such as: taro, yam, sweet potatoes, and sago-palm; the sifted inner parts of which are used. Secondary products are: sugar-cane, bananas, coconut. The importance of produce varies according to places and peoples. Thus, the Mbowamb in the Hagenberg mountains mainly produce sweet-potatoes — taro and yam have but a secondary role (VICEDOM—TISCHNER 1943—48 : 181). Staple product of the Orokaiva living in the northeastern hills is the yam, whereas on the plain the taro is preferred (WILLIAMS 1928 : 118). Agriculture is almost entirely neglected by the Marind-anim living on the southwestern shores. The principal food of these people is the sago, processed by themselves from the palms growing wild (WIRZ 1922 : I. 187; II. 3, 190).

The sago-palmtree, preferring the moist soil supplies the main food for the population in the swampy deltas of rivers — where there is scarcely suitable land for gardening (LEWIS 1945 : 69; BARRAUD 1958 : 17).

Production itself has to be adapted to climatic and geological circumstances. The simplest method is in areas where the soil has been made available by deforestation — to drill holes into the earth with sticks, put tubers in them and then cover the holes with earth. On steep slopes terracee cultivation is general: irrigation is carried out by using water brought through bamboo pipes from the nearby sources.

In swampy depressions little humps, ridges are made out of mud, these are dunged with green and decaying plants (grass, leaves, moss) and the tubers are placed into the planting beds. The most simple tilled soil can be found with the Oroksiva, planting beds with the Mbowamb-s and with the Kapauku, terraced cultivation cum irrigation in the Morobe district (WILLIAMS 1928 : 137; VICEDOM—TISCHER 1943—1948 : I. 185; POSPISIL 1965 : 8; BARRAU 1968 : 119).

These cultivation methods show a diverging technological level — also their yields and manpower demands are different. Nevertheless, all tree have some common traits.

1. The exploited area is soon exhausted — it has to lie fallow — and a new patch must be cultivated. The fallow period takes 1—2 years with the simplest cultivation 4—5 years with the most developed bed-cultivation (LAWRENCE 1955 : 9; GITLOW 1866 : 27; AUFENANGER—HÖLTKER 1940 : 38; VICEDOM—TISCHER 1943—1948 : I. 188; WILLIAMS 1928; MOSZKOWSKI 1911: 21). The fallow period lasts for about 5—15 years. The main issue here is, that *the area needed for feeding a certain group of people is by far greater, than the extent of a yearly cultivation.*

2. *The yield of the various cultivation methods may differ — yet their productivity is about the same.* According to POSPISIL the Kpauku Papuas in the western parts of New Guinea need 260 work-hours for cultivating an area of 900 m^2 — whereas the best developed bed-method required 450 work-hours for the same 900 m. The total yield was 380, in the latter case 640 kg of sweet potatoes.

That means: the yield of one work-hour employing a more primitive method is: 1.46 kg with a higher developed one 1.42 kg — about the same productivity was achieved. The significance is: *the various degrees of development have an influence only on the extension of the area needed for supplying a certain group but they are indifferent from* the point of view of productivity. And since the extension of the productive area is well above the demand (LANDTMANN 1927 : 172; REAY 1959 : 7) a better developed technology has no economic value — since neither productivity can be raised by it, nor does it decrease the lack of land because there is no such lack at all.

3. *The production of the staple food, serving to satisfy the demand requires only a small part of the working time available.* Making an average based on the data of WADDEL and KIRKS relating to two villages (No 24 : 72, 85, 132) and recalculating them for the days of a week, we attain the following results; adults, males and females had to work in average of only two hours a day — this goes for the villages Sivipe and Inonda, where the Orokaiva are living. All the necessary activities for making a livelihood (gardening, deforestation, making fences for the gardens, housebuilding and finishing tools fishing and hunting) required four hours a day by one working person; this again means, that *the economic management in New Guinea* (climatic and geological conditions being given) *might make a far higher production possible — a remarkable potential capacity is latent inside the present methods.*

The community, working in production all over New Guinea is the family — monogamous or poligamous as the case might be. The structure of the family showed different patterns. It consists mostly of father, wife, unmarried daughters and unmarried sons. Very often we may add to them the unmarried brothers of the father, a widowed mother, — a widowed father or some people (the family relations are not quite clear about in our concepts — though a certain kind of classificatory kinship system can be proved). After a period

the composition may change, some members leave the community, others join it. Thus, *the family as a structure cannot be identified exactly, yet its economic function is stationary.*

The community-unit is formed by all those, who have been working on the soil broken by the father's labour, under the father's direction and by those who had a share in ensuring the results. These are the smallest — and at the same time the largest — units of production and consumption in New Guinea (WILLIAMS 1936 : 108—110; WILLIAMS 1930 : 91). Yet the various types of work was divided inside the family according to sexes and by patches of the land. Deforestation, the tilling of the soil, fence-making, all the activities connected with yam production are allotted to men of certain tribes: planting weeding and harvesting is women's work. These again do not do their share of labour on the common ground, but each of them also has a separate lot. Accordingly each working woman consumed together with her children the result, exception being made for the share of the males. This system raised the interest for the women of doing careful work. There is no question of a collective production and/or consumption in the sense that the amount harvested had been distributed by the head of the family. Even less can it be found among members of a clan, among a kind of families' alliance. Nevertheless: the principle, that a definite area belongs to the clans remains the basic feature of New Guinea's production system. It was a general custome among males of several families to join in deforestation, making fences, drainage works — or even to hedge the area of a couple of families with a common fence: inside of which the lots and patches of individual families and again those cultivated by the women were separated from each other. Observers were misled by the common fence and so the wrote about collective production, carried out by whole villages (WIRZ 1921—22 : 87—88). The fence only serves as protection against harmful animals — mainly the freely bred pigs.

It was the family's needs that determined the amount to be produced. Everything produced was consumed by the family to its full satisfaction. There was no need to produce more — since it could not have been utilised in any form. This circumstance gives us a key to the essence of the New Guinean economy: *an agricultural activity, which does not produce any surplus* (after satisfying the needs of the immediate producers) *yet a remarkable plus could be produced* since there is land available and a potential working power, too.

Although the actual owner of the area was the family but the land de facto in possession of the families and other areas which was still untilled belonged to the clans. The clans were exogamous *land-owing units*, forming an economic and social community, based on a unilateral (on the male or female branch) lineage. This area common possessed in common is not mentioned by the authors dealing with this concept — as a formative element of the clans (DITTMER 1951 : 189; KOPPERS 136, 164; MURDCK 1940 : 557 and

1949 : 53; FRAZER 1898 : 5, 83; LOWIE 1950 : 236; BROWN 1968 : 454). They were only considering the descendents from a common ancestor (or of the pertaining belief) the living — together, the exogamy, the mutual duties of the clan-members or the ritual connections as factors, which define the clan concept. *Actually the basic issue of the clan is the common tenure of a certain land.* The original form of the clan was a smaller unit the so-called territorial group. They occupied a certain area, lived there, collected whatsoever eatable was to be found there (hunting, fishing) and they consumed the loot collectively. The formation in development of such social-economic units can be studied in statu nascendi among Australian aborigines, who are still below the evolution of the New Guinea primitive agrarian population.

The plant gathering-hunting system pursued by some people were forced on the primitivity by their tools to form small groups and to work collectively. As for the Australian aborigines there were two factors of this kind: first food-collecting and hunting provided not only scarce but also *dubious* livelihood, because the daily routine work of the group's members was liable to change. A man going out to obtain a good bag sometimes had to return emptyhanded. This could have been a reason in itself for forming groups in order to obtain food on a common basis. It was observed lately everywhere by researchers, that these groups of gathering-hunting teams *start on their venture in different directions.* They return to the camp fire in the evening with more or less satisfactory results — but this is divided in such a way that even those whose loot had been moderate or whose expedition was futile — should have their share. We may read about the Austrian tribes living at King George straits that groups of men and women start out in the small hours by twos and threes but in the evening the whole community makes a joint kitchen and they eat together (NIND 1831 : 56, 57). The men of the Vunambal tribe gather during the day in several hunting groups, the women collect edible roots and fruit (LOMMEL 1949 : 50, 158). These examples hold good for all Australia. The groups' members belong to several families. The families work together in acquiring the food which is divided among all of them (HAMBLY 1936 : 28). When a man of the Tiwi tribe was reprimanded by the missionaries for having several wives he answered, "Had I only one or two wives, I should starve. Thus at least two or three of them bring home something in the evening so we can all have our fill" (HART and PILLIING 1965 : 34). *The driving force which did not only unite people into groups, but had an impact on food distribution as well lies in the primitive tools of production, the consumption on a common basis became a must.*

Another decisive factor for the social structure of these gathering-hunting peoples was that no means for preserving and storeing of food was known by them. So their food had to be gathered day-by-day and also consumed in the same way. This necessity determined their producing activity. Plant col-

lecting and hunting, repeated day after day made the ranging over a certain area inevitable and the distribution and consumption at the common camp, necessitated them in returning to the same place. *Thus, the extension of the gathering and hunting ground was also fixed by the distance to be covered. On the other hand, the amount of the food almost prescribed the number of persons to be provided for.* Of course, the plant and animal life of the surrounding area got exhausted after a certain time, it needed a regeneration period to be refilled again. So the natives had to change their camp-site and later returned gain to the original most frequented campsite (STABNER 1965/66 : 2). That means: the so-called "nomadizing" of the gathering-hunting tribes was by no means an aimless wandering on roads never formerly explored neither the ceaseless opening up of still and still newer territories. The interdependent group settled down on *a well-defined area* and lived there — though changing their night-abode from time to time — constantly. GREY writes about West-Australian tribes: Though they are permanently wandering, their routes are inside a well defined territory which they left only in case of a war or some festival celebrations (GREY 1941 : 233). This is *a peculiar form of stabilized settlement*, resulting necessarily from the low productivity of labour, from its uncertainty, also from the common distribution system, so this is what has best suited the given production possibilities.

The precondition of safeguarding the permament food supply for a group is the undisturbed possession of land. The area defined could only hold a fixed number of people, should more people try to draw on its capacity a remarkable share of their needs could not be met. A "bellum omnium contra omnes" had jeopardized the survival of the aborigines. *It was not the idea of "private property" neither any legal stipulations which forced these gathering-hunting tribes to have a regard for each other's food supplying areas but the possibilities given by their tools of production coercing them to a communal economy and management.* Fixing the boundaries for the gathering and hunting areas, the exclusive utilization of the area inside these boundaries and the acknowledgement of this exclusivity are their general rules as observed by several scholars. (Thus SPENCER and GILLEN wrote: the natives are divided into several small local groups; each of them holds a certain area, the boundaries of which are well known by them. This area may differ in size — but it is never too large. The greatest one known is in the Alice Springs district which is about hundred square miles inhabited by forty persons — acknowledged as proprietors (SPENCER and GILLEN 1899 : 8). As observed by MATTHEW a couple of families, having a title to the same area are camping and wandering together (1910 : 8). In Arnhem Land scattered groups connected by male descendency live, each maintaining its undubitable right to a smaller patch of land (ELKIN, BERNDT and BERNDT 1950 : 51—294). We read about the tribes living along the Drysdale River: the whole area is subdivided into smaller lots on each of those totem

groups are living, enjoying certain property-rights concerning the products of the land-sufficiently acknowledged and respected by the other members of the tribe (HERNANDEZ 1940/41 : 221). It has been established as a general rule by HAMBLY that the horde consists of families hunting together and distributing the bag. The horde is the owner of the land having a legal right to all waters of the area, with all the kinds of animal and vegetable food stuff available therein (1936 : 28).

Thus the common land property is not only a part of the clan-concept but a precondition to the development of the clan (gens) organisation. The descriptions dealing with clans and land in New Guinea are contradictory just because the authors turn their attention to the characteristic issues of the clan-concept such as: descendency from a common ancestor, exogamy, duties of the clan-members towards each other and some ritual connections. WILLIAMS for instance (1928 : 124) writes about the Orokaiva that the land in fact is kept in the possession of the c l a n and c l a n is often but a local unity. POSPISIL describes the clans of the Kapauku as a group which are not localised, i.e. they are not a group holding a certain area in their possession, but the members of which are living scattered on a larger area and these lineages or sublineages are the owners of the land and not the clan itself: POSPISIL (1965: 37—39) and SELIGMANN (1910 : 87) tell that with the Koita each clan has a land of its own, REAY (1959 : 25—26) on the other hand asserts that the clans of the Kuma have no common land at all. The question is, whether there are in fact such differences or are there just differences of aspect, or only in appearance?

The clans are not statical units but formations in permanent formative and dissolution processes. There can be a rupture inside the clan if it was grown alone the original size of the members could not get along with each other (KABERRY 1940/41 : 254). The members leaving the clan — whatever the cause might have been — first occupy a new area: *this is the essence of the separation*. If no new land was available no new clan new unit or new group came into being, either. But in case of occupation of new land, the components of the clan — accepted in the litterature — may combine variously. The newly settled persons may also take up a new clan-name, accept a new totem and marry freely with the members of the clan they had left but there is no intermarriage among the members of the new group. In this case the new group has all the peculiarities pertaining to the clan-concept: a separate name, descendency from common ancestors an exogamous land owning unit. Yet it is also possible that the group occupying a new area maintains the original clan-name and upholds the obligatory exogamy. In such a case the clan is not a "local unit" but its members live scattered on a larger area and the owner is not the clan itself but smaller units, the lineages and sublineages of the male or female descendency. There are also instance, when the new group keeps

the original clan-name, the marriage interdiction between the members of the new and of the original clan is cancelled and thus the clan becomes endogamous in its entity. Exogamy as a clan-characteristic in this case is not essential for the statical clan-concept but it is characteristic for the newly settled group, although they have no special clan-name of their own. These possibilities give a caleidoscopic content to the clan-concept-yet there are two constant peculiarities: *collective ownership of a certain land by groups connected by common* (male or female) descendency.

The permanent items of the clan content are: property-rights over a certain area and the community obtained by descendency. The right of the ownership was acknowledged by other clans which is proved by the fact that in New Guinea although there were often wars among the clans, but the reason was hardly ever that any of them had wanted to enforce a claim on a certain land (WILLIAMSON 1912 : 81; 1930 : 170, POSPISIL 1965 : 57). The significance of the property-right inside the clans meant, that each member could pusue an agricultural activity and dispose of his labour's yield (WILLIAMSON 1912 : 83; GIRARD 1967 : 293; KABERRY 1941/42 : 344). This undoubtedly acknowledged property-right all over New-Guinea — is the basis of the whole production-system and is its fixed place inside the system, called by MARX No I historical situation.

The basic issue is: "in the first form of land ownership a naturally given community appears as a precondition. This community is ... the family, grown into a tribe ... Each member can act as owner or possessor only in his quality as a member of the community" (MARX 1953 : 8). This Marxian statement can be completed — as to the peculiarities of new New Guinea — only by adding that the community in this case is not a tribe, but a clan. No tribal organisation has been known to be in New Guinea, yet. There was no proper tribe-organisation — there is only a cultural and linguistic unity among the related clans, which became separated in the course of time. MARX makes a difference between the individual (family-based) and the common management. "The community property as far as it is realised in labour may present itself in a form, that they eke out their existence independently of each other — and the individual works independently of the others on his allotted patch ... or the community concept might expand to doing the work in common too" ... and "only the products are distributed, though the land and the tilling is communal" (1953 : 9, 10, 26). This differentiation set down by MARX is repeated by ENGELS: ... at the beginning of each cultured people there is no "great land-owner" to be found ... but tribal and village communities with a jointly owned land. Farming went on in the framework of these tribal — or village — communities, by tilling the arable land for the benefit of the community — later on patches allotted to families, for a certain time period" (ENGELS 1947 : 254). The economic life of New Guinea's natives was based —

inside the No I. historical situation as defined by MARX and ENGELS *on the family cultivation of the land owned by the clan.*

The basic means of production, the soil being at the disposal of every clan-member and the tools (the digging stick and the stone-ax for deforestation) being likely to be finished by anybody — there was no possibility of expropriating the tools and thus of creating classes. And by taking into consideration the aforementioned fact, that the agricultural production in New Guinea was aimed only at satisfying the producers' needs and did not strive to create surpluses (although the capacity was there) one could think this possibility in itself was not strong to forward an impulse and thus for creating surplus of added value. The common property of the land is the basic element of the clan-organisation and thus it seems that the clan-organisation itself is the reason, why there are no expropriation tendencies in New Guinea's economy. On the other hand, it is obvious, that if there were circumstances, which might make the expropriation desirable — this would elicit a procedure, which again might lead to a loosening or even dissolution of the clan system. No circumstances render the surplus-value expropriation desirable, in fact an expropriation made no sense at all. The goods at disposal are available to satisfy all the needs an overproduction and its expropriation might lead only to a perishable excess — the level of supply provision would not been improved by it. Thus, the economic life has got a stationary character, a constancy, which could be changed only by external forces (f. i. the neighbourhood of an animal-breeding tribe, the bartering relations resulting therefrom, or the subjugation by a tribe having a different cultural system. This stationary character supports ENGELS' statement, according to which: "ancestral nature-based communities might exist for thousands of years as in the case of the Hindoos and Slavonic people as long as the communication with the outside world does not create differences in wealth, the consequence of this being dissolution" (1947: 216). An impressive example for the constantly re-producing equibalanced society, is supplied by the pre-islamitic society. SIMON (1967 : 16) writes: "With the prevailing constant geographic conditions this independent socio-economic unit (i.e. the tribe) is unchangedly re-producing itself. Change can be brought about only by an alteration of the geographic conditions or some external force (trade) — or some other extraordinary influence".

In spite of all this the "wealth" differences can be discovered in the society-groups of New Guinea: revealed in the fact, that some of the heads of family dispose of a greater area have more pig or greater amount of shell-currency. These differences are not wealth accumulations due to expropriation procedures but are rooted in the marriage system. Tilling the soil is carried out by wife and husband alike. Yet beside monogamous order there are — to a lesser extent — polygamous marriages, too. In the latter cases the economic units — the families — have a greater working power than the monogamous

ones. Thus, a larger area can — and has to be — worked on give the head of the family a larger amount of products to dispose of. An increased possibility for pig breeding has to be added and this is quite a typical feature of the polygamous households. The enrichment in the polygamous marriage system is a procedure which tends to go on. A wife can be acquired in New Guinea first by paying with shell-money be obtained by supplying pig for the business partner. Thus, a household where two wives are already working, the opportunity arises to get a third, later on a fourth one and so forth. It seems, that this procedure is endless. In fact, however, the number of men with two wives is low — in general, one man has one wife — a third or even more wives can rarely to be found. The tendency to have several wives is limited by the clan-democracy, the equal conditions to the competitors, the mutual rights and duties of men and women. POSPISIL writes: "Since the Kaupuku wife is not a chattel, but a human being with a high degree of personal freedom and independence, she makes certain social demands on her husband. Because he is only human he cannot meet these increased personal duties indefinitely. Consequently, there is a limit of the number of wives he can take (1965 : 12). So here we face a peculiar form of wealth-accumulation and divergencies, which is not based either on expropriation of working tools, or on exploitation of working power."

The differences relating to property in New-Guinea are a basic question. Do these exert a dissolving effect on the social structure? Under the given circumstances has the origin of differences relating to property to be regarded as a procedure, which may lead sooner or latter to a change in the production-structure? We get an answer if the real issue of "differences relating to property" is analysed inside the New Guinean economy.

Since the differences relating to property are based on the size of the family, on the number of wives first, a greater wealth creates greater demands, too. The larger amount of products realised on a larger area through the cooperation of several wives was not entirely at the free disposal of the head of the family. A certain surplus above the daily demand made the breeding of more pig possible, — yet they consumed the pork only at certain customary festival occasions and that has set a limit to an ever expanding animal industry. The pig could be exchanged for wives or for shell-money. On the other hand the final, essential use of shell-money — as an acknowledged value — was again to buy wives. The rotation was: more wives, greater wealth difference: greater wealth difference — more wives. Yet polygamy had its natural limits, and those again served as indirect limits for an increasing wealth difference. In New Guinea's society the differences relating to property meant only the disposal of over-products, beyond the demand which as has been seen earlier could be utilised only in a fixed and limited way.

Nevertheless, the wealth differences had a generally acknowledged signifi-

cance: not in economy but in a social sense: not connected only with privileges (advantages) but also with obligations. The "rich" having more pig and more cowrie, could afford to extend their hospitality to their mates and help the less fortunate ones by lending them some cowrie to get a wife. And that was not only a possibility, but a kind of social duty, they were expected to comply with. POSPISIL puts it down clearly: "in some regions, greedy and selfish individuals, who have amassed huge personal properties but who have failed to comply with the Kapauku requirement of 'generosity' toward their less fortunate tribesmen may be, and actually requently are, put to death". On the other hand, the "bountiful" rich men enjoyed an quite other situation (BARIC 1963 : 49) they have influence and authority — since many people were under an obligation to them and others expected their help at the most important issue of their lives, on marrying.

Extraneous labour was required only at occasional works, and were based on personal connections. The "rich" i.e. men, who had several wives and could afford more pig too were helping in the matrimony; this help was returned by the persons who had enjoyed some favour by rendering occasional services. (Only by the expropriation of the means [tools] of production could have caused a division between working people and masters [employers] and consequently the formation of different classes.) Yet in the clan's area everybody could find enough land to work upon, and the tools could have made by themselves as well. Thus the preconditions for a class-development were lacking. Yet in the literature there are some passages, describing the existence of classes, the division of population into separate levels. A more thorough analysis of those descriptions reveals that only the concepts of the capitalistic society were misapplied.

It should be remarked first: only a minority of the observers on the spot speak about "classes" or for "paid work". Most authors emphasize the homogeneity, characteristic of the New Guinean communities. This circumstance has given rise to different views according to which there have been different forms of developing in management and community-structures and so a uniform management and social structure cannot be spoken about. A deeper analysis, however, refutes these deductions. VICEDOM and TISCHNER write about the Mbowamb living in the Hagenberg mountains saying that quite a number of "strata" had developed among them. There are (1) "rich" having more wives and many pig (2) "small people" having, in general, just one wife, but they "enjoy a certain esteem" they lead an independent life, are not bound to work for the "rich" except, when they feel themselves obliged to do so: (3) people having no role in the clan's or the tribe's life. They live in monogamy and produce just so much as is needed for their livelihood: as to the more important events of their lives they are depending on the "rich". So if i.e. a rich man has to help them to get a wife in exchange they perform some kind of work.

Further on VICEDOM and TISCHNER make a difference between those who work for the rich. None of them — so they explain it — are in a situation to be called "slaves". The lowest rank are the "eta" 's, survivors of peoples defeated and annihilated in a war. They get pig from the rich, in order to become independent in time — but for this they have to work for years. Another group of workers live with the rich: poor people, who have settled down in the farms and in addition do the "rich" people's work. They may get work as swineherds and as a reward they get some piglets to be raised or at festivities they are given some pork. The lowest grade are the slaves, called: "wuő wangen". The meaning of the word is originally: unmarried man. They have no household of their own, the may come from any social level whatsoever because a man who is not married becomes a slave. They keep their masters' swine, in return they are cared for and also get meat from time to time (VICEDOM—TISCHNER 1943—48 : 46—48). Later on the authors add to this description "no social distinction can be realised in community life (II. 81). We can read about "aristocracy among the Mafulu (WILLIAMSON 1912 : 94) and about "classes" inside the Mogei tribe (GOTLOV 1966 : 34). The number of Mafulu-aristocrats "is often very large in proportion to the total number of male inhabitants of a village; indeed sometimes almost every member of a village will claim to belong to this class".

There are "classes" mentioned which, although they create certain social differences, can not be observed in the community's life and an "aristocracy" which "almost every member of a community" belongs to. No doubt the term classes is misused and applied in a too far patched way. The facts, observed by the authors must have a different meaning.

Scrutinising the clan relation of those persons, who belong (according to the descriptions) to "lower classes" or are even classified as "slaves" we can divide those who are working for the rich in two groups. *One belongs to the clan, the other does not.* Do not belong to the clan those, who have survived a war and were scattered around, and those who left their own original clan and were received by another clan. To the clan do belong again those, who are not married (men) and those, who depend on the rich at the most momentous events of their lives. The first obviously — cannot have any claim to working on the clan's area on their own. Their existence's precondition is to be accepted by a friendly member of the clan. Through this reception they become members of the household — the demands of which naturally grow along with the greater number of members. No data are offered by the literature which could lead to the conclusion, that the working-time of the accepted (new) members was more than the usual, and needed to satisfy the daily needs. And again this means, that the accepted members produce just this additional amount, which is needed for their subsistence. Their relations are far more human, than economic. And by calling it human we are thinking of the relations which

were formed inside the clan just on the basis of the common property and so only one kind of human relation can assert itself. This seems to be emphasized by the observed fact, that those who accept somebody do not lay peculiar stress on the constancy of their relation (GITLOW 1966 : 37) writes: if the slave wants to cancel the relation to his master that may be effectuated by mutual agreement. Should he escape, the master do not force him to return. This is understandable and what is more necessary. New Guinea's agriculture is based on satisfying rather limited demands. The utilisation of produce beyond these needs was also limited. Greater amount of product — more pig, more cowrie, more cowrie — more wives. But to raise the number of wives had its natural and conventional limitations.

No trace can be found of a class-formation in the interrelations among the clan-members, either. Field work was based on the division of labour between men and women. Unmarried men could not share their labour with anybody, so they had to join a household and carry on inside this community. The Kaupauku head of the family calls these young men, who have joined his household "my sons" and with time helps them to find a wife (POSPISIL 1965: 51). In this case the new couple establishes a new household and for this reason they occupy a new area. This relation cannot be called "slavery" as some of the authors do. Finally to say something about those, who belongs to the clan, living in a monogamous matrimony, yet a certain dependence exists between them and the "rich" who again are considered by some local observers as a separate "clans" or "strata". It is a rule without exception for a all New Guinea, that for a wife married from another clan the man has to give a woman belonging to his own clan in exchange or some valuable commodities: such as pigs, shells or feathers. The head of the family who had several wives, a greater family, i.e. a more expanded working power, had a better chance to collect such valuables than did the monogamous men, so the distribution of those commodities was not equal. The solidarity inside the clan required them to give a hand for those who wanted to marry. Thus, a larger fortune laid some special obligations on the owners.

On the other hand, accepting such favours put a burden on those who had accepted certain obligations — according to the custom of the clan. They had to perform occasional jobs for the benefit of their patrons. Looking at this relation only from the aspect of the person who accepted it these services it appears as a "right" for working power. Those local observers, who qualify the persons giving *mutual help to each other* as a "strata" or even a "class", are rather biased in their views: they realise either the rights or the obligations in relations which are based on mutuality.

The "stratification" of the New Guinean society is inseparable from the central political organisation, from the clan-chief (headman) concept. The majority of the observers maintains the idea, that the clans, the communities

have no political organisation whatsoever and they do not acknowledge the institution of "clan-chief", either. Yet again: we can read about some peoples that at the head of the clan or even at the head of several clans' alliances there are hereditary chiefs. The Orokaiva have no chief, they simply acknowledge the authority of the elders. The head of the clan is the eldest man assuming he is not debilitated by age and his personality corresponds to his position (WILLIAMSON 1925 : 407). The Gogodara have a similar system, they do not know any chief, and the eldest men have the right to dispose (WIRTZ 1934 : 417). The Chimbu-clans have no leaders either, nor have they political units (BROWN—BROOKFIELD 1959 : 60, 55). There are no "paramount chiefs" or heads of clans in the Wagawage and Tubetube villages. Yet some men are acknowledged as "great" or important (SELIGMANN 1910 : 453). With the Kiwai Papuana "there does not exist any chieftainship as an institution, although individual leaders have for a time, assumed the position of a self-constituted chief. In ordinary circumstances the tribal authority is exercised by a number of men collectively" (LANDTMANN 1927 : 169). Writing about Melanesia, CRANSTONE states: "Hereditary chieftainship based on rank is not typical of most Melanesia. A headman achieves his position by ability and personality: prowess or force of character can bring a man to the fore, but he will rarely dare to ignore public opinion as expressed by the older man, and it is often possible for a rival to supplant him merely by achieving greater prestige (1961 : 17). But even if the New Guinean communities are not familiar with the political institution of chieftainship, some members of the clan may have undoubtedly greater authority, have more words to say than others, — with respect to their personal qualities or material wealth. In the Morobe district those, who have larger gardens and more pigs are the "great" ones with the right to interfere in public affairs (GIRARD 1967 : 331). A leading man of the Mbowamb has to be "rich" (VICEDOM—TISCHNER 1943/48 : II 46). Acquiring and keeping wealth is precondition with the Kapauku. The crowd meets the rich man's desires and agrees to his decisions. The reason is: people are his debtors, and they are afraid he would foreclose the loans or they expect him to help them also in the future (POSPISIL 1965 : 48—49). The domination system inside a clans is well characterised by SAHLINS. "The indicative quality of big-man authority is everywhere the same: it is personal power. Big-men do not come to office they do not succeed to, nor are they installed in existing position of leadership over political groups. The attainment of big-men status is rather the outcome of a series of acts which elevate a person above the common herd and attract about him a coterie of loyal, lesser men. It is not accurate to speak of "big-man" as a political title, for it is but an acknowledged standing in interpersonal relations (SAHLINS 1968 : 162—163).

Yet, there are descriptions which suggest that the hereditary chieftainship exists by some New Guinean tribes. Drawing a parallel between these

and the aformentiones ones we may get the impression that, although the forces and conditions of production are almost identical in the whole country, there were communities with political structure too, beside those which have no political structure. A thorough analysis of these descriptions proves this appearance wrong and reveals the real meaning of the "hereditary chieftainship".

"When the authorized leader of one of these small groups (among the kumas) dies, his eldest son succeeds him. If this recurs without interruption, the authorized leader is directly descended in the male line from the elder of the founding ancestors of the group" (REAY 1959 : 114). In the village Poreporena, inhabited by the Motu, the leadership was hereditary in the male line in every clan and descended from the eldest son to the eldest son again. The chief's rank was: "Head of the clan" he was the first among the elders and his connection with the rites was accepted with peculiar reverence. The verandah of the head's house was the ceremonial center. Here the victuals destined for the clan — ancestors was placed (GROVES 1954 : 80—81). It was stated that the Mafulu chief has no administrative or juridical function whatsoever, has no right to reward or to punish but plays a role at the religious ceremonies (WILLIAMSON 1912 : 92). Collecting these descriptions it becomes clear, that the institution, characterized as: "hereditary chieftainship" is not a political one, but is connected with the ritual life of the clan. The most important among these ceremonies are those in connection with the initiation and veneration of the ancestors. They believe that spirits of the ancestors are ever-present directing the clan's life helping or punishing the festivities aimed at keeping in touch with them to inteprete their benevolence and support. The spirits of the ancestors still keep the same characteristics qualities they had when alive. Nearest to them was the eldest son who became the head of the family after their decease. It is therefore evident that, after their death, they had the most frequent communication with them and they gladly granted their requests. Thus the custom developed, according to which the descendency line of the ancestor's eldest son became of prominent importance, especially at the ceremonies perpetrating conciliation and pleading for their support, protection. It is also understandable, that all the members belonging to this eldest line enjoyed a special reverence, authority and their voice had a deeper meaning than those of the ordinary clan-members. In spite of all that: they had no political, authoritative rights whatsoever and there was no domination-relationship to the other members of the clan.

The Indian (Hindoo) communities, which got stuck in the "Asiatic way of production", still to be found at the turning of the century, was described by MARX: "They are founded on the common land property right, the direct connection between agriculture and artisanship, and the stable division of labour. They are independent, productive structures, organisations, the extension of, the land varies to between some hundred and thousands of acres. The

major part of the products serves to satisfy the immediate needs, not as a merchandise. The production does not depend on the division of labour prevailing in the whole Indian society, based on barter. Spinning, weaving etcetera is carried on by the families as a secondary occupation. Beside the people working on similar lines, there are the "chief-inhabitants" judge policeman and tax-collector in one person . . . the Brahmin charged with religious tasks; the smith and the carpenter, manufacturing the tools for agriculture, the potter, making vessels for the village. These dozens of people are sustained at of the whole community" expenses (1949 : 386). The aborigings of New Guinea have yet reached even this elementary grade of labour division. Inside the clan there were some, who displayed a special skill in making polished stone blades, bows, projectile weapons, lances and spears, potteries, wooden bocols and wood carvings, larger or smaller boats, in arranging and directing ritual festivities, in magic healing and in managing public affairs. But these persons, who made tools, or performed special services were carrying out all that, not as their principle profession (BERNATZIK 1936 : 88). The New Guinean "priests" or "craftmen" were agriculturists, their main job was tilling the land and they did not live at the communities' expenses. We cannot speak therefore about a social division of labour neither in a restricted sense. In spite of that, barter and services rendered for other people's benefit was lively and general. Goods being at the disposal of this or that family were different in amount and character, therefore, this difference promoted bartering. Yam for taro, pottery for sago and so on, if in one household there was a surplus and in the other a deficiency. Boat building or common construction of houses was directed by the most experienced person and his services were rewarded by gifts in kind or cowrie. Gifts or cowrie-payment was due also to the magician-medicine-men and to the leaders, organisers, of ritual celebrations — in fact similar gifts were given to the intermediaries who partly directed the discussions, many of the local observers calls these gifts: "taxes". The inter-community barter and services *viz.* counter services express the regularity of mutual help — a solidarity system holding the society together.

Beside this exchanges there were exchanges of other types, too: although among different tribes and peoples. "An exchange of goods may develop at points where different families, tribes and communities meet. Among different communities one also finds a divergency in their natural surrounding: food and tools are different. For this reason their way of production, their way of life, and also the products are at variance. This nature given difference is the factor, which leads to an exchange of goods and the goods later on become merchandises" (MARX 1949 : 380). Such divergency in natural environment can be found in New Guinea, too. Especially pronounced differences are between the sea-side and the interior of the island (EPSTEIN 1936 : 56). The sago-palm thrives freely on the swampy shores, and the sea offers plenty of fish.

In the interior the sago-palm cannot thrive and people are short of fish. Pottery was also limited by the peculiarities of the place (CRANSTONE 1961 : 58). There were places where excellent boats could be built or where shells were found suitable for cowrie (HOGBIN 1964 : 47). These circumstances promoted the development of exchange-relations among different tribes and peoples, which in some instances assumed greater dimensions. There was a regular exchange of pottery versus sago between the inhabitants of Port Moresby and the Papuan Gulf. Once yearly whole boat convoys set out from Port Moresby carrying boatloads of 1—2 thousand vessels to the Papua Gulf and on the return journey each barge carried 10—30 tons of sago (LEWIS 1945 : 147). Taking into consideration, the regular and rather significant barter among the tribes there is no doubt, that beside the autarch agricultural production a certain peculiar merchandise production has appeared, too, insofar at the producers-manufacturers of the barter object had not a value for the producer-manufacturer but for others who acquired them by exchange activity (MARX 1949 : 49). The question now is: had the New Guinean economy shown preconditions for a constant production for the market followed locally by the loosening, even dissolving of the given economic management? It was stated by MARX that (1) "commodity production and traffic in goods is feasible also in that case if the major part of the products serves to satisfy the home-demand it does not become a commodity — thus the barter-value is not far from being prevalent in the production. The product appears as a commodity only when the division of labour inside the society has reached a stage, when and where the separation of the use-value and exchange-value has been acomplished; in the direct barter this procedure has only begun. This degree of evolution can be observed historically in the most divergent social formations" and (2) commodity production enforces itself only in the society, where it is based on paid work: and all the inherent forces develop only in this case" (MARX 1949 : 183, 633). Yet in New Guinea (1) the greater, overwhelming part of the products serves only for home-use, the separation between use-value and exchange-value had not developed yet and (2) paid work was not known by the aborigines. Production of use-value for other people was carried on inside the family-economy or in the case of larger boats through joint work of the clan; it's aim being the satisfaction and improvement of their own needs through barter-activity. The scope and structure of demand as presented among diverging natural environments has not been altered decisively by barter. The main issue was and remaines: to meet the limited demands by the proper work activity.

The cowrie is a puzzling issue in the ethnografical literature. The natives string beads — shells — on a tread — and a definite length represents a certain fixed value. These strings serve as a general standard-measure, exchange-object currency and value accumulating instrument, i.e. they function as a kind of

money. Cowrie is accepted both inside and outside the community in exchange for anything: for services, as blood money — indispensable for bying a wife, as a loan (when paid back, the lender gets a greater amount, an interest). Everybody strives to accumulate cowries the greater amount the better. There are two theories concerning the cowrie-system. Some regard it as "capital" (POSPISIL 1965 : 5) believing that it is an institution, which will lead to the dissolution of the original community economy or as they are coining it: of "communism" (RIVERS 1968 : 385). Others do not acknowledge the economic character of the cowrie but take it as a peculiar means for establishing social relations. Thus BARRIE calls the this a "non-monetary" economy because the main role of cowrie is to create social connections — a network between barrowers and lenders (BARRIE 1963 : 39).

THURNWALD is of the same opinion: He says: "in New Guinea money has no real commercial purpose at all, it only performs social functions (1912:38). Similarly EPSTEIN: "the tambu, meaning: the shells on a string — is the pillar, which supports their whole social system. Social ties are forged through the medium of tambu, while every ceremonial is accompanied by its distribution and/or exchange (1963 : 56).

Exchange in New Guinea has a lower role as compared with production for proper use. Beside this, the exchange was effectuated mostly without the interposition of the cowrie — between the consumers and users of the exchange-object. The assortment of the items was — due to the primitive production — very limited. Thus, *the economy itself* had no reason to motivate the development of a general measure of value and general exchange-object. The incentive for the cowrie-system lies elsewhere. Contrary to societies producing corn or based on animal breeding in New Guinea the items produced were not fit for a longer storage: Yam can be kept only for a couple of months, the other two main products: taro and sweet potatoes not even for weeks, due to climatic conditions, the tubers germinate and become unfit for consumption. It was impossible to produce a surplus from anything. The superfluous amount of food-stuffs had no immediate, direct value-nothing else could be done with it but to make a present of it (HOGBIN 1964 : 63). Thus rises the question: why did not the natives produce surpluses in the sphere of pig-breeding, and why could not value be accumulated as exchange-items, these surpluses be utilised as assets — as it is customary with other animal breeding communities. The answer is given by the "breeding system" of the natives. Pigs were in a stricter sense of the word not bred at all: only a small stock was kept in pigsties they were neither fed nor propagated regularly. The pig could go astray in the forests and were usually recalled by a special yell to the same place where they were given some food and vegetable litter. Only in the last week before the festival days were they recaptured and fattener regularly (GUIART 1965 : 107). At the festivities all the animals were slaughtered and the pork consumed.

This means: there were no constant herds, stocked up from time to time, but only temporary stocks after their having been consumed the whole "breeding" procedure started anew.

Yet again, there was need of value-accumulation. The most valued item of life was women and getting a wife required relatively high countervalue which could not originate from accumulated, stored agricultural commodities and since the manufacturing of the primitive articles of everyday use went on inside the family there the need of a permanent real value, fit for accumulation has emerged. Why the shells were suitable for this purpose has several reasons. First: the New Guineans attributed a high use-value to the shells and strings made therefrom. It is a general feature of primitive peoples on the earth, that they like to adorn, prink their bodies. They are willing to make any sacrifice for that — this tendency presents itself after the appeasement of their primary biological needs with high intensity — so we must take it as a basic human feeling of want. For satisfying this need the New Guineans used among others, but principally certain appealing shells and strings made of them, to be worn around their necks. Beside the great use-value of the shells there were other reasons too, to make them fit as money-functions. Shells which were used as money by certain tribes were not available in their own territory — so they got them in exchange from inhabitants of other parts and the amount was consequently limited (Pospisil 1965 : 19; Vicedom—Tischner 1943—1949 : I. 228; Gitlow 1966 : 75; Hogbin 1964 : 47; Rivers 1968 : I. 168). Beside their use-value they also had a kind of rarity-value, too. And finally: the shells were not worn in their original, rough shape, but polished, refined that required a high skilled workmanship, thus the cowrie's rarity-value was also increased by the labour included (Rivers 1968 : I. 168). The main field of utilisation was the bride-price — and its origin also lead towards this issue — as is shown by the fact: the whole turnover of cowrie in the village Vunamami (New Britain) was spent to 67% on bride-prices and contributions to ritual festivities, where as the amount spent on food was only 23% and 10% for bying fisher-nets (Salisbury 1966 : 123). Practically all observers correspond in the state-ment, that the cowrie serves mainly for paying the bride-price (Hogbin 1964 : 48; Salisbury 1966 : 119; Thurnwald 1912 : III. 14; Gitlow 1966 : 43). And since marrying — getting a wife — was the central event in the natives' life so by necessarity it was the means to acquire a wife, the cowrie became a central issue. Obtaining and hoarding an adequate amount of shells was the cherished aim of all males. It is evident, therefore, that borrowing and lending cowrie served as a base for all social relations; thus, giving a loan had put for the lenders in a position, which guaranteed their authority, influence and a "clientele". This explains the observations concerning the role of the cowrie among the natives and the statements according to which: "it is the pillar which supports their whole social system" — and "social ties are forged through

the medium of t a m b u". And THURNWALD is right when he says: "the cowrie has no commercial purpose, it performs only social functions" and the — as BARIE has stated: in spite of its importance and general use of the cowrie the New Guinean economy is a "non-monetary economy". It is also obvious, that if certain product obtains a means of value-accumulation in a society then later on the same goods are apt for transactions and develop into a general equivalent. A value — which is suitable to express the value of all the other commodities offered for sale — and so it assumes three real qualities of money: a general means of exchange, a standard-value and a means for treasure-accumulation. These are the criteria of money in all the societies, built on a high grade of the economic system. And just this is the circumstance which has stirred up so many discussions about the economic role of the cowrie: some have asserted, that cowrie cannot be regarded as money at all but only as a peculiar means for developing social connections; the other opinion maintains: cowrie is real money having a capital-like character and is bound to dissolve the "communistic" native economy. But money can become realisable as capital only in those economic formations, where "money is a means to appropriate other people's labour by buying slaves, land and so on" and "becomes one of the factors for developing a new production system where and when the other preconditions of a capitalistic production system are already available" (MARX 1951 : 655, 658). But these preconditions are for the time being far from being realised among the economic and social circumstances in New Guinea.

Bibliography

AUFENANGER, H. und G. HÖLTKER. 1940. *Die Gende in Zentralneuguinea.* Wien
BARRAU, J. 1958. *Subsistence Agriculture in Melanesia.* Honolulu
BARRAU, J. 1968. *L'Humide et le Sec: An Essay on Ethnobiological Adaptation to Contrastive Environments in the Indo-Pacific Area.* In: *Peoples and Cultures of the Pacific.* Edited by A. P. VAYDA. New York
BROWN, P. 1968. *Chimbu Tribes: Political Organization in the Eastern Highlands of New Guinea.* In: *Peoples and Cultures of the Pacific.* Edited by P. VAYDA. New York
BROWN, P. and H. C. BROOKFIELD. 1959/60. *Chimbu Land and Society.* Oceania.
BARIC, L. 1963. *Some Aspects of Credit, Saving and Investment in a "Non-Monetary" Economy (Rossel Island).* In: *Capital, Saving and Credit in Peasant Societies.* Edited by R. FIRTH and B. S. YAMEY. Chicago
BERNATZIK, H. A. 1936. *Owa Raha.* Wien
CRANSTONE, B. A. L. 1961. *Melanesia.* London
DITTMER, K. 1951. *Zum Problem des Wesens, des Ursprungs und der Entwicklung des Clan-totemismus.* Zeitschrift für Ethnologie.
ENGELS, F. 1947. *Anti-Dühring.* Moszkva
EPSTEIN, S. 1963. *Personal Capital Formations among the Tolai of New Britain.* In: *Capital, Saving and Credit in Peasant Societies.* Chicago
ELKIN, A. P., R. M. BERNDT and C. H. BERNDT. 1950/51. *Social Organization of Arnhem Land.* Oceania.
FINSCH, O. 1888. *Samoafahrten.* Leipzig
FRAZER, J. G. 1898. *Le totemisme.* Paris
GREY, G. 1941. *Journals of two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia.* Vol. II. London
GITLOW, A. L. 1966. *Economics of the Mount Hagen Tribes, New Guinea.* London

GIRARD, F. 1967. *Les gens de l'igname.* Journal d'Agriculture Tropical et de Botanique Appliguée.
GUIART, J. 1965. *Programmation et agriculture en Mélanésie.* L'Homme. Juill.-Sept.
GROVES, M. 1954. *Dancing in Poreporena.* Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
HART, C. W. M. and A. R. PILLING. 1965. *The Tiwi of North Australia.* New York
HUMBLY, W. 1936. *Hunters of Australia.* Chicago
HOGBIN, I. 1964. *A Guadalcanal Society.* New York
HERNÁNDEZ, Th. 1940/41. *Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia.* Oceania
KOPPERS, W. 1936. *Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem.* Anthropos.
KABERRY, Ph. M. 1940/41. *The Abelam Tribe, Sepic District, New Guinea.* Oceania.
KABERRY, Ph. M. 1941/42. *Law and Political Organization in the Abelam Tribe, New Guinea.* Oceania.
LANDTMAN, G. 1927. *The Kiwai Papuas of British New Guinea.* London
LAWRENCE, P. 1955. *Land Tenure among the Garia.* Canberra
LOMMEL, H. 1949/50. *Notes on Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North-Western Australia.* Oceania.
LOWIE, R. H. 1950. *Social Organization.* London
LÁNG, J. 1963. *A „totemizmus" alapjai és kialakulása.* Ethnographia.
LEWIS, A. B. 1945. *The Melanesians.* Chicago
MARX, K. 1949. *A tőke.* I. köt. Budapest
MARX, K. 1951. *A tőke.* III. köt. Budapest
MARX, K. 1953. *A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* Budapest
MURDOCK, G. P. 1940. *Double Descent.* American Anthropologist.
MURDOCK, G. P. 1949. *Social Structure.* New York
MOSZKOWSKI, M. 1911. *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker* (Unter besonderer Berücksichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakai von Sumatra). Jena
MATHEW, J. 1910. *Two Representative Tribes of Queensland.* London
NIND, S. 1831. *Description of the Natives of King Georg's and Adjoining Country.* Journal of the Royal Geographical Society.
POSPISIL, L. 1965. *The Kapauku Papuans of West New Guinea.* New York
REAY, M. 1959. *The Kuma.* Melbourne
RIVERS, W. H. R. 1968. *The History of Melanesian Society.* Vol. II. Oosterhout
SPENCER, B. and F. J. GILLEN. 1899. *The Native Tribes of Central Australia.* New York
SELIGMANN, C. G. 1910. *The Melanesians of British New Guinea.* Cambridge
STANNER, W. E. H. 1965/66. *Aboriginal Territorial Organization.* Oceania.
SIMON, R. 1967. *Az iszlám keletkezése.* Budapest
SAHLINS, M. D. 1968. *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia.* In: *Peoples and Cultures of the Pacific.* Edited by P. VAYDA. New York
SALISBURY, R. F. 1966. *Politics and Shell-Money Finance in New Britain.* In: *Political Anthropology.* Edited by SCHWARTZ, M. J., V. M. TURNER and A. TUDEN. Chicago
THOMAS, K. H. 1941/42. *Notes on the Vanimo Coast, New Guinea.* Oceania.
THURNWALD, R. 1912. *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel.* Bd. III. Berlin
VICEDOM, G. F. und H. TISCHNER. 1943—1948. *Die Mbowamb.* Bd. I—III. Hamburg
WILLIAMS, F. E. 1925. *Plant-emblemes among the Orokaiva.* Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
WILLIAMS, F. E. 1928. *Orokaiva Magic.* London
WILLIAMS, F. E. 1930. *Orokaiva Society.* London
WILLIAMS, F. E. 1936. *Papuas of the Trans-Fly.* Oxford
WILLIAMSON, R. W. 1912. *The Mafulu Mountain People of British New Guinea.* London
WADDEL, E. W. and P. A. KRINKS. No. 24. *The Organization of Production and Distribution among the Orokaiva.* New Guinea Research Bulletin. Canberra
WIRZ, P. 1921—1922. *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral Neu-Guinea Expedition.* Nova Guinea XVI.
WIRZ, P. 1922. *Die Marind-anim von Holland-Süd-Neu-Guinea.* Bd. I—II. Hamburg
WIRZ, P. 1934. *Die Gemeinde der Gogodara.* Nova Guinea. XVI.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 95—117 (1979)

DAMMARBEITER IM PO- UND THEIßTAL

(ETHNOGRAPHISCHE PARALLELE)

Von

IMRE KATONA

ETHNOGRAPHISCHES INSTITUT DER LORÁND EÖTVÖS UNIVERSITÄT, BUDAPEST

Das Bestehen einer Parallele zwischen den italienischen Dammarbeiten im Potal und den ungarischen entlang der Theiß wäre überflüssig neu zu erschließen, da sie seit einem Jahrhundert wohlbekannt ist. Die Italiener sind schon zum Beginn der Arbeiten an der Theiß durch den bekannten Ingenieur der Poregulierung PALEOCAPA vertreten gewesen, und von den Arbeiten hören wir erstmals 1879 zur Zeit der Damm in Szegedin (Szeged)[1] errichtet wurde und von da an tauchen sie bis 1914 gemeinsam mit ungarischen Erdarbeitern da und dort, an verschiedenen Stellen der österreichisch-ungarischen Monarchie auf,[2] nicht selten in benachbarten Gebieten arbeitend.

Dessenungeachtet klärten sich noch viele, sehr viele Fragen nicht, die sich auf den Ursprung, an die eventuellen Kontakte und auf die Wechselwirkungen beziehen. Die italienische technische und agrarhistorische Fachliteratur behandelt allerdings den als *bracciantato* genannten Teil der Agrartätigkeit, die Arbeit der *sterratore*, *terraziere* oder *scariolante* (Erdarbeiter),[3] ferner ihre gesellschaftliche Lage, auch den Kampf um ihre Interessenvertretung,[4] indessen fehlen gänzlich Beschreibungen vom ethnographischen Gesichtspunkt aus, und nehmen keine Kenntnis von den ungarischen Parallelen.[5] Diesbezüglich ist die Lage in Ungarn bedeutend günstiger: unsere technische Literatur registriert die Arbeiten im Potal, unsere ethnographische Fachliteratur aber, wobei sie entsprechend eingehend die Lage der ungarischen Erdarbeiter erschloß,[6] weist auch fallweise auf italienische Parallelen hin:

[1] s. TÁPAY-SZABÓ, 1928, III. Bd. 108; TÖMÖRKÉNY, I. 1943: 70—71.

[2] Unter anderen schreibt über sie: GABONA: 31.

[3] In der italienischen Literatur und Umgangsprache gibt es keinen so einheitlichen Begriff, wie *kubikos* (Erdarbeiter) im Ungarischen, wobei er viel einheitlicher ist, als in anderen europäischen Sprachen; schon in sich selbst zeigt das auch die unbestimmtere, aber differenziertere Bildung bei andren Völkern, als die ungarische. Die Italiener benützen zumeist den Ausdruck *bracciante* (manueller Arbeiter), welcher Begriff genauso Landarbeiter, wie Dammarbeiter bedeuten kann. Außer *bracciante* ist die häufigste, etwas fremdartig klingende und aus dem Französischen hergeleitete Variante *terrazziere* (Terrassenbauer), und die weniger verbreitete italienisch klingende *sterratore*. Die Lieder der Erdarbeiter hingegen sprachen nur vom *scariolante* (Schubkarrer).

[4] Von zusammenfassenden Charakter unter anderen: PAGANI 1932.

[5] Nicht einmal die Rolle von PALEOCAPA in Ungarn ist registriert.

[6] Zusammenfassung s. KATONA 1958: 155—218.

so beispielsweise bei der Herkunft einzelner Transportgeräte[7] und Trachtenstücke,[8] ferner auf die Lehnwörter[9] usw. Zur besseren Erkenntnis der Organisationen zur Wahrung der Interessen der italienischen Agrararbeiterschaft und deren Kämpfe, reisten vor dem Ersten Weltkrieg,[10] sowie auch zwischen den beiden Weltkriegen ungarische Fachleute nach Italien:[11] ins Potal. Ich selbst hatte unlängst im Rahmen einer längeren Studienreise Gelegenheit mich mit den Fragen zur Bereinigung der ethnographischen Parallelen zu befassen: durch lokale Informierung,[12] durch Sammeln von mündlichen Daten,[13] sowie durch Verschaffung von Druck- und Bilddokumenten konnte ich die italienischen Dammarbeiter des Potals kennenlernen. Die Bedingungen einer derartigen Forschungsarbeit sind indessen in Italien ganz anders, als bei uns, denn dort sind die verschiedenen behördlichen und gesellschaftlichen Organisationen außerordentlich zergliedert,[14] bezüglich dieser Frage gibt es weder zentrale Bibliotheken, noch verwertbare Sammlungen.[15] Deshalb konnte ich wegen Zeitmangel die Umgebung von Venedig nicht mehr aufsuchen, von wo ja seinerzeit die italienischen Wanderarbeiter der Monarchie ausschwärmten, aber durch mittelbare Daten bekam ich auch über sie auf meine Fragen Antwort.

[7] Eingehendes bezüglich des Kippkarrens s. KATONA 1961a: 59—60, 63—79.

[8] GYÖRFFY 1941: 367, hält die Schnürelsamthosen (Kordsamt) aus sog. *ördögbür* (Englischleder) für italienischen Ursprungs und führt sie auf die Zeit von PALEOCAPA zurück. Dies dürfte aber kaum zutreffen, da die englischen Bergleute schon Mitte vergangenen Jahrhunderts solche Hosen trugen.

[9] Zusammenfassend s. KARINTHY 1947. Besonders die uns interessierenden Bedeutungen des Worts *digó* (Welsch) in Bezug auf die Dammarbeiter: 15.

[10] CSIZMADIA, S. Studienreise am 24. August, 21. September, 8. Oktober, 2. November und 30. November 1912.

[11] s. Csizmadia. cf. SZABADOS 1930 und 1934.

[12] Besuchte folgende italienische Ortschaften: *Argenta* (Sammeln lokalen ethnographischen Sachguts), *Bologna*, *Ferrara*, *Modena*, *Padova*, *Parma*, *Reggio-Emilia* (Sammeln von technischen und sonstigen Daten sowie Dokumenten). Da ich mich in Bologna am längsten aufhielt, sammelte ich noch mittelbar mündliche Angaben über Dammarbeiter aus folgenden kleineren Ortschaften: *Budrio*, *Comacchio*, *Medicina* und *Molinella*.

[13] Von folgenden Personen bekam ich mündliche oder sonstige Auskünfte: Umberto Ambrosetti, technischer Zeichner (Reggi); Ing. Francesco Baldi (Reggio-Emilia); Livio Ballardini, Geodät (Argenta); Ing. Amadeo Benati (Bologna); Dr. Ing. Enrico Bombardi (Modena); Ing. Giacinto Capuzzo (Ferrara); Jones Carra, Beamter (Parma); Dr. Ing. Gian Carlo Cerutti (Parma); Irma Falchini, Hausfrau (Modena); Ing. Mario Tito Franceschi (Parma); Ing. Pietro Giovanni Grande (Ferrara); Vincenso Masi, Geodät (Bologna); Ing. Carlo Veronese (Padova), außerdem noch von drei pensionierten Dammarbeitern (Argenta), und von einem Bürodiener, der in Comacchio aufwuchs, doch in Bologna lebt. Jedem von ihnen möchte ich hier auch meinen besonderen Dank für ihre wertvolle Hilfe aussprechen.

[14] Zur Sammlung mündlicher Angaben und andrer Dokumente sprach ich noch bei folgenden Istitutionen vor: *Associazione Agricoltori* (Reggio); *Associazione Ingegneri* (Bologna); *Bonificazione Parmigiana Moglia* (Reggio); *Consorzio delle Cooperative* (Modena); *Consorzio della Grande Bonificazione Ferrarese* (Ferrara); *Consorzio della Grande Bonificazione Renana* (Bologna); *Consorzio Interprovinciale per la Bonifica di Burana* (Modena); *Consorzio Unico per le Bonifiche della Bassa Parmense* (Parma); *Ente Delta Padano* (Bologna und Ferrara); *Genio Civile* (Bologna und Ferrara); *Genio Civile Magistrato del Po* (Parma) und schließlich am *Lehrstuhl für Hydrologie an der Universität Padova*.

[15] Besonderen Dank zolle ich meinen Kollegen Dr. Pál FÁBIÁN und Győző SZABÓ für ihre unersetzliche Hilfe.

Die Umgestaltung des Po- und des Theißtals

Die günstige Entwicklung der landwirtschaftlichen Warenerzeugung brachte — auch von den Naturgegebenheiten abhängig — in ganz Europa die Ausweitung der Anbaugebiete und das Organisieren des billigen Warentransports — zumeist zu Wasser — mit sich. Die Gesellschaft bewältigte auch

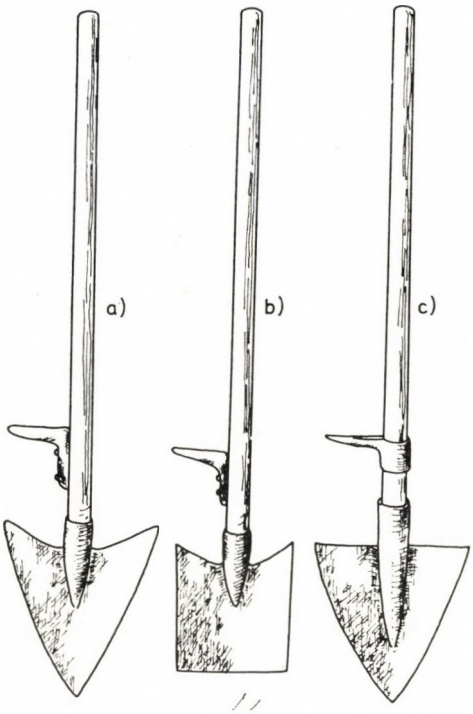


Abb. 1. Haupttypen der italienischen Dammarbeiterspaten. Zeichnung von L. K. Kovács

dort die nicht gerade geringen Aufgaben, wo die Fluten des Meers oder der Flüsse immer von neuem die ihnen abgerungenen Gebiete zurückeroberten. Dieser Kampf hielt auch oft Jahrhunderte an, bis der Mensch irgendwie Herr über die wilden Kräfte der Natur wurde. Die zwei klassischen, von Schweiß und Wasser getränkten »Kriegsschauplätze« des mehrere Jahrhunderte anhaltenden Kampfs zwischen Natur und Mensch sind die Täler des Pos und der Theiß.

Unter den beiden Flüssen ist der Po der reißendere: er trägt das Wasser von zwei großen Gebirgsstöcken, er schüttete langsam eine alte Meeresbucht auf, fing der Reihe nach die von den Bergen herabstürzende Flüsse auf, verlegt seine Mündung jährlich mit 70 Meter vor: die namengebende Stadt Adria

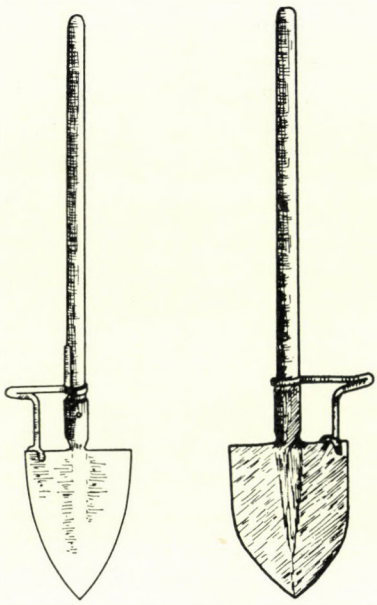


Abb. 2a—b. Ungarische Dammarbeiterspaten aus Szegedin und Mindszent. Zeichnung von I. Cs. Katona

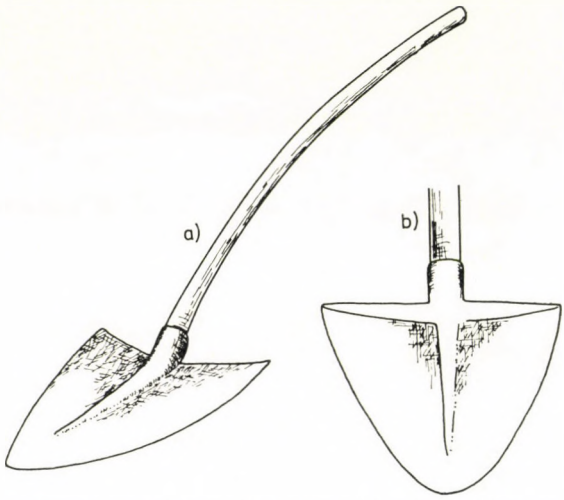


Abb. 3. Der gebräuchlichste Typus der italienischen Schaufel. Zeichnung von L. K. Kovács

liegt nach 2000 Jahren schon 30 km von der Küste entfernt. Der Po ist ein wasserreicher, reißender Fluß, treibt viel Schutt, sein Bett ist rasch vollgeschwemmt, da bahnt er sich dann neue; seine Überschwemmungen sind verheerend und sehr ausgedehnt. Erschwert wird die Frage durch die morastigen Meeresbuchten der Adria, durch die verheerenden Springfluten, besonders,



Abb. 4. Ungarische Erdarbeiterschaufel in Vorder- und Seitenansicht. Zeichnung von Zs. Csalog

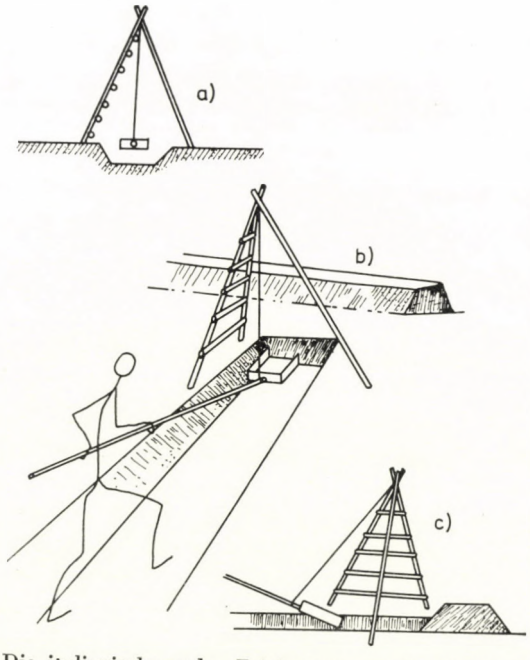


Abb. 5. Die italienische pala. Zeichnung von L. K. Kovács

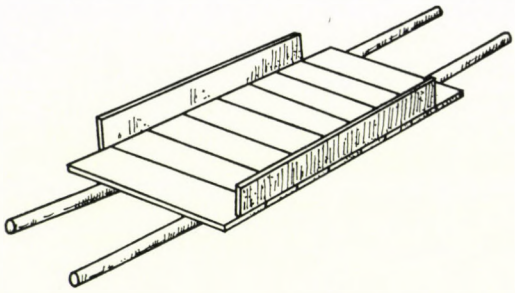


Abb. 6. Die italienische barella. Zeichnung von L. K. Kovács



Abb. 7. Steinetransport mit baretta in Italien. Parma—Cremona, 1952

wenn sie gleichzeitig mit der Flutwelle des Pos auftreten. (Man denke nur an die gefährdete Lage von Venedig.) Daher kommt es, daß mit der Bändigung des Pos schon viel früher, vielleicht schon im Altertum begonnen wurde, längere Zeit dauerte und — besonders am Unterlauf — bis heute nicht beendet ist. Hingegen folgten der Regulierung des Pos die ergänzenden Arbeiten, wie die Trockenlegung, der Kanalbau, die Meloration usw., und schließlich die Parzellierung des gewonnenen Bodens. Infolge dessen verwandelte sich die Gegend entlang des Pos zu einem wahren Mustergarten.[16]

Die Theiß verläuft in mehreren Windungen, langsamer, ihr Wasserstand ist unbeständig, und ebendeshalb nicht weniger gefährlich, als der Po.

[16] Die vollkommene Bibliographie der Frage stellte MARZOLO—GHETTI zusammen, I—II, 1949—1963.

Ihre Maße, und daher auch ihre Inundationsgebiete sind größer, die Regulierung und der Hochwasserschutz erfordert eine konzentriertere Organisation und auch mehr Arbeit. Ihre Nebenflüsse haben ziemlich abweichenden Charakter, auch jeder für sich verursacht große Sorgen, die zeitlichen Verschiebungen der Flutwellen sind größer; bei länger anhaltendem Hochwasser kulminiert alle Gefahr im Süden, am Unterlauf der Theiß, von wo das alles aufnehmende Meer noch sehr weit ist. Jahrhunderte dauerte der Kampf mit der Theiß, bis 1846 auf Grund des Plans von Pál VÁSÁRHELYI die endgültige Regulierung



Abb. 8. Erdtransport mit barella in Italien. Comacchio, 1954

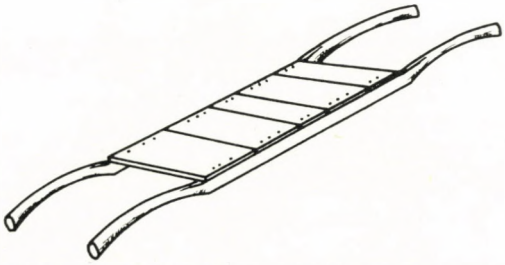


Abb. 9. Backsteintrage in Ungarn. Zeichnung von Zs. Csalog



Abb. 10. Erdarbeit mit Schubkarren in Italien. Reggio-Emilia, 1954

durchgeführt wurde, die Ungarn aus eigener Kraft bewältigte.[17] Bei uns entstand nicht ganz der Theiß entlang die ungarische Dammarbeiterschaft, sondern dort, wo der erbittertste Kampf mit dem Wasser ausgefochten wurde, daher in der sog. Viharsarokgegend (Sturmecke). Der ungarische Hochwasserschutz bändigte mit einem Husarenstreich gleich die Theiß und die Donau, wehrt mit Erfolg ihre immer wiederkehrenden Anstürme ab, doch folgte dem die Trockenlegung, die Kanalarbeiten und die Melioration nicht mehr in dem Ausmaß, wie beispielsweise im Potal, und die zurückgewonnenen Gebiete gelangten auch nicht immer in die richtigen Hände.[18]

In den Gegenden der zwei Flüsse weichen nicht nur die Naturgegebenheiten ab, sondern auch die Schutzsysteme. Die Windungen des Pos werden im allgemeinen nicht durchschnitten, die Seitenarme nicht immer zugedämmt, so erfolgt bei Hochwasser der Zustrom durch mehrere Betten. Ein Teil der Bauarbeiten wird dem Fluß überlassen: der Uferabbruch wird durch Pfahlwand-Wasserfänge, dann durch Steinbetten verhindert, beziehungsweise der Uferbau gefördert, und dadurch zugleich die endgültige Ausgetiefung des

[17] Die eingehende Zusammenfassung s. KÁROLYI 1960.
[18] Zusammenfassend s. KATONA II. 1965: 406—432.

Hauptflußbetts erzielt. (Bei uns sind ähnliche und ständige Arbeiten diesen Charakters am Szigetközer Abschnitt der Donau im Gang.) Parallel zu diesen Maßnahmen werden die Schutzwerke, die Dämme errichtet; entlang des Ober- und Mittellaufs des Pos werden doppelte, stellenweise sogar dreifache Schutzdämme gebaut, daher befindet sich beiderseits nicht nur je ein Damm, sondern an den gefährdeten Uferstrecken fallweise sogar 2—3 Dämme. Da dort jeder Fußbreit Landes von enormer Wichtigkeit ist, und da sich das Hochwasser nicht unbedingt jährlich oder zu bestimmten Jahreszeiten wiederholt, werden selbst die Arbeiten und Spesen für die zeitweise überfluteten Inundationsgebiete vergütet, deshalb sind die mehrfachen Schutzdämme nötig. Die flußnahen niedrigeren Dämme schützen durchschnittlich 800 m, die äußeren Dämme indes 2500 m breite Inundationsgebiete, doch variiert die Breite der Inundationsgebiete nach Abschnitten. (Die äußeren Dämme sind cca. um 1 m höher als der innere, beziehungsweise die inneren.) Die inneren Dämme bauen und halten Privatgesellschaften instand, die äußeren der Staat. Das mittlere



Abb. 11. Erdarbeit mit Schubkarren in Italien. Reggio-Emilia, 1954

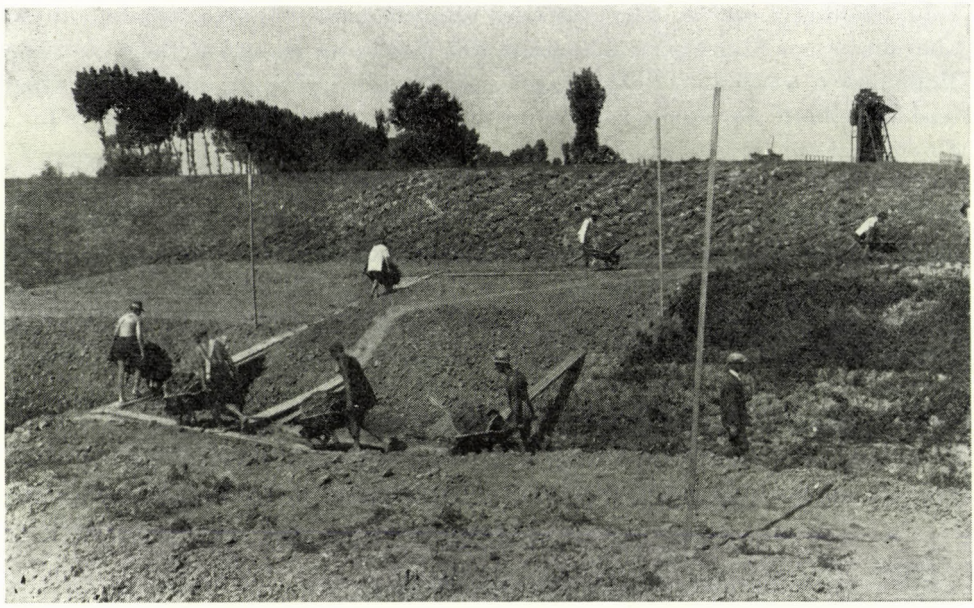


Abb. 12. Erdarbeit mit Schubkarren in Ungarn. Békésszentandrás, 1936

Hochwasser übersteigt manchmal die Höhe des Damms (oder der Dämme) in Flußnähe, in diesem Fall wartet man nicht, bis die Flutwelle die Dammkrone erreicht, sondern mit Hilfe des dichten Schutzwehr- und Kanalnetzes wird auf behördlicher Anordnung und unter Leitung von Fachleuten des Wasserwesens das Wasser in das äußere, große Inundationsgebiet abgeleitet. Nach Abzug der Flutwelle geschieht mit dem gleichen überlegten Manöver die Rückführung des Wassers in das Hauptbett. Dadurch wird es möglich, daß im flußnahen, inneren Inundationsgebiet eine intensive Kultur bewahrt bleibt, sogar »wasserbeständige« Häuser stehen dort; noch mehr trifft das bei größeren, weiteren Inundationsgebieten zu. Ähnlich diesem war auch die Wirtschaftsweise der Sárközer an der Donau, wenn auch primitiver, von traditioneller Art.[19] Diese Schutzmaßnahmen hatten trotz aller Durchdachtheit und Organisation auch Hindernisse, teils weil sich gerade am Ober- und Mittellauf des Pos das verhältnismäßig breitere Inundationsgebiet befindet, wo doch gerade am Unterlauf dieses nötiger wäre, anderseits aber nimmt ab Ferrara — auch trotz ständiger und intensiver Baggerung — die Anschwemmung immer größere Maße an, nicht nur eine am Fluß gelegene Stadt liegt auch bei niederem Wasserstand tiefer als die Pegelhöhe des Flusses.[20]

[19] cf. B. Andrásfalvy 1970.
[20] Zusammenfassend s. Piccolo 1963.

Die Ungarn durchstachen die Windungen der Theiß und ihrer Nebenflüsse, insgesamt an 111 Stellen, dadurch wurde ihr Wasserlauf schnelller, die gegrabenen Betten ausgetieft. (Die Kosten der Durchstiche trug der Staat, die Dammbauten indes die Uferbesitzer.) Beiderseits ziehen sich entlang der weiten Inundationsgebiete entsprechend hohe Dämme. (Stellenweise wird im Inundationsgebiet ähnlich wie bei den Italienern, im Schutz der sog. *Sommerdämme* auch irgendeine zeitweilige, beschränkt bewertbare Bodennutzung betrieben.) In Ungarn wurden die Überschwemmungen erfolgreicher behoben, Schwierigkeiten zeigten sich eher in der ersten Periode der Regulierung, als die Arbeiten vom Oberlauf zum Unterlauf und vom Hauptfluß in Richtung der Nebenflüsse erfolgten, — während genau das Gegenteil notwendig gewesen wäre; damals mußte auch oft im Interesse der Uferbesitzer das Inun-



Abb. 13. Erdarbeit mit Schubkarren in Ungarn. Budapest, Sportstätte-Lokomotiv, 1950

dationsgebiet schmaler als nötig bemessen werden. Später rächte sich dieses Verfahren aber sehr, eine Reihe von schweren Überschwemmungen vernichteten die bisherigen Einrichtungen, so daß von den achziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts an fast alles neu geschaffen werden mußte.[21]

Der Dammbau erfolgte in beiden Regionen wesentlich in ähnlicher Weise: gegen die Verschiebung werden die Dämme sorgfältig unterbaut und dann in gestampften Schichten errichtet; an der äußeren Seite der höheren und breiteren Dämme führt ein Steg *(padka)* entlang. (Bei Anschuttboden benützen die Italiener wegen der größeren Bewegungen des Flusses beim Dammbau fallweise ein von Drahtnetz gehaltenes Steinbett.) Bei großen Überschwemmungen indes versuchen sie in beiden Gegenden alle möglichen und zweckmäßigen Schutzmaßnahmen einzusetzen, in dieser Hinsicht ist noch in keinem der Regionen der Erfindungsgeist versiegt gewesen und es werden unabhängig voneinander auch immer neuere und neuere Verfahren angewendet, gleichwie von Anfang an eine derartige unabhängige Parallelität besteht.[22] (Das einzige sprachliche Beispiel der parallelen Entwicklung: das genaue Äquivalent des italienischen Worts *argine* ist das ungarische *töltés* (Aufschüttung) und von *diga* aber *gát* (Damm), und heute werden schon in beiden Gegenden abwechselnd auch beide grebraucht.)

Indessen hielten die Italiener nicht beim Bändigen der Flüsse inne, wie die Ungarn, sondern zauberten aus dem abgerungenen Boden einen echten zusammenhängenden Garten: überall werden Getreide und verschiedene Hackfrüchte, ferner Grünzeug und Obst erzeugt, und auf bewässerten Parzellen sogar Reis. Entlang des dichten Kanalnetzes am gewonnenen Boden ziehen sich Pappel- und Weidenreihen hin, die Weizen- und Maisfelder aber sind von Obstbäumen eingefaßt. Die bewässerten Wiesen werden jährlich auch achtmal gemäht.[23]

In Ungarn hatte allerdings die Flußregulierung, der Hochwasserschutz und die Trockenlegung Erfolge zu verzeichnen, doch unterblieb nachher die Kanalisierung, die Bewässerung und vor allem die Melioration, so ist die Theißgegend, trotz ihrer günstigen Naturgegebenheiten kein solcher zusammenhängender Garten, wie das Potal. Daher war der ungarische Hochwasserschutz erfolgreich, doch letzten Endes wurde dennoch halbe Arbeit geleistet, und hinterließ dadurch der Nachwelt nicht geringe Sorgen. All das hat indes vorrangig gesellschaftliche Wurzeln.

[21] Die kurze Geschichte des ungarischen Hochwasserschutzes s. KATONA 1958.
[22] cf. L'irrigazione . . . 1965, ihre ungarischen Beziehungen s. KATONA 1957: 36—41.
[23] Die einzelnen Teile s. JOVI—MAZZINI 1956; PORTA 1949; SANI 1962.

Bildung und Entwicklung der Dammarbeiterschaft

Ähnlich der erwähnten Naturgegebenheiten, finden wir wesentliche Übereinstimmungen und zugleich auch Unterschiede zwischen der Bildung und Entwicklung der italienischen und ungarischen Dammarbeiterschaft. Im Potal waren von Anfang an die gesellschaftlichen Bedingungen für die Bildung und vor allem für die Fortentwicklung der Dammarbeiterschaft günstiger: die Warenerzeugung begann früher, es entwickelten sich große, belebte Industriezentren, die die landwirtschaftlichen Produkte genauso aufnahmen, wie den Menschenüberfluß der Landwirtschaft. Auch der Po wurde nicht in einem Ansturm gebändigt, er erfordert ein ständig waches Auge. Demzufolge konnte die Reservemannschaft des Potals zwischen Industrie und Landarbeit sowie zwischen diesen zwei Gruppen zählende Erdarbeit wählen, ohne dadurch zum Wanderarbeiter zu werden. Die großzügigen Erdarbeiten nahmen größtenteils in den Jahrzehnten der Jahrhundertwende allerdings auch dort ab, und in Deutschland, sowie auf dem Gebiet der österreichisch-ungarischen Monarchie tauchten in immer größerer Zahl italienische Wanderarbeiter auf, doch von diesen übernahm höchstens die jüngere Generation aus den Ortschaften der Umgebung Venedigs Dammarbeiten, die übrigen gingen zum Großteil im Bergbau, in der Bauindustrie usw. arbeiten.[24] Das Agrarproletariat war seit Jahrhunderten mit der einen Hand in der Landwirtschaft, mit der andren aber beim Hochwasserschutz beschäftigt, doch womöglich in der Nähe des Wohnorts, um die Mahlzeiten zu Hause einnehmen zu können. In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts verschob sich auch dort das Verhältnis zugunsten der Dammarbeiten, die nämlich mehr und bessere Arbeitsgelegenheiten sowie besseren Verdienst boten, und dennoch wurde die Dammarbeit *(lavori di terrazzeria)* kein selbständiger Hauptberuf. Zumal nicht, da die Italiener auch die angeführten Ergänzungsarbeiten ausführten, und nachher die dem Wasser endgültig abgerungenen und mittlerweile fruchtbar gemachten Gebiete parzellierten. Es entwickelte sich ein wahres Gespinst des Besitz- und Pachtsystems, zur Durchführung der gemeinsamen Aufgaben aber entstanden Genossenschaften. Die kleinen Pachten reichten allerdings dazu aus, daß der Großteil der Einwohnerschaft ansässig blieb, nicht abwanderte, hingegen verblieb immer noch ein verhältnismäßiger Menschenüberfluß, um die noch austehenden, beziehungsweise fortlaufenden Arbeiten zu erledigen. In Italien bildete sich daher nicht eine mit solchen bestimmten Zügen separierende, selbständige Dammarbeiterschaft, wie bei uns, und nicht einmal die zum Wandern gezwungenen Einwohner aus der Umgebung von Venedig können als berufliche Dammarbeiter gelten.[25] So ist es verständlich, obzwar

[24] Von der umfangreichen Literatur am wichtigsten s. LUDWIG 1915: 108, 112, 114—5, 116—137.

[25] Zusammenfassung s. PAGANI 1932: 9—10, 12—3, 22—3, 44, 49, 57—9.

bei intensiverer italienischen Landwirtschaft und Industrie, und dementsprechend die Arbeitsgeräte der Erdarbeit mannigfaltiger als die ungarischen waren, dennoch nicht vollkommener sind, denn vor der Mechanisierung wurden diese — wie in Ungarn — nicht in dem Maß den eigenartigen Bedürfnissen der Erdarbeiten angepaßt; die allgemeine Mechanisierung hingegen setzte viel früher und in größerem Ausmaß ein, als im Karpatenbecken.

Von einer ungarischen beruflichen Dammarbeiterschaft läßt es sich schon viel eher sprechen, als von einer italienischen. Auch in Ungarn gab es einen verhältnismäßigen Menschenüberschuß, doch fehlten die großen Industriestädte, die Mechanisierung war wegen der billigen menschlichen Arbeitskraft sowohl in der Landwirtschaft wie bei den Dammarbeiten rückständig, noch dazu bekam die interessierte Dammarbeiterschaft nur den kleineren Teil des vom Hochwasser abgerungenen Bodens. Das Pachtsystem der Gemarkung Szegedin war bis zu einem gewissen Grad den italienischen Verhältnissen ähnlich, so daß nach den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gerade dort die Zahl der Dammarbeiterschaft abnahm, wo sie sich zuerst bildete. Anderorts wieder waren die Dammarbeiter nach der Beendigung der Arbeiten an der Theiß gezwungen den Wanderstab zu ergreifen, und ihre Wanderwege durchstreiften die ganze Monarchie. Der jeweilige Menschenüberschuß konnte weder von der Landwirtschaft erhalten, noch von der Industrie aufgefangen werden, so blieb daher nur noch die Erdarbeit übrig, der sich oft die ganze Familie anschloß, die Frau wusch die Wäsche und kochte, die heranwachsende Jugend aber wurde zum Ziehen von Schubkarren herangezogen. (Dafür fanden wir kein Beispiel in Italien!) Zufolge des ständigen Kampfs mit dem Kapital, wegen besseren Verdienstes und im Interesse einer erleichterten Arbeit war der ungarische Erdarbeiter gezwungen seine ursprünglich bäuerlichen Werkzeuge und Transportgeräte zu verbessern; und wenn auch seine Bedürfnisse und Organisiertheit die der Italiener der Pogegend nicht erreichte, bezog sich das keineswegs auf seine Arbeitsorganisation und seine speziellen manuellen Werkzeuge. Dieser entwickeltere Grad ist indessen genau die Folge des Widerspruchs der entwickelteren heimischen Verhältnisse.[26]

Arbeit — Arbeitsorganisation, Lebensweise

Die italienischen und ungarischen Dammarbeiten waren im großen ganzen ähnlich: bei Flußregulierungen, Dammbauten, Kanalbauten, bei Erdarbeiten von Straßen, Bahnen und im Bauwesen usw., und innerhalb diesen wich natürlich auch in beiden Regionen der Charakter von Verhältnis und Arbeit voneinander ab. Die italienische Dammarbeiterschaft war zu vielfältiger

[26] Zusammenfassung s. KATONA II. 1965: 382—390.

Arbeit gezwungen und führte immer ein Doppelleben, im Gegensatz dazu wurde ein Teil der ungarischen Berufserdarbeiter: im goldenen Zeitalter der Dammarbeiten gab es beispielsweise solche ungarische Erdarbeiter von Beruf, die im Leben keinen einzigen Sensenschnitt getan hatten. Diese berufliche Schicht spezialisierte sich innerhalb der Erdarbeiten in Ungarn weiter: auf Straßen- und Bahnbau, auf Erdarbeiten im Bauwesen, auf Kanalarbeiten usw.

Für die am ihren Wohnort tätige Arbeiterschaft blieb die Dammarbeit immer eine *ergänzende* Erwerbsquelle, das zeigt sich auch darin, daß sie nicht nur in Jahres- und Jahreszeitenrelation abwechselnd Land- und Dammarbeiten verrichteten, sondern ihr Großteil auch täglich damit beschäftigt war. Der italienische Dammarbeiter ging frühmorgens zur Arbeit, nachmittags kehrte er nach Hause zurück, um auf seiner kleinen Parzelle zu schaffen. Vom gewöhnlich frühen Aufbruch spricht auch ihr bekanntestes Lied:

E mezzanotte in punto,
Si sente un gran rumor:
Sono gli scariolanti,
Che vanno a lavorar.

Genau zu Mitternacht,
Man großen Lärm hört:
Es sind die Dammarbeiter,
Die zur Arbeit gehen.[27]

Durch diesen Pendelverkehr mit kleinem Radius entwickelte sich eine durchaus abweichende Einteilung und ein anderer Arbeitsgang wie bei den Ungarn: die Radfahrkolonnen setzten sich frühmorgens in Bewegung, wenn nötig, so nahmen sie täglich nicht nur ihre Handwerkzeuge, sondern auch die Schubkarren mit. (Das Rad des Schubkarrens ruhte auf dem Gepäckträger, die beiden Griffe auf den Schultern, während die Ungarn die Griffe des Schubkarrens an den Gepäckträger festbanden und den Karren auf seinem eigenen Rad nachrollen ließen.) Die Italiener nahmen das Frühstück und das Gabelfrühstück am Arbeitsplatz ein, doch das Vesperbrot gewöhnlich schon zu Hause, so mußten sie weder einkaufen, noch kochen. Die bei der Erdarbeit verbrachte Zeit betrug 5—8 Stunden, während die Ungarn anderthalbmal, beziehungsweise auch doppelt so lange arbeiteten.

In dieser Weise bildete sich die *capo-squadra*, das heißt die Schar zur Durchführung der Arbeit; 15—20 Personen arbeiteten zusammen unter Leitung des *caporale* (Scharmeister), der aber eine Art Subunternehmer war. Die Arbeitsabschnitte wurden gewöhnlich nicht an Person gebunden verteilt, sondern die einzelnen Scharen beluden die Schubkarren gemeinsam, benützten gemeinsam die Laufbretter usw. (Nach Arbeitsgattungen und nach Gelegenheiten kam auch dort ziemlich häufig die paarweise und individuell ausgeführte Arbeit vor.)

Wenn aber die Italiener gezwungen waren, sich auf Wanderschaft zu begeben, so trachteten die aus einer Ortschaft kommenden sich gemeinsam zu verdingen, genauso wie die Ungarn, oft waren es Jahre lang dieselben Scharmit-

[27] Mitteilung von V. Masi.

glieder und auch ihr Leiter blieb derselbe. Letzterer war aber viel eher Subunternehmer, als Arbeitskamerad: er behob das Geld und verteilte es im Verhältnis der in der Arbeit verbrachten Zeit. Wenn sich gegebenenfalls auch ein Jugendlicher unter ihnen befand, besorgte dieser die Lebensmittel, machmal mußte er auch kochen. (Die Getränke jedoch kaufte sich jeder selbst.)[28] Über die im Ausland arbeitenden italienischen Wanderarbeiter bemerkten die Deutschen, daß sie bei ihnen bescheiden waren, im Gegensatz zu den Ungarn: die sich abwechslungsreicher verköstigten und besser kleideten. Beide Beobachtungen stimmen. Die Ungarn lebten auch dann noch in Hütten und lebten dort mit ihren Familien, als die Italiener schon die Unterkunftsmöglichkeit, fallweise sogar auch die Beschaffung der Arbeitsgeräte den Unternehmern überließen.[29]

Zu Beginn der Bildung der ungarischen Dammarbeiterschaft war die Lage durchgehend ähnlich der des Potals, das heißt, auch die Ungarn waren abwechselnd in der Landwirtschaft und bei Dammbau tätig, womöglich in der nächsten Umgebung. Indessen wechselten sich diese zwei Arbeitsarten der Theiß entlang nicht täglich ab, sondern nach Jahreszeiten: anfangs wurde den Dammarbeiten während dem Pausieren in der Landwirtschaft nachgegangen, s äter gerade umgekehrt. Nach dem Übergang zur Wanderarbeit aber brachen die Arbeiter mit ihrer Familie oder in Scharen auf, sie selbst sorgten für improvisierte Hütten, ferner für kalte und warme Speisen usw. Es bildeten sich gemeinsame Hütten und die sich gemeinsam verköstigenden *szakácsparti* (Kochpartien). Mit der Zeit lohnte es sich nur mehr in Scharen (Arbeitsgruppen) zu arbeiten, doch waren die Scharmeister der ungarischen Dammarbeiter keine Subunternehmer, sondern primus inter pares, das heißt solidarisch mit ihren Kameraden. Unabhängig vom guten Gemeinschaftsgeist, wurden gewöhnlich die Arbeitsabschnitte einzelnen Personen zugeteilt und aus dem gemeinsamen Verdienst erhielt jeder im Verhältnis der in Arbeit verbrachten halben und ganzen Tage seinen Teil.[30]

Fallweise arbeiteten auch Italiener und Ungarn nebeneinander, die Ungarn merkten allerdings sofort die angeführten Unterschiede, beziehungsweise Abweichungen, aber über den Fleiß und über das Wissen der Italiener sprachen sie in höchster Anerkennung: »Die Italiener und die Ungarn sind die besten Arbeiter«, — sagte einer von ihnen.[31] Ein andrer, 91jähriger Dammarbeiter aus Szentes meinte aber: »Die Seiten des Ölbeckens (Ölfelds) putzten sie nach uns. Sie konnten schön arbeiten! Die Seitenwände machten sie so

[28] Bezüglich der Arbeitsorganisationen der im Ausland arbeitenden Italiener s. LUDWIG 1915 und NICHTWEISS 1959.

[29] Die eingehende Darlegung über die ungarischen Dammarbeiterscharen s. KATONA 1962a: 31—84.

[30] s. KATONA 1962a: 550—562.

[31] Mitteilung des 71jährigen Dammarbeiters F. Horváth, Szegedin 1955.

gerade, daß man von einem Ende zum andren ein Zweikreuzerstück hätte schießen können.«[32]

Die italienischen Dammarbeiter unterschieden sich nicht viel von den Landarbeitern, höchstens daß mehrere von ihnen und öfter wegen dem nassen, glitschigen Boden genagelte Schuhe, beziehungsweise verschiedene wasserdichte Fußbekleidung trugen. Im Gegensatz dazu blieb der ungarische Dammarbeiter Jahrzehnte hindurch der typische Bauer, nur mit dem Einsetzen der Wanderarbeit änderte er die Tracht, aber sein provinzieller Charakter blieb noch lange erhalten. Tatsächlich war des Ungarn Zier und Schild vor 1914 das mit Kupfer beschlagene Pferdegeschirr. (Die Italiener benützten solches nur eine kurze Zeit lang und selten, und schmückten es überhaupt nicht. Auch dieser kleine Unterschied drückt gut aus, daß den Ungarn die Dammarbeit einen Aufstieg bedeutete, den Italiern indes nicht.)[33]

Arbeits- und Transportgeräte

In europäischer Relation brachte die Spezialisierung der warenproduzierenden Landwirtschaft eine technologische Entwicklung mit sich, die zu einer immer vollkommeneren Differenziertheit der Arbeitsgeräte führte. Die langwierigen Kämpfe zur Ausweitung der Anbaugebiete hätten auch schon vor der Mechanisierung zu solchen Ergebnissen führen können, die die Arbeit bedeutend erleichtert hätten. Demzufolge sind die Arbeitsgeräte der italienischen Dammarbeiter mannigfaltiger, während die der Ungarn für Erdarbeiten geeigneter sind, besser umgeformt wurden.

Wie schon erwähnt, wurde der italienische manuelle Arbeiter tatsächlich kein beruflicher Dammarbeiter, seine Arbeitsgeräte stammen aus der Landwirtschaft, aus dem Kleingewerbe und änderten sich kaum in seinen Händen, hingegen formten die beruflichen ungarischen Erdarbeiter ihre Arbeitsgeräte — gleichfalls bäuerlichen Ursprungs — stufenweise um. Sobald die Arbeitsgelegenheiten seltener wurden, in dem Maß blieb auch die Fortentwicklung stehen.

Die *Spatentypen* der italienischen Dammarbeiter sind mannigfaltiger, doch nicht so entwickelt, wie die der Ungarn. Der italienische *vanga* (Spaten) hat drei Hauptformen: der Form nach ist er dreieckig, spitzig und oben gerade, ferner ist er am oberen Rand mit einem Einschnitt versehen, sowie am unteren Teil schaufelförmig abgeschnitten. Am Stiel aller drei Arten ist ein Bügel oder eine Feder (*pogiapie*, *poggiapiede* usw.) befestigt, aber ausschließlich waagrecht angebracht. Bei den Italienern war nicht der Spaten das wichtigste Arbeitsgerät, wurde auch nicht immer gebraucht.

[32] Mitteilung des 91jährigen Dammarbeiters B. Mészáros, Szentes, Komitat Csongrád, 1953.

[33] Eingehender s. KATONA 1961b: 555—582.

Im Gegensatz dazu war der ungarische Erdarbeiter ohne *ásó* (Spaten) unvorstellbar, er war gleichsam sein *mindenes* (Allroundgerät): sein Blatt ist dreieckig, die Seiten etwas auswärts gebogen, L-förmig, mit Bügel oder Feder versehen, welche auswechselbar sind. Die Ungarn kannten den Spaten mit abgeschnittener Spitze nicht, höchstens den besonders schmalen und langen Dränspaten, der indessen keine ungarische Erfindung ist und kommt selten bei Erdarbeiten vor. Hingegen kann als ihre eigene Erfindung der Spaten zum Schneiden von Rasenziegeln gelten, der nach Art der Pflugschar ein gezogenes, gebogenes Ende hat, der aber nur in letzter Zeit und zugleich einem beschränktem Kreis bekannt war.[34]

Die italienische Schaufel (*badel, badile* usw.) weicht gleichfalls von der ungarischen ab, die Ungarn nannten die dem italienischen Typus ähnliche *digólapát* (italienischer Schaufel): der dreieckige Schaufelkopf ist schwach konkav und gebogen, manchmal mit Wulst versehen, und eher spitz zulaufend oder abgerundet, als mit gerade abgeschnittener Spitze. Der Stiel ist lang, leicht gebogen. Die Italiener bewegten sie zumeist nur mit den Armen. Da dieses Gerät die Eigenschaften sowohl des Spatens als der Schaufel in sich vereint, mußte man nicht unbedingt auch den Spaten benützen. Dieses Arbeitsgerät hat Übergangscharakter, demzufolge gibt es zwischen diesen extremen, daher »reinen« Typen von Spaten und Schaufel noch sehr viele Übergangstypen.

Der Kopf der *lapát* (Schaufel) der ungarischen Erdarbeiter ist gedrungen, quadratisch, mit gerader Schneide und breitem Wulst; der lange Stiel ist schwach gebogen. Die ungarische *digólapát* ist allerdings italienischen Ursprungs, doch im Laufe der Zeit bekam sie auf Einfluß des Militärspatens (Lagerspatens) einen kürzeren Stiel und ein abgerunderteres Ende, wodurch sie sowohl mit den Händen, wie mit dem Fuß gehandhabt werden kann. Die berufsmäßigen ungarischen Erdarbeiter benützten indes dieses Gerät nur notfalls.[35]

Die italienischen Picken (*picón, piccone* usw.) haben zwei Haupttypen: die größere, an einem Ende spitz, am anderen mit einem etwas breiterem Ende, ferner die mit einem kürzeren Kopf, der an einem Ende spitz, am anderen Ende axtförmig ausgebildet ist. Im wesentlichen ähneln beide den von den ungarischen Erdarbeitern verwendeten Picken mit *kapás* (Hacken-) und *baltás* (Axt-) Ende. Das Arbeitsgerät ist in keinem der besprochenen Arbeitsgegenden verbreitet: es wird bei hartem, steinigem Boden verwendet. Im Laufe der Jahrhunderte änderte sich die Picke am wenigsten. Um so variabler sind indes die verschiedenen italienischen Halbpicken (*zappa, sappa* usw.), die im großen ganzen der ungarischen *csákánykapa* (Pickhacke) entsprechen, in Italien aber einen breiteren Kopf haben, manchmal sogar Schaufelgröße erreichen, mit der das Ufer eingerissen und zumeist dazu dient, die Erde zu

[34] Eingehende Darlegung s. KATONA 1963a.
[35] Gleichfalls eingehende Vorführung s. KATONA 1963b.

sich heranzuziehen. Die ganz genauen Äquivalente fehlen eigentlich in der Theißgegend, die ungarischen Typen sind Halbpicken ohne spitzen Kopf.[36]

In Ungarn fehlt vollkommen die mit dem Ursprung aus dem Altertum, beziehungsweise aus dem Mittelalter gehaltene italienische *pala*, die allerdings auch im Potal nicht überall bekannt ist. Dem Wesen nach ist es eine mächtige, aufgehängte Schaufel, mit der man bedeutend mehr Erde auf einmal ausheben kann, als mit ihrem manuelle Äquivalent. Sie ist auf die dreiarmige *scala* (Gestell) montiert, dessen einer Fuß als Leiter ausgebildet ist; die Schaufel selbst hängt an der *corda*, das heißt an einem Seil, der Stiel ist lang und kann von einem Menschen betätigt werden. (Die Variante aus Argenta ist der Wasserspeier *zorla*, der in der Deltagegend des Pos bekannt ist.)

Aus der italienischen Dammbautechnik folgernd, haben auch die Stampfer vielerlei Varianten und zugleich auch Benennungen: *batipal*, *becca*, *capra*, *cavra*, *pestone* usw. Ihr Material, ihre Form und Konstruktion hängt davon ab, ob sie zum Stampfen der Erde, oder zum Pilotieren verwendet werden; erstere werden eher mit der Hand, während letztere mit Hilfe des Hängebocks gehandhabt werden. Die eine mehr verbreitete kleinere, walzenförmige Variante hat in der Mitte zwei Griffe, die zum Heben des Stampfers, beziehungsweise zum Stampfen dienen; die drei Griffe des massigeren, schwereren und zumeist regulierbaren Stampfers ergreifen je zwei Hände, daher benötigt man zum Stampfen drei Personen. (Die moderneren, von Ingenieuren konstruierten Varianten wollen wir hier nicht besprechen.) Bei den ungarischen Dammarbeitern standen eigenerzeugte, einfache und von einer Person bedienbare Stampfer in Gebrauch, benützt waren sie aber selten, denn der Erdtransport war so organisiert, daß das Feststampfen der frischen Erde schon Menschenfüße und Fuhrwerke besorgen sollen. Die sonstigen ungarischen Stampfer und Pfahlrammen sind den italienischen ähnlich, aber gehören bereits zum Inventar der Unternehmen.

Unter den italienischen Transportmitteln ist die *barella* (Schragen) die einfachste, wird bis zur Gegenwart benützt; wo der Platz eng oder kotig, ist sie wegen des nassen Bodens nötig. Die *barella* wird mit den Händen getragen, es ist ein Transportgerät für zwei Personen: der einfachere Typus besteht aus auf zwei Stangen genagelten Lattenreihen, mit diesem werden Steine getragen, der entwickeltere Typus mit Kasten, dient zum Fortschaffen von kotiger, nasser Erde. All diese Geräte werden in Ungarn bei Dammarbeiten nur sporadisch verwendet, sind aber im Bauwesen wesentlich verbreiteter. Die ungarischen Erdarbeiter transportieren womöglich alles mit dem Schubkarren, in der Szigetközgegend bringen sie sogar noch die mächtigen Felsen der Donau auf dem mit kleinem Rad versehenen Schubkarren zur Buhne.

[36] Eine ähnlich ausführliche, monographische Bearbeitung s. KATONA 1962b: 327—333.

Der Schubkarren *(cariola* oder *carriola)* ist auch im Potal allgemein gebräuchlich, und wird vor allem gleichfalls zum Erdtransport verwendet. Die lokalen Typen sind mannnigfaltiger, als in Ungarn, eine Vervollkommnung und Vereinheitlichung der verschiedenen italienischen Schubkarren bäuerlichen und baugewerblichen Ursprungs ist bei den Dammarbeiten nicht erfolgt. (Auch auf den Fotos aus der Jahrhundertwende sind die heutigen Schubkarrentypen zu sehen.) Manchenorts benützen die Italiener bäuerliche kastenförmige, anderorts wieder tiefbauchige Schubkarren, wie die Maurer. Alle haben einen kleineren Raummaß, als die ungarischen Schubkarren. Der Maurertypus ist bauchig, sein sich abwärts ausbuchtender Kasten reicht fast bis zum unteren Ende seiner Füße, ist oft verzapft hergestellt. Beim einen sind die Seitenwände waagrecht, beim andren leicht geschwungen. Der bäuerliche Kastenschubkarren hat waagrechte Seiten, die Höhe der beiden Endbretter weicht kaum voneinander ab, das dem Rad zu gelegene ist etwas höher. Dieser Typus mit flachem Boden ist ein wenig breiter als die zwei vorigen, dadurch wird der sich unten nicht ausgebuchtete Boden ausgeglichen. Das Rad aller drei Schubkarrentypen ist hoch, schmal, hat 8 Speichen, Eisenreifen, seine Achse dreht sich in der Mitte des Schubkarrenkopfs. Die Griffe (*manec*, *manico* usw.) sind lang, etwas aufwärts gebogen, die Füße verhältnismäßig hoch. Den beladenen Schubkarren schieben natürlich auch die Italiener, den leeren aber ziehen sie nach sich. Geschirr oder Halsriemen *(tracola)* wird nur an wenigen Orten und ganz selten verwendet; dieses ganz einfach aus Seil angefertigte Geschirr hatte keine Kreuzbänder, an beiden Enden befanden sich Schlaufen. Die Italiener beschäftigten niemals Hilfsarbeiter, sog. *csikó* (»Fohlen«), zum Ziehen des Schubkarrens, hingegen schoben sie fast immer den Schubkarren auf Laufbrettern, der sog. *tavola*. (Die *rampa* war ein einfach auf die Erde gelegtes Brett, während sie unter die an der abschüssigen Wehrwange benützte *pasarella* oder *pasarela* kleine, einfüßige Böcke stellten; der italienische Name letzterer ist: *cagnet*, *caval*, *cavalet*, *cavaletto* usw.).

Der Schubkarren der ungarischen Erdarbeiter entwickelte sich sozusagen von Zentimeter zu Zentimeter aus dem bäuerlichen Kastentypus: die Kastenmitte wurde sukzessive kürzer, dabei die halbkreisförmigen, schrägen Enden höher, die geraden Seitenteile aber nach auswärts geneigt. Das breite Rad, mit vier Speichen und Eisenreifen befindet sich auch mehr unterhalb des Kastens, so daß der größere Teil des Gewichts das Rad, und nicht die Griffe belastet; die Radachse bewegt sich in einem Einschnitt am Unterteil des Schubkarrenkopfs. Dieses Transportmittel ist äußerst labil. Das Schieben erleichtert das mit Schlaufen versehene Geschirr *(hám)*, auch *nyakló* (Halsriemen) genannt, auf sehr steilen Hängen indes das schon erwähnte *csikó* (»Fohlen« = ein Kind). Der Fassungsraum des Schubkarrens der ungarischen Dammarbeiter ist größer, als der der Italiener, sein breiteres Rad rollt auch ohne Laufbretter leicht auf bloßem Boden, übrigens werden auf weichem

Boden, bei Steigungen gleichfalls Laufbretter, zur Überbrückung auch Böcke, sog. *járó* (Laufsteg) unterlegt, doch sind einbeinige Böcke unbekannt. (Statt dessen wird Erde darunter gestampft.) Eines der entwickeltesten Typen in der Periode vor der Mechanisierung ist das mit menschlicher Kraft bewegbare spezielle Transportmittel: der Schubkarren der ungarischen Dammarbeiter. (Die technische Normierung und die fabriksmäßige Serienerzeugung des letzteren ist im Gang.)[37]

Während die Ungarn mit dem Schubkarren größere Ergebnisse erreichten, erziehlten die Italiener mit dem Kippkarren diese. Letzterer gelangte auch nach Ungarn, als einziges nachweisbares Beispiel der Übernahme. Der Kippkarren ist übrigens auch bis heute ein beliebtes Transportgerät im Mittelmeerraum, übertrifft auch noch zahllose lokale Varianten der Schubkarren, und alle diese Kippkarrentypen werden gelegentlich zur Beförderung von Erde, oder andrer Baumaterialien verwendet. Aber nur die Typen können als echte Kippkarren der Erdarbeiter betrachtet werden, die ohne Ausspannen des Zugtiers, durch Zurückkippen des Karrenkastens entleert werden. Dieser Typus ist nicht alt: diese Karren dürften sich in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts entwickelt haben und von den Ungarn in der entwickeltesten Form als *olasz* (italienische) oder *városi* (städtische) Kippkarren übernommen worden sein.[38]

In italienischer Relation spielte der Erdtransport mit dem modernen Kipper auf der Schmal-, oder auch Regelspurbahn noch eine größere Rolle und war von größerer Bedeutung, als im Karpatenbecken, dies waren schon *unmittelbare* Vorläufer der Mechanisierung. (In Ungarn hingegen kam dem Schifftransport zu etwas mehr Bedeutung, da doch Donau und Theiß leichter befahrbar waren, als der Po.)

Zum Zweck der verschiedenen moderneren und schnelleren Verladearbeiten, als die traditionellen, arbeiteten in beiden Ländern vor allem Dammarbeiter, doch die Erläuterung dieser Frage würde schon in unserem Thema zu weit führen.

Lehren

Die italienische und ungarische Dammarbeiterschaft entwickelte sich unter ähnlichen, doch nicht abhängig von gleichen Natur- und Gesellschaftsbedingungen, hingegen voneinander unabhängig, jedoch parallel mit einiger Zeitabweichung. Die unter ihnen feststellbaren Ähnlichkeiten stammen aus der parallelen Entwicklung, nur sporadisch aus unmittelbaren Beziehungen,

[37] Einzelheiten über die Arbeit mit dem Schubkarren s. KATONA 1962—3: 512—532, 13—37.

[38] s. Anmerkung 7.

und da die italienischen Verhältnisse als Ganzes entwickelter waren, können wir auch über einen gewissen italienischen Einfluß sprechen. Die Ungarn wurden indessen in bedeutenderem Maß Berufserdarbeiter, und so bekamen ihre manuellen Werkzeuge und Transportmittel vor der Mechanisierung relativ eine entwickeltere Form, als die der Italiener.

Die Gegenwart der italienischen und ungarischen Dammarbeiterschaft

Die Doppelleben führende, niemals beruflich werdende italienische Dammarbeiterschaft mußte sich nicht auflösen, obwohl die gesteigerte Mechanisierung, zumindest im Potal, die manuelle Arbeit auf einen immer engeren Kreis zurückdrängte. Dieser Prozeß dauerte gut ein halbes Jahrhundert und verlief etwas früher unter verhältnismäßig »ruhigeren« Umständen, als das in Ungarn der Fall war. Der ungarische Dammarbeiter befand sich seit der Jahrhundertwende in einer Lage, wie ein trocken gelegter Fisch: die Arbeiten, die sie sich im Schweiße ihrer Angesicht und mit so viel Mühe spezialisiert hatten, waren größtenteils beendet, und auch der ungarische Hochwasserschutz blieb auf halbem Weg stehen. Die Tore zu den landwirtschaftlichen Betrieben waren schon versperrt, die der Industrie noch nicht geöffnet, so daß die Erdarbeiter von beiden Wirtschaftskrisen zweifach getroffen wurden. Ihr langsames, aber um so qualvolleres Hinsiechen wurde durch die Befreiung des Landes beendet: einerseits bekamen sie Grund und Boden, anderseits enorm viel Arbeitsgelegenheiten. Da die Feldarbeiten innerhalb von zwei Jahrzehnten mechanisiert wurden, konnten nicht nur die in der Industrie untergekommenen Menschen, sondern auch die bei den Feldarbeiten dort »ansässig« gebliebenen sich zu Facharbeitern heranbilden. Heute arbeiten so wenige berufliche Erdarbeiter auf traditioneller Weise, daß wir während der letztens schwersten Hochwassergefahr aller Zeiten und deren erfolgreichsten Abwehrmaßnahmen schon kaum mehr von ihnen hörten. Im Hintergrund der gewonnenen Schlacht stehen indessen auch sie, und werden auch immer dort verbleiben.

Literatur

ANDRÁSFALVY, B. 1970. *A Duna menti árterületek népi gazdálkodása Tolna és Baranya megyében* (Die Volksbewirtschaftung der Inundationsgebiete der Donau in den Komitaten Tolna und Baranya). Budapest, Manuskript der Kandidatenabhandlung

CSIZMADIA, S. 1912. *Tanulmányút* (Studienreise). In: Világszabadság (Budapest) X.

GABONA, B. o. J. *A magyarországi agrármunkás-mozgalom története (1890—1900)* (Geschichte der Agrararbeiterbewegung in Ungarn, 1890—1900). Budapest

GYÖRFFY, I. 1941. *A Magyarság Néprajza* (Ethnographie des Ungarntums) I. Bd. 3. Ausg. Budapest

JOVI, G.—F. MAZZINI. 1965. *Consorzio della Grande Bonificazione Renana.* Bologna—Genova

KARINTHY, F. 1947. *Olasz jövevényszavaink* (Unsere italienischen Lehnwörter). Budapest

KÁROLYI, ZS. 1960. *A vízhasznosítás, vízépítés és vízgazdálkodás története Magyarországon*

(Geschichte der Wassernutzung, des Wasserbaus und der Wasserwirtschaft in Ungarn). Budapest

KATONA, I. 1957. *A magyar kubikosok élete* (Das Leben der ungarischen Erdarbeiter). Budapest

KATONA, I. 1958. *Die ungarischen Erdarbeiter.* Acta Ethnographica VII: 155—218

KATONA, I. 1961a. *A kubikoskordé és a kordésmunka* (Der Kippkarren der Erdarbeiter und die Arbeit mit Kippkarren). Ethnographia LXXII: 56—85

KATONA, I. 1961b. *A kubikosok viselete* (Trachten der Erdarbeiter). Ethnographia LXXII: 555—582

KATONA, I. 1962a. *Types of Work-Groups and temporary Associations of seasonal Labour in the Age of Capitalism.* Acta Ethnographica XI: 31—84

KATONA, I. 1962b. *A csákány és a csákánnyal végzett földmunkák* (Die Spitzhacke und mit Spitzhacke vollführte Erdarbeiten). Néprajzi Értesítő XLIV: 327—333

KATONA, I. 1962—63. *A kubikostalicska és a talicskásmunka* (Der Schubkarren der Erdarbeiter und die Arbeit mit dem Schubkarren) I—II. Ethnographia LXXIII—LXXIV: 512—532, 13—37

KATONA, I. 1963a. *A kubikosásó és az ásózás* (Der Spaten der Erdarbeiter und die Arbeit mit dem Spaten). Szeged. Néprajzi Dolgozatok 11. sz.

KATONA, I. 1963b. *A kubikoslapát, digólapát és a lapátolás* (Die Erdarbeiterschaufel, die Digó- oder Welschschaufel und die Arbeit mit der Schaufel). In: A Szántó Kovács János Múzeum Évkönyve 1961—2. Orosháza

KATONA, I. 1965. *Átmeneti bérmunkaformák. In: A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában (1848—1914)* (Übergangsformen der Lohnarbeit. In: Die Bauernschaft in Ungarn im Zeitalter des Kapitalismus, 1848—1914). Studien, II. Red.: I. SZABÓ, Budapest

L'irrigazione . . . 1965. *L'irrigazione nel comprensorio di bonifica.* Ferrara. Consorzio della Grande Bonificazione Ferrarese

LUDWIG, J. 1915. *Die wirtschaftliche und soziale Lage der Wanderarbeiter im Grossherzogtum Baden.* Karlsruhe

MARZOLO, F.—GHETTI, A. 1949—1963. *Fiumi, lagune e bonifiche venete.* In: Guida bibliografica, I—II. Padova

NICHTWEISS, J. 1959. *Die ausländischen Saisonarbeiter in der Landwirtschaft der östlichen und mittleren Gebiete des Deutschen Reiches.* Berlin

PAGANI, A. 1932. *I braccianti della valle Padana. Osservatorio di economia agraria per l'Emilia.* Istituto Nazionale di Economia Agraria. Studi e Monografie, 15. Milano—Roma

PICCOLI, A. 1963. *Il bacino del Po.* Parma

PORTA, E. 1949. *La bonifica di Burana e il suo comprensorio nel passato e nel presente.* Milano

SANI, E. 1962. *La bonificazione Parmigiana Moglia.* Reggio-Emilia

SZABADOS, M. 1930. *Munkavállaló szövetkezetek Olaszországban* (Genossenschaften der Arbeitnehmer in Italien). Pécs

SZABADOS, M. 1934. *Földbérlőszövetkezeti mozgalom és a munkáskérdés Olaszországban* (Grundpächtergenossenschaftliche Bewegungen und Arbeiterprobleme in Italien). o. O.

TÁPAY-SZABÓ, L. 1928. *A szegény ember gazdag élete* (Das reiche Leben der armen Menschen), III. Budapest

TÖMÖRKÉNY, I. 1943. *Rónasági csodák* (Wunder der Ebene). Szeged

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 119—145 (1979)

DAS TREIBEN MIT DEM GRÜNEN ZWEIG ZU PALMSONNTAG IM UNGARISCHEN UND SLOWAKISCHEN SPRACHRAUM

Von

JÁNOS MANGA

BUDAPEST

F. SIEBER führt in seiner hervorragenden Monographie die Frühlingsbräuche und deren deutsche und westslavische Varianten vor. Die beiden wurden aus den Liedern erklärt, die mit diesem Varianten in Verbindung sind. Unter den schlesischen Liedern befindet sich das folgende:

Den Tod haben wir hinausgetrieben,
den lieben Sommer bringen wir wieder,
den Sommer und den Maien,
der Blümleien mancherleien . . .[1]

»Dem im Deutschen festen Namen für das Brauchzeichen, Sommer oder Maie, steht bei den Slawen eine grössere Anzahl Benennungen gegenüber. Dem deutschen Sommer entspricht léto, lito, aber gern wird diesem Namen das Beiwort nové beigegeben. So klang der Sang in Tábor:

Smrt plove po vode,
nové léto k nám jede,
smrt jsme vám odnesly,
nové léto prinesly . . .«

Smrt schwimmt auf dem Wasser,
nové léto ist bald hier,
wir trugen euch smrt fort,
nové léto brachten wir.[2]

In diesen Bräuchen versinnbildlicht den Tod die auf den Feuer- oder Wassertod verurteilte Puppe, den Sommer, Maie und das neue Leben die schön und buntgezierten grünen Zweige oder Bäumchen. In unserem Beitrag haben wir uns zum Ziel gesetzt: die ungarische und slowakische Varianten der symbolischen Anlockung des Sommers zu analysieren.

Der Ziel unserer Arbeit war nicht sich mit den weiteren Zusammenhängen des Brauchs auseinanderzusetzen. Wir wollen uns allein darauf beschränken, den Brauch des Betreibens mit grünen Zweigen der nördlich, nord-

[1] SIEBER 1968, 83; cf. KOLLÁR 1834, I. 39.
[2] SIEBER 1968, 168; s. noch LIUNGMAN 1945.

östlich, beziehungsweise östlich der slowakischen Stadt Neutra gelegenen ungarischen Gemeinden mit dem Brauch einiger slowakischen Ortschaften zu vergleichen, und sowohl in den mit den Bräuchen verknüpften Glaubensvorstellungen, wie auch mit den Liedertexten auf die Wechselwirkungen, Übereinstimmungen und Abweichungen hinzuweisen.

Ein Großteil der Angaben bezeugt, daß die beiden Zeremonien, das Austragen, Vertreiben, Ertränken, oder das Verbrennen des Tods und die gleichzeitige symbolische Einbringung des Sommers, daher an einem Tag, zumeist Mitte der Fastenzeit, zu Laetare oder dem Schwarzen Sonntag angesetzt war. Indessen sprechen zahlreiche Daten, hauptsächlich aus Mähren und der Slowakei darüber, daß das Vertreiben des Tods, die Einbringung des Sommers aber am Palmsonntag gebräuchlich war.[3] In mehreren slowakischen Gemeinden galt als Zeitpunkt für die Durchführung beider Zeremonien der Palmsonntag.[4] Die zwei, zwar zusammenhängenden Handlungen, doch voneinander trotzdem abweichenden Inhalts des Palmsonntagstreffens, können mit christlicher Deutung ausgelegt werden. Den Tod, die Fastenzeit, die überdrüssig gewordenen Fastenspeisen, die saure Suppe, meinten sie durch die Winter symbolisierende Strohpuppe bei den nahenden Ostern vertreiben zu können, und der Einziehung des versinnbildlichten Sommers durch den Umzug von grünenden, knospenden Zweigen, indes fiel auf Anziehungskraft der geweihten Palmkätzchen zu Palmsonntag auf diesen Tag.[5] Daher, wie es in zahlreichen Fällen erfolgte, gelangte sowohl inhaltlich, wie formell die Einziehung des Sommers nahe der kirchlichen Auslegung. Der grüne Zweig, als Symbol der Einziehung des Sommers kann in mehreren Beziehungen mit dem Palmzweig von dem Einzug Jesu in Jerusalem verglichen werden. Dies beweisen auch die Deutungen, die wir — unter anderen — in der Gemeinde Kalász von älteren Frauen zu hören bekamen, daß der *villőzés*, der Umzug mit dem grünen Zweig am Palmsonntag deshalb abgehalten worden sei, da »der Palmsonntag ein Freudenfest ist und zum Gedenken an unseren Herrn Jesus Palmzweige gestreut wurden.«[6] Wie wir im weiteren Verlauf sehen werden, finden sich auch Hinweise im Glauben bezüglich des grünen Zweigs zum Sommer und zu den geweihten Palmkätzchen am Palmsonntag. Der Zeitpunkt des Austragens sowohl des Winters, beziehungsweise der sauren Suppe der Fastenzeit, wie des Sommers mit dem grünen Zweig war als Symbol in den ungarischen Dörfern der Neutragegend der Palmsonntag.[7]

Bevor wir die ungarischen und slowakischen Varianten des Treibens mit dem grünen Zweig am Palmsonntag untersuchen, sei noch erwähnt, daß die an Dramatisierung mahnenden Handlungen sowohl der Vertreibung des Winters,

[3] cf. Zíbrt 1951, 209—241.
[4] Bednarik 1943, 89.
[5] cf. Fehrle 1945, 121.
[6] Manga 1942, 66; cf. Dömötör 1964, 104—105.
[7] ebd. 61—66.



Abb. 1. Villőtreibende Mädchen gehen von Haus zu Haus. Zsére, 1974 (Aufnahme des Verfassers)

wie auch die Einbringung des Sommers durch slowakische Übermittlung, beziehungsweise durch slowakische Siedler in den ungarischen Sprachraum gelangten. Das ungarische Äquivalent des Tods versinnbildlichenden menschlichen Figur — der slowakischen *morena*, *kysel'* usw. —, den Brauch des Herumtragens, Ertränkens, seltener des Verbrennens der *kisze*-Puppe waren nur in den Gegenden vorzufinden, wo sich Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts, oder noch später eine Zahl von slowakischen Familien ansiedelte. Mit mehreren Bräuchen von ungarischen Gemeinden der Komitate Hont, Nógrád, Pest können wir in den mit ihnen verknüpften Liedertexten, so beispielsweise bei den Nordnógráder slowakischen Texten Analogien antreffen. Auf die Umzüge mit dem grünen Zweig als Symbol der Einbringung des Sommers stoßen wir, wie man dort sagt, auf den *villőzés* (*villő*-Umzug) indessen nur in den ungarischen Dörfern der Neutragegend — oder wie KODÁLY sie bezeichnete: in die der Zoborgegend —, vor allen in denen, die nördlich und östlich von Neutra liegen.[8] Das Treiben mit dem grünen Zweig in dieser Gegend

[8] Die östliche Grenze der Verbreitung ist die Gemeinde Ciffár. In den südlich von Neutra gelegenen ungarischen Gemeinden erinnert man sich schon nicht mehr an den Brauch. cf. MANGA 1942, 66.



Abb. 2. Villőtreibende Mädchen vor den Fenstern. Zsére, 1974 (Aufnahme des Verfassers)

dürfen wir nicht mit dem Brauch des Sammelns von zur Weihe bestimmten Zweigen verwechseln, der Spuren in mehreren Gegenden des ungarischen Sprachraums hinterließ, so auch nicht mit den Liederspielen der Mädchen im Frühjahr.[9] Zwar ist es denkbar, daß diese Frühjahrsspiele mit Gesang, zu denen da und dort noch grüne Zweige gehörten, die Erinnerung an die einstigen Riten zur Herbeiführung des Frühjahrs, beziehungsweise des Sommers in sich tragen, doch damit wollen wir uns nicht befassen.

Zwischen den beiden Bräuchen, daher dem Austragen der *kisze*-Puppe und dem *villő*-Treiben finden wir nicht nur hinsichtlich der Verbreitung Unterschiede, sondern auch darin, daß während die Einbürgerung des Austragens der ungarischen *kisze*-Puppe im ungarischen Sprachraum — ausgenommen die Neutragegend — auf höchstens in das Ende des 17. Jahrhunderts, Anfang des 18. Jahrhunderts, also in die Zeit der slowakischen Besiedlung, beziehungsweise des dortigen Erscheinens der Slowaken gesetzt werden kann, bis dahin das Ungartum der Neutragegend, das sich auch früher schon in der Nähe des slowakischen Sprachraums aufhielt, sowohl das Treiben mit der

[9] Dömötör 1964, 106—107; cf. Bálint 1973, 195—196.



Abb. 3. Mädchen mit villő-Zweig. Zsére, 1974 (Aufnahme des Verfassers)

Strohpuppe, wie auch den Brauch des *villő*-Umzugs schon viel früher übernommen hatte.

Diese Unterschiede, das heißt die abweichenden Zeitpunkte der Übernahme der Bräuche verraten die Benennungen der Bräuche, ferner auch die sich an sie knüpfenden Texte. Auf jenen ungarischen Gebieten, wo sich der Brauch der slowakischen Siedler des Austragens der Strohpuppe einbürgerte, ging zugleich mit der Übernahme des Brauchs, beziehungsweise der Benennung der Puppe auch die Übernahme des gesungenen Textes, beziehungsweise die Bildung des ungarischen Äquivalents der Benennung und des Textes vonstatten. Dabei sind wir auf die bei den Ungarn der Neutragegend üblichen Worte *villő*, beziehungsweise *villőzés* in keinem der böhmischen, mährischen, slowa-



Abb. 4. Mädchen mit villő-Zweig. Zsére, 1974 (Aufnahme des Verfassers)

kischen, oder polnischen Bräuche gestoßen.[10] Obwohl wir in den mit dem *villő*-Treiben zusammenhängenden gesungenen Texten mehrere Teile finden, die wohl darauf hinweisen würden, daß sie aus gemeinsamen Quellen mit den slowakischen Texten entspringen sollten, ist des durch einen Vergleich mit den vollständigen Texten doch nicht nachzuweisen. Anders verhält es sich hinsichtlich der Glaubensvorstellungen, der Auslegungen, die mit den Bräuchen sowohl des ungarischen, wie des slowakischen Sprachraums verbunden sind.

Auf Grund der Ausführungen ergeben sich beim Vergleich der slowakischen und ungarischen Bräuche beim Umzug mit dem grünen Zweig im

[10] Die slawischen Benennungen s.: VÁCLAVÍK 1959, 190. — János MJARTAN erwähnte, daß man in einem slowakischen Dorf an der Gran (Garam) den grünen Zweig *villová* nannte.



Abb. 5. Villőtreibende Mädchen erhalten Eier. Zsére, 1974 (Aufnahme des Verfassers)

Frühjahr drei Aspekte: 1. welche Unterschiede bestehen in der Benennung des mit dem Brauch zusammenhängenden grünen Zweigs; 2. welche Übereinstimmungen und Abweichungen kommen zwischen den mit dem Brauch verknüpften ungarischen und slowakischen Texten vor; 3. welche sind die gemeinsamen und abweichenden Züge in den mit den Bräuchen in Verbindung stehenden Glaubensvorstellungen, Auslegungen? Im Laufe einer skizzenhaften Übersicht der Bräuche, wollen wir uns zunächst mit den slowakischen Daten befassen.

Die slowakische Ortschaft Szalakusz in der Neutragegend liegt in der Nachbarschaft der ungarischen Gemeinden Menyhe und Béd.[11] Die drei Gemeinden haben eine gemeinsame Parochie. In Szalakusz war der Umzug mit dem grünen Zweig noch vor einigen Jahren Brauch. Einst zogen nur größere Mädchen mit ihm um, in den letzten Jahrzehnten indes nur mehr Schulmädchen, zumeist in Gruppen. Jedes Mädchen trug einen mit Bändern geschmückten Weidenzweig *(zelená vrba)* in der Hand. Sie zogen durch das ganze Dorf. Vormals blieben sie vor den Fenstern stehen, später dann in der Küchentür, grüßten und fragten: »Máté nové leto?« (Haben Sie einen neuen Sommer?),

[11] cf. Balogh 1902, 410.



Abb. 6. Eines der villőtreibenden Mädchen sammelt Geschenke in den Korb. Zsére, 1974 (Aufnahme des Verfassers)

wenn sie zur Antwort bekamen: »máme« (das haben wir), sangen sie folgenden Text:

Leto, leto, nové leto,
čo z nám donieslo?
Všeho dobrého,
kvi[kám modrého.
Hej, vrba zelená,
hej stužka červená.
Či je toto bielý dom,
podoprety s polenom?
A tam v dome divečka,
dá nám, dá nám
na zlaté perečkám.
Kvetná nedela,



Abb. 7. Die Hausfrau bricht einen Reis vom villő. Zsére, 1974 (Aufnahme des Verfassers)

kde si kluče podela?
Dala som, dala svatému Jánu,
aby ovenkol zelenú bránu.
Brána zelená,
više kolena.
Hej, vrba zelená,
hej, stužka červená.
Nedajte nám dlho stát,
budeme vám strechu drat'.
Ked vám strechy podereme,
pod nozky si posteleme.
Hej, vrba zelená,
hej, stuzka červená.
Ide svaty Peter k nám,
nese holbu vina nám,
nám, nám salakuzkým pannám,
ne tym'ne tym súlovským žabám.

(Sommer, Sommer, neuer Sommer,
was hast Du uns gebracht?
Alles Gute,
blaue Farbe den Blumen.
Hej, grüner Weidenbaum,
hej, rotes Band.
Wem gehört dies weiße Haus,
von Säulen gestützt?
Und dort im Haus das Mädchen,
sie gibt uns, sie gibt uns
für einen goldenen Strauß.
Palmsonntag,
wohin tatest Du deine Schlüssel?
Gab sie, gab sie dem Heiligen Johannes,
daß er das grüne Tor bekränze.
Das Tor ist grün,
oberhalb des Knies.
Hej, grüner Weidenbaum
hej, rotes Band.
Laßt uns nicht lange stehen,
sonst reißen wir das Dach herab.
Das Dach reißen wir herunter,
betten es unter unsere Füße.
Hej, grüner Weidenbaum,
hej, rotes Band.
Der Heilige Petrus kommt zu uns,
bringt uns eine Metze Wein,
uns, uns, Szalakuszer Mädchen.
Nicht diesen, nicht diesen schleicherischen Fröschen.)

Nach dem Absingen des Textes bekamen die Mädchen von der Hausfrau Eier, Geld, die dann vom Weidenzweig eines Mädchens einen Reis abbrach, und mit diesem das eine Mädchen prügelte. Weshalb dies geschah, daran erinnerte sich die Gewährsperson nicht mehr.

Darázsi (Dražovce) liegt ungefähr 10 km nordwestlich von Neutra. Dort brach man schon am Vorabend des Festes die Weidenzweige ab, dann behängten sie diese am folgenden Tag, das heißt am Sonntagmorgen mit blauen und roten Bändern. Nach dem Mittagmahl zogen sie mit dem grünen Zweig, einst von Haus zu Haus, später dann nur mehr zur Verwandtschaft. In den letzten Jahrzehnten gingen sie eigentlich nur mehr zu zweit, und eine von ihnen trug den Korb, in welchen sie die Eier einsammelten. Als sie ihr Lied vorgetragen hatten, bekamen sie Eier und einige Kronen. Der Liedtext von Darázsi ist nur ein Bruchteil des aus Szalakusz:

Kvetná nedela,
kde si kulče podela?
Dala som, dala svatému Jánu,
aby otvoril nebeskú bránu.
Nebeská brána,
vyše kolena.
Sedí pani v koši,
o vajičko prosí.
Dajte nám jedno, lebo dve,
však vám to maličko ubudne.

(Palmsonntag,
wohin tatest Du Deine Schlüssel?

Gab sie, gab sie dem Heiligen Johannes,
daß er das Himmelstor öffne.
Himmelstor
oberhalb des Knies.
Die Frau sitzt im Korb,
und bittet um Eier.
Geben Sie uns eines oder zwei,
da doch nur diese wenigen abgehen.)

Nachher sangen sie in Darázsi das Kirchenlied das mit: »Pod'akujme Kristu pánu . . .«[12] (Wir danken dem Herrn Christus . . .) beginnt. Es kam auch vor, daß die eine oder andre Mädchengruppen den vorstehenden Text wegließ, und sogleich mit dem Kirchenlied begann. Die Verbreitung des Kirchenlieds fanden wir auch in Pilisszentlélek und anderorts vor, wo die die geschmückten Weidenkätzchen, beziehungsweise grünen Zweige tragenden Mädchen das Lied mit nachfolgendem Textbeginn sangen: »Stála panenka Maria, jako ruza červená . . .«[13] (Die Jungfrau Maria stand, wie die rote Rose . . .). Beide religiösen Texte sind auch in den Varianten der böhmischen, mährischen und slowakischen Bräuche vorzufinden.[14] Beide Lieder stehen offensichtlich mit dem Schwarzen Sonntag, beziehungsweise Palmsonntag, daher mit den Gelegenheiten der Fastenzeit durch den Texten in Zusammenhang. Der eine Text spricht nämlich über die Kreuzigung Christi, der andre hingegen über die Suche nach Christus und erinnert an das Letzte Abendmahl.

Von den Bräuchen der Slowaken in Ungarn wollen wir den aus Kesztölc erwähnen, der noch verhältnismäßig unverändert archaischen westslowakischen Text und einen eigenartigen Moment des Brauchs bewahrte. Die Mädchen von Kesztölc zogen am Palmsonntag herum, und eine von ihnen trug den geschmückten Hartriegelzweig. An den Hartriegelzweig hängten sie die aus Blumen schon früher geflochtenen kleinen Kränze. Sie gingen von Haus zu Haus, und sangen in der Küche oder in der Küchentür ihr Lied. Hierauf nahm die Hausfrau ein Kränzchen vom Hartriegelzweig. Nachdem sie die Mädchen beschenkt hatte, hob sie den kleinen Kranz irgendwo auf, oder hängte ihn an Nagel an die Wand, dann als die jungen Gänse ausschlüpften, ließ sie diese einzeln durch den Kranz schliefen, daß damit sie gesund bleiben, nicht eingehen sollen. Die Mädchen sangen folgendes Lied:

Nové leto, nové,
kdes tak dlho bolo?
U studenky, u zrubenky
nohy, ruce prálo.
Došol k nám svatý Ján,
nese flašu vína,
aby sme sa napili,
pána Boha chválili.

[12] Sušil 1951, 150; Manga 1973, 239—240; Bednarik 1943, 88.
[13] Manga 1973, 230—231; Sušil 1951, 45; Erben, o. J. 411; Václavík 1959, 189.
[14] Bednarik 1943, 88; Václavík 1959, 189; Zíbrt, o. J. 231; Holuby 1958, 396.

Nové leto, nové leto,
aj zelený máj,
aj zelený máj.
Kvetná nedela,
kdes kluče podela?
Tam dala, kde dala
svatemu Petrovi,
aby zeme otvoriv,
aby tráva rástla,
tráva zelená,
vyšše kolena
všelijaké kviti
na venečky výti.
Nové leto, nové leto,
aj zelený máj.

(Neuer Sommer, neuer,
wo war er so lange?
Beim Brünnlein, bei der Scheune
wusch Füße, Hände.
Der Heilige Petrus kam zu uns,
bringt eine Flasche Wein,
daß wir einen guten Schluck trinken,
den Herrgott preisen.
Neuer Sommer, neuer Sommer,
und grüner Mai,
und grüner Mai.
Palmsonntag,
wohin tatest Du Deine Schlüssel?
Dort gab ich, wo gab ich
dem Heiligen Petrus,
daß er den Boden aufbreche,
daß das Gras wachse,
grünes Gras,
bis oberhalb des Knies
allerlei Blumen
zum Flechten von Kränzen.
Neuer Sommer, neuer Sommer,
und grüner Mai.)

In Kesztölc lebt der Brauch nur mehr in der Erinnerung, aber in Pilisszentkereszt zogen die kleinen Mädchen noch in den vergangenen Jahren mit dem grünen Zweig herum und sangen:

Nové leto, nové,
kdes tak dlho bolo?
U studenky, uhrubenky,
ručky, ručky prále.
Čím sa umivale?
Červeníma vajci,
s bilýma kolači.
Hoj, hoj, zelený máj.
Idé Peter z Ríma,
ňese flašu vína,
aby sme sa napili,
pána Boha chválili.
Šej, haj, zelený máj.
Sedí baba v koši,
a pán sa jej prosí:
daj babenko vajenko,

lebo jedno, lebo dve,
však ti to málo úbudne.
Či je to nový dom,
podeprený spolenom,
ač perkámi pokrití,
a pupakmi obitý.
Šej, hoj, zelený máj.

(Neuer Sommer, neuer,
wo warst Du so lange?
Beim Brünnlein, bei der Lichtung,
wusch die Hände, die Hände.
Mit was wusch er sie?
Mit roten Eiern,
mit weißer Kolatsche.
Hoj, hoj, grüner Mai.
Petrus kommt aus Rom,
bringt eine Flasche Wein,
daß wir ihn trinken,
den Herrgott preisen.
Schej, haj, grüner Mai.
Das Mütterchen sitzt im Korb,
und der Herr bittet sie:
gib Mütterchen Eierlein,
eins oder zwei,
fehlen wird es Dir kaum.
Wem gehört dieses neue Haus,
von Pfosten gestützt,
mit Federn gedeckt,
und von Knoten umgeben.
Schej, hoj, grüner Mai.)

Unter den slowakischen Bräuchen in Ungarn sei noch der aus Miske erwähnt, wo den grünen Zweig Palmkätzchen darstellen und wo der mit dem Brauch zusammenhängende schon fragmentarische Text mit den schon angeführten Übereinstimmung zeigt. Miske liegt im Kreis Kalocsa, die Einwohnerschaft bestand schon zur Zeit der Neubesiedlung aus Ungarn Slowaken.[15] Hier zogen kleine Mädchen — noch Schulkinder — am Nachmittag des Palmsonntags schön gekleidet, mit bebänderten Palmkätzchen in der Hand der Reihe nach zu den Verwandten, Nachbaren. Überall sangen sie — vormals Slowakisch — den nachstehenden Text, worauf sie bunte Eier, Geld, Orangen bekamen. Nach den kleinen Mädchen gingen auch noch die älteren Frauen in die Häuser von Bekannten und Verwandten, und auch sie bekamen Geschenke: rot gefärbte Eier, gebratenen Kürbis. Laut Fr. Mihály Peters (1972 war sie 54 Jahre alt) war der Wortlaut des Liedes der Mädchen wie folgt:

Podariška, Mariška,
královina ložička.
Ide svätý Jur,
nese nám leto,
aby tráva riastla,
tráva zelená,
vyšše kolena.

[15] Sirácky 1966, 118.

Šej, huj, zelený máj.
Dajte nám, dajte,
čo nám máte dáti,
lebo nám je zima
pod oblokom státi.
Jedon je bosjy,
druhy je moci
tretí na bok sa ni stričku nosí.

(Podarischka, Marischka,
der Löffel des Königs.
Es kommt der Heilige Georg,
er bringt den Sommer,
daß das Gras wachse,
grünes Gras,
bis über die Knie.
Schej, huj, grüner Mai.
Geben Sie uns, geben Sie,
was Sie uns geben sollen,
denn es ist kalt
unter dem Fenster zu stehen.
Die eine ist barfüßig,
die zweite bei guter Kraft,
die dritte)

1972 sagten die kleinen Mädchen die ersten acht Zeilen des slowakischen Textes schon in ungarischer Übersetzung her, die nachfolgenden sieben Zeilen indes ließen sie weg. Die ersten acht Zeilen des slowakischen Textes der älteren Frauen stimmte mit denen der Mädchen überein, setzten aber dann fort:

Dajte nám, dajte,
pisanú vajce,
aj dvu naranče.
Ak nam nedáte,
poličky, hrnce vám šecký pozrážáme.

(Geben Sie uns, geben Sie,
bunte Eier
und zwei Orangen.
Denn wenn Sie es nicht geben,
zerschlagen wir alle Geschirre und Töpfe.)

Hier wollen wir noch bemerken, daß mit diesen Bräuchen der slowakischen Dörfer am Schwarzen Sonntag, beziehungsweise am Palmsonntag auch mit einer solchen Variante verknüpft waren, bei der der grüne Zweig fehlte.[16] Eines der Mädchen wurde als Braut gekleidet. In Kerepes gingen vor dem Ersten Weltkrieg 4—6 Mädchen in einer Gruppe, unter denen die Braut in Weiß gekleidet war, am Kopf trug sie einen Brautkranz, den sie sich von der jüngst verheirateten Frau ausborgte. Sie blieben vor der Küche stehen und sangen, worauf sie von der Hausfrau die schon vorbereiteten 2—3 Eier erhielten. Anderswo tanzten sie auf die gesungene Melodie beim Braut-Treiben. Den von den Kerepeser Mädchen gesungenen Text, den wir dem Wesen nach für

[16] MANGA 1969, 123, 130, 131; MANGA 1974, 51, 52.

eine Variante der schon angeführten Texte halten, wurde in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, als die ungarische Einwohnerschaft in Kerepes stark zunahm, um ihren Gesang auch verständlich zu machen, ins Ungarische übersetzt. Hier bringen wir den original slowakischen und den von den Mädchen ins Ungarische übersetzten Text, sowie die deutsche Übertragung:

Kvetná nedela,
kde si kluče podela?
Dala som svatýmu Durovi.
Svatý Duro, stávaj hore,
odmikávaj tráva zelená,
vyše kolena.
Sedí baba v koši,
vajičko si prosí:
Daj babičko vajičko
nato naše letičko.
Nám, nám
tarčianskym pannám,
ni ty čemerským žabám.
Opojíme, opojíme toho vášho synka,
až nebude píti,
budeme ho býti
štyrma palicami,
za vlasy kvákati.
Dáme mu mi dáme
sito i koryto,
jeho žene, jeho žene
vyškrabat koryto.

Virágvasárnap,
hová tetted kulcsodat?
Oda adtam Szent Györgynek.
Szent György, kelj fel,
zöld fű egészen a térdig.
Ül a baba a kosárba,
kér magának tojáskát,
nekünk, tarcsai szép lányoknak,
nem a csömöri békáknak.
Megitatjuk, megitatjuk
az ő fiaikat.
Ha nem fognak inni,
magát fogjuk húzni,
mind a négy pálcával.
Veszünk neki árat,
kikaparjuk, kikaparjuk
az ő teknőiket.

(Palmsonntag,
wohin tatest Du Deinen Schlüssel?
Ich gab ihn dem Heiligen Georg.
Heiliger Georg, stehe auf,
grünes Gras ganz bis zum Knie.
Die Puppe sitzt im Korb,
bittet um Eierlein,
uns, den schönen Mädchen von Tarcsa,
nicht)en Fröschen von Csömör.
Wir geben zu trinken, wir geben zu trinken
Ihren Söhnen.
Wenn sie nicht trinken,
werden wir Sie schlagen,

mit allen vier Stecken.
Wir kaufen ihm einen Preis,
wir kratzen sie aus, wir kratzen sie aus,
ihre Tröge.)

Die Übersetzung, die mehrere größere Mädchen in Kerepes machten, widerspiegelt nur ungenau den slowakischen Text. Hier wollen wir dazu lediglich soviel bemerken, daß auch aus der ungarischen Übersetzung noch zwei Zeilen wegblieben: »Daj, babičko vajičko, nato naše latičko«[17] (Gib uns Mütterchen Eierlein, für unser Sommerlein). Dabei ist dieser Textteil entscheidend, da dieser die Anrufung bedeutet und die bitte um Eier zur Schmückung des *letičko*, des grünen Zweigs, was im Brauch spurlos verschwand, den nicht mehr der grüne Zweig, sondern das als Braut gekleidete kleine Mädchen verkörperte. Weder in der Zoborgegend, noch anderorts war im Kreis des Ungartums dieses Braut-Treiben am Palmsonntag, beziehungsweise am Schwarzen Sonntag bekannt. Diese Form kennen wir nur aus slowakischen Dörfern.

Nach der Vorführung einiger slowakischen Varianten des Treibens mit dem grünen Zweig, wollen wir die Bräuche der Neutragegend näher betrachten. In Zsére hörten wir vom Umtragen des grünen Zweigs, das heißt über das *villő*-Treiben, daß es ». . . ein schöner Brauch war, die Bäume grünten«, als die Mädchen den *villő*-Umzug hielten. (Dieser Brauch wurde vor einigen Jahren aufgegeben.) Eine ältere Gewährsperson erinnerte sich wie folgt an das *villő*-Treiben am Palmsonntag: »Da grünten schon die Weiden, waren schön beblättert, blühten, da brachen sie große Reiser, Zweige ab, und Mädchen, kleine Mädchen schmückten diese mit Bändern, Haarschleifen, bunt, dann gingen sie in Reihen . . . in Gruppen oder auch allein. Sie konnten ja den ganzen Tag über gehen. Jetzt gehen sie nunmehr zu den Verwandten. Einst zogen sie mit dem *villő* vor die Fenster, später gingen sie auch in die Küche, wie auch in die Stube.« Die villőtreibenden Mädchen grüßten: »Gelobt sei . . .«; dann fragten sie: »Haben Sie Palmsonntag?« Die Antwort lautete: »Wir haben«, worauf sie dem folgenden Text sangen:

Villő, villő, selemsátor,
várd meg villő, várd meg,
hagy vegyem rám gyócsingemet,
hagy huzzam föl sárga csizmám.
Virít a mező
a sok rózsától,
de nem a rózsától,
Mária hajától.
Dicsértessék Jézus Krisztus,
adjon kétek öt tojást.

[17] *Letečko, letičko* ist eine der häufigen in Böhmen, Mähren und in der Slowakei gebräuchlichen Bezeichnungen des umgetragenen grünen Zweigs.

(Villő, villő, Seidenzelt,
warte villő, warte,
daß ich mein Linnenhemd anziehe,
daß ich meine gelben Stiefel anziehe.
Die Flur blüht
von den vielen Rosen,
doch nicht von den Rosen,
von den Haaren Mariä.
Gelobt sei Jesus Christus,
hört, gebt uns fünf Eier.)

Als die Mädchen ihren Spruch abgesungen hatten, brach die Hausfrau einen Reis vom *villő* des einen Mädchens ab, und legte ihn weg. Später als die jungen Gänse auskrochen, formte sie den Zweig zu einem Reifen, und trieb die kleinen Gänse durch diesen hindurch, damit sie »so stark werden, wie der austreibende starke Baum, daß sie nicht eingehen.« Dann bekamen die Mädchen Eier, und sie gingen weiter.

Bevor wir die übrigen ungarischen Beispiele vornehmen, möchte ich noch auf eine Bemerkung bezüglich des Brauchs in Zsére hinweisen, wo wir hörten, daß es: »... ein schöner Brauch war, die Bäume grünten ...«. Oder: »Schon dann begann die Weiden zu grünen, waren schön beblättert, blühten, dann brach man von ihnen große Zweige ab ...«. Diese Bemerkungen lassen darauf schließen, daß wir wie auf andren Gebieten der Volksbräuche, auch hier auf solche emotionale Faktoren stoßen, die das Geschehen selbst auslöst, unabhängig von den mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen. Genau das Beispiel aus Zsére beweist, daß solang der Brauch lebt, erfolgt sein Geschenen, sein Anblick niemals ohne Gefühl. Der grüne Zweig als Symbol verbindet die Gegenwart mit der Vergangenheit, weist auf das Wiedererwachen der Natur, auf die nahenden Ostern hin und bringt ein ästhetisches Erlebnis zustande.[17/a] Mit dem können wir das zumeist nicht mehr allein mit dem Glauben verknüpfte glaubenslose Leben des *villő*-Treibens sondern auch den Anlaß seiner Übernahme erklären.

In Ghymes zogen am Nachmittag des Palmsonntags die Mädchen in Doppeilreihen, oft 18—20 in Gruppen mit dem *villő* um. Das mit Bändern, Tüchern geschmückte *villő*-Bäumchen trugen sie in der Hand, blieben vor den Häusern stehen und sangen:

Villő, villő, selem sátor,
várj meg, villő, várj meg,
hagy vegyem rám gyócsingem.
Kirelaszom, krisztelajszom,
siskó mögött ül egy asszony,
szálljon le és adjon egy tojást.[18]

(Villő, villő, Seidenzelt,
warte auf mich, villő, warte auf mich,

[17/a] cf. Dömötör 1974, 150.
[18] Ujváry 1975, 29; Manga 1942, 65; cf. Réső Ensel 1867, 182.

daß ich mir das Linnenhemd anziehe.
Kyrieeleison, Christeleison,
hinter dem *siskó* sitzt eine Frau,
steige sie herab und gebe uns ein Ei.)

Die Hausfrau gab den villőtreibenden Mädchen 5—10 Eier und zumeist auch Geld. Als die Mädchen das *villő*-Treiben beendet hatten, verkauften sie die Eier, und von dem Betrag kauften sie Kerzen für die Kirche.[19]

Um die Jahrhundertwende war es in Alsóbodok, wie früher auch anderorts in dieser Gegend Brauch, daß bevor die Mädchen mit dem *villő*-Treiben begannen, sie eine Strohpuppe machten, die *banya* hieß, und als sie die *banya* aus dem Dorf hinaustrugen, brachen sie auf den Fluren Weidenzweige ab, diese schmückten sie zu Hause, und erst dann gingen sie im Dorf von Haus zu Haus. In den dreißiger Jahren des Jahrhunderts hielten die Schulmädchen den *villő*-Umzug ab. Zumeist blieben sie vor den Fenstern stehen, grüßten: »Gelobt sei . . .«, dann reiefen sie hinein: »Haben Sie Palmsonntag?« Falls verneint wurde, was selten vorkam, gingen sie weiter, wenn die Frage bejaht wurde, dann sangen sie das *villő*-Lied:

Kijé, kijé ez a ház?
A jámbor emberé.
Benne van egy vetett ágy,
az mellett ringó bőcső.
Haj, villő.
Falu vígin selem sátor,
haj villő.
Jaj, de piros a mező,
de nem az ibolyától,
hanem a rózsától.
Haj, villő.
Falu végin selem sátor,
haj, villő.

(Wem gehört, wem gehört dieses Haus?
Dem frommen Mann.
Drinnen ist ein frisch gemachtes Bett,
daneben eine schaukelnde Wiege.
Haj, villő.
Am Dorfende Seidenzelt,
haj, villő.
Jaj, wie rot ist die Flur,
doch nicht von Veilchen,
sondern von Rosen.
Haj, villő.
Am Dorfende Seidenzelt,
haj, villő.)

Dieses sang noch 1937 in Alsóbodok die damals elfjährige Etel Gyepes.[20] Gleichfalls in Alsóbodok nahmen wir im Vortrag der 45jährigen Veron Lacza

[19] UJVÁRY 1975, 29.
[20] MANGA 1942, 64; KODÁLY 1909, 121.

den Text auf Platte auf, den sie — wie sie sagte — noch als Mädchen in Gerencsér lernte. Aus diesem Text fehlt der zweite Teil des Alsóbodokers, der mit »Jaj, wie rot ist die Flur . . .« beginnende Textteil und statt dessen sangen sie:

Ilon néni, Ilon néni, igen, igen gazdag,
százassait, ezresseit bugyellába rakja.
Kivitték a füzfavesszőt,
maj' behozzák a hajkötéöst.
Haj, villő.

(Tante Ilon, Tante Ilon ist sehr, sehr reich,
ihre Hunderter, Tausender steckt sie in den Beutel.
Man trug die Weidenrute aus,
schon bringt man das Haarband ein.
Haj, villő.)

Aus den derzeitigen ungarischen Texten ist es schon schwerlich festzustellen, ob dies Varianten gemeinsamer Grundtexte, oder aber Inspirationen einzelner Textvorlagen sind. Wir sind der Ansicht, daß jeder Text ein solches Motiv enthält, das auch Teil irgendeines andren Textes ist, indessen gibt es in jedem Text auch solche Zeilen, die aus den übrigen fehlen. So zeigt beispielsweise der Text aus Menyhe — obwohl er in seiner Melodie von den der übrigen Texte abweicht, die mit den Kinderliedern verwandt sind — sowohl mit den Texten von Zsére, wie auch von Alsóbodok Übereinstimmung. Beachtenswert sind auch in einigen Zeilen der Texte die christlichen Symbole: das Kreuz, die Flur mit Rosen, die weiße Rose usw.

Ende der dreißiger Jahre des Jahrhunderts war in Menyhe das *villő*-Treiben noch im Brauch, doch dieser wurde hier nunmehr allein von Schulmädchen ausgeübt. Vorher richteten sie den mit Bändern und Taschentüchern geschmückten Weidenzweig her und gewöhnlich zogen sie in den Nachmittagsstunden, nach dem Mittagsmahl oder nach der Litanei durch das Dorf. Einst blieben sie vor jedem Haus stehen, später nur mehr vor den Häusern der Verwandten, und sangen:

Ez ki háza, ki háza?
Jámbor Kovács Bélájé.
Villő, villő.
Vállj meg kereszt, vállj meg,
mint ruzsás pallagon.
Villő, villő.
Hagy fonjam be sárhajam,
hagy vegyem rám gyócsingem.
Villő, villő.

(Wessen Haus ist das, wessen Haus?
Des frommen Bélas Kovács.
Villő, villő.
Trenn Dich Kreuz, trenn Dich,
wie auf den Fluren die Rosen.
Villő, villő.
Auf daß ich meine schmutzigen Haare flechte,
auf daß ich mein Linnenhemd anziehe.
Villő, villő.)

Nach dem Lied ging die Hausfrau auf den Hof oder auf die Straße, wo die *villő*treibenden Mädchen standen und gab ihnen Eier, dann brach sie einen Reis vom *villő*-Zweig eines der Mädchen, schlug sie mit diesem der Reihe nach, wobei sie den Spruch sagte: »Möget Ihr alle heiraten !«[21]

Auch in Béde sang man den Text auf die Melodie von Menyhe. Wie schon erwähnt, gehörte Menyhe und Béd zur gemeinsamen Parochie von Szalakusz. Für die Varianten mit ähnlichen und abweichenden Motiven der zueinander nahe stehenden Bruchteiltexten ist noch der Text aus Felsőaha und Kalász charakteristisch:

Mitől fehér a mező?
A szép fehér rózsától.
Ott se volt a fehér rózsa,
csak a szép Szűz Mária.
Vigan várjuk Szent Györgyöt,
énekszóval pünkösdöt.
Aranyozzák meg a zöld ágam,
adjanak piros tojást,
mert ha nem adnak piros tojást,
repedjen be a tyuk segge.
Haj, kicice, kicice,
szép szakajtó kicice,
a nagy főző kanállal.
Sírva járó Szent Gergő,
mert fehér a mező
a fehér rózsától.

Ott se volt a rózsa,
csak a Szűz Mária,
Jézus Krisztuskával,
az ő szent fiával.
Dicsértessék a Jézus Krisztus,
adjanak tojást.
Ha nem tojott a kakas,
egye meg a farkas.[22]

(Von was ist die Flur weiß?
Von der schönen weißen Rose.
Es war gar nicht dort die weiße Rose,
nur die schöne Jungfrau Maria.
Frohlockend erwarten wir den Heiligen Georg,
mit Gesang Pfingsten.
Vergoldet meinen grünen Zweig,
geben Sie rote Eier,
denn wenn Sie keine roten Eier geben,
der Bürzel soll Ihres Huhns platzen.
Haj, kicice, kicice,
schönes Simperl kicice,
mit dem großen Kochlöffel.
Weinend wandelnder Heiliger Gregor,
weil die Flur weiß
von den weißen Rosen.
Auch dort gab es keine Rose,

[21] MANGA 1942, 63; KODÁLY 1909, 120.
[22] MANGA 1942, 65.

nur die Jungfrau Maria,
mit Jesus Christulein,
mit ihrem heiligen Sohn.
Gelobt sei Jesus Christus,
geben Sie Eier.
Wenn der Hahn keine Eier legte,
fresse ihn der Wolf.)

Für die Untersuchung der Bräuche des Austragens des grünen Zweigs der Slowaken und des *villő*-Treibens der Ungarn bezeichneten wir — wie schon erwähnt — drei Blickpunkte. Zunächst, welche Beziehungen kann in den zu den Braächen gehörenden Benennungen des grünen Zweigs nachgewiesen werden? Wir deuteten schon an, daß die Bezeichnung *villő* im slowakischen Sprachraum nicht vorkommt. Die häufigste Benennung des grünen Zweigs im slowakischen Brauch ist *vrba* (Weide), *zelená vrba* (grüne Weide), *leto* (Sommer), *nové leto* (neuer Sommer), *máj* (Mai), *zelený máj* (grüner Mai) usw.[23] Der grüne Zweig war zumeist ein Weidenzweig, doch waren auch Tannen-, Linden-, Hartriegelzweige usw. gebräuchlich. Manchenorts gingen die Mädchen mit den zum Weihen bestimmten Palmkätzchen von Haus zu Haus, wie beispielsweise in Pilisszentlélek und Miske. *Villő*, *villőfa*, *villőág* (*villő*, *villő*-Baum, *villő*-Zweig), die Bezeichnung der Ungarn in der Neutragegend bezog sich ausschließlich auf den Weidenzweig. Auch die Texte der Bräuche erwähnen *villő*, mit Ausnahme des Textes aus Kalász, wo auch das Wort *kicice* vorkommt. Laut Rozália Galaba (44jährig im Jahre 1937) bedeutete *kicice* gleichfalls den grünen Zweig.[24] Auch die Refrains der Liedertexte von Menyhe und Béd beim Umtragen der Strohpuppe vor dem *villő*-Treiben sprechen vom *villő*. In Geszt nannte man die bekleidete Strohpuppe *villő*.[25] Um die Jahrhundertwende, als in einigen Gemeinden die Strohpuppe noch herumgetragen wurde, bestand schon keine bestimmte Reihenfolge mehr zwischen dem Austragen der Puppe und dem *villő*-Treiben. Es kam vor, daß größere Mädchen gegen Abend die Strohpuppe in die Gemarkung hinaustrugen, und die jüngeren Mädchen schon nach dem Mittagmahl oder zeitig am Nachmittag mit dem *villő*-Treiben begannen. Offensichtlich kann dadurch erklärt werden, daß das Wort *villő* in den Texten beider Bräuche vorkommt, doch — unseres Wissens, wie wir sehen konnten — nur einmal in den slowakischen Bräuchen erscheint.

Wir können zu interessanten Folgerungen gelangen, wenn wir dem zweiten Aspekt entsprechend die slowakischen und ungarischen Texte beim Treiben mit dem grünen Zweig vergleichen. Sollten wir den Anfang, den um Eintritt bittenden Teil der slowakischen und ungarischen Texte genau beachtet haben so können wir feststellen, daß dieser sowohl in einem Teil des slowaki-

[23] VÁCLAVÍK 1959, 190.

[24] Das Wort *kicice* ist offensichtlich gleichfalls der Name der zu Palmsonntag vor dem *villő*-Treiben ausgetragenen Strohpuppe, und gelangte als Analogie von *kicevice* in den Text. Der Strohbund, aus dem die Strohpuppe gemacht wurde, hieß *kicé*. cf. MANGA 1942, 45—47.

[25] MANGA 1942, 47.

schen Stoffs, wie auch in den ungarischen Texten gemeinsame Züge aufweist. Der slowakische Eintritt bittende Teil lautet: »Chcete nové leto?» (Wollen Sie einen neuen Sommer?), oder: »Máte nové leto?« (Haben sie einen neuen Sommer?). Die slowakische Frage deutet daher auf den neuen Sommer hin, während die ungarische Eintritt bittende Frage immer vom Palmsonntag spricht: »Haben Sie Palmsonntag?« Daraus kann man darauf schließen, daß die Übernahmen des Brauchs schon mit dem Datum des Palmsonntags übereinstimmte, wie dies auch im Fall des Austragens der Strohpuppe erfolgte. Damit kann auch die Vermischung des Refrains des *villő*-Treibens in der Neutragegend erklärt werden, und zwar, daß das Wort *villő* sowohl in den Texten beim Austragen der Strohpuppe, wie auch beim *villő*-Treiben vorkommt. Das andre gemeinsame Motiv der ungarischen und slowakischen Texte ist das Interesse für den Hauswirt. Der Fragesatz im Text aus Szalakusz und Pilisszentkereszt lautet: »Či je tento nový dom?« (Wem gehört dieses neue Haus?), in der Umgebung von Kozárovce: »Pod javorom či že je to nový dom?)« (Wem gehört dieses neue Haus unter dem Ahorn?)[26] Äquivalent sind die Fragen im Text von Alsóbodok: »Wem gehört, wem gehört dieses Haus?«, oder von Menyhe und Béd: »Wessen Haus ist das, wessen Haus?«

Slowakische Texte stehen uns nicht in größerer Zahl zur Verfügung, daher können wir auch nicht feststellen, ob die Fragezeile bezüglich des Hauswirts allgemein in den slowakischen Bräuchen war, oder nicht. Aus dem bisher bekannten Material ist ersichtlich, daß die Frage eher sporadisch vorkam. Daher taucht der Gedanke auf, ob diese nicht auch in irgendeiner Beziehung mit gewissen mitteleuropäischen Formeln, beziehungsweise mit den Spielmannliedern stehen, deren Lieder einleitende Zeile gleichfalls dieses Fragen ist: »Wessen Haus, wessen Haus? Das Haus von Matyi Torkos.«[27] Als solche müssen wir auch in den slowakischen Texten das Motiv mit dem Hinweis auf das Beschenken betrachten, wie beispielsweise: ». . . daj babenko vajenko . . .« (gib, Mütterlein, Eierlein), ». . .dá nám, dá nám, na zlaté perečkám« (gib uns, gib uns für den goldenen Strauß), in den ungarischen Texten das Bitten um Eier, oder aber in der Variante von Alsóbodok den Hinweis auf den Reichtum der Tante Ilon.

Wie wir in unseren Beispielen sehen konnten, kommt das Wort *villő* in allen ungarischen Texten vor, fehlt indessen in den slowakischen. Das läßt darauf schließen, daß sowohl die Benennungen des Brauchs, *villőzés* (*villő*-Treiben), wie auch das Objekt der Darstellung, der Weidenzweig, den man auch *villő*, *villőág* (*villő*-Zweig), *villőfa* (*villő*-Baum) nannte, sich unabhängig vom slowakischen Brauch, beziehungsweise von den slowakischen Texten bildete. Zugleich müssen wir das Aufrufewort *haj*, *hej*, *hoj* sowohl in den ungarischen, wie in den slowakischen Texten als gemeinsam, beziehungsweise gleicherweise

[26] Václavík 1959, 192—193.
[27] Sebestyén 1902b, 34; Sebestyén 1902a, 49, 54; cf. Dömötör 1974, 100—102.

vorkommend betrachten, Zwar schreibt Vilmos Diószegi bezüglich des Aufrufeworts *haj*, daß »wir bei der Überprüfung der Texte mit kultischem Inhalt unserer heutigen Volkskultur zum *kisze*-Treiben, zum *villő*-Treiben und zu den Liedern der Spielleute, genauer gesagt zum Refrain der Verzückung, zum 'haj regő rejtem' (haj verstecke den Spielmann) zurückgelangen . . .«,[28] müssen wir dennoch die Tatsache annehmen, daß diese Aufrufeworte auch allgemeine Attribute der Brauchtumspoesie andrer Völker sind. Diese können wir daher keinesfalls in engem Zusammenhang mit den Spielmanntexten bringen, wenn nicht in der Beziehung, daß die Spielleute genauso diese Aufrufeworte bewahrten, wie die mit ähnlichen Bräuchen verbundenen Texte andrer Völker.

Aus dem Vergleich der ungarischen und slowakischen Texte können wir allenfalls die Folgerung ziehen, daß die von den Slowaken eingebürgerte, beziehungsweise die von den Slowaken übernommene Form, die mit dem *villő*-Treiben verbundenen ungarischen Texte — obzwar auf dem ersten Blick in ihnen die gleichen Motive wie in den slowakischen vorherrschen — dennoch wesentlich von den slowakischen Texten abweichen, und wir diese keinesfalls für ungarische Übersetzungen der slowakischen Texte betrachten dürfen. Die ungarischen Texte beweisen, daß sie traditionelle Formeln, christliche Elemente aus dem Mittelalter bewahren, die Teil der ungarischen Folklore gewesen sein dürften, oder waren, genauso wie auch die slowakischen Texte mehrschichtig sind, da sie gleichermaßen die einstigen Traditionen zum Jahresbeginn und Bruchstücke der liturgischen Poesie des Mittelalters bewahren. Den Unterschied brachte die zeitliche Abweichung zustande, das, daß das Ungartum der Neutragegend nicht in seinem *Verlauf* in den Besitzt des Brauchs gelangte, sondern in seiner *Entfaltung*, und verband mit der Brauchtumsform seine eigenen, aus der Tradition entspringenden, gebildeten Texte. Solche Texte, die auch hier zu den Wurzeln des einstigen Jahresbeginns im Frühjahr, zum Erwachen der Natur, zum Füllezauber, zu den Glückwünschen zurückreichten. Deshalb ist es kein Zufall, daß wir tatsächlich Zusammenhänge mit den Texten der Spielmannlieder finden, genauso wie wir Beziehungen zwischen den Sprüchen des Luzien-Treibens und des slawischen *polaznik*-Treibens feststellen können.

Nach dem dritten Blickpunkt unserer Einleitung wollen wir die Deutungen, den mit dem Palmsonntag verbundenen Glauben mit dem grünen Zweig, beziehungsweise dessen Austragen behandeln. Wie schon erwähnt, ist das Symbol des Einziehens des Sommers, der grüne Zweig, ein in vieler Hinsicht Erinnerung an den Einzug von Jesus mit dem Palmzweig in Jerusalem — das als heilige Handlung bereits im 7., 8. Jahrhunder vorkommt —, beziehungsweise bei uns ersetzt durch geweihte Palmkätzchen identisch wurde. Laut Fehrle bestehen zwischen den Bräuchen am Palmsonntag und den Sonn-

[28] Diószegi 1958, 427.

wendfeiern außerordentlich viele Ähnlichkeiten.[29] Das Symbol des neuentstehenden Lebens, die geweihten Zweige, Palmkätzchen am Palmsonntag, sind zwar in das Reich der kirchlichen Liturgie eingedrungen, doch als Geweihtes wurden sie auch Träger der mit den Geweihtem verbundenen abergläubischen Vorstellungen.[30] Wir halten es sogar für wahrscheinlich, daß zahlreiche Sinnes- und Glaubensvorstellungen, die sich beim Tragen des grünen Zweigs verschleierten, in Beziehung mit den geweihten Palmkätzchen fortlebten. So wurden bis zur letzten Zeit die geweihten Palmkätzchen, beziehungsweise der geweihte Zweig und der grüne Zweig des Fastenbrauchs Träger zahlloser gemeinsamer Glaubens- und Sinnesvorstellungen.

Wie schon erwähnt, hängten die Mädchen in Kesztölc am Palmsonntag an den Hartriegelzweig kleine Kränze, und von diesen Zweig nahm jede Hausfrau einen Kranz herunter, und als die jungen Gänse auskrochen, mußten sie durch diesen Kranz schleifen, daß »sie nicht krepieren«. In Nagykosztolány (Vel'. Kostolany) hieß der Weidenzweig »Mai«, wurde mit Eiern, Strohketten geschmückt, und während die Kinder sangen, gaben sie der Hausfrau den Kranz, durch den dann die ausgekrochenen Gänse zu schleifen ließen.[31] In Zsére ersetzte der vom *villő*-Zweig abgebrochene Reis das Kränzchen. In der Westslowakei und Mähren war der grüne Zweig mit zahlreichen Kränzen geschmückt, und einen von diesen gab man bei jedem Haus der Hausfrau. Diesen Kranz trug die Hausfrau ins Hochamt, daß der Pfarrer es weihe, dann ließ sie durch diesen die ausgekrochenen Gänse durchschlüpfen, um sie gegen Zauber zu feien. Auf den Glauben weist auch folgender Text hin:

> Hoztunk maguknak zöld ligetecskét;
> a libák alá, a tyúk alá jó tojásokat,
> és nekünk viszonzásul valamit offeráljanak.[32]
>
> (Wir brachten Ihnen ein grünes Wäldchen;
> gute Eier, unter die Gänse, unter die Hennen,
> und nun als Entgelt offerieren Sie etwas.)

Der grüne Zweig wies daher nicht nur auf den Sommer, Frühling hin sondern war auch ein magisches Objekt im Volksglauben, sicherte nicht nur reichen Segen, sondern auch die Heirat der Mädchen. In Menyhe brach die Hausfrau einen Reis vom *villő*-Zweig, und klopfte die villőtreibenden Mädchen mit diesem, wobei sie den Spruch hersagte: »Ihr sollt alle heiraten !« Auch in Szalakusz wurden die Mädchen mit dem Reis beklopft. Der Text aus Alsóbodok spielt auf das gemachte Bett und auf die schaukelnde Wiege an.

Wir könnten noch die mit dem grünen Zweig verbundenen Glaubensvorstellungen auch weiter aufzählen — wie dies nachfolgend einige Beispiele be-

[29] Fehrle 1955, 121.
[30] cf. Koren 1935, 107; bezüglich des kirchlichen Ursprungs s. Pascher 1963, 117.
[31] Bednarik 1943, 89.
[32] Václavík 1959, 191.

weisen —, die wir auch verbunden mit den geweihten Palmkätzchen am Palmsonntag auffinden konnten. In Varsány, Komitat Nógrád, war man der Meinung, soviel Kätzchen am Palmkätzchen-Zweig wären, soviel Gänse werde es auch geben. Die Matyó (Bewohner von Mezőkövesd und Umgebung) beklopften mit den geweihten Palmkätzchen die Mädchen, damit sie sich bald verheiraten sollen.[33] In Oberneutra schlug man mit geweihten Palmkätzchen auf die Herbstsaat, daß sie so hoch werde, wie der Zweig der Palmkätzchen.[34] Andernorts, wurde nach dem Kirchgang der geweihte Zweig zu Hause in den Stall gebracht, mit diesem über jedem Tier das Kreuzzeichen gemacht, damit sie gegen alles Böse gefeit seien.[35] In der Gegend von Erlau (Eger) meinte man, die Milch werde nicht blutig sein, wenn die Kuh am Palmsonntag mit geweihten Palmkätzchen geschlagen wird.[36] Wir könnten noch weitere Beispiele anführen, die unsere Annahme weiterhin untermauern, daß der den Sommer herbeirufende grüne Zweig der Slowaken, beziehungsweise der *villő*-Zweig der Neutragegend sowie die geweihten Palmkätzchen am Palmsonntag ähnliche Glaubensvorstellungen sowohl in den slowakischen, wie auch in den ungarischen Dörfern in sich bergen, die nicht nur ein Kirchen- und Volksritus, sondern auch durch die Vermischung der mit Brauchtum und Glaubensvortsellungen behafteten kleineren und größeren Volksgruppen zu erklären sind. Letzten Endes vermischten sich die mit dem grünen Zweig zusammenhängenden Vorstellungen des von den Slowaken übernommenen Brauchs mit den geweihten Palmkätzchen verknüpften Glaubensvorstellungen, doch zugleich behielten beim Ungartum der Neutragegend *villő* und *barka* (Palmkätzchen) durchgehends ihre selbständige Bedeutung, und selbst die beiden Benennungen vermischten sich auch nicht.

Unser Ziel war, daß wir einen der Bräuche der in slowakischer Umgebung der Neutragegend lebenden Ungarn — die sich durch Heirat, Zusiedlung usw. seit Jahrhunderten mit den Slowaken vermischten —, den sie in der dargelegten Form von den Slowaken übernahmen, oder zumindest auf Grund des slowakischen, Vorbilds übernahmen, vorzuführen und auf jene inhaltlichen und formalen Elemente der Bräuche der slowakischen und ungarischen Dörfer hinzuweisen, die das Leben der Bräuche in den Jahrzehnten der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts charakterisierten. Nun sind wir der Ansicht, daß wir all das, was wir bisher anführten, folgendermaßen zusammenfassen können.

1. Wie wir es auch anderswo (so z. B. beim *kisze*-Treiben) beobachten konnten, richtete sich im allgemeinen die Übernahme restlos immer eher nur auf die Brauchtumsform, auf die Darstellung des Brauchs. Dies erfolgte auch in unserem Fall, indes — vermutlich aus sprachlichen Ursachen — erstreckte

[33] Bálint 1974, 197.
[34] Václavík 1959, 206.
[35] Václavík 1959, 207.
[36] Bálint 1974, 197.

sich die Übernahme nicht mehr auf das Objekt des Brauchs, auf die slowakische Benennung des grünen Zweigs. Wir halten es auch nicht für ausgeschlossen, daß bei der Übernahme, beziehungsweise der Initiator, der »Regisseur«, bei der neuen Darstellung die slowakischen Benennungen entweder nicht verstand oder geradezu verwarf, weil sie für ihn keine konkrete Bedeutung hatten. Deshalb halten wir es auch nicht für unmöglich, daß der *villő* des ungarischen Brauchs und die Bezeichnung des Brauchs, das *villőzés* (*villő*-Treiben) gleichfalls der *ág* (Zweig) die Benennung bestimmt, und zwar zufolge der mittelalterlichen Bildung wählte man das lateinische Wort *villus*, *villosus* (Laub, Busch, laubig, buschig), dessen Vokativ *ville* lautet. Unsere Annahme wird anscheinend auch durch die Benennung des Weidenzweigs bestärkt: *villőfa* (*villő*-Baum) und *villőág* (*villő*-Zweig).

2. Zwischen den mit dem Brauch verbundenen Liedertexten und dem bewußten Zweck des Brauchs, beziehungsweise dessen symbolischen Inhalt finden wir mehr oder weniger immer ein korrelatives Verhältnis. Dies kann unbezweifelbar bei den slowakischen Texten nachgewiesen werden, deren archaischer Teil auf das Aufbrechen des Bodens, auf das Wachsen des Grases, auf den Kranz, auf den Strauß, daher auf das Frühjahr hinweist. Auch in den ungarischen Texten fehlt dieses Motiv nicht, doch tretet es in einer ganz andrer Formulierung auf: »Die Flur blüht von den vielen Rosen, doch nicht von der Rose, sondern von den Haaren Mariä . . .«, oder: »Jaj, wie rot ist die Flur, doch nicht von Veilchen . . .«. Hier treten schon bestimmter die christlichen Symbole in den Vordergrund und deuten, darauf hin, daß der übernommene Brauch im christlichen Ideenkreis zu neuem Leben erweckt wurde. Übereinstimmung kann in den Teilen um die Einlaßbitte und in den an den Hauswirt gerichteten Fragen sowie in den Refrains festgestellt werden »Haj, villő !« — »Šej, hoj, zeleni máj !«), die aus den traditionellen Formen der Folklore beider Völker schöpfen. Allerdings sind diese Texte oft ohne Sinn, unvollständig, doch drükken die meisten von ihnen den Grundgedanken des Frühlingerwartens, die gefühlmäßig-ästhetischen Momente aus.

3. Es ist allgemein bekannt, daß im Leben, im Darstellen der Bräuche, die Darstellungsweise die festeste, anhaltendste ist. Auch die mit ihnen verknöpften Glaubensvortellungen, Auslegungen haben anhaltende Elemente, doch gibt es auch solche, die auch innerhalb einer engeren Gemeinschaft abweichen. Der den Brauch ausübende Mensch wird auch vom Brauch selbst zu neueren Darlegungen, Vorstellungen inspiriert. Die individuellen Auslegungen sind immer von großer Bedeutung, denn ein Großteil ihrer wird zum Gemeingut. Die Bräuche haben lediglich in der Durchführung kollektiven Charakter, ihre Lebendigkeit, ihr Leben hängt immer von Personen ab. Durch persönliche Auslegung zum Gemeingut geworden kam — auf Grund des liturgischen Beispiels — der grüne Zweig des Frühjahrs in Beziehung mit den geweihten Palmkätzchen und als Zeitpunkt für das Umtragen des grünen

Zweiges der Palmsonntag. Und obwohl es den Anschein hat, daß der bei den Ungarn der Neutragegend von den Slowaken übernommene oder inspirierte Brauch des Frühjahrbringens sich durch die geweihten Palmkätzchen der Kirche kontaminierte, behielten die geweihten Palmkätzchen ihre separate Benennung und ihre Rolle als Schutz gegen Blitzschlag.

Literatur

BÁLINT, S. 1973. *Karácsony, húsvét, pünkösd* (Weihnachten, Ostern, Pfingsten). Budapest
BEDNARIK, R. 1943. *Duchovná a hmotná kultúra slovenského l'udu.* Turc. Sv. Martin
BALOGH, P. 1902. *A népfajok Magyarországon* (Volksrassen in Ungarn). Budapest
DIÓSZEGI, V. 1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Erinnerungen an den Schamanenglauben in der ungarischen Volkskultur). Budapest
DÖMÖTÖR, T. 1964. *Naptári ünnepek — népi színjátszás* (Kalenderfesttage — Volksschauspiel). Budapest
DÖMÖTÖR, T. 1974. *A népszokások költészete* (Die Poesie der Volksbräuche). Budapest
ERBEN, J. o. J. *Prostonárodní české písně a říkadla.* Praha
FEHRLE, E. 1955. *Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker.* Kassel
FRAZER, J. G. 1965. *Az aranyág* (Der goldene Zweig). Budapest
HOLUBY, J. 1958. *Národopisné práce.* Bratislava
KODÁLY, Z. 1909. *Zoborvidéki népszokások* (Volksbräuche der Zoborgegend). In: Ethnographia, Budapest
KOLLÁR, J. 1834. *Národnie zpievanky* I—II. Pest
KOREN, H. 1934. *Volksbrauch im Kirchenjahr.* Salzburg—Leipzig
LIUNGMAN, W. 1945. *Traditionswanderungen Rhein-Jenissei.* FFC. Nr. 129, 191. Helsinki
MANGA, J. 1942. *Ünnepi szokások a Nyitra megyei Menyhén* (Festbräuche zu Menyhe im Komitat Nyitra). Budapest
MANGA, J. 1969. *A magyarországi „kiszehajtás" történeti rétegei* (Historische Schichten des *kisze*-Treibens in Ungarn). In: Népi Kultúra — Népi Társadalom. Budapest
MANGA, J. 1971. *Historische Schichten des kisze-Treibens in Ungarn.* In: Acta Ethnographica, Budapest
MANGA, J. 1973. *Magyarországi szlovákok* (Slowaken in Ungarn). In: Népi Kultúra — Népi Társadalom. Budapest
MANGA, J. 1974. *Szokások Tótkomlóson* (Bräuche in Tótkomlós). In: A Békés megyei Múzeumok Közleményei, 3. Békéscsaba
PASCHER, J. 1963. *Das Liturgische Jahr.* München
RÉSŐ ENSEL, S. 1867. *Magyarországi népszokások* (Volksbräuche in Ungarn). Pest (Budapest)
SEBESTYÉN, GY. 1902a. *A regösök.* Magyar Népköltési Gyűjtemény (Spielleute. Sammlung Ungarischer Volkspoesie), Bd. 5. Budapest
SEBESTYÉN, GY. 1902b. *Regösénekek.* Magyar Népköltési Gyűjtemény (Spielmannlieder. Sammlung Ungarischer Volkspoesie), Bd. 6. Budapest
SIEBER, F. o. J. *Deutsch-westslawische Beziehungen in Frühlingsbräuchen.* Berlin
SIRÁCKY, J. 1963. *St'ahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. storočí.* Bratislava
SUŠIL, Fr. 1951. *Moravské národné písně.* Praha
UJVÁRY, Z. 1975. *Varia folkloristica.* Debrecen
VÁCLAVÍK, A. 1959. *Výroční obyčeje a lidové umění.* Praha
ZÍBRT, C. 1950. *Veselé chvíle v zivote lidu českého.* Praha

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 147—154 (1979)

VERSERZÄHLUNG — VOLKSBALLADE

Von

IVÁN HORVÁTH

BUDAPEST

Die Geschichte des Soldatenmädchens ist in der gesamten Folklore Eurasiens zu finden. Bei den Völkern Europas lebt dieses Thema in Form einer lustigen Ballade. L. VARGYAS analysiert diese Balladen in einer zusammenfassenden Arbeit auf Grund der ungarischen, französischen, portugiesischen, katalanischen, spanischen, italienischen, deutschen, südslawischen, bulgarischen, rumänischen, tschechischen, mährischen, slowakischen, polnischen, ukrainisch-russischen, albanischen und griechischen Balladen.[1]

In Asien lebt die Geschichte des Soldatenmädchens in Form einer Mythe. Mit deren Analyse beschäftigt sich László LŐRINCZ[2] (mongolisch), TŐKEI[3] (chinesisch) und Márton ISTVÁNOVITS[4] (grusisch).

Mihail POP bearbeitet die Märchenform der Geschichte des in Soldatenuniform gekleideten Mädchens auf Grund seiner rumänischen Sammlung.[5]

Die Geschichte des Soldatenmädchens ist in literarischer Bearbeitung in ungarischer Sprache bei dem Sempter Anonymus unter dem Titel »Verserzählung über den König Béla und das Mädchen des Bankó«[6] bekannt.

Dieser Verserzählung zufolge ruft König Béla die Herren zu einer Ritterprobe zusammen und anstelle von Bankó erschien in seinen Kleidern »das jüngste, das schönste« unter seinen Mädchen, weil »ihr Gang dem eines Mannes ähnelte«.[7] Das Mädchen erschien in Soldatenkleidern und zu Pferd am Königshof. Der König bemerkte, daß der alte Bankó nicht seinen Sohn, sondern

[1] VARGYAS, Lajos: *Kutatások a népballada középkori történetében* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte der Volksballade). Ethnographia LXXI (1960) 2—3, S. 228—229. und VARGYAS, Lajos: *Researches into the Mediaeval History of Folk Ballad.* Budapest 1967.

[2] LŐRINCZ, László: *Mongol mithológia* (Mongolische Mythologie). Budapest 1975. 190.S.

[3] TŐKEI, Ferenc: *Poésie chinoise et poésie des peuples du Nord.* Acta Orientalia Hungariae VIII (1958/3) S. 318—319.

[4] ISTVÁNOVITS, Márton: *Dissemination in the Caucasus of Tales Belonging to the »Change of Sex«-Type (Aarne-Thompson 514).* Acta Ethnographica 1960. Tom. IX. Fasc. 3—4. S. 227—250.

[5] Mihail POP: *Új módszerek a mesék szerkezeti vizsgálatában* (Neue Methoden bei der strukturellen Untersuchung der Märchen), Documentatio Ethnographica. Nr. 3. Szolnok 1972. S. 153—165.

[6] Széphistóriák (Versnovelle). Budapest 1957. S. 7—12.

[7] ebd. S. 7.

seine Tochter geschickt hat. Um die Situation zu verstehen, stellt er sie auf die Probe.

Die Ritter des Königs bringen das Mädchen zuerst auf Befehl auf den Budaer Markt, doch das Mädchen kauft nicht Rocken und Spindel, sondern Waffen. — Die zweite Probe: Die Ritter machen den Vorschlag: »Veranstalten wir ein Zielschießen um ein Pfand.«[8] Den Wettbewerb gewinnt das Mädchen des alten Bankó:

»Sie trifft das Ziel genau in der Mitte;
Ihr gehört das Pfand der Ritter.«[9]

Danach werfen sie Steine, und auch aus diesem Wettkampf geht das Mädchen als Sieger hervor. — Anschließend laufen sie um die Wette, doch auch hier ist wieder das Mädchen »erste auf der Bahn«.[10] — Sie trinken Wein. Alle werden betrunken, nur die Tochter des Bankó bleibt nüchtern.

Das Ergebnis des Wettkampfes wird dem König von den Rittern folgendermaßen erzählt:

»Das Mädchen ist kein Ritter, sondern ein Hurensohn.
Denn wir alle wurden vom Sohn des alten Bankó besiegt.«[11]

Schließlich befiehlt der König:

»Baden wir alle zusammen, Ritter.«[12]

Doch das Mädchen ist auch hier wieder schlauer, denn es sagt, es habe einen Brief vom Vater bekommen, in dem er wissen läßt:

»Türken und Tataren haben alle meine Burgen verbrannt und rauben alle meine Ländereien aus.«[13]

Daraufhin läßt der König das Mädchen nach Hause zu gehen. Mit reichen Geschenken bepackt macht sie sich auf den Weg. Als sie in den Sattel steigt:

»Öffnet sie schnell ihren . . . Dolman,
Und zeigt dem König ihre zwei schönen Äpfel.«[14]

Die Ritter verfolgen das Mädchen auf Befehl des Königs, doch können es nicht mehr erreichen. Das Mädchen gelangt glücklich nach Hause und dort erzählt es:

»Als Bankó das von seiner Tochter hört,
Wie sie dem wohlgeborenen König den Hof gemacht hat:
Lacht er laut darüber
Und freut sich sehr über seine Tochter.«[15]

Sempter Anonymus hat diese lustige, mit einem witzigen Effekt endende

[8] ebd. S. 9.
[9] ebd. S. 9.
[10] ebd. S. 9.
[11] ebd. S. 10.
[12] ebd. S. 10.
[13] ebd. S. 11.
[14] ebd. S. 11.
[15] ebd. S. 12.

Verserzählung auf Grund einer Variante in *kroatischer* Sprache ins ungarische übersetzt und die Geschichte in den Budaer Hof des Königs Béla verlegt.[16]

Der Autor beschreibt im vorletzten Vers die Entstehung der Verserzählung folgendermaßen:

»Aus dem Kroatischen wurde sie vor nicht langer Zeit ins Ungarische übersetzt,
In der Stadt Sempte längs dem reißenden Vág,
Ein Jüngling widmet sie in Gedanken
Gott, um ihm seine Liebe zu zeigen.«[17]

Die Zeit der Übersetzung ist 1570. Der ursprüngliche Text, aus dem der Sempter Anonymus die Verserzählung übersetzt hat, ist vorläufig noch nicht zum Vorschein gekommen, doch in der südslawischen Volksdichtung sind viele Varianten davon bekannt.[18] Auch in der ungarischen Volksdichtung ist dieses Thema bekannt, doch diese Varianten sind von der Verserzählung des Sempter zeimlich weit entfert.[19] Am nächsten steht ihr im südslawischen Material die von KURELAC 1846 in Mučindorf (Sopronudvar) — Österreich — gesammelte kroatische Variante.[20] József BAJZA nach war wahrscheinlich der Ahn dieses Textes aus dem 16. Jahrhundert das unmittelbar inspirierende Vorbild der ungarischen Übersetzung.[21]

Fran KURELAC suchte 1846 die sog. »Gradišćer Kroaten« auf,[22] die sich, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus ihrer südlichen Heimat kommend, in der Gegend von Kőszeg, Sopron und Óvár ansiedelten.[23] In dieser Zeit verließen ca. 150 000 Kroaten ihre frühere Heimat und siedelten sich in dieser Gegend an.[24]

Als der Sempter Anonymus 1570 die Verserzählung übersetzte, waren die westungarischen Kroaten bereits in ihrer neuen Heimat.

Bei den westungarischen (oder Gradišćer) Kroaten sind bisher drei Variationen der Balladenform der Geschichte des Soldatenmädchens bekannt. Zweil Varianten sammelte Fran KURELAC, eine habe ich in Horvátzsidány aufgezeichnet. In allen drei Balladen wird die Geschichte in anderer Weise bearbeitet.

[16] ebd. S. 204.
[17] ebd. S. 12.
[18] Vargyas, op. cit.
[19] Széphistóriák (Versnovelle). S. 203.
[20] ebd. S. 203.
[21] ebd. S. 203.
[22] KURELAC, Fran: *Jačke ili narodne pesme* . . . (Gesänge das heißt Volksgesänge . . .) Zagreb 1871. S. XIV.
[23] DOBROVIĆ, Ivan: *Iz stare domovine u nepoznatu novu* (Von alter Heimat in das unbekannte Neue). Železno 1970. S. 37.
[24] VALENTIĆ: *Gradišćanski hrvati od XVI. stoljeca do danas* (Die Kroaten aus Burgenland von XVI. Jahrhundert bis Heute.). Zagreb 1970, S. 18.

Mučindorf. Sammlung Fran KURELAC im Jahre 1846:[25]

Zapovidal mlad kraljićac
Starom' mladom' na vojnicu.
I onomu starom' ćaći,
Ki je imal devet dćerij:
Najstariju Rozalinku,
A najmlaju Vidovinku.
Stari ćaćko se je bojal,
Ča će on sad, kamo li će?
Veli njemu dći najmlaja,
Lipa mlada Vidovinka:
»Ne bojte se, stari ćaćko,
Ja vas hoću izmeniti.
Kupte konja vivericu,
Krojte sukno po katansku.«
Stari ćaća konja kupi,
Kroji sukno po katansku.
Konja jaše Vidovinka,
Nosi opravu katansku.
Kad je došla va vojnicu,
Nju mi gleda mlad kraljičac,
On se čudi, on ju gleda,
Ter govori mlad kraljičac:
»Hodte simo vse katane
I katanski kapitani!
Med nami je jedan junak
Lipše nego vse divojke,
Peljajmo ga v Nove Sajme,
Da vidimo je l' divojka?
Će li svilu *obhajati*,
Puške, praha kupovati?
Divojka je mudra bila,
Bila 'e mudra i šegava,
Da je svilu obhajala,
Puške, praha kupovala.
»Peljajmo ju tam na Dunaj,
Će li Dunaj preplivati?«
Mlad kraljičac skraj Dunaja
A divojka srid Dunaja;
Mlad kraljičac srid Dunaja
A Divojka prik Dunaja.
Odgernula svilna nedra,
Pokazala ženska bedra:
»Poglej, poglej, mlad kraljičac,
Ovo jesam ja divojka.«
»Poček' poček', divojčica,
Ti ćeš biti ljubav moja.«
»A ja ne ću ter ja ne ću,
Ti si mene dost 'zkušaval.«

Der junge König befahl
Alten und Jungen in den Krieg zu ziehen,
Auch dem alten Vater,
Der neun Mädchen hatte:
Die älteste Rozalinka,
Die jüngste Vidovinka.
Der alte Vater fürchtete sich,
Was soll er tun, wohin soll er gehn?

[25] KURELAC: op. cit. S. 187—188.

Das jüngste Mädchen,
Die schöne, junge Vidovinka sagt:
»Fürchten Sie sich nicht, mein alter Vater,
Ich will Sie ablösen.
Kaufen Sie mir ein Eichhörnchen-Pferd,[26]
Lassen Sie mir ein Soldatenkleid schneidern.«
Der alte Vater kauft ein Pferd,
Läßt ein Soldatenkleid schneidern.
Vidovinka setzt sich aufs Pferd
Und trägt ein Soldatenkleid.
Als sie im Lager ankommt,
Betrachtet sie der junge König,
Verwundert schaut er sie an,
Dann sagt der junge König:
»Kommt her all meine Soldaten,
Und alle Hauptleute!
Unter uns ist ein Ritter (Held),
Schöner als alle Mädchen.
Führen wir ihn auf den neuen Markt,
Zu sehen, ob er nicht ein Mädchen ist.
Wir sie um die Seiden herumgehen,
Oder Gewehr und Pulver kaufen?«
Klug war das Mädchen,
Klug und störrisch,
Daß es die Seide umging
Und Gewehr und Pulver kaufte.
»Führen wir ihn zur Donau,
wird er die Donau durchschwimmen?«
Der junge König neben der Donau,
Das Mädchen in der Mitte der Donau,
Der junge König in der Mitte der Donau,
Das Mädchen auf der anderen Seite der Donau.
Sie öffnete ihren seidigen Busen,
Zeigte ihre weiblichen Hüften:
»Schau, schau, junger König,
Ich bin ein Mädchen.«
»Warte, warte, Mädchen,
Du wirst meine Liebste sein.«
»Ich will nicht und will nicht,
Du hast mich lang genug gequält.«[27]

Hrvatske Šice. Fran Kurelac. 1846.[28]

Vztužila plakala mlada Ivanićka,
Va pisanih štalah vrana konja češuć:
»Danas je jur meni to deveto leto,
Da ja služim kralja za vernoga slugu.
Da mi nikdor ne zna, sam li ja divojka,
Sam li ja divojka ali verni sluga.«
Ona je štimala, to nikdor ne čuje,
A nju mi je začul najverniji sluga.
Kako ju je začul, valje k kralju šeće.
»Ja vam hoću, kralju, čudo povidati,
Ali se ja bojim glave odsikanja,

[26] Eichhörnchenfarbiges Pferd. Vgl. *Vrana konja* = rabenfarbiges Pferd. Bajza zufolge: »So schnell wie ein Eichhörnchen.« Das stimmt zwar wortwörtlich, doch bezieht sich der Sinn des Ausdruckes "konja vivericu" nicht auf die Schnelligkeit, sondern auf die Farbe: Eichhörnchenfarbiges Pferd.

[27] zkusarat = versuchen, hier = gequält

[28] Kurrelac: op. cit. S. 156–157.

Glave odsikanja, tela umaranja.«
»Povij, sluga, povij, ter se ničta ne boj
Glava odsikanja, tela umaranja.«
»Spravite mi, kralju, vse sluge po gradu,
V jedno rano jutro ali v kasni večer.«
Spravil ih je kralju v jedno rano jutro,
Vse sluge su kralju klobuke podmakli,
Mlada Ivanićka ona ga ni htila,
Ona ga ni htila niti ga je smila.
K njoj mi se prišeće sluga najverniji,
K njoj mi se je smakal, ter joj ga podmakal.
Vse se 'e razsiknulo od lipe lipote,
Od lipe lipote, od nje svitle parte.
Kad je celi šereg oto čudo vidil,
Kralj je k toj divojki 'vako progovoril:
»Dosle si mi bila sluga najverniji,
Odsle ćeš mi biti gradu ključarica,
Gradu ključarica, moja verna ljuba.«

Die junge Ivanityka ist traurig und weint
Im geschmückten Stall, streichelt ihr Raben-Pferd.[29]
»Heute ist es schon das neunte Jahr,
Daß ich dem König als treuer Diener folge.
Doch niemand weiß, daß ich ein Mädchen bin,
Ob ich Mädchen oder treuer Dienstbursch bin.«
Sie glaubte, daß das niemand hört,
Doch der treusste Diener hörte es.
Er geht sofort zum König.
»Mein König, ich will ein Wunder erzählen,
Doch ich fürchte, mein Kopf wird abgeschnitten,
Mein Kopf wird abgeschnitten, mein Körper getötet.«
»Sag es nur Diener, sag es nur und fürchte dich nicht
Vom Kopfabschneiden und Töten.«
»Versammle, mein König, alle Diener der Burg,
Einmal früh am Morgen oder spät am Abend.«
Der König rief sie einmal früh am Morgen zusammen,
Und vor dem König nahmen alle Diener ihren Hut ab,
Die junge Ivanityka wollte es nicht,
Sie wollte es nicht und konnte es nicht tun.
Da ging der treueste Diener zu ihr,
Rannte zu ihr, und nahm ihn ab.
Alle waren erstaunt über ihre Schönheit,
Ihre Schönheit, ihr strahlendes Kopfschmuck.
Als das Heer dieses Wunder sah,
Sprach der König zum Mädchen:
»Du warst bisher mein treuester Diener,
Von nun an wirst Du die Wirtschafterin meiner
Burg sein,
Die Wirtschafterin meiner Burg, meine treue Geliebte.«

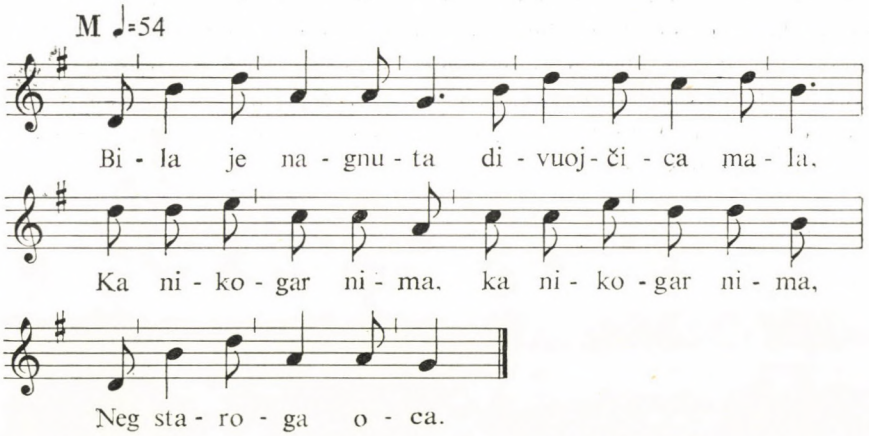
Horvátzsidány. Eigene Sammlung. 1965.[30]

1. Bila je nagunta divuojcica mala,
   Ka nikogar nima, neg staroga oca.
2. Došlaje zapovid od sfitluoga kralja,
   Da mora puojt služit lipuoga cesara.
3. Ništ se vi ne buojte, vi muoj stari otac,
   Služit cu cesara prijem sam žijenska glava.

[29] Vgl[26]
[30] Vlarich, Ana 66 j., Unger, Agnes 76 j.

4. Jur služim cesara na devijeto leto,
   Još nigdor nij spoznal, da sam žijenska glava.
5. Začul je vo jednuč cesarov pidijentar,
   Ovije lipe riči cesaru j' povidal.
6. Dal si je ju ceras predase dozvati,
   I počel je uon njuoj vako govoriti.
7. Do sad si se zvala konji-pucarica,
   A od sad ćeš se zvat mlada cesarica.
8. Do sad si hodila po černoj zemljici,
   A od sad ćeš hodit po sfilnon tamići.
9. Do sad si hodila neg va bijelon platni,
   A od sad ćeš hodit va srebri i zlati.

1. Gebeugt (stand) das junge Mädchen,
   Das niemanden hatte, nur seinen alten Vater.
2. Ein Befehl kam vom König,
   Daß dem schönen Kaiser gedient werden muß.
3. Fürchten Sie nichts, mein alter Vater,
   Ich werde dem Kaiser dienen, trotz daß ich eine
   Frauensperson bin.
4. Schon im neunten Jahre diene ich dem Kaiser,
   Und doch weiß niemand, daß ich eine Frauensperson bin.
5. Dies hörte einmal der Diener des Kaisers,
   Und erzählte diese schönen Worte dem Kaiser.
6. Der Kaiser ließ sie zu sich rufen,
   Und sprach so zu ihr:
7. Bisher war dein Name Pferdeputzer,
   Von nun an ist dein Name Junge Kaiserin.
8. Bisher bist Du auf der schwarzen Erde gegangen,
   Von nun an auf Seidenteppichen.
9. Bisher gingst Du nur in weißem Leinen(kleid),
   Von nun an wirst du in Gold und Silber gehn.



Die Verserzählung des Sempter Anonymus und die drei kroatischen Balladen berarbeiten die Geschichte des Soldatenmädchens nach demselben Modell, doch besteht in den Lösungen ein großer Unterschied. Die Grundform der Geschichte ist die folgende:

1. Es erscheint der Einrückungsbefehl der Kriegsfähigen.
2. Anstelle des alten Vaters geht das junge Mädchen.
3. Das Mädchen wird in Soldatenuniform gekleidet.
4. Der König wird mißtrauisch.
4.a. Der Diener beobachtet sie.
5. Der König befiehlt eine Geschlechtsprobe.
6. Das Mädchen überlistet sie.
6.a. Es stellt sich heraus, daß sie ein verkleidetes Mädchen ist.
7. Der König bittet um ihre Hand.
8. Das Mädchen lehnt ihn ab.
8.a. Der König heiratet das Mädchen.

In den vier Bearbeitungen kommen nicht alle Glieder dieses Modells vor. Bei dem Sempter Anonymus fehlen 4.a. und 8.a. aus dem Modell. Aus der ersten Ballade fehlt ebenfalls 4.a. und 8.a. In der zweiten Ballade fehlen 1., 2., 4., 6. und 8. In der dritten Ballade fehlen Motiv 4., 5., 6. und 8.

In der zweiten Ballade des von L. VARGYAS zusammengefaßten südslawischen Materials taucht die Probe nicht auf, ja sie ist sogar in keiner einzigen europäischen Variante bekannt. Unter den Proben spielt das Haar in anderen Variationen eine Rolle, doch der Jungfernkranz taucht niergends auf.[31]

Die Problematik der Geschichte des Soldatenmädchens ist viel verzweigter, als daß wir sie hier einer auf alle Einzelheiten eingehenden Untersuchung unterziehen hätten können. Diese Studie stellt die Einleitung einer weiterstrechenden Forschung dar, um so mehr, da den zur Verfügung stehenden Angaben nach dieses Thema heute noch in Form von Volksballaden bei den westungarischen und österreichischen Kroaten bekannt ist. Meinen Informationen entsprechened sind sie sogar bei den Slowaken in der Gegend von Esztergom auch bekaunt.

[31] Vargyas, L. op. cit 537–543.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 155—175

DIE KENNZEICHEN UND ENTWICKLUNG DES NEUEN UNGARISCHEN TANZSTILES

Von

GYÖRGY MARTIN

MUSIKWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT DER UNGARISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, BUDAPEST

1. Der Gedanke, den alten Stil der Volkskunst von dem neuen zu unterscheiden, tauchte allererst im Laufe der umfassenden Systematisierung und Interpretation der ungarischen Volkslieder auf. Die Entwicklung des Begriffskreises des neuen Volksmusikstils[1] beschleunigten die unmittelbaren Erfahrungen der Geländebegehungen, denn auf die bedeutendsten historischen Stiländerungen der Volksmusik ruften eben die Abweichungen und die mit ihnen verbundenen Unterschiede in Geschmack und Verhaltung die Aufmerksamkeit auf.

In den anderen Zweigen der Volkskunst erschien mehrere Jahrzente später die Unterscheidung des älteren Stils von dem neueren und zugleich auch die bewußte Anwendung der Terminologie.[2] Diese Phasenverschiebung weist zwar auf die ungleichmäßige Entwicklung der Zweige der ungarischen Folkloreforschung hin, doch der wirkliche Grund liegt wahrlich darin, daß selbst die Änderungen in den verschiedenen Zweigen unserer Volkskunst nicht zur glei-

[1] Einige bedeutende Angaben über die Erscheinung des Begriffs des neuen Volksmusikstils in den frühen wissenschaftlichen Werken von BARTÓK und KODÁLY; KODÁLY 1906: 24. unterscheidet zwei verschiedene rhythmische »Stilarten«: 1. Über den Text herrschenden Musikrhythmus und 2. »zu den sich ändernden Zeitverhältnissen des Textes« gerichteten punktierten Rhythmus. — BARTÓK 1914: 463, weist auf die ungebundene Funktion »der jetzt modernen ungarischen Melodien«. — KODÁLY 1924: 103. teilt mit, daß er bereits bei der 1916 durchgeführten Sammlung in Nagyszalonta die Jugendlieder bewußt weggelassen hatte, obzwar ihr Stil ein ursprünglicher Volksstil war, der sich laut unserer alten Sammelarbeiten vor den 1880er Jahren nicht gezeigt hatte« — BARTÓK 1918: hat die Ausdrücke »die neue ungarische Volksmusik« und die »Melodien neuen Stils« im Laufe der Charakterisierung der ungarischen Soldatenlieder angewendet. BARTÓK 1920: »bespricht die im 19. Jh., besonders in dessen zweiten Hälfte« entstandenen neuen Lieder. Das »plötzliche Aufblühen des neuen Stils in den späteren 50—60er Jahren ist eine derartige revolutionäre Entwicklung, die die traditionelle alte Art des Singens sozusagen völlig herausgedrängt hatte«. — BARTÓK 1921: geht grundsätzlich auf die Kennzeichen der alten, neuen und gemischten Melodiengruppen, wie auch auf diejenigen der volkstümlichen Kunstlieder ein. BARTÓK—KODÁLY 1921: bemerken im Vorwort, daß »die neueren Lieder der jüngeren Generation aus der Sammlung weggeblieben sind und die zwar auch der großen Öffentlichkeit meist unbekannt sind, doch in jeder anderen ungarischen Gegend zu hören sind«. — BARTÓK 1924: in seinem 1921 bereits fertigen zusammenfassenden Werk stellte jede Züge des neuen ungarischen Bauernliedes anhand des bis dahin gesammelten Materials mit einem reichen Thesaurus ergänzt vor.

[2] SOLYMOSSY 1935; ORTUTAY 1935, 1941; CSANÁDI—VARGYAS 1954; FÉL—HOFER—CSILLÉRY 1958.

chen Zeit abgelaufen sind. Die großen Umwandlungen im Volkstanz, in der Ornamentik und der Volksdichtung fanden in der Zeitspanne vor der Jahrhundertwende statt. Diesen Prozeß hätten wohl allein die früheren Forschergenerationen mit ständigen Geländebegehungen bemerkt und registriert haben sollen. Die Forscher im 20. Jh. konnten diese Prozesse in den anderen Zweigen der ungarischen Volkskunst nicht mehr als unmittelbare Erfahrung berührt haben, so hatten, (und haben noch) die späteren Analytiker mit langwieriger, philologischer und geschichtlicher Vergleichungsarbeit jene bedeutende historische Stiländerungen zu rekonstruiren, die sich im Falle der Volksmusik noch sozusagen vor den Augen der Forscher abgespielt hatten.

2. Die Ausdehnung des Begriffskreises der Volksmusik und seine allgemeine Anwendung ist zweckmäßig in bezug auf alle Stiländerungen, die überwiegend seit dem Anfang des 19. Jhs in allen Zweigen der Volkskunst zur Geltung kamen und eine den neuen Geschmack der Bauern bezeugende Stilschicht zustande brachten. Die Entstehung der neuen Stile trug besonders viel zur zeitgemäßen Modernisierung der Volkskunst bei und somit zur Verlängerung ihrer Lebensdauer bis in das zweite Drittel des 20. Jhs hinein. All dies verursachte zugleich eine stilarische Vielschichtigkeit in der oft gegensätzlich entwickelnden ungarischen Volkskunst.

Die in den verschiedenen Zweigen, zwar mit kleineren und größeren Phasenverschiebungen entstandenen Neuerungen mitgebrachten Änderungen gingen doch in einer und selber Richtung. Alle drückten ein bedeutendes Element der sich stufenweise entwickelnden neuen Haltung der Bauern aus, als sich dann diese Elemente in eine organische Einheit verschmelzten und bildeten von den älteren Stilen wohl recht abweichende neue Stile der ungarischen Volkskunst aus.

Diese neuen Stile sind ja schließlich doch die Ergebnisse der großen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Umwandlungen, die die Lebensweise, Kultur und Lebensauffassung der Bauern im Laufe des 19. Jhs von Grund aus umgestaltete. Der neue aufblühende Stil der verschiedenen Zweige der Volkskunst ist der Ausdruck der von dem Rahmen der geschlossenen, gebundenen, autarkischen Lebensform der Leibeigenschaft — Bauernschaft immer in stärkerem Maße herausblickenden, sich stufenweise befreienden, selbstbewußt werdenden, emporstrebenden, doch vorläufig noch in seiner eigenen Bauerngemeinschaft individualisierenden und dies noch in erster Reihe verstärkend, doch bereits sich auch dem Strom der sich vereinheitlichenden nationalen Kultur anschließenden bäuerlichen Haltung. Das regionale Klassenbewußtsein der Bauern ist für diese neue Verhaltungsform ebenso charakteristisch, als die Betonung des nationalen Charakters, in dem noch die Brüstung mit den schnell assimilierten Äußerlichkeiten auch eine große Rolle spielten. Die gemeinsamen Züge der verschiedenen Zweigen, Gattungen der neuen Volkskunst sind die in ihnen zum Ausdruck kommenden Befreiungsgefühle, die optimistische Laune, der moder-

nere, doch manchmal oberflächlichere die Äußerlichkeiten betonende Sinn für Geschmack.

3. Die Trennung der alten und der neuen Tanzschicht, die Bestimmung des neuen Tanzstils begann fast ein halbes Jahrhundert später, in den 60er Jahren. Die Forschung des Tanzes entwickelte sich allmählich weiter am Anfang des Jahrhunderts (mit der Mitwirkung von SEPRŐDI, RÉTHEI, LAJTHA, GÖNYEY, VISKI, MOLNÁR) und man bemühte sich durch etwa vier Jahrzehnte hindurch, die Tanzarten, Gattungen abzugrenzen meist ohne den sich zwischen den bereits geklärten historischen Quellen und dem sich stets vermehrenden frischen Material bietenden Zusammenhänge zu bewerten. So kam es dann auch dazu, das bisher bekannte ethnographische Material nach den historischen Stilschichten zu trennen. Für die Änderungen des Tanzstils finden wir zwar bei SEPRŐDI, RÉTHEI, BARTÓK[3] gewichtige Hinweise, aber diese bedeuten bei weitem nicht das klare Erkenntnis des neuen ungarischen Tanzstils. LAJTHA, GÖNYEY, dann VISKI berührten vorsichtig bei den einzelnen Gattungen die Möglichkeit des Zusammenhanges des historischen und des rezenten Materials.[4] Es ist merkwürdig, daß L. LAJTHA, der sich für die Tanzmusik und ihre Geschichte interessiert und über die Geländebegehungen in Zusammenhang mit dem Tanz reiche Erfahrungen gewann, versuchte gar nicht seine damals bereits reife Ansichten über die Forschung der Volksmusik und Terminologie auch zum Volkstanz zu verwerten oder möglichst die Natur, Entwicklung und Schichtung der von ihm wohlbekannten sich miteinander verflechtenden beiden Folklorezweigen in Einklang zu bringen.

Die nach der Befreiung des Landes sich erneuerende Volkstanz- und Tanzgeschichtsforschung bestrebte folgerechtlich die historischen und ethnographischen Angaben in Zusammenhang miteinander zu betrachten. So begab es sich schließlich, daß nach den neuen bedeutenden Sammelarbeiten und den Vorarbeiten[5] der 50er Jahren die ersten zusammenfassenden Studien und die entschiedene Formulierung der Unterschiede zwischen dem alten und neuen Tanzstil in den Anfang der 60er Jahren fallen.[6]

Bei der Identifizierung der Volkstanzstile spielten die Erfahrungen der Geländebegehungen fast gar keine Rolle, da die neuere Sammlung fand die älteren, wie auch die neueren Tänze gleicherweise bloß in Ruinen vor. Die Bestimmung und die Trennung der Stile riefen eigentlich zwei Faktoren ans Leben: 1. Vor allem den Anspruch der Überprüfung, Systematisierung und Vergleichung des sich bis dahin angesammelten bedeutenden ethnographischen und historischen Materials; 2. Zweitens eben das, daß die Resultate und Metho-

[3] SEPRŐDI 1908: 147; RÉTHEI PRIKKEL 1924: 220—221; BARTÓK 1924: XVI.; 1943: 7.
[4] LAJTHA—GÖNYEY 1937; VISKI 1937.
[5] MORVAY—PESOVÁR 1954; MARTIN 1955; BELÉNYESY 1958; KAPOSI—MAÁCZ 1958; SZENTPÁL 1954; LUGOSSY 1954; MARTIN—PESOVÁR 1958.
[6] MARTIN 1964a, 1964b, 1965a—b; PESOVÁR 1965b.

den der Volkmusikforschung handgreifliche Veranlassungen und Stützpunkte boten. Die zeitgemäße, vielseitige Klassifizierung hatte sich zwangsmäßig auch auf die Bewertung des Tanzstils, seine Formencharakteristik im Grunde bestimmendes Tanzmusikmaterial zu stützen, da doch dieses Material nicht bloß in der Ausgestaltung der Tanztypologie, sondern auch in der historischen Interpretation der Tanztypen eine Rolle zu spielen hatte.[7] In dieser Hinsicht hatte sie — wenigstens was die vokale Beziehungen der Volksmusik betrifft — feste Resultate vererbt: die Terminologie des alten und des neuen Stils und den methodologischen Stützpunkt der in Hinsicht auf alle Einzelheiten sich ausbreitenden komplexen Anschauung. Diese Bewertung hatte man nur sinngemäß auf der sich von der Musik unterscheidende Natur des Tanzes angewendet. Die höchste methodologische Lehre für den Volkstanz von den Resultaten der Volksmusikforschung, war die komplexere Anschauung, welche alle förmlichen und funktionellen Komponente (Tonsystem, Struktur der Melodie, Rhythmus, Zusammenhang des Textes mit der Melodie, Vortragsweise, Tempo, gesellschaftliche Funktion) und den Stil bildender Komplex der Melodietypen in Anbetracht nehmend, den Begriff des neuen ungarischen Volksliedtypus bestimmte.

4. *Die Begriffskreise der Volksmusik und des Tanzes neuen Stils*, der Natur der beiden Folklorezweige entsprechend *unterscheiden* sich doch gewissermaßen. Der Begriff des Tanzstils im historischen, gesellschaftlichen Sinne — demzufolge auch die Stilzeichen — sind breiter als der Kreis der Volksmusik neuen Stils.

Die Volksmusikforschung nahm die Endresultate des Stiländerungsprozesses, die Gesamtheit der fertigen Produkte in Acht und definierte sie im engsten Sinne der Musik, Geschichte und im sozialen Zusammenhang. Den neuen Stil bestimmte die Forschung anhand gewisser charakteristische, einheitliche Züge enthaltender gesamter Melodientypen des in dem Kreise der Bauernschaft sich in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts entwickelten und um der Jahrhundertwende bereits meistverbreiteten und bis zum Ende in dem Gebrauch der Bauernschaft verbleibenden vokalen Musikstils. Man trennte von ihnen bewußt, die von anderen Klassen übernommenen, aber noch nicht assimilierten Musikmode-Erscheinungen ab. Im Laufe der Entwicklung des Stiles der neuen ungarischen Bauernlieder spielten viele frühere Modeelemente, und die sich allmählich anhäufenden Stilelemente mit, in dem sie die Entstehung des neuen Stils sozusagen induzierten. Diese Einwirkungen konnten immerhin doch nur dann für einen neuen Stil[8] angenommen werden, wenn sie der musikalische Geschmack der noch lebenden Bauernge-

[7] MARTIN 1964a, 1965a—b, 1970b.

[8] Man könnte vielleicht mit einer solchen Auffassung die von SZABOLCSI 1955 und VARGYAS 1955 geführte Diskussion über die Zeit der Entwicklung des neuen Volksstiles klären und die Bemerkungen von BARTÓK, KODÁLY verstehen.

meinschaften gänzlich assimilierte, wobei auch dieser sich grundsätzlich änderte. BARTÓK und KODÁLY hielten die Forschung des Vorausgegangenen für eine wichtige, später zu lösende Aufgabe,[9] doch haben sie diese von den reifen neuen Stil der Bauernlieder sofort und entschieden abgesondert. Die soziale Abtrennung verglichen sie mit den fundamentalen Musikkriterien und bestimmten in großen Zügen anhand gewisser historischen und ethnographischen Angaben die Zeitgrenzen.

Im Falle des Tanzes ist die Trennung bei weitem nicht mit einer so klaren, eingeengten Eindeutigkeit durchzuführen wie bei der Volksmusik. Selbst den Kreis des neuen Tanzstils kann man nur in einem weiteren sozialen, historischen und formentypologischen Sinne umgrenzen. Der Grund dafür ist, daß eines der den Tanztypus und Stil bezeichnenden wichtigen Merkmale selbst die den Tanz begleitende Musik ist. Zu den neuen Tänzen wird doch immer jenes neue Bauernlied zusammen mit den historisch früheren oder zeitgemäßen instrumentalen Musik, bzw. mit dem Teil des volkstümlichen Kunstliedprodukts angewendet, der zum Tanz entspricht. Selbst in einer einzigen regionalen oder individuellen Variante eines einzigen Tanztypes mischen sich doch stets die erwähnten Melodiengruppen. Der neuere Tanzstil enthält also ebenso die den vokalen Bauernlied neueren Stils vorangehenden früheren Tanz- und Musikmoden, wie auch im sozialen Sinne beschränkt er sich nicht nur auf Musik- und Tanzelementen bäuerlichen Ursprungs, welche die Volksmusikforschung bewußt von dem neuen vokalen Volksmusikstil trennen.

Die Volksmusikforschung bestimmte, indem sie die Gesamtheit der stilbildenden Melodientypen in Betracht gezogen hatte, auch die Merkmale der Melodie des neuen ungarischen Stils. Selbstredend ist auch im Falle des Tanzes alle diejenigen Tanzarten und Typen (mit ihrer Musik), in Betracht zu ziehen, die im breiteren Sinne im Rahmen des neuen Tanzstils Platz finden. Das will bedeuten, daß vom letzten Drittel des 18. Jhs an bis zu ihrer endgültigen Auflösung der traditionellen Tanzkultur der Bauern jede solche Tanz- oder Tanzmusikmode, die sich in den Kreisen der Bauernschaft einwurzelte und somit zu der sich allmählich entwickelnden neuen Tanzkultur beigetragen hat, ist erwähnungswert.

5. Indem wir *die Merkmale des neuen Stils* und die Gesamtheit der erwähnten Typen in Betracht ziehen und indem wir auch alle wichtige Bestandteile des Tanzes beschreiben, teilen wir die Merkmale in Gruppen, und zwar: 1. Musik-, 2. Formen- und 3. funktionelle Gruppen der Merkmale. Ihre Charakterzüge stellen wir den Eigentümlichkeiten unserer Tänze des sog. alten Stils (vor dem 18. Jh.) entgegen, denn in dieser Weise treten die in der ungarischen Bauerntanzkultur stattgefundenen bedeutenden Änderungen bzw. einige mit der älteren Tanzschicht gemeinsame, erhalten gebliebene Charakterzüge

[9] Als Resultat entstanden zwei Arbeiten von KERÉNYI 1961, 1966.

hervor. Nach denen mögen sich diejenige Unterschiede auch im Verhalten und Geschmack hervorheben, deren Ausdruck die Stilveränderung ist.

5.1 Bei der Vorführung *der musikalischen Charakterzüge* der neuen Tänze wollen wir auch auf die sich als Tanzmusik einschaltenden Melodienkategorien, die rhythmischen und strukturalen Kennzeichen, und die angewendeten Tempi und Begleitungsweisen eingehen.

5.1.1. Zu den Tänzen neuen Stils schließen sich die »Verbunkos Musik«, das vokale volkstümliche Kunstliedprodukt, der instrumentale Kunsttschardasch, wie auch das Bauernlied neuen Stils als ausschließliche sich mit einander verflechtende Tanzmusikbegleitung an. Diese vier nacheinander folgenden, sich aufeinander aufbauenden und in Abtönungen verschiedenen, in vokaler und instrumentaler Hinsicht gemischten Musikkategorien leben, in der Tanzkultur der Bauern heute meist nicht mehr differenziert nebeneinander, sondern schließen sich gemischt, frei, alternativartig jedem oder zugleich mehreren Typen der neuen Tanzstile an. So kann die instrumentale Werbungsmusik *(verbunkos)* auch mit der Begleitung des langsamen Tschardasch eine bedeutende Rolle spielen, das neue Bauernlied (im instrumentalen Vortrag) sich der Werbungsmusik anschmiegen. Der Musiker stellt auch oft die volkstümliche Kunstlieder und Bauernlieder, die zum langsamen Tschardasch geeignet sind, in ein frisches Tempo um. Gewisse Kategorien zeigen bloß selten regelmäßige Bindungen zu diesen oder jenen neuen Typen der Tanzmusik. Die frischen instrumentalen Tschardasch-Stücke zeigen naturgemäß die wenigste Migration, doch binden sie sich wegen ihrer Musikmerkmale der Werbungsmusik und den volkstümlichen Kunstliedern fest an. Die volkstümliche Kunsttänze (der ungarische Kreistanz, der ungarische Solotanz, Doppeltanz) schöpften ihren Melodieschatz auch aus diesem Kreise, bloß das neue Bauernlied vermieden sie zu gebrauchen.

5.1.2. Die umfassende rhythmische Charakteristik der vielschichtigen Musik ist die *augmentierte* viertelmetrische sog. *punktierte* Rhythmus in 4/4 Takt.[10] Dieser neuere »rhythmische Stil«[11] schmiegte sich der Silbenlänge des gesungenen Textes an und wurde deshalb »anpassende« genannt. Die gesetzmäßigen Schwankungen kamen nicht nur in den vokalen Liedern zur Geltung, sie dringen eben auch mit ♩ und ♩̇ Zerkleinerungen durchwebten instrumentalen Vortrag der Tanzmusik durch und die Punktierung ist besonders bei den Kadenzen am Reihenende fühlbar. In der 2/4 Musik des frischen Tschardasch steigert die Punktierung bei den Reihen- und Taktanfängen die Pulsierung in einer sozusagen erstarrender Weise.

Der anpassende Rhythmus ist für die Volkslieder ausschließlich, aber auch für einen bedeutenden Teil der alten gesungenen *giusto* Melodien charakteri-

[10] Die eingehende Erklärung s. BARTÓK 1924: XXVI—XXVIII.
[11] KODÁLY 1906: 24.

stisch. Die alten Melodiegruppen enthalten in melodischstrukturaler Hinsicht auch noch selbständige Musikrhytmen und zahlreiche zu dem Text sich noch immer überhaupt nicht richtenden Melodien. Die alten Melodien lassen sich also nicht in punktierte und anpassende »rhythmisch-stilistische« Gruppen teilen.[12] Die alten Lieder mit punktierten Rythmen auf den mehr archaischen Gebieten (besonders in Transylvanien) bekommen entweder in den auf den neuen Stil weisenden Übergangsarten oder in dem Melodienschatz der Untertypen der neuen Tänze noch immer eine bedeutende Rolle. Dieser Fakt bezeugt, daß die Anwendung des mit der Augmentation verbundenen anpassenden Rhythmus ging sozusagen der Modernisierung des Tonsystems und der Struktur voran, d. h. auch der Entwicklung der meist kennzeichnenden Stilmerkmale des Bauernliedes. Am Ende wurde der anpassende Rhythmus alleinherrschend in der Musikbegleitung der neuen Tänze.

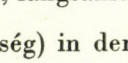
5.1.3. Die Musik der neuen Tänze ist neben dem monotonen punktierten Schema der Grundrythmik doch entwickelter, vielfältiger als die alten Tänze. Die alte Tanzmusik bildet sich im allgemeinen aus dem der 2-reihigen isopodischen Perioden in 2/4, 8 Takt, die musikalischen Grundeinheiten sind dagegen 4/4, 4-zeilige, (mit Wiederholung 6-zeilige), oft heteropodische Strophen in 12—18 Takt. Mit der Ausdehnung der rhythmischen Grundwerte in den neuen Tänzen wächst auch die Ausdehnung der Grundeinheiten der Tanzmusik und damit auch die Zeitspanne: gegen die kurzen 8—10 Sekunden dauernde Perioden sind bereits die 22—32 Sekunden lange Strophen die Grundeinheiten des neuen Prozesses der Tanzmusik. Im Gegensatz zu den meist dipodisch aufgebauten alten Tanzmelodien wird im neuen die Tripodie charakteristisch. Die Heteropodie und die vergrößerte Proportion des Taktwechsels (4/4, 2/4, 3/4) stärken intensiv die rhythmische Varietät der neuen Tanzmusik.

5.1.4. Bei den neuen Tänzen wurden allgemein gebräuchlich oder mindestens vorbildlich zweierlei kennzeichnende Tempi, die sich in der Streichmusik der Zigeuner entwickelten.[13] Diese sind: das würdevolle, pathetische *langsame* Werbung und langsamer Tschardasch und nach denen das befreite, das pulsierende schnelle Tempo (der frische Tschardasch). Die langsamen Tänze in 4/4 Takt (♩ = 120—160) mit Kontrabegleitung sind der gleichmäßige, feste »langsame Dűvő« [♩♩♩♩], dabei gehört zum 2/4 Frischen (♩ = 180—240) der schnelle achtelnde sog. »Es-Tam« Begleitung [♪♪].

Die alten Tänze in 2/4 Takt (Schweinehirten-Tanz, Sprungtanz, Burschentanz, Marosszéker Drehtanz) haben den neuen entgegen ein gemäßigteres Tempo (♩ = 80—130) und die Begleitungsart ist der »schnelle Dűvő« [♫♫] oder der »langsame Es-Tam«. Den Übergang vom alten Tanz zum neuen finden

[12] Unter den alten Melodien erscheinen im MNT Bd. VI. beide Gruppen im wesentlichen innerhalb einer identischen Melodienfamilie. MARTIN 1972.

[13] Die Zusammenfassung und Erklärung der zu den ungarischen Tanzarten angewandten Tempo- und Begleitungstypen s. MARTIN 1965b.

wir in den sehr langsamen (♩. = 40—126) ungeraden asymmetrisch rhythmischen (5/8, 6/8, 7/8, 9/16) transylvanischen Tänzen (langsamer Paartanz in Mezőség, langsamer ungarischer Tanz in Gyimes, langsamer Tanz der Männer in Mezőség) in dem »hinkenden langsamen Dűvő« [] kommen Triolen, Quintolen, Septolen als Lösungen vor.

5.2. Die *Formenzüge* des neuen Tanzstils sind erstens an den Kennzeichen des Werbungstanzes und des Tschardasch, zweitens des Kreistschardasch und des Tschardasch zu Dritt, weiters an den der volkstümlichen Kunsttänze zu bestimmen.

5.2.1. Die *allgemeinen Merkmale der Gattungsformen* des neuen Tanzstils werden von den improvisativen Männertänzen (Werbungstanz) und den freien, geschlossen haltend schreitenden und sich drehenden Paartänzen (den langsamen und frischen Tschardasch) bestimmt, deren sekundäre Abzweigungen die in andere Gattungen einreihbaren Untertypen (der Werbungstanz in geregelten Gruppen, der Kreistschardasch in kleinen gemischten Gruppen), der Tschardasch zu dritt, wie auch die geregelten Kunsttänze auch vorkommen. Die zwei ersten Kategorien bildeten überall den Schwerpunkt des Tanzbestandes, die anderen Tanzformen sind bloß gelegentliche Übergangsformen, ergänzungsartig zu der Gegend oder gesellschaftlichen Schicht gebundene Gebilden.

Zwischen alten und neuen Tanzstil sind keine bedeutenden Unterschiede die allgemeine Gattungsform betreffend. Anhand der Dokumente der ungarischen Tanzgeschichte aus der Zeit vor dem 18. Jh., die auch für den neuen Stil kennzeichnenden Gattungsformenkategorien sind bereits seit dem 16. Jh. im ungarischen Tanzleben gegenwärtig, wenn sie auch eben als die Vorgänger der neuen Tänze zu betrachtende — Männer- und Paartänze — Tanztypen diese repräsentierten.[14] Der bedeutende Unterschied besteht dagegen darin, daß die Kennzeichen der Tanzgattungsformen der neuen Tänze sich voneinander krasser unterscheiden als die alten, sie sind auch in Genre und Typologie mehr auskristallisierte, besser skizzierbare Kategorien. Im neuen Stil erscheint im engeren Rahmen die die alten kennzeichnende Polymorphie, als die Tanzformen der Männer, Frauen, die gemischten, Solo-, Paar- und Gruppenformen noch in einem wirren Konglomerat wie Glieder einer und derselben Typenfamilie ohne Differenzierung zusammen lebten.

5.2.2. Für den neuen Tanzstil bestimmenden zwei Gattungen — den Werbetanz und den Tschardasch — ist die extreme Ausgestaltung der individuellen Improvisation kennzeichnend. Die bereits auch früher schon gewesene Eigenart der ungarischen Tänze entfaltet sich im weitesten Sinne in den Typen des neuen Stils.[15] In Hinsicht auf den Formenschatz und die Konstruktionsart sich zeigende Einartigkeit und Kollektivität individualisiert sich auf Einzel-

[14] Die vollkommenste Sammlung der sich darauf beziehenden Dokumente: RÉTHEI PRIKKEL 1924, und letztens PESOVÁR 1973.

[15] MARTIN 1979.

personen getrennt. Die Individualisierung ist erstens noch der Auflösung der fester gebundenen Tanzstrukturen und Abzweigungen abzumessen. Die Auflockerung der alten geschlossenen Tanzstrukturen dürfte besonders die Auflösung der Tanzmusikformen, die Stelle der homogenen Tanzmelodien einnehmenden vielfältigen Musikarten und ihr wachsender Ausmaß verursacht haben (s. unter 5.1).[16] Die Ausbildung der offenen, losen Formen ergab eine sekundäre strukturale Amorphie, die dann zur Entstehung der gelegentlichen individuelartigen Mikroformen, Motiven beigetragen hat.

5.2.3. Der *Formenschatz* der neuen Tänze wurde alltäglicher und leichter aneignungsbar. Ihre Motiven von einfacherer Struktur sind in der Bewegung nicht so vielschichtig, wie der alten Tänze, selbst ihre (♪ → ♩) Rhythmen wurden infolge der metrischen Ausdehnung, der Augmentation einfacher.

Mit diesen Ergebnissen parallel lassen sich die bedeutenden individuellen Abzweigungen beobachten. Der Formenschatz der neuen Tänze einzeln betrachtet sind ärmlicher als die älteren, dabei sind sie aber individuell differenziert. Ihr Reichtum entspringt also aus der individuellen Vielfältigkeit. Die Formenwelt der alten Tänze ist dagegen individuell reicher, doch in der Gemeinschaft ist der individuelle Motivenschatz einheitlicher, denn er weicht weniger ab. Den ganzen Formenbestand der neuen Tänze kann man in dem Falle erfassen, wenn wir viele individuelle Tanzvariationen registrieren, denn die Improvisation je eines Tänzers ist der Träger der individuellen Eventualität. Selbst in einem einzigen individuellen Vortrag der alten Tänze — wie im Tropfen das Meer — spiegeln sich eher die gemeinsamen Kennzeichen.

5.3. Auch die *Funktion* der neuen Tänze unterscheidet sich in mehreren Zügen von den alten. Unter der Funktion der Tänze verstehen wir zwar im engeren Sinne ihre Beschaffenheit, den Platz, die Zeit, Art, die Rolle, die sie im Leben des Tanzes einnehmen, jedoch im weiteren Sinne gehört hierher auch ihr allgemeiner Platz innerhalb der Gemeinschaft, d. h. die Frage ihrer gesellschaftlichen und geographischen Verbreitung wie auch das sich mit denen zusammenhängende gesellschaftliche Bewußtsein.

5.3.1. Die neuen Tänze sind nicht zu Gelegenheiten gebunden, denn sie sind in jeglichen Unterhaltungsarten vorkommende *allgemeine Unterhaltungstänze*. Sie stehen im Mittelpunkt aller Tanzgelegenheiten und nehmen den größten Teil der Zeit der Unterhaltung ein.

Gewisse ihrer Typen kommen manchmal auch in Heiratszeremonien, oder in gelegentlichen Rollen (Brauttanz, Teilungstanz, Kreiswerbung zu Kirmes) vor, andermals werden sie zufälligerweise zum schauartigen Unterhaltungstanz degradiert (Werbung). In solchen Fällen ist aber das Wesentliche des Tanztypus nicht die Gebundenheit zur Gelegenheit, sondern bloß das, daß einige spezielle Varianten eine solche sekundäre zeremonielle oder vortragende

[16] MARTIN 1973.

Rolle bekamen, die wichtig ist und mit ihrer Frische heute noch diese Tänze (z. B. den Brauttanz) zu sich zieht.

Die alten Tänze kommen kaum mehr irgendwo (in Siebenbürgen der Burschentanz und der Marosszéker Drehtanz) als Unterhaltungstänze vor. Den meisten Tänzen wird eine rituale, zeremonielle, gelegentlich vortragende peripherische Funktion außerhalb des Tanzes aufgedrängt (Schweinehirtentanz, Sprung-, Kerzen-, Kochfrauentanz, Labyrinth, Marsch, Burschenweiher Duschtanz, Mädchenreigen) oder eine zur Unterhaltung unnütze zu einer Sozialschicht (Hirtentänze) gebundene Reliquie einer verschwundener Lebensweise.

5.3.2 Die Art wie die neuen Tänze getanzt werden sollen und ihre faktische Bestimmung zeigt ihren *Platz im Tanzzyklus*. Ihreren gesellschaftlichen Unterhaltungscharakter entsprechend erscheinen sie stets zyklisch, kettenartig fest verbunden und nicht (wie die meisten alten Tänze) in sich allein. Der Tanzzyklus oder die Tanzordnung ist ein aus den allgemein gebrauchten Unterhaltungstänzen des traditionellen Tanzbestandes entwickelter suiteartiger Tanzkette, der im Laufe der Unterhaltung sich sehr wenig verändert wiederholt. Die Spuren der sich durch viele Jahrhunderte zyklisch einordnenden europäischen unterhaltenden Gesellschaftstänzen kann man in den im späten Mittelalter erscheinenden langsam — frisch proportionierten Tanzpaaren erblicken.[17] Diese Tradition gab die Grundlage der sich in der Renaissance und besonders im Barock entwickelnden mehrteiligen Tanzsuiten. Über diese Praxis der Tanzzyklen in Ungarn bezeugen die Spuren vom 17. Jh. an, welche im 18. Jh. noch häufiger werden,[18] denn die damalige Einbürgerung der Gewohnheiten der organisierten höfischen und bürgerlichen Bälle sicherten auch ihre weite Verbreitung. In einem Teil der Volkstanzzyklen verschmelzen sich hie und da (in Siebenbürgen) noch die alten und die neuen Tänze.[19] Der bereits nur aus den neuen Tänzen bestehender neuer, im 19. Jh. allgemein intensiver werdender Zyklus mit dreiteiligem Aufbau umfaßt den einleitenden Werbetanz (in Solo oder in Gruppen), den nachfolgenden langsamen und schließlich den frischen Tschardasch. Von dem Anfang des 20. Jhs lebt sich auch dieser ab und löst sich später gänzlich auf.

5.3.3. Die Tänze neuen Stils sind in gesellschaftlichen wie auch im geographischen Sinne die Grundelemente *eines einheitlichen Volks- und Nationalstils*, welche die sozialen, regionalen und Generationsunterschiede diesen Stil bloß in Nuancen färben, doch sie lösen ihre wesentliche Einheit damit nicht, bis der traditionelle Rahmen des Bauerntanzlebens nicht gänzlich zerfiel.

[17] MARTIN 1968.

[18] Darauf weisen die in den letzten Zeiten aufgefundenen Tanzmusiksammlungen aus dem 18. Jh., die massenhaft mit sog. Proportionen vermerkte Tanzmusikmelodien erhalten. KRESÁNEK 1967; MUNTÁG 1974.

[19] MARTIN 1970b.

Der Gebrauch der neuen Tänze beschränkt sich nicht auf einzelne gesellschaftliche Klassen, Schichten und innerhalb dieser auf Altersgruppen, wie die meisten alten Tänze (Hirtentänze, Mädchenreigen, Burschentänze, Sprungtanz). Diese Tanzarten waren organische Teile nicht nur der Tanzkultur der Bauern, sondern in einer engeren Zeitspanne auch jener des Adels (Gentry), der Bürger und der Arbeiter. Der neue Tanzstil verbreitete sich in allen Schichten der Bauern, wenn ja auch mit einer gewissen Phasenverschiebung. Die selben Tanztypen lebten eigentlich eine kürzere Zeit mit einer gewissen Modeänderung, einem etwas abweichenden Musikmaterial, verfeinerterem, eklektischem oder eintönigerem Formenschatz und strikterer Struktur in dem Tanzvorrat anderer gesellschaftlichen Klassen. Es entwickelte sich auch die institutionsartig verbreiteten tanzschulartigen Versionen der neuen Tänze. Die Generationsunterschiede bedeuten nicht die Überschreitung des Stilrahmens, wie in der vokalen Volksmusik, in der die Volksmusikforschung zur Jahrhundertwende unter den Generationen z. B. krasse Stiländerungen zu vermerken hatte (s. Anm. 1.).

Die neuen Tänze sind in allen ungarischen Volksgebieten bekannt, wenn sie auch solche kleinere oder größere regionale Färbungen angenommen haben sollten, welche sich aus der historischen Phasenverschiebung ihrer Verbreitung, wie auch aus dem stärkeren oder schwächeren Charakter des lokalen Grundes des alten Stils ergeben, die aber viel wenigere Bedeutung haben, wie im Falle der alten Tänze, die anhand ihrer terminologischen, Formen-, Musik- und Funktionsmerkmale immer entschieden zu je einem engeren Gebiet einer ethnischen Gruppe gebunden werden können.

5.3.4. Die Benennung der neuen Tänze drücken das eigenartige *gesellschaftliche Bewußtsein*, das sich zu den Tänzen bindet, aus, denn der Werbungstanz und der Tschardasch trägt ja die Bezeichnung »ungarisch« systematisch in sich, obzwar im 18. Jh. die Volkssprache für das vom Deutschen übernommene Wort Werbung keine der von den Sprachreinigern vorgeschlagene Ausdrücke (hadrász, toborzó, tobor-tánc) angenommen hatte, doch fügte sie das Beiwort ungarisch dazu. Die auf den Charakter der Bewegung des neuen Paartanzes weisenden älteren, bis heute lebenden regionalen Benennungen (Dreh-, Sprung-, Hupf-, Tunkentanz) wechselt schnell von den 40er Jahren des 19. Jhs an und mit kleineren oder größeren Phasenverschiebungen vereinheitlicht der sich von oben verbreitende Name »ungarischer Tschardasch«.[26] Dasselbe ereignet sich hinsichtlich mehrerer unserer neuen oder Übergangstänze (z. B. der ungarische langsame Tanz, das ungarische Solo, der ungarische Doppeltanz (Paartanz), und der ungarische Kreistanz).

Die Bezeichnung der Tänze mit Volksnamen ist in Europa seit dem späten Mittelalter allbekannt und ist im früheren Tanznamenmaterial ebenso häufig

[20] Der Name erscheint 1835 zum erstenmal (A magyar nyelv történeti etimológiai szótára — Historisch etymologisches Wörterbuch der ungarischen Sprache) und wird seit den 40er Jahren immer mehr allgemeingebräuchlich. SZENTPÁL 1954: 20, 35.

wie bei unseren heutigen ungarischen Tanznamenmaterial alten Stils. Die Art ihrer Anwendung und ihr Inhalt weicht von den neuen Tanznamen ab. Die Volksnamen dienten ja früher als Substantive zur Unterscheidung der Tanzarten und sie wiesen auf ihre wahre oder angenommene Stammorte.

Die alten Tanznamen tragen stets regionalen Charakter, denn ihr Gebrauch hat erstens dort noch Sinn, wo die Abstammung der Tänze und die Richtung, von der sie kamen, noch zu spüren ist. Sie kommen niemals von dort, wo das Volk, das den Namen gab, lebt. [So z. B. die schwedische und finnische Polska, die rumänische *Sîrba*, *Ruseasca*, *Ungureasca*; der serbische *vlaško kolo* und *mađarac* oder die ungarischen Tanznamen: *lengyel*, *tót*, *német* und *oláhos* (polnischer, slowakischer, deutscher und walachischer Tanz).] Die erwähnten Namen der Tänze weisen immer auf die Nachbarn, bzw. auf die Gebiete mit Einwohnern gemischter Nationalitäten, wo diese Benennungen die ethnisch geteilten Tänze bezeichnen: ungureşte, româneşte, magyaros (ungarisch), ungarischer Tanz und der halbwalachischer Tanz.

Im Falle der neuen Tänze ist doch nicht bloß an der Sprachgrenze, in den Gebieten mit Einwohnern gemischter Nationen, sondern auch auf den zentralen, rein ungarischen Gebieten in weiten Kreisen und systematisch das Beiwort: ungarisch gebraucht; trotzdem spielt es hier keine Rolle mehr in der Unterscheidung der Tanzarten (dazu diente ja das angeführte Hauptwort), es soll hier bloß die Betonung des nationalen Charakters des Tanzes bezwecken. Diesen ethnischen Charakter betonen wohl nicht nur die in Minderheit lebenden Nationen oder die Kennzeichen übernehmenden Nachbarn, sondern auch diejenigen Volksgruppen, die sich für die selbstbewußte Erschaffer, Träger und alleinige wahre Hüter des Tanzes halten.

Beispiele von dem ganzen Sprachgebiet, wo das die einheitlich verbreiteten Volksnamen der Tänze gebende Volk auch lebte, kennen wir nur seit dem Zeitalter des nationalen Selbstbewußtseins, besonders aus Osteuropa (z. B. *romana*, *româneşte*), denn dort war eben im Interesse der späten Entwicklung der nationalen Unabhängigkeit die Betonung des nationalen Charakters, der nationalen Kultur wegen den lokalen Umständen wichtig.

Die Anwendung der ungarischen Volksnamen auf Tänze war in den 16—17. Jahrhunderten noch selten und kam eher in Fremdsprachen[21] im Ausland vor, somit bezeichnend die Einwirkung der Mode der ungarischen Tänze im Westen. Seit der Mitte des 18. Jhs wurde bereits auch im Innland die Bezeichnung ungarisch häufiger: *Hungaricus*, *Saltus Hungaricus*.[22] Im Anfang dürfte die Unterscheidung wegen den sich anhäufenden fremden Tanzarten nötig geworden sein. Mit der Verbreitung des Namens Werbung und Tschardasch wird das diesen Tanztypus bezeichnende Hauptwort im Hintergrund gedrückt d. h. es wird ein ständiges Beiwort der für national gehaltenen neuen Tänze. Von

[21] Szabolcsi 1970.
[22] Muntág 1974.

da an ist nicht mehr die den Tanz bezeichnende, unterschiedliche Rolle wichtig, sondern der Ausdruck der selbstbewußten nationalen Verhaltung den Tänzen gegenüber. Das Namenmaterial der neuen Tänze bezeichnet nicht nur den Zeitabschnitt der Entstehung und Verbreitung der Tänze, sondern betont bis heute ihren nationalen Charakter.

6. Die aufgezählten Kennzeichen und die erwähnten Tanztypen bilden zusammen den neuen ungarischen Tanzstil. Die aus verschiedenen Quellen entsprungenen Stilelemente erschienen nicht plötzlich, sondern stufenweise, in dem sie mit den aufeinander folgenden Musik- und Tanzmoden bereichert und sich miteinander verschmelzt, schließlich zur heutigen einheitlichen neuen Tanzstil gelangten. Die vom Westen ausgehenden Elemente dieser »modernen Verschmelzung« erreichten uns meist mit der Vermittlung unserer nordischen, nordwestlichen Nachbarn, wie auch der oberen gesellschaftlichen Klassen mit der Mode des Paartanzes seit dem Ende der 17—18. Jahrhunderten. Die westlichen assimilierten Tanz- und Musikelemente verschmelzten sich mit unseren lokalen, aus osteuropäischen Wurzeln entsprossenen älteren Tänzen; d. h. sie spielten eine bedeutende Rolle in ihrer Umgestaltung und Neubewertung.

Die von dem letzten Drittel des 18. Jhs sich verschleunigende Umgestaltung führte am Ende des vergangenen Jhs zur qualitativen Änderung und Ausgestaltung des neuen Tanzstiles. Diese der bisherigen schnellere und gründlichere Änderung kam auch im Laufe mehrerer aufeinander folgenden und einander induzierenden Wellen der Musik- und Tanzmode zustande.

Die Änderungen des Tanzstils waren mit jenen der ökonomisch-gesellschaftlichen, wenn auch immer nur mit Umsetzungen, doch mit den Geschmacksänderungen ausdrückenden gesellschaftlichen Verhaltungsformen unmittelbar verbunden. Die Umgestaltung des herrschenden Tanzstils geht immer auf dem Weg der neuen Tanzmoden, der Verbreitung und Übernahme, Einwurzelung und Assimilation der Tanzarten. Jede Erscheinung einer neuen Tanzmode weist auf die Forderung einer gewissen Geschmacksänderung, auf das Suchen neuer Ausdrucksformen. Man kann jedoch unter den Tanzmoden ihre Wirkung betreffend und aus einer historischen Entfernung Unterschiede feststellen.

a) Die Wirkung eines Teiles der Tanzmoden war zeitweilig, oberflächlich, ephemer. Man kann diese Arten als Versuchsvorschlag betrachten, denn sie assimilieren sich nicht und leben kurzweilig als Fremdkörper, lassen keine Wurzeln, weil sie dem die neue gesellschaftliche Haltung ausdrückenden Geschmack nicht vollständig entsprechen. Ihrer Zurückweisung folgten neue Vorschläge, Tanzmoden bis eine oder die andere Ausdrucksweise der Geschmacksunterschiede angenommen wurde.

b) Der andere Teil der Tanzmoden bedeutete dagegen den Anfang, der die Struktur des ganzen Tanzlebens und der Kultur umgestaltende Änderung, den Ausgangspunkt des neuen Tanzstils bedeutete. Die dauerhaften Moden

sind von der Gemeinschaft angenommene Vorschläge, die durch organische Assimilation schließlich stilformende Faktoren wurden, indem sie dem die Form des gesellschaftlichen Verhaltens ausdrückendem Geschmack entsprechen.

Die neuzeitliche europäische tanzhistorische Entwicklung kann im wesentlichen auch als eine Serie, Verkettung der Vorschläge aufgefaßt werden, aus der die meist entsprechende Kettenglieder der Geschmacksänderung als dauerhafte, gewisse Zeitperioden der Tanzkultur bestimmende, den Stil gestaltende Faktoren wurden. Andere Tanzmoden fielen dagegen ohne einer stärkeren Einwirkung aus dem allgemeinen Entwicklungsprozeß heraus und höchstens einige ihrer Elemente blieben als kulturgeschichtliche Merkwürdigkeiten an den Sieb der Zeit haften.

Auch den Entwicklungs- und Verbreitungsprozeß haben die aufeinander folgenden Modewellen bestimmt. Die seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jhs dokumentierbare neue Tanz- und Musikmode war die erste Welle eines solchen volkstümlich-national gerichteten Änderungsprozesses, der sich mit stets mehreren Miterscheinungen verbunden immer weitere Schichten der ungarischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des 19. Jhs mit sich riß. Schließlich änderte dieser Prozeß im Wechsel einiger Generationen die Struktur der ganzen ungarischen Tanzkultur mit einer wachsender Wucht und brachte in allen Sphären der Gesellschaft einen derartigen Tanzstil, der am tiefsten und längsten eben die Tanzkultur der Bauern traf.

Die Entwicklung des neuen ungarischen Tanzstils, sodann seine allgemeine Verbreitung hängt eng mit den in der ganzen Gesellschaft geltenden Verhaltungsänderungen zusammen. Diese eigentlich in eine Richtung zeigende Geschmacksänderung umfaßt die ganze Epoche, sie wickelt sich aber nicht gleichzeitig, nicht gleichartig und nicht gleich tief in allen gesellschaftlichen Klassen und Schichten ab. Die einzelnen Phasen dieser stufenweise tiefer werdenden Entwicklung spiegeln treu alle diejenigen Modeerscheinungen, die seit dem Ende des 18. Jhs eine ganze Reihe der tanz- und musikhistorischen Angaben bezeugen.

Man kann die Bauerngesellschaft selbst in Hinsicht auf dem Tanz nicht allein in sich betrachten, denn man hat ja stets mit den ständigen Wechselwirkungen der Klassen und der Strömung der kulturellen Produkte zu rechnen. Aus diesem Grunde müßen wir alle diejenigen Erscheinungen des Tanzlebens Aufmerksamkeit widmen, die sich in den bäuerlich-bürgerlich-adeligen volkstümlich-nationalen Verbindungen der kulturellen Sphären aufgetreten sind. Ohne den Wechselwirkungen der Klassen wäre der neue Tanzstil und damit die im 19. Jh. sich ausgestalteten völklich-nationalartigen Grundzüge der Tanzkultur kaum verständlich.

Die Verhaltungs- und Geschmacksänderungen der ungarischen Gesellschaft am Ende des 18. Jhs trafen sich mit dem in ganz Europa auftretenden

nationalen Selbstbewußtsein, mit dem bürgerlichen Strom der Ausgestaltung der nationalen Kultur. Am Anfang gaben die lokale gesellschaftliche Aktualität und Färbung die feudalartigen Unabhängigkeitsbestrebungen. Zu der Entwicklung der ungarischen Sprache und Literatur gehörte auch die modische Brüstung mit den nationalen Äußerlichkeiten, die sich in der bewußten Ungarisierung der Tracht, Musik und dem Tanz ihren Ausdruck fand. Die Tanz- und Musikmode paßte sich in dieser Epoche dem sich stärkenden und ausbreitenden Strom an.

Am Ende des 18. Jhs suchte das feudale Selbstbewußtsein der Ungarn auch im Tanz unterschiedliche nationale Eigenschaften. Aus den historischen Andenken der Vergangenheit und Traditionen wählte das nationale Selbstbewußtsein als den Ausdruck seines Selbstes die zu ihm am besten passende Momente aus. Die sich auf dem Tanz dieser Epoche beziehende Meinungen, Bestrebungen weisen darauf hin, daß die betont ungarische Mode aus den vielfältigen regional-ethnisch gegliederten Traditionen der Bauern eklektisch nur diejenigen Charakterzüge betonte, die sich mit dem adeligen Bewußtsein des Ungartums in Einklang gebracht werden konnten. Der Eklektizismus dieser angehenden Epoche ist damit gut charakterisiert, daß man die im Kreise des Bauerntums lebenden schnellen, virtuosen Männertänze, die merkwürdigen Bewegungen der Hirtentänze oder die ungebundenen, »ungeordneten«, die sich schnell sprunghaft drehenden Paartänze gleicherweise verweist, und dem ungarischen Charakter für fremd beurteilt und für Zigeuner, Walache, Slowak, Hanak, Kosak, Deutsch gebrandmarkt und mißbilligend als die Verkrüppelung des Ungartums bewertet.

Für den Ausdruck des adeligen nationalen Selbstbewußtseins wurden meist die Männertänze geeignet gehalten, die im Laufe des Werbeprozesses die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zogen. Den Männertanz der Bauern identifizierte man mit dem Begriff des ungarischen Soldatentanzes und als solcher blieb er der erste, bis heute gültige Sinnbild des nationalen Tanz- und Musikcharakters. Die seit der Mitte des 18. Jhs erwähnten Männertänze sind nicht vor allem Dokumente des in den adeligen Kreisen lebenden, »uralten Soldatentanzes«, sondern die Tänze der aus den Leibeigenen gewordenen Soldaten.[23] Zur Adaptation dürfte jedoch auch der Fakt beigetragen haben, daß zu dieser Zeit die vorführende Form der Solotänze auch im Kreise des hohen Adels noch vorkommt.[24]

[23] MORVAY 1954.

[24] Man erwähnt die Solotänze z. B. des Abgeordneten Generals Grafen Antal Károlyi und diejenigen des Antal Jankovics, Abgeordneten der Länder Kroatien, Slawonien und Dalmatien am ungarischen Ball des Landtages 1764 in Preßburg (SZILÁGYI 1872), und 1790 am Ball des Landtages in Háromszék waren die Tänze des Abgeordneten Turi herausgehoben (HARASZTI 1935), 1798 waren anläßlich der Installationsfeier des Obergespanns in Somogy die Solotänze des Grafen Ferenc Széchényi aufgezeichnet (CSOKONAI VITÉZ 1803. 614).

Es ist kein Zufall, daß man an der Jahrhundertswende zur Ungarisierung des Wortes Werbung, der Erklärung des Tanzes und um das Wachrufen der glorreichen historischen Vergangenheit sehr viel Mühe genommen hat.[25] Der Vorschlag der Ungarisierung des Wortes Werbung auf hadrász, toborzó und táborozó ist eine volksetymologische Worterklärung;[26] Die Anführung Bonfinis, bzw. Gáspár Heltais kurze Charakterisierungen des glorreichen Kriegstanzes des Pál Kinizsi am Kriegsschauplatz Kenyérmező und die Einstellung dieses Tanzes als unmittelbarer Vorgänger des Werbungstanzes erschien damals zum erstenmal.[27] Diese Epoche bindet zum Tanzideal der »ungarischen Soldatennation am Pferde« den würdevollen, heroischen Pathos der »asiatischen Gravität«.[28] Die Meinungen am Anfang des Jahrhunderts über die als »táborozó« (Lagerung) mißverstandene Bezeichnung von Heltais »Toborzó« (Werbung) (ein wahrlich stampfend klopfender Tanz) wurde bereits nach einigen Jahren für ein würdevolles »leises Schreiten« verstanden.[29] Die Bezeichnung des nationalen Musikcharakters geht aus dem Werbung aus und selbst der erste Kunsttanzversuch (1804) wählt das Thema des Werbungs.[30] Die Bemühungen der Reformzeit stützen sich auch auf die an der Jahrhundertwende geschaffenen Traditionen als primäre Quellen um eine völkstümliche-nationale Tanz- und Musikkultur zu entwickeln.

Das adelige Tanzideal breitet sich infolge der bürgerlichen Erfordernisse, eine zeitgemäße, einheitliche, national-gesellschaftliche bzw. Paartanzkultur auszugestalten, in der Reformzeit im Sinne der Gattung, wie auch gesellschaftlich und geographisch aus. Am Ende der 20er Jahren wuchs immer mehr der Wunsch, einen Gesellschaftstanz im nationalen Geist zu schaffen und ihn in weiten Kreisen zu verbreiten. Der im angehenden Jh entwickelten Anschauung entsprechend wurde auch noch damals der würdevolle-Langsame und höchstens der maßvolle, (im durchschnittlichen Tempo gehaltener Tanz) betont entgegen dem unordentlichen herumspringenden — verdammt drehenden Frischen.[31] Der früheren Auffassung entsprechender nationaler Tanz war dagegen bewußt mit gewissen westlichen oder nachbarlichen Tanzformen verbunden und dazu sucht man auch heimische historische Voraussetzungen, Analogien (der langsame Palotás »Hofstanz«, Lengyel »polnischer

[25] Barczafalvi Szabó 1776.

[26] »Toborzó oder táborozó (Werbe-, Lager-) Lied und Tanz: bedeutete dasselbe wie jetzt der Verbung.« Berzsenyi 1816: 203.

[27] Sándor 1801: 69; Berzsenyi 1811; Garay 1834: 42.

[28] Csokonai Vitéz 1803: 616.

[29] »Mit solchen leichten Schritten tanzte am Kriegsschauplatz Kenyérmező der siegreiche Kinisy auch um die in Haufen getragenen Leichen herum, seinen Siegestanz mit einer Leiche zwischen den Zähnen gehalten«. Horváth 1817: 83.

[30] Kulcsár 1823: 92. — Zu der von Kulcsár herausgegebene Verbungsmusik von Csermák komponierte der tschechische Tanzmeister Chladek den Tanz. Réthei Prikkel 1924: 165; Balla 1823: 94.

[31] Sándor 1801: 68.; Csokonai Vitéz 1803: 616.; Balla 1823: 97.

Tanz«.[32] Der Adel und die Bürger folgten den dieser Zeit politisch sympathischen polnischen und französischen Beispiele nach und bemühten sich den nationalen Tanz salonfähig zu machen.[33] Obzwar die ungarischen Selbständigkeitsbestrebungen hindernde österreichisch-deutsche Tanz- und Musikkultur leugnete diese Reformbestrebungen, ihren Einfluß konnte sie doch, wegen der Nähe der Sprachgrenze, der unmittelbaren, dauernden Modeeinwirkungen, wie auch der Anwesenheit der damals eben zahlreichen ungarisierenden deutschen Bürger, nicht ausweichen. In den 30er Jahren versuchten die geregelten Kunsttanzexperimente den geregelten nationalen Ballpaartanz nach gewissen Beispielen in den westlichen und den Nachbarländern zu verwirklichen.[34] Die geregelte Tanzform bewies sich jedoch nur in den engeren, oberen gesellschaftlichen Klassen und zeitweilig für einen entsprechenden Vorschlag. Die faktische gesellschaftliche Ausübung des Tanzes konnte diese »beschränkte« Form des nationalen Gesellschaftstanzes trotz ihrer ungarischen Melodie und Schritte nicht dauerhaft einbürgern. Die gebundenen Kunsttanzversuche unserer Schauspieler-Tanzmeistern hatte bald die mit elementarer Kraft spontan auftretende Mode des Tschardasch verwischt.

Die Grenzen des Elektizismus des Adels schoben sich im Reformzeitalter aus und die zeitgemäße Tanzkultur wendete sich nicht nur zu den bürgerlichen Vorbildern, sondern auch zum Volk und schöpfte immer tiefer aus der Volkstradition. Neben dem würdigen »Langsamen« erhielt auch der befreite frische Paartanz das Bürgerrecht und den gemessenen, geregelten, vom Hof und Bürgertum initierten, »eingeschränkten ungarischen Tanz« verdrängte mit elementarer Wucht aus den Ballsälen in den 40er Jahren der »unregelmäßige Magyar«, der Tschardasch,[35] dessen unter anderen Namen lebende bäuerliche Formen frühere Quellen bezeugen. In dem Tanzreigen mit doppeltem oder dreifachem Tempo erscheint bereits vereint ein dem adeligen breiter konzipiertes volkstümlich-nationales Tanzideal, das neben den soldatenmäßigen Langsamen auch die Schranken verwerfenden, individuellen Bestrebungen fördernden, seinen Talent frei ausdrückenden, unabhängigen nationalen Charakter ausdrückt. In einem Verweis wird der ungarische Tschardasch treffend »Freiheitstanz« genannt.[36] Das volkstümliche Kunstlied und die Tschardasch-Kompositionen folgten schon meist diese Mode und die sich weiter vermehrenden Zigeunerkapellen gewannen an Popularität in weiten Kreisen der neuen ungarischen Tanzmusik. Die Bauern schalteten sich in dieser Weise organisch in den Strom der sich stufenweise ändernden nationalen Tanzmoden ein und die zwei verschiedenen Kulturen konnten, indem sie einander immer näher kamen, sich miteinander

[32] Sándor 1801: 68; 1834: 51.
[33] Réthei Prikkel 1924: 213–215; Pesovár 1965.
[34] Szentpál 1954: 9, 14–19; Réthei Prikkel 1924: 213–216.
[35] Szentpál 1954.
[36] »Den Tschardasch kann man mit Recht Befreiungstanz nennen . . . es ähnelt ja einer sich drehenden Flammensäule, deren Form sich fortwährend ändert.« Mosonyi 1860.

verflechten. Die einst ausdrücklich den adeligen Geschmack spiegelnde Tanzmode verbreitete sich allmählich und wurde national, wenn auch wegen des eigenartigen ungarischen gesellschaftlichen Charakters die Anfangsmotivierung bis zum Ende zugegen blieb.

Die sich verstärkende Betätigung der Tanzmeister in der zweiten Hälfte des 19. Jhs folgte auf den Spuren der Initiativen des reformzeitlichen Kunsttanzes, und die kleinstädtischen und auch die Dorftanzschule helfen die neue Mode in einem stets weiter werdendem Kreis institutionell zu verbreiten. In dieser Weise wird zu der Vereinheitlichung des neuen Tanzstils sehr viel beigetragen und damit wird auch an vielen Orten der Formenschatz der Tänze und des Musikmaterials tüchtig bereichert. Das Bauerntum übernimmt aber von den starren Formen mit geregelter Struktur bloß die Motiven, den Stil und die Musik an, die sie im Rahmen des unregelmäßigen Männer- und Paartänzen verwertet.[37]

Die langlebige Mode des Tschardasch ließ an der Wende des 19. auf das 20. Jh. die Charakterzüge des neuen Tanzstils in fast jedem Teil des Volksgebietes verbreiten und sich zu dieser Zeit mit dem bereits überall endgültig ausgereiften allgemein gebrauchten neuen ungarischen Bauernlied organisch verbinden. In dieser Zeitperiode waren die älteren Tanzarten (die Hirtentänze, der Sprung-, Burschentanz und der Rundtanz der Mädchen) fast überall an die Peripherie des Tanzlebens herausgeschoben bzw. sie beschränkten sich nunmehr auf die Randgebiete gewisser gesellschaftlichen Schichten, Altersgruppen.

Am Anfang des 20. Jhs lebte noch fast überall der älteste Typus des neuen Stils, der Verbunk. Den Verbung, den langsamen und frischen Tschardasch enthaltenden Tanzzyklus — zu dem sich als Begleitung die national volkstümliche Kunstmusik des 19. Jhs bindet, — mögen wir für den letzten, unübertrefflichen, endgültigen Ausdruck des neuen Tanzstils betrachten. In dieser komplexen Einheit vereinigen und spiegeln sich die Modewellen bereits über ein Jahrhundert in unserer Heimat und haben zur Zeit der Entstehung der nationalen Kultur die ganze ungarische Gesellschaft mit sich gerissen. Unser Bauerntum bewahrte in der vollständigsten Form die Dokumente dieser wichtigen Periode der ungarischen Kulturgeschichte. Die mit den heute noch durchführbaren Forschungen konnten auch die feineren Detaile des historischen Prozesses der regionalen Abweichungen des neuen Tanzstils abzeichnen.

Seit dem Anfang des 20. Jhs kann man im Falle des neuen Tanzstils auch nur von einer abwärts neigenden Entwicklungstendenz reden. Infolge der allmählichen Auflösung des bäuerlichen Tanzlebens verblaßten die Formen und die Musik der Tänze, sie verbrauchten sich. Das Tanztempo erhöhte sich, gewisse Tanzzyklen lösten sich allmählich auf, fielen aus und wurden auch abgewechselt. Allein der sich verstärkende Kreistschardasch läßt sich als ein neues

[37] Ferenc PESOVÁR 1959.

Moment erwähnen, der sich nur dort verbreitete, wo, trotz der wenigeren Tanzfertigkeit der Tschardasch an Tanzunterhaltungen noch allgemein beliebt blieb (z. B. im Gebiet von Kalocsa, Obertheißgegend). Heute blüht noch der neue Tanzstil dort, wo sich wegen der verspäteten Entwicklung, der Beharrlichkeit des archaischen Tanzlebens die Tänze neuen Stils nur später verbreiteten (z. B. in Transsylvanien).[38]

Der neue ungarische Tanzstil — gleicherweise wie die Volksmusik — überschritt die Grenzen des ungarischen Sprachgebietes und breitete sich in gewisser Hinsicht im Karpatenbecken aus. Neben den bewußt ausgestalteten nationalen Tanzarten der Nachbarvölker[39] kann man auch im Kreise der slowakischen, mährischen, siebenbürgischen, rumänischen und zum Teil auch südslawischen Bauern die Assimilation der Elemente und Typen der neuen ungarischen Tanzkultur beobachten.[40]

Literatur

Balla, Károly. 1823. *A' Magyar nemzeti Tánczról* (Über den ungarischen Nationaltanz). Tudományos Gyűjtemény VII. 85—106.

Barczafalvi Szabó, Dávid. 1776. *Magyar Hírmondó.* Sept. 30., Bl. 68.

Bartók, Béla. 1914. *A hunyadi román nép zenedialektusa.* (Der Musikdialekt des Hunyader rumänischen Volkes). In: *Összegyűjtött írásai* I: 462—472. Budapest 1966.

Bartók, Béla. 1918. *A magyar katonadalok dallamai* (Die Melodien der ungarischen Soldatenlieder). In: *Összegyűjtött írásai* I. 77—82. Budapest 1966.

Bartók, Béla. 1920. *Magyar parasztzene* (Ungarische Bauernmusik). In: *Összegyűjtött írásai* I: 83—90. Budapest 1966.

Bartók, Béla. 1921. *A magyar népzene* (Die ungarische Volksmusik). In: *Összegyűjtött írásai* I: 91—100. Budapest 1966.

Bartók, Béla. 1924. *A magyar népdal* (Das ungarische Volkslied). Budapest.

Bartók, Béla. 1943. *A régi magyar népzenéről* (Von der alten ungarischen Volksmusik). In: Emlékkönyv Kodály Zoltán 60 éves születésnapjára. 5—8.

Bartók, Béla—Zoltán, Kodály. 1921. *Erdélyi magyarság* (Das siebenbürgische Ungartum). Volkslieder. Budapest.

Belényesy, Márta. 1958. Kultúra és tánc a bukovinai székelyeknél (Kultur und Tanz bei den bukowinischen Széklern). Budapest.

Berzsenyi, Dániel. 1811. *A táncok* (Die Tänze.) In: *Összes művei* (Red. Oszkár Merényi. Budapest 1956. 130.

[38] Im Kreise der mehr abgesonderten ostungarischen Volksgruppen der Name Tschardasch verbreitet sich bloß in den letzten Jahrzehnten. Einige ältere Paartänze in Mezőség und in Gyimes fangen erst eben an sich in der Musik und Formenschatz dem Stil des neuen Tschardasch anpassen. Die Mode des Tschardasch erreichte die Tschangos in der Moldaugegend nur als einzelne Melodien, charakteristische Motiven und man tanzt sie meist bloß den moldauischen Gewohnheiten gemäß in gebundener Form.

[39] Bei den transkarpatischen Rumänen haben sich von den kollektiven Rundtänzen *(hora mare, hora unire)*, bei den siebenbürgischen Rumänen von den Männertänzen (Romana, Banu Mărăcinu, Bătuta, Caluşer), bei den Serben von den Kettentänzen *(kralsko kolo)*, bei den Slowaken von Hirtentänzen *(odzemok)* einige Typen herausgehoben und wurden die in breiten Kreisen verbreiteten Repräsentanten des nationalen Tanzcharakters.

[40] Bei den Mähren kann man den Einfluß des Verbunks, den Slowaken und den siebenbürgischen Rumänen den Verbunk und den Tschardasch in der Musik, Form und Terminologie beobachten.

BERZSENYI, Dániel. 1816. *Verzeichnis seiner Gedichte nach d. 2. Aufl.* In: *Összes művei* (Red. Oszkár MERÉNYI). Budapest 1956. 203.
CSANÁDI, Imre—VARGYAS, Lajos. 1954. *Röpülj páva, röpülj* (Fliege Pfau, fliege). Budapest
CSOKONAI VITÉZ ‚Mihály. 1803. *Dorottya vagyis A dámák diadalma a fársángon* (Dorothea oder der Sieg der Damen zur Faschingszeit). In: *Összes versei* I: 580—668. (Red. Balázs VARGHA). Budapest 1956.
FÉL, Edit—HOFER, Tamás—CSILLÉRY, Klára. 1958. *L'Art Populaire en Hongrie.* Budapest
GARAY, János. 1834. *A' magyar táncz történeti tekintetben* (Der ungarische Tanz im historischen Sinne). In: Honművész 35—37, 41—45, 50—52.
HARASZTI, Emil. 1935. *II. Rákóczi Ferenc a zenében* (Ferenc Rákóczi II. in der Musik). In: *Rákóczi Emlékkönyv.* II: 169—268. Budapest
HORVÁTH, János. 1817. *A' Régi Magyaroknak Vallásbéli 's erkölcsi Állapottyokról* (Über den religiösen und moralen Zustand der alten Ungarn).
KAPOSI, Edit—MAÁCZ, László. 1958. *Magyar népi táncok és táncos népszokások* (Ungarische Volkstänze und mit den Tänzen verbundene Volkssitten). Budapest
KERÉNYI, György. 1961. *Népies dalok* (Völkische Lieder). Budapest
KERÉNYI, György. 1966. *Szentirmay Elemér és a magyar népzene* (Elemér Szentirmay und die ungarische Volksmusik). Budapest
KODÁLY, Zoltán. 1906. *A magyar népdal strófa-szerkezete* (Die Struktur der Strophen des ungarischen Volksliedes). In: *Visszatekintés* II: 14—16. (Red. Ferenc BÓNIS). Budapest 1964.
KODÁLY, Zoltán. 1924. *Nagyszalontai gyűjtés* (Das Sammeln in Nagyszalonta). In: *Visszatekintés* II: 102—133. (Red. Ferenc BÓNIS). Budapest 1964.
KRESÁNEK, Jozef. 1967. *Melodiarium Annae Szirmay-Keczer.* Fontes Musicae in Slovacia I. Praha—Bratislava
KULCSÁR, István. 1823. *Magyar Táncz Nóták* (Ungarische Tanzlieder). Hasznos Mulatságok 12: 89—93.
LAJTHA, László—GÖNYEY, Sándor. *Tánc* (Tanz). In: *A magyarság néprajza* (Die Ethnographie des Ungartums). Bd. IV. Budapest
LUGOSSY, Emma. 1954. *39 verbunktánc* (39 Verbunktänze). Budapest
MARTIN, György. 1955. *Bag táncai és táncélete* (Tänze und Tanzleben in Bag). Budapest
MARTIN, György. 1964a. *Magyar tánctípusok keleteurópai kapcsolatai* (Die osteuropäischen Verbindungen der ungarischen Tanztypen.) MTA I. Osztályának Közleményei XXI: 67—96.
MARTIN, György. 1964b. *Motívumkutatás, motívum rendszerezés. A sárközi-dunamenti táncok motívumkincse* (Motivenforschung und -systematisierung. Der Motivenschatz der Tänze von Sárköz und der Donaugegend).
MARTIN, György. 1965. *Considération sur l'analyse des relations entre la danse et la musique de la danse populaire.* Studia Musicologica VII. 315—338.
MARTIN, György. 1965b. *A néptánc és a népi tánczene kapcsolatai* (Die Beziehungen des Volkstanzes und der Volkstanzmusik). Tánctudományi Tanulmányok 1965—66. 143—195.
MARTIN, György. 1968. *A botoló nóta. Proportio gyakorlat nyomai a magyar néptáncban és népi tánczenében* (Das Stocktanzlied. Spuren einer Proportionsübung in dem ungarischen Volkstanz und der Volkstanzmusik). Magyar Zenetörténeti tanulmányok (Red. Ferenc BÓNIS) 201—221.
MARTIN, György. 1970a. *A marosszéki tánccíklus* (Der Marosszéker Tanzzyklus). Táncművészeti Értesítő Nr. 1: 103—121.
MARTIN, György. 1970b. *Magyar tánctípusok és táncdialektusok* (Ungarische Tanztypen und Tanzdialekten). Budapest
MARTIN, György. 1972. *The Relationship between Melodies and Dance* in vol. VI of CMPH. Studia Musicologica XIV. 93—145. Budapest
MARTIN, György. 1973. *Legényes, verbunk, lassú magyar* (Burschentanz, Werbung, langsamer Magyar). Népi Kultura — Népi Társadalom VII: 251—290.
MARTIN, György. 1979. *Rögtönzés és szabályozódás a magyar néptáncokban* (Improvisation und Regulierung in den ungarischen Volkstänze. Népi Kultúra — Népi Társadalom XI—XII.
MARTIN, György—PESOVÁR, Ernő. 1958. *A Szabolcs-Szatmár megyei monografikus tánckutató munka eredményei és módszertani tapasztalatai* (Die Ergebnisse und methodologische Erfahrungen der monographischen Tanzforschungsarbeit im Kom. Szabolcs-Szatmár). Ethnographia LXIX: 424—436.
MNT VI. *A Magyar Népzene Tára* (Sammlung der ungarischen Volksmusik). Bd. VI. Budapest 1973. (Red. P. JÁRDÁNYI—I. OLSVAI.)
MORVAY, Péter. 1954. *Verbunktáncaink kialakulása* (Die Ausgestaltung unserer Verbunktänze). In: Lugossy, Emma, 39 verbunktánc (39 Verbunktänze). 7—18. Budapest

MORVAY, Péter—Ernő PESOVÁR. 1954. *Somogyi táncok* (Tänze im Kom. Somogy). Budapest
MOSONYI, Mihály. 1860. *Két népies csárdás* (Zwei volkstümliche Tschardasche). Zenészeti Lapok 1(1860—6.) 186—187.
MUNTAG, Emanuel. 1974. *Uhrovská zbierka piesni a tancov z roku 1730.* Monumenta Musica Slovaca, Facs. I. Martin
ORTUTAY, Gyula. 1935. *Székely népballadák* (Szekler Volksballaden). Budapest
ORTUTAY, Gyula. 1941. *A magyar népművészet* (Die ungarische Volkskunst). I—II. Budapest
PESOVÁR, Ernő: 1965a. *Lengyel táncok hatása a Reformkorban* (Einflüsse der polnischen Tänze in der Reformzeit). Néprajzi Értesítő XLVII: 159—176.
PESOVÁR, Ernő. 1965b. *Les Types de la Danse folklorique hongroise.* Studia Musicologica VII: 103—108.
PESOVÁR, Ernő. 1973. *A magyar tánctörténet évszázadai* (Die Jahrhunderte der ungarischen Tanzgeschichte). Textsammlung. Budapest
PESOVÁR, Ferenc. 1959. *Táncmesterek a szatmári falvakban* (Die Tanzmeister in den Dörfern des Kom. Szatmár). Tánctudományi Tanulmányok 1959—60: 309—332.
RÉTHEI PRIKKEL, Marián. 1924. *A magyarság táncai* (Die Tänze des Ungarntums). Budapest
SÁNDOR, István. 1801. *A' régi 's mostani Magyar Énekről és Tántzról* (Über die alten und heutigen ungarischen Lieder und Tänze) Sokféle (Miszellaneen) VII. Stück 66—74.
SEPRŐDI, János. 1908. *A székely táncokról* (Über die Szekler Tänze). In: *Válogatott zenei írásai és népzenei gyűjtése.* (Red.: András BENKŐ). Bukarest 1974. 143—155.
SOLYMOSSY, Sándor. 1935. *Ballada.* In: *A Magyarság Néprajza* (Die Ethnographie des Ungarntums). Bd. III. Budapest
SZABOLCSI, Bence. 1955. *Megjegyzések Vargyas Lajos bírálatára* (Bemerkungen über die Kritik von Lajos Vargyas), Ethnographia LXVI: 519—521.
SZABOLCSI, Bence. 1961. *A magyar népzene stílusfordulója a 18. században* (Der Wendepunkt des ungarischen Volksmusikstiles im 18. Jh.). In: *A Magyar Zenetörténet Évszázadai* II: 123—147. Budapest
SZABOLCSI, Bence. 1970. *Tanzmusik aus Ungarn im 16. und 17. Jh.* Musicologia Hungarica 4. Budapest
SZENTPÁL, Olga. 1954. *A csárdás. A magyar nemzeti társastánc a 19. század első felében* (Der Tschardasch. Der ungarische nationale Gesellschaftstanz in der ersten Hälfte des 19. Jhs). Budapest
SZILÁGYI, István. 1872. *Királyi táncvigalom Pozsonyban 1764-ben* (Königliche Tanzunterhaltung 1764 in Pressburg). Vasárnapi Ujság. Jahrg. 19. Nr. 42. 514—515.
VARGYAS, Lajos. 1955. *Észrevételek Szabolcsi új tanulmánykötetére* (Bemerkungen zur neuen Essaysammlung von B. Szabolcsi). Ethnographia LXVI: 514—519.
VISKI, Károly. 1937. *Hungarian Dances.* Budapest

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 177—190 (1979)

СИСТЕМА ВЕРОВАНИЙ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ

МИХАЙ ХОППАЛ

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ И ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ВЕНГЕРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК — БУДАПЕШТ

1. Введение

Еще сто лет тому назад К. Маркс указал на то, что в общественном сознании имеются участки, в которых прочно продолжают жить отжившие себя представления, способные долгое время простивостоять всем изменениям и любым попыткам к изменению.

Что подразумевает марксистская наука об обществе под общественным сознанием?

«Общественное сознание — это совокупность взглядов, представлений и теорий в данном обществе».[1] Личность изо всей суммы своих культурных знаний строит систему в виде сети. К сожаленьию, в области общественных наук марксистскими исследователями пока еще недостаточно выявлению соотношение между личным сознанием и общественным сознанием в широком смысле слова. Общественное сознание, как некая коллективная мемория, хранит в памяти знания, необходимые для общественного воспроизводства. Согласно взглядам советских исследователей эти знания сохраняются в виде текстов, характерных для данной культуры, и передаются в таком виде из поколения в поколение,[2] причем в форме модели о мире, точнее модели мира, иным словом, в форме представлений о мире, в виде миропонимания.

Миропонимание — это понятие не о науке, а понятие в плане идеологии, и им в большой мере определено мышление, искусство и пр. культурно связанного между собой коллектива и его членов, то есть им определены те коды, с применением которых личность выражает самого себя. В ходе своего мышления мы не можем отгородить себя от влияния той культуры, в которой мы вродились, таким образом культурально предопределено не только наше личное, но и общественное сознание.

Система верований является весьма важной составной частью общественного сознания — и в данной работе мы сделаем попытку доказать значение и пользу исследований в области системы верований.

Во-первых нам хотелось бы сделать несколько замечаний относительно заглавия данной работы. Употребление слова Соыз уже в заглавии этой

[1] Köpeczi 1972.
[2] Lotman 1973.

работы даёт понять, что по мнению автора система верований и общественное сознание — это категории если польностью и не тождественны, но во мнсгом совпадающие друг с другом. Как например «будничная жизнь» в венгерской литературе согласно по социологии и общественным наукам вообще широко бытует выражение «будничное сознание» (Д. Лукач).

В последние годы в международной социально-антропологической науке возникло новое направление, именуемое «етнонаукой» (английский термин: ethnoscience,[3] первоначальной целью этого направления было провозглашено изучение всяких идеологических структур. Представители этого направления намерены заниматься — если мы применяем *термин марксистской науки* об обществе — явлениями в области *общественного сознания*. Таким образом, наши теоретические положения, направленные на объяснение структуры и функционирования системы верований, входят в область межнаучных, интердисциплинарных исследований, пока еще не очень разработанных в странах социализма, и по мнению автора, они могут быть плодотворно применены в изучении различных явлений культуры, изучением которых занимались до сих пор в рамках науки о фольклоре.

Если мы существование верований признаем в качестве факта в культуре — а у нас нет оснований отрицать это —, то из этого выходит, что исследователь-этнограф должен заниматься верованиями, он должен изучать систему верований, выявлять ее составляющие единицы и их взаимосвязь (синтаксис), значение отдельных единиц (семантику и их функционирование в обществе (прагматику). Нетрудно заметить, эта программа исследования составлена соответственно системе семиотики, предложенной Моррисом.[4] Мы выдели этнографов из числа остальных специалистов Тагоно потому, что система верований является частной системой внутри системы культуры, и таким образом изучение верований выступает обязанностью этнографов, занимающихся изучением культуры.

В дальнейшем нам хотелось бы дать краткий обзор работ, посвященных изучению верований.

Многие и много занимались верованиями, тем более, что эта область культуры находится на стыке научных дисциплин, входат в область исследования нескольких отраслей наук. Однако заранее надо непреженно заметить, что каждая отрасль науки вела исследования только под своим углом зрения, упуская из виду, точнее ни в коей мере не принимая во внимание достижения в области других отраслей наук.

В первую очередь мы можем упомянуть о психологическом подходе к верованиям.[5] К психологическим исследованиям примыкает изучение т. н.

[3] Sturtevant 1964; Werner—Fenton 1970; Werner 1972.
[4] Morris 1971.
[5] Abraham 1955; Lund 1925; Marmor 1956; Parsons 1969.

когнитивных процессов, получившее в последние десять лет интенсивный подъем.[6] Уже психологические исследования выявили, какую огромную роль играют язык и данная культура в создании системы верований — в исследования по фольклористике богато предоставляют данные для этого вывода.[7] Тем более интересны исследования, направленные на выявление взаимоотношений между верованиями и мировоззрением.[8]

Мировоззрение и система верований определяют взаимоотношения между различными этническими группами, а также недоразумения, основанные на воспитании, на ложных представлениях, усвоенных в детстве, и на верованиях.[9]

Исследование в этой области уже приводят нас к социальной психологии, где многие исследователи, научая групповое поведение, занимались также системой верований.[10]

Представляют собой исключительный интерес английские работы по философии, в которых верования подвергаются анализу, как что-то противопоможнее знанию.[11]

Есть работы по культурной истории верований, ведь верования составляют психическую основу суеверий и суеверных сказаний о ведьмах и колдунах, и как таковые, в течение веков бытовали в теснейшей связи с «наукой» чародейства и магии.[12]

Из массы работ по верованиям мы должны обратить внимание на творчество американского специалиста по социальной психологии Мильтона Рокича как наиболее ценное. Его положения большей частью приемлемы также для общественных наук, а в рамках их также для этнографии в области изучения верований. В соавторстве с другими специалистами Рокич в 1960 г. опубликовал свою известную книгу под заглавием «The Open and Closed Mind»,[13] а несколько позже как подтоживание своих десятилетних исследований новую книгу под заглавием «Beliefs, Attitudes, and Values»,[14] в которой он заключает, что в отношении к окружающему физическому и общественному миру взрослый человек насыщен десятками тысяч верований, и что совершенно невозможно, чтобы эти верования были свалены в мозгу личности в

[6] Szalay—Maday 1973; Frake 1962; Gurvitch 1971; Hahn 1973; Hoppál—Voigt 1969; Hoppál 1973, 1979.

[7] Swanson 1960; Blehr 1960, 1967, 1971; Dundes 1968; Honko 1964; Spiro—D'Andrade 1958.

[8] Geertz 1957; Diamond 1964; Dundes 1971, 1972; Jones 1972; Gluckman 1949/50; Hallowell 1960; Needham 1973.

[9] Anderson—Cote 1966; Carlson 1956; Mare 1969.

[10] Fishbein—Raven 1962; Fishbein (ed.) 1967; Rokeach 1956, 1960, 1969.

[11] Griffith (ed.) 1967; Armstrong 1952/53; Findlay 1961; Price 1969; Hintikka 1962.

[12] Hunter—Wilson 1951; Ardener 1970; Jahoda 1972.

[13] Rokeach (et alii) 1960.

[14] Rokeach 1969.

хаотичном беспорядке. Вероятнее всего они, эти верования, составляют определенные группы по какой-то классификации или иерархии, и влияние этих групп верований на поведение мы можем даже непосредственно наблюдать.[15]

2. Понятийное определение системы верований

В качестве предпосылки мы предлагаем общее определение верований: верования — это не что иное, как наше повседневное знание об окружающей действительности, об обществе и о нас самих.[16]

Хотя мы подчеркивали повседненность, придется все же добавить, что даже отдельные области наук не лишены верований при том даже условии, если мы и не согласны с известными преувеличенями по этому поводу.[17]

В специальной литературе, указанной в введении, на каждом шагу мы сталкиваемся с положением, по которому верования свалены в кучу не в хастичном беспорядке, а *они составляют определенную систему*. Хотя непосредственным доказательством по этому поводу мы не располагаем, ведь емкостью, хранилищем, то есть вместилищем этих верований является человеческий мозг. Однако каждый, кто разбирал уже различные фольклорные тексты, мог подтвердить существование внутренней системы связей. Не случайно именно фольклористы и этнографы были первыми, кто указал на этот факт.[18] Но кроме них хорошим примером послужили уже опыты на вычислительных машинах в форме различных симуляций, а также будничная рутинная работа на электронно-вычислительных машинах.[19]

Восприятие и культурную заданность ассоциации, играющей такую огромную роль в мышлении человека, изучали в США два венгерских исследователя[20] и они заключили, что как в области мышления, так и в области языка можно проследить в наши дни свободные ассоциации слов с применением тончайших методов исследования. Знания и элементы знания («Фоль идеас»),[21] выступающие одновременно и в качестве элементов всей системы культуры, составляют взаимосвязанную сеть ассоциаций. Один из Французских исследователей также указал на внутреннюю упорядочность ценностных систем и систем знаний в традиционных культурах. Он установил, что

[15] Rokeach 1969: 1.
[16] Rokeach 1969: 23, Gurvitch 1971: 27.
[17] Polányi 1957: 171. "Science is a system of beliefs".
[18] "Belief system" — see in the following studies: Spiro—D'Andrade 1958: 456; Maranda—Köngäs-Maranda 1974: 54; Parsons—Shils 1962: 169; Hoppál 1971: 36; Hahn 1973: 244.
[19] Abelson—Caroll 1965; Shank 1971.
[20] Szalay—Maday 1973; Szalay—Brent 1967; Szalay—Windle 1968.
[21] Dundes 1971: 93, «By folk ideas, I mean traditional that a group of people have about the nature of man, of the world and of man's life in the world.»

везде, где понятия наслаиваются друг над друга, и воозрения существуют во взаимообусловленности, мы можем говорить об однородной (гомогенной) и хорошо интегрированной культуре, в которой верования взаимно усиливают друг друга,[22] — такой культурой, по-нашему, выступает традиционная крестьянская культура.

Кажется, сеть является самой наглядной моделью для изображения системности верований.[23] Сеть системы верований может состоять из очен большого количества элементов, а между ними связи могут такими сложными, что придается пользоваться электронно-вычислительной машиной в целях изображения в форме рисунка всех связей между элементами.[24] Окончательное и надажное упорядочение этой сложной сети элементов и ее приведение в структуру под силу только электронно вычислительным машинам, решить это задание смогут только машины, тем более, если мы вводим также частоту сцепления элементов.

Предшествующие и последние исследования дают уже некоторую предварительную систематизацию, когда в них изучается и дефинируется *когнитивная структура* в отдельных культурах.[25] О системе верований пишется в американских работах, что она посредством когнитивных структур передает культурное наследство из поколения в поколение.[26] По-нашему мнению, без системы верований невозможно передавать и принимать культуру, кратко говоря, научиться культуре, и это связано с тем, что система верований точно так же, как любой другой язык или код в культуре, социально задана и она формируется одновременно с формированием личности в ранний период социализации личности.[27]

В системе верований и в системе ценностей обычно видят две важнейшие системы идеологической сферы в области культуры. Система верований включает в себя все знание какого либо коллектива, которое он накопил в ходе истории и передавал по наследству общественным путем. В рамках данной культуры все представления и взгляды (напр. о природе вселенной и месте человека в нем) составляют относительно когерентную систему — точнее, во

[22] **Moles** 1969.

[23] См. об этом высказывание **Maranda** 1974, 4: «**A system is a set of closed states of mind that can be defined as the major nodes in a semantic network.**» Ср. **Hoppál** 1971, 37—38. — Автор лежащей перед читателем статьи в декабро 1969 г. в Москве выступил с докладом под заглавие «Заметки об этносемиотике» в Институте славистики и балканистики, в этом докладе он впервые изложил сетевидную модель системы верований.

[24] В Венгрии еще в 1963 г. было выдвинуто предложение и налажены опыты по анализу верований с помощью электронно-вычислительной машины под руководством Ш. Я. Петефи и М. Хоппал.

[25] **Werner—Fenton** 1970.

[26] **Spiro—D'Andrade** 1958, 456. — См. еще: **Parsons—Shils** 1962, 162: «**Symbol systems in which the cognitive function has primacy may be called 'beliefs' or ideas.**»

[27] Не без интереса будэт привести мнение **Spiro** (1953, 381.): «**Belief system . . . are derivated from the child's early socialization experiences.**»

всех культурах наблюдается стремление к созданию внутренней когерентности.[28]

В повседневной жизни человек стремится определить свое место в мире, свое отношение к миру, причем посредством всеобъемлющей системы верований. Важнейшая функция идеологической системы какого-либо общества выражается именно в том, чтобы эта идеология ответить на всевозможные вопросы, возникающие перед личностью, напр. Где мое место в мире? Какова структура мироздания? На подобные вопросы (относительно внутренней структуры мировоззрения) в рамках системы верований дают ответ космологические верования. Несомненно, верования о миропонимании, о структуре мира чрезвычайно важны, ибо их можно использовать при типологической характеристике отдельных культур, а именно потому, что лисность получает в наследство и акцептирует эти верования точно так же, как и язык. Важно здесь необходимо отметить, что между системой верований и природным языком существует теснейшая связь.[29] Имея в виду все вышесказанное, система культуры, ее место (и часть ее подсистем) могут быть изображены в виде следующей схеме.

Конечно, эта схема весьма условно изображает ту живую и функционирующую в повседневном быту систему, подсистемы которой взаимно связны друг с другом и взаимно влияют на работу друг друга. Согласно этой схеме, в центре любой системы культуры стоит устная речь, язык, который лучеобразно влияет на все остальные явления, расположенные вокруг него и недстравивающиеся над ним — поэтому целесообразнее представить эту схему в пространстве, а на в плоскости.

Язык расположен в центре потому, что среди различных систем в человеческом пользовании наиболее упорядоченной, систематизированной остественной системой выступает именно он (причем и наиболее изученной). Совокупность религиозных верований в каждой культуре играет значительнейшую роль, к тому же религия отличается своей системностью, упорядоченностью

[28] Напр. Saler 1968, 31, и Dundes 1971, 96: «All cultures have underlying assumptions and it is these assumptions or folk ideas which are the building blocks of worldview . . . Any-one worldview will be based upon many individual folk ideas and if one is seriously interested in studying worldview one will need first to describe some of the folk ideas which contribute to the formation of that worldview.»

[29] По теории языковой релативности (см. «гипотезу Sapir—Whorf») «язык выступает активным фактором в формировании нашего *представления о мире*, вследствие этого оно меняется в зависимости от примененной системы языка» — (Schaft 1967, 243—244) — или в другой формулировке: «та же самая физическая действительность приводит того или много наблюдателя не к однаковому представлению о мире, если у них языковый фон не совпадает.» Эта разница обнаруживается не только на уровне мифов с сложных текстом, но также и на уровне отдельных слов — достаточно привести лишь один пример: в мифах различных народов Солнце и Луна (небесные тела) употребляются в мужском и соответственно в женском родэ. Луна, например, выступает мужчиной в верованиях некоторых народов уральской семьи языков (так же, как и у некоторых племен индейцев Северной Америки), в то же время индо-звропейские народы видет в ней женское начало (есть, конечно, и известные исключения).

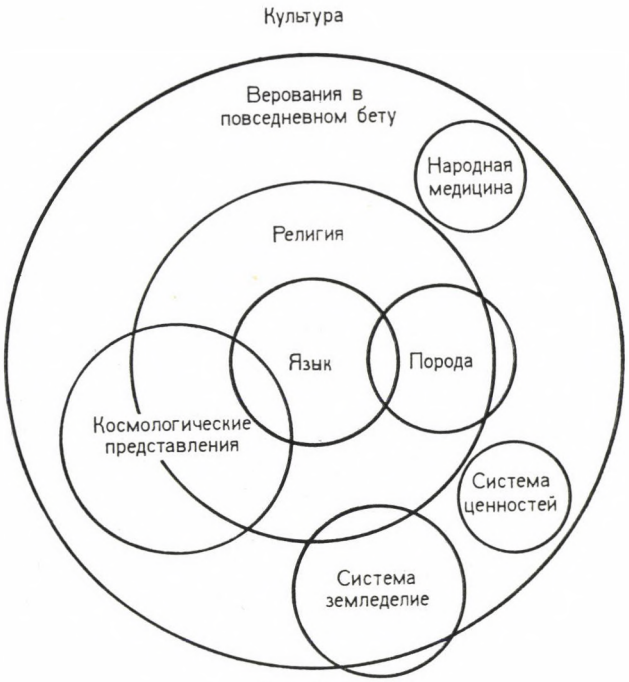


Рис. № 1

— особенно если речь идет о больших мировых религиях, но и более мелкие религии обставляют себя оборонными башнями массы догматов и ритуальных действий. Вторая важнейшая отличительная черта подсистемы религиозных верований заключается в том, что в большинстве культур эта подсистема выступает вместилищем и хранилищем ценностных суждений данного коллектива, чаще всего в форме норм и правил религиозной жизни. Система религии более централизованная, вследствие этого в ней имеются не подлежащие легкому изменнию элементы,[30] не так, как система бытовых верований из более открытых и профанных элементов.

По нашей схеме внешней круг, состоящий из элементов с меньшей плотностью и когерентностью, обозначает систему повседневных бытовых верований. Язык, конечно, оказывает воздействие также и на бытовые верования. Эти верования получают кроме первичной языковой формы окончательную форму посредством своеобразного кодирования в различных эпических жанрах, так напр. в форме мифа, сказки, предания, пословицы и поговорки, крылетого слова или простого совета или запрещения. (Между прочим еще и поэтому важно для исследователей эпических структур изучать систему верований.)

[30] Описание рэлигиозно-мифологической системы финно-угорских народов см. **Hoppál** 1976.

В совокупности верований мы видим систему на том основании, что эта система располагает легко определяемым составом элементов, причем эти элементы могут быть совмещены только в строго определенном порядке. В рамках системы бытовых верований различаются некоторые подсистемы, которые также могут частично перекрывать друг друга — как например сумма знаний народного врачевателя (его знания по лечебным-целебным растениям) и его знания суеверий (магические методы лечения), или сумма верований по земледелию и погоде (народная метеорология). Однако насколько бы ни была упрощена эта схема, ее эвристическое значение огромно, ведь с ее помощью можно найти объяснение на ряд таких явлений, которые пока еще вовсе не изучены в фольклористике. В отношении бытовых верований речь, таким образом, идет о взаимопроникающем действии стоящих друг над другом структур (структуры языковых религиозно-мифологических бытовых верований). При изучении системы культуры мы не можем упускать из виду ни одной подсистемы. Система верований действует как некая внутренняя структура, которая оказывает влияние на наши поступки в повседневном быту и управляет ими, то есть определяет наше бытовое поведение. Примеры на это действие мы приводим в следующей части работы.

3. Система верований как программа

В ходе полевых исследований в последние годы я сделал довольно много магнитофонных записей. Поговорил с жителями деревень, в первую очередь с крестянами, рассказывающими мне также предения, в которых много суеверных элементов. (То есть такие, в которых можно видеть предания, рассказы в традиционном понимании фольклористики.)

Я выбрал некоторые из текстов, собранных и записанных на северовостоке Венгрии. В первом примере говорится об илечении мальчика, испорченого дурным глазом:

> «Мы приготовили даже наговоренную воду, собрала я такие травы, которые растут на паровых полях. Трава эта высокая, на макушке у нее есть колючий ком. Как я шла по залежи, потому что я пошла искать ее, нашла траву и вырвала ее. — Когда сынка испоритло дурным глазом, я заварила травку. До восхода солнца я набрала воды из трех колодцев, до восхода же солнца я заварила в ней травку, до восхода еще солнца раз искупала ребенка. Вторично я выкушала его в полдень, а третий раз при заходе солнца, но до его захода. Но сущая правда, тройное купанье помогло.»
> (Вопрос собирателя: Где надо было вылить воду?)

«Воду я вылила у подножья дамбы. Мы выливали на таком месте, где не ходили люди.»

О троекратном купании больного в деревне рассказывает в общих чертах такими же словами еще больше двадцати женщин. Если мы сопоставим этот рассказ с подобными из других деревень, мы можем в ней видеть общеизвестный стереотип поведения, общераспространенный обычай. Точнее говоря, в сознании коллектива есть какая-то программа, определяющая, как надо эти действия точно, почти ритуально, в строго определенном порядке производить для того, чтобы правильно «порождать» описанное выше лечение.

Или приводим другой пример:

Рассказ старого (70-летнего) чабана:

«Это тоже сущая правда. Я сам был свидетелем. Шел я домой тут вдоль кладбища. Было уже темно. Через кладбище вела тропинка, я по ней ходил. Вдруг слышу *детский плач из кладбищенской канавы*. Подходу я, присматриваюсь. . . как я иду по канаве, присушиваюсь. . . а вот, плачет тут! *Под землей было, слышно, что плачет!* Чиркну спичкой, передо мной небольшой холмик, заросший травой, сорняком. Бог знает, сколько было лет могилочке! — *Я же знаком креста обложил могилочку!* — Так у нас говорят: 'Я крещу тебя для Бога (Если ты мальчик, будь Адамом). Если же девочка, будь Евой!' — С тех пор я не слышал ничего в кладбище, но я твердо знаю, это был детский плач. От старых *людей я слышал*, что дети, до своего времени родившиеся и умершие без крещения, *в кождом седьмом году плакали*.»

Этот пример хорошо иллюстрирует, как ведет себя так называемая система верований. Действие произошло в 20-е годы, когда молодой человек 20 лет ночью прошел через кладбище. Это по всем верованиям особое место, там всегда может происходить что-то с человеком. Возможная галлюцинация, напряженное внимание и лжевидения могут возбудить к жизни часть верований, связанных с кладбищем. Среди этих верований выделяемую подгруппу составляют верования:

1. младенцы, умершие некрещенными, всплакивают в каждом седьмом году;

2. некрещенные младенцы захоронены в клабищенской канаве.

Если при галлюцинации человек слышит плач, то это может быть только от некрещенного младенца, а тогда *обязательное дело*, непременно проводимое в таких ситуациях (то есть принятия обществом норма), сводится к тому, что кладенца нужно крестить, сопровождая это действие определенной речью над могилой. Как из приведенного рассказа выходит, рассказчик, в то время еще молодой помощник чабана, не только отлично знал эту часть системы верований, но в то же время он поддался приказу обязательного

истолнения обычая-действия, которое в данной ситуации потребовали элементы верования. Система верований, пользуясь аналогией из языкознания, действовала как грамматическое правило «прождения», т. е. создания грамматически правильных «предложений-верований». В данном примере это было конкретное действие.

Таким же действием по норме было то, что всегда, увидя новолуние в старину, опускались на колени и произносилии следующую — по всей видимости унаследованную из языческих времен — молитву:

«Новая луна, новый король
Я тебе преклоняюсь
Живой головой, мертвой душой,
Священным словом Богоматери!»

(Из записей автора, с. Вишонта,
комитат Хевеш.)

Старинное верование о новолунии, таким образом, предоставило личности программу поведения. В то же время луна, как небесное явление, играла весьма важную роль в космологии простого пастуха или крестьянина.

Из повседневных верований мы приводим еще один, последний пример, отличающихся своей простотой. Несколько раз в день приходится во всех донашних выливать какую-то воду, грязкую после стирки или митыя. На этот счет я записал такой рассказ:

«Купальную воду не выживали на дорогу, где мы ходили. Или же вечером, если пришлось вылить воду, то уже и мать моего отца говорила: Дочка, если ты вечером выливаешь грязную воду, вылей там, где с крыши дома капает! Или если ты во двор выливаешь, говори сперва там, что стоит там кто-нибудь, пусть уходит, говоря, я воду выливаю! — Ведь умерие могут прити дамой, а кто после захода солнца воду во двор выливает, может на своего умершего родного налить, ведь покойники домой приходят.»

В тексте непосредственно говорится о верованиях, определивших в старину в крестьянских коллективах, когда, при каких условиях можно воду во двор вылить. Насколько странным ни кажется этот простой пример, исследователь традиционного крестьянского быта на каждом шагу сотнями встречает подобные этнографические данные. Из них становится ясно, что не только в отношении решающих поворотов в жизни, но также и в повседневном быту, на уровне бытового сознания, в решениях перед простейшими действиями, поступками человека каждый элемент верований связан с другими, они порождают друг друга, и, создавая своеобразные системы, они строят систему

верований с определенным запасом правил поведения в повседневной жизни.[31]

Чем болше хранит какой-то слой общества традиции, тем глубже коренятся в нем привычки поведения и мышления, и это дает возможность, чтобы такой комплекс привычек, прождающих верования, в течение лет, десятилетий и даже столетий оставался неизменным среди венгерских крестьян, или уже в более общем плане: во всех таких культурах, относительную неизменность которых в этнографии обычно характеризуют выражением «традиционная культура».

4. Итоги

Рассмотрев работы, статьи и книги по системам верований, мы сделали попытку подытожить последние достижения, с добавлением своих предположений, с той целью, чтобы эти предположения могли послужить исходной основной для дальнейших исследований.

Предложенная выше модель также должна служить определению понятия о системе верований вместе с приведенными конкретными текстами, на основе которых мы сделали вывод о действии системы верований в традиционных крестьянских культурах в качестве регулирующей повседневное поведение программы. — Хотя приведенные тексты взяты из этого традиционного мира крестьян, но, по нашему мнению, современный жизненный уклад в крупных городах также не лишен собственной системы верований, регулирующих поведение личности посредством подобного механизма, однако эта городская система более открытая.

Названная традиционной система верований могла быть эффектной действенной потому, что она дала определенную даже в деталях программу поведения во всех мельчайших нюансах жизни[32] и помогла человеку, подавая образцы решения. (Напр., На заре в страстную пятницу нужно сходить на речку и умыться. — Когда идет град, выброси во двор лопату от печи. — Плевать в огонь запрощено. — Девушкам не стоит свистеть. — В понедельнк не мой себо голову, в пятницу не пеки хлеб, и др.)

Система верований явилась хранилищем информаций, необходимых для правильных с точки зрения коллектива решений — и наши суждения в этот раз опять-таки сходятся с положениями Юрия Лотмана, по мнению которого

[31] Saler 1968, 29: «Belief and behavior are in some sens intimately related . . . one historic goal of anthropological research is the description of group-typical beliefs and group-typical behaviors.» Brown 1965, 303—304: «The immediate constituents of a well formed social event are as psychologically real as the immediate constituents of a well formed sentence.»

[32] Saler 1968, 29: «A given belief might prove to be the ground for alternative behaviors.» Parsons—Shils 1962, 168—169: «System of beliefs . . . relate the actor to his situation . . . a set of beliefs about man's relation to time and the ordering of his actions in time and the non-empirical grounds of the world in general.»

продолжение культуры обеспечивается именно этим биологически неунаследуемыми информациями система верований, таким образом, не что иное, как осадочная и накопления сумма знаний предшествующих поколений.[33]

Изо всего этого становится очевидно, что изложенные о системе верований материалы были призваны выявить прагматические аспекты одной из социально функционирующих (знаковых) систем, а именно системы верований. Вероятно, новые элементы системы верований труднее входят и встраиваются в рамки традиционной системы, так как верования в старинном крестьянском быту всегда — если и не непосредственно — были связаны с возможностями оценки и ситуации решения. Это явление связано, пр всей вероятности, и с тем, что в старину подсистема религиозных верований почти во всех случаях находилось в теснейшей связи с элементами системы этики. В традиционном крестьянском быту одобренные обществом поступки согласно предписаниям верований оказались одновременно правильными и с точки зрения этики.

Система верований, описания на уровне повседневного сознания как внутренняя программа поведения, очень медленно меняется, в этом автор лично мог убедиться во время своих десятилетних полевых исследований система эта медленно меняется именно потому, что в традиционной системе верований связь между элементами — а на более высоком уровне между подсистемами (как напр. народная медицина, народная метеорология, земледелие) — была прочной.

Мы можем заключить, и это относится ко всем повествовательным структурам, что в рамках традиционного общества реципиенты сообщений располагали не только общим «словарным запасом» (общим «словарем верований»), но в то же время у них совпало ассоциативное расположение слов в этом словаре, то есть у них были почти то же самые патроны взаимосвязей слов. Это обстоятельство превратило систему в закрытую, трудно доступную для новых элементов.

Именно поэтому мы подчеркиваем значение высказывания американского фольклориста о целях исследований в области верований: если кароды познакомятся с верованиями других народов, откроется возможность избежать недоразумения и улучшатся перспективы взаимного оближения между народами.[34]

[33] Maranda—Köngäs-Maranda 1974, 2: «A belief system can be defined as a machine that works as an interpretation, *storage* and retrieval unit.»

[34] Dundes 1971, 103: «If folklorist can aid in the task of identifying folk ideas, they may be able to assume a key role in improving communications between peoples and reducing the number of misunderstanding which might otherwise arise.»

Bibliographia

ABELSON, R.—CAROLL, J. 1965. *Computer Simulation of Individual Belief System.* American Behavioral Scientist, vol. 8.

ABRAHAM, K. 1955. *Dreams and myths: a study of folk-psychology.* In: Abraham, K.: Clinical Papers and Essays on psychoanalysis, vol. 2, 151—209.

ANDERSON, C. C.—COTE, A. D. J. 1966. *Belief Dissonance as a Source of Disaftection between Ethnic Groups.* Journal of Personality and Social Psychology. 4. 447—453.

ARDENER, E. W. 1970. *Witchcraft, Economics and the Continuity of Beliefs.* In: DOUGLAS, M. (ed.) *Purity and Danger.* London: Routledge and Kegan Paul.

BLEHR, O. 1960. *On the Communication of Folk Belief in a Situation of Disintegration.* Journal of American Folklore 73:289:47.

BLEHR, O. 1967. *The analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose.* Fabula, 9: 259—263.

BLEHR, O. 1971. *Folk Belief, as a Religious Phenomenon.* Temenos, 7: 34—37.

BROWN, R. 1965. *Social Psychology.* New York

CARLSON, Z. R. 1956. *Attitude Change Trough Modification of Attitude Structure.* Journal of Abnormal and Social Psychology. 52, 256—261.

DIAMOND, ST. 1964. Primitive Views of the World. New York: Columbia.

DUNDES, A. 1968. *Brown Country Superstitions.* Midwest Folklore 11: 25—56.

DUNDES, A. 1971. *Folk ideas as units of Worldview.* In: Dundes, A. (ed.): Every man his may.

DUNDES, A. 1972. *Comment to Jones on World Views.* Current Anthropology 13: 1: 92—93.

DUNDES, A. 1972. *Seeing is believing.* Natural History, 81: 5: 8; 81: 5: 10—12; 81: 5: 86—87.

FINDLAY, J. N. 1961. *Values and Intentions.* London. Allen and Unwin.

FRAKE, CH. O. 1962. *The ethnographic study of cognitive system.* In: Gladvin, T.—Sturtevant, W. (eds) Anthropology and Human Behavior, 73—85, Washington, D.C.

FISHBEIN, M.—RAVEN, B. H. 1962. *The AB Scales: An Operational Definition of Belief and Attitude.* Human Relation 15. 33—44.

FISHBEIN, M.—RAVEN, B. G. 1963. *An Investigation of the Relationships Between Beliefs about an Object and the Attitude toward that Object.* HumanRelation, 16, 233—239.

FISHBEIN, M. (ed.) 1967. *Reading in Attitude Theory and Measurement.* New York: Wiley.

GEERTZ, CL. 1957. *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols.* The Antioch Review, 17, 421—437.

GLUCKMAN, M. 1949/50. *Social beliefs and individual thinking in tribal society.* Memories of the Manchester Literary Society, 91: 5: 73—98.

GRIFFITH, A. P. (ed.) 1967. *Knowledge and Belief.* Oxford University Press.

GURVITCH, G. 1971. *The Social Frameworks ofKnowledge.* Oxford: Basil Blackwell

HAHN, R. 1973. *Understanding Beliefs: An Essay on the Methology of the Description and Analysis of Belief Systems.* Current Anthropology 14, 3, 207—224.

HALLOWELL, A. I. 1960. *Ojibwa Ontology. Behavior and World View.* In: Diamand, St. (ed.): Culture in History. New York: Columbia Univ. Press.

HINTIKKA, J. 1962. *Knowledge and Belief.* Ithaca. Cornell University Press.

HONKO, L. 1964. *Memorates and the Study of Folk Beliefs.* Journal of the Folklore Institute 1, 1—2, 5—19.

HOPPÁL, M.—VOIGT, V. 1969. *Models in the research of forms of social mind.* Acta Ethnographica, 18, 393—98.

HOPPÁL, M. 1971. *Jegyzetek az etnográfiai szemiotikához.* Népi Kultúra — Népi Társadalom, V—VI: 25—43. [Заметки об этно-семиотике]

HOPPÁL, M. 1973. *Comment to Szalay—Maday on the Verbal Associations*, Current Anthropology 14: 1—2: 33.

HOPPÁL, M. 1976. *Folk Beliefs and Shamanism among the Uralic Peoples.* In: Hajdu, P. (ed.): Ancient Cultures of the Uralion Peoples, 215—242. Budapest: Corvina

HOPPÁL, M. 1979. On Belief System. In: BURGHARDT, W.—HÖLKER, K. (eds) *Text Processing. Papers on Text Analysis and Text Description.* Berlin—New York: de Gruyter

HUNTER-WILSON, M. 1951. *Witch Beliefs and Social Structure.* American Journal of Sociology, 56, 4, 307—13.

JAHODA, G. 1972. *Psicologia della Superstitione.* Milano: Mondadori

JONES, W. T. 1972. *World views: Their nature and their function.* Current Anthropology 13: 79—91.

LOTMAN, J. M. 1973. *Szöveg — modell — típus.* Budapest: Gondolat

LUND, F. H. 1925. *The Psychology of Belief.* Journal of Abnormal Social Psychology, 20: 63—112 és 20: 174—224.

MARANDA, P.—KÖNGAS-MARANDA, E. 1974. Myth as a Cognitive Map. (MS)
MARX, G. T. 1969. *Protest and Prejudice. A Study of Belief in the Black Community.* New York—Evanston—London: Harper-Row
MARMOR, J. 1956. *Some observation on superstitions.* American Journal of Orthopsychiatry, 26, 119, 30.
MOLES, A. A. 1969. *Sociodynamique de la culture.* La Haye: Mouton
MORRIS, CH. 1971. *Writings on the General Theory of Signs.* The Hague—Paris: Mouton.
NEEDHAM, R. 1973. *Belief, Language and Experience.* Chicago: University of Chicago Press.
PARSONS, A. 1969. *Belief, Magic and Anomie. — Essay in Anthropology.* — New York—London: Free Press-Collier.
PARSONS, T.—SHILS, F. A. 1962. *Values, Motives and Systems of Action.* In: Parsons–Shils (eds) Toward a General Theory of Action. New York: Harper
POLÁNYI, M. 1957. *Personal Knowledge.* London: Harper Torchbook.
PRICE, H. H. 1969. *Belief,* London: Allen and Unwin
ROKEACH, M. 1956. *On the unity of thought and belief.* Journal Personality 25: 224—250.
ROKEACH, M. 1960. *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature Belief Systems, and Personality Systems.* New York: Basic Books.
ROKEACH, M. 1969. *Beliefs, Attitudes and Values. — A Theory of Organization and Change.* — San Francisco: Jossey-Bass.
SALER, B. 1968. *Beliefs, disbeliefs and unbeliefs.* Anthropological Quarterly, 41: 29—33.
SCHAFF, A. 1967. *Bevezetés a szemantikába.* Budapest: Akadémiai
SHANK, R. 1971. *Intention, Memory and Computer Understanding.* Stanford Artificial Intelligence Project Memo AYM-140.
SPIRO, M. E. 1953. *Ghosts: an anthropological inquiry into learning and perception.* Journal of Abnormal and Social Psychology 48, 376—382.
SPIRO, M. E.—D'ANDRADE, R. G. 1958. *A Cross-Cultural Study of Some Supernatural Beliefs.* American Anthropologist 60, 456—66.
STURTEVANT, W. C. 1964. *Studies in Ethnoscience.* American Anthropologist 66, 3—2, 99—131.
SZALAY, L. B.—BRANT, J. 1967. *The Analysis of Cultural Meanings through Free Verbal Associations.* Journal of Social Psychology, 72: 161—187.
SZALAY, L. B.—WINDLE, C. 1968. *Relative influence of linguistic versus cultural factors on free verbal associations.* Psychological Reports, 22, 43—51.
SZALAY, L. B.—MADAY, B. C. 1973. *Verbal Associations in the Analysis of Subjective Culture.* Current Anthropology, 14, 1—2, 33—42.
WERNER, O.—FENTON, J. 1970. *Method and Theory in Ethnoepistemology,* in: Cohen, R.—Naroll, R. (eds). A Handbook of Methods in Social Anthropology, in: 537—78. New York.
WERNER, O. 1972. *Ethnoscience.* Annual Review of Anthropology, 271—308.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 191—204 (1979)

DÖRRFLEISCH

EINE ARCHAISCHE FLEISCHKONSERVIERUNGSWEISE DER UNGARN

Von

ATTILA PALÁDI-KOVÁCS

ETHNOGRAPHISCHES INSTITUT DER UNGARISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, BUDAPEST

Die Konservierung, Speicherung und Bereitung des Dörrfleisches verdient besondere Beachtung bei der Untersuchung der Volksernährung. Die ungarische Ethnographie wurde schon früh auf ein archaisches fleischkonservierendes Verfahren der Hirten auf der Tiefebene (Alföld) aufmerksam, wobei das im Kessel gekochte Fleisch vorher an der Sonne oder im Schatten einige Tage trocknet, bis es nicht klirrend hart wird. Über die Zubereitung und Gebrauch des gedörrten Schafsfleisches im Kreis der Hirten von Kleinkumanien (Kiskunság) berichtet 1903 László MADARASSY in einer Sonderausgabe über seine Beobachtungen dortzulande. Die eingehende Beschreibung lohnt sich wortwörtlich zu bringen: »Ein fettes Schaf wird in kleine Stücke zerschnitten, in den Kessel getan, Paprikaschoten, Salz hinzugegeben. Dieses Gemisch wird gerade nur mit soviel Wasser aufs Feuer gesetzt, wieviel das Fleisch beim Waschen aufgesogen hat. Durch ständiges Schütteln, Wenden ist es soweit gebraten, bis es schließlich dürr geworden ist. Dann wird es abgetropft aus dem Fett gehoben und an die Luft gesetzt. Wenn das Fleisch an der Luft entsprechend getrocknet ist, wird es in einem Säckchen aufgehängt, beispielsweise bei den Hirten an einem Asthaken der Hürde, an der Luft, zum »Lüften«. Ein solches Fleischsäckchen hatte jeder ordentliche, vorsorgliche Schäfer. Wenn die Essenszeit kam, und der Hirt etwas gehaltvolleres essen wollte, nahm er sein Säckchen hervor, wärmte Wasser im Kessel, warf eine Handvoll gedörrtes Fleisch hinein und gab Fleckerln *(lebbencs)* oder Eiergraupen *(tarhonya) dazu.*«[1] Daß in Kleinkumanien nicht nur Schafsfleisch, sondern auch Rindfleisch konserviert wurde, darüber berichtet gleichfalls MADARASSY einige Jahre später.[2] Das Dialektwörterbuch schreibt Anfang des Jahrhunderts über Kiskunhalas, daß das *Dörrfleisch* »ein im Kessel gekochtes, dann an der Sonne getrocknetes Schafsfleisch ist.«[3] Otto HERMAN erwähnt in seinem großen Werk: *A magyar pásztorok nyelvkincse* (Der Sprachschatz der ungarischen Hirten) unter der Bezeichnung Trockenfleisch *(száraz hús)* dieses als Hirtenspeise

[1] MADARASSY 1903: 447.
[2] MADARASSY 1907: 36.
[3] SZINNYEI 1897—1901: 495.

in Kecskemét, als getrocknetes Fleisch in Bugac. Er bemerkt hierzu, daß das vom Knochen gelöste, gut gekochte, dann auf der Matte getrocknete Fleisch zerstückelt, mit Zumischung von Eiergraupen gegessen wurde.[4]

Die untersuchte Fleischkonservierungsweise beschränkte sich natürlich nicht auf Kleinkumanien. Der vorzügliche Schriftsteller Mór JÓKAI war der erste, der die Fleischkonservierung durch Trocknen auf der Pußta Hortobágy beobachtete. In einem seiner belletristischen Werke schrieb er, daß bis zu den achtziger-neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf dem Hortobágy das kranke, hinfällige Rind »nicht den Geiern überlassen wurde, sondern sein Fleisch zerstückelt in Kessel getan, abgebrüht, und nachher auf Matten gelegt, an der Sonne getrocknet wurde. Dieses dann im Sack aufbewahrte Trockenfleisch *(szikkasztott hús)* verwendete der Bauer, wenn er eine *bocskoros Suppe* (wortwörtlich: Bundschuh Suppe, eine Brühe mit Essig und Zwiebeln) kochte, und warf soviel Handvoll davon hinein, für wieviel Gäste das Abendmahl bestimmt war.«[5] Auch István ECSEDI berichtet in einer ausführlichen Beschreibung über die auf dem Hortobágy anzutreffende Fleischkonservierung. Laut ECSEDI war es Aufgabe des *talyigás* (Kärrners) genannten Hirten, das Kalbs- oder Schafsfleisch zu trocknen: »Er gießt das Fett des Fleisches aus dem Kessel ab und das zurückbleibende Fleisch breitet er auf seinem Pelz *(suba)* oder auf der Matte im Schatten der Hütte aus, zumeist frühmorgens oder bei Sonnenuntergang; er setzt sich daneben und verscheucht das Ungeziefer mit einem Wedel aus dem zottigen Ende eines Kuhschwanzes um das Ungeziefer fernzuhalten. Wenn das Fleisch ein wenig eingetrocknet ist, sucht er einen reinen Ranzen um das Fleisch da hineinzulegen und dann trägt er es in die Hütte. Am nächsten, oder dritten Tag breitet er es neuerdings aus und wenn er darauf aufpaßt, so haltet es sich auch einige Wochen lang . . . Die Hirten verzehrten das Fleisch aus dem Sack mit Bedacht. Jeden Morgen suchten sich alle einige Handvoll davon aus, steckten es in den Ärmel des *szűr* (ungarischer Bauernmantel), und sobald die Mehlsuppe *(tísztaleves)* kochte, gab der Kärrner davon einige Handvoll, laut Otto HERMAN soviel Handvoll, für wieviel das Essen bestimmt war, in den Kessel.«[6] Leider geht aus dieser Beschreibung die Art des Würzens, Salzens, Kochens des Fleisches nicht hervor. Er berichtet nicht, doch scheinbar aßen die Hirten das morgens in den Ärmel des *szűr* gesteckte, getrocknete Fleisch sofort und hoben es nicht für die Mahlzeit auf. Ein wesentlicher Moment ist, daß das Fleisch im Schatten getrocknet und nicht an der prallen Sonne gedörrt wurde. Nach einer Mitteilung von MÁLNÁSI räucherten die Hirten in Hajduszoboszló das Fleisch nicht einmal im Winter, sondern ließen es gefrieren oder aber trockneten sie es, hoben es gebraten auf.[7]

[4] HERMAN 1914: 230.
[5] JÓKAI 1890: 133.
[6] ECSEDI 1914: 143—144.
[7] MÁLNÁSI 1928: 40. Leider berichtet er nichts über das Austrocknungsverfahren.

Aufgrund einer Angabe aus Großkumanien (Nagykunság) von István GYÖRFFY kann eine neuere Landschaft bezüglich der Untersuchung der Verbreitung von getrocknetem Fleisch hinzugezogen werden. Die Hirten in Großkumanien verrechneten nur mit der Haut des hinfälligen, verletzten Rindes, »sein Fleisch taten sie in den Kessel, und als es gargekocht war, wurde es auf dem Schafpelz *(suba)* ausgebreitet an der Sonne getrocknet und wie eine Konserve für karge Zeiten aufbewahrt.«[8] In der ersten Synthese der ungarischen Ethnographie faßt Zsigmond BÁTKY bei Anwendung der angeführten Daten aus Kleinkumanien und der Pußta Hortobágy die Verfahrenstechnik des getrockneten Schaffleisches *(juhhús)* oder des Ranzenfleiches *(tarisznyás hús)* zusammen, ohne dabei ein Wort über die weitere Verbreitung, über die historischen Fragen der genannten Fleischkonservierungsweise zu verlieren.[9] Zusammenfassend über das getrocknete Fleisch schreibt auch Béla GUNDA, wobei er bemerkt, daß dort, wo sich die Hirten für kürzere Zeit niederlassen, sie den Sack mit getrocknetem Fleisch in der Erde vergraben.[10]

Neuere Details der Zubereitungs- und Verbrauchsweise verdanken wir István TÁLASI, der nach MADARASSY eine Reihe neue Beobachtungen in Kleinkumanien machte. Vor allem, daß hier nicht nur aus Schaf und Rind, sondern auch aus Fohlen getrocknetes Fleisch hergestellt wurde. TÁLASI berichtet, daß das Lieblingsgericht der Kleinkumaner Hirten das »konservierte Pörkölt« war. In Halas nannte man dieses Gericht spaßhaft *pattogatott kukorica* (gerösteten Mais), was auch auf die Verzehrungsweise hinweist. Tagsüber führten sie das getrocknete Fleisch in einem über die Schulter hängenden Leinensäckchen mit sich, und aßen nach Bedürfnis eine Handvoll davon ohne Brot. Wesentlich ist, daß zum Kochen vor Einbürgerung des Paprikas, zum Würzen Pfeffer verwendet wurde. Außer Salz und Paprika stand kein andres Gewürz in Gebrauch, vor allem keine Zwiebeln. Im Gegensatz zum Trocknen im Schatten auf der Pußta Hortobágy, wurde hier im prallen Sonnenschein das auf dem Schafpelz oder auf der Matte ausgebreitete, gebratene Fleisch getrocknet. Gegen Abend wurde es auf eine andre reine Matte gelegt, anderntags wieder der Sonne ausgesetzt, und das wiederholte sich 4—5 Tage hindurch. Auch erfuhren wir von TÁLASI, daß der Kleinkumaner Rinderhirt einen Teil des schon klirrend getrockneten Fleisches nach Hause brachte, »wo es am Dachboden sogar bis zum Frühjahr gut erhalten blieb«.[11] Das bei der Hürde verbliebene getrocknete Fleisch wurde in der Speisekiste *(eleséges láda)* aufbewahrt. Der mit Kleidern versehene *(gúnyás)* Hirt ohne Zufluchtsort, beispielsweise der Herdenhirt trug indes das getrocknete Fleisch in einem Sack oder Ranzen mit sich.

[8] GYÖRFFY 1928: 29; wortwörtlich damit übereinstimmend: GYÖRFFY 1941: 24.
[9] BÁTKY 1934: I. 34.
[10] GUNDA 1940: 19.
[11] TÁLASI 1936: 26. 225

Laut László NAGY-CZIROK diente in Kleinkumanien das getrocknete Fleisch zur »Aufbesserung« der gekochten Speisen, galt aber auch als »getrockneter Leckerbissen«. Die Hirten sorgten immer für eine genügende Menge getrockneten Fleisches, — falls das Fleisch eines ganzen Stierkalbes konserviert werden sollte, so wurden mehrere Kessel nacheinander gebraten. Das Fleisch wurde ohne die Knochen auszulösen zerteilt, in Stücken, Schichten in den Kessel getan, und jede Schicht separat gesalzen, papriziert. Auf das magere Fleisch kam ein zehntel Teil Rinder- oder Hammeltalg, ein wenig Wasser wurde dazu gegossen, dann bei schwachem Feuer gekocht. »Große Holzstücke, Klötze wurden aufs Feuer gelegt, daß es schwach züngle. Während des Kochens durfte das Fleisch nicht umgerührt werden, daß es nicht klumpig werde, was leicht geschehen konnte, vor allem wenn sich die Knochen schon vom Fleisch gelöst hatten. Statt umzurühren rüttelte man den Kessel, falls dieser aufgehängt war, zwei-, dreimal an seinem Henkel, daß das Fleisch anders zum Liegen komme.«[12] Zunächst wurde das Fleisch auf eine Art Sieb *(rosta)*, dann in ein Gefäß zum Trocknen getan, später wurde es auf einer Matte ausgebreitet, die Knochen weggeworfen. »Vor dem Trocknen wurde das Fleisch gekostet. Es mußte gut gesalzen sein, daß es nicht wurmig werde. Dem konnte man da noch abhelfen.«[13] Das Trocknen war Aufgabe des Schäferjungen, der mit einem beblätterten Zweig die Fliegen und Wespen vom Fleisch zu verscheuchen hatte. Das nach vier—fünf Tagen hart getrocknete Fleisch gaben die Schäfer in Ranzen, Säckchen, und konnten es so sogar ein Jahr lang aufbewahren.

Die untersuchte Weise der Fleischkonservierung kannten auch die Hirten in Büdszentmihály (heute Tiszavasvári), in der Mezőséggegend des Komitats Szabolcs. Aus der Angabe von András GOMBÁS haben wir davon Kenntnis, daß man dort im zugebundenen Ärmel des *szűr* das getrocknete Fleisch mitnahm, und es dort nie ausgehen ließ. Schafe wurden des Nachts geschlachtet, noch vor Morgengrauen gebraten. Am Morgen wurde das Fleisch auf einem reinen Tuch an der Sonne ausgebreitet, und gründlich getrocknet. Das getrocknete Fleisch bewahrte man dann in der Kiste der Hirtenhütte auf, und »naschte« davon solang es reichte. Von hier wurde auch immer der Ärmel des *szűr* nachgefüllt, es verdarb nie. Wenn die Hirten eine Mahlzeit kochten, gaben sie zwei—drei Handvoll Fleisch dazu, entsprechend für wieviel Personen sie kochten.[14] Im nahe liegenden Polgár, in Hajdúböszörmény, im nördlichen Teil der Pußta Hortobágy fand der Verfasser der Monographie über das Hirtentum dieser Gegend das Dörren des Fleisches durch Austrocknen nicht mehr vor.[15]

Aus unserer ethnographischen Literatur können wir im großen ganzen lediglich soviel über die untersuchte Konservierungsweise, über das Trocknen

[12] NAGY-CZIROK 1959: 223.
[13] NAGY-CZIROK 1954: 224.
[14] GOMBÁS 1963: 243.
[15] BENCSIK 1969; BENCSIK 1971.

und über das Verzehren des getrockneten Fleisches erfahren. Unsere Erkenntnisse werden einigermaßen von meinen zwischen 1965 und 1968 aufgesammelten Angaben aus der Ebene der Komitate Heves und Borsod sowie vom rechtsseitigen Theißufer ergänzt. Meines Wissens wurde von diesem Gebiet über das Verfahren von getrocknetem Fleisch und dessen Verzehrung noch nicht berichtet. Aus diesem Grund erweckten 1965 die Worte des Rinderhirten János Anga aus Tiszanána mein Interesse, als ich für den *Néprajzi Atlasz* (Ethnographischer Atlas) Daten sammelte. Er erzählte, daß um die Jahrhundertwende den Hirten aus Nána, Sarud, Poroszló das getrocknete Fleisch niemals ausging. Das Fleisch des gefallenen Rinds, Kalbs zerteilten sie in halbtellergroße Stücke. Das Fleisch legten sie in den an den *szolgafa* (hölzerner Haken) gehängten *bogrács* (Kessel), während sie es ständig mit Salz bestreuten. Sie gaben Paprika dazu, wenn welcher vorhanden war. Mit wenig Wasser, bei schwachem Feuer ließen sie es kochen, bis die Brühe verkocht war. Dann legten sie die Fleischsctücke zum Trocknen auf die Fischernetze, die auf den Bäumen der Weide am Theißufer hingen. Der Schäferjunge wendete, trocknete das Fleisch sogar 3—4 Tage hindurch, mußte auch die Wespen verscheuchen. Dann verteilten die Rinderhirten das Fleisch unter sich, und jeder steckte seinen Teil in den Ranzen. Die Rinderhirten zerrissen sich förmlich um einen Kalb. Wenn sie sich *gulyásos* (Gulasch) kochten, gaben sie getrocknetes Fleisch zu den Kartoffeln. Das getrocknete Fleisch bewahrten sie zumeist in einem an die Hüttenwand gehängten Sack auf. Es verdarb nie. Einmal antwortete der Gewährsmann mit Überzeugung auf die besorgte Frage eines Gendarmen, daß das Fleisch verderben könne: »Das wird auch noch zu Michaeli gut sein.«[16]

In Mezőkeresztes kennen alle Hirtenfamilien das getrocknete Fleisch. In den zehner und zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts wurde es sowohl aus Schaffleisch wie aus Rindfleisch gemacht. Vom Schaf konservierten sie die Keule und das Bruststück, vom Kalb die fleischigen Teile. Die knochigen Teile verzehrte man frisch, gleich nach dem Schlachten. Das Fleisch wurde in großen Stücken gebraten, die Stücke waren auch ein halbes Kilogramm schwer. Im Kessel wurde das Fleisch in einer stark gesalzenen Brühe, mit Beigabe einiger Paprikaschoten bis zum Trockenwerden gekocht. (Andre Gewürze waren nicht nötig, vor allem durften keine Zwiebeln in den Kessel getan werden.) Auch das eingegangene Vieh, Aas *(dög)* genannt, wurde in dieser Weise gebraten. Das gebratene Fleisch ließ man einen Tag lang an der Sonne ausgebreitet trocknen, dann aber wurde es zum weiteren Trocknen an die Haken *(fogas)* des *kolesz* genannten Speisekarrens *(ételes taliga)* gehängt. Da wurde es klirrend trocken, und hielt nachher viele Wochen lang.[17]

[16] Eigene Sammlung, Tiszanána 1965. Gewährsmann János *Anga*, Rinderhirt, geb. 1888.
[17] Eigene Sammlung, Mezőkeresztes 1966. Gewährsmann György *Páricsi*, Rinderhirt, geb. 1903.

Die Hirten von Mezőnagymihály salzten im Herbst die Keule (juhtest = Schafskörper) ein, dann wurde sie geräuchert. Das geräucherte Schaffleisch verwendete man genauso, wie das Schweinefleisch, oder den Schinken. Es wurde auch für das gefüllte Kraut verwendet. Im Sommer wendete man selten die Konservierung durch Trocknen an. Eher wurde das Fleisch in den Brunnen hinabgelassen, drei Tage lang verdarb das Fleisch auch dann nicht. Laut dem in Gelej geborenen Schäfer János Szlávik, wurde in Gelej und Mezőcsát das an der Sonne konservierte Fleisch *szűrön szárított hús* (auf dem *szűr* getrocknetes Fleisch) genannt. Es wurde sowohl aus Schafs-, wie aus Rindfleisch gemacht. Gut 2—3 Jahre alte Hammeln (*örü*, ürü) wurden geschlachtet, falls sie auf »szűr Gebratenes« *(szűrön szárított)* herstellen wollten, denn aus dem Jährlingen Lamme *(toklyó)* wären nur einige Handvoll getrocknetes Fleisch gewonnen worden. Zunächst wurde das Fleisch mit den Knochen zusammen im Kessel gekocht, und so lang gesiedet, bis sich das Fleisch von den Knochen löste. Dann wurden die Knochen weggeworfen, der Großteil der Brühe abgegossen, das Fleisch gut gesalzen, mit Paprikaschoten, eventuell mit gestoßenem feinem Pfeffer *(jóféle bors)* gewürzt. Im eigenen Fett, Talg briet sich das Fleisch rotbraun. Es wurde solang am Feuer belassen, bis es noch einen Tropfen Feuchtigkeit enthielt. Nachher wurde es in Eisenpfannen gelegt, und an einem gegen Fliegen geschützten, luftigen Platz einige Tage getrocknet. Das in dieser Weise getrocknete Fleisch verdarb auch ein Jahr lang nicht. Das getrocknete Fleisch wurde in einem *tömlő* (Schlauch) genannten Leinenranzen aufbewahrt, wie dies auch das in der Mittleren Theißgegend und im Kreis der östlichen Palotzen bekannte Hirtenlied sagt:

Jónapot éldes bujtárom,	Guten Tag mein lieber Schäferjunge,
Gondolod-e, van-e károm?	Glaubst Du, ich erleide Schaden?
Nincsen károd, de nem is lesz,	Du hast keinen Schaden, wirst auch keinen haben,
Míg a nyájad kezemen lesz.	Solang Deine Herde in meinen Händen verbleibt.
Van-e hát hús a tömlőbe?	Gibt es aber schon Fleisch im Schlauch?
A bográcsba sülve-főve?	Im Kessel gebraten-gekocht?
Hej, nincsen hús a tömlőbe,	*Hej, es gibt kein Fleisch im Schlauch.*
Se a bográcsba megfőve.	*Nicht einmal gekocht im Kessel.*[18]

Der *tömlő* war ein länglicher, weißer Leinenranzen, den die Hirten umgehängt trugen. Wenn das getrocknete Fleisch eine größere Menge ausmachte, legte man es in die Speisekiste *(eleséges láda)*, die aber bei den Mezőcsáter und Gelejer Hirten in der Schilfhütte aufgestellt war. Das *auf szűrgetrocknete Fleisch* trugen sie im *tömlő* oder im Szűrärmel mit sich, und aßen davon tagsüber, mit oder ohne Brot. Zuletzt war dieses Verfahren in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts gebräuchlich.[19]

[18] PALÁDI-KOVÁCS 1965: 169.
[19] Eigene Sammlung, Mezőcsát 1969. Gewährsmann János *Szlávik*, Schäfer.

Die bisher vorgeführten Angaben stammen ausnahmslos von Hirten, zeigen die Fleischkonservierung der Hirten als Brauch. Es kann indes angenommen werden, daß einst auch bei den Bauern das getrocknete Fleisch gebräuchlich war. Diese Voraussetzung jedoch können wir nur mit einer einzigen, aus Nádudvar kommenden Information bekräftigen. Zwischen 1901 und 1909 bereiteten nicht nur Schäfer, sondern auch das Gesinde und die Bauern getrocknetes Schaffleisch *(szárított juhhús)*. Das drehkranke Schaf, das »Aas« brieten die Mägde der Pußta im Kessel *(bogrács)*, dann breiteten sie das Fleisch auf Leinentüchern an der Sonne aus, ließen es dort trocknen, dörren. Im Hausflur (*pitar* = pitvar) des Gesindehauses bewahrten sie das getrocknete Fleisch aufgehängt in einem Säckchen auf. Das Gesinde der Pußta verwendete dieses Fleisch als Zutat zu Speisen aus Trockenteigwaren, Fleckerln und Eiergraupen, niemals indes als Hauptspeise. Im vergangenen Jahrhundert wurde das Schaffleisch auch im Winter in ähnlicher Weise konserviert, doch nach dem Braten in die Pfanne getan und im Backofen getrocknet, gedörrt. Seit dem Zweiten Weltkrieg wird das Schweinefleisch im Backofen nach der alten, mit dem Schafsfleisch verknüpften Tradition getrocknet.[20]

Nach den bislang bekannten Daten hat es den Anschein, daß die untersuchte Fleischkonservierungsweise ausschließlich in den bekannten Landschaften des Hirtentums, auf der Großen Ungarischen Tiefebene gebräuchlich war, in anderen Gegenden kannte man indes dieses Verfahren nicht. Dem widerspricht allein eine einzige Angabe. Ein aus der Gegend von Pelsőc stammender Hirt auf der Ebene des Komitats Borsod teilte mit, daß noch in den zehner Jahren unseres Jahrhunderts auch die im Komitat Gömör, im Sajótal und auf der Szilicer Hochebene lebenden Ungarn regelmäßig getrocknetes Fleisch machten und aßen. Er erinnerte sich, daß in Szilice im großen Kessel das in tellergroße Stücke geschnittene Fleisch rotgebraten wurde. (Gegebenenfalls wurde auch das Fleisch des notgeschlachteten Rinds getrocknet.) Zum mageren Fleisch kam auch geschnittener Speck, es wurde stark gesalzen, mit Pfeffer oder Paprika bestreut, doch nie Zwiebeln hinzugetan. Die gebratenen Fleischstücke legten sie unter das Traufdach an die pralle Sonne, oder banden sie auf der Weide an die Sträucher (!?) Öfter beschmutzten auch Fliegen das trocknende Fleisch, bis sich seine Oberfläche verkrustete. Das Fleisch war nach 2—3 Wochen schon nicht mehr so schmackhaft, wie frisch, doch die alten Hirten hatten es auch so gern. Das Fleisch eines Hammels (ca. 20 kg reines Fleisch) reichte 3—4 Wochen aus. Falls viele drehkranke *(keringős* = kerge) Schafe geschlachtet werden mußten, konnte man das Fleisch nur durch Trocknen retten, für später aufbewahren.[21]

[20] Balázs, Lajos (Nádudvar); freundlicherweise mündlich mitgeteilt.

[21] Eigene Sammlung, Mezőnagymihály 1967. Gewährsmann Pál *Kovács*, Schäfer, geb. 1896.

Mit den angeführten Angaben erschöpfte sich auch, was wir als Speise und von dem Zubereitungsbrauch des getrockneten Fleisches wissen. Wir überzeugten uns, daß bislang lediglich aus einem bestimmten Gebiet des ungarischen Sprachraums und nur aus dem Kreis des Hirtenstands Kenntnisse über das getrocknete Fleisch verzeichnet worden sind. Es kann aber für uns kein Zweifel bestehen, daß wir es mit einer solchen relikten Erscheinung zu tun haben, die in früheren Jahrhunderten geographisch und auch sozial praktisch verbreiteter war, als im 20. Jahrhundert. Leider mangeln uns auch weiterhin die mittelbaren historischen Daten. Den offensichtlichen Zusammenhang zwischen dem getrockneten Schaffleisch in Kleinkumanien und des während des gegen Neapel geführten Kriegszugs der ungarischen Heerscharen unter Ludwig dem Großen benutzten Fleischpulvers erschloß bereits MADARASSY.[22] Dank des Chronisten Matteo VILLANI verfügen wir über ziemlich eingehende Informationen aus dem 14. Jahrhundert über die Verpflegung des ungarischen Heers, über die Herstellung des getrockneten Fleischpulvers und seinen Gebrauch als Nährung. VILLANI unterscheidet zwischen der ungarischen Lagerverpflegung auf der Pußta und der in bewohnten Gegenden: »Auf der Pußta sind sie mit Lebensmitteln gut versorgt und der Grund hierfür ist, daß in Ungarn sehr viel Ochsen und Kühe gezüchtet werden. . . . Mit diesen wird nicht der Boden bearbeitet, und da sie fette Weiden haben, wachsen sie rasch und werden fett. Diese werden geschlachtet und mit ihren Häuten und ihrem Fett Großhandel betrieben. Ihr Fleisch indes wird in großen Kesseln gebraten, und wenn es schon gebraten und gesalzen ist, werden die Knochen entfernt, das Fleisch im Backofen oder anderswo gedörrt, und wenn es getrocknet ist, zu feinem Pulver zerstoßen und aufbewahrt. Und wenn sie mit großer Heerschar durch die Pußta ziehen, wo sie keine Nahrung finden, führen sie Kochtöpfe oder andres Kupfergeschirr mit sich und jeder hat ein Säckchen mit solchem Pulver als Kriegsverpflegung, außerdem führt auch der König dieses in großen Mengen auf Wägen mit sich.

Und wenn sie zu einem Fluß, oder zu einem andren Gewässer kommen, halten sie dort, füllen ihre Gefäße mit Wasser, kochen dieses auf und wenn es kocht, werfen sie, entsprechend ihrer Anzahl, Fleischpulver hinein. Das Pulver quellt auf und von ein bis zwei Handvoll wird das Geschirr mit einer breiigen Masse voll, die sehr nahrhaft und fähig ist, die Menschen mit wenig oder auch ohne Brot bei guten Kräften zu erhalten.

Deshalb ist es kein Wunder, daß sie in der Pußta, wo sie keine Nahrung finden, in sehr großer Zahl und lange Zeit hindurch leben können, denn die Menschen ernähren sich mit diesem Fleischpulver, die Pferde aber fressen Gras oder Heu.

[22] MADARASSY 1903: 446. cf. MARCZALI 1895: 57.

Doch in unserem Land, wo sie Wein, Brot und frisches Fleisch erhalten, werden sie dieser Speise überdrüssig, die ihnen in der Pußta sehr gut bekommt; ihre Moral ändert sich und sie könnten schon nicht mehr von dieser getrockneten Nahrung leben.«[23]

Die authentisch scheinende Chronik läßt keine Zweifel darüber aufkommen, daß das Ungartum des 14. Jahrhunderts bereits das Konservieren des Fleisches an der Luft, an der Sonne kannte, und im großen ganzen anwendete. Diese Konservierungsweise war — den Beschreibungen von VILLANI zufolge — im zeitgenössischen Italien wahrscheinlich unbekannt. Der ethnographischen Literatur der unmittelbar benachbarten Völker (Österreicher, Slowaken, Karpato-Ukrainer, Kroaten, Rumänen) kennen wir keine Beiträge über die Konservierung des Fleisches durch Trocknen. Am Balkan indes werden von den Bulgaren auch heute noch die verschiedenen Fleischsorten durch Trocknen haltbar gemacht.[24] Obzwar wir keine literarische Kenntnisse darüber haben, schließen wir ein ähnliches Brauchtum bei den Serben, Mazedoniern und Albanern nicht aus.

Unsere Annahme scheinen auch einige sporadische Angaben bezüglich der osmanischen Türken zu bekräftigen. Schon MARCZALI wies auf die »Essay« von MONTAIGNE hin, laut der im Zeitalter des französischen Schriftstellers und Denkers, im 16. Jahrhundert die türkischen Soldaten ein mit Fleischpulver gefülltes Säckchen während des Heereszugs mit sich führten.[25] Der sich 1433 in Adrianopel aufhaltende französische Reisende Bertrandon de la BROCQUIÈRE aber charakterisierte folgendermaßen die Lebensweise der türkischen Soldaten: ». . . sie stehen früh auf, begnügen sich mit schlecht gebackenem Brot, *mit an der Sonne getrocknetem Fleisch* (hervorgehoben vom Autor), mit frischer oder saurer Milch, mit Honig . . . ja sogar mit einer Handvoll Mehl.«[26]

Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Türkenherrschaft nicht nur bei den Balkanvölkern, sondern auch bei uns dazu beitrug, daß die Konservierung des Fleisches durch Trocknen bis zum 20. Jahrhundert bestehen blieb. Die ungarische Trockenfleischzubereitung involvierte indessen bestimmt nicht das osmanisch-türkische Verfahren, da doch noch zur Zeit Ludwig des Großen zwischen den beiden Völkern keine näheren Beziehungen, kulturelle Berührungspunkte bestanden. TÁLASI wies 1955 auf die Zwiefalt des getrockneten Fleisches unserer Nahrungen hin: »Auch aus dem geringen Material unserer konditionierenden und konservierenden Verfahren können wir wertvolle Ergebnisse erhoffen, so beispielsweise im Fall unserer getrockneten Fleischnahrungs-

[23] MISKULIN 1905: 72—73.
[24] KISBÁN, Eszter, freundlicherweise aus dem Material ihrer eigenen Sammlung mündlich mitgeteilt, s. noch *Vakarelski* 1969: 66.
[25] MARCZALI 1895: 57—58.
[26] cf. KÁLDY-NAGY 1970: 24.

mittel, die offensichtlich einen aus dem Osten gebrachten und einen späteren, einen Balkan-Typus haben.«[27]

Unter dem Ausdruck »aus dem Osten Gebrachtes« pflegt gewöhnlich die ungarische Ethnographie die Kulturgüter vor der Landnahme zu verstehen. Dieser wird dann angewandt, wenn zur genaueren Bestimmung der Herkunft keine Möglichkeit besteht. In Fall des getrockneten Fleisches denken wir indes eher — aus alter Eingefleischtheit — an innerasiatische türkische Völker, als an die den ugrofinnischen verwandten Völker. Aus dem Kreis der ersteren sind tatsächlich Analogien leicht nachzuweisen. Über die Kirgisen verzeichnete György ALMÁSY: »Getrocknetes Fleisch, *kepken etti*, machen sie nur ausnahmsweise, zumeist die Jäger, die ihre Beute nicht sofort fortschaffen können, und deshalb das Fleisch in dünne Streifen schneiden und an der Luft trocknen lassen.«[28] Von ebendort schreibt er über die Kasachstaner, daß sie an der Sonne Quark trockneten. Der in dieser Weise konservierte Quark wird für den Winter aufbewahrt, zerkrümelt im Wasser gekocht verwendet.[29] Gyula PRINZ berichtet über das bei den in Tien-schan lebenden Kirgisen angetroffene »Fleischräuchern«; »Scheinbar ist ihnen noch nicht bekannt, daß die echten Nomaden das Fleisch geräuchert aufbewahren. Zumindest behauptet ALMÁSY entschieden, daß sie haltbar nur ausgelassenes Schafstalg in Schafdärmen aufbewahren. Während meiner Reise im Winter fand ich in den meisten Jurten geräuchertes Pferdefleisch in großen Mengen, hängend am die Dachöffnung abschließenden Holzreifen.«[30] Aus der Beschreibung von PRINZ ist klar ersichtlich, daß das Konservieren des Fleisches durch Räuchern Anfang des Jahrhunderts noch eine seltene Erscheinung bei den innerasiatischen Nomaden war. Verallgemeinernd bemerkt Károly Cs. SEBESTYÉN über die Nomaden: »Gesunde Tiere schlachten sie daher nur für besondere Ehrengäste, oder falls die Not sehr groß ist. Sonst werden lediglich die zu alten oder kranken Tiere geschlachtet. Wenn das im Sommer der Fall ist, so *trocknen sie das Fleisch und bewahren es für den Winterbedarf auf.* (Vom Autor hervorgehoben.) Die *Kalmücken* schneiden das Fleisch in lange, schmale Streifen, tauchen diese in warmes gesalzenes Wasser, und trocknen es entweder im Schatten der Jurte an der Luft, oder in der Jurte über schwachem Rauch aus. Dann wird das Fleisch zu kleinen Würfeln geschnitten, in Ledersäcke getan, und dient für die Bedürfnisse im Winter oder als Reiseproviant.«[31]

Dank Galimdsán TAGÁN verfügen wir über ganz eingehende Kenntnisse der Fleischkonservierungsverfahren bei den Baschkiren und Kirgisen. Bei beiden Völkern ist es Brauch das Fleisch durch Räuchern und Trocknen zu konservieren. »Das eingesalzene Fleisch setzen sie zum Trocknen der Luft aus oder

[27] TÁLASI 1955: 32.
[28] ALMÁSY 1903: 694.
[29] ALMÁSY 1903: 694.
[30] PRINZ 1908: 74.
[31] Cs. SEBESTYÉN 1938: 53.

hängen es in den Rauch. Die Kirgisen hängen das Fleisch unter das Dach der Jurte, wo sie es am angefachten Feuer in der Jurte . . . dem Rauch aussetzen, hingegen legen die Baschkiren in extra für diesen Zweck gegrabenen Räuchergruben Feuer, über dem auf Latten gehängt das Fleisch geräuchert wird. *Letzteres ist eher ein Brauch der Reichen, während gewöhnlich das Trocknen an der Luft gebräuchlich ist.*«[32] (Vom Autor hervorgehoben.) Die Absonderung der Fleischkonservierung nach sozialen Schichten bezeigt, daß das Räuchern des Fleisches, »der Brauch der Reichen« nur eine neuer verbreitete Konservierungsweise der Baschkiren ist. Auf das vorgezogene getrocknete Fleisch weist auch eine andre Bemerkung von TAGÁN hin: »Bei Frühlingsbeginn werden die verbliebenen geräucherten Fleischstücke herabgenommen und an der Sonne getrocknet, dann in der Kiste *(kebedse)* aufbewahrt.«[33] Im Sommer gab es zur Konservierung des Fleisches keine andre Möglichkeit als das Trocknen. »Falls des Sommers aus irgendeinem Unfall ein Pferd oder ein Rind geschlachtet werden muß, geschieht die Konservierung des Fleisches durch Salzen und Dörren. Solches Fleisch wird weder bei den Kirgisen, noch bei den Baschkiren Gästen vorgesetzt, sondern immer nur von der Familie selbst verzehrt . . . Das auf diese Weise im Sommer konservierte (getrocknete) Fleisch essen sie gekocht und auch gebraten. Letzteres ist aber eher während des Kumys-Umtrunks gebräuchlich, wenn unvorhergesehen eine Speise gewünscht wird. Das zum Kochen nötige Fleisch muß zumindest 12 Stunden vorher eingeweicht werden, sonst bliebe es zu salzig. Einige essen das getrocknete Fleisch auch roh.«[34]

Bei den Analogien der Kirgisen, Kalmücken und Baschkiren ist nicht davon die Rede, daß sie das eingesalzene Fleisch vor dem Trocknen gekocht, beziehungsweise irgendwie gewürzt hätten. Laut G. TAGÁN wird das rohe Fleisch zunächst in eine starke Salzlösung getan oder mit gestoßenem Salz eingerieben, 24 Stunden stehen gelassen, dann an der Luft getrocknet.[35] Dem Brauchtum der ungarischen Hirten ist das Trocknen des gesalzenen rohen Fleisches an der Sonne unbekannt. Die angeführte Angabe von VILLANI beweist, daß auch schon unsere Vorfahren im 14. Jahrhundert das zum Trocknen bestimmte Fleisch zuvor kochten. In diesem Punkt finden wir daher in der Konservierungstechnik einen wesentlichen Unterschied zwischen den Analogien der Ungarn und der »Nomaden«, insoweit wir die Mitteilungen über die Konservierungsweise der Kirgisen und Baschkiren für genau und authentisch halten. (Es wäre interessant zu untersuchen, wie es möglich ist, gesalzenes rohes Fleisch zu trocknen.)

In Ungarn trockneten die Fischer der Theiß und Donau den rohen Fisch nach Einsalzen, ohne andre Vorbereitungen. Die Fischer in Szentes und Csong-

[32] TAGÁN 1935: 91.
[33] TAGÁN 1935: 90—91.
[34] TAGÁN 1935: 92.
[35] TAGÁN 1935: 91.

rád schlitzten die Fische zuvor auf, nahmen sie aus, wuschen sie aus, dann legte man sie drei Tage lang in große Bottiche mit Salzlösung. Nachher wurden die Fische an Schnüren aufgefädelt und zum Trocknen an die Sonne gehängt. Bei schönem Wetter trockneten, konservierten sich die Fische in einem Tag. Noch im vergangenen Jahrhundert wurden getrocknete Fische aus dem Komitat Csongrád in großen Mengen, zu Ballen geschnürt von den *ficsér* (Fischer) nach Siebenbürgen, in den Banat, sogar nach Kroatien gebracht, und Großhandel mit ihnen betrieben.[36] Über eine gegenseitige Wirkung der Konservierung des gesalzenen Fisches und des gesalzenen Fleisches durch Trocknen haben wir keine Kenntnis. Im 20. Jahrhundert war die Konservierung bei der Nahrungsmittel mit je einer Berufsschicht verknüpft. Es würde sich lohnen, das Fischdörren in einem größeren geographischen Raum und in einer größeren historischen Sicht zu untersuchen. Der getrocknete Fisch würde vielleicht auch die nötigen Ansichten über die Anfänge der Konservierung durch Trocknen des Fleisches beeinflussen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Fischdörren und das Trocknen des Wildbrets unseren fischenden-jagenden, Naturwirtschaft betreibenden Vorfahren schon bekannt war noch bevor sie Tierzüchter wurden. (Wir wollen daran erinnern, daß sich schon unter den von ALMÁSY vorgeführten Kirgisen Jäger befanden, die das Fleisch trockneten.)

Das getrocknete Fleisch war bestimmt auf größeren Räumen, bei zahlreichen Völkern mehrerer Kontinente bekannt. (Nach meinen belletristischen Erinnerungen, war es auch bei den südamerikanischen Hirten, den Gauchos gebräuchlich.)[37] Zur Interpretation des geringen heimischen Materials wäre indes eine Stauung von vergleichenden Angaben zwecklos. Viel nutzbringender scheint eine tüchtige Auflese von dicken, teigigen Speisen mit beigegebenem getrocknetem Fleisch zu sein. Wir konnten sehen, daß das getrocknete Fleisch auf der ganzen Tiefebene Zubehör der Hirtenspeisen, der einstigen Breie war. Die Benennungen dieser trockenen teigigen Speisen (*öhön*, *slambuc*, *tippan* usw.) zeigen das reiche, nach Dörfern wechselnde sprachliche Material, das der Forschung vielleicht weitere Anhaltspunkte bietet.

Soviel ist auch aus dem bis jetzt noch ungenügend zusammengetragenen Material ersichtlich, daß das durch die Hirten bewahrte Konservierungsverfahren, das Trocknen des Fleisches einst eine viel größere Bedeutung in der Ernährung unseres Volks hatte, als Anfang des 20. Jahrhunderts. Aber infolge des Vordringens andrer Fleischkonservierungsweisen (Gefrieren, Räuchern, gebratenes Fleisch in Fett aufbewahrt) verlor das getrocknete Fleisch an Wichtigkeit. Sein Rückgang steht vielleicht auch mit der zunehmenden Rolle des Schweinefleisches in Zusammenhang. Auffallend ist nämlich, daß unter den

[36] NYÍRI 1948: 259—260.

[37] Über das berühmte getrockene Fleisch der Prärieindianer, das *pemmikan* siehe: WENTWORTH 1957: 557—571.

Konservierungsweisen des Schweinefleisches, sein Trocknen fehlt.[38] Die ethnographische Untersuchung der Fleischkonservierungsweisen könnte vorangetrieben werden, wenn die verschiedenen Konservierungsweisen von Fleischsorten, Fischen und Geflügel gemeinsam, und auch in ihren Zusammenhängen untersucht würden.

Literatur

Abkürzungen

Ethn. = Ethnographia (Budapest)
Közl. = Közlemények a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézetéből (Debrecen)
MH. = Műveltség és Hagyomány (Debrecen)
NÉ. = Néprajzi Értesítő (Budapest)
NK—NT. = Népi kultúra — népi társadalom (Budapest)

Almásy, Gy. 1903. *Vándorutam Ázsia szívébe* (Wanderfahrt ins Herz Asiens). Budapest

Bátky, Zs. 1934. *Táplálkozás* (Ernährung). In: A Magyarság Néprajza (Ethnographie des Ungartums), I. Budapest

Bencsik, J. 1969. *Pásztorkodás a Hortobágy északi területén a XVIII. század végétől* (Hirtentum am nördlichen Teil der Hortobágy seit Ende des 18. Jahrhunderts). In: Közl. 22. Debrecen

Bencsik, J. 1971. *Paraszti állattartás Hajdúböszörményben* (Bäuerliche Viehhaltung in Hajdúböszörmény). In: Közl. 24. Debrecen

Ecsedi, I. 1914. *A Hortobágy puszta és élete* (Die Pußta Hortobágy und ihr Leben). Debrecen

Gombás, A. 1963. *Juhtartás Szentmihályon* (Schäferei in Szentmihály). In: A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve, 3: 223—248. Nyíregyháza

Gunda, B. 1940. *The Anthropogeography of Pasturing on the Great Hungarian Plain.* In: Geographical Review, Vol 68 No 1 (separatum). Budapest

Györffy, I. 1928. *A szilaj pásztorok* (Die Hirten des extensiven Hirtenwesens). Karcag

Györffy, I. 1941. *Nagykunsági krónika* (Chronik von Großkumanien). Budapest

Herman, O. 1914. *A magyar pásztorok nyelvkincse* (Der Sprachschatz der ungarischen Hirten). Budapest

Jókai, M. 1890. *Napraforgók. Újabb beszélyek* (Sonnenblumen. Neuere Erzählungen), I. Budapest

Káldy-Nagy, Gy. 1970. *Harácsszedők és ráják. Törökvilág a XVI. századi Magyarországon* (Plünderer und die Rajah. Türkenherrschaft im 16. Jahrhundert in Ungarn). Budapest

Kisbán, E. 1969. *A sertéshús tartósítása a paraszti háztartásban. Kutatási feladatok* (Die Konservierung von Schweinefleisch im Bauernhaushalt. Forschungsaufgaben). In: NK—NT. 2—3: 103—116. Budapest

Madarassy, L. 1903. *Szárított juhhús* (Getrocknetes Schafsfleisch). In: Ethn. 14: 446—447

Madarassy, L. 1907. *Kiskunsági pásztor-enyhelyek* (Hirten-Windschirme in der Kleinkumanien). In: NÉ. 8: 34—41

Málnási, Ö. 1928. *A régi magyar juhászat* (Die alte ungarische Schäferei). Budapest

Marczali, H. 1895. *A vezérek kora és a királyság megalapítása* (Die Epoche der Stammesfürsten und die Gründung des Königtums). In: A magyar nemzet története (Geschichte der ungarischen Nation), I. (Red.: Szilágyi, S.) Budapest

Miskulin, A. 1905. *Magyar művelődéstörténeti mozzanatok Giovanni és Matteo Villani krónikái alapján* (Ungarische kulturhistorische Momente aufgrund der Chroniken von Giovanni und Matteo Villani). Budapest

Nagy-Czirok, L. 1959. *Pásztorélet a Kiskunságon* (Hirtenleben in Kleinkumanien). Budapest

Nyíri, A. 1948. *A kihaló szentesi víziélet néprajzi és népnyelvi maradványai* (Ethnographische und volkssprachliche Relikte des aussterbenden Wasserlebens in Szentes). In: Alföldi Tudományos Gyűjtemény, 2: 194—298. (Red.: Bartucz, L.) Szeged

[38] Kisbán 1969.

PALÁDI-KOVÁCS, A. 1965. *A keleti palócok pásztorkodása* (Das Hirtenleben der östlichen Palotzen). In: MH. 7. Debrecen

PRINZ, Gy. 1908. *Néprajzi megfigyelések a Tiensánban* (Ethnographische Beobachtungen in Tien-schan). In: NÉ. 9: 69—90

CS. SEBESTYÉN, K. 1938. *A nomád pásztorkodás életformája* (Die Lebensform des nomadischen Hirtentums). In: Népünk és Nyelvünk 10: 41—60. Szeged

TAGÁN, G. 1935. *A baskírok húseltartása* (Die Fleisch-aufbewahrung der Baschkiren). In: NÉ. 27: 89—92

TÁLASI, I. 1936. *A Kiskunság népi állattartása* (Die volkstümliche Viehhaltung in der Landschaft Kiskunság [Kleinkumanien]). Budapest

TÁLASI, I. 1955. *Az anyagi kultúra vizsgálatának tíz éve (1945—1955)* (Untersuchung der materiellen Kultur von zehn Jahren, 1945—1955). In: Ethn. 66: 5—56

SZINNYEI, J. 1897—1901. *Magyar tájszótár* (Ungarisches Dialektwörterbuch), II. Budapest

VAKARELSKI, Ch. 1969. *Bulgarische Volkskunde*. Berlin

WENTWORTH, E. N. 1957. Dried Meat—Early Man's Travel Ration. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, Publication 4272, Washington

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 205—350 (1979)

THE MUSIC OF THE NAMBICUARA INDIANS (MATO GROSSO, BRAZIL)*

By

István Halmos

INSTITUTE OF MUSIC RESEARCH OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, BUDAPEST

Content

I Introduction (205) *II A brief survey of melodies and their notation* 1 Vocal melodies (208) 2 Instrumental melodies: *a)* Flute melodies (211) *b)* Nose flute melodies (219) *III The melodies* 1 Legend to the notations (221) 2 Qualification of sounds in the notation (223) 3 Melodic affinity of tunes: *a)* According to fore-part *b)* According to after-part (224) 4 Order of melodies 5 (225) *IV Detailed analysis* 1 Scales and modes: *a)* Vocal melodies (312) *b)* Flute melodies (319) 2 Strophes and melodies (327) 3 How melody sections are arrived at (336) 4 Rendition of the music (340) 5 The nose flute (342).

I Introduction

In 1959 field research was undertaken by Lajos Boglár, a Hungarian ethnologist, head curator at the Ethnographical Museum Budapest to study the life of a small group of Nambicuara Indians at Utiriati in the Mato Grosso State of Brazil. An important achievement of Boglár's work was a 90-minute tape recording of some of their music; this tape recording forms the basis of the discussion in the pages to follow.[1]

It took a considerable length of time until the tapes, in a somewhat hazardous manner, managed to reach Budapest permitting me to detail them in writing and enabling an evaluation of Nambicuara music, to be prepared.

However pleased I was to receive the tapes, there were also, alas, some unpleasant surprises in store for me owing to the unusual circumstances under which the recordings had been made. The fact that these tape recordings could be made at all is, in no small measure, attributable to the head of the local mission Reverend Father Heinrich, to whom a great deal of credit is due. He furnished the Hungarian ethnologist with an Indian interpreter, provided accomodation for him in the mission compound and was most helpful in recruiting a group of Nambicuara Indians to perform their melodies. He also graciously consented to the use of the missions's electric generator for the pur-

* The musical material was recorded during an ethnographical field-work by L. Boglár. The music was put down in writing and analysed by I. Halmos.

[1] Boglár 1960, 1961, 1966, 1971.

pose of the recordings and this has played an important role in the events to come. The very existence of the recordings has proved to be of considerable usefulness though it must be said that they were far from being perfect as shown later when it came to their playback. Apparently, there had been a certain fluctuation in the generator voltage thereby affecting to uniformity of the recording speed. Owing to this, at certain points, the recording became defective with frequent distortions in pitch. Also, owing to the 60 Hz/sec basic frequency of the generator, the recording was throughout accompanied by an unpleasant hum. And finally, when the tapes were played back after having reached their destination, certain difficulties arose because of the discrepancy between the 60 Hz/sec American and the 50 Hz/sec European frequency causing a slowdown of playback speed and a consequent lowering of the pitch of musical and oral sound. This technical problem was finally resolved, with the help of the hum of the generator, by P. SZTANÓ, head of the Acoustic Laboratory of the Folk Music Research Group of the Hungarian Academy of Sciences, to whom special thanks are due for his co-operation.

In referring to these complications and inconveniences I have no wish to detract in any way from BOGLÁR's merits. On the contrary, in collecting and recording the authentic music of South American Indians his work is of outstanding significance. Three facts are quoted in support of this statement. First, it should be noted that until BOGLÁR's recordings in South America, only two melodies of the Nambicuara Indians had been published.[2] Second, in the sub-titles of STEWARD's Handbook hardly any mention is made of music proper but only a passing reference to "Instruments" in general — which is a subject much easier to study than to deal with the actual music of Indian aborigines.[3] And finally, there is CHASE's bibliography, from which it is evident that until 1942 a total of hardly more than 1000 South American Indian tunes had been published.[4] Moreover, these figures — collections of 20—50 melodies — similar in number to that of BOGLÁR, may be considered important achievements in this field.[5] Even so, notwithstanding the actual number of melodies, the very duration of BOGLÁR's recordings is something quite unique. In discussing the length of the recordings there is no intention of underestimating the achievements of other research workers, but here, certainly, we are faced with a first collection of melodies wherein throughout no tune fragments but tune entities are demonstrated, a repetition of melodies, indispensable to a study of musical formation.

[2] ROQUETTE—PINTO 1938: 334.
[3] STEWARD 1946—48, passim.
[4] CHASE 1962.
[5] BOSE 1934, 1972; GUSINDE 1931, 1937; HARCOURT 1959; HORNBOSTEL 1923; LEHMAN—NITSCHE 1908; LÉVI-STRAUSS 1948.

By 1962 I had finished to put the recordings in writing and to analyse the material. In this connection several articles were published,[6] unfortunately, the complete notation and analysis remained unpublished. So far as a survey was concerned, I had certain reservations in this respect at the time, the principal reason being that the publication of such an analysis would have been a typical example of what I have always deplored: namely, that the person collecting such musical folklore material in distant parts of the world is usually not an ethnomusicologist himself, whereas he who processes and analyses it later is a more listener having had no live contact with the people performing such music. This applies also to the highest authorities of ethnomusicology and to the various authors of publications listed. However, when in 1967/68 I accompanied BOGLÁR on an expedition to the Piaroa Indians of Venezuela it dawned upon me that there are hardly any other people in the world whose music is so little known as that of the South American Indians.[7] Also, my visit there convinced me that BOGLÁR's 1959 collection of melodies is the highly reliable work of a first-class ethnologist and field-worker. True that by Hungarian standards the collection is not quite comprehensive in that we know nothing about the function of this music — explanations to this effect and available records stemming from having been provided by but a handful of informers — and have no indication whether it is characteristic of this tribe or that. Moreover as to the text of the melodies we are completely in the dark. However, my experiences in South America have proved to me beyond doubt that it is by no means easy to obtain such information and texts, and under the given circumstances it ought to be regarded as a significant feat in itself if any recordings at all can be made on site.

This has also more or less determined, as to what sort of publication can be made of BOGLÁR's collection. I could certainly not have undertaken the preparation of an ethnographic evaluation of the melodies with the actual function of music in the life and rite of the Nambicuaras remaining unknown. Furthermore, we have no knowledge of what other types of melodies exist in these regions besides the ones already recorded. The Nambicuaras, it should be understood, are scattered over a fairly extensive region and there are also other tribes there who may have different music and may use different instruments. Thus, beyond the actual morphology of music, I had hardly anything to add. The object of the present study is therefore the "anatomy" of this music and a publication of BOGLÁR's collection.

In preparing a notation the following principles have been adhered to: I made no abbreviations and simplifications but always quoted the full musical phraseology in context, applying signs representing the nearest approach of

[6] BOGLÁR—HALMOS 1962; HALMOS 1962, 1964, 1965.
[7] BOGLÁR 1969, 1970, 1975; HALMOS 1974.

what had been revealed by the tapes. Under these circumstances many unbalanced and casual elements may well be included in my manuscript such as may have been dispensed with in the case of recordings made, say, in Hungary. Here, in this country, we always aim to put down average ± individual = typical note signs. In Hungarian practice, when writing down folk music we hardly ever use signs of false or vague sounds, glidings, irrational values or acoustic overtones, none of these being characteristic of Hungarian folk music. I believe I was right in not applying this method to BOGLÁR's material, because this has permitted me to arrive at various interesting scientific observations including a concrete case of typical sound instability (mutation in the melodies sung). Furthermore, I have realized that it is quite feasible to convey an idea by means of music even when vague intervals are used.

As for the instruments, it should be noted that although several excellent monographs are available dealing with instruments used by South American Indians[8] I did not deem it appropriate to integrate the modest sound instrument of the Nambicuara Indians into the internationally acknowledged system of musical instruments. In my opinion, the function of an instrument is to convey a melody. My notes also reflect the effect of instruments on the performance of this music.

II A brief survey of the melodies and their recordings

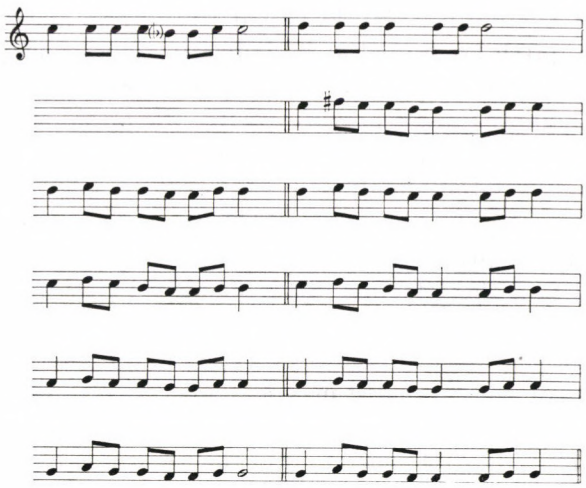
1 *Vocal melodies*

Simplified form.

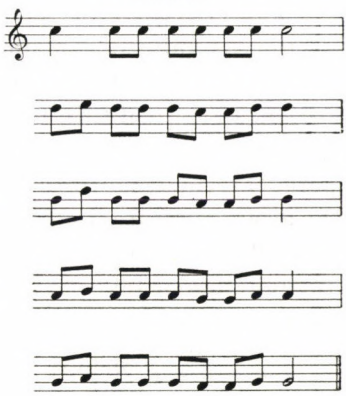
Vocal melodies were sung by a small group of Indians arriving at the mission compound to stay there during harvest time and then to depart elsewhere. Judging from the record, the group consisted of 4—6 persons of whom one was a woman and the rest men. The uniform and continuous manner in which their music was sung bespeaks of musical tradition and a natural familiarity with the tunes. Unfortunately, nothing is known concerning the texts. As for the function of the music, these chants accompany the dances of marriage rite.[9] No explanation can be put forward about similarities or dissimilarities in form for it is also unknown how far this music is connected with myths or rites. Lack of understanding of the texts does not permit the research worker to prepare a comprehensive analysis of the material, because, amongst other factors, it is impossible to determine where an individual word or syllable ends or where the performers use meaningless words. As will be seen from the notation, only

[8] IZIKOWITZ 1935; ARETZ 1967.
[9] BOGLÁR 1966b; 100—101, 104.

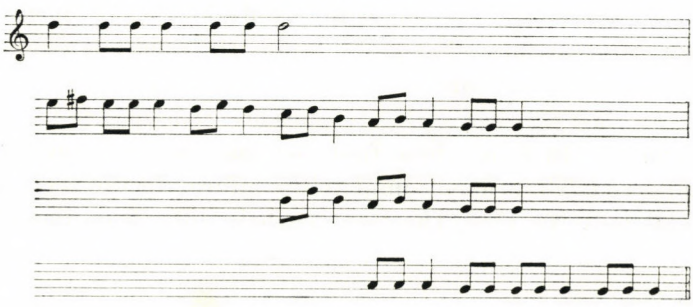
Nos 1—3 and 5



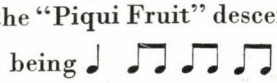
No. 4



No. 11



seldom did I split up melodies into voices since the songs appear to be in unison throughout and where this is not the case it seems to be just a slight variation. Uncertainties in pitch are hinted at by indicating 2—3 voices simultaneously. This does not necessarily mean that at such points two or three different voices are at work and all of these represent exactly the pitch indicated. In fact, at such points we hear a much broader spectrum of pitches. This is due not only to several pitches sounding simultaneously, but at times also to gliding sounds, irrational intonations unfamiliar to the European ear (such as an over-augmented second or a three-quarter interval), mistakes in performance, variations or a combination of all these factors. Such phenomena are not separated in the notation but are simply marked by a combining sign. (See *chapter* on "Scales and modes".) The singers start almost every sound from a lower pitch by a portamento. This is so general that it may no longer be regarded as a musical but rather a biological phenomenon and as such may be omitted from our further consideration. There is a reference to it in the notation at the beginning of the first strophes, but in actual fact the cases are more numerous than indicated.

From a musical point of view the melodies appear to be mature revealing a high degree of organizational ability. They are made up of sections and strophes, the latter containing 4, 5 or 6 rhythmically plain but well articulated sections. The composition of sections is uniform and simple: a trichord starting at a central pitch followed by a major second, first upwards then downwards, and the back to the original position. In spite of this, the strophes have a very definite character, inasmuch as every section of the trichord melodies continues to fall from the 5th pitch in parallel seconds down to the basic tone of the melody to start a new strophe right away again from a higher pitch. The structure of melodies Nos 1—5 are practically identical in each case. Whatever differences may be accounted for by the function or text of the melodies. Melodies Nos 1, 2 and 3 entitled the "Piqui Fruit" descend from the 4th or 5th pitch, the rhythm of their sections being  Melody No. 4 entitled "Song of the Litsu Fruit", descends from the 5th pitch too, its different rhythm being  . Melody No. 5 is once more of the former rhythm, but has downward sequences starting from the 6th pitch. Melody No. 11, a "Waindousu, Girl Initiation Song"[10] is similar to Melody No. 5, and starts at the 6th pitch, but has a different form. For more details the reader is referred to the chapter on "Strophes and melodies".

The first and last sections of the strophes are prolonged to form neat and rounded-off strophes. In form, these first and last sections may vary in the following manner: /1/ They may completely conform to the sequence of the inner sections (Melody No. 1) /2/ They may slightly differ from them (Melodies

[10] Boglár 1960: 104, 105.

Nos 2, 3 and 4) or /3/ They may be completely different from the sequential order of the inner sections (Melodies Nos 5 and 6).

Tonality of the melodies is firm because they have strict basic tones towards which melodic movement always tend. In contrast with tonality scales change strophe by strophe assuming a chromatic character although most of their sections are diatonic trichord. The reason for this is a phenomenon similar to mutation of the Middle Ages, something which will be discussed in more detail in the chapter on "Scales and modes".

Finally, it will be observed that the singing of strophes is not started by the whole group simultaneously, but only by one or two persons with the others joining in later. It may thus be considered a simple case of antiphonal performance. The singing is stopped in various ways: /1/ Without extra warning (melodies Nos 1, 4 and 11) /2/ By gradually dying away (melody No. 2) or /3/ By shrieking or shouting (melodies Nos 3—5). Tempi, all within MM ♩ = 80—88 speed, are balanced. The performance is in a high degree beat, with accent on every quarter and fairly well differentiable sounds. It is nasal throughout possibly on account of the text though it may be due to some other factor.

2 *Instrumental melodies*

Instrumental melodies were performed by men in the following manner:

a1) Melodies Nos 19—21 and No. 23 were played on the flute by four men while dancing. Three of them were of the Elotasu group of the Nambicuara tribe coming to the Utiriati mission for the fruit harvest. The fourth man, belonging to the Waklitisu group, was the interpreter staying at the mission compound permanently. A soundless film was made of their dancing. Although its synchronization with the music has not been a complete success, we have a fair idea of how their dancing is related to their music. The men forming a row take small steps to the right and left with strongly bent trunks thereby further accentuating the basic 1/4 beat. In this dance only the four flautists participated but this in itself does not help determine the precise functions of music and dancing, of which we know as little as of the tunes sung.[11] The music will be discussed together with that of the numbers below.

a2) The 18 recordings under Nos 6—10, 12—18, 22, 24 and 29—32 were made in two sessions at the mission with no audience present. The performers

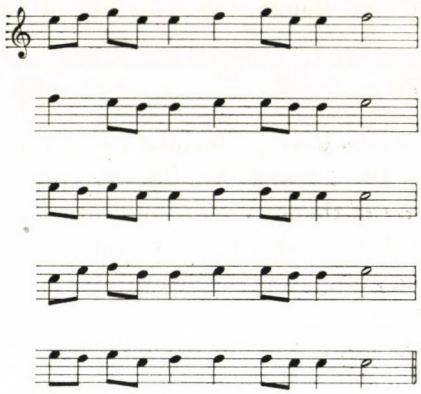
[11] The most important rite of the Nambicuaras is connected with these bamboo-flute called Wairnhu. They make a small hut nearby their settlement especially for the flutes, and during the rainy season men played flutes for hours each evening. The flute and the music played on the flutes incarnate the spirit of fertility. The aim of the performance is the promotion of a more abundant harvest. According Mashishe, the head of this small group flute could be produced only by head-man or/and sorcerer. Mr Boglár observed that each man of the group could performe on flute. For women is prohibited the glimpse of the flutes. In the small hut where flutes are above the musical instruments bamboo knives are hung up for protecting them against bad spirits. Boglár 1966b: 100, 102, 121, 131, 133.

were two Indians of the Waklitisu tribe. Again, one of them was the interpreter. A total of 84 strophes were played by them in almost complete unison. The two instruments used by them are now in the possession of the Ethnographical Museum (Budapest) and will be described in chapter "Scales of the flute melodies". Apart from the circumstances under which they were registered, the musical elements, under a1) and a2) are similar in nature. The four flutes had a tuning about a major second lower than that of the two former ones, but this did not affect in any way either the scale or the form and performance of the music played.

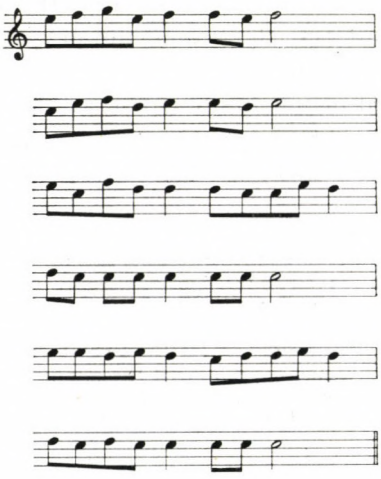
b) The recordings of Nos 25—28 were made at the same time as those under a1), but were performed by the interpreter alone using a globular nose-blown flute. As to the function of these tunes, here too we are completely in the dark.

Simplified form.

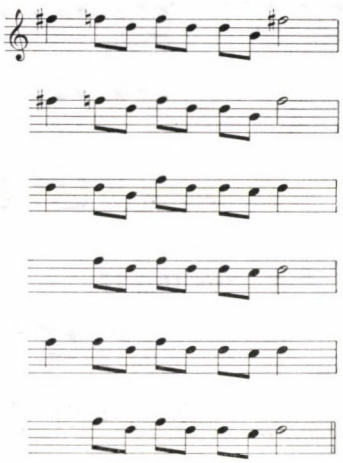
No. 6



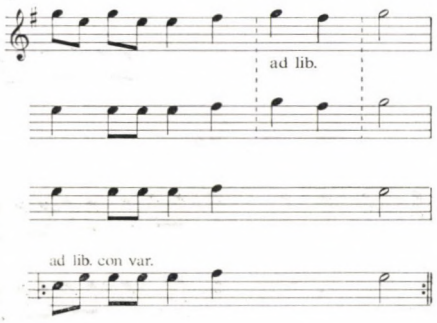
No. 7



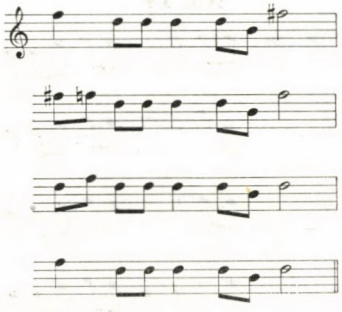
No. 8



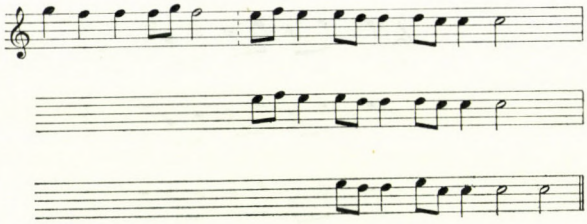
No. 9



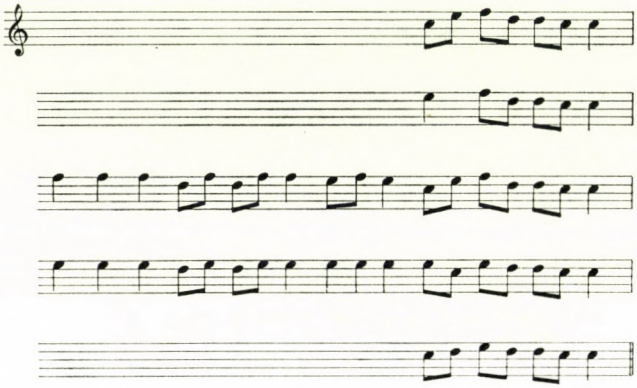
No. 10



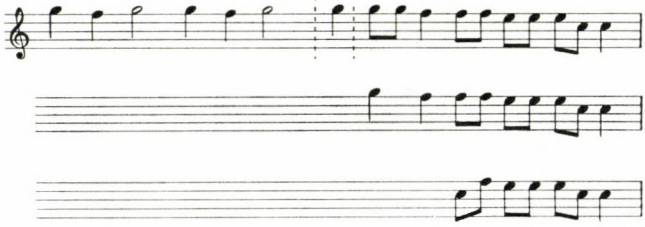
Nos 12—15



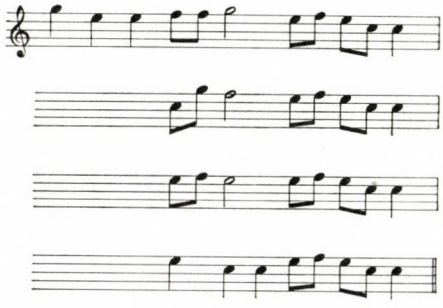
Nos 16—17



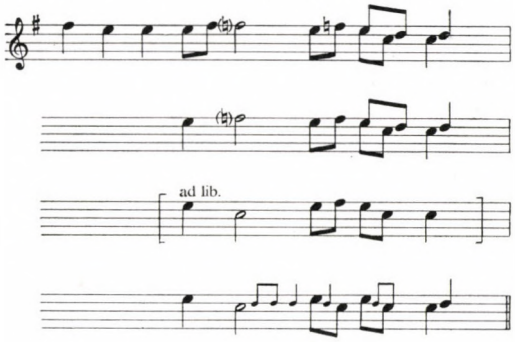
No. 18



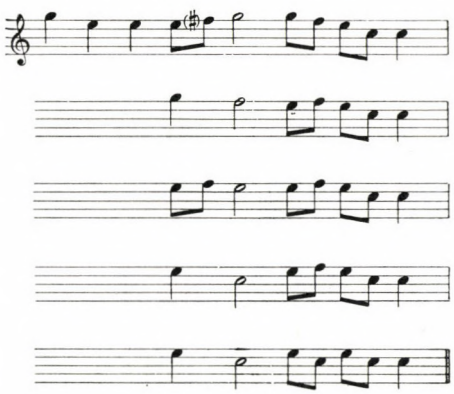
No. 19



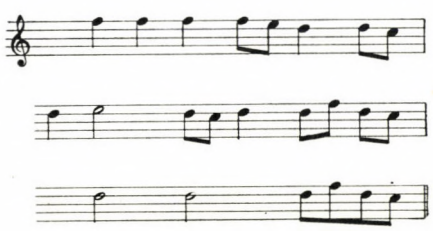
Nos 20, 21



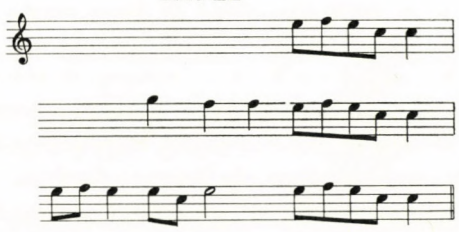
No. 22



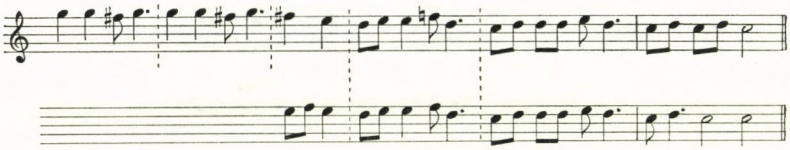
No. 23



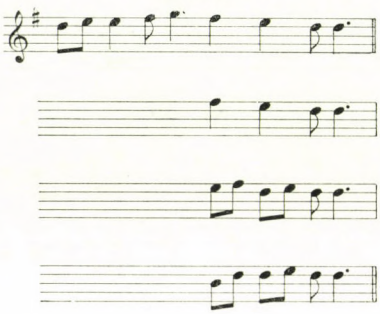
No. 24



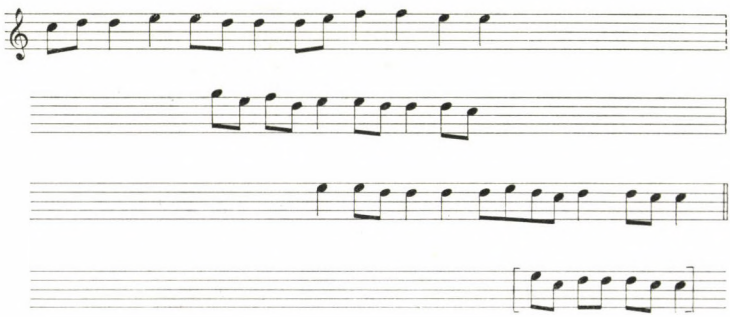
No. 29



No. 30



Nos 31, 32



The performance of flute melodies a1) and a2) is just as uniform and fluent as that of the vocal tunes. In 22 performances lasting 70—80 minutes about 15 melodies were recorded, most of them only once but some of them twice or three times. The strophes of each melody are repeated several times in each recording. We may hear 3—5 repetitions thus some strophes are sometimes played 8—10 times consecutively, or within an interval. These repetitions, coupled with the uniform manner in which they are performed by two or four persons, are such as may convince the listener that the pieces were familiar to the performers and had been formerly practised by them. Moreover, the melodies

played by them seemed to have been traditional and typical as may be inferred from the principles on which the 15 tunes were formed, i. e. certain easily identifiable common features in vocal tunes as well as the ones played by nose flute.

The tunes are thorughout in unison, concentrating on the melody itself, with the ornaments playing but a subordinate role. The notation apparently contradicts this, for a single note value may sometimes be composed of 3—4 sounds. The latter, however, are subordinate in function, since almost invariably there is only one essential tone tending to carry the full weight of the melody. The origin of the other sounds varies, their markings in the notation serving different ends. A further description of these phenomena is to be found under the headings entitled "Qualification of sounds in the notation" and the "Legend to the notation". Suffice to say at this juncture that next to the principal sounds of the melody there appear also secondary sounds such as *a)* ornaments (mordent, half-shake, trill) *b)* incidental acoustic sounds independent from the performer's will (overtones of the melody or flute, low partial tones, the basic tone of the flute). Unfortunately, these phenomena are not quite as unequivocal as referred to above. Ornaments and acoustic secondary sounds are often hard to differentiate and this is why it is more advisable to apply a sort of polyphony in the score. The third factor impairing the strictly unison character of music are not secondary sounds but such as form part of the melody itself. This may happen in one of the following two manners: *c)* genuine polyphony, when instruments emit different sounds simultaneously for a short while as a slight and minor variation, or *d)* the melody does not entirely conform to our concept of conventional intervals (e.g. a high minor second, a high minor third, a high major third, a low fourth, a high fifth, a low sixth) which not unlike genuine polyphony I have always marked in the score by a double note (e.g. ). It should be noted in this connection that owing to their tuning we may hear the flutes play an interval once as a major second and next time as minor third, a major second as a minor one or a fifth as a fourth. Moreover, every flute tends to emit sounds that are more vague in their basic compass than when next blown, whereby the basic tone, too, is usually roughly a semitone lower. In our case, a second interval over the basic tone is a minor third in the basic compass. Of course, what has been described under *a)* and *b)* will also hold good for *c)* and *d)*, where the phenomena referred to may not always have been distinguished unequivocally.

Reading double-notes in the notation is by no means an easy thing, even so we had somehow to take into account the contradiction or disharmony existing between the tonal entity and component intervals of the melody when efforts were made to trace back one from the other or vice versa. In the case of irrational or impure intervals this is almost as difficult as determining a round

number by a recurring decimal fraction. To overcome this difficulty and to facilitate the identification of melodies I have added in each case a simplified unison formula as well.

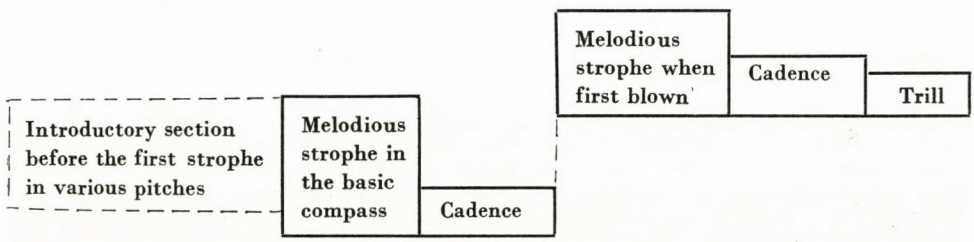
As far as the musical properties of flute melodies are concerned, these were found to be firm and stable despite the fact that these properties incarnate in melodies differing from each other. In our experience this points to a traditional and authentic familiarity with the music.

The *scales* of the melodies are fundamentally diatonic tetrachords and pentachords, i.e., plain and in theory not difficult to understand though they are also affected by the tuning of the flutes producing unstable, irrational and impure intervals thereby somewhat complicating matters and in actual practice rendering the music less easy to follow. However, we have to realize that with this type of music pure and steady intervals, i.e. uniformity of modes, is not a *conditio sine qua non* of understanding the melody. In fact, any interval is acceptable as long as it serves to convey a melody.

The scales are tonal as are the tunes, but the two do not necessarily coincide. The strongly stressed basic tone of the melody may be produced by the the first, second or third position of the flute. But firm tonality does not mean that the basic tone is pure and constant. In this connection a great deal depends on how the flute was manufactured. The same applies to other sounds. But here too, as in case of the chants, the downward trend of the melody is directed towards the basic tone which is repeated several times.

In *form and development* these melodies are varied and complex but based on sound and uniform principles as follows: /1/ *Each recording is made up of two main parts*. Some of the strophes are first played in the lower compass of the flute and then one octave higher; /2/ *These two parts* fused into one may be regarded as a "*melody*". /3/ Both of these principal parts consist of *strophes*. The length of a melody depends on the number of strophes varying in the recordings from 3 to 8. /4/ *These strophes too consist of two main parts:* the first is a "melodious" one whose final tone is repeated several times. This "cadence" with all its repetitions may be longer than the melodious part. /5/ *The last repetition of the cadence* is thereupon followed by a *trill*, a coda to the cadence, to signal the end of the "melody". /6/ Preceding the first "melodious" strophe there are always a few introductory 1/4-value sounds played on pitch 5th of the flute to keep the cadence apart. Since there are so many cadences and codes, the players apparently wish to stress the "real" beginning of the "melody" but do not deem it expedient to start with the melody right away. /7/ It is now up to the *melodious part* to go ahead with the *real development of the tune* (see Tables I and II) in one of the following ways: *a)* The sections of the strophes keep failing towards the final tone and the basic tone. This is performed in different ways but the final tone of the sections always participate in this movement and so do the rest of the sections. The development of these melodies is thus identi-

cal with that of chants Nos 1—5 (melodies 6—10). *b)* In this second and highest class of melodies not only does the melody descend with each section but there is also a fall *within* each section. That is, the descent of the melody starts right at the beginning and terminates at the end of each section, each of these sections descending as far as the basic tone of the melody. By this, however, the strophe is not yet completed: a new descent starts right away in the next section (melodies 11—29). *c)* In this third class of melodies the extremely long first sections of the tunes seem to assume a "vaulted" character in that they start at the terminal tone of the melody, continue to reach their highest pitch in the middle and then again descend towards the final tone. By contrast, the other sections only reiterate a few tones from the end of the first section (melodies 30—32). /8/ According to the *length of the melodious strophe* a different classification may be arrived at. *a)* There are but few melodies where the length of component sections is identical or almost so. Examples are melodies 6—8, 10 and 23. *b)* In form most of the melodies are like "balconies" having a single lengthy section consisting of a fore- and after-part but all successive sections have only after-parts. The fore-part, this protruding "balcony", may be found in different parts of the strophe. For further details refer to the chapter on "Strophes and melodies". /9/ *Rhythmically and metrically* most of the sections are of 4/4, 6/4, and 8/4 length or combinations thereof. The usually monotonous cadences, too, consist of such sections and these are formed by typically rhythmic elements and/or by what may be termed as a "consequent length". This means that however the repetition of the final tone of the melody may appear, its complete length may always be identified as 6/4 and 8/4 or, alternatively, the inarticulate repetition, too, is based on the same pattern. Of course, in most cases the consequent length is accompanied by typical rhythmic flashes. The form of melodies played by the flutes may thus be reproduced graphically as follows:



/10/ As a rule, the first strophe of the tune differs from the rest both in melody and form. This is the most unstable part of the performance when the players are still "groping" for a real musical form.

The *third group* of instrumental melodies are those performed by *nose flute*. Description of the instrument see in chapter "The nose flute". This music,

when first heard, seems to differ greatly from the rest. A further analysis, however, may reveal complete agreement in musical principles with the others. This small instrument is capable of producing only three pitches but these are sufficient to bring about a fall in the sections by reducing the number and length of the higher tones and by eliminating them altogether when more prominence is given to the lower pitch subsequently. In their metric articulation one can detect that of chants and flute melodies wherein the sections are continually shortened and by omission of their first part and by the strengthening and lengthening of the cadence a new pattern is arrived at. The performance is rubato as distinct from giusto of the other tunes.

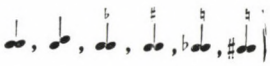
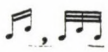
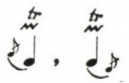
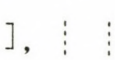
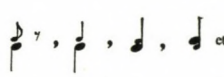
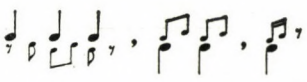
However, the prominence of the final tone and basic tone as well as the monotony of the first section — this time sounded at the basic tone of the melody — are features common to the other melodies.

The adherence to such principles of musical structure under a changing scale and technique of performance furnishes us ample evidence that we are faced here not only with a case of rich musical fantasy and artistic sense, but also with a firmness and soundness of these principles.[12]

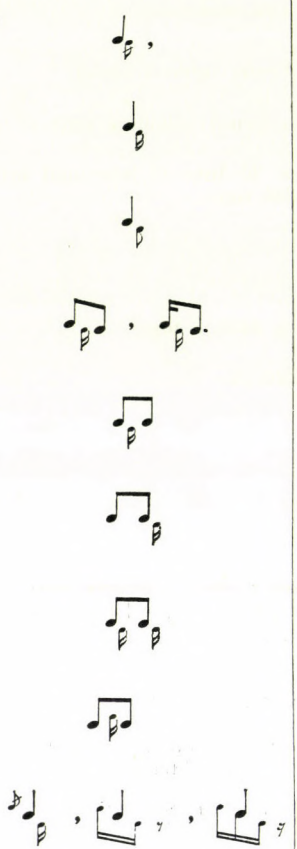
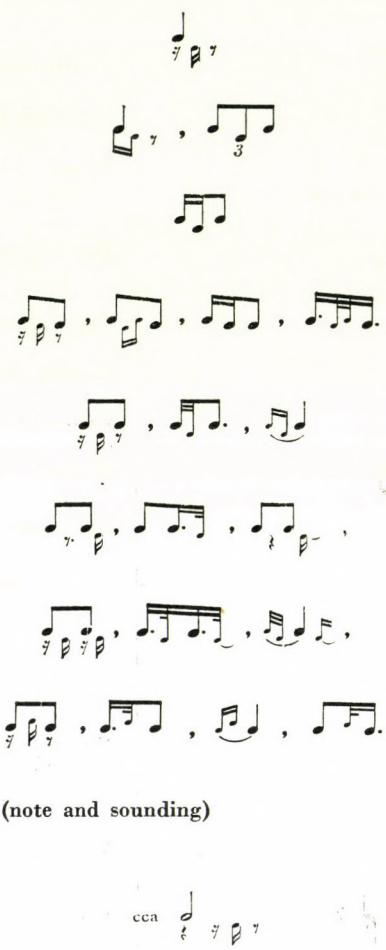
[12] It is worth-while quoting LÉVI-STRAUSS' comments on Nambicuara music from STEWARD's Handbook. His comments are in full agreement with my own observations: "*Musical instruments.* — Flageolet have four holes an airduct; there are usually played together, accompanied by a rhythm trumpet made of a piece of bamboo with a hollow calabash fixed to its bottom. Nose flutes are made of two pieces of calabash glued together with wax and pierced with three holes. One hole is blown with one nostril while the other nostril is closed with the thumb; the other two holes vary the notes. Nose flutes are also played in unison. Double and treble whistles have the airduct cut in the middle of the pipe, so that they can be blown at either end. Panpipes are of two kinds: the common type has five pipes; the other type consists of two or three reeds cut obliquely at the mouth-end. All pipes produce approximately the same note in the latter. *Music and dance.* — Music is clearly tonal, with melodic structures easy to identify. The end of a melody is usually marked with several shrill sounds which are repeated after each coda. Music is both instrumental and choral and usually is accompanied dances. Dance are performed under the leadership of a chief. Men and women stamp rhythmically on the ground while turning in a circle. Usually dancers close one nostril with the left hand to make their singing nasal. Only men perform war dances, forming one or more rowes and stepping forward and backward in front of the leader. In the second phase of the dance, they attack a post, a symbolic enemy, with bows and arrows, and clubs. Most of the dances and songs are connected with hunting or seasonal ceremonies, but they may be used at any time for mere entertainment." in: STEWARD 1946—48, vol. III 368.

III The melodies

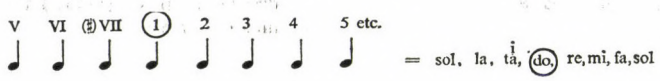
Legend to the notations

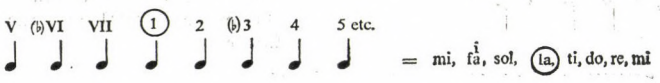
The note	Sounding (and interpretation)
	Clearly and firmly intoned sound
	Clear but less firmly sounding tone
	a) two voices, b) tone of irrational intervals, c) false tone
	Two voices
	Slight glinding onto a tone
	Forefall, Afterbeat
	Portamento
	Mordent
	Half shake
	Trill 
	Between trill and mordent
	a) Unstable tone formation, b) non-musical sound (shrieks, laughter)
sic	Special and unusual phenomena
	Accent
	Accent
	Imperfect registration
	At random points overtone with unfixed duration above (below) the main-tone of melody *or* flute
	Above or below melody-tone very rhythmic sound believed to be acoustic in origin: first of all the basic tone of the flute and its octave or fifth and the octave of the latter

Legend to the notations

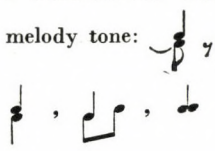
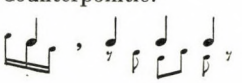
The note	Sounding	Interpretation
	 (note and sounding)	tone of melody + basic tone of flute with position not clearly determined

Interpretation of note-sign examples in this study





Qualification of sounds in the notation

I *Recording:*	Good	— Bad /fluctuation of voltage = [♩], note in brackets)
II *Sound formation:*	1 Satisfactory (round crotchets)	Imperfect (♩*, = note with asterisk)
	2 Pure	— False
	3 Deliberate (mouth + hand)	— Accidental (only mouth = acoustic secondary sound)
	a) melody tone *b)* Ornament	*a)* melody tone or overtone of the flute *b)* Basic tone of the flute
III *The outcome of sound formation:*	Rational interval (conforming to European standards)	— Irrational interval (intermediate by our standards, 𝅗𝅥𝅗𝅥)
IV *The melody*	Melody or main tone (Good or bad recording, satisfactory or imperfect sound formation, loud or subdued performance, rational or irrational interval, conscious or accidental origin = octave of the melody tone)	— Secondary sound 1 deliberate ornament 2 acoustic secondary sound
V *The performance:*	Strong (thick notes)	— Weak (thin notes)
VI *Polyphony:*	Genuine	— Not genuine
	1 Simultaneous sounding of two melody tone: 	1 in relation to overtone
	2 Continuous movement of two melody tone: 	*a)* homophonic:  *b)* Counterpointic: 
	3 Rhythmic change by one of the melody tone: 	2—in relation to the basic tone of the flute:

Melodic affinity of the tunes

I. according to the *fore-parts* 1—5; 6—7; 8, 10; 9; 11, (18?);
12—15; 16—17; (18);
19—22; 23—24;
25—28; 29; 30; 31—32.

II. according to the transposed *after-parts*

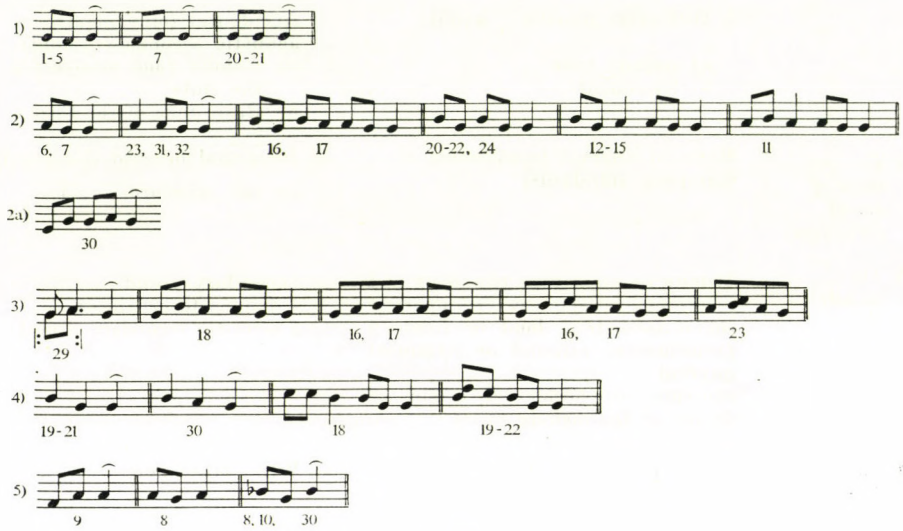


Table I

Order of melodies (1)

Descending final tones of sections within the melodious strophes

A Longer sections [5/4, 6/4] of about the *same length* descending in *second-sequences*				B Shorter [3/4] or longer [5/4, 6/4, 8/4] sections descending *spanwise*				
With final tone of one melody-section reaching down as far as the basic tone the strophe								
— — — will end (simple strophe)		will repeat the second half of the strophe (repeating strophe)				— — — — will repeat the last section *ad lib.*		
							with variation	without variation
Before starting the descent								
—	there is an introductory section	—	—	there is an intr. sect.	—	—	—	—	—
			7/2, 3	7/1	7/4—7	8/3—4	8/1—2		
No. of melody									
1	2—5	6	7			8		9	10
Performed by Singing		Two flutes							

Table II

Order of melodies (2)

Each section ending at the basic tone

A *Melody descending in second-sequences*

Brief sequential sections (2/4)

—— *form long sections*

—— and these are repeated in abbreviated manner (double and treble strophes)

Introductory section before the sequence which may

not form part of the sequence

form part of the sequence

Before the short permanent after-part (3/4) long sequential foreparts (8/4, 9/4)

B *Melody descending spanwise*

The brief after-parts (3/4, 4/4) are ① descending ② permanent or ③ alternating without melodic trend

Preceding this, the fore-part of each section descends

In the first section, long (8/4) independent fore-part followed by shorter (2/4, 3/4) fore-parts forming with after-part longer section (6/4, 8/4)

As from the first section a brief fore-part forming with after-part a longer line

Simple strophe

Without introductory section

Repeating strophe (double, treble)

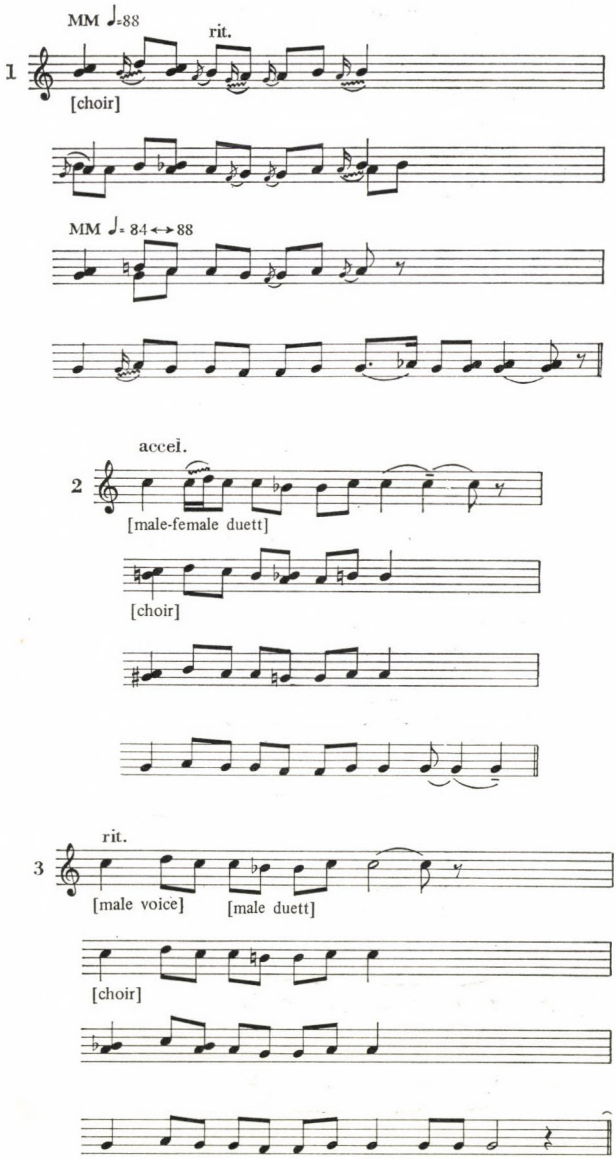
With introductory section which cannot form part of descending passage

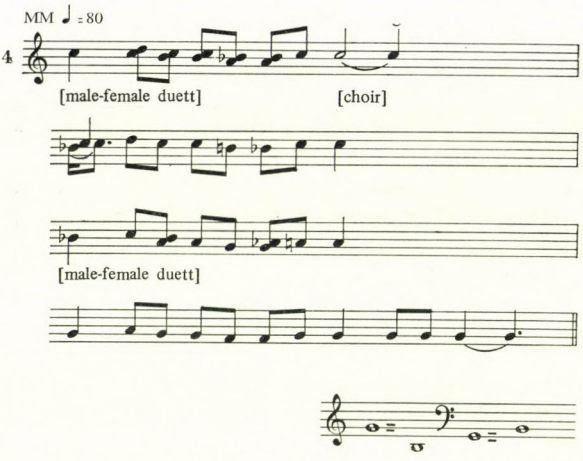
fore-part exists in the first section only

Preceding this the fore-part ascends

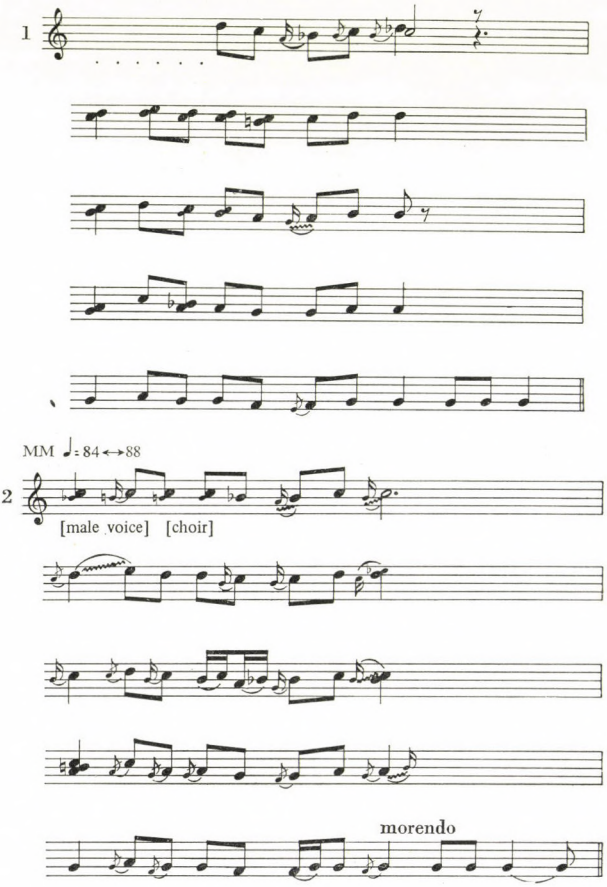
No. of melodies	11.	12—15.	16, 17.	18.	19—21.	22.	23, 24.	25—28.	29.	30—32.
Performed by	Singing	Two flutes			Four flutes	Two flutes		Nose flute	Two flutes	

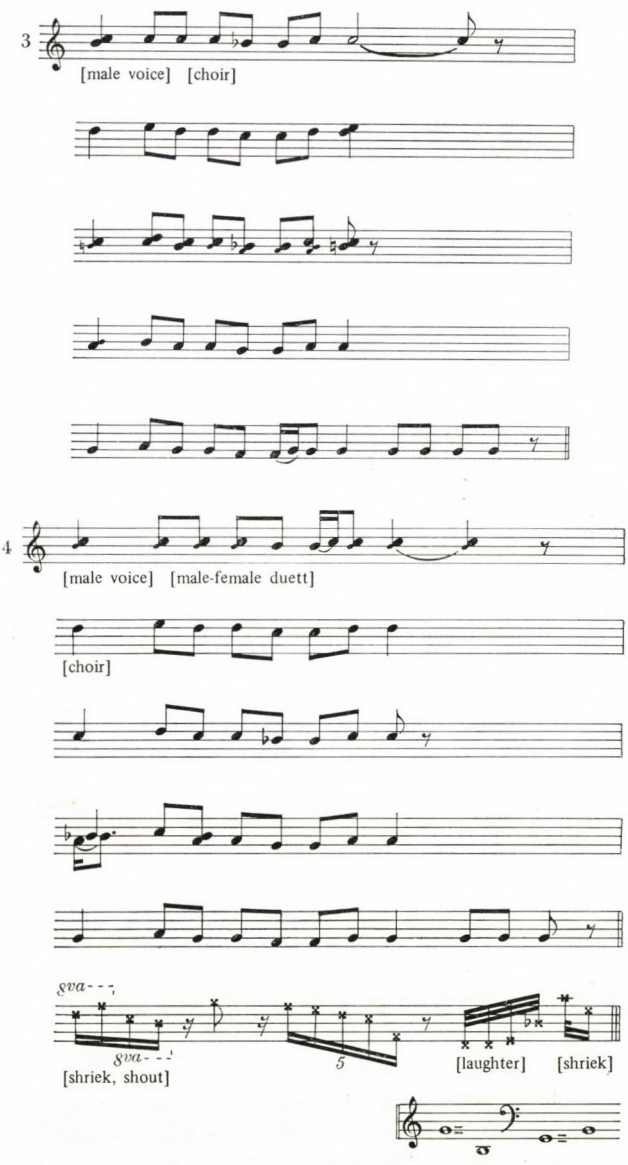
No. 1


MM ♩=88
rit.
1
[choir]
MM ♩= 84 ↔ 88
accel.
2
[male-female duett]
[choir]
rit.
3
[male voice]
[male duett]
[choir]

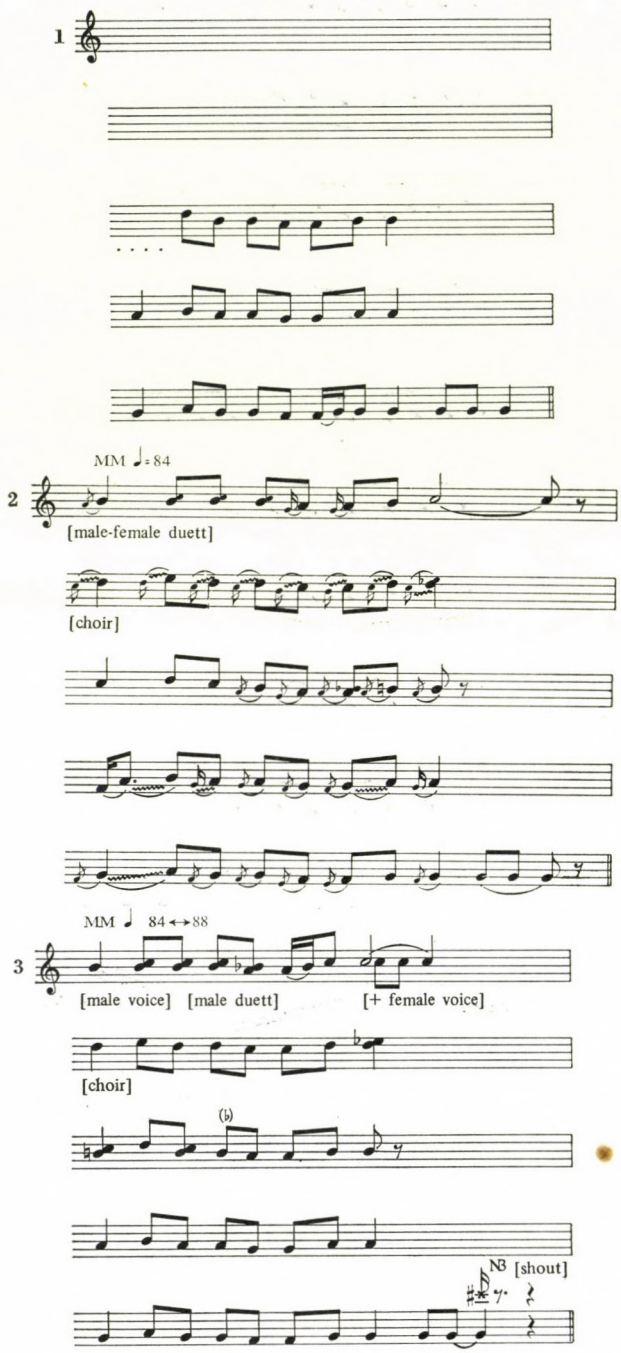

MM ♩ = 80
4
[male-female duett]
[choir]
[male-female duett]

No. 2

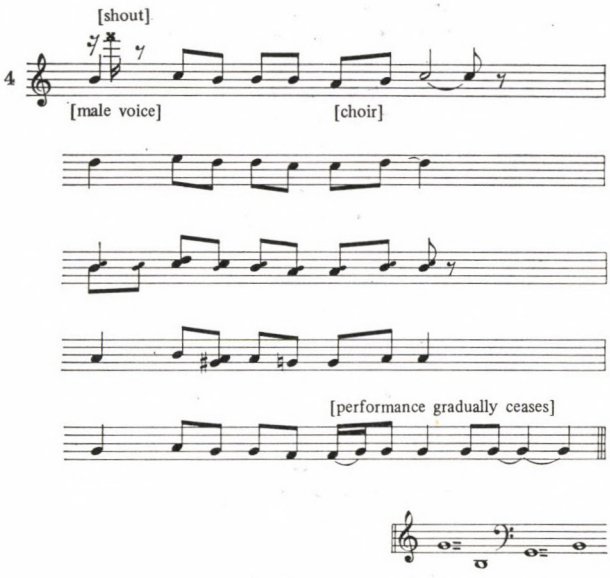

1
MM ♩ = 84 ↔ 88
2
[male voice]
[choir]
morendo


3
[male voice] [choir]
4
[male voice] [male-female duett]
[choir]
8va- - -
8va- - -
5
[shriek, shout]
[laughter] [shriek]

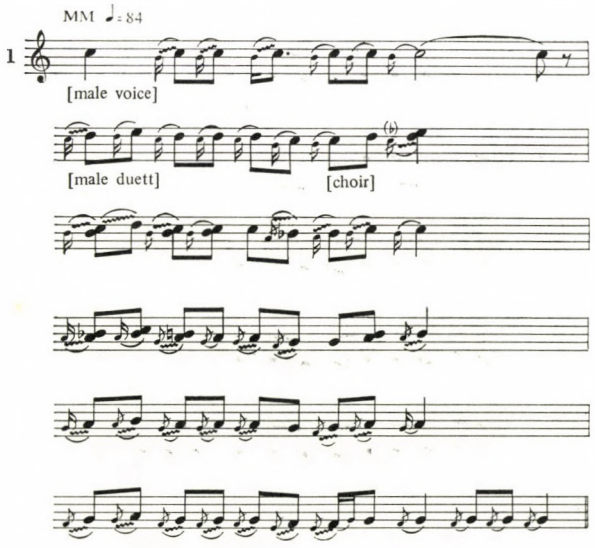
No. 3

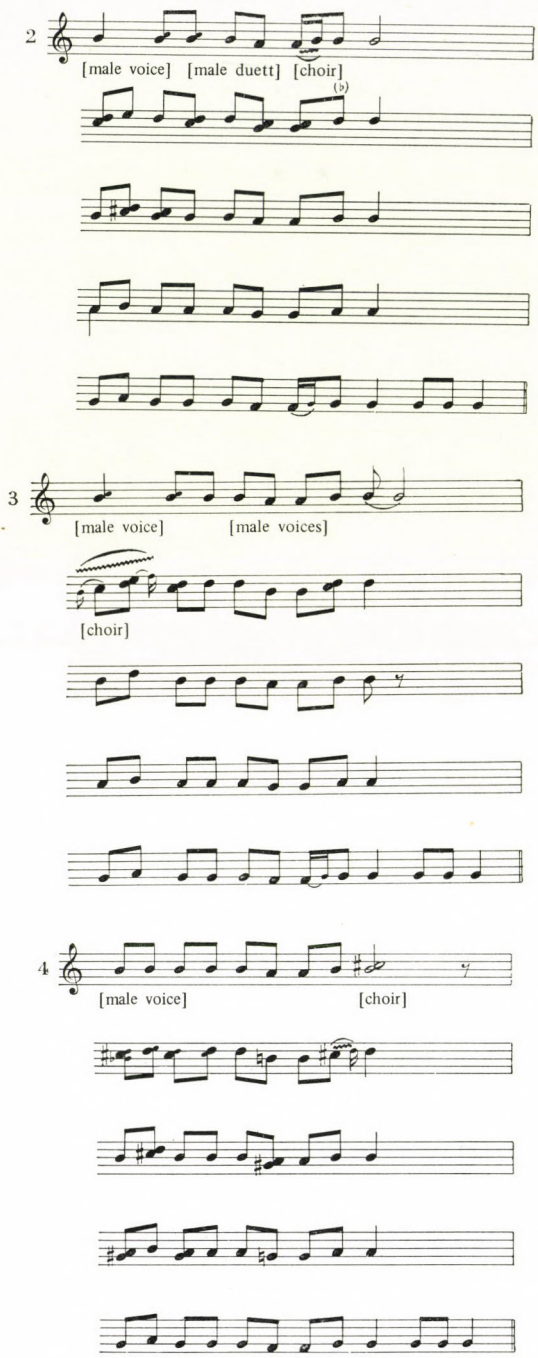


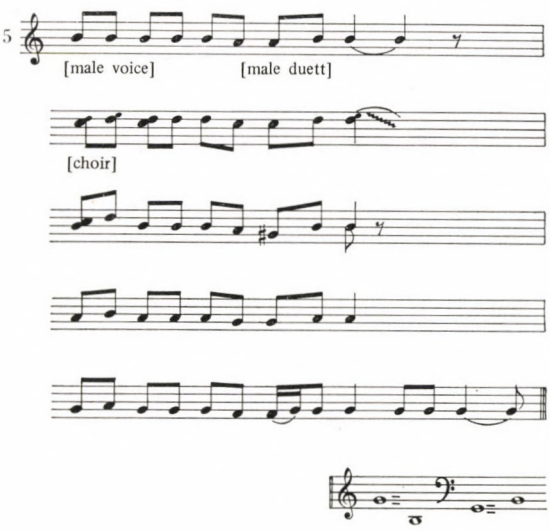
NB One of the singers is about to finish the performance here but the other members of the group continue.


[shout]
4
[male voice]
[choir]
[performance gradually ceases]

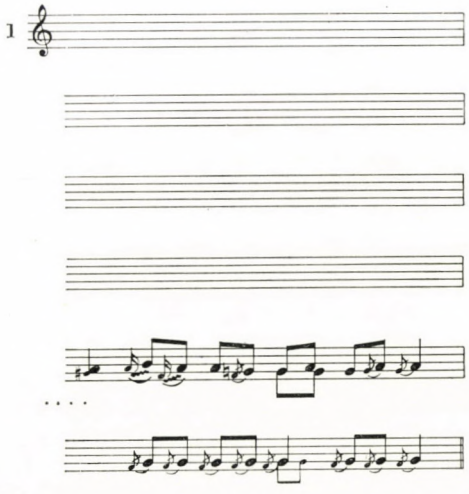
No. 4

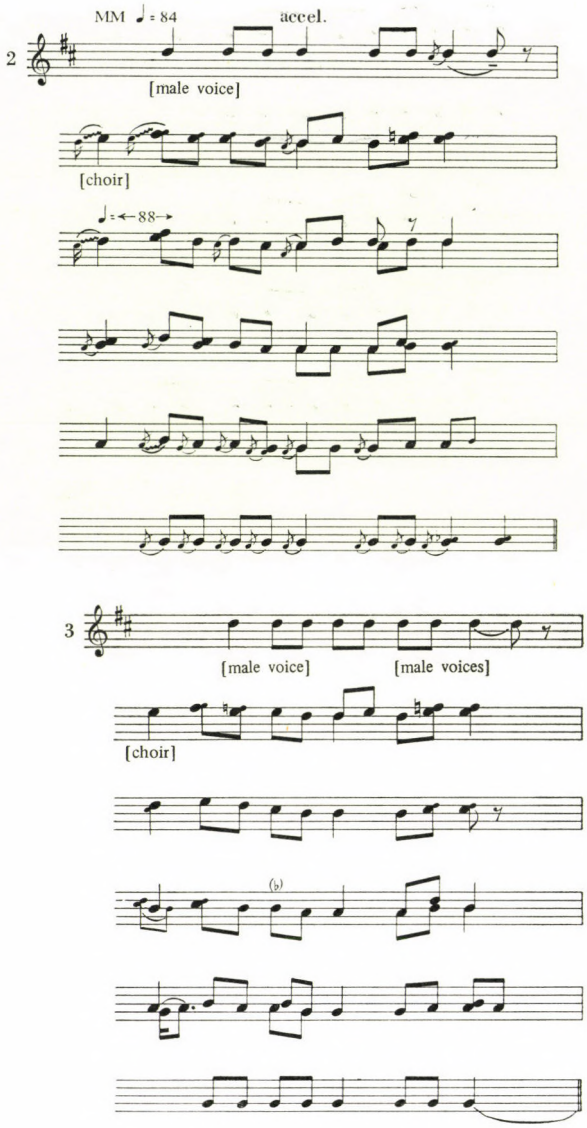

MM ♩= 84
1
[male voice]
[male duett]
[choir]

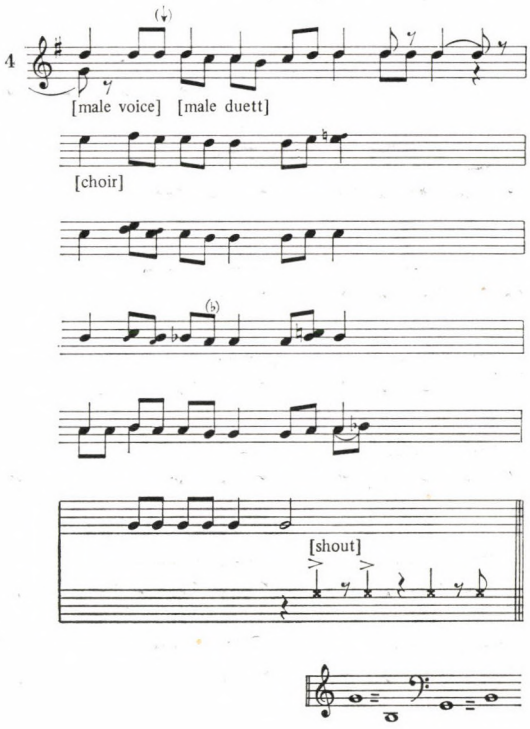

2
[male voice] [male duett] [choir]
3
[male voice] [male voices]
[choir]
4
[male voice] [choir]



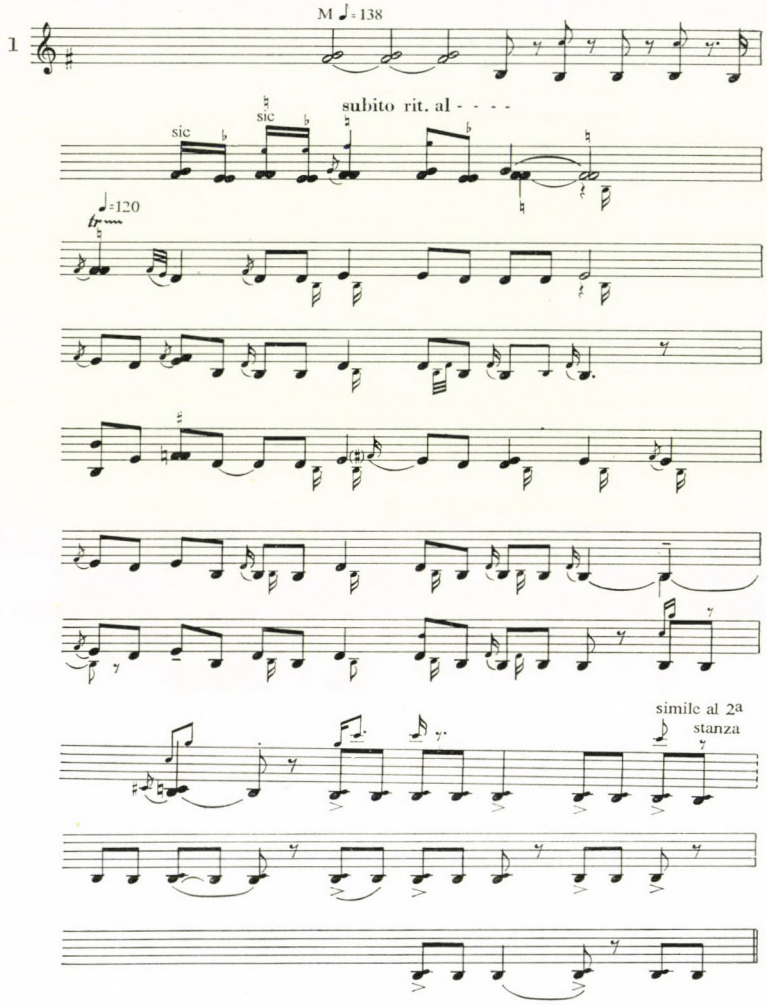
No. 5

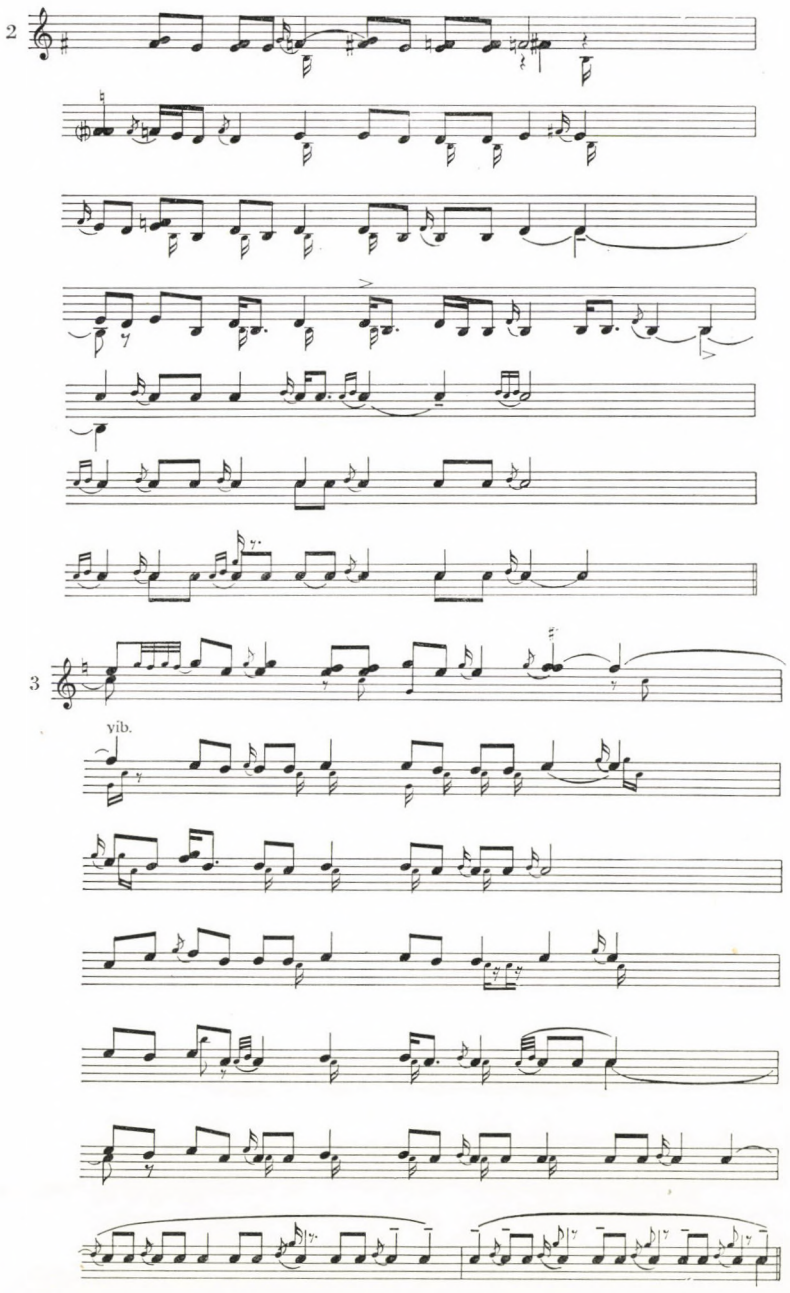


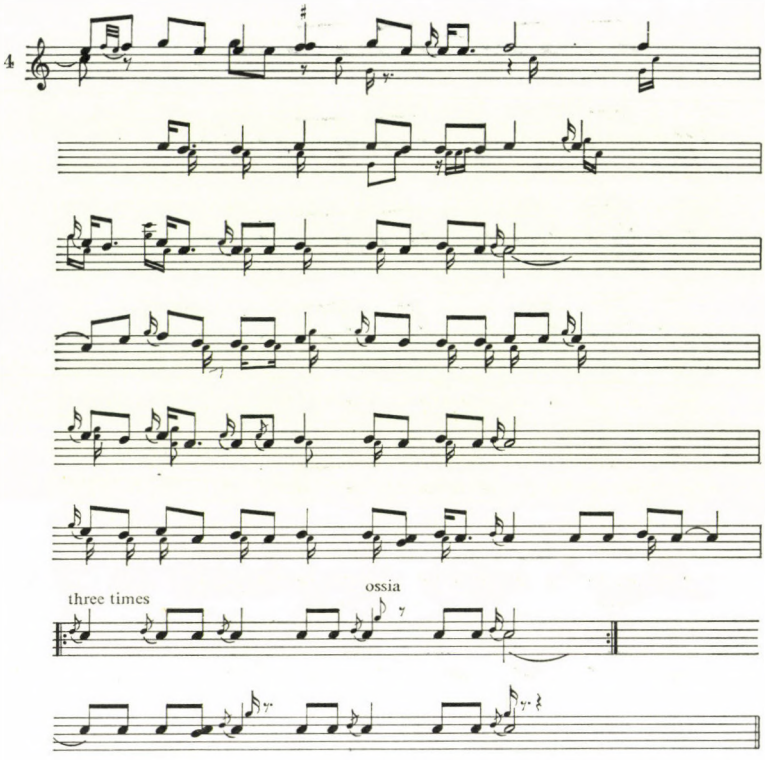

MM ♩ = 84
accel.
2
[male voice]
[choir]
♩ = ← 88 →
3
[male voice]
[male voices]
[choir]

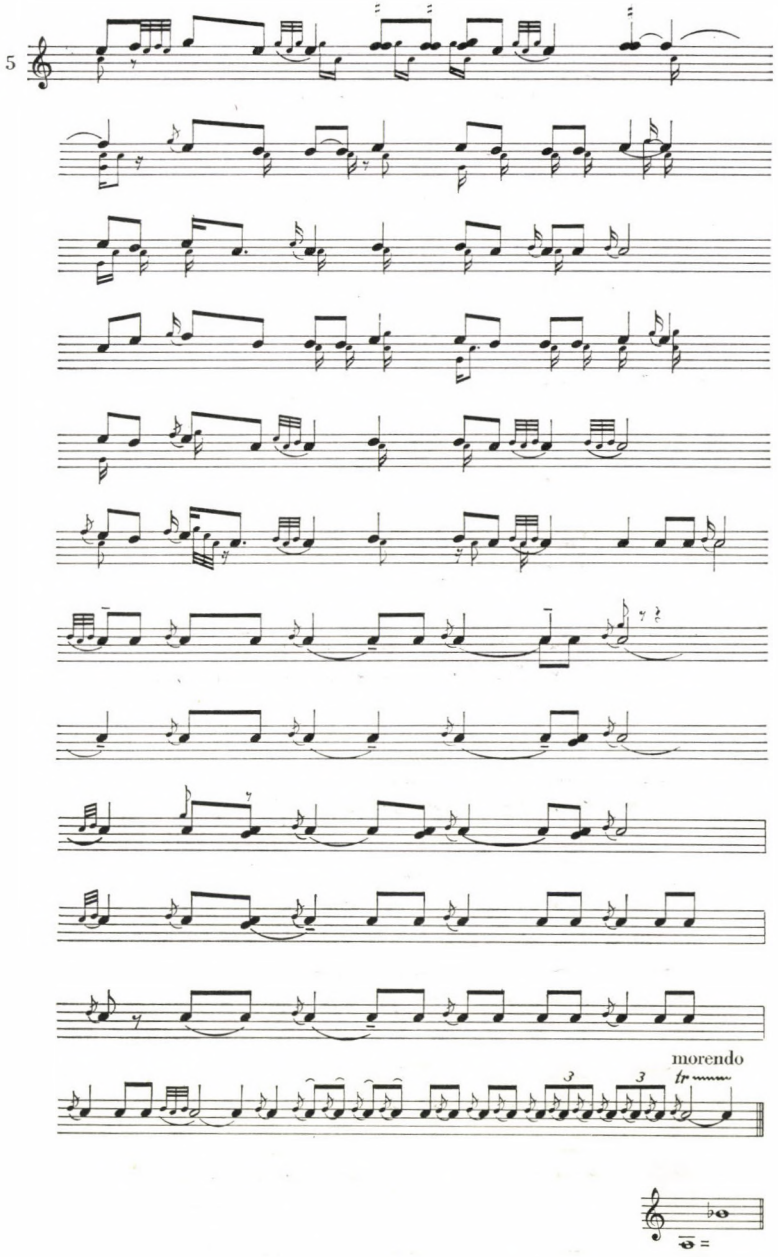

4
[male voice] [male duett]
[choir]
[shout]

No. 6

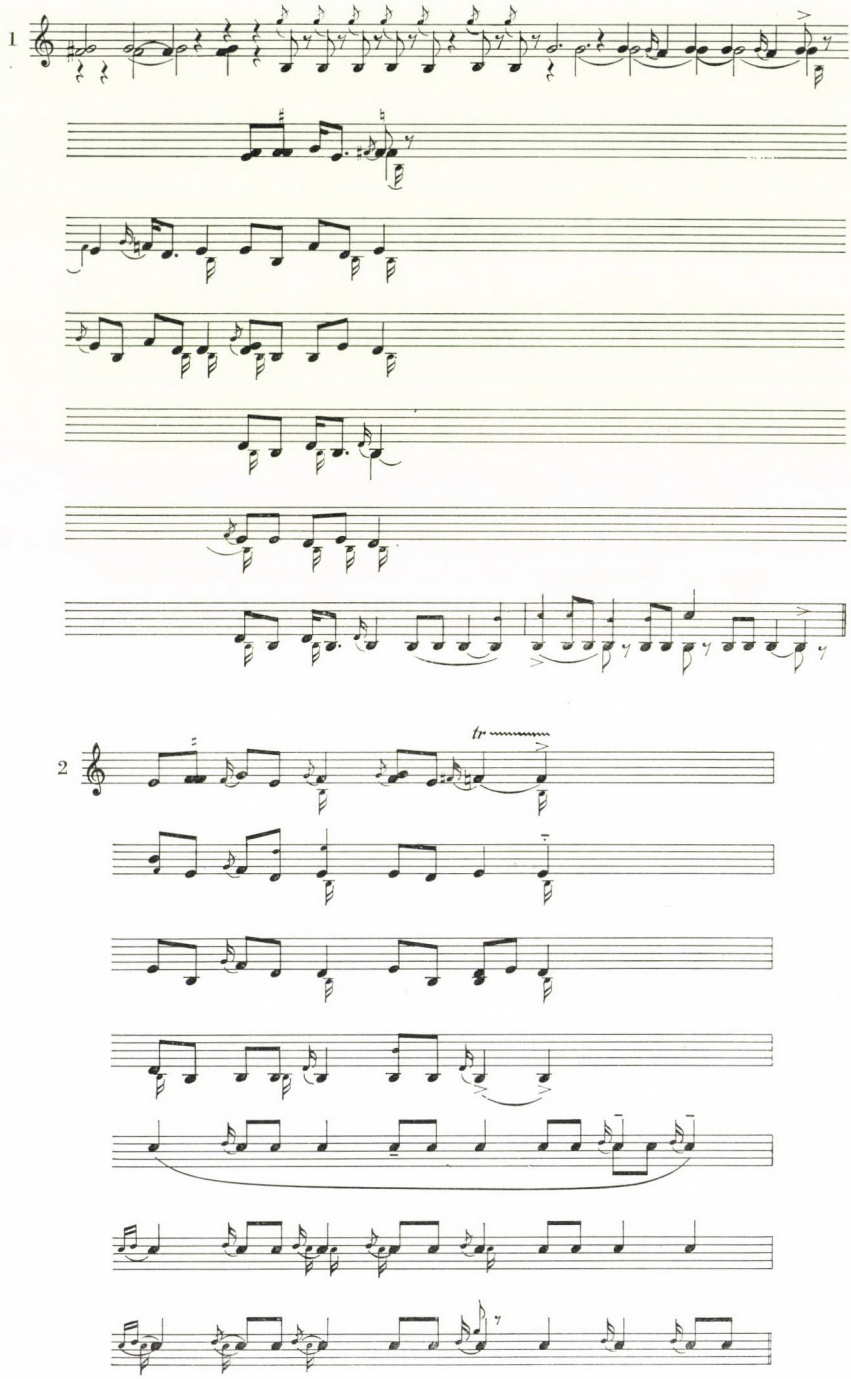


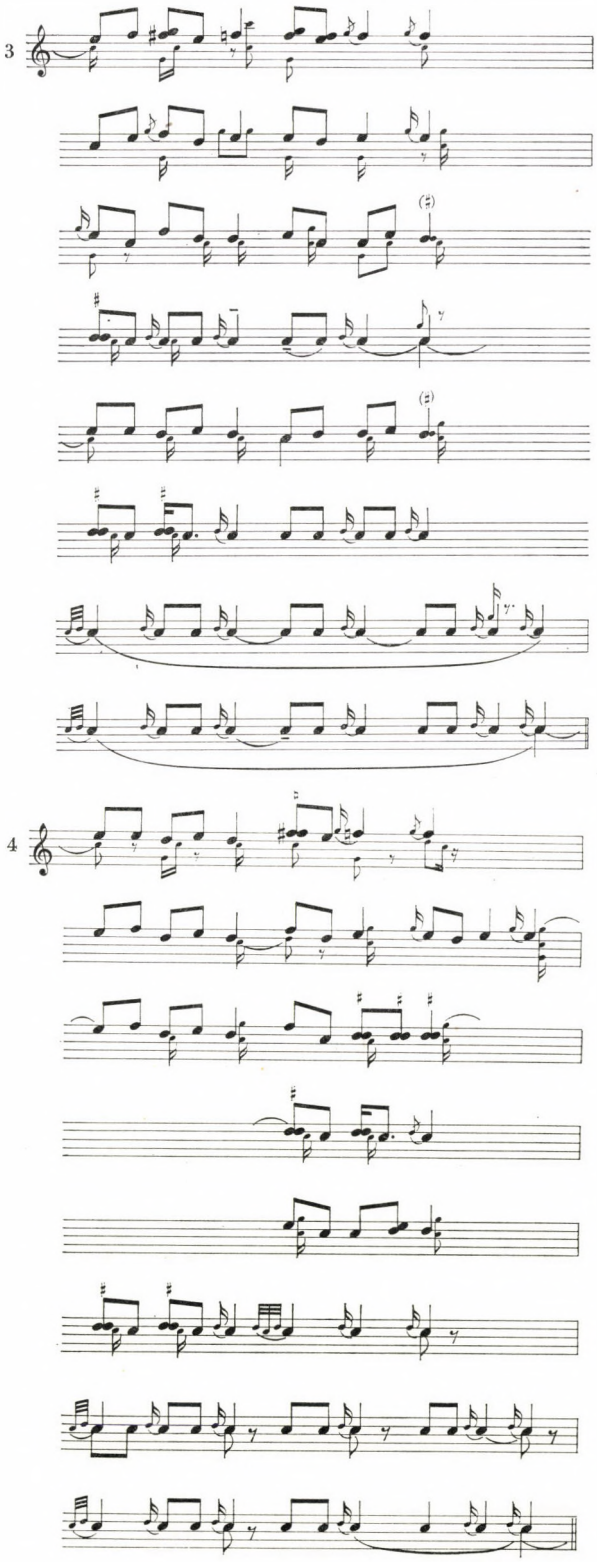

2
3
yíb.

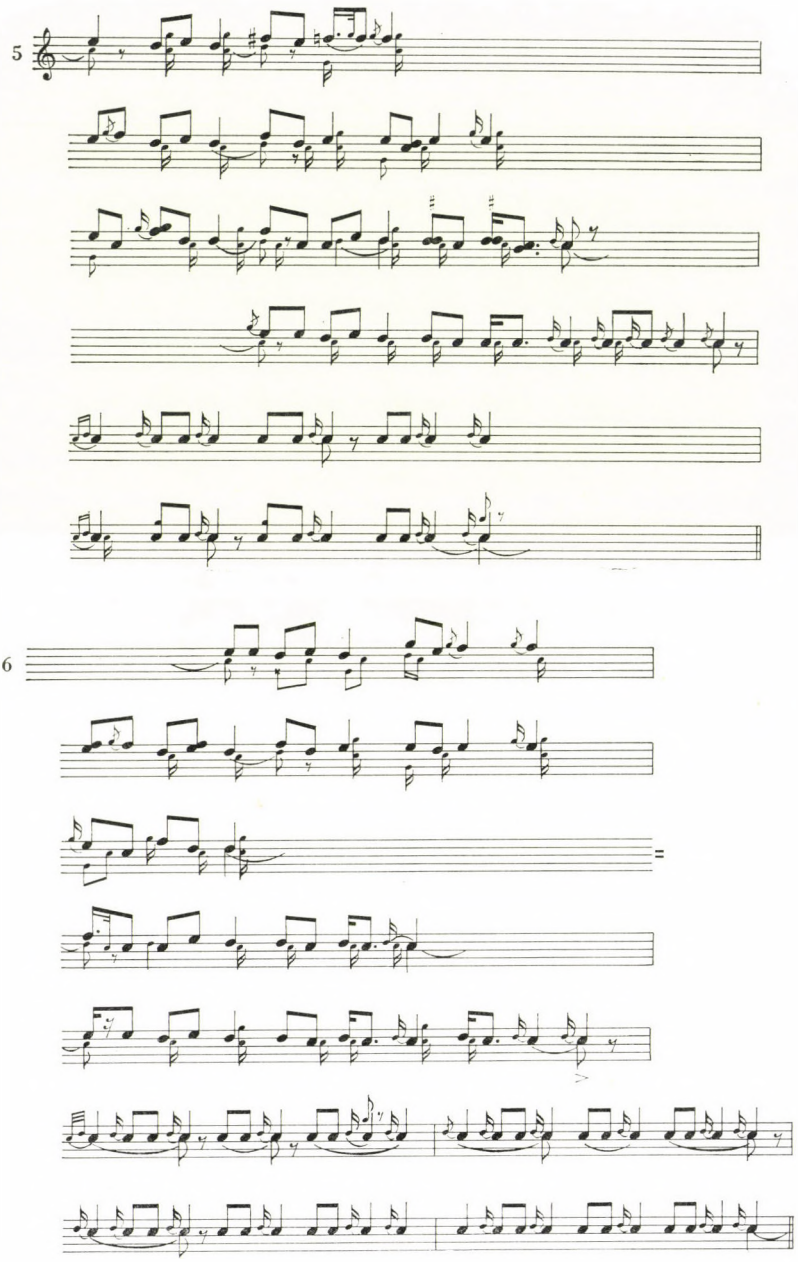

4
three times
ossia

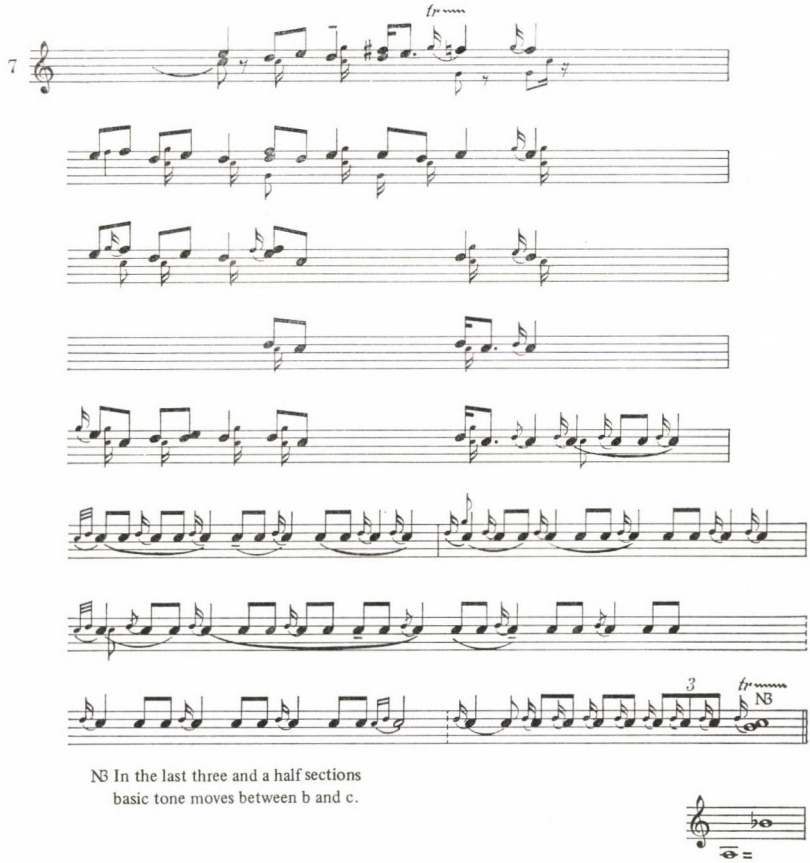

5
morendo
tr
3
3

No. 7



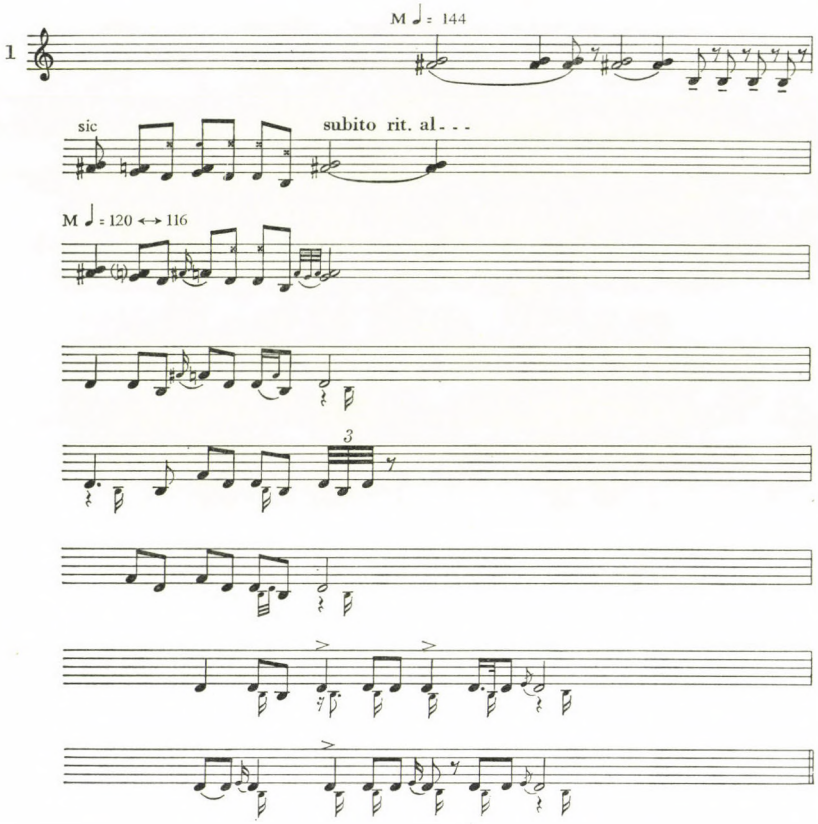

3
4

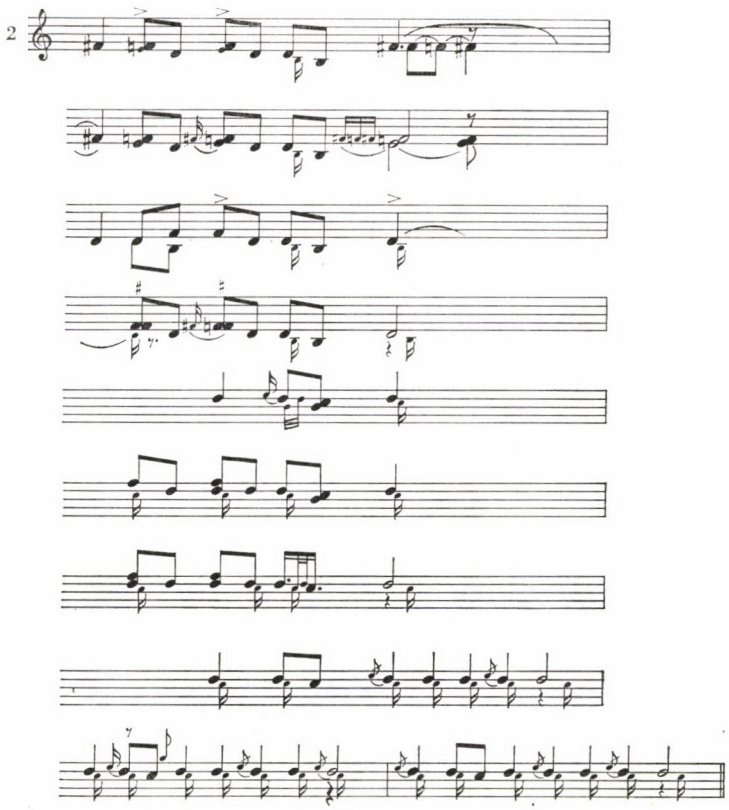

5
6

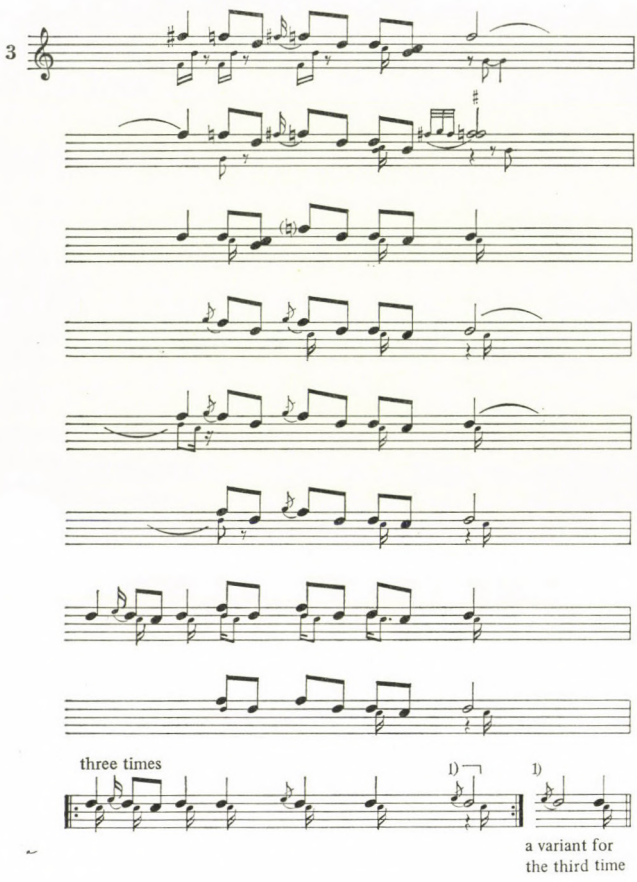


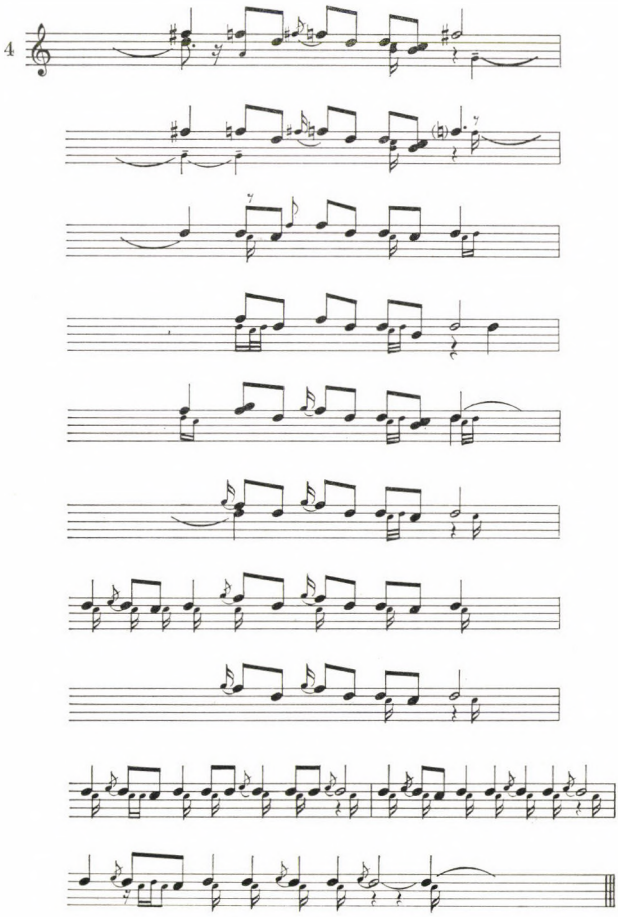
N3 In the last three and a half sections basic tone moves between b and c.

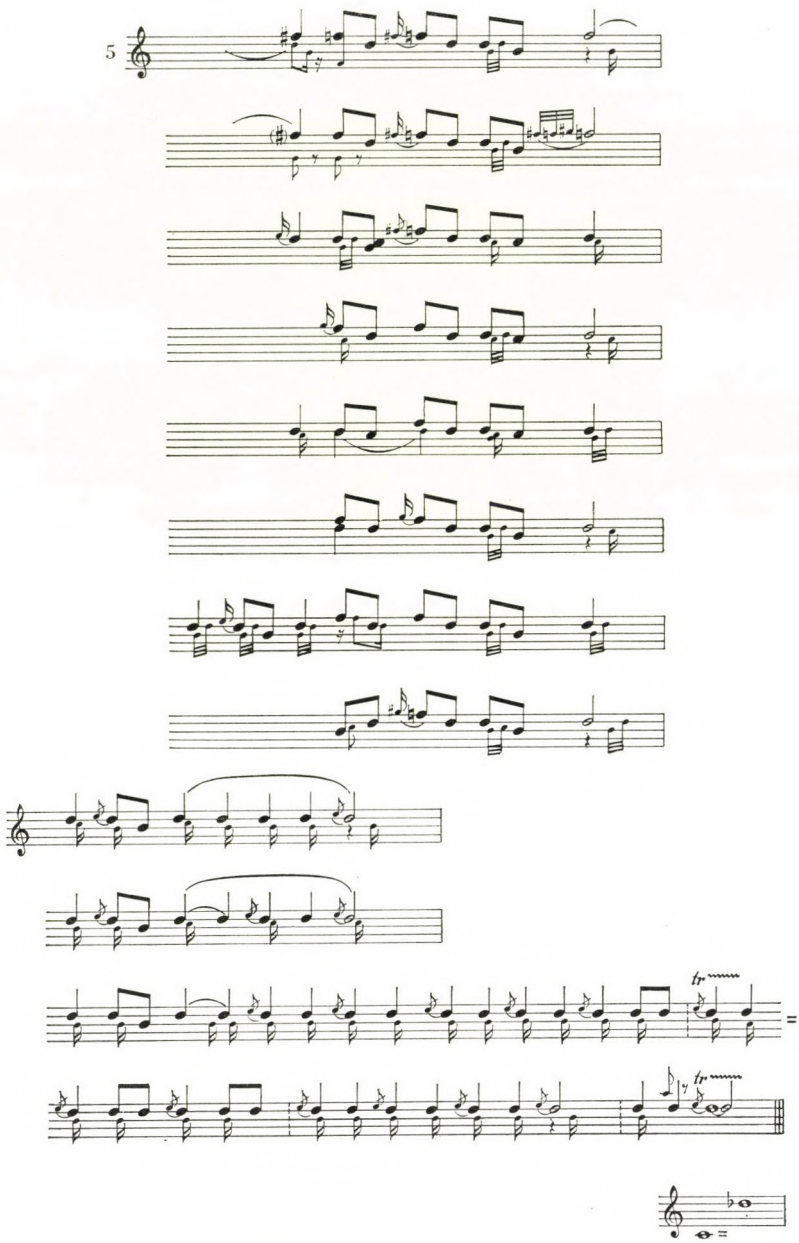
No. 8



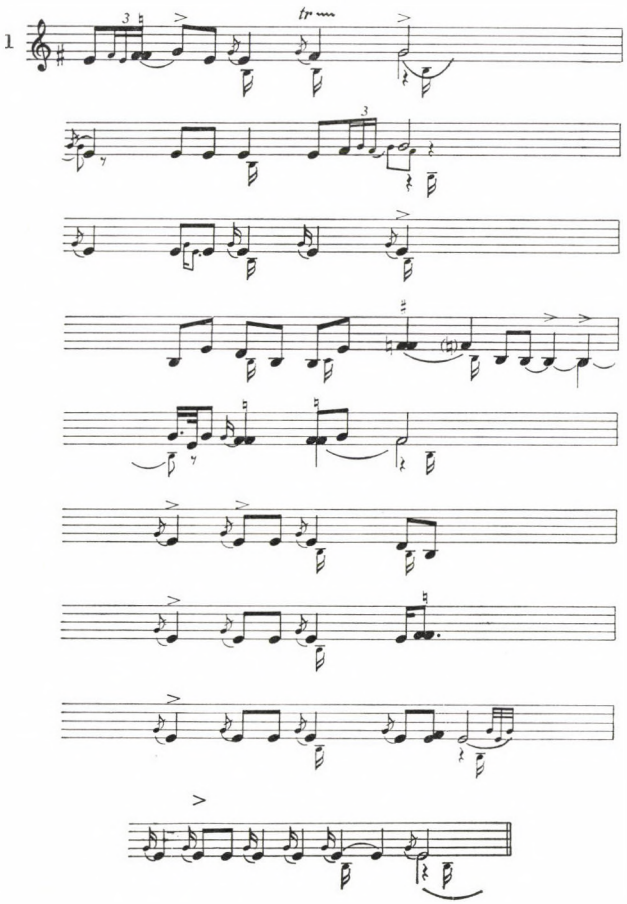

2

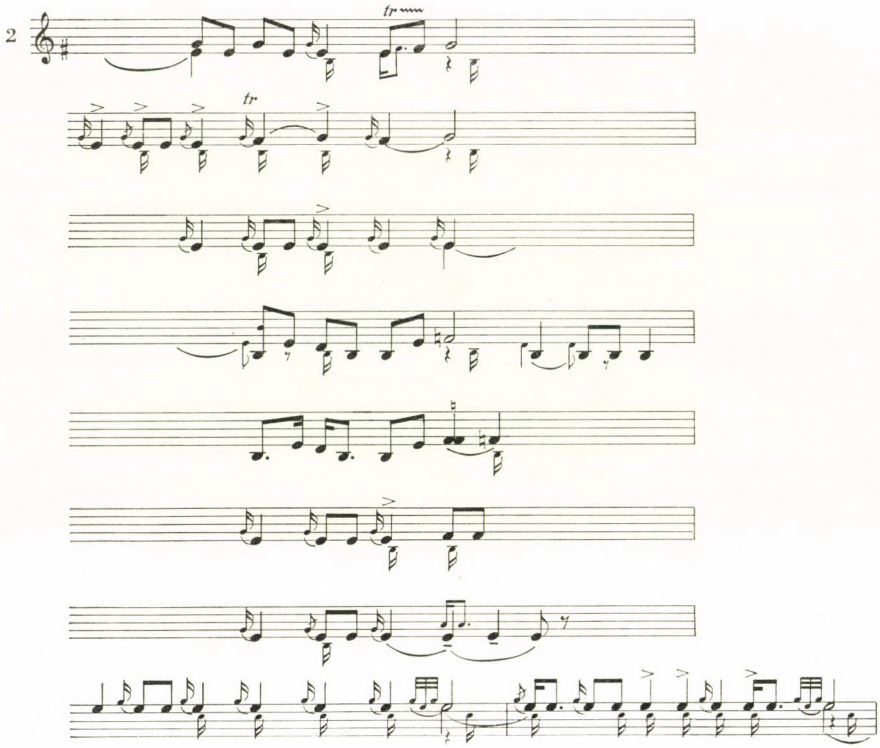

3
three times
1)
1)
a variant for
the third time

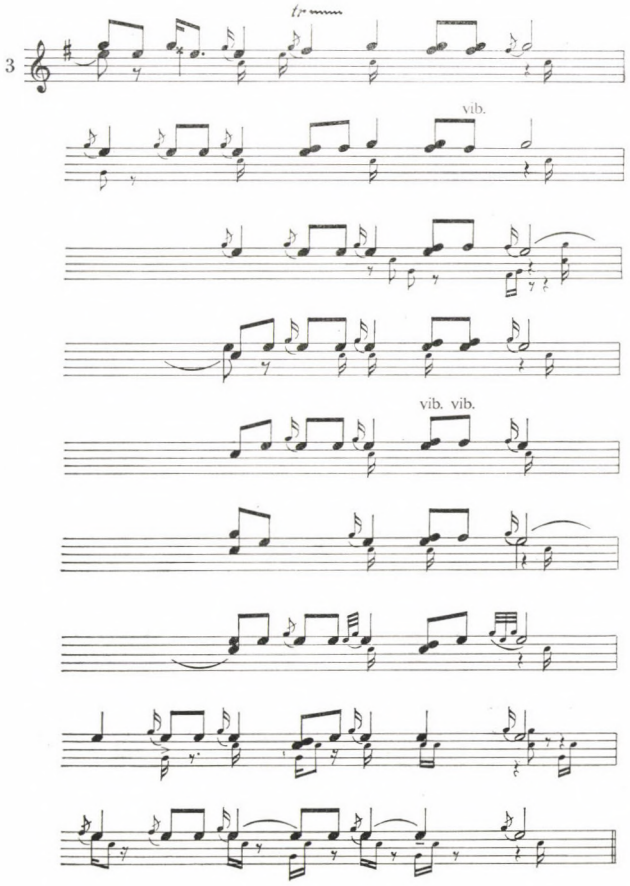

4

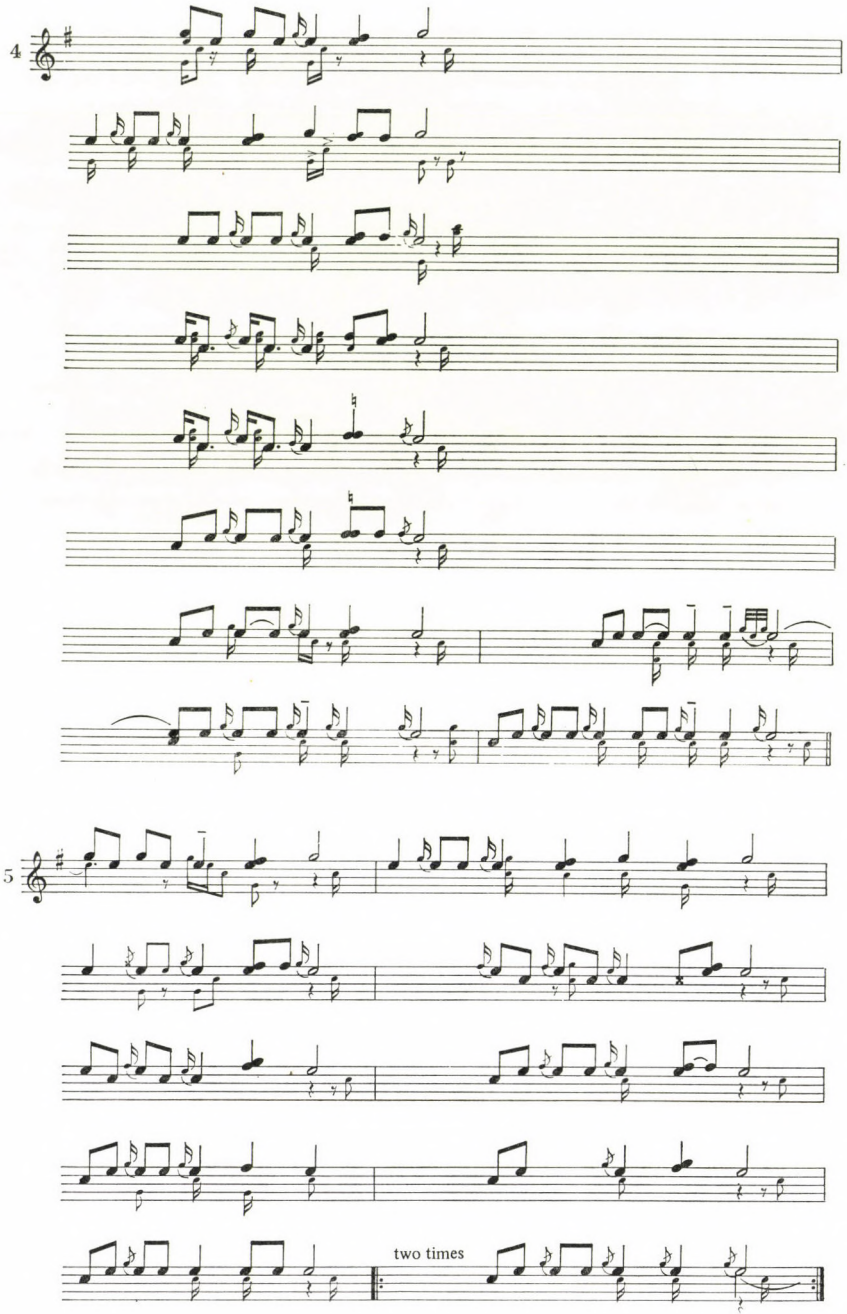

5
tr
tr

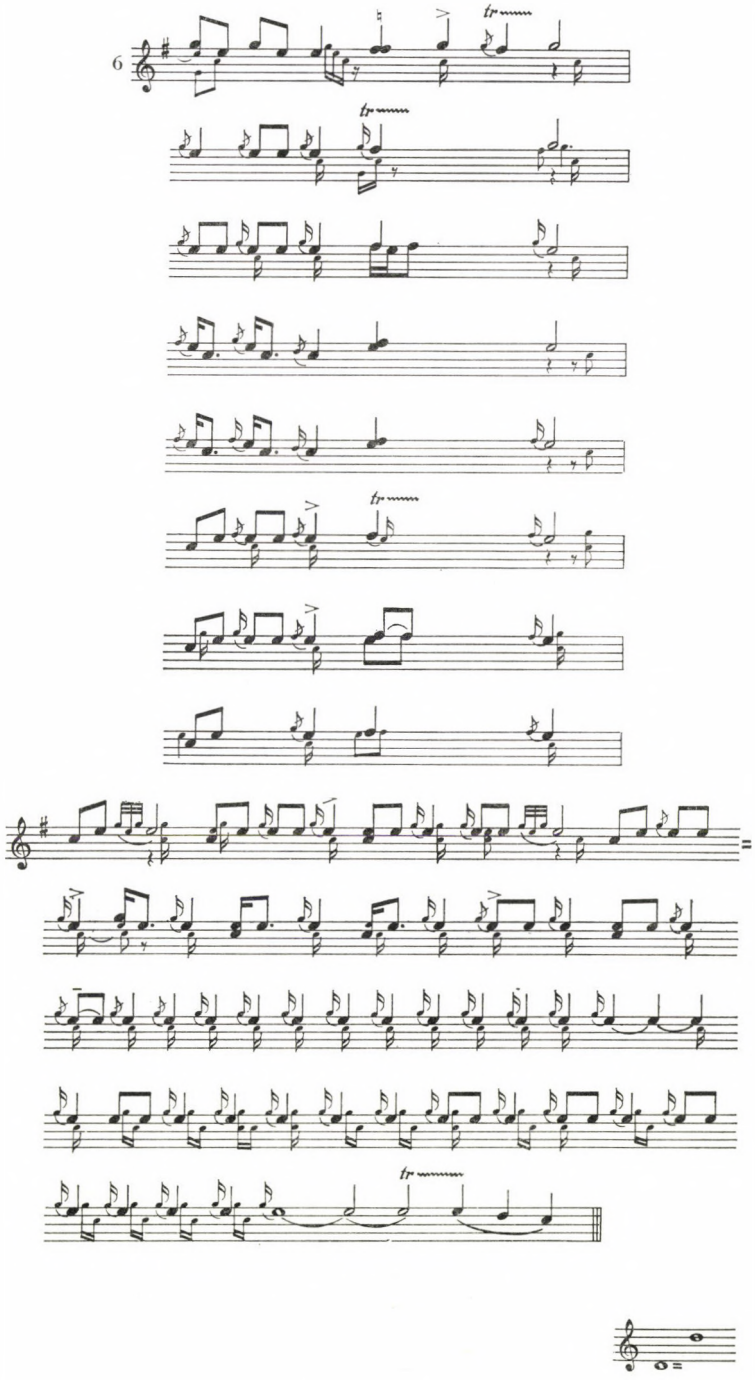
No. 9



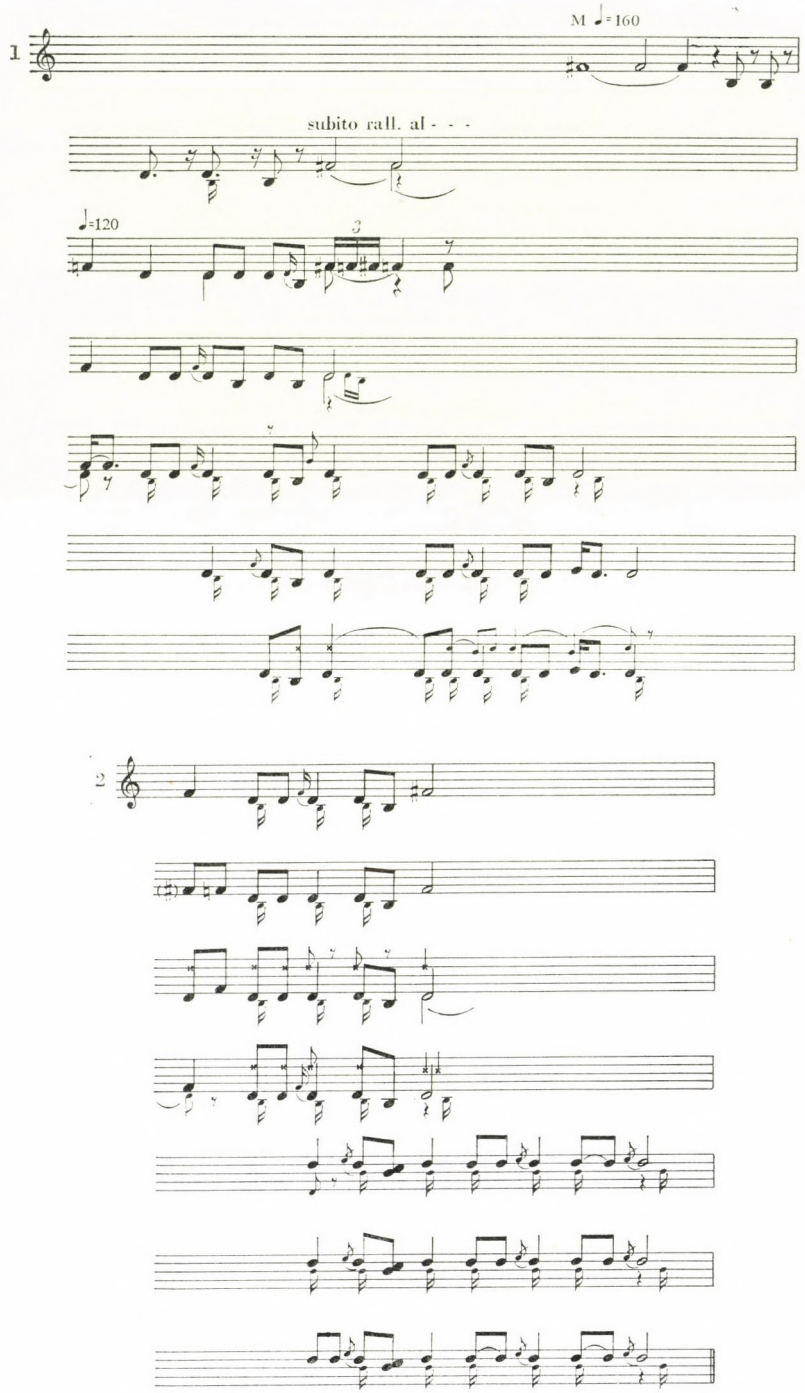

2
tr
tr

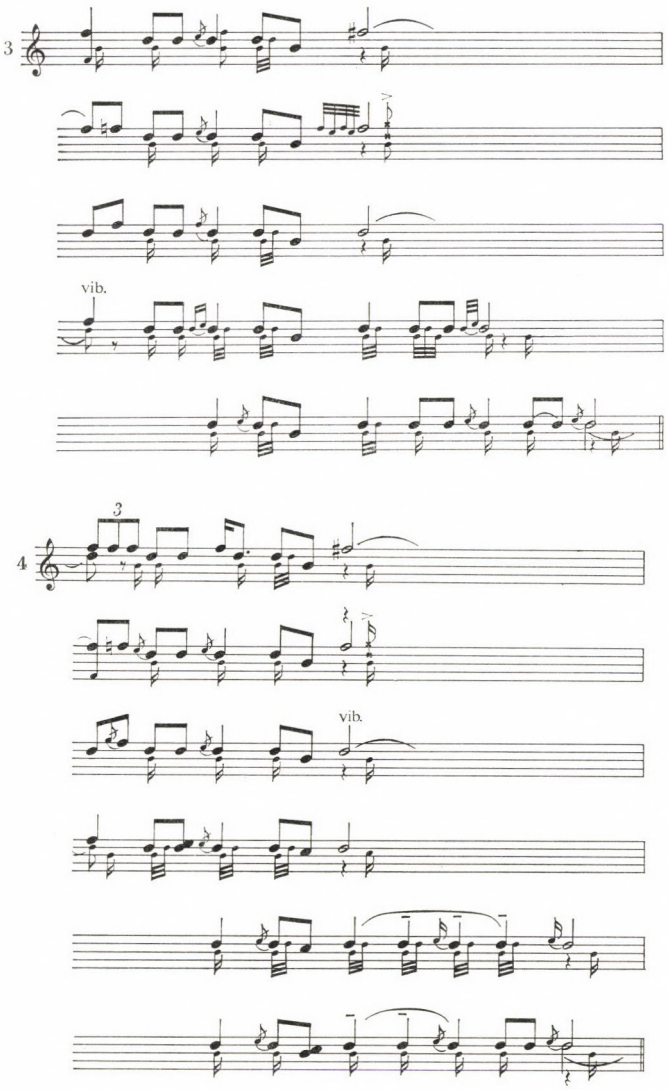

3
tr
vib.
vib. vib.

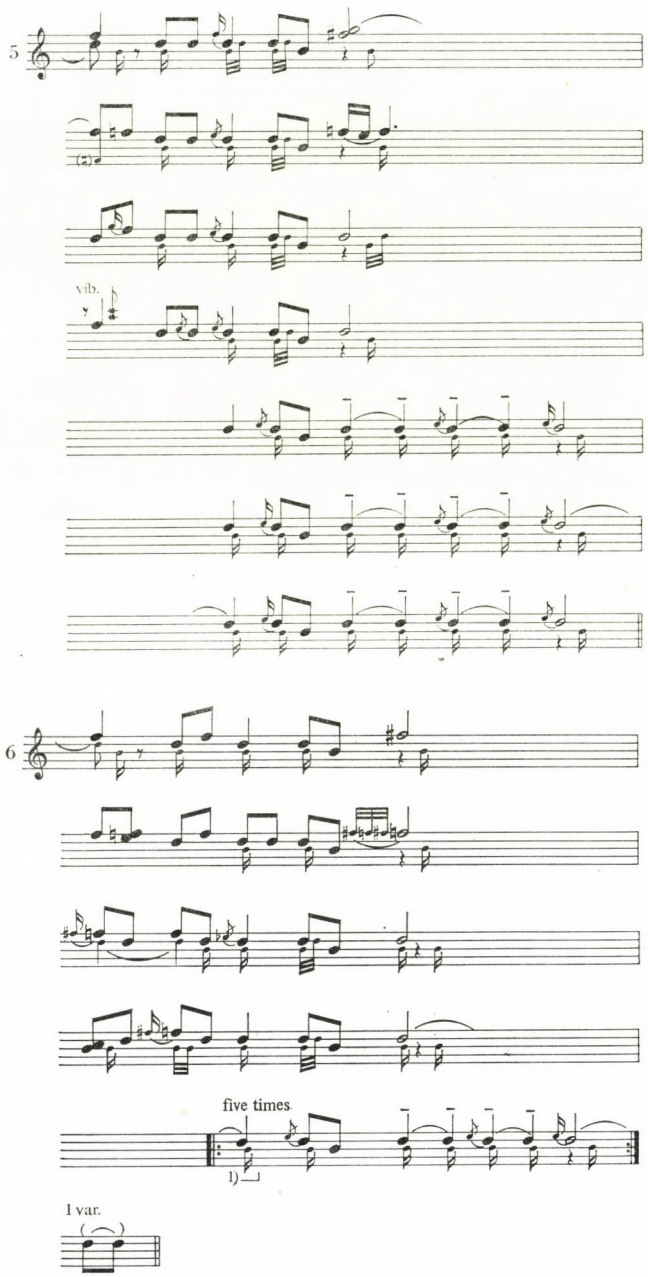

4
5
two times

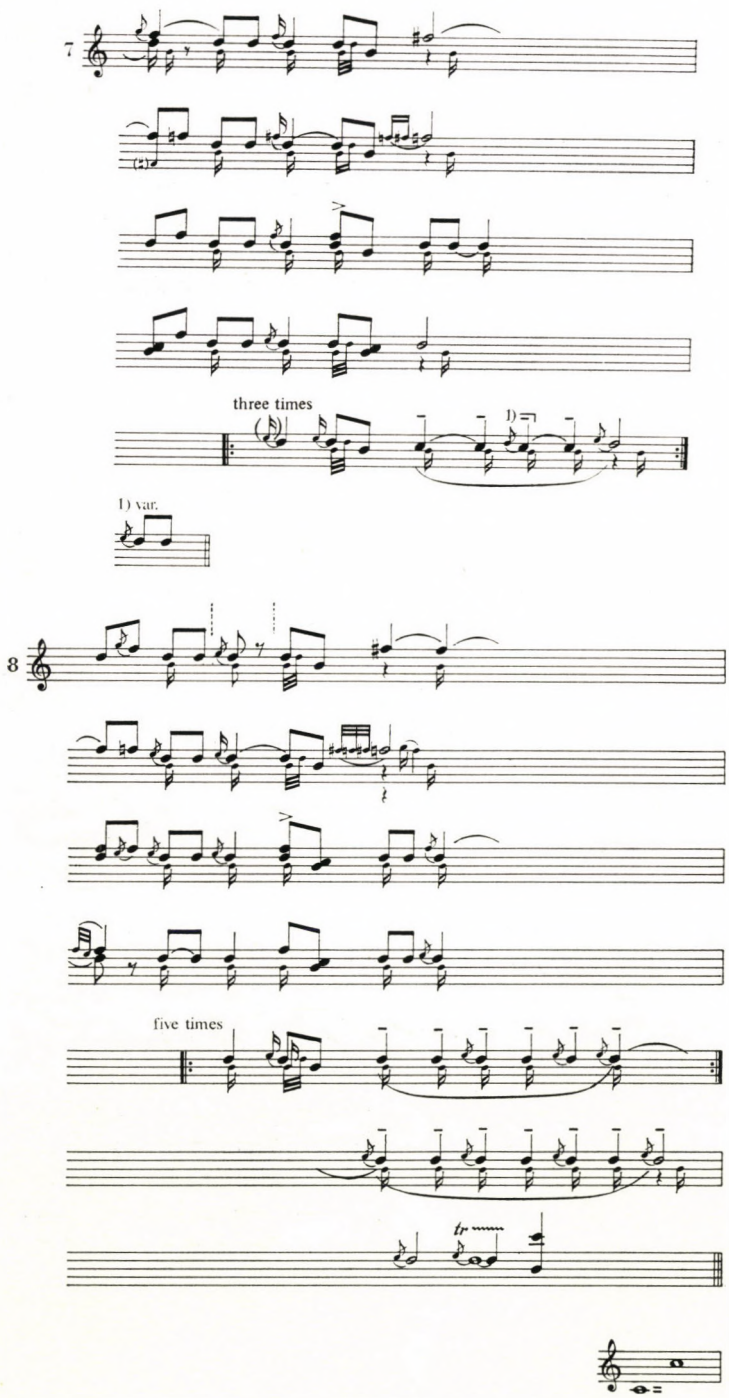


No. 10

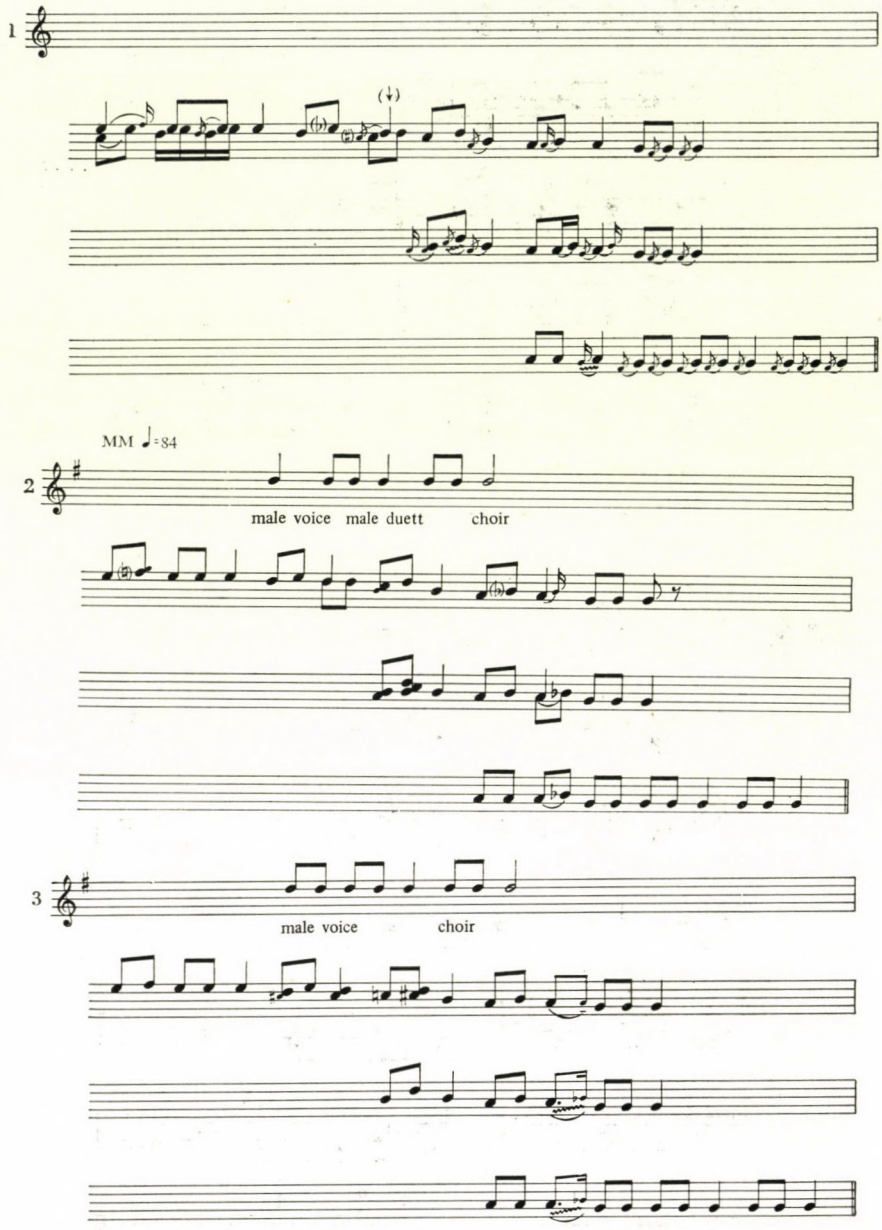


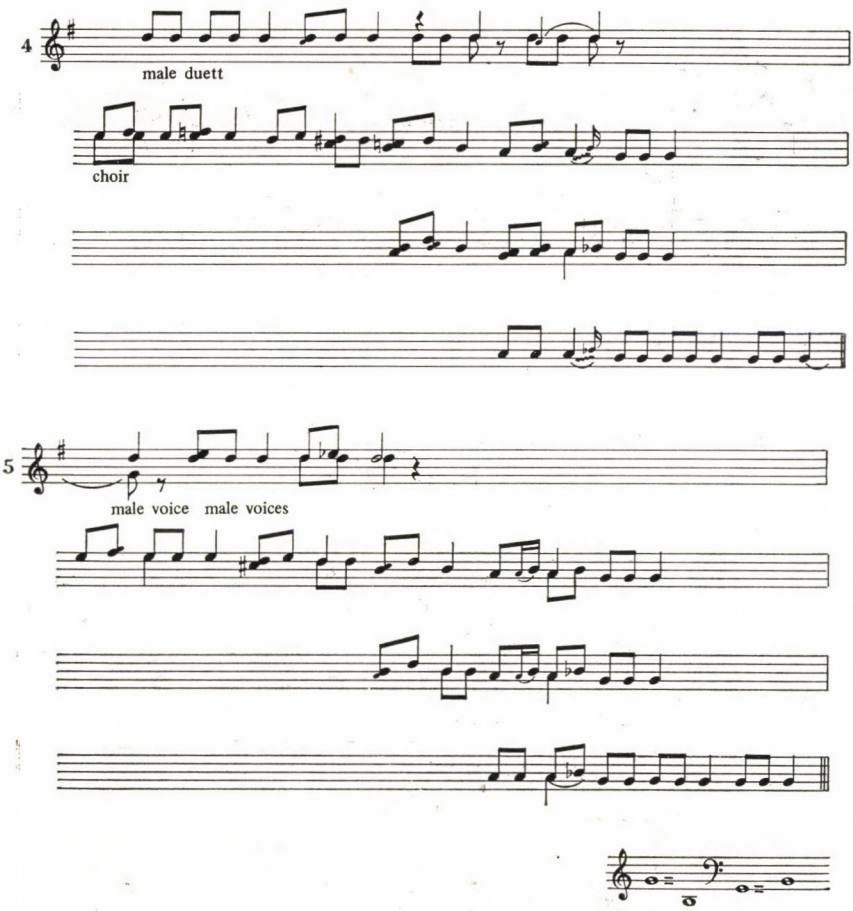

3
vib.
4
3
vib.


5
vib.
6
five times
1)
1 var.

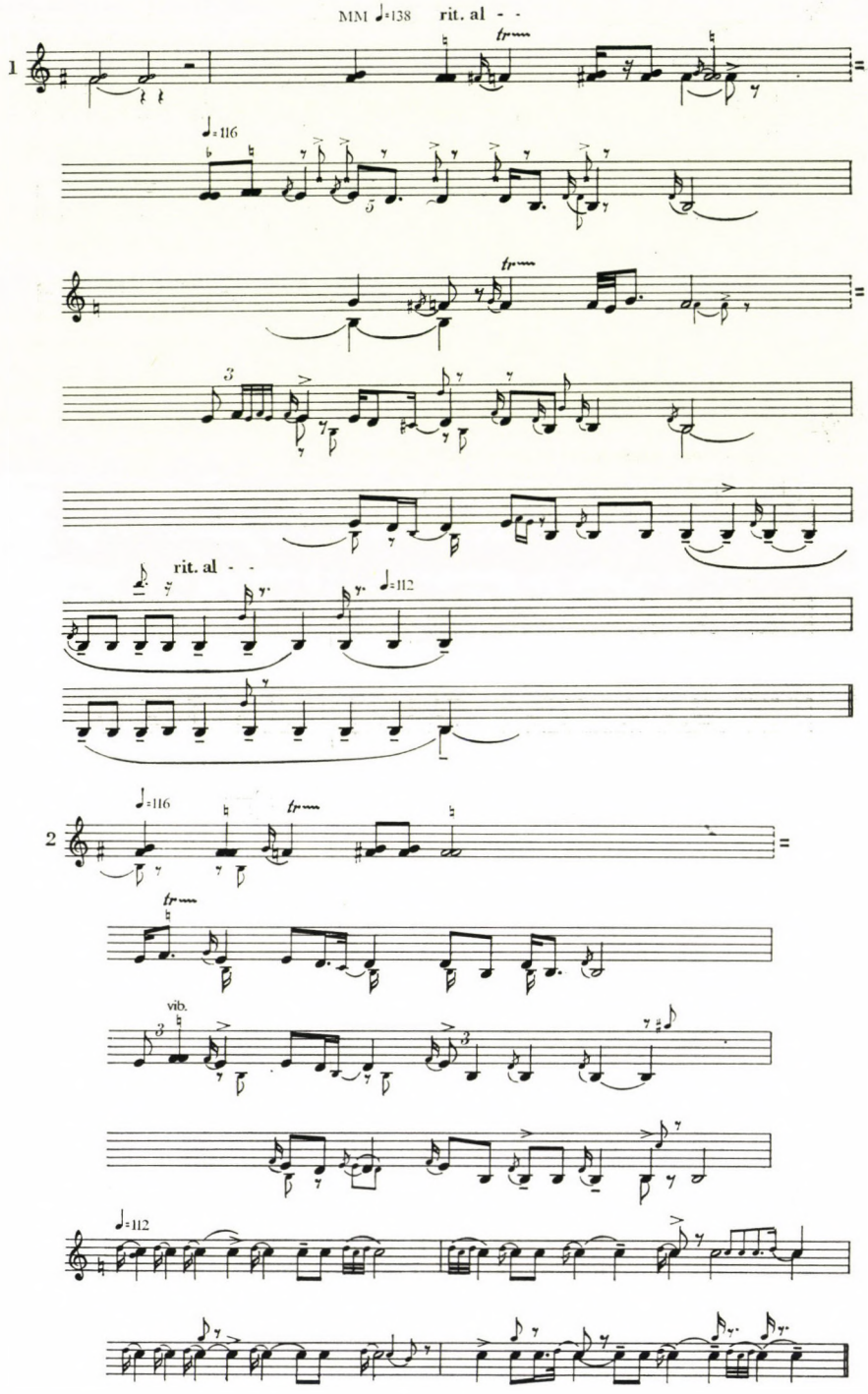

7
three times
1) var.
8
five times
tr

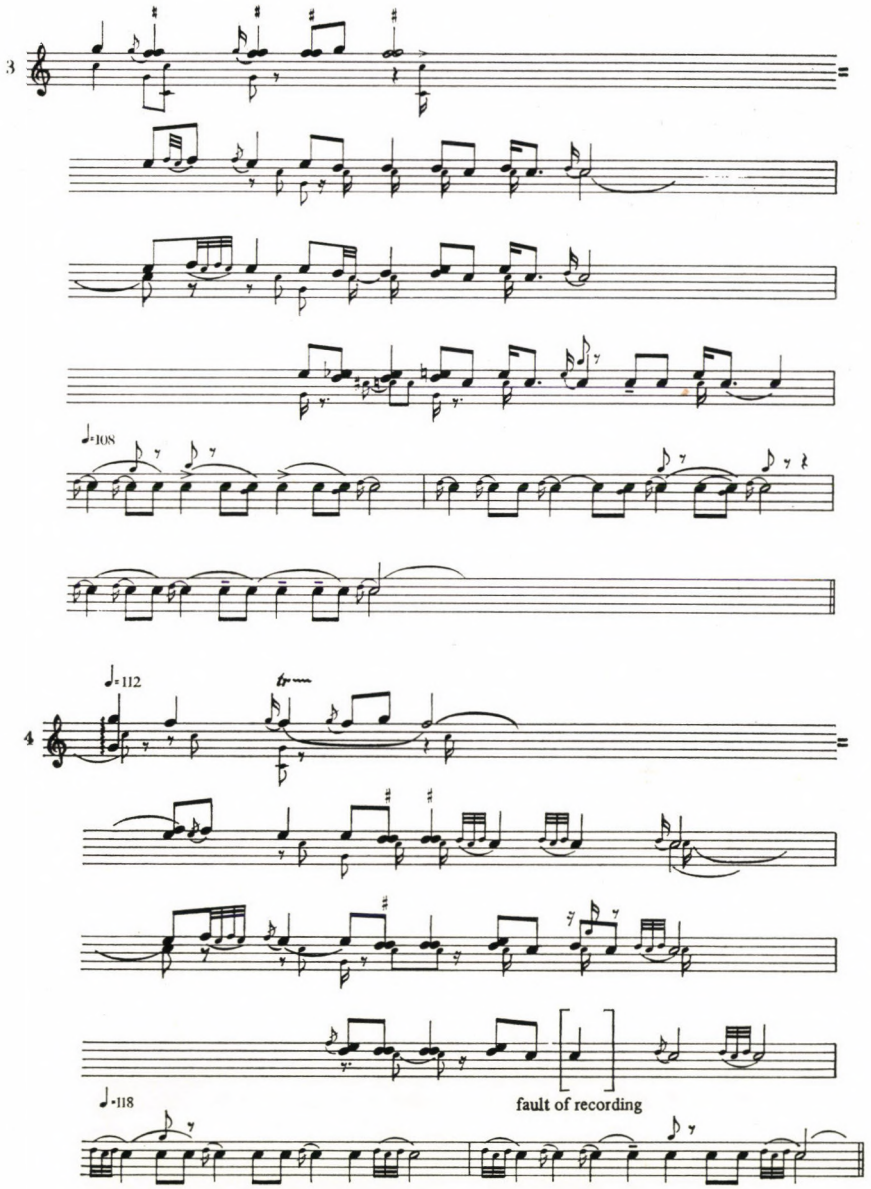
No. 11

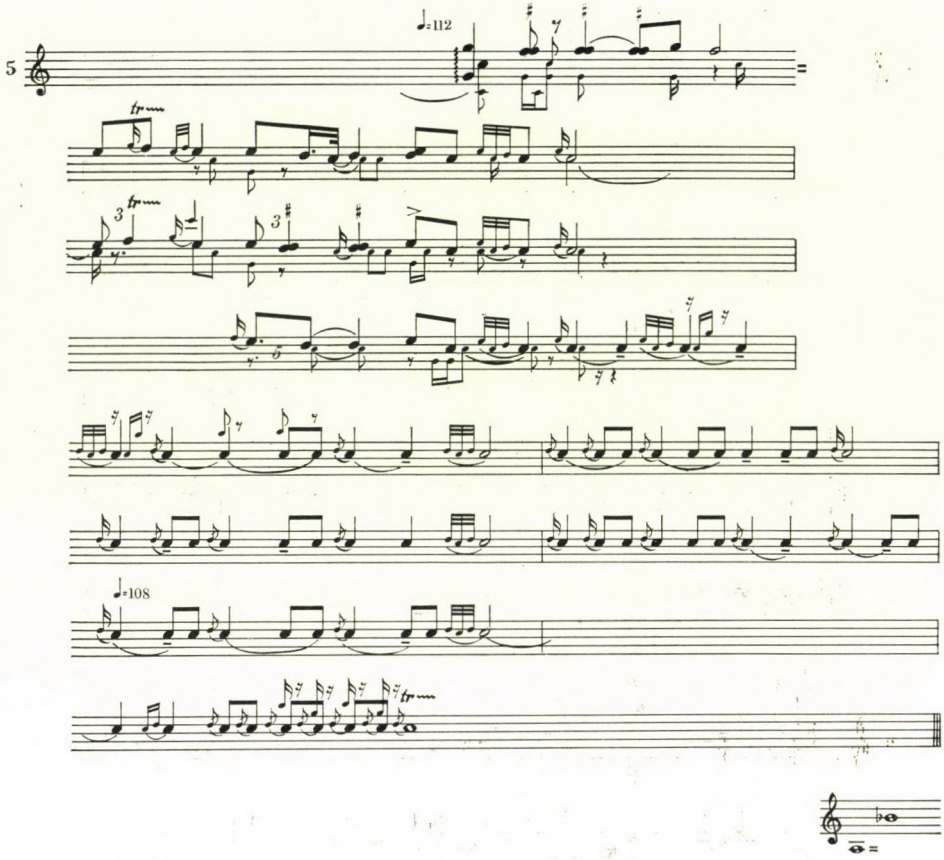



4
male duett
choir
5
male voice male voices

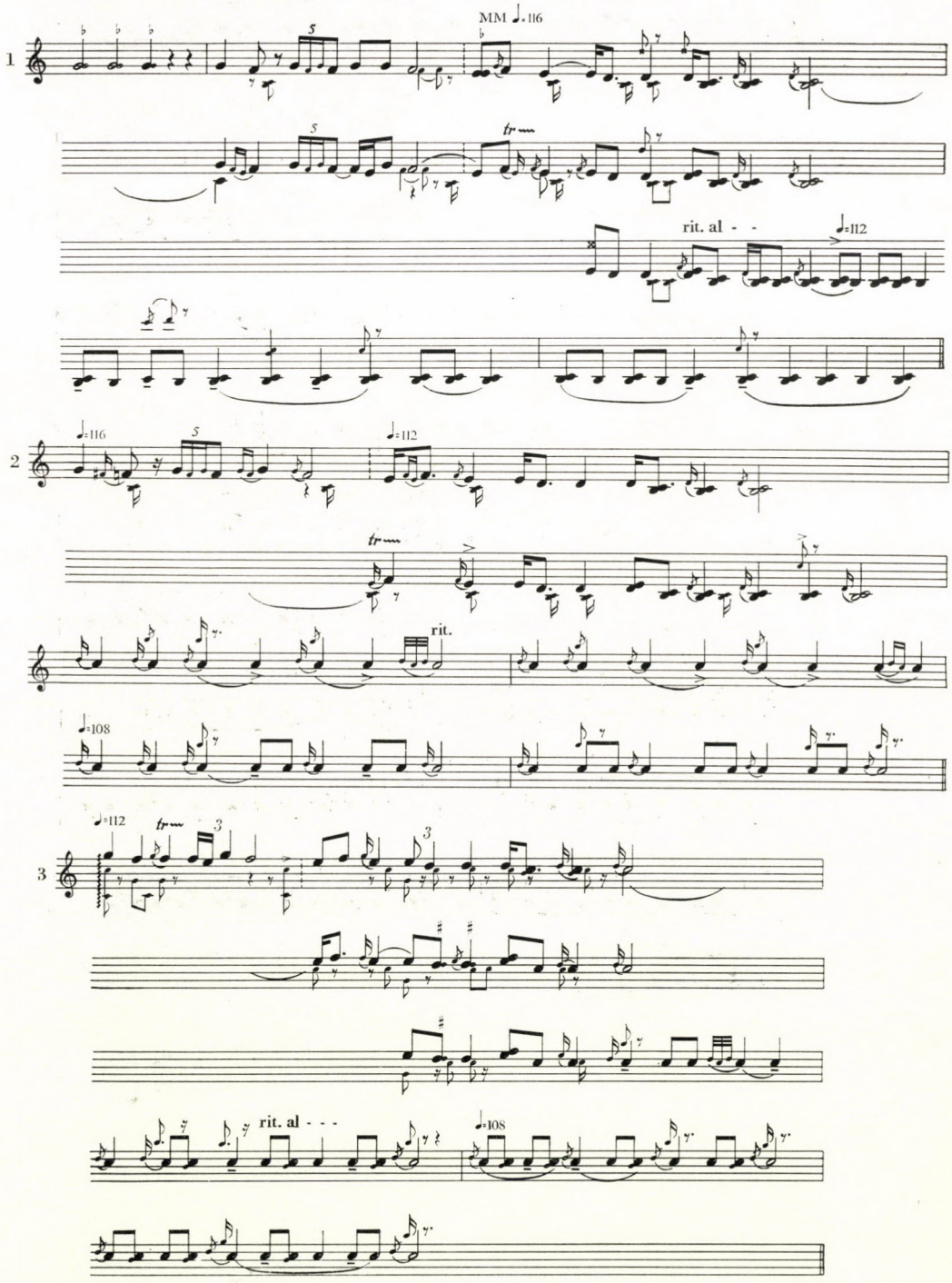
No. 12

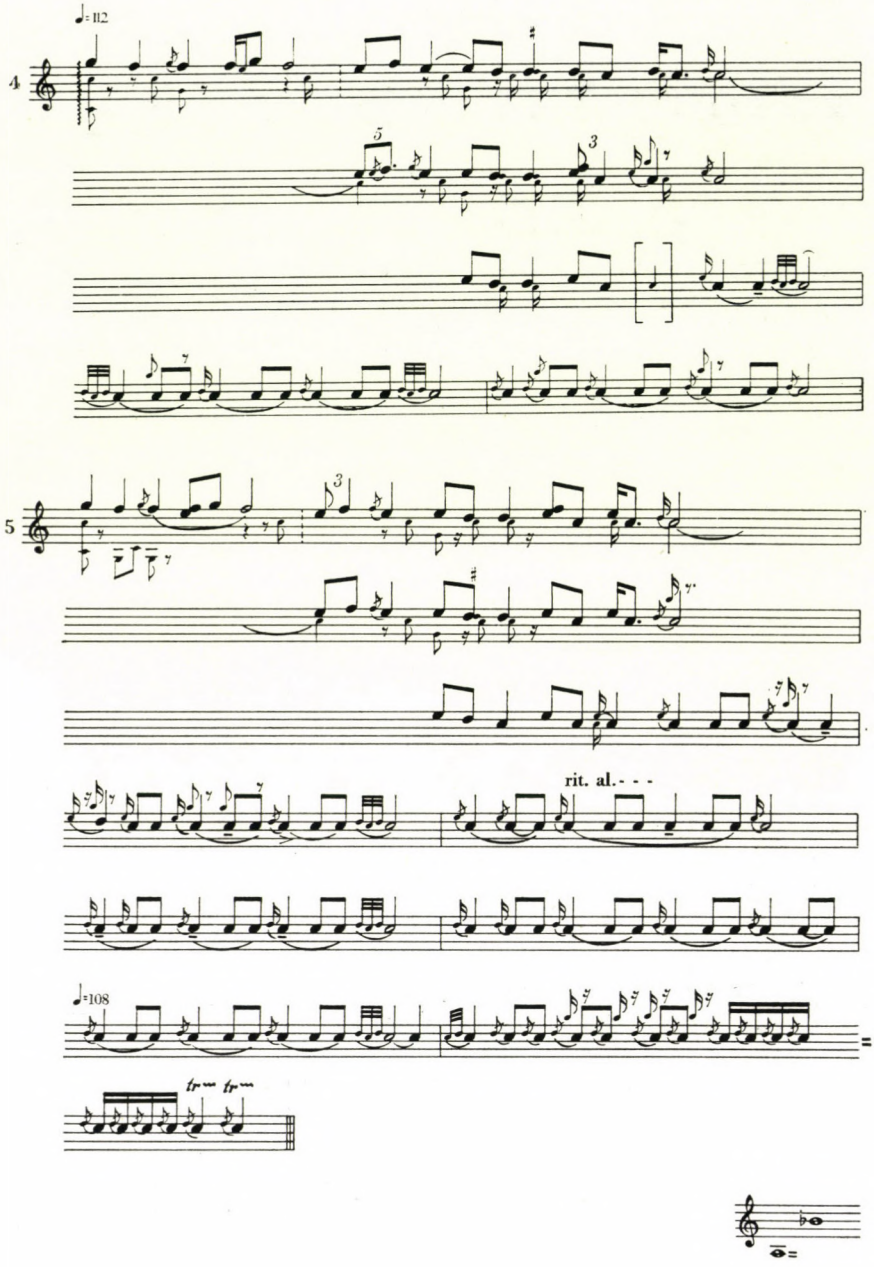



3
♩=108
♩=112
4
♩=118
fault of recording

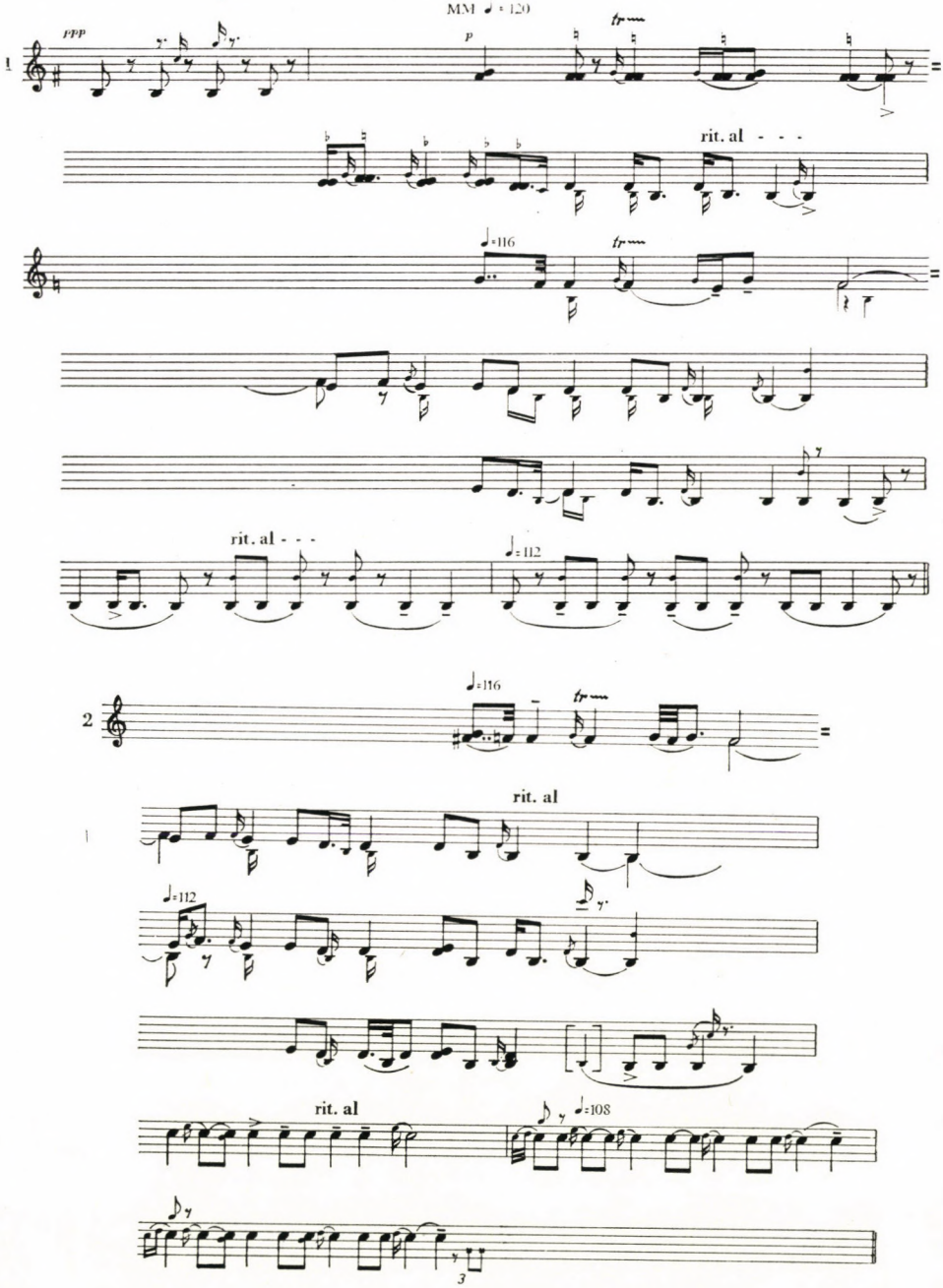

5
♩=112
tr
3
tr
3
5
♩=108
tr

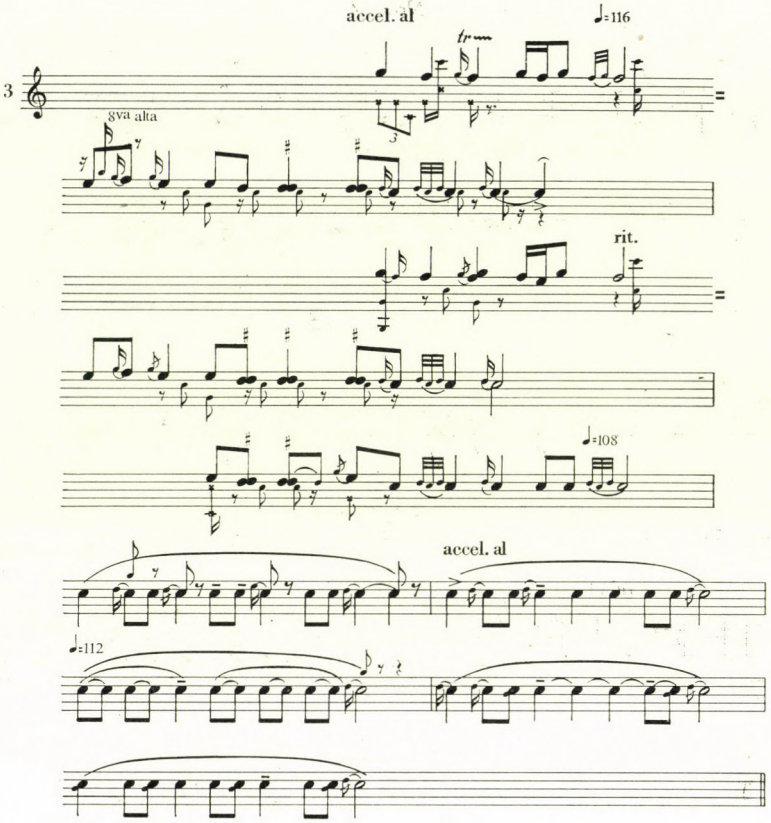
No. 13

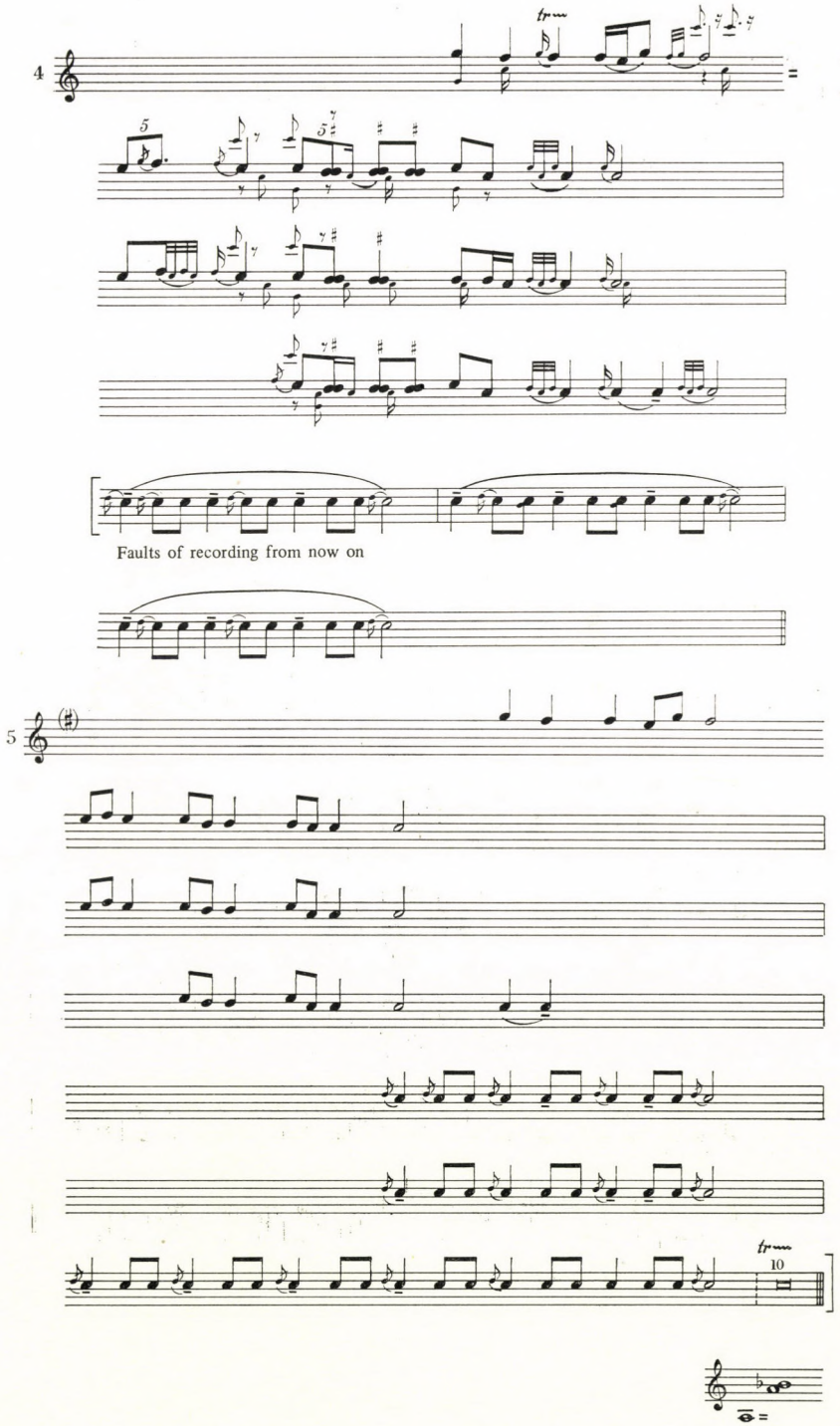



♩= 112
4
5
rit. al.- - -
♩=108
tr tr

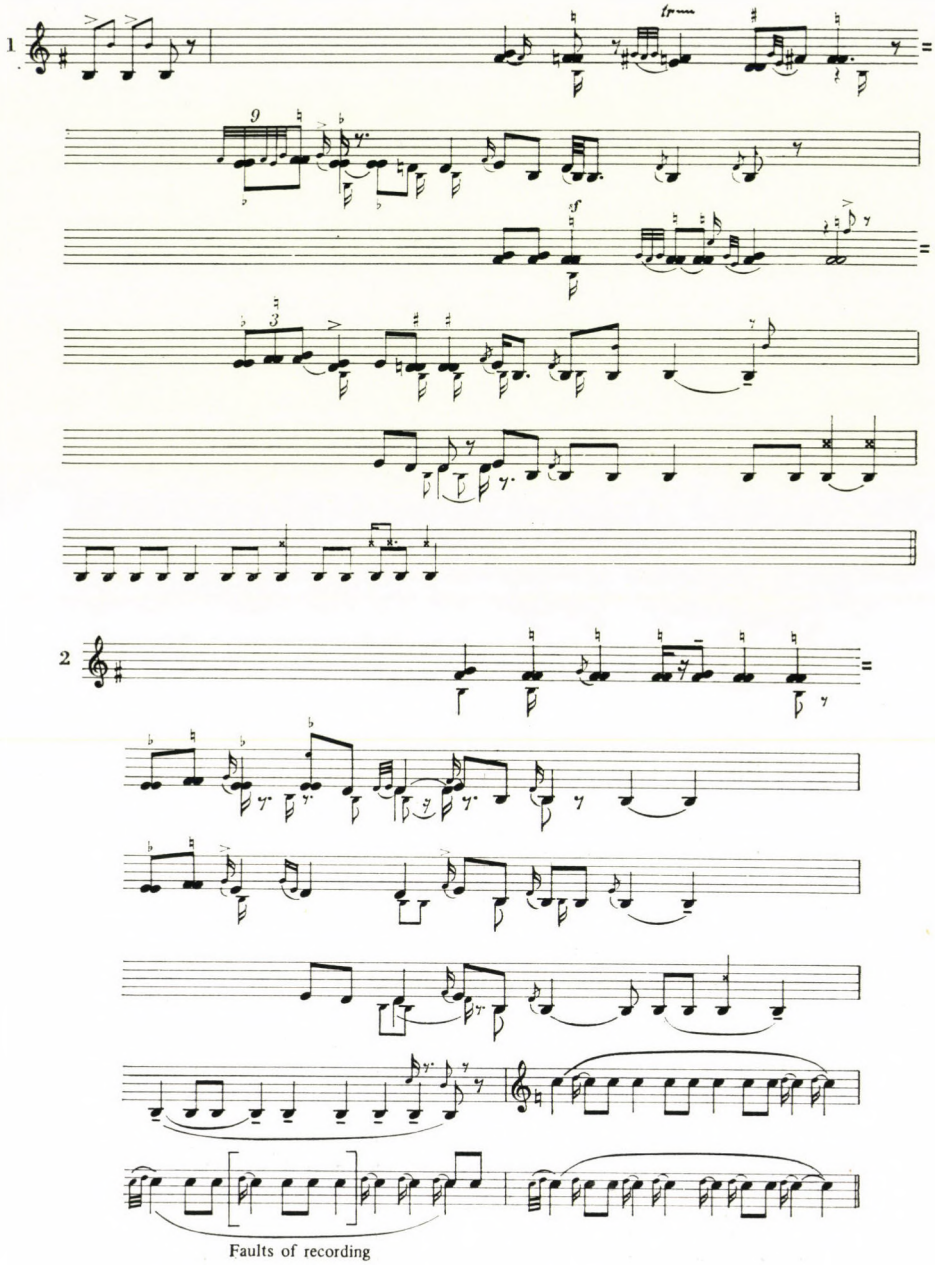
No. 14

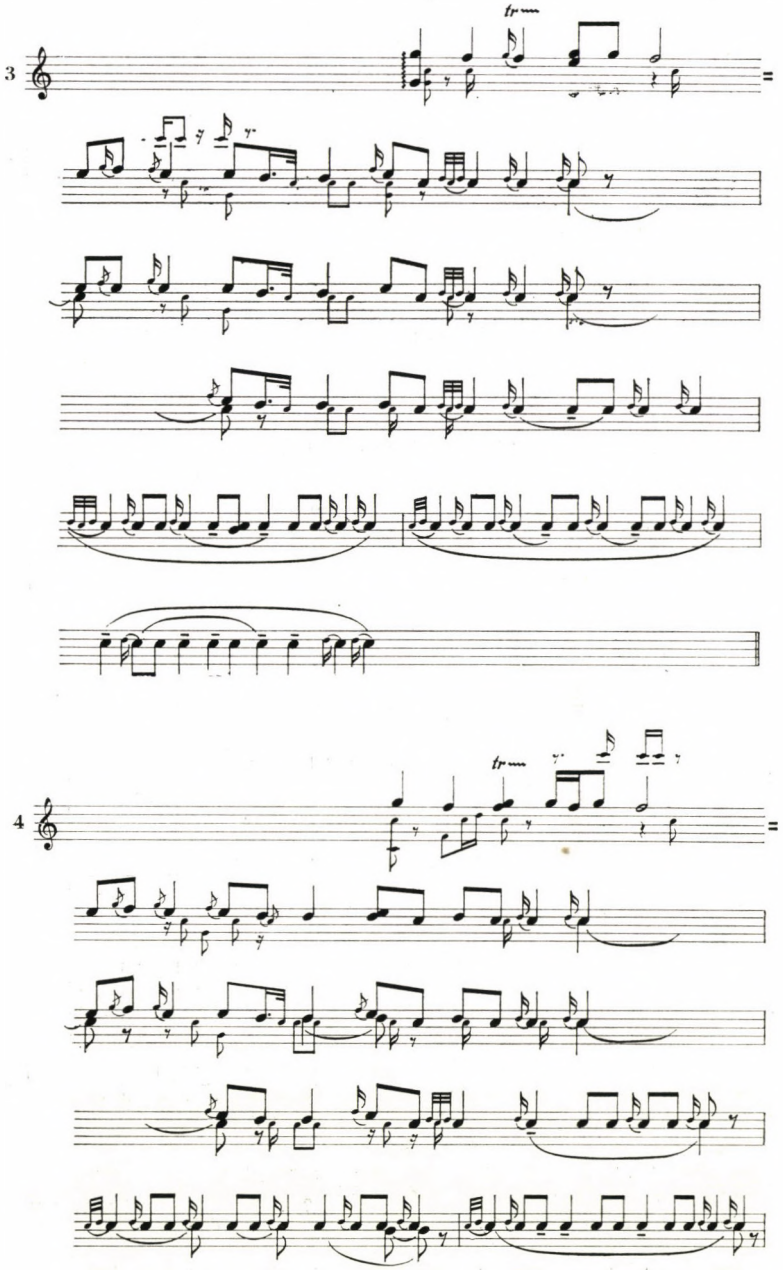


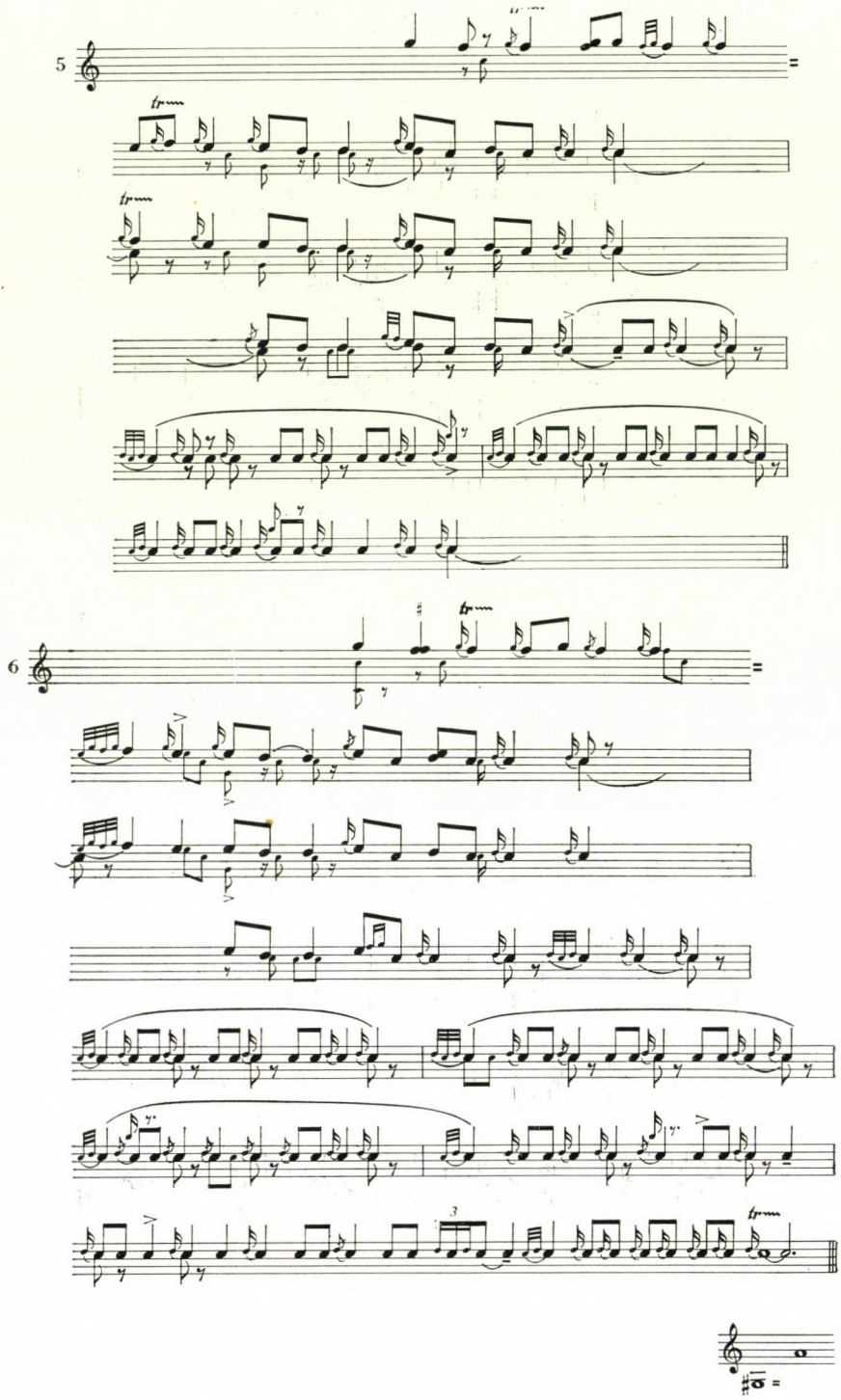

accel. al
♩=116
tr
3
8va alta
rit.
♩=108
accel. al
♩=112


4
tr
5
5
Faults of recording from now on
5
tr
10

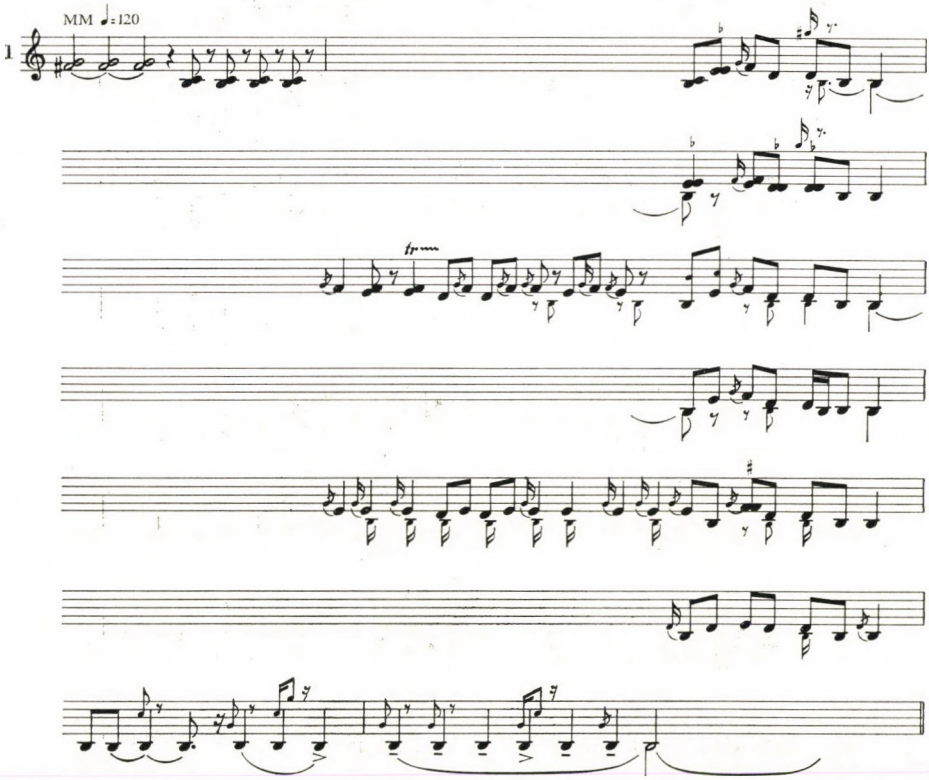
No. 15

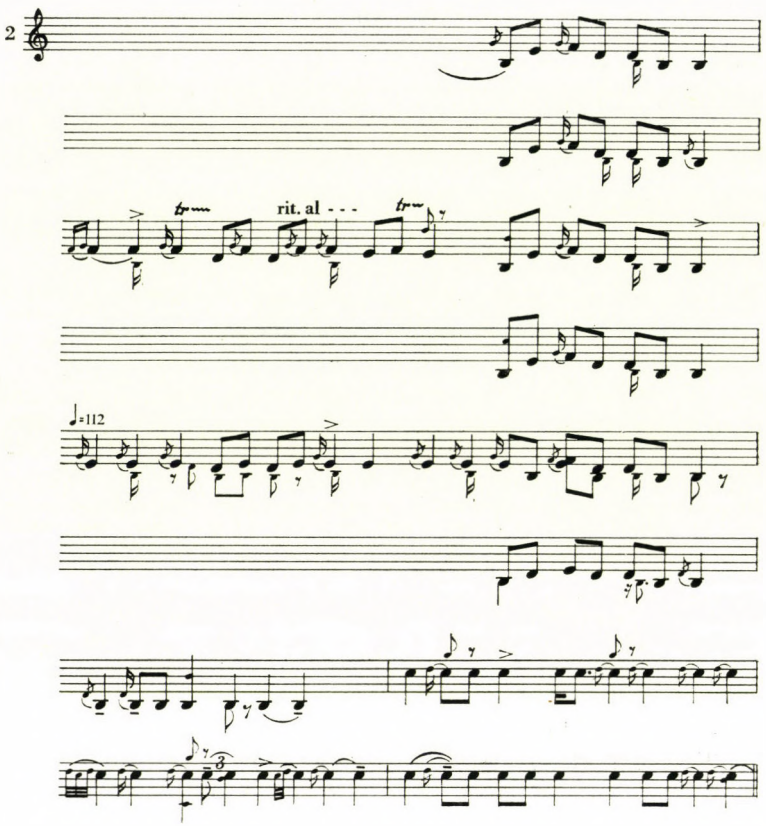


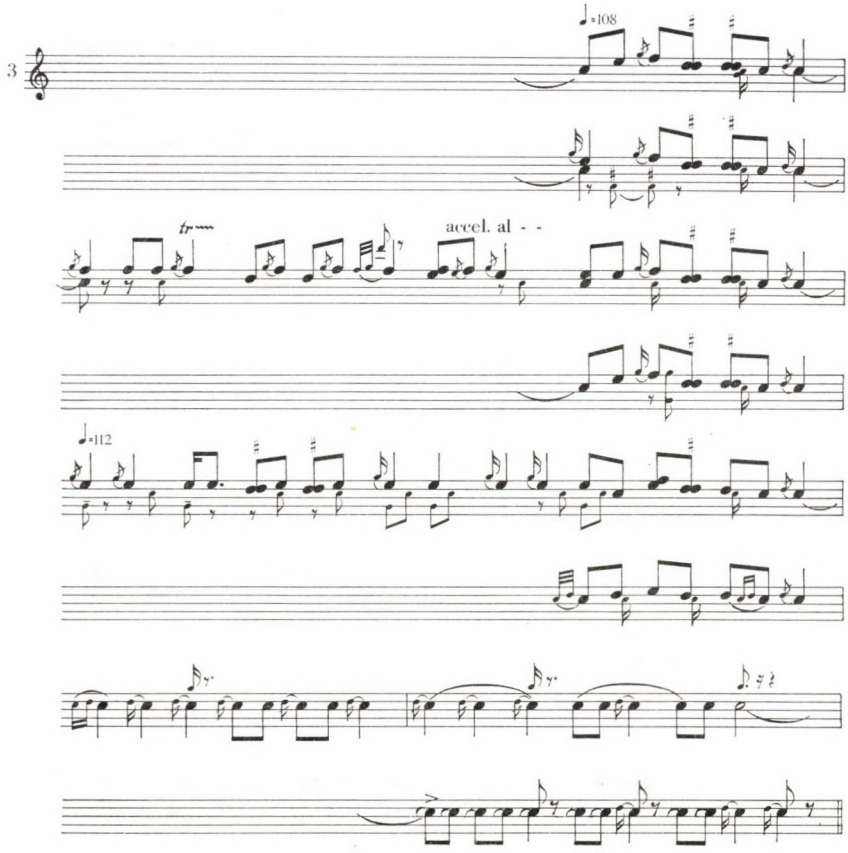

3
tr
4
tr

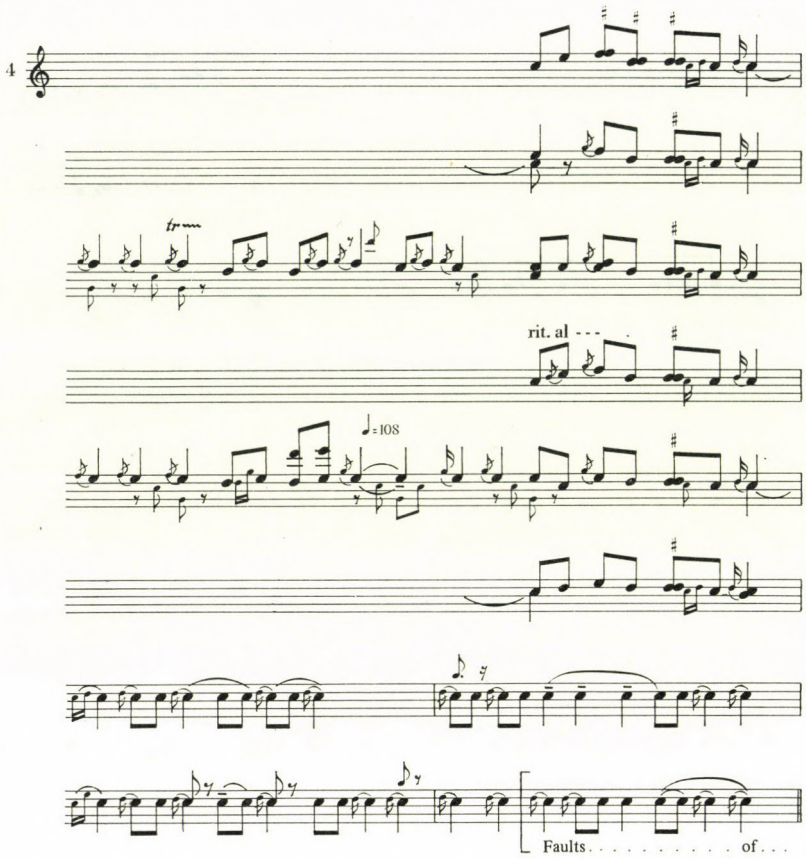


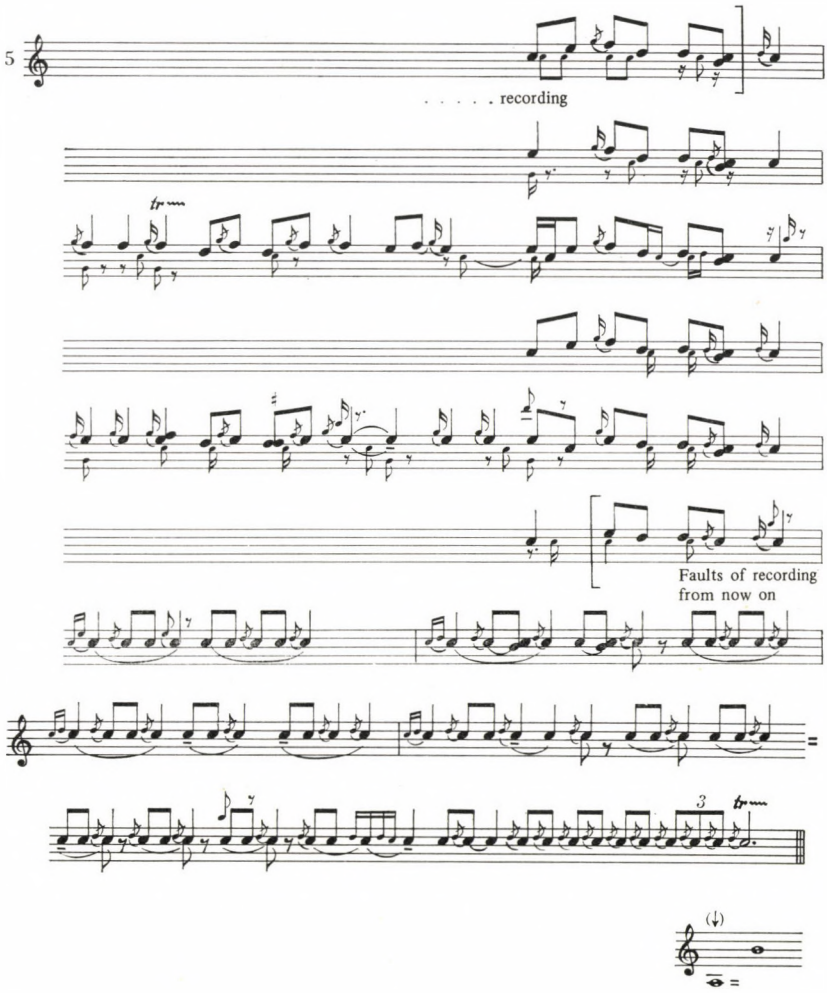
No. 16



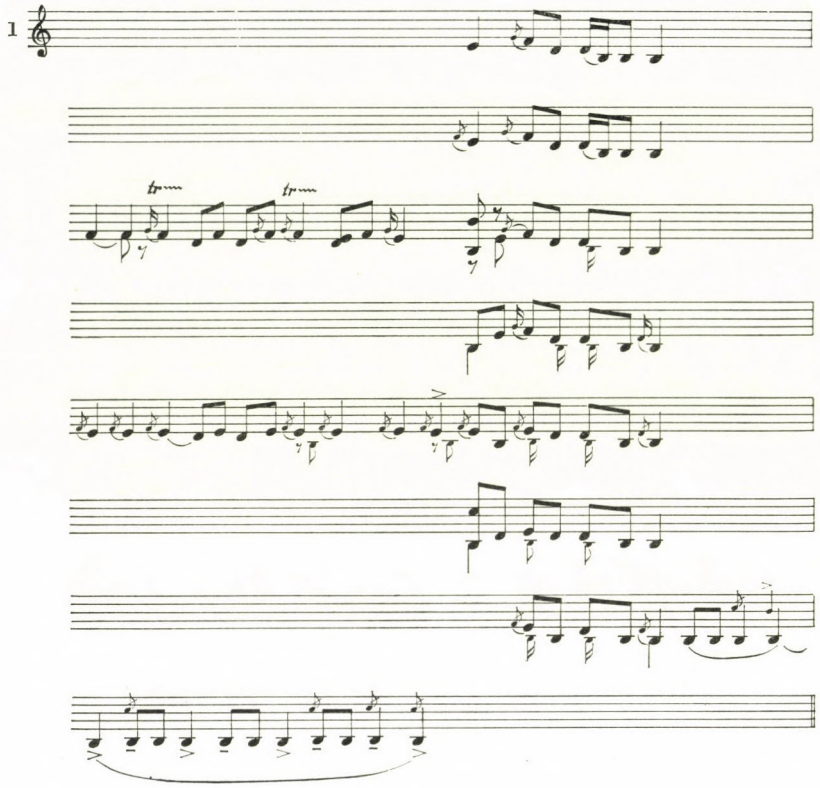

2
rit. al - - -
♩=112

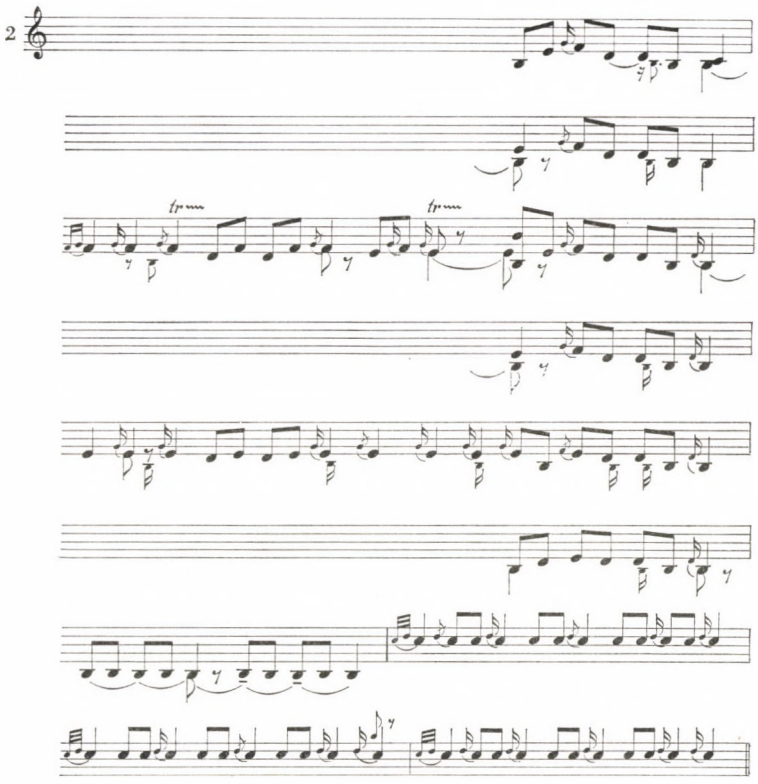

3
♩=108
tr
accel. al - -
♩=112

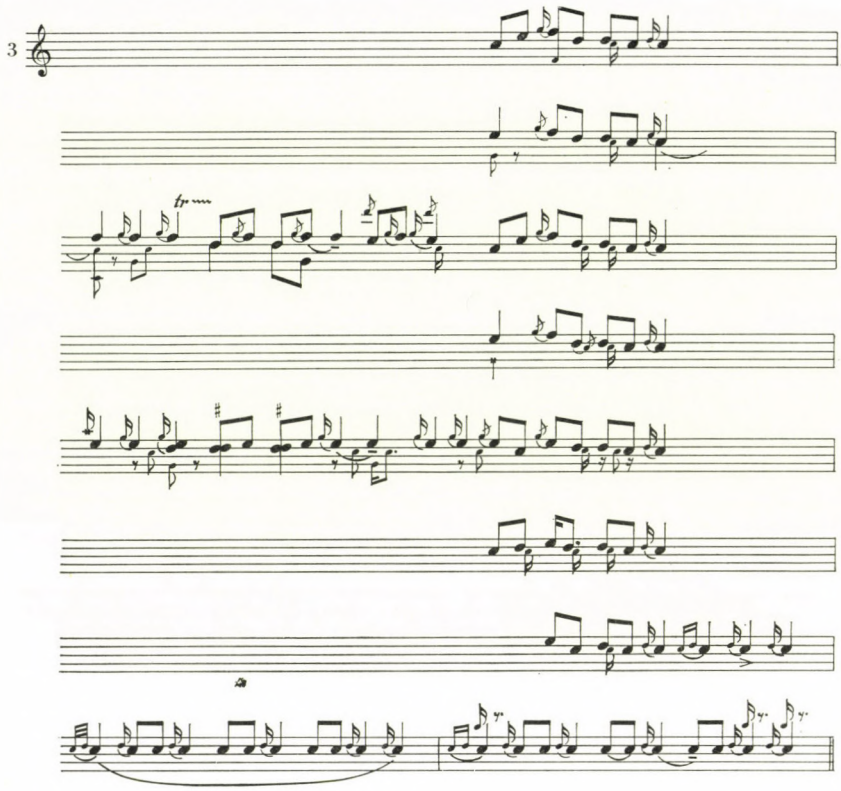

4
tr
rit. al
♩=108
Faults . . . . . of . . .

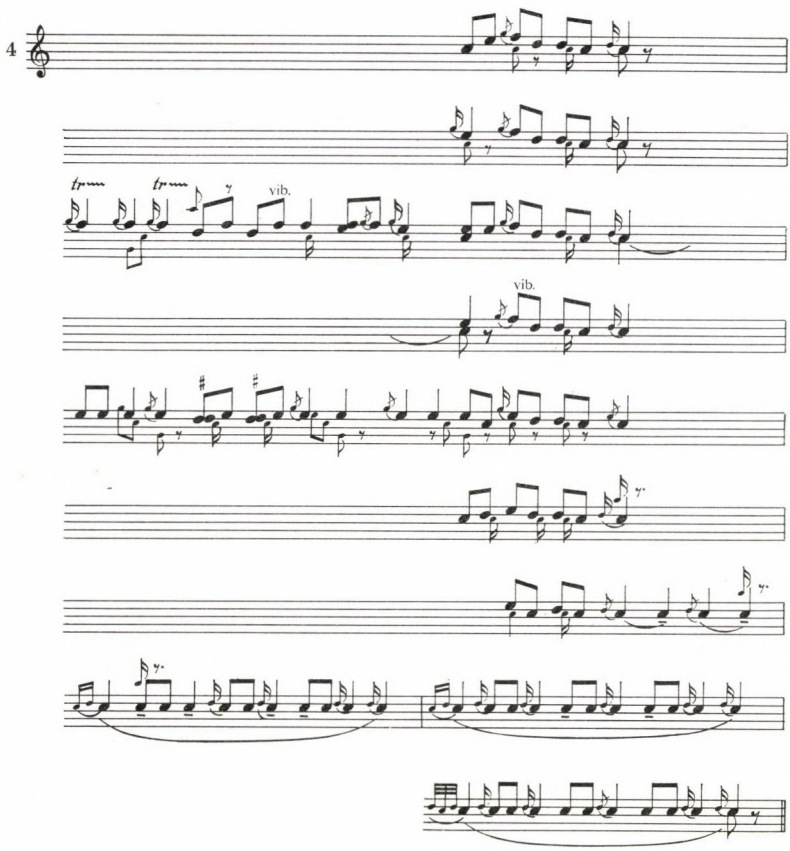

5
. . . . . recording
Faults of recording
from now on

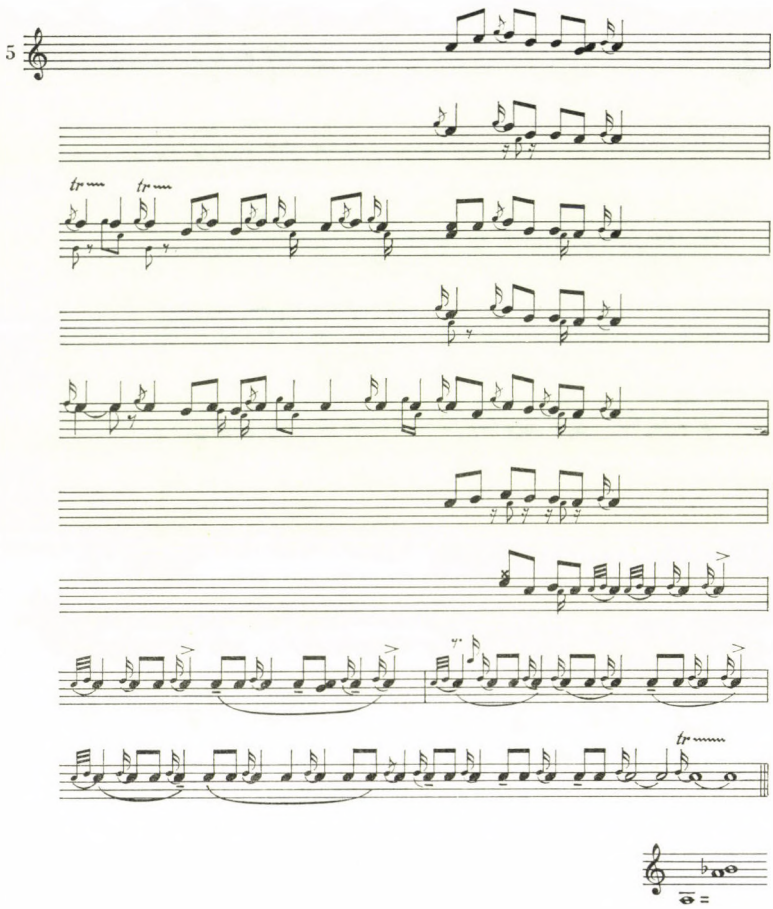
No. 17



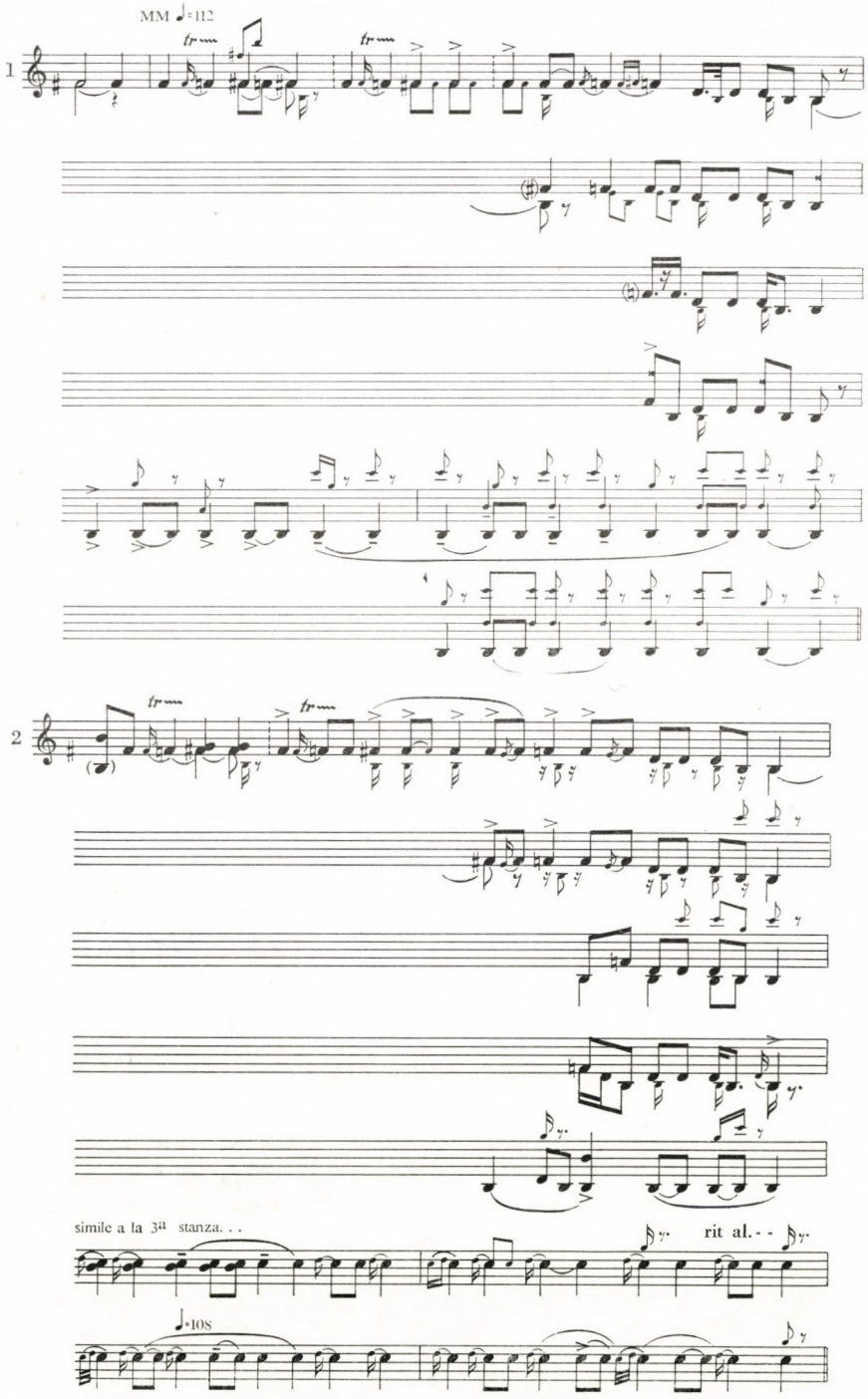

2
tr
tr

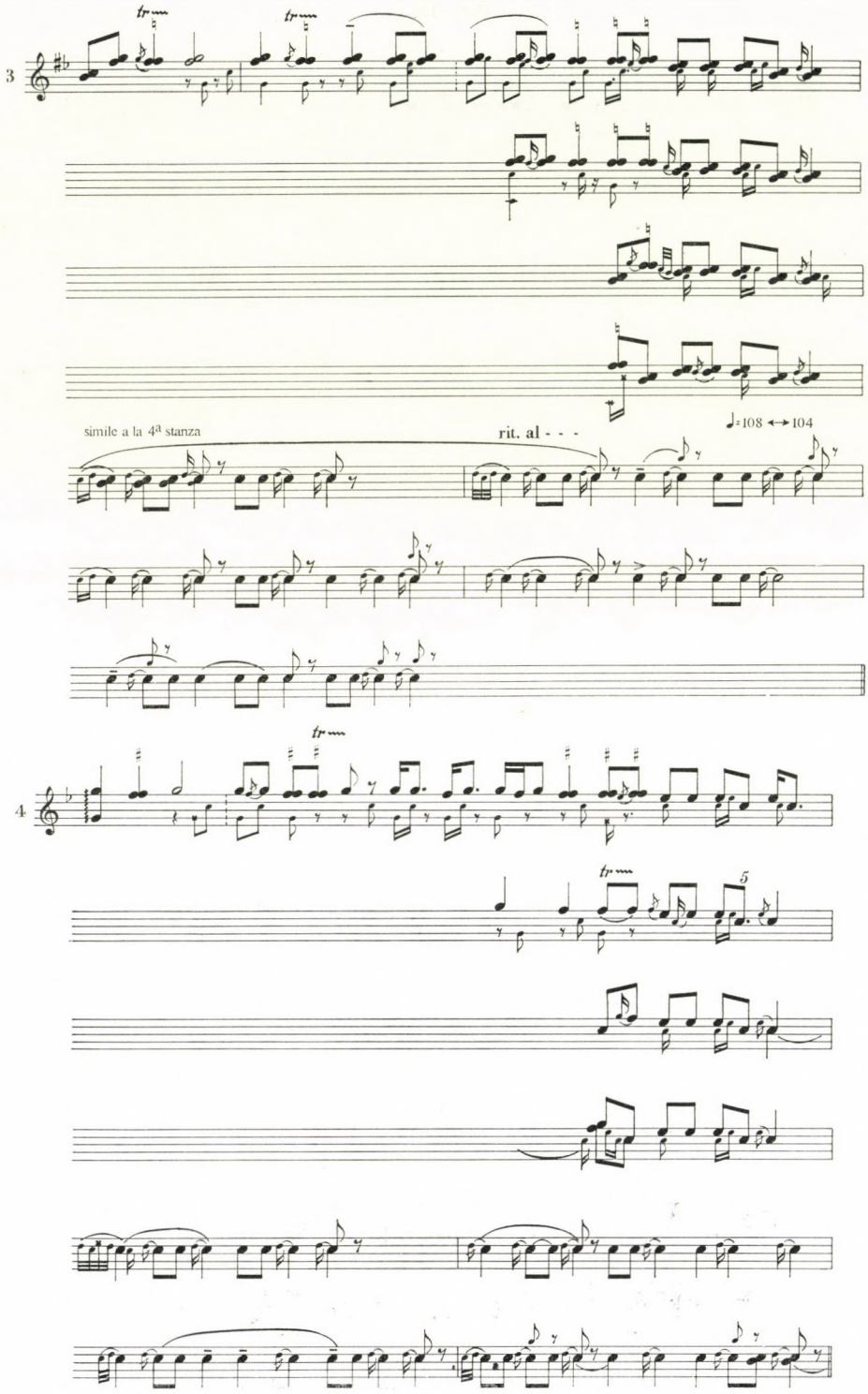


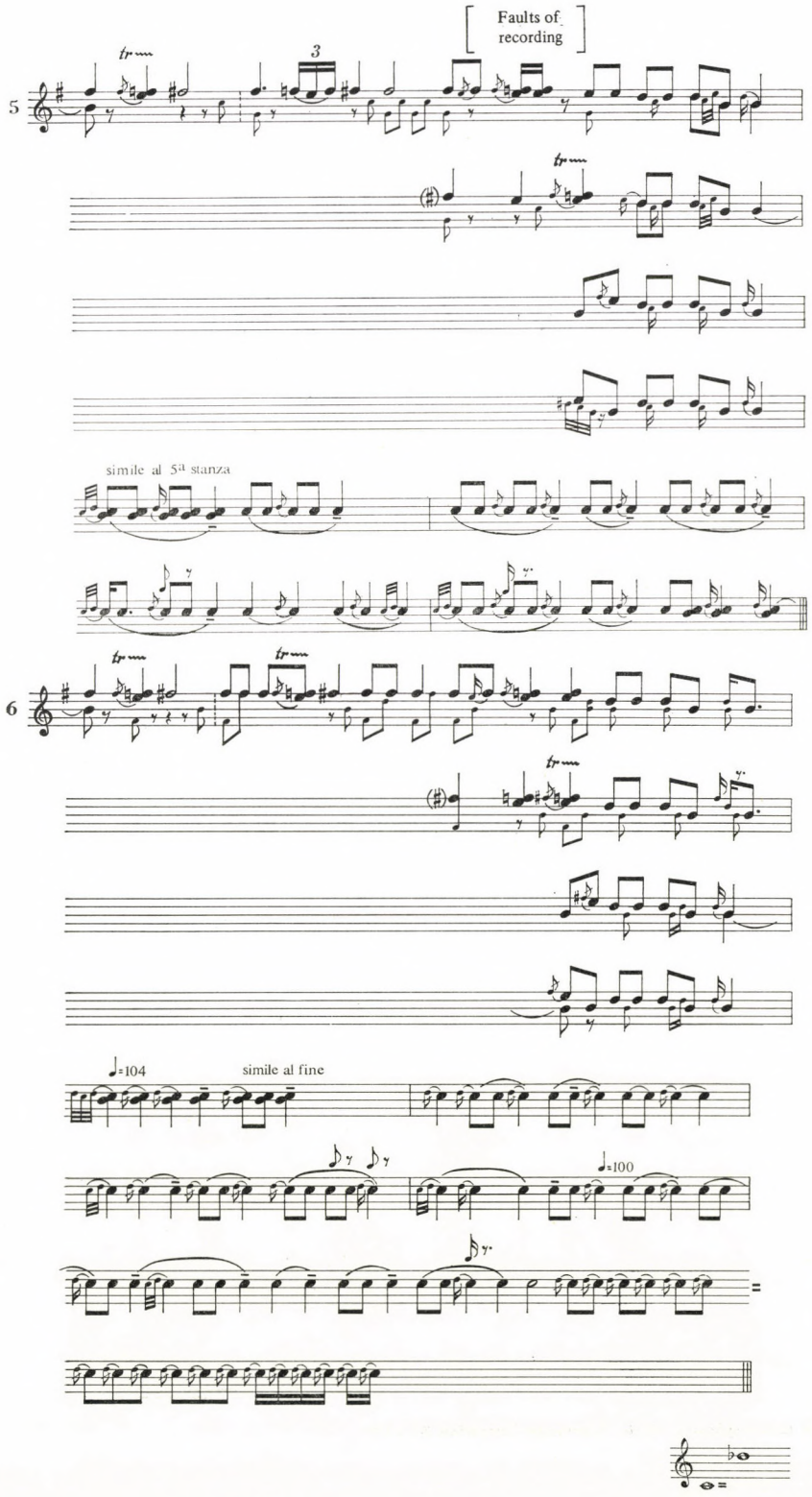

4
trem
trem
vib.
vib.



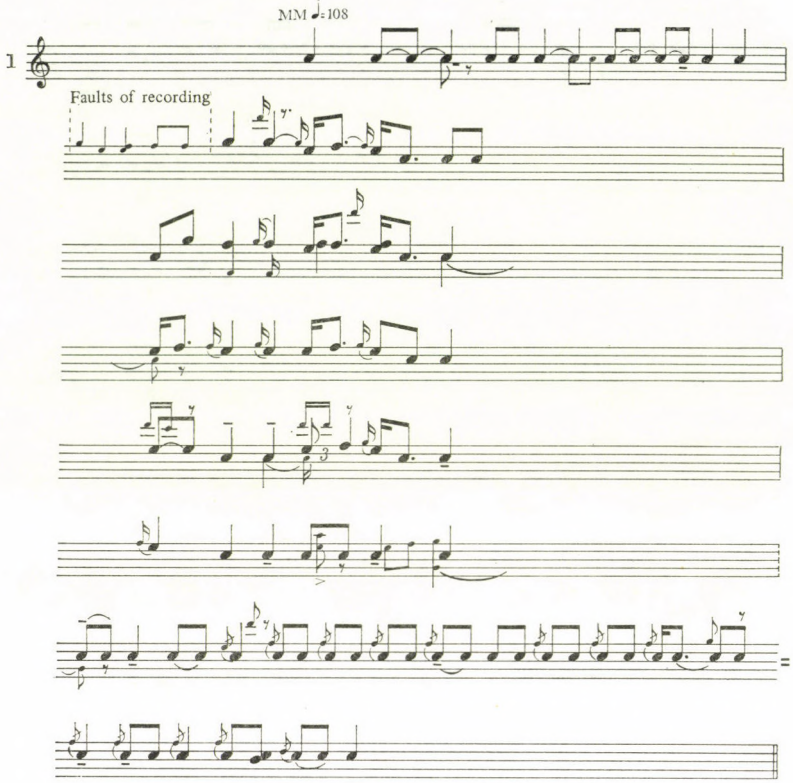
No. 18

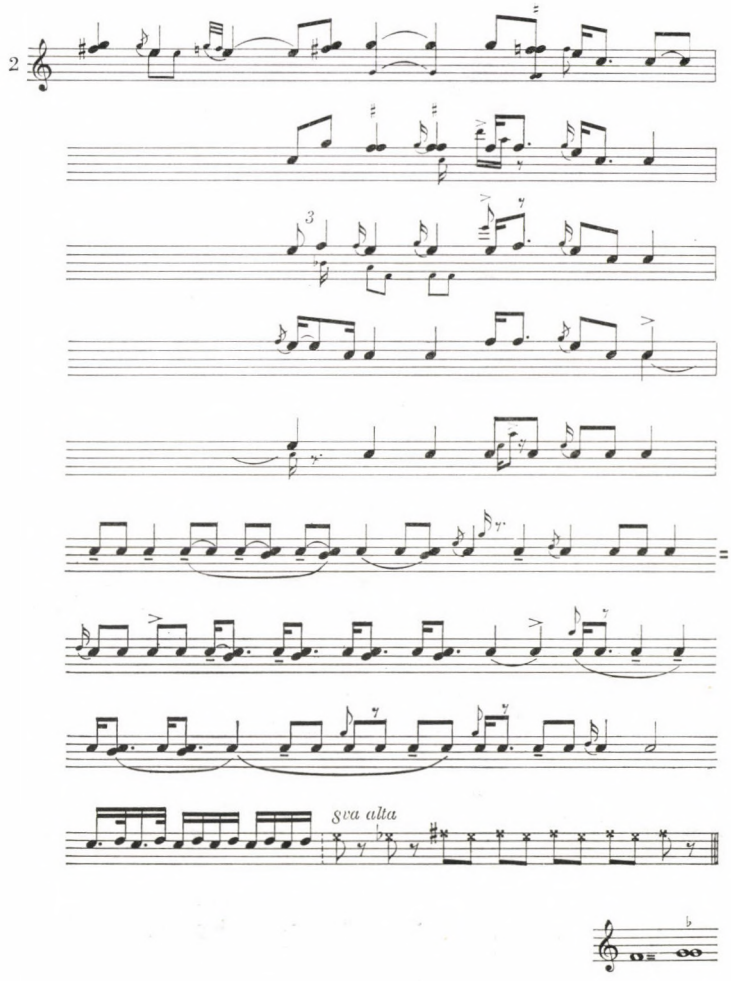



3
tr
simile a la 4ª stanza
rit. al - - -
♩=108 ↔ 104
4
5

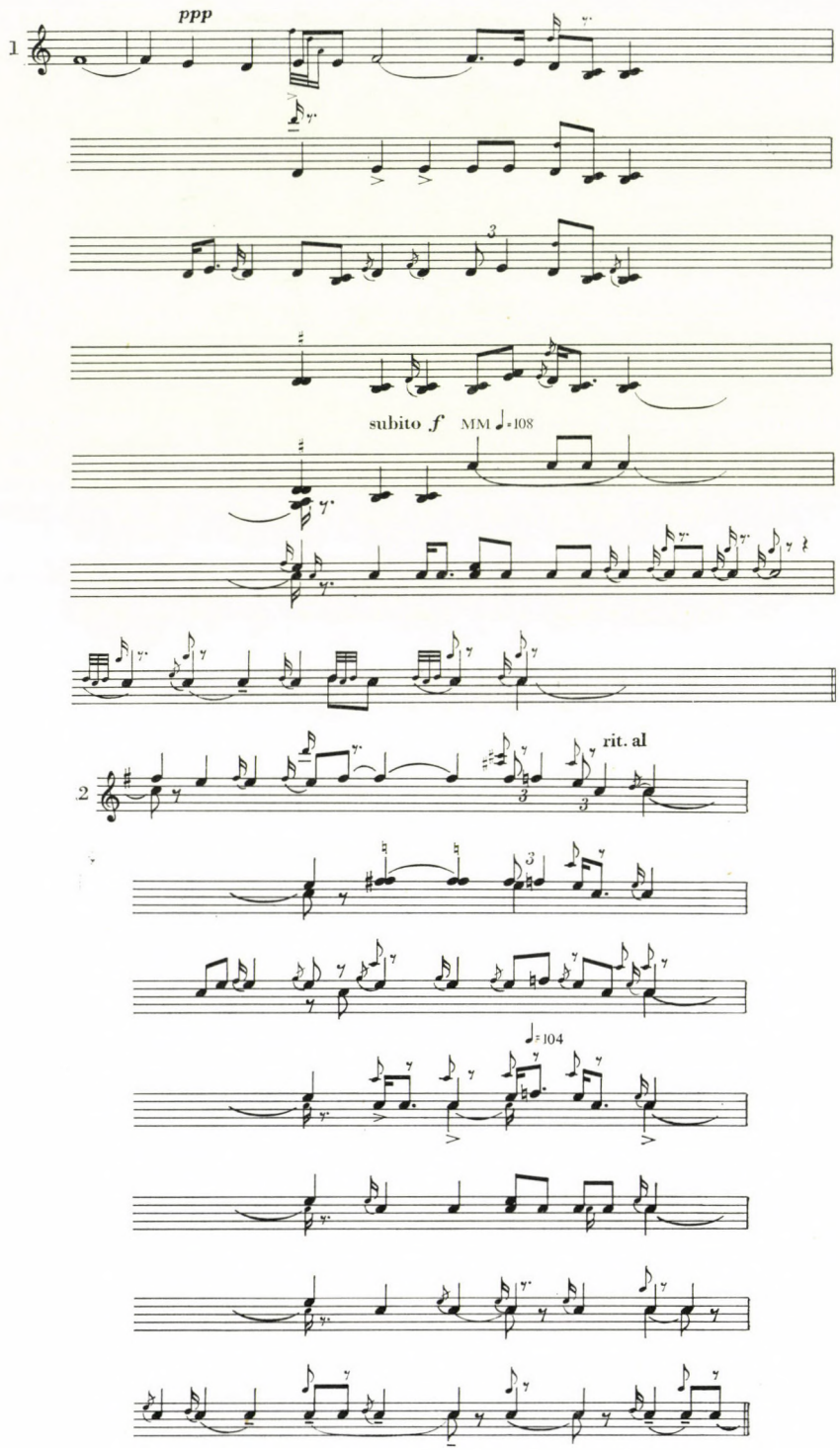

Faults of recording
simile al 5ª stanza
♩=104
simile al fine
♩=100

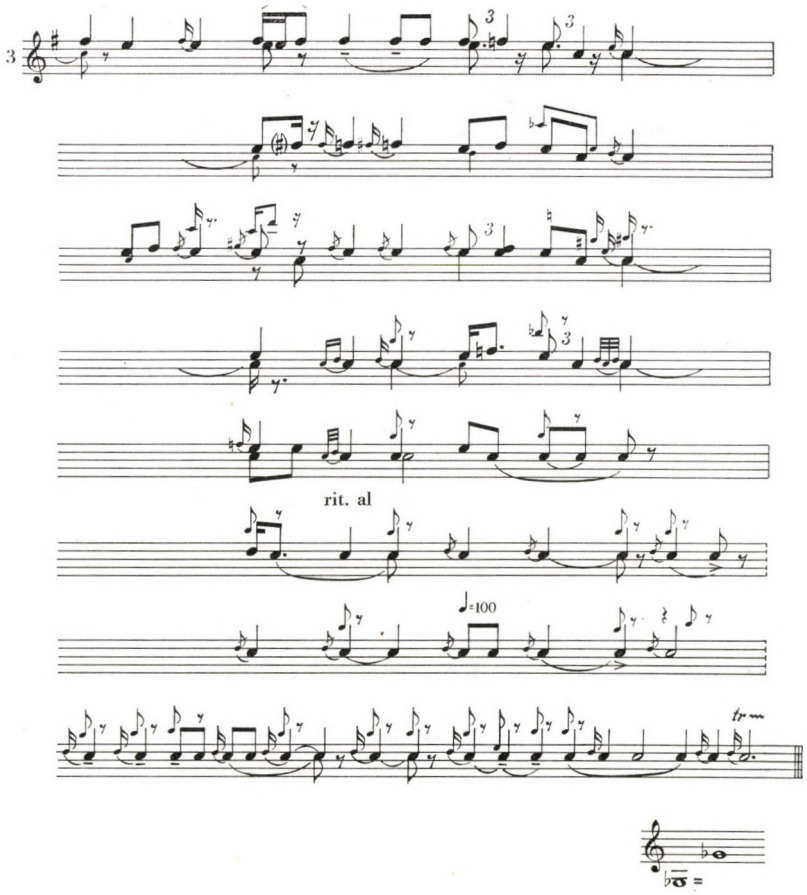
No. 19



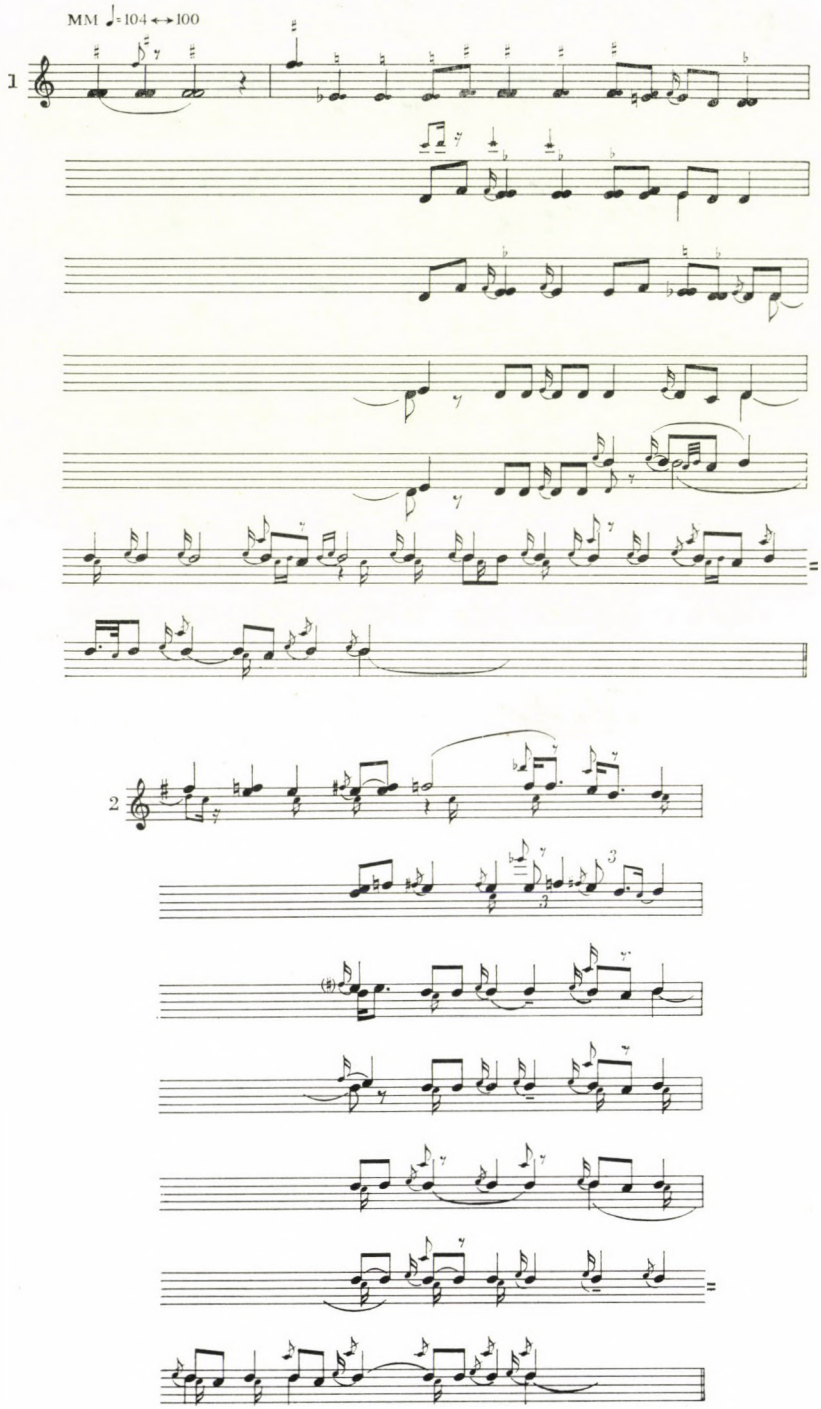

2
8va alta

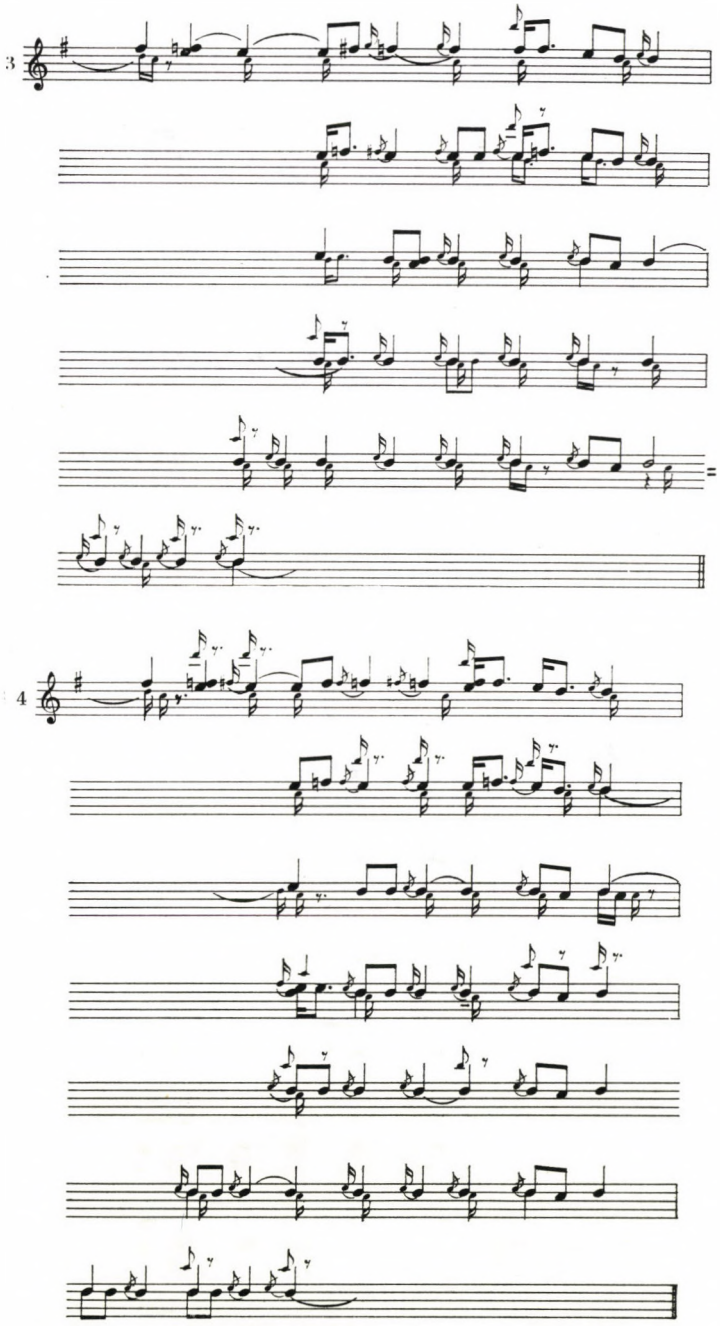
No. 20

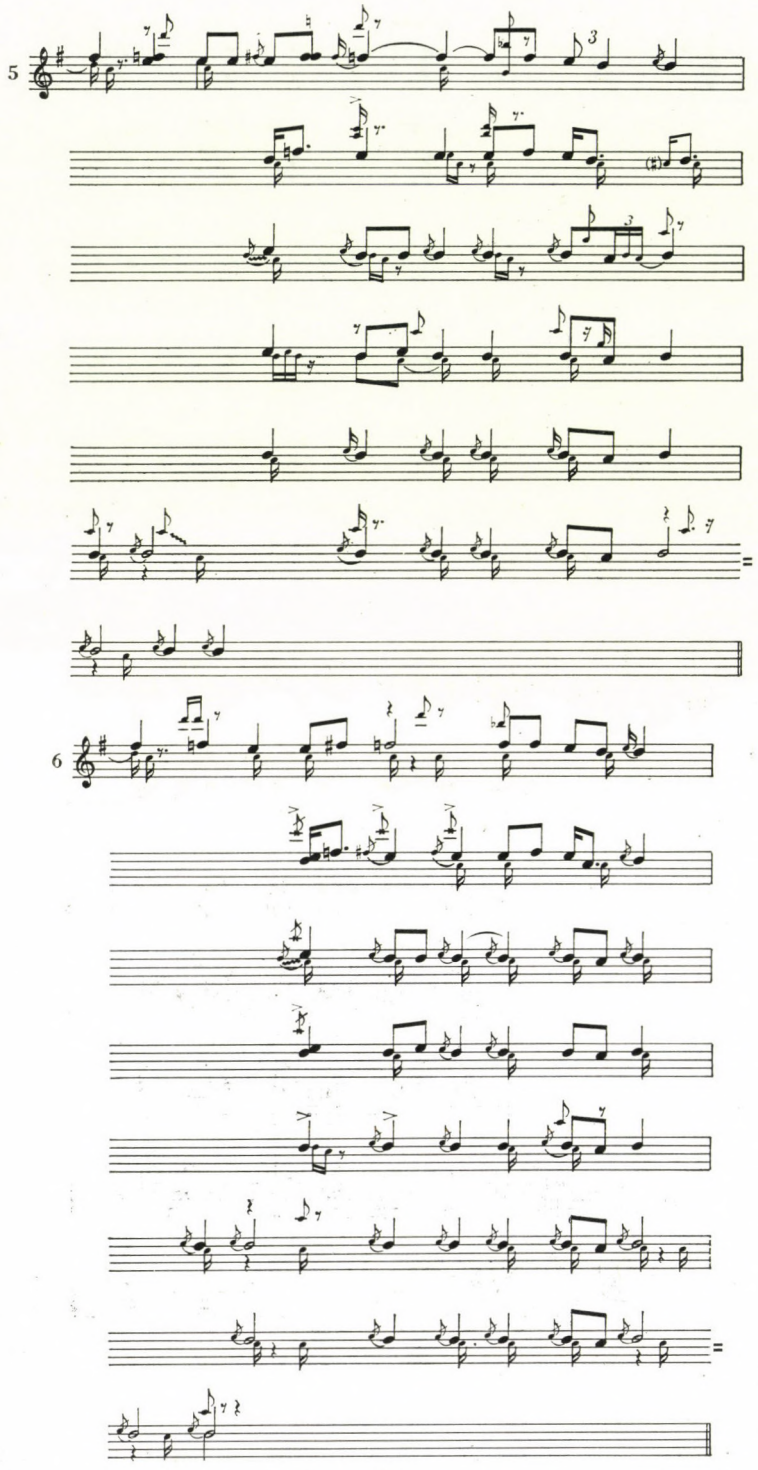


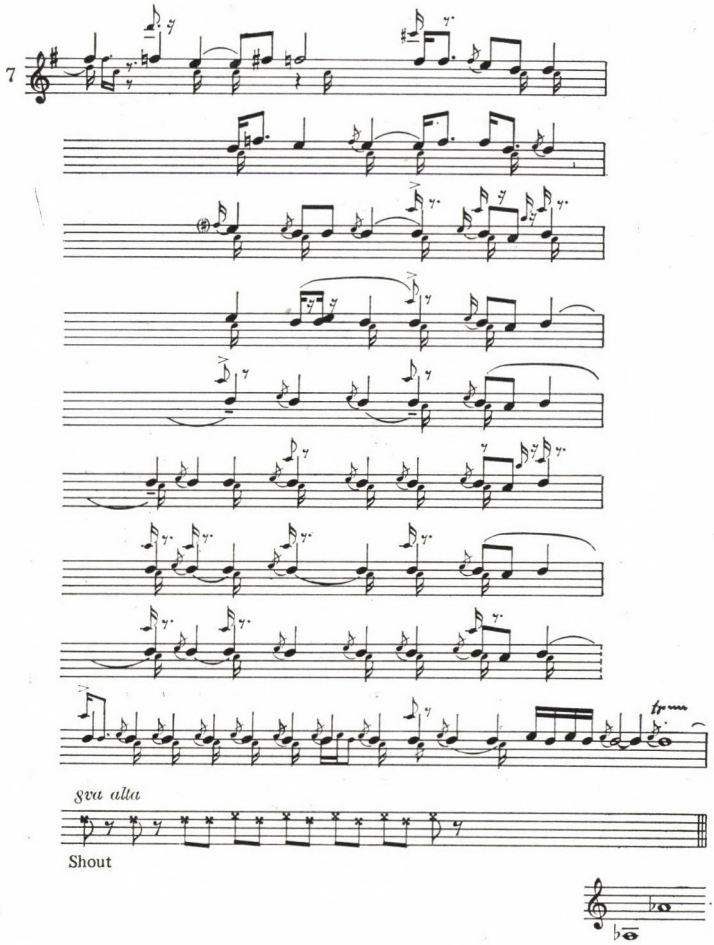

rit. al
♩=100
tr

No. 21

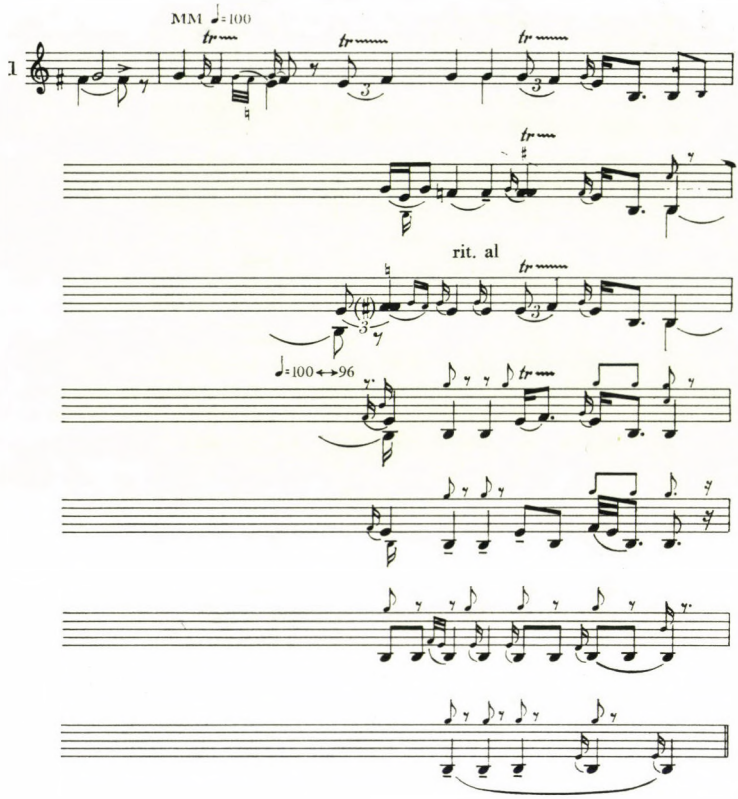


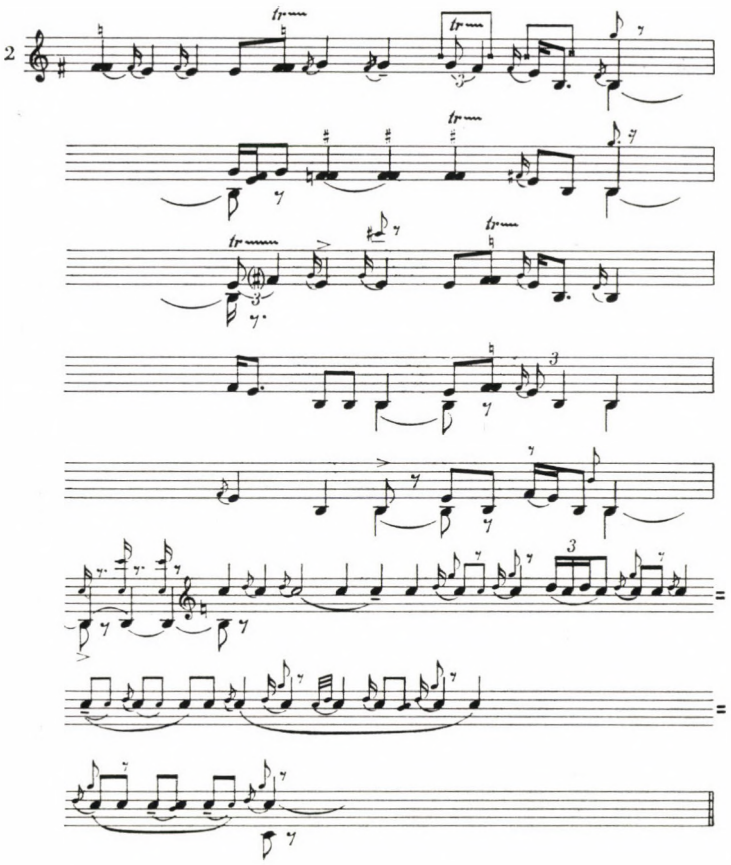


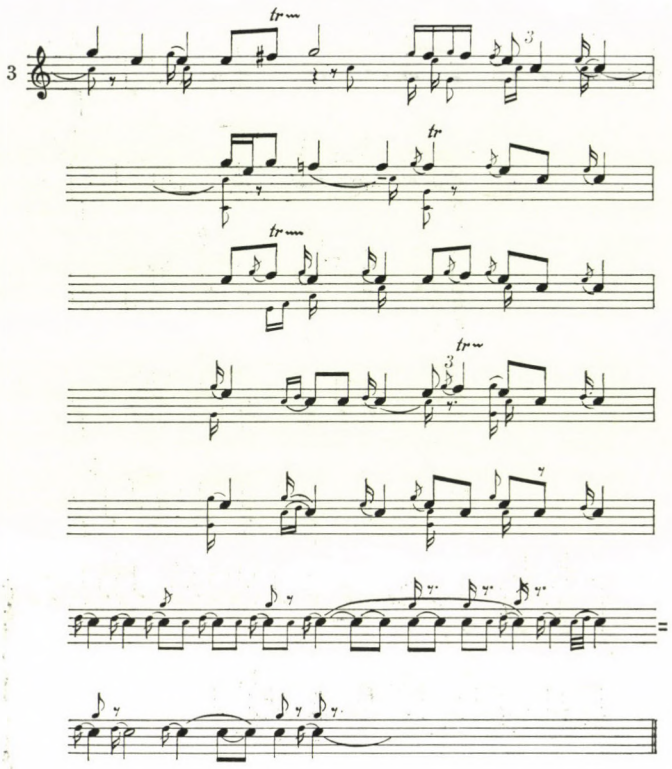

5
6

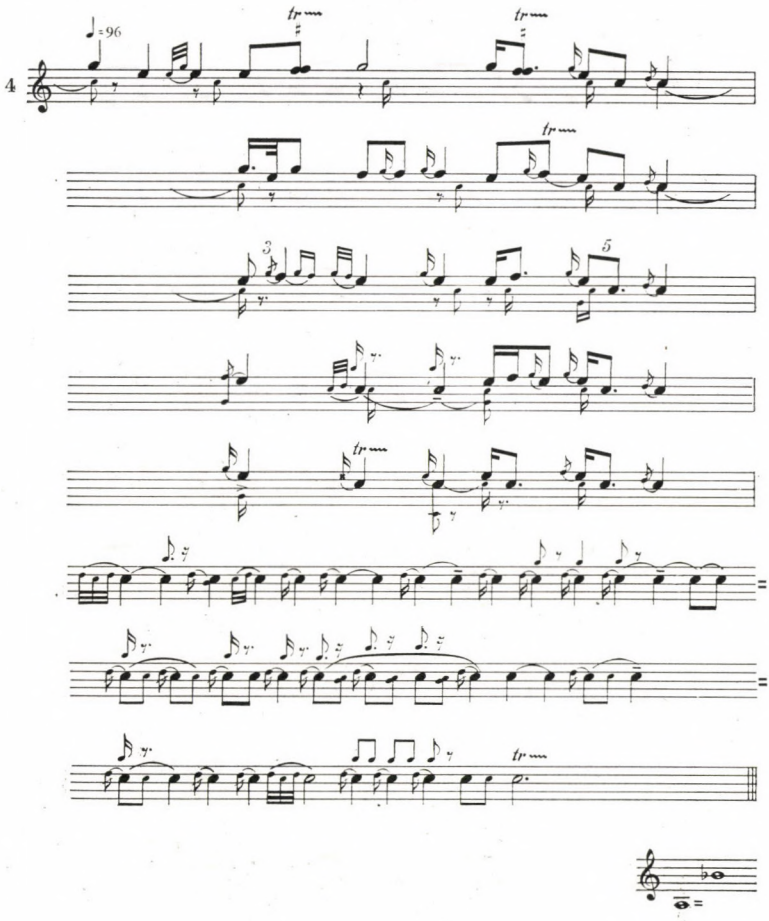

7
8va alta
Shout

No. 22

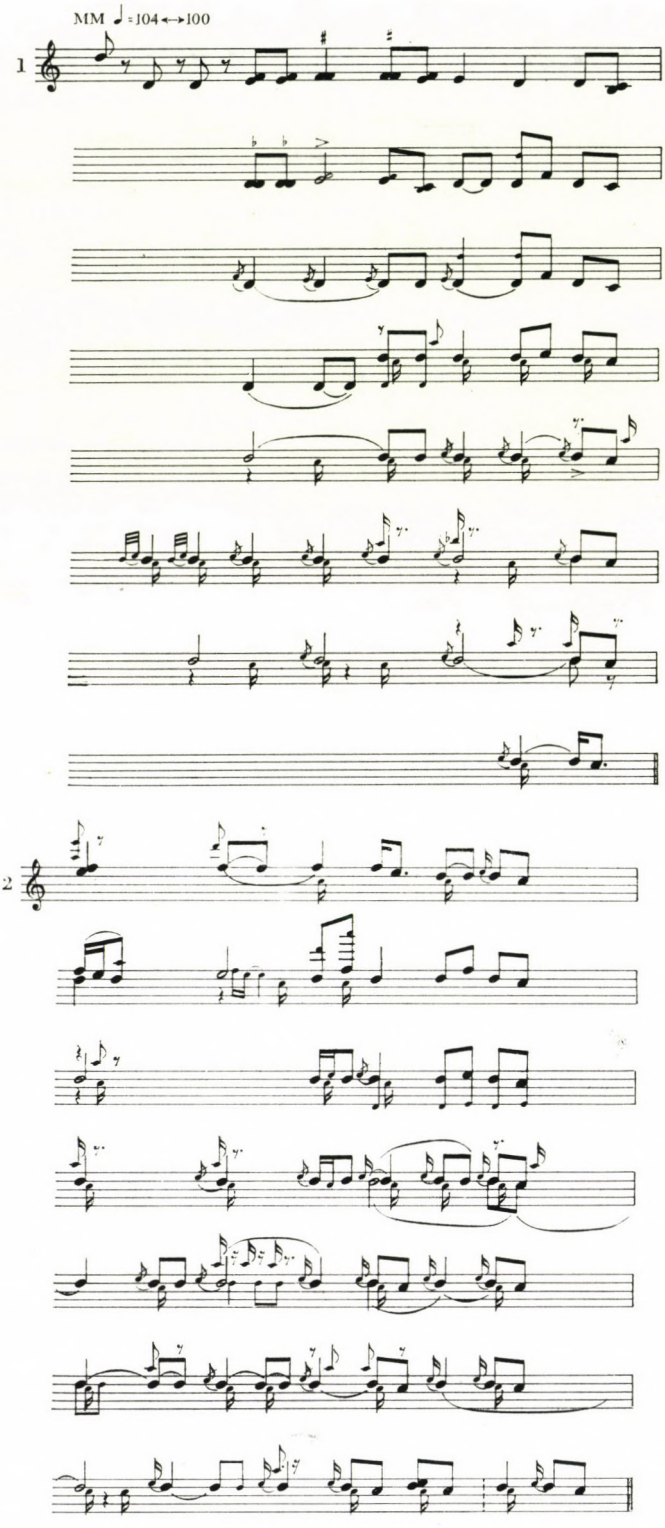


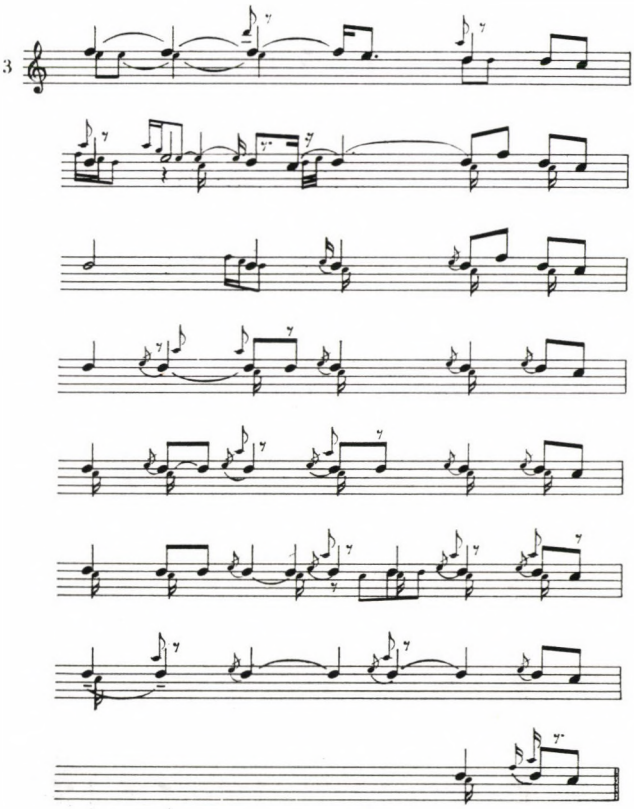


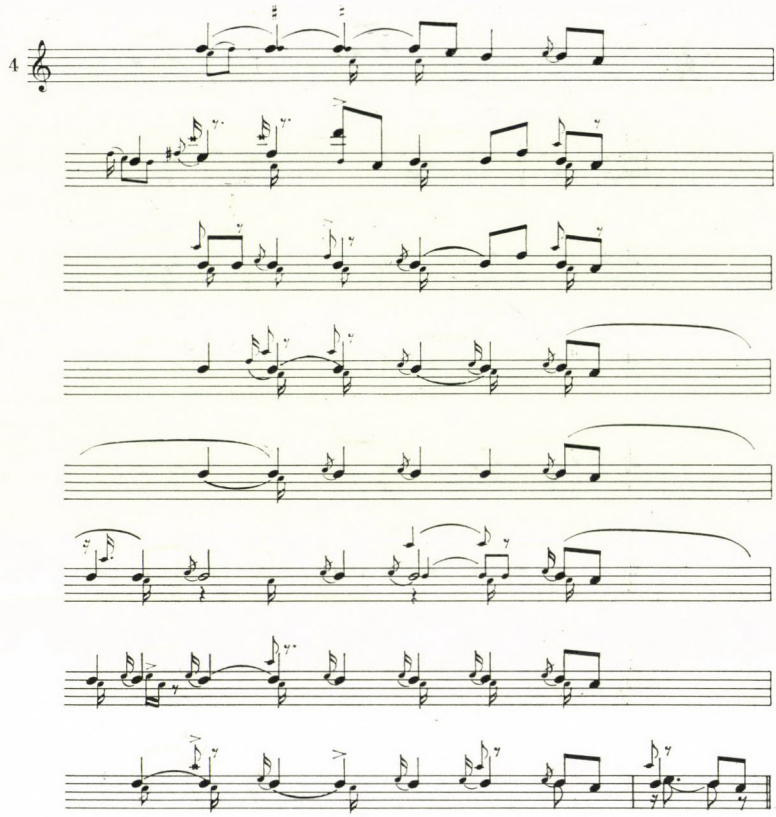


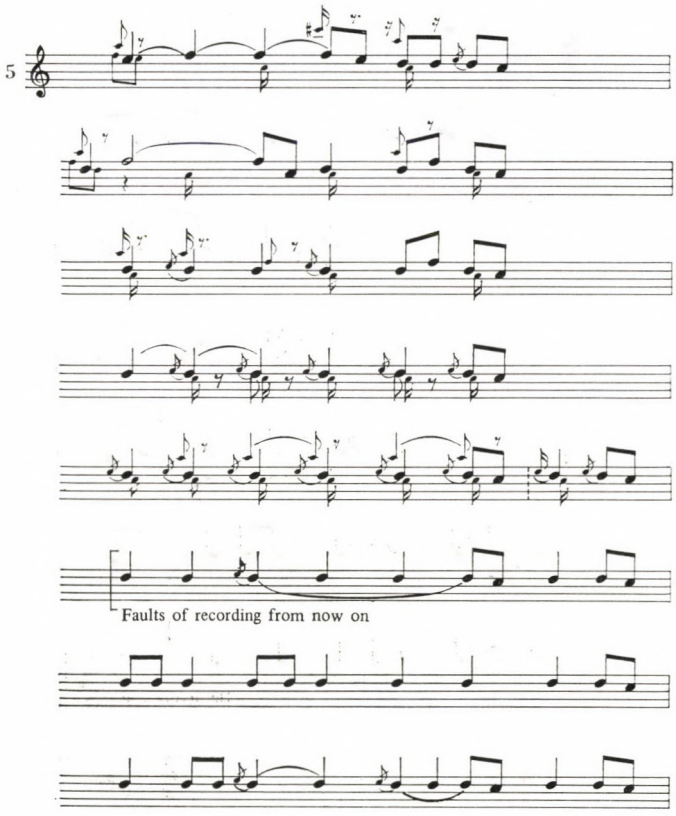

♩=96
4
tr
3
5

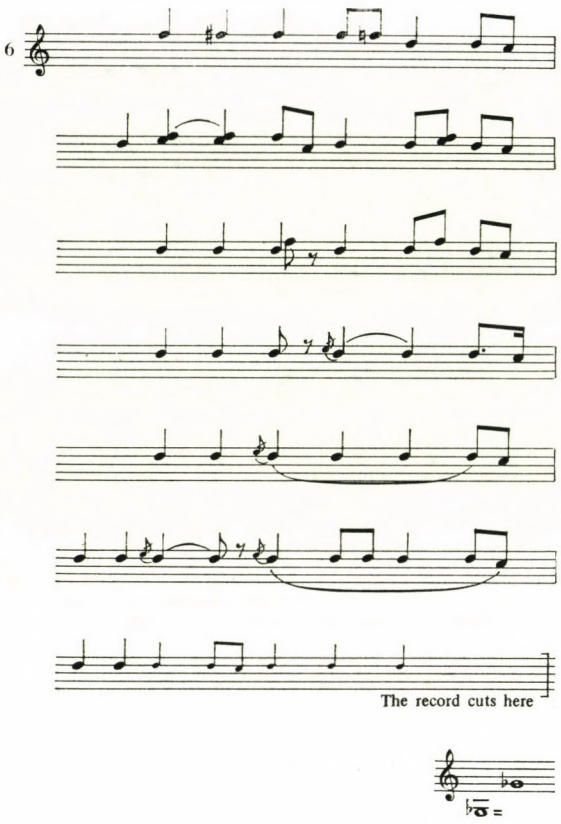
No. 23



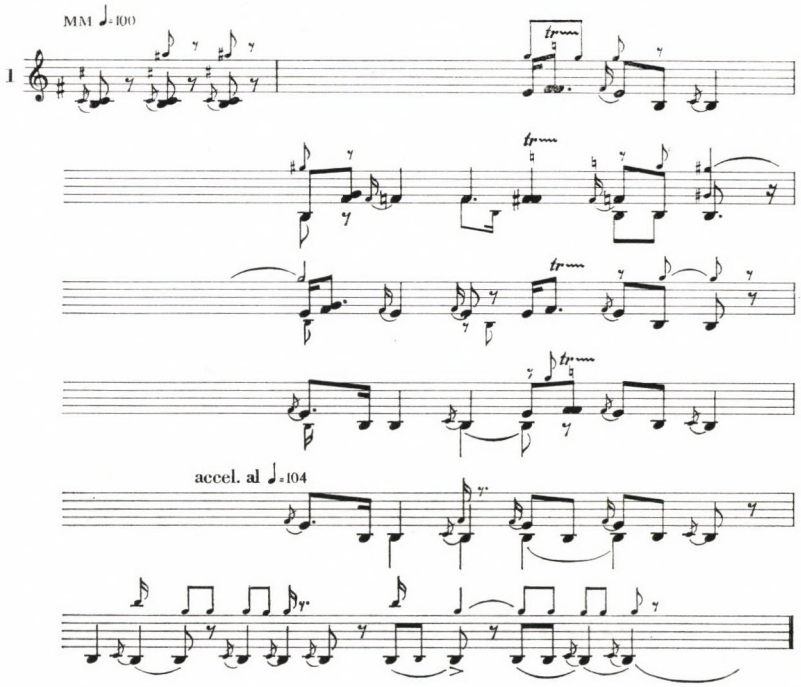


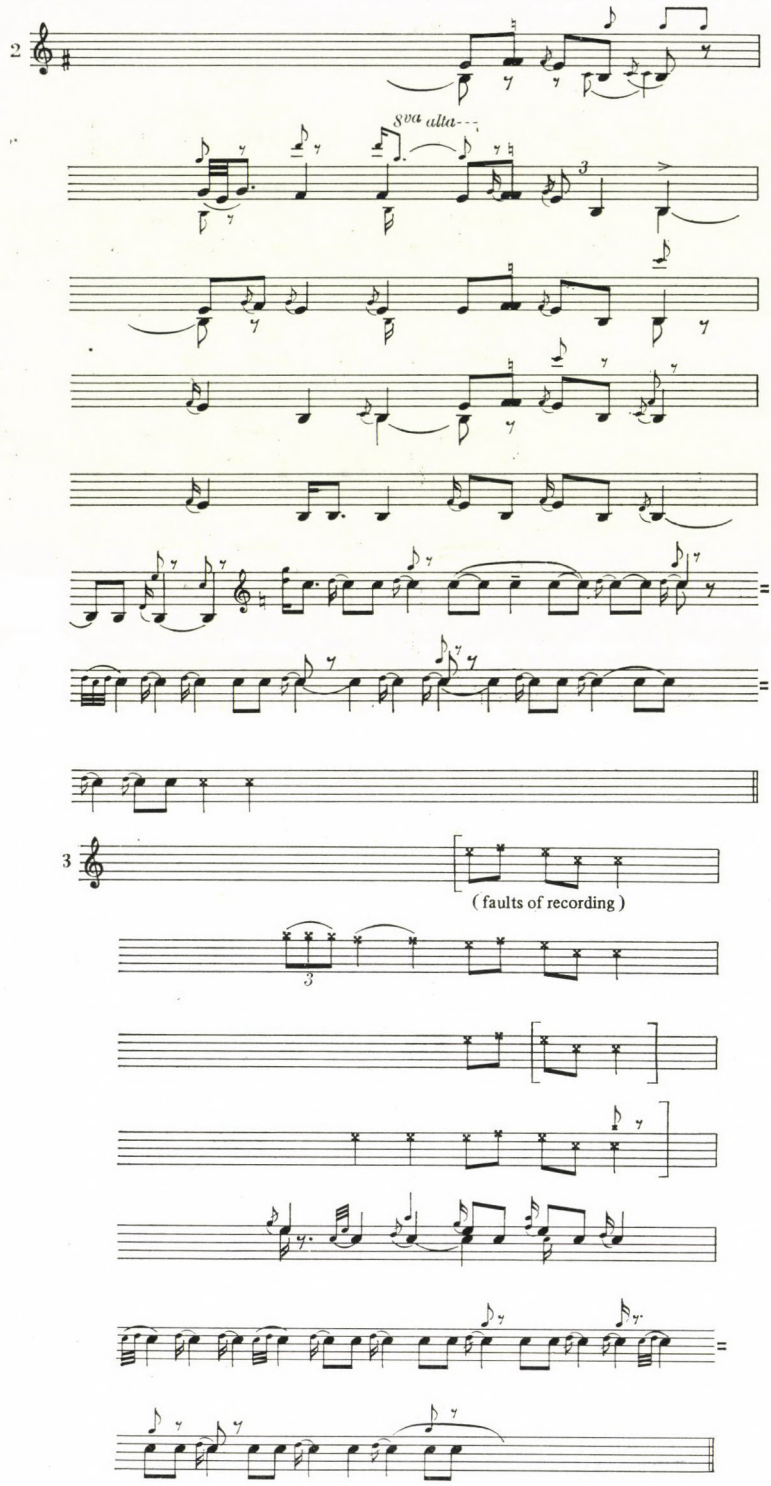


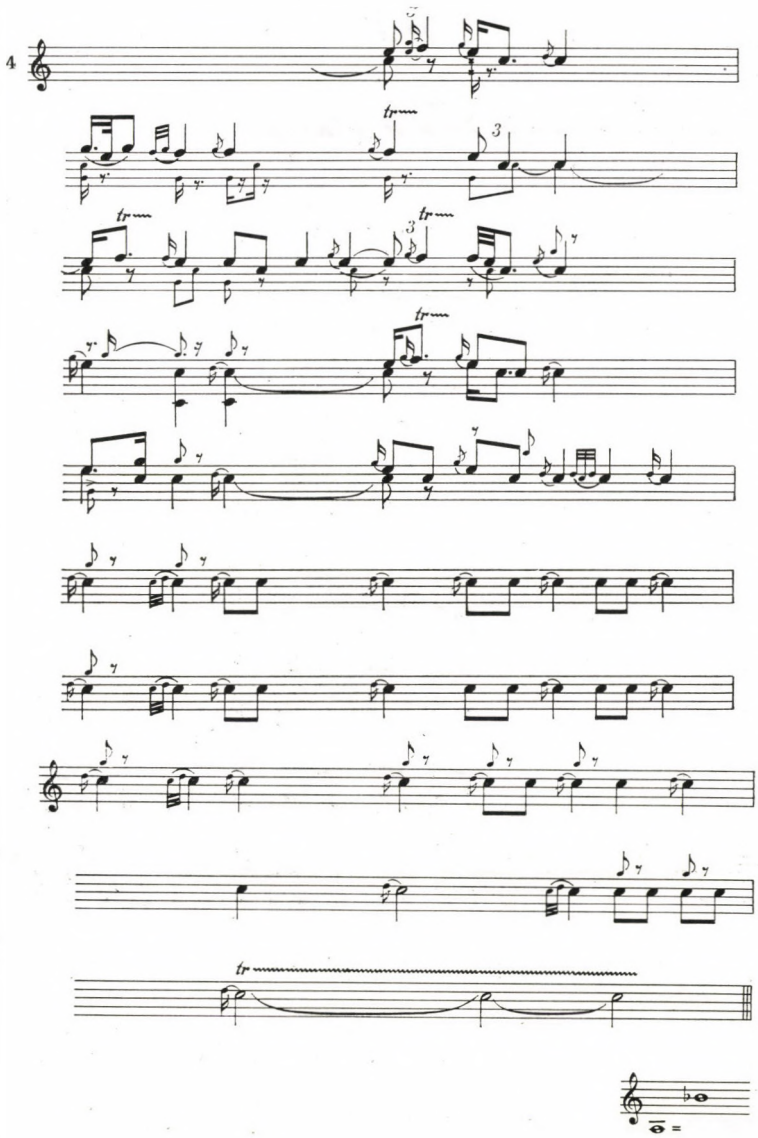

5
Faults of recording from now on


6
The record cuts here

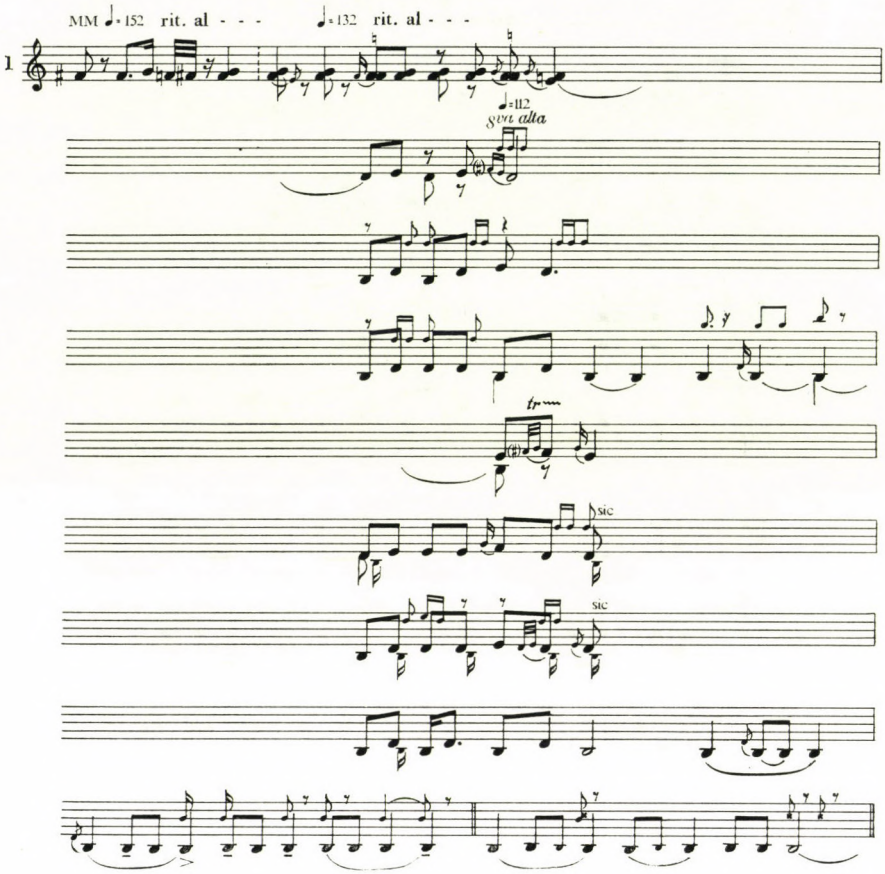
No. 24

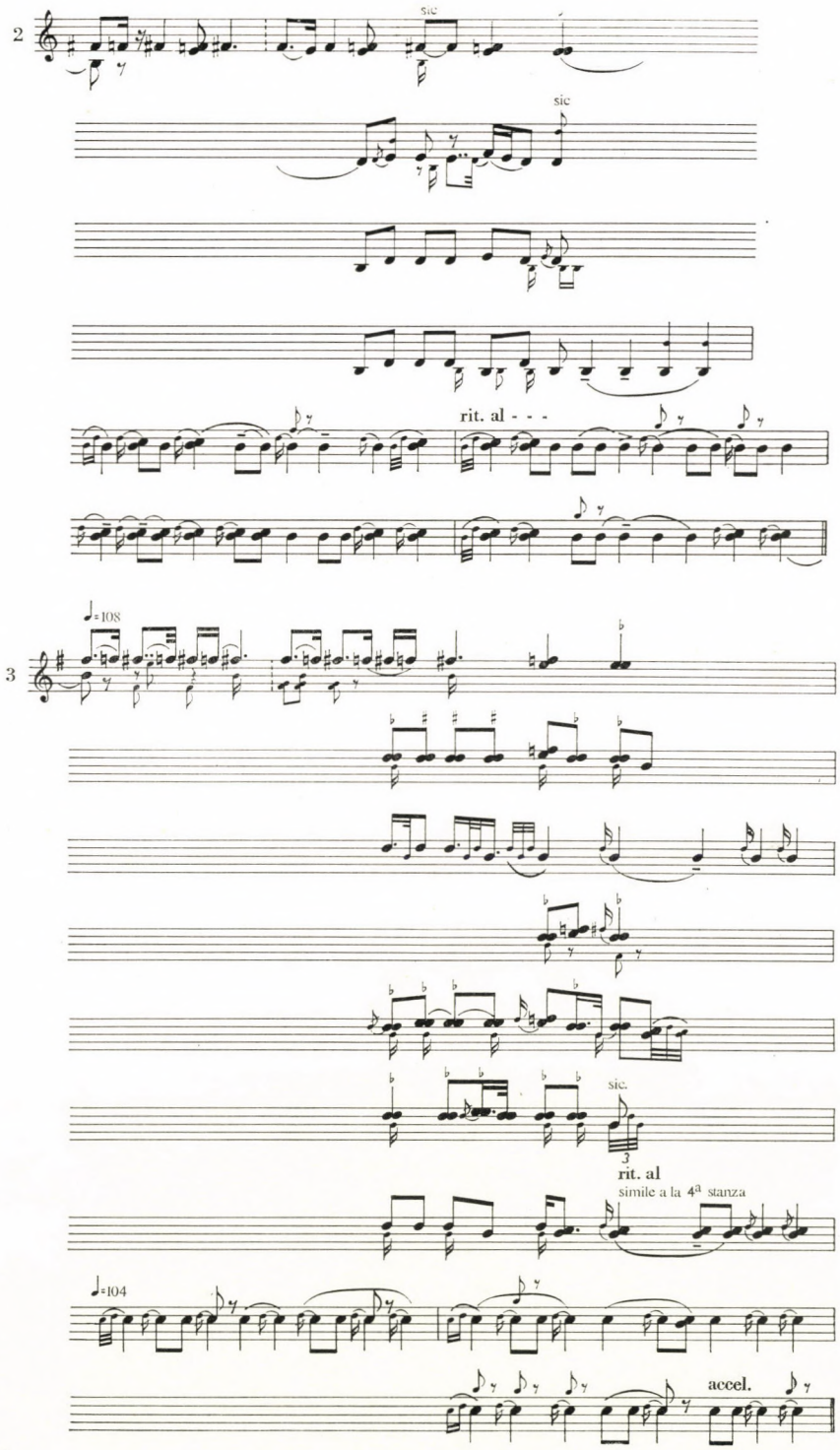


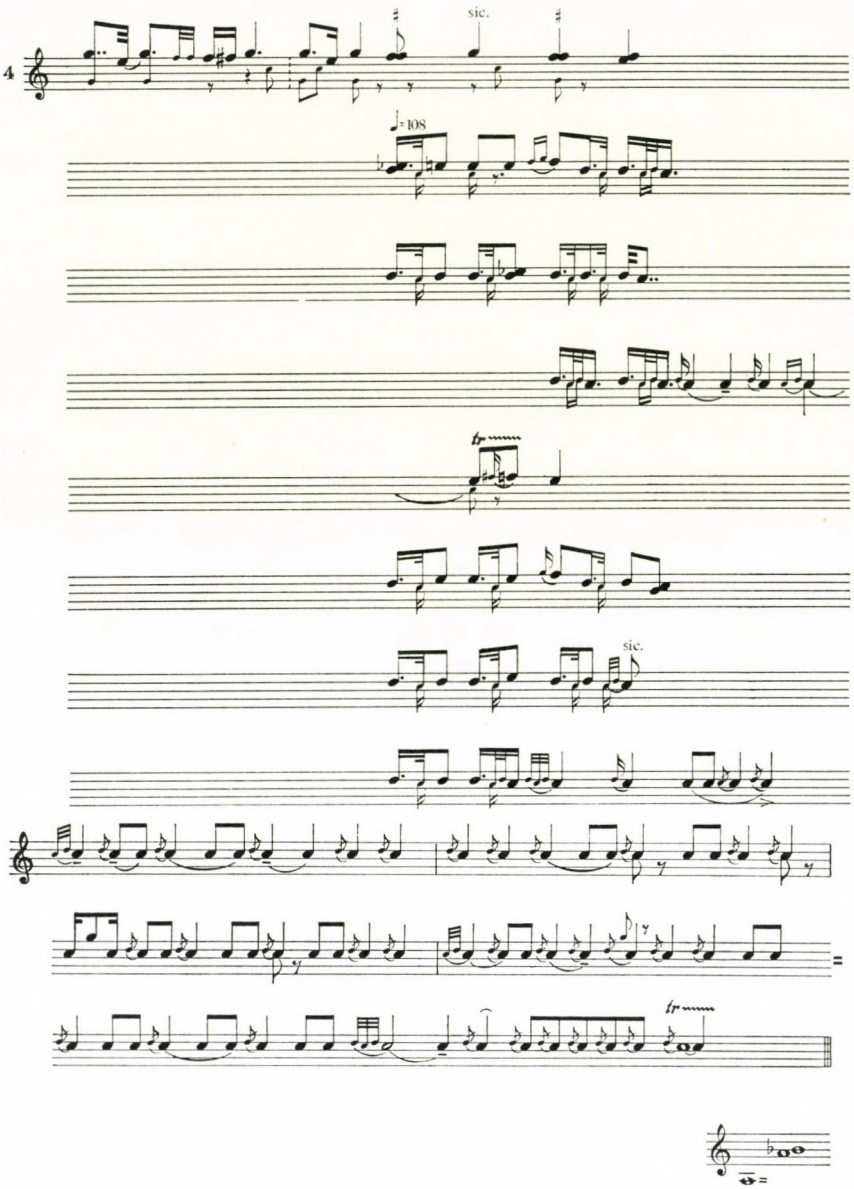

2
8va alta---
3
3
(faults of recording)
3


4
tr
3
tr
3
tr
tr
tr

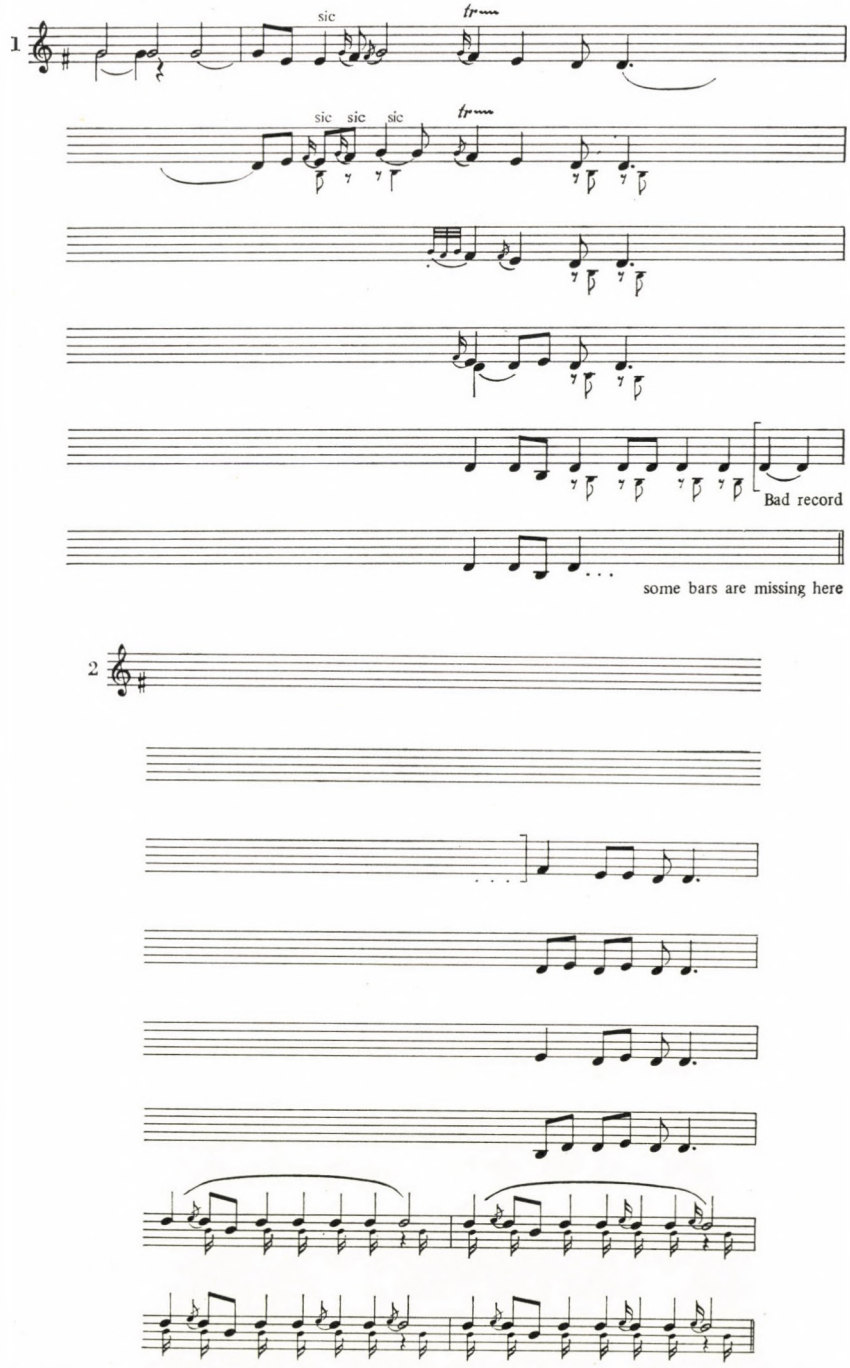
No. 29

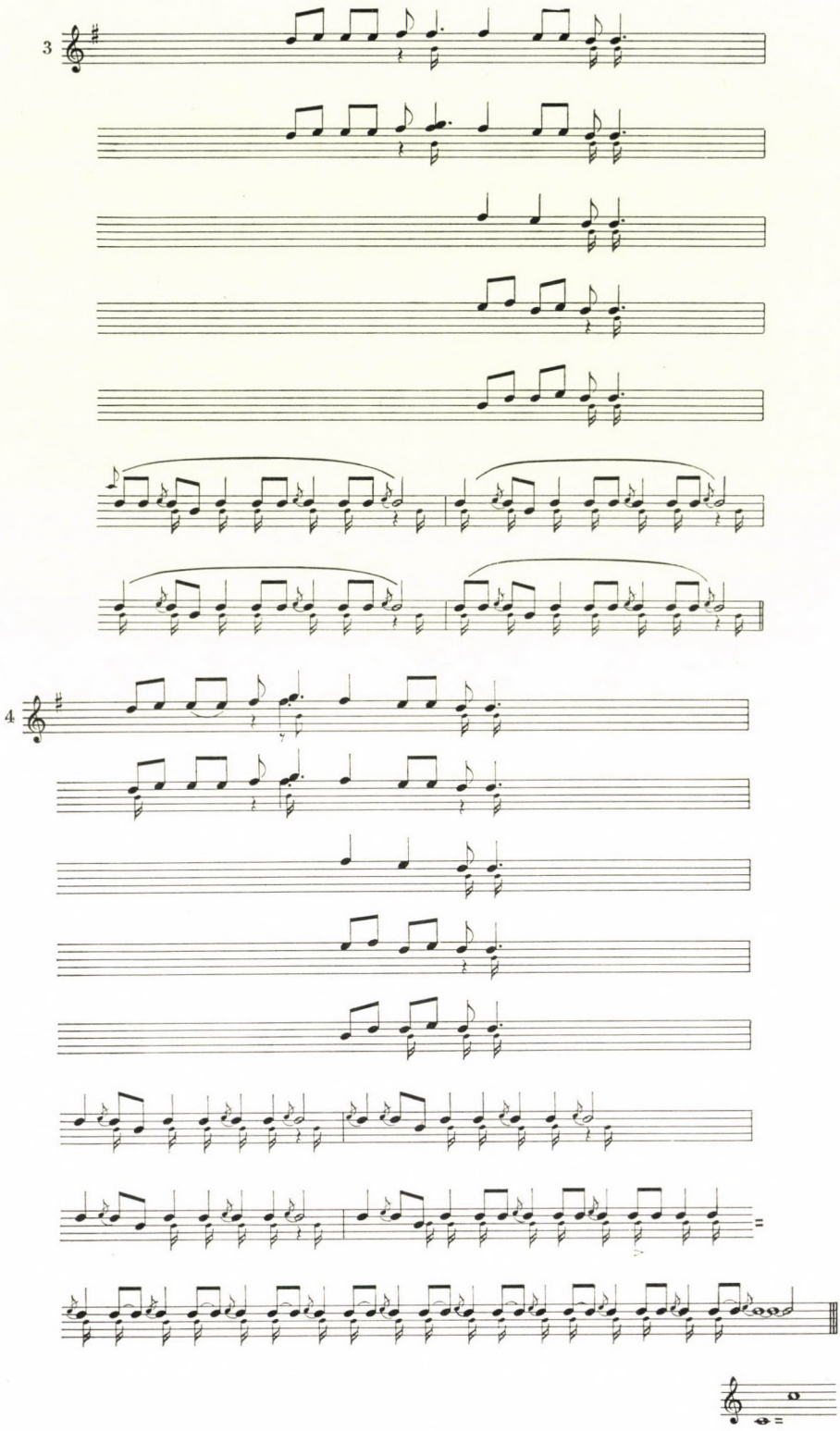



2
sic
sic
rit. al - - -
3
♩=108
sic.
3
rit. al
simile a la 4ª stanza
♩=104
accel.

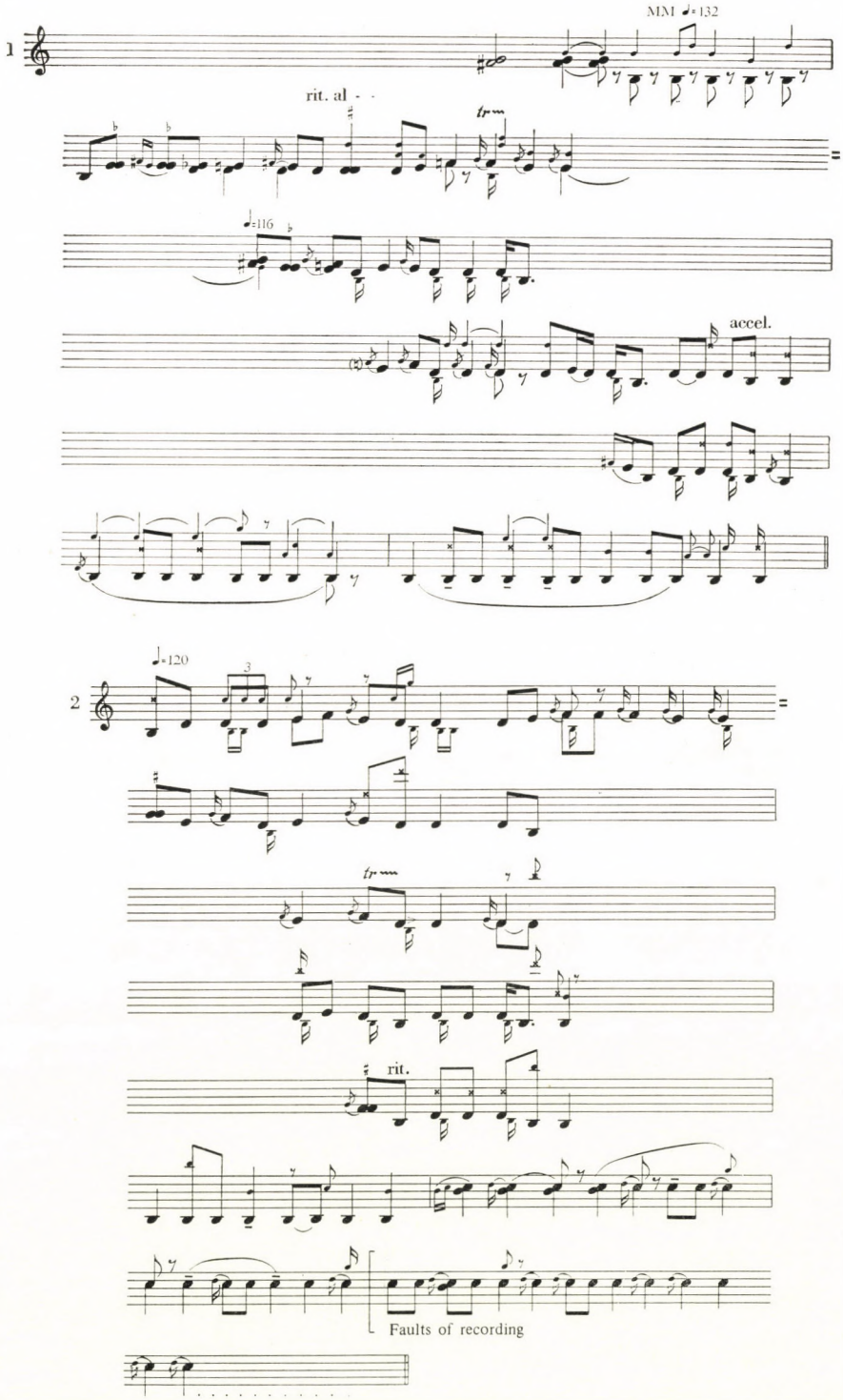

4
sic.
♩= 108
tr
sic.
tr

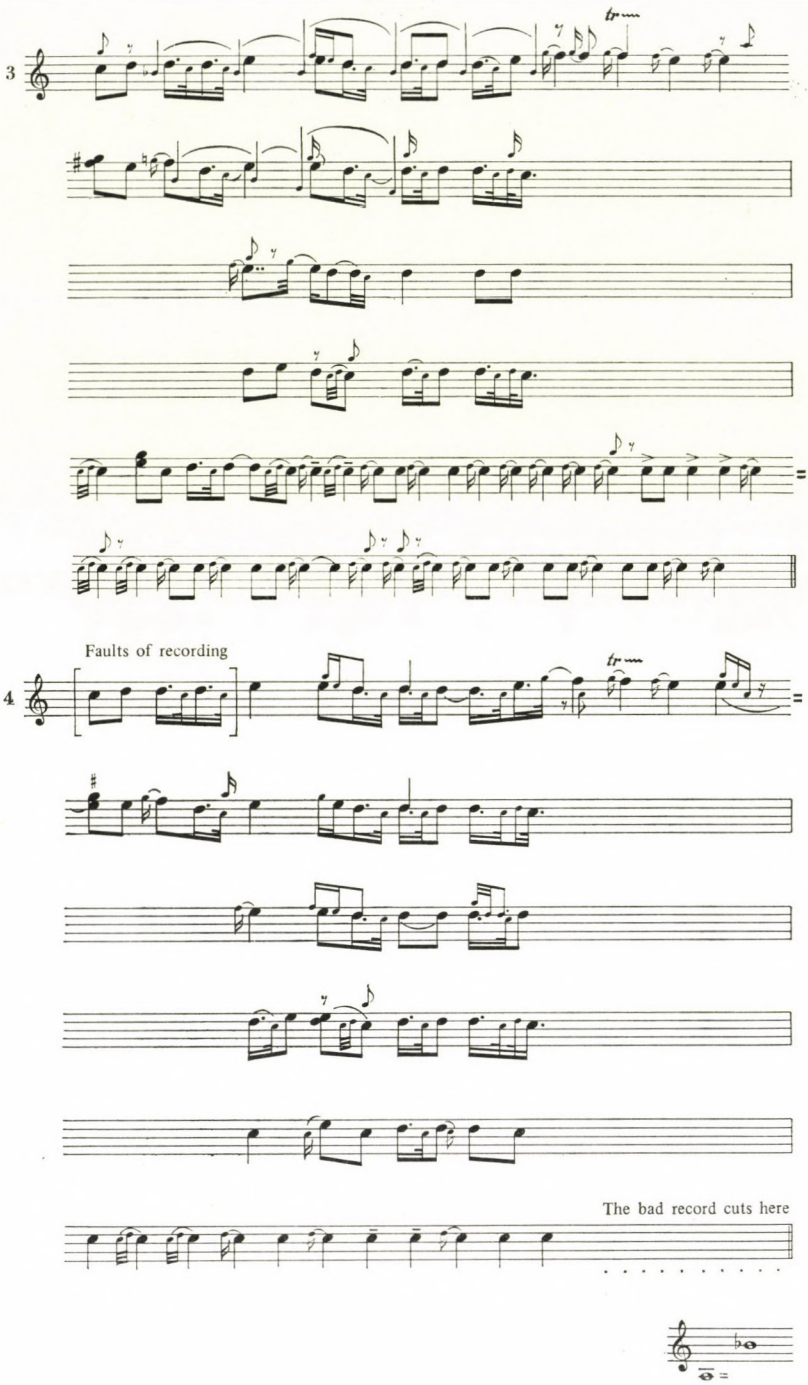
No. 30



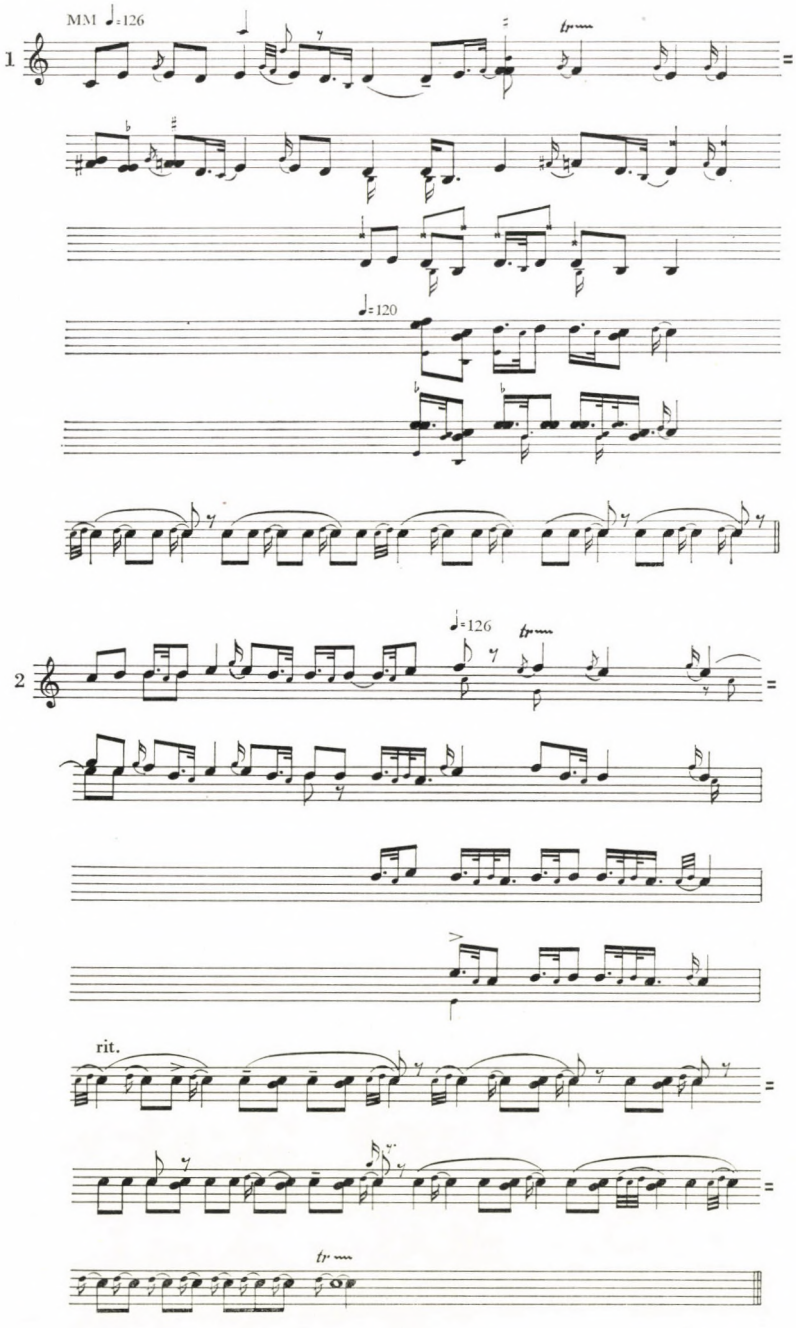

3
4

No. 31




3
4
Faults of recording
The bad record cuts here

No. 32



IV Detailed analysis

Scales and modes

This part of our detailed analysis comes under four headings: first the vocal tunes are investigated (Nos 1—5 and 11), followed — in two sections — by a discussion of melodies played by vertical flute: melodies Nos 6—10, 12—18, 22, 24 and 29—32 in full detail, because the instruments by which these were played are in our possession; by contrast, melodies Nos 19—21 and 23 are only briefly referred to inasmuch as I had no opportunity to study the instruments on which they were played. When listening to these melodies, it occurred to me that in case of the Nambicuaras we may hardly recognize the scale of their instrumental music with accuracy unless compared with the tuning of the performing instruments. Finally, the melodies performed by nose flute (Nos 25—28) are dealt with under a special heading. (Table III c.f. page 313)

Scales and modes familiar to our ear do provide no clue as to how this music may be classified. There is no trace of the pentatonic scale and to derive it from some sort of diatony, too, would be futile owing to the presence of chromatic steps. But even such chromatic moves are not genuine ones, for there are numerous vague tones marked by brackets. Also, one is inclined to wonder, where the modality of the melodies starts froms, "F" is only the lowest tone of the scale whereas G is its basic tone. The Nambicuaras always use a very powerful basic tone which they keep stressing all the time with all their melodies converging towards and ending in it. In our case the absolute pitch (B^1 tone) is identical in each melody. It is evident therefrom that the singing of Nambicuaras is pure and firm. How are we to classify now the scales of their music in view of this series of unknown intervals? In order to answer this question let us first of all break up the scale of the total melody into that of its composite strophes. As will be observed from Table IV, the same melody may be sung from phrase to phrase in a different scale. The difference between the scale of such strophes is usually slight, manifesting itself by one or two tones only, but never does the scale of an individual strophe fully conform to that of a complete melody.

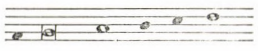
It will be observed from Table IV that the scale of a melody summed up in Table III is not a mode in itself but only a summary of all tones involved in a melody. It is not an absolute necessity for every tone to take part in every strophe. Thus: /1/ G, A and D are throughout present (i.e. the perfect prime, the major second and perfect fifth /2/ B and C are present nearly everywhere (i.e. the major third and perfect quart) and so are F and F sharp (i.e. the minor seventh below the basic tone and the upper major seventh wherever the range is wide enough to include these tones  . In and between these

Table III

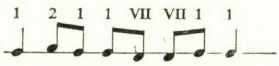
The scales of vocal melodies:

[In parenthes: tones featuring as one of the double-tones only]

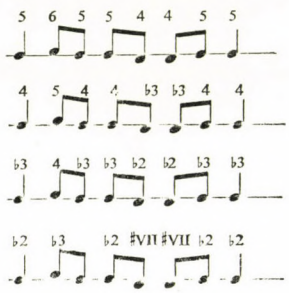
Melody nos	F	F sharp	G	G sharp	A	B flat A sharp	B	C	C sharp	D	D sharp	E	F	F sharp	G
1	+		+	(+)	+	+	+	+		+					
2	+		+	(+)	+	+	+	+	(+)	+		+			
3	+		+	(+)	+	(+)	+	+		+	(+)	+			
4	+		+	(+)	+	+	+	+	(+)	+	(+)	+			
5		(+)	+	(+)	+	+	+	+	(+)	+	(+)	+	+	+	(+)
11			+		+	(+)	+	+	(+)	+	(+)	+	(+)		+

fixed points, expecially between the 2nd and 5th grade, there are also frequent but irregular chromatic tones. In view of the correct intonation of the basic tone it would be wrong to say of the Nambicuaras that they are unable to sing correctly. It is believed that vagueness in this case is due to a phenomenon similar to a process we term, in European musical practice, mutation and modulation.

To demonstrate this, here is a concrete example. The very essence of melodies Nos 1—5 is trichord



From this motif a strophe is derived by starting the trichord on the 5th grade of the melody and then by descending in second-sequences as far as the basic tone. If major second sequences were to be applied consistently throughout the singing this would result in the following strophe:



By this method, however, the melody would never be able to arrive at the basic tone. To save the basic tone, the regularity of the trichord and purity of the sequences are abandoned and in one of the middle-sections the missing minor second is being compensated for. This section will be of the fourth range instead of the usual third one. Compared with the preceding section, it will thus not drop by a major second, but by a minor third:



instead of

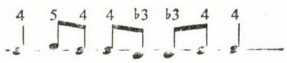
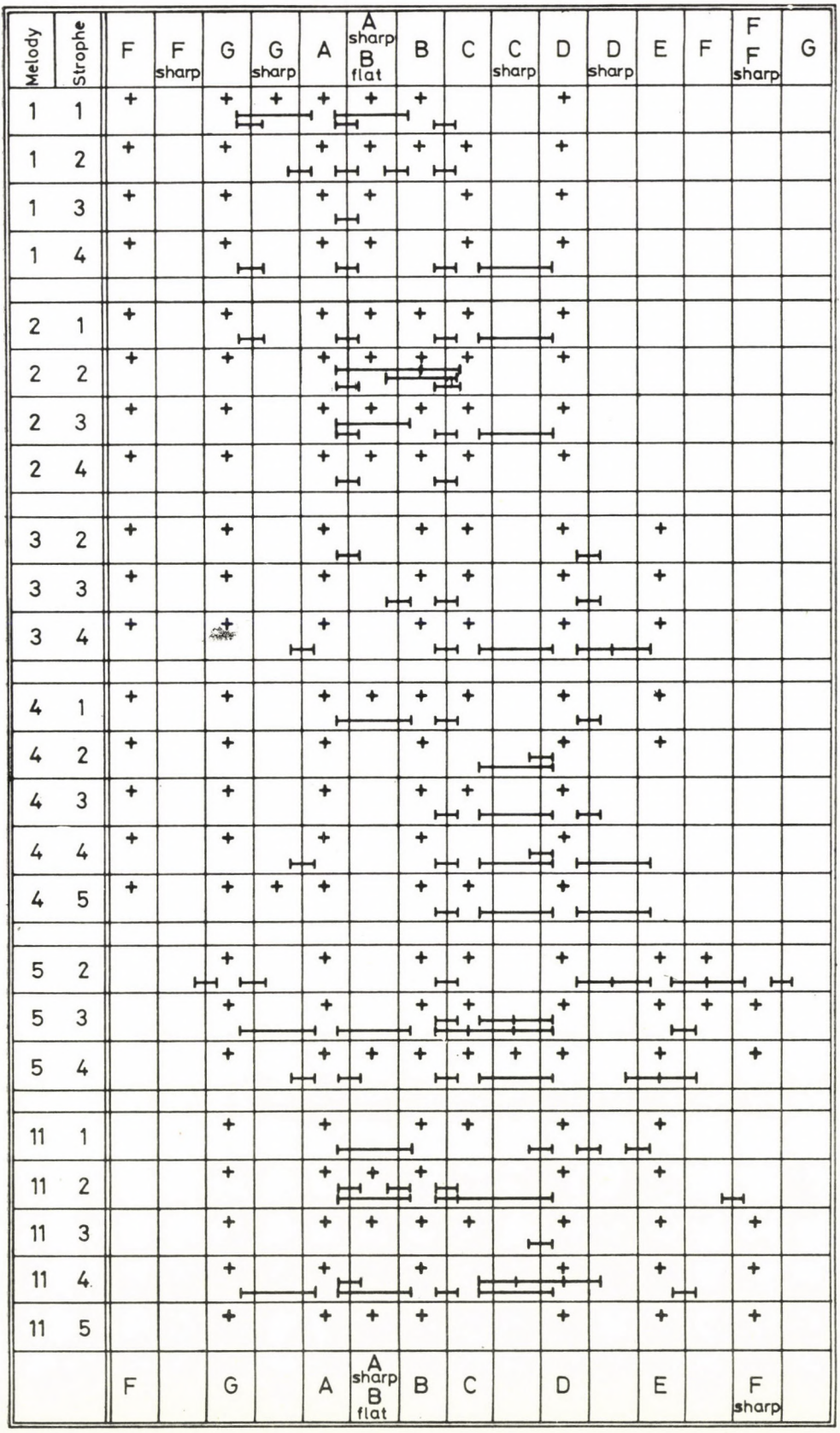


Table IV

The scale of vocal melodies per strophe

[+ = Pure and firm intonation; ⊢ = sound marked in notation with 𝅗𝅥].
[Strophes 3/1 and 5/1 are fragments].


Melody
Strophe
F
F sharp
G
G sharp
A
A sharp B flat
B
C
C sharp
D
D sharp
E
F
F sharp
G
1 1
1 2
1 3
1 4
2 1
2 2
2 3
2 4
3 2
3 3
3 4
4 1
4 2
4 3
4 4
4 5
5 2
5 3
5 4
11 1
11 2
11 3
11 4
11 5
F
G
A
A sharp B flat
B
C
D
E
F sharp

After this, the sequence of trichordial sections will continue and melody starting from the 5th grade reaches the basic tone after four sections. The emergence of minor second in these melodies originally based on major second may be considered quite normal corresponding to the chromatic steps applied in European modal and functional music. A certain variation of scale in this respect thus seems inevitable. The chromatic nature of the overall scale however, becomes even more pronounced by a further set of changes. The Nambicuaras are not satisfied with providing some sort of transition to reach the basic tone in a single section. The upper sections of the melody continue on to be unstable throughout as there seems to be no rule as to when and how this transition is to be effected. This is why we may hear sounds of commenced but uncompleted mutation, differences in the movement of singing and at times even irrational intervals. Table V demonstrates an example of the permanent combination of three musical elements in melody No. 2, viz. major trichords forming a tonal sequence, mutations and unstable intonation. To permit comparisons, here all first, second, etc. sections of the strophes are tabulated one above the other.

Table V

Motivic movement of vocal melody No. 2

(+ = purely and firmly intoned pitch; ⊢⊣ = 𝅗𝅥, double-crotchet note) (The first section of strophe 1 is incomplete)

1th section of	VII	# VII	1	b 2	2	b 3	3	4	#4 b5	5	#5 b6	6
Strophe 2						+		+				
Strophe 3						+		+				
Strophe 4							+	+				

The first section is not supposed to be a trichord but a 4th grade introductory section mixing with the trichord theme. In other melodies the introductory section is to remain unchanged (e.g. Melody No. 11). Here the 4th grade is often impure, one of the singers usually intoning a little lower.

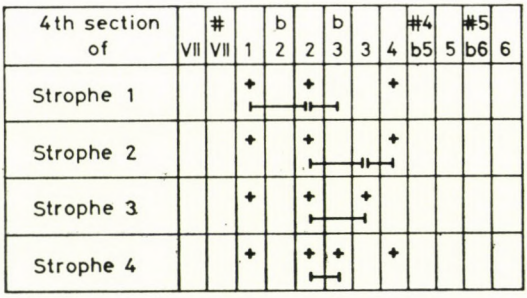
The *sequences* begin in the *second sections.*

2nd section of		#		b		b			#4		#5	
	VII	VII	1	2	2	3	3	4	b5	5	b6	6
Strophe 1								+		+		
Strophe 2								+		+		+
Strophe 3								+		+		+
Strophe 4								+		+		+

In every strophe the trichord is a regular one. Only in the first section do male singers start singing at a lower pitch. In the 2nd and 3rd strophe the regular 5th grade cadence is intoned by some of the singers at a slightly higher pitch.

3rd section of		#		b		b			#4		#5	
	VII	VII	1	2	2	3	3	4	b5	5	b6	6
Strophe 1					+		+			+		
Strophe 2						+		+		+		
Strophe 3								+				
Strophe 4						+		+		+		

In the 3rd section of strophe 4 there is a regular trichord without modulation whereas in *strophe 1*, after several impure sounds, modulations takes place. Modulation is commenced in the *2nd and 3rd strophe* and until the end there is some hesitation in melody, whereupon modulation stands somewhere half-way, between the 3rd and 4th grade.



Section 4 of strophe 1 has no definite movement in the first three tones of the melody despite the modulation being ended (section 3); there are deviations upwards and downwards but after the fourth tone a correct trichord is sounded. Modulation in *strophe 2* is also extending to the initial tones of this section; intonation of *strophe 3* is correct almost right from the beginning. Modulation of *strophe 4* is quick and firm in this section.

5th section of	VII	# VII	1	♭ 2	2	♭ 3	3	4	# 4 ♭ 5	5	# 5 ♭ 6	6
Strophe 1	+		+		+							
Strophe 2	+		+		+							
Strophe 3	+		+		+							
Strophe 4	+		+		+							

The *fifth section* of every strophe is a regular trichord.

*

The above observations will hold good also in respect of all vocal melodies including melody No. 11 which, though different in construction, has an identical tonal structure with the others.

To sum up, it may be said that in the vocal music of the Nambicuaras there is no firm mode. Here it is not the mode that determines the movement of the melody but the movement of melody a given scale. Certain aspects of the music, however, seem to be very definite, first of all the firmness of the basic tone and to a lesser degree the stability of tones at or around the fifth grade. As a result, there is strong tonality and modulation in the melodies that musi-

cal theorists usually associate with stable modes.[13] However, tonality in this case does not mean that we are faced here with a definite mode, but that a powerful basic tone is present. Nor does modulation imply a transition from one mode to the other but the simple introduction of semitones in a system based on major second.

Concrete melodies may not yet be reconciled with an abstract system of modes. This is obvious from the fact that major seconds are a fundamental factor in the vocal musik of the Nambicuaras whereas the scales forming it are highly chromatic.

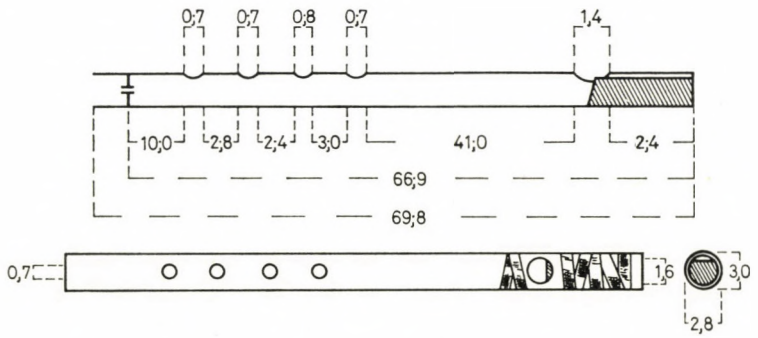
Scales of flute melodies "Wairnhu"

Melodies Nos 6—10, 12—18, 22, 24 and 28—32 were played on two flutes now in possession of the Ethnographical Museum, Budapest. To understand the nature of the 18 melodies played on them, let us first of all give a brief description of these instruments and their tuning.

Description of the flutes.[14] Made of a piece of bamboo, the tube and resin plug of the flutes is reinforced at the proximal end by a strip of liane coiled round 10—11 times. The hole near the proximal end by which the sound is arrived at has been cut by a sharp knife. The four finger holes near the distal end have been bored by means of a glowing piece of cylindrical wood. The lower part of the tube is cut at the node the inside of which has been bored so as to keep the distal end of the flute open.

Dimensions of the instruments are as follows:

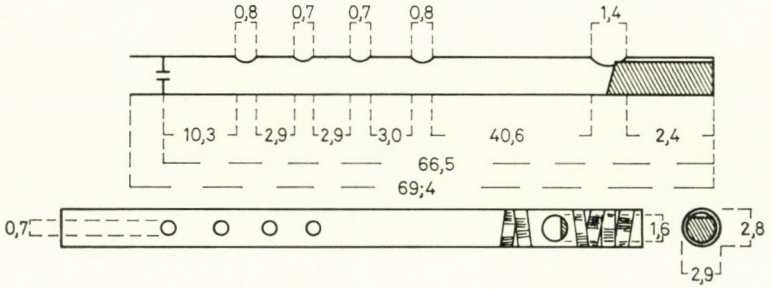
Flute 1



[13] Literature trivially associates tonality and modulation with firm keys and modes and generally even classifies them into the sphere of functional harmonies. E.g. ANDREWS 1954, vol. VIII: 499, vol. V: 809.

[14] Inventory number of the flutes at the Ethnographical Museum, Budapest: 60.8.1 and 60.8.2.

Flute 2



In dimensions the flutes are almost identical or at least strikingly similar to each other. Special credit is due to the Nambicuaras for their good workmanship. However, whatever differences in dimensions exist are sufficiently great to produce slight but audible differences in pitch.

The tuning of the two flutes has also been measured by an oscilloscope. The resultant oscillograms demonstrated that a given position on the flute does not nessarily involve a uniformly pure pitch. The two flutes are capable of producing the following sounds:

In the lower compass:

↑ ↓ ↑ ↓ ↑
A flat, A—C^1—C^1 sharp, C^1 sharp, D^1—D^1 sharp, D^1 sharp—E^1, E^1, F^1

In the upper compass:

↑ ↑ ↓ ↓ ↑
A^1, A^1, B^1 flat—B^1, C^2—C^2 sharp—D^2, D^2 sharp, —E^2 flat, E^2, F^2

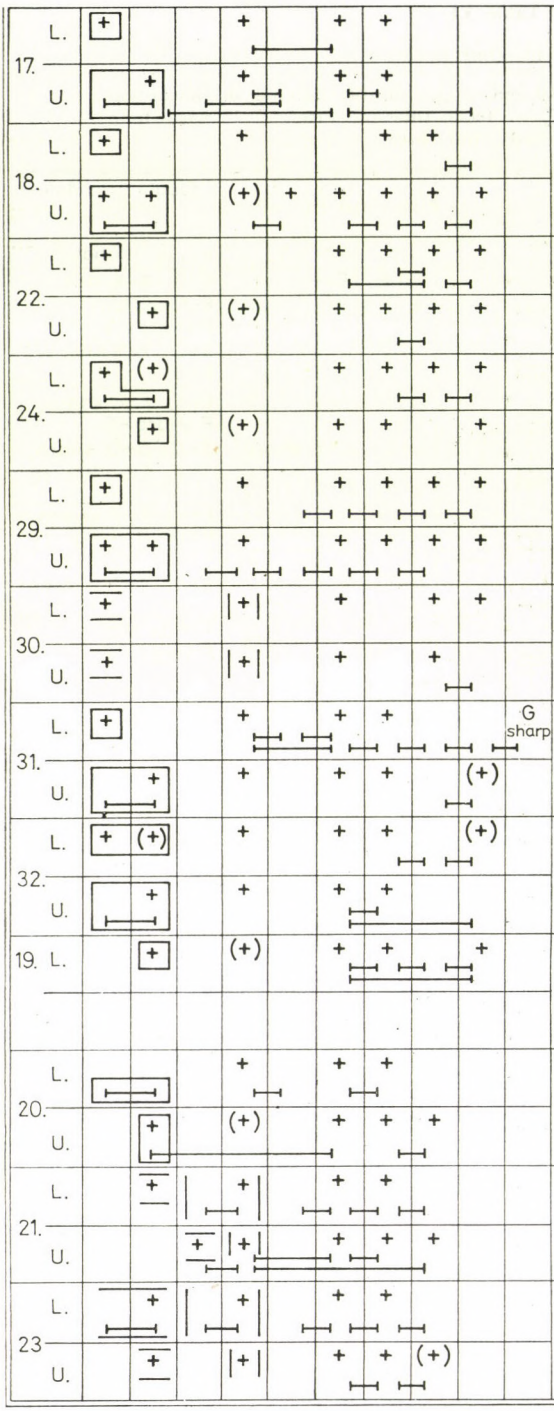
Of course, the above properties of the musical instruments have a bearing on the melody itself but not to the extent suggested by the oscillograms. In most cases, notably, the music is rendered under optimum circumstances at an appropriate volume and blown from a suitable angle. The modes arrived at in this manner are discussed in Table VI

Table VI

Scale of the flute melodies

| + = purely intoned intervals; ⊢⊣ = ♩, double crochet in the notes; | | = basic tone of melody; ═ = basic tone of flute, □ = basic tone of melody and flute

Melody and compass	B	C	C sharp	D	D sharp E flat	E	F	F sharp	G	B	Likely explanation of double sounds (⊢⊣) Two voices?	Vague intonation?
Lower 6	+			+		+	+	+	+		D–E, E–F, E–F sharp	B–C, E–E flat, F–F sharp, F sharp–G
Upper 6		+		+		+	+		+		E–G, F–G	B–C, F–F sharp, F–G
L. 7	+			+		+	+	+	+	+	B–D, F–G, F–B, D–E	E–F, F–F sharp, F sharp–G
U. 7		+		+		+	+	+	+		D–E, D–F sharp, D–F, D–F sharp, E–F, E–G, F–G	B–C, D–D sharp, E–F, F sharp–G
L. 8	+			| + |			+	+			B–F,	E–F, F–F sharp, F–G, F sharp–G
U. 8	+	+		| + |			+	+			D–F, F–G,	B–C, F–F sharp
L. 9	+			+		| + |	+	+	+		E–G, E–F sharp	F–F sharp, F sharp–G
U. 9		+				| + |	+		+		all ?	
L. 10	+			| + |			+	+				
U. 10	+	+		| + |			+	+			D–E, D–F	B–E, E–F, F sharp–G
L. 12	+		(+)	+		+	+	+			D–E,	F–F sharp, F sharp–G
U. 12		+		+		+	+		+			D–E, D–E flat, F–F sharp
L. 13				+		+	+		+		D–E	B–C, E–E flat
U. 13		+		+		+	+		+		E–F	B–C
L. 14	+	(+)		+		+	+		+		D–E	C sharp–D, E–E flat, F–F sharp, F sharp–G
U. 14		+		+		+	+		+		F–G	B–C, D–D sharp
L. 15	+				+		+					all
U. 15		+		+		+	+		+		D–E, E–G, F–G	
L. 16	+			+		+	+					all
U. 16		+		+		+	+				C–D, E–F	B–E, between D–F sharp



D–E all	
	F sharp–G all
F sharp–G ?	all ? F–F sharp
	all
	all all
?	?
D–E, F sharp–G ?	all all
E–G	Between F–G B–C E–F
E–F, E–G	F–F sharp, F–G
C–E	B–C, D–D sharp, E–F F–F sharp
D–E, D–F sharp, E–F ?	all E–F
D–E, E–F	B–C, between D sharp–F sharp C sharp–D

From Table VI the following conclusions may be drawn: /1/ The scale of the melodies is not comparable to any other known modes as it is full of vague pitches. Matters are further complicated by the well-known property of the basic tone of the flute that in the lowest compass it sounds a semitone lower than during its purer first blowing. Therefore, when in the upper compass the first internal step is a major second, this will sound in the lower compass as a minor third. However, this is not a general rule but only an overall observation as in melodies Nos 8 and 30 this discrepancy is absent. Clearly, this must be an acoustic phenomenon which is manifest, inter alia, when the first overtone of the lower basic tone, i.e. its octave, is accidentally sounded and the latter too will sound a semitone higher.

Be that as it may, this in no way seems to affect the melody since in actual practice there is no difference whether a major second or a minor third is sounded on the flute in that both are perceived as a mixed sound and the melody, in any case, moves within this interval. From all this vagueness a definite tune emerges which is, however, unsuitable for putting down in the form of authentic notes. A comparison of the Table and melody will reveal a pentachord and/or a hexachord scale wherein the range and the number of melody tones are more stable but their pitch is more vague.

A clearcut mode is even more absent in flute melodies than in vocal ones because in the former not only the mode as an all-comprehensive idea is missing but pure intervals too are of no specific significance. If an interval evokes any memory of what has been implied by the melody the very object of it may be taken as fulfilled.

/2/ With all the vagueness of intervals, however, there does exist one firm focal point in the system and this is the basic tone of the melody concentrating and adjusting the tones so as to give sense to the music. The basic tone of flute melodies is just as vague as any other tone but it provides a tonic and trend for the movement of the melody. The basic tone of the tonal structure is identical with the terminal tone of the melody; this holds good also for the flute, except that here it may be on the 2nd grade (as in melodies 8, 10 and 30) or the 3rd grade (as in melody 9). At the end of each strophe the terminal tone is repeated several times, this prolonged final passage being at times as long as the preceding melodious part itself. This role of the basic tone points towards the function of tonic. Within the movement of the melody an important peak seems to arise around the 4th and/or 5th grade which, however, is less powerful than the 1st grade.

The Table also refers to the scale of melodies 19—21 and 23 performed by four flutes. It will be observed that melody 19 is played only in the low compass. Pitches sound slightly more stable than those of the previous group. The scale is somewhat trichordic-pentachordic in character but the melody is not devoid of a certain amount of chromatic and vague elements.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 28, 1979

Table VII

Melody / Strophe	*Length of melodies per section in 1/4 values*					
1/1–4	5(+2)	5	5	5(+3)		
2/1–4	5(+3)	5	5	5	5(+2)	
3/2–4	5(+2)	5	5	5	5(+2)	
4/1	5(+2)	5	5	5	5	5(+2)
4/2–5	5(+2)	5	5	5	5(+2)	
5/2–4	6	6	6	6	6	6(5)
7/2	6	6	6	6		
10/1	?	6	6	6(+4)		
10/3	6	6	6	6(+2)		
10/2,4–8	6	6	6	6		
23/1	6+3	3+4	(:6:)			
23/2–6	3+3	3+4	6			
6/2	7	8	8	8(+2)		
24/1–2	3	3+3	—	3+3	3+3	3+3
24/3	3	3+3	3	2+3	—	3+3
24/4	3	6	—	4+3	3+3	3+3
19/1–2	6+3	3+3	3+3	3+3		
21/1	6+3	3+3	3+3	6	6	
21/2–7	6+3	—	3+3	6	6	
23/1	6+3	—	3+4	(:6:)		

A Simple strophes

I. *Strophes of identical sections*

1 1–5, 7/2, 10

II. *Strophes of not quite identical sections*

1 6/4-sections slightly extended 23

2 8/4-sections slightly reduced 6/2

III. *Afterparts of identical length extended by introductory part*

1 In the first section of the 6/4 (3/4+3/4) sections the forepart is omitted 24/1–2,4

2 In two sections of the 6/4 (3/4+3/4) sections the forepart are omitted 24/3

3 Fore-part in the first section 19, 21, 22, 23/1?, 29/2

22/1–4	6+3	3+3	3+3	3+3	3+3	
29/2	4+4+2	4	4	4(+4)		
30/1	4+4	4+4	4	4	—	
30/3–4	4+4	4+4	4	4	4	
20/1–3	6+3	3+3	5+3	3+3		
16/1–5	4	4	8+4	4	9+4	
17/1,3–5	4	4	8+4	4	9+4	3(+3)
17/2	4	4	8+4	4	9+4	
31/1–4 and 32/1–2	6 [6+4+6	4 4	6 5	4 4]	5	4

4 Fore-part in the first and second sections 30.
5 Fore-part in the first and third sections 20.
6 Fore-part in the third and fifth section 16, 17.

IV. *Sections of varying length*
1 31, 32

B Repeating strophe

I Strophe or part thereof of sections of identical length repeated

7/3	6	6	6 6	3(+3) 3(+3)
6/1	7+8+8	8+8	8	
6/3–5	8+8+8	8+8	8	
12/1	6+6+(2)	6+6+(2)	6(+2)	
13/2–5	6+6+(2)	6+(2)	6(+2)	
14/1,3	6+6+(2)	6+6+(2)	6(+2)	
14/2,4–5	6+6+(2)	6+(2)	6(+2)	
15/1	6+6+(2)	6+6+(2)	6(+2)	
15/2–5	6+6+(2)	6+(2)	6(+2)	

1 Second part of phrase repeated once 7/3 (See A/I/1)
2 Gradually decreasing number of sections repeated twice (See A/I/1) 6/1,3–5,12–15,18

Melody / Strophe	*Length of melodies per section in 1/4 values*				B Repeating strophe, I. *Strophe or part thereof of sections of identical length repeated*
18/1—6	9+6	6	(:4:)		
11/1	?	3+8	6	4(+3)	3 = 2 + introductory section 11/1,2—5
11/2—5	6	3+8	6	4(+3)	
7/4—7	3+3	5+3	3+3	3	III. *Strophe of equally long afterparts with preceding fore-parts repeated*
			3	3(+3)	
29/1,3—4	4+4+2	4	4	4(+3)	1 Second half of strophe consisting of 6/4 and 8/4 sections repeated once (See A/II/2) 7/4—7
	2	4	4	4	2 A strophe of uniformly long afterpart and fore-part in its first section repeated so that the introductory part becomes much shorter (See A/III/3) 29/1,3,4
					C *Strophes of looser structure*
8/1	6(+1)	6	(:6:)		1 *Simple strophe of identical sections* with last section repeated ad libitum con variazione (See A/I/1) 8
8/2—5	6	6	(:6:)		
9/3	8	8	(:6:)		2 *Simple strophe with essentially identical section* whose 6/4 sections sometimes are extended to 8/4 with last section repeated ad libitum con variazione (See A/II/2) 9/3—6
9/4—5	6	8	(:6:)		
9/6	8	6	(:6:)		
9/1	6	6	5		3 *Strophe of unequal sections* wherein as from the second part-phrase (repetition) a new theme emerges (See A/IV/1) 9/1—2
	5+3	5	4	4(+6)	
9/2	6	8	5		
	5+3	5	—	4(+6)	
7/1	3	6	3+3	3	4 *Strophe of ad libitum* repeated motives wherein the last two motives are *repeated* 7/1
			3	3(+3)	

Strophes and melodies

At first hearing the melodies made up of small range and repeated motifs sound plain and modest. The expert, however, may find the melody less monotonous in view of the fact that repetitions are not resumed indefinitely but kept within bounds by a well observable and easy to follow system. This system, — or rather these systems — are by no means so simple and their units too are not exclusively small elements. It is interesting to observe how this primitive music is built up of sections and strophes and whilst liberally dotted with improvised repetitions in a quest for motifs is also governed by some strict restrictions in form. In view of these restrictions it may be said that form is of the strongest point of Nambicuara music. Before entering into analytical details, let us first of all deal with a few definitions used below.

The smallest unit discussed in this chapter is the *section*. Several sections make up a larger unit, the strophe. The latter is an independent unit to be repeated ad libitum, whereas a section is not, since its numbers and position within a strophe are limited. Nor is the largest unit, in the absence of a more suitable term referred to as "melody", independent. Our analysis of form begin with the "melody" and is then resumed by that of the strophe. In this chapter a section is only a component of a strophe. An enumeration of its different types, origin and substance would go far beyond the analysis of the higher units of melody-form onto more fundamental musical elements such rhythm and motivic movement.

A Nambicuara "melody" is a clearly articulated system. It consists of strophes, themselves making up a "melody". The number of strophes is not limited: there may be any number from two to eight. In the recordings four and five-strophe melodies are the most frequent ones. The number of strophes in vocal melodies appears to be fairly constant (in 4 cases four and in 1 case five). As for the length of instrumental "melodies" there seems to be no strict regularity. The available tapes may well be unsuitable for determining the existence or non-existence of such regularity. It is always possible, of course, that some of the melodies recorded were not specifically composed as accompaniment for the dancing (their main function) but were made on a separate occasion.

The end of the "melodies" is generally preceded by a conspicuous musical signal. Thus, the last sounds of flute melodies are always more or less long-lasting trills. Vocal melodies are often concluded by shrill, high and rhythmic shouts like barking. Both are heard only at the end of the last strophe. Instrumental "melodies" consist of two typical parts. As a rule, the first two strophes are played in the low compass, then, by blowing through the instrument, the melody is lifted one octave higher. Owing to this, when it comes to the third strophe the so far silent and subdued character of the music becomes suddenly shrill and loud.

It is also interesting to observe that the performers are sometimes groping to find the melody and its musical form. This may be the reason why the first stroph 11 melodies out of total of 28 melodies differ from the rest to varying extends. The difference is usually slight, some tones only, but enough to upset the balance of musical from (e.g. in melody No. 8).

Moreover, in the low compass, the movement of melodies is always more vague on account of the tuning of the instrument. The first strophe of the melody with its unstable intonation and quest for a melody and form represents the most unbalanced part of Nambicuara music. On the other hand, there are several striking instances where from the very beginning the music is firm in scale, melody and form.

Both vocal and instrumental melodies consist of *strophes*, but they differ considerably from each other in substance. The length of vocal melodies, i.e. the number of component sections, is limited as shown by the tapes. In five recordings a melody is made up of 6, in three of 5 and in one of 4 sections, respectively. The number of sections within these melodies, however, remain constant, that is, they are repeated in the course of 4—5 strophes. By contrast, in instrumental melodies the length of strophes keep on varying even within one melody thereby making them more difficult to size up than those of the vocal melodies. Also, in some melodies the texture is looser, and shorter passages too appear thereby further complicating matters. The construction of these strophes is of a very special nature. Although the strophe itself is maintained it alters a great deal. Every strophe, notably, is composed of two parts: first a melodious part, this being followed by a rhythmic cadence. The melodious part, in turn, comprises several simple or complex sections followed in the second part by a long and rhythmic reiteration of the basic tone of the melody. This monotonous part is almost as long as the preceding melodious one; in the last strophe it is even longer. Of course, the monotonous part is once more followed by the melodious part and the two alternate until the final trill. In view of the fact that the melodious strophe always ends on the basic tone of the melody and the rhythmic cadence is a repetition of the final tone, this repeated monotony seems to be a pronounced extension of the modal and formal termination of the strophe.

With some melodies this monotonous part is in actual fact not really monotonous, since the basic tone is joined by a changing note. This, however, is not frequently the case. If the preceding melody is sufficiently characteristic, i.e. a fair number of sounds are involved, the cadenced part is easy to identify. With many melodies, however, it is hard to recognize where the melodious part ends and the monotonous one begins. It seems that when in a strophe the number of pitches featuring in a section successively decrease, the transition becomes gradual and no longer abrupt. To simplify matters, in the following a three-tone melody section is still to be treated as part of a melodious strophe,

whereas 1 and 2-tone sections will be regarded as part of the cadence. (See recordings Nos 8, 9, 20 and 21.) When it comes to a gradual transition, small-range sections are repeated ad libitum as if they were monotonous cadenced ones.

In 18 melodies out of a total of 28 reviewed such monotonous repetitions appear not only at the end of the strophes but also before commencing a first strophe. Such repetitions, however, are much shorter than the others. Their length is 3/4—11/4. As an interesting feature, this introductory section may not only be sounded at the basic tone but also elsewhere. Whilst in 5 melodies it is the basic tone, in 4 it is the fifth, in 5 the basic tone and fifth or the fifth and the basic tone, in 1 the fifth and basic tone and fifth, in 1 the sixth below the basic tone and third above it in 1 a third an in 1 a fourth. It may be evident from this that in the melodious part not only the cadence but also the introduction is monotonous. As for the introduction it usually appears at the fifth, having its counterpart probably in the first sections of the melodious part, where as a rule two adjacent tones around the fifth are sounded being thus very similar in nature (e.g. melodies 2, 5, 11 and 29). In the following, we shall deal with the melodies from two aspects, first discussing the melodious part and then both the introductory part and cadence. This will also permit us to investigate smaller elements of a strophe, such as a section, a motive or other minor components of form. In the Tables VII and VIII we have disregarded the introductory and closing cadences limiting our study to the melodious part.

Table VII shows that in most cases the form of melodies is completely balanced. Only two melodies appear to be throughout vague in form (melodies 8 and 9).

The 28 recordings comprising no more than 13—15 types of melodies featuring 12 more or less different but mature forms, are ample evidence of a rich musical imagination by the Nambicuaras.

Despite these differences, a marked tendency of favouring uniform sections of identical length or at least starting the melody with such sections is easy to identify, especially since the very nucleus of these musical structures too is generally made up of sections of identical length.

From the point of view of musical history these forms may amply demonstrate that the concept and properties of the strophic form hitherto associated with European music may no longer be limited 4—5-line melodies and that thinking in terms of strophes is not necessarily an attitude utterly remote from a motif-repeating form. In European music the plain strophic concept leaves plenty of scope for the melody to develop, that is for vertical thinking. This aspect of Nambicuara music, i.e. the melody, relies on just as firm principles as its strophic structure, but these principles are also bound to impose certain limitations on this melody.

Table VIII

Melody / Strophe	Pitch of final tones of sections (b) 5, (3—) 4, 3—4 etc. = vague pitch or two voices;], [caesura *within* the sections 5,4 etc. = final tones of sections; ① = final tone at the basic tone of the melody 1 = terminal tone of the strophe						Last section of the strophe	
1/1				3	3	2	1	I. In a simple strophe final tones of the sections fall
1/2				4	3	2	1	
1/3—4				4	4	2	1	*1* 1, 6/2, 7/2, 8, 9/3—6, 10, 29/2 e.g. 5,4, ♭3, 1
6/2			(♭) 5	4	3		1	
7/2			♭ 5	4		♭ 3] ♭ 3	1	
8/1—2							(:1:)	
8/3—5					3	(♭) 3	(:1:)	
9/3—6					♭3	♭3	(:1:)	
10/1—8					3	♭3	(:1:)	
29/2			5] 5]	4	♭3	♭3	1	
2/1		(♯) 4	5	3		2	1	*2* Same with introductory section 2—5 e.g. 4,4,3,2,1
2/2		4	(♯) 5	3—4		2	1	
2/3		4	5—6	3—4		2	1	
2/4		(3—)4	5	4		2	1	
3/1		?	?	3		2	1	
3/2—3		4	5(—♭6)	3		2	1	
3/4		4	5(—6)	3—4		2	1	
4/1		4	5—♭6	4	3	2	1	
4/2—3		3	5	—	3	2	1	
4/4		3—♯4	5	—	3	2	1	
4/5		3	5(—6)	—	3	2	1	

5	2 3 4—5	5 5 5	6—♯7 6—♯7	5 4—5 4	3(—4) 3 3	2—3 2 2—♭3	1 (—♭2) 1 1	
6	1 3—5			♭5 (♯)4	4 4 3 3		1 1 1 1 1 (:1:)	II. In the repeated strophe the final tones of sections fall 6/1,3—5, 7/1,3—7, 9/1—2, 29/1, 3—4, 31,32 e.g. 4,3, (:2, 1:)
7	1 3 4—7			(♭)5 4 4	4] 4 3 3	♭3] ♭3 ♭3 2] 2 2] 2 2] 2 2	1 1 1 1 1 1	
9	1 2			(♭)2 [V ♭2 [V	♭3 2] V ♭3 (♭)2	♭3 ♭2 ♭3 2	1 1 1 1	
29	1 3—4			(♯)5] (♯)5] (♯)4 4 (♭)5] (♭)5] 3 3	♭3 ♭3 1 1	♭3 ♭3 1 1	1 1 1 1	
31/1—2				4	4 ♭3		1 (:1:)	
32/3—4				3	3 2		1 (:1:)	

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 28, 1979

18	1—2	♯ 5] ♭ 5] ♭ 3] ①		(♭) 5] ♭ 3] ①	(:3] 1:)	III. Each section of the strophe ending at the basic tone of melody. Inner cadences within the sections falling
	3—6	5 (♭) 6] 4 (5)] ♭ 3 (2)] ①		4 (5)] ♭ 3 (2)] ①	(:♭ 3(2)]1:)	
19	1—2	5] ①		(♯) 4] ①	3] ①	1] 1	*1* . . . in a . . . continuous manner 18—24 e.g. 4] ①, 3], ①, 2] 1
20	1	♯ 4] ①		3—4] ①	2—♭ 3] ①	1] 1	
	2	♯ 4] ①		(♯) 4] ①	3] ①	1] 1	
	3	♯ 4] ①		4] ①	3] ①	1] 1	
21	1	(♭) 3 (♯)1		2—♭ 3] ①	2—♭ 3] ①	(:1:)	
	2—7	♭ 3 ①		—	2] ①	(:1:)	
22	1—2	♭ 6] ①	(♭) 5] ①	4] ①		(:1] 1:)	
	3—4	5] ①	4] ①	3] ①		(:1] 1:)	
23	1	♯ 4—5] ①		3—4] ①		(:2] 1:)	
	2—3	(♯) 4] ①		3] ①		2] 1	
	4—5	(♯) 4] ①		4] ①		2] 1	
	6	(♯) 4] ①		3—4] ①		2] 1	
24	1	①	♯ 4] ①	— 4] ①		1] 1	
	2	①	5] ①	— 3] ①		(:1] 1:)	
	3—4	①	4] ①	① 3] ①		1] 1	
30	1	4] ①		4] ①		(:1:)	*2* . . .in a repeated manner 30/1,3—4
	3—4	3—4] ①		3—4] ①		(:1:)	
6	1	♭ 5] 4] ①		4] ①		1	*3* . . .in a continuous and repeated manner 6/1,3—5,12 and 13/2—5, 14/2,4—5, 15/2—6 and 29/1 e.g. 5] 5] ♭ 3 ① 4] ♭ 3 ① ♭ 3 1
	3—5	♯ 4] 3] ①		3] ①		(:1:)	
12 és 13	2	♭ 5] 4] ♭ 3] ①		4] ♭ 3] ①		♭ 3] 1	
	3—5	♭ 5] 3] 2] ①		3] 2] ①		2—3] 1	

14/2 4—5	(♭) 5] (♭) 4] ♭ 3] ① 4] 3] (♯) 2] ①	4] ♭ 3] ① 3] (♯) 2] ①	♭ 3] 1 (♯) 2] 1	
15/2 3—6	(♭) 5] 3—4] ♭ 3] ① 4] 3] 2] ①	4] ♭ 3] ① 3] 2] ①	♭ 3] 1 2] 1	
?29/1	(♯) 5] (♯) 5] (♯) 4] ♭ 3] ♭ 3] ①		4] ♭ 3] ♭ 3] 1	
11/1 2 3 4 5	? 6] 5] 3] 2] ① 5 6] 5] 3] 2] ① 5 6] 4—5] 3] 2] ① 5 6] ♯ 4—5] 3] 2] ① 5 6] 5] 3] 2—3] ①	3] 2] ① 3] 2—♭ 3] ① 3] 2—♭ 3] ① 3] 2—♭ 3] ① 3] 2—♭ 3] ①	2] 1 2—♭ 3] 1 2—♭ 3] 1 2] 1 2—♭ 3 1	
12/1 13/1	(♭) 5] 4] ♭ 3] ①	♭ 5] 4] ♭ 3] ①	♭ 3] 1	
14/1 3	(♭) 5] (♭) 4] ♭ 3] ① 4] 3] (♯) 2] ①	♭ 5] 4] ♭ 3] ① 4] 3] (♯) 2] ①	♭ 3] 1 (♯) 2] 1	
15/1	(♭) 5] 3—4] ♭ 3] ①	(♭) 5] 3—4] (♭) 3] ①	♭ 3] 1	
16/1—2 17/3—(5)6		① ① 4] ① ① 4] ① ① ① 3] ① ① 3] ①	1 1	

4 = *3* with introductory section

5 = *2* + *3*
12—13—15/1
14/1,3
e.g. 5] 4] ♭ 3 ①
5] 4] ♭ 3 ①
♭ 3 1

IV. Final tones not falling

In the following this vertical movement of melodies is to be discussed from two musical aspects. Table VIII is a summary of the pitches terminating individual sections. This is followed by a survey of the range and the thematic content of the sections.

From Table VIII the following conclusions may be reached: /1/ Strophes always end at the basic tone of the melodies. /2/ The *pitch* of a final tone in sections is not always pure but may be influenced by several detrimental factors discussed under the previous heading (tuning, mutation, variation). /3/ As a rule, the place of a final tone of a section may be determined with ease, because the formation of strophes and sections is usually firm. (But in this respect a different interpretation, too, may exist.) /4/ The most significant observation is the fact that in most cases final tones tend to *descend*. Obviously, the fall of the final tones implies the general descending trend of the melody. The way in which this is done depends a great deal on the structure of melodies. /5/ Strophes 6/1, 3—4 and 29/1 are listed in the Table twice, for their component units may be interpreted in two manners: either as being brief strophes or long sections. /6/ There appears to be no fall in the final tones of melodies 16 and 17. However, this is somewhat misleading inasmuch as in actual fact their long protruding balcony-like fore-parts in the third and fifth lines preceding the constant closing motifs (the after-parts of the sections) keep falling in almost regular second-sequences and it is only their final tones that remain intact. Thus, here too, we are faced with a falling trend in the melodies.

A study of sections in relation to their range will give further support to the realisation that a falling trend is a cornerstone of this musical structure. The range of individual sections demonstrate that *whilst this is a general trend prevalent in every melody, such descent does not always start in the first section of strophes*. Thus e.g. in vocal melodies 2—5 and 11, prior to commencing the sequence, there is an almost monotonous medium or high-pitched introductory section. Nor do melodies 16, 17 and 18 start at their highest pitch on account of the random and varied manner in which the falling of melody is taking place. The strangest case of descent is to be found in melodies 31 and 33 where three rising sections are followed by three falling ones.

As far as the *diverse forms of descent are concerned* melodies may be classified into the same two principal categories as those discussed previously in respect of final tones, viz. when the final tone of the sections reached the basic tone toward the end of a strophe, or when each section ended at the basic tone of the melody. In either case a descent is present but whereas in the first it takes the full length of a strophe to develop it, in the second it is repeated in each section. The melodies 16, 17 and 24 represent a specific case of this second alternative where the constant after-part of a first section is not preceded by a fore-part.

However, the two categories briefly mentioned may not sufficiently explain the *complex mechanism of descent.* Sequences, it is remembered, are only one of the means by which they may be brought about. Actually, falling of a melody may be arrived at in one of the following ways: 1 when the complete range of a section or part-section participates in the process; a sequence with each sound descending by the same interval belongs to this category; 2 when not every tone of a section changes its pitch. This may be termed as "span" or "caterpillar" movement. It has several sub-species, e.g. when high pitches are omitted and low ones retained whereby a reduced range is arrived at, or alternatively, when upper pitches are maintained and in the lower part new pitches appear. Several examples of these may be found in the notes, the two alternatives sometimes being combined even within the same song.

On studying the range several other conclusions may be drawn. The range of melodies appear to be of medium size. Out of 28 melodies

10 are of a fourth (Nos 7, 8, 10, 16, 17, 20, 21, 23, 31, 32), and

12 of a fifth range (Nos 6, 9, 12—15, 18, 19, 22, 24, 29, 30), and only vocal melodies have larger range, viz.

1 melody (No. 1) a sixth, and

5 melodies (Nos 2—5 and 11) a seventh.

The "balconies" (in melodies 12—24 and 29) have narrow range (prime and third) in contrast with the afterparts of sections wherein fourth and fifth range are frequent. Vocal melodies moving in second sequences have typical major third range.

Most of the section move above the basic tone of the melody and rarely drop below it like in the last sections of melodies 1—4, 9, 21 and 30 and in every section of melodies 8, 10 and 23. Whenever there is a sixth or a fifth grade below the basic tone it occurs only once and is sounded as an unstressed changing note. The fifth grade below the basic tone in the first and second strophe of melody No. 9 is due to the dissolved or lost form of the latter.

The terminal sound and ambit of sections are constant.

Thematic structure of the sections

Most Nambicuara melodies are made up of one or two themes:

8 melodies are single-themed,

17 are double-themed, and

3 consist of four themes.

Melodies with sections of equal length are single-themed. Where the length of sections varies, the melody has a single or double theme. The principal means of developing a motive is descent by spanning, a more mature form of the variative method. However, the melody is not always arrived at by developing its thematic content; the motives frequently remain unchanged and a melody is formed with the aid of sequences.

How melody sections are arrived at

The cadenced part repeating the basic tone of the melody is a long and monotonous addition to the melodious part. It is present in instrumental pieces only. Its length may vary from strophe to strophe, as a rule tending to grow all the time. By the end of the last strophe it may be twice or even five times its original size. Before stopping the music there is always a trill to end the cadenced part. The trill is an absolute necessity in view of the monotony of the cadence which is drawn out to an extent of becoming an almost independent musical unit calling for a definite ending.

The cadence of Nambicuara flute melodies, however, cannot be regarded as being completely devoid of any musical inspiration. On the contrary, a closer analysis of this apparently drab, uninteresting repetition may reveal in its progress step by step the budding of fresh musical ideas which, at certain point, seem to assume the outline of a melody.

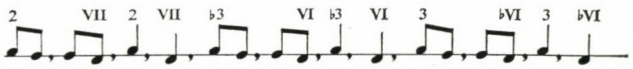
/1/ The most primitive artistic effort, i.e. the continuous sounding of the same pitch is here altogether missing, because a frequent alternation of starting and stopping a sound has given rise to an *elementary rhythm*. The cadence is made up of notes of the following values: ♪, ♩, 𝅗𝅥 . Some of these tones are played with a *special accent* and this, in turn, seems to create combination of rhythms. When in notations accent signs like ∧, -, ·, >, *f*, 𝆑, etc. appear, they point to the emergency of such rhythmic combinations. However, the human ear is such that in cases where an elementary accent separating tones from one another becomes fairly constant and then suddenly stops, the sensation of a new special rhythm is experienced. In other words, a ligature of two 1/4th crotchets within a constant series of these values like this ♩ ♩, ♩ ♩ will have the same effect in forming rhythmic units as, say, a tenuto or sforzato. In this music by the Nambicuaras this special accent is the first step in developing a melody and may be termed as a *continuous rhythm*.

/2/ The next step is when rhythmic units are persistently repeated several times successively to appear in nearly all recordings and strophes. Of these rhythmic units the 6/4 ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ and its variants as well as the 8/4 ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ and its variants are by far the most important and frequent. This may be referred to as the *rhythmic section stage*.

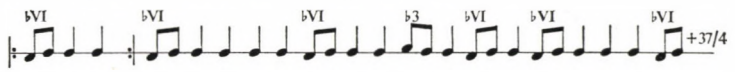
/3/ There exists also a more perfect and indirect general method of articulating the cadence as a rhythmic sections when the total cadence may be split up into 6/4 and 8/4 sections without any odd tone remaining. This *consequent length* is firmly rooted in Nambicuara tradition showing that the concept of melody-section vigorously persists in their musical practice.

The two prerequisites of a musical rhythm — *accent and legature* — are halfway biological and physical categories entering into the sphere of art only if *consistently pursued*. When this is the case, consistency in rhythm and length is a conscious human concept to be joined by another musical phenomenon, i.e. *melody*.

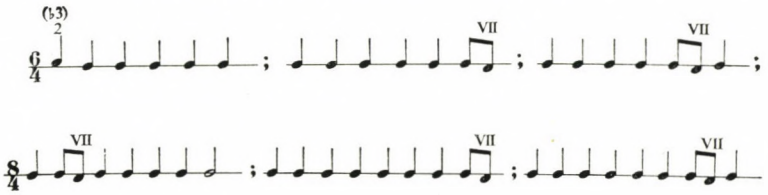
/4/ In musical practice monotonous repetitions hardly differ from music, in which changing tones of 1/8 and 1/4 duration occur. From the point of view of melody a changing note is the most elementary means of forming a section. A short changing note above or under the basic tone is no more than a mere signal, but if used with discretion and perseverance it may be tantamount to any other similar rhythmic media. In the Nambicuara melodies under review mainly the following changing notes may be found:



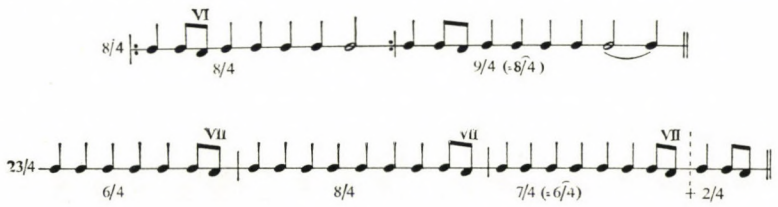
a) Such changing notes may sometimes appear inconsequently. In a case like this we are faced with a melody of vague form in which a long texture consists of units of unequal length. Primitive music of this kind is rare in Nambicuara practice. A case in point is e.g. No. 9/6.



b) As a rule, length, rhythm and the changing note combine to form regular, recurring and firm sections mostly as follows:



c) Finally, there are cases where the regular and irregular mix. In such an event the less regular elements are to be interpreted in the same manner as the regular sections, e.g.



Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 28, 1979

Table IX

	Unarticulated-conjunctive	Unarticulated-disjunctive	Articulated-conjunctive	Articulated-disjunctive	Melodious part	Cadenced part
6/1		3—1			(:8/4:)	inarticulate
6/2—5			3—1		(:8/4:)+(:8+2/4:)	(:8/4:)
7/1			3—1		3+3/4	(:8/4:)
7/2				4—2—1	(:6/4:)	(:8/4:)
7/3—7			3—2—1		3+3/4	(:8/4:)
8/1				3—2—1	varying length	(:8/4:)
8/2—5				3—2		(:8/4:)
8/5	1					(:8/4:) | inarticulate
9/1,2				2—1	(4:) changing note	6+(:8/4:) length & rhythm
9/3,5				3—2—1	(:8:) changing note & length	6/4 and/or 8/4
9/4				3—2		
9/6		3—2			varying length	inconsequently changing notes
10/1	3—2				(:6/4:)6+4/4	varying length
10/2,4—7				3—2	(:6:)	(:8/4:)
10/8				3—2—1		
12/1—5			3—1		(:8:)+6+2/4	(:8/4:)
13/1—5			3—1			
14/1—5			3—1			
15/1—6			3—1			
15/6	1					(:8/4:) | inarticulate
16/1—5				3—1	(:4/4:)	6/4+(:8/4:)

17/1,3–5			3–1		4+(4+2/4)	(:8/4:)	
17/2				3–1	(:4/4:)	6/4+(:8/4:)	
18/1–6				3–1	(:4/4:)	6/4+(:8/4:)	
18/6	1					8/4	inarticulate
19/1,2		2–1			(:6/4:)	inarticulate	
20/1,2		3–2–1			the last section separated by changing note		inarticulate
20/3	2–1?	2–1?			vague rhythmic articulation		
21/1–3		3–2			(:6/4:)	inarticulate	
21/4–5		3–2–2			(:6/4:)	inarticulate	
21/6–7				3–2–2	(:6/4:)	(:8/4:)	
22/1–4		2–1			(:6/4:)	inarticulate	
23/1				3–2?	(:6/4:)	7/4, 7/4, 3/4	
23/2–4				3–2	(:6/4:)	6+2/4 or 7/4	
23/5				3–2	(:6/4:)	(:8/4:)	
23/6				3–2	(:6/4:)	6/4 and 8/4	
24/1–3		2–1			(:6/4:)	inarticulate	
24/4	2–1?		2–1?		(96/4:)+6+2/4?	(:8/4:)?	
29/1–4			2–1		4+4/4?	(:8/4:)	
29/4	1					(:8/4:)	inarticulate
30/2–4				3–2	(:4/4:)	(:8/4:)	
31/1				3–1	(:4/4:)	(:8/4:)	
31/2–4		3–1			(:4/4:)	inarticulate	
32/1–2		3–1			(:4/4:)	inarticulate	
10/3			3–2		(:6/4:)+6+2/4	(:8/4:)	
24/4	1					(:8/4:)?	inarticulate

/5/ A critical point arises when three different pitches participate in the melody. With many a Nambicuara melody the trichord is obviously a focal point of attraction. Three pitches certainly do constitute a melody! The resultant pattern is then no longer hovering around the basic tone but keeps on rising in various ways.

/6/ However, when one or two changing notes around the basic tone are sounded nearly in unison it is hard to differentiate *where the firm melodious part precisely ends and the vague cadenced part begins.* Of course, a clear line of demarcation may always be drawn between the two with a sharp caesura but there may also be uncertainty in this respect when transition from one to the other is continuous. A great deal depends on the following circumstances:

a) Is the texture of sections in the melodious part sufficiently firm to be recognized by its length, rhythm, melody and their combinations? *b)* Are cadenced sections to be distinguished by the same criteria? *c)* Is there a changing note at the end of the melodious part or at the beginning of the cadence? Investigation of these criteria one by one or in their complexity may facilitate the determination whether and where a line of demarcation between the two parts may be found.

/7/ *The link between the two parts* may be *disjunctive* if an exact borderline exists or *conjunctive* if such a borderline cannot be determined or the final tone of the last melodious section is prolonged so that a new but recognizable pattern of sections emerges.

/8/ Headings 1—4 also hold good for the cadenced part which may either be *articulated* or *inarticulate.*

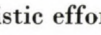
Table IX is a summing-up of flute-melody cadences demonstrating a manner of articulation wherein they are combined to their melodious counterparts. From this point of view they may be classified as *inarticulate-conjunction, inarticulate-disjunction, articulate-conjunction and articulate-disjunction.* The numerals in the Table denote how many pitches are to be found in the last melodious section and in the cadence, respectively. Where three figures appear it means that the number of pitches gradually decreases. A single figure points to an inarticulate repetition after an articulate cadence in the last strophe.

Rendition of the music

Under previous headings several important phenomena of Nambicuara music have not been dealt with. These are now to be discussed in this chapter covering such a vast field as accent, ornaments, variation, polyphony and tempo.

/1/ *Accent* has been referred to in the previous chapter when it was explained that sometimes the manner in which a piece is performed, e.g. the use of accents at certain critical points, may in itself be sufficient to shape a section. In the following, several instances are now cited where otherwise well identi-

fiable sections are accompanied by accents, augmentations, abbreviations and slurs impairing the perfection of formation. (For example 10/1: 1st and 2nd sections; 20/1: 1st and 2nd sections; 30/1: 1st and 2nd sections; also, the final tones of a section frequently overlapped by the first tone of the next section.) An artistic effort is hard to distinguish from a mistake when one moment the pattern of a section may only be inferred from the manner of its performance and in the next it is the pattern of music by which its rendition is governed.

/2/ What has been said of accents will also apply to *ornaments*. Almost every tone in the notation is preceded by a grace tone which usually stands for a lower support in case of vocal melodies  or an upper one in case of instrumental ones  . They may be an unconscious addition to the music partly due to physiological and partly due to acoustic factors. Nonetheless they may well be conscious elements as their duration is not constant and the simple step of a changing tone  may be regarded as a last piece of series as follows:  etc. Moreover, in flute melodies the Nambicuaras liberally apply the purely artistic mordents, half shakes and plenty of trills. However, it cannot be claimed that all of these are the outcome of a conscious artistic effort for some of them may also be traced back to typically acoustic phenomena. Notably, when in movements like this:  or  the basic tone of the flute too is heard, this may give rise to phenomena very similar to ornaments — like this:  ;  ;  , etc. Such acoustic phenomena occur very frequently. It will be observed from the notation that various efforts were undertaken to mark this rather ambiguous phenomenon. The situation with regard to the trill is very similar: it too may be a conscious element but may just as well be due to the interference of two differently tuned flutes.

/3/ Under these circumstances the concept of *variation and variants* in its European folk-music implications is not applicable to Nambicuara music. Whilst in European practice a group of variants is formed of a varying numbers of folk-melodies, the "micro"-properties here do not permit us the identification of several phenomena which — though a departure from usual melody formation — do not in themselves affect the very substance of the melody. Variation in this connection allows for a great deal of musical liberty thanks to the strong integrity of these melodies. In Nambicuara music it is hard to detect variations that would not impair the integrity of the melody. Nevertheless, there are an odd few, such as in the length of cadences and the composition of their sections, the number of strophes, the selection of a suitable point for modulation in vocal melodies, in instrumental music the change of flute compass at the performers' discretion. Apparently 6/4 and 8/4 section too may freely be

interchanged. These are certainly constructive elements in their music in contrast with a wide range of variations and alterations where it is hard to say whether a given phenomenon is a sign of deterioration or liberty in musical form. In melody No. 9 variation of the melody distinctly impairs the texture of the melody.

/4/ It will be observed from the score that the melodies proper are often accompanied by *secondary sounds*. In instrumental music these are mostly acoustic and not intentional, but even where this is not the case it is hardly correct to speak of genuine *polyphony*. Nambicuara music is highly monophonic and where two voices seem to part this is no more than a random case of false intonation. *Vocal heterophony* occurs in the inner sections of the strophes apparently due to modulation or sometimes to other reasons. Usually one or two performers begin to sing the first sections of a chant to be joined by the rest later. This starting of a song by degrees is the main cause of a certain discrepancy in pitch, rhythm and tempo. In *flute melodies* the splitting of voices too is just a random occurrence.

/5/ *Rhythm* is plain. The melodies have note values of ♪, ♩ and 𝅗𝅥 both triplets and syncopation being rare.

/6/ The *tempo* of vocal melodies is within the MM ♩ = 88—84 speed range. Except for the first melody, all start at about 84 and end at 88. The tempo of flute melodies accompanying the dancing varies from MM ♩ = 100 to 108 with a tendency to slow down or to be constant. In melodies performed by two flutes the range is wider: MM ♩ = 96 to 132 as shown by the faultless tapes. Nearly all melodies tend to slow down by degrees. Nose flute melodies are the fastest: MM ♩ = 126 to 160. They all keep accelerating.

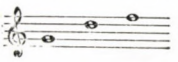
The nose flute "Maitetansu"[15]

The two types of instruments included in BOGLÁR's collection, the flute and nose flute, even at first sight differ so much from each other that it is worth-while discussing the latter separately in detail. Melodies played by the nose flute too are fundamentally different from the rest. Despite this difference, first of all an answer to the same three questions have be sought for as in the case of all other melodies, viz. /1/ what is the effect of the instrument? /2/ what influence has the performer on the melody itself? and /3/ what traditional elements may be detected in the texture, scale, rhythm, etc.

Prior to answering these questions let us first of all consider the instrument itself which, to simplify matters, it is convenient to refer to as a nose flute as has been done throughout this paper. It should in fact be called a *plain, nostril-blown vessel flute* as will be seen from its subsequent description below. The nose flute consists of two spherical calotte-shaped calabash

[15] Inventory number of the nose flute: 60.8.3. The nose flute is also discussed from an ethnographic point of view by WOLF (1941), who furnishes literary data on the subject.

pieces fitted into one with their hollow insides facing each and firmly attached by resin-sealing whereby, seen from a horizontal plane, a roughly circular-looking receptacle bulging on either side is obtained. One of its sides has holes bored by a pointed and red-hot wooden stick. Two of these holes are adjacent to each other and are located at the distal end; these serve to regulate pitch. A third hole is to be found at the proximal end for producing the sound. The handling of an analogous instrument is so vividly described by SCHMIDT that his excellent description may be quoted verbatim in translation as below: " . . . The flute is blown by the player's left nostrill through a hole at the lower edge of the instrument whilst the instrument itself is held in his left hand. The right nostril is shut by the thumb of the left hand whilst the other fingers of his right hand are used to handle the soundholes".[16]

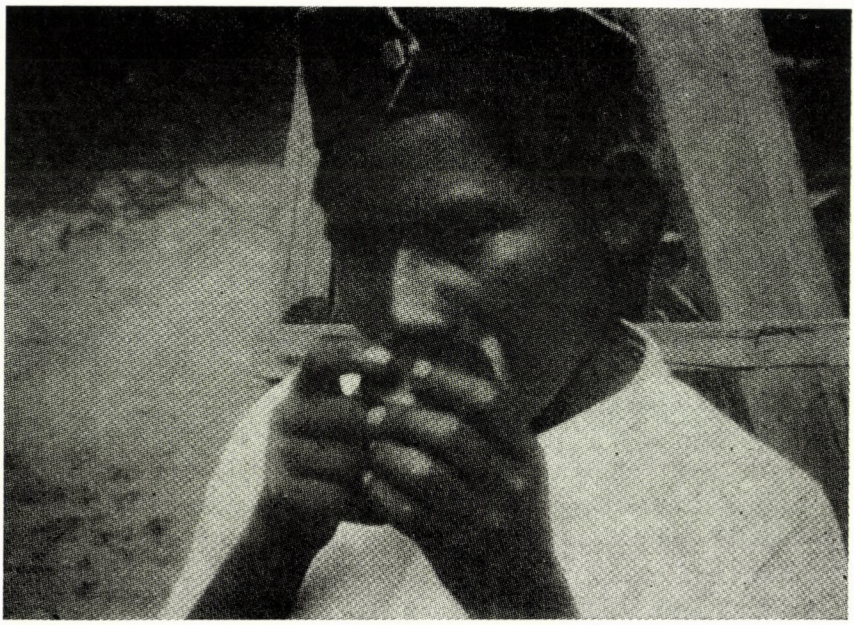
The instrument is capable of producing four sounds in three different pitches. Instrumental tests have shown them to have the following properties: /1/ The deepest sound is produced when both holes are shut. It has a frequency of 500—580 Hz and is heard as a B^1—C^2 sharp pitch; /2/ when only one of the holes is shut the frequency is 760—850 Hz corresponding to an F^2 sharp—G^2 sharp sound; /3/ with both holes open a pitch of B^2—C^3 is arrived at in frequencies of 995—1040 Hz. To facilitate the reading of the notes these findings are not reproduced in their original pitch but an augmented forth lower. According to these transposed notes the tones most frequently sounded by the instrument were as follows:  other tones than those shown by the tests were rarely heard. These secondary sounds have to be interpreted as imperfections in sound formation, e.g. when a player starting a tone is blowing the instrument from an incorrect angle or when switching over to another sound suddenly his fingers do not shut the hole correctly.

Both compass and scales are given ones determined by the design of the instrument. However, tempi and rhythms may change at the performers' discretion.

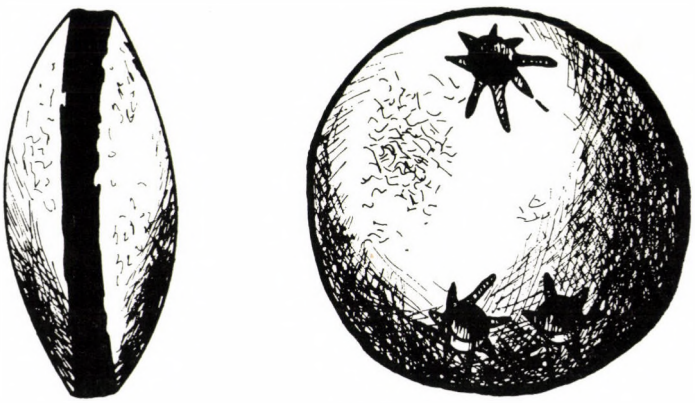
As for *tempi*, the reader is referred to previous chapters. *Rhythm* with the nose flute is something surprisingly different in that it is *free and kept in a tempo rubato*. This manifests itself in rests between two sounds and within certain limits in the varying duration of sustained sounds. The effects of rubato will be evident on comparison of the two successive Tables dealing with the length of sections.

A further analysis of this music will reveal that despite technical limitations in flute design and a more liberal handling of the time-factor due to more freedom in the manner of performance, the general scheme of nose flute melodies is essentially the same as that of other music by the Nambicuaras.

[16] SCHMIDT 1914: 240.



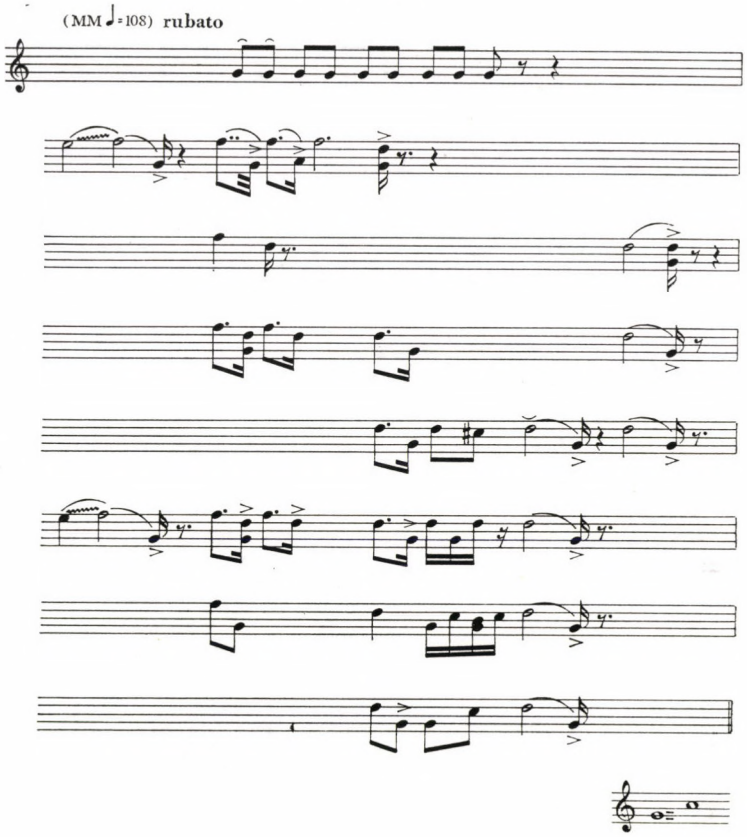
Playing on the nose flute



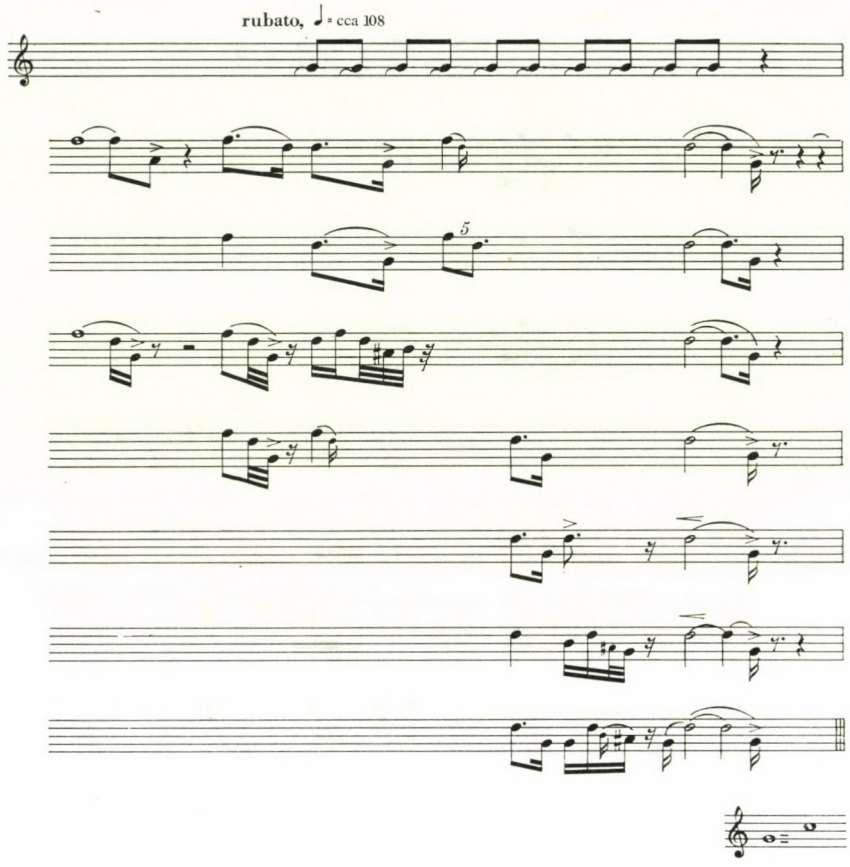
Nose flute

Drawing by
Endre Zsigmond

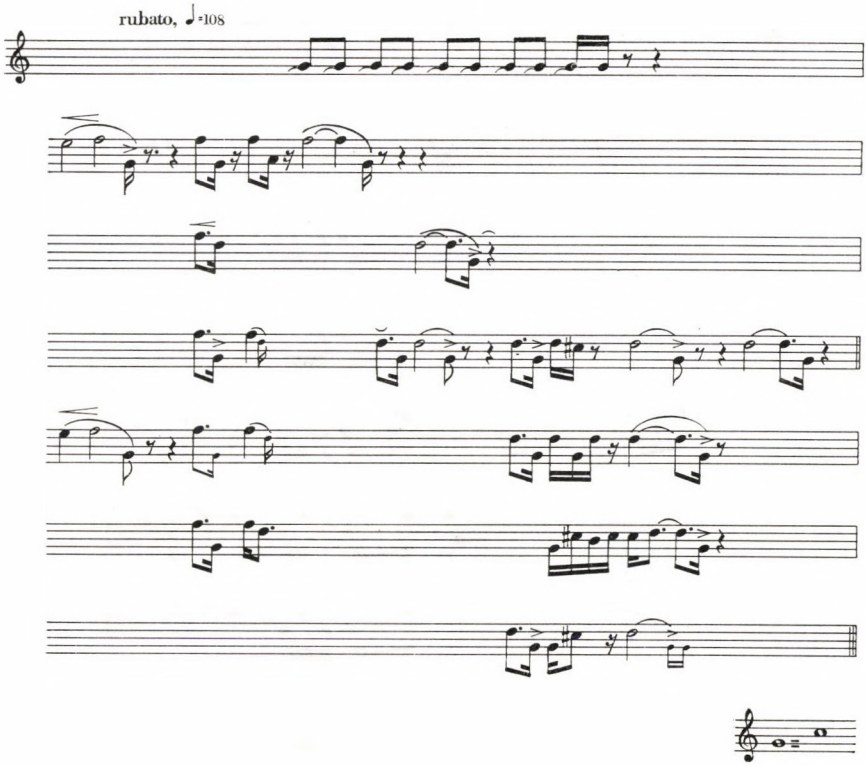
No. 25



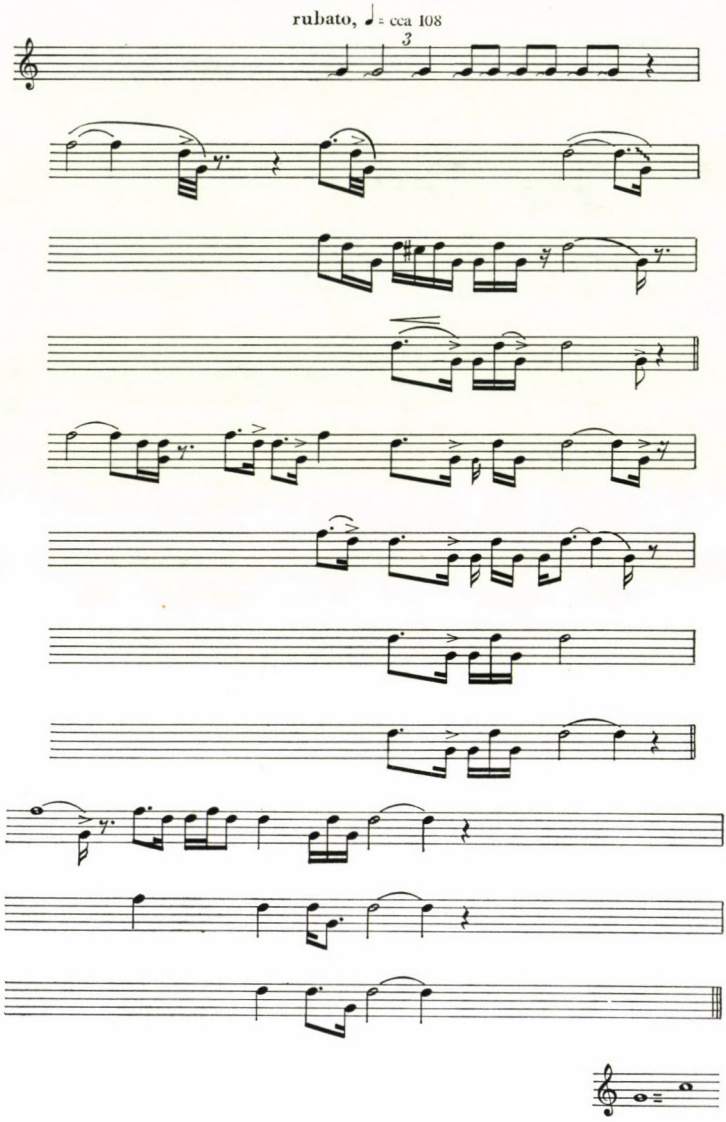
No. 26



No. 27



No. 28



The affinity of the melodies is clearly visible from the notes. Each melody starts at the lowest pitch available by the instrument. The *first section consists* of 9—10 tones and its G^1 is repeated over a length of 6/4. This is the introduction. Following this, G^1 is no longer heard as a melody tone but only as a brief ornament usually at the end of a tone or as a short changing note.

As from the *second sections* all melodies split into two almost equal parts. The first part begins in the 2nd sections and the second part, successively, in the 6th, 4th, 5th and 5th sections. These sections are headed by a sustained F^2, following which *they begin to descend gradually and spanwise.* Of course, in the presence of two pitches only, one can hardly speak of a trend of descent. However, in doing so we refer to descent only figuratively in that higher pitched tones are sounded repeatedly and with stress in the first sections which gradually fall until they are replaced by ones of a lower pitch.

This gradation is less pronounced in the first than in the second parts of the melodies. It is also characteristic of these melodies that the number of strophes may vary as seen in melody No. 28. The splitting up of the strophe into two parts — the repeating strophe — too is a well-known practice of the Nambicuaras.

Summing up the main differences in the music played by flute and the nose flute it may be stated that whilst the range of the former is generally diatonic with hexachords and pentachords, the latter has but 3, sometimes only 2 pitches at its disposal to convey musical ideas. This may be appraised as a significant feat on the part of the players showing great dexterity and firmness in shaping their melodies and in using their instruments to the best advantage. Undoubtedly, these melodies are different from the rest because they are more dependent upon the instruments used. But notwithstanding certain limitations inherent in the instrument itself, melodies produced by it are in full keeping with the very spirit of Nambicuara music. These melodies also reveal the integrity of Nambicuara musical culture of which these are skilfully rendered and fine examples.

Literature

ARETZ, I. 1948. *Instrumentos musicales de Venezuela.* (Cumaná)

ANDREWS, H. K. 1954. *Tonality, Modulation.* In: GROVE's *Dictionary of Music and Musicians.* London, 1954[5], Vol. VIII, p. 499, Vol. V, p. 809.

BOGLÁR, L. 1960. *Nambicuara Vocabulary.* Acta Ethnographica IX.

BOGLÁR, L. 1961. *A nyugat-braziliai nambikuara-indiánok néprajza* (Anthropology of the Nambicuara Indians of West Brazil). Néprajzi Értesítő XLII.

BOGLÁR, L. 1966a. *A Nambicuara-indiánok néprajza* (Antropology of the Nambicuara Indians). MS.

BOGLÁR, L. 1966b. *A trópusi indiánok között* (Among Tropical Indians) Budapest

BOGLÁR, L. 1969. *Nota sobre la cultura de los Piaroa.* Revista Venezolana de Folklore. Segunda epoca No. 2.

BOGLÁR, L. 1970. *Aspects of Story-telling among the Piaroa-Indians.* Acta Ethnographica XIX.

BOGLÁR, L. 1971. *Zur kulturgeschichtliche Stellung der Nambikuara-Indianer.* Zeitschrift für Ethnologie, B. 96. Heft 2.

BOGLÁR, L. 1975. *Beitrag zur Erforschung des »wilden« Denken.* Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Band 34.

BOGLÁR, L.—HALMOS, I. 1962. *La flûte nasale chez les indiens Nambicuara.* Acta Ethnographica. XI.

BOSE, Fr. 1934. *Die Musik der Uitoto.* Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft V. 2. No. 1., No. 2—3.

BOSE, Fr. 1972. *Die Musik der Tukáno und Desána.* Jahrbuch für musikalische Volks-u-Völkerkunde. Band 6.

CHASE, G. 1962. *A Guide to the Music of Latin America.* Washington, 1962[2].

GUSINDE, M. 1931—1937. *Die Feuerland Indianern.* Bd. I. *Die Selk'nam.* Bd. II. *Die Yamana.* Wien

HALMOS, I. 1962. *A connection in music between Nambicuara and Paressi Indians of Mato Grosso. Brazil.* M. S.

HALMOS, I. 1964. *Melody and Form in the music of the Nambicuara Indians (Mato Grosso, Brasil).* Studia Musicologica VI.

HALMOS, I. 1965. *Das Verhältnis von Instrument, Stimmung und Tonart in Längflöten-Melodien der Nambikuara-Indianer.* Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Band. 24.

HALMOS, I. 1974. *Preliminary Report on a Field-work among Piaroa Indians.* Revista Venezolana de Folklore. No. 5.

HALMOS, I. L. BOGLÁR—HALMOS, 1962.

HARCOURT, M. et R. 1959. *La musique des aymara sur les hauts plateaux Boliviens.* D'après les enregistrements sonores de L. GIRAULT. Journal de la Société des Américanistes. Nouvelle série — Tom XLVIII. Revised by HORNBOSTEL.

HORNBOSTEL, E. M. von. 1923. *Musik der Makuschi, Taulipang und Yekuana.* In: Koch—Grünberg. Von Roroima zum Orinoco III. In English: Interamerican Music Bulletin 71. 1969. Plates.

IZIKOWITZ, K. 1935. *Musical and other sound instruments of the South American Indians.* Göteborgs Kungl. Vetenkaps — och Vitterhets — Samhälles Handlingar; Femte földjen, Ser, A., B. 5, No. 1, Göteborg

LEHMAN-NITSCHE, R. 1908. *Patagonische Gesänge und Musikbogen, Phonographaufnahmen und Einleitung.* Anthropos V. 3.

LÉVI-STRAUSS, Cl. 1948. *The Nambicuara.* In: STEWARD, 1948, Vol. III, pp. 361—369.

ROQUETTE-PINTO, E. 1938. *Rondonia.* São Paulo 1938[4].

STEWARD, J. H. 1946—48. *Handbook of the South American Indians.* Vol. 1—4, Smithsonian Institution BAE, Bull. 143. Washington.

SCHMIDT, M. 1914. *Reisen in Matto Grosso im Jahre* 1910. Zeitschrift für Ethnologie XLIV.

WOLF, S. 1941. *Zum Problem der Nasenflöte.* Abhandlungen und Berichte aus den Staatlichen Museen für Tierkunde und Völkerkunde in Dresden. Reihe B. H. 1.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 351—373 (1979)

MODELS OF METAPHORICAL RIDDLES

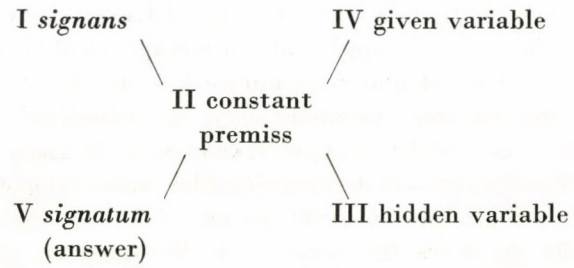
PRELIMINARY CONSIDERATIONS ON COGNITIVE FOLKLORISTICS

RONALD GRAMBO

KONGSVINGER, NORWAY

> One can want to think otherwise than one really thinks, one can work faithfully to change an opinion and may even be successful. But what we cannot do is to confuse our desire to think in another way with the pretense that we are already thinking as we want to.
>
> Ortega y Gasset

Riddles have been made the subject of several studies recently.[1] Journal of American Folklore has devoted a whole issue to the many problems concerning riddles and riddling. It seems that the authors have mostly been occupied with the structure of the context of riddling, analyzing the various positions assumed by the riddler and the riddlee. Special interest has been shown in the situations arising from giving the answers, whether right or false.[2] One of the most important contributions to the investigation of riddles is, in my opinion, the paper by Elli Kőngas MARANDA on the logic of riddles. She applies her structural methods to metaphorical riddles drawn from Finnish materials. Her riddles are translated into English, so that it is easy to follow her way of reasoning. Her method is a conceptual one and defines the general aspect of the metaphorical riddle:



[1] See e.g. Roger D. ABRAHAMS: *The Literary Study of the Riddle* (Texas Studies in Literature and Language 14) Austin 1972, 188—189; Gailit HASAN—ROCK: *Riddle and Proverb* (Proverbium 24) Helsinki 1974, 936—940; Elli Kőngas MARANDA: *Theory and Practice of Riddle Analysis* (JAF 84), 1971, 52—61. Roger D. ABRAHAMS and Alan DUNDES: *Riddles (Folklore and Folklife: An Introduction* ed. Richard M. DORSON, Chicago 1972, 129—143.

[2] JAF Vol. 89, No. 352, where much bibliographic information is to be found.

The order of reasoning is the following:

I.: given terms *(signans)* — II: constant premiss — III: hidden variable (linked to the *signans*) — IV: given variable (linked to the *signatum*) — V.: hidden term, the answer *(signatum)*.

The formula accompanying this analysis is:

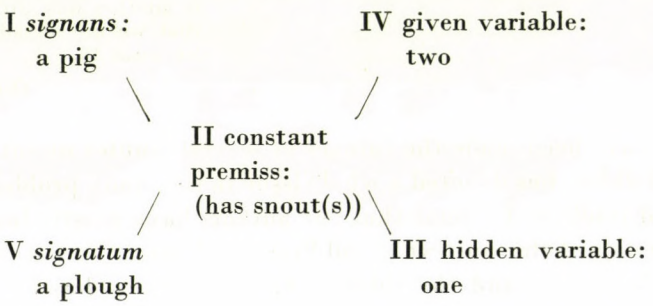
$A = B, f_xA = f_xB.$

A relation of equivalence is established between two terms A and B, through a common function x.

This has been exemplified by Kőngas MARANDA by the following riddle:

Q A pig
Two snouts

A : A plough (traditional)
Finnish: "forked plough".



I—II = III constitutes a truism (a pig has one snout), V—II = IV is another truism (a plough has two shares). The intersection of those two truisms constitutes the riddle.

It should be remarked that such a procedure can only be applied to all kinds of metaphorical riddles. Her whole method is based on "the view that a riddle is a structural unit which necessarily consists of two parts, the riddle image, and the answer to the riddle.[3] Monique J.LAYTON asserts that the method of Elli Kőngas MARANDA is applicable to metaphorical riddles on the basis of her own analysis of the structural framework outlined here.[4]

In my opinion this statement may be submitted to serious doubts. Brilliant as the study of Elli Kőngas MARANDA is on many points, her way of reasoning suffers from certain deficiencies. She commits logical errors. The weak point is undoubtedly the constant premiss (II). We cannot state that the plough and the pig share the same trait. We must by all means be aware of the fact that the snout of the pig is compared to the "snouts" of the

[3] Elli Kőngas MARANDA: *The Logic of Riddles (Structural Analysis of Oral Tradition*, ed. Pierre NARANDA.), Philadelphia 1971, 189—232.

[4] Monique J. LAYTON: *Luba and Finnish Riddles: A Double Analysis* (JAF Vol. 89, No. 352), 239—248.

plough. The "snouts" of the plough is just a metaphor. There cannot exist any identity between these two items. "Snouts" is a name given the plough shares for this occasion only. It is a metaphorical comparison. The riddler has compared two entities which have really nothing in common. By calling the plough shares "snouts", the riddler manages to create an artificial bond between two utterly separate objects. A special part of the pig has been connected with two special parts of the plough. We should observe that only one part of the pig and only two parts of the plough are mentioned. A *selection* of the various parts of the pig and the plough has been made. Therefore, A is *not* like B. We cannot even state that one part of A is equivalent with two parts of B. We cannot say, either, that A and B share a common function X. If one wants to preserve the function in the analysis, we must regard it from a strictly semantic point of view, because the term "snout" has been given to both the snout and the plough shares. This is indeed a play on words, which does not cover reality, which is, that the snout of the pig can never be equivalent with the plough shares. I must repeat again: The riddles pose a comparison, not an identification of similar objects. Before proposing another method, I want to present the views held by Clementine FALK-NZUJI, who applies riddles from the Luba people. It seems her method is somewhat elaborate.

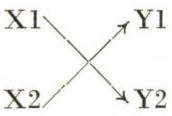
The structure rests on the form of enunciation of the riddle:

S (subject) + P1 (predicate 1)(X1 Y1)
+ P2 (predicate 2)(X2 Y2)

which gives the following riddle formula:

Structure I: S + P1(X1 Y2)
+ P2(X2 Y1)

The crossing

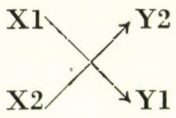


comes from the fact that, logically — or conventionally — Y1 is associated with X1 and X2 with Y2, while actually the riddle has transferred Y2 to X1 and Y1 to X2. Let us try the materials by means of an example:

Q: Who is this Lord
who dresses at night
and undresses during the day?

A: Grass (it is covered with
dew at night, but the dew
evaporates during the day).

S: Subject
P1: Predicate 1: who dresses (X1) at night (Y2)
P2: Predicate 2: who undresses (X2) during the day (Y1).



Formula: S + P1(X1 Y2)
+ P2(X2 Y1).

Starting from the expected structure P1 (X1 Y1) and P2 (X2 Y2), the criss-crossing of the terms X and Y gives the test of the riddle. The term X is a helpful clue, while the term Y2 puzzles the player. But in the test of the riddle itself, both predicates seem to belong to the subject S.[5]

The methodology proposed by FALK-NZUJI seems to be more exact than the one presented by Kőngas MARANDA, because she does not offer us any immediate link between the metaphor and the real object. She does not assume that A = B, and she does not challenge our sense of logic by presuming that two totally separate objects should share the same function.

The weak aspect of this procedure is that the answer has not been included in the diagram. And for another thing: the metaphorical aspect of the riddle has not been given due attention, as was the case with the system worked out by Kőngas MARANDA.

None of these systems reviewed here takes into account the indubitable fact that riddling constitutes a form of communication, it is really a semiotic fact.

I will propose the following semiotic diagram for riddling:

Sender →	Message →	Receiver(s).
(Riddler)	(Riddle)	(Riddlee(s).
	Redundancy	Interference.

When a person transmits such a message as a riddle is, he expects that the receiver will be able to code it, or it is tacitly understood that the riddlee has the means to do so. However, such an attitude on behalf of the sender, presupposes that both the sender and the receiver share a common frame of reference, that is knowledge of tradition.

[5] Clementine FALK-NZUJI: *Enigmes Lubas-Nshinga*, Kinshasa 1970. Quoted here after the paper by Layton mentioned above.

Knowledge of tradition, of course, varies from individual to individual and may be a function of various factors, such as age, sex and profession.[6] If a riddler alludes to a fact known among *e.g.* miners, there is little possibility that a little girl of six can guess at the answer.

And, of course, the frame of reference, or the knowledge of tradition may vary from one district to another. Riddles may contain geographical peculiarities known only within a certain restricted district. Riddles alluding to certain birds known only on the western coast of Norway will rarely be guessed at correctly by one living in the eastern parts of our country.

Of course, riddling presupposes that both the riddler and the riddlee should belong to the same *milieu* and also have knowledge of the same traditions. It is a fact that many riddles contain elements taken from everyday life, cattle, tools on the farm, etc. The riddler will often ensure himself of the fact that the message will be properly understood so that the the riddlee can grasp the difficulties involved. And here the conception of redundancy enters the picture. Redundant traits of the message are *e.g.* end rhymes, inner rhymes, alliteration, repetition of certain elements. These stylistic features make for a better understanding of the difficulties the riddles present. By a cognitive process the riddlee will try to combine and reshuffle the facts put forth, often in a metaphorical manner and thus arrive at a probable answer. If a riddle contains too few elements to go on with, this fact makes for interference. Some elements of the riddle may have been dropped out or changed in an illogical manner. Then interference makes itself felt. But every riddle presents in itself a certain form of interference. A riddle is supposed to be difficult to solve. We must discern between interference based on misunderstandings as to the structure of the riddle and interference based on the metaphor itself. The redundant traits mentioned above only serve to emphasize the difficulties involved in the enterprise.

The semiotic charter worked out above is somewhat lacking in details, though. We may also insert the message of the riddlee, if this one is so lucky as to provide an answer to the riddle. If he guesses right, there are only two messages, question and answer. However, several wrong answers may be given, and the riddler may give his reactions to these by saying "no" or by shaking his head, by smiling affably or in an encouraging way etc. He may even tease him and scorn him. The diagram will then contain both oral and visual messages which in turn will be interpreted by the riddlee. Sometimes, the riddler is obliged to give the answer himself. In some cases we meet with a so-called phatic function. One wants to ascertain that the message has come through, or one wants to verify whether the receiver is ready to undertake the coding process,

[6] Ronald GRAMBO: *Models of Magic. Some Preliminary Considerations* (Norveg 18) Oslo, 1975, 81.

to undertake the verification process, so to say. This process is at the same time both a linguistic and folkloristic one. First, one has to find out the message in its literal meaning, and then on the basis of this linguistic analysis proceed to detect the hidden meaning behind the metaphors of the riddles propounded. This implies a cognitive process where the conception of feed-back enters the picture.

Of course, the riddlee reacts to the message. He tries to detect the hidden meaning of the message by guessing or by reasoning in a certain way. How he reasons, depends on the code he is supposed to crack.

Let us turn to the phatic function. In Argentine this is a frequent introduction to a riddle: Adivinanza, adivinanza (Riddle, riddle) and: Maravilla maravilla qué se puede maravillar. Qué es, qué es? (Wonder wonder on that which raises wonder. What is it, what is it?). With these words the sender of the message will be sure that the receiver is ready to tackle the problems hidden in the message he is about to transmit. He verifies whether the channel is open for reception (and implicitly for transmission).

In English riddle tradition, one can find this introduction: Riddle me, riddle me ree![7]

The phatic function is then in fact a signal before the actual message is transmitted. It also verifies sometimes whether the message has been received.

Let us quote a Swedish riddle:

Det står en man invid vår vägg
med lädersporrar och läderskjägg.[8]
(There stands a man by our wall
with leather spurs and leather beard)
Answer: The cock.

The message transmitted here consists of two parts, a fundamental element and a complementary element. The first part alludes to the sex and to the farm, and the other alludes to the solution by its information on leather spurs and leather beard.

There are in fact redundant traits which ensure the reception of the message in a proper way so that no misunderstanding as to its contents arises. These are: end rhymes, repetition. At the semantic level you will find use of the neutral present. It is a man who is evoked by the metaphor. He seems to be some sort of a knight or a rider. But in the riddle he does not ride, but leans on

[7] Anna Birgitta Rooth: *Folklig diktning. Form och teknik*, Stockholm. Göteborg. Uppsala, 1965, 131.
[8] Rooth op. cit. 129.

the wall, or more correctly (and that is certainly a clue for the riddlee) *our* wall. The pieces of information included in the riddle may be compared to syntagms:

1. A man (= male)
2. Stands
3. By *our* wall.
4. Leather spurs
5. Leather beard.

These five syntagms constitute a *partial* system. Mentioned are some attributes of the man, not all. It would transgress all limitations set forth by tradition, if all the characteristics of a cock should be mentioned by means of metaphors, such as his crowing, his feathers, his colour etc. Therefore the items included in the riddle constitute a partial system. We arrange the items in a binary oppositional system:

Man	Not a woman
Stands	Not other positions.
By our wall	Not on far-away places
Leather spurs	Leather beard
Leather	Leather.

The first three oppositions are latent. Leather spurs and leather beard is an equivalent, manifest opposition. The items mentioned in this particular opposition have the same value, not one outweighing the other. I have placed the words leather in opposition to each other to accentuate the fact that both terms have the same function within the compounds in which they appear.

We may try a test:

Man *(= male)*	Cock *(= male)*
Stands	Stands
By our wall	By our wall
Leather spurs	"Spurs" of the cock
Leather beard	"Beard" of the cock.

The attributes of the man are compared to those of the cock. They are not identical in the true sense of the word. We cannot say A = B. If we call the rider X and the cock Y, we will get the following formula:

$$\begin{matrix} 5 \\ X \end{matrix} * \rightarrow Y.$$

This implies that five characteristics of X, which are mentioned in the riddle, are supposed to lead the riddlee by a cognitive process (marked out by the asterisque) to find out that it is Y (the cock) that the whole thing is about. There is a dualism between the riddle itself and the answer. While the rider is mentioned by alluding to five characteristics of his, the answer is given by indicating the cock in its totality without any mention of details. There is a curious thing to report at the semantic level: The rider is mentioned by the indefinite article, while the cock in the answer is mentioned by the definite article. By the cock in the answer we mean, in fact, *all* cocks. And consequently, even if the rider is mentioned by the indefinite article, it includes *all* such riders. The indefinite article is understood here as a universal quantifier in the same manner as the definite article is so. From a functional point of view there is thus an equivalent opposition between the articles.

Let us now quote a riddle which is well known in Norway. It was propounded to me the other day by my eight-year old son. He smiled in a very indulgent, smug way, expecting me not to be able to solve this one: Hva går og går og kommer aldri til døra? (What goes and goes and never arrives at the door?). Answer: The clock. In English this may seem somewhat meaningless from an idiomatic point of view. However, in Norwegian we may very well say "Klokka går" (Literal translation: The clock goes) in the sense that time passes on. The repetition is a redundant trait, ensuring that the message will get through to the receiver.

We may propose the following dichotomies: goes (does not go, never arriving at the door) never arriving at any other place, either. The verb to go indicates movement, while the answer indicates immobility, because the clock itself does not wander about. It is thus the verb which is taken metaphorically. Implicit in the riddle there is an opposition between mobility/immobility. Even if time passes on and even if the hands of the clock move to show time, the clock itself does not wander about. The paradoxical aspect is that a verb indicating movement is used to point out an object not able to move. The opposition is manifest as soon as the answer is given.

Only two items are indicated:

1. Goes and goes
2. Does not arrive at the door.

We should then arrive at this formula:

$2 * \rightarrow Y$. The two items of X (= what) are mentioned, which lead X the riddlee by a cognitive process to arrive at the right solution, namely Y (= the clock). Only two activities of the clock are revealed in the riddle, while the clock itself in its totality represents the answer. There is a latent opposition between the

selected activities mentioned in the riddle and the many complicated activities of the clock-work which are not mentioned. A German example: Was ist härter als ein Stein (What is harder than a stone?).[9] Answer: The human heart. No specific redundant trait is to be detected in the riddle, if we regard it from a semiotic point of view.

Both the adjective "*härter*" (comparative) and the substantive Stein indicate something concrete, but the answer as the human heart. Here the word heart does not allude to the biological organ, but to our feelings, which are "hard". Here is a latent opposition between concrete and abstract. The adjective hard is linked both to the stone and heart, but implicit is here that the human heart is harder. We put down:

Stone	Heart
Hard	Harder.

The opposition between the columns must be inequivalent, because the adjective harder is associated with the heart, according to the answer to be given. Only two pieces of information are given as to the qualities of the stone, namely that it is hard, and that there is something which is harder. So we propose the following formula: *2* * → Y. The riddlee will by means of a cognitive process, using the two pieces of information that he possesses, arrive at an answer. A stone has other qualities besides being hard. It has colour, a certain shape, etc. In our riddle only two qualities have been selected to characterize it (implicit that it is hard and that there exists something which is even harder). So there is an opposition between the two propensities chosen and the many not mentioned, which is, of course, latent.

The combining link between the stone and the heart is the adjective hard (in the riddle expressed in comparative).

The link seems to be at the semantic level. The adjective "*härter*" demonstrates at the same time the hardness of the stone and the hardness of the human heart. Thus the adjective "*härter*" combines the question with the answer. And it is also associated with a concrete object and the human heart, in the riddle conceived of as a symbol of our feelings and our attitude to our fellow-men.

Finally, a riddle based on a bird metaphor: Kva er det for ein fugl som flyg same vegen kvar dag og aldri vender att?. (What sort of bird flies the same way every day and never returns?). Answer: The sun.[10]

[9] Inger BOBERG: *Gådetraditioner i øst og vest* (Øst og Vest. Afhandlinger tilegnede professor dr. phil. Arthur Christensen paa halvfjerdsaarsdagen d. 9. januar 1945 af nordiske Orientalister og Folkemindeforskere), København 1945, 192—207.

[10] Rim. Gåter. Ordtøke. Med innleiingar og merknader av Knut LIESTØL. Andre utgåva ved Olav Bø og Svale SOLHEIM, Oslo 1962, 138.

There are no specifically redundant traits in the riddle. We may arrange the items into oppositions:

Bird	Not other animals
Flies	Never returns
The same way	Not the opposite way.
Every day	Not every night

The crux of the matter is that a bird flies in the same direction every day and never returns. There is an opposition between the flight in the same direction every day and the no-return. The paradox rests on the apparently impossible opposition mentioned here. We shall put it to a test:

Bird	Sun
Flies	Goes (flies) from the east to the west
The same way	The same way
Every day	Every day
Never returns	Never returns.

The whole riddle (apparently) resides in the fact that you cannot see the sun during the night (if you do not live in the northern parts of Norway!). An everyday fact is presented as an adynaton, due to the special metaphor chosen here.

Consequently, there is a latent opposition too between impossibility and possibility. The answer to the riddle negates the adynaton. We are transposed to our own sphere of reality when the answer is given. The formula thus will be: $4 \; * \rightarrow Y$.
x

By using the four items mentioned in the riddle concerning the bird, the riddlee will try to guess the answer. The four items mentioned are in opposition to the items not mentioned (*e.g.* the feathers of the bird, its feet, its eyes, etc.).

A metaphor represents a *comparison* with a certain item. It can never be identical with the item alluded to. A riddle of this kind makes a *selection* of traits from a certain item. There is, therefore, an opposition between the items mentioned and the many not mentioned. Therefore A (the question) cannot be equivalent with B (the answer). We should rather state:

$X \; * \rightarrow Y$.
Z

This formula should be interpreted in this way:

X characteristics (a certain number) of the item Z are compared to the item Y.

The cogency of the logic inherent in the metaphorical riddles will be clearer, if we operate with binary oppositions based on the items mentioned in the riddle itself and those deduced from the answer. The riddle and the answer present totally separate domains. The cognitive process by which the answer is reached, will thus be based on finding a common denominator embracing at the same time both the items mentioned in the riddle itself and those to be derived from the answer. This common factor depend on the comparison which constitutes the metaphor, and it is not a common premiss in that sense that Elli Kőngas MARANDA thought.

There is a dualism present in metaphorical riddles, namely, between *realis* and *irrealis*. The proposition set forth in the riddle itself presents a metaphor, which has an irreal aspect and the item to be guessed at and that which is revealed in the answer represents the reality, the aspect of realis. A metaphor is always a substitute for another item. You may say that every metaphorical riddle has a *deictic* function, that is, to point to the answer which is a latent possibility as long as the riddlee has not guessed right.

In this paper we have dealt with the metaphorical riddles individually. A closer study of the metaphors found in these riddles will, I assume, permit us to arrange them into classes. However, on treating classes of riddles we must develop another methodology. This aspect of the problem is outside the scope of this paper.

However, a few observations on the subject may be permitted in this connection. Many attempts have been made to classify riddles. Most of them are indeed clumsy and of little avail for the scholar.[11] One of the reasons why they do not work so well resides in the ethnocentricity of the systems. The arrangement of the various types of riddles has been elaborated on the basis of European riddles. Looking at the systems surveyed by Brynjulf ALVER, you will soon detect that the intimate link between the riddle itself and its answer has not been accounted for at all.

The only way to classify riddles must be to work out structural models. Even if forms and functions may vary, the manner of reasoning behind the

[11] Brynjulf ALVER: *Ikring spørsmålet om eit felles-nordisk system for klassifisering av gåter* (Nordisk Seminar i Folkedigtning I. Ålborg 10.—11 september 1961. Udgivet af Laurits BØDKER), København 1962, 58—81. See also the paper by B. HOLBEK which is a rejoinder to the paper by ALVER ibid., 81—85. Those wishing to be initiated in the vocabulary of Nordic riddle research are advised to read: *The Nordic Riddle. Terminology and Bibliography.* By Laurits BØDKER in co-operation with Brynjulf ALVER, Bengt Holbek Leea VIRTANEN, Copenhagen 1964. Indispensable for any study on riddles is Archer TAYLOR: *A Bibliography of Riddles* (FFC 126), Helsinki 1939.

riddles should be expressed by models where constants and variables are included.

If we do this, we need not ponder about a metaphor being illogical or logical according to our own specific way of reasoning. What seems illogical to us, may be logical in Samoa.

One might perhaps also try to classify the various types of phrases in which the riddles are embedded. This procedure calls for a very strict methodology based on modern principles of semantics. We are, at this point faced with great difficulties, because the morphology of the patterning of phrases is, of course, dependent on both grammar and syntax in the various languages. Certain rules of phrase patterning in Norwegian riddles cannot be applied to Russian riddles. Therefore, one is forced to work out a semantic system on the basis of the rules of logic. GREIMAS has attempted to do just this,[12] while Geoffrey LEECH *e.g.* has operated with purely semantic analyses based on the peculiarities of the grammar and syntax of the English language.[13] We cannot enter upon this complicated matter here, but can only be content by pointing to the task ahead of us. It would be rewarding to state whether certain types of riddles are embedded in certain types of phrases. The moot question is the level abstraction at which one must operate to realize this aim. A strictly semantic analysis based on the peculiarities of syntax and grammar is irrelevant in this connection for the reasons mentioned above.

Certain pitfalls must be avoided. It might happen that riddles have entered tradition via ballads containing riddles. In this way the original phrasing of the riddles may have been changed and distorted, having been submitted to the demands of the prosodic pattern of the ballads in which they have been embedded.[14]

One should be aware of the fact that the function of a linguistic element is determined and limited by the relations in which it appears.[15] Close analyses of riddle texts are of no avail, if they are not based on a certain holistic view. You have to observe the intentions embedded in the texts, too. The riddles are in fact nothing but the demands for definitions of given items. If this be so, the riddles should be examined according to rules of logic derived from linguistic materials that these riddles offer.

Semantic diversity should then be arranged into categorical descriptors based on logical rules which then would define the inner dynamics of the depth structure of the metaphorical riddles. The syntax and grammar are acci-

[12] Algirdas Julien GREIMAS: *Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig 1971.

[13] Geoffrey LEECH: *Semantics* (Penguin books), London 1975.

[14] Lutz RÖHRICH: *Rätsellid* (Handbuch des Volksliedes. Band 1: *Die Gattungen des Volksliedes*. Herausgegeben von Rolf Wilhelm BREDNICH, Lutz RÖHRICH, Wolfgang SUPPAN. Motive. Freiburger folkloristische Forschungen), München 1973. 205—233.

[15] Bernt FOSSESTØL: *Stil og tekstkonstitusjon* (Maal og Minne 1973), Oslo 1973, 89.

dental signs which vary from one language to another. The same riddle may be expressed in different ways in various languages, albeit the meaning is the same. But the metaphors are thus essential, even if the semantic apparatus may change within the various languages. The metaphor, the inherent idea of the riddles is constant, while the phraseology applied to express the metaphors is accidental. If we want to entertain some hope of reaching and formulating rules for mapping out the deep structure of metaphorical riddles, we must consequently disregard the syntactic structure as the fundamental basis for the investigation of riddles. Analyzing the syntactic factors of the metaphorical riddles is then the first step only of the process to be examined. At a higher level of abstraction we should deduce rules for a logical grammar of metaphorical riddles. This grammar will then represent a symbolic language divested of accidental features. We are obliged to construe a logical language founded on symbols. This symbolic language cannot be applied as the same sign in different symbols.

We quote the following Norwegian riddle:

"Rundt som eit egg,
har både rove og skjegg."[16]
(Round as an egg,
has both tail and beard.)
Answer: The turnip.

The order of words is an accidental trait here. Two propositions are set forth in the riddle: shape and possession. While the adjective round unequivocally points to shape, the words "to have both tail and beard" point to both shape and possession. The binary connectives "både — og" (both — and) denote no relationship between the items at all. They are only reduntant traits. Thus, the riddle boils down to an equivalent opposition between shape and possession. If we call shape S and possession P, we will get the formula S/P. The semantic sequence of the riddle has been reduced to two fundamental signs. It is thus a reductive model.

Another Norwegian riddle:

"Svart som ein bjørn, men er ikkje bjørn'.
rotar som ein gris, men er ikkje gris'.
flyg som ein fugl, men er ikkje fugl."[17]
(Black as a bear, but is no bear'.
digs like a pig, but is no pig'.
flies like a bird, but is no bird.).

[16] LIESTØL op. cit. 143.
[17] LIESTØL op. cit. 148.

Answer: The scarab. We are confronted with cases of mistaken identities, so to say. Each proposition set forth in the first parts of the clauses, is negated in the second. The bear is indicated by its colour, the other animals by their activities. We call shape S and activity A. Taken together, the three clauses may be transmuted into the following formula: (S/—S) + (A/—A) + (A/—A). The shape and the activities are only apparant, because they are negated. So we put a minus to the last link of each proposition here. Both S and A in each proposition designate a certain characteristic of the items mentioned, which is negated. Thus, their function may be considered as being the same within each clause. Therefore we should be entitled to call both the S and the A in each clause *e.g.* Q. The total formula may be thus: Q/—Q.

The procedure undertaken in this analysis is based on the implicit assumption that both the shape (= S) and the activities (= A) share a common reference, namely the negation. The semantic apparatus has been transmuted into a symbolic framework where plus and minus designate an opposition which in fact is unequivalent, because the negation (marked out by the minus sign) rules out the positive statement in each proposition.

We may in the last analysis be able to work out hierarchical systems where such items as propensities, activities and the place where the activities are done or not done, may be mapped out on charts. These charts will then show constants and variables within the semantic framework of the metaphors and also within the relationships of the items appearing in these types of riddles. Whether or not we may arrive at a universal category where all types of metaphorical riddles can be placed, I cannot say.

A closer analysis of the various metaphors in this particular type of riddles (*i.e.* metaphorical riddles) is required before undertaking such an ambitious task.

And it demands a very high level of abstraction indeed. Perhaps it might be rewarding to discern between *sense data* and purely *abstract data* in dealing with these matters. Let us return for a while to the animal metaphors quoted above. The colour of a bear, and the activities of a pig and a bird are mentioned. While the first image is structured on a visual impression (the colour black), the other two allude to certain activities. Here the image is, so to say, motoric. The first indicates shape, the other two indicate movement. However, all three may well be categorized as conveying sense-data. Both the colour and the activities are items that can be perceived by our senses. These are not intellectual, abstract ideas.

This one is based on abstract ideas: "Kva erdet som er urett og ikkje synd?" (What is not correct, but is not a sin? This is not a good translation, because the word "urett" may have undertones of the meaning sin, but at the same time it conveys also the idea of something incorrect).[18] Answer: To put the right boot on the left foot.

[18] LIESTØL op. cit. 164.

The abstract ideas of "urett" and "synd" here convey something ridiculous. But the use of such ideas do not embrace any sense data. It seems that most metaphors found in Norwegian riddles at least, contain sense data. Sometimes, these sense data transpose us in to an irreal world, but they are sense data nevertheless.

An example: "Nie systrer sit på *ei* nål",
drikk av *ei* skål,
og ingen sit ved enden"[19]
(Nine sisters sit on *one* needle,
drink out of *one* cup,
and no one sits at the end).

Answer: The water wheel of a mill.

This image is also visual. It does not bring any abstract idea, but this metaphor is rather absurd. It does not belong to the real every-day world.

I assume that a division of the metaphors found in this type of riddles into sense data and abstract data may turn out to be useful in the process of analysis.

Sometimes one must have a certain knowledge of the frame of reference to decide whether a metaphor should be classified as a sense datum or as an abstract idea. An example: Where does the broad road lead?[20] Answer: To Hell.

This notion is derived from Matth. 7, 13 ff. To modern people this idea is rather abstract. But in former times, this particular road was conceived of as real and mentioned both in folktales and in visions.[21] This is an example of the difficulties involved in classifying metaphors in this way. However, I think that the advantages are greater than the disadvantages.

Without doubt, riddles are bound culturally. They depend on the frame of reference prevailing in the various areas of tradition. Though people all over the world have five senses and a brain. Consequently, sense data and abstract data are bound to turn up in every traditional corpus of riddles. We can then call sense data and abstract data *meta*-categories, because they embrace all the fundamental cognitive processes. The use of these data in the riddles within a structural framework may surely tell us something valuable about the manner in which people perceive their surroundings and also in general, about their world outlook.

[19] LIESTØL op. cit. 161.

[20] Martti HAAVIO: *Essais folkloriques* (Studia fennica Tome VIIIe), Helsinki 1959. 149. This metaphor is found in the Finnish edition of the Vesmanviiki song.

[21] Günter PETSCHEL: »*Freunde in Leben und Tod*« (AaTh 470) (Fabula 12. Band), Berlin 1971. 132—133. Cfr. the German idea of the road to Heaven: »Der Weg in den Himmel ist rauh, schmal und mit Dornen überwachsen«. Ibid. 133.

The following riddle presents an adynaton:

"Gaar ofte i vatn, men blir aldri vaat"[22] (Goes often into water, but never gets wet). The subject has been dropped in both sentences.

Sense data	*Semantic data*
Visuality	Visuality
(movement,	(movement, not
getting wet)	getting wet)

At a surface level one has an opposition between water/not getting wet. However, in the mind of the riddlee there is, of course, another opposition, namely between going into water and getting wet. But the semantic data assure us that the item guessed at does not get wet in the water. There is thus a latent opposition between sense data and semantic data. In fact, there is an opposition between sense data of every-day life (getting into water and becoming wet) and semantic data (getting into water and not becoming wet). One is confronted with the opposition sense data/semantic data. The sense data mentioned above have here a positive value, while the semantic data possess a negative value, thus: +/—.

During the riddle session which my eight-year old son staged, he came up with the following riddle: Patch on patch, but no seam. Answer: The cabbage.

The sense data tell us that where there are patches on patches there must be seams. (One thinks of all the clothes being mended by putting on patches). However, the semantic data (the negation) tell us that there are in fact no seams. So one is confronted with an opposition between sense data (patches + seams) and semantic data (patches + no seams). While we give the sense data a plus value we must give the semantic data a minus value, thus: +/—.

If we choose to return to the first riddle with which we were occupied in this essay (about the knight or rider being a cock) there are no such minus factors. Nothing is denied, there are no adynata. Then, of course, there will be no opposition between sense data and semantic data. The scene described is visual and the image of a rider leaning on a wall, is no adynaton.

I want to put forth the hypothesis that metaphorical riddles containing adynata, will have the opposition +/—, or —/+, while the metaphorical riddles which do not possess such symbols of impossibility show the opposition +/+.

I do not think that one will happen on the opposition —/—. The answer to the riddles never contains any adynaton. They must be given a plus value. Then we may put down the following transformational models:

[22] Sigurd NERGAARD: *Eventyr. Barnevers, spurningar og ordspraak.* Folkeminne fraa Østerdalen III (Norsk folkeminnelag VII), Kristiania 1923, 94.

$$+/- \simeq +$$
$$-/+ \simeq +$$
$$+/+ \simeq +.$$

The result of this is that the answer negates the adynaton in the proposition set forth by the riddle.

I wish to accentuate that in certain metaphorical riddles which contain adynata, the semantic data oppose our every-day sense data. This is a case of cognitive folklore. I have earlier alluded to the riddle about what goes on and on and never arrives at the door. When the riddlee hears this one, he has of course associated the verb go with certain movements in a concrete way. His sense data will tell him that a movement brings about a deplacement. The semantic data in the riddle contradict this. The item guessed at never arrives at the door. There is an opposition between sense data based on every-day experiences and the semantic data which seem to contradict these every-day experiences. There is a feed-back process going on in the mind of the riddlee. He tries to adapt his every-day experiences to the absurd situation described in the riddle. There is a clash between the factual life as he knows it and and the semantic data which describes an apparently absurd situation. Thus, the sense data based on experiences from every-day life and the semantic data depicting an absurd, the irreal situation has different values. I have chosen to ascribe minus values to the absurdities described in adynata (which often possess a negative character on account of the negations) and plus values to the sense data which are in accordance with our usual world orientation. Even adynata, absurd as they are, must be regarded from the point of view of our every-day life. The minus values ascribed to the adynata are of course related to the sense data that we all have.

Here the data have been handled in two different ways. First we considered the data from the point of view of the riddles themselves. Second, we handled the data as found in the riddles, on the basis of the frame of reference of our every-day experiences. I advise the readers to discern clearly between these two methods.

Even if certain riddles and their solutions are language-dependent, we must arrive at such a level of abstraction in our deliberations that these aspects of the problem complex will turn out to be of secondary relevance only. Dan Ben-Amos has pondered about the solutions to riddles. He presents several riddles and their solutions, and points to the fact that they are language-dependent. He quotes *inter alia* the following riddle from the English-speaking area: "Something has eyes and cannot see." To this particular riddle there are several alternative solutions: Potato, Irish potato, a bough, a needle, a button.

The solutions to this riddle are language-dependent, says Ben-Amos. In languages other than English, where the metaphoric application of "eyes"

to objects and plants has different referents, other ranges of solutions would be considered adequate. In languages where such use of "eyes" does not appear, the riddle would be meaningless, and no solutions would be conceivable. A Nigerian riddle: "A very beautiful girl displays her buttocks in her father's farm." Answer: Snail. BEN-AMOS assures us that this riddle contains a metaphor which is culturally bound.

Now BEN-AMOS is operating at a semantic level only, and consequently he is bound to arrive at such conclusions. However, in the analyses which we have presented, semantics is but a preliminary stage in the proceedings. We have tried to present methods at a higher level of abstraction. We wished to present methods which may be useful to those wanting to detect universal categories in riddles. Ben-Amos' study is in fact a purely semantic one.[23] The danger residing in such a method, as presented by BEN-AMOS is that you must operate with a tremendous amount of categories, depending on the various semantic features found in the different languages. There is further a danger that one categorizes the riddles on basis of language peculiarities alone.

Michael D. LIEBER has written a paper with the somewhat ambitious title "Riddles, Cultural Categories, and World View". He is bent on clarifying the difficulties involved in classification. As an example he mentions this riddle:

> riddle image: a house with no door.
> answer: an egg.

The author states that houses and eggs are clearly members of contrastive classes, inanimate and animate. The relationship between houses and eggs is metaphorical, since one term (egg) is spoken of as if it were the other (house). What allows for the metaphorical comparison is the existence of properties that they share, what MARANDA calls their "common function". In the example above, houses and eggs share the same common function of enclosing space and harboring animate beings.[24]

The classification into inanimate and animate is arbitrary to say the least. A classification of these two items (the house and the egg) might as well be based on other criteria than those selected by LIEBER. In the mind of the riddler there must have been certain ideas about the factors combining the metaphor and the answer. Lieber points to the function of enclosing space and harboring animate beings.

But a house with *no doors* does not harbor any animate beings in real life. So there is no common function. This metaphor is a sort of an adynaton, because houses without any door do not exist in real life. Therefore, the only thing is that a hypothetical, irreal house having no doors is contrasted with the egg

[23] Dan BEN-AMOS: *Solutions to Riddles* (JAF vol. 89) 1976, 249—254.
[24] JAF (vol. 89), 255—265.

which has no opening, either. Consequently, we may as well say that the house and the egg belong to the same category after all, enclosures without an opening. We cannot apply such arbitrary, narrow criteria for classification which LIEBER proposes. And one must by all means devise a frame of reference which is in accordance with what the riddles and their solutions tell.

I am convinced that the current introductions to the study of metaphors[25] are of little avail to us, as far as investigating riddles is concerned. The arsenal of terms developed within literary research is rather formal. They are mostly based on a scrutiny of the works created by individual poets. Many terms have been coined already in Greek antiquity. Several metaphors belong to certain periods of the history of literature. Most terms thus describe relationships peculiar to individual poetical works. They do not describe dynamic relationships, but they are classificatory in a very formal way. We want, therefore, a stock of terms relating to metaphors in riddles which take the dynamic interrelationship between the items mentioned in the propositions set forth in the riddles and the answer into account. Only a structural analysis will bring forth these interrelationships and only such a procedure will bring out these dynamic factors. The literary works which have been the starting points for the historian of literature are solidly anchored in the world view of the western cultures. Folk poetry, however, is a global phenomenon. Riddles are found nearly all over the world. Therefore, we are forced to devise terms which can cover this diversity of cultures. The terms must transgress the cultural and linguistic boundaries.

What is the origin of the use of metaphors in riddles? Even if we try to work out reliable structural analyses, one should not overlook the historical perspective. (Nevertheless it should be observed that no study in JAF vol. 89 treats riddles from a historic point of view). Undoubtedly, knowledge of the historic process that has developed the use of metaphors should not be disregarded, because the clues given by such studies on a diachronical basis will certainly yield insight into the mechanics behind the appliance of metaphors in riddles.

Of course, this requires studies into the individual riddles in time and space. The geographic-historical method developed by the Finnish scholars at the beginning of our century, will then be a supplementary tool in this respect.

[25] René WELLEK og Austin WARREN: *Litteraturteori*, Oslo 1970, 161—185, Christine BROOKE-ROSE: *A Grammar of Metaphore*, London 1958; Kenneth BURKE: *Four Master Tropes* (A Grammar of Motives) New York 1946, 503—17; Hermann PONGS: *Das Bild in der Dichtung*. I: *Versuch einer Morphologie der metaphorischen Formen*, Marburg 1927, II: *Voruntersuchungen zum Symbol*, Marburg 1939, Heinz WERNER: *Die Ursprunge der Metaphor*, Leipzig 1919, Philip WHEELWRIGHT: *Metaphor and Reality*, Bloomington, Indiana 1962. Gaston BACHELARD: *L'eau et les rêves*, Paris 1942. Maud BODKIN: *Archetypical Patterns in Poetry*. Oxford 1934. On the archetypical patterns emanating out of the collective subconscious, see Carl G. JUNG: *On the Relation of Analytical Psychology to Poetic Arts* (Contributions to Analytical Psychology), London 1928. See also J. JACOBY: *The Psychology of Jung*, New Haven 1943.

Professor RÖHRICH has studied riddles and has arrived at the conclusion that the magical language resting on taboos of various kinds must have contributed to the formation of metaphors. Circumlocutions from the domains of hunting and shooting, also from the domain of death have especially formed many metaphors which are still in use today.[26]

Taboo against using words that describe phenomena on land, has been a common thing in Norway among sailors.[27]

We must investigate whether metaphors from such domains may have entered the riddles.

Historical research will help us in better understanding the dynamics of interrelationship between the items detected in metaphorical riddles.

As a conclusion we can state that the most important aim of riddle scholarship is to establish reliable models. These models must be abstractions built on empirical data. They lead to propositions of fact which represent tools for forming scientific theories of the phenomena. The theories arrived at will then be the basis for more formal research of the problems involved.

Also we must bear in mind that structuralism as a scientific tool involves several methods. And the methods to be chosen are dependent on the subject of study. Structuralism operates with several levels of abstractions. The higher the abstraction level is, the better one is equipped to detect universal factors in the riddle materials. In this way structuralism is a bundle of methods which map the manner in which people are thinking. Riddles will then be viewed not as a specific *genre* of folklore, but as an expression of the way reasoning of people. The results gained within this domain of research should then be compared to the findings within other genres of folklore such as popular legends, proverbs, myths etc. Perhaps a common denominator for all the folkloristic genres will once be found. The ultimate goal of folkloristic research will thus be to detect archetypical patterns in the cogitation of people, something which has haunted the minds of so eminent scholars as Claude LÉVI-STRAUSS[28] and ELIADE.[29]

The riddles contain universal categories. Some are based on biological facts, such as procreation, birth, childhood, youth, old age, death. Others have their basis in social relations such as kinship systems, division of work among the various strata of society, festive occasions etc. Others again are based on abstract ideas, such as belief in God, religious cult, magical ceremonies, conceptions of justice and injustice etc. Both anthropologists and psychologists have tried to map from various angles these cultural regularities or cultural

[26] Lutz RÖHRICH: *Gebärde — Metapher — Parodie.* Studien zur Sprache und Volksdichtung, Düsseldorf 1967, 37—114.

[27] Svale SOLHEIM: *Nemningsfordomar ved fiske* (Det norske videnskaps-akademi i Oslo), Oslo 1940. The same: *Ålmenne fordomar ved fiske* Oslo 1939.

[28] See e.g. LÉVI-STRAUSS: *La pensée sauvage*, Paris 1962 p. 287—357.

[29] Mircea ELIADE has written several significant works. I refer here to his *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, New York 1964.

universals. The well-known social anthropologist Clyde KLUCKHOHN has given a useful summary of the many problems involved.[30] It would be of considerable interest to see how the universal categories are manipulated in the riddles. Only a systematic, structural analysis will bring out the relevant facts in this respect.[31]

Thus, there are many tasks ahead for the researcher. It ought to be emphasized that structural analysis is at its inceptive stage, and consequently much corroboration is sorely needed. However, structural analysis is but one tool among many. I think that structural methodology should be used in concomitance with other methods in order not to lose sight of the historical development of the riddles under examination. We cannot under any circumstance disregard the undeniable fact that riddles must have a long history. The sources in which they are to be found, are rather varied. We find riddles in folktales,[32] ballads,[33] myths,[34] fornaldar sagas,[35] in the Edda poems,[36] in the Bible.[37]

[30] Clyde KLUCKHOHN: *Universal Categories of Culture* (Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory) Chicago. Illinois 1955, 507—523. This paper has several references bearing on the problem. Mapping universals in accordance with the guide-lines loosely sketched here, might even be the first step to work out an index of the kinds of metaphors which can be detected in metaphorical riddles. Such an undertaking must be realized on a regional basis, lest one should be lost in a maze of images from the whole world. No one has, as far as I know, made any proposition in that direction. However, it may be feasible, if one utilizes broad enough categories.

[31] I have advocated here *objective* methods for the analysis of metaphorical riddles. Naturally, every branch of science is socially conditioned. Even if the methods may be objective, they will be so, only to a certain extent. The reason why methodology cannot be 100% objective, is that the aim of the study and the ideology of the scientist must make their impact on the proceedings. Structuralism is only at the very beginning of its development. Finer tools will certainly be made as time passes on, and new experiences, whether they are based on success or failure, will make themselves felt. This is partly a philosophical problem. About this problem see: Eyvind DALSETH—A. NAESS (med Thomas KROG): *Vitenskapsfilosofi* (Norsk filosofisk tidsskrift nr. 2 1971), Oslo 1971, 161—166. On science as a socially conditioned process see also *Sociology of Science.* Selected Readings. Edited by Barry BARNES (Penguin modern sociology Readings), London 1972. Folklore as a socially conditioned phenomenon has been discussed at some length by me in a forthcoming paper, *The Conceptions of Variant and Motif*, to be published in Fabula Bd. 17, Berlin 1976.

[32] Walter ANDERSON: *Kaiser und Abt* (FF Communications No. 42) Helsinki 1923; Jan de VRIES: *Die Märchen von klugen Rätsellösern.* Eine vergleichende Untersuchung. (FF Communications No. 73) Helsinki 1928; Albert WESSELSKI: *Der Knabenkönig und das kluge Mädchen* (Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1929, 1. Beiheft); Kaarle KROHN: *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung* (FF Communications No. 96), Helsinki 1931, 142—155.

[33] Cfr. note 14.

[34] Reidar Th. CHRISTIANSEN: *Myth, Metaphor, and Simile* (JAF Vol. 68), 417—427. CHRISTIANSEN discusses here especially metaphors in riddles based on mythical conceptions of the rainbow.

[35] Hervararsaga, the chapter about Heidrek and Gestumblindi, see RÖHRICH: *Rätsellied*, 213—214.

[36] Edda. Edda-kvede. Snorre-Edda (Den norrøne litteraturen Band I Edda) Oslo 1961, 34—39 (Vaftrudnesmål), 76—79 (Alvismål).

[37] Judges 14, 1—14. Martti HAAVIO has discussed riddles which have been found in folktales, ballads and riddle collections. His conclusion: »Die Schlussfolgerung ist klar: die Rätselmärchen sind verkümmerte, in das Volk 'gesunkene' Überreste von elegant verfassten, mit Rahmenerzählungen ausgestatteten Rätselsammlungen.« (HAAVIO op. cit., 165). Even if HAAVIO is right on this point, his material seem to be rather meagre indeed.

The metaphors which have been applied in the various source categories may also reflect various frames of reference (frames of knowledge). Even when one pays much attention to the structural aspects of the phenomena studied, one has to take the source categories into consideration. It is essential to note how the metaphors may reflect ideas which were current in the various periods of our history.[38]

One should observe that certain metaphors possess the qualities of a story. This often happens when the metaphor reflects certain events of a legendary nature, as the one depicting how the children of Israel crossed the Red Sea:

Ein hölzerner Stab,
Ein wässernes Schloss
Der Jäger wird gefangen,
Das Wild kommt los.[39]

[38] A case in point is the tendency to conceptualize farm tools, every-day ustensils, natural phenomena as animals or persons. Very often we meet with anthropomorphism and theriomorphism in metaphorical riddles. Some of the instances which we may detect are certainly the result of the imaginative and inspired phantasy of the individual riddlers, others again may be derived from mythical conceptions. About the problem of anthropomorphism in mythical thought, see Erland EHNMARK: *Anthropomorphism and Miracle* (Uppsala Universitetets Årsskrift 1939:: 12), Uppsala, 1939 passim.

[39] Hugo HEPDING: *Zwei biblische Rätsel* (Humaniora. Essays in Literature. Folklore. Bibliography Honoring Archer Taylor on his Seventieth Birthday. Editors Wayland D. HAND. Gustave I. ARLT) Locust Valley, New York 1960, 271. This riddle, by the way is also found in Norway and they are discussed by HEPDING in the same paper. In the riddle about the children of Israel there is a reversal of roles:

Hunter	$\simeq$	*Quarry*	$\leftarrow$	God.
Quarry		Hunter		

At the beginning the pursuers (= Hunter) try to capture and overtake the children of Israel, (= Quarry) but due to the intervention of God, the roles are changed. There is a transformation of roles here, and God is the operator of this change. Of course, this transformational model operates with certain latent factors based on our knowledge of the Bible. We can surely regard God as a mediator in this situation, but he is not a neutral one, as we see it. Structural analysis along these lines will help us understand the inner dynamics of such metaphors where a change of roles is involved.

We can look at the matter
in another way, too:
Norm (not to be pursued) = Fx(a)
Norm transgressor (the pursuers) = Fx(a)
Norm transgression (pursuing the children of Israel) = Fy(a)
Norm supporter (God) = Fz(a)
Norm supporting (defeating the pursuers) = Fm(a).
This gives: Fx(a) : Fy(a) = Fz(a) : Fm(a).
And: Fx(a) : Fz(a) = Fy(a) : Fm(a).

Here we have regarded the various factors as functions of *a*. Norm transgressor is related to norm transgression in the same way as norm supporter is related to norm supporting. And further: Norm transgressor is related to norm supporter in the same way as norm transgression is related to norm supporting. In this way you will see how the story may be translated into functional models showing the dynamics of norm breach and its subsequent norm reestablishment. Of course, such a procedure will be applicable only when the metaphorical riddles really tell of norm breaches.

However, most metaphors depict snapshot scenes of a situation, where the action seems to go on for ever. It is characteristic that they are couched in the neutral present. (See *e.g.* the metaphor of the clock).

It should be observed that the considerations presented in the present essay, are only preliminary and ought to be regarded as *fermenta cogitionis.* I hope nevertheless that the thoughts discussed here, may inspire scholars at some length. If this be so, the aim of the paper has been reached.[40]

[40] The performance situation has not been duly discussed in the present essay. However, there are so few data to go on as far as the Norwegian materials are concerned, that I have decided to omit any lengthy discussion on that particular theme. Suffice be it to state that riddle sessions between riddlers and riddlees may often take the form of a power game where the goal is to perplex the opponent and to gain prestige. Such riddling sessions constitute interaction situations where winners and losers are elected.

The feed-back process does not only involve a mere cognitive operation, but also emotive responses such as dicomfiture, anxiety, pleasure at finding the right answer, triumph, feeling of augmented prestige etc. A whole scale of varied sentiments will make themselves more or less felt, in a manifest or latent way. Some people will have difficulties in hiding their disappointment at not finding the right answers, others taking their defeats in a more stoic way. Outbursts of joy when the riddlee cannot find the answer, ridicule, aggressive teasing etc. very often belong to the situation. The reactions may depend on the age of the participants, of course, children being more spontaneous than grown-up people.

An introduction to the feed-back process in human interaction situations of the whole may be found in *Social Psychology. The Study of Human Interaction* by Theodore Mn. NEWCOMB, Ralph TURNER and Philip E. CONVERSE, London 1975.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 375—414 (1979)

VARIA

ON THE ORIGIN OF THE HUNGARIAN SZŰR

The content and the merits of the publication entitled "The Hungarian Szűr, an Archaic Mantle of Eurasian Origin" by Mrs. Veronica GERVERS-MOLNÁR as well as the very comprehensive field it covers have been dealt with elsewhere.[1] Its main value lies in the determination of the ancient and oriental antecedents of some features of the present Hungarian *szűr*, for instance, its turned-back panels and its sleeves closed below with a roundel. Moreover, it aroused interest in this Hungarian type of mantle thereby rendering some findings of research done in Hungary, accessible. In what follows we shall go into more details on those statements regarding the *szűr* where our views differ.

Relying on the basic work by István GYŐRFFY[2] V. GERVERS-MOLNÁR sums up the characteristics of the Hungarian *szűr* on page 3 of her publication, saying: the *szűr* is a kind of mantle fit together of rectangular pieces, the front and back of which are cut out of one piece, whose front is slit in the middle and fitted with turned-back panels. Since, however, in this form it is too narrow to accommodate the human body, prism-shaped pieces are let into its sides beneath the armholes. It has a square collar in the back which can be made into a hood. And, finally, the *szűr* was not put on but slung over the shoulders of the wearer.

However, the cut of the Hungarian *szűr* has only been known to us since the 19th—20th centuries because no specimen has come down from earlier periods. Mrs. V. GERVERS-MOLNÁR assumes that the *szűr* originates from the ancient oriental *kandys* — a type of mantle worn in the 5th century B. C. by the Medes. In Fig. 22 she presents two reconstructed oriental models which she assumes to have been the way the *kandys* had been cut. Their description can be found on page 10. The cut of the model marked "A" does in fact correspond to the Hungarian-*szűr* worn in the 19—20th centuries (Fig.1) and the *szűr* like upper garments and shirts used in Eastern Europe and in the Balkans. Since in the kandys illustrated by V. GERVERS-MOLNÁR on Figs 1 to 30 the cut of the Hungarian *szűr* cannot be identified on the basis of our present knowledge, we cannot possibly verify that the ancient *kandys* had a cut similar to that of the Hungarian *szűr*.

The oriental cut exemplified by model "B" on the other hand, (Gervers—Molnár Fig. 22/B) is definitely different from the Hungarian *szűr*. Its main feature is a vertical seam in the centre of the back which never figures on a Hungarian *szűr*. This "B" cut is shown on the statuette originating from the 5th century B.C. — from Sicily (Fig. 10) and on two Chinese sepulchral figurines from the turn of the 6—7th centuries A.C. (Figs 26 and 30). It is of interest that on the fronts of the said three mantles, cut differently from the *szűr*, turned-back panels are used, the same as figure also on the 19—20th century Hungarian *szűr*, of otherwise quite different cut. On the sepulchral statues the rather oriental variant of the turned-back panels is

[1] GÁBORJÁN 1974, 564—566.
[2] GYÖRFFY 1930.

associated with another oriental cut — not at all szürlike —. This "B" cut differs from "A" (the latter cut similarly to the *szűr*) also in that it has no let-in side pieces. In our view A and B are essentially dissimilar. Neither one is a variant of the other. Their only similarity lies in that they are made up of rectangular pieces.

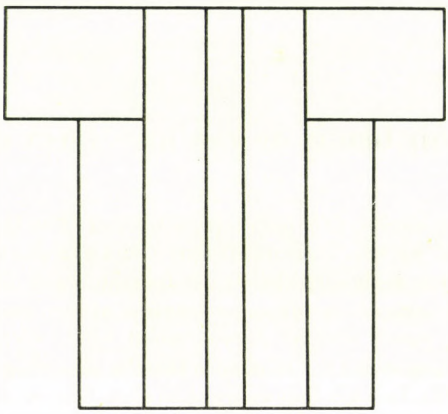


Fig. 1. The design of a Hungarian szűr. Kisújszállás I. GYÖRFFY: A cifraszűr. Budapest 1930. After Fig. 90.

As aheady mentioned according to Mrs. V. GERVERS—MOLNÁR the cut of the recent Hungarian *szűr* (which, we repeat, we know only from specimens made in the 19—20th centuries) is identical with that of the ancient *kandys* (page 14). However, other authors describe the *kandys* as having a cut different from that of the *szűr*. In contrast to the *szűr* which has the same width from top to bottom RUDENKO, for example, writes about a caftan, similar according to him to the Persian *kandys*, which is made up of several widths of the fabric and much looser below than on top, closed in front, of a slip-on type with very long and tight fitting sleeves. RUDENKO[3]: "...they were used for upper garments ... caftans sewn of a flimsy type of felt, richly trimmed on top with sable, with long decorative sleeves, like the Persian kandys." This caftan is actually illustrated by V. GERVERS—MOLNÁR (Fig. 21) as kandys.

According to Fr. BOUCHER[4] the caftan called *kandys* and slung over the shoulders, was introduced by the Persians. The recent caftan has downward widening wedges and therefore an asymmetric closing in front. The let-in side pieces so characteristic of the *szűr* being absent, its cut differs from that of the *szűr*.[5] On the basis of the above, the identity of the cut of the ancient *kandys* with that of the recent Hungarian *szűr* cannot be regarded as verified; the problem is still open, awaiting clarification.

V. GERVERS—MOLNÁR states that the folk costumes resembling the recent Hungarian *szűr* occur from Eastern Europe through Asia Minor to West and West-Central Asia, in the same areas where the ancient *kandys* — the cut of which she holds to be the same as that of the

[3] RUDENKO 1968, p. 23. fig. 9.
[4] BOUCHER 1965, p. 64.
[5] TILKE 1922: plate 21. Egypt, plate 24. Egypt and the Middle East, plate 57. the Caspian steppes, Nogai, plate 65. south-eastern Caucasus, Dagestan, Avar, plate 70. southwestern Caucasus, Armenian.



*Fig. 2.*a—b. M. TILKE: Le costume en Orient. Berlin 1922. Plate 88

szűr (page 14). To support this thesis she describes the cut of the Turkestani *tsapan* and the *chalet* (page 14) (see Figures 32 to 34). However, unlike the *szűr* which is equally wide on top and bottom and cut in squares, these have let-in downward widening wedge-shaped pieces and asymmetric closing. Nor do the equivalents of their underarm gussets figure on the Hungarian *szűr*. Finally, in contrast to the *szűr*, their side pieces widen downwards.

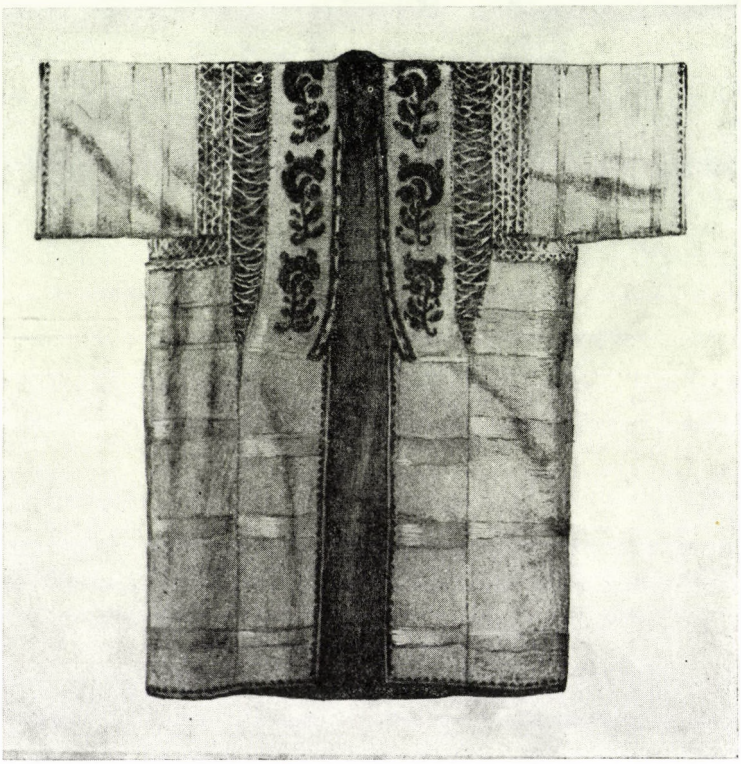


Fig. 3. Dust-cloak from Smirna, Asia Minor. M. Tilke: *Le costume en Orient.* Berlin 1922. Plate 43

The mantle widening downwards and having an asymmetric closing, which the author describes on page 14 and illustrates on page 36 (worn in Punjab and called *tsoga)* resembles this type (Fig. 2) and not the Hungarian *szűr*. And for the same reason, neither are the mantles called *kurti*, described on page 15 and illustrated in Figures 34—35, and the Turkish caftan seen in Figure 38 of the *szűr* type. Each features downward widening wedge-shaped gussets and an asymmetric closing.

According to Mrs. V. GERVERS—MOLNÁR a recent dust-cloak from Smirna (Figure 3) described by M. Tilke[6] seems to be of the same cut as the Turkmanian mantles and caftans, i.e. of the *kandys* type. However, its rectangular cut and the manner in which the side gusset of the latter is set in corresponds to that of the Hungarian *szűr* (rectangular cut and characteristic prismatic side pieces) rather than to the above mentioned Turkmenian mantles and caftans. But unlike the *szűr* the dust-cloak from Smyrna have no collars or turned-back panels in front.

[6] TILKE 1922, plate 43. Smirna dust-cloak

The rectangular cut of the *szűr*, the characteristic way its side and sleeve panels are set in can currently be found mainly in Asia Minor, in East Europe and the Balkans. Mantles and upper garments, cut in a similar way as the *szűr* but with downward widening side pieces, have more recently spread from North Africa to West Turkestan through Asia Minor and the Caucasus.

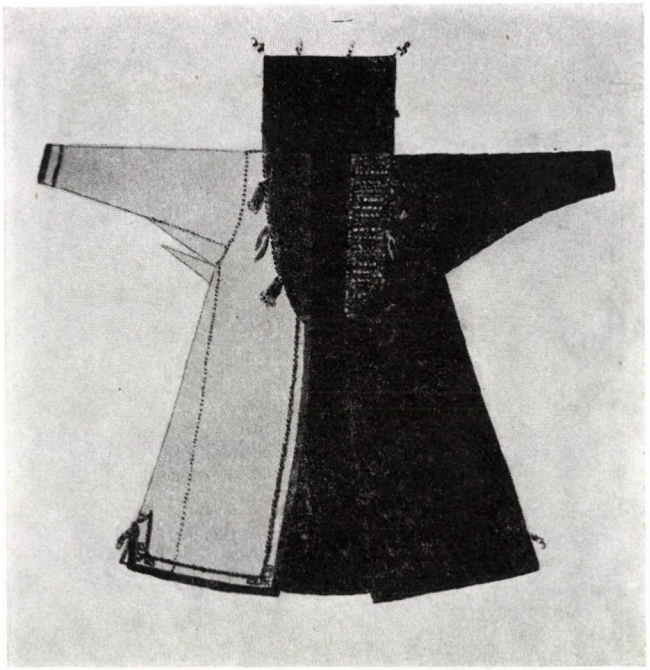


Fig. 4. Cheremiss women's coat from the 19th century. M. Tilke: *Osteuropäische Volkstrachten* Berlin 1925. Plate 74

Because of its square collar the author also associates a recent Cheremiss women's coat originating from the Upper Volga region to the *kandys*, respectively to the Hungarian *szűr* which, in our view, differs from the former. Its collar is in fact similar to that used on the Hungarian *szűr* (Fig. 4).[7] But except for the square collar this mantle shows no elements which would characterise the Hungarian *szűr*. Contrary to the *szűr* its sides widen downward, its sleeves taper towards the hands and the let-in side prism piece so characteristic of the *szűr*, are also missing. Further differences between this mantle and the Hungarian *szűr* lie in the shape and location of the underarm gusset and in the round armhole which conforms to the more recent western fashion.

Notwithstanding all this the author draws conclusion from the square collar to the ancient history of the Cheremiss coat stating that there had been *kandys*' also with square collars in the regions around the Black and the Azov Seas and that the square collar had first been applied to the Hungarian *szűr* already before the ninth century B.C., before the Magyars had arrived to the Carpathian Basin (page 2: "Ethnographical material suggests....)

[7] TILKE 1925, plate 74. Cheremiss women's coat.

However, the author does not present illustrations of either *kandys* or other ancient mantles with square collars, nor do we have information about their existence. Then, regarding her assumptions as verified — and regrettably again without showing illustrations which are so important in such cases, she suggests (page 20) that while migrating across the steppes of Eastern Europe, along the northern fringes of the territory where various tribes assumedly



Fig. 5. Flemish tapestry from the turn of the 15th and 16th cc. (Hungarian National Museum, once in the possession of the Lucenec St. James church.) *Hungarian Cultural History* 2. *Hungarian renaissance.* Budapest without date. The picture between pp. 284 and 285

wore garments of the *kandys-szűr* type, the Magyars adopted the Turkish square collar from or Iranian tribes around the 5—9 centuries A.C. The square collar of the Cheremiss mantle the author regards as being of some local tradition, saying on page 20 that "the Cheremiss maintained a local tradition".

As mentioned, Mrs. V. GERVERS—MOLNÁR does not present illustrations of oriental square collars in her book, nor do we know of such. There exist some examples of square collars in the European material but, in contrast to the ancient *kandys*, not before the 15th century. From the second half of the 15th century we have a French drawing, a pattern for tapestry

weaving, in the lower right corner of which there is a square collar[8] on the garment with put-on sleeves on a figure standing with his back to the viewer. Some illustrations of the so-called Kuttenberg Gradual (from 1490) also show garments with put-on sleeves and square collars.[9] A square collar can be seen[10] furthermore on the richly decorated mantle of a figure in a Flemish wall tapestry originating from the 15—16th century.



Fig. 6. «Vngarischer Bawr«. W. Dillich: *Vngarische Chronica.* Cassel 1600. p. 32

The earliest illustration of a square collar in Hungary, referred to by the author, dates back to a much later period, to the 1600's (W. Dillich's woodcut entitled Vngarischer Bawr, Fig. 6). It shows a square collar on a short and tight kind of mantle of unknown cut, worn by a Hungarian peasant, but with put-on sleeves and not in the way the *szűr* is worn, slung over the shoulders. Dillich, however, put square collared mantles not only on Hungarian peasants,

[8] Balogh 1966, p. 456. fig. 639.
[9] Husa 1967, p. 152. figs. 154 and 156.
[10] Magyar Művelődéstörténet (Hungarian Cultural History) without date. 2nd quarter. Picture between pp. 284 and 285.



Fig. 7. Piper from the 17th century, in the landscape of Devecser. B. v. Birkenstein: *Ertz Herzogliche Handgriffe des Zirkels und Linials...* 1686. In: Szendrei, J.: *A magyar viselet történeti fejlődése.* (The historical development of Hungarian costumes) Budapest 1905. p. 129. fig. 99.



Fig. 8. Cowboys. *Magyarország története képekben.* (The history of Hungary in picture) Budapest, 1973. 2nd edition. p. 169. fig. 11



Fig. 9. A Hajdu from the beginning of the 17th century. Szendrei, J. quoted work. p. 81. fig. 51

but as can be recalled on the mantle with empty hanging sleeves worn by the "Vngarischer Burger" and that with similarly put-on sleeves on the "Vngarischer Herr".[11]

The square collar on Hungarian garments can also be traced back to the 17th century but, again, attached to garments other than the *szűr*. Such are the illustrations of the Bagpiper[12] (Fig. 7) and that of the Cattleman[13] (Fig. 8) each with put-on sleeves. On an engraving from the 18th century — most probably copied from a 17th century original, one of several merchants traveling in a coach wears a square collar on his coat with put-on sleeves.[14]

Square collars were frequently applied in Europe during the 17th century on sleeveless and round capes.[15] There are examples for such collars also in the Hungarian material[16] (Fig. 9).

[11] Dillich 1600.
[12] Szendrei 1905, p. 129.
[13] Magyarország története képekben (The history of Hungary in pictures) 1973, p. 169. fig. 11.
[14] The engraving is in the possession of the Historical Picture Gallery.
[15] Falke 1880, p. 260. fig. 192. and Bruhn—Tilke 1955, plate 95.
[16] Szendrei 1905, p. 81. fig. 51.

A *szűr* with a square collar appeared first in the 19th century. The Smirna dust-cloak—mentioned earlier—, but in the same way as the *szűr*, has no collar. This is supported by an interesting data quoted by István GYÖRFFY which states that the square collar is not necessarily an old accessory to the Hungarian *szűr*. Speaking about the square collar on the 20th century embroidered *szűr* he notes that "without a square collar it is not a genuine *szűr*. It might be merely a 'gubaszűr', a 'juhász-szűr' (shepherd's), a *szűr* cloak ...".[17] The *guba* is rectangular,



Fig. 10. German Emperor Conrad III. and French King Louis VII. transit Hungary with their crusading army. *Képes Krónika* (Illustrated Chronicle) p. 119

but features a cut different from that of the *szűr*. Besides, it has no collar and is a simpler, more paltry variant used by the Hungarian peasants.[18] The term "juhászszűr", being a garb worn by shepherds and herders in general, features more archaic elements than the peasants garments' and may refer to an older collarless version of the *szűr*.

Quotations, price lists from the turkish occupation period (16 and 18th centuries) mention *szűrs* with collars. From these we may conclude that not every *szűr* had a collar.

[17] GYÖRFFY 1930, p. 10.
[18] GÁBORJÁN 1972, p. 60. fig. 27—29.

But they give no information about the shape of these collars. The 19th century *szűr*s illustrated by Mária KRESZ[19] have sometimes round collars,[20] sometimes hoods,[21] standing collars[22] or square collars.[23]

This fact, once more, draws the attention to the possibility that the square collar may not have been associated with the Hungarian *szűr* for long, respectively, that the collar of the Hungarian *szűr* may not have always been square.



Fig. 11. The lament of Joachim. Part from the Berzenke-Bzinov or Radács-Radačov plate dated from 1450. Radocsay, D.: *A középkori Magyarország táblaképei.* (The plates of medieval Hungary). Budapest 1955. plate 39.

The illustrations we know indicate that the square collar made its first appearance in the 15th century, associated to the mantles worn with put-on sleeves, in the regions west of those populated by the Hungarians, respectively, to their sleeveless round capes and robes. In the

[19] KRESZ 1956.

[20] KRESZ 1956, plate 1. Un forçat hongrois, Un soldat hongrois. Water-colour ALAVOINE: Divers Costumes d'Autriche d'(h) Ongrie et de Valachie. 1793. — plate 30. German sketch-book 1822. Adony, Birisch, Ratz. — plate 31. Adony. Hochzeiten.

[21] KRESZ 1956, plate 29. Wieselburg.

[22] KRESZ 1956, plate 30/a. German sketch-book 1822. Adony. Birisch. Ratz.

[23] KRESZ 1956, plate 13. J. HEINBUCHER E. von BIKESSY: A Magyar és Horvát országi Legnevezetesebb Nemzeti Öltözetek Hazai Gyűjteménye... (The Hungarian Collection of the Most Famous Hungarian and Croatian National Costumes...) in Vienna 1816. A cowboy with shepherd. Ib.: plate 21. A Hungarian Recruiting Piper, etc.

Hungarian material the first illustrations of square collars appeared around 1600 on mantles of unknown cut with put-on sleeves, or on sleeveless round capes. According to our current knowledge the square collar was only later associated to the Hungarian *szűr*, round about the 19th century.



Fig. 12. Commons launching on a hunt. Capital in the Kisbény church dated from 1217. *Magyarország története képekben* (The history of Hungary in pictures) 2nd edition. Budapest 1973. p. 46. fig. 3

On the basis of what was mentioned before our opinion is that the square collar in the 15th century had been the peculiar fashion of the European renaissance which, proceeding towards the geographical and social fringes of Europe, in the course of time, found its way into the costumes worn by the lower social strata and even by the peasants.

This is how the square collar came to be used in the seamen's uniforms, the folk costumes of the Scots,[24] Castilians[25] and several nations on the Balkans and East Europe including the Hungarians and the Cheremiss. It spread from Scotland and Spain to East Europe and the Balkans but not beyond this area — at least as far as we know. Nor does the author present such illustrations. Furthermore, it should be stated that the first illustration of the Hungarian *szűr* came down to us from the end of the 18th century and had a round collar.[26]

Thus, the adoption of the square collar does not coincide with the spread of either the *kandys* or the Hungarian *szűr* (which differed from that of the *kandys*). It characterised the costumes worn by peoples West of the Magyars and fitted to garments other than the *szűr*.

According to data originating from Eastern Europe, in the 20th century the square collar could be made into a hood. V. Gervers—Molnár quotes some of these in connection with the Cheremiss mantle (page 16). The same holds true for several types used in the Balkans.

[24] Haberlandt 1928, p. 548.
[25] Oakes and Hamilton-Hill 1970. p. 96.
[26] Kresz 1965, plate 1.



Fig. 13. The combat of Botond and the Greek warrior in front of Constantinople's gate. *Képes Krónika* (Illustrated Chronicle) p. 36

The square collar of the *coha* or *kepenek* worn around Turopolje can be turned into a hood likewise (page 17).

Relying on recent information on square collars which can be transformed into hoods, several authors tried, in the nineteen twenties and thirties (M. TILKE in 1925, A. HABERLANDT in 1928 and István GYÖRFFY in 1930)[27] to derive the square collar from the hood or vice versa, the hood from the square collar. In addition to the material available on the Hungarian *szűr* the author assumes that there exists a relationship between the hood and the square collar also in the case of the ancient *kandys* (which never figured with a square collar).

On page 21 the author establishes that the hooded or square-collared mantles of the Balkan folk costumes are independent of the Hungarian *szűr* and that they were imported by the Bulgarians who reached the Danube in 679. She assumes — again without verification — that the Danube Bulgarians came from the territory in which people might have worn the mantles of *szűr* type with square collars, and where — in the author's unsupported opinion — the Magyars, too, adopted it (pages 20—21). In contrast to this rather forced conclusion we hold that no doubt there exist direct relationship between the Hungarian *szűr* with square collar and turned-back front panels and the mantles of similar cut worn in Eastern Europe and the

[27] TILKE 1925, p. 9., HABERLANDT 1928, p. 548. and GYÖRFFY 1930. p. 29.

Balkans. But we repeat, what we know are European square collar illustrations only and have never appeared before the 15th century. We have no knowledge of such from any age earlier than that, or worn in the East.

As regards the hood, since the square collar of the *szűr* could be spread hoodlike over the head, and therefore which V. GERVERS—MOLNÁR closely associates with the square collar — our



Fig. 14. St. Felician and Auctus. Kassa-Košice. St. Anthony (?) altar dated from around 1440 to 1450. Radocsay, D. quoted work, plate 37.

opinion is different from hers. From the available illustrative material and descriptions, we conclude that the hood had appeared for before the square collar did. Also its spread, both in time and space, was more powerful. It was adopted, among others, by peoples related to the Magyars. It frequently appeared on the garb of the ancient Eurasian peoples. Some authors associate its appearance with the Celts[28] in Asia Minor and in Europe.

In the Roman Empire the hood was mandatory for the poor and the slaves.[29] In mediaeval Europe it was worn by peasants, miners and — as a sign of humility — by members of the

[28] EGGER 1932. In: GERAMB — MAUTNER 1932, p. 159.
[29] GERAMB — MAUTNER 1932, p. 155.

Church. Then, realizing the advantages the hood offered it was adopted by the higher classes of society for hunting and travelling. Here we fouvard a few examples to prove this. An illustration in a book published in the first half of the 13th century in Britain shows a hood over the put-on sleeved garments of a mason and a seaman.[30] Another proof similarly comes from Britain, in the so-called Rutland Psalter (mid—13th century) illustrating a hood descending to the elbows



Fig. 15. Sitting sculpture of King Matthias from 1486. Part of the gate tower in the Ortenburg castle of Bautzen. Balogh, J.: *A művészet Mátyás király udvarában* (Arts in the court of King Matthias) Budapest, 1966. II. p. 283. fig. 408

over a garment with put-on narrow sleeves.[31] Again another fine hood illustration has come down to us from the 13th century on the Royal Portal of the Chartres Cathedral. A hood reaching down to the wearer's shoulders over the short garment with put-on sleeves of a shepherd guarding his flock.[32]

In the Hungarian Illustrated Book of Chronicles[33] (second half of the 14th century) numerous hoods are seen over both sleeveless and round capes worn by prominent members of the clergy and travelling kings, over their put-on-sleeved costumes. The hoods are either

[30] Thiel 1968, p. 86, fig. 163.
[31] Oakes and Hamilton-Hill 1970, p. 16, fig. 2.
[32] Boucher 1965, p. 18. fig. 325.
[33] Chronicon Pictum — Képes Krónika (Illustrated Chronicle) 1964. Facsimile edition.



Fig. 16. Hungarian aristocrat at the feast held in Vienna, in the court of Ferdinand I. Copperplate from 1560. Nemes, M.—Nagy, G.: *A magyar viseletek története* (The history of the Hungarian customes) Budapest 1900. p. 55. fig. 3. black plate

sewn to the cloak or separately worn, they sometimes cover the shoulders. Thus, among other things, in the initial R on page 114, showing King Béla II in robes of state, in the initial on page 119 (Conrad III the German Emperor and Louis VII, French King with their crusaders crossing Hungary (Fig. 10) and the initial C on page 136 (cardinal Gentilis arriving to Hungary), etc.

In the Kuttenberg Gradual (end of the 15th century) one of the figures wears a kind of mantle with square collar and put-on sleeves. The one opposite him has a separate hood[34] over his similarly put-on-sleeved garment. This means that even around the end of the 15th century the hood and the square collar were two interindependent items, existing side by side. This is why they figure over garments differently cut, or as accessories to different costumes.

Hood illustrations from the 15th century are also known from the Hungarian area over garments other than *szűr*s. They were worn, for instance, by three figures in the panel painting

[34] Husa 1967. fig. 156.



Fig. 17. The immigration of various nationalities. *Képes Krónika* (Illustrated Chronicle) p. 32

by Tamás Kolozsvári (1427)[35] representing St. Bernard in the Cave, by the shepherds in the picture illustrating Joachim's Lament (around 1450)[36] (Fig. 11) and by the poor nobleman in the picture entitled St. Nicholas and the three daughters of the poor nobleman (from around 1476).[37] They cover the shoulders and are worn over put-on-sleeved clothing, not over *szűrs*.

In a 17th century codex (Hungarian National Museum) the shepherd wears a plane hood over a shaggy, or fur, garment with put-on sleeves.[38] Péter APOR in the 17—18th centuries mentions a hood worn over the Transsylvanian mantle called *zeke*.[39] Dezső MALONYAY verifies this statement. According to him the Transsylvanian *zeke* may have had a hood to go with it.[40] A price list from 1744 mention hoods as independent items.[41] Béla TŐKÉS writes about the hood called *gluga* which was worn in the Transsylvanian Mezőség in the 20th century[42].

[35] RADOCSAY 1955, plate 13. Garamszentbenedek — Hronsky Sväty Benedik, main altar.
[36] RADOCSAY 1955, plate 39. Berzenke-Bzinov or Radács-Radačov.
[37] RADOCSAY 1955, plate 70. Jánosrét — Lucky pri Kremnici, main altar.
[38] SZENDREI 1905, p. 104. fig. 80.
[39] APOR 1736.
[40] MALONYAY 2nd, 1909, p. 40.
[41] KONCZ 1895, p. 194.
[42] TŐKÉS 1935, p. 71. and TŐKÉS 1938, p. 196.

The hood which appeared as early as in Antiquity, became widespread since the middle ages. In the course of the centuries it came to be associated with different types of upper garments, for instance, the mantles worn in Central Europe and in the Balkans, including the Hungarian *szűr*. Here we wish to note again that illustrations of the Hungarian *szűr* with hood had first appeared in the 19th century.

It should be added that in their cut neither the mediaeval European hood[43] nor the more recent variants worn with folk costumes, are the same as the kind with the square collar known in the period of the renaissance. Accordingly, the use of the square collar of the *szűr* for a hood must be regarded as secondary only.

When speaking of the cut of the recent *szűr* Mrs. V. GERVERS—MOLNÁR feels that the standing collar used over the square collar of the *szűr* in the Bihar area since the end of the 19th century, was introduced to Hungary by the Osman-Turks (page 32) most probably already in the 16th century. The standing collar — an element which seems to be typically oriental — appeared much earlier than the Osman Turks not only in the Hungarian but also in the European material. To quote but a few examples: There are standing collars on the put-on-sleeved and not *szűr*like garments[44] of the commoners setting out for a hunt on the so-called Kisbény capital originating from around 1217. Standing collars can be seen in a painting from the mid-14th century[45] found in Liptószentmária. Standing collars are attached to the upper garments also in several scenes depicted in the Illustrated Chronicle. On page 26 Örs the seventh captain, on page 33 in the initial A showing the Magyars devastating Bulgaria, on page 36 illustrating the duel between Botond and the Greek Warrior (Fig. 13), etc. Standing collar is worn over a garment[46] with put-on sleeves in the mural found in the Runkelstein Castle (from around 1390), the same in the picture of the King of Spain in a 13th century costume in the Alhambra Granada, from around 1350.[47] From 1368 Jan Opavy's illuminated picture of St. Lucas shows a standing collar.[48] A 14th century French painting of a prince in the court of Charles V (who died in 1380) quite slearly[49] chows a standing collar. In a scene of the so-called Roman de la Rose from the turn of the 14—15th centuries standing collars are seen on both figures wearing upper garments with put-on sleeves.[50] Ralph Neville, the Duke of Westmoreland and his children depicted between 1410 and 1430 wear such collars to their garments with put-on long sleeves.[51]

The standing collar had existed already on upper garments in Hungary as early as in the 14th century. These, however, bear no relationship to the Osman Turks. Several Standing collars have come down from the 15th century in Dénes RADOCSAY's work. On the table XXXVII St. Felix and Auctus wear standing collars (Kassa Košice, St. Anthony Alter, from 1440—1450) (Fig. 14) and on the statue of King Mathias of Hungary from 1486 (Fig. 15) in the gatehouse of Castle Ortenburg in Bautzen.[52]

Standing collars with round cloaks may have existed also in the Hungarian material. Such can actually be seen on the round cape of a Hungarian *hayduk* on a woodcut from 1665.

Accordingly, the oriental standing collar seems to be widely popular in Europe ever since the mid-14th century, independent of the Osman Turks.

As has already been pointed out the *szűr* as worn in the Bihar area at the end of the 19th century was characterised by a standing collar sewn over a square one.[53]

[43] HOTTENROTH, I., 1898, p. 29. fig. 4—5—6., and SICHART, I., 1926, fig. 177.
[44] Magyarország Története Képekben (The history of Hungary in pictures) 1973, p. 46, fig. 1.
[45] Magyar Művelődéstörténet (Hungarian Cultural History) 2nd. without date, p. 87.
[46] NEMES — NAGY 1900, p. 37. fig. 3. black plate.
[47] BRUHN — TILKE 1955, plate 59, fig. 5.
[48] HUSA 1967, p. 157. fig. 134.
[49] BRUHN—TILKE 1955, plate 44, fig. 12.
[50] BOUCHER 1965, p. 196, fig. 355.
[51] BOUCHER 1965, p. 214, fig. 411.
[52] BALOGH 1966, p. 283, fig. 408.
[53] GYÖRFFY 1930, p. 58.

It may claim interest that the forerunner of the combination of square and standing collar can also be traced back to the early Hungarian history and not on *szűr* and the like, but on mantle-type upper garments worn by men of the upper social strata. One is illustrated on a copper engraving (Fig. 16) from 1560 showing a Hungarian nobleman at a feast in the court of Ferdinandus I in Vienna[54], on the title page of Bonfini's Ungerische Chronica (1581)[55] and over the costume of a Hungarian noble in a 17th century engraving by Stefano D. Bella.[56]

On page 15 of her thesis the author writes about 16th century Turkish mantles and caftans which feature a straight slit — from the 17th century on, a round hole — in the upper portion of their sleeves, or under the arms through which the sleeves of the garment beneath were thrust out. Although this oriental element does not figure in the 16—17th century *szűr* which differs from the Turkish caftan, it is not quite clear why the author mentions it at all. It should be noted, however, that the Illustrated Chronicle on page 32, showed it at the end of the 14th century, in a picture entitled The arrival of the clans (Fig. 17). This proves that this rather oriental element had occurred much before the Ottoman influence appeared in Hungary, in the apparel of people arriving from the East.

In the author's opinion the *mantellum*, the *clamis*, the *soccha*, the *plasth*, the *gun* and the *kabanica* — mantles described in 14th century notes from Dubrovnik-Ragusa were also of the *szűr* and *kandys* type (page 16 and the note 12 on page 60). However, she does not verify this by linguistic data or by illustrations. Nevertheless, it is beyond doubt that from among these terms the *mantellum*,[57] the *clamis*[58] and the *plasth*[59] were proved by dictionaries and other written sources to be sleeveless robes of rectangular or round cut, always slung over the shoulders, and that the *kabanica* also means a circular cloak[60] in contemporary Yugoslavia. Accordingly, there is no reason to bring these garments into any relationship with the *szűr*, in the middle ages — at a time when there was no essential knowledge of the *szűr* available.

In what follows Mrs. V. GERVERS—MOLNÁR on page 21 states that at the time of the conquest of Hungary, the proto-*szűr* was worn with the same frequency by the ruling classes as by the commoners. This statement is not supported by either illustrations or written documentation. No single *szűr* had been illustrated either in the Illustrated Chronicle or in any other written work originating from that period. Of the mantle called *szűr* and worn by the Hungarian peasants the first written mention was made in the second half of the 16th century, in 1570 only: Nicolaus Zywrzabo.[61]

Nothing could more eloquently testify to the uncertainty of our knowledge than that the cut of the one-time *szűr* from the general price list dated October 24 1625 from Gyulafehérvár, as quoted from the Hungarian Historical Dictionary by István GYÖRFFY.[62] It makes mention of an *eövedző* (girdled) *szűr*. The *szűr*, as we know it today and to have been the classic form in the 19 and 20th centuries was never worn with a girdle. Accordingly, people in the 17th century might have also called some other garments *szűr*.

What István GYÖRFFY[63] writes about the double meaning of the *szűr* in the Hungarian language the author states on page 21 that *szűr* in Hungarian means a thick woollen fabric

[54] NEMES—NAGY 1900, p. 55, fig. 3. black plate.
[55] BONFINI Ungarische Chronica 1581, In: NEMES—NAGY 1900, p. 50. fig. 2. black plate.
[56] SZENDREI 1905, p. 84, fig. 56.
[57] DU CANGE 4—5. 1954, p. 236. „MANTELLUM, Mantellus... Pallium id est Mantellum..." GERAMB—MAUTNER, 1932, p. 82. „Der Mantel stellt in seiner einfachen ärmellosen Umhangform wohl eine der ältesten Umhüllungen des menschlichen Körpers dar... Der alte „Mantel" hingegen war ein um den Rücken der über die Schultern and Arme gebreiteten eckiges oder rundes (ovales) Stück aus Fell oder Wollenzeug, später auch aus feineren Geweben, ein Umhang also, den wir heute als „Umhängekragen", „Wetterkragen", „Mantille", „Radmantel", „Pellerine" u. dgl. bezeichnen und der als Krönungs- oder geistlicher Vesper-„Mantel" bis heute bekannt geblieben ist".
[58] CALEPINUS 1586, p. 189. „Chlamys, ydis..." VNG. Kurta mente, kurta kőntős.. Proprie vestis militaris, pallio brevior multo, ac strictior.
[59] KNIEZSA 1955, p. 376. „palást...pala, pallium, mantel". (The latin word „pallium" denotes „mantle" in Hungarian.)
[60] Collected by the author herself.
[61] SZAMOTA—ZOLNAY 1902, p. 948.
[62] GYÖRFFY 1930, p. 50.
[63] GYÖRFFY 1930, p. 12.

and the mantle made of it. On page 22 on the other hand, she states that, after the turn of the 16—17th centuries the term *szűr* did no longer mean the fabric only the finished coat. In this matter we hold the same the opinion as István GYÖRFFY who says that the term *szűr* has up to now, and up to the end of the life of the mantle been called *szűr*, and thus kept its dual meaning.

As regards the Hungarian term *köntös* which, according to the author, was derived from *kandys*, she assumes that it was adopted by the Magyars around the middle of the 5th century, together with the proto-*szűr* type of coat (pages 22, 23) during their migration a«ound the Black and the Azovian Seas, from the neighbouring Turks or the Iranian tribes. This would mean a relationship between the term *köntös* and the mantle called *szűr*, from the 5th century on. The author disregards the very significant shift which generally takes place in the meaning of words during such a long period. This is proved by historical as well as by ethnographical data and holds true among other things, also for the transformations of the term *szűr*. From the historical sources first mention, due to the so-called Beszterce Syllabus (end of the 14th century) which gives kentes as the Hungarian equivalent not only for the term *toga* (no. 147) but also for *dypolis (diplois)* (No. 593)[64]. The so-called Jókai Codex from between 1372 and 1448 assigns to the term *köntös*[65] the meaning of a general upper garment and not of the *szűr*, and also Calepinus quotes *köntös* as the equivalent of *palást*, meaning *pallium*.[66] The Hungarian Hystorical Dictionary has associated a variety of different words standing for garments with *köntös*[67]: *aba köntös*, *alsó köntös*, *felső köntös*, *pamut köntös*, *gyászköntös*, *hálóköntös*, *kolduskköntös*, *ködmön-köntös*, *papiköntös*, *rabköntös*, *téliköntös*. This makes the multiple shift in the meaning of the term quite clear for a single garment. More than that, it shows that the term *köntös* did in fact mean an upper garment in the general sense. The variants of the term *kandys* — as stated by the author — are actually existing in Eastern Europe but they mean other oriental type cloak-like upper garments and not one single item any longer.

Summing up we repeat that Mrs. V. GERVERS—MOLNÁR regards the Hungarian *szűr* — whose no soubt oriental cut is known only from pieces from the 19 and 20th century, together with all its elements, to be a unity which maintained these elements not only throughout the centuries but practically through millenia. Such type of continuity is unprecedented in the fields of material and spiritual as well as in linguistic culture.

We do not know whether the oriental cut of the 19th century Hungarian *szűr* might have survived in the preceding centuries, perhaps latent on some kinds of garments. Maybe in the peripheries of society and geography. In the 19th century it was a part of the wardrobe of people in the lowest social stratum, of that of the peasantry. It was probably at that level that it was blended with the Eurasian hood which reached Hungary from the west in the Middle Ages and the square collar which took its origin from the European renaissance or with the turned-back front panels which had never appeared in the Hungarian material until the 19th century.

As has been established, also with regard to the material demonstrated by Mrs. Veronica GERVERS—MOLNÁR, during the historical transformations of the elements of the cuts of the different pieces might have been alloyed in different ways or fluctuated from one piece to the next. Thus, elements and details of the individual pieces show greater continuity than complete costumes or whole ensembles consisting of several elements.

ALICE GÁBORJÁN

[64] FINÁLY 1897, p. 17 and p. 37.
[65] Magyar történeti etimológiai szótár (Hungarian historical etymological vocabulary) II. 1970, p. 610.
[66] CALEPINUS 1586, p. 189.
[67] SZARVAS—SIMONYI 1891, p. 399.

Literature

APOR, P. 1736. *Metamorphosis Transylvaniae.* Budapest 1927.
BALOGH, J. 1966. *A művészet Mátyás király udvarában* (Arts in the court of King Matthias). Budapest .
BIKKESSY—HEINBUCHER, E. v. 1816. *A Magyar és Horvát országi Legnevezetesebb Nemzeti Öltözetek Hazai Gyűjteménye...* Bétsben
BOUCHER, Fr. 1965. *Histoire du costume en occident de l'antiquité à nos jours.* Paris.
BRUHN, W., TILKE, M., 1955. *Kostümgeschichte in Bildern.* Tübingen
CALEPINUS, 1586. A. CALEPINI DICTIONARIUM DECEM LINGVARVM. LVGDVNI
DILLICH, W., 1600. *Vngarische Chronica.* Cassel
DU CANGE, 1954. *Glossarium mediae et infimae latinitatis.* (Unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1883—1887). Graz
EGGER, R., 1932. *Genius cucullatus.* In: Wiener Prähistorische Zeitschrift. Volume 19. Festschrift für Rudolf MUCH. Wien
FALKE, J. v., 1880. *Costümgeschichte der Culturfölker.* Stuttgart
FINÁLY H., 1897. *A Besztercei Szószedet* (The Beszterce Vocabulary). In: Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi Osztály köréből (Treaties by the Linguistical and Liberal Arts Department of the Hungarian Academy of Sciences). Volume 16. Budapest
GÁBORJÁN, A. 1970. *Adatok a szűr kialakulásához* (Data to the development of the szűr). Ethnographia XXXI.
GÁBORJÁN, A. 1972. *Három magyar népi posztóruha* (Three Hungarian folk cloth dress). Néprajzi Értesítő V. *54.*
GÁBORJÁN, A. 1974. GERVERS—MOLNÁR, Veronika: *The Hungarian Szűr: An Archaic Mantle of Eurasian Origin.* Recension Ethnographia V. *85.*
GÁBORJÁN. A., 1975. A magyar szür eredetének kérdéséhez. (Some data concerning the origin of the Hungarian "Szür"). Néprajzi Értesítő.
GERAMB, V.—MAUTNER, K., 1932. *Streirisches Trachtenbuch.* Graz
GERVERS—MOLNÁR, V. 1973. *The Hungarian Szűr an Archaic Mantle of Eurasian Origin.* History, Technology and Art Monograph. 1. The Royal Ontario Museum. Toronto, Canada
GYÖRFFY, I. 1930. *Magyar népi hímzések* (Hungarian folk embroideries on clothes). I. A cifraszűr (The embroidered peasant cloak). Budapest
HABERLANDT, A. 1928. *Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* In: HABERLANDT, M. und A. HABERLANDT: *Die Völker Europas.* Stuttgart
HAMILTON—HILL, M.—OAKES, A. 1970. *Rural Costume.* London—New York
HOTTENROTH, Fr. 1898. *Deutsche Volkstrachten.* Frankfurt am Main
HUSA, V. 1967. *Homo Faber.* Praha
KNIEZSA, I. 1955. *A magyar nyelv szláv jövevényszavai* (Slavonic loan-words of the Hungarian language). Vol. 1. Part 1. Budapest
KONCZ, J. 1895. *Az 1744. évi erdélyi árszabás* (The 1744 Transylvanian tariff of prices). In: Magyar Gazdaságtörténeti Szemle, Budapest
KRESZ, M. 1956. *Magyar parasztviselet 1820—1867* (Hungarian peasant wear). Budapest
Magyar Művelődéstörténet (Hungarian Cultural History). Without date. Hungarian Renaissance. Budapest
Magyarország története képekben (The history of Hungary in picture). 2nd edition. 1973. Budapest
Magyar történeti etimológiai szótár (Hungarian historical etymological dictionary). 1970. Budapest
MALONYAY, D. 1907—1922. *A magyar nép művészete* (The art of the Hungarian people). 1—5. Budapest
MAUTNER, K.—GERAMB, V. 1932. *Steirisches Trachtenbuch.* Graz
NAGY, G.—NEMES, M. 1900. *A magyar viseletek története.* (The history of the Hungarian costumes). Budapest
NEMES, M.—NAGY, G. 1900. *A magyar viseletek története* (The history of the Hungarian costumes). Budapest
OAKES, A. and HAMILTON-HILL, M. 1970. *Rural costume.* London—New York
RADOCSAY, D. 1955. *A középkori Magyarország táblaképei* (The plates of medieval Hungary). Budapest
RUDENKO, S. I. 1968. *Drevneisie v mire hudoszesztvennie kovri i tkany.* Moskva
SICHART, E. v. 1926. *Praktische Kostümkunde.* München
SIMONYI, ZS.—SZARVAS, G. 1891. *Magyar Nyelvtörténeti Szótár* (Hungarian historical dictionary). Budapest
SZAMOTA, I.—ZOLNAY, GY. 1902. *Magyar Oklevél Szótár* (Hungarian Document-Dictionary). Budapest
SZARVAS, G.—SIMONYI, Zs. 1891. *Magyar Nyelvtörténeti Szótár* (Hungarian historical dictionary) 2. Budapest
SZENDREI, J. 1905. *A magyar viselet történeti fejlődése* (The historical development of Hungarian costumes). Budapest.
ZOLNAY, GY.—SZAMOTA, I. 1902. *Magyar Oklevél Szótár* (Hungarian Document-Dictionary). Budapest

VOLKSSTICKEREI IN DER GEGEND VON STRÁŽNICE UND UNGARISCHE HERRENSTICKEREI

Mähren ist ein kleines Land im Kraftfeld verschiedenartiger Kultureinflüsse. Diese Tatsache spiegelt sich auch in der mährischen Volkskunst, vor allem in der Volksstickerei. Allerdings ist die mährische Volksstickerei so heterogen in Technik, Stil und Funktion, daß man nur schwer eine gemeinsame Vergleichbasis findet. Möglichkeiten in dieser Hinsicht bietet die Stickerei auf Wochenbettvorhängen aus dem 18. Jahrhundert, die das Lager der Wöchnerin nach der Geburt des Kindes verhängten. Solche Vorhänge kamen in allen Teilen Mährens vor.

Das Tor zur Kenntnis der südmährischen Volksstickerei auf Wochenbettvorhängen öffnen Artefakte aus der Gegend von Břeclav und Hodonín, einer Region, die wir Podluží nennen, und aus der Umgebung der Stadt Strážnice, die durch Folklorfeste bekannt geworden ist. Diese Stadt pflegte seit jeher lebhafte Kontakte mit der slowakischen Seite, erwünschte in Handel und Kultur, unerwünschte bei feindlichen Einfällen aus dem Südosten.[1] In diesem Beitrag will ich gerade alte Stickereien auf Wochenbettvorhängen aus Strážnice betrachten.

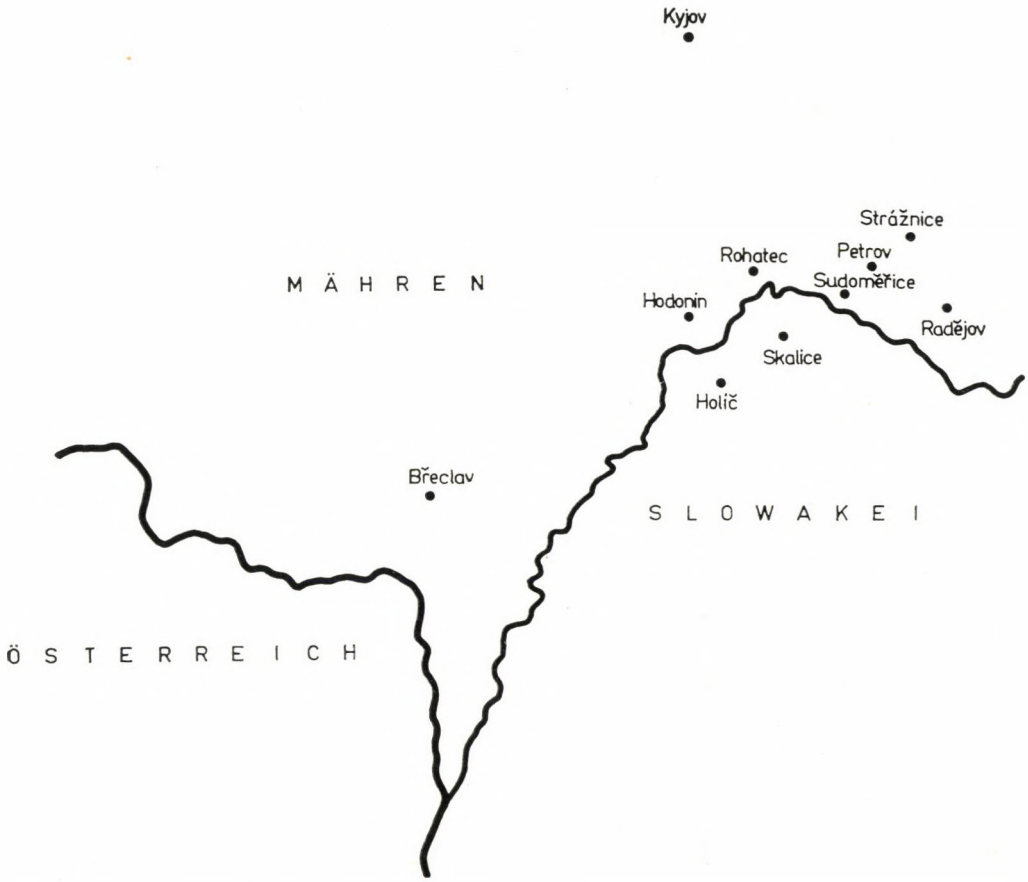
Die ersten örtlich bestimmtbaren Arbeiten sind Vorhänge mit Netzwerk und begleitender durchbrochener Arbeit. Erhalten bleiben zwei, einer wurde schon im Jahr 1885 veröffentlicht und gehörte früher den Sammlungen des Brünner Kunstgewerbemuseums,[2] den zweiten erhielt das Moravské museum im Jahr 1904 vom bekannten Sammler Fr. Kretz. Daß er zur ältesten Schicht gehört, beweist die Analogie mit einer Durchbruchsarbeit aus der benachbarten Südslowakei, die mit dem Jahr 1677 datiert, als eine der ältesten ungarischen Volksstikkereien gilt.[3]

Die genetzte Einlage zieht über den ganzen Vorhang, ohne Rücksicht darauf, daß dieser aus zwei Bahnen zusammengenäht wurde. Derartig angebrachte durchbrochene Einlagen findet man sonst in Mähren nicht; sie waren für die weitere Entwicklung wegweisend. Der Dekor des Wochenbettvorhangs — durchbrochene Arbeit vom Hellen ins Dunkle, geklöppelte Einlage und genetzter Teil — bilden ein homogenes Ganzes. Das kompositorische Hauptelement auf der Einlage ist die Wellenlinie und weil es sich um eine Arbeit nach gezählten Fäden handelt, werden alle Stilmotive wiederholt. Man findet zwar auch anderswo Analogien, beispielsweise bei der Tulpen-Blatt-Variation aus der Umgebung von Kyjov und in kroatischen Dörfern, manche Details sind mit den Netzarbeiten aus der Gegend von Kunovice und der Region Luhačovské Zálesí verwandt,[4] aber im Grunde genommen ist diese Arbeit nicht lokalisierbar, weil sie sich nocht nicht differenziert hatte.

Dieses Grundelement, eine Wellenlinie, wurde vereinfacht und auf eine weitere Gruppe von Wochenbettvorhängen mit falschen Einlagen übertragen, die Netzarbeit nachahmen. Das Muster besitzt aber keinen beispielsweise in Durchbruchsarbeit gefertigten Hintergrund, wie dies bei dieser Art üblich ist (beispielsweise bei der sogenannten »žilinská robota«) und wie man es bei genetzten Einlagen voraussetzen sollte. An dem sehr sorgfältig ausgeführten Pflanzenornament mit exotischen Barockelementen ist ein fremder Einfluß zu beobachten — der Einfluß der Herrenstickerei aus der benachbarten Slowakei.[5] Das Vorbild wurde so treu und genau eingehalten, daß man auf das relative Alter dieser Stickerei schließen und sie in den Anfang des 2. Drittels des 18. Jahrhunderts verlegen darf. Die ungarische Vorlage stammt aus dem 17. Jahrhundert.[6]

Auf dem zweiten genetzten Wochenbettvorhang und diesem Vorhang mit roter Stikkerei erscheint bereits eine weitere Musterschicht, die nicht unmittelbar aus derselben Quelle stammt wie die Vorhergehende. Bei der roten Stickerei wird das deutlicher: zu de Pflanzenmotiven gesellen sich unorganisch um einen Lebensbaum komponierte Pfauenvögel, die auf der Herrenstickerei nicht vorhanden sind. Diese Motive sickerten in die Gegend von Strážnice nach und nach aus dem Süden ein, über das italienische Milieu und Österreich, als Nachahmungen des Dekors seltener Seidengewebe aus dem Nahen Osten durch die in den nördlich der Alpen gelegenen Ländern übliche Stickerei. In unsere Länder gelangten diese Muster auf verschiedenen Wegen in Wellen seit den byzantinischen Zeiten; man kann voraussetzen, daß sie früher nicht bis in die Grundschichten des Volkes vordrangen. Ihr Vorkommen in ganz Südmähren,

[1] Jan SKÁCEL: *Čtení o Strážnici* (Kapitel aus Strážnice). Strážnice, 1965, S. 124.
[2] *Proben weiblicher Handarbeiten.* Brno, 1885, Tafel 20.
[3] FÉL, Edit: *Bevezetés a magyar népi hímzések ismeretébe.* Budapest, 1970, Abb. 1.
[4] Miroslava LUDVÍKOVÁ: *Volkstümliche Netzarbeiten in Mähren.* Ethnographica 7–8/1 (1965–1968), S. 189–214.
[5] Vorauszusetzen ist eine Vermittlung durch slowakisches Volksgut; vergl. STYL 1 (1908), Abb. auf S. 92 — Wochenbettvorhang aus der Umgebung von Pezinok.
[6] VARJÚ-EMBER : Mária *Alte ungarische Stickerei.* Budapest, 1963, Abb. 34.



Österreich, in der Südwestslowakei und Westungarn[7] signalisiert Hand in Hand mit der geringen Differenzierung identische Inspirationsquellen. Charakteristisch sind heraldische Motive, in der älteren Schicht mit Adlern, Hirschen, Pfauen und Löwen, in der jüngeren Schicht mit Pelikanen und Lämmern. Verbreitet wurden sie von der halbvolkstümlichen norditalienischen und südösterreichischen Weberei als reichlich retardiertes spätgotisches Kulturerbe.[8] Es war übrigens nicht einmal in der Slowakei unbekannt, wohin es italienische Weber in der Frührenaissance verpflanzten.[9] In der Region Horňácko, der breiteren Umgebung von Strážnice, liegt das vereinzelte Vorkommen dieses gemusterten Gewebes in Mähren, allerdings ohne zoomorphe Elemente.[10]

Die Kontakte mit dieser Weberei waren indirekt, wie die verwendete Technik beweist. Die Stickerei wurde nicht nach gezählten Fäden durchgeführt, sondern vorgezeichnet. In der Gegend Strážnice ist die Komposition etwas hart und stellenweise recht ratlos. Beachten wir

[7] Vergl. beispielsweise Edit FÉL: *Ungarische Volksstickerei*. Budapest, 1961, Abb. IV und 14; E. FÉL—T. HOFER—K. CSILLÉRY: *L'art paysan hongrois*. Budapest 1969, 2. Aufl., Abb. 217 (und 218); Edit FÉL: *Leinenstickerei der ungarischen Bauern*. Budapest, 1976, Abb. XII, 10; M. LUDVÍKOVÁ: *Magyar eredetű népi textiliák a Morva Múzeumban*. Néprajzi értesítő 44 (1962), S. 307—314; Erich MEYER-HEISIG: *Weberei, Nadelwerk, Zeugdruck*. München, 1956, Abb. 57; M. HABERLANDT: *Oesterreichische Volkskunst* I. Wien, 1911, Tafel XII, Fig. 1, 2, Tafel XXI; Leopold SCHMIDT: *Volkskunde von Niederösterreich*. T. II. Horn, 1972, Abb. 16 und 17, u. a.

[8] Vergl. PERCZEL, Erzsébet: *Szőttes*. Budapest, 1962, Abb. 1—5.

[9] Sona KOVAČEVIČOVÁ: *Lidové výtvarné umění*. Slovensko. (Bildende Kunst des Volkes. Slowakei). Praha, 1974, Abb. 90 (Gewebe aus Bardejov aus dem 16. Jahrhundert).

[10] A. VÁCLAVÍK—J. OREL: *L'art populaire du textile dans le pays de Bohême*. Praha, 1956, Abb. LIII a, b, c, d.

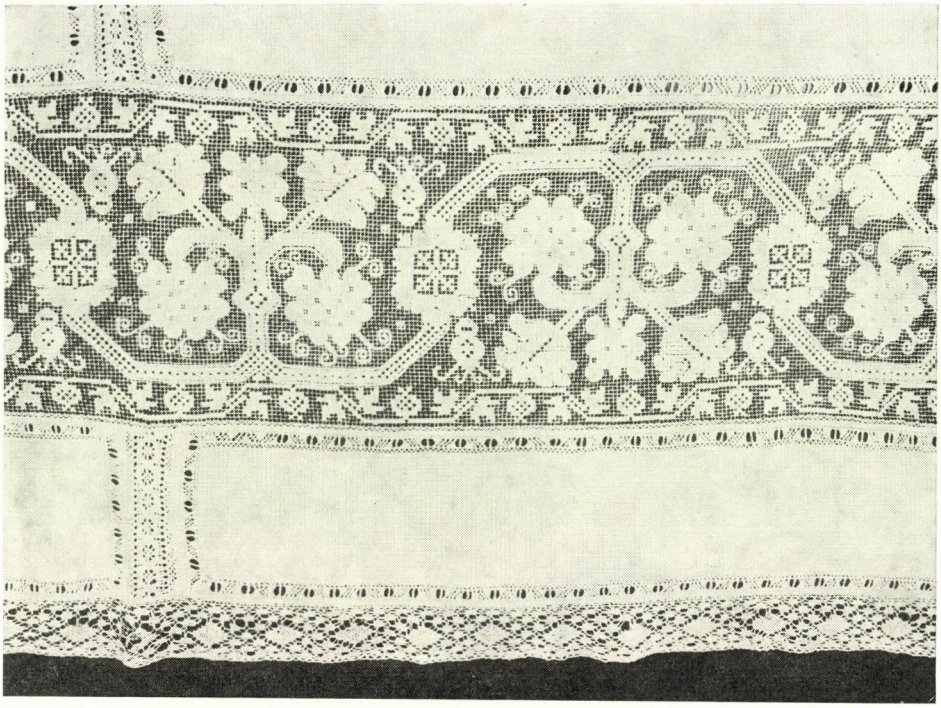


Abb. 1. Detail eines Wochenbettvorhangs aus Rohatec. Ethn. Institut des Mährischen Museums Brno, Ev.-Nr. 5232. Photo Petr Jero

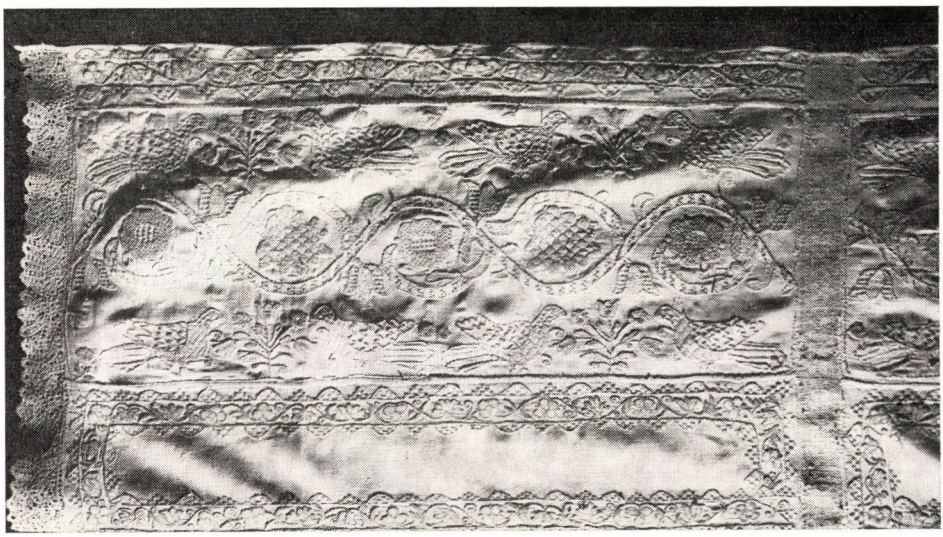


Abb. 2. Detail eines Wochenbettvorhangteils aus der Umgebung von Strážnice. Rot- und Weißstickerei. E. I. d. M. M, Ev.-Nr. 2852, Photo Petr Jero

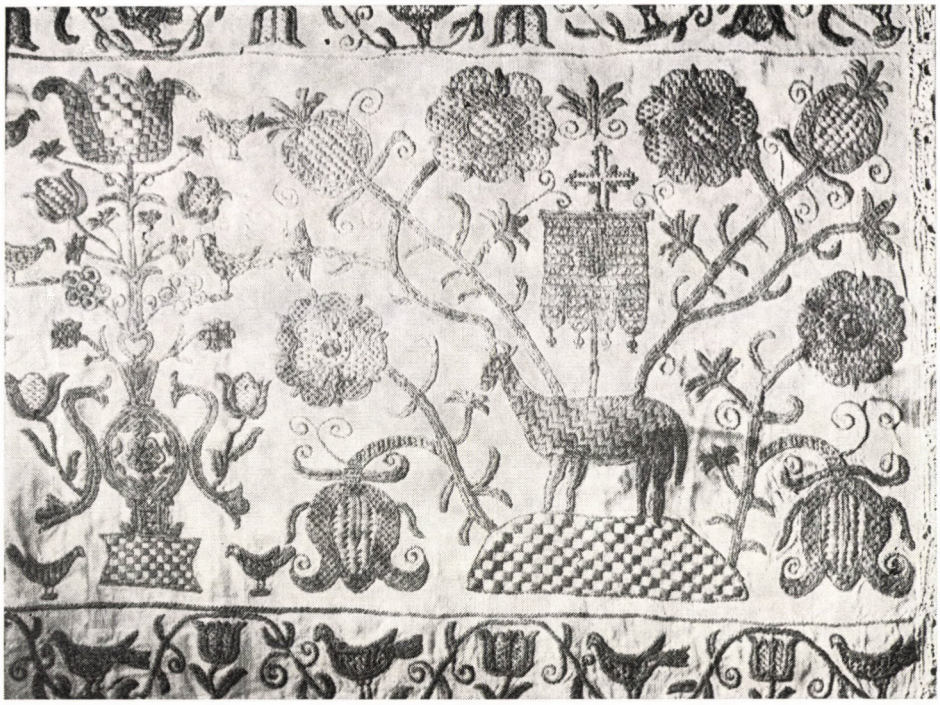


Abb. 3. Detail eines Wochenbettvorhangteils aus der Umgebung von Strážnice. Rot- und Weißstickerei. E. I. d. M. M, Ev.-Nr. 5210, Photo L. Brázdilová

beispielweise die vollendete Verarbeitung der Blumenendstücke auf dem Vorhang mit dem Lamm, die noch deutlich die Herrenstickerei als Vorlage verrät, obwohl sie schon längst das teuere Material verlassen hatte und heimgefertigtes rotes Garn verwendete. Die erfinderische Ausführung der Innenflächen der Blumenornamentik sucht ihresgleichen — der Vorhang enthält vier Ornamentgruppen, von denen jede anders ausgearbeitet wurde.[11] So hervorragend die Ausführung in den Einzelheiten ist, so unorganisch ist ihre Verbindung mit dem Zentralmotiv (dieses selbst nicht ausgenommen) und bei anderen Motivkomplexen des Wochenbettvorhangs ungeschickt. Dies läßt sich nicht nur der Vorzeichnerin ankreiden, die mit der Stikkerin identisch zu sein pflegte.

Noch deutlicher sind diese Beobachtungen auf einer anderen Stickerei mit Hirschen, die einen Schritt zum Volkstümlichen vorstellt. Noch wird der geteilte Flachstich zur Ausfüllung der Motive verwendet, allerdings schon uniformer, die Rosen und Granatäpfel sind einfacher geworden. Die Hirsche stehen frontal zu einer großen Vase und die Blumenmotive schließen sich abermals unorganisch an sie an. Es scheint ratsam, das Ganze nicht allzu sehr nach Einzelheiten zu analysieren, weil die Komposition sonst zusammenbrechen müßte.

Die Gruppe mit den Hirschen ist die produktivste Stickerei des 18. Jahrhunderts. Erhalten blieben in verschiedenen Museen drei Belege, von denen der Prager aus dem Jahr 1753 am reichsten ist. Mit dem bereits beschriebenen Vorhang mit Lamm verbindet sie die nach derselben Vorlage ausgeführte große Vase. Alle drei Vorhangsgruppen — mit Pfauen, Lämmen und Hirschen — tragen als Erkennungszeichen eine ähnliche Bearbeitung der Ergänzungsmotive in der Einfassung der Einlage. Es ist eine seichte Wellenlinie mit Kleindekor, zum Unterschied von den Nachbargebieten, wo die Wellen tief sind und sozusagen von je einem einzigen großen Element ausgefüllt werden. In diesen Ergänzungen läßt sich also die Gegend von Strážnice von ihrer Umgebung gut unterscheiden.

[11] Das hängt eng mit der Technik der Gold- und Silbernäherei zusammen; vergl. beispielsweise EMBER-VARJÚ, l. c. Abb. 11, 35 ff.



Abb. 4. Detail eines Wochenbettvorhangteils aus Petrov bei Strážnice aus dem J. 1753. Rot- und Weißstickerei. Národní museum Praha. Ev.-Nr. 58.258, Photo Petr Jero

Die zweitproduktivste Gruppe ist wesentlich jünger und gehört in die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts. Sie knüpft an den Wochenbettvorhang mit Pfauen und einfacher Wellenlinie unter Nachahmung des Einlagetyps an. Statt professioneller Tüchtigkeit in der Fertigung der Einzelheiten begegnet man hier einer steigenden Naivität, die sich von den Vorlagen immer weiter entfernt. Die große Wellenlinie ist schachbrettartig gewürfelt und endet unberechenbar; die beiden Hälften des Vorhangs schließen in der Mitte nicht aneinander an. Die Pflanzenmotive passen sich der Wellenlinie nicht an, sie lösen die Sinusflächen rücksichtslos, nach der Laune der Improvisation. Doch kann man noch immer Entwicklungsbindungen nicht nur in der Komposition, sondern auch in Einzelheiten aufspüren, beispielsweise bei den Rosen: zum Unterschied von den barocken, vielfach geschichteten, vollen Blüten wurden sie zwar zu vier Blättern vereinfacht, deren Ausführung aber noch immer den früheren komplizierten Blüten entspricht.[12] Wochenbettvorhänge dieses Typs findet man in verschiedenen Varianten in den Museen in Brno, Uherské Hradiště, ja sogar in Wien.

Bei dieser Gruppe endet offenbar der Einfluß der ungarischen Herrenstickerei, der sonst in Mähren nirgendwo so deutlich zutagetritt. Im dekorativen Beiwerk verschwindet die seichte Wellenlinie, erhalten bleibt nur eine entfernte Reminiszenz an die in Dreiecksform gereihten »Fischschuppen« der Pfauenstickerei, die hier zahnartig vereinfacht auftreten.

Auf einem weiteren Wochenbettvorhang aus der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, der sich von den vorhergehenden, barock robusten Vorhängen durch eine subtilere Ausführung unterscheidet, ist der Einfluß der Nachbarregion Podluží zu beobachten. Der zartere Habitus geht möglicherweise auch auf das Rokokoklima zurück, in dem die konservativere halbvolkstümliche Kirchenstickerei auf Leinen ausklingt, die stärkere Einflüsse ausstrahlte als die Volksstickerei von Strážnice. Die vollendete, leichte und transparente, aber auch in barock Komposition gehört nicht einmal in diesem Fall zur starken Seite der Vorzeichnerin oder Stikkonzipierten Stickereien übersichtlich bleibende, für die Region Podluží charakteristische

[12] Ember-Vrjú, l., c., Abb. 6.

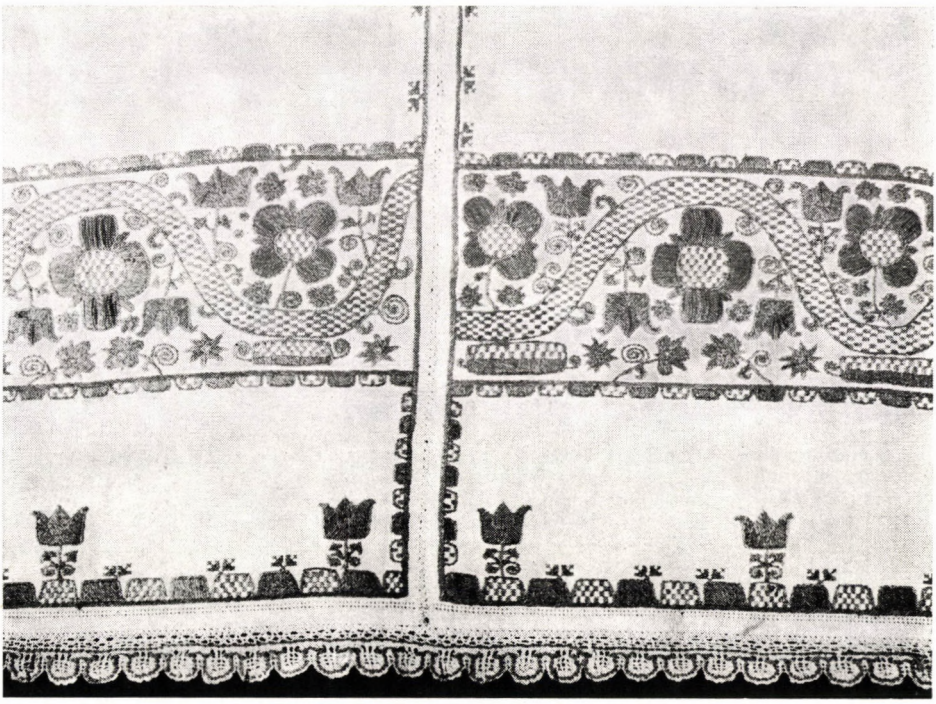


Abb. 5. Detail eines Wochenbettvorhangs aus Strážnice. Rotstickerei. E. I. d. M. M. Brno, Ev.-Nr. 2798. Photo Petr Jero

kerin. Die Verbindung der Motive ist naiv, aber die Einzelheiten und Zahl der Elemente sind konservativ, und zwar im allgemeinen und nicht etwa im Zusammenhang mit irgendeiner bereits entstandenen lokalen Tradition, die man hier schon erwarten könnte. Natürlich finden wir wenigstens Spuren einer solchen Tradition — betrachten wir doch nur die mit dem Hirschgeweih zusammenhängenden Pflanzenmotive, die an ältere Wochenbettvorhänge gemahnen. Neu ist eine Art Dynamisierung der starren Formen und die zunehmende Naivität der zoomorphen Elemente, beispielsweise das Mißverhältnis in den Proportionen der Hirsche gegenüber den Vögeln.

Nicht minder interessant sind die Begleitelemente der Hauptstickerei, nämlich die separierten Motive am Unterrand, die mit der zentralen Windrose im Blumenstrauß an einen Wochenbettvorhang aus der Region Podluží aus dem Jahr 1760 gemahnen. Bei der vertikal verlaufenden roten Einlage findet man aber ein kleines, nach gezählten Fäden gearbeitetes Muster, das mit Sicherheit Strážnice gehört. Der Unterrand ist mit schmaler weißer Durchbruchsarbeit gesäumt. Wenn es dort keine Reihe kleiner Dreiecke und die durchbrochene Arbeit gäbe, könnte man die Stickerei in das ganze große Gebiet Südmährens bis Znojmo und Brno verlegen, wo die genannten Techniken allerdings nicht erscheinen.

Auf älteren Vorhängen des 18. Jahrhunderts tauchen außer dem Hauptmotiv des Blumenstraußes und der begleitenden, den Übergang zur übrigen Fläche bildenden Einfassungsstreifen auch Improvisationen auf, die freigebliebene Stellen füllen. Beispielsweise auf dem Vorhang mit Lamm drückt sich zwischen und im Kontrast zu den grossen Motivkomplexen ein kärglicher Blumenstrauß in jener volkstümlich gewordenen Auffassung, derer die Zeit eben fähig war. Wo es ein Stückchen Raum gestattet, sind gegen den Strauß gerichtete Vögel ausgestickt, aber so starr und uniform, daß man offenbar Druckstempel zur Vorzeichnung verwendet hat.[13] Mit der Heraldik des Hauptmotivs haben sie nichts zu tun. Auch die verkleiner-

[13] Miroslava Ludvíková: *Kloboucká zamyšlení* (Betrachtungen aus Klobouky). Mikulov, 1971, Kap. 3 (bedruckte Leinentücher).



Abb. 6. Detail eines Wochenbettvorhangs aus Radějov bei Strážnice. Rotstickerei. Slovácké muzeum Uherské Hradiště, Ev.-Nr. E 2210. Photo František Chrástek

ten Pflanzenmotive erinnern an den vorhergehenden Vorhang, obwohl man hier eher aus der Not eine Tugend machte, die sich dem Mangel an Fläche fügte.

An diesen langgedehnten Blumenstrauß, den auch die Kreuzstichstickerei der Nachbargebiete kennt, erinnert der letzte bekannte Wochenbettvorhang aus dem Jahr 1830 aus der Gegend Strážnice. Der gestickte Dekor dieses Vorhanges besteht aus einzelnen Blumensträußen oder eher Stengeln mit einer dominanten Blüte, der alle anderen reduzierten Blumen in die Ergänzungen gewichen sind. Die Stengel wachsen aus großen Herzen, deren Ausfüllungen ziemlich gleich, aber in der Ausführung erfindungsreich variiert sind. Die Blumensträuße sind mit kleinen bogenförmigen Girlanden verwoben, an deren Berührungsstellen Weintrauben hängen (denken wir an den erstgenannten Vorhang mit Netzarbeit, in der Rotstickerei ist dieses Motiv aber neu!); nach oben zu wachsen weitere, nicht immer komplette Blumensträuße. Die Zeichnung ist regelmäßig über die ganze Fläche entworfen, allerdings mit guter Improvisierungsgabe, die dem augenblicklichen Einfall mit Rücksicht auf die zur Verfügung stehende Fläche entspricht. Betrachten wir nur etwa das Pärchen zarter Vögel, deren Umgebung jedesmal anders ist. Oder die untere Beendung der Herzen: sie ist motivbestimmend, keineswegs nur eine geometrische Stützte. Die Symmetrie wird elastisch gehandhabt, wo man ein Element erwartet, taucht überraschend ein anderes auf. Also keine Eintönigkeit, wie sie den so vollendet durchgezeichneten und durchgeführten zeitgenössischen Vorhängen aus den Nachbargebieten droht.

Dieser Wochenbettvorhang ist anscheinend das selbständige aller hier behandelten Artefakte. Man findet Nachklänge von Stilvorlagen (beispielsweise der Herrenstickerei in den Ausfüllungen der Hauptmotive), sie wurden jedoch organisch verarbeitet und zu einem geschlossenen Ganzen gefügt. Stileinflüsse vergangener Epochen mischen sich mit den Ansichten des fortschreitenden 19. Jahrhunderts (beispielsweise in der Girlandenkomposition), die kleinen Spiralen weichen Blättchen und man beginnt Knospen und realistische Elemente zu verwenden. Im Vergleich mit anderen südostmährischen Wochenbettvorhangsarbeiten setzen wir voraus, daß dies nicht möglich wäre, wenn hier damals ein starker Einfluß der Trachtenstickerei geherrscht hätte. Diese trat hier um 1830 kaum in Erscheinung, sonst hätte sie die Vorhangs-

stickerei ihrem Vorbild unterworfen und es konnte ein in Komposition und Einzelheiten so selbständiges Artefakt gar nicht entstehen.

Versuchen wir nun zum Schluß das Material aller auf dem betrachteten Gebiet vorkommenden Belege überblickend zusammenzufassen. In einem Zeitabschnitt von rund hundert Jahren blieben Vorhänge erhalten, die man in folgende Gruppen teilen kann: 1. weiße Netzarbeit, 2. Wochenbettvorhänge mit Rotstickerei großer heraldischer zoomorpher Motive, mit Spuren der ungarischen Herrenstickerei, aus den Jahren 1750—1760, 3. nachgeahmte bis volkstümlich gewordene Einlagearbeiten mit reinen Pflanzenmotiven aus der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, 4. der Vorhang mit Nachklängen der Hochstile, ebenfalls aus dieser Jahrhundertwende, 5. das selbständige Schaffen aus dem Ende des 1. Drittels des 19. Jahrhunderts. Obwohl es sich um eine relativ beträchtliche Zahl von 15 determinierten Arbeiten handelt, bietet diese Menge angesichts der langen Zeitepoche noch immer keine Grundlage zu eindeutigen Schlußfolgerungen.

Schon heute darf man aber sagen, daß die Stickerei auf Wochenbettvorhängen aus der Gegend um Strážnice zu jener großen südmährischen Gruppe gehört, bei der zoomorphe heraldische Motive erscheinen. Von Podluží unterscheidet sie sich nach stärkeren, anfangs unüberarbeiteten Elementen aus nichtmährischen Herrenstickereien, die die Komposition beeinflußen.



Abb. 7. Detail eines rotgestickten Wochenbettvorhangs aus dem Jahr 1830 aus Petrov bei Strážnice. Slovácké muzeum Uherské Hradiště, Ev.-Nr. E 2282. Photo František Chrástek
Landkarte des mährisch-slowakischen Grenzgebiets in der Umgebung von Strážnice

In der Gegend von Kyjov kommen zoomorphe Motive nicht vor. Im Laufe der folgenden Entwicklung zeigt die Stickerei von Strážnice manche mit Podluží und Kyjovsko identische Elemente; sie konnte zwar zu einer Eigenform gelangen, hörte aber von diesem Zeitpunkt auf, eigenständig zu bestehen. Was man später in der Gegend von Strážnice als Interieurvorhänge findet, ist entweder Import aus der benachbarten Slowakei oder ganz einfache Ware mit den nüchternsten Kreuzstichmotiven, abermals nach slowakischen Vorlagen, von denen diese Vorhänge durchaus abhängig sind. Deshalb haben wir sie in unsere Darstellung nicht aufgenommen.

MIROSLAVA LUDVÍKOVÁ
Brno

GEORGISCHE PARALLELE DER ARCHAISCHEN UNGARISCHEN VOLKSGEBETE

Zsuzsanna ERDÉLYI erschloß uns im Band *Hegyet hágék lőtőt lépék* (Bestieg den Berg schlotternd schreit ich) (Budapest 1976. Magvető Verlag, 770 S.) ein solches Gebiet der Volksdichtung, dessen poetischer, folkloristischer, doch auch kunsthistorischer Wert, wie Tiefe uns nur wenig bekannt ist. Die großen volkspoetischen Sammlungen brachten allerdings auch Volksgebete, und auch die Beschwörer erkannten den besonderen Platz und die Rolle der Gebete, dennoch ist die vorliegende Ausgabe, die mit Zahlenbezeichnung 251 Gebete enthält — doch eingebettet in den Anmerkungen wesentlich mehr Texte mitteilt — bedeutet einen Meilenstein in der Folkloristik. Nach annähernder Schätzung des Verfassers enthält aber diese reiche Sammlung mehr als zehntausend Daten, und so drängt sich unabweislich der Gedanke auf, daß hier von einem sehr wichtigen Gebiet der Folklore die Rede ist.

Die Volksgebete enthalten abweichend von der dogmatischen Religion, ein andres Weltbild, einen anderen Gedankenkreis oder zumindest deren Elemente, und widerspiegeln so die Welt, die die Gedankenweise eines Teils der Gesellschaft charakterisiert.

Zsuzsanna ERDÉLYI ordnete das aufgesammelte Material in fünf große Einheiten:

1. Texte von gemischter Form-Funktion (heidnisch-christlich), Beschwörung und archaisches Gebetmotiv zur Beschützung, zur Unheilabwehr;
2. Texte von eindeutig christlicher Bewußtseinsform und -funktion (nach den Momenten der Leidensgeschichte), *a)* Maria sucht Christus, *b)* Pilatus-Szene, *c)* Golgota-Leidensbild, *d)* Christus-Maria-Dialog, *e)* Tod-Trauer, *f)* Auferstehung;
3. Texte, die Beziehungen zur kirchlichen Literatur des Mittelalters anzeigen;
4. Sonstige gemischte Texte;
5. Anhang. Psalme (Christgehen).

Diese Gruppierung zeigt schon von sich selbst, daß der Band die Kunstart betreffend mehrere Einheiten umfaßt, und auch, daß inhaltlich die Leidensgeschichte dominiert.

Die noch nicht systematisierten Hinweise in den gebrachten Texten und des in den Anmerkungen angehäuften Vergleichsmaterials lassen eindeutig die verwickelten internationalen Zusammenhänge mit den ungarischen archaischen Volksgebeten erkennen. Die allgemeinsten Motive, wie beispielsweise die kosmische Geburt, die Genesis, der Lebensbaum, das Sterben und die Wiedergeburt sind die Grundsteine der Gebete, doch sind diese in jeweder anderen Folklore-Kunstart, unabhängig von Raum und Zeit, auch anzutreffen. Ihre konkrete poetische Formulierung ist auch derart elementar, daß sie entferntere Analogien ahnen lassen, worauf sich auch Zsuzsanna ERDÉLYI mit gutem Nachempfinden fallweise beruft.

Mit Hinblich auf das Anfangstadium in der Erforschung der archaischen Gebettexte, bedeutet, unserer Meinung nach, die Tatsache eine wichtige Lehre, daß mit dem ungarischen Gebet-Material sich eine überraschende Verwandtschaft von Inhalt und Ausdruck in der grusinischen Parallele zeigt, was zu beachten ist.

Saß Mutter Maria im Tor des Himmels,
Wob einen Schleier purpurn, kam der Jude Khetheri daher,
Traf sie mit bösem Blick, verzauberte sie,
Zerbrach ihren Stuhl gülden,
Ihre Tränen (wahre) Perlen rannen.
Daher kam der Erzengel Mikhel Gabriel:
(sic! in der Religiosität des grusinischen Volks eine Person)
Weshalb weinst Du Mutter Maria?
Weshalb ich weine?
Daher kam der Jude Khetheri,
Zerbrach meinen Schleier den güldenen
(sic! offensichtlicher Irrtum, statt »verwirren«, wegen der Ähnlichkeit der beiden grusinischen Worte)
Nicht Vater-Sohn Heiliggeist,
Nicht kam daher der Jude Khetheri,
Nicht verwirrte ich den Schleier purpurn,

I3da deda Mariami
Ksovda kselsa 3oceulisasa, čameiara uria Keterma,
Šetvala, šegbala, šeagr3neula,
Sḳami doumtvria okrosi,
Kseli oušala 3oceulisa,

Çremli aqrevia ṁargaliṭisa.
Čameiara Mikel Gabriel mtavarangelozma:
Rasa sṭiri, deda Mariam?
Rava rasa vsṭiri?
Čameiara uria Keterma,
Kseli damimṭvria okrosi,
Cremli maqrevia margaliṭisa.
Ara mama-3em sulma çmindam,
Arca čamoaranio uria Keteri,
Arca avašlevio kseli 3oçeulisa,
Arca vaqrevio cremli margaliṭisa,
Arca davamṭvrevio sḳami okrosi.

Das Gebet herausgegeben von Šota ZIZIGURI: Kartuli dialektologiis masalebi I., Tbilisi, »Ganatleba« 1974. pp. 253—254. No = 190. (Sotha Dsidsiguri: Grusinisches dialektisches Material, I., Tbilisi, aufgezeichnet 1945 in Oni (Ober Ratscha, Zentral-Nordgrusien) in der Arbeit des »Ganatleba Verlags« 1974). Dsidsiguri ordnete den Vers in keine Kunstart ein, doch reihte er ihn auch nicht zu den Beschwörungen, die er nämlich in einem separaten Unterkapitel behandelte. Die Versform selbst ist in der grusinischen Folklore ungewöhnlich, eine Parallele des Verses kommt in den bislang erschienenen Sammlungen nicht vor. Auf lexikalem Niveau ist er reich an Gestalten, die grammatischen Formen sind archaisch beziehungsweise mundartlich (hinsichtlich, daß sich die beiden Formen oft decken). Die variable Silbenzahl der Zeilen und Versformeln erinnern an einzelne Werke der Hymnographie des frühen Mittelalters vor dem 10. Jahrhundert, obwohl wir unter diesen bezüglich des Textes und der Thematik keine einzige Parallele kennen.

Die gebrachte Angabe widerspricht sich eigentlich nicht, erfüllt sogar eher den einleitend von Zsuzsanna ERDÉLYI angeführten Gedanken, laut dem die Wurzel der Gebettexte teils im Mythos zu suchen ist, anderseits Verwandtschaft mit der Hymnendichtung des Mittelalters zeigt, während andre wieder mit der Ritendichtung verwandt zu sein scheinen. Daher sind die Texte als Einheit nach ihrer Gebet-Funktion, das Material nach einem Aspekt erfaßt, bezüglich der Kunstart ein Sammelbecken der bislang unerschlossenen folkloristischen Prozesse, was gleichbedeutend mit der Möglichkeit eines Beginns neuer Forschungstypen wäre.

ILDIKÓ KRIZA—MÁRTON ISTVÁNOVITS

KREBSFANG DER KLEIN-PLATTENSEEGEGEND

Der Krebs gehört, wie bekannt, nicht zu den regelmäßigen und gewohnten Speisen der Bauernschaft. Sie kennt sie und verzehrt sie auch manchmal, wie dies — abgesehen von einigen spärlichen Angaben — aus den Liedertexten, beispielsweise: »Eine feine Speise sind Krebs und der Fisch«, oder aus der bekannten Redewendung: »Rot, wie der gesottene Krebs« zu folgern ist. Es kann nämlich angenommen werden, daß der Bildung und Verbreitung der Liedertexte und der Redewendungen auch gewisse direkte Erfahrungen zugrunde lagen.

Was bei der Bauernschaft nur selten, zumeist nur als Notspeise vorkam, kam auf den Tafeln der Herrschaftshäuser als beliebte Delikatesse vor. Denn hierher gelangte der Großteil der gefangenen und verkauften Krebse. Auch in den alten Kochbüchern, die gleichfalls eine Abwechslung in der Speisefolge dieser Häuser bezweckten, ist öfter von Krebsspeisen die Rede.

Übrigens beweist auch gut die Wichtigkeit des Krebsfangs für den Gutsherrn der Vertrag, den die Herrschaft Széchenyi mit den Gedingefischern von Hidvég 1. 1. 1763 schloß, die verpflichtet waren außer der Fischerei zugleich auch den Krebsfang zu betreiben. Dem entspricht auch der Vertragstext, der über das Gedinge »teils der Hidvéger Fischer und teils der Krebsfänger«[1] berichtet, die verpflichtet waren »zu trachten, je mehr Fische und Krebse für die Herrschaft zu beschaffen« und weiters »die für die Fischerei und den Krebsfang nötigen Geräte wie dies erwünscht scheint, diese rechtzeitig zu beschaffen . . .«

Der erste Vertrag der Gedingefischer — der uns erhalten blieb — beruhte offensichtlich auf frühere Traditionen der Fischerei, und der Anspruch des Gutsherrn bekam darin auch den entsprechenden Platz, was teils durch die Verwertungsmöglichkeit und teils durch den Bedarf der Herrschaft, des Gutsherrn geregelt wurde. Scheinbar brachte auch schon zu dieser Zeit der vertraglich festgesetzte Krebsfang den Gutsherrn einen bedeutenden Nutzen, und diese Tatsache weist zugleich auch auf die damalige Bedeutung dieser Beschäftigung. Nur das geht aus dem Text nicht hervor, ob der Krebsfang — eine gleichsam ergänzende — Verpflichtung des Fischers war, oder ob sich innerhalb des Kreises der Fischer von Hidvég besonders spezialisierte Personen damit befaßten. Anfang des 19. Jahrhunderts ist nämlich nur mehr von speziellen Krebsfängern die Rede.

Über die wirkliche Bedeutung des Krebsfangs am Klein-Plattensee können uns diese verhältnismäßig frühen, doch fragmentarischen Angaben kein Bild geben, sondern eher die Verträge, die die Herrschaft seit 1800 mit den Krebshändlern in der Umgebung Wiens, dann nicht viel später auch mit den speziellen Krebsfängern schloß. Den ersten speziell für Krebs-Ankauf bezüglichen Vertrag,[2] den die Herrschaft für drei Jahre mit dem »fisér« (Fischer) János Kupi aus dem Komitat Ödenburg schloß, lautet:

Contractus

»Mely alább irtt nap 's esztendőben Nagy Mlgú Sárvári Felső Vidéki Groff Széchenyi Ferencz Ő Excellentiaja Tettes Sz. Györgyvári Uradalma részirül Fekete Városon T. Ns. Sopron Vgyében lakozó Kupi János Fissérrel föntebb tisztelt Uradalomban foggatandó s ő általa eddig is meg venni Szokott Rák eránt négy egymás után foló esztendőkre, ugy mint: a 1ª Januarii 1800 usque ultima decembris 1803 tétetett, s ugyan:

1° Által engedtetik most nevezett Kupi János Fissérnek Tettes Sz. Györgyvári Uradalomban nevezetessen pedig Mándi Pusztának, úgy Szt-Györgyvár és B. Hidvégi Helységek határiban fogattandó és eddig is a M. Uraság Számára bé adatni szokott feles Ráknak megvétele úgy, hoy azt a' contrahált idő közben, egyenessen s' Rákészoktul meg vehesse, vagy tőlük akár mi alku mellett a' Mlgos Uraságnak esni szokott fele részt által vehesse, sőt tetszése szerint fogadhat a' nevezett Fissér ezen három határ béli Rákészatra Rákészokat.

2° Minthogy pedig ezen Fissér gyakorta, hosszas ideig szokott Mándon késni, Lovai tartására adatik neki két közönséges Szekér Szénát termő Réth, hogy azt Lovaival füenten meg etethesse, vagy ha meg kivánná takarittani, maga erejével föl takarithassa, és saját hasznára fordithassa, mely elől számlált két rendbéli haszonvételekhez:

3° Által adatnak a' M. Uraság részirül Mándon lévő és eddig is a' M. Uraság részirül megtöltetni Szokott két Jég vermek úgy, hogy azok a' M. Uraság részirül a' tehetőssséghez képest jéggel meg hordattassanak, és igy:

4° Köteles lészen Kupi János Fissér az elől számlált haszonvételekért a' M. Uraság Sz. Györgyvári Uradalom béli cassaiban esztendőnként 150 azaz egy Száz ötven forintokat, felét Sz. György napkor, a másik felét pedig mindszent napkor ugy le fizetni, hogy abbul egyszázhuszonött forintok Sz. Györgyvári, huszonött forintok pedi Magyaródi cassaban jó 's kelendő

[1] Landesarchiv, Széchenyi, Aktenr. III/36, 208/B
[2] Landesarchiv, Széchenyi, Aktenr. III/29, 204/A

pénzben egyszerre be fizettesenek; ezenkívül köteles lészen a' M. Uraság Számára a' Többszer megnevezett Fissér hét ezer Rákot, légyen Sz. Györgyvár akár Hidvégen, a'hol tudni illik 's midőn kivántatni fog, esztendőnként bé adni.

Melynek nagyobb erejére 's el hitetése ezen Contractus még egyenlő Exemplarban el készittetvén 's a' Contrahensek által subscribáltatván, 's meg erősitetvén ugyan azoknál a' szoros meg tartás véget fön tartatik, Signatum Sz. Györgyvár, Die 1ª Januarii 1800

Kovatsits György — Johan Kupi«
Tiszttó

(Contractus

Der am unterstehenden Tag und Jahr seitens der gnädigen Herrschaft St. Györgyvár Sr. Gnaden Franz Graf Széchenyi von Sárvár und Felső-Vidék in Fekete Város mit dem »Fissér« János Kupi wohhaft im Komitat Ödenburg mit der obengenannten gnädigen Herrschaft getroffen und auf die bislang gewohnte Weise gekauften Krebse auf vier nacheinander folgende Jahre, so wie: vom 1° Januarii 1800 usque ultima decembris 1803 geschlossen wurde, und zwar:

1° Somit wird dem jetzt genannten »Fissér« János Kupi gestattet innerhalb der Gemarkungen der gnädigen Herrschaft St. Györgyvár, und zwar der Pußta Mánd, und der Orte St. Györgyvár und Balaton-Hidvég getroffene und bislang auch für die gnädige Herrschaft abzugeben gewohnte halbe Krebsfang zum Ankauf so, daß von ihnen im contrahierten Zeitraum, direkt von den Krebsfängern abkaufen könne, oder von ihnen durch irgendeine Abmachung den der gnädigen Herrschaft zustehenden gewohnten Halbteil abkaufen könne, ja dem genannten Fissér steht nach Belieben sogar zu in diesen drei Gemarkungen zum Krebsfang Krebsfänger zu verdingen.

2° Da aber dieser »Fissér« häufig, für längere Zeit in Mánd verweilt, wird ihm zur Haltung seiner Pferde zwei gewöhnliche Fuhren Heu tragende Wiese überlassen, um diese mit seinen Pferden heufressend zu verfüttern, oder wenn er sich das zu ersparen wünscht, so kann er das Heu aus eigener Kraft einbringen, und zu seinem eigenen Nutzen verwenden, wofür zweierlei Nutznießungen gerechnet werden:

3° Gegeben sind seitens der gnädigen Herrschaft die in Mánd befindlichen und die bislang von der gnädigen Herrschaft gewöhnlich angefüllten Eisgruben so, daß diese seitens der gnädigen Herrschaft nach Möglichkeit mit Eis angefüllt werden, und so:

4° Wird der »Fissér« János Kupi verpflichtet für die vorgezählten Nutznießungen in die Herrschaftscassen der gnädigen Herrschaft St. Györgyvár jährlich 150 das heißt einhundertfünfzig Gulden, die Hälfte am St. Georgstag, die andre Hälfte aber zu Allerheiligen so abzuzahlen, daß davon einhundertfünfundzwanzig Gulden in die Cassa von St. Györgyvár, fünfundzwanzig Gulden aber in die von Mogyoród in gutem gängigem Geld auf einmal eingezahlt werden; außerdem wird der mehrmals genannte »Fissér« verpflichtet der gnädigen Herrschaft siebentausend Krebse, sei das in St. Györgyvár oder in Hidvég, wo beziehungsweise wann es gewünscht wird, jährlich abzuliefern.

Zur Bekräftigung und Beglaubigung wird dieser Contractus in vier gleichen Exemplaren ausgestellt, und von den Contrahenten subscribiert, und bekräftigt von denselben zur Aufrechterhaltung der strengen Einhaltung, Signatum St. Györgyvár, Die 1ª Januarii 1800

György Kovatsits — Johan Kupi)
Verwalter

Der Kontrakt wurde 1804, dann 1807 immer wieder um drei Jahre verlängert. Diese Veträge, unter denen im letzten einige Änderungen gegenüber des ersten vorkommen, orientieren uns auch gut über den allgemeinen heimischen Krebsfang.

Die eine Abweichung im Text des dritten Vertrags zeigte sich in der Einleitung,[3] die sich folgendermaßen änderte: ». . . geschlossen zwischen den in Fekete Város im Hochlöbl. Komitat Ödenburg wohnhaften Fisch- und Krebshändlern János Kupi und János Csida zu Nisider mit der obengenannten gnädigen Herrschaft und über die von ihr gewöhnlich gekauften Krebse . . .«. Daher vermehrten sich die Händler, mit denen die Herrschaft einen Vertrag schloß, auf zwei, und beide waren im Komitat Ödenburg zuständig. Letztere Tatsache beruht offensichtlich auf keinem Zufall, sondern hing damit zusammen, daß die Krebse über Ödenburg, vor allem nach Wien geliefert wurden, das für diese Ware ein ertsklassiger Markt gewesen sein durfte. Bekanntlich war der Krebs aus dem Komitat Zala in Wien gesucht, und war unter der Benennung »Solo«-krebs dort besonders beliebt. Der gute Ruf dieser Krebse war offenbar nicht nur der guten Qualität, sondern auch der entsprechenden Quantität zuzuschrei-

[3] Landesarchiv, Széchenyi, Aktenr. III/29, 204/A

ben. Aus einigen Daten können wir auch auf die Menge dieser Krebs-Anlieferung folgern, da die Herrschaft doch außer der Pacht laut den Verträgen von 1800 und 1804 siebentausend Krebse beanspruchte, während im Vertrag von 1807 schon achtausend Stück vorgeschrieben sind: ». . . ist verpflichtet der Herrschaft . . . — kann man lesen — achttausend Krebse, sei dies in St. Györgyvár oder in Hidvég, beziehungsweise wann dies gewünscht wird, jährlich abzugeben«. Diese Menge, die offenbar den direkten, man könnte sagen Hausbedarf der Herrschaft entsprach, kann allenfalls nur ein kleiner Teil der tatsächlich gefangenen und gelieferten Menge gewesen sein.

Übrigens aus der Tatsache, daß als Äquivalent des im Vertrag von 1800 genannten »fisér«-Benennung im Text von 1807 »Fisch- und Krebshändler« erwähnt wird, kann auch angenommen werden, daß sich die früher »fisér« genannten Personen nicht allein mit Fischhandel befaßten. Und wenn dies tatsächlich entspricht, so können die Angaben des Fischhalndels bis Mitte des 18. Jahrhunderts genauere Stützpunkte zur Orientierung bieten.

Scheinbar war für die Herrschaft der Krebsfang nicht ohne Bedeutung, da den Krebshändlern eine abgesonderte Wiese zur Verfügung gestellt wurde, wo ihre Pferde weiden konnten, und außerdem ihnen noch Eisgruben zur Lagerung der Krebse errichtet waren. All dies hätte ohne besonderes Interesse, ohne Gewinn der Herrschaft nicht erfolgen können. Dabei, wie dies die oben erwähnten Daten zeigen, erhielt auch die Herrschaft eine verhältnismäßig große Menge für den Eigenbedarf. Natürlich bedeutete auch diese Krebsmenge noch nicht den vollen Bedarf. Mit dem Datum vom 31. Dezember 1801 blieb uns eine Quittung erhalten,[4] über die Sendung »des Herrn Verwalters Lajos Toronyi aus Maros«, die »für den Pester Bedarf Seiner Excellenz schickte«, und die Pester Angestellten »quittierten«. Und in dem Verzeichnis der Sendung, die daher von der Pußta Maros im Komitat Ödenburg abgesandt wurde, stehen unter andrem auch »486 Krebse«, ein St. Hirsch, »65 Hasen, 6 Wildenten«.

Die Krebse fingen übrigens die Krebsfänger, lokal »rákészok« (rák = Krebs) benannt, deren Beschäftigung sich scheinbar für diese Zeitspanne von den Fischern absonderte. Schon im Vertrag von 1800 werden sie als Sonderberuf erwähnt, wo darüber steht, daß der Krebshändler dazu Möglichkeit bekam,[5] daß er die Krebse »direkt von den Krebsfängern kaufe, oder von ihnen sogar nach Abmachung den für die gnädige Herrschaft gewohnten Halbteil übernehme, sogar nach Belieben — wurde hinzugesetzt — kann der genannte »Fisér« Krebsfänger für den Krebsfang innerhalb der drei Gemarkungen verdingen«.

Auf eine vollkommene Trennung der Krebsfänger von den Fischern weist auch der Vertrag, den am 12. Mai 1811 die Herrschaft mit fünf Krebsfängern schloß, die nicht mehr aus der Gemeinde Hidvég kamen, sondern einer von ihnen lebte in Mánd, der andere in Csány, dreie waren aber in Bükk wohnhaft. Scheinbar schrumpfte durch den Rückgang der Fischerei in Hidvég der auch im Vertrag des 18. Jahrhunderts erwähnte Krebsfang der Hidvéger auf ein Minimum.

Übrigens lautet der 1811 geschlossene Krebsfang-Vertrag folgendermaßen:[6]

»Contractus

Melly alább irt Nap s Esztendőben Nagy Mlgú Sárvári Fölső Vidéki Groff Széchenyi Ferencz Eő Excellentiája Tettes Szt. Györgyvári Uradalombéli Tisztsége Részirül Mándi Császár István, Csányi Köves Andor, Büki Varga János, Varga József és Mázsa Mihály Rákészokkal a Szala vizében fogadtandó Rákok eránt a folyó 1811ik Esztendöben tétetett s ugyan:

1° Által engedtetik most nevezett Rákészoknak Mándi Határban Kustányi Határtul kezdve egész Mándi Malomig a Fölső Szala vizi Rákészát ugy, hogy mái naptul fogva Szabadon reá mehetvén azon vizre, rákészhatnak ezen Esztendőben s abbul a Mgls Uraság részire felében esendő Rákkal maguk tetszések szerént disponalhassanak, Mely haszon vételért

2° Kötelessel ezen irtt Rákészok a Mlgs Uraság Szt. Györgyvári Cassájában fejenként 25 f az az Huszon öt forintokat, öten lévén öszvessen 125 f, az az Egy Száz Huszon öt forintokat egyszerre Nagy Asszony Napján az az 15a Augusti 1811. jó és el kelendő pénzben be füzetni, végre

3° Nem leszen másnak, mint meg nevezett öt árendás Rákésznak ezen Mándi Fölső Szala Vizén rákészni, mellyet ha észre vennének, a Mlgs Uraság Tisztségének bé jelenteni tartoznak.

Mellynek nagyobb erejére és el hitelére ezen Contractus három egyenlö irásban el keszéttetvén s a contrahens Felek által alá irattatván, és megerősittetvén ugyan azoknál a szoros meg tartás véget fön tartatik.

[4] Landesarchiv, Széchenyi, Aktenr. IV/2, 217/C
[5] Landesarchiv, Széchenyi, Aktenr. III/29, 204/A
[6] Landesarchiv, Széchenyi, Aktenr. III/29, 204/A

Signatum, Szt, Györgyvár 12ª Maii 1811
Kovatsits György — Mándi Császár István X
inspector — Csányi Köves Andor X
Büki Varga János X Rákészok
Büki Varga József X
Büki Mása Mihály X«

(Contractus

Der am untenstehenden Tag und Jahr seitens der tätigenden löblichen Herrschaftsverwaltung von St. Györgyvár Sr. Excellenc des gnädigen Grafen Franz Széchenyi von Sárvár und Felső-Vidék und István Császár aus Mánd, Andor Köves aus Csány und János Varga, József Varga und Mihály Mása aus Bük für den Fang von Krebsen aus dem Wasser der Szala im laufenden Jahr 1811 geschlossen, und zwar:

1° Somit wird den jetzt genannten Krebsfängern der Krebsfang von der Gemarkung Kustány bis zur Mühle von Mánd der Wasserkrebsfang an der Oberen-Szala gestattet, und zwar so, daß sie vom heutigen Tag frei auf dieses Wasser gehen können, in diesem Jahr Krebsfang betrieben dürfen und davon die Hälfte der gefangenen Krebse der gnädigen Herrschaft nach ihrem Belieben disponieren können für welche Nutznießung

2° Diese angeführten Krebsfänger verpflichtet sind in die Cassa der gnädigen Herrschaft in St. Györgyvár pro Kopf 25 Fl. das sind fünfundzwanzig Gulden, da sie fünf sind insgesamt 125 Fl. das sind einhundertfünfundzwanzig Gulden aufeinmal zu Mariähimmelfahrt, das heißt am 15. Augusti 1811 in gutem und gängigem Geld zu zahlen, schließlich

3° Es dürfen keine andren, als die genannten fünf Krebsfangpächter auf dem Wasser der Oberen-Szala in Mánd Krebsfang betreiben, falls sie solches beobachten, sind sie verpflichtet dies der Verwaltung der gnädigen Herrschaft zu melden.

Zur Bekräftigung und Beglaubigung wird dieser Contractus in drei gleiche Schreiben ausgefertigt und von den contrahierenden Parteien unterfertigt, und bekräftigt durch dieselben wegen Vorbehalt strenger Einhaltung.

Signatum St. Györgyvár 12ª Maii 1811.
György Kovatsits — István Császár, Mánd X
Inspector — Andor Köves, Csány X
János Varga, Bük X
József Varga, Bük X
Mihály Mása, Bük X Krebsfänger)

Am 20. 1. 1812 wurde der Vertrag auf ein weiteres Jahr verlängert.

Was aber die Krebsfangweise betrifft, verfügen wir über keine direkten Angaben. Doch wahrscheinlich unterschieden sie sich nicht wesentlich von dem Anfang des Jahrhunderts in Erfahrung gebrachten und niedergelegten — des auch von GÖNCZI beschriebenen[7] — Krebsfang in den nicht weit vom Klein-Plattensee entfernten Bächen. Demnach wurden die Krebse zumeist mit der Hand gefangen. Doch wenn es viele Krebse gab, wurde auch die einfache Konstruktion, das »rácsa« (Netz zum Krebsfang) verwendet. Das rácsa — wie es in der Beschreibung von GÖNCZI steht — »ist ein an einem kreisförmigen Reifen gebundenes Netz, das durch drei zusammenlaufende Schnüre am Stiel befestigt ist. Inmitten des Netzes wurde ein gehäuteter Frosch und ein faustgroßer Stein befestigt, der das Netz ins Wasser hinabzog. Das rácsa wird so ins Wasser gelassen und der Stiel am Ufer befestigt. Der Frosch lockt die Krebse ins Netz. Der Krebsfänger hebt von Zeit zu Zeit sein rácsa heraus und entfernt die darauf befindlichen Krebse. Ein Krebsfänger hat manchmal auch 8—10 rácsa, die er in gewisser Entfernung voneinander der Reihe nach niederlegt, dann diese der Reihe nach hochzieht, die daran befindlichen Krebse abklaubt«.

Vermutlich haben auch die Krebsfänger der Klein-Plattenseegegend diese Krebsfangweise zum Fang von großer Menge Krebsen angewandt.

Laut JANKÓ war der Flußkrebs von schwarzer Farbe, während der vom Plattensee von weißer. So schrieb er:[8] »Sie fingen am Abend, bei Schiffeuer, mit der Hand, mit Netz, sowie mit auf Schilf gezogener Froschhaut.« Der Fang mit dem Netz dürfte daher ähnlich dem des von GÖNCZI beschriebenen aus der Göcsejgegend gewesen sein.

LAJOS TAKÁCS

[7] GÖNCZI, F.: *Halászás, rákászás és csíkászás Göcsej és Hetésben* (Fischerei, Krebsfang und Grundelfischerei in der Göcsejgegend und Hetés). In: Néprajzi Értesítő 1911/XII/58.

[8] JANKÓ, J.: *A balatonmelléki lakosság néprajza* (Ethnographie der Einwohnerschaft der Plattenseegegend). Budapest 1902, 376.

DIE THEORIE DER KROATISCHEN FOLKLORISTIK

Die kroatische Folklore hat innerhalb der europäischen eine wichtige Übergangslage zwischen Balkan und Mittel-Europa, Mediterraneum und Pannonien, unter slawischen, germanischen, romanischen und ungarischen Folkloren. Historisch betrachtet war die Heldenepik vorherrschend, die von Wissenschaftlern gebührend untersucht wurde. Neuerdings kamen aber auch andere Erscheinungen ans Licht. Innerhalb des außerordentlich reichen Märchenschatzes und in den sogenannten lyrischen Liedern tauchen archaische Motive auf, einige davon können der mediterranischen Erbe hingehören. Obwohl die Untersuchung einer so reichen Folklore nur von einem Institut oder Forscher kaum durchgeführt werden kann, doch ist es fast einem einzigen Wissenschaftler zuzuschreiben, daß die kroatische Textfolklore heute international wohlbekannte, selbständige theoretische und praktische Ergebnisse aufweisen vermag. Maja Bošković-Stulli ließ in den letzteren Jahren mehrere Werke erscheinen, die ihre derartige Resultate zusammenfassen. Es zeigt sich zweckmäßig, sie an einer Stelle gemeinsam zu besprechen.

Maja Bošković (ihr Mann ist der Historiker B. Stulli) wurde 1922 in Osijek/Esseg geboren, studierte an den Universitäten von Zagreb, Leningrad und Beograd, absolvierte nach dem Krieg als Slawistin. Ab 1952 arbeitete sie im folkloristischen Institut zu Zagreb *(Institut za narodnu umjetnost)*, 1963—1973 als Direktor war sie die Schriftleiterin des vom Institut herausgegebenen Jahrbuches *(Narodna umjetnost)*.

Sie ist vor allem Märchenforscher, ihre aus diesem Themenkreis früher verteidigte Dissertation erschien 1967 unter dem Titel *Narodna predaja o vladarevoj tajni* (Volksüberlieferung vom Geheimnis des Herrschers), eine Monographie der Midas-Geschichte (AaTh 782). Sie gab mehrere Anthologien aus diesem Themenkreis heraus. Zur Vollendung dieser erschien der Band *Kroatische Volksmärchen* (Herausgegeben von Maja Bošković-Stulli. Übersetzt von Wolfgang Escher und Vladimir Milak. Eugen Diederichs Verlag, 1975. Düsseldorf—Köln, 319.), der in der ansehlichen Serie *Die Märchen der Weltliteratur* erschien, die wurde noch von Friedrich von der Leyen gegründet, seit seinem Tod von Kurt Schier und Felix Karlinger redigiert. Der Band folgt der traditionellen Einordnung der Serie und enthält 65 auf Deutsch sehr treu und sorgfältig übertragene Märchen, die authentisch sind. Zugleich bestrebt sich die Herausgeberin des Buches nach Vielfältigkeit der Gattungen. Beide Übersetzer weisen in einer kurzen Anmerkung darauf hin, daß sie sogar grammatische Inkonsequenzen und die aus der direkten Rede entstandenen grammatischen Nachlässigkeiten des originellen Textes wahrnehmbar machten. Dieser Band wurde innerhalb der ganzen Serie am genauesten übertragen. Das Buch schließen ein Nachwort, ein Literaturverzeichnis und Erläuterungen zu den einzelnen Märchen ab. Die Erläuterungen gehen auf die Persönlichkeit des Erzählers, auf seine Quellen ein, und verweisen auf die anderen südslawischen Varianten, auf die internationale Typenzahl, auf gelegentliche Typenmonographien. Die Autorin veröffentlicht international wohlbekannte Märchen, darunter gibt es aller Wahrscheinlichkeit nach kaum eine lokale Bildung. Ungarische Paralelle könnten natürlicherweise auch angeführt werden, doch sollten endlich die Zusammenhänge der kroatisch-ungarischen Märchentraditionen aufgrund eines viel umfassenderen Materials erschlossen werden.

Das Interesse von Bošković-Stulli erstreckte sich in den letzten Jahren auf weitere folkloristische Gattungen (episches Lied, Ballade, lyrisches Lied, Sage), ihre theoretische Tätigkeit darf aber noch höher geschätzt werden. Im letzten Jahrzehnte ließ sie eine Reihe von Aufsätzen erscheinen, die die Kernfragen der Folklore als mündliche Kunst betreffen. Sie schließt sich in diesem Bezug der sich um die Zeitschrift *Umjetnost Riječi* organisierenden literaturtheoretischen Schule zu Zagreb an, und ihre Aufsätze wurden nicht nur einmal in ihren Publikationen herausgegeben. Zur anderen Quelle ihrer Theorie dient die moderne formalistische-strukturalistische Folkloristik, sie entlehnt daraus aber nicht die modernen Übertreibungen, sondern nur die klassischen Werke. Dieser Übergangscharakter kennzeichnet die von ihr vor einigen Jahren herausgegebene Anthologie *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda* (Die mündliche Literatur. Studien und Respektive). Zagreb, 1971. Školska Knjiga, 376 in der sie etwa 20 (darunter ihre eigene) Studien über die südslawische Volksdichtung veröffentlicht, und führt vor allem historisch-philologische, und poetisch-textanalysierende Themen an.

Die neuerdings erschienene Sammlung ihrer Abhandlungen summiert diese literaturwissenschaftliche Tätigkeit: *Usmena književnost kao umjetnost riječi* (Die mündliche Literatur als Wortkunstwerk), Zagreb 1975. Mladost, 267. Unter diesem Titel gruppieren sich 16 Abhandlungen um drei Themen. Zum ersten Thema gehören 6 Artikel über verschiedene Werke der kroatischen Versepik. In diesen Artikeln erzielte die Autorin hauptsächlich die slawischen Paralelle (und manchmal die ungarischen) auszuarbeiten, an manchen Stellen hat sie auf die Gattungszusammenhänge hingewiesen. Den zweiten Themenkreis besprechen sieben Aufsätze: hier werden verschiedene Probleme der Prosa-Epik erörtert. Die Grundthemen sind hier: die Gattun-

gen der Sagen, die Schwänke, der Stil der Märchen, die nationalen und internationalen Züge der Märchen. Der Schlußaufsatz dieses Themenkreises ist für uns Ungaren von besonderer Wichtigkeit, denn die Autorin behandelt an dieser Stelle die Gestalt der kroatischen und slowenischen Zauberer (ung. »táltos«), *krsnik-kresnik*. Der dritte Abschnitt besteht aus drei Abhandlungen, deren Gegenstände die literarische Werke und Gattungen aus dem Blickpunkt der Folklore behandeln. Jeder Aufsatz wurde mit vollkommenem wissenschaftlichen Apparat versehen. Das kurze Nachwort gibt auch den Ort der Erstausgaben an. Es stellt sich heraus, daß diese Arbeiten zwischen 1960—1970 entstanden. Zwar es erfreut uns sie in einem Band zusammengebracht zu lesen können, dem Mangel an späteren wichtigen Artikeln vermag es nicht zu helfen. Die theoretisch-terminologische Abhandlung *O pojmovina usmena i pučka književnost i njihovim nazivima* in *Umjetnost Riječi* 17 (1973), No. 3 und 4 über die Abgrenzung der Volksdichtung von der volkstümlichen Literatur wäre von besonderer Bedeutung: dieser letzter Aufsatz hat die wertvollsten Bestrebungen der ost-europäischen Folkloristik aus den letzten Jahren inne, um manche Grundbegriffe der Folkloristik neuerlich überzuprüfen.

Aus den vorliegenden Werken erhellt sich die vielseitige Tätigkeit der Autorin: Sie ist ein begabter Sammler, das zeigen die Zitaten aus ihrer Terrainforschung, kennt sich in den verschiedensten Gattungen gut aus, hat Sinn für die philologische und komparative Forschung, in ihrer theoretischen Arbeit ist sie soweit Anhänger der modernen Strömungen, bis die mit ihren Ergebnisse unbestreitbar zur Weiterentwicklung der Forschungen beitragen. Diese Bände die soliden und festen Kenntnisse vermitteln, bedeuten die höchste Leistung der zeitgenössischen kroatischen Folkloristik, sie bilden das theoretische Gerippe, an das alle andere Arbeiten gemessen werden sollen.

VILMOS VOIGT

ХЕВСУРСКИЙ ЛЕКАРЬ — «АКИМИ»

На протяжении ряда лет мы изучали народную медицину Хевсуретии. Хевсуретия расположенна в горныых районах Восточной Грузии. С этнографической точки зрения этот маленький, живописный край Грузии представляет большой интерес. Мы считаем, что собранный нами материал по вопросам народной медицины не лишен интереса не только этнографов но и специалистов медиков.

В Хевсуретии зафиксировано большое количество весьма интересных методов лечения, заболевании желудочно-кишечного тракта, суставов, катаров верхих дыхательных путей и др. т. е. заболевания которые имеют особо широкое распространение в этом районе.

Распространенность этих болезней нужно объяснить климатическими особенностями Хевсуретии, неправильным режимом питания местного неселения тяжелыми условями горцев и т. д.

Что касается инфекционных заболеваний то они в Хевсуретии встречаются гораздо реже, соответственно методы их лечения местными жительми менее известны.

Лечением этих заболеваний не занимались какие либо специальные лица, только в тех случаях когда болезнь принимала затяжной характер и давала серьезные осложения они обращались к кадаги, служителю святилища, что конечно, не могло спасти их от тяжелого недуга.

Хевсуры скуссно владели методами хирургического лечения травматических поражений, которыми занимались специальные лица «акими» — лекари.

В первую очередь нужно отметить, что лекарь в Хевсуретии подразумивает хирурга-травматолога. Он лечит исключительно только травматические поражения. Лекарь избранник святилища, он пользуется большим уважением среди народа. Они применяли примитывные однако диференциальные методы лечения травматических поражении. Лекари хорошо знали анатомию человека, имели свою терминологию, диференцировали различные поражения, различали к примеру раны не только по сложности, но и по характеру их нанесения различными оружениями (саблем, топором, пулем и т. д.) и в каждом отдельном случае применяли соответствующее лечение.

Хевсур-лекарь своё искусство изучал у опытного лекаря, будь он его отец, дядя или посторонее лицо.

Лекари достаточно хорошо владели методами таких сложных операции как трепанация черепа. Для трепанации они применяли специальные кустарно-приготавленные хи ругические инструменты, которые в каком то роде соответствуют инструментам применяемым в современной хирургии.

Эти инструменты перед употреблением обрабатывались водкой. Операция проводилась следующим образом. Больной помещался на низкую деревянную табретку, лекарь стоя над ним ощупью определял величину и характер раны. Затем освобождал повреждённое место;от волосатого покрова, обработивал теплой водой, специальным инструментом расширял рану оголям поверхность пости, рана в течение нескольких часов покрывалась табличным листом и солью, это способствовало прекращению кровотечения и сокращению мищц, что облегчано проведение операции, затем специальным хирургическим инструментом «хоци» — (инструмент подобный современной хирургической ложке скаблили косте, освобождали рану от осколков инородного тела. Каждый лекарь имел лечебние мази приготовленные по своеме способу, которым он покрывал рану и тем самым ускорял процесс заживания и предотвращал их от раздражения и нифекции.

Лекари операцию проведили обычно без применения обезболивающих средств, только в крайных случаях прибегали опьянению больных водкой.

Вознаграждение за лечение ран лекари получали в пределах установленных Хевсурским адатом — «рджули». В Хевсуретии за принесенное увечье учинитель выплачивает пострадавшему определенную для плату из этой платы лекарью дается — питая доля.

До начала лечения раненный приносит лекарью одного барана, которого в доме лекаря режет — священослужитель «хевисбери,» обращаясь к святилище с молитвой о благополучном исходе лечения.

По представлению Хевсуров святилище дает право лечения только пожилым, опытным мужщинам.

В Хевсуретии лекарства не передается по наследству, хотя это и не исключается. Нам не удалось зафиксировать аналогичный обычай уплаты за лечение в других горных районах Грузии, однако нужно полагать, что раньше оно имело место и в других уголках. об этом свидетельствует свод законов Грузинского царя Георгия Блестателного который предназначалось для Мтиулети (XIV*в*) где отмечено, кому из платы выдается определенная часть.[1]

[1] М. Долидзе «Памятники Грузинского права. I. Тб. 1965 стр. 416. (иа груз. яз.)

Аналогичные данные приводится в сборе законов обычного права жителей Северного Кавказа, в часточни у чеченцев и дагестанцев «лечение больного и плата лекарю производится за счет виновного»,[2] или же впользу лекаря приглашенного к раненному взыскивается с обвиняемого».[3]

Таким образом нужно полагать, что лекари довольно тщательно готовились к своей профессии усовершенствовали свое искусство у опытных специалистов. Учытивая вышеуказанное, а также то обстоятельство, что за лечение лекарь получал заведомо установленную плату, можно полагать, что в Хевсуретии лекарство носило характер определенной профессии.

Как было выше указанно лекари лечили исключительно только травматические воражения, больше же с заболеваниями внутренних органов (в тяжелых случаях) обращались к служащим святилища к кадаги которые определяли в качестве причины какого то духа или святилища.[4]

Таким образом в Хевсуретии мы выдим зачатки двух видов медицины: первая которая возникла на базе эмпирической рациональной медицины, представителем которой является лекарь-акими; и, в торая: храмивая медицина — «Сахато медицина», представителем которой является кадаги.

НИНА МИНДАДЗЕ

[2] Леонтович Р. И. «Адаты кавказских горцов», Одесса 1883, т. II стр. 133.
[3] Хаджи Мурат Хатаев «Памятники обычного права Дагестана XVII—XIV М. 1961 стр. 74.
[4] Хати — сватилища.

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 28 (1—4), pp. 415—478 (1979)

RECENSIONES

Kós, Károly: *Tájak, falvak, hagyományok* (Landschaften, Dörfer, Traditionen). Kriterion Verlag, Bukarest 1976. 386 S., 265 Zeichnungen, 29 Fotos.

Die Grundlage der Mundart und Volkskultur der Ungarn in Rumänien stimmt mit der des ganzen Ungartums überein, in Einzelheiten zeigen sich dennoch zahlreiche Abweichungen. Die Ursache hierfür müssen wir in den besonderen gegenseitigen Einwirkungen der geographischen, gesellschaftlichen, historischen Faktoren suchen, doch spielte auch besonders das Zusammenleben durch Jahrhunderte hindurch mit Rumänen und Sachsen in einigen Gegenden eine große Rolle. Deshalb ist all das zur Kenntnis der Ethnographie des Ungartums beim Studium des Volkslebens der Ungarn in Rumänien besonders wichtig, indes bietet sie zur Untersuchung der prinzipiellen und methodischen Untersuchungen für die interethnischen Beziehungen außerordentliche Möglichkeiten.

In früheren Jahrzehnten erhielten wir vor allem auf dem Gebiet der Folklore, in vielen Fällen einzigartige Erschließungen, Publikationen und Analysen. Diesen schließen sich seit einigen Jahren auch die der materiellen Kultur an, und die führende Persönlichkeit dieser sich entfaltenden Arbeit ist Károly Kós, der nicht nur eine Monographie nach der anderen schreibt, sondern dieselben meist auch selbst redigiert, und bildet Autoren heran, deren Studien dann der Reihe nach erscheinen. Eines steht aber ohne zu übertreiben fest, daß wir durch die Tätigkeit von K. Kós während der letzten anderthalb Jahrzehnte von der Ethnographie der Ungarn in Rumänien mehr erfahren haben, als im Verlauf der vergangenen vier Jahrzehnte. Seinem hervorragenden Wissen zollte die ungarische und rumänische gelehrte Welt wiederholt Anerkennung. In Kenntnis seiner Pläne, wissen wir auch, daß eine Reihe von Sammelbänden, Monographien teils fertig, teils unter Bearbeitung zur Herausgabe vorgesehen sind.

»Dieser Band enthält — nach dem 1972 erschienenen 'Volksleben und Volkstradition' — Beschreibungen verschiedener Landschaften, ethnographische Beobachtungen bei meinen Geländebegehungen in Dörfern. Das sind solche Aufzeichnungen, Bearbeitungen, die die Aufnahmefähigkeit unserer Zeitschriften überschreiten würden, so zeigte sich die einzige Möglichkeit ihrer Publikation sie als Monographie zu behandeln« — schreibt der Autor über sein Buch. Im Band reihen sich tatsächlich kurze, wenn auch sehr wichtige Monographien, unter denen die Studien über die grundlegenden zweier bedeutender ungarischer ethnographischer Gruppen besonders wichtig sind.

Sammlung im Fekete-Kőrös-Tal (12—79), die vollkommenste Zusammenfassung aus einem ethnographisch äußerst interessanten Reliktgebiet. Schon István GYÖRFFY befaßte sich [in: Néprajzi Értesítő 13 (1912); in: Földrajzi Közlemények 1913; in: Néprajzi Értesítő 16 (1915); 17 (1916); 18 (1917); 19 (1918); 21 (1929)] mit dieser ethnographischen Gruppe, doch nach den Detailarbeiten blieb ihm keine Zeit mehr für eine vollkommenere Zusammenfassung. Dies übernahm jetzt K. Kós. Unter den traditionellen Beschäftigungen führt er die Viehhaltung, den Ackerbau, das Leben der Weingemeinden, den Gemüsebau, die Imkerei vor. Doch geht er auch auf die Grundstücke, die Häuser, die Wohnungen, das Tárkány-Tor, ferner auf die Töpferei in Kisnyérgesfalva, die Kürschnerei, die Trachten ein. Unter den gesellschaftsethnographischen Aufzeichnungen können wir die Kollektivarbeit, die Bräuche der Jugend, der Brautwerbung, der Hochzeit, des Begräbnisses, der Aussteuer, der Erbschaft, die Ordnung der Sippen kennenlernen. Die lange Reihe der Angaben vom Quellenwert, die großartigen, übersichtlichen Zeichnungen, die einmaligen Photos des Verfassers bezeugen, daß sich auf diesem Gebiet die Züge Siebenbürgens und der Ungarischen Tiefebene außerordentlich eigenartig mischen und in vielen Fällen auf die prinzipiellen Fragen der Forschung, bezüglich der Volkskultur, Antwort geben.

Ethnographische Skizze der Csángó (103—217). Hinter dem bescheidenen Titel verbirgt sich die vielseitige Vorführung der Volkskultur der Moldauer Ungarn, der Leser kann einen

Vergleich mit den rumänischen und szeklerischen Angaben vornehmen. Es ist ein dreifacher Vergleich verwirklicht: er stellt jene Elemente der Volkskultur fest, die die Csángó aus ihrer siebenbürgischen Heimat mit sich gebracht haben dürften, dann welche sie von den sie umzingelnden Rumänen übernommen und in welcher Weise sie diese zu einer Einheit verschweißt haben, beziehungsweise sie selbständig fortentwickelten. Ebendeshalb bearbeitet er in seinem Werk vor allem diejenigen Gebiete der Csángó-Volkskultur, die diese Fragen beantworten. In der Zusammenfassung konstatiert er, daß ihr Ackerbau die direkte Fortsetzung aus dem Szeklerland ist, indes der Mais- und Weinbau schon von den Rumänen stammt, da sie ja letzteren in ihrer ursprünglichen Heimat nicht kennenlernen konnten. Die Auswanderer waren zumeist Ackerbauern, und so lernten sie die Schafzucht von den Rumänen. Ihre Kenntnis der Imkerei und der Fischerei war Szekler Ursprungs, zu der auch Moldauer Züge hinzukamen. Die Hanfzubereitung blieb szeklerisch, doch bei der Verarbeitung von Wolle gibt es schon rumänische Züge, während sie die Herstellung einzelner Erzeugnisse (z. B. bei einem Teil der Wolldecken) von den Rumänen lernten. Die außergewöhnlich charakteristische Csángó-Volkstracht, die vorzüglich die osteuropäische Volksbekleidung konservierte, ist zum Großteil rumänischen Ursprungs. So untersucht der Autor der Reihe nach die Töpferei, die Verkehrsmittel, die Siedlungen, das Äußere, die Einteilung und das Interieur der Häuser, die Wirtschaftsgebäuden und noch viele andre Fragen. »Die Hauptfeststellung unserer Untersuchung ist die Tatsache selbst — schließt der Verfasser der Studie —, daß die Csángó, diese am weitesten östlich lebende ungarische ethnographische Gruppe der Ungarn eine eigenartige lebende Volkskultur hat, mit solchen Zügen, deren stufenweise Erschließung bei weiteren Detailforschungen die Kenntnisse über die reiche Volkskultur des Lands vermehren werden.« (213)

Die Ethnographie des Warenaustauschs (Népélet és néphagyomány. Volksleben und Volksüberlieferung, 9—51. Bukarest 1972) spielte in der Tätigkeit von K. Kós eine bedeutende Rolle, was schon deshalb bemerkenswert ist, weil dieses Gebiet lang zu einem vernachlässigten Gebiet, insbesondere in der ungarischen Ethnographie gehörte. Genau das ist einer der großen Verdienste von K. Kós, daß er von den ansonsten schon kaum bekannten Landschaften unentbehrliche Bearbeitungen brachte. Im vorliegenden Band behandeln zwei größere Studien auch diese Fragen.

Das Fuhrwesen von Hétfalu (80—102), dessen Blütezeit auf das 2—3. Viertel des vergangenen Jahrhunderts fiel, auf die Zeit, als gewisse Zweige der Heimindustrie und des Handwerks ihre Blüte erlebten. Gerade das ist die bahnbrechende Bedeutung des Autors, daß er detailliert anführt, was für Waren und auf welchen Wegen sie befördert und in welcher Weise sie abgesetzt wurden. Es zeichnet sich nun klar ab, wie weit sie beispielsweise mit Töpferwaren, Gewebten, bemalten Truhen auf rumänisches Gebiet vordrangen, wo die Fuhrwerke bepackt und mit Waren andren Charakters zurückkehrten. All das zeigt, daß wir unsere Beachtung bei der Untersuchung der Frage des Fuhrwesens mit besonderem Nachdruck auf die Erschließung der interethnischen Beziehungen legen müssen.

Märkte und Gegenden (326—381) ist der zusammenfassende Titel, der die voneinander verschiedenen, doch in vielen übereinstimmenden Züge der Jahrmärkte, Getümmel, Märkte von Torockó, Jára, Páncélcsehi, Hídalmás, Csíkszentdomokos, Kászon, Nyárádszereda, Bánffyhunyad, Alparét, Klausenburg umfassen. Diese unterscheiden sich dem Charakter nach den angebotenen Waren, in der Verschiedenheit des Anziehungsbereichs, in der Vielfalt der Unterhaltungsmöglichkeiten. Die Märkte dienten nicht nur dem Warenaustausch, sondern »... die Märkte erfüllten durch die Gelegenheit der Begegnung, zum Erfahrungsaustausch und zur Information, und ferner auch eine bedeutende gesellschaftlich-kulturelle Funktion im Volksleben. Bei dem Austausch der materiellen und geistigen Güter und der gesellschaftlichen Beziehungen der traditionellen Volksinstitution, erfüllte der Markt bei den ansonsten voneinander abgesonderten Dörfern und bei der Kenntnis der Einwohnerschaft von verschiedensprachiger Herkunft und bei dem Ausgleich ihrer Bräuche, zur Verständigung bei der Angewiesenheit aufeinander, bei der Schicksalsgemeinschaft eine besondere Rolle.« (330) Für all dies finden wir in der Studie eine ganze Menge Beispiele, die für den Forscher des ethnographischen Teilgebiets immer eine unentbehrliche Quelle bedeuten werden.

Altes Bauerngrundstück, Haus und Interieur in Dorohoi (277—325), das sich in der Nordmoldau, in der gegen den Pruth abfallenden, von Rumänen bewohnten Gegend befindet und deshalb auch besonders interessant ist, weil sie sich in bedeutendem Maß vom ethnographischen Bild Siebenbürgens, vor allem auf dem Gebiet des Bauwesens unterscheidet. Eben das regte den Autor zur Forschung, beziehungsweise zur Studie an. Verfasser führt uns die langsame Verdichtung, des, um die Mitte des vergangegen Jahrhunderts angesiedelten Streudorfes plastisch vor, ebenso die Entwicklung der Strassen und in der Einrichtung den Austausch der stabilen Möbeln durch beweglichen, Wir können zahlreiche solche Erscheinungen, Gegenstände, Arbeitsweisen kennenlernen, die man nur an außerordentlich wenigen Orten studieren kann, und über die die ethnographischen Aufzeichnungen sehr lückenhaft Aufschluß geben. Die

ungarische Volkskunde war von der Ethnographie dieser Gegend, die auch als Vergleichsmaterial sehr wichtig ist, bescheiden unterrichtet und das erhöht wiederum die Bedeutung dieser Studie.

Töpferdörfer und Töpferwaren der Csík-Gegend (218—276), führt vor allem das Handwerk von Csíkmadaras und Dánfalva von großer Vergangenheit und Auswirkung vor, bei sorgfältiger Aufzeichnung des geschichtlichen, wirtschaftlich-gesellschaftlichen Hintergrunds. Charakteristischer Weise konzentrierte sich ein bedeutender Teil der siebenbürgischen Töpferei auf das Szeklerland und in diesem stehen quantitativ und qualitativ die Zentren der Csíkgegend hervor. Die Csíker Gefäße bedeuteten die einst in ganz Siebenbürgen weit verbreiteten schwarzen Gefäße, doch wurde hier auch irdenes Gut mit roter und grüner Glasur, in jüngerer Zeit mit Blumenmotiven erzeugt. Diese Arbeit des Autors ist von grundlegender Bedeutung, und wenn wir zu dieser die früheren Herausgaben und die in Vorbereitung befindlichen hinzunehmen, so können wir nur hoffen, daß wir so bald wie möglich auch die Arbeit zu Händen nehmen können, die die ungarischen Töpfereizentren und ihre Erzeugnisse in Rumänien in historischer Tiefe und reich illustriert darlegen werden.

Beim Lesen des Buchs überraschte mich die große Menge neuer Angaben, die uns über die ungarische Volkskultur Rumäniens bewahrt bleiben. Der Band ist eine unerschöpfliche Quelle, zu der wir immer wieder zurückgreifen. Allerdings mußte ich leider konstatieren, daß trotz des klaren Strukturaufbaus in manchen, sich mit Teilgebieten der Ethnographie befassenden Studien, nicht leicht die gerade gesuchten Daten gefunden werden können. Es fehlt nämlich ein Wort- und ein Sachregister. Ich weiß, dieses Buch ist auch für die weite Öffentlichkeit bestimmt, zugleich indes ist es eine Säule unseres Wissensfachs, deshalb würde es sich lohnen, die Angaben für die Wissenschaft zugänglicher zu machen. Nun, meiner Meinung nach, wird der Kriterion Verlag, der bei der Herausgabe von Arbeiten ethnographischen Charakters in den letzten Jahrzehnten so viel Verdienstvolles leistete, bei den in Aussicht stehenden Arbeiten diesen Ansprüchen Genüge leisten.

Wenn wir die ganze Tätigkeit des Ethnographen K. Kós überblicken, so kann nicht übersehen werden, wieviel Bücher, Studien von ihm in den letzten Jahrzehnten erschienen sind. Diese entwickelten sich von kleineren Detailstudien bis zu den größeren Zusammenfassungen. Sie beweisen auch, daß K. Kós die hervorragendste Persönlichkeit der ungarischen materiellen Kultur Rumäniens, ihr vielseitiger wissenschaftlicher Kenner ist, der nicht nur selbst arbeitet, sondern auch Interessenten hinzuziehend, faktisch eine Schule schuf, deren Ergebnisse sich schon in Tageszeitungen, Zeitschriften, Sammelbänden, Museumsalmanachen niederschlagen. Ebendeshalb haben wir die ehrliche Hoffnung, daß wir von ihm eine Zusammenfassung der ungarischen materiellen und gesellschaftlichen Kultur Rumäniens bald erhalten, da heute nur mehr er hierzu fähig ist.

IVÁN BALASSA

Magyar Néprajzi Lexikon (Ungarisches Ethnographisches Lexikon). Chefredakteur: Gyula ORTUTAY. Akademie Verlag. Budapest 1977. I. Bd. A—E. 752 S.

Das auf vier Bände vorgesehene Ungarische Ethnographische Lexikon publiziert unsere Kenntnisse über die ungarische Volkskultur sowohl für Wissenschaftler und andere Fachleute, wie auch für die Gesamtheit der an Völkerkunde interessierten Leser, nach den Regeln der Lexikographie. An der Abfassung der Stichworte nahmen viele ungarische Experten unter Leitung des Ethnographischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften teil, bei nötiger Hinzuziehung einiger Spezialisten anderer Fachgebiete.

Das Lexikon weist bereits in seinem Titel darauf hin, daß es sich nicht nur auf Erläuterungen der Volkskultur der innerhalb der ungarischen Grenzen lebenden Gesellschaft beschränkt, sondern unsere allgemeinen Kenntnisse bezüglich des ungarischen Ethnikums darlegt. Demzufolge befaßt es sich nicht mit der Volkskultur anderer in Ungarn lebender Volksgruppen, berücksichtigt aber immer die Wirkung, die sie auf das Ungartum ausübten. Das Lexikon übernahm auch nicht die Aufgabe, die europäische, zumal die Begriffe der allgemeinen Ethnographie (Ethnologie, Anthropologie) zu definieren, deshalb werden auch keinerlei Kategorien behandelt, die in der ungarischen Volkskultur nicht zu finden sind. Es beinhaltet indessen, wenn auch in beschränkterem Ausmaß, die generellen Begriffe der Ethnographie, wobei aber die Vollkommenheit hier auch nicht angestrebt wird. In den geschichtswissenschaftlichen Stichwörtern überschreitet aber das Lexikon zugleich die ausschließlichen Beschreibungen bezüglich der Forschungen über das Ungartum; sowohl die einzelnen Forscher vorführenden, wie auch die Richtungen der Untersuchungen besprechenden Stichwörtern befassen sich mit der nicht ungarischen Ethnographie oder mit den Richtungen der Forschungen und den ungarischen Fachleuten der allgemeinen Ethnographie.

Beim Verfassen der Stichwörter gingen die Autoren — natürlich entsprechend den behandelten Eigenheiten der Sache — nach eigenen Prinzipien vor. Das Stichwort ist entweder ein in der Fachsprache gebildeter Ausdruck, oder ein solches volkstümliches, gemeinsprachliches Wort, dessen Anwendung auch in der Fachsprache Verbreitung fand. Dem folgen die verschiedenen Wortvarianten, bei denen die Verfasser das Gewicht nicht auf die Vollkommenheit legten, da ein ethnographisches Lexikon nicht zugleich auch ein Mundart-Lexikon sein kann. Dem Stichwort folgt eine kurze Definition der Erscheinung, des Begriffs, dann — wieder dem Inhalt des Stichworts entsprechend — die Erläuterung der geschichtlichen Daten, der geographischen Verbreitung. Wo es möglich, bzw. notwendig ist, befassen sich die Autoren mit dem Ursprung, den Beziehungen zu andren Ethnika, um schließlich auf Erscheinungen, Bräuche und auf deren Aufgabe einzugehen. Die Wörterbuchartikel schließen mit Anführungen der wichtigsten literarischen Angaben.

Dem Wesen nach lassen sich drei Typen der Stichwörter unterscheiden. Es gibt »zusammenfassende« Stichwörter, die irgendeine Erscheinung, einen Begriff als Ganzes vorführen, ohne deshalb auf Einzelheiten einzugehen. Letztere werden in »kleinen« Stichwörtern (wobei hier »klein« nicht den Umfang bedeutet) behandelt, während die »hinweisenden« Stichworte die Orientierung, die Zurechtfindung erleichtern. Die Dienlichkeit wird auch durch kreuzweise Hinweise gefördert, die zusammenfassenden Stichwörter weisen auch auf die kleinen Stichwörter hin, während letztere, wenn nötig, so auf die entsprechenden zusammenfassenden hinzeigen.

Als Beispiel wollen wir das Stichwort *eke* (Pflug) anführen, der die Geschichte, die Typen des Pflugs erläutert. Hier finden wir Hinweise auf die kleinen Stichwörter: *ekekapa* (Hackpflug), *szántás* (Pflügen), *hámor* (Eisenhütte), *ösztöke* (Pflugrente), *ekelő* (Pflugschleife). Die mit dem Pflug allerdings in Bezug stehenden, das vorliegende Objekt betreffenden Begriffe werden indes in separaten Stichwörtern behandelt, wie beispielsweise: *ekeföld* (Pflughufe), *ekehúzás* (Pflugziehen, magisches Verfahren). Das Konzipierungsprinzip von größeren Begriffen zu kleineren übergehend zeigt sich gut auf dem Gebiet der Folklore, wie z. B. beim zusammenfassenden Stichwort *ballada* (Ballade), der auf verschiedene Typen hindeutet, beispielsweise auf die *betyárballada* (Betyarenballade). Letzterer weist weiter dem Namen nach auf jene Betyaren hin, über die die einzelnen Lieder handeln, aber auch auf die Betyaren betreffenden übrigen Kategorien der Folklore *betyárdal* (Betyarenlied), *betyármonda* (Betyarensage), *rabének* (das Lied des Gefangenen), *panaszdal* (Klagelied), *históriás ének* (Historischer Gesang) usw.

Es ist uns für Beispiele einiger charakteristischen Stichworte kein genügender Raum geblieben. Statt dessen bringen wir Stichworte verschiedenen Charakters mit ihren Bestimmungen und theoretische Begriffe ohne Bestimmung, die die Mannigfaltigkeit des Lexikons dokumentieren.

Tiere nachahmende Tänze: »zumeist spielerische Kindertänze, beziehungsweise Tänze zur Unterhaltung von Gemeinschaften, Hochzeiten«; *Allegorie; állítóhalászat:* »eine auf stillstehenden Gewässern, Überflutungen angewandte Fischfangart, verwandt mit dem Prinzip der Stauwehrfischerei«; *ángy:* »Frau eines Blutsverwandten der Familie oder der nahen Verwandtschaft. Beispielsweise die Frau des Onkels väterlicherseits, die Frau des Bruders«; *áttört kerámia:* »eine Ornamentikart, bei der auf getrocknetes irdenes Geschirr das Muster zunächst mit Zirkel oder ähnlichem Gerät aufgetragen, dann mit einem scharfen, spitzen Werkzeug eingeschnitten wird«; *Barna, János* (Pusztaberki, 1853—?1931): »eine hervorragende Persönlichkeit der Hirtenkunst aus dem Hochland«; *Bél, Mátyás* (Ocsoba, 1684—Preßburg, 1749): »ev. Pastor, Lehrer, Geschichtsschreiber, bahnbrechender Initiator, hervorragender Wissenschaftler der staatswissenschaftlichen Forschungen«; *borsajtó:* »Konstruktion aus Holz, mit der bei der Weinlese der Traubensaft ausgepreßt wird«; *bujdosóének:* »ältere Schicht des Kuruczenlieds, neuere Gattung der Volkslyrik, Klagelied über das Leben, über die Empfindungen der in die Flucht gejagten Jungen«; *cigányok* (Zigeuner); *citerazenekar:* »auf Zithern spielendes Volksensemble«; *Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság* (Tschechoslowakische Ungarische Ethnographische Gesellschaft): »ein im Rahmen des Ungarischen Kulturverbands der Werktätigen der Tschechoslowakei wirkender Gesellschaftsverein, dessen Hauptaufgabe in der Unterstützung der ungarischen ethnographischen Forschungen besteht«; *csillagszemű juhász:* (der Hirt mit den Sternen gleich funkelnden Augen): »Novellenmärchen, bzw. dessen Held«; *déldunántúli háztípus* (Häusertypus in Südtransdanubien): »die Benennung des auf die Komitate Baranya und Somogy beschränkten Häusertypus, nach der systematisierenden Studie von Zsigmond Bátky, über die eingebürgerten ungarischen Häusergegenden der ungarischen Ethnographie«; *díszlepedő:* »Zierdecke zum Zubetten im ungarischen Bauernhaus«; *Documentatio Ethnographica:* »Dokumentationsausgabenreihe des Ethnographischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften mit Xerox-Verfahren (1970—)«; *Dunántúli Tudományos Intézet* (Wissenschaftliches Institut Transdanubiens): »Institut zur Erforschung natur-

wissenschaftlicher und historischer Fragen Transdanubiens, vor allem Süd- und Südosttransdanubiens«; *Ecsedi, István* (Debrezin, 1885—Debrezin, 1936): -Ethnograph; *egyenlő osztály* (gleiche Erbteilung): »eine Erbfolge, die beim Tod des Erblassers gleiche Anteile aus der Verlassenschaft zugunsten sämtlicher Nachkommen gewährleistet«; *etnoszemiotika* (Ethnosemiotik): »alles, was sich in der gegebenen Kultur jemals instituierte und sich mit der Untersuchung des wirksamen Zeichensystems befaßt, ist eine semiotische Teilwissenschaft«; usw.

Das vierbändige Lexikon wird etwa 8 000 Wörterbuchartikeln und beiläufig 5 000 Illustrationen enthalten. Der jetzt in 50 000 Exemplaren erschienene erste Band ist auch sehr reichhaltig mit Zeichnungs- und Fotoillustrationen versehen. Leider läßt wegen der Papierqualität die Druckausführung der Fotos einiges zu wünschen übrig.

Das Ungarische Ethnographische Lexikon ist sowohl wegen seines Umfangs, wie zufolge seines Inhalts an Stichwörtern ein großartiges Werk, das nicht allein die Beachtung der ungarischen, sondern auch der internationalen Fachkreise voll verdient. Durch die skizzenhafte Abfassung der einzelnen Probleme, durch die Bereinigung und Vereinheitlichung der Fachterminologie ist es ein nützliches Hilfswerk für die in Vorbereitung befindliche Synthese, die Ethnographie des Ungartums.

TIBOR BODROG

SÁNDOR, István (Red.): *A magyar néprajztudomány bibliográfiája* (Bibliographie der ungarischen Ethnographie) *1850—1870. Tanulmányok és adatok a Kárpát-medence etnográfiájához* (Studien und Daten zur Ethnographie des Karpatenbeckens). Akadémiai Kiadó. Budapest 1977. 1165 S.

Die Arbeiten der Bibliographie der ungarischen Ethnographie begannen 1951, laut Beschluß der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Die Arbeiten setzten zunächst unter der Leitung der Ethnographischen Kommittee der Akademie ein, dann wurden sie von dem Ethnographischen Institut der UAW weitergeführt. Die Sammlung des bibliographischen Angabenmaterials erstreckte sich vom Erscheinen der in Betracht kommenden Quellen, im wesentlichen von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, bis zu unserer Zeit, die Herausgabe der einzelnen Bände indes erfolgt entsprechend ihrer Fertigstellung. So erschien 1965 der Band über die ethnographische wissenschaftliche Bibliographie der Epoche von 1945—1954, dann 1971 die der Periode von 1955—1960, gleichfalls von István SÁNDOR herausgegeben.

Der dritte, ebene erschienene Band umfaßt die Bibliographie der Zeit von 1850—1870. Nach den gültigen Zielsetzungen der ganzen Bücherreihe verzeichnet die Bibliographie »1. die sich mit dem ungarischen Volk und die sich allgemein mit den Völkern Ungarns befassenden Bücher, die Angaben beitragender Publikationen; 2. Werke, die die Ethnographie andrer Völker, bzw. allgemeine ethnographische Fragen ungarischer Forscher behandeln; 3. bei in Ungarn herausgegebene ethnographische Arbeiten ausländischer Forscher, deren Übersetzungen, sowie ungarische Rezensionen ausländischer Fachbühern. Der Redaktor legte offensichtlich das Hauptgewicht auf die Sammlung der (innerhalb oder außerhalb der Landesgrenzen) sich auf das ungarische Ethnikum beziehenden Daten, bzw. hielt sich an die angezeigten Grundprinzipien des Beschlußes der Akademie; sehr richtig erstreckte sie sich aber — wenn auch nicht vollgültig — auch auf die ethnographische Literatur, der auf dem Gebiet Ungarns des vergangenen Jahrhunderts einst mit dem Ungarntum zusammenlebenden andren Völkern. Nützlich ist auch, daß die Bibliographie die bei uns herausgegebenen Schriften ausländischer Forscher, wie auch ihre Rezensionen umfaßt — in dieser Weise erhalten wir ein Bild über die Entwicklung des Fachinteresses und des allgemeinen Interesses.

Bezeichnend ist für den weiten Kreis und Umblick der Datensammlung, daß der Herausgeber auch solches Material verzeichnet, dessen Inhalt sich indirekt auf das Leben des Volkes auswirkte, beispielsweise sollen hier die verschiedenen Gesetzte, Verordnungen, Anweisungen erwähnt sein. Besonders wichtig sind beim jetzt erschienenen Band, die geschichtlich gut abgrenzbaren Angaben der Jahre zwischen 1850 und 1870. Wegen des damaligen unentwickelten Standes der wissenschaftlichen Forschung mußte sich die Datensammlung auf Gebiete verwandter Wissenschaften, sogar auf gemeinnützige Zeitschriften, auf Feuilletons, Reporte und Nachrichtenartikel, wie auch auf die Balletristik stützen. Unser Band schränkt sich daher nicht nur auf eine fachwissenschaftliche Bibliographie sondern wie es der Untertitel auch anzeigt, gibt der Inhalt einerseits einen Überblick der ethnographischen Literatur des Karpatenbekkens, und registriert anderseits Publikationen deren Wert für die Ethnographie mit den der Daten gleichstehen.

Der Band enthält 16 297 bibliographische Daten in 60 Kapiteln, und diese Kapitel sind unterteilt in Untertiteln von verschiedener Anzahl. Da die Einteilung des Werks die jetzt-

zeitigen Klassifizierungsprinzipien der ungarischen Ethnographie widerspiegeln, werden daher die Mitteilungen des Verzeichnisses der Kapitel interessant sein. Die Kapitel lauten:

I. Bibliographie, Lexikon, Statistik; II. Geschichte der Volkskunde; III. Sammelwerke, Varia; IV. Forschungsberichte, Referate; V. Prinzipien, Methodik; VI. Volkskundliche Sammelarbeit; VII. Völker; VIII. Ethnogenese; IX. Ethnische Beziehungen; X. Landschaften, Volksgruppen; XI. Migrationen, Umsiedlungen; XII. Atlanten, Karten, Geographische Handbücher; XIII. Sammelwirtschaft; XIV. Fischfang; XV. Jagd; XVI. Bienenzucht; XVII. Viehwirtschaft; XVIII. Landwirtschaft; XIX. Nahrung, Bewirtung; XX. Siedlung; XXI. Bauten; XXII. Feuermachung, Heizung, Beleuchtung; XXIII. Möbel; XXIV. Tracht; XXV. Volksindustrie, Kleingewerbe; XXVI. Volkskunst; XXVII. Schnitzen, Malen, Zeichnen; XXVIII. Keramik, Glas, Porzellan; XXIX. Stickerei, Spitzen; XXX. Volkskunst im Ausland; XXXI. Verkehr, Beförderung, Benachrichtigung; XXXII. Volkstechnologie; XXXIII. Handel, Volksmasse; XXXIV. Gesellschaft; XXXV. Volkswissen; XXXVI. Volksglaube; XXXVII. Religion; XXXVIII. Bräuche; XXXIX. Recht; XL. Volksdichtung; XLI. Volkslied; XLII. Volkssänger, Historien- und Bänkelsänger; XLIII. Epos und Heldenlied; XLIV. Ballade; XLV. Sage; XLVI. Legende; XLVII. Volksmärchen; XLVIII. Anekdote, Schwank; XLIX. Erzählungen; L. Kleinere Gattungen; LI. Volkskunde der Schrift; LII. Arbeiterfolklore; LIII. Literatur und Volksdichtung; LIV. Rythmusprobleme; LV. Ethnologie der Sprache; LVI. Volksmusik; LVII. Volkstanz; LVIII. Spiel; LIX. Volksschauspiel; LX. Organe der Ethnographie.

Die raschere Orientierung erleichtert eine weitere Unterteilung innerhalb der großen Kategorien, die sich immer nach den Eigenheiten des Sachgebiets des betreffenden Themas richtet. Als Beispiel sei hier je ein Unterteilungsexempel aus dem Gebiet der materiellen Kultur und der Folklore angeführt. Die Untertitel des Kapitels XVII »Viehwirtschaft« lauten: *A)* Allgemeines; *B)* Hirtenleben; *C)* Weide, Futter; *D)* Tiere; *E)* Viehwirtschaft anderweitiger Völker; *F)* Tierheilung; *G)* Tiererkrankungen; *H)* Tierheilung anderweitiger Völker. Innerhalb des Unterkapitels *D)* Tiere gruppiert der Autor die Daten nach Tierarten (1. Pferd—8. Hund), dann folgt eine Teilklassifizierung bezüglich der Haltung von Tierarten. (z. B. 4. Schaf — *a)* Allgemeines; *b)* Rassen; *c)* Landschaften; *d)* Weide, Fütterung, Winterung; *e)* Vermehrung; *f)* Wolle; *g)* Beiträge). Die weitere Unterteilung der »Bräuche« im XXXVIII. Kapitel: *A)* Zusammenfassende Arbeiten und Werke verschiedenen Inhalts; *B)* Das Jahr (Untergruppen vom 1. Neujahrstag bis zum 28. Sylvestertag); *C)* Das menschliche Leben; *D)* Arbeit; *E)* Sitte; *F)* Bräuche fremdsprachiger Gruppen in Ungarn; *G)* Bräuche anderweitiger Völker; *C)* Das menschliche Leben wird nach Lebensperioden geglieder: 1. Geburtsbräuche; 2. Namenstag; 3. Reifebräuche; 4. Hochzeit; 5. Begräbnis. Wobei Punkt 4 »Hochzeit« weiter unterteilt ist: *a)* Allgemeines; *b)* Landschaftliches; *c)* Riten; *d)* Sprüche der Brautführer; *e)* Die goldene Hochzeit; *f)* Geschichtliche Angaben.

Die angeführten Beispiele lassen gut die Verwendbarkeit der Bibliographie spüren, der auf Orientierung angewiesene Forscher wird rasch die ihn thematisch interessierenden bibliographischen Daten nachschlagen können. Problematischer gestaltet sich die geographisch-ethnische Orientierung. Der Verfasser berücksichtigt allerdings überall die landschaftsethnischen Daten (z. B. finden wir im Kapitel XXI. »Bauten« innerhalb des Teils *A)* »Das Haus« folgende geographische Gliederung: 1. Landschaften — *a)* Das Tiefland; *b)* Transdanubien; *c)* Das Nordwestliche Berggebiet; *d)* Das Nordöstliche Berggebiet; *e)* Siebenbürgen; *f)* Buda und Pest) und bei den einzelnen thematischen Teilen weist er auch auf die geographischen Angaben hin, doch mangels eines geographischen Verzeichnisses ist das Zusammensuchen der Titel bezüglich der einzelnen Landschaften, Orte schon keine so einfache Aufgabe.

Zur internationalen Verwendbarkeit der Bibliographie tragen auch die Einleitungen in deutscher, englischer und russischer Sprache bei, sowie auch die Nomenklatur.

Mit Zuversicht sehen wir den weiteren ethnographischen Bibliographien, des außerordentlich gründlichen, sowohl in der Ethnographie, wie auch in der Bibliographie weit bewanderten Verfassers, István SÁNDOR entgegen.

TIBOR BODROGI

BABUS, Jolán: *Néprajzi tanulmányok a beregi Tiszahátról.* (Ethnographische Studien über den Theißrücken bei Bereg) Jósa András Múzeum kiadványai, Nr. 6 (Publikationen des András Jósa Museums, Nr. 6). Nyíregyháza 1976. 165 S.

Die verschiedenen Provinzmuseen in Ungarn geben zahllose solche Publikationen heraus, die die Beachtung der internationalen Wissenschaft entgehen, wobei sie für die Folklore und die Ethnographie zugleich nicht unwichtig wären. Eine solche ist auch das postume Werk von J. BABUS über die Bereg-Gegend (Nordostungarn), das das A. Jósa Museum (Nyíregyháza) herausgab. Im Werk werden historische Sagen über Ferenc Rákóczi II. und über den Frei-

heitskampf (1848—1849) gebracht. Eine Studie befaßt sich mit dem Schlangenkult. Den Schlangenstein verwendete man zur Heilung. Die im Haus versteckt lebende Hausschlange brachte Glück, und diese trank oft gemeinsam mit den Kindern die Milch. Die *zomok*-Schlange war die im Sumpf lebende Riesenschlange, die Menschen und Tiere angriff. Wenn das Röhricht angezündet wurde, in der die *zomok*-Schlange lebte, so hörte man auch drei Dörfer weit ihr Brüllen. Aus Maisschrot, Weizenkleie wurde ein saures Erfrischugsgetränk, eine Suppe (ung. *moslék, cibere)* gegoren. Die Dorfbevölkerung verzehrte viel Pilze! Beachtung verdienen auch die Geschichten, die über zauberkräftige Kutscher und Hirten handeln. Es lebten auch solche Hirten, die die Pferde der Kutscher zum Stehen brachten, konnten auch die Milch der Kuh wieder zurückzaubern. So gaben sie beispielsweise der Bäuerin den Rat, einige Tropfen Milch durch ein Handtuch zu seihen und das Handtuch mit dem Bleuel zu schlagen, dann werde die Hexe erscheinen, die die Kuh behexte. Bemerkenswert ist auch eine Angabe über einen Ukrainer, der im Trans am Dachboden lag und »auf jede Frage der Menschen Antwort gab«. Dem Ukrainer brachte der griechisch-katholische Pope täglich das Essen. Laut Volksglaube gibt es auf Äcker und Wiesen »böse Plätze«. Wenn das Vieh auf einen solchen Platz gerät, wird es lahm und der Mensch wird sich verirren. Man darf sich auch in keine Furche niederlegen, denn nach dem Erwachen verliert der Mensch den Weg nach Hause. In der Gemarkung gibt es Brükken, auf denen, wenn man ein ungetauftes Kind hinüberträgt, dieses vom Teufel ausgetauscht wird. J. Babus teilt mehrere Geschichten über Hexen, sowie mit eizelnen Tagen des Jahres verbundene Bräuche mit. Hier will ich nur folgende Bräuche erwähnen: in den Tagen vor Pfingsten wählten 14—16jährige Mädchen unter sich eine »Königin«, in deren Haus am Samstag vor Pfingsten ein Schmaus stattfand. An den beiden Pfingstfestagen veranstalteten sie mit der in Weiß gekleideten Königin einen Umzug im Dorf, der Königin folgten die Mädchen, und als Abschluß gingen die 14—16jährigen Burschen. Dann folgte wieder Schmaus und Tanz. Die Verfasserin berichtet noch von Glauben und Sprüchen über Vögel. Der verschiedene ethnographische Beschreibungen enthaltende Band ist — wie auch aus obigen Ausführungen ersichtlich — eine wertvolle Quelle für die Forschung des ungarischen Volkslebens.

Béla Gunda

Hofer, Tamás—Fél, Edit: *Magyar népművészet* (Ungarische Volkskunst). Corvina Verlag, Budapest 1975, 1977. 64 Seiten, 638 Schwarzweiß- und Farbfotos.

Nicht zum ersten Mal überreicht der Corvina Verlag der Fachwelt und den zahlreichen Interessenten des Themenkreises einen repräsentativen Band über die ungarische Volkskunst. Wir wollen nur an das 1958 und 1969 in englischer, französischer, deutscher, und in 1969 in ungarischer Sprache erschienene Werk erinnern, dessen Autoren Edit Fél, Tamás Hofer und Klára K. Csilléry waren. Dieser Band in einem Format von 24×21 cm enthielt 94 Seiten Text und 241 Fotos, wobei dieser im Text Zeichnungen und einige, die wichtigsten topographischen Orientierungen behelfende Karten enthielt. Das Rückgrat seines inhaltlichen Aufbaus legte den historischen Aufbau der Volkskunst unserer drei größeren Landschaftseinheiten dar: des Alföld (der Großen Ungarischen Tiefebene), Transdanubiens und von Nordungarn. Vorausgehend führten die Autoren die Funktion der Objekte der ungarischen Volkskunst, das Verhältnis zwischen Künstler-Werke-Nutznießer, das Material der volkskünstlerischen Werke, die Motive der Ornamentik, die Dekorverfahren usw. vor. Mit Recht kann über diese Arbeit gesagt werden, daß sie nach dem Krieg den ersten, zeitgemäßen Überblick der ungarischen Volkskunst darlegte. Zur fachlichen Bewertung der Volkskunstintensität zitieren wir die damalige Feststellung (1969) der Autoren: »Die Volkskunst liegt indessen noch nicht fern von uns.«

Das 1975 erschienene neueste Werk von Tamás Hofer und Edit Fél weist aber betont durch seine äußere Aufmachung (Format 30×23 cm) und auch mit seiner ansehnlichen Menge künstlerischer Fotos (638 St.!) auf die Wichtigkeit der seither eingetretenen Veränderungen hin.

Dies ist eine Folge der explosivartigen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Wandlung, die in den letzten zwanzig Jahren das Leben der Bauernschaft veränderte, und damit natürlich auch ihre Kunst. Den Autoren bot sich dadurch Möglichkeit, die eigentümliche Kunst der vielschichtigen Klasse und deren Sachgutwelt — die schon nicht mehr ausschließlich ihr eigen ist — aus gewisser historischer Perspektive zu untersuchen und vorzuführen. Über die Beziehung zwischen der Volkskunst und der modernen ungarischen Kultur wollen wir eine Feststellung aus der Studie anführen: »Diese bäuerliche Kunst ist uns, für uns Ungarn sehr wichtig. Mitte des vergangenen Jahrhunderts waren noch fast Dreiviertel der Ungarn Bauern, aber auch eine Generation vorher noch fast die Hälfte. Die Wurzeln der ungarischen Gesellschaft reichen nicht in geringem Maße zur einstigen Bauernschaft zurück. Unsere nationale Kultur,

Literatur, Musik, Kunst ist durch direkte und indirekte Beziehungen mit dem Gefüge des Volkskulturerbes verknüpft.«

Es ist vielleicht nicht zu gewagt, wenn wir diesen Gedankengang als die Triebfeder zum Zustandekommen dieser Arbeit hervorheben. Da ja diese Beziehung stets lebendig von jenen empfunden wurde, die sich in der ungarischen Kultur und in der Kunst an unsere Volkskultur als »reine Quelle«, quickende, belebende Kraft wandten — die Forscher der Volkskultur indessen pflegen diese Beziehung seltener zu erwähnen und hervorzuheben. Ganz zu Beginn der dreißiger Jahre schrieb unser hervorragender Dichter Attila JÓZSEF über die Volkskunst: ». . . die angehäufte, anwesende Vergangenheit, ist eine wirksame Erinnerung, die der Zukunft den Weg weist.« Doch können wir uns auch auf solche vorzügliche Persönlichkeiten unserer kunsthistorischen Literatur berufen, wie Lajos FÜLEP, der in bezug auf die mittelalterliche und moderne ungarische Kunst in zahlreichen Schriften nicht nur einmal auf die Gemeinsamkeit der Züge der zweisphärigen Kunst hinwies. (Mit Absicht erwähnen wir hier nicht die Volksmusikforschung!) Indes sei auch die Tätigkeit von Jolán BALOGH erwähnt, durch die das Stilverhältnis zwischen der Volkskunst und der Kunst der Renaissance beleuchtet wurde.

Das Werk der Autoren umfaßt einen Zeitraum von umgefähr 300—350 Jahren. Die Volkskunstschöpfungen dieser Periode sind Werke einer früheren und einer späteren Stilepoche: die erste Stilepoche umfaßt einiges Sachgut des 17. Jahrhunderts und das reiche Material des 18. Jahrhunderts, während die zweite Epoche eigentlich am Anfang des 19. Jahrhunderts mit der Entfaltung des buntverzierten Bauernmantels *(cifraszűr)* beginnt und stark bis zur »Entdeckung« der Volkskunst auflebt, das heißt bis zur Blüte der ungarischen Volkskunst, zur Wende des 19—20. Jahrhunderts. Anfangs dienen die Edelhöfe, die Schlösser als gesellschaftlicher Hintergrund, dann die Einwohnerschaft der großen Marktflecken, beziehungsweise die verschiedenen Schichten der Dorfeinwohner, kurz — die Bauernschaft.

Die Sachwelt, die sich auf Grund der Fotos und der schön abgefaßten Zeilen vor uns auftut, gehören zum Bereich der Alltagsgeräte, und zwar die verzierten und der Verzierung dienenden Objekte, die zu repräsentativen und rituellen Zwecken verwendet wurden. Die Beschreibung der Umstände ihrer Anfertigung, Beschaffung erfolgt nur in groben Zügen, selbst diese spielen eher in gewissen Relationen Rolle in dieser Arbeit. Die Autoren hielten es hier wichtig zu zeigen, auf Wirkung welcher Kräfte die an Hand von Fotos anschaulich gemachten Werke der Sachwelt von den Edelhöfen in den Haushalt der Leibeigenen, aus dem bewegten Leben der Marktflecken in die Dörfer gelangten. Mit andren Beispielen wollen sie demonstrieren, wie aus den verzierten Objekten des Gemeinguts und der aus der Umgebung der religiösen Zeremonien, diese Gebrauchgegenstände zur Zier der Wohnungen und zur Verzierung von Möbeln wurden.

Sehr wertvoll sind die Kapitel der Studie über die Bauernstile, durch welche wir von der Motivwelt, der technischen Entwicklung, der Farbenharmonie und von sämtlichen ästhetischen Elementen unserer Volkskunst ein Bild erhalten — über die Welt der Erzeuger und der Benützer der Objekte.

Neben der Makro-Vorführung kommt auch der Demonstration der Sachausrüstung von Familien und Personen, von Personen und Schichten, vom »Leben« einzelner Objekte eine Rolle zu.

Diese vielseitige Information über die ungarische Volkskunst bleibt nicht abgeschlossen für den Bereich des Ungartums, sondern steht vergleichend mit dem Verlauf und den gesellschaftlichen Veränderungen der europäischen — französischen, deutschen, skandinavischen, österreichischen — bäuerlichen Sachkultur klar ersichtlich vor den Augen des Lesers.

Auch die künstlerische Konzeption und Auswahl des Fotomaterials sei erwähnt. In der Menge harter Schwarzweißfilme, beeindrucken die braunweiß getönten Archiv-Aufnahmen. Ihre Thematik:

1. Landschaften und Menschen
2. Kirchen, Friedhöfe, religiöse Plastiken
3. Dörfer und Häuser
4. Geschirre, Gebrauchsgegenstände
5. Interieur, Möbel
6. Hirtenkunst
7. Keramik
8. Bekleidung
9. Stickerei, Gewebe, Schmuck.

Das aus 638 Fotos bestehende Illustrationsmaterial trägt restlos zur Kenntnis der ungarischen Volkskunst bei.

Leider vermissen wir in diesem vorzüglichen Werk die — unserer Ansicht nach — unerläßlichen Karten.

ERZSÉBET ISTVÁN

The Ethnography of the National Minorities Living in Hungary. General Editor: BALASSA Iván.

Beiträge zur Volkskunde der Ungardeutschen. (Contributions to the Folk Culture of the Germans Living in Hungary) (Redaktionskollektiv: Iván BALASSA, Claus KLOTZ, Karl MANHERZ. Budapest 1975, 260 pp.) *Národopis slovákov v Madarsku* (The Ethnography of the Slovaks in Hungary) Eds: Anna GYIVICSANOVÁ and ANDRÁS KRUPA (Budapešt, 1975. 185 pp.) — *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj* (The Ethnography of the Southern-Slavonics in Hungary) Ed.: Iván M. BALASSA and Marko BEKIĆ (Budimpesta, 1975. 159 pp.) — *Din tradiţiile populare ale românilor din Ungaria* (The Ethnography of the Rumanians in Hungary). Ed.: Ágnes KOVÁCS and Alexandru HOŢOPAN. (Budapesta, 1975. 131 pp.)

The four essay-volumes containing the recent results of the reviving ethnographic research dealing with the national minorities living in Hungary were published by the Hungarian Ethnographic Society and in each case by the social organization of the national minority in question, that of the Democratic Association of the Germans, Slovaks, Southern-Slavonics and the Rumanians of Hungary. The four publications are the opening volumes of sub-series within the main one. Although, they are individual collections of essays, but closely connected with one another by common questions of the present folklore research regarding the national minorities of Hungary. It is reasonable to write a review of them together.

One of the most outstanding features of the national minorities of Hungary is their small number (according to certain estimations, it runs to about 2—2.5% of the inhabitants of the country). These few people live dispersed on a very wide territory in the state of a complete diaspora, mainly in small villages of 1000—3000 inhabitants, almost exclusively together with Hungarians or with other national minorities. Only the Rumanians have a relatively contiguous settlement-line aside the Hungarian—Rumanian border, but the Germans, Slovaks and the various Southern-Slavonic ethnic groups often live far away from one another. This main characteristic feature of the settlement-territory has been developed by historical events. Two long essays deal with the way the Germans and the Slovaks came to their present dwelling-place. During the time of the devastating Turkish wars in the 16—17th centuries, the original Hungarian population of the middle, southern and partly of the eastern parts of the country became very thin and ran away altogether. The Germans were settled on the uninhabited territories by the Habsburg government or by landlords. Some of the Slovaks arrived from the over-populated territories of the contemporary (18th century) Hungary to the more thinly populated fertile southern plain and hilly country which was due to the landlords' settling activity, too. On the other hand, Lutherans escaped from their earlier home because of the counter-reformation, as the new landlords were more tolerant towards them and made concessions to the new settlers meaning new labour-force for them. (Claus Jürgen HUTTERER: *Die deutsche Volksgruppe in Ungarn* (The German Ethnic Group in Hungary) In: Beiträge pp. 11—36; János MANGA: *Slovenské etnické skupiny v Madarsku.* (The Slovak Ethnic Group in Hungary) In: Národopis pp. 9—52.)

Two less-known German ethnic groups are examined from historico-ethnographic aspect: Ferenc SZABÓ: *Ansiedlung und Geschichte der Deutschen des Komitates Békés im 18—19. Jahrhundert.* (The Settlement of Germans in County Békés and Their History in the 18—19th century. In: Beiträge pp. 37—66. and Iván BALASSA: *Zur Geschichte der deutschen Kolonisation im Tokaier Bergland* (Data to the History of German Settlements in the Region of the Tokay Hills) In: Beiträge pp. 67—104.)

The interest in the ethnography of minorities has its favoured branches willingly examined by experts, especially the ones considered to be the bearers of the most important means of expression of both the Hungarians' and the various national minorities' national character. Within folklore these are folk-music, folk-poetry, decorative art, national costumes, as well as customs, beliefs and dance.

The Southern-Slavonic volume because of emphasizing the specific features is the most remarkable part of the series. Six of its seven essays deal with national customs. The difference between the customs of Hungarian and various Southern-Slavonic (Serb, Croat, Slovenian) ethnic groups is really conspicuous. Those who came from the Balkans centuries ago brought several customs unknown in our country before, or had been practised in thoroughly different forms. Such is, for instance, the celebration of Barbara-Day (4th December) among the Croats living along the bank of the Dráva known as the day of weather-foretelling, marriage-prophecy and the day of averting bewitching. (Ernő EPERJESSY: *Veronvanja i običaji u vezi sa Barbarinim danom.* (Folk Beliefs and Customs on Barbara-Day) In: Etnografija pp. 51—80.) Or Whitesuntide customs resembling the Hungarian ones in many respects, however, very different as a whole. (Stjepan VELIN: *Duhovski običaji Bunjevaca, Šokaca i Srba u našem dijelu Bačke* (Whitesuntide Customs of the Bunjevacs, Sokacs and Serbs of the Bácska District) In Etno-

grafija pp. 81—112.) Croatian wedding-customs are very colourful (Mišo MANDIĆ: *Svadbeni običaji čavoljskih Bunjevaca* (Wedding-customs in Csávoly) In: Etnografija pp. 113—148). Among the Slovenians there are customs quite unknown to the Hungarians. The bride and her future mother-in-law go from house to house to collect the presents reserved for the new couple to help them beginning their new life. (Irena PAVLIČ: *Podaraj* (Wedding-presents) In: Etnografija pp. 149—158.) Customs having a close connection with the church among the Serbs are also unknown to the Hungarians. It is because the Serbs are all of Greek orthodox religion, while among Hungarian peasants there are no followers of this religion. (Marija KIS: *Bozitni običaji Srba u Pomazu.* (Christmas Customs among the Serbs of Pomáz) In: Etnografija pp. 27—50.) Greek orthodox religion had a similarly separating effect on Hungarians as well as on Rumanians as it is to be seen in the Rumanian essays on customs and beliefs. During the wedding celebrations and other customs particular magical acts were carried. (Zoltán UJVÁRY: *Jocul turcii la românii din Ungaria* (The Custom of "Turka-play', among the Rumanians in Hungary) In: Din tradţiile pp. 11—32. and Elisabeta MAGDA: *Sfera crendinţelor şi obiceiurilor de iarnă la românii din Micherichi, Chitighaz şi Bătania.* In: Din tradiţiile pp. 101—120.)

On the other hand, it is worth to mention that the wedding-traditions and beliefs of the Slovaks living right in the neighbourhood of these Rumanian villages show much more similarity and connection with Hungarian folkculture than those of the Rumanians. (János JANECSKÓ: *Slovenské svabodné zvyky v Čianádalberte.* (The Wedding Customs of the Slovaks in the village of Csanádalberti (South-Hungary) In: Národopis pp. 89—116.; András KRUPA: *Povery súvisiace so smr ou a umrlcom u Slovákov v Békéšskej župe* (Folk Beliefs Connected with Death and the Dead in County Békés). In: Národopis pp. 53—80.)

The other great field revealing ethnical differences is that of folk-poetry and folk-music in close connection with the former. In the essays on customs there are to be read several insertions from folk-poetry and their tune is usually also published by the authors. Anyway, folk-traditions and folk-poetry are hardly to be separated. E.g. in the description of the Slovak. Rumanian and Croation weddings, we may meet the performers' recurring stereotype sayings, good wishes, ceremonial songs, etc.

One of the essays summing up the children's songs of a German village in the Southern Plain publishes exclusively texts and music-folklore. Georg MESTER: *Kinderlieder. Sprüche und Spiele der Deutschen in Elek.* (German Nursery Rhymes, Songs and Games from Elek) In: Beiträge pp. 165—212. The review of Hungarian tales and legends (Karl VARGA: *Die Überlieferungen der ungar-deutschen Bergleute in der Umgebung von Fünfkirchen/Pécs* (The Traditions of Hungarian and German Miners in the Surroundings of Pécs.) In: Beiträge pp. 213—220) and the consideration of the folk-songs of a Northern-Hungarian German miner village (Katharina OSZTHEIMER—Karl MANHERZ: *Themen und Motive in den Bergmannsliedern aus St. Iwan bei Ofen* (The Songs of Miners in Pilisszentiván). In: Beiträge pp. 221—242).

One of the essays introduces some tales by a Rumanian tale-teller (Alexandru HOŢOPAN: *Poveştile lui Mihai Purdi* (The Folktales of Purdi Mihály—Mihály Purdi) In: Din tradiţiile pp. 73—100). The same author publishes rhymed sayings and outcries which can be heard during dances in another Rumanian village (*Strigături din Micherechi* (Rhymed Sayings from Méhkerék) In: Din traditiile pp. 121—131) Gábor LÜKŐ publishes a rich illustrative material from the results of his field-work of several decades. *Creaţia populară şi musica* (Folk-Poetry and Music.) In: Din tradiţiile pp. 33—56.) Legends, belief-legends "kolindas", weddingsongs, folk-songs are to be found in it.

The third great group consits of essays dealing with the costumes of the Germans, Slovaks and the Rumanians and the working process of traditional textile-making (hemp-linen). The traditional clothing of the national minorities living close to each other are often very similar. The dresses of the Germans living in various places shows the same phenomenon. What is more, the 80—90 year old photos added to the essays, showing an earlier and in this way more perfect state of traditional dressing, attest the same, too. However, the articles of clothing of the Hungarians and those of other national minorities could be similar or the same, still they wore them and combined them in a way to betray their bearer's nationality immediately. (Éva SZEITL: *Die Volkstracht der Ungarlandischen Deutschen.* (Data to the Costumes of the German Peasants living in Hungary) In: Beiträge pp. 105—120; Ludwig HENTZ: *Die deutsche Volkstracht in Mezőberény* (Costumes of the Germans in Mezőberény) In: Beiträge pp. 121—164; György TÁBORI: *Kožuchy Slovákov v Békéškej župe* ("Ködmön" — a Special Type of Smock-frock in County Békés). In: Národopis pp. 135—164.)

The marking of national affiliation is striking especially when some articles of clothing are decorated with embroidery or weaving of the bearer's own handwork. A Rumanian essay tells about it: Mrs Loránd SZABÓ: *Prelucrarea cînepii şi arta ţesutului la Micherechi* (The Working-up of Hemp, Spinning and Weaving in Méhkerék). In: Din tradiţiile pp. 57—72.) We

can find the description of weaving by craftsmen, not by peasants from a German village in Transdanubia in Karl MANHERZ's work: *Beiträge zur volkskundlichen Beschreibung des Weberhandwerks in Pula* (Plattenseeoberland) (The Ethnographic Description of the Weaver's Craft in Pula) In: Beiträge pp. 243—260.

When the Hungarian, German, Rumanian, Slovak and Southern-Slavonic groups live in the same territory, their economic activity does not differ too much from one another according to the researches. However, there used to be and still are features in their way of life — such as folk-poetry and folk-traditions — more strongly characterizing them than any other group. E.g. for centuries Slovak itinerant artisans covered pottery with wire netting which was a badly needed activity since these things broke very easily. Today the last tinkers repair metal pots, as they are shown in one of the essays of the Slovak volume. (Rezső PETIK: *Drotári z Hegyközu* (Tinkers in the "Hegyköz" Region Northeast-Hungary) In: Národopis pp. 165—185.)

Another essay analysing the gardening culture of a Croatian village by the Danube illustrates the similarity of agricultural methods and proves that 150 years ago the inhabitants were already growing vegetables intensively, and what is more, they carried their surplus products by ships on the Danube to distant towns, too. But — just as in the neighbouring Hungarian villages — paprika is in the centre of their agriculture. In the method of growing spice-pepper there is hardly any difference between Hungarians and Croatians. (Zoltán FEHÉR: *Povrtlarski i trigovinski Baćin* (Gardening and Trade in Bátya). In: Etnografija pp. 11—26.)

Another author observed a similar phenomenon in a territory far from here among the Slovaks living in the Southern part of the Great Hungarian Plain. On this territory it was characteristic of the settlements with wide boundary that already before the settlement of the Slovaks (18th century) land had been cultivated from makeshift shelters built in the boundary. This form was adopted and accepted by the Slovaks, too, completed with several individual factors, as it is proved in the essay published in the Slovak volume. (Gyula DEDINSZKY: *Život slovenských sedliakov na čabianskych salašoch* (The Life of the Slovak Peasants on the "tanya" settlements in the District of Békéscsaba) In: Národopis pp. 117—134.)

Reviewing these volumes we certainly have to mention with regard to the character of the essays that the greatest part of them supply mainly data. This fact arises from the present situation of the folklore-examinations of Hungarian national minorities. Traditional culture is disappearing in these years in the villages inhabited by national minorities, as well as in Hungarian ones. Experts are mainly interested in collecting data. Beside searching for specific features, they also pay attention to other points of view, e.g. to interethnical connections. However, this aspect became the central question of but one single essay, Zoltán UJVÁRY describes the Hungarian occurrences of the famous outlaw of Slovak folklore (*Maďarská tradicia o Jánošikovi* (The Hungarian Tradition of Jánosik) In: Národopis pp. 81—88).

All the four volumes are introduced by the preface of Gyula Ortutay, chairman of the Hungarian Ethnographic Society. Among others he reminds us that Hungarian folklore research has rich traditions in connection with national minorities living together with Hungarians. Thus these collections of essays are the continuations of earlier endeavours. We can trust that the further volumes already in preparation will not be of less value.

LÁSZLÓ KÓSA

KATONA, Imre: *Sárkányölő ikertestvérek* (Drachentöter Zwillinge). *Volksmärchen aus Kopács.* Gesammelt und herausgegeben von — —. Újvidék 1972. Fórum Kiadó. Hagyományaink III. 414 S.

Imre KATONA begann 1942 die Volksmärchen des kleinen, von Wasser umgegebenen, von der Außenwelt ziemlich verschlossenen Dorfes zu sammeln. Dann suchte er um 20 Jahre später seine Gewährsleute wieder auf. Zum ersten Male setzte er 60, zum zweiten 7 Märchen fest. In der Zwischenzeit kamen Olga PENAVIN und ihre Mitarbeiter auch beim Dorf vorbei, und sammelten dort Märchen, außerdem verrichtete der dortige Grundschulelehrer András PATAKY auch eine Sammelarbeit. Das Endergebnis übertrifft die hundert Texte. Der Wert der Sammlung ergibt sich nicht nur aus der großen Anzahl der aufgezeichneten und auf Tonband aufgenommenen Märchen und Glaubenssagen, sondern auch aus ihren hervorragenden ästhetischen und kulturgeschichtlichen Zügen.

Imre KATONA fand in diesem seine archaische Lebensform bis zur jüngsten Vergangenheit bewahrten Fischerdorf bereits während seines ersten Sammelns kein lebhaftes Märchenleben mehr, doch konnte der Brauch des Märchenerzählens damals noch ganz nahe gewesen sein, denn die ausgezeichneten Märchenerzähler Antal Horváth Tyukos, Áron Szalai Szuszi und

Kálmán Győrfi erinnerten sich noch an manche wunderschöne Märchen. Die Texte dieser Sammlung, genauer die des Dorfes wurden in diesem Band nicht zum erstemal publiziert. Die Bände von Ödön BEKE—Imre KATONA: Csalóka Péter (Trügerischer Peter) Budapest, 1947 und Olga PENAVIN: Jugoszláviai magyar népmesék (Ungarische Volksmärchen aus Jugoslawien). Budapest 1971. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény 16. (Sammlung der neuen ungarischen Volksdichtung) enthalten auch Märchen von Kopács. KATONA bemühte sich aber diesmal die schönsten Märchen aus Kopács, inbegriffen die Texte der vorherigen Bände herauszugeben. Es gelang ihm zur aufrichtigen Freude der Märchenforscher und Liebhaber in unerwartet großer Anzahl archaische Heldenmärchen, Feenmärchen und gut konstruierte Schwänke zusammenzutragen, und die besten Varianten sind hier veröffentlicht. Unter den 30 publizierten Märchen finden wir nicht nur schöne Varianten von in Europa überall bekannten Märchen wie »Der Drachentöter« (AaTh 300; hier 303 [300]) und »Aschenputtel« (AaTh 510A; hier in Zusammensetzung von AaTh 510A∼AaTh 510B), sondern auch je eine musterhaft vollkommene — schöne Variante von fast allen, in Osteuropa allgemein, in Westen nur sporadisch bekannten, von Sándor SOLYMOSSY, für charakteristisch ungarischen gehaltenen Märchentypen, in einer für das ungarische Sprachgebiet typischen Zusammenstellung wie: »Der himmelhohe Baum«: AaTh 468. »Zauberpferdduell, Stutenmilchbad«: AaTh 328—AaTh 531, »Der Sohn des weißen Rosses«: AaTh 301B, »Morgenbinder«: AaTh 304, »Fee Ilona«: »Die beiden goldhaarigen Geschwister«: AaTh 707, mit den hiergehörigen Glaubenssagen: »Teufelskutscher« »Behufte Hexe« und Lügenmärchen: »Himmelsbesuch«: BN 1961** A. Der Band enthält überdies auch auf slawische Zusammenhänge deutende osteuropäische Glaubensmärchen: »Prinzessinen in der Hölle«: AaTh 306, »Verwünschte Königstochter«: AaTh 307, »Teufelsbräutigam«: AaTh 407B, die der schamanistischen Elemente auch nicht entbehren, und schließlich die für das ganze ungarische Sprachgebiet charakteristischen Schwänke, die hauptsächlich westliche, italienisch—deutsche renaissancezeitliche Beziehungen aufweisen: »Csalóka Péter« (Trügerischer Peter): AaTh 1539, »Hennchen aus gekochtem Ei«: AaTh 812B, »Die schöne Schäferfrau und der Pfarrer«: AaTh 1725. Wenn auch seltener, doch sind in den letzteren auch schamanistische Elemente vorzufinden.

Dabei soll das die Märchen von mehreren Standpunkten aus glücklicherweise analysierende Nachwort hervorgehoben werden. Nachdem der Autor uns mit dem Dorf ganz kurz, und der Sammel- und Veröffentlichungsarbeiten bekanntmacht, spricht er über die Märchenerzähler. Damit wird nicht die knappe Charakterisierung in den Anmerkungen gemeint, sondern jener Abschnitt des Nachwortes, in dem Imre KATONA, die Unterschiede zwischen Erzähls- und Überlieferungsweisen der Repertoire von männlichen und weiblichen Erzählern schildert. Es bestätigt sich, daß in Kopács ebenfalls wie in Tápé (Komitat Csongrád) oder Ketesd (Kalotaszeg, Siebenbürgen) ein sozusagen selbständiger »weiblicher« Märchenschatz vorhanden ist: Die Feenmärchen, in deren Mittelpunkt statt eines Helden eine Heldin steht, werden eher von Weibern erzählt, und von Mund zu Mund überliefert, dagegen werden die komplizierteren Heldenmärchen mit einem männlichen Helden in ihrem Zentrum von Sohn zu Sohn weitergegeben, und allein in jenem Fall von einer Erzählerin vorgetragen, wenn die Familie keinen männlichen Nachfolger hat. Selbst die Kompliziertheit des Stiles, und die des Textes der Männer kann mit der einfacheren, linearen, zugleich empfindsameren Erzählsweise der Frauen entgegengestellt werden. Diese Unterschiede in der Erzählkunst der beiden Geschlechter waren vor allem in der Vergangenheit auffallend, die jüngeren Generationen nähern sich in vieler Hinsicht aneinander, und sind bereit Eigentümlichkeiten voneinander überzunehmen. Das über den Archaismus der Märchen gesagte ist gleicherweise beachtenswert: der Erzähler ist bewußt der Längstvergangenheit seines Märchens und macht durch altertümliche Bräuche, Trachtstücke, Redewendungen diese zeitliche Entfernung wahrnehmbar. Nützlich sind noch die Bemerkungen über die Erzählungsweise, Konstruktion der Märchen. In den gut konstruierten Märchen wechseln sich Dialoge mit erzählerischen Abschnitten, der Vortragende kündigt oft vorher die neue Wendungen und Schauplätze an. Aus Mangel an Erzählungspraxis folgten sogar in den Märchen der guten Erzähler relativ oftmalige Verfehlungen, die sie aber gegenüber den ungeübten Erzählern nicht verwirrten. Die Feststellungen von Gyula ORTUTAY über die Dramatik der ungarischen Volksmärchen werden hier durch die Wahrnehmungskraft der beschreibenden Details von KATONA ergänzt. Die Beschreibungen sind nie weitläufig detailiert, der Erzähler strebt eher nach treffenden, frappanten Attributen und Adverbien. Nicht nur die erzählerischen, sondern auch die beschreibenden Teile enthalten zahlreiche formelartige Ausdrücke, sogar Ausdrucksreihen und Aufzählungen nach Wichtigkeit oder Zeitordnung zusammengestellt. Dabei spielen die Vergleiche, Steigerungen und Übertreibungen eine wichtige Rolle, der Autor zählt eine Menge aus deren Beispielen auf, als sie die Grenze der Märchenformel streifen. Zuletzt werden die Eigenartigkeiten der Kopacser Märchen besprochen. I. KATONA lenkt die Aufmerksamkeit außer den Erfahrungen dieser Fischer-Jäger Lebensart gleifalls auf die archaischen Züge.

Die schön konstruierten, geschickt erzählten Märchen, die interessanten Beobachtungen, zur Unterstützung derer frappanten Beispiele anführendes Nachwort, ergänzt durch sorgfältige, genaue Anmerkungen, ergaben zusammen einen vorbildlichen Band.

ÁGNES KOVÁCS

Kibédi népballadák (Folk ballads in Kibéd). Collected, introduced and annotated by János RÁDULY. Kriterion Publishing House. Bucharest 1975. pp. 213.

This will be a rather unorthodox review on the collection of folk ballads from the Kibéd area by János RÁDULY. It is well-known that occasionally increased attention of folklore research experts is called to some areas or individual rural communities which would be unjustified to explain simply by being fashionable to carry out researches on a given region. Kibéd proved to own such a hidden folklore treasure that has never been discovered so far in spite of all the relevant earlier conscientious efforts.

Kibéd is one of those Transylvanian villages on the folklore of which we have abundant information. Musicologist János SEPRŐDI has published a nice monography thereon, around the turn of the century, in the periodical "Ethnographia" (under the title *Selected musical essays and folk music collection by János Seprődi.* "Seprődi János válogatott zenei írásai és népzenei gyűjtése". Ed.: András BENKŐ Bucharest 1974). The most beautiful pearls of Kibéd's prose tradition have merged unnoticeably into our fable culture through the fairy tales of János Ősz unjustly forgotten, however, by now. The material collected by this village teacher was published in the volumes "Csudatáska" (Magic Bag) Cluj/Kolozsvár, 1941 and "Az élet vize" (Aquavita) Bucharest, 1969.

The conscientious work of several years by János RÁDULY discovered quite a collection of ballads which, in turn, revealed the significant verbal traditions of this small village (along the banks of the river Maros). Kibéd is located at the foot of the snow covered mountains of Transylvania, in the famous Küküllő Valley wine-growing area. The favourable geographic conditions promoted economic growth. The population has been engaged for several centuries in farming and horticulture, and forestry trained outstanding carpenters, cartwrights, waggoners, etc. We are convinced that without a highly advanced economic culture these people would have never had such a rich folklore. RÁDULY collected about 200 ballads and similar songs in this Transylvanian village of only about 2500 inhabitants. What a high number it is, will appreciate only he who knows what collection means. As far as I know, nobody has ever recorded such a great number of ballads in one village. And it may be also assumed that this number could have been further increased by recording the religious and murder ballads of modern ages.

The most exciting part of the volume is represented by the classic ballads saved from oblivion. RÁDULY has discovered parallels of masterpieces believed to be forgotten long ago.

The preliminary news published mainly in Transylvanian periodicals on the discovery of these exceptionally beautiful ballads have attracted attention to Kibéd for years, and though the publication was looked forward to with much expectation, it was still a great surprise. RÁDULY discovered a ballad absolutely unknown so far: Julianna Dósa-Madaras, 81, has sung to him 10 years ago the history of "Poor little Bess". Although it was known from contaminated text fragments that the kidnapping of wifes could not be missing from the Hungarian ballad treasure, yet no one expected such a well-formed work of closed structure. According to the ballad, the chief of the robbers first asks for, then kidnaps the poor girl with the words "you will be rich" ("my wife in my rock house", "the pal of my rogber fellows"). When left alone and looking around in her new home, the girl detects "seven other dead girls in the treasure house". Thereby, according to the laws of a ballad, the heroine has been doomed and when next day "the forest is invaded by soldiers, they find poor little Bess dead . . ."

The ballad, particularly its end, reminds us of the story of "Blue Beard", but the first part tells about a rape so frequent in heroic epics. The two themes are successfully amalgamated, creating a new type entirely unknown in the ballad poetry of Europe.

Another merit of the collection is the introduction of several new ballad forms. The recent Transylvanian ballads exhibit a peculiar new version, the so-called "lamenting ballad" where the decreased tells us on his own death. Well-known are those lamenting ballads that narrate the unfortunate history of salt and firewood thieves, but RÁDULY discovered a theme hitherto unknown in ballads: the story of a woman frozen to death while travelling to a far end. The ballad composed of stereotype formulae is completed by lamentation motives, as RÁDULY

recorded it as a bewailing song actually sung at the side of a dead woman. And although it conforms to any other lamentation ballad, here its actuality is also well emphasized.

I want to emphasize that, as another valuable feature, the volume supplies abundant information on the occasions these ballads have been presented. Obviously on certain longer time requiring social gatherings like a wedding, joint vigilance, etc. have been the best opportunities for the presentation of these ballads having usually a tragic end.

A great number of murder ballads have already been published in other collections as well. (Zoltán KALLÓS: "Balladák könyve" [Book of Ballads], Budapest 1971.) This seems to prove unequivocally that in Transylvania new folklore creations have still been born around the turn of the century. Misfortunes, accidents, and murder cases aroused such a great interest that the ballads composed on them according to the rules of folklore have completely transformed this type of poetry. While in other regions of the country like Transdanubia or the Great Plain, the murder songs circulated through fair and market tents adhered strictly to the written text, and the news rhymes were usually narrated in prose, in Transylvania the same themes were added to the circulation of verbal traditions in a ballad form with tunes. The popularity of this style is confirmed by the great number of variants associated with each actual event. Naturally, the ancient ballad, often called as long, historical, or slow song, has been transformed into a short verse of only a few strophes or sometimes of a single concise stanza, just like the bush ballads of Australia or the North-American forrester and lumberjack ballads. All these reveal that the modern research method employed by RÁDULY (the so-called "depth research") could achieve results of utmost importance for science. The folklore sociology study introducing the collection is similarly not less interesting, either. While previous investigations have dealt with the problems of musical life in a single rural community (Lajos VARGYAS: "Áj falu zenei élete" [The musical life of Áj village], Budapest 1941, Pál JÁRDÁNYI: "Kide világi zenéje" [The layman music of Kide], Budapest 1942, István HALMOS: "A zene Kérsemjénben" [Music in Kérsemjén], Budapest 1959), this time RÁDULY was searching for the general characteristics of the ballad culture in the village Kibéd, and supported all his findings and statements with exact data. This is why the shocking fact can be readily understood that in Kibéd, where a whole volume of excellent material could be collected, only about 4.5 per cent of the population knew ballads through folklore traditions, and more than 70 per cent have never even heard about ballads. Furthermore, the most beautiful and aesthetically most valuable ballads have been stored in the passive memory of the few singers, and could be excavated only by systematic inquiries.

This explains that the above surprising proportion is certainly not the result of the gradual liquidation of a previous general familiarity with ballads. Data prove that the ancient ballad was not characterized by choir-type common singing, either. Many remember that ballads, particularly the classic ones, represented the repertoir of famous individual singers and have always been known as "their" songs. This is all the more remarkable as it seems to reflect the general performance peculiarities of epic songs. In presenting a song sometimes as long as more than 100 lines the individual talent certainly played a significant role, not only in memorization, but also in preventing the performance from becoming tedious. Listening to the ballad on the "Unfaithful wife burnt" one observes the diversity of tunes, and careful recordings prove how much attention a top singer would pay to avoid monotonous repetitions.

The introductory study clarifies with easy-to-review Tables the truths neglected by ethnographic literature, e.g. that the musical knowledge of different generations exhibits fundamental differences. Based on age group categorization, the Tables clearly inform on the extent of the traditional ballad treasure that the different generations have mastered. Data also verify that the folklore fashion of the century-turn is slowly disappearing just like the traditions of so many centuries' did. Thus, however, the question may be raised: what if folklore-traditions are that much suppressed, what may replace them, and how will rural culture go on to develop.

The concise disciplinarian paper deals only with the problems of the ballad culture. These problems are, however, in very close correlation with some other problems of folk-poetry, like what is the importance of ballads in the singing traditions as such and, in comparison with other representative genres of folk-poetry, what is the real position of ballads in a Hungarian rural community of Transylvania like Kibéd.

ILDIKÓ KRIZA

Egy kis madárka ül vala (Es saß ein klein Waldvögelein). Erdélyi szász népköltészet KÁNYÁDI Sándor fordításában (Siebenbürgische-sächsische Volkslieder übertragen von Sándor KÁNYÁDI). Kriterion Verlag, Bukarest 1977. 152 S.

Der Kriterion Verlag gab ein zweisprachiges Verlagswerk der Volksdichtung heraus, das eigentlich auf der 1973 vom Dacia Verlag erschienenen, gleichfalls sächsisch-deutschen Antologie beruht, und deren Titel *Es sang ein klein Waldvögelein* war.

Im vorliegenden Band wurden als Ergänzung einige Texte aus dem Band von Gottlieb BRANDSCH: »Siebenbürgisch-deutsche Volkslieder« übernommen, die auch zur Grundlage der Liederinterpretation dienten. Die sächsischen Texte betreute Michael MARKEL, die Lieder zeichnete István ALMÁSI auf und versah sie mit Kommentaren.

Die Antologie der Volksdichtung enthält 52 Texte, Liebeslieder, Balladen, Klagelieder, Kinderlieder, Spottlieder, Weinlieder usw. Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, daß von der Volkspoesie dieser Volksgruppe ziemlich wenig in ungarischer Sprache publiziert wurde. Von der deutschen Volkspoesie weicht sie natürlich in vielem ab, und die dies behandelnden Antologien besprechen auch nur peripherisch den sächsischen Volksliederschatz, zugleich mit andren deutschsprachigen Landschaftsgruppen.

Am Anfang des Bands stehen einige Balladen und balladenartige Lieder. Deren Typeneinordnung ist keine einfache Sache, da sie doch sowohl den ungarischen, wie auch den deutschen Werken fern stehen. Dennoch kann eine Themenverwandtschaft nicht abgestritten werden. Einleitend steht im Band eine bekannte, eigenartige Variante des *Mädchenmörder*, in der dem seit sieben Jahren erkorenen Mädchen die Heirat bewilligt, doch dieses schon unterwegs umgebracht wird. Der Bruder des Mädchens erfährt nur aus Spuren, was mit seiner Schwester geschah, und nimmt Blutrache. Wir wollen die Textanalogien nicht aufzählen, denn das liegt in der Natur der Volksdichtung genauso, wie die landschaftliche Differenziertheit, trotzdem muß beachtet werden, daß in der Ballade über das schlechte Weib, deren Heldin eher tanzen geht, als ihren kranken Mann zu pflegen, gleichsam wortwörtlich in der sächsischen Volkspoesie bekannt ist.

Von eigenartiger Stimmung sind die Liebeslieder, ihre Leichtigkeit, Spielhaftigkeit sind dann besonders zu empfinden, wenn wir ihnen mit den Melodien zugleich lauschen. Die genaue, doch nicht ganz eingehende Melodienotierung von István ALMÁSI orientieren zuverlässig über die grundlegend abweichende Melodienwelt von der ungarischen. Ausgehend davon, daß die traditionelle sächsische Volksüberlieferung heute nur mehr höchstens in den Kinderliedern anzutreffen ist, verfolgt die Auswahl nicht den Charakter der heutigen mündlichen Überlieferung, trachtete eher nach Abwechslung, und so bringt die Antologie genauso ein deutsches Jägerlied aus dem Mittelalter, das seit dem 16. Jahrhundert mit evangelischer Koralmelodie bekannt war, wie die durch Minnesänger zu den Sachsen gelangten gregorianischen Melodien. So gibt die Auswahl des schön ausgestatteten Buchs eine verhältnismäßig breite Skala der sächsischen Volksdichtung.

ILDIKÓ KRIZA

Az erdőgazdálkodás története Magyarországon (Die Geschichte der Waldwirtschaft in Ungarn). Red.: Frau Szabolcs KOLOSSVÁRY. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975. 526 Seiten.

Die ausgedehnte geschichtliche Forschung, die sich im Themenkreis Wald und Waldwirtschaft um die Jahrhundertwende entfaltet hat — und die mit dem Namen von Károly TAGÁNYI verbunden war — wurde durch TAGÁNYIs Tod plötzlich unterbrochen. Doch obwohl ein solch riesiges Ergebnis dieser Erschließung publiziert wurde, wie das dreibändige »Waldarchiv« — das auch seither ein unentbehrliches Hilfsmittel der verschiedenen, mit dem Wald verbundenen Forschungen darstellt —, und nicht nur eine kleinere, doch sehr wesentliche Mitteilung veröffentlicht wurde, blieb diese ausgedehnte Arbeit schließlich doch unvollständig und unbeendet. Auch TAGÁNYIs Zettelmaterial, das einen großen Wert darstellt und welches er selbst nicht mehr aufarbeiten konnte, wurde erst in letzter Zeit von den Forschern erschlossen.

In den seither vergangenen mehr als 70 Jahren diente in erster Linie TAGÁNYIs erwähntes Werk zur geschichtlichen Orientierung hinsichtlich des Waldes sowie außerdem die wenigen, hauptsächlich in Detailfragen gehenden Studien, die in diesem Themenkreis auf verschiedenen Foren erschienen.

Allen am Thema Interessierten ist daher das Bestreben eine große Freude, das im Interesse der Förderung und Konzentration der Forschungen die Arbeit organisiert gestaltete und wodurch im Rahmen der Waldwirtschaftlichen Landesvereinigung 1963 die Waldgeschichtliche Fachgruppe gebildet wurde, deren Zeitschrift auch — obwohl selten, dennoch — erscheint. Die Fachgruppe hat übrigens Verbindung mit der Agrargeschichtlichen Kommission der MTA (UAW) aufgenommen und möchte mit ihr zusammenarbeiten. Es erscheint jedoch, daß die Zusammenarbeit nur in organisatorischer Form verwirklicht wurde und nicht in der Forschung, denn die Waldforscher haben ja ihr Forschungsprogramm selbständig aufgestellt

und zu dessen Verwirklichung ihre eigenen Mitarbeiter angespornt, eben diejenigen, die zuvor hauptsächlich als Fachleute in der Praxis der Waldwirtschaft gearbeitet haben. Auch der vorliegende Band ist unter ihrer Mitarbeit entstanden. Wie von der Herausgeberin des Bandes, Frau Szabolcs KOLOSSVÁRY, in der Einleitung festgestellt wird, sind die Autoren »in der überwiegenden Mehrheit Fachleute, die in der Praxis der Waldwirtschaft arbeiten«, »die«, wie die Herausgeberin bemerkt, »hauptsächlich die Wirtschaftsgeschichte derjenigen Wälder oder Waldgebiete aufarbeiten, die ihre gegenwärtige Arbeitsgebiete sind oder früher waren. Dementsprechend«, wird festgestellt, »stützt sich die Forschung hauptsächlich auf die Forstbetriebspläne, deren Revision, die Landkarten der Betriebspläne bzw. deren Folge sowie auf die Bearbeitung der übrigen wirtschaftlichen Schriften.«

Als Ergebnis der auf diese Weise durchgeführten Forschungen gelangten 15 Studien zur Aufnahme in den Band. Die erste wissenschaftsgeschichtliche Arbeit: »Die geschichtliche Entwicklung der ungarischen Waldwirtschaft« von Frau Szabolcs KOLOSSVÁRY ist in zwei große Einheiten gegliedert, die Grenze zwischen ihnen stellt der erste Weltkrieg dar. Sie zeigt die geschichtliche Entwicklung der ungarischen Waldwirtschaft mit sehr detaillierten Angaben.

Die Mehrzahl der folgenden Arbeiten beschäftigt sich mit irgendeinem geschichtlichen Abschnitt der Waldwirtschaft je eines bestimmten Gebietes. Die Reihenfolge der Studien läßt auch eine gewisse geschichtliche Gliederung spüren. So führen uns die ersten zwei Studien, deren Material aus dem gesamten Landesgebiet und nicht einer kleineren Landschaftseinheit stammt, in das frühe Zeitalter unserer Waldwirtschaft. Camillo REUTER analysiert in seiner Studie »Angaben zur Kenntnis der alten ungarischen Baum- und Waldnamen« einzelne alte Baum- und Waldbezeichnungen mit beispielhafter philologischer Genauigkeit. Seine Methode, die Gegenüberstellung der sprachlichen Fakten mit den früheren Arten der Anwendung, ist sehr beachtenswert. Es ist nur zu bedauern, daß er diese Methode nicht überall konsequent zu Ende führt. Pál CSÖRE versucht dagegen in seiner Studie »Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Holzgewinnung in Ungarn« hauptsächlich auf Grund geschichtlicher Angaben Zweck und Methode des einstigen Holzfällens zu überblicken.

Ein sehr wichtiges Thema wurde von István CSAPODY in seinem Artikel »Die Entwicklung des Waldbesitzes der Stadt Sopron und die Spuren der mittelalterlichen Waldwirtschaft« bearbeitet, denn es ist ja bekannt, daß die Regulierung der Wälder und die Entwicklung der systematischen Waldwirtschaft zuerst gerade bei einzelnen, Stadtbesitz darstellenden Wäldern vorgenommen wurde und wenn wir die Entwicklung dieser Regelungen auf Landesebene verfolgen wollen, müssen wir zuerst das Schicksal der Stadtwälder verfolgen. In Sopron finden wir auch ein gutes Beispiel dafür, bereits vom 15. Jahrhundert an. Am Ende des Bandes können wir unter dem Titel »Aus der Geschichte der Waldwirtschaft der Stadt Szeged« von Oszkár FIRBÁS ebenfalls die Geschichte eines Stadtwaldes studieren, allerdings eine relativ neue Geschichte: den Prozeß der Massenansiedlungen des vergangenen Jahrhunderts.

Ein relativ geschlossenes Thema wird von János ZAKAR in seinem Artikel »Die Waldordnung des Jahres 1778 der kameralen Salzbergwerksdomäne von Mármaros« bearbeitet, wodurch wir Einblick gewinnen in die gut organisierte, fast militärische Ordnung der kameralen Waldwirtschaft. Géza SZILAS und Frau Szabolcs KOLOSSVÁRY behandeln in ihrem Artikel »Die Waldwirtschaft der Diósgyőrer Kameraldomäne« ebenfalls die Geschichte eines solchen Waldgebietes, in dem es infolge der sehr frühen und ausgedehnten industriellen Beanspruchung des Holzes verhältnismäßig früh, von der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts an, zu einer geregelten Waldbenutzung kam. Deren einzelne Stufen und praktische Auswirkung werden von den Autoren mit großer Aufmerksamkeit verfolgt.

Imre NAGY DOMOKOS überblickt in seinem Artikel »Organisation und funktionelle Grundprinzipien der Waldwirtschaft der Abtei Zirc bis zum ersten Weltkrieg (1804—1914)« die Entwicklung des im Titel angegebenen Waldes in einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum, mit beachtenswerter Sachlichkeit und Bescheidenheit. Die folgenden Studien behandeln ebenfalls die Entwicklung irgendeines größeren Waldgebietes je eines Großgrundbesitzes von der Zeit der organisatorischen Erstärkung des Allodiums, d. h. von der Mitte des 18. Jahrhunderts, eventuell vom Anfang des 19. Jahrhunderts an. Im wesentlichen mit dem Zeitpunkt beginnend, zu dem die moderne Waldwirtschaft mit zeitgemäßer Organisation und Betriebsplänen im Entstehen begriffen war. Drei große transdanubische Waldungen werden genauestens vorgestellt, und zwar schrieb »Die Geschichte der Wälder der Gegend von Farkasgyepű« Gyula MÉSZÁROS; László MÁRKUS den Artikel »Die Geschichte des Farkas-Waldes im Komitat Vas bis zur Aufhebung des Großgrundbesitzsystems« und Géza KOMLÓS »Angaben zur Geschichte des Großforstes in Röjtökmuzsaj«. Alle drei wendeten, womöglich, bisher unpubliziertes Archivmaterial an, besonders Géza KOMLÓS, dessen Angaben oft beträchtlich über das im Titel angegebene Gebiet des Röjtökmuzsajer Großforstes hinausgehen.

Die folgenden zwei Artikel legen die Lehren des neueren Bewaldungssystems von zwei Gegenden mit stark abweichendem Charakter — das Fertő-Gebiet und Szeged fest. Den ersten

Artikel schrieben László BALSAY, Lajos HALUPA und Ferenc KOMJÁTHY unter dem Titel »Angaben zur Geschichte der Wälder der Hanság«, während der zweite Artikel unter dem bereits oben erwähnten Titel von Ottó FIRBÁS stammt.

Die Vererbungsformen, Holzfällungs- und Klassifizierungsarten der Wälder, die nach der urbarialen Bodenregelung in relativ geringer Zahl in Bauernhänden verblieben, zeigt Imre HEGYI in seinem Artikel »Die Rechtsbräuche der Volkswaldwirtschaft«. Camillo REUTER versucht in seinem zweiten Artikel »Die Veränderung der Eichenwälder von Becefa und Umgebung im Spiegel einiger Ortsnamen« die allmähliche Verdrängung des Eichenwaldes eines Dorfes in einem Zeitraum von ca. 200 Jahren zu verfolgen.

Wie ersichtlich, stellen die 14 Studien des Bandes sehr weit ausholend und mit verschiedenen Methoden die wichtigen Fragen der ungarischen Waldwirtschaft vor. Von den Autoren wurde neues Material erschlossen, oft aus Archivquellen. Dennoch ist für die Gesamtheit des Bandes charakteristisch, was auch von der Herausgeberin in der Einleitung betont wurde, daß nämlich die Autoren »in der überwiegenden Mehrheit Fachleute sind, die in der Praxis der Waldwirtschaft arbeiten«. Diese Tatsache bringt viele Vorteile mit sich, in der Hauptsache handelt es sich darum, daß sie die Forsttechnologie kennen und sich ihr diesbezügliches Wissen, wie z. B. Camillo REUTER, bei der Gegenüberstellung von historischen Daten und sprachlichen Fakten bezahlt machen. Das kann natürlich nur dann gelingen, wenn man die historische Periode in Betracht zieht, in der die einzelnen Techniken angewandt wurden und eine dominierende Rolle spielten. Die Kenntnisse des heutigen Fachmannes sind nämlich zu modern dazu, um von irgendjemandem in unveränderter Form auf die Vergangenheit angewandt zu werden. Die moderne Waldwirtschaftsform, die heute auf hoher Stufe verwirklicht wird, entstand — wie das auch aus den Arbeiten hervorgeht — in der Mehrzahl der Waldwirtschaften der Großgrundbesitze erst von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an oder gar zu Anfang des 19. Jahrhunderts, bei den in Bauernhand verbliebenen Wäldern dagegen noch später.

Die Autoren des Bandes erschließen mit beachtenswertem Eifer und Verständnis die Entfaltung der modernen Waldwirtschaft und ihre Voraussetzungen, doch weichen sie oft vor den vielschichtigen und voneinander abweichenden Problemen zurück, die sich aus dem Material der ihr vorausgehenden Zeit ergeben. In solchen Fällen bemängeln wir die Abwesenheit der Historiker und Wirtschaftshistoriker. Die Rolle und Entwicklung der großbetrieblichen Waldbesitze an sich kann nur sehr schwer verstanden werden, wenn sie getrennt von den einzelnen Formen der großbetrieblichen Wirtschaft und ihren Entwicklungsstadien dargestellt wird. Der Wald stellte, wie bekannt, einen Teil der Wirtschaft dar, er lieferte nicht nur Grundstoff zur Herstellung einzelner Materialien, sondern sein Gebiet floß zeitweise mit der Weide oder aber dem Acker zusammen. Wir wiederholen: das in Schläge geteilte, abgetrennte Waldgebiet wurde erst vom Ende des 18. Jahrhunderts an allgemein.

Die Autoren könnten mit der engeren Verbindung der Waldwirtschaft mit der Wirtschaft als Ganzem zu den TAGÁNYschen Traditionen zurückkehren, die auch heute noch, nach 70 Jahren, beispielgebend sein können.

Die bedeutenden Ergebnisse des Bandes werden natürlich dadurch nicht geschmälert, sondern das weist nur auf die weiteren Arbeitsmöglichkeiten hin, umso mehr, als auch im Band an mehreren Stellen darauf verwiesen wird, daß dies nur der Anfang, der erste Schritt ist.

LAJOS TAKÁCS

TAKÁCS, Lajos: *Egy irtásfalu földmüvelése.* (Ackerbau in einem Dorf auf Rodungsland). Akadémiai Kiadó, Budapest 1976. 288 S. 65 Abb.

Für die ungarische Ethnographie bedeutet das Buch von Lajos TAKÁCS in mehrerer Hinsicht eine Neuigkeit. Erstens, weil es im Themenkreis der Rodung und der Rodungswirtschaft die erste historisch-ethnographische Monographie darstellt, zweitens, weil es eine außerordentlich gründliche Beschreibung einer Gegend und Landschaftseinheit liefert, über die wir bisher nur wenig Kenntnisse besaßen. Várong (Komitat Tolna), ein Dorf auf Rodungsland im mittleren Transdanubien, ist das Heimatdorf des Autors. So sind wir hier Zeuge eines besonderen Falles, bei dem ein Ethnograph sich seinem Thema teilweise von »innen« heraus, mit Hilfe seiner eigenen Erfahrungen, nähert. Aus dieser Bearbeitungsmethode ergibt sich eine die feinsten Details ergreifende, dabei jedoch stets objektiv wertende Untersuchung; Liebe zur Landschaft und zum Stoff strahlt durch jede Zeile der gesamten Abhandlung.

Die Zielsetzung der Arbeit ist auch auf Neuartigkeit bestrebt. Die richtige Aufgabe soll hier nicht nur die tatsächlichen Arbeitsvorgänge und die Rodungsgeräte zu beschreiben sein, sondern auch die Wirkung der Rodungen auf die Gesamtheit des bäuerlichen Lebens darstellen. Der Verfasser gibt einen Überblick über die Entwicklung des Ackerbaus in der Siedlung,

in dessen Verlauf eine zeitliche und geographische Einordnung der Rodungsvorgänge in die Ortsgeschichte gegeben wird. Das Werk möchte aber nicht nur bloß einen Querschnitt geben, sondern genau den Verlauf jener Ackerbauarbeit nachgehen, welche nach der Durchführung der Rodungen auf dem so gewonnenen Boden möglich wurde. Die besonderen Situationen und Wandlungen, die im Zuge der Anlage bzw. späteren Erweiterung von Rodungsfeldern und deren schließlichen Verlust an den benachbarten klerikalen Großgrundbesitz (und infolge davon einer Verarmung der abhängig gewordenen Bevölkerung) entstanden, entgehen der Aufmerksamkeit des Autors nicht.

Die Monographie gliedert sich im Hinblick auf Inhalt und Methode in zwei große, voneinander abweichende Einheiten: erstens eine historische Rekonstruktion der Entstehung und des Verlustes der Rodungsfelder, zweitens eine ethnographische Beschreibung des traditionellen Ackerbaues im Dorfe. Die weniger umfangreiche, zeitlich gegliederte historische Untersuchung stützt sich auf ein bedeutendes Archivmaterial. Mit dessen Hilfe skizziert der Autor die häufige Vernichtung des am Rande der ehemaligen Heerstraße liegenden Dorfes, in deren Folge die Feldmark verwilderte und von der natürlichen Vegetation überwuchert wurde. Die endgültige Besiedlung des Dorfes ist relativ spät, erst im Jahre 1734, erfolgt. Die historische Rekonstruktion erstreckt sich auf die Umstände der Besiedlung des Dorfes, auf die Zeit der Rodungen (wobei die entscheidende Phase zwischen den Jahren 1734 und 1767 lag), auf deren Lage, auf die früheren Arbeitstechniken bei der Wald- und Gestrüpprodung sowie auf die Unbeständigkeit der anfänglichen Siedlungen. Die reichen Archivquellen geben eine gute Möglichkeit zur detaillierten Beschreibung der Formen der Nutzung der Feldflur sowie zur genauen Verfolgung ihrer Veränderungen. Ein ganzes Kapitel befaßt sich mit den Umständen, die zum Verlust der Rodungsfelder im Jahre 1802 führten, mit dem scharfen und ungleichen Kampf zwischen den Großgrundbesitzer und Bauernschaft sowie mit den Nachteilen der Flurbereinigung von 1860. Auf dieser Grundlage behandelt der Autor die Gegebenheiten, die sich aus der neuen Monopolstellung der Domäne gegenüber den Bauern ergaben und das daraus erwachsende Bedingungssystem. Für die Dorfbevölkerung bedeutete das Vorhandensein des Großgrundbesitzes aber gleichzeitig auch neue Arbeitsmöglichkeiten und die Erlangung neuer Kenntnisse. Im Zusammenhang mit dem Verlust der Rodungsflächen steht die schärfere wirtschaftliche Schichtung und als Folge davon die soziale Umgestaltung des Dorfes. Die auf historischen Quellen basierende Materialuntersuchung bietet nicht nur die geeignete Grundlage für Rückschlüsse im Rahmen der weiteren Themenbehandlung, sondern darüber hinaus durch die vielseitige Annäherung des Gegenstandes ein beinahe lebendiges Bild der bewegten Ereignisse früherer Jahrhunderte.

Der zweite, im Bezug auf Umfang und Material weit größere Teil des Buches ist eine hauptsächlich beschreibende, ethnographische Aufarbeitung, deren Wert durch die bereits erwähnte unmittelbare Beziehung, die von innen her erfolgte Betrachtung, erhöht wird. Die Tatsache, daß dieses Material von stattlichem Umfang unter der Überschrift »*Bäuerliche Arbeit und Arbeitsverrichtung*« einen einzigen Abschnitt bildet, während der bereits behandelte historische Teil sich in drei Abschnitte gliedert, zeigt ein gewisses Mißverhältnis in der Struktur der Monographie. Die Behandlung des landwirtschaftlichen Arbeitsvorganges beschäftigt sich weitgehend mit den Flurnutzungsformen in der Dreifelderwirtschaft sowie mit der zentralen Rolle des Getreideanbaues (Weizen). Der Autor versucht, die qualitativen Veränderungen in der Landwirtschaft herauszuheben und so lag es auf der Hand, den Anfang und Benutzungsweise der Düngung als Indikator zu nehmen. Neben einem materialgeschichtlichen Überblick anhand des wichtigsten Gerätes der Landwirtschaft, dem Pflug, wurde auch die Wirkung der modernen Pflüge der Domänen in Betracht gezogen. Bei diesem Überblick zeigt der Autor auch im Zusammenhang mit anderen Arbeitsgeräten und -methoden die Wirkung auf, welche die entwickeltere Domänenwirtschaft auf die kleinbäuerliche Entwicklung und Wirtschaftsweise ausübte.

Es ist dem Autor gelungen, sich auf die Erinnerung der Bauern stützend die Vielfalt der angebauten Getreidearten und ihre Therminologie genau festzustellen und den Zeitpunt des Fruchtwechsels zu bestimmen. Die Darstellung des Säens entspricht der Komplexität dieser Arbeit. Takács Besprechung reicht von den dem Säen vorausgehenden boden- und saatgutvorbereitenden Maßnahmen bis hin zu den zahlreichen Kunstgriffen des Ausstreuens und der Bedeckung des Getreidesamens. Der Autor stellt die Unterschiede zwischen Hand- und Maschinensäen einander gegenüber, die nicht nur zeitlich und in der Art der Arbeitsorganisation und Technik, sondern auch in Bezug auf die soziale Schichtung zueinander im Gegensatz standen. Beim Maschinensäen war die gründlichere Vorbereitung des Bodens sowie die Sicherung einer verhältnismäßig ebenen Oberfläche ein wichtiger Umstand. Zu diesem Zweck dienten die Egge und die Walze.

Dem Autor kommen seine früheren materialhistorischen Forschungen auch bei der Behandlung der Erntegeräte zugute. Die rekonstruierbaren und heute noch zur Verfügung ste-

henden Typen der einheimischen Erntesicheln und Sensen werden von einem auf ganz Europa bezogenen, bis in prähistorische Zeiten zurückgreifenden landschaftlichen Hintergrund vorgestellt. Die auf den Einfluß der Domäne zurückzuführende Ernte mit der Sense ist ab 1830 eindeutig datierbar. So bedarf die Darstellung des Arbeitsvorganges und der Geräte bei der Sichelernte vorwiegend der Rekonstruktion. Die in früherer Zeiten allgemein benutzten Mähsicheln mit gezahnter Schneide wurden am Ende des 18. Jhs. durch glattschneidige Sichelsensen aus der Steiermark abgelöst, welche den Übergang zur Verwendung der Sense erleichterten. Der Verfasser gibt eine detaillierte Beschreibung der Sense und ihrer Zubehörteile: behandelt werden die Pflege der Sensenklinge, die Herstellung des Sensenstiels, die Formen der Sensenscheiden, besonders in ihrer typischen transdanubischen rechenförmigen Ausbildung und schließlich die Arbeitstechniken des Mähens, wobei der Autor auch auf deren unterschiedliche Produktivität und Arbeitsorganisation eingeht. In der außerordentlich genauen Besprechung tritt deutlich zwischen den technischen und arbeitsorganisatorischen Formen des Mähens bei den Bauern und in der Domäne ein bemerkenswerter Unterschied hervor. Die historische Entwicklung des Mähens auf den Domänen kann man aus den Ernteverträgen ablesen. Glücklicherweise stammen die ältesten dieser Dokumente (von Ende des 18. Jhs) gerade aus dieser Gegend. Diese Schnitterlohnverträge sind auch gut verwertbar für die Analyse dieser Arbeit und der verschiedenen Formen der Ableistung von Dienstverpflichtungen. Sie verdeutlichen darüber hinaus den Umfang der sich ständig erweiternden Gratisarbeit für den Grundherren.

Der Einbringung und dem Dreschen des Getreides wird keine so tiefe geräthistorische Untersuchung gewidmet, wie es im vorhergehenden der Fall war. Dafür folgt hier eine genaue Besprechung der Arbeitsvorgänge, welche sich auch auf feine Details erstrecken und die einheimischen Besonderheiten in beispielhaft gründlicher Weise aufzählt. Die allerarchaische Form der Saatgewinnung, das Dreschen mit Pferden, ist nur bis zur Jahrhundertwende gebraucht worden. Der Behandlung dieses Themas mit Hilfe der Aussage der Bauern sind somit durch das begrenzte Erinnerungsvermögen der Informanten Schranken gesetzt. Von Interesse ist auch die Behandlung der sich dynamisch ändernden Maschinendreschtechniken sowie damit auch die Formen der Arbeitsorganisation der Lohn- und Verpflichtungsbedingungen. Das Dreschen mit Flegeldrusch besaß nur eine ergänzende Funktion und wurde lediglich zum Roggendreschen angewendet. Roggen wurde auch in anderer Weise gedroschen, um langes ungebundenes Stroh zum Dachdecken sowie zum Schnüren der Garben zu erhalten: Man schlug einfach kräftig mit einer Roggengarbe auf einen festen Gegenstand, wie etwa einen Stuhl. Der Verfasser dokumentiert diese eigentümliche Arbeitstechnik exakter Form anhand einer Reihe von Photographien. Auch auf die unterschiedlichen sozialen Bezüge der einzelnen Arbeitsformen des Dreschens geht der Autor ein. Am Ende des Buches steht dann eine Darstellung der Getreideaufbewahrung, die traditionell auf den Dachböden der Wohnhäuser erfolgte.

Betrachtet man die Getreidewirtschaft von Várong im überregionalen Zusammenhang, es fällt auf, daß man dort eine eigenartige Mischform zwischen Flachland- und Gebirgslandwirtschaft findet. Typisch für das Flachland sind etwa das Vorwiegen des Weizenanbaues über andere Getreidesorten, die Verwendung von kurzstieligen Sensen mit einem Handgriff und das Dreschen mit Pferden auf einem Dreschplatz im Freien. Aus den nördischen Gebirgen stammen hingegen die Schnittsicheln von kleinem Format, die Übereinstimmungen mit keltischen Sicheln aufweisen, dann die charakteristischen transdanubischen rechenförmigen Sensenscheiden und die weite Verbreitung des Garbenbindeholzes. Der Autor betrachtet als bestimmend für die historischen Wandlungen der Wirtschaftselemente die Eigenschaft der Siedlung als Rodungsdorf, wobei später das Vorhandesein der Domänen auch eine Rolle spielte. Die auf eine Siedlung konzentrierte »Tiefuntersuchung« brachte ein Material zu Tage, das nicht nur das gründliche Kennenlernen des traditionellen Ackerbau einer Siedlung möglich macht, sondern gleichzeitig als Modell für das Entstehen anderer — vor allem für Transdanubien vielerort charakteristischer — Rodungsdörfer und ihrer verschiedenen Wirtschaftsweisen dienen kann. Und dies allein zeugt schon von dem Wert der Arbeit.

ATTILA SELMECZI-KOVÁCS

MANHERZ, Karl: *Sprachgeographie und Sprachsoziologie der deutschen Mundarten in Westungarn.* Mit 90 sprachgeographischen Karten und 3 Abb. Akademie Verlag. Budapest 1977. 282 S.

Der Autor ist Professor der Budapester Loránd Eötvös-Universität, und nimmt seit dem Anfang der sechziger Jahren an der Forschung teil, die sich die kartographische Aufnahme der Mundarten der in Ungarn lebenden Deutschen zum Ziel setzte, um die Forschungsergebnisse in Form eines Sprachatlasses, bzw. mundartlicher Wörterbücher zusammenzufassen. Die obengenannte Arbeit kann auch als Vorstudie für den erwähnten Sprachatlas gelten.

Die Aufgabe des Buches war die gesprochenen Mundarten auf dem Heideboden (Moson) in der Gegend von Ödenburg (Sopron) und Güns (Kőszeg), im Raabtal, bzw. im Raab-Lafnitztal sprachgeschichtlich begründet synchronistisch zu beschreiben.

Die Arbeit gliedert sich auf vier Teile. Die »Einleitung« gibt einen Überblick der am Gebiet durchgeführten dialektologischen Forschungen, umgrenzt genau das Untersuchungsobjekt, erläutert die ethnische und gesellschaftliche Stratifikation der Bevölkerung der Landschaft, ihre Siedlungsgeschichte, nennt die neununddreißig Gemeinden, wo der Verfasser das Material sammelte und erörtert auch die Methoden der Aufsammlung, bzw. die Bearbeitung dieses Materials. Bei der Auswahl der Gewährsleute, Bauern, Handwerker und Intelligenz, achtete der Autor darauf, daß sowohl die älteren Mitglieder als auch die der mittleren Generation (30—50 Jahre alten), sowie die jüngeren (unter 30 Jahre alten), dabei auch die Zugehörigkeit von Geschlecht und Religion in Betracht ziehend, im entsprechenden Verhältnis vertreten seien. Alle diese Gesichtspunkte mußten auch bei jenen Personen beachtet werden, die er nach allen sechshundert Punkten des Fragebogens für den Sprachatlas befragte. (Zumindest vier Personen nach jedem Forschungspunkt.)

Der Hauptteil des Buches betrifft die Aufnahme der phonetischen Beschreibung des Wortschatzes der auf dem Gebiet gesprochenen Mundarten. Auf Grund des Forschungsergebnisses konnte festgestellt werden, daß sich die deutschen Mundarten in Westungarn — dialektgeographisch gesehen — in nord-südlicher Richtung in zwei Hauptlandschaften gliedern. Auf dem Heideboden, in der Umgebung von Ödenburg und Güns wird die ostdonaubairische Dialekt gesprochen, während in der bauerlichen Sprache in Sankt Gotthard und Unterzemming Spuren der altertümlichen-südbairischen Mundart zu erkennen sind.

Den Nicht-Linguisten wird der dritte Teil des Buchs am meisten interessieren, in welchem der Verfasser der Studie versucht die Entwicklungstendenz der Sprache der einzelnen Gesellschaftsschichten darzulegen, dabei alle jene geschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren anzeigend, wie in den letzten hundert Jahren die Wechselwirkung die deutsche und die ungarische Sprache beeinflußte.

Die bäuerliche Sprache, soweit die Madjarisierung in dem untersuchten Dorf noch nicht zuweit fortgeschritten ist, bewahrt am meinsten die charakteristischen Merkmale des ostdonaubairischen Dialekts. Natürlich wirkt sich auch auf den Sprachgebrauch die in den nahen Städten übliche Verkehrsprache aus, die gleichfalls geschichtet ist, und die bis zum Zweiten Weltkrieg von der Wiener Verkehrssprache beeinflußt wurde. Die Sprache der Handwerker, bzw. Werkleute ist außer der Eigenart im Fachwortschatz dadurch gekennzeichnet, daß sie zwischen der am Geburtsort gesprochenen bäuerlichen Sprache und der Umgangssprache irgendeiner Stadt der Umgebung vermittelt. Die dörfischen und städtischen Intelligenz trachteten gleichermaßen, daß ihre Sprache je mehr dem Wiener Vorbild (der Verkehrssprache) gleichkomme, wobei sie darunter mehr oder weniger bewußt auch einige Wendungen des bäuerlichen Wortgebrauchs einsetzten. Ihnen war nämlich — zumindest in passiver Weise — auch die regionale Verkehrssprache bekannt. In letzter Zeit wurden diese Unterschiede immer verschwommener, weil die ungarische Hochsprache auf alle Schicht-Sprachen immer größeren Einfluß nahm.

Die oben gekennzeichneten spezifischen Untersuchungen, die die soziologische Stratifikationen in der Sprache zu bestimmen wollten, wurden noch durch die Beschreibung der Fachsprachen einiger Handwerke — Kerzenzieher, Fischer, Ackerbau — ergänzt. Das ist ein neues Beispiel dafür, wie erfolgreich können die dialektologischen Untersuchungen mit der volkskundlichen Beobachtungen ergänzt werden.

Das letzte Kapitel des Bands, der »Anhang«, umfaßt die phonetische Beschreibung der Sprache der im 18. Jh. von Westungarn in Komitat Tolna übersiedelten Gemeinden, Jörging und Wikatsch. Das hier gebrachte Material ermöglicht einen Vergleich des erfolgten Verlaufs der gleichen Mundart in verschiedener Umgebung.

Durch die neunzig sprachgeographischen Karten, Abbildungen, sowie durch die angeführten ethnographischen und linguistischen Arbeiten der Bibliographie wird der Band zu einem vollkommenen Werk.

Nicht nur wegen der riesigen Menge der gesammelten Daten, die nach klarer Gesichtspunkten gewertet wurden findet diese Arbeit vor allem bei den Sprachwissenschaftlern, aber auch bei den anderen Kulturforschern Beifall, sondern auch wegen ihrer sociologischen Zielsetzungen die als Analogien können auch bei der Untersuchung der Akkulturation im allgemeinen in Betracht genommen werden.

KINCSŐ VEREBÉLYI

ТИПЫ МОНГОЛЬСКИХ СКАЗОК

(Lőrincz, László: *Mongol mesetípusok)* Budapest Tankönyvkiadó 436 стр.

В качестве неожиданного, хотя и не без примера, сюрприза философский факультет Будапештского университета им. Лоранда Этвеша выпустил Указатель типов монгольских сказок тиражом в 528 экземпляров как какое-то учебное пособие, в форме многостиражки. Я вовсе не уверен в том, работает-ли в Венгрии так много специалистов-монголоведов или столько же сказковедов, вообще есть—ли у нас 528 монголоведов-сказковедов, и именно поэтому я сомневаюсь, целесообразно ли было выпустить эту работу на венгерском языке и в форме университетского пособия. Однако история монголоведения в Венгрии уже знает подобные выкрутасы. Так, например, примечания Ласло Мандоки к бурятским сказкам были напечатаны издательством «Европа» в популярной серии Népek meséi (Сказки народов) Apagyilkos sámánfiak *(Шаманов отцеубийцы сыновья)*. Подбор текстов, перевод, послесловие и примечания: László Mándoki (Будапешт 1973. 245 стр.), причем с указателем мотивов и типов частично на английском языка (!) для бабушек—охотниц до сказок, ведь именно они покупают в Будапеште книги этой серии с подчеркнутым предпочтением.

Свыше десятилетия Ласло *Леринц* занимается вопросами монгольского фольклора, он стал известным благодаря своим обзорным работам по монгольскому народно-поэтическому творчеству и частным вопросам по истории монголов. Как фольклорист, он с самого начала интересовался монгольскими сказками, в круг своих занятий он позже вовлек также героическую эпику монголов, ведь эпос стоит не столь уж далеко от сфер интереса сказковеда: в Центральной Азии вообще имеется обоюдная связь между стихотворным эпосом и прозаическими сказками, эта же взаимная связь выступает налицо в монгольском фольклоре.

Книга открывается кратким введением, дающим представление о монгольском фольклоре, богатстве сказок и излагающим цели и обстоятельства создания работы. За введением мы в сущности находим два указателя. Сперва Ласло *Леринц* дает свой вариант классификации сказок, потом этот же материал он распределяет по системе *Арне-Томпсона*. Вслед за этим мы находим два объемистых указателя типов, с правом это можем считать самостоятельным трудом. Книгу завершает указатель слов, в котором автор разъясняет 18 важных монгольских собственных имен и понятий. За этим указателем сообщается список использованных источников текстов — 51 работа, в большинстве своем это опубликованные монгольские сказки почти полностью. Автор только в качестве исключения мог пользоваться рукописными сборниками. В этот указатель включены сведения о надежных сборниках сказок. Встал вопрос, свести ли в один единственный указатель сказки всех монгольских народностей? Ласло *Леринц* включает сказочный материал всех монгольских групп, а из числа калмыцких сказок только «традиционные», опубликованные до начала XX века. В последующих сборниках калмыцких сказок встречаются тексты, во многом отличающиеся от сказок среднеазиатских монголов и это обстоятельство слишком осложнило бы общую картину в указателе монгольских сказок. Поэтому автор решил, что необходимо будет отдельно составить указатель этих упущенных теперь сказок.

На вопрос: сколько сказок включено в указатель, ответить было бы нелегко. Указанные по отдельным типам ссылки относятся то к одной, то к нескольким сказкам, причем и автор умалчивает о количестве разобранных сказок. По моим расчетам для разбора было привлечено 500—1000 сказок, это если и не слишком-то большое количество, все же превосходит количество сказок в китайском указателе типов *Эберхарда* или же количество якутских сказок, разработанных в указателе *Эргиса*, но значительно отстает от объема указателя японских сказок с его десятитысячным количеством.

Первая часть указателя в 43 крупных сюжетных разделах характеризует 443 варианта сказок под общим заглавием *Варианты монгольских сказок*. Эти сказки автор распределяет по следующим группам-разделам: сказки о животных, героические сказки, волшебные сказки, бытовые сказки, шуточные сказки и анекдоты, небылицы и загадочные сказки. По решению проблемы *Леринц* идет вслед за известному из указателя турецких сказок методу *Эберхарда—Боратава:* во главе каждой сказки он дает резюме сюжета размером не меньше 1—2 и не больше 1—10 предложений-формулировок, потом перечисляет источники непосредственно входящих в данный тип сказок. Вместе попадают только сказки, действительно выступающие вариантами в отношении друг к другу, а даже явно родственным сюжетам в книге отводится отдельный номер типа. В примечаниях к каждому типу приводится ссылка на номер типа в каталоге *Аарне—Томпсона* или же на подразделы у него. И в этой части, и вообще везде *Леринц* даже в венгерском контексте цитаты из указа-

теля AaTh дает на английском языке, благодаря этому для специалиста-сказковеда указатель не станет ложным спутником.

Заглавие второго указателя: *Монгольские сказки по системе Аарне*. В этом разделе автор в сущности перечисляет монгольские варианты сказок, следуя за системой новой разновидности международного указателя сказок, выпущенной С. *Томпсоном* в 1961 г. Под каждым номером находим заглавие сказок, краткое резюме монгольских сюжетов, потом перечень источников. К каждому типу даются примечания, в которых автор указывает, с какими иными типами связана еще данная сказка. Типы приводятся по известной нумерации типов AaTh, причем знаком + обозначается наличие типа в известных международных указателях, а знаком — *Леринц* обозначает свои предложения на новый тип. Тут он весьма тщателен в описании и предложении «новых» типов: только в разделе сказок о животных он предлагает 50 новых типов. А так как он перечисляет всего 85 типов сказок о животных, увы, почти две трети сказок, указанных по системе AaTh, он усматривает как новый тип. Вот это соотношение не меняется и впоследствии в других разделах жанровых типов, и, наверное, автор именно поэтому в своей книге на первом месте публикует свою совершенно новую систематизацию типов монгольских сказок.

Из двух указателей первый носит заглавие *Указатель монгольских сказок по системе Аарне*. В этом конкорданце мы находим заглавия сказок из первого указателя, а рядом с ними номера по системе Арне. Потом следует указатель-конкорданц под заглавием *Указатель монгольских сказок не по системе Аарне*, это не что иное, как новая серия типов по принципу указателя *Леринца:* названия сказок и нумерация типов от 1 до 698 с пробелами. Благодаря этому словно удваивается нумерация указателя сказок.

Я не знаю, необходим был ли этот последний список: теперь дело обстоит вот так, возьмем сказку и в том же каталоге получаем два различных номера на ту же сказку. Например, сказка из сборника *Шредер* Монгуорское народнопоэтическое творчество (стр. 89—93) выступает сперва как № *123. Сыновья демона-мстители* (на стр. 63) с указанием на AaTh 327. Во втором списке (на стр. 226.) эта же сказка имеет номер AaTh 327 J*, т. е. это дополнение к международному указателю. А в третьем списке сказка фигурирует под типовым номером 214 (на стр. 376.), под заглавием *Сыновья демона убивают мать*. Взаимосвязь обнаруживается только тогда, если мы знаем, что эту сказку *Леринц* рассматривает как одну из раздела XV *(«Победа над мангусом»)* в рамках жанра волшебных сказок. Так как автор объясняет свои предложения новых типов, исследователь, систематически пользующийся указателями сказок и знающий, так сказать, где зимуют раки, в конце концов и здесь находит ориентиры, все же автору удалось выдумать систему, поддающуюся чужим умам только при знании психологии составителя.

Ласло *Леринц* внес солидный вклад в дело сравнительного изучения сказок, классифицировав разбросанные (и доступные только людям, владеющим монгольским языком) сказки монголов. Мне думается, за филологическую скрупулезность автора можно только хвалить. Весьма полезно, что он приводит точный сюжет и обобщающую схему сюжетов-типов. Действительно, этот материал трудно вмещается в международный указатель сказок. Но в то же время, как это стало совершенно очевидно с появлением каждого указателя с оригинальной системой классификации, в наши дни нет смысла составить указатель сказок без конкорданца с нумерацией AaTh, ведь цель указателей заключается в международном сопоставлении и мало пользы для исследователей, если сколько указателей, столько и систем классификации при появлении всех новых указателей. Ведь *Леринц* смог распределить сказки по системе AaTh, зная весь текст сказки, а рецензенты могут только догадываться на основе сжатых резюме. Мы можем только радоваться тщательности, действительной акрибии у автора, четкому разграничению новых типов, подтипов и редакций. Ведь гораздо проще стянуть слишком подробное, детальное деление, нежели понять слишком общий, ничего не говорящий список.

Особым заданием выступает оценка монгольских сказок. Предположим, мне поручено составить монографию о типах монгольских сказок, я бы, например, в примечаниях к первому списку отметил, что по указателю сказок *Аарне—Томпсона* или же по каким-то иным, скажем, китайским, японским, корейским, якутским и т. д. спискам бросаются в глаза непосредственные параллели. Конечно, настоящее сравнительное исследование следует за полным каталогом монгольских сказок, и до тех пор, пока не готов список типов (или же скорее мотивов?) традиционных тибетских повествовательных жанров, исследователь может предложить свои мысли, идеи, но никак не решения проблемы. Но сравнительное изучение этих монгольских сказок входит в компетенцию монголоведа-сказковеда, а в первую очередь самого Ласло *Леринц*, он *должен* это сделать, ведь он знает этот материал.

Я готов понять, что в начале каталога он дает серию сюжетов, причем порядковые номера он и *не хотел выдавать* за типовые номера, таковые он приводит на страницах

353—427. Но об этом он должен был бы сказать более ясно, а будь я в его месте, я бы свел две систематизации в одну общую.

Все это, конечно, никак не снижает достоинства работы. Я подчеркиваю, необходимо, чтобы деловая часть этого указателя как можно скорее была опубликована на поступном для международной аудитории языке. В настоящее время ценным указателем могут пользоваться только те, кто знает по-венгерски из числа сказковедов, а так как Вальтера *Андерсона* уже нет в живых, мы с правом опасаемся, что сказки, опубликованные только на венгерском языке, остаются вне поля зрения международного сказковедения. В издании на каком-либо иностранном языке можно будет устранить имеющие место малозначительные погрешности и внести необходимые поправки, в случае такого издания стоит подумать над унификацией двоякой систематизации. Исходя из того, что *Леринц* на международные типы сказок ссылается на английском языке, полезнее всего представляется опубликовать исправленное новое издание указателя монгольских сказок на английском языке.

Вильмош Фоигт

Onomastische Publikationsserie der Loránd Eötvös Universität

Bekannterweise ist nich nur für die linguistische und dialektologische, sondern auch direkt für die folkloristische Forschung die Untersuchung der Orts- und Personennamen wichtig. Wir können aus ihnen kulturgeschichtliche, religiöse, Siedlungs- und ethnogeschichtliche Folgerungen ziehen, und die Verteilung der Namen geben auch oft das einzig Greifbare bei der Auslegung des gesellschaftlich-geschichtlichen Verlaufs. Die ungarische Siedlungsgeschichte befaßte sich schon immer mit der Untersuchung der Ortsnamen, und mehrere tausend Personennamen berührten die etymologischen Forschungen. Die großen Unternehmungen in letzter Zeit machten die Ortsnamen zugänglich, und die Zusammenarbeit der Linguisten und der Volkskundler kann fast beispielhaft genannt werden. Interessanterweise waren die Publikationen und quantitativen Untersuchungen der Personennamen ziemlich einseitig in unserer Linguistik vertreten. Mit den aus dem Mittelalter stammenden Personennamen befaßte man sich öfters, und interessante sprachgeschichtliche (das heißt solche vor dem 18. Jahrhundert) Themen kommen wiederholt in linguistischen Publikationen vor. In ethnographischen Arbeiten in engerem Sinn kommt allerdings solches Material nur spärlich vor. Bezeichnend hierfür ist, als die Fragebögen für den *Magyar Néprajzi Atlasz* (Ungarischer Ethnographischer Atlas) aufgelegt wurden, standen in diesen ursprünglich Fragen nur für die häufigsten 10—10 Frauen- und Männernamen, was eigentlich für keinerlei wissenschaftliche Untersuchungen ausreichte. (Später wurden die Fragen ergänzt, und der vollkommene Taufname-Bestand aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts eingeholt.) Daher halten wir es für uns besonders erfreulich, daß die unlängst begonnene namenkundliche Serie vor allem unsere dörfischen Personennamen in reichen Sammlung erschließt.

Neben dem Ungarischen Linguistischen Lehrstuhl der Loránd Eötvös Universität etablierte sich die Gruppe: *Névkutató Munkaközösség* (Arbeitsgemeinschaft der Namenforschung), die 1975 unter der Leitung des Dozenten Mihály Hajdú mit der Ausgabe zweier Reihenwerke begann. Es handelt sich um vervielfältigte Broschüren, die jedoch gut lesbar sind, und bei Ausgaben mit so vielen Tabellen, Daten bedeutet das eigentlich keinen Nachteil. Wie das aus den Angaben der Arbeiten hervorgeht, schaffen vor allem beginnende Forscher, Universitätshörer für ihre Dissertationen das Material herbei, auch hinsichtlich der eingehenden Analyse beziehen sich diese auf der vorgeführten Stoff. Da aber noch zusammen mit dieser Reihe unsere Namenforschung sehr im Rückstand steht, ist die Lösung richtig, wobei die Zusammenfassungen zu einem späteren Zeitpunkt erwartet werden. Da die Titel der Arbeiten, die für sich selbst sprechen, werde ich nur dort einiges ergänzen, wo dies unumgänglich erforderlich ist.

Der Titel der früher (in gelbem Umschlag) begonnenen Reihe lautet: *Magyar Személynévi Adattárak* (Sammlungen Ungarischer Personennamen). Bislang erschienen folgende Broschüren:

1. G. Dombai, Mária: *Seregélyes keresztnevei* (Taufnamen im Dorfe Seregélyes). 1975. 56 S.

2. A. Fodor, Ágnes: *Cigánd mai család- és ragadványnevei* (Heutige Familien- und Beinamen im Dorfe Cigánd). 1975, 42 S.

3. Hajdú, Mihály: *A volt bukovinai Istensegíts és Fogadjisten keresztnevei* (Taufnamen der ehemaligen bukowinischenungarischen Gemeinden Istensegíts und Fogadjisten). *(1785—1940)*. 1975 .68 S.

4. NÉMETH, Marietta: *Vác környékének (Vácduka, Váchartyán, Kisnémedi és Püspökszilágy) mai becézőnevei* (Heutige Kosenamen in der Umgebung von Waitzen/Vác, in Dörfern Vácduka, Váchartyán, Kisnémedi und Püspökszilágy). 1975, 57 S.

5. B. GÁBOR, Zsuzsa: *Visk magyar lakosainak történeti és mai családnevei* (Historische und heutige Familiennamen des ungarischen Dorfes von Visk in der Westukraine). 1975, 47 S.

6. DRÓTOS, András: *Sajópetri mai ragadványnevei* (Heutige Beinamen im Dorfe Sajópetri). 1975, 15 S.

7. HAJDÚ, Mihály: *A volt bukovinai Hadikfalva keresztnevei* (Taufnamen in der ehemaligen bukowinischen Gemeinde Hadikfalva) *1790—1940.* 1975, 63 S.

8. MIZSER, Lajos: *Cserépfalu keresztnevei* (Taufnamen im Dorfe Cserépfalu). *1731—1974.* 1976, 84 S.

9. BLANYÁR, Valéria: *Nagykálló mai ragadványnevei* (Heutige Beinamen im Dorfe Nagykálló). 1976, 41 S.

10. NÉMETH, Marietta: *Vác környékének (Vácduka, Váchartyán, Kisnémedi és Püspökszilágy) mai keresztnevei* (Heutige Taufnamen in der Umgebung von Waitzen/Vác, in Dörfern Vácduka, Váchartyán, Kisnémedi und Püspökszilágy). 1976, 56 S.

11. CSAPÓ, Irma: *Galambok mai becenevei* (Heutige Kosenamen im Dorfe Galambok). 1976, 79 S.

12. HAJDÚ, Mihály: *A volt bukovinai Józseffalva keresztnevei* (Taufnamen in der ehemaligen bukowinischen Gemeinde Józseffalva). *1836—1940.* 1977, 36 S.

13. GEDAI, Borbála: *Gyerekek kereszt- és becenevei Köbölkúton* (Tauf- und Kosenamen der Kinder im Dorfe Köbölkút/Gbelce in der Slowakei). 1977, 47 S.

14. MOLNÁR, Mária: *Magyarlak mai ragadványnevei* (Heutige Beinamen im Dorfe Magyarlak). 1977, 32 S.

15. BALÁZS, Judit: *Rábaszentandrás mai család- és ragadványnevei* (Heutige Familien- und Beinamen im Dorfe Rábaszentadrás). 1977, 67 S.

16. NAGY, Géza: *Karcsa mai család- és ragadványnevei* (Heutige Familien- und Beinamen im Dorfe Karcsa). 1977, 66 S.

17. HANKOVSZKY, Béláné: *Rábaszentmihály keresztnevei* (Taufnamen im Dorfe Rábaszentmihály). *1725—1970.* 1978, 44 S.

18. VIRÁG, Gábor: *Csantavér keresztnevei* (Taufnamen im ung. Dorfe Csantavér/Čantavir Jugoslawien). *1782—1970.* 1978, 76 S.

19. MAGYAROVICS, Lászlóné: *Szentgyörgymező mai ragadványnevei* (Heutige Beinamen in Szentgyörgymező, ein Stadtviertel von Gran/Esztergom). 178, 21 S.

Die Reihe wird auch weiter fortgesetzt, und mehrere Broschüren stehen auch untereinander in Zusammenhang. Eigentlich erhalten wir in jeder eine Übersicht des behandelten Dorfes, und die Verfasser führen die Untersuchungsmethode vor. Sie berufen sich auch auf die unerläßliche Fachliteratur. Das große Verdienst der Sammlung ist, daß sie nach der gleichen Methode erstellt, und ihre Ergebnisse zahlenmäßig zusammengefaßt auch untereinander vergleichbar sind.

Unter den erschienenen Arbeiten der schon erwähnten Reihe können mehrere auch als Studien gelten, dennoch nannten sie bescheiden sowohl der Redakteur, als auch die Verfasser für Sammlungen, und später begann eine separate Reihe, die reichhaltiger ist, der Methodik nach geordnetere Datenbearbeitungen, beziehungsweise einen tatsächlich selbständigen Überblick bringt. Der Titel der Reihe lautet: *Magyar Névtani Dolgozatok* (Ungarische onomastische Studien), ihr Redakteur ist gleichfalls Mihály HAJDÚ. Die Arbeiten von ähnlicher äußerer Form haben einen graublauen Umschlag. Die erste Reihe erschien anfangs in 150, dann in 250 Exemplaren, die neue begann sofort mit 250 Exemplaren, was das ständige und wachsende Interesse anzeigt. In der sich auch weiterhin fortsetzenden Reihe erschienen folgende Broschuren:

1. JUHÁSZ, Dezső: *Nagykörű helynevei* (Ortsnamen von Dorf Nagykörű). 1976, 65 S.

2. G. DOMBAI, Mária: *Seregélyes becenévrendszere* (Kosenamensystem in Dorfe Seregélyes). 1976, 78 S.

3. HAJDÚ, Mihály: *Keresztnévszótárak repertóriuma* (Repertorium des Taufnamenwörterbuchs). 1977, 75 S. (Ein die ganze Welt (!) beachtende Zusammenstellung auf Grund von mehr als 300 Taufnamenlexika aus fast 150 Sprachen und Sprachgruppen, jede Angabe mit Annotation.)

4. MOLNÁR, György: *Székesfehérvár utcaneveinek névtani vizsgálata* (Namenkundliche Untersuchung der Straßennamen von Stuhlweissenburg/Székesfehérvár). 1977, 38 S.

5. R. NAGY, Vera: *Helynévvizsgálat négy budai barlangban* (Ortsnamenuntersuchung von vier Höhlen in Buda). 1977, 43 S.

Unseres Wissens wird in der Zukunft der Themenkreis der Reihe noch mehr erweitert, doch auch schon so gehören die verschiedenen Arbeiten zu einem der reichsten Quellenwerke unserer Namenkunde.

VILMOS VOIGT

Nyelvtudományi Dolgozatok (Linguistische Studienreihe der Loránd Eötvös Universität)

1970 begann die Serienausgabe der philosophischen Fakultät der Budapester Universität über Linguistik und ihrer verwandten Wissenschaften, welche der Ungarische Sprachgeschichtliche und Dialektologische Lehrstuhl, der Lehrstuhl der heutigen Ungarischen Sprache, sowie der Finnougrische Sprachwissenschaftliche Lehrstuhl gemeinsam redigieren. In der Reihe erscheinen Facharbeiten der Universität, Doktordissertationen, bzw. Studien der Mitarbeiter der berührten Lehrstühlen. Die vervielfältigten Arbeiten umfassen 100—200 Seiten, ihrem Charakter nach sind sie vor allem Studien mit Datenangaben, bzw. Bearbeitungen von Detailfragen. Die außerordentlich billigen, doch dabei schwer zugänglichen Publikationen werden von dem Ungarischen Sprachgeschichtlichen und Dialektologischen Lehrstuhl der Loránd Eötvös Universität verbreitet, und über die Neuerscheinungen orientiert die Umschlagseite der Zeitschrift *Magyar Nyelv*. Offenbar ist das nicht nur hinsichtlich des Universitätsunterrichts wichtig, daß Möglichkeit zur Publikation von Detailfragen und die Ausgabe von Bearbeitungen gegeben wird, sondern diese ist auch ein wichtiges Forum für die Linguistik und für verwandte Forschungen. Da sich die Serienausgabe mit einer fast zehnjährigen Vergangenheit festigte und auch ihr Fortleben gesichert scheint, ist ihre kurze Vorführung zweckmäßig, um so mehr, da nicht nur in engerem Sinn linguistische, sondern damit in Beziehung stehende finnougristische, folkloristische, ethnographische und kulturhistorische Arbeiten publiziert wurden. Nachfolgend bringen wir die bislang erschienenen Arbeiten in Reihenfolge, nur dort gehen wir auf detailliertere Darlegungen ein, wo aus dem Titel der Inhalt nicht eindeutig ersichtlich wird.

1. ZILAHI, Lajos: *A zárt í-zés esetei Püspökladány nyelvjárásában* (Fälle der geschlossenen *í*-Aussprache in der ung. Mundart von Püspökladány). 1970, 122 S.

2. MÁTAI, Mária: *A határozószók, névutók és igekötők rendszere a Müncheni kódexben* (System der Adverbien, Postpositionen und Verbalprepositionen im ung. Münchner Kodex vom 15. Jh.). 1971, 206 S.

3. SUHAJDA, Ágnes: *A föld és a világ keletkezése a Kalevalában meg a vogul énekekben, mondákban* (Enstehung der Erde und des Weltalls in der Kalevala und in den Liedern, Sagen der Wogulen). 1971, 106 S.

(Eine reizend naive Zusammenfassung, in der die Verfasserin gut übermittelt, was aus den Arbeiten der Linguisten und Sammler, sowie aus den Zusammenfassungen der Mythographen dieses wichtigen Fragenbereichs bekannt wurde. Sie schließt die Arbeit dort, wo das eigentliche wissenschaftliche Problem beginnt — das aber unsere Folkloristen auch bis heute noch nicht berührten. Schon deshalb ist die Studie lesenswert!)

4. JÁNOSIK, Zsuzsa: *A tömörítés eszközei Németh László prózájában* (Mittel der Bündigkeit in der Prosawerken von László Németh). 1971, 88 S.

5. SZABÓ, Géza: *Szempontok az ë-zés vizsgálatához. Doboz község ë-zése* (Gesichtspunkte zur Untersuchung der ë-Laute. Die ë-Aussprache in der Gemeinde Doboz). 1971, 135 S.

6. *A magyar nyelv kutatásának és oktatásának módszertani kérdései* (Methodologische Fragen der Erforschung und des Unterrichts der ungarischen Sprache). 1971, 242 S.

7. HAJDÚ, Mihály: *Az orosházi méhészkedés szakszókincse* (Fachwortschatz der Imkerei in Orosháza). 1972, 133 S. (Eine Zusammenfassung, die für vorzügliche Fachkenntnisse zeugt, in ihrer Art eine unwiederbringliche Vorführung nicht nur für die Dialektologie, sondern auch für die ethnographischen Untersuchungen unserer Imkerei bedeutet.)

8. ZELNICZKY, Erzsébet: *A magyar fonóipar szakszókincse* (Fachwortschatz der ungarischen Spinnindustrie). 1972, 149 S. (Vor allem ist die Studie schon hinsichtlich der Industrialisierungsgeschichte lehrreich, wobei zeitweise auch auf Volkstermini hingewiesen wird.)

9. SZ. ÉRDI, Éva: *Ányos Pál szóképei* (Metaphern von Pál Ányos). 1972, 180 S. (Auch hinsichtlich der allgemeinen Stilgeschichte der Literatur des Sentimentalismus ist es eine wichtige Arbeit, und wir können sie den Forschern des Stils unserer Volksliedertexte nur empfehlen.)

10. BENCZE, Lóránt: *Pázmány Péter és Kosztolányi Dezső prózastílusa* (Prosastil von zwei ungarischen Schriftstellern, Péter Pázmány und Dezső Kosztolányi). 1973, 103 S. (Keine allumfassende Arbeit, doch konkrete Analysen.)

11. HUNYADI, Györgyné: *Hagyományok és újabb törekvések a helyesírástanításban* (Traditionen und neuere Bestrebungen im Ortographieunterricht). 1973, 136 S. (Geht nicht auf die Fragen des Rechtschreibungsunterrichts auf Gebieten der Mundarten ein, was nicht nur als linguistische, sondern auch als eine folkloristische Frage zu untersuchen wäre.)

12. POSGAY, Ildikó: *Rábacsanak személynevei* (Personennamen in Rábacsanak). 1973, 146 S.

13. SZALONTAY, Gabriella: *A Tudományos Gyűjtemény nyelvtudományi jelentősége* (Die linguistische Bedeutung der ung. wissenschaftlichen Zeitschrift »*Tudományos Gyűjtemény*« 1817—1841). 1973, 114 S. (Beachtenswert ist diese doch bei weitem nicht vollkommene Studie, mit Anmerkungen aus dem Themenkreis der Sprachreform, vor allem im Kapitel über wichtige Angaben der ethnographischen Mundartforschung, mit einer übersichtlichen Bibliographie hinsichtlich der Linguistik. Wieder eine Arbeit, die daran erinnert, daß auch die ethnographisch-historische Bearbeitung dieses Quellenkomplexes nötig wäre.)

14. *Adalékok a magyar nyelv életrajzához* (Beiträge zur Geschichte der ungarischen Sprache). 1973, 200 S. (Vierteljahrhundertjährige Studien und Begrüßungen zum 80. Geburtstag von Akademiker Géza BÁRCZI, darunter auch sprachgeschichtliche, volkssprachliche Themen.)

15. MÉSZÁROSNÉ VARGA, Mária: *Bazsi község mai névanyagának vizsgálata* (Untersuchung des heutigen Namenmaterials der Gemeinde Bazsi). 1975, 140 S. (Familiennamen, Beinamen, Taufnamen, Kosenamen.)

16. BŐZSÖNY, Ferenc: *A nagyítás, túlzás, kicsinyítés stilisztikai vizsgálata a Magyar Rádió nyelvében* (Stilistische Untersuchung der Vergrößerung, Übertreibung, Verkleinerung in der ungarischen Rundfunksprache). 1975, 166 S.

17. SZEKÉR, Endre: *A nominális stílus jelentkezése Gárdonyi műveiben* (Auftreten des nominalen Stils in den Werken des Schriftstellers G. Gárdonyi). 1975, 151 S. (Die mit imponierender Akribie ausgeführte Studie befaßt sich leider nicht mit einer der wichtigsten Ergebnisse von GÁRDONYI in der ungarischen Stilgeschichte: mit den Problemen der negativen und den positiven »volkstümlichen« Stils.)

18. *Stilisztikai elemzések* (Stilistische Analysen). 1976, 170 S. (9 Arbeiten, darunter die Textanalyse der Anna Fehér-Ballade, die genau zeigt, daß der Antrieb unserer Folkloristik in der Textauslegung unserer Volkspoesie nicht gereicht hat.)

19. SZALAI, Ágnes—VIANT, Katalin: *Két tanulmány az alkalmazott nyelvészet köréből* (Zwei Studien aus dem Bereich der angewandten Linguistik). 1976, 104 S. (Männlicher und weiblicher Stil, bzw. der Gebrauch von Fachausdrücken in der spontanen Sprache ist bezüglich beider Themen eine bahnbrechende und wichtige Arbeit.)

20. SASVÁRI, László: *A Tokaj térségében élt görögök (és rácok) nyelvi emlékei* (Sprachgut der ehemals im Raum Tokaj — Nordostungarn — angesiedelten Griechen [und Raizen]). 1976, 72 S. (Einmalige Bearbeitung aus dem wichtigen Themenkreis der Kulturgeschichte, der Volksgeschichte und der Linguistik.)

21. I. GALLASY, Magdolna, red.: *Vita a nyelvtudomány jövőjéről* (Diskussion über die Zukunft der Linguistik). 1976, 84 S. (Besprechungsthema einer 1972 gehaltenen Umfrage, vor allem über die Meinungen der Linguisten.)

22. A. MOLNÁR, Ildikó: *Weöres Sándor költői nyelvének hangtanából* (Aus der Phonetik der poetischen Sprache des Dichters Sándor Weöres). 1977, 119 S. (Sie befaßt sich mit der Phonetik, und nicht mit den Fragen der Folklore.)

Zusammenfassend möchten wir unbedingt bemerken, daß sich die thematische Vielfalt fast in jedem Fall auch mit einer Neuerung in der Methodik gepaart zeigt. Als wir obenstehend darauf hinwiesen, welche Arbeiten auch für die Volkskunde verwendbar wären, dürfen wir auch nicht vergessen, daß die neuartigen ethnographisch-linguistischen Arbeiten bislang in der Reihe *nicht* vorzufinden waren. Es wäre gut wenn die ungarische Ethnographie auch einmal zu einer Regeneration, zur interdisziplinären Anschauung fähig wäre, wie dies von der bekanntermaßen konservativen ungarischen linguistischen Forschung schon verwirklicht worden ist. Wir können nur hoffen, daß in nächster Zukunft Werke unserer Ermahnung widerlegen werden. Auch darauf weist diese wichtige Ausgabenreihe hin, auch eine ähnliche Lösung auf dem Gebiet der ungarischen Volkskunde nur durch die Indolenz der Zuständigen verhindert wäre.

VILMOS VOIGT

Sprachgeschichtliche Publikationen der Loránd-Eötvös-Universität

Der Fachbereich Ungarische Linguistik an der Philosophischen Fakultät der Loránd Eötvös Universität in Budapest begann mit der Herausgabe einer Sprachgeschichtlichen Bücherreihe, die in Faksimile-Ausgaben wichtige Arbeiten bezüglich der ungarischen und

der ugrofinnischen Sprachwissenschaften publizieren. Bisher kam es von alten, bei uns überhaupt unbekannten, oder aus anderen Ursachen schwer beschaffbaren Arbeiten zu Neuausgaben. Die Bände beginnen mit kurzen Einleitungen, dann folgen die Studien der neu herausgegebenen Werke. Sogar Inhaltsverzeichnisse sind selten angeführt. Die Einleitungen sind daubschablonierte Texte, und zwar auch die fotomechanische Neuauflage sehr genau ist, wirkt die Ausstattung der Bände dennoch ärmlich (es wäre beispielsweise die Seitennummerierung nötig, und auch fremdsprachige Zusammenfassungen der Bände sind schwer zu finden), obwohl wir bemerken müssen, daß sich die Form von Band zu Band verbesserte. Um so dringender wäre es die Werke in würdiger Weise herauszugeben, da diese wirklich vielseitig verwendbare, wichtige Arbeiten bedeuten.

Da es sich nicht lediglich um die Herausgabe von ungarischen oder Ungarn betreffenden Arbeiten in der Bücherreihe handelt, steht als Titel: *Eötvös Loránd Tudományegyetem Fontes ad historiam linguarum populorumque Uraliensium.* Die Redakteure der Bücherreihe sind die Professoren der finnisch-ugrischen Linguistik József Erdődi und der ungarischen Phonetik József Molnár. Die Bände sind bislang einheitlich in 400 Exemplaren erschienen, und lösten einen sehr beifälligen inländischen und internationalen Widerhall aus. Da alle bisherigen Bände außer dem streng Linguistischem auch sonst Interessantes enthalten, wollen wir diese anführen.

1. Die von Wladimir Islawin 1847 erschienene Arbeit: Das heimische und gesellschaftliche Leben der Samojeden, auf ungarisch: *A szamojédok otthoni és társadalmi élete.* Budapest 1974. 5 unnummerierte, 3 unnummerierte Bögen, 110 Seiten, 1 Karte, Bilder. Das Vorwort des Akademikers Loránd Benkő führt die ganze Reihe vor, József Erdődi aber erläutert das Werk selbst. (Leider sind diese beide Schriften nur in Ungarisch abgefaßt.) Als erstes gibt die Arbeit eine Beschreibung des Lebens der Samojeden in der Tundra. Die Angaben über die in Russisch erschienene Originalausgabe, Sanktpeterburg, 1847 (dies ist am Umschlag und an der Titelseite des Bands zu sehen) siehe im Vorwort.

2. Gábor Pesti: *Nomenclatura sex linguarum* . . . Budapest 1975. 11 unnummerierte Seiten (Vorwort), unnummerierte Fotokopien. József Molnár teilt einleitend in ungarischer und deutscher Sprache mit, daß die ursprünglich 1538 herausgegebene Nomenklatur durch Ergänzung aus lateinischen-italienischen-französischen-tschechischen-deutschen Wörterbüchern von Gábor Pesti zusammengestellt wurde. Eines der ersten ungarischen Wörterbücher bringt nach Inhalt geordnet das Wortmaterial, so ist es beispielsweise für den Forscher des Volkslebens eine wertvolle Quelle.

3. Mit dem Titelblatt: *Calendarium magiar nielwen — Szekel' Estván*, am Buchrücken »Calendarium«, wurden unter Betreuung und mit zweisprachiger (ungarischer und deutscher) Einleitung von József Molnár vier alte ungarische Kalendariumtexte publiziert: die Arbeit *Calendarium magiar nielwen* zu Krakkau aus dem Jahre 1540 von István Székely, das Kalendarium für das Jahr 1573 (Klausenburg 1572) von Stanislaus Jacobeus, der unter Pseudonym 1578 in der Klausenburger Druckerei des Kaspar Helth (Gáspár Heltai) erschienene *Prognosticon*, sowie das für das Jahr 1579 gültige Kalendarium aus Tyrnau. Diese sind nicht nur kalendergeschichtlich, wegen Wetter und Feiertage interessant, sondern im letzten stehen auch (in der Ausgabe ungelöste) handschriftliche Anmerkungen. Leider hat diese Ausgabe keine Seitennummerierung, und ist daher schwer zu überblicken. Angaben der Auflage: Budapest 1976. 11 Seiten (Vorworte), dann unnummerierte Seiten. Nach dem eigentlichen Vorwort stehen in Faksimile mehrere Wortspiele und Kalenderteile, daher wird die Ausgabe für alle jene unentbehrlich sein, die sich mit der ungarischen Kalendergeschichte befassen.

4. Unter dem Titel: *Corpus grammaticorum Hungarorum* (doch steht das nicht am Einband, sondern nur am Rücken der Ausgabe) werden mit einer Einleitung von István Szathmári und unter Betreuung von József Molnár (diese in ungarischer und deutscher Sprache) die alten ungarischen Grammatiken publiziert. Diese sind: die Arbeit *Rudimenta* . . . von Christoph Hegendorff aus dem Jahre 1527, ungarische, polnische und deutsche Definitionen zur Grammatik die Donatus gab, die *Gram(m)atica Hungarolatina* von János Sylvester aus dem Jahre 1539, sowie die in Krakkau 1549 gedruckte *Orthographia Vngarica* von Mátyás Dévai Bíró. Der direkte sprachgeschichtliche und kulturhistorische Wert dieser Werke ist allgemein bekannt, indes bemerkt nur der Leser, daß bei Sylvester einige Themenkreise, sowie auch die ungarische Formulierung der linguistischen und poetischen (!) Terminologie sehr beachtenswert sind; Dévai Bíró bringt aber interessante Beziehungen aus unserer kirchlichen Terminologie. Auch sind am Ende des Buchs aus dem Lesebuch (1553) von Kaspar Helth (Gáspár Heltai) vier Seiten in Faksimile bezüglich der Aussprache der Buchstaben zu sehen. Diese Arbeit hat schon Seitennummerierung (Budapest 1977. ein Bogen (Vorworte), 64 *(Rudimenta)*, 96 (Sylvester), 30 (Dévai), unnummeriert 1 (Heltai), die einzelnen Teile gut ersichtlich durch farbige mittlere Seiten getrennt), und mit Ausnahme einer der letzten Seiten auch überall gut zu lesen.

Als Folge dieser Bände werden noch weitere Arbeiten kommen, die hoffentlich auch jährlich erscheinen werden. Wir kennen noch viele Arbeiten, deren Publikation in ähnlicher Art sowohl für die Linguistik, als auch für die geschichtliche Volkskunde von größter Wichtigkeit ist.

VILMOS VOIGT

WILLIAMS, Denis: *Icon and Image. A Study of Sacred and Secular Forms of African Classical Art.* c by Denis WILLIAMS 1974, 1st published in 1974, Allen Lane. I—XIV (XVI) (Widmung an Saburi BIOBAKU, Inhaltsübersicht pp. IX—XIII, maps p. XIII, tables XIII—XIV, acknowledgements, p. XV.). Summary and conclusions (Iconology, Technique and the Schools pp. 283—91; Icon and Image pp. 292—97; Appendix: A Yoruba Ijala chant, translated. Accented by S. A. O. BABALOLA). Bibliography p. 301, Notes and References p. 303—306 (Literary sources, museums, sites and shrines p. 323, local and oral traditions p. 326). Index pp. 329—331.

Denis WILLIAMS hat die vorliegende Publikation S. O. BIOBAKU gewidmet. Damit ist sicher nicht nur schuldige Dankbarkeit zum Ausdruck gekommen oder einer Geste der Höflichkeit Genüge getan worden. Man kann diese Widmung als Zeichen nehmen.

D. WILLIAMS hat besonders durch »Icon and Image« bewiesen, daß er auch eigene Wege aufzuspüren und selbständig mit Überlegung und Phantasie zu gehen vermag. Es war nicht das erste Mal, daß S. O. BIOBAKU ermunternd und fördernd sich für eine Generation von Wissenschaftlern einsetzte, auch wenn sie nicht seinen eigenen Gedanken folgen zu können glaubten.

Verschiedene Passagen und Wendungen, deren sich D. WILLIAMS bedient, lassen erkennen, daß er sich bewußt war, mit »Icon and Image« ein Buch fertiggestellt zu haben, das in entscheidenden Punkten *à rebours* geschrieben ist und von konventionellen Lehrmeinungen über die Geschichte West-Afrikas abweicht. Dabei handelt es sich auch um Meinungen, die anderen afrikanischen Wissenschaftlern ans Herz gewachsen waren und zum Teil leidenschaftlich vertreten wurden. In dieser Situation gehörte unbezweifelbar Mut dazu, solche Meinungen in Frage zu stellen, auszuhöhlen oder als unwahrscheinlich oder doch unbeweisbar hinzustellen und sich selbst zu isolieren und zugleich zu exponieren. Später wird auch D. WILLIAMS die ersten Ähnlichdenkenden oder Gleichgesinnten zu finden gewußt haben.

Empfiehlt es sich, ein Buch zur Hand zu nehmen, das in dieser Art »problematisch« ist? Meines Erachtens lohnt sich die Lektüre von »Icon and Image« für jeden, der bereit ist, den Gedanken des Autors ohne präjudizierte Urteile nachzugehen.

Es ist leicht, dem Autor Ungleichmäßigkeiten in der Durchführung der verschiedenen Kapitel nachzuweisen. Man kann leicht zu der Schlußfolgerung gelangen, die auf den ersten Blick für weite Strecken symmetrisch erscheinende Einteilungsweise sei erst nachträglich dem bereits vorliegenden Manuskript aufgezwungen worden. Auch wird sich für manchen Leser der Eindruck aufdrängen, der Autor habe nur eben diejenigen Kapitel oder Unterabschnitte ausführlicher ausgestaltet und mit vielen Beispielen in Wort und Bild versehen, die ihn selbst in erster Linie interessierten.

Die Literaturübersicht ist gegliedert in allgemeine Quellen (p. 317), in Aufsätze und Bücher über Eisen bzw. Stahl (p. 318 ff.) sowie über Objekte aus Bronze, über Bronze als Legierung und deren einzelne Bestandteile. Unklar bleibt, weshalb Denis Williams eine Reihe neuerer Veröffentlichung ungenannt läßt, die, wenn man den eingedruckten Jahreszahlen vertrauen darf, bereits vor der Veröffentlichung von »Icon and Image« publiziert worden waren.*

Die Gliederung des Inhalts in vier Teile (pp. VII—VIII), die äußerlich erscheinen mag, ist eine der Folgen der engen Verzahnung der behandelten Einzelthemen. Der Blick auf einige der auf p. VII f. genannten Unterabschnitte könnte vielleicht mehr potentielle Leser werben; e.g. »Die Interpretation der sakralen Formen«, »Die Formen der Kultobjekte«, »Die rituelle

* Als Beispiele seinen lediglich erwähnt:
S. O. BIOBAKU (Ed.): *Sources of Yoruba History.* Clarendon Press 1973. — Philip J. C. DARK: *The Art of Benin.* Catalogue of an Exhibition of the A. W. F. Fuller and Chicago Natural History Mus. Collections of Antiquities from Benin, Nigeria. Chicago (c) 1962. — Philip J. C. DARK: *Benin Bronze Heads. Styles and Chronology.* Presented at the 1969/70 Saturday History Colloquia. Boston Univ., to appear in the Papers in "African History", No. 6, Boston Univ. — A. KAGAME: *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Etre,* Acad. Roy. Sc. D'Outre-Mer, 1956, pp. 246—278. — Marian W. SMITH (Ed.): *The Artist in Tribal Society.* Proc. of a Symposium held at the Roy. Anthrop. Inst., London, Routledge and Kegan Paul, (c) 1961. (Mit Beiträgen von Paul BOHANNAN, Sir Herbert READ, William FAGG, etc.). — T. N. TAMUNO: *The Evolution of the Nigerian State. The Southern Phase, 1898—1914.* Ibadan Hist. Series (Ed.: J. F. A. Ajayi). (c) 1972. — Frank WILLETT: *Ife in the History of West African Sculpture.* London, Thames and Hudson (c) 1967.

Basis der sakralen Formen in der afrikanischen Eisenskulptur«, »Die Prozesse des Stilwandels«, oder »Der Benin-Kanon und die Basis einer Chronologie der Benin-Bronzen«, sowie »Ife Bronze-Metallurgie und die Datierung der Ife-Bronzen«, »Die Datierung der Afrikanischen Bronze« (mit Ausführungen über Schellen, über Ketten aus Eisen und Bronze etc.).

Tatsächlich befinden sich unter den eben erwähnten Kapiteln die meisten Zusammenstellungen vergleichender Art vereint, sie sind zu einem guten Teil auch mit instruktiven Zeichnungen des Autors versehen. Darüber hinaus hat der Verlag den Band mit zahlreichen sachdienlichen Fotos ausgestattet. So entstand eine Publikation, für die man sich tunlich Zeit bereithalten möchte, die aber dem gedulgigen Leser für die aufgewandte Mühe zu lohnen imstance ist.

S. WOLF
Dresden

Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor. 1973, 3—4 (39e année), 1974, 1—2, 3—4 (40e année), 1975, 1—2, 3—4 (41e année).

La Faculté Philologique de Belgrade publie, deux fois par an, le périodique *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor.* Comme son titre indique, en dehors d'articles sur l'histoire littéraire, la linguistique et l'histoire, des travaux folkloristiques y paraissent aussi. Ayant passé en revue quelques années du journal, nous signalons les remarquables publications suivantes.

R. MEDENICA: *Fonografsko snimanje naših narodnih pesama* (Prilozi, 1973, 3—4, 244—255). L'auteur y communique de précieux renseignements sur les débuts en Yougoslavie des collectes de chansons folkloriques à l'aide de phonographe. Il décrit les tentatives, et leurs résultats, grâce auxquelles furent reconnues les possibilités que recèle le phonographe. L'introduction de la nouvelle méthode de travail scientifique était en rapport aves les nouvelles tendances dans la recherche en poésie foklorique.

(Nous notons entre paranthèses que dans ce numéro figurent des auteurs hongrois aussi, tels Tibor KLANICZAY avec l'article *Die Belagerung von Sziget und das Barock* et István PÓTH avec *Srpski broj časopisa «Magyar Szalon» iz 1894 godine.*)

Dans le numéro 1974, 1—2 (57—65) de Prilozi l'article de Lj. RAJKOVIĆ mérite notre attention. Sous le titre *Opsada Šapca 1805 godine u turskoj pesmi*, il présente aux lecteurs la version turque du Siège de Szabács, un *deštan* comprenant 18 strophes, chacune de quatre vers. Quant à la forme, ce *deštan* se compose de vers de onze syllabes, une des formes les plus connues et les plus populaires de la poésie folklorique turque. L'original turc est publié en transcription en caractères latins, et en traduction serbo-croate.

N. BARJAKTAROVIĆ dans son article intitulé *Tragom jednog članka namenjenog Vukovoj knjizi «Život i običaji naroda Srpskoga»* (Prilozi, 1974, 1—2, 65—68) élucide le destin et le lieu de conservation de l'écrit destiné au chapitre « Krv i osveta » du tome indiqué ci-haut de Vuk St. KARADŽIĆ. C'est un coutumier qui règle la vendetta et la réconciliation et BARJAKTAROVIĆ le publie en entier vu que sa première publication date de 1875, il est donc d'un accès difficile.

Vu les rapports hongrois qui s'y trouvent, nous devons signaler ici la bibliographie de tout l'œuvre de l'académicien M. LESKOVAC, éminent historien de la littérature et traducteur (Prilozi, 1974, 3—4, 305—338).

L'article de M. KLEUT, *Dva priloga o Jovanu Pačiću* (Prilozi, 1975, 1—2, 93—98) complète nos connaissances sur J. PAČIĆ, cette personnalité importante mais peu connue du siècle dernier, qui était poète, peintre, traducteur et ethnographe.

Dans le numéro 3—4 de 1975, la rédaction de Prilozi fait ses adieux à un des rédacteurs, au professeur V. NEDIĆ, excellent pédagogue et folkloriste, qui se fit connaître par l'édition critique des œuvres de KARADŽIĆ.

Dans son intéressante étude intitulée *Gerz Iljas-Djerzelez prema historijskim izvorima iz, XV, XVI i XVII vijeka* (Prilozi, 1975, 3—4, 172—186) Dj. BUTUROVIĆ démontre que Djerzelez Ali, personnage populaire des chants épiques, était une personne historique qui vivait, à la fin du XVe siècle, dans les confins militaires de Bosnie.

MÁRIA KISS

LERCHE, Grith (Editor): *Axel Steensberg, 1th June 1976.* Edition of the National Museum of Denmark. Copenhagen 1976. 110 S.

Dieses Werk gab das National Museum of Denmark zum 70. Geburtstag von Axel STEENSBERG heraus. Im Vorwort würdigt Grith LERCHE den Lebenslauf und das wissenschaftliche Wirken des vorzüglichen dänischen Ethnologen. Für uns sind hier in Mitteleuropa die

agrarethnographischen Forschungen von A. STEENSBERG von besonderer Bedeutung, da sie sich auch auf die ungarische Ethnographie auswirken. Die Erforschung der landwirtschaftlichen Geräte erfolgt heute in Ungarn zumeist auf Grund der vielseitigen Methode Axel STEENSBERGS. Axel STEENSBERG nimmt nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Lehrer eine hervorragende Stelle ein. Er bildete im National Museum of Denmark und an der University of Copenhagen unzählige Schüler heran. Der Band enthält zwei Studien von A. STEENSBERG. Die eine, *Caritas Romana*, befaßt sich mit der bildkünstlerischen Darlegung der Sage, der nach im alten Rom ein junges Mädchen durch Säugen ihren Vater vom Hungertod retten will. In der anderen Studie, the *Concept of Culture*, legt A. STEENSBERG das Wesen der Kultur dar. Seiner Meinung nach erinnert die Kultur an den lebenden Organismus, in welchem auch die vererbten Funktionen eine große Rolle spielen. Doch zugleich ist auch die aktive Hirnzelle Kultur, die die organisatorische Tätigkeit vorantreibt und neue Orientation ermöglicht. Sie trägt zu unserer Erhaltung bei. In der Kultur gibt es statische und dynamische Elemente. Letztere trachten ständig die statischen Elemente auszuschalten. Die Elemination ergibt eine fortlaufende Veränderung der Kultur. Ein bedeutender Teil des Werks befaßt sich mit der Bibliographie von A. STEENSBERG, aus der hervorgeht, daß das Gesamtwerk des vorzüglichen dänischen Ethnographen fast sämtliche Gebiete der Volkskultur umfaßt. A. STEENSBERG ist nicht nur Philologe der Volkskultur, sondern auch ihr hervorragender Theoretiker. Er ist die Verkörperung des nordländischen Humanismus. Axel STEENSBERG stellt, ob es sich nun um Pflüge, Möbel oder Keramik handelt, stets den werktätigen Menschen in den Vordergrund. Es besteht kein Zweifel, daß der Geist und die Methode von A. STEENSBERG immer mehr die Rolle eines »Atomreaktors« in der europäischen Ethnologie erfüllen, ständig die Kulturforschung bilden und formen wird.

BÉLA GUNDA

SOPOLIGA, Miroslaw: *Narodna archietktura ukrainciv schidnoï Slavaččini* (Ukrainisches Volksbauwesen in der Ostslowakei; Ausgabe des Museums für Ukrainische Kultur). Svidník 1976. 132 S., 123 Fotos.

Das zweisprachige (in Ukrainisch und Slowakisch) Werk führt das ukrainische Volksbauwesen der Ostslowakei vor. Der Autor faßte seine wichtigeren Beobachtungen und Feststellungen folgendermaßen zusammen: In den letzten drei-vier Jahrzehnten wandelte sich auch in den traditionswahrenden ukrainischen Dörfern das Volksbauwesen rasch, obzwar schon zu Anfang unseres Jahrhunderts bei der reicheren Schicht und den Rückwanderern aus Amerika der Stein-, Ziegel- und Lehmbau den traditionellen Holzbau verdrängte. Die Siedlungsformen werden von den topographischen Verhältnissen beeinflußt. Charakteristisch sind die langen Taldörfer, deren Häuserreihen entlang der beiden Bachufer liegen. Die Häuserreihen sind über den Bach durch primitive Brücken *(lavka)* verbunden. Zumeist verfolgt auch die Straße den Bachlauf. Im nördlichen Teil des Zipserlandes siedelten sich eine oder zwei in Verwandtschaft stehende Familien in Gruppen an und solche Häusergruppen stehen nahe oder in größerer Entfernung voneinander. Die Lage der Häuser wird gleichfalls von den topographischen Verhältnissen bestimmt. Gewöhnlich liegt die Giebelwand der Straße zu. Die Baueigentümer schauen darauf, daß die Hausfront nicht dem kalten Nordwind ausgesetzt sei. Deshalb befindet sich der Hauseingang an der Südseite. Das Wohnhaus und die Wirtschaftsgebäude haben an den östlichen Teilen ein gemeinsames Dach. In den weiten Tälern kann der Stall, die Scheuer auch gegenüber parallel zum Wohnhaus errichtet sein. Wo genügend Holz den Bauern zur Verfügung steht, ist das Bestreben ersichtlich, die Wirtschaftsgebäude separiert vom Wohnhaus zu bauen (Zipserland). Doch hier (in der Gegend Osturňa, Litmanova) umfassen die Bauten von vier Seiten den ganz schmalen Hof. Diese Vierkanthöfe erinnern an die *hražda* der Huzulen. Holz ist das Hauptbaumaterial, dessen Bearbeitung sie vorzüglich beherrschen. Oft helfen zwei-drei Nachbaren beim Bau. Vormals erwarben sie auch in Polen (Halič) Holzhäuser, die sie zerlegt in die Heimat brachten und dann wieder errichteten. Solche Häuser stehen auch heute noch in der Umgebung von Bardejov (Bártfa). In der Gegend von Snina (Szinna), Medzilaborce (Mezőlaborc) werden Laubbäume zum Bau verwendet (hauptsächlich Buchen), in der Gegend von Bardejov hingegen hauptsächlich Nadelbäume. Die Gegend von Svidník ist aber in dieser Hinsicht ein Übergangsgebiet. Die Holzbehausungen sind im Winter warm, im Sommer kühl. Bei Blockbauten werden die Balken an den Enden durch verschieden geformte und benannte Verkämmungen miteinander befestigt. Zwischen den Balken wird Moos gestopft und ihre Enden häufig mit Lehm, Kalk bestrichen. Das Verstreichen und Weißen der Balkenwände kann eher in den ostukrainischen Dörfern beobachtet werden. Bei den Ukrainern des Zipserlands ist das Weißen der Wände nicht allgemein gebräuchlich. Bei Anfer-

tigung des Scheunentors, des Zauns, des Rauchfangs wird auch Flechtwerk verwendet. Für den Bau ist das Sparrendach charakteristisch. Zur Bedachung werden Roggenschäube *(kyčka)* oder Holzschindeln *(šyngla, gonta)* verwendet. Charakteristisch für die Wohnbauten sind die Durchzugsbalken, deren Benennung *(mešternicja, mešterna, meštehreda, meštehreda,* usw.) die Ukrainer aus dem Ungarischen übernommen haben. Es kommen auch noch zweiteilige Häuser vor, bei denen sich vor der Stube ein schmaler Flur *(syni)* befindet. Dieser war ursprünglich ein ungeheizter Raum. In Flur werden kleinere Geräte aufbewahrt, hier steht die Handmühle und hier befindet sich der Aufgang (Leiter) zum Dachboden. Die Häuser sind meist dreiteilig. Zum dreiteiligen Wohnraum (Stube, *syni*, nach hinten gelegene Stube oder Kammer) wird auch der Stall und die Scheune hinzugebaut. Vor allem im Norden ist hinter das Haus — in seiner ganzen Länge — unter einer verlängerten Dachtraufe ein schmaler Raum gebaut *(pelevnyk, peleven, pletar, zahata)*, der zur Aufbewahrung von Spreu, landwirtschaftlichen Geräten, doch auch zum Schutz des Hauses vor Kälte dienen soll. In der Gegend von Stará L'ubovna (Ólubló) werden auch unter einem breiten Dach parallel zueinander zwei Häuser errichtet, wobei sich ihre Rückwände berühren. Die Kammer kann auch von der Stube abgetrennt sein. Diese Kammern sind dann sehr schmal. In der Gegend von Osturňa befindet sich die Stube zwischen dem *syni* und der Kammer. Diese asymetrische Anordnung ist auch auf den benachbarten polnischen Gebieten bekannt. In der Stube leben oft auch 10—12 Personen. Den größten Teil der Stube nimmt der Ofen ein, dessen Heizöffnung sich in der Stube befindet und der Rauchfang führt den Rauch auf den Dachboden oder in den *syni*. Es kommen auch tischförmige Öfen ohne Rauchfang vor, deren Rauch frei durch die Stube streicht: diese Stuben heißen *dymňanka*. Im Ofen wird gekocht, gebraten, gedörrt (Obst, Pilze) und seine Decke als Schlafstätte benützt. Heutzutage hat der Ofen schon verschiedene Varianten. Im Zipserland gibt es aus dem *syni* heizbare sog. Hinterladeröfen, die mehr oder weniger kantförmig und von einer Bank umfaßt sind. Der Autor beschreibt in drei Gruppen geteilt die Einrichtung: 1. es gibt zum Ausruhen (Betten, Wiegen, Stühle, Tische, Bänke), 2. zur Aufbewahrung, zur Speicherung (Schränke, Löffelständer, Borde usw.) und 3. der Dekoration (bemalte Teller an der Wand, Ikonen, Fotos) dienende Gegenstände. Die Anordnung in der Stube ist diagonal. Die Betten sind breit, da sie mehreren Familienmitgliedern zugleich als Liegestatt dienen. Auf den unterhalb der Decke im *syni*, in der Stube angebrachten Stangen werden Kleidungsstücke, Holz, Mais getrocknet. M. Sopoliga beschreibt die Ställe, Scheune, verschiedene Koben (Geflügel wird im Winter auch in der Stube, in einer Höhe unterhalb des Ofens gehalten), die Kammern, letztere werden auch von jungen Paaren als Schlafstätte benützt. In der Gegend von Snina ist das Dach der Heuberge bewegbar, in den Gegenden von Svidník, Bardejov hingegen ist das Dach an vier Pfosten verankert. Der erste Typus heißt *oboroh*, letzterer *sinarňa*. Eigenartig sind die vom Wohnhaus separat stehenden Kammern *(komora, sypka)*, auf deren gewölbten, mit Lehm stark verkleibten Decke das Satteldach ruht. Bei Feuer ist das Dach leicht entfernbar. Die Getreidetruhen sind mit Schindeltechnik angefertigt, doch werden auch aus Ruten geflochtene, mit Lehm verkleibte Körbe verwendet. Kartoffel werden häufig auch heute noch unter dem Bett aufbewahrt. Wir werden auch mit Keller, Stuben, den aus dem Boden des *syni* ausgehobenen Gruben *(rupa)*, den Brunnen, Obstdarren, Mühlen bekannt gemacht. Kurz befaßt sich der Autor auch mit den aus Holz errichteten Kirchen.

Das Buch ist jedenfalls eine vorzügliche Quelle über das Volksbauwesen der Ukrainer in den nordöstlichen Karpaten. Die Fotos sind einwandfrei, doch leider bringt der Autor zuwenig Grundrisse, Schnittskizzen. Wir vermissen eine Beschreibung über die Technik des Dachdeckens, die Zeichnung der Balkenverkämmung. Es hätte sich auch gelohnt auf die polnischen Dörfer näher einzugehen, von wo die Wohnhäuser in die Umgebung von Bardejov hergebracht wurden. Ähnliche Fälle sind uns auch aus Siebenbürgen bekannt. Die im unterhalb der Gyaluer Schneeberge (Siebenbürgen) gelegenen Dorf Bedecs (Bedeciu) erzeugten Häuser, Koben, Scheunen wurden in die Mezőség-Gegend, ins Jara Tal, nach Torockó, auch ins Maros Tal transportiert (K. Kós: *Centrul de dulgheri Bedeciu.* In der Ausgabe: Activitatea muzeelor, Kolozsvár—Klausenburg 1956. S. 173—178). Vormals befaßten sich die Einwohner des Dorfs Zetelaka im Hargita Gebirge (Siebenbürgen) mit Wohnbau. Die Häuser errichteten sie am Ort, verkauften diese, zerlegt wurden sie dann abtransportiert (B. Orbán: *A Székelyföld leírása* [Beschreibung des Szeklerlands]. Bd. I. Pest 1868. S. 65). Wir haben Kenntnis davon, daß die rumänische Kirche von Mező-, oder Szászbanyica (Băiţa, Komitat Klausenburg) aus dem neben Beszterce gelegenen Bilak (Domneşti) hingeschafft wurde. Die im südlichen Teil des Komitats Somogy (Transdanubien) lebenden Kroaten erwarben öfters in andern Dörfern in gutem Zustand befindliche Häuser, zerlegten diese, brachten die hölzerne Bestandteile in ihr Dorf (Berzence) und errichteten dort wieder die Häuser. Aus dem in der Karpato-Ukraine gelegenen ungarischen Dorf Dercen (Bereg-Gegend) brachte man vor dem Ersten Weltkrieg der zerlegten Schweinekoben in die Nyírség-Gegend (Komitat Szabolcs). Im vormaligen

Komitat Bihar, am östlichen Teil der Großen Ungarischen Tiefebene, im Komitat Békés stehen auch heute noch solche Schweinekoben, die seinerzeit zerlegt auf Wagen verladen aus dem Tal der Fekete-Körös wandernde Holzhändler mitbrachten, diese verkauften und auf den Höfen auch aufstellten. Das Studium der Dörfer der Haus- und Kobenerzeugung — die Häuserfabriken verflossener Zeiten — im Karpatenraum wäre eine sehr wichtige Aufgabe der Ethnographie.

Der Band von M. SOPOLIGA wird von einer sehr nützlichen Bibliographie ergänzt. In der Reihe der Autoren vermissen wir leider die Erwähnung der Werke des Deutschen R. Fr. KAINDL und des Polen J. FALKOWSKI. Auch wollen wir nicht verschweigen, daß sich mehrere ungarische Studien mit dem Bauwesen der Ukrainer in den Karpaten befassen (M. NEMES: *A rutén építkezés* [Das ruthenische Bauwesen], in: Néprajzi Múzeum Értesítője, X. Budapest 1909. S. 223—233; H. SZTRIPSZKY—I. BILAK: *Dolha vidékének néprajza* [Ethnographie der Gegend von Dolha], in: Néprajzi Múzeum Értesítője, XVI. Budapest 1915. S. 132—138, Bd. XVII. 1916. S. 141—158; L. PÁSZTOR: *A rutének letelepülési viszonyai és építkezésök kulturgeográfiai szempontból* [Siedlungsverhältnisse und Bauwesen der Ruthenen vom kulturgeographische Gesichtspunkt]. Ungvár 1913).

Alle diese Bemerkungen wollen in keiner Weise den Wert des Buchs von M. SOPOLIGA herabsetzen. Auch hinsichtlich der Forschung der Volkskultur im Karpatenraum registrieren wir die Arbeit mit Anerkennung und erwarten vom Autor weitere Publikationen bezüglich der Ethnographie der Ukrainer in der Slowakei. Lob verdient auch das Museum für Ukrainische Kultur (Svidník), daß es das Werk von M. SOPOLIGA herausgegeben hat.

BÉLA GUNDA

BURSZTA, Józef: *Kultura ludowa—kultura narodowa* (Volkskultur—Nationalkultur). Ludowa Spółdzielna, Wydawnicza, Poznań 1974. 373 S.

Eines der ewigen Probleme des osteuropäischen Denkens ist die Vereinbarung, der Gegensatz und die Einheit von Völkischem und Nationalem. Die Ethnographie sah sich dem Problem genauso gegenübergestellt wie die Geschichte oder die Literaturgeschichte. Das Buch von Professor J. BURSZTA untersucht die gegenseitigen Wirkungen der Volks- und Nationalkultur aus dem Blickwinkel und mit den Mitteln der Ethnographie. Da jedoch die Einheit und der Gegensatz von Volkskultur und Nationalkultur heute bereits in ein ganz anderes Licht besehen sind, als sie es im 19. Jahrhundert oder gar zu Anfang des Jahrhunderts waren, ist es ganz natürlich, daß sich auch die Annäherungsweise diesen Veränderungen anzupassen hat.

Die zentrale Kategorie der Arbeit ist der Folklorismus oder auch der Prozeß, im Laufe dessen die Elemente der Volkskultur (und so auch ihre Gesamtheit) in der Nationalkultur aufgehen. (Fraglich ist es natürlich, wie wir den Begriff der Nationalkultur in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu verstehen haben.) J. BURSZTA skizziert im Zeichen des obigen Gedankens die Struktur der traditionellen bäuerlichen Kultur, mit mehr Betonung derer gesellschaftlich-historischen Determiniertheit. Auch schon der Begriff der traditionellen bäuerlichen Kultur ist ein Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung, denn die anfängliche einheitliche Kultur der Gesellschaft begann sich erst in einem bestimmten Abschnitt der Geschichte in zwei verschiedene Richtungen zu entwickeln. Die Gründe einer solchen Trennung der Kultur sind in erster Linie wirtschaftlich-gesellschaftlichen Charakters. Bei Behandlung der gegenwärtigen bäuerlichen Kultur hebt der Autor erneut das Wesentliche und Bestimmende der Veränderung des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Systems hervor. J. BURSZTA betont, daß die bäuerliche Kultur — die Stufe der Adaption überschreitend — heute bereits von der Nationalkultur integriert wird. Danach unternimmt der Autor den Versuch, die Geschichte der polnischen, ja unter breiterem Rahmen die Geschichte der slawischen Ethnographie zu schreiben. Die Rolle der Aufklärung und der Romantik beim Entstehen des ethnographischen Denkens wird dabei stark hervorgehoben. Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens bringt er das Werk des Gründers der polnischen Ethnographie des 19. Jahrhunderts, O. KOLBERG unter und bewertet sie.

Im dritten Teil des Bandes wird die Geschichte des polnischen Folklorismus behandelt, besonders die Kunst von F. CHOPIN, A. MICKIEWICZ und S. WYSPIAŃSKI. Hinsichtlich des Folklorismus der vergangenen dreißig Jahre ergab sich nur die Möglichkeit des Aufskizzierens der Haupttendenzen. J. BURSZTA weist eindeutig nach, daß die Massenkultur die sehenswürdigsten Elemente der Folklore in sich aufnimmt. Diese Tatsache ist offensichtlich der Grund dafür, daß die gegebenen Folkloreerscheinungen ohne Funktion, lediglich auf Grund ihrer ästhetischen Qualitäten und Werte zum Teil der Massenkultur werden. Das traditionelle Begriffssystem der Ethnographie ist bereits nicht mehr in der Lage, die heutige kulturelle

Entwicklung in jedem Fall zu bestimmen und auszudrücken. Die Entwicklung der Kultur, die neuen Tendenzen erfordern Ausbildung der Ethnographie sowie die Erprobung neuer Methoden. Das ist die wichtigste Schlußfolgerung des Buches von J. BURSZTA.

PÉTER NIEDERMÜLLER

Sozialnaja organjisazija i kul'tura narodow Sewera. Moskau 1974. 292 S.

Im Jahre 1974 gab ein Autorenkollektiv in Moskau einen Sammelband »Gesellschaftsorganisation und Kultur der Völker in Norden« — der Erinnerung von Professor B. O. DOLGIH gewidmet — heraus. Die Artikel beschreiben welche Forschungen im Fernen Norden und Osten über die Ethnogenese, das Fortleben der traditionellen Kultur und die gegenwärtige Lebensweise unternommen werden. Diese Fragen erregen heute nicht nur das Interesse der Forscher, sondern beschäftigen die im Norden lebenden Einwohner selbst.

Die Einleitung gibt die Zusammenfassung des Lebenswerkes von B. O. DOLGIH. Er war es, der die Ethnographen des Nordinstitutes der A. N. U. d. S. S. R. dazu veranlaßte und durch seine begeisterte Mitarbeit erregte, eine zusammenfassende Monographie über die Gesellschaftsorganisation der kleinen Völker zu verfassen. Er befaßte sich seit 1924 mit den Nganasanen: mit ihrer Ethnogenese, ihren Mythen und historischen Erzählungen, mit ihrer materiellen Kultur. Er studierte die übrigen archaischen Kulturen des Fernen Ostens bei den Völkern der Taimyr Halbinsel, bei den Ewenkis, den Jakuten und anderen Völkern. Seine Forschungen berührten noch weitere Themen: den Ursprung der Kunst, die Herkunft der Hakassen, Burjaten und anderer Völker.

Die weiteren Artikel des Bandes stammen aus der Feder seiner Schüler und Mitarbeiter. Z. B. SOKOLOWA überblickt kritisch die Forschungsgeschichte der Ob-Ugrier. Die Forschungen seit dem 17. Jahrhundert bis zu unseren Tagen erschliessen schrittweise die Hauptcharakterzüge der Gesellschaftsorganisation der Wogulen und Ostjaken. Das heutige angewachsene Material zusammenfassend, werden auch die weißen Flecken klar ersichtlich: zuwenig beschrieben und erforscht sind die Probleme der Totem-Ahnen, die gemeinsamen Kulte, die Sagen der Nationalhelden, die Frage der Urskulpturen. Aber auch bei oft und gründlich besprochenen Fragen, wie die der Fraternitäten, der Sippen, der Arbeitsgemeinschaftsform der Familienorganisation, und auch bei Probleme der Dorfgemeinschaft oder territorial benachbarten Gemeinschaften — ist die Zusammenfassung der historischen Angaben nützlich.

B. I. WASILJEW stellt in seinem Artikel über die Ethnogenese der nördlichen Samojeden fest, daß die südlichen Samojeden in zwei ethnischen Wellen nach Norden wanderten, die nicht nur chronologisch nicht miteinander in Zusammenhang waren, sondern, daß die im Norden eintreffenden Volksgruppen auch separate Wege einschlugen. Die erste Welle bewegte sich auf Druck des »Szu«-Volkes im 9. Jahrhundert alle Völker aus der Altaigegend nach dem Norden verdrängend. Diesem Ereignis ist zu verdanken, daß durch die Vermischung der Samojeden und der Jenisseieresprachigen Völker die noch heute lebenden Gruppen der Wald-Enzen entstanden. Die Völker der samojedischen Sprache nahmen auch an der Bildung einiger Wald- und Tundranenzen teil. Die zweite Welle kann auf das 13. Jahrhundert datiert werden und ist gleichfalls einer Türkenbevölkerung, namens »Jul« zuzuschreiben. In dessen Verlauf nahmen die südlichen Gruppen der Samojeden an der Ethnogenese der Wald-Enzen und vor allem der Enzen der Tundra teil. Beide vorhererwähnten Artikel historischen Charakters werden durch eine reiche Bibliographie ergänzt.

Die territoriale Verteilung der Niwch-Stämme analysiert A. W. SMOLJAK auf Grund der Sippennamen, wobei er außer den Literaturquellen auch die Ergebnisse der Geländearbeit benützt.

Der Artikel von W. A. TUGOLUKOW spricht über den Charakter der Ewenkis-Wanderung, welcher für das Verständnis ihrer ethnischen Geschichte bedeutsam ist. Die Beschreibung führt die Gruppe der Ewenkis vor, die im 18. Jahrhundert bis zum westlichen Ufer des Jenissej vordrang und im Turuhan-Becken längere Zeit mit den Selkupen, Jenissej-Ostjaken, Nenzen in Berührung stand.

Einige Artikel bringen neue Angaben über die traditionelle Kultur der nordsibirischen Völker. I. S. GURWITSCH schreibt über die Bildung der demonologischen Vorstellungen, die sich auf Wirkung der realen Lebensverhältnisse verändern. Seiner Meinung nach, entstand der Pocken-Demon unter russischem Einfluß, indes gewann er bei den Jakuten eigentümlich klare Züge und wurde in die üblichen demonologischen Vorstellungen der Jakuten eingeführt. Die Jakuten, Jukagiren, Ewenen glaubten an die Realität der Vorstellung selbst und zum Schutz nahmen sie die auch sonst üblichen magischen Abwehrmaßnahmen vor. Zugleich lebten bei diesen Völkern die komplizierten christlichen Vorstellungen, wobei sie die Heiligenehre selbst,

sehr verworren, ohne jedwede reale Charakterzüge und sehr verschwommen wahrgenommen haben. Über die völkische Kenntniswelt der Nenzen berichtet L. W. Chomitsch, E. A. Aleksejenko indes analysiert die rationale Kenntnisse der Jenissej-Ostjaken.

In der abschließenden Studie des Bandes befaßt sich J. W. Simtsceenko mit der Verwandtschafts-Terminologie der Nenzen, Enzen, Nganasanen und Jukagiren. Bei diesen Völkern steht das Verwandtschaftssystem auf verschiedenen Entwicklungsstufen, bei deren Vergleich er feststellt, daß man bei der Rekonstruktion des Sippenzustandes mit mehreren, zu verschiedenen Zeitpunkter erfolgtenn Veränderungen rechnen muß.

Katalin Benedek

Kálmán, Béla: *Wogulische Texte mit einem Glossar.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1976. 354 p.

Впервые со времени выхода в свет Вогульского (мансийского) сборника народно-поэтического творчества, составленного Бернатом *Мункачи*, венгерский исследователь публикует капитальный сборник мансийских текстов. Беле *Кальман* не посчастливилось изъезжать языковую территорию манси, все же его четырехмесячная командировка в Ленинград (1957) и кратковременный дополнительный сбор материалов (1966) дали богатый результат в виде ста с лишним текстов различного объема. Этот частично уже опубликованный материал вышел теперь в свет в собранном виде, с дополнительными данными.

Как по своему содержанию, так и по форме этот сборник текстов отличается от традиционного, что вызвано условиями собирания материалов (работа была проведена не в полевых условиях, большинство информаторов является студентом Института им. Герцена). До сих пор достойными публикации считались народнопоэтические произведения в узком смысле слова; а в сборнике Б. *Кальмана* отражена вся область современного бытования мансийского языка. Тут публикуются биографии информаторов (6, 70, 90. — цифры указывают на порядковый номер текстов), или воспоминания, имеющие этнографический интерес (1, 22, 79, 85, 95, 67.). Переведенные с русского на мансийский рассказы дают знакомиться с «творческой мастерской» литературного языка (71—74). Мансийская художественная литература попадает в сборник со страниц букинистических редкостей; доступными становятся как 30 ранних лирических стихотворений поэта Ювана Шесталова (40—69.), так и песни, стихи, воспоминания первой мансийской писательницы М. П. Вахрушевой (92—95, 97, 99—101, 103.). Культура интеллигенции первого поколения, оторвавшейся рано от родного дома и попадавшей в далекие крупные города, во многом отличается от культуры информаторов прежних времен. Культура этой интеллигенции многими нитями связана с родным краем, но мансийский язык и традиции своего народа составляют только часть целого, как детство, проведенное в родной деревне, составляет только один период в жизни этих людей.

Вслед за грамматическим очерком по четырем говорам (сыгвинский, сосьвинский, обский, юкондинский) следуют тексты в фонематической транскрипции, с переводом на немецкий язык, причём они группированы по диалектам, а в рамках этой группировки — по информаторам (стр. 50—179). Автор дает кроме того перевод на венгерский язык (стр. 180—205). Следует выделить примечания (стр. 206—226), языковые и бытовые объяснения, а многие из отсутствующих на первый взгляд данные имеются в примечаниях, которыми снабжены мелодии (например, замечания по жанру и функции песен). Сборник сопровождает подробный список слов в объеме 100 страниц — кажется, до сих пор это крупнейший опубликованный список слов мансийского языка.

Б *Кальман* впервые публикует обско-угорские песни в квалифицированной записи мелодии и текста, привлекая к этой работе специальистов-музыковедов (стр. 325—349). Опубликованные в сборнике 33 песни манси смогут стать решающим доводом в спорны вопросах стихосложения этого народа. Сборник завершается примечаниями к мелодиям песен (стр. 350—352).

Гамма народно-поэтических жанров хорошо иллюстрирует и неглядно отражает изменения в культуре и тенденции развития. Отсутствуют крупные жанры культа (космогонические сказания, героическая песня, медвежий эпос) — в культуре молодежи они потеряли свою функцию. Всего один отрывочный прозаический вариант кондийской героической песни, опубликованной уже Б. *Мункачи*, напоминает об окончательно вымирающем жанре героического эпоса. Больше сохраняются жанры небольшого объема, независимо от их функций. Сказания представлены в сборнике двумя этиологическими преданиями (3, 7.), а также популярными сказками о женщинах мось и пор и об Эква-пырисе (4, 5.). Эти сказки в отрывках записаны также Каролем *Редеи* у северных хантов (Nordostjakische Texte стр. 72, 52—56.), Сказки о животных и скороговорки свидетельствуют о

бытовании детского фольклора (9, 10, 88, 102, 104.). Изменений не наблюдается в загадках (8, 77, 89.).

В то же время, как значение прозаических жанров, кажется, сокращается, жанры коротких песен все более распространяются и дифференцируются. Благодаря своей гибкости и простоте, бытовая песня становится ведущим жанром обских угров. Хотя большинство песен связано с одним лицом (творцом песни), но эти песни менее эпичны, чем «песни о судьбе» в узком смысле слова. По мере сокращения автобиографических деталей происходит процесс размежевания тематических групп, связанных с бытовыми случаями, и текст становится более определенным и типичным, типизированным. Автор обращает внимание на то (Свод мансийского устно-поэтического творчества, т. 4. часть 2. стр. 35.), что в качестве автора у одной и той же песни может выступать несколько лиц, порой даже целая группа, а песню можно исполнять хором. В сборнике есть похвальные песни о какой-либо деревне (и о живущем в ней певце) (11, 12, 13, 28, 29.), песни, исполняемые при гребле (86, 91), или же созданные во время ожидания (14, 15, 38.), или по случаю отъезда (35, 36.), и т. п. В последнее время среди обских угров все более распространяются похвальные песни реке Оби, не приуроченные к какому-нибудь лицу и использующие поэтические приёмы старых песен «при гребле» (26, 27, 37.). Традиционная приуроченность песни к автору постепенно ослабевается, порой уже вовсе нет ссылок на автора отдельных произведений (11, 28, 29, 80, 83.). Большинство песен скорее всего уже лирическое, нещели эпическое, а всем требованиям лирической песни вполне отвечает песня № 31 и 32 о матери, а также любовная песня № 83 со своей удивительной целостностью. В отношении формы новинкой кажется строфика и повторяющаяся неорганическая строка призыва в песне № 28. Больше всего нововведений обнаруживается в репертоаре Н. И. Сайнахова. Прямое русское влияние кажется незначительным (чувствуется только в песнях типа частушек), а людим легко дается импровизация на новые темы (Ленин, коммунизм), исходя из традиций. Мансийская песня, приуроченная к бытовым событиям, очевидно, теперь вступает на путь развития европейской народной песни, и этот процесс обоснованно привлекает внимание у специалистов.

В сборнике хорошо представлены также плясовые песни, в большинстве своем они связаны о игрищами во время медвежьего праздница (18, 19, 20, 23, 33, 39.). Они и прежде имели более типизированный и определенний текст и большее распространение. Молодежь охотно исполняет также песни даже в отрыве от их функций. Интерес представляют также песни-клятвы и песни-проклятия (84, 87.), а также мелодия шаманской песни без текста (стр. 334).

Рецензируемый сборник тестов верно отражает культуру мансийской интеллигенции первого поколения.

В сносках примечаний нет соответствия между номерами текстов и мелодий; ниже мы приводим правильную нумерацию:

№ текста	№ мелодии	№ текста	№ мелодии
11	44	34	27
12	26	35	32
14	19	36	28
15	13	37	39
16	17		(другой вариант текста)
17	15	38	31
19	5	39	30
21	14	81	42
23	16	82	11
24	41	83	35
25	10	84	34
27	38	86	24
29	45	87	2
30	9	91	25
32	НЕТ	93	20
33	23	100	12

Ева Шмидт

Steinitz, Wolfgang: *Ostjakologische Arbeiten*. Akadémiai Kiadó, Budapest. Bd. I. 1975; Bd. II. 1976.

В результате сотрудничества между Академиями Наук Германский Демократической Республики и Венгерской Народной Республики все те исследователи, которые интересуются языкознанием и этнологией обских угров, скоро получат значительную серию работ, включающую в себя опубликованные уже (но в наши дни недоступные или являющиеся библиографической редкостью) работы и часть наследия самого видного ученого в области языкознания и этнографии финно-угров в нашем веке, Вольфганга *Штейница*. Что касается уровня этой серии, достаточно перелистать предисловие (т. 1, стр. XV—XVII), чтобы убедиться: лучшие деятели отрасли науки со всех концов мира принимают участие в составлении томов серии. Материалы публикуются под образцовой редакцией потомков и хранителей научного наследия (Г. *Сауер*, Р. *Штейниц*, Б. *Шульце* и др.) и при участии, с одной стороны, венгерских (Е. *Вертеш*, К. *Редеи*, Я. *Гуля*, Д. *Ортутаи*), а с другой стороны иных исследователей (Р. *Рандомский*, Г. *Ганчов*, Р. *Остерлиц*, Р. *Якобзон*, Т. А. *Шебек*). По своим информационным ценностям эта репрезентативная серия может быть сравнима только с научным влиянием полевых исследований прошлого века, проведенных А. *Регули*.

Готовящиеся к выпуску четыре тома:

I. Steinitz, A. *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten*. I. (Texte). Tartu 1939 (OVE, I.). Переиздание.

II. II. (Kommentare). Stockholm 1941 (OVE II. Переиздание, а также неопубликованные до сих комментарии к текстам в первом томе на шеркальском диалекте.

III. Неопубликованные тексты и комментарии к ним из наследия В. *Штейниц* (включая материалы, собранные в Сибири в 1935 г.) в обработке сотрудников многотомника.

IV. Переиздание работ по этимологии, этнологии и языкознанию в тематической группировке.

Первые два тома уже вышло из печати.

Р. *Штейниц*а мы почитаем как новатора финно-угорского языкознания; начиная с тридцатых годов он первым подходил методом структурализма и систематизировал массу научных данных, непомерно накопившихся во время бытования позитивизма. Однако он остался верен к традиции, по которой к культуре надо подойти как и целостной системе, и исследователь должен быть в курсе дела как в языкознании, так и в этнографии. Прекрасная теоретическая подготовленность сочеталась у него с филологической точностью, практикой в области полевых исследований и личным опытом. Значение его деятельности в области этнологии не отстает от языковедческой, хотя влияние предыдутей не так уж бросается в глаза. Причина заключается в том, что автору нехватало времени подытожить свои частные положения в разбросанных работах.

Тома 1—2 хантыйский народной поэзии и сказок (OVE I—II.) являются хотя и библиографической редкостью, но широко известным сборником, лучшей до сих пор публикацией текстов обских угров. В основу сборника положены материалы, собранные В. *Штейниц*ем в годы своей эмиграции между 1934—1937, в качестве сотрудника ленинградского Института им. Герцена у хантыйских студентов этого института. Опрошенные были выходцами из различных этнографических и диалектных групп и они долгое время поддерживали связь с собирателем. Благодаря этому *Штейниц* стал уникальным знатоком по вопросам о культуре ханты до той степени, что он даже мог быть одним из руководителей работ по созданию для них литературного языка. В своей работе он принял в учет все публикации по вопросам об обских уграх, а также свой опыт, накопленный за время полевых исследований по Среднему Приобью. Решительно порвав с традициями, *Штейниц* создал основы современной публикации текстов (обских угров). Стоит, таким образом, детально рассматреть его методологию, хотя в наши дни она уже теряла в новизне.

В 1 том сборника вошли тексты на северном (синьяйском и шеркальском) диалекте, главным образом из репертоара двух отличных сказочников. С фонетической точки зрения запись является «отвлеченной», фонематической, она, таким образом, дает доступный текст, но со всех остальных точек зрения (морфология, прозодия, научная аппаратура) она — «натуралистическая». Принцип этот основан на невысказанном положении, по которому такие «постоянные» прочные подсистемы культуры, как, например, система фонем, к тридцатым годам уже достаточно известны, следовательно, не требуют тщательного отображения. А более изменчивые, динамичные подсистемы (как, например, в языке синтаксис, в этнологии общество или различные формы сознания и др.) требовали и требуют еще длительно-

го и тщательного сбора данных. Для реализации этого принципа прежде всего было необходимо подробное описание названных двух диалектов (1 : 3—50. 181—230). Тексты группированы по диалектам и жанрам. Автор в известных случаях варианты публикует полностью, а в случае незначительных расхождений на это указывает в сносках.

Второй том содержит в себе пояснения, и здесь *Штейниц* стремился к возможной полноте в приводе данных. Подробная биография опрошенных и фотоснимки с них помещены в конце тома (2 : 303—307). Кроме исходных данных (имя и фамилия, время записи, ее метод и техника, формы усвоения и исполнения и функции данного произведения и др.), автором излагается подробный анализ произведения, что поистине редкость в публикациях такого характера. Он всегда отмечает, например, какое влияние оказали на текст условия и обстоятельства записывания. Благодаря этому узнаем, к примеру, что незнакомому или слабо владеющему языком собирателю рассказывают совершенно другие варианты сказок. Язык у этих сказок проще, поэтика несовершенная и, что важнее всего, и следа не осталось от мифических и обрядовых реалий, считающихся запретными, табуированными, (2 : 223—224, 257). А действительно, сколько героических сказок из-за этого оценивается нами как волшебные ? Подобно этому автор не в одном месте занимается вопросом о взаимосвязях между методом записывания и вариантностью или же формой исполнения; исполнение без помех выявляет неизвестные черты поэтики, (напр. 2 : 165). К каждому произведению автор приводит опубликованные паралели (даже мансийские), намечает географическое распространение и делает попытку указать архетип и т. д. Сказки он подводит под указатели *Аарне—Томпзона* и *Больте—Поливки* в сопровождении краткого анализа. Песни он характеризует с точки зрения стихосложения, а к 15 песня прилагается также мелодия (II : 297—302).

Конкретные примечания и пояснения помещены в следующей части. Их тематика настолько богата, что полностью представить ее невозможно. Штейниц дает краткое объяснение каждому непривычному слову, словоформе или выражению, приводит паралели и пояснения от Регули до Каннисто вместе с их оценкой. В ссылках и сносках он решает сотни спорных проблем и загадок. В сущности во втором томе сборнике, хотя разбросанно во всем томе, читатель получает указатель мотивов и формул фольклора обских угров, а ведь в таком указателе уже чувствовалась острая нужда со стороны исследователей. Этнографические комментарии Штейница охватывают всю область культуры. А так как к любому явлению он подходит как к системе, «мимоходом» он рисует организацию общества обских угров (напр. II : 239, 242), и основные черты их мифологии и системы верований (напр. II : 229, 245, 250, 276, 279, 285). Мало того, книга является неисчерпаемым источником мелких ценных наблюдений, интересных мелочей, которые до него считались недостойными публикации. Из любой выдвинутой им идеи можно было бы написать целую статью — а таких идей у него масса!

По жанрам произведения распределены по-следующему (нумерация Штейница):

Сказки: 1. героические: 20—22
2. другие: 2—8, 10—12, 23—24 (см. ниже)
Детский фольклор: 9.
Жанры медвежьего праздника:
1. песня — происхождение медведя: 13.
— поражение медведя: 25—26
2. драматические жанры:
а) песня-пляска духов: 30—35
б)Драматическое зрелище —
настоящее: 16—18, 36—42, 45
«птичья-песня»: 19, 27—28
плясовая песния — мужская: 46
— женская: 15, 47
Песни: 1. песни о судьбе — мужские: 43—44
— женская: 48
2. на другую (новую) тему: 49—50
Вольная проза: 1

В связи с жанрами возникает несколько соображений. В сказках довольно много мотивов из волшебной сказки, бытующих по всему миру, здесь, однако, в настоящем местном окружении обских угров. Благодаря этому наиболее архаичные сказки отличаются от европейской волшебной сказки, они напоминают ее на первом ступени развития. Часть героев для нас знакома по мифологии или верованиями, атрибуты они принесли с собой оттуда же. Характер и поступки героя оказываются мотивированнее. Помимо этого от-

дельные эпизоды в сюжете находят объяснение в правилах и обычаях родового общества. В переводе на наш язык это означает, будто героем выступал бы какой-то святой, его помощником — бабушка, а противником — колдун из суеверных рассказов. Сравнение однако не полностью верное: хотя бы одно из действующих лиц или фунций не имеет «мотивации», т. е. не существует в коллективном сознании вне сказки. Этим объясняется сказочный характер произведения, это же свойство отличает его от мифа, героической песни и сказания, приуроченных к месту происхождения героя. Родовое общество, конечно, не могло создать объемистого, коллективного эпического произведения, упорядоченного в поэтическом отношении, о простом человеке или вымышленном существе. Персонажи мифологии, благодаря их свойствам и функциям, совершенно подходят для этой цели, однако их замкнутая интеракция считалась действительностью (миф, сказание), разовой и неизменямой. Прозаическая эпика окаменела бы уже на самом начале своего развития, если бы она не пользовалась возможностями открытых интеракций. Мотивированность главного героя и его противника (вредителя) меняется (в рамках одной сказки редко бывают оба мотивированными), но помощник всегда выступает мотивированным (обязанный помочь член рода!), наконец, чудесное средство обычно без мотивации. Со временем персонажи могут приобрести свойства и функции, характерные только для сказки. По свидетельству сказок волшебная сказка рождается там, где круг дествующих лиц ограничивается членами малой семьи — хотя братья выступают исключением из-под этого правила. По распределению действующих лиц (или же функций) отличаются следующие типы:

1. каждое действующее лицо имеет мотивацию — 1 функция (вредителя) без мотивации:

Взаимосвязь: миф. Номер сказки: 24

2. Некоторые действующие лица имеют мотивацию

а) герой: мифическая личность, предок рода. Взаимосвязь: обрядовый генетический миф, героический эпос. Номер сказки: 21, 22. Тип: героическая сказка.

б) вредитель: герой суверных сказаний (леший). Взаимосвязь: суеверное сказание. Номер сказки: 3, 5/а—б

3. Только один из персонажей — герой — имеет мотивацию. Взаимосвязь: анекдот (присказка), волшебная сказка. Номер сказки: 4, 23. В этот тип входят, главным образом, популярные сказки об Ими хилы (= Бабушкине-внуке, «мужчине-смотрителе над миром», являющемся божеством и культурным героем), в которых члены семьи не совпадают с действующими лицами в мифе о герое, а поступки помощника мотивируются не исключительно только правилами родового общества.

Конечно, не все сказки поддаются такой классификации; самые архаичные (2), слишком-то «международные» (6, 7. — мотив о «синей бороде») и сказки о зверях не укладываются в эти категории, или же, во всяком случае, нужны еще дополнительные данные.

Следует обратить внимание на то, что волшебные сказки нового заимствования уже лишены атрибутов хантыйского окружения, они и выделяются термином «русская сказка» (12).

Что касается жанров медвежьего праздника, вызывает интерес подробное описание возникновения песни о захвате медведя (II : 260—261). Общая схема захвата медведя после каждой успешной охоты актуализируется охотниками, снабжается конкретными фактами о поле, возрасте, сфере жизни и улове медведя. Охотник — лучший певец выбирает мелодию, а его соплеменники принимают активное участие в творчестве и исполнении. На песню смотрят как уникальную, а на мелодию — как на собственность певца.

Одним из самых значительных достоинств собрания *Штейницом* материала, несомненно, выступает записывание песни — пляски о духах (Geistertanzlied). В последнюю ночь медвежьего праздника один из певцов (= рассказчик) и танцоров (= дух) посредсвом игры изображает приезд духов — предков рода (идолов) на праздник. Сюжет таков: дух в своем местопребывании слюшит шум и гомон от праздника, собирается и едет на праздник, где он приветствует медведя, благословляет присутствующих и исполняет свою пляску. Как и медвежья песья, текст и в этом случае актуализируется постоянная схема, заполняется конкретным описанием местопребывания, одежды и поездки духа.

Хорошо читаются точные описания драматических игрищ. Они дают понять, между прочим, семантику драматического изображения, согласно которой действующие лица делятся на «внутренний» и «внешний» круги. Первые носят маску и выступают представителями простых людей и зверей, последние — без масок и изображают сверхъестественные существа, чужие народности и невидимые вещи.

Гораздо меньше мы знаем песен о судьбе у ханты, чем у манси: в этом сборнике жанр представлен тремя песнями.

Благодаря своим деталям общественного и обрядового порядка и отличному стилю обращает на себя внимание неканонизированный расказ № 1. Это — своего рода материал в материале: в 1933 г. рассказчик и сам, как чужой, оказался на месте действия большого родового жертвоприношения. В противоположность европейским исследователям, он рисует прежде всего не обрядовые, а общественные мотивы праздника, он как бы вынужден это сделать вследствие условий, при которых складывался рассказ. Вот в этом материале содержится удивительно много причем многообразных фактов о шаманстве, например, о происхождении шамана — хранителя идола, о его функциях, о его камлании за успех в рыбной ловле, за выявление времени прохода рыб и погоды (сделать это могут попытываться и не-шаманы). В мнениях о шамане отражаются острые социальные противоречия в соотвествии с наблюдением, по которому в нашем веке у обских угров о шамане обычно говорили с осуждением — за исключением случаев, когда опрошенный был выходцем из шаманской семьи. Главным источником этого осуждения служило присвоение шаману как положительной, так и отрицательной власти. С развитием социального расслоения шаман в одинаковой мере злоупотреблял боязнью от прочи и верой в помощь с его стороны в целях упрочения своего положения в обществе. Определенный интерес представляет также взаимоотношение двух родов («хозяев» и «гостей»), участвующих в жертвоприношении, их обрядовое состязание в катании на лодках и случаи рассказывания сказок, пения песен в перерывах обряда жертвоприношения.

Результатом интереса и метода собирателя *Штейница*, с уважением относившегося к вариантам, является первая самостоятельная монография о стихосложении обских угров во втором томе рецензируемого сборника (II : 1—61). В его положениях решающая роль принадлежит ведению записей под пение (его предшественники ведь собирали материалы под диктовку, включая тексты песен!), а также выводам, сделанным из варьируемых жанров (медвежья песня, песня-пляска духов), и повторного записывания. *Штейниц* исходной единицей стихосложения у обских угров назвал стопу, которая обычно состоит из 2, реже из 1—3 слогов, и по типу выглядит —, — ∪, — ∪ ∪. Стих состоит из 4 (или 6) стоп, их количество в пределах одной и той же песни не меняется. На основе количества слогов в стопах в разделе стихов с 4 стопами *Штейниц* выделяет около 16 типов. Сегментацию песен он иллюстрирует многочисленными примерами. Границы стоп еще *Остерлиц* (1) назвал неубедительными, ведь без нарушения правил возможна и иная сегментация. Примеры *Штейница* не вызывают сомнений, он, известно, слышал оригинальное песенное исполнение. Анализируя границы стоп (не обязательно совпадающие с границами слов), мы замечаем единственную закономерность: стопа начинается с слога под ударением. К этому выводу пришел и сам автор (II : 3). Бросается в глаза, что среди вариационных возможностей метрического стихосложения хантыйская поэтика пользуется только теми формами, которые начинаются с долгого (ударного) слога. Если количество стоп в стихах обязательно и обязательно количество слогов под ударением в пределах стопы (1 слог), а также место слога под ударением (первое место), то все это не противоречит правилам тонического стихосложения, а наоборот! Тоническое стихосложение не обязательно требует определенного количества слогов — например, древне-германское и в известных случаях венгерское тоническое стихосложение обошлось без такового, — и тоника может сочетаться с элементами метрического стихосложения. Таким образо мы, в сущности, вернулись инстинктивному убеждению Б. *Мункачи* и других исследователей, по которому стихосложение обских угров тоническое и его основной единицей выступает такт. Фонетические правила северных наречий содействуют этому. Кроме обязательного ударения на первом слоге с нужной кондицией на любой из 1—5 слогов может падать главное или второстепенное ударение (I :35—36, 210). Широко применяемые слоги-заполнители содержат в себе исключительно такие гласные, которые могут «отнять» добавочное ударение от каких-то следующих слогов, то есть они могут фигурировать как тактоформирующие слоги. Хантыйский язык является идеальным материалом для метрического стихосложения, таким выступает как венгерский, так и эстонский не в меньшей мере, однако без того, чтобы поэтика устной народной поэзии когда бы то ни была должна стать метрической. Вопрос о стихосложении обских угров еще требует дополнительных исследований. Остальные положения *Штейница* о номинальных и вербальных типах строк, о разновидностях параллелизма, об элементах-заполнителях и др. со временем стали общеизвестными. В своей монографии он занимается также некоторыми суффиксами языка фольклора, кроме того наиболее распространенными формулами в сказках и песнях ханты и манси.

Во втором томе печатается также небольшой очерк под заглавием «Exkurs über die Transkription des Ostjakischen in A. Regulys Aufzeichnungen» (II: 62—74). Обозначение звуков у А. *Регули* было так резко раскритиковано финскими языковедами и венгерскими исследователями, расшифровавшими его наследие (особенно Й. *Папаи* и вслед за ним М. *Жираи*), что можно было усомниться не только в подготовленности венгерского первого

уралиста, но вот-вот уже и в его способностях. Прошло столетие и *Штейниц* оправдал его, доказав, что при должной подготовке можно ориентироваться в его инстинктивно фонематической транскрипции, несмотря на известную непоследовательность. Крупным достинством *Штейница* мы считаем проведение коррекций всех публикаций текстов *Папаи*. Со времени *Папаи*, венгерский языковед, которому под силу было бы сделать это, уже не ходил к ханты, а неверные данные прочно укоренились в финноугроведении. Совершенно другое дело, что, будучи еще студентом университета, *Папаи* до выпускных экзаменов выехл в Сибирь безо всяких возможностей для серьёзной подготовки, и откуда бы он должен был знать принципы фонологии, когда в 1898 г. еще не было известно даже фонетическое письмо *Сетеле*? Вследствие ста с лишком корректировок во втором томе, точнее их критического тона раннего структурализма в конечном итоге у читателя создается мнение о *Папаи* ничем не положительнее, чем прежде о *Регули*.

Новый четырехтомник станет необходимой настольной книгой, настоящим справочником у всех исследователей культуры обских угров, но из него смогут извлечь пользу также и этнографы, изучающие родо-племенное общество.

Ева Шмидт

Цитированная литература:

[1] Austerlitz, Robert: *Ob-ugric Metrics*. FFC 174. Helsinki 1958, 28–9 p.
[2] Munkácsi, Bernát: *Vogul népköltési gyüjtemény I*. Budapest, 1892–1902, L–LVI p.

Wayne, Orchiston D.: *Warfare in Melanesia. The Leonhard Adam Ethnological Collection*. Part Two. University of Melbourne, 1975. pp. 80.

The life-work of Leonhard Adam (born in 1891 Berlin, died in 1960 Melbourne) is well-known to all dealing with the ethnology of art. He won himself a name mainly for his standard book "Primitive Art" published in 1945 in the Penguin Books series, but scholars record his name for his works on certain fields of ethnological art, as well. Less known is, however, that during his period spent in Australia as a staff-member of the History Department, University of Melbourne, he compiled an ethnological collection called "Leonhard Adam Ethnological Collection" today. Part of the collection was exhibited in 1973 containing bark paintings and other protable objects from Groote Eylandt (Australia). This time, we give an account of the exhibition of another part of the collection, namely of objects in connection with the warfare mainly of Melanesia and to a smaller extent of Polynesia.

The catalogue has been divided into two parts by its author D. Wayne Orchiston. In the first part we are given an excellent summary of the warfare of Melanesia based on the literary sources available. Despite its conciseness, it gives a good information about the process of warfare beginning with the incidence of warfare and ending with peacemaking or the future of warfare.

The second part gives the catalogue of the objects exhibited from among the "Leonhard Adam Ethnological Collection" presenting first of all weapons of art then objects in some way or other connected with warfare, e.g. a warrior's personal ornaments or feasting items. The author presents part of the exhibited objects on 46 tablets.

The realization of the two aims is not of the same value. As opposed to the introduction that gives a proper guidance to the unexperienced but also to the non-expert readers, the second part gives only a fragmentary presentation of the objects of Melanesian warfare. This cannot be, of course, ascribed to the author as the framework of the exhibition here has been determined by the objects of the Leonhard Adam Collection — that is why the weapons of several Melanesian areas are not presented at all. The objects detailed and described in the catalogue say nothing new to the expert. There are some problems, however, in connection with the proper definition of objects. So, for instance, objects presented on Plate 32. have so far been recorded as clubs not as paddles. It is again questionable, whether drums indeed fall within the category of "Communicating with Enemies and Allies" and are not primarily dance-drums. In the same way, objects classified as "Decorating of the Warriors" are, with complete certainty, objects of normal everyday life at the same time. The same can be said about the different wooden bowls and lime spatulas.

The good, expert summary given in the first part, however, is an excuse for these shortcomings of the second part; it is quite understood that the organizer of the exhibition had to co-ordinate in some way his theme with the objects to his disposal. This topic would deserve the attention of the Australian museums as a possibility to complete the material of their exhibition with the items of the European and American museums, enabling them to arrange

a representative exhibition presenting the complete set of objects of the Melanesian warfare. (In conclusion may we add a casual remark, it would have been more appropriate to arrange the objects according to their cultural areas not to that of art, as such a division is rather superficial and is as a whole not in accordance with the up to date art area classification.) As for us, we would have left out the second caption on page 39. The time passed since gaining independence is too short to bring up the question of the efficiency of Papua New Guinea administration to stop traditional warfare or keep up peace.

TIBOR BODROGI

Kunst? Handwerk in Afrika im Wandel. Roter Faden zur Ausstellung 2. Museum für Völkerkunde, Frankfurt am Main, 1975. Text: Johanna AGHTE. 147 Seiten.

Die Ausstellung und der darüber informierende Führer sind nicht bestrebt, die Kunst Schwarz-Afrikas in ihrer Gesamtheit vorzustellen. Die Veranstalter hatten eher das Ziel vor Augen, durch ausgewählte Beispiele Kenntnisse sowohl der traditionellen wie auch der heutigen Kunst zu vermitteln. Im einleitenden Teil der in 12 Einheiten gegliederten Ausstellung erhalten wir eine allgemeine Information über die frühen Formen der afrikanischen Kunst, ihre territoriale Verteilung, die wichtigsten Materialien und die Hauptstile der plastischen Kunst. Die traditionelle Kunst ist durch vier Einheiten vertreten, je ein wichtige Kunstzentrum Westafrikas vorstellend: Benin und die Kunst der Yorubas, die Gebrauchskunst Ghanas und der Elfenbeinküste (Webgeräte und Textilien, Goldgewichte) sowie das Grasland von Kamerun als charakteristisches Beispiel des Kunsthandels im traditionellen Afrika. Mit der auf die afrikanische Kunst geübten äußeren Wirkung befassen sich zwei Einheiten, die eine mit dem Einfluß des Islam (Fremde aus dem Norden. Der I«lam in Nord-Kamerun), die andere mit dem weißen Einfluß (Die Weißen kommen. Der Beginn der Kolonialzeit und die frühe Touristenkunst). In den weiteren Teilen begegnen wir den verschiedenen Aspekten der zeitgenössischen Kunst, der kommerziellen Projektion der Kunst und der daraus erwachsenden Industrie der nachgeahmten Gegenstände, der Touristenkunst (Kenya), wir begegnen der weiterlebenden Tradition (Schmuck von der Küste Ostafrikas), der modernen Volkskunst (Makonde) und der auf eine kurze Vergangenheit zurückblickenden Hochkunst (Ostafrika).

Besonders der zweite Teil der Ausstellung ist als bahnbrechend zu betrachten. Das Museum für Völkerkunde in Frankfurt am Main brach mit der allgemeinen Tradition (wie auch im Falle seiner Peru-Ausstellung der Jahre 1973—1974 — Herrscher und Untertanen —), die Vorstellung der Kultur oder der Kunst nur auf die traditionellen Manifestationen zu beschränken und richtet die Aufmerksamkeit auch auf die neueren Schöpfungen, auch wenn diese formell das ästhetische Niveau der alten Arbeiten nicht erreichen. Die Teile der Ausstellung, die sich mit der ostafrikanischen Touristen- und traditionellen Kunst bzw. der modernen Kunst befassen, sind, da sie wenig erforschte Materialien vorstellen, über die Kenntnisverbreitung hinaus auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus wichtig.

TIBOR BODROGI

Menschen und Kulturen in Nordost-Neuguinea. Gesammelte Aufsätze. Festschrift Herrn Professor Dr. Georg Höltker zu seinem 80. Geburtstag vom Anthropos-Institut gewidmet. Studia Instituti Anthropos. Vol. 29. St. Augustin, 1975. 414 Seiten.

Georg HÖLTKER, der 1975 seinen 80. Geburtstag feierte, kann auf eine reiche wissenschaftliche Tätigkeit, auf eine vielseitige pedagogische, redaktionelle sowie Missions-Betätigung zurückblicken. 1923—1935, in der ersten Phase einer Laufbahn beschäftigte er sich mit den Problemen der Afrikanistik, der Amerikanistik, und der allgemeinen Ethnologie, seiner 1936—1939 in Nordost-Neuguinea ausgeführten Feldarbeit folgend widmete er sich aber (ohne seine früheren Interressekreisen aufzugeben), vor allem der Problematik dieses Gebietes. Ohne Übertreibung kann es festgestellt werden, daß unsere relative Kentnisse über die Ethniken aus den sich zwischen der Sepik-Mündung und Alexishafen ausbreitenden Gebieten sind der Feldarbeit von Georg HÖLTKER, seinem Antrieb und seiner Hilfe zu verdanken, wodurch manche Publikationen aus der Feder der hier betätigten Missionären entstanden.

Seine Nordost-Neuguinea betreffende Tätigkeit bewertet ebenfalls die vom Anthropos-Institut dem Herren Georg HÖLTKER zu seinem 80. Geburtstag gewidmete Feschrift, die enthält vom Gewöhnlichen abweichend nicht die Beiträge der Freunde und Kollegen, sondern elf einschlägige Aufsätze vom Jubilar. Der Redakteur der Festschrift legt die Schriften von Georg HÖLTKER (nach einer kurzen biographischen Skizze und nach dem Veröffentlichung-Verzeichnis) in drei Teilen vor. Der Abschnitt »Ethnographische-Kulturgeschichtliche Arbeiten«

enthält vier, derjenige der »Kunstethnologischen Arbeiten« drei und schließlich der der »Religiongeschichtlichen Arbeiten« vier Aufsätze von Georg HÖLTKER.

Von der Aufzählung der Abhandlungen, bzw. von ihrer Besprechung wird abgesehen; wir glauben nicht, daß ein Forscher, der sich mit Nordost-Neuguinea beschäftigt, während seiner eigenen Tätigkeit seine Äußerungen, und Angaben nicht benutzt hätte. Bloß zwei Ausnahmen werden erwähnt, die wirklich an nicht leicht zugänglichen Stellen veröffentlicht sind: »Tatsachen und Gedanken rund um ein Neuguinea-Kruzifix« (in: verbo Tuo) bzw. »Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges« (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft). Dennoch begrüßen wir die Herausgabe der Studien in einem Band, weil er die Aufmerksamkeit der räumlich nicht spezialisierten Forscher auf wichtige Arbeiten richtet, zugleich gibt er einen guten Querschnitt über die Neuguinea betreffende Tätigkeit Georg HÖLTKERS.

Den vom Redakteur angemelueten zweiten Sammelband mit Interesse erwartend, sei der Jubilar unserseits ebenfalls mit Hochachtung begrüßt

TIBOR BODROGI

HABERLAND, Eike und Siegfried SEYFARTH: *Die Yimar am Oberen Korowori.* Studien zur Kulturkunde, Band XXXVI. Franz Steiner Verlag GmbH. Wiesbaden 1974. 441 Seiten, 83 Abb. und Karten, 48 Fototafeln.

Anlaß zu den Forschungen bei den Yimar gab Eike HABERLANDS Sammelreise von 1961, während der er fast alle Landschaften des Sepik-Raumes, darunter auch die fast unbekannten Siedlungen am Oberen Korowori aufsuchte. Die Feldarbeit, deren größten Teil die Autoren dem Kennenlernen der Yimar-Kultur widmeten, dauerte von Dezember 1963 bis Juli 1964. Die Monographie, die die Ergebnisse der Forschungsarbeit behandelt, füllt mit ihren Angaben eines bisher nicht untersuchten Ethnikums eine Lücke in den Kenntnissen der Kulturen Neu-Guineas aus und ist ein bedeutender Beitrag zur Erschließung sowohl der Sepik-Region als auch der Kulturgeschichte der gesamten Insel dar. Die Arbeit wurde dadurch erschwert, daß die ursprüngliche Kultur der Yimar 1963 bereits im Niedergang begriffen war. Der Grund dafür ist nicht so sehr in der lokalen Berührung mit den Weißen zu suchen, da sich in dem Gebiet keine Missionsstation befindet und es steht ja auch erst seit einigen Jahren unter vollständiger Regierungskontrolle. Einen entscheidenderen Einfluß übte die Tatsache aus, daß die Männer bereits in den Vorkriegsjahren in fernen Gebieten arbeiteten und der größte Teil der älteren Männer fiel einer Epidemie zum Opfer, bevor diese ihr esoterisches Wissen anläßlich der Weihe weitergeben hätten können. Einen weiteren Desintegrationsfaktor bedeutete das von der Administration erlassene Verbot der das gesamte kulturelle Leben umfassenden Kopfjagd in den 50er Jahren. Die Autoren mußten sich also besonders hinsichtlich des kultischen Lebens, jedoch auch in Bezug auf manch ein Objekt der materiellen Kultur auf Erinnerungen stützen und somit bis zum gewissen Grade eine kulturelle Rekonstruktion geben.

Die Einleitung der in fünf Teile gegliederten Arbeit (1—30) gibt eine allgemeine Information über die Yimar. Der Name selbst hat bei den Anwohnern des Oberen Korowori die Bedeutung »Mann« oder »Mensch« und E. HABERLAND gebrauchte ihn (mangels Selbstbenennung) auf eine größere Sprachgruppe als die der hier behandelten Bevölkerung, die dem gegenwärtigen Stand der Forschungen zufolge zur »Sepik Hill Language Family« gehört. Neben der Forschungsgeschichte, Anthropologie, Sprache usw. stellen die Autoren hier eingehend die Gemeinden der Yimar vor und geben neben einer Karte des Gesamtgebietes auch eine Übersichtskarte der Weiler der einzelnen Gemeinden.

Der zweite Teil macht uns mit der materiellen Kultur bekannt. Die hier und auch bei anderen Teilen angewandte Methode ist eine komplexe Darstellung der einzelnen Kulturkategorien. So erhalten z. B. die Kunst und die Mythologie im Band kein besonderes Kapitel für sich (abgesehen von der »Sonnen-Mythe«, die von einer zentralen Bedeutung ist), sie schließen sich aber an die einzelnen Gegenstände, gesellschaftlichen Erscheinungen, Riten und Lebensphasen an. (Die den Ursprung der Tongefäße erzählende Mythe wird z. B. dem Abschnitt 2.3.4. »Kochgeräte und Keramik« zugeteilt.) Als Beispiel aus dem Gebiet der materiellen Kultur erwähnen wir die Häuser. Die Einteilung ist hier wie folgt: 2.1. Häuser; 2.2.1. Wohnhäuser; 2.2.2. Männerhäuser; 2.2.3. Geburtshäuser; 2.2.4. Kochhäuser; 2.2.5. Haus-Weihen. Wählen wir hier nun die Wohnhäuser aus: Die Autoren erläutern die gesellschaftlichen Beziehungen der Wohnhäuser sowie die dabei beobachteten Veränderungen (die Auflockerung der zuvor strengen Regelung der nächtlichen Geschlechtertrennung hat die Umwandlung der Innenaufteilung zur Folge), sie geben detaillierte Konstruktionszeichnungen, stellen die früher sowohl an Wohn-, als auch an Männerhäusern angewandten Giebelschmuck sowie Hausmasken aus Holz dar, vergleichen die Häuser der Sepik-Region mit den aus anderen Gebieten bekannten Typen usw., während Teil 2.2.5. die Weihefeierlichkeiten der Wohnhäuser und Män-

nerhäuser darlegt (zur vollen Einweihung der letzteren waren drei Feste erforderlich, die die Yimar im Verlauf einer mehrere Monate umfassenden Zeitspanne nacheinander abhielten).

Ein anderes Prinzip der Darlegungsmethodik ist, daß die Autoren bei den einzelnen Kategorien die auf die Sepik-Region bezüglichen Parallelen erläutern sowie kulturgeschichtliche Feststellungen treffen. Als Beispiel zitieren wir aus der Einleitung des Teils 2.7 Waffen: »Kulturhistorisch jünger sind wohl die Schilde und die ornamentierten zweiteiligen Speere (Lanzen), neben denen die Yimar noch schwach verzierte einteilige kennen, die man vielleicht zu ihrem älteren Kulturinventar zählen darf, die aber auch formale Ähnlichkeiten mit manchen der wesentlich variantenreichereren einteiligen Sepik-Speere zeigen.«

Der Wirtschaft weihen die Autoren einen verhältnismäßig kurzen Teil (222—251). Grund dafür kann man nicht nur im einfachen Wirtschaftstyp finden (Haupttätigkeiten des Lebensunterhaltes sind die Sagoverarbeitung und das Sammeln), sondern auch darin, daß z. B. die eingehende Darstellung der Werkzeuge bereits an den entsprechenden Stellen des Teiles »Materielle Kultur« geschah und so begnügen sich die Autoren hier mit Verweisen. Die komplexe Behandlungsweise erscheint auch hier; so behandeln die Autoren z. B. im Abschnitt 3.4. Jagd die darauf bezüglichen Riten, Speiseverbote usw.

Die bisher nicht erläuterten Erscheinungen der Kultur werden im vierten Teil unter dem Titel »Soziales Leben« vorgeführt. Die Abschnitte 4.1. und 4.2. machen uns mit den gesellschaftlichen (Verwandtschaft) und Siedlungsverhältnissen (Gemeinden und Weiler) bekannt, es folgen die Themen Initiation (4.3.), Kopfjagd und Jagd (4.4.) sowie Lebensstationen (4.5.), während der Abschnitt 4.6. den Titel Totengeist und Jenseitsvorstellungen trägt, dessen Inhalt nicht in die vorangehenden Kategorien einzureihen war. Den wichtigsten Abschnitt des Teiles 4. und vielleicht der ganzen Monographie stellt 4.4. dar, in der die Probleme der Kopfjagd eingehend behandelt werden und zuglcieh die Bedeutung und auch die funktionellen und Formtypen der gut bekannten Hakenfiguren *(yipwon)* geklärt werden. Was die Kompliziertheit des Problems betrifft, wollen wir nur aus der Einleitung des Abschnittes 4.4.5. — Dämonen-Figuren — zitieren: »Mit dem Namen ‚yipwon' bezeichnen die Yimar nicht nur die Dämonen, die für Jagd und Kopfjagd anzusprechen sind . . ., sondern auch ihre figürliche Darstellung, also jene als ‚Hakenfiguren' (oder Figuren im Hakenstil) in die Literatur eingegangenen Holzplastiken. (Außerdem wurden auch Urzeitheroen yipwon genannt.) Dabei muß man wiederum unterscheiden zwischen den eigentlichen yipwon und jenen Figuren, die zwar die gleiche Funktion, jedoch ein ganz anderes Aussehen haben und die vermutlich Überreste inzwischen fast verschwundener Stilformen darstellen.«

Im 5. Teil unternehmen die Autoren auf Grund des dargestellten Materials den Versuch, die kulturelle Stellung der Yimar im Raum zwischen Hochland und Sepik festzustellen. Im Laufe dessen stellen sie die Nachbarn der Yimar vor (5.1.), bestimmen die Kulturgrenze zwischen Yimar und Enga (5.2.), und beschäftigen sich dann mit den Kulturbeziehungen zwischen den Yimar und den Sepik-Gruppen. Die Schlußfolgerungen sind in den Einzelheiten vorläufig noch als hypothetisch zu betrachten, in Anbetracht dessen, daß unser Material über die den Yimar benachbarten Völker sehr uneinheitlich ist. Mit den Schlußfolgerungen des letzten Abschnittes der Arbeit können wir jedoch voll und ganz übereinstimmen. Wir zitieren: »Die Übereinstimmung der Basis sowohl der Yimar-Kultur als auch der des mittleren Sepik (Iatmul) erklärt sich durch ihre Zugehörigkeit zu einer ökologisch bedingten Grundkultur. (Von den weiter flußaufwärts folgenden Kulturen wissen wir zu wenig, um eine Aussage wagen zu können.) Sumpfige Umwelt, Schwierigkeit in der Ausübung des Feldbaus, reiches Angebot an wildwachsendem Sago und Feldkost sind grundsätzliche Übereinstimmungen in der Ökonomie. Während die Gruppe im Süden (Yimar, die Alfendio-Gruppe, vermutlich auch die im Hunstein-Gebirge und am April River lebenden Ethnien) in der Einsamkeit ihrer Hügel und Sümpfe isoliert und mit geringem Kontakt mit den umwohnenden Kulturen — so. z. B. mit der des Hochlandes — verharrten, entwickelten sich die des mittleren Sepik, durch Kontakte von der Küste stimuliert, in so großartiger Weise, daß sie zu einem von allen Nachbarn anerkannten Vorbild der gesamten Sepik-Region wurden. Die von ihnen ausgehenden Anregungen wurden — teilweise zumindest — auch von den Yimar aufgenommen, zum Teil allerdings erst so spät, daß manche neue Elemente fast noch als Fremdkörper gegenüber der einfacher strukturierten Grundkultur wirken.«

Wir stimmen wohl mit den Autoren überein, daß wenn man die Kulturgeschichte Neu-Guineas kennenlernen will, so gehört das erste Wort den archäologischen Forschungsergebnissen. Es kommt hier jedoch offensichtlich auch den ethnologischen Feststellungen eine wichtige Rolle zu. Die Monographie von E. HABERLAND und S. SEYFARTH ist ein hochgeschätzter Beitrag zu der Ausgestaltung des ethnologischen Bildes und dadurch zu der Kulturgeschichte.

Die Zeichnungen und Fotoillustrationen des Bandes verdienen eine besondere Anerkennung.

TIBOR BODROGI

CHASANOW, A. M.: *Sozial'naja istorija skifow* (Gesellschaftsgeschichte der Skythen). Moskau 1975. Nauka Verlag. 273. S. Grundtext, 9. S. Anmerkungsmaterial, 30 S. Bibliographie, 19 S. Index und 8 S. Resumee in englischer Sprache.

Die Monographie besorgt von dem Ethnographischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, erschien leider in kaum 3500 Exemplaren, und bedeutet auf dem Gebiet der Nomadistik einen wirklichen Gewinn. Wie auch der Untertitel des Buchs anzeigt, wurden die Entwicklungsgrundprobleme der alten Nomaden auf den eurasischen Steppen, außer den Skythen, einer eingehenden Untersuchung unterzogen.

Schon in der Einleitung legt der Autor seinen Standpunkt in neuartigen Umwissen dar indem, daß er die nomadische Viehhaltung nicht mit einer unüberwindlichen Mauer von andren Wirtschaftstätigkeiten abgrenzen, sondern hier die Spezifika des Nomadismus skizzieren will. Darüber hinaus versucht er auch die ganz Klassifikation der nomadischen Lebensform zumindest in Umrissen auszuarbeiten und kurz auf die Anfänge, Zeit und Ort hinweisen.

Im ersten Kapitel nimmt der Autor die auf die Skythen Bezug nehmenden schriftlichen Quellen der Reihe nach vor und skizziert hier auch die Forschungsgeschichte (die russische seit 1887, die ausländischen von 1921 an). Innerhalb dessen behandelt er die Forschungsgeschichte der Nomaden von gesellschaftshistorischem Charakter in einem separaten Unterabschnitt etwas ausführlicher, ausgehend von DEGUIGNES bis PERSCHIZ, darunter auch kritische Bemerkungen über das bekannte Buch von WLADIMIRZOW (S. 33—34) machend. Hier wollen wir erwähnen, daß die Theorie von PERSCHIZ und des Autors über die Entwicklung der nomadischen Gesellschaft tatsächlich einen bedeutenden Schritt vorwärts bedeutet und betonen auch im gemeinsamen Einvernehmen, daß das Leben der Nomaden und der ansässigen Bevölkerung parallel untersucht werden soll.

Im zweiten Kapitel unterwirft der Autor die ethnologischen Legenden der Skythen einer gründlichen Untersuchung, das dritte Kapitel ist einer Analyse der skythischen Familie und Ehe gewidmet. In diesem analysiert er auch das archäologische Fundmaterial, ebenso wie die Gräberfelder und die Siedlungen (Behausungen). Hier befaßt er sich mit der gesellschaftlichen Lage der Frauen, mit den Eigentumsformen der Familie und deren Erbfolge. Im vierten Kapitel beschreibt er die Strukturformen der skythischen Gesellschaft. Dieses Kapitel, mit den zwei folgenden Kapiteln zusammen, bedeuten für uns, die wir uns mit der Forschung der alten nomadischen Gesellschaftstruktur befassen, die anregendsten Teile des Buchs.

In der skythischen gesellschaftlichen Organisation finden wir im Grunde genommen einen Sippen-Stammeszusammenhang von fiktiven Charakter, auf fiktiver genealogischer Verwandtschaft beruhenden Beziehung. Von wirklichen, realen blutsverwandten Beziehungen kann — laut dem Autor — nur in den niedrigsten gesellschaftlichen Organisationsschichten die Rede sein, diejenigen aber die höher standen, waren schon durch territoriale Beziehungen miteinander verflochten. Die angezeigte Sippen-Stammessstruktur war zugleich die Grundlage der militärischen Organisation. Das Wesentliche dabei ist, worauf der Autor ausführlich eingeht (S. 128—129), daß diese grundlegenden Züge auch in den übrigen Gesellschaften der Nomaden des Altertums-Mittelalters in ganz Eurasien anzutreffen sind. Ausgehend von J. DUMÉZIL 1941 dargelegten Dreigliederung der Gesellschaft bezüglich der indoeuropäischen Völker, mit der der Autor wesentlich übereinstimmt (s. noch WDI Nr. 3, 1975), erörtert er noch, wie sich die skythischen Gesellschaften im Iran während des Übergangs zur nomadischen Lebensform transformierten. Besondere Beachtung verdient, was er über die in Abhängigkeit geratene, verarmende Schicht der Nomaden schreibt (S. 148—164).

Das sechste Kapitel behandelt das Staatstum der Skythen (ab S. 203), und betrifft mit einer ausführlichen historischen Einführung die Herkunft dieses Volks. Der Autor stimmt hier bereits mit der Theorie über das Zustandekommen des skythischen Staats *vor* der Herodot-Epoche überein (S. 238), deren Blüte — seiner Ansicht nach — nur erst später, im 4. Jahrhundert v. u. Z. erfolgte. Dieser war kein Sklavenhalterstaat, doch ging er vielleicht auch nicht den Weg der frühen feudalen Entwicklung (S. 250). Dann kommt er auf die Gliederung der rein theoretischen Fragen, wie überhaupt ein Staat auf rein nomadischer Grundlage entstehen, sich bilden konnte? Und welche wirtschaftliche-gesellschaftliche Verhältnisse innerhalb eines solchen Staats bestehen? Die Antwort auf die erste Frage lautet ausdrücklich bejahend. Betreffs der zweiten Frage legt der Autor die Vielschichtigkeit der gegebenen wirtschaftlichen-sozialen Verhältnisse, die gewesenen gesellschaftlichen Ungleichheiten und die Tatsachen bezüglich des Klassensystems (deren Anfänge) dar, zugleich auch bemerkend, daß die Nomadenstaaten *von sich aus* nicht langlebig sein konnten. Zu ihrer Konsolidierung waren immer äußere Faktoren nötig.

Letztlich geht der Autor in seinem Werk auf die Fragen der auffindbaren Übereinstimmungen in der historischen Entwicklung der Nomaden und deren historische Periodisierung ein, und dann damit auch das Buch zu schließen (ab S. 264). Er verwirft die Termine »frühe«

und »späte« Nomaden, behandelt die nomadischen Gesellschaften und Völker als organischen Teil der eurasischen Geschichte, womit auch wir weitgehendst übereinstimmen.

ISTVÁN ERDÉLYI

MAHER, Vanessa: *Women and Property in Morocco. Their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas.* Cambridge Studies in Social Anthropology 10, Cambridge University Press 1974. XII + 238 pp. Preface IX—X, Index p. 235—38, 27 Tables, 2 Figures, 1 Map.

Der Titel der vorliegenden Publikation läßt vermuten, daß die Erhebungen von Vanessa MAHER Interesse erwecken werden. Die Stellung der Frauen in der Gesellschaft ist nicht zu beurteilen ohne die ungeschriebenen oder schriftlich fixierten Gesetze und deren Auslegung. Außerdem hat erfreulicherweise eine neue Neigung sich durchgesetzt, die arabisch sprechenden Bevölkerungen des Mittelmeer-Raumes, des vorderen Orients und Nordwestafrikas, und damit im Vergleich, die Berber und die Angehörigen verwandter Sprachen kennen zu lernen, eine Entwicklung, die mit der wachsenden politischen und, bereits spürbar, auch der kulturellen Bedeutung dieser Völker in Beziehung steht. Gleichzeitig damit erwachte auch wieder die Anteilnahme, die teilweise sehr alten Kulturen der Völker im »Arabia felix« der Antike sowie die neu entdeckten Zeugnisse am Roten Meer in ein sich wandelndes Weltbild einzuordnen. Die später sich auf historischen Boden klemmenden ur- und altchristlichen Lehrmeinungen, die sich zum Teil selbst als Fortsetzer der jüdischen religiösen Vorstellungen verstanden, zum Teil aber in heftigem Gegensatz zu den keineswegs einheitlichen jüdischen Auffassungen gerieten, hinterließen ein buntes Mosaik aus Ritual und Kunst in Äthiopien, in Höhlenklöstern, in den Mumienbildern des Fayum, in Meroe und im legendenhaften Punt.

Von einer verhältnismäßig schmalen Veröffentlichung wie der von Vanessa MAHER, die eher kurz, streng und lakonisch vorwiegend auf selbst registrierte Beobachtungen aufbaut, wird man nicht erwarten dürfen, daß allen möglichen Bezügen nachgegangen wird. Der Stoff ist in 13 Kapitel gegliedert: Background; Estates, tribal groups and the market today; Patron-client relations; How it looks on the ground; The cultural corollary, education and social stratification; Religion and social stratification; Conjugal roles, kinship roles and the division of labour; Relationships among women; Fostering; Marriage; Marriage and the market; The position of the bride after marriage; Divorce and property. Der Index am Schluß des Bandes scheint (ebenfalls) so kurz wie möglich gehalten zu sein. Dennoch enthält der schmale Band von Vanessa MAHER mehr als der Index.

Den Verlag oder die Autorin trifft keinerlei Schuld. Der Index ist nach einem üblich gewordenen Schema angelegt, in zwei Spalten gesetzt, übersichtlich. Und doch: Nicht nur, daß er auf weniger hinweist als das Buch tatsächlich aussagen kann, sofern man nach einem der solcherart verborgenen Begriffe oder Fakten sucht, kostet es Zeit. Dabei ist nicht die Seitenzahl des Bandes so begrenzt, daß nur das Nötigste im Index Platz hätte — im Gegenteil, im Anschluß an den Index sind einige Seiten frei. Wahrscheinlich aber sind sie wohl kaum unbedruckt gelassen worden, damit der Leser, seinen persönlichen Bedürfnissen entsprechend, den Index ergänzt.

Es handelt sich vielleicht um eine Unsitte: vielleicht wäre es vermessen, anzunehmen, daß dieser Brauch abgestellt würde, hätte man nur einmal zum Ausdruck gebracht, daß man es auch anders und für den Leser, den Benutzer, den Käufer auch besser machen könne. Es existieren Beispiele, daß selbst Publikationen, die auf einer Konferenz gehaltene Vorträge im Druck wiedergeben, einen knappen Index aufweisen, danach jedoch wieder leere Seiten zeigen.[1]

Zur Ergänzung des Bandes von Vanessa MAHER können dienen: Klaus TIMM/Schahnas AALAMI, »Die muslimische Frau zwischen Tradition und Fortschritt«, Veröff. des Mus. f. Vk. Leipzig, Heft 29, Akademie-Verlag Berlin 1976 und Johannes KALTER »Aus marokkanischen Bürgerhäusern«, Lindenmuseum Stuttgart 1977. Die beiden Bände bestätigen oder erweitern inhaltlich die Angaben von Vanesse MAHER.

S. WOLF
Dresden

[1] Cf. die Rezension von "The Population Factor in African Studies; ed. R. P. Moss and R. J. A. R. RATHBONE, University of London Press Ltd. 1975. in Acta Ethnogr.

The Population Factor in African Studies. The proceedings of a conference organised by The African Studies Association of the United Kingdom, September 1972. Edited by R. P. Moss and R. J. A. R. Rathbone. (c) 1975. University of London Press Ltd 1975. XII + 240 pp., über 25 kartographische Darstellungen, Tabellen, Diagramme (Figures, Tables), Noten, Index. L 4,50 in UK.[1]

Der Index folgt einem Schema, das weithin üblich geworden ist. Er hat definierbare Nachteile, über die an anderer Stelle einiges von mir gesagt wird,[2] was sich, meines Erachtens, leicht und sowohl zum Vorteil der Benutzer, und, man möchte gern daran glauben, auch zum Vorteil des Verlegers wäre. (Cf. die Besprechung von »Women and Property in Marocco« by Vanessa Maher in Acta Ethnogr.) Das vorliegende Buch ist zunächst in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal zeichen sich die darin gesammelten Beiträge durch große Vielfalt aus. Alle sind zwar in hohem Maße speziell, aber bringen Allgemeines, das für viele Leser eine willkommene Bereicherung darstellen wird; besonders, wenn diese Leser in einer ganz anderen Disziplin ihrerseits Spezialisten sind. Auf der anderen Seite haben die Beiträge des Bandes natürlicherweise viel mit Mathematik zu tun, aber die Resultate werden ohne Mathematik dargeboten. Manchen wird dies recht sein, andere hätten vielleicht etwas mehr über die »eleganten« Methoden erfahren, über die eine moderne Demographie, ähnlich wie die Genetik, heute verfügt.

Die Einteilung der Beiträge scheint auf den ersten Blick streng symmetrisch zu sein. Die Einteilung ist prinzipiell so angelegt, daß eine Folge von Einzelbeiträgen, die sich unter einem gemeinsamen Tenor aufführen lassen, durch eine Präambel eingeführt werden, eine Zusammenfassung erfahren und durch Noten und Literaturangaben begleitet werden. Aber nicht alle Autoren, die auf solche Weise Kommentare beisteuerten, werden genannt, auch nicht im Index. Das entspringt durchaus nicht einer Wertung, sondern geht auf gewisse akademische Traditionen zurück, die, ihrem Alter nach, ehrwürdig sein mögen. Führt kein Pfad aus dem Dickicht dieser Bräuche heraus?

Einhellig erfreulich ist, daß hier eine Publikation vorliegt, die keine oder kaum Druckfehler aufweist. Die Autoren sind im einzelnen in der Reihenfolge, in der sie im Band auftreten R. J. A. R. Rathbone, C. R. Flight, C. C. Wrigley, D. B. Birmingham, P. K. Mitchell, resp. J. D. Fage,[3] Mary Tiffen, Elizabeth Hook, R. D. P. Dalby, E. W. Ardener, P. Spencer, P. E. H. Hair, W. Brass, W. T. S. Gould and R. M. Prothero, K. H. Hill, O. Ayeni, Hyacinth I. Ajaegbu and Christine E. Mann, L. Katzen, J. Weeks, T. E. Smith, J. R. Goody, Margaret Peil, R. P. Moss and K. Swindell, M. J. Mortimore, Polly Hill (M. E. Humphreys), W. B. Morgan, M. G. Bawden, M. A. Brunt and G. Murdoch.

Um es zu wiederholen: die Fülle und Vielseitigkeit des dargebotenen Stoffes ist groß. Hierzu wenigstens ein Beispiel, das für Volkskundler und alle, die sich mit den Problemen der »ungeschriebenen Literatur« befassen, aufschlußreich sein kann, sind die Hinweise auf pp. 10, 63 und 64.

S. Wolf
Dresden

Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen. Herausgegeben von Hermann Baumann. Teil I. Allgemeiner Teil und südliches Afrika. Studien zur Kulturkunde, Band 34. Franz Steiner Verlag GmbH. Wiesbaden 1975. 815 Seiten, 41 Karten, 7 Abb., 2 Bildtafeln, 3 Falttabellen.

Wenigen ethnographischen Arbeiten ist größeres Interesse vorangegangen, wie dem bereits seit Jahren angekündigtem »Neuen Baumann«. Das Buch Hermann Baumanns *Völkerkunde von Afrika* (Essen, 1940), in Zusammenarbeit mit D. Westermann und R. Thurnwald stellte zweifellos eine Spitzenleistung der kulturgeschichtlich orientierten deutschen Ethnologie dar. Als beständigster Teil erwies sich das von H. Baumann geschriebene Kapitel *Völker und Kulturen Afrikas*, das nicht nur einen bloßen Überblick über den Erdteil gab, sondern mit der Analyse des ethnographischen Materials hinsichtlich der zeitlichen und räumlichen Zusammen-

[1] Als Beispiele seien genannt: Fig. 1 map of Gombe Emirate p. 25, Genealogy of an Ariaal lineage table 1 Typology of Population Mobility; circulation (dayly, periodic, seasonal, long term), Migration (irregular, permanent), Space (rural/rural, rural/urban, urban/rural, urban/urban). Vier Kurven, Fig. 2 p. 130 (Comparative, height and weight for Ibadan elite and Ojé children, 1962 – 68, boys and girls, resp.). Fig. 4 (Kinds of food imported into West Africa, 1969, statistische Darstellung, in Nebendarstellungen the major rice growing countries und der kalorische Wert in SNU = one million kilocalories per year).

[2] Cf. meine Rezension von 'Women and Property in Morocco' by Vanessa Maher in Acta Ethnogr.

[3] Der Aufsatz von D. Fage läßt die gleichen Mißverständnisse zu wie eine frühere Publikation des gleichen Autors. Cf. meine Stellungnahme in Abh. u. Ber. Staatl. Mus. f. Vkde Dresden 1969 p. 209.

hänge der afrikanischen Kulturen auch eine ganze Reihe von derartig verifizierten Hypothesen enthielt, die zum Ausgangspunkt weiterer Forschungen hätten dienen können. Deshalb warteten die Afrikanisten erregt, wie sich die BAUMANNSCHE Konzeption mit der Anwendung des in der Zwischenzeit angesammelten riesigen Materials entfaltet hat. Nun, alle, die eine Fortsetzung der einstigen Arbeit erwarteten, werden den neuen Band enttäuscht in die Hände nehmen.

»In diesem Werk wurde allein die synchrone Darstellung von Kulturprovinzen versucht . . .« (S. 377), stellt der verstorbene Herausgeber und Autor fest, der mit Hilfe einer zahlreichen Autorengarde die naturliche Umwelt vorstellt, die anthropologischen Eigenheiten sowie die sich einander anschließende Gliederung der Sprachen und Kulturen, wodurch die Unterscheidung von Kulturprovinzen in Afrika ermöglicht wird. Die in Betracht gezogenen kulturellen Merkmale umfassen alle Seiten der Kultur: die Wirtschaftsform (sie stellt ein genauso hervorgehobenes Merkmal dar, wie sie es 1940 war), die Hausform, Tracht, gesellschaftliche Struktur mit besonderer Berücksichtigung der politischen Institutionen. Die Eheschließung und die Form der Weihe, religiöse Vorstellungen und ihre Ausübung, künstlerische Manifestationen. Diese Züge unterscheiden sich nicht von den 1940 in Betracht gezogenen, wie sich auch die Art ihrer Vorstellung nicht grundlegend unterscheidet; nebeneinander und nicht in funktioneller Verbindung miteinander werden ihre verschiedenen Formen in den einzelnen Kulturprovinzen in der Mehrzahl der Fälle charakterisiert. Abweichend davon finden wir vielleicht in den von Jan VANSINA bearbeiteten Teilen die meisten Spuren dafür, daß die kulturellen Elemente auch in ihren Zusammenhängen dargestellt werden können.

Diese Überlegung, das Nacheinander der die Gliederung verursachenden Faktoren spiegelt sich im gesamten Aufbau der Arbeit. Zuerst lesen wir kurze Zusammenfassungen über die naturgeographische Teilung (H. SCHMITZ), mit besonderer Beachtung der medizingeographischen Fakten (H. BAUMANN), die die Bewegung und Verbreitung der Menschen und Haustiere hemmten. Danach erhalten wir eine außerordentlich kurze, insgesamt 13 Seiten umfassende Einleitung in die Urgeschichte Afrikas (G. SMOLLA). Diese Wortkargheit ist in der umfangreichen Arbeit kaum zu verstehen, denn die Kenntnisse wuchsen doch erheblich mit den archäologischen Forschungen an und trotzdem findet sich kein anderes Kapitel im Buch, das die Geschichte ganz Afrikas behandeln würde. Besonders auffällig ist die Vernachlässigung der umfassenden urgeschichtlich-geschichtlichen Prozesse, wenn wir an die folgenden zwei Kapitel denken, die innerhalb des Bandes als selbständige Werke betrachtet werden können. H. FLEISCHHACKER (»Anthropologie der Bewohner Afrikas«, S. 41—134) gibt eine bis in die Einzelheiten eingehende, vergleichende Analyse der anthropologischen Besonderheiten der afrikanischen Völker und kommt zu der Schlußfolgerung, daß die gesamte, heute in Afrika zu findende Population zur Art des Homo sapiens gehört und sich die einzelnen Hauptformengruppen (Athiopide, Negride, Khosanide oder Bambutide) in Afrika von einer wahrscheinlich aus Asien eingewanderten, nicht differenzierten, wurzelnahen Sapiensform abgetrennt haben. O. KÖHLERS (»Geschichte und Probleme der Gliederung der Sprachen Afrikas«, S. 135—373) ausgedehnte Studie stellt ohne Zweifel einen großen Gewinn für den Band dar, da sich die Aufmerksamkeit des Autors neben dem kritischen Überblick über die philologischen Klassifizierungsversuche auch auf die geschichtliche Rekonstruktion gerichteten Versuche der Entfaltung und Verbreitung der Sprachfamilien erstreckt und so von Seiten des sprachlichen Materials wenigstens zum Teil den ethnohistorischen Abschnitt des Buches ersetzt, den wir mit Recht bei einer solchen umfassenden Arbeit nicht vermissen können.

Nach den einleitenden Kapiteln und BAUMANNs kurzer, die Konzeption skizzierender Studie (»Die Kulturprovinzen Afrikas«, S. 375—382) werden die in der südlichen Hälfte Afrikas befindlichen Kulturprovinzen beschrieben, und zwar wie folgt:

1. Die Steppenwildbeuter SW-Afrikas, 2. Khoikhoi (Hottentotten), die beiden werden von W. HIRSCHBERG zusammenfassend behandelt (»Khoisan sprechende Völker Südafrikas«), 3. Südwest-Bantu-Provinz (H. BAUMANN), 4. Südost-Bantu-Provinz (P.-L. BREUTZ), 5. »Zwischenfluß-Provinz (H. V. SICARD: »Das Gebiet zwischen Sambesi und Limpopo«), 6. Sambesi-Angola-Provinz« (H. BAUMANN), 7. Südkongo-Provinz (J. VANSINA), 8. Nordkongo-Gabun-Provinz, westlicher Teil (K. BORN), mittlerer Teil (G. HULSTAERT), östlicher Teil (J. VANSINA: »Die Völker des Balese/Komo-Gebietes«; J. B. CUYPERS: »Die Zwischenseen-Bantu des Kivu-Gebietes«; J. VANSINA: »Die Völker des Maniema-Gebietes«), 9. Wald-Wildbeuter (P. SCHEBESTA: »Die Urwald-Pygmäen«), 26. Madagaskar (L. SCHOMERUS-GERNBÖCK). Wie wir sehen, ist in der Reihe der Provinzen keine große Abweichung vom BAUMANNschen Standpunkt des Jahres 1940 zu finden, die sehr starke Gliederung der Nord-Kongo-Provinz entspring aus arbeitstechnischen Gründen, nicht aber aus theoretischen Überlegungen (S. 685). Unter den zahlreichen und anerkannten Mitgliedern der Autorengarde zeigen sich bedeutende Unterschiede bei der Beschreibung der einzelnen Provinzen. BAUMANN selbst ist in den von ihm geschriebenen Kapiteln bemüht, sämtlichen Charakterzügen das gleiche Gewicht zuzuschreiben,

von den Mitverfassern folgen ihm dabei am ehesten J. VANSINA und L. SCHOMERUS-GERNBÖCK, ersterer jedoch hält die Aufzählung der anthropologischen Besonderheiten für unwichtig. Die anderen Autoren haben entweder größeres Gewicht auf die ethnographische Darstellung gelegt (HIRSCHBERG, BORN, SCHEBESTA) oder sich eher in geschichtliche Fragen vertieft (BREUTZ, SICARD). Das führt natürlich zu einer gewißen Uneinheitlichkeit im Band und beleuchtet besonders stark das Fehlen eines zusammenfassenden Kapitels, das mit der Darstellung von mehreren Provinzen durchgedrungenen kulturgeschichtlichen Prozessen hätte die Einheit der nacheinandergefügten Kapitel schaffen können. H. BAUMANN war sich über die Notwendigkeit eines solchen Kapitels völlig im Klaren. Dennoch entstand nur ein einleitender Teil der zusammenfassenden Studie, der die Forschungsgeschichte überblickt, wie wir das vom eigentlichen Redakteur des vorliegenden Bandes, Gerhard LIESEGANG, der das Werk auch zum Druck vorbereitete, erfahren (S. 375). Der Autor gibt auch den Grund für sein Schaudern an: »Ein solches Bestreben mag heute angesichts der Fülle der unverarbeiteten Daten einer immer mehr ins einzelne gehenden Feldforschung, angesichts auch der heute mehr auf Strukturanalysen gerichteten Forschung vermessen erscheinen.« (S. 382). Das bedeutet, daß aus der deutschen Ethnologie nach dem zweiten Weltkrieg allmählich das Interesse an der großzügigen kulturgeschichtlichen Problematik verschwunden ist. Die Arbeit der in erster Linie sich in Details vertiefenden oder sozialanthropologische Forschungsziele verfolgenden Ethnographen fließt nicht mehr in einem Fahrwasser zusammen, wie die Arbeit der aufeinanderfolgenden Generationen vor dem Zweiten Weltkrieg, als deren Zusammenfassung BAUMANN 1940 seine kulturgeschichtliche Synthese schreiben konnte. Es bietet sich also keine Gelegenheit zu einer diachronen Synthese. Ebenso ermöglicht die elementartige Behandlung der Kultur, ihre atomistische Darstellung auch keine synchrone Synthese, deren Verwirklichung bleibt den Forschern vorbehalten, die bereits mit strukturell-funktionellen Methoden erzogen wurden. Das ist ein solcher Gegensatz, dessen Ergebnis nicht zu bezweifeln ist. Das entstandene Buch kann für nichts anderes als ein Handbuch gelten und dessen Existenzberechtigung ergibt die Sorgfalt, mit der die Autoren die afrikanischen ethnographischen und geschichtlichen Angaben nach Kulturprovinzen geordnet aufgezählt haben. In dieser Eigenschaft stellt jedoch das Buch gegenwärtig eine alleinstehende Arbeit dar, die trotz ihrer Mängel gewiß jeder Afrikanist gern gebrauchen und all denen die dem unbeendeten Band seine endgültige Form gaben und seine Herausgabe gewährleisteten mit Dank verbunden sein wird.

MIHÁLY SÁRKÁNY

GLANTZ, Susana: *El ejido colectivo de Nueva Italia.* INAH México 1974. P. 212.

The problem of land is one of the burning questions of the 20th century history of Mexico. CARDENAS's attempts to collectivize were not continued by his successors, who found agriculture based on individual farming a better alternative. In the debates of the second part of the 60-ies the possibility of collectivized agriculture was raised again with the intention of curing the unhealthy changes of Mexican agriculture showing latifundial tendencies once more. S. GLANTZ's work was published in connection with this debate, although it had been by no means a polemical essay. Examining the history of one single *ejido* it presents historical material, objective basis — *mutatis mutandis* — for answering the general questions propounded in the course of the debate. Of course, the author's standpoint is obvious: she dedicates her work to CARDENAS's memory. In her opinion the existence of collectivized sector is the *sine qua non* of Mexican social progress. S. GLANTZ dealt not only with the history of the *ejido* of Nueva Italia (West-Mexico) in Michoacan State, but she also treats in all details the historical starting point of the *ejido* born in 1938, the hacienda (plantation) of the Lombardian CUSI family. The immigrants who used to be big lessees but became owners created a prosperous agrarian-industrial capitalistic enterprise through decades of systematic organizing work on a territory originally barren and rarely populated. The territory which had been used for nothing else but extensive livestock up to that time was made suitable for growing rice by building irrigation systems, on the other hand, high wages drew enough labour-power from all parts of Mexico. The estate producing equally for the national and world-market processed the great part of its products (rice, lemon, cattle) itself.

As the CUSIS settled their peons to actually uninhabited territories, traditional communal forms were unknown to the workers of the estate. They were not bound by conventions neither to land nor to animals.

It was CARDENAS's presidency (1934—1940) that brought a turning-point in our history. In 1938 the President — while expropriating some other large estates — gives Nueva Italia to the peons of the estate in the form of a co-operative (*ejido*). The common land-possession

of the members of the *ejido* ought to have assured the further prosperity of the agrarian-industrial complex working effectively, the improvement of peasant life and gradual mechanization. CARDENAS set up a special financial organization in order not only to maintain the new *ejido*s by way of loans but to give technical and planning advice as well. However, the realization of the President's ideas was crossed by his successors' indifferent or even hostile behaviour and created favourable outer conditions for the fast disintegration of the *ejido* of Nueva Italia, too. In 1944 the inner contradictions caused by economic failures led to the great unit's falling into five smaller *ejido*s whose members distributed the estate that had been common up to that time among themselves. In 1952 they disintegrates into groups of labour and credit with maximum 100 members, and in 1956 the land of the *ejido* is parcelled out, too, giving the land to individuals to cultivate it, but preserving the *ejido* though as a unit of doubtful value. According to S. GLANTZ the most important reasons causing disintegration — beside the government's behaviour — are the following:

1. Endeavour to cease the great loss of time caused by the long distance between the place of work and home.

2. They saw better opportunities to divide and controll work reasonably in smaller communities.

3. The corporate spirit and collective ownership were supposed to develop more easily in small communities.

4. However, the basic contradiction between the co-operative character of the *ejido* and its capitalist economic environment could not be restrained even by CARDENAS's favouritist economic policy. In the period of the efforts to accumulate national capital, the members of the *ejido* felt the co-operative forms of the *ejido* producing smaller and smaller land-communities a force restraining their economic freedom of movement and thus preventing them to make the best of the opportunities offered by capitalist economy. The conflict between the active and passive *ejido*-members led to the same conclusion (i.e. parcelling out) because the former ones found themselves overburdened. The way in which the last parcelling of the *ejido* had been carried out resulted in considerable differentiation of its members. Even the parcelling out in 1956 had been burdened with fraud and bribery letting the families have very different proportions of the land. The system of land-lease developed the group of the well-to-do (the ones who usually leased more than 20 parcels from the others). The less wealthy leased their lands (even to stranger from beyond the *ejido)* and work as day-labourers for the more wealthy lessees. A new phenomenon of the 60-ies is the buying and selling of land but only among the members of the *ejido*.

The gradual disintegration of the *ejido* led, however, to land-concentration caused by the failure of the *ejido* the process turned back to its starting-point: the large estate.

ZOLTÁN PAULINYI

LAMEIRAS, Brigitte B. (with the collaboration of Armando Pereyra): *Terminologia agrohidraulica prehispanica nahua.* México 1974, INAH pp. 128.

The work of Brigitte B. de LAMEIRAS and Armando PEREYRA is the second publication of the results of the Seminario de Etnohistoria del Valle de México established 1972. The seminar is one of the factors promoting the endeavours taken shape in the fifties and have led to the reinterpretation of the pre-Columbian historical development of Mesoamerica and last but not least by the research work of the seminar are now then leading to new and never results. The changed aspect — in which the influence of Max WEBER, MARX, STEWARD and first of all WITTFOGEL played according to A. PALERM, the leader of the seminar a decisive role made it possible to form a more realistic picture about the economic base of Mesoamerican pre-Hispanic civilizations, namely that having taken the earlieri overprimitivising viewpoint under revision, he pointed out the presence and importance of the different types of irrigation method.

The research-workers of the seminar, who rely mainly on the theory of WITTFOGEL, focus their attention on the irrigation systems of the Valley of Mexico that were of cardinal importance to Mesoamerican history. The works of the co-authors — though, not commeasurable with A. Palerm's seminal work in 1973 — but regarding the research as a whole — have fulfilled an important task; it approaches the problem for the side of Nahua speech, examining its agrohidraulical terminology. However, as it is emphasized by the authors, themselves what they have done up to now is not more than the beginning of a hard, laboursome research-work. In compliance with this, the basis of their examination is relatively narrow, limited to

the material of Alonso Molina's dictionary that was published in 1555 and 1571 supplemented with Remi Simeon's "Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine" from 1885. It is left to further investigations to compare them with the agrohidraulical terminology of other Mesoamerican languages.

By far the greatest part of the work consist of the vocabulary itself, divided into five greater parts as an appendix by the authors. The first part consists of words related to the natural environment of the communities of the valley. The second part contains words of agriculture, fishing, hunting, gathering, waterwork and irrigation plants. The third great part enumerates words of transport especially those of shipping (boating) playing an important role most in the valley, the fourth those of farming and work while the fifth contains words referring to the division of labour and of tools. Though the authors accounted for the far-reaching collecting of words by the close connection between the topic and the selected word-material, in our opinion, it became rather a bit shoreless. Only the so-called agrohidraulical terminology had been made a matter of examination, on the basis of the classification of the irrigation systems by A. PALERM. The main types: 1. the chinampa culture of the lake district; 2. the irrigation systems of the flatland (based on the river); 3. strip cultivation based on springs; 4. strip cultivation based on rain. Further (supplementary) systems of gaining water are the so-called chain well systems using subsoil water (its pre-Hispanic origin is not verified), moreover water conduit and wells.

While presenting a terminology relating specifically to one type the most attention is paid to chinampa culture separating the different elements of cultivation (the elements of its technical development, the problems of controlling the water level, watering, manuring). A similar method is applied used to the description of the various types of agricultural techniques and flatland irrigation. The same technical elements appearing in different types (dikes, canals, bridges, dike locks, wells, etc.) are dealt with one by one.

Since the book is only an initial step to introduce a new trend of research, and as its chief importance lies in selecting word material, it does not tell anything essentially new, it rather presents results occasionally in a more shaded form confirming earlier researches, illustrating it with word material.

A. PALERM raised his book "Obras hidraulicas prehispanicas en el sistema lacustre del valle de México" published in 1973 the question whether dike locks were used in the irrigating systems of the Valley of Mexico. The authors of the present book give a positive answer to it. However, no terminology referring to any "hidraulical bureaucracy" has been found so either. The bureaucracy connected with the organization of irrigation in its formation is an essential part of WITTFOGEL's theory. The authors' statement deserves attention according to which human manure had an important function in the maintenance of ecological equilibrium with a numerous population. This way, their work polishes the picture of the pre-Columbian agriculture of the Valley of Mexico by means of terminological examinations.

ZOLTÁN PAULINYI

BAUMER, Iso: *Wallfahrt als Handlungsspiel.* Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX. Ethnologie—Kulturanthropologie. Abteilung A-Volkskunde Bd. (Vol. 12.) Verlag Peter Lang, Bern—Frankfurt/M., Las Vegas 1977. 128 S.

In der Einleitung umfaßt der Autor in fünf Unterteilen die wesentlichen Erläuterungen bezüglich seiner Methodik. So bestimmt er den Bedeutungsinhalt des im Titel angeführten Handlungsspiels hinsichtlich der Wallfahrten; begründet, weshalb er gerade diese Erscheinung zum Gegenstand seiner Untersuchungen wählte; er ruf die Aufmerksamkeit des Lesers auch darauf hin, daß er auch die erste empirische-analytische Untersuchung der Wallfahrten durchführte (Pèlerinages Jurassiens: Le Vorbourg près Delèmont [Suisse], Porrentruy 1976); bezüglich der im Text enthaltenen Beschreiben Skizzen, Übersichtstafeln und Schemata stellt der Verfasser fest, daß er diese von anderswo übernahm, adaptierte; theoretisch stützt er sich aber auf die Arbeit von F. GONSETH.

Von sich sagt der Autor nur soviel, daß er in Bern als Professor der Sprachwissenschaft und Philosophie seit zwanzig Jahren mit der Volkskunde betätigt, besonders mit der Erforschung der religiösen Ethnographie.

Im ersten Kapitel des sich in vier Kapiteln gliedernden Bands (s. Phänomenologie) finden wir über verschiedene Wallfahrtsorte Beschreibungen, auf Grund der persönlichen Erfahrungen, Sammlungen und Forschungen des Verfassers. Er berichtet über je fünf Beobachtungen die er in Italien und in der Schweiz machte, wonach über solche mit Bezug auf die

orthodoxe Kirche in Griechenland; er spricht kurz über die westlichen Wallfahrtsorte (Lourdes, Maria-Zell, Montserrat usw.); bringt einen eingehenden Erlebnisbericht aus dem Jahre 1975 über den berühmten Wallfahrtsort Tschentochau. Neben dem zur Zeit des Sammelns skizzierten Bild bei der Beschreibung der Wallfahrten, trachtet er auch den Ursprung, die historischen Änderungen der Wallfahrtsorte kurz zu besprechen, in besonderem Hinblick auf die Gnadenbilder, Devotionalien. Am Ende des Kapitels versucht er die Grundstruktur des Wallfahrens, beziehungsweise einige Aspekte dieser religiösen Ereignisse zu umreißen. Kurz werden auch die kultischen Objekte (Gnadenbilder, Reliquien), ihre Deutung, die Entstehungsformen und -arten der Wallfahrtsorte, ihre Beziehung zur Kirche, über die Wallfahrer, ihre individuelle und kollektive Bedeutung, das Wallfahrtsbetrieb, bei dem auch der wirtschaftliche Faktor eine bedeutende Rolle spielt, der Weg der Wallfahrer, die Beförderungsweise, die Votivgaben, die Wallfahrtsriten besprochen. Abschließend stellt er fest, daß die Wallfahrt wirtschaftliche, gesellschaftliche, psychologische, ästhetische, und manchmal politische Aspekte enthaltet.

Das zweite große Kapitel des Buchs (2. Strukturanalyse eines Handlungspiels) gliedert sich auf drei Unterkapitel: 2.1. Wallfahrt als Zeichensystem, 2.2. Wallfahrt als Handlungspiel, 2.3. Reduktion (als Forschungsmethode) und Handlungslogik.

Der Autor versucht die strukturalistische und semiotische Methode in die religiöse Ethnographieforschung zu verpflanzen. Als Ausgangspunkt vertritt er die Ansicht, daß sowohl in der Wallfahrt, wie in der Handlung, die Dynamik der Wallfahrer einzeln oder in Gruppen in Opposition mit der Ständigkeit der beiden Punkte, des Ausgangspunktes (beziehungsweise des Wiederkehrpunktes) und des Zielpunktes (Wallfahrtsort), steht. Unter den Kennzeichen der beiden Punkte unterscheidet er 10 konstitutive Momente: 1. Alltag (oft: Arbeitswelt), 2. Entschluß (bzw. Anlaß) zur Abreise, 3. Abreise, 4. Reise, 5. Ankunft, 6. Verweilen, 7. Abreise, 8. Rückkehr, 9. Ankunft zu Hause, 10. Rückkehr in den Alltag (an die Arbeit). Diese mit Zahlen bezeichneten Momente führt der Verfasser anhand konkreter Wallfahrten vor in dem er sieh auf die Varianten der nach Vorbourg in den Jahren 1691, 1793, 1873 und 1967 erfolgten Wallfahrten stützt. Er bringt eine übersichtliche Tabelle der statischen und dynamischen Momente,veranschaulicht, in Opposition gestellt, die mit Zahlen bezeichneten Elemente, hält die Wallfahrt auf methodologischer Grundlage für ein geschlossenes Zeichensystem, dessen Merkmale auf drei Ebenen ersichtlich werden: Sprache, Bilder, Gebärden. (Auf der sprachlichen Ebene beispielsweise durch Gebet, Gesang und Beichte; auf der Bildebene durch Trachten, Trachtenstücke der Wallfahrer, durch Baumerkmale, Denkmäler, Gnadenbilder und Reliquien des Wallfahrtsorts; schließlich durch das ganze Gebaren am Wallfahrtsort, das sich in schauspielartigen, in individuell charakteristischen Gebärden offenbart, z. B. auf den Knien rutschen zum Gnadenbild, oder zur Reliquie usw.)

Das Unterkapitel über Wallfahrt, als Zeichensystem schließt mit dem Versuch der semiotischen Gliederung der Votivgaben und Votivtafeln (2.1.3. Semiotische Gliederung der Votivgaben und Votivtafeln). Der Autor versucht den statischen Teil der dynamischen Wallfahrt auf Grund verschiedener Kriterien zu erfassen, wie beispielsweise zugrunde des Charakters der Merkmale, der Ausdrucksform, des Materials, der Herstellungswiese, des Abstraktiongrads der Darstellung, des Orts der Gabe usw.

Das zweite Kapitel untersucht die Wallfahrt als Handlungsspiel (2.2. Wallfahrt als Handlungsspiel). Die Wallfahrt analysiert der Verfasser als Brauchhandlung (2.2.1. Wallfahrt als Brauchhandlung). Graphisch sind die einzelnen Etappen (nach Haltepunkten und Gehen aufgeteilt), dargelegt auf einer konkreten Wallfahrt. In einer Tabelle sind die einzelnen Elemente der Brauchhandlung veranschaulicht, hinsichtlich der Verbindlichkeit der Teilnehmer (für alle, für die meisten, für viele, für einzelne unerläßlich). Auf einer übersichtlichen graphischen Abbildung führt der Autor die historisch erfaßbaren Phasen der einzelnen Elemente der Vorbourger Wallfahrten vor, bezeichnet die Unterbrechungen, die Kontinuität, die Innovation (Phasen verschiedener Elemente einer Wallfahrt N. D. du Vorbourg [Dèlemont]). Auch weitere Möglichkeiten zur Differenzierung sind aufgezeichnet.

Der Verfasser untersucht mit Hilfe der Kommunikationstheorie, als kommunikatives Handlungsspiel die Wallfahrt (2.2.2. Wallfahrt im Rahmen einer Handlungstheorie). Die Kommunikationspartner sind in diesem Fall die Wallfahrer und Gott, oder ein Heiliger. Nach Umreißung des Zustandekommens der nötigen Vorbedingungen der Kommunikationsakte, stellt er auf Grund des linguistischen Modells graphisch die Organisation der Wallfahrt (Organisation, Leitung der Wallfahrt) dar, sowie die Vorbedingungen für das Zustandekommen der Wallfahrt.

Das letzte Unterkapitel des zweiten Kapitels (2.3. Reduktion [als Forschungsmethode] und Handlungslogik) weist darauf hin, daß der Autor für seine Untersuchungen die Reduktionsmethode anwandte. Er stellt fest, daß die Wallfahrt eine produktive Handlung ist, nach der Änderungen eintreten: der Arbeitsverlauf wird unterbrochen, ein Ortswechsel findet statt,

und dieser erfolgt zu einem bestimmten Zeitpunkt. In einer Formel verzeichnet er die Formalisation der Handlungslogik der Wallfahrt.

In den beiden letzten kurzen Kapiteln werden durch weitere theoretische, methodische Gedanken die im Thema aufgeworfenen Fragen erweitert.

Das dritte Kapitel (3. Hermeneutik) handelt über die Forschungen zur Deutung der menschlichen Handlungen und ihre Anwendung in der volkskundlichen Forschung. Das letzte Kapitel (4. Das Wort und die Praxis); darüber, wie bildet die Praxis die Theorie (Die Korrektur der Theorie durch die Praxis); im Unterkapitel die Arbeit und das Wort (Die Arbeit und das Wort) werden in einer Tafel die natürlichen und künstlichen Handlungen, beziehungsweise ihre geplanten Formen dargelegt; und der Verfasser stellt fest, daß die Wallfahrt am Kreuzungspunkt der menschlichen Anstrengung und der göttlichen Gabe steht, wie eine symbolische Handlung (Werk und Gnade). Am Ende des Kapitels untersucht der Autor die Wallfahrt als Metapher: »Das Menschenleben als Wallfahrt.« Abschließend stellt er die Frage: »Charakterisiert die historische Variable oder die anthropologische Konstante die Wallfahrt?«

ZSUZSANNA TÁTRAI

SCHWARZ, Paul: *Die neue Eva. Der Sündenfall in Volksglaube und Volkserzählung.* Göppingen 1973. 251 S. Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 77.

Der Autor reichte die Arbeit 1972 als seine Dissertation an der Fakultät Philosophie der Freiburger Universität ein.

Auf der 251. Seite erfahren wir über den Verfasser, daß er 1973 zweiunddreißig Jahre alt war, von 1962 bis 1965 und 1969 bis 1972 an der Mainzer und an der Freiburger Universität Volkskunde, Theologie, Philosophie und Pädagogik studierte. 1972 promovierte er in Freiburg bei Dr. Lutz RÖHRICH. In Landau ist er als Gymnasialprofessor tätig.

In einer Einleitung von einigen Seiten weist er darauf hin, weshalb er sich gerade mit dem Motiv des »Sündenfalls« befaßte, welches Material er bearbeitete und nach welcher Methode er vorging.

Das Buch besteht aus zwei Hauptteilen:

A) Entwicklungsgeschichte der volkstümlichen Erzählungsüberlieferungen vom Sündenfall;

B) Die Beispielerzählung vom Sündenfall.

Im I. Kapitel des ersten Teils (»Mythos vom Sündenfall«) wird das mächtige, internationale, bis in die Prähistorik zurückreichende Material der Sündenfall-Mythe erörtert. Ebenso wie bei den Naturvölkern stoßen wir in den Hochkulturen auf die biblische Erzählung vom Paradies.

In der mythologischen Überlieferung des Sündenfalls sieht der Autor gemeinsame Motive:

1. anfangs standen unsere Ahnen in familiärem Verhältnis zu der Gottheit, lebten in ähnlicher Weise wie diese;

2. diesem paradiesischem Leben setzte der Mensch ein Ende, zumeist beim Übertreten irgendeines Verbots durch eine Frau, häufig aber auch durh Mißachtung eines Speise-Tabus. Damit zog die Menschheit den Zorn der Gottheit auf sich;

3. Gott vertreibt die Menschen, oder sie verlassen den paradiesischen Ort, und seit da beschafft sich der Mensch durch Arbeit seine Nahrung, ist Krankheit und Tod ausgesetzt.

Im II. Kapitel des ersten Teils (»Volkstümliche Gestaltungen und Erweiterungen des biblischen Sündenfallberichts«) stehen die volkstümlichen Erscheinungsformen, weitere Erweiterungen des biblischen Sündenfalls in der jüdischen und islamischen Überlieferung, in den christlichen-apokryphen Legenden, sowie in der internationalen oralen Volksüberlieferungen in Form von Schwänken, Märchen und Sagen.

Die Entwicklungsgeschichte des »Sündenfalls« faßte der Verfasser in vier Punkten zusammen:

1. die mythischen Erzählungen über die Erschaffung der Welt und der Menschheit sind jeder Hochkultur, jedem Naturvolk bekannt, diese geben darauf Antwort, in welcher Weise der Mensch zur Arbeitslast, zu Krankheit und Sterben verdammt wurde. Das jeweils bestehende Gesellschaftssystem und die Kirche suchen durch die vor Urzeiten erfolgten Geschehnisse ihre Macht zu sanktionieren;

2. die biblische Paradiesgeschichte stammt aus dem Bereich der mesopotamischen Mythen. Der Sündenfall ist ein Modell der menschlichen Grunderfahrung zwischen dem freien Willen und den gesetzlichen Bestimmungen, und zwischen menschlichem Wunsch und Gottesfurcht, in schwerer Lage;

3. die kurze biblische Beschreibung verleitete zu dichterischer Ausschmückung, zur Erweiterung der Volkspoesie. Den verschiedenen Lehren, Ansichten entsprechend, umwandelte, deutete das Judentum, der Islam, das Christentum die Geschichte des Sündenfalls, im Dienst der Religion;

4. da die religiöse Rolle und die Schwere des Sündenfallberichts abnahm, wurde sie Teil von Märchen, Schwänken, manchmal auch parodistisch demythologisiert. Wobei neben diesen auch die christlichen Sagen fortleben.

In der oralen Volkstradition hat die Geschichte dualistischen Charakter (Gott-Satan), und wird häufig zu einer natürlichen, oder kulturaethologischen Sage.

Im zweiten Teil des Buchs wird auf Grund des »Sündenfall«-Motivs die Erzählungstradition erörtert, die in den Variationen von AaTh 1416 vorzufinden sind. Im I. Kapitel des zweiten Teils (»Die orale Tradition der Erzählung vom neuen Adam und der neuen Eva«) wird die Motivanalyse der oralen Tradition dargelegt. Die Hauptmotive sind: a) Klage; b) Einladung; c) paradiesisches Leben; d) Verbot und Strafe-Androhung; e) Versuchung; f) Übertreten des Verbots; g) Belehrung und Strafe.

Mit kartographischer Methode führt der Autor die eurasische Verbreitung der verschiedenen Varianten von AaTh 1416 vor. Er sammelte 146 Varianten von 28 ethnischen Gruppen.

Das II. Kapitel des zweiten Teils wird über die literarischen Redaktionen von AaTh 1416 (»Die literarische Überlieferung«) berichtet. Das Thema war außerordentlich beliebt sowohl in Predigten wie in christlichen Lehren, in denen menschliche Neugier und Ungehorsam dominieren.

Im III. Kapitel legt der Verfasser »Die Genese des Typs« dar, die Motive der Neugier, des Verbots und der Schüssel, sowie deren Zusammenhänge mit dem Sündenfall.

Das IV. Kapitel (»Glaubenswirklichkeit und Sozialfunktionen«) behandelt die Untersuchung der eingenommenen Rolle des Erzählungstyps in der christlichen Erziehung, spricht über die sozialäthische Sagenswerte, und dessen gesellschaftliche Motivierung.

Im V. Kapitel (»Gattungsfragen«) stellt der Autor unter andrem fest, daß Aarne-Thompson AaTh 1416 zu den Schwänken zählt, dies ist indes lediglich für die neueren Volksvarianten gültig, und er hält es für richtiger, diese in die Kategorie der Gleichnisreden einzureihen, und zwar wegen ihrer religiös-moralisierenden und politisch-sozialen Intention.

Der Band wird durch ein Quellenverzeichnis der Varianten der oralen Volkserzählungen ergänzt.

Als Anhang werden einige Varianten der oralen Tradition gebracht.

Mit dem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, sowie mit dem Resümee in Englisch schließt die Arbeit.

ZSUZSANNA TÁTRA

THIEL, Josef Franz—Albert DOUTRELOUX (ed.): *Heil und Macht — Approches du Sacré.* (Studia Instituti Anthropos: 22.) Verlag des Anthropos-Instituts, St. Augustin bei Bonn, 1975. 215 (+2) S.

In Februar 1972 wurden vom Anthropos Institut aus St. Augustin, in April 1972 von der katholischen Universität in Löwen/Louvain zwei Symposien veranstaltet. Das erste wurde dem religiösen Heil der politischen Macht, das andere dem Begriff der »Heiligkeit« gewidmet. Der vorliegende Band enthält 7 Vorlesungen des ersten Kolloquiums, denen folgen ihre zweisprachige (deutsche-französische) Auszüge, dann kurze, gleichfalls zweisprachige Zusammenfassungen der den einzelnen Vorträgen sich anschließenden Diskussionen. Hier wurden die Teilnehmer nicht beim Namen genannt, nur ihre Bemerkungen veröffentlicht. Die Vorträge berührten auch allgemeine theoretische Fragen, ein besserer Teil davon erwählte aber regionale Themen: die nützlichsten waren die Gedanken über das afrikanische Pantheon, bzw. über die Heil- und Rechtfertigungsrolle der heutigen östlichen politischen Bewegungen. Das Vorwort und das zusammenfassende Nachwort des ersten Teiles sind auch zweisprachig. Jeder Vortragende stellte auch eine knappe Bibliographie zusammen, selbst die Teilanführungen wurden mit vollkommenem wissenschaftlichem Apparat versehen. Die deutsche Konferenz hatte 18 Teilnehmer, darunter einen Tibetisten aus Ungarn.

Aus den sieben Teilnehmern der zweiten Konferenz sind im Band Vorträge von vier zu lesen. Sie behandeln eher theologische, philosophische Themen, und wurden ausschließlich französisch herausgegeben. Auf die kurzen Einführung folgen die Texte der Vorlesungen und das Resümee, außerdem ein Referat über die Diskussionen (mit dem Namensverzeichnis der Teilnehmer). Den zweiten Teil schließt ebenfalls eine Zusammenfassung.

Selbst die theoretisch-theologischen Details sind gründlich ausgearbeitet, und besitzen einen wissenschaftlichen Wert, obwohl sie auch zum unerschöpflichen Problemenkreis der »Heiligkeit« nichts überraschend Neues hinzufügen. Am nützlichsten sind die konkreteren Angaben des ersten Teiles. Besonders erfreuerlich ist, daß die in 1951 begonnene Bücherserie des Anthropos-Instituts nach sechsjähriger Pause in neuen Schwung kam, und wie es aus den veröffentlichten Publikationsplänen zu entnehmen ist, will sie diesen Schwung in der Zukunft nicht herabsetzen.

VILMOS VOIGT

LÜTHI, Max: *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie.* Diederich Verlag. Düsseldorf—Köln 1975. 224 S. (Studien zur Volkserzählung, Band 1. Herausgegeben von Felix KARLINGER und Kurt SCHIER.)

Max LÜTHI ist Professor der europäischen Volksdichtung an der Universität Zürich. Eigentlich befaßt er sich schon drei Jahrzehnte mit den Fragen des Märchens und der Sage, allgemein mit der Gattungstheorie und Ästhetik der Volkspoesie in Prosa. Die Kenntnisse seiner Studien in Germanistik und Anglistik finden auch Niederschlag in seinen literaturwissenschaftlichen Arbeiten. Er ist in den letzten Jahrzehnten einer der bedeutendsten Vertreter der internationalen Folkloristik, besonders seine Bücher über Volksmärchen sind von grundlegender Bedeutung. Auch bei uns (!) ist er seit Jahrzehnten ein bekannter, rezensierter Autor. Sein in vielen Ausgaben erschienenes Werk *Das europäische Volksmärchen* ist ein kleines Handbuch für das Wissenswerte über die Struktur und den Stil der europäischen Volksmärchen. Die Zusammenfassung *Märchen* (in der Reihe des Verlags Metzler Sammlung, Metzler-Realien zur Literatur) ist nicht nur ein allgemeines Nachschlagwerk für Märchen, sondern auch für die Märchenforschung. Seine in den 50er Jahren geschriebenen Studien, *Volksmärchen und Volkssagen* und der Band *Volksliteratur und Hochliteratur* vereinten seine Arbeiten des folgenden Jahrzehnts. Derzeit ist er einer der Zusammenherausgeber der sich mit theoretischen Fragen befassenden internationalen *Enzyklopädie des Märchens.* Er ist mit den Arbeiten der ungarischen Forscher wohlbekannt und zitiert diese wiederholt anerkennend. Die Gegenseitigkeit blieb nicht aus: seine bedeutendsten Werke wurden bei uns publiziert, Professor LÜTHI hielt in Ungarn als Gast des Folklore-Lehrstuhls der Budapester Universität einen Vortrag, seine Studie wurde in der *Ethnographia* 1974 (85) auf den S. 1—17 gebracht. Mehrere Kapitel des »*Märchen*«s publizierte auch in ungarischer Sprache die *Folcloristica* 1 (1971) S. 105—164. Unsere Märchentheorie des letzten Jahrzehnts wertete auch weitgehend die Konzeption von LÜTHI, allerdings manchmal nicht ohne Polemik — doch mit wahrer Anerkennung.

LÜTHI ging dem Wesen nach vom Positivismus und von der Literaturwissenschaft aus, dann erschien in seinen Werken eine phänomenologische Anschauung. Eigentlich nennt er damit die ästhetische Auffassung. Doch wirkliche Komparatistik findet sich kaum in seinen Büchern, aber es bereiten die verläßlichen historischen und literaturgeschichtlichen Kenntnisse dies vor, vielleicht werden sie sogar manchmal durch sie ersetzt. Er kennt die ethnographische Anschauungsweise an, zitiert sie und ist mit ihr bekannt: im Gegensatz dazu vertritt er aber eher philosophierende Ideen, die er mit Vorliebe »anthropologische« Anschauung nennt. Es ist überhaupt nicht gleich als folkloristischer, sondern eher als einer in sich selbst interessanter Gedanke einer literarischen Märchenbewertung. Wenn wir hinzusetzen, daß in der internationalen Folkloristik nicht nur das Märchen selbst eine zentrale Kunstart, sondern die Märchenforschung auch bis zur Gegenwart den entwickeltsten Zweig darstellt (deren Ergebnisse LÜTHI genau kennt), erraten wir wohl schon voraus, daß die neue Monographie von LÜTHI über das Poetische des Märchens hinaus ein Ereignis sein wird. Der Band bedeutet im Lebenswerk des Verfassers, in der europäischen Märchenforschung, und überhaupt auf intermediären Gebieten der Literaturwissenschaft und Folkloristik einen wichtigen Meilenstein. Es handelt sich um eine vorzügliche, gründliche Arbeit, und wenn auch die Meinungen des Lesers mit denen des Autors nicht immer übereinstimmen, kann doch stets empfunden werden, warum der belehrte Zürcher Professor, zu dieser oder jener Folgerung kam. Die neue folkloristische Bücherreihe, »Studien zur Volkserzählung« durch Diederichs-Verlag Herausgeber der *Märchen der Weltliteratur*-Reihe, (diese ist die beste und bekannteste Volksmärchen-Publikationsreihe), der berechtigt bekannte deutsche Buchverlag wird scheinbar wieder tatsächlich wichtige Arbeiten publizieren.

Das jetzt erschienene Buch besteht eigentlich aus fünf Hauptteilen, und diese sind in Unterabschnitte gegliedert. Die kurze Einleitung orientiert uns über das Werk, erläutert zwei wichtige Worte des Untertitels. Laut LÜTHI ist die »Ästhetik« die Lehre vom Schönen, »Anthropologie« bedeutet aber genau die Lehre vom Wesen des Menschen. In dieser Weise befaßt sich das Buch mit dem Schönheitsbegriff und dem Menschenbild im Märchen.

Im ersten Teil, *Schönheit und Schönheitsschock*, befaßt sich der Autor mit den märchenhaft schönen Erscheinungsformen. Im Märchen werden sehr häufig die Perso nen als schön und außdrücklich als nicht-schön bezeichnet, doch wird auch die Schönheit der Gegenstände und Landschaften erwähnt. Was die Darstellungsweise betrifft, kann sowohl das Allgemeine als auch das Außerordentliche schön sein. Oft kommt das Schöne auch als Vergleichsform vor. Auffallend ist es auch, wie häufig das Akustische im Märchen (einschließlich bis zum Musikalischen) schön geheißen wird. Der Gegensatz des Schönes ist im Märchen das Häßliche: oft von einer besonderen Person, als Gegner des schönen Helden dargestellt. Auch im Aufbau des Märchens spielt das Schöne eine Rolle: als Ziel oder Ausgangspunkt ist es jedenfalls die treibende Kraft in der Märchenhandlung *(Movens)*. Diese sich aus der Situation-Komposition ergebende Schönheit steht keineswegs im Widerspruch mit dem ästhetischen, ständigen, bewertenden Schönen (welches der Verfasser dem *Absolutum* von schön gleichstellt), sondern ergänzt dieses.

Der zweite Teil befaßt sich mit einigen Hauptzügen des Stils und der Komposition. Die linearartige Darstellung, die zur Isolierung einzelner Elemente führt, die Liebe zu Formeln, die von der strukturell-morphologischen Märchenforschung gut beschriebene Aufbauprinzipien, das Trachten zur Vollkommenheit und zugleich die Imperfektibilität, das Nebeneinander der stabilen und dynamischen Elemente wird hier, mit Beispielen illustriert, übersichtlich vorgeführt. In diesem Teil werden die schon in früheren Werken von LÜTHI dargelegten Auffassung zitiert.

Dem Wesen nach berührt auch der dritte Teil, *Technische Mittel und künstlerische Wirkungen*, ähnliche Fragen. Hier kommt zunächst die Wiederholung und die Variation, beziehungsweise das Prinzip der Übereinstimmung und der Abweichung zur Sprache. Eine sehr interessante Lösung von LÜTHI ist, daß er sich mit dem Themenkreis, verschiedene Märchengattungen unterscheidend befaßt, die (d. h. die Gattungen) er nicht wie in der Folkloristik üblich als Züge einer zwischen mündlichem Kommunikationsmuster der Überlieferung und der dem folkloristischen Gedächtniswege verknüpft hält, sondern als ästhetisch-poetische Qualitäten betrachtet. Allerdings hält LÜTHI manchmal die Erscheinungen für mehr, als sie wirklich sind. Auf S. 104 z. B. sieht er — obwohl mit gewisser Hesitation — in einem Märchen eine »fast sakrale Starrheit« der Wiederholungen von überirdischem Wesen und Äußerungen des Zauberbannes — wer aber schon selbst Märchen gesammelt hat, weiß, daß das häufig als Märchentrick für das Publikum bestimmt manchmal vorkommt, oder auch fehlt — »es war einmal, und war es nicht« um uns in einer Märchenwendung auszudrücken —, nichts destoweniger beweist auch gerade die Überinterpretation von LÜTHI, daß solche Züge aus dem irdischen Alltag der mündlichen Überlieferung, beispielsweise für Dichter und Literaten von romantischem Geist tatsächlich irgendeine höhere, irrationale und zwar tiefsinnige Sache bedeuten konnte. Daß das Märchen eine derartige *Antizipation*, *Prolepsis* wäre, halte ich für ein Scheinergebnis. Wenn aber LÜTHI von Narration, Kontrast, Polarisation und Übertreibung schreibt, über die Folgerichtigkeit der Darstellung und Ökonomie des Märchens (daher zugleich auch über die bewußte Abwechslung der Darstellungsweise!) eingehend spricht, kommt er dem wahren Wesen des Volksmärchens schon viel näher. Dieses Kapitel ist trotz aller Ästhetisierung ein wirklich wichtiges Ergebnis für die Märchentheorie: besonders die heutigen Struktur- und Poetik-Beschreiber befassen sich selten damit, welches Ziel der Verfasser hier, bei der ästhetischen Untersuchung der Strukturzüge hatte. Wie auch in den bisherigen Werken, geht LÜTHI auch hier seinen eigenen Weg, seine Ergebnisse sind überlegenswert, auch dann, wenn auch die Ästhetikeranschauung nicht mit dem tatsächlichen Dungduft der *Volks*dichtung ausgesetzten, doch den wirklicheren Eindrücken von Sammlern, die das Leben des Volksmärchens kennen, vergleichbar ist. Das Märchen ist keine Ästhetik, sondern eine das Volk unterhaltende Kunstart, doch falls wir Ästhetik darin suchen, müssen wir vermutlich auch mit den Möglichkeiten rechnen, auf welche LÜTHI einging.

Von der traditionellen Märchenforschung wurde schon die Frage der Typen und Motive genug behandelt. Im vierten Teil, *Spiel der Motive und Themen*, befaßt sich der Autor mit deren Zusammenhang, mit deren »Spielregeln«. Hier sind hauptsächlich die Auslegungen über die humorvollen Darstellungen sowie über einige Themensysteme des Märchens beachtenswert. LÜTHI bekannte sich auch schon in seinen früheren Werken dazu, daß Schein und Wirklichkeit der Märchengeschichten, wo der Schwache den Starken besiegt, die widersprechende Absicht, die Selbstvernichtung, in ähnlichen Formen beschrieben werden kann. Fraglich ist nur, ob diese Anschauung nicht nur unsere Vision über das Märchen ist? Soviel ist hingegen jedenfalls sicher, daß irgendeine ähnliche Verallgemeinerung ein Bild der eigentlichen organisatorischen Prinzipien geben kann: die Motive und Typen sind Hilfsmittel der Sammlungen und Monographien, doch kein einziges Märchen ist solcher Art, daß es sich mit einer Katalognummer im Einheitssystem einfügen ließe. Auch hier ist das von LÜTHI gegebene Bild vielleicht zu schön, doch die Forschungsrichtung ist richtig, sogar die Ergebnisse sind der Überlegung wert.

Das letzte, fünfte Kapitel berührt den Themenkreis *Menschenbild.* LÜTHI befaßte sich schon früher mit dem Vergleich verschiedener Gattungen der Volksliteratur. Jetzt erweitert er einigermaßen sein Forschungsgebiet, und berührt die Fragen des Helden im Märchen, der Nebenfiguren, sowie die Fordernisse der Märchen. Schließlich finden wir im Buch die Besprechung der »Problematik« des Märchens. Der Autor betont selbst, daß er keine Diskussion auf beschwören, sondern eine Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen erstellen möchte. So kommt auch die Sprache auf die Funktion des Märchens, auf die verschiedenen Märchendeutungsmöglichkeiten. Eigentlich haben wir zu deren zulässigen Anführung nichts hinzufügen.

Das Ende des Bands dient gleicherweise den Fachforschern wie den Interessenten. Fast 70 Erläuterungen zu Stichworten und Abkürzungen sind hier angeführt. Diese enthalten teilweise Erläuterungen der verwendeten Begriffe (zumeist LÜTHI neu ausgelegt, oder gerade von ihm geformt), beziehungsweise die Lösung der Signaturen der Handbücher für Märchenforschung. Die 400 Fußnoten fassen sehr reiche literarische Anleitungen um, weisen oft auf weitere theoretische Probleme hin. Sehr nützlich ist auch am Ende des Buchs das Sach- und Namenverzeichnis. Alle diesen systematischen Hilfsmittel trugen zu einem wirklich hilfsreichen Nachschlagswerk bei.

Die mit musterhafter philologischer Sorgfalt, großer Stoffkenntnis, ästhetischem Sinn geschriebene Arbeit, faßt nicht nur die Ergebnisse der Märchenforschung mehrerer Jahrzehnte von LÜTHI um, sondern widerspiegelt auch genau die heutige Lage der poetischen Märchenforschung. Die abstrakte Menschendarstellung und das Menschenbild, die strukturellen und stilistischen Prinzipien direkt in den Bereich der Schönheit übermittelt, und überhaupt die Poesie an Stelle der Volksdichtungsforschung — sind die Hauptcharakterzüge des Werks. Doch will ich nicht gegen—all dies mich verwahren, als ich betone, daß das Volksmärchen sowohl literaturgeschichtlich, wie folkloristisch, sogar folklore-ästhetisch auch anders aufgefaßt werden könnte, weiß ich auch zugleich, daß diese *andere* Märchentheorie noch nicht geschrieben ist, und noch eine Weile kann sie auch vom niemanden geschrieben werden. Den Anwärtern gefehlt das Stilempfinden von LÜTHI, seine enorme Stoffkenntnis, und nicht zuletzt seine Folgerichtigkeit. Zwar bestand für ihn die konkrete Aufgabe die Zusammenstellung dieses Bands aus seinen früheren Arbeiten (dieser Umstand und die Umfangsbeschränkung sollten auch verursacht haben, daß er sich nicht auf mehrere wichtige Themenkreise einließ), dennoch ist es eine selbständig bleibende Arbeit: es ist nicht nur der letzte, sondern überhaupt der bedeutendste ästhetische Versuch der Märchenforschung des vergangenen Jahrhundert-Viertels. Jeder Märchentheoretiker sollte den Band kennenlernen und seine eigenen Ansichten dem schönen Märchenbuch von Professor LÜTHI entgegensetzen.

VILMOS VOIGT

BIEZAIS, Haralds: *Lichtgott der alten Letten.* Almqvist & Wiksell International. Stockholm 1976. 210 S. (Skripta Instituti Donneriani Aboensis: VIII.)

Auch bei uns wurden die früheren Veröffentlichungen des zu der Finnland-schwedischen Universität Åbo/Turku gehörenden religionswissenschaftlichen Instituts (Donnerska Institutet) regelmäßig rezensiert. Daß in letzter Zeit häufiger Veröffentlichungen in der Reihe erscheinen, ist das Verdienst von Prof. BIEZAIS, der sich bereits seit zwei Jahrzehnten mit Fragen der lettischen Mythologie beschäftigt. Er publizierte in den Jahren 1955, 1961 und 1972 je eine Monographie über die heidnischen Göttinen der Letten, über Göttergestalten der lettischen Religion und über die Götterfamilien. Jetzt widmete Prof. BIEZAIS der Figur des Lichtgottes ein Buch. Wie schon in den früheren Arbeiten des Autors wird auch hier seine große und vielseitige Materialkenntnis deutlich. Er bespricht die Wissenschaftshistorischen Fragen des Themas und dessen hauptsächliche Quellen und die sich von diesen ergebenden Angaben. Schließlich werden zusammenfassend die bisherigen Kenntnisse über die Figur des Lichtgottes dargestellt. Am Ende des Bandes finden wir eine Bibliographie und ein Register sowie ca. 80, auf dieses Thema bezogene lettische Liedertexte. Es ist eine zuverlässige, viele Parallelen heranziehende Arbeit, die ein für die baltische und im allgemeinen für die osteuropäische Mythologie wichtiges Thema aufgreift, was gleichzeitig auch für die Erforschung der Volksreligion bedeutend ist. Diese vielseitige Arbeit war auch schon deshalb notwendig, weil die Belege zu dieser Frage bisher recht sporadisch sind. Die im letzten Jahrhundert gesammelten *Ūsiņš*-Lieder wurden für Fälschungen gehalten und es herrschte eine weitgehende Unklarheit über die Etymologie des Wortes selbst. Die über diese Frage arbeitenden Autoren hatten ihre Meinungen oft geändert und im allgemeinen hatte man über die gesamte Tradition keine einheitliche Vorstellung.

Nach BIEZAIS Meinung sind die Belege, in denen das Wesen *Ūsiņš*, das mit Pferden und Bienen in Beziehung steht, authentisch; das Gleiche nimmt er auch für die Lieder-Tradition an. Der Gott, genauer gesagt der Gottessohn gehört zum Kreis der Himmelsgötter und wurde zuerst zum Gott des Lichtes, später zum Hüter der Nachtruhe und dann auch der Haustiere. Das Wort selbst ist indoeuropäischen Ursprungs, seine ursprüngliche Bedeutung dürfte ungefähr »Mann«, »Sohn« und »Mensch« gewesen sein. Es ist ableitbar von dem Wortstamm **enk̑uo-/*n̥k̑uo-* im slawisch-baltisch-germanischen Pantheon. Auf diese Weise ist das Wort mit den ansonsten unklaren Formen *Ing* (germanisch) und *усѣнь* (ostslawisch) verwandt. Was die funktionalen Parallelen angeht, so finden wir in der Verehrung des auch im Baltikum bekannten Hl. Georg, des Hüters der Tiere und bis zu einem gewissen Grade in der Verehrung des Hl. Martins Ähnlichkeiten zu der von *Ūsiņš*. BIEZAIS kann die Rolle *Ūsiņš*' als Hüter der Tiere glaubhaft nachweisen. Auf frühere Formen der Verehrung lassen das Vorhandensein der häufigen (Eier-) Opfer sowie einige Abbildungen schließen. Im Grunde genommen haben wir keinen Anlaß, an der Existenz eines lettischen Lichtgottes zu zweifeln, die Parallelen reichen hier jedoch weiter. Wir können in das verzweigte System der indogermanischen Mythologie diesen »geklärten« baltischen Beleg einfügen. Es ist zu bedauern, daß BIEZAIS in seiner Monographie nicht auf den neuerdings von IVANOV und TOPOROV wiederholt untersuchten Licht- und Tierschutz-Gott *(Volos)* eingegangen ist. Er hat die aus hier nicht zitierten finnischen und estnischen Monographien gut bekannten Bräuche in Bezug auf Tierpatrone ebenfalls nicht behandelt.

Eine positive Entscheidung im Interesse *Ūsiņš*' wurde hier auf zuverlässiger Grundlage getroffen, die Möglichkeit für weitere Untersuchungen wurde jedoch offen gelassen.

VILMOS VOIGT

PROPP, JA.: *Fol'klor i dejstvitel'nost'*. Moskva 1976. Nauka. Glavnaja redakcija Vostočnoj literaturü. 325 pp.

One of the most important series of Soviet folkloristics, orientalistics and philology is "Issledovania po fol'kloru i mifologii" that was started in 1969 and according to its title presents studies of the mythology and folklore of Eastern peoples. The first volume was a new edition of PROPP's *Morphology of the Folktale* edited by MELETINSKY, first published in 1928. Though, this volume does not contain Eastern material as it deals with Russian tales of magic, it rather serves the other, today more and more acknowledged aim of the series: the wish to publish theoretical works on folklore with special reference to comparative and typological studies. PROPP's work was actually the starting point of these efforts. Immediately after its first publication, it was really accepted as the most consistent genre analysis of the Russian formalist method and gained also some international fame immediately. In spite of it, international success was no sooner gained, not to mention some scattered comments, as 1958 by the American translation and later by LÉVI-STRAUSS' study in 1960 appearing in a special booklet (in which he compares his structuralism with PROPP's formalism, though, not quite free from bias.). By now — mainly after the second edition the Morphology (or its comprehensive excerpt) is available in every important European language and is to be regarded as the most successful folklore study of the century. We are glad to mention that in spite of an earlier Hungarian disapproval one and a half decade passed (i.e. preceding its gaining international fame) since PROPP's work had been first referred to and our folklorists already had their own translations and part of it even published before the translation of the whole work appeared in Hungarian. However, it is true that the morphological analysis of the Hungarian folktale has rather been advised than done but, PROPP's morphological concepts are more and more often referred to in folktale and folk legend research.

Moreover, the life-work of the Leningrad professor of folklore was not at all unknown to Hungarian research workers. Though, only a part of his monograph written about the Russian agricultural feasts was published in Hungarian in the yearbook of the Ethnographic Institute of the Debrecen University (*Művéltség és Hagyomány* 5 [1963] pp. 55—63.) surprisingly soon after the original publication, however, even before this, the manuscript translation of his 1946 monograph (*The historical roots of the tales of magic*) was completed for the Chair of Folklore of the Budapest University. In spite of the fact that only very few of the Hungarian folklorists had any personal relationship with professor PROPP, his thoughts through certain channels were transmitted to a somewhat wider general public of the Hungarian folklorists, as well. Our literary historians were informed of PROPP's rich life-work through foreign monographs on Russian formalism and since then they have kept on referring to it, and, for instance,

the study on transformations in the folktale (first in excerpt and now, it is to be hoped that in full version) was published in Hungarian by literary historians. And in turn, Hungarian folklorists are also proud of PROPP's work for having gained a wider acknowledgement, they manifest by themselves the significance of methodical and up-to-date folkloristics by passing its limits, it may be regarded as a theory of literature, as well. Sometimes all efforts resulted paradoxical effects. For instance, when in 1970 at the conference held on problems of reception of works of art PROPP's work was mentioned and acknowledged by everybody, except some folklorists who thought that PROPP's morphology would be over-estimated if taken for methodically useful.

PROPP's life-work is rich and deserves attention even without his morphological analysis. In reality the development of his far-reaching life-work so rich in changes, expected and unexpected ones, more modest in acknowledgements, less limited in attacks, but regarded most important be everybody. The forewords of the foreign editions emphasize that PROPP belonged to the Russian formalism who later, under compulsion joined the trend of historical analysis. But the Soviet commemorations blur that fact that PROPP's work shows changes several times and from several aspects. B. N. PUTILOV, who is the best judge of PROPP's oeuvre, to some extent his pupil wrote in his obituary introducing the bibliography compiled by him and in the introduction of the present study as well refers to PROPP's extensive interest.

Vladimir Jakovlevič PROPP (1895—1970) was student in one of the most magnificient periods of the Russian philological school. He finished his studies at the faculty of history and philology of the St. Peterburg university in 1918, and as a Germanist he analysed the questions of the German language. He taught German himself and some of his works are dealing with German language teaching. His interest in the theory of literature (or rather of genres) might have been awakened about this time. However, the centre of his interest was the research of the phenomena of folk literature. He became member of the Leningrad committee of folktale research in 1926, and was assigned a task to compile the catalogue of Russian folktales. Actually, his monography on folktale morphology of 1928 has its source in this work, only to return some three decades later (in 1957) the second and enlarged Russian folktale catalogue. It was a mere chance, that the morphology got with the mediation of ŽIRMUNSKI to the works of the Opojaz and those of the Russian formalists, though methodically this connection could not at all be called accidental. Namely, PROPP's morphological ideas were inspired by GOETHE and the 19th century which, *mutatis mutandis*, raised the same question (as ŽIRMUNSKI had pointed out when in 1926 he had reviewed WALZEL's handbook of the theory of literature) as developed around content and form, sujet and genre. PROPP standing outside modern literary debates and the avantgarde enthusiasm of Russian formalists, actually went other way round to recognize the necessity of methodized genre analysis. In the methodological notes of his morphology he makes his point unmistakeably clear by saying that his results derive from the failure of traditional folkloristics and from the empirical analysis of material. This way it is to understand that carrying on morphology did not mean the further development of formalization but the extension of researches in the field theoretic and historic analysis of genres. Though, it is true that morphological and formalistic analysis became virtually impossible anyway in Soviet theory of literature in the 1930-ies, and later PROPP was personally attacked for his "formalism". By that time, however, there were other themes in the focus of his interest, anyway. PROPP was professor of folklore at the Leningrad university from 1932 to his death. Naturally, he lectured mainly on Russian folklore hence his interest in the theme of Russian heroic epic, (bylinas) and calendar customs. The same subjects appeared in antologies and monographs as well, in which he mostly gives a socio-historical, thematic or practical classification, always taking the philology of a particular phenomenon as a pattern. These works of his were neither generally favourably received. Mainly his ideas about the historism of Russian epic songs were attacked directly (though, this time it was no more a matter of life or death) by historians (chiefly by RYBAKOV), according to whose view Russian bylinas contain the everyday events of the Kiev State, so directly as to be almost measurable by tape-line; attacked he was though impliedly by folklorists as well (who, like ŽIRMUNSKY or MELETINSKY themselves, on the other hand insisted on the international spreading of sujets and the wide range of motifs as being in fairy tales) since PROPP hold a rather interesting view according to which the oldest layer of Russian bylinas developed sometime with the primitive society, its main elements are the remnants of initiation customs and even if we cannot look upon Russian verse epic to be dated back to the Middle Ages, as being of entirely ritual character, some themes of epic songs, the most part of the agrarian customs and what is more, the most important motives of tales of magic can be interpreted this way back to the prehistoric times. This ritualistic interpretation of folklore is not PROPP's own invention. These arguments were advanced earlier by SAINTYVES and by others, as well, (the adventures and trials of the hero in the tales can be explained by trials of the initiative ceremonies, the forest in the tale is the

everyday scene of primitive society, the monsters and ogres are beings projected to the period of the state before production, etc.), but PROPP dresses this view into a somewhat socio-historical frame. This solution is inseparable from the works of the Leningrad school of Soviet classical studies (TRONSKIJ, I. TOLSTOJ, LOSEV and others) what is more, it can even by brought into connection with the Soviet concept of classical folklore subsisting upon the MARRIAN concept of stadiality (e.g. FREJDENBERG) but PROPP arrived at this conclusion independently and, for instance, even his morphology indicates already this kind of his thoughts. When, somewhat by way of self-defence he stated that his monograph published in 1946 written about the historical roots of the tale (which became the object of most fierce attacks led by ŽDANOV, himself) he referred to this ritualistic work as if that would be of socio-historical character.

However, we must just note it right here, that placing rites into the centre not only in poetics of calendar customs but also in the whole folk poetry is not a mystical or romantic attitude. From first to last, PROPP performs a philologically very accurate work, he was an expert of the Medieval world so much appreciated by him after all, he discerned the direct social changes in the modifications of epic poetry. We owe the most detailed classification of the historical strata of epic songs just him. However, concerning questions of origins, PROPP looked for and presented the earliest, custom-like connections within folk poetry. This solution, even if not in detail, in its tendency is not at all essentially different from other representatives of Soviet folkloristics and literary studies. Either the interest of FREJDENBERG then of MELETINSKI in myth and tales of antecedents of BAKHTIN's thoughts concerning the custom-like character of some early genres ("carnevalesc poetry" or "culture of laughing") and lately LOTMAN's views of custom-like characteristics of culture of acquiring all prove that Soviet scholars of today find a lot to be made clear within this sphere of thought.

The interest of PROPP was also captured for decades by philological and textological work. We know his studies on the systematization of archives composing catalogues and indexes, dealing with variants in which we always will meet the personality of a scholar searching for reliable data. Just for this reason, as he made far-reaching analysis of texts with morphological-structural method taking into consideration their custom-like and symbolic nature, it was necessary for him that these data be reliable, correct and of a large quantity. It even seemed to be a bit out of date when, in the sixties at the time of the renewal of Soviet folkloristics PROPP and his pupils in his nearest surroundings thought launching and carrying on exact folkloristic examination to be the most important not only in the field of methods or of theory but also in the field of archivation and textual studies. He spent decades of his life with archivation, cataloguing, text editions but it was again he who opened new vistas to the compilation of reliable bibliographies and to a great deal of its practical work, as well.

His theoretical interest was undoubtedly manifold. Though, by education a Germanist, he had a thorough knowledge of Russian (and Slavic) folklore material, as well. With the help of his friends and colleagues he acquired also knowledge of the minute details of the phenomena of antiquity. He dealt with Finno-Ugric studies in connection with folklore phenomena, and he was mainly interested in the connection between the phenomena of Balto-Finnish and Russian folklore. By the end of his life he became the most eminent expert of Russian folklore and that of the oldest strata of Russian epic songs. Within the poetry of customs he mainly dealt with calendar feasts. There are only a few studies revealing that he was at the same time one of the most thorough experts of Russian lyrical folksongs, as well. He studied intensely the German literature of the 19th century. Old Russian art, especially the icons became his real hobby-horse. (His other favourite pastime was amateur photographing.) His aesthetical, poetical and genre theoretical sensibility was well known; just because on the one hand, he knew the texts with a textological-cataloguing exactness, and, on the other, he viewed function in the interrelation of origin and structure in very wide perspective; he always took the middle way in his poetic and aesthetical conclusions. He was not satisfied with the verifiable but flat generalities (e.g. that the folk poetry reflects the everyday life of the folk but there are also fantastic elements in it), neither did he follow the well-known procedures of citatology, he viewed artistic features of folklore as genre constituents and wanted to study them this way. He lectured on this topic for several years but left only a single monograph behind in the end: the manuscript of his book on humour (in Russian "comism"), that touched upon questions of folk poetry, classical literature and those of aesthetics, as well.

Every obituary expresses appreciation for his human characteristics, as well. He was a scholar of wide-ranging knowledge, helpful, the mentor of generations of folklorists and literary historians, a reliable advisor in questions of folkloristic research of Russian and of other peoples of the Soviet Union, though, as far as I know, he has never been officially assigned to fulfil this function. This ailing, quiet and humble man was an eminent and enthusiastic lecturer; for about one and a half decade it was mostly quite impossible to get in to his lectures

as they were visited by students of other faculties, as well; his delightful classicistical Russian speech, deep and vast knowledge of material and first of all his decency captivated everybody.

The present volume is a selection of his studies. The editorial foreword of the series speaks about the series. In 1975, on the 80th birthday of PROPP the volume of studies "Typological Analysis in Folklore" was published here, edited by MELETINSKY and NEKLUDOV. There is also the bibliography of PROPP's scholarly papers compiled by PUTILOV to be found. The other memorial volume of essays published at the ssme time in honour of PROPP was the sixth volume of the Tartu Semiotic series edited by LOTMAN (*Trudy po znakovym sistemam*) is again a sign that the most modern trend of research also regards PROPP as his antecedent. In the actual foreword PUTILOV summarizes the main characteristic features of PROPP's thoughts. As the events of the oeuvre and the list of PROPP's works may be known from somewhere else, he confines himself to the most important statements, only. He is right emphasizing that the problem of special "folkloristic" treatment of reality stands in the focus of PROPP's oeuvre. Rejecting or accepting historism, "ethnographism", the classification of particular folklore products into greater units, into genres and their subclasses but even into greater systems than genres can be interpreted this way. PUTILOV emphasizes that PROPP's life-work is an integrated whole consisting not only of morphology and by stressing but this work (like it is done for instance by Western folkloristics) it will result in a one-sided picture. We may add to it that fortunately Hungarian folkloristics always tried to recall PROPP's work in its entity and what is more his genre-theoretical work had been appreciated in this way. At the same time, however, studies published in this volume were before, hardly available not only for foreign folklorists but Soviet folklorists living somewhat farther from the author, as well. For this reason, it is twice more useful to be able to read several important studies by PROPP in one volume.

By reason of a limited number of leaves there are only 13 studies in the volume, actually without any alterations, just completed with some notes on a few pages at the end. It is not chronologically but thematically arranged and begins with general questions. The oldest study is his paper dealing with transformations in fairy tales published in 1928 the latest one is a manuscript on cumulative tales from 1967 (or more exactly, the editor had a later version of the some, as well). Six essays of the volume were originally published with the miscellaneous philological publications of the Leningrad University, and so, it was not available in international folklore libraries, either. The original publication of the study on transformations in tales (from Vol. IV. *Poetika* yearbook) was indeed a rarity in the Soviet Union but later it became well-known from several photomechanical reprints and from translations in a dozen languages. His answer given to the Lévi-Strauss' book (from 1966) on the folktale morphology as far published in Italian, only, the present edition is the first Soviet publication. Two other completed studies appear for the first time in print in the mentioned volume. So, not only the folklorists abroad, but also the ones at home-will get a better picture of PROPP's oeuvre than before.

As to the review of single studies, since these touch upon several important fields, they are most often of comprehensive nature containing subjective solutions, we have here no opportunity to analyse every study in details the most we can do is to mention the most significant parts.

In his essay *Specific Features of Folklore* ("*Specifika fol'klora*") written in 1946 he deals with the class role of folklore in a class society with the connection of folklore and literature, the relationship between folkloristic and ethnographic research method, then, at last with the historical nature of folklore. According to PROPP's view, folklore is a kind of literature and peasantry is its social base. The poetic forms and its ideological contents changing by history is the main theme of folklore research. These views are by now acknowledged everywhere, again, but at the time when this paper was written, just because of their sensiblesness they were regarded as a novelty. PROPP bravely refers to his antecedents, to the works of BUSLAEV, O. MILLER and even to VESELOVSKIJ as the ones who correctly pointed out the custom-like character of folklore, its ideological content.

The Classification Principles of Folklore Genres ("*Principy Klassifikacii fol'klornyh žanrov*", 1964.) is one of the best documents of a Soviet endeavour. In the beginning of the sixties Soviet folklorists (mainly on the occasion of the VIIth International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences in Moscow) tried to join up the best international traditions concerning the analysis and classification of folklore works. PROPP's lecture opening discussion dealt with the classification of folklore genres, its extended version is to be read in the volume. Propp mentions the then contemporary experiments and tries to present the different methods of classification of genres and variations. He refers to the questions raised at that time in connection with type and motif indexes of epic genres but points to other possibilities of classification (according to catch words, dramatis personae, etc.), too. In his com-

mentaries he gave expression to the aspects of a more general genre theory (for instance, he makes distinction between the "kind" and "form" interpretation of genre), refers to the connections and differences between structuralist and morphological examinations (though, we have to note that the genre-section of the Moscow conference in 1964, where PROPP being ill could not be present did not arrive at any practical agreement), it was only later that Propp's genre theoretical conceptions were taken up by Hungarian and American folklorists.

A concrete example of the same topic is presented in his paper *The Genres of Russian Folklore* (*"Žanrovyj sostav russkogo fol'klora"*, 1964.). Here he first surveys prose genres: tales of magic, cumulative tales, animal tales, legends, anecdotes, and different belief legends and memorates then he examines verse epic (several kinds of bylinas, epic chants of religious topic, ballads, historical songs, etc.), in a way that within each group we can read of the thematical and poetic characteristics and social-historical stratification as much as possible. PROPP himself also says that the most difficult of all is to list the lyrical genres. He first surveys earlier attempts of classification and suggests after a systematical arrangement of content and social differences when the songs of landed peasants, of peasants without land and those of the workers follow each other. The first layer consists of custom-like and not custom-like songs. Songs connected with calendar feasts and with the periods of human life may be ranked amongst the former groups. To classify not custom-like songs is even more difficult as formal characteristics, characteristics referring to performance and content are all at the same time to be taken into consideration. According to it, we can distinguish dance-songs, game-songs from lyrical songs that only give solo singing. Thematical classification (i.e. love songs, family songs, etc.) is only after these useful to accomplish. The folklore of children's games by a separate theme itself to be considered as the independent realm of children. These are the elements of folklore that make out the song material of the proper agrarian-peasants. PROPP makes a separate group of the songs of non-agrarian people; the lyrical works of the people who left the village or were ousted from there. The songs of haulers, Cossacks, outlaws, soldiers, prisoners come in this category and in addition, the formative strata of urban song material. The third great group, the worker's song is connected with the former. It is also the continuation of peasant's folklore, even if it differs to be sure and in some works (like in marches called "hymnical") it reaches beyond the boundaries of folklore. PROPP's study ends without a conclusion, nevertheless, it touched upon major themes of folklore.

The study giving the title of the book *Folklore and Reality* (*"Fol'klor i dejstvitel'nost'"*) was published in 1963 and according to PROPP's notes it was an important part of his book written about the poetics of folklore. The study actually deals with questions of aesthetic reflection. He, first of all rejects those vulgar-Marxist views that tried to discover the direct reflection of reality in folklore and for instance interpreted the fox of the animal tales and the old witch of the tales of magic as the embodiment of class-struggle. In PROPP's view the different folklore genres express reality in a different way and it can be accounted for with historical-social causes. To give an example, he deals in detail with the composition and with individualization of dramatis personae, with ways of manifestation of poetical logics, the typical, and not individual characteristics of heroes of tales. He presents all these in different genres and refers to their specificality. Despite this, however, he finds it proper to deal separately with specific features of the poetics of tale, bylina, mourning lament, ballad, historical song and first of all with the lyrical song in the end. At last, he summarizes his statements in three arguments:

1. Folklore like any other artistic phenomenon reflects reality and is to be examined by historical methods.

2. Reflection of reality takes place in folklore through its authors and it is different from age to age and from genre to genre.

3. The claim for direct reflection of reality is also present in certain phenomena.

In PROPP's view of these three characteristics should not be mixed.

Under the heading on *Historism of Folklore and Its Research Methods (*"*Ob istorizme fol'klora i metodah ego izučenija*"*)*. PROPP delivered a lecture at the Conference on epic genres held in Moscow in 1964 but the paper is of general validity and it reflects well Propp's views on historism of folklore genres. PROPP starts from the fact that there is no homogeneous folklore there are only several folklore genres. He emphasizes that typological-anthrophological examinations are primarily indispensable to further specific historism examinations. He refers to the fact that generally all folklore genres are of historical character but some are to be classed among the historical folk consciousness. He treats likewise questions of historical legend and historical song. He refers also to those fierce debates themselves that took place around the historism of bylina in Russian and Soviet folkloristics. According to PROPP's view, the "historical school" in the Russian epic-research begins with the dissertation of MAJKOV written in 1863. In the view of its followers bylinas reflect the life of the 10—12th century and appeared in the 13—14th century. Whereas PROPP maintains and emphasizes that epical

works are known from much more archaic cultures being at a level far before the foundation of states. Here he refers to his earlier studies on the question and to his controversies with academician RYBAKOV. In the polemic part he stresses that heroic epic had already appeared in primitive societies undergoing later many changes, as for instance, it would be quite impossible to call the 19th century historism on account for earlier works. In the very end of his study he emphasizes the importance of comparative studies using quite strong words when mentioning the false analogies and mistaken conclusions of Soviet researchers having neglected these studies.

PROPP's answer to Lévi-Strauss' criticism was published in 1966 under the heading *The Structural and Historical Research of the Tales of Magic* ("*Strukturnoe i istoričeskoe izučenie volšebnoj skazki*"). The study from several interesting points of view throws light upon the origin of the morphology of tales, its system of ideas, terminology, its interrelation with later works of PROPP but with the later works of structuralists, as well. PROPP's answer to the problem of the connection of content and form is of such theoretical importance as the argumentation in which PROPP proves that his work of youth is also a complete work of full value, however its title should have been rather "*The Composition of Russian Tales of Magic*".

Transformations in Fairly Tales ("*Transformacii volšebnyh skazok*"). The famous study of 1928 shows the basic and the transformed forms in tales describing the most important kinds of transformations. He enumerates several phenomena and twenty kinds of transformations. This study was generally regarded as a chapter of his book on morphology. Though PROPP treats here actually the morphological changes already and touches this way upon historical compositional changes of tales.

Ritual Laughter in Folklore ("Ritual'nyj smeh v fol'klore"). The study was first published in 1939 which already reflects the interest of the scholar examining the historical roots of tales. Here he presents the hero's endeavouring to make somebody laugh. He describes this action not only from religio-historical or comparative-typological aspects but treats it as a methodically independent topic of research examining data relating to primitive peoples and to antiquity, as well. In PROPP's view, according to the ritual concept of laughing the living may laugh but not the dead, so he who is alive or reborn must be connected with ritual laughing. There is an especially thorough connection between ritual laughing and agrarian magic, and in tales it is jointly expressed with prolific magic.

The Motive of Miraculous Birth ("*Motif čudesnogo roždenija*") published in 1941 was also written with the intention to reveal separately the archaic features of tales as in this study PROPP wanted to show just how various meanings and explanations of how different elements a folklore motif well-known throughout the world can be connected. There is a world wide-spread thought not to realize sexual connection in the birth of a child consequently of which every birth is "miraculous". This explains the cases of children born of fruits, plants, water and in other ways. The newborn may be the body in which the dead survives, returns and the birth from the oven in the tales is probably connected with this belief, where the oven and the fire give the funeral place to ancestors and is the place of abode of their souls. Eating up the remains (e.g. ash) or eating fish brings about the same effect. And lastly, the motif of "made" people or the extraordinary fast growth of the hero might be attached to this sphere of thoughts.

The theme of *Cumulative Tales* ("*Kumuljativnaja skazka*") caught the fancy of PROPP from the thirties onward, mainly from the point of view of structural systematization. In the sixties when the manuscript of the study was left to us it was supplemented an other study: by the examination of the relationship between tale and reality. This is why he calls this theme a small question item the examination of which is of great importance. After a historical and aesthetic surveying he examines 31 types classifying them into 11 main groups marking the simply enumerative ones off from formulaic tales and those with epic solution.

The author himself was aware of the fact that this study *Oedipus in the Light of Folklore* ("*Edip v svete fol'klora*") published in 1944 is not only ethically a "keywork" of confessional value but also methodically one of his most important writings. While examining the Oedipus story PROPP deals with questions of changes and transformations. He examines questions of the changes of the sujet of incest and coming into power through the material of medieval legends and tales. The oracle, marriage with the parent, the child laid out, the upbringing of the adolescent, his going off to marry, the sphinx, killing the father and marrying the mother, the punishment, the double justifications of Oedipus are put under examination one by one. PROPP shows that folklore (and the narratives of primitive peoples but medieval legends, as well) have preserved more archaic features than the play of Sophocle, but at the same time, continuous re-interpretations may be observed in the sujet.

Chuckchian Myth and Gilyak Epic ("*Čukotskij mif i giljackij epos*") is a short article from 1945 but its significance is nevertheless great. PROPP tries for the first time here to answer

the question of the genesis of heroic poetry with the help of the epic poetry of one of the most archaic peoples in the Soviet Union. This thought is explained later in his book written on Russian heroic epic, though, in the book the parts relating here to are, under compulsion published in a rather shortened version, only. Later, in the light of new material PROPP finds the most archaic known form of epic traditions not in Gilyak but in Nenets epic.

Kalevala in the Light of Folklore ("*Kalevala v svete fol'klora*") was finished in 1949, where he treats two questions, mainly. To what extent may the editorship of LÖNNROT be regarded for the continuation or modification of folklore intentions or what the compositional homogeneity of Kalevala may be. PROPP tries to estimate LÖNNROT's work objectively, he appreciates his compiling-connecting method so usual in his own time, but at the same time reproaches him because with his mythologizing presentation the direct social-historical determinatedness of Kalevala songs has disappeared.

As a matter of fact, it would be impossible to think over each one of PROPP's articles. One part of his theories would by now certainly be revised and even where we agree with him, new data or aspects blur our perception in the past. Here we have to tell some words only about the selection and philological apparatus of the book. All that to be read in the volume is interesting, deserves attention and is worth remembering. In fact, it is rather regrettable that all the informations about the RYBAKOV discussion we get come only from side notes. Perhaps, it would have been interesting to present also some of PROPP's earliest articles where he examines the "historical roots" of tales of magic. Here, we could think of his studies touching upon the themes of the miraculous tree growing on the hero's tomb or the house in the forest. Certain statements of the study dealing with Kalevala are one-sided, too. Otherwise, the material of the book is very carefully selected. Perhaps some chapter of his book on agrarian magic might have been published here, which would not have enlarged the extension of the volume so much, either.

The texts published here follow the original one with some smaller omissions of the passages that in general are referred to in the text. This way we could profit somewhat of extension. This edition generally ignores PROPP's case examples and ideological corrections were but rarely made in this collection. This solution is suitable for the public in any case and even for the philologist-folklorist on the gross, only scholars dealing with PROPP's oeuvre and his terminology (!) should go back (!) to the original publications. In turn, PUTILOV checked PROPP's source references, corrected numerous misprints and homogenized the source references of the studies in a separate list at the end of the book. This way PROPP's texts of examples can be looked up easily. The short notes added to the studies refer to the circumstances of writing the original texts, furtheron briefly summarize the significance of particular articles. Perhaps we could have seen some more commentaries but what can be read is very important and convincing.

Finally, what does the book give picture off? Of the most important ones of PROPP's thoughts refers to the genre differences of folklore, the comparative and historical examination of changes, the particular features of the reflection of reality. Very rarely can a folkloristic study be met where theoretical postulates and material presented are indeed interrelated. This study is of this kind. And we are also almost touched by experiencing how deeply the comparative method built on facts took root in PROPP. He followed this interest of his even in the thirties, fourties, in such an inadequate time for this kind of work, the whole book lacks the antischolarly atmosphere of the personality cult (somewhere owing to PUTILOV). PROPP is an expert of Russian folklore. His examples from world folklore are already selective but the material itself could not have been better surveyed by anyone, either. In some of his studies (actually as a result of collecting material for a decade) the richness of classical data is impressive. In this collective book only references can be read of the folklore of other than Slavic peoples in the Soviet Union, but otherwise PROPP always emphasized the significance of comparison of this kind. He had a special gift for presenting theoretical questions particularly for enlightening poetic and aesthetic questions of folklore in a brief, resolute way. Such kinds of his remarks are to be found in almost any of his studies. These are concise studies, built on material but at the same time, being an undeterred form brave conclusions, universally built up generalizations. The author, humbly calling himself "merely empirical" wrote definitive studies.

VILMOS VOIGT

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója. Műszaki szerkesztő: Botyánszky Pál
A kézirat nyomdába érkezett: 1979. I. 16. — Terjedelem: 42 (A/5) ív, 201 ábra

80.6693 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

INDEX

Gyula Ortutay 1
W. Muensterberger: Géza Róheim's Legacy 5
S. I. Bruk—N. N. Tscheboksarow: Einige Probleme zur Entwicklung des Ethnos 17
É. Schmidt: ūlilap 51
J. Láng: Traditional Economic Life in New Guinea 75
I. Katona: Dammarbeiter im Po- und Theißtal 95
J. Manga: Das Treiben mit dem grünen Zweig zu Palmsonntag im ungarischen und slowakischen Sprachraum 119
I. Horváth: Verserzählung — Volksballade 147
Gy. Martin: Die Kennzeichen und Entwicklung des neuen ungarischen Tanzstiles 155
M. Hoppál: Szisztema verovanij i obsesztvennoe szoznanie 177
A. Paládi—Kovács: Dörrfleisch. Eine archaische Fleischkonservierungsweise der Ungarn 191
I. Halmos: The Music of the Nambicuara Indians (Mato Grosso, Brazil) 205
R. Grambo: Models of Metaphorical Riddles 351

Varia

A. Gáborján: On the Origin of the Hungarian szűr 375
M. Ludvíková: Volksstickerei in der Gegend von Strážnice und ungarische Herrenstickerei 396
I. Kriza—M. Istvánovits: Georgische Parallele der archaischen ungarischen Volksgebete 405
L. Takács: Krebsfang der Klein-Plattenseegegend 407
V. Voigt: Die Theorie der kroatischen Folkloristik 411
N. Mindadze: Hevcurckij Lekar "Akimi" 413

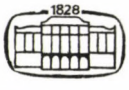
Recensiones

Kós, K.: Tájak, falvak, hagyományok (I. Balassa) — Magyar Néprajzi Lexikon I. (T. Bodrogi) — *Sándor, I.:* A magyar néprajztudomány bibliográfiája (T. Bodrogi) — *Babus, J.:* Néprajzi tanulmányok a beregi Tiszahátról (B. Gunda) — *Hofer, T.—Fél, E.:* Magyar népművészet (E. István) — *Balassa, I.* (ed.): A magyarországi nemzetiségek néprajza (L. Kósa) — *Katona, I.:* Sárkányölő ikertestvérek (Á. Kovács) — Kibédi népballadák (I. Kriza) — Egy kis madárka ül vala (I. Kriza) — *Kolossváry, Szabolcsné* (ed.): Az erdőgazdálkodás története Magyarországon (L. Takács) — *Takács, L.:* Egy irtásfalu földművelése (A. Selmeczi-Kovács) — *Manherz, K.:* Sprachgeographie und Sprachsoziologie der deutschen Mundarten in Westungarn (K. Verebélyi) — *Lőrincz, L.:* Mongol mesetípusk (V. Voigt) — Az Eötvös Loránd Tudományegyetem névtani kiadványai (V. Voigt) — Nyelvtudományi dolgozatok — Az Eötvös Loránd Tudományegyetem nyelvészeti tanulmánysorozata (V. Voigt) — Az Eötvös Loránd Tudományegyetem nyelvészeti-tudománytörténeti kiadványai (V. Voigt) — *Williams, D.:* Icon and Image (S. Wolf) — Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor (M. Kiss) — *Lerche, G.* (ed.): Axel Steensberg, 1th June 1976 (B. Gunda) — *Sopoliga, M.:* Narodna architektura ukrainciv schidnoi Slavaččini (B. Gunda) — *Burszta, J.:* Kultura ludowa — kultura narodova (P. Niedermüller) — Szocialnaja organyizacija i kul'tura narodnov Szevera (K. Benedek) — *Kálmán, B.:* Wogulische Texte mit einem Glossar (É. Schmidt) — *Steinitz, W.:* Ostjakologische Arbeiten (É. Schmidt) — *Wayne, O. D.:* Warfare in Melanesia (T. Bodrogi) — Kunst? Handwerk in Afrika im Wandel (T. Bodrogi) — Menschen und Kulturen in Nordost-Neuguinea (T. Bodrogi) — *Haberland, E.—S. Seyfarth:* Die Yimar am Oberen Korowori (T. Bodrogi) — *Chasanow, A. M.:* Sozial'naja istoria skifow (I. Erdélyi) — *Maher, V.:* Women and Property in Morocco (S. Wolf) — *Moss, R. P.—R. J. A. R. Rathbone* (ed.): The Population Factor in African Studies (S. Wolf) — Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen (M. Sárkány) — *Glantz, S.:* Ej ejido colectivo de Nueva Italia (Z. Paulinyi) — *Lameiras, B. B.:* Terminología agrohidráulica prehispánica nahua (Z. Paulinyi) — *Baumer, I.:* Wallfahrt als Handlungsspiel (Zs. Tátrai) — *Schwarz, P.:* Die neue Eva (Zs. Tátrai) — *Thiel, J. F.—A. Doutreloux* (ed.): Heil und Macht — Approches du Sacré (V. Voigt) — *Lüthi, M.:* Das Volksmärchen als Dichtung (V. Voigt) — *Biezais, H.:* Lichtgott der alten Letten (V. Voigt) — *Propp, V. Ja.:* Fol'klor i dejstvitel'nost' (V. Voigt) 415

Gunda, Béla: ETHNOGRAPHICA CARPATHO—BALCANICA

Based on his own field-work, the author deals with various ethnological questions of folk culture in the Carpathians and the Balkans. He discloses ancient cultural layers of the different (Hungarian, Slovak, Romanian, Tatars of Dobrudja, etc.) peoples, and specifies the forms of culture caused by the different ecological conditions. He describes the specific forms of shepherding, hunting and fishing, as well as the Mediterranean features of Carpathian and Balkanic culture and the links between the folk traditions of Transdanubia and those of the Eastern Alps.

In English, French and German — Approx. 400 pages — 180 figures — Cloth
ISBN 963 05 1747 7



AKADÉMIAI KIADÓ, Budapest
Publishing House of the Hungarian Academy of Sciences

The Acta Ethnographica publish papers on ethnographical subjects in English, German French and Russian.

The Acta Ethnographica appear in four parts of varying size, making up volumes of 400 to 500 pages. In general, one volume appears yearly.

Manuscripts should be addressed to

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

Subscription: $ 36.00 a volume.

Orders may be placed with "Kultura" Foreign Trading Company (1389 Budapest 62, P.O.B 149. Account No. 218-10990) or its representatives abroad.

Les Acta Ethnographica paraissent en français, allemand, anglais et russe et publient des mémoires du domaine des sciences ethnographiques.

Les Acta Ethnographica sont publiés sous forme de cahiers qui seront réunis en volumes de 400 à 500 pages. Il paraît, en général, un volume par an.

Les manuscrits doivent être envoyés à l'adresse suivante:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement: $ 36.00 par volume.

On peut s'abonner à l'Enterprise du Commerce Extérieur « Kultura » (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Compte-courant No. 218-10990) ou chez représentants à l'étranger.

«*Acta Ethnographica*» издает трактаты по области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Ethnographica*» выходят в брошюрах переменного объема (12—15 печатных листов), несколько выпусков объединяются в одном томе.

Ежегодно предвидено издание одного тома.

Предназначенные для публикации авторские рукописи следует направлять по адресу:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

По этому адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации. Подписная цена — $ 36.00 за том.

Заказы принимает предприятие по внешней торговле «Kultura» (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Счет банка № 218—10990) или его заграничные представительства и уполномоченные.

Reviews of the Hungarian Academy of Sciences are obtainable at the following addresses:

AUSTRALIA
C.B.D. LIBRARY AND SUBSCRIPTION SERVICE, Box 4886, G.P.O., *Sydney N.S.W. 2001*
COSMOS BOOKSHOP, 145 Ackland Street, *St. Kilda (Melbourne), Victoria 3182*

AUSTRIA
GLOBUS, Höchstädtplatz 3, *1200 Wien XX*

BELGIUM
OFFICE INTERNATIONAL DE LIBRAIRIE, 30 Avenue Marnix, *1050 Bruxelles*
LIBRAIRIE DU MONDE ENTIER, 162 Rue du Midi, *1000 Bruxelles*

BULGARIA
HEMUS, Bulvar Ruski 6, *Sofia*

CANADA
PANNONIA BOOKS, P.O. Box 1017, Postal Station "B", *Toronto, Ontario M5T 2T*

CHINA
CNPICOR, Periodical Department, P.O Box 50, *Peking*

CZECHOSLOVAKIA
MAD'ARSKÁ KULTURA, Národni třida 22, *115 66 Praha*
PNS DOVOZ TISKU, Vinohradská 46, *Praha 2*
PNS DOVOZ TLAČE, *Bratislava 2*

DENMARK
EJNAR MUNKSGAARD, Norregade 6, *1165 Copenhagen*

FINLAND
AKATEEMINEN KIRJAKAUPPA, P.O. Box 128, *SF-00101 Helsinki 10*

FRANCE
EUROPERIODIQUES S. A., 31 Avenue de Versailles, *7 170 La Celle St.-Cloud*
LIBRAIRIE LAVOISIER, 11 rue Lavoisier, *7500 Paris*
OFFICE INTERNATIONAL DE DOCUMENTATION ET LIBRAIRIE, 48 rue Gay-Lussac, *75240 Paris Cedex 05*

GERMAN DEMOCRATIC REPUBLIC
HAUS DER UNGARISCHEN KULTUR, Karl-Liebknecht-Strasse 9, *DDR-102 Berlin*

GERMAN FEDERAL REPUBLIC
DEUTSCHE POST ZEITUNGSVERTRIEBSAMT Strasse der Pariser Kommüne 3—4, *DDR-104 Berlin*
KUNST UND WISSEN ERICH BIEBER, Postfach 46, *7000 Stuttgart 1*

GREAT BRITAIN
BLACKWELL'S PERIODICALS DIVISION, Hythe Bridge Street, *Oxford OX1 2ET*
BUMPUS, HALDANE AND MAXWELL LTD., Cowper Works, *Olney, Bucks MK46 4BN*
COLLET'S HOLDINGS LTD., Denington Estate. *Wellingborough, Northants NN 2QT*
WM. DAWSON AND SONS LTD., Cannon House, *Folkestone, Kent CT19 5EE*
H. K. LEWIS AND CO., 136 Gower Street, *London WC1E 6BS*

GREECE
KOSTARAKIS BROTHERS, International Booksellers, 2 Hippokratous Street, *Athens-143*

HOLLAND
MEULENHOFF-BRUNA B. V., Beulingstraat 2, *Amsterdam*
MARTINUS NIJHOFF B. V., Lange Voorhout 9—11. *Den Haaù*
SWETS SUBSCRIPTION SERVICE, 347b Heereweg, *Lisse*

INDIA
ALLIED PUBLISHING PRIVATE LTD., 13/14 Asaf Ali Road, *New Delhi 110001*
150 B-6 Mount Road, *Madras 600002*
INTERNATIONAL BOOK HOUSE PVT. LTD., Madame Cama Road, *Bombay 400039*
THE STATE TRADING CORPORATION OF INDIA LTD., Books Import Division, Chandralok, 36 Janpath, *New Delhi 110001*

ITALY
EUGENIO CARLUCCI, P.O. Box 252, *70100 Bari*
INTERSCIENTIA, Via Mazzé 28, *10149 Torino*
LIBRERIA COMMISSIONARIA SANSONI, Via Lamarmora 45, *50121 Firenze*
SANTO VANASIA, Via M. Macchi 58, *20124 Milano*
D. E. A., Via Lima 28, *0019 Roma*

JAPAN
KINOKUNIYA BOOK-STORE CO. LTD., 17-7 Shinjuku-ku 3 chome, Shinjuku-ku, *Tokyo 160-91*
MARUZEN COMPANY LTD., Book Department, P.O. Box 5050 Tokyo International, *Tokyo 100-31*
NAUKA LTD. IMPORT DEPARTMENT, 2-30-19 Minami Ikebukuro, Toshima-ku, *Tokyo 171*

KOREA
CHULPANMUL, *Phenjan*

NORWAY
TANUM-CAMMERMEYER, Karl Johansgatan 41—43, *1000 Oslo*

POLAND
WĘGIERSKI INSTYTUT KULTURY, Marszałkowska 80, *Warsawa*
CKP I W ul. Towarowa 28 *00-95 Warsawa*

ROUMANIA
D. E. P., *Bucureşti*
ROMLIBRI, Str. Biserica Amzei 7, *Bucureşti*

SOVIET UNION
SOJUZPETCHATJ — IMPORT, *Moscow*
and the post offices in each town
MEZHDUNARODNAYA KNIGA, *Moscow G-200*

SPAIN
DIAZ DE SANTOS, Lagasca 95, *Madrid 6*

SWEDEN
ALMQVIST AND WIKSELL, Gamla Brogatan 26, *S-101 20 Stockholm*
GUMPERTS UNIVERSITETSBOKHANDEL AB, Box 346, *401 25 Göteborg 1*

SWITZERLAND
KARGER LIBRI AG, Petersgraben 31, *4011 Basel*

USA
EBSCO SUBSCRIPTION SERVICES, P.O. Box 1943, *Birmingham, Alabama 35201*
F. W. FAXON COMPANY, INC., 15 Southwest Park, *Westwood, Mass, 02090*
THE MOORE-COTTRELL SUBSCRIPTION AGENCIES, *North Cohocton, N. Y. 14 6*
READ-MORE PUBLICATIONS, INC., 140 Cedar Street, *New York, N. Y. 10006*
STECHERT-MACMILLAN, INC., 7250 Westfield Avenue, *Pennsauken N. J. 0 110*

VIETNAM
JXUNHASABA, 32, Hai Ba Trung, *Hanoi*

YUGOSLAVIA
JUGOSLAVENSKA KNJIGA, Terazije 27, *Beograd*
FORUM, Vojvode Mišića 1, *21000 Novi Sad*

31. I. 1980 HU ISSN 0001—5628 Index: 26.009