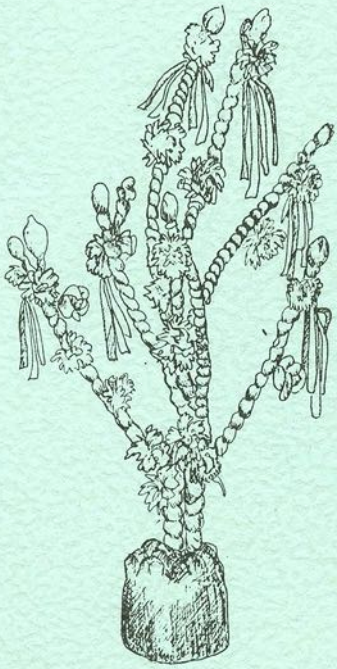
37 51/5-6

XIV(5-6).

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

5–6



MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

A KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
NÉPRAJZI TANSZÉKÉNEK ÉVKÖNYVE
XXIII—XXIV.

Szerkeszti

UJVÁRY ZOLTÁN

Munkatársak

BARTHA ELEK—KOTICS JÓZSEF

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1988.

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

Tom. 5—6.

Redigit

ZOLTÁN UJVÁRY

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1988.

Publikation des Lehrstuhls für Volkskunde der Universität
L. Kossuth zu Debrecen

Publications of the Department of Ethnography of the
L. Kossuth University, Debrecen

Adresse
Néprajzi Tanszék
Lehrstuhl für Volkskunde
Lajos Kossuth Universität
DEBRECEN, 10
Pobox 16
H—4010
Ungarn

Address
Néprajzi Tanszék
Department of Ethnography
Lajos Kossuth University
DEBRECEN, 10
P.O.B. 10
H—4010
Hungary

Leltár. 3751

DEBRECENI EGYETEM
Bölcsészettudományi Kar
Néprajzi Tanszéke

ISSN 0580—3594 Műveltség és Hagyomány
ISSN 0139—0600 Ethnographica et Folkloristica Carpàthica

Viro illustrissimo

IOSEPH SZABADFALVI

sexagenario

hoc volumen

summa cum reverentia

D. D. D.

Die Autoren des Bandes widmen ihre Arbeiten József Szabadfalvi, der seinen 60. Geburtstag feiert. Der Lehrstuhl für Ethnographie der Kossuth-Lajos-Universität zu Debrecen will mit dieser Ausgabe den Mitarbeiter, den Freund des Redakteurs ehren.

József Szabadfalvi ist seit 35 Jahren Mitarbeiter der Universität, Lehrer des Lehrstuhles für Ethnographie. Er ist zwar seit fünfzehn Jahren Angestellter eines anderen Institutes in einer anderen Stadt, pflegt aber die Beziehung mit seiner früheren Arbeitsstelle, blieb Lehrer des Lehrstuhles. Auf diese Weise ist unsere Zusammenarbeit kontinuär geblieben. Nicht nur seine Vorlesungen an der Universität bilden das Medium des Kontaktes, sondern auch ein wissenschaftliches Programm, das zwischen dem Debrecener Lehrstuhl für Ethnographie und dem Herman-Otto-Museum zustande gekommen ist.

Debrecen ist für József Szabadfalvi nicht nur die Stadt der ehemaligen Arbeitsstelle und seiner Studenten und Kollegen, sondern auch Heimat in engerem Sinne: der Ort, wo er 1928 geboren wurde. Die Zeit seiner Jugend war die des zweiten Weltkriegs und die der schweren frühen Nachkriegsjahre, in derer als Student für Hungarologie und Geschichte immatrikuliert wurde. Sein Interesse für Ethnographie zeigte sich bald. Das Schicksal war ihm günstig: Er konnte auf diesem Gebiet arbeiten, und die Ethnographie füllt bis heute sein Leben aus.

Seine wissenschaftliche Tätigkeit umfasst zwei grosse Themen. Er ist ein anerkannter Experte für die kleinen handwerklichen Berufe, deren Erforschung er schon am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn als eine wichtige Aufgabe betrachtete. In seiner ersten Studie untersuchte er das berühmte Debrecener Honigkuchengewerbe. Das Thema erweiterte er in die Richtung der traditionellen Bienenzucht, über die er mehrere Arbeiten veröffentlichte. Er interessierte sich von Anfang an für die Töpferei, für die Volkskeramik und für alles, was damit im Zusammenhang steht. Die Erforschung der alten, traditionellen Schwarzkeramik aus Nádudvar, das Kennenlernen und die Beschreibung der gegenwärtigen Praxis dienten als Vorarbeit zu einem seiner bedeutendsten Werke, zu seiner Dissertation über die ungarische und europäische Schwarzkeramik. Seine — auch für das grosse Publikum vorgelegte — Arbeit über dieses Thema ist zu den schönsten Ausgaben über die

Volkskunst zu zählen. Auch seine niveauvollen Vorlesungen an der Universität zeugen von seinen Untersuchungen über die breitesten Zusammenhänge der Ornamentik. Sein Buch über die Verzierungen gemalter Tischlerarbeiten bedeutet ein wichtiges wissenschaftliches Ergebnis in diesem Themenkreis.

Das andere grosse Forschungstema von József Szabadfalvi ist die Viehzucht, besonders das Hirtentum — ein wichtiges Gebiet der ungarischen Volkskultur. Von diesen Ergebnissen zeugen viele Studien und mehrere Bücher. Seine Untersuchung über die extensive Hirtenarbeit erregte auch im Ausland grosses Aufsehen Die Erforschung der ungarischen Viehzucht und des Hirtentums zeigt zwei Richtungen. Sein Ziel war vor allem die Untersuchung von System und Theorie der extensiven Hirtenarbeit auf der Grossen Ungarischen Tiefebene. In seiner erwähnten Arbeit vereinigte er historische und deskriptive Aspekte, die grundlegenden Sichtweisen der ungarischen Ethnographie. Er versuchte, die typologischen und terminologischen Probleme der ungarischen Viehzucht mit sprachwissenschaftlichen Methoden, mit sprachhistorischen Daten zu klären Er untersuchte tiefgreifend das Problem der Hirtenmigration. Zur Erklärung der Migration des ungarischen Hirtentums und zum ehemaligen nomadischen Hirtentum entstanden verschiedene Theorien. József Szabadfalvi untersuchte in mehreren Studien dieses umstrittene Problem. Beobachtungen an Ort und Stelle und die rezente Praxis bestätigen seine Ergebnisse. Seine synthetische Beschreibung der ungarischen Schweinezucht kann mit Recht besonderes Interesse erregen — nicht nur im Kreise der Ethnographen, sonder sonderen auch in dem der Wirtschaftshistoriker. Aus dem breiten thematischen Kreis möchte ich noch die — fast einzige — Studie über die herbstlichen Hirtenfeiern hervorheben. Diese Arbeit mit monographischem Ansatz behandelt vor allem die historische Entwicklung des Demeter- und Wendelinkultes und zeigt die Erscheinung dieser Kulte im Hirtentum. Während der Untersuchung des Kultes der beiden Hirtenpatrone zeigt uns der Forscher die byzantinischen und westeuropäischen Elemente des Kultes.

Das wissenschaftliche Portät von József Szabadfalvi wird auch durch andere Schriften bereichert. Besonders beachtenswert sind seine kürzeren Schriften zu Stichwörtern im Lexikon der Ungarischen Ethnographie.

Als Direktor der Museenorganisation des Komitats Borsod-Abaúj-Zemplén widmete er seine Aufmerksamkeit auch den unterschiedlichsten kulturhistorischen Fragen. Er veröffentlichte medizinhistorische Dokumente der Stadt Miskolc. Diese Ausgaben sind wichtige Quellen geworden. Er verfasste die erste wertende Analyse über die ethnographische Tätigkeit von Otto Herman, dem Namensgeber des Museums.

Für die ungarische Ethnographie leistete er Bedeutendes; er organisierte die Forschung in Nordungarn, auf einem Gebiet, wo mehrere Nationalitäten leben und wo deshalb die interethnischen Beziehungen in der Forschung besonders zu berücksichtigen sind. Durch seine organisatiorische Arbeit entstanden enge Kontakte mit Museen der benachbarten slowakischen Gebiete, besonders mit denen von Gömör, dessen beiden bedeutenden Museen die kulturelle Vergangenheit auch des un-

garischen Volkes aufbewahren. Freundschaftliche Beziehungen und wissenschaftliche Zusammenarbeit ermöglichen den Austausch von Ausstellungen und Forschungsarbeiten an Ort und Stelle. Diese Zusammenarbeit wird auch vom Lehrstuhl für Ethnographie der Debrecener Universität gefördert. József Szabadfalvi wurde — als Anerkennung seiner Tätigkeit zur Förderung der Beziehungen —, zum Ehrenmitglied der slowakischen Gesellschaft für Landeskunde „Gemerská Vlastivedná Spolocnost" gewählt.

József Szabadfalvi beauftragte zwei Krakauer und einen Debrecener Ethnographen mit der Erforschung des einzigen polnischen Dorfes in Ungarn (Komitat Borsod). In den Heften des Museums sind Studien von ungarischen und slowakischen Forschern über ein slowakisches Dorf im Bükk-Gebirge erschienen.

Die Symposien, deren Initiator und Organisator er war, waren für internationale ethnographische Forschung von ausserordentlicher Bedeutung. Wir möchten die vor kurzem organisierte repräsentative Konferenz für Intertechnik besonders hervorheben. Ziel dieser Konferenz, die allgemeines Interesse erregte, war — mit den Worten von József Szabadfalvi —, „die Erforschung der interethnischen Beziehungen zwischen den Völkergruppen in Nordostungarn und auf den benachbarten karpatischen Gebieten, die Erforschung der vielseitigen kulturellen Beziehungen und gegenseitigen Einflüsse zwischen Ungaren, Karpato-Ukrainern, Polen, Slowaken und Deutschen. Die zwei Bände mit den Referaten der Konferenz bestimmen die Richtung der weiteren Forschung. Die Konferenz über die Ethnographie des Warenaustausches, ein ebenfalls wichtiges Thema der ungarischen Volkskultur, warf in vieler Hinsicht ähnliche Fragen auf. Die veröffentlichten Referate der beiden Konferenzen stellen bedeutende Ereignisse und Ergebnisse der ungarischen Ethnographie dar.

József Szabadfalvi arbeitet ausserordentlich intensiv. Seine museumsorganisatorische Tätigkeit ist in der Geschichte der ungarischen Museen ohne Beispiel. Auf seine Initiative hin wurden etwa zehn Museen, museale Einrichtungen gegründet. Das wissenschaftliche Programm, das er für seine Mitarbeiter erarbeitete, umfasst die komplexe Erforschung Nordungarns sowie weiterer Gebiete, die mit Nordungarn eine ethnographische Einheit bilden. Da er ausgezeichnete Museologen als Mitarbeiter gewinnen konnte, wurde das Herman-Otto-Museum zu einer bedeutenden Forschungsstätte. József Szabadfalvi fördrete auch die Tätigkeit der nichtberuflichen Ethnographen und Forscher der Ortsgeschichte. Mit grosser Umsicht integriert er ihre Tätigkeit in die Arbeit des Museums. Er unterstützt sie mit Ausschreibungen, mit Instruktionen, und sichert ihnen Publikationsmöglichkeiten. Er führt seine jüngeren Mitarbeiter zu immer grösseren Leistungen. Er fördert jede neue, aussichtsreiche Initiative. In seinem Museum entstand Ungarns einzige „Abteilung für Visuelle Kultur", eine Forschungsgruppe mit neuem wissenschaftlichen Programm, das in Ungarn und in ganz Europa als Beispiel angesehen werden kann.

Auch seine Tätigkeit als Redakteur fordert besonderen Respekt. Keines der ungarischen Komitatsmuseen hat so viele Publikationen veröffentlicht wie das Herman-Otto-Museum. Die Jahrbücher des Muse-

ums bereichern die unterschiedlichen Gebiete der Ethnographie mit bedeutenden, neuen Ergebnissen. In der Ausgabe des Museums erscheinen mehrere Reihen: Ausser der beiden Periodika (Jahrbuch, Mitteilungen), werden in drei Reihen (Ethnographische Hefte, Kleinmonographien, Mitteilungen) Studiensammlungen und Bände mit monographischem Ansatz veröffentlicht.

Die mehr als fünfzig Bände, die József Szabadfalvi und seine Mitarbeiter vorgelegt haben, sind wahre Fundgruben der Kulturgeschichte Nord- und Nordostungarns. In den Ausgaben werden die Ergebnisse der der Ethnographie und Landeskunde der Slowakei im Teil „Szlovákiai Téka" regelmässig besprochen.

József Szabadfalvi hatte ein schaffensreiches Leben. Er wird in seiner Arbeitsstätte und in der ungarischen Ethnographie hoch geschätzt. Er ist ein humaner, weiser und überlegener Leiter, und em hilfbereiter Freund. Forscher mit Weitsicht, Mitglied oder Vorsitzender von mehreren Gesellschaften und wissenschaftlichen Komissionen, ein aktives Mitglied unseres wissenschaftlichen Lebens. Seine Arbeitskraft, seine Dynamik bei der Suche nach immer neuen Aufgaben sind in seinem Alter beachtenswert. Viele Aufgaben warten noch auf ihn: die Erziehung neuer Generationen von Ethnographen, die weitere Förderung des Museumswesens und die Publikation seiner wissenschaftlichen Ergebnisse. All diesen sollen unsere Glückwünsche gelten.

Zoltán Ujváry

E kötet szerzői tanulmányukat Szabadfalvi József születésének 60. évfordulójára ajánlják. A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke munkatársát, a szerkesztő barátját tiszteli meg ezzel a kiadvánnyal.

Szabadfalvi József harmincöt éve munkatársa egyetemünknek, tanára a Néprajzi Tanszéknek. Bár főállása másfél évtizede egy másik intézményhez köti, de kapcsolata nem szakadt meg a régi munkahelyével. A tanszék tanára maradt és így folyamatos az együttműködésünk. Azonban nem csak az egyetemi hallgatóknak tartott előadások jelentik a kontaktust, hanem az a tudományos program is, amely a debreceni Néprajzi Tanszék és a miskolci Herman Ottó Múzeum között létrejött.

Debrecen nem csak az egyetemet, az egykori munkahelyet, a tanítványokat és a barátokat jelenti Szabadfalvi Józsefnek, hanem a szűkebb hazát, a szülőföldet, azt a várost, ahol 1928. június 21-én meglátta a napvilágot. Ifjúsága a második világháború idejére és az azt követő nehéz évekre esik. Gonddal terhes időszakban lett egyetemi hallgató. Magyartörténelem szakos volt, de kezdettől a néprajzi stúdiumok felé fordult a figyelme. A Sors kegyes volt hozzá: az egyetem elvégzése után ezen a pályán indulhatott és életét napjainkig betölti ennek a szakmának a művelése.

Tudományos munkásságában főleg két nagy témakör vizsgálatával foglalkozik. A kismesterségek szaktekintélye. Már pályája elején megkülönböztetett figyelmet fordított a kismesterségek néprajzi kutatására. A híres debreceni mézeskalácsosságról írta első tanulmányát. A tárgykör a népi méhészkedés irányába tágult, és több ide vonatkozó közleménye jelent meg. Az előzőekhez hasonlóan kezdettől érdekelte a fazekasság, a népi kerámia és mindaz, ami a fazekasművészettel összefügg. A nagymultú nádudvari fekete kerámia történetének az alapos feldolgozása, a recens gyakorlat megismerése és leírása fontos előtanulmány volt az egyik legjelentősebb művének, a magyar és az európai fekete kerámiáról szóló doktori értekezésének a megírásához. A legszebb népművészeti kiadványok közé sorolható a nagyközönség számára is kiadott munkája a fekete kerámiáról. A díszítőművészet tágabb összefüggéseit feltáró elemzéseiről magas szintű egyetemi előadásai is tanúskodnak. Ide vonatkozó egyik szép tudományos eredmény a festett asztalos munkák díszítményeiről írt kötete.

Szabadfalvi József másik nagy kutatási témaköre a magyar népi kultúra fontos területe, az állattenyésztés, különösképpen a pásztorkodás. Ide vonatkozó eredményeit nagyszámú tanulmány, több kötet mutatja. Nagy feltünést keltett külföldön is az extenzív pásztorkodásról írt műve. A magyar állattenyésztés és pásztorkodás kérdéseinek vizsgálatát két irányban végezte. Elsősorban a Nagy Magyar Alföld területén folyó extenzív pásztorkodás rendszertanának és elméletének kutatását tűzte célul. Említett munkájában a magyar néprajztudomány két alapvető szemléletmódját, a történeti és az összehasonlító aspektust érvényesítette. A magyar állattenyésztés tipológiai problémáit elsősorban nyelvészeti módszerekkel, a nyelvtörténeti adatok elvégzésével igyekezett tisztázni. Behatóan vizsgálta a pásztormigráció témakörét. A magyar pásztorkodás migrációs jelenségeiről — az egykori magyar ún. nomád pásztorkodásról — különböző nézetek alakultak ki. Szabadfalvi József több tanulmányban elemezte az e téren megnyilvánuló vitás kérdéseket. Eredményeinek igazolásához helyszíni megfigyelései, a recens hagyomány nyújtják az alapot. Megkülönböztetett érdeklődésre tarthat számot nem csak a néprajz, hanem a gazdaságtörténet kutatói körében is a magyar sertéstenyésztésről készült szintézise. A széles tematikájú témakörből szeretném még kiemelni a — szinte egyetlen — folklorisztikai tanulmányát, amely az őszi pásztorünnepeket tárgyalja. Ebben a monografikus igényű munkájában elsősorban a Demeter-kultusz és a Vendel-kultusz történeti kialakulását és a pásztorkodásokban való megjelenését foglalja össze. A két pásztor-patrónus kultuszának elemzése kapcsán rámutat az őszi pásztorünnepek bizánci és nyugat-európai rétegére.

Szabadfalvi József kutatói portréját az említetteken kívül számos más írás is színesíti. Különösen figyelemre méltóak tömör szócikkei a Magyar Néprajzi Lexikonban. A Borsod-Abaúj-Zemplén megyei múzeumi szervezet igazgatójaként a terület legkülönbözőbb művelődéstörténeti kérdései kerülnek figyelmének előterébe. Forrásértékű dokumentumokat adott ki Miskolc város orvostörténeti emlékeiből, s a múzeum tudós névadójáról, Herman Ottóról, akinek a néprajzi munkásságáról első ízben ő ad tömör értékelő elemzést.

A magyar néprajztudomány története nagyszerű eredményeket kapcsolhat Szabadfalvi József nevéhez a tudományos kutatómunkának egy olyan nagy területen való megszervezésében, mint Észak-Magyarország, ahol több nemzetiségi csoport él és ahol a népi kultúra vizsgálatában az interetnikus kapcsolatokat nagymértékben szem előtt kell tartani. Szervező munkája nyomán szoros kontaktus alakult ki a szomszédos szlovák területek múzeumi intézményeivel, különösképpen Gömörrel, amelynek két jelentős múzeuma a magyar népi kultúra múltjának is őrzője. A baráti kapcsolat és a tudományos együttműködés eredményeképpen kiállítások cseréjére, helyszíni kutatómunkára kerülhet sor. E téren szoros az együttműködés a debreceni egyetem Néprajzi Tanszékével is. A kapcsolatok elmélyítésében végzett munkáját a Gemerská Vlastivedná Spolocnost tiszteleti tagsággal ismerte el. Jelentős együttműködést alakított ki lengyel kutatókkal is. Magyarország egyetlen lengyel településű falujának a néprajzi kutatásával — a falu Borsod megye területén fekszik — két krakkói és egy debreceni etnográfust bízott meg. Magyar és szlo-

vák kutatók közös munkájának az eredménye egy bükki szlovák faluról készült tanulmánykötet, amelyet a múzeum kiadványsorozatában jelentetett meg.

A nemzetközi néprajzi kutatások tekintetében is kiemelkedő jelentőségűek azok a tudományos tanácskozások, amelyeket Szabadfalvi József kezdeményezett és szervezett meg a múzeum intézményeiben. Különös hangsúllyal említjük a közelmúltban rendezett nagyszabású interetnikus konferenciát. A rendkívül nagy érdeklődéssel kísért tanácskozás azt tűzte ki célul — mint Szabadfalvi József mondotta —, hogy „az Északkelet-Magyarországon élő magyarság, valamint az itt és a szomszédos kárpáti tájakon élő népek, elsősorban a kárpátukránok, lengyelek, szlovákok és németek népi kultúrájának sokoldalú kapcsolatait, egymásra hatásait, tehát inetretnikus vonásait keresse." A konferencia előadásait tartalmazó két kötet fejezetei a legkülönbözőbb témakörökben kijelölik a további kutatás irányát. Számos tekintetben hasonló kérdéseket vetett fel a magyar népi kultúra úgyszintén fontos témaköréről, az árucsere néprajzáról rendezett tanácskozás. Mindkét konferencia és annak anyagát megjelentető kötetek a magyar néprajzi élet jelentős eseményei és eredményei.

Szabadfalvi József rendkívül nagy intenzitással dolgozik. Múzeumszervezői tevékenysége példa nélkül áll a magyar múzeumok történetében. Kezdeményezésére mintegy tíz múzeumi intézmény nyitotta meg kapuit a nagyközönség előtt. Munkatársai számára olyan tudományos programot jelölt ki, amely az észak-magyarországi régió és a kapcsolatos területek komplex vizsgálatára irányulnak. Kiváló múzeológusokat gyűjtött maga köré, s valóban elmondható, hogy a miskolci Herman Ottó Múzeum tudományos műhely lett. Szabadfalvi József kiterjesztette figyelmét a megyében élő autodidakta néprajzi gyűjtőkre, helytörténeti kutatókra is. Nagy gonddal és körültekintéssel vonta és vonja be őket a múzeum célkitűzéseinek a megvalósításába. Tevékenységüket publikálási lehetőséggel, pályázati ösztönzéssel, helyi tanácskozásokkal és személyes instrukciókkal segíti. Fiatal munkatársait egyre nagyobb teljesítményekre ösztönzi. Lehetőséget biztosít minden hasznos új kezdeményezésre. Az országban egyedül az Ő múzeumában alakult meg egy új kutatási programot képviselő osztály, a Vizuális Kultúrakutató Osztály, amely például szolgálhat nem csak a magyar, hanem az európai múzeumoknak is.

Szabadfalvi József szerkesztői munkássága is megkülönböztetett figyelmet érdemel. Egyetlen magyarországi megyei múzeum sem jelentetett meg annyi kiadványt, amennyi az Ő szerkesztésében a Herman Ottó Múzeum sorozataiban az elmúlt másfél évtizedben napvilágot látott. Folyamatosan jelennek meg a múzeum évkönyvei, amelyeknek a tanulmányai jelentős új eredményekkel gazdagítják a szaktudomány különböző területeit. A kiadványokkal kapcsolatban is elmondható, hogy egyedülállóak a magyar múzeumok történetében. A Herman Ottó Múzeum kiadásában több sorozat jelenik meg. A két periodika (Évkönyv, Közlemények) mellett három sorozatban (néprajzi kiadványok, kismonográfia és dokumentációs sorozat) monografikus igénnyel írt kötetek, tanulmánygyűjtemények látnak napvilágot. A Szabadfalvi József és munkatársai által szerkesztett több mint ötven kötet az észak-, észak-

kelet-magyarországi régió művelődéstörténetének gazdag forrása. Itt is szeretném kiemelni a „Szlovákiai Téka" címen indított rovatot, amely rendszeresen ismerteti a szlovák néprajzi és honismereti irodalmat.

Gazdag az az életút, amelyet Szabadfalvi József eddig megtett. Munkahelyén és a magyar néprajzi társadalomban megbecsülés övezi. Humánus, bölcs, nyugodt vezető, készséges munkatárs és barát. Széles látókörű ember, nagyszámú bizottság tagja, elnöke, tudományos és közéletünk tevékeny résztvevője. Az Ő nagy munkabírása és dinamizmusa az újabb és újabb feladatok kitűzésében és megvalósításában ellentmond évei számának. Kiteljesedő életpályáján még számos feladat vár rá: ifjú etnográfus nemzedékek nevelése az egyetemen, a múzeumügy szolgálata és további tudományos művek írása. Mindehhez a születésnapi gratulációval járuljanak jókívánságaink.

Ujváry Zoltán

ATTILA PALÁDI-KOVÁCS

THE DEVELOPMENT OF SWINE-KEEPING IN HUNGARY IN THE 18th CENTURY

Swine-keeping underwent a greater progress in the 18th century than during the previous seven or eight centuries altogether. The first half of the century may be characterized by the dominance of the traditional way of keeping i.e. keeping swine on mass grazing in the forests,[1] but soon after that there was a rapid growth in the importance of pork and lard, home-fattering in most of Hungary. This change involved the spread of new breeds and the appearance of new types of fodder.

In the 1930s *M. Bél,* the renowned historian and statistician, described the extensive keeping of half-wild swine in many parts of the country. For instance in connection with county Vas he reported that swine lived outdoors all the year round, mating freely and farrowing on the pastures. Best-fattening were the swine living in the vast oak forests of Farkaserdő (Wolves' Forest) finding abundantly acorns there. The swine-herds of these half-wild flocks were somewhat meeker than they had been earlier. The herdsmen had summer and winter shelters, yet they often spent the night where it overtook them. In winter time they wandered about with their herds in the snow-covered woodlands, and the swine grubbed up acorns from beneath the snow.[2]

Another way of extensive keeping, also adapted to the ecological conditions is reported by *M. Bél* from county Csongrád situated at the River Tisza (1732): „Not the forest but the marshland, reeds and bulrush offer food for the swine. They feed on roots and fish and become as fat as nowhere else, not even in fattening pens. Most of the swine are dark-coloured, black or reddish, but of medium size."[3]

In the morassic parts of the Great Hungarian Plain (Bodrogköz, Rétköz, Ecsedi-láp, Szernye-mocsár, Nagysárrét, Kissárrét, etc.), in the inundation areas of the River Tisza and its affluents this way of extensive swine-keeping can be considered as being exclusive in the 18th

1. The subject is elaborated in *J. Szabadfalvi:* Zur extensiven Schweinezucht auf der Ungarischen Tiefebene. Ethnographica et Folkloristica Carpathica I. Debrecen, 1979. 53—62.

2. *M. Bél:* Vas vármegye leírása. Vasi Szemle XXX. 1976. 241—257, 463—476.

3. *M. Bél:* Csongrád és Csanád megye leírása. Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, Szeged. 1980—82/2.

Fig. 1. Pigsty *'hidas'*. Szútor (Sutor), County Gömör, Czechoslovakia. Photo A. Paládi—Kovács, 1978.

century.[4] Feeding fish and loach to the swine was also common. This ecotype of swine-keeping disappeared only after canalizing the rivers and draining the swamps, i.e. towards the end of the 19th century.

Swine-keeping in oak and beech forests did not disappear either in the 18th century. Due to the devastation and lessening of forests it survived in gradually diminishing areas but it ceased to exist for good only at the beginning of the 20th century as a result of new forest laws. We have a relatively great number of data proving that migratory shepherding connected with the masting of swine was significant also in the second half of the 18th century. For instance in 1794 the peasants of Hódmezővásárhely leased forests for their swine in Slavonia (in Kutjevo, county Pozsega), i.e. to the south of the River Drava It was about 150 kms from their town.[5] Swine were also driven from the villages in the Ormánság region (county Baranya) to the Slavonian mountains in autumn. They were fattened in the oak and beech forests leased on the other side of the River Drava, and the place where they the counties Bihar, Békés and Arad in the eastern part of the Great crossed the river was called Disznórév (Pigferry).[6] From the flatlands of

4. *J. Szabadfalvi:* op. cit. 56—69.; *S. Szűcs:* A Nagysárrét régi disznótartása. Debreceni Szemle, 1940. 148—149.; *L. Kiss:* Régi Rétköz. Budapest, 1961. 25, 36, 49, etc.

5. *E. Tárkány Szűcs:* Vásárhelyi testamentumok. Budapest, 1961. 224.

Hungarian Plain swine were driven in the direction of Transylvania to the nearby mountains in autumn and they were fattened there under the supervision of their own herdsmen in the forests taken on lease.[7] The practice of the towns in Nagykunság (Great Cumenia, a region to the east of the Tisza) is also enlightening. They united forces in organizing the winter masting of their swine. They jointly leased oak and beech forests in county Bereg at a distance of 100—120 kms. Their own herdsmen drove the swine there and looked after them in the faraway forests. They left home in September, the journey took more than a week, and they returned only in January. The journey back took an even longer time.[3] From the flat parts of the Jászság region and Pest swine were driven to be fattened in the forest-lands of the Mátra and Cserhát mountains. In the Nógrád and Gömör woods such a lot of swine were fattened that a great number of them were driven to be sold in the northern mining towns of Zólyom and Szepes counties.[9]

Fig. 2. Pouring swill into the feeding throungh. Lucska (Lucka), County Gömör, Czechoslovakia. Photo A. Paládi—Kovács, 1978.

6. *J. Kodolányi:* Adalékok az ormánsági Vajszló és környéke néprajzához. Ethnographia, LVII. 1946. 73—77.; B. *Gunda:* Néprajzi gyűjtőúton. Debrecen 1956. 20.

7. This seasonal migratory shepherding is comprehensively dealt with in *J. Szabadfalvi:* Migration und Mastnutzung im östlichen Randgebiet der Grossen Ungarischen Tiefebene. Acta Ethnographica, XXI. 1972. 317—345.

8. *M. Szilágyi:* Adatok a Nagykunság XVIII. századi néprajzához. Szolnok, 1966. 108, 112—127.

9. *J. Zólyomi:* Pásztorok az Észak-Cserhát falvaiban a 18—20. században. Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve, XI. 1985. 239—240.; *J. Manga:* Palócföld. Budapest 1979. 69.

The owners of the forests, the larger or smaller estates, were still collecting tithes or tenths on the swine feeding on acorns in their forests in the 18th century although it had already become more common to commute tithes for money. The *makkbér, dézsmapénz* or *taxa* ‚pannage' was to be paid to the forest-owners according to the number of swine feeding in their forests.[10]

Towards the end of the 18th century the significance of masting decreased with home-fattening and maize gaining a greater importance at the same time. This change was recorded in 1804 by the weekly *Patriotisches Wochenblatt für Ungern.* It said that while in Syrmia and Slavonia swine were fattened on acorns, in Hungary they were fed mainly corns of maize besides barley, bran and potatoes. This information may be regarded as relating mainly to Transdanubia and the Lesser Hungarian Plain. Namely according to a survey from the years 1715—1720 in these parts they already grew maize in 216 villages out of 223. In certain villages maize made up about 40 per cent of the grain crops.[11] Transylvanian Saxons also switched over to fattening swine at the house at an early phase. The city of Beszterce prohibited swine from its confines as early as in 1705 and farmers shifted to indoor swine-keeping.[12]

On the Hungarian farms in Transdanubia it was common to give the swine kept and fattened on grazing lands corn on the cob as well, especially at times of poor acorn-crop. During the 18th century it became common to grow pumpkins as companion crop of maize, thus further enlargening the fodder reserve. At one of the Esterházy estates as early as in 1719 it was ordered not to waste barley or rye for the winter feeding of the swine but to give them pumpkins and rye-chaff mixed with malt instead.[13] It was recorded in Vasvár (county Vas) in 1771 by the bailiff of the Festetics estate that during the first nine days of the year they used 3 butts of rye and 32 butts of corn on the cob for fattening their pigs.[14] A great number of similar entries in domanial books could be quoted from the 18th century.

The quick spread of distilling brandy also contributed to the growth of pig fattening. The by-product of the brandy distilled from cereals, the *moslék* ‚offal' swill, malt returns' was mainly utilized in swine-keeping. For instance in Gödöllő the „distiller Jew" was obliged to provide *moslék* for the pigs of the local estate. There were pigpens constructed for them near the distillery. In the 1790s it was attempted to feed this stuff to oxen but it disagreeed with them and they died.[15] In 1791 *J. Nagyváthy* recorded that in Hungary it was very common to use *pálinkamoslék* — the by-product of brandy distillation — for fattening pigs. This feeding stuff, however, was „very hot in itself", so it was

10. *I. Balassa:* Makkoltatás a Kárpát-medence északkeleti részén a XVI—XIX. században. Ethnographia, LXXXIV. 1973. 65—66.

11. *I. Balassa:* A magyar kukorica. Budapest, 1960. 51.

12. *B. Dorner:* Az erdélyi szászok mezőgazdasága. Győr, 1910. 164.

13. cf. *L. Gaál:* A magyar állattenyésztés múltja. Budapest, 1966. 310—311.

14. *M. Kovács:* Adatok a XVI—XVIII. század magyar állattartásának történetéhez. A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei, 1962. 56.

15. *I. Wellmann:* A gödöllői Grassalkovich-uradalom gazdálkodása. Budapest, 1933. 160.

16. *J. Nagyváthy:* A szorgalmatos mezei-gazda, II. Pest, 1791. 525—526.

advisable to give it to pigs only diluted with water and cooled.[16] In the 18th century *moslék* as a liquid feeding stuff for pigs that contained kitchen waste and left-over food and was enriched with bran, was known all over the country. Our sources often mention wooden vessels for storing *moslék* (moslék tartó *hordó* .swill-vat', moslékos *kád* ,swill-tub', moslékos *sajtár* ,swill-pail') in such distant regions as Háromszék in the Eastern Carpathians.[17]

The practice of pig fattening in the neighbourhood of mills, that evolved in mediaeval times, survived everywhere in the country. *M. Bél* said that porkers kept at highland mills (in the Mátra, Bükk and Bakony mountains) were not inferior to flatland pigs fattened on corn in fatness or in quality of meat.[18]

Keeping and fattening pigs in peasant farms was also spreading. It is shown by the frequency of special pigsties. For instance inventories of estate and lists of damages made up in county Nógrád at the beginning of the 18th century prove the fact that in most farm-yards there stood a pigsty built on legs and equipped with a floor of planks, a feeding trough and a flap door in front, the so called *hidas*[19] This type of outbuilding was a characteristic feature of peasant farmyards mainly in northern Hungary and Transdanubia. *J. Nagyváthy* approved of the structure of the building: „fattening pigsties are always to be built on legs and holes are to be bored in the flooring so that the urine could run off."[20]

In Transylvania timber-walled *pajta,* barn, shed' or *lábas ól,* shed on legs' served the purpose of pig fattening. The inventory of Castle Gyalu from 1727 makes mention of a pigsty „standing on legs" with room for 10 pigs and having a feeding trough as well.[21] We have a record from Kisenyed (county Alsó Fehér) from 1694 referring to the structure of fattening pens in Transylvania, According to it the feeding trough was placed immediately in the doorway so that it would not be necessary to enter the shed while feeding the pigs.[22] Its door may have been a suspended trap door like that of the fattening pens in Hungary.[23] In 1716 in county Háromszék a double fattening shed and a „timbered pigshed" were listed.[24] So the type of shed in question was fairly common among the Hungarian peasantry in Transylvania as well in the 18th century. On the other hand in the central parts of Transylvania there were only miserable, wattled pigsties. These circular-plan pigsties are mostly mentioned by the name *kotec, kotyec.* This word, verifiable in the Hungarian dialects there since 1713, is obviously a Rumanien loan-word.[25] Pigsties of circular plan built from wattle and mud were also used in eastern parts of the Great Hungarian Plain.

17. *D. Bogáts, Cs.:* Háromszéki oklevél-szójegyzék. Kolozsvár. 1943. 102—103.
18. *M. Bél:* Magyarország népének élete 1730 táján. After Tractatus de re rustica Hungarorum. Budapest, 1984. 86.
19. *J. Zólyomi:* op. cit. p. 240.
20. *J. Nagyváthy:* op. cit. 1791. II. p. 526.
21. *Zs. Jakó:* A gyalui vártartomány urbáriumai. Kolozsvár, 1944. p. 247.
22. *A. Szabó, T.:* Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár, II. Bukarest, 1978. 412.
23. *A. Szabó, T.:* op. cit. 1978. II. 416.
24. *D. Bogáts, Cs.:* op. cit. 58—59, 124.
25. *F. Bakos:* A magyar szókészlet román elemeinek története, Budapest, 1982. 262.

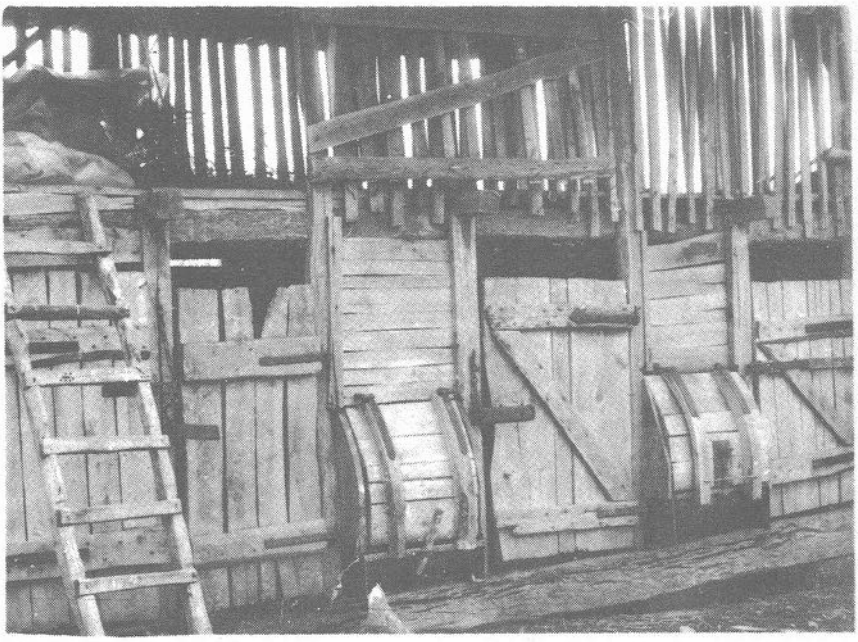


Fig. 3. Fattening pen. Ragály, County Gömör, Hungary.
Photo A. Selmeczi Kovács, 1983.

It was customary also in the Great Hungarian Plain to fatten swine in pits from which the fat animals could not escape. It often occured that porkers were blinded to make them move less.

An important development in the 18th century was the appearance and rapid spread of the progenitive and quickly fattening *mangalica* breed. *E. Éber* presumes that this breed of swine which is of Balkan origin and was long referred to only as „Turkish pig", appeared in Hungary towards the end of the 18th century and in a hundred years it completely replaced the traditional local breeds.[26] In his opinion that time there were three breeds of swine bearing importance: a) the so called *siska* or the pig of Szalonta, b) the so called *gica* that he supposed identifiable with the breed named Bakony pig, c) the *mangalica* imported from Serbia.[27] Yet *Éber* is mistaken — as we shall see — in identifying the *siska*-breed with the Szalonta pig as well as the *gica* with the Bakony pig.

In his account of county Tolna written in the 1730s *M. Bél* mentioned the *siska* pig, too: „The pigs are of different size. The biggest are those with large lopping ears and called siska. This breed, however, is rare here and is kept only by the local Serbs."[28] It is obvious that this

26. *E. Éber:* A magyar állattenyésztés fejlődése. Budapest, 1961. 102.
27. *E. Éber:* op. cit. p. 177.
28. *M. Bél:* Tolna vármegye leírása. In: Tanulmányok Tolna megye történetéből, IX. Szekszárd, 1979. 337, 358.

breed was brought to Transdanubia through the migration of the Serbs and it cannot be identified with the native breed of the eastern parts of the Great Hungarian Plain, with the so called Szalonta pig. The word *siska* occured in the meaning of ‚lop-eared pig', ‚Serbian pig' also in 1772.[29] The word *gica* was first recorded as the name of a ‚breed of pigs with curly bristles' in 1819.[30] The gica breed — on the grounds of the quality of its bristles — cannot be brought into relationship with the so called Bakony pig having stiff bristles similar to those of the wild-boar. We may well assume that the *gica* breed of pigs got to Hungary also from the Balkans during the course of the 18th century. The word itself may have been originally a call to pigs, it developed within the Hungarian language.

The word *mangalica* is, on the other hand, a loan from Serbo-Croatian. It appeared first in 1791 in the records of Szentgál, a village in country Veszprém. It turns out clearly from the text that *mangalica* is the other name for the Serbian breed of pigs.[31] By the end of the century this breed had become favoured by large estates, too. For instance in 1791 110 mangalica pigs were bought for the estate in Gödöllő.[32]

In the naturalization of the Balkan breeds in addition to the Southern Slav, mainly Serbian, population of the territories liberated from Turkish rule the Hungarian peasantry in the Great Plain and Transdanubia played the initiative. It is proven by the conduct of the serfs from Hódmezővásárhely. In 1750 on behalf of the town community a number of peasants travelled to Turkey — i. e. to Serbia still under Turkish rule — to buy pigs there.[33] They undertook the journey and the risk probably for pigs of the mangalica breed.

The 18th century sources did not distinguish the native Hungarian breeds by names, only by their colour. *M. Bél* refers to these native Hungarian extensive breeds of swine by the same name of „Hungarian pig".[34] The Gödöllő estate kept a „black herd" in the 1770s, later a „red herd".[35] The former — on the basis of the colour — can be identified with the Bakony breed, the latter with the Szalonta breed. The „red herd" was also called „nagyváradi herd" which name refferred to the original area of the breed in question. The denominative Nagyvárad and Szalonta are neighbouring towns. Therefore we have to consider the alteration, selection and cross-breeding of the native regional types as well. It was not, however, the experiments with the old breeds but the importation and naturalization of the Balkan lard pigs that had a determining significance.

29. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. (TESZ) (ed.: *L. Benkő*). III. Budapest, 1976. 548.

30. TESZ op. cit. I. Budapest, 1967. 1058.

31. *I. Tálasi:* A bakonyi pásztorkodás. Ethnographia, L. 1939. 13—14.; TESZ op. cit. II. Budapest, 1970. 837.

32. *I. Wellmann:* op. cit. 1933. 159.

33. *I. Tálasi:* Vásárhely helye a magyar népi kultúra fejlődésében. In: Kiss Lajos Emlékkönyv. Hódmezővásárhely, 1983. 101—102.

34. *M. Bél:* Magyarország népének élete 1730 táján. Budapest, 1970. 77.

35. *I. Wellmann:* op. cit. 1933. 159.

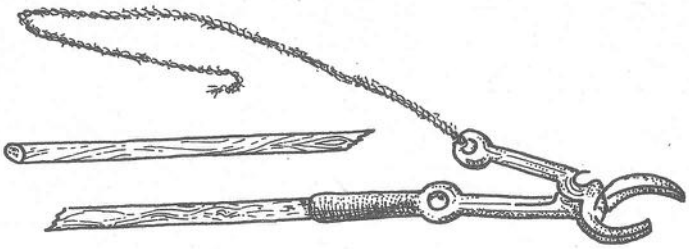


Fig. 4. Pig-catcher tool. Szentgál, County Veszprém, Hungary.

Swine-keeping becoming more intensive is well shown by the introduction of an operation, the so called *miskárolás* ‚sow-gelding' for sake of an undisturbed process of fattening. It is an operation in the course of which the side of the sow is cut open and its ovaries are removed so that it would stay restful during the time of fattening. The first mention of this operation was made in 1757 in the manor of the Cistercian order in Pásztó.[36] In the 1770s the Gödöllő estate had regularly 50 or 60 spayed sows a year to fatten.[37] The operation described above could not be rare in the peasant farms of Transdanubia and the Lesser Plain either at the end of the 18th century. All the same it cannot have been a nation-wide practice as it was unknown in the greater part of the Great Plain and the Highlands as well as in Transsylvania even in the first half of the 20th century. In these parts folloving the old tradition mainly castrated boars (Hung. *ártány)* were fattened, sows only exceptionally.

The removal of the ovaries of sows was also known in the German (Austrian, Bavarian), Bohemian and Sorbian regions of Central Europe. In Western-Hungary this operation was carried out by itinerant arti-

36. *L. Kiss:* Még egyszer a miskárolról. Magyar Nyelv, LXIV. 1968. 345.
37. *I. Wellmann:* op cit 1933. 159.

sans who had come from Moravia. An imperial letter-patent in 1771 acknowledged the performance of this operation as a separate trade. In Bohemia we know the earliest occurrence of sow-gelding from 1633, and in the middle of the 18th century there were hundreds of its experts in Eastern-Moravian villages who travelled all over the countries of the Habsburg Empire.[38] This profession remained a Moravian specialty for long, they regularly visited Hungarian villages in Western-Hungary, Transdanubia and the Lesser Plain up to the end of the First World War. They seldom happened to turn up in places to the east of the Danube. Some of them settled down finally in Hungary already in the last century.[39] The Czech loan-word *miskárol* ‚spay a sow' came into the Hungarian language trough the Moravian itinerant artisans, too. The word first occurred in Hungarian sources in 1840 and 1844.[40] Earlier, i.e. in the 18th century the operation was denominated with the term meaning the castration of male animals (Hung. *herélés, kocaherélés, göbeherélés* ‚sow-castration'). The latter misnomers have survived in several Hungarian dialects to this very day.

There were changes also in the methods of slaughtering and processing swine in the course of the 18th century. At the beginning of the century the swine fattened in forests were either shot down or driven into traps or pits and knocked to death with a club or cudgel. The iron pincers used to catch a pig by a hindleg were probably applied only in dealing with tamer pigs that had been fattened at the house.[41] We have data concernig this tool in Hungary since the 18th century. For instance in 1799 in Hódmezővásárhely a *„sertés fogó Vass'* ‚pig-catcher iron' was listed to the value of 15 farthings in the inventory of the assets of a deceased person.[42] According to recent sources this long-shafted tool, which resembles a pair of pinchers, can be found in various Hungarian regions. A wooden shaft is fixed in the socket in one tang and a rope is fastened to the other. Once the device has been successfully put round a hindleg, by tugging at the rope it is fastened, then pulling the shaft and the rope the animal is dragged to the intended spot. On the basis of the German, Slovanian and Slovakian parallels to the tool in question it can be presumed that it came to Hungary through butchery trade and from the west.[43]

Having been caught and floored the pig was killed with a long knife or dagger. Nevertheless the practice of clubbing young pigs suitable for roast was maintained. Their denomination (Hung. *verőmalac* ‚piglet to be beaten') bears a clear reference to this method.

38. *J. Fojtů:* Miškáři z Pulčína. Valašsko, V: 2—3. Brno, 1956.; *F. Latinák:* Slavičín, středisko zvěroklestičů. Valašsko, V.: 2—3. Brno, 1956. 103—105.; *L. Kiss:* op. cit. 1968. 341—343.; *I. Sipos:* Miskároló — miskováló. Magyar Nyelv, LXIV, 1968. 78—83.

39. *J. Kodolányi:* Morva miskároló az Ormánságban. Néprajzi Közlemények, IV. 1—2. 1959. 126—129.

40. *L. Kiss:* op. cit. 1968. 342.; TESZ op. cit. II. 935.

41. *M. Bél:* op. cit. 1730/1984. 99.

42. *E. Tárkány Szücs:* op. cit. 392.

43. *B. Gunda:* Sertésfogó. Magyar Néprajzi Lexikon, 4. Budapest, 1984. 440.

There were two basic methods of cleaning the slaughtered/killed pig: singeing in straw-fire and scalding with hot water. It is enlightening to examine the geographic distribution of these two methods in the Carpathian basin. Singeing was considered as the „Hungarian method". It was general in most of the Great Hungarian Plain, the Lesser Plain and Transdanubia.[44] According to Hungarian taste bacon is more palatable when bristles were removed by singeing. In contrast the neighbouring nations and the villages with German or Slovakian population in Hungary applied the method of scalding. These two methods of cleaning pigs seemed to be an ethnospecific phenomenon in the relation of the Hungarians and the neighbouring nations but actually they can be traced back to environmental conditions (namely abundance or lack of straw also had a role to play).

In the 18th century bacon and lard gainen an increased importance in the nourishment of the peasantry in Hungary. Without bacon even Hungarian noblemen did not leave for a longer journey. There was a distinction made between the bacon of a pig „fattened on the trough" and that of a pig „fattened on mast" or in meadow-land. The best bacon was attributed to the pig fattened at the house. Bacon of a pig fattened on acorns was considered better than of one fattened on mast.

In the 18th century several alimentary reforms were spread by the German peasants settling in Hungary to various parts of Transdanubia and the southern part of the Great Hungarian Plain (Bánát, Bácska). Such a new product was brawn denominated with German loan-words in the dialects of Western-Danubia (Hung. *préshurka, prezbors* +— Germ. *Presswurst)* as well as in the dialects of Eastern-Danubia and Bánát (Hung. *svartli, varsli* +— Germ. *Schartenwurst).* A certain type of dry sausage has also a name of German origin in the Hungarian areas of Tolna and Baranya: Hung. *szajmóka* +— Germ. *Saumagen.*[45] All the same these alimentary reforms were only slowly and gradually spreading in the country. In the flatlands lying to the east of the River Tisza brawn appeared in peasant households as late as the 19th century, in certain parts of Transylvania even later. All over the country pigs were processed by peasants specializing in this trade, not by qualified artisans. The influence of the latter was perceivable in towns.

44. *M. Bél:* op. cit. 1730/1984. 99—100.
45. *E. Kisbán:* Disznósajt. Magyar Néprajzi Lexikon, I. Budapest, 1977. 591.

A sertéstartás fejlődése a 18. században Magyarországon

A 18. században a magyar sertéstartás nagyobb fejlődésen ment át, mint az előző hét-nyolc évszázadban együttvéve. Ez a változás magában foglalta új tenyészfajták (*mangalica, gica, siska*) elterjedését, új takarmányfélék (kukorica, tök, burgonya, moslék) megjelenését, speciális disznóhizlaló ólak (*hidas*) tömeges építését az ország nyugati felében és Erdély egyes részein. A házi sertéshizlaláshoz kapcsolódik a *miskárolás*, a *göbeherélés* operációja is. Ezt a műtétet morva vándoriparosok végezték a Dunántúlon, a Kisalföldön és a Felföld nyugati felében. A 18. század végétől kezdve lehet adatolni egy hosszú nyéllel ellátott, harapófogóra emlékeztető szerszám, a disznófogó vas használatát. Főként a nyelvterület nyugati és középső harmadában terjedtek gyorsan olyan táplálkozási újítások, mint a disznósajt és száraz kolbászfélék. Ezek terjedésében a 18. századi német telepeseknek és a fejlődő hentesiparnak is szerepe volt. A házi sertéshizlalás megnövekedésével összefüggésben az ország nagyobb rézén megnőtt a disznózsír és a szalonna szerepe a nép táplálkozásában.

A 18. század magyar sertéstartásában természetesen továbbra is éltek az extenzív legeltető formák, a makkoltató és a réti sertéstartás hagyományai, de korábbi kizárólagosságuk megszűnt.

Paládi-Kovács Attila

IVÁN BALASSA

ZU EINIGEN FRAGEN DER GESCHICHTE DER SCHWEINEHALTUNG IN UNGARN[1]

In den vergangenen Jahrzehnten haben ethymologische, archäozoologische, ethnographische und historische Untersuchungen zahlreiche neue Momente in der frühen Geschichte der Schweinehaltung beleuchtet. So traf *I. Györffy* die Feststellung: „In der ungarischen Viehhaltung kam dem Schwein nur eine zweitrangige Rolle zu."[2] Dies zeigte sich nicht allein in der Viehhaltung selber, sondern auch darin, dass sich in der ungarischen ethnographischen Literatur, genauer gesagt, in der zur Viehhaltung, die wenigsten Studien, Artikel und Datenangaben mit den Fragen der Schweinehaltung befassten. Ein Grund dafür, dass das Schwein in der geschichtlichen und ethnographischen Literatur so stark in den Hintergrund gedrängt wurde, liegt meiner Meinung nach auch darin dass das Schwein in der Bibel als „unreines Tier" bezeichnet wird, dessen Fleisch nicht verzehrt werden durfte, ja, „mit dessen Blut zu opfern als Greuel" galt. In den ungarischen Gleichnissen und Sprichwörtern wird das Schwein auch oft mit dem Begriff der Sünde in Verbindung gebracht, das gleich dem Menschen zur Sünde zurückkehrt: „in den Pfuhl des Schmutzes".[3] Durch all dies mag die Literatur lange Zeit negativ beeinflusst worden sein. Denn die Bibel wirkte vom 17. Jahrhundert an als das am weitesten verbreitete Volksbuch auf vielen Gebieteten determinierend. So hat zum Besipiel auch die schützende Verehrung des Storches und der Schwalbe ihre Wurzeln in der Bibel. Sicher wäre es lohnend, einmal die Wirkung der Bibel auf die volkstümliche Kultur der Ungarn eingehender zu untersuchen.

1. Von *József Szabadfalvi*, dem besten Kenner der ungarischen Schweinehaltung sind zu dieser Frage zahlreiche Studien erschienen. Siehe: *J. Szabadfalvi:* Nomád teleltetési rendszer az Alföldön. Műveltség és Hagyomány, 8. Debrecen, 1966.; *J. Szabadfalvi:* Makkoltatás a Zempléni hegységben. Ethnographia, LXXXIX. 1968.; *J. Szabadfalvi:* Legeltetés és makkoltatás az Alföld keleti peremvidékén. Műveltség és Hagyomány, 10. Debrecen, 1968.; *J. Szabadfalvi:* Az extenzív állattenyésztés Magyarországon. Műveltség és Hagyomány, 12. Debrecen, 1970.; *J. Szabadfalvi:* Az extenzív sertéstartás emlékei Magyarországon. Déri Múzeum Évkönyve, 1969—60. Debrecen, 1971. — In Verbindung mit diesem Themenkreis möchte ich im folgenden, ausgehend von seinem Schaffen, einige Fragen aufwerfen, was gleichzeitig Ausdruck meiner freundschaftlichen Glückwunsche zu seinem 60. Geburtstag sein soll.

2. *I. Györffy:* Állattartás. In: Magyarság Néprajza 2. Budapest 1941—43. II. 85.

3. *M. Kőrösi—I. Nagy:* Magyar concordantia avagy az Ó és Új testamentumra mutató tábla... Győrben, 1788. 196.

Mit seiner archäozoologischen Bearbeitung der frühesten Zeiten tat *J. Matolcsi* in den beiden vergangenen Jahrzehnten das meiste in Verbindung mit dem Schwein, und seine Schlussfolgerungen erweisen sich auch als zeitbeständig. Die Ananjino-Kultur lebte in der Gegend der Kama und ihrer Nebenflüsse, welche als wichtiges Gebiet der Herausbildung der finno-ungarischen Völker im 8.—3. Jahrhundert v.u.Z. galt, und wo — unseren heutigen Kenntnissen zufolge — auch die Vorfahren der Magyaren ansässig waren. Der Anteil an Schweinegebein von Funden aus jener Zeit betrug hier 6,7—50%. Aus dieser Zeit stehen uns sogar schon Darstellungen zur Verfügung, wodurch die besondere Bedeutung dieser Tierrasse unterstrichen wird.[4] Der Anteil an Schweinegebein von Funden aus der Zeit der Imenjkowo-Kultur (3.—7. n.u..Z), zu deren Teilnehmern mit grosser Wahrscheinlichkeit auch die Vorfahren der Magyaren gehörten, machte 48,8% aus. Hierin zeigt sich die erstrangige Bedeutung des Schweines sowohl in der Viehhaltung als auch für die Ernährung. Auf dem gleichen Gebiet nahm jedoch zur Zeit der Bulgaren und Türken (10—14. Jh.) der Anteil an Schweinegebein stark ab (er schwankte zwischen 39,0%, 20,0% und 4,5—5,7%).[5]

In den Werken einzelner ungarischer, russischer und sowjetischer Verfasser tauchte auch die Möglichkeit dessen auf, dass das ungarische Szalontaer Schwein und das Wolga- bzw. das Tschuwaschenschwein eng miteinander verwandt sind. Bisherige Untersuchungen haben jedoch zu keinem sicheren Ergebnis geführt und können dies auch nicht, da die Entwicklung dieser Rassen innerhalb von zwei Jahrtausenden unter unterschiedlichen Bedingungen diese weit voneinander entfernt haben, selbst, wenn eine äusserliche Ähnlichkeit nicht zu verleugnen ist. Dies ist damit zu erklären, dass es sich bei den Vorfahren beider Rassen um derbe Tiere handelte, die die Haltung im Freien, harte Bedingungen und lange Triebwege gut vertrugen. So können wir also mit der folgenden Feststellung von *J. Matolcsi* übereinstimmen, zumal diese auf der Untersuchung einer grossen Menge von Gebeinmaterial, das aus sowjetischen und ungarischen Ausgrabungen stammt, beruht:

„Das Tschuwaschenschwein können wir als charakteristischen Typ des primitiven Hausschweins aus dem Gebiet der Mittleren Wolga annehmen, welches schon seit Urzeiten in der Gegend der Flüsse Vetluga, Kama, Wjatka, Bjelaja und Tschusowaja verbreitet war. Von der Untersuchung der wirtschaftlichen Basis der ungarischen Urgeschichte her ist aber nicht die Frage entscheidend, ob das Tschuwaschen und das ungarische Schwein miteinander verwandt sind, Wichtiger als diese Teilfrage ist, ob unsere Vorfahren an der Wolga und an der Kama die Schweinehaltung gekannt haben, ob sie selbst auch Schweine hielten, und ob sie in der wirtschaftlichen Entwicklung zumindest auf der Stufe standen wie die Völker an der Wolga in den Jahrhunderten des I. Jahrtausends n.u.Z. vor der ungarischen Landnahme."[6]

4. *J. Matolcsi:* A Közép-Volga vidéki finnugor népek állattartása a korai vaskorban. In: Magyar őstörténeti tanulmányok. (Red.: *A. Bartha—K. Czeglédy—A. Róna Tas)* Budapest, 1977. 259—263.

5. *J. Matolcsi:* Sertéstartás a Közép-Volga és Káma vidékén az I. évezredben. Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei, 1973—74. 238—239.

6. *J. Matolcsi:* Sertéstartás... op. cit. 245.

Dieses Gebiet war ausserordentlich reich an Gewässern, was ja eine unentbehrliche Vorausbedingung für die Schweinehaltung darstellt, denn das Schwein ernährt sich ausgezeichnet von Sumpfpflanzen, Fischen und deren Abfällen. Ausser zahlreichen finno-ugrischen Fischnamen erinnern auch andere ungarische Wörter an diesen Zeitabschnitt. So lassen sich die ungarischen Wörter *láp* (Moor) und harmat/*kása* (Himmeltau) auf die finno-ugrische Zeit zurückführen. Alttürkischen Ursprungs ist das Wort *gyékény* (Rohrkolben), dessen Wurzeln die Schweine nur allzugern durchwühlen und fressen.[7]

Für eine frühe Schweinehaltung in Ungarn sprechen einige Elemente dus dem Fachwortschatz. Der Stammt *em-* der ungarischen Wörter *eme* und *emse* (Sau) stammt aus uralischer Zeit und ist ausser in mehreren finno-ugrischen Sprachen auch im Tschuwaschischen anzutreffen, und zwar mit der Bedeutung „Muttertier, Mutter der Tiere". Eine genaue Entsprechung des ungarischen *agyar* (Hauer) lässt sich sowohl im Wogulischen als auch im Ostjakischen nachweisen, wo es in erster Linie Bärenzahn bedeutet, aber auch für die Stosszähne des Wildschweines gebraucht wird. Das Wort *háj* (Flohmen) ist ein Erbstück aus alter finno-ugrischer Zeit, das aber ursprünglich alle Arten von Fett bezeichnete. Die beiden folgenden Wörter dürfen wir nur unter bestimmten Bedingungen als Beweisstücke hier enführen. So ist der Ursprung des ungarischen Wortes *kan* (Eber) noch nicht völlig erforscht. „Möglicherweise war seine ursprüngliche Bedeutung ‚Schwein' ... und die Entlehnung *kanász* ‚Schweinehirt' ist ebenfalls auf dieser Grundlage am einfachsten zu erklären."[8] Wörter von mittelbarer Beweiskraft lassen sich noch weiter finden: z.B. *alom* (Streu), womit man in den Palocendialekten das für das Lager der Schweine ausgestreute Stroh und dürres Laubwerk bezeichnete.

Ein von seinem Charakter her tschuwaschisches Wort aus dem Alttürkischen ist das Wort *serte* (Borste) und das daraus erwachsene *sertés* (Borstenvieh, Vieh allgemein, Rind, Geflügel), obgleich es der Ethymologie noch immer nicht gelungen ist, die unbedingte Richtigkeit seiner Ethymologie nachzuweisen. Es darf angenommen werden, dass seine Bedeutung in Verbindung mit dem Tier sich schon während des selbständigen Bestehens der ungarischen Sprache herausgebildet hat. des ungarischen Wortes *disznó* können wir keinesfalls anzweifeln. Ausser in die ungarische Sprache ist dieses Wort auch in das Tscheremissische eingegangen. Ausser im Tschuwaschhischen lässt sich in anderen türkischen Sprachen nicht nachweisen, was den Weg seiner Übernahme exakt determiniert, wie dies oft in anderen Fällen möglich ist. Viele behaupten, dass das ungarische Wort *ártány* (Barch) aus dem Alttürkischen stammt, da es auch im Neugurischen und im Osmanentürkisch anzutreffen ist. Hier trägt es aber auf den gleichen Stamm zurückgeführt die Bedeutung des Kastrierens. Historisch-Etymologisches Wörterbuch der ungarische Sprache fügt dem noch hinzu: „Dar die Schweine-

7. *I. Balassa:* Einige Züge der ungarischen Moorwirtschaft. In: Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum, IV. Budapest, o. y.
8. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Budapest, 1967—76. II. 339.

haltung in einer nomadisierenden Lebensform nicht möglich ist, muss das Wort *ártány* — ebenso wie *disznó* — von einem türkischen Volk überommen worden sein — soweit es tatsächlich türkischer Herkunft ist —. das sich schon festgesetzt hatte oder zumindest als Halbnomaden lebte."[9]

Das gleiche Problem spürte auch *J. Szabadfalvi* im Verlauf seiner Forschungen. Er äusserte seine Auffassung hierzu wie folgt: „Auch die Schweinezucht war über lange Jahrhunderte hinweg mit der Migration verbunden. Vor allem im Herbst und im Frühling trieb man die Schweineherden 50 bis 100 km oder noch weiter übers Land. Und dies zieht die Frage von der Verbindung zwischen Nomadentum und Schweinehaltung, konkreter gesprochen, die der Schweinehaltung aus der Zeit vor der ungarischen Landnahme nach sich. Es gilt als allgemein akzeptierte Meinung, dass das Ungarntum deshalb keine Schweine halten konnte, weil diese Tierart das Wandern nicht aushielt. Die Angaben über die Waldmast beweisen aber genau das Gegenteil. So solle diese Ansicht doch einmal neu bewertet werden."[10]

Missverständnisse rühren zumeist daher, dass der Begriff des Nomadentums in der ungarischen wie auch in der allgemeinen ethnographischen Literatur von jedem anders interpretiert wird. Betrachten wir hier die Interpretation eines Aussenstehenden! „Nomadisierende Viezucht heisst, mit einer nicht fest niedergelassenen, weidenden Herde ständig auf neue Gebiete ziehen, es ist die Viehhaltung ohne Stall."[11] Den ersten Teil dieser Definition können wir akzeptieren, während der zweite schon nicht mehr zutrifft, denn eine Weidehaltung ohne Stall bedeutet nicht unbedingt eine nomadisierende, sondern vielmehr eine extensive Viehhaltung, wie als solche auch ein Teil der Viehhaltung in der Grossen Ungarischen Tiefebene während des 18.—19. Jahrhunderts bezeichnet werden kann. Letztere wurde in der ethnographischen Fachliteratur allgemein als nomadisierend benannt, ja, diese Bezeichnung kam sogar in der letzten Zeit vor, obleich hier die Weiden schon zu bestimmten Siedlungen gehörten, über die hinaus nicht geweidet durfte, das heisst, man durfte nicht dem Bedarf nach auf neue Weiden ziehen.

Für die nomadisierende Viehhaltung gibt es in erster Linie naturgebundene Gründe, die nicht so sehr mit dem Boden als vielmehr mit der Menge an Niederschlag in Zusammenhang stehen.[12] Man rechnete damit, dass das Vieh bei einer Niederschlagsmenge von 300 mm jährlich nur auf nomadisierende Weise am Leben bleiben konnte, und zwar, indem das ganze Volk mit der Herd mitzog. Die grosse Bedeutung so einer Lebensform bestand darin, dass sie auch derartige Gebiete in die Produktion miteinbeziehen konnte, die anders nicht genutzt werden konnten. Grenzen gab es nicht und somit bestimmten die Weidung und die Tränkungsmöglichkeit die Wanderrichtung. Für so eine Art der Haltung eignen sich am besten das Kamel, das Pferd und in gewissen Grenzen das Rind und das Schaf. Hingegen ist das Schwein nicht

9. A magyar... op. cit. I. 181.
10. *J. Szabadfalvi:* Az extenzív sertéstartás... op. cit 329.
11. *F. Bakos:* Idegen szavak és kifejezések szótára. Budapest, 1976. 584.
12. Auf die Frage des Nomadentums möchte ich hier nicht weiter eingehen, sondern in Verbindung mit der Schweinhaltung nur auf einige seiner Züge hinweisen.

geeignet dafür. Erstens ist es ausserordentlich wasserbedürftig. Es liebt freie Gewässer, vor allem aber Sümpfe, die ihm das Sommerfutter sichern. Für das Winterfutter reichen bei einem grösseren Bestand Küchenabfälle und andere Abfälle aus dem Haushalt nicht aus. Hier werden auch die Früchte des Waldes gebraucht, denn nur bei solchem Futter kann das Schwein überwintern, ja sogar an Gewicht zunehmen. Doch all dies ist nur dann möglich, wenn jährlich mindestens 500—600 mm Niederschlag vorhanden sind. Zweitens kann man das Schwein nicht mit anderem Vieh zusammen halten, da es die Weiden durch seine Wühltätigkeit zerstört. Ausserdem geht anderes Vieh wegen des Schweinegeruchs nach ihm nicht auf die Weide und säuft nicht aus dem Brunnen oder aus der Quelle, an der zuvor ein Schwein war. Somit sind nicht die Entfernungen der Grund dafür, dass Schweine in der nomadisierenden Viehhaltung nicht vorkamen, da sie eine Strecke von 5—10 km ohne weiteres zurücklegen können, sondern vielmehr die ungünstigen natürlichen Bedingungen und seine Eigenschaft, nicht mit anderen Tieren zusammen sein zu können.

Es muss hier jedoch erwähnt werden, dass unsere Vorfahren auf ihren Wanderungen niemals in Gebiete kamen, wo die Niederschlagsmengen geringer als 300 mm pro Jahr gewesen wären.

In Levedien und dem Zwischenstromland des Etel konnte man mit rund 500 mm, streckenweise sogar noch mehr Niederschlag rechen, was die Haltung von Schweinen schon deshalb ermöglichte, weil sich durch beide Gebiete sehr viele Flüsse und deren Nebenflüsse zogen, wodurch das Sommerfutter gesichert war, wärend die sich daneben erstreckenden Galeriewälder für die winterliche Waldmast sorgten. Vor allem die Hain-Steppe sicherte in den Herbst- und teilweise auch in den Wintermonaten eine ausreichende Menge an Futter. In ihrer Intensität zeigte die Schweinehaltung in der Steppe und in der Hain-Steppe einen derartigen Unterschied, den die Archäozoologie auch schon nachweisen konnte:

„Es spiegelt sich in dem Mengenverhältnis der Schweinebstände eine allgemeinere Gesetzmässigkeit wider, inwieweit das Schwein auf der Waldsteppe 25,8% des Haustierbestandes und auf der Grassteppe 14,9% dessen ausmachte. Dieser mehr als 10% ausmachende Unterschied ist eine Begleiterscheinung der Abweichungen zwischen den natürlichen Gegebenheiten, denn die Gebiete mit waldingen Hainen zeigten sich schon immer vorteilhafter für die Schweinehaltung gegenüber der Steppe. Anderseits begüngstigten die auf den Grassteppen während des 7.—10. Jahrhunderts herrschenden Zustände, die Hin- und Herstömungen der wandernden Völker sowie die daraus erwachsende Existenzunsicherheit der sich hier angesiedelten Völker auf keinen Fall die Haltung eines nur schwer beweglichen Schweinebestandes. Daher kommt es, dass der Schweinebestand auf der Steppe zwischen den Flüssen Dnepr und Seret während des 7.—10. Jahrhunderts werhältnismässig kleiner war als sonst irgendwo früher, wo religiöse Gründe die Haltung und Schweinen und den Verzehr ihres Fleisches nicht völlig ausschlossen."[3] All dies ist ein

13. *J. Matolcsi:* Állattartás őseink korában. Budapest, 1982. 223.

Zeichen dafür, dass der Schweinebestand der Magyaren unmittelbar vor der Landnahme in bedeutendem Masse zurückging.

In einer früheren Arbeit[14] wies ich schon einmal darauf hin, dass, wenn ein halb sesshaft gewordenen Volk gezwungen ist, sich im Kampf auf die Wanderschaft zu begeben, dann die Charakterzüge seiner Grosstierhaltung erstarken, denn von seinem gesamten Tierbestand kann es diese am ehesten mit sich führen. Beim Studium des Buches von *L. Vajda* erkannte ich, dass ein ähnlicher Gedanke schon früher in der Arbeit von *H. Wismann* aufgetaucht war, welcher folgendes feststellte:" ... selbstverständlich treten in Zeiten kriegerischer Wanderungen und Einbrüche hirtentümliche Züge stärker hervor als sonst"[15] Dies mag auch bei den Magyaren der Grund dafür gewesen sein, dass man sie für Hirten, und zwar für nomadisierende Hirten hielt, als sie im Karpaten becken erschienen, denn ihre Wirtschaft gründete sich vor allem hierauf. Die frühere Geschichtsschreibung wie auch die Ethnographie betonte immer wieder dies „Nomadenleben", zumal dies der nationalen Ehre auch vielmehr dienlich war, als wenn man einen Teil unserer Vorfahren als sesshafte Ackerbauern dargestellt hätte.

Die Mehrheit der Völker, die während der Völkerwanderung von Osten nach Westen vordrangen, waren nomadisierende Tierzüchter. Doch in Osteuropa, das heisst, wenn sie bis ins Karpatenbecken gelangt waren, machten sie eine starke Veränderung in der Lebensform durch. Dies ist das Gebiet, das von *J. Matolcsi* als „Nomaden zurückhaltende" Wiese erwähnt wurde, und letztendlich stelle er fest: „Nicht allein ein Volk hat gerade in Osteuropa mit der nomadisierenden Lebensform gebrochen".[16] Dies bezieht sich auch auf die Magyaren.

Beim Beginn der Landnahme durch die Magyaren spielten zweifelsohne der Klimawechsel, der Rückgang an Weideflächen eine gewisse Rolle, doch der wirkliche Anlass war die petschenegisch-bulgarische Attacke. Diese war in den Jahren 889 und 895 gegen die Magyaren gerichted und brachte sowohl unter den Menschen als auch im Tierbestand erhebliche Verluste. Es steht auch nicht ausser Zweifel, dass die sich auf den Weg machenden Landnehmer vor allem Pferde, Rinder mit sich führten, denn allein mit diesen Herden konnten sie täglich über eine längere Zeit hinweg grosse Strecken zurücklegen. Die frühere Ethnographie- und Geschichtsliteratur wies es zurück, dass die landnehmenden Magyaren seinerzeit auch Schweine über die Karpatenpässe getrieben hätten, und dies wurde auch in der verhältnismässing jüngeren landwirtschaftlichen Fachliteratur untermauert. Zur Begründung dessen wurde unter anderem angeführt, dass es schwer ist, die Tiere gemeinsam zu halten, dass die Schweine nur kürzere Strecken zurücklegen können, dass sie während des Ferkelns ausserordentlich reizbar sind, sich zurückziehen usw. Doch auch schon *O. Herman* äusserte, dass das in freier Natur gehaltene Schwein weitaus mehr verträgt, als dies von einigen angenommen wird. Auch *B. Hankó* bekannte sich dazu, dass

14. *I. Balassa:* A legeltetés három műszava: *avas, avar, havas.* Magyar Nyelvőr, 1973. 69.

15. *L. Vajda:* Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen. Wiesbaden, 1968. 87.

16. *J. Matolcsi:* Állattartás ... op. cit. 197—198.

die Landnehmer auch Schweineherden mit sich geführt haben könnten. Indem er sich auf all dies, vor allem aber auf seine eigegen Forschungen stützte, mahm auch *J. Matolcsi* zu dieser Frage Stellung: „Eine andere, Frage ist jedoch, ob unsere Vorfahren in ihrer alten Heimat (Lewidien und Zwischenstromland des Etel) gehalten haben. Und hierauf antworten wir mit einem entschlossenen Ja, dennoch ist es eine ganz andere Frage, ob sie diese bei Landnahme mitgebracht haben, was wir nicht nachweisen können."[17] Hiermit schliesst er die Möglichkeit dessen nicht aus, sondern verschiebteinen endgültigen Beweis auf spätere Zeiten. Urkunden des mittelalterlichen Ungarn, die .vom Anfang des 11 Jahrhunderts stammen, berichten über Schweinehirten und Schweineherden, obgleich die Anzahl letzterer im Vergleich zum Beinvieh kleiner gewesen sein mag.[18]

Der Verzehr von Schweinefleisch war im mittelalterlichen Ungarn längst nicht so hoch wie in späteren Jahrhunderten. Dies hing auch damit zusammen, dass das Fleisch jener Rassen, die dem Wildschwein weitaus näher standen, sowie ihr Speck zäh waren. Und wer es sich nur leisten konnte, verzehrte lieber das besser kochbare zartere Rind- oder Hammelfleisch. Unter anderem ist es auch mit dieser Tatsache zu erklären, dass im Karpatenbecken zur Zeit des Hauses Árpád und zur Zeit der Landnahme der Anteil an Schweinegebeinen im Verleich zu den Rindergebeinen niedrig war, ja, selbst hinter dem Anteil an Schafs- oder Pferdegebeinen bleibt er zurück. So machten bei Ausgrabungen in Felgyö (ehem. Komitat Csongrád), welche Funde aus dem 10.—12. Jahrhundert bargen, der Anteil an Schweinegebein 12,3%, der an Rindergebein 32,1% der an Schafts- und Ziegengebein 18,2% und der an Pferdegebein 15,6% aus. Interessant ist es aber hinzuzufügen, dass 48% der Knochenfunde von jungen Ferkeln und Läufern und ebenfalls 48% von ausgewachsenen Tieren stammten, woraus sich auf eine gewise Zuchttendenz schliessen lasst. Der Anteil an Schweinegebein von Ausgrabungen aus der Arpadenzeit ist — die verschiedenen Gebiete des Landes in Betracht gezogen — jedoch etwas höher: 16,6% (Rinder 31,8%, Pferd 20,5%, Schaf und Ziege 14,5%).[19] Um diese Zeit hatte der Prozentsatz an Schweinen die Menge an Steppenanteil schon überflügelt. Dies zeigt nicht nur dass ihre Menge zugenommen hatte, sondern auch, dass mit der Verbreitung von besseres Fleisch liefernden Rassen auch der Verzehr ihres Fleisches zugenommen hatte.

An dieser Stelle möchte ich mich nicht in einer Untersuchung der einzelnen Schweinerassen verlieren, sondern einzig und allein auf eine Feststellung aus der bisherigen Literatur hierzu hinweisen: *I. Györffy* schrieb in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts folgendes: „In der ungarischen Tierhaltung kam dem Schwein nur ein zweitrangiger Platz zu.Es gab zwei altergebrachte, landschaftlich gebundene Rassen: das Bakonyer und das Szalontaer Schwein. Jenes lebte in Wäldern, dieses lieber in Sümpfen."[20] Tatsächlich bildeten sich zwei Arten der Haltnung heraus: und zwar die Haltung in Sumpfgebieten und die in Wäl-

20. *I. Györffy:* op. cit. 85—86.
17. *J. Matolcsi:* Állattartás... op. cit. 271.
18. *J. Szabadfalvi:* Az extenzív sertéstartás... op. cit. 283—284.
19. *J. Matolcsi:* Állattartás... op. cit. 327.

dern, das heisst, die Waldmast, wie diese von *J. Szabadfalvi* in einer Arbeit auch eingehend vorgestellt wurden.[21] Daneben gab es natürlich die Haltung als Hausschwein, diese Tiere wurden von Küchenabfällen und Müllereiabfällen ernährt, ihre Bedeutung war gegenüber den beiden ersteren Grundformen jedoch viel geringer. Manchmal wurden die Haltungsformen (in Sumpfgebieten und die Waldmast) auch miteinander verbunden. Es gibt Angaben, wonach die Schweine vom Frühjahr bis Ende Semptember in der Nähe von Sümpfen und an Flussufern gehalten wurden, um sie danna ab sankt Michaelis (29. September) in näher oder ferner gelegene Eichenwälder zu treiben. War der Winter nicht sehr schneereich, so wurden im Januar neue Schweineherden, vorwiegend Läufer, auf die Vorjahrsplätze getrieben. Auch in der Terminologie dieser beiden Haltungsformen lässt sich ein Terminus entdecken, der auf ihr Alter hinweist. Das ungarische Wort *fertö* bedeutet „Sumpf. Pfuhl, Gelände mit niedrigem Wasser", aus welchem das Tier nicht nur trank, sondern in welchem es sich auch suhlte. Die Uferpflanzen und die Lebewelt dieser Sümpfe boten ihm eine gute Nahrungsgrundlage. Das ungarische Wort *avas* ist der Name für einem „öden, kahlen Wald, der sich für die Waldmast eignet". Diese Bezeichnung scheint im östlichen Sprachgebiet häufiger aufzutreten, doch spurenhaft kommt sie vor allem in geographischen Namen auch andernorts vor.

So ist das Wort *fertö* schon im Gründungsschreiben der Abtei von Tihany, welches aus dem Jahre 1055 stammt, zu finden: „posthec ad eleuui humuk inde ad harmu *ferteu*"[22] Im Jahre 1198: „In agar iuxta ferteu"; dann 1211: „Inde egreditur ad *ferteu* et in metis interpositis extenditur ad aliud *Ferteu*"; später 1467: „Ad quendam locum qui vocatur *Dyznoferthehel*", was schon die unmittelbare Verbindung zur Schweinehaltung zum Ausdruck bringt. Auch das Adjektiv ist mit dem Wort „Schwein" verbunden. (1267). Im Jahre 1380: „Ad locum dyznofertes vocatum in quo loco aqua pluuialis stagnare consueuit"[23] In Siebenbürgen kommt dies Wort sowohl als geographischer als auch als Gemeinname vor. 1640: „... auch dort fiel er in den Pfuhl *(fertö)*, dass er aussah wie ein Schwein..." hiess es in Marosvásárhely von einem Betrunkenen. Im 18. Jahrhundert bezeichnete man mit *fertö* die Schweineshule in Csikszentmihály wie auch im Komitat Szolnok-Doboka.[24] Bis auf den heutigen Tag kommt es in Szamoshát in der Gemeinsprache mit der Bedeutung einer mit Sumpf gefüllten Kuhle, bzw. Grabens, in welcher bzw. welchem sich die Schweine suhlen, vor.[25] Wenn wir hierzu noch die häufigen geographischen Namen aus der Biharer Landschaft Sárrét anführen, wie: *Kosárfertő* (Szerep), *Ravaszfertő, Pápaszemfertő, Hármasfertő, Péreifertő* (Biharudvari), *Nagyfertő, Fertőhát* (Biharnagybajom), so wird die Verbreitung dieses Wortes deutlich spürbar. Unter

21. *J. Szabadfalvi:* Az extenzív sertéstartás... op. cit. passim.
22. A magyar... op. cit. I. 895.
23. Gy. Zolnai—Gy. Szamota: Magyar oklevél-szótár. Budapest, 1902—1906. 242—243.
24. *A. T. Szabó:* Erdélyi magyar szótörténeti tár, I—IV. Bukarest, 1975—84. IV. 84.
25. *B. Csüry:* Szamosháti szótár. I—II. Debrecen, 1935—36. I. 287.

den transdanubischen geographischen Namen ist wohl der des Fertő-See (Neusiedler See) am bekanntesten. Der Name wurde — wie wir wissen — 1074 zuerst erwähnt.[26]

Die ursprüngliche Bedeutung von *fertő* war „Badestelle für Tiere, in erster Linie für Schweine". Hieran knüpfte sich dann später die Bedeutung von „Sumpf, Moor, Morast", woraus sich dann in der Sprache der Kirche „Sündenpfuhl" entwickelte. Im eigentlichen stammt dies Wort von dem ungarischen Verb *fordít* (dt.: umkehren, umdrehen) ab, dessen Stamm auf das finno-ugrische *for* oder vielleicht noch bis zum Uralischen zurückgeführt werden kann. Da es aber ursprünglich klangnachahmend gewesen sein kann, ist sein wirklicher Ursprung nicht ohne alle Zweifel nachweisbar. „In die gleiche Familie gehören die hochklingenden Variationen ‚ferde, fergettyű, fertő' ... usw."[27] Somit kann angenommen werden, dass das ungarische Wort *fertő* ebenfalls zu der ältesten Wortschatzschicht in der ungarischen Schweinehaltung zählt. Das eine ähnliche Bedeutung tragende Wort *bánya* (Grube) hat es an einigen Stellen, so im ehem. Komitat Heves, in der Landschaft Nagykunság, in der Landschaft Sárrét in Bihar sowie in der Umgebung von Nyíregyháza, in den Hintergrund gedrängt.[23]

Von der Schweinehaltung in Sumpf- und Pfuhlgebieten wissen wir eigentlich nicht viel, obwohl diese aller Wahrscheinlichkeit viele alte Züge bewahrt hat. *S. Szűcs* berichtet über die noch im vergangenen Jahrhundert blühende Schweinehaltung auf Weiden: „Für diese Schweineherden war die Weide die Heimat. Sie haben sich dem Dorf nicht einmal genähert, und wurden zu keiner Jahreszeit auseinandergetrieben. Auf den Hügelchen und Erhebungen in den Sümpfen fanden sie Weiden und schwammen durch jedes Wasser, egal, wie tief, zu anderen Weidestellen. Diese Tiere mochten auch Rasen und Gras, frassen aber noch lieber *wilden Ampfer, Unkräuter* und *trockene Pflanzenreste*. Das Schwein konnte sich dies alles herauswühlen. Doch am allerliebsten wühlte es nach Verrottetem, in Sumpfkuhlen und trockenem Schilf. Tatsächlich lebte es von Wurzeln, Schilfstrünken, Erdnüssen, Stoppeln, Wassernusspflanzen, Würmern, Schnecken, Fischen, Kadavern, Eiern und Vogeljungen, doch, auch Frösche und Schlangen frass es. Im Lied des Schweinehirten heisst es: „Csicsóka meg bengyele / Az én disznóm étele." (dt. etwa: Erdbirne und Kreuzbeere sind Futter für mein Schwein.)[29] Das aus der Wiese gehaltene Schwein verspeiste auch Kadaver und frass verendetetes Viehzeug. Ja, selbst wenn ein Schwein aus der Herde erkrankte, so griffen die anderen es an und frassen es auf.

Im Zwischenstromland der Bodrog konnte ich keine Erinnerungen an eine derartige alte Haltungsfornm ausfindig machen, die sich über das ganze Jahr ausgedehnt hat. In den Sümpfen waren die Schweineherden nur vom Frühling bis zum Herbst anzutreffen. Sie frassen hier sowohl Fische als auch Pfuhlische, Würmer, Schlangen und Kröten,

26. *L. Kiss:* Földrajzi nevek etimológiai szótára. Budapest, 1978. 222.
27. A magyar... op. cit. I. 952.
28. *J. Szinnyei:* Magyar tájszótár I—II. Budapest, 1893—1901.; Új Magyar Tájszótár, I. Budapest, 1979.
29. *S. Szűcs:* A Nagysárrét régi disznótartása. Debreceni Szemle, XIV. 1940. Debrecen, 145—154.

sowie vielerlei Wasserpflanzen und die Schilfwurzeln: Die sog. „kotorca" war ebenso beliebt bei der Schweineherde wie die Wassernuss, wenn deren stachelige Haut schon abgefallen war. Und ebenso frassen die ständig hungrigen Schweine auch Fische, Vogeleier oder Vogeljunge. In Schriftstücken aus dem 17. Jahrhundert heisst es, dass die für den Verkauf nich geeigneten Fische von den Fischer zerkleinert, an der Sonne getrocknet und zu einem gewissen Teil als Winterfutter für die Schweine verwendet wurden. Im Überschwemmungsgebiet von Theiss und Bodrog boten die mächtigen Eichenbäume der Sümpfe den Schweineherden eine Mastmöglichkeit bzw. Überwinterungsmöglichkeit, ohne dass sie weit getrieben werden mussten.[30] Diese Art der Schweinehaltung mag aller Wahrscheinlichkeit jener sehr geähnelt haben, welche von den Magyaren in Lewedien und im Zwischenstromland des Etel betrieben wurde.

Im Zwischenstromland des Flusses Takta galt die *Wassernuss* besonders dann als beliebtes Schweinefutter, solange sie nicht reif war und ihre Stacheln nicht stachen. Hierzu sagte ein Informant: „Das Schwein geht ins Wasser, wenn der Hirte die Herde dort langtreibt, dort am Uferrand. Und dann geht es halbseits rein und rupft die Wassernuss ab. Es wagt sich so weit ins Wasser vor, wie es Grund verspürt. Allein sein Kopf ragt heraus und so frisst es die Wassermuss ab... die ist genauso nützlich wie die Eicheln, davon nimmt das Schwein auch gut zu."[31] In Tiszacsege „trieb man die Schweine ins Schilf und dort überwinterten sie. Im Herbst wurden sie ausgetrieben und erst im Frühjahr sah man sie wieder. Den ganzen Winter über lebten sie von den sog. *elekcse,* Schnecken, Wassernüssen usw. Sie wühlten sich die Schilf- und Rohrwurzeln hervor und waren damit zufrieden."[32]

Aus der Gegend vom Kleinen Balaton berichtet *L. Takács* von einer ähnlichen Form der Tierhaltung. Im Gebüsch fanden die Tiere so allerlei Futter, besonders mochten sie die Wurzeln des roten Tüpfelnfarns. Und auch die Wurzeln des *Chrondrille* genannten milchigen Unkrauts wühlten und frassen sie gern. „Das Schwein alles mögliche zusammen und frisst sogar Kröten. In dieser Gegend zog die Herde von Frühjahr bis Herbst über die Inseln, durch die Sümpfe, bis sie dann vom Herbst an in den meisten Fällen den ganzen Winter über in Eichelwäldern blieben."[33] Die am Ufer des Balaton wachsende Pflanze *bakacs* mit ihren harten Hülsenkernen zählte auch als beliebtes Schweinefutter.[34]

Vor den Trockenlegungen trug die Schweinehaltung entlang der Sümpfe besonders grosse Bedeutung. Wie wir dies schon sahen, mögen die Schweinehaltung in den Sümpfen sowie in den Wäldern miteinander in Zusammenhang gestanden haben. Hierauf machte ganz besonders *J. Szabadfalvi* aufmerksam. Aus dem südlichen Teil von Sárrét (ehem.

30. *I. Balassa:* Lápok, falvak, emberek. Budapest, 1975. 109.
31. *R. Szabóné:* A sulyom Taktaszadán. (Manuscript)
32. *J. Bencsik:* A gyűjtögető gazdálkodás emlékei a Tisza mentén, a volt alsószabolcsi falvakban. A Hajdúsági Múzeum Évkönyve, I. Hajdúböszörmény, 1973. 116.
33. *L. Takács:* A Kis-Balaton és környéke. In: Somogyi Almanach. (Red. *J. Kanyar.)* Kaposvár, 1973. 27—29.
34. Új Magyar... op. cit.

Komitat Bihar) wurden die Schweineherden zur Winterwaldmast in die Biharer Berge getrieben. In Nagyszalonta wurden die Herden in Sümpfen und in Eichelwäldern gehalten, Noch vor knapp einem Jahrhundert mussten sie auch nicht weit getrieben werden.[35] Den Zusammenhang zwischen diesen beiden Haltungsformen eingehend aufzudecken, gilt noch als eine zukünftige Aufgabe.

Der alte ungarische Name für den zur Waldmast geeigneten Wald heisst *avas*. Im östlichen Sprachgebiet wurde dieses Wort noch in jüngster Zunkuft gebraucht, doch kann es auch in alten Schriften nach gewiesen werden. So hiess es 1585: „Zu Boldogkő haben niemals *Gehege* und trockene Wälder (avas) gehört" (Boldogkő, ehem. Komitat Abauj)[36] und ebenfalls 1585: „Bei Regéc wurde ein Buchenwald als trockener Wald (avas) für den Grundbesitzer genommen. Und für die burgeigenen Kühe nutzte man alles bis zu den Weingärten von Erdőbénye als *avas*" (Regéc, ehem. Komitat Abauj; Erdőbénye, ehem. Komitat Zemplén).[37] In einer Zeugenaussage aus dem Jahre 1667 steht: „Und ich weis auch, dass, wenn in den ihnen überlassenen Wäldern auch Eicheln wuchsen, diese sogleich von den Offizieren für ihren gnädigen Herrn als *avas* genutzt wurden"[38] Über einen Waldteil hiess in Láca (ehem. Komitat Zemplén) 1738: „Von Sankt Michaelis an galt dieser als *avas*." In Bükkaranyos wurde folgendes 1739 aufgezeichnet: „Bei Strafe steht der *avas* von dem Harsányer Fussweg bis hin nach Meszesvölgy nun unter strengem Schutz."[39] Unter den zahlreichen historischen Angaben lässt es sich leider nur schwer feststellen, ob es sich in den verschiedenen Fällen um ein Gemeinwort oder um einen Ortsnamen handelt. Es heisst 1728: „Ob es wohl am Vosprung des Sütö ein Stück *avas* gibt" (Bodok Háromszek).[40] In dem nordöstlichen Sprachgebiet kommen verhältnismässig weniger geographische Namen in der Zusammensetzung mit *avas* vor. Der Grund hierfür ist darin zu suchen, dass dieses Wort hier am längsten als Gemeinwort lebte. Denn es ist eine allgemeine Erfahrung, dass ein Gemeinwort dann zu einem geographischen Namen wird, wenn seine allgemeinere gemeinsprachliche Bedeutung anfängt zu verblassen.

Neben seiner Bedeutung eines „für die Waldmast geeigneten Waldes" trägt das Wort *avas* noch eine eben dieser vorhergehenden recht nahestehende Bedeutung: „Waldung mit grossen Bäumen, lichter Wald, Dickicht." Letztere Bedeutung steht nicht im Widerspruch zu den Vorheringen, denn die Waldmast ist allein dort möglich, wo schon alte, hochaufragende Bäume im Wald stehen. Jene Fachleute und Intelektuelle, die aus derartigen Gegenden stammten, müssen diese beiden Bedeutungen in dem Wort *avas* gespürt haben. Ausserdem soll hier *J. Balásházy* (geb. 1797 in Sátoraljaújhely) erwähnt werden, der unter *Forstwirtschaft im avas* folgendes verstand:" ... wie denn die Bäume aus ihren eigenen Früchten entstehen und 90, 100 oder 180 Jahre stehen, muss auch

35. *J. Szabadfalvi:* Az extenzív sertéstartás ... op. cit. 324.
36. *G. Szarvas—Zs. Simonyi:* Magyar nyelvtörténeti szótár nyelvemlékektől a nyelvújításig, I—III. Budapest, 1890—93. I. 139.
37. *G. Szarvas—Zs. Simonyi:* op. cit. I. 139.
38. *K. Tagányi:* Magyar erdészeti oklevéltár, I—III. Budapest, 1896. I. 560.
39. *K. Tagányi:* op. cit. I. 722.
40. *T. A. Szabó:* op. cit. I. 510.

dort eine Avas-Forstwirtschaft eingeführt werden, wo Überschwemmungen die Wälder bedecken..."[41] Er glaubte aber, das Wort *avas* noch näher erklären zu müssen, und fuhr daher fort: ... im Ungarischen werden betagte Gegenstände, wie die hohen alten Wälder *avas* genannt." Doch nicht nur von ihm, sondern auch von anderen wurde der Hochwald als *avas* benannt und seine Erhaltung als Avas-Forstwirtschaft (Hochwald-Forstwirtschaft).

Im Laufe der Jahrhunderte hat sich im Ungarischen für das letztendlich auf einem finno-ugrischen Stamm zurückgehende Wort *avas* auch ein pejorativer Sinn herausgebildet. Man gab altem, nutzlosem Futter (z.B. Heu, Stroh usw.), Schilf und menschlicher Speise (z.b. Speck), Getränken (z.B. Wein) diesen Beinamen. Diese neue Bedeutung hat sich als weitaus kräftiger erwiesen und hat die alte Bedeutung von „Hochwald, Eichelwald" zuerst aus der Gemeinsprache und dann auch immer mehr aus den Dialekten verdrängt. Diesen Prozess, oder zumindest einen Teil davon, konnte *K. Tagányi* schon Ende des vergangenen Jahrhunderts bemerken: „Dies ist mit grösster Warscheinlichkeit eine Variation des ungarischen Wortes *ó* (alt) und wurte ursprünglich also zur Bezeichnung von Wäldern mit alten hohen Bäumen angewendet. Doch später zeigt sich in den Angaben, dass vielmehr Eichelwälder darunter verstanden wurden. Wenn nämlich die Eicheln reif waren und ein Zugansverbot über die Wälder verhängt wurde, drückte man dies mit den Worten „avasnak fogták az erdőt" (dt. etwa: der Wald gilt nun als Eichelmast) ausgedrückt. Hieraus muss ich darauf schliessen, dass *avas* schon im 13. Jahrhundert für Eichwälder verstanden wurde, und über diese wurde als solche ein Zugangsverbot verhängt, weil diese Waldart schon von Anbeginn an in höchsten Ehren gehalten wurde."[42]

Geographische Namen mit dem Wort *avas* kommen im östlichen Teil des ungarischen Sprachgebietes konnte ich auch in zwei wieteren Stu- Miskolcer Stadtteil *Avas* erwähnt werden, jener höhere Hügel, den die Stadt heute schon ganz eingekreist hat. Im Mittelalter wurden hier mit Sicherheit aber noch Schweine zur Waldmast ausgetrieben. Im ehemaligen Komitat Szatmár wurden die Namen *Avas* und *Avasság* erstmals im Jahre 1360 aufgezeichnet. Heute heisst so die ganze Landschaft zwischen den Flüssen Theiss und Tur. Die rumänische Bezeichnung *Muntii Oasului* ist aus dem Ungarischen übernommen.[43] Diese Wörter sind auch in den siebenbürgischen rumänischen Dialekten anzutreffen, wo sie „öde Waldung" bedeuten.[44] Zu dem Wort *avas* im östlichen Teil des ungarischen Sprachgebietes konnte ich auch in zwei weiteren Studien viel Material anführen.[45]

Meines Wissens nach ist das Wort *avas* als Gemeinwort in Transdanubien nicht aufgezeichnet worden. Die geographischen Namen zeigen jedoch, dass es einst in weiten Kreisen bekannt gewesen sein muss. Im

41. *J. Balásházy:* A háztartás és mezei gazdaság tudománya, 1—2. Debrecen, 1838. 262—263, 267—268.
42. *K. Tagányi:* op. cit. I. XIV.
43. *L. Kiss:* op. cit. 68.
44. *L. Tamás:* Etymologisch-historisches Wörterbuch der ungarischen Elemente im Rumänischen (Unter Berücksichtigung der Mundartwörter). Budapest, 1966.
45. *I. Balassa:* A legeltetés... op. cit. passim.

Bezirk Baranya wurden in den vergangenen Jahrzehnten folgende Varianten aufgezeichnet: *Avas, Avasalja, Avaserdő, Avasi-árok, Avasi-hegy, Avasi-puszta, Avasi-tanya, Avasi-út, Avaska, Avasoldal, Avasszél, Avastető* usw. Eine heutige Interpretation dieser Namen ermöglicht in vielen Fällen jene Feststellung dass er hier irgendwann einmal hochaufragende Wälder für die Eichelmast gegeben haben muss.[46] Von dem Ort Iregszemcse im Bezirk Tolna wurden die geographischen Namen *Avas, Avasi-árok, Avasi-út* usw. aufgezeichnet.[47]

In dreizehn Gemeinden des Bezirkes Somogy sind auch heute noch Ortsnamen in Verbindung mit *avas* bekannt, von denen ein bedeutender Teil mit „Wald" identifiziert werden kann.[48] Im Bezirk Zala war das Wort *avas* ganz sicher schon vom Mittelalter an bekannt. 1406 hiess es: „Silvam glandiosam *Auas* dictam"; hier dürfte sogar von einem Gebrauch als Gemeinwort die Rede sein. 1512: „A parte accidentale Silue *Wyawas* noncupate".[49] In siebenundzwanzig Dörfern des Bezirkes Zala konnten die Sammler in den vergangegen Jahrzehnten geographische Namen in der Zusammensetzung mit *avas* ausfindig machen. So zum Beispiel in einzigem Dorf, in Sormás: *Kisavas, Kisavasi ré, Avas, Avasi-gyepű mellék, Nagyavasi-rét, Avasi-dülő* usw.[50]

Auch im Bezirk Vas kann man auf ähnliche Spuren stossen; so zum Beispiel *Avasi Újmajor*. In Felsőőr, einst Komitat Vas, heute im Burgenland, kann man in einer Quelle aus dem Jahre 1657 lesen: „... zusammen mit jenem Wald-Protion, das sich im *avas* von Mihály Andrán befindet...". Hierzu bemerkte *S. Imre:* „In seiner Bedeutung als Hauptwort gibt es das Wort *avas* im Dialekt von Felsőőr nicht mehr, es ist allein noch in einigen Ortsnamen vorhanden." Die inhaltliche Bedeutung brachte er aber mit Eichelwald in Zusammenhang.[51]

Hier liessen sich noch vielerlei Angaben anführen. Doch allein auf die hiesigen gestützt, können wir feststellen, dass das Wort *avas* als Gemeinwort und als Orstname mit der Bedeutung „Eichelwald, hochaufragender Wald" vom Szeklerland bis zu den Bezirken Vas und Zala, vom Zemplén-Gebirge bis zum Bezirk Baranya überall anzutreffen ist. Allein schon seine allgemeine Verbreitung ist ein Zeugnis für seine lange Vergangenheit, die stets mit der Waldmast von Schweinen zusammenhing. Über diese Festsellung hinaus dürfen wir in unseren Annahmen vielleicht noch weiterschreiten, wenn wir sagen dass dies die wichtigste Bezeichnung für die extensive Schweinehaltung im Winter in der ungarischen Sprache war. Auch als Gemeinwort blieb es an einigen Orten noch bis zu Beginn unseres Jahrhunderts erhalten. Erst als diese Haltungsweise zurückging, verschwand mit ihr auch das Wort aus einigen ungarischen Dialekten. Jedoch auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet erinnern die Ortsnamen noch daran.

46. *J. Pesti* (Red.): Baranya megye földrajzi nevei, I—III. Pécs, 1982. passim.
47. *F. Vadas* (Red.): Tolna megye földrajzi nevei. Budapest, 1981. passim.
48. *I. Várkonyi—L. Király (Red.):* Somogy megye földrajzi nevei. Budapest, 1974. passim.
49. Orosztony (Komitat Zala); *I. Szamota—Gy. Zolnai:* op. cit.
50. *J. Végh—F. Ördöh* (Red.): Zala megye földrajzi nevei. Zalaegerszeg, 1964. passim.
51. *S. Imre:* Felsőőr helynevei. Debrecen, 1940. 4.

Kehren wir nun zu jener oft betonten Feststellung zurück, wonach das Ungartum aus der Zeit vor der Landnahme und unmittelbar danach schon allein deshalb keine Schweine hielt, weil die Nomadenvölker im allgemeinen keine Schweineherden hielten. In den obigen Ausführungen ist es mir mit Hilfe neuer ausgezeichneter Studien gelungen glaubhaft zu machen, dass die Schweinehaltung bei unseren Vorfahren weit in die Zeit vor der Landnahme zurückreicht. Auch heute darf noch annehmen, dass die Wurzeln für die beiden Arten der Haltung: einmal an Sümpfen *(fertő)* und einmal im Wald *(avas)* ebenfalls in dieser Zeit zu suchen sind. Akzeptieren wir diese Annahme, so folgt daraus auch, dass die Ungarn auf keinen Fall sog. *reine Nomaden* gewesen sind, was unter anderem auch im Winderspruch zu den klimatischen Bedingungen steht. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren sie *Halbnomaden,* wie dies in den vergangenen Jahrzehnten auch in den meisten Studien versucht wurde zu beweisen. Ausser Zweifel steht aber, dass die Grundlage ihrer Wirtschaft die Tierhaltung diente, und dass diese durch den Ackerbau nur ergänzt wurde. In der nomadisierenden Tierhaltung hing — wie ich hierauf schon früher einmal hinwies — das Nichtvorhandensein des Schweines nicht damit zusammen, dass dies Tier nicht in der Lage war, längere Strecken zurückzulegen, denn von dieser ihrer Fähigkeit überzeugte ja die späte Praxis. Und dies besonders im 18./19. Jahrhundert, als noch die alten Landrassen, bzw. deren unmittelbare Nachfahren (z.B. das Mangalica) gehalten wurden, welche nachgerade riesig lange Strecken zurücklegten. Sehen wir hierzu einige ältere und neuere Beispiele. So wollte man 1662 aus Domaschina (ehem. Komitat Ung) die Schweine nach Kistárkány (ehem. Nomitat Zemplén) treiben, weil dort eine gute Eichelernte zu erhoffen war. Im Jahre 1748 waren im Grosswald von Pácin und auf den Karosi-Inseln (ehem. Komitat Zemplén) Schweine aus Tiszaluc, Taktaszada und Taktaharkány zur Waldmast. Und dies hatte für die Tiere einen Weg von 40—60 km bedeutet. Von Gömör wurden Schweineherden in den Wald von Révleányvár getrieben, was eine noch weitere Entfernung bedeutete.

Einen noch viel weiteren Weg legten 1790 die Schweineherden aus Karcag, Kisújszállás, Túrkeve und Kunhegyes zurück. Dies war ein Bestand von insgesamt 6849 Stück Vieh. In Lónya (ehem. Komitat Bereg) wurde ein Hochwald zur Waldmaststätte gemacht, und der Antriebsweg war nahezu 180 km lang. *M. Szilágyi* errechnete, dass die Tiere täglich 15—20 km gewandert sind. Der Weg wurde so gewählt, dass man Siedlungen möglichst umging und auch in den Gemarkungen so wenig Schaden wie möglich anrichtete. So brauchte man mindetens 10—12 Tage, um zum Sankt-Michaelis-Tag einzutreffen.[52] In die Eichelwälder des ehemaligen Komitates Ung wurden auch Schweineherden aus Polen und Galizien zur Waldmast getrieben. Dies mag in einzelnen Fällen noch eine grössere Strecke gewesen sein, als die, die die Herden aus der Nagykunság zurücklegten.[53]

52. *M. Szilágyi:* Adatok a Nagykunság XVIII. századi néprajzához. Szolnok Megyei Múzeumok Adattára, 8. Szolnok, 1966. 108—136.

53. *T. Lehotczky:* Bereg vármegye monographiája, 1—3. Ungvár, 1881—1882. II. 357.; *I. Balassa:* Az eke és a szántás története Magyarországon. Budapest, 1973 63—64.

Ende des vergangenen Jahrhunderts wurden im dem Guti-Grosswald des ehemaligen Komitates Bereg Schweine aus Debrecen, Gömör zur Waldmast afugenommen. Die Masttiere und Läufer kamen in eine gesonderte Gruppe. Erstere wurden von September bis Dezember und letztere von Januar bis März in die Wälder getrieben. Für die Läufer sammelte man auch Eicheln und speicherte diese für den Fall, dass zu hoher Schnee die eigentliche Waldmast verhindert.[54]

Die Eichenwälder von Slawonien waren bis Ende des vergangenen Jahrhunderts ein Anziehungspunkt für die Schweineherden aus Transdanubien, vor allem aber aus Baranya und Somogy. *O. Herman* wusste sogar davon, dass auch Herden aus Gömör hierher getrieben wurden. die dann, wenn die Tiere wieder zu Kräften gekommen waren, ebenso die viele hundert Kilometer lange Strecke zurückgetrieben wurden.[55] Ein Zetrum für die Waldmast in Transdanubien war das Bakony, wohin man die Tiere aus dem Oberland des Balaton und auch aus weiteren Entfernungen trieb.[56]

Gewisse Wegstrecken blieben im vergangenen Jahrhundert auch dann erhalten, als der Mais die entscheidende Rolle in der Schweinemast übernommen hatte. Hier soll auch an die Wegstrecken zu den Märkten gedacht werden. Die halb gemästeten oder eben gerade zu Kräften gekommenen Tiere wurden aus Debrecen auf die Märkte von Eger, Gyöngyös oder Pest getrieben, wobei man wohl darauf bedacht war, dass die Tiere möglichst wenig an Gewicht verlieren. Aus diesem Grunde fütterte man sie auf den Rastplätzen nach einer Tagesstrecke mit Mais. Eines der bedeutendsten Zentren für Schweinemärkte war in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts der Ort Bestercebánya. In der Zeitung „Mezei Gazda" (dt.: Der Landwirt) hiess es hierzu in einem Artikel: „Wer zu Beginn November egal aus welcher Richtung zu dem erwähnten Markt kommt, der wird überall und alle Arten von Schweinen von Pest, Debrecen, Miskolc oder geradewegs aus der Gegend von Pancsova gen Besztercebánya wallen sehen."[57] Nach einer guten Ernte gab es dermassen viel Mais in diesen südlichen Gegenden, dass es nicht genug Schweine zum Auffressen gab. So war es auch z.B. im Jahre 1816, als in den südlichen Landesteilen und auf dem Balkan dermassen viele Schweine gemästet wurden, dass man von ihnen auch aus der Türkei auf die ungarischen und österreichischen Märkte trieb.[58]

In Zusammenhang mit dieser Frage liefert *L. Takács* ausserordentlich interessante Angaben: „Jener in seinen Ausmassen so mächtige Schweinhandel, bei dem aus Slawonien in der Nähe von Barcs über die Drava nach Kanizsa in Südsomogy getrieben wurde, um dann das Vieh vorbei am Bakony-Gebirge zu Tausenden weiterzutrieben, war von bedeutender Auswirkung bei der Herausbildung der Produktion der betreffenden Domänen und ihrer Nutzniessung. Die Széchenyis fertigten auf ihrer Domäne Csokonya im Jahre 1787 eine Art „Entwicklungsplan" an, in dem als erstes die damaligen Zustände festgehalten wurden, dann die Möglichkeiten der Entwicklung, und allem voran die Voraussetzun-

54. *G. Tagán:* A Szernyemocsár környéki falvak állattenyésztése (Manuscript)
55. *J. Szabadfalvi:* Az extenzív sertéstartás ... op. cit. 306—307.
57. Magyar Gazda, 1845. I. 238.
58. Nemzeti Gazda, 1817. 27—28.

gen für die Verbreitung der Allodialwirtschaft. In Verbindung mit Csokonya wurde z.B. folgendes festgestellt:' ... hier wächst besserder Mais als auf der Puszta, und daher können die Treiber den Raizen leichter und zu besseren Preisen verkaufen' ". In Visonta wäre, wie zu lesen steht," ein gutes Gasthaus nötig ..., wo die Strasse von Agarév hinnusführt, und dorthin ein Keller und Schweinebuchten daneben für die raizischen Schweineherden, weil sowieso viel Wein benötigt wird, und der Mais könnte auch zu gutem Preis verkauft werden' ".[59] Aus diesen Quellenangaben geht hervor, dass riesige Herden von aufgemästeten Schweinen über das Bakony-Gebirge nach Wien und auch bis in andere, weiter entfernte Städte in Österreich getrieben wurden.

Diese Angaben, die noch durch so einige andere aus der immer reichhaltiger werdenen Literatur hierzu ergänzt werden könnten, zeigen, dass die im Wald gemästeten Schweine in vielen Fällen über mehrere hundert Kilometer getrieben wurden. Dieser Umtrieb zu Märkten wurde in einigen Landschaften auch dann beibehalten, als schon der Mais die Hauptrolle in der Schweinemast eingenommen hatte. Es kamen bedeutende Zentren für den Schweineverkauf zustande, wo auch in grösserer Stückzahl umgeschlagen wurde. Diese befanden sich vor allem in der westlichen Hälfte des Landes: Nagykanizsa, Sopron, Győr, Pozsony, Besztercebánya usw, doch oftsmals erschienen die Märkte von Österreich noch zuverlässiger. An den ständigen Triebwegen bildeten sich dort, wo eine Tagesstrecke beendet war, Rast- und Ruhestätten heraus. Hier fanden sowohl Mensch als auch Tier Ruhe, Essen und Trinken. Die Entfernung zwischen den Mastplätzen und den Märkten war so gross oder oft sogar noch grösser als der Wanderweg, den die Nomaden mit anderen Tierarten zurücklegten. Eine andere Frage ist, dass die Schweineherden diese Strecke immer nur einmal, ausser, wenn sie zur Waldmast getrieben wurden — dann zweimal —, machten. Hier muss angemerkt werden, dass die Schweinehirten beim Umtrieb stets darauf zu achten hatten, dass die Schweine nicht an Kondition verlieren. Da nun aber die Schweine sich als geeignet für lange Wegstrecken zeigten, muss es einen anderen Grund gehabt haben, warum sie dennoch nicht von Nomaden gehalten wurden.

Mit Hilfe der Sprachwissenschaft, der Archäozoologie und der Volkskunde lässt sich die Vergangenheit der ungarischen Schweinehaltung weit bis in die Zeit vor der Landnahme zurückverfolgen. Gewisse Angaben weisen darauf hin, dass sich schon unsere Vorfahren aus dem Wolga-Kama-Gebiet mit der Schweinehaltung beschäftigen, welche Annahme nicht allein durch Knochenfunde, sondern auch durch ungarische Sprachzeugnisse bekräftigt wird. In diesen Gegenden gab es günstige Voraussetzungen (Wasser, Sumpf, Wald usw.) für die Schweineherden, was eine Erklärung für den hohen Anteil an Schweinen unter den damaligen Haustieren ist.

Bei den Ungarn, die sich weiter südlich niederliessen, ist in den Steppen- und waldigen Steppengebieten ein mengenmässiger Rückgang in der Schweinehaltung zu bemerken, obwohl ihr Anteil auch hier ergibt sich die Frage, ob das Schwein die nomadisierende Haltungsweise,

59. *L. Takács:* op. cit. 59.

für den ständigen Weideplatzwechsel geeignet ist. Von vielen wird dies unter folgender Begründung verneint: Das Schweine wäre für längere Wegstrecken nicht geeignet. Einzeltiere und auch ganze Herden, die sich aus späteren, aber auch schon aus den alten Landschweinrassen entwickelt hatten, konnten jedoch sehr lange Strecken zurücklegen. Herden, die zur Waldmast getrieben wurden, machten oft Wege von 50, 100, 200 oder in Ausnähmefällen sogar noch mehr Kilometern, um zu den Eichelwäldern zu gelangen. Und auch im 19. Jahrhundert, als das Eisenbahnnetz in Ungarn beiweitem noch nicht ausgebaut war und die Schleppkähne auf der Donau nur einen geringen Teil der Schweineherden zu den Märkten bringen konnten, mussten die auf- und halbgemästeten Schweine mehrere hundert Kilometer ziehen, um zu den Märkten in Westungarn oder Österreich zu gelangen. Selbst wenn die Tiere diese Strecken nur einmal bewältigen, so zeigt dies dennoch, dass die Schweine — und in erster Linie die Landschweine bzw. die mit ihnen gekreuzten Rassen — in der Lage waren, bedeutende Wegstrecken zurückzulegen. Wenn nun die Nomaden trotz dieser ihrer Fähigkeiten keine Schweine hielten, so ist der Grund dafür woanders zu suchen.

Hier wären einmal die natürlichen Bedingungen anzuhführen. Das Schwein hat einen ausserordentlich grossen Bedarf an Wasser zum Trinken und Suhlen. Dieser konnte auf den Weiden, über welche die Nomaden zogen und wo jährlich ca. 300 mm Niederschlag fielen, natürlich nicht garantiert werden. Ausserdem galt das Schwein als einseitiges Nutztier, denn man verwendete nur sein Fleisch (der Umsatz von Schweinsleder ist erst jüngeren Datums). Ihm gegenüber waren das nomadisierende Pferd, das Kamel, das Rentier, das Rind, Schaf usw. in zwei-, dreifacher Hinsicht nützlich und konnten somit im Haushalt der Nomaden breitere Bedürfnisse befriedigen. Es muss auch beachtet werden, dass, während die meisten Tiere nacheinander auf die gleichen Weiden zogen und aus den gleichen Brunnen tranken, keines von ihnen gewillt war, auf einer von Schweinen aufgewühlten Weide zu fressen oder nach einem Schwein an die Tränke zu gehen. Dies ist eine Begründung dafür, warum bei den sog. „reinen Nomaden" keine Schweineherden anzutreffen waren.

Wenn man all diese Aspekte auf das Ungarntum aus der Zeit vor der Landnahme anwendet, spricht die bewiesene oder zumindest als wahrscheinlich angenommene bedeutende Schweinehaltung wiederum dafür dass unsere Vorfahren Halbnomaden gewesen sein müssen und ihre Schweineherden in der Nähe von vorübergehenden bzw. mehr oder weniger beständigen Siedlugen gehalten haben, während sie die anderen Tiere auf weiter entfernte Weiden trieben. Nun stellt sich die Frage, ob unsere Vorfahren die Schweineherden über die Karpaten mitgebracht haben. Unmittelbare Beweise hierfür stehen uns nicht zur Verfügung. Tatsache ist jedoch, dass die alten Landschweinrassen in der Lage waren, Strecken von mehreren hundert Kilometern zurückzulegen. Und dies scheint die Möglichkeit dessen, dass die Schweine diesen Weg ebenfalls machen konnten, zu unterstreichen.

Die Verbindung und die Zusammenhänge zwischen den beiden Haltungsweisen — an Sümpfen und die Waldmast — müssen in ihren Einzelheiten noch weiter erforscht werden. Die natürlichen Bedingun-

gen, die Ethymologie *(fertő, avas)* sowie zu einem gewissen Masse auch die Archäozoologie und die historische Volkskunde sprechen dafür, dass diese beiden Weisen auch schon vor der Landnahme bestanden haben können. Auf alle Fälle erscheinen sie für das Karpatenbecken recht einheitlich und lebten nebeneinander, bis vom 18. Jahrhundert an der Mais zum Grundfuttermittel in der Schweinemast wurde und bis im Verlauf von rund zweihundert Jahren die alten Haltungsweisen in immer schneller werdenem Tempo völlig abgeschafft wurden.

A magyar sertéstartás történetének néhány kérdése

Az utóbbi évtizedek etimológiai, archeozoológiai, néprajzi és történeti vizsgálatai a sertéstartás korai történetének számos új mozzanatát világosították meg.

A magyar sertéstartás múltját a nyelvtudomány, az archeozoológia, a néprajz segítségével messze a honfoglalás előtti korba vissza lehet vezetni. Bizonyos adatok arra mutatnak hogy a Volga—Káma vidékén már őseink foglalkozhattak sertéstartással, amit nemcsak a feltárt csontok, hanem a magyar nyelv tanúságai is alátámasztanak. Ezen a területen a természeti körülmények (víz, mocsár, erdő) kedveztek a disznónyájaknak, ez magyarázza a háziállatok között jelentős részarányukat. A délebbre vonuló magyarság sertéstartása a ligetes sztyeppen csökkenni látszik, de azért még így is jelentős marad.

A kétféle tartási mód: a mocsári és az erdei makkoltató összekapcsolásának, összefüggésének részleteit még további kutatásnak kell tisztáznia. A természeti körülmények, az etimológia *(Fertő, avas)*, bizonyos mértékig az archeozoológia, a történeti néprajz amellett szól, hogy ez a kettősség már a honfoglalás előtt is meglehetett. Mindenesetre a Kárpát-medencében meglehetős egységesnek látszik és élt egymás mellett egészen addig, amíg a 18. századtól kezdve egyre inkább a kukorica vált a sertéstenyésztés alapjává és körülbelül két évszázad alatt, egyre gyorsuló mértékben a régi tartásmódok teljesen felszámolódtak.

Balassa Iván

GYULA VIGA

WEIDEWIRTSCHAFT UND HIRTENWESEN IM BÜKK-GEBIRGE

In der ungarischen Volkskunde ist es schon zu einer Tradition geworden, den Problemen der Viehzucht und des Hirtenwesens besondere Beachtung zu widmen. Ein bedeutender Teil der Forscher war darum bemüht, nicht einfach im Verlauf seiner Forschungen zur Untersuchung dieses Spezialgebietes der traditionellen Kultur, sondern peripher tiefer in die Struktur der traditionellen Kultur einzudringen und eine Antwort auf deren allgemeinere Bezüge zu suchen. Die Ursachen hierfür wurzeln tief in den Hauptgedanken der Vermutungen über die Geschichte des Ungarntums und die Veränderungen in seiner Lebensweise sowie wissenschaftlicher Ergebnisse. Produkt all dieser Bemühungen ist eine umfassende Fachliteratur, die heute schon eine ganze Bibliothek ausmacht.[1] Natürlich heisst all dies bei weitem noch nicht, dass dieses Gebiet der ungarischen Volkskunde es uns nicht schuldig wäre, wichtige Fragen zu beantworten (z.B. die Determination der Typen im ungarischen Hirtenwassen und ihr Vergleich mit den grossen europäischen Hirtenformen, die Verfertigung von Monographien der einzelnen Tierarten usw.), sowie, dass wir über ausreichende Information von der Gesamtheit des ungarischen Sprachgebietes verfügten. So fällt es beispielsweise auf, dass die Mehrheit der Forscher die Traditionen im Gebiet der Grossen Ungarischen Tiefebene untersuchte, während die Kultur der Gebirgsgegenden und die Traditionen ihrer Viehzucht wesentlich weniger beachtet blieben.[2]

Als überaus wichtiges Ergebnis der ethnographischen und agrargeschichtlichen Forschung, die sich mit dem Hirtenwesen und der Viehzucht befasst, steht die Erkenntnis der Verbindung und des Zusammenhanges zwischen den Systemen der Viehzucht und des Ackerbaus dar, sowie die Entdeckung, dass die unterschiedlichen Typen des Hirtenwesens im Wesentlichen die abweichenden Verbindungsformen von Tier-

1. Vgl. *L. Földes:* Az állattartás és pásztorélet magyar néprajzi szakirodalma. Index Ethnographicus. Budapest, 1963. Die beiden vergangenen Jahrzehnte haben in diesem Themenkreis ebenfalls eine bedeutende Zahl an Publikationen zum Ergebnis gehabt.

2. *B. Andrásfalvy:* Állattartási vizsgálataink. Dissertationes Ethnographicae, 2. Budapest, 1976—78. 95—96.; *J. Zólyomi:* Pásztorok az Észak-Cserhát falvaiban. A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve, XI. Salgótarján, 1985. 229.

bestand und Futterbasis widerspiegeln.[3] Während aber die Ethnologie beziehungsweise die europäische ethnographische Literatur die verschiedenen Formen des Hirtenwesens aufgrund dessen unterscheidet, in welchen Zeitabständen und in welcher Weise die weidenen Tiergruppen die Weiden aufsuchen, und der damit verbundenen zeitweiligen Migration grosse Aufmerksamkeit schenken, hat sich in der ungarischen Forschung die Aufmerksamkeit erst in den vergangenen Jahrzehnten diesen Fragen zugewendet. In der Literatur zum ungarischen Hirtenwesen sind uns in erster Linie aus den Forschungen von *L. Földes* und *J. Szabadfalvi* jene Migrationsformen bekannt, aufgrund derer zwischen den Völkern der in ihren Gegebenheiten so unterschiedlichen und oft in abweichender Weise bewirtschafteten Landschaften dieser so spezifische „Güter" — Austausch vor sich ging: der Viehbestand aus den Viehzuchtgebieten verbrauchte den woanders zur Verfügung stehenden Überfluss an Futter.[4]

Obwohl die Forschung die Hirtenmigration für ein charakteristiches Merkmal der extensiven Tierhaltung nimmt, ist sie uns in dieser Beziehung heute noch die Aufdeckung zahlreicher Gebiete schuldig.[5]

In der vorliegenden Schrift werden einige für charakteristich angenommene Merkmale der Hirtenmigration im Bükk-Gebirge (Nordungarn) vorgestellt, wobei auch in dieser Frage auf das Beziehungssystem der traditionellen volkstümlichen Kultur der beiden benachbarten Grosslandschaften, des Nördlichen Mittelgebirges und der Grossen Ungarischen Tiefebene, sowie deren Zusammenhänge hingewiesen wird, verweisend auch auf jene Erscheinungen, welche im Hirtenwesen der Mittelgebirgszone für allgemein gelten.

Die Bevölkerung des Bükk-Gebirges verfügte im Wesentlichen über ähnliche Bedingungen für die Tierhaltung wie die Bevölkerung anderer Landschaften des Nördlichen Mittelgebirges. Die kleine Gemarkung der Dörfer, die hügelige, bergige Oberfläche und die Walddecke schränkten auch hier die Möglichkeiten einer herkömmlichen Wirschaftweise stark ein. Hält man sich aber die landschaftlichen Gegebenheiten des Bükk-Gebirges näher vor Augen, so erhält man ein wesentlich differenzierteres Bild, und es ist auch mit speziellen Gegebenheiten zu rechnen.

3. Zasammenfassend in der ungarischen Fachliteratur: *J. Szabadfalvi:* Az extenzív állattenyésztés Magyarországon. Debrecen, 1970. 58—75., 162—178.; *A. Paládi—Kovács:* A magyar parasztság rétgazdálkodása. Budapest, 1979. 24—56.

4. Ohne den Anspruch auf Vollkommenheit: *L. Földes:* A juhtartás építményei és típusai a Kárpát-medencében. Néprajzi Közlemények, II. Budapest, 1957. 149—156.; *L. Földes:* Az erdélyi vándorpásztorok állatfajtái a XIX. század első felében. Műveltség és Hagyomány, X. Debrecen, 1968. 231—246.; *L. Földes:* „A vándorló Erdély". Ethnographia, XCIII. Budapest, 1982. 353—389.; *J. Szabadfalvi:* Migráció és makkoltatás az Alföld keleti peremvidékén. Műveltség és Hagyomány, X. Debrecen, 1968. 55—84. usw.

5. Schon 1957. unternahm *L. Földes* den Versuch, die Typen des ungarischen Hirtenwesens, vor allem der Schäferei — in erster Linie anhand von polnischen und slowakischen Beispielen — zu bestimmen. Vgl.: *L. Földes:* A juhtartás... op. cit. 149—456.; *L. Földes:* Kosár „karám ól". Ethnographia, LXXI. Budapest, 1960. 437—453.; *A. Paládi—Kovács:* Élevage dans les hautes montagnes en tant que type du systéme délevage. Ethnographica et folkloristica Carpathica, 3. Debrecen, 1983. 71—80.

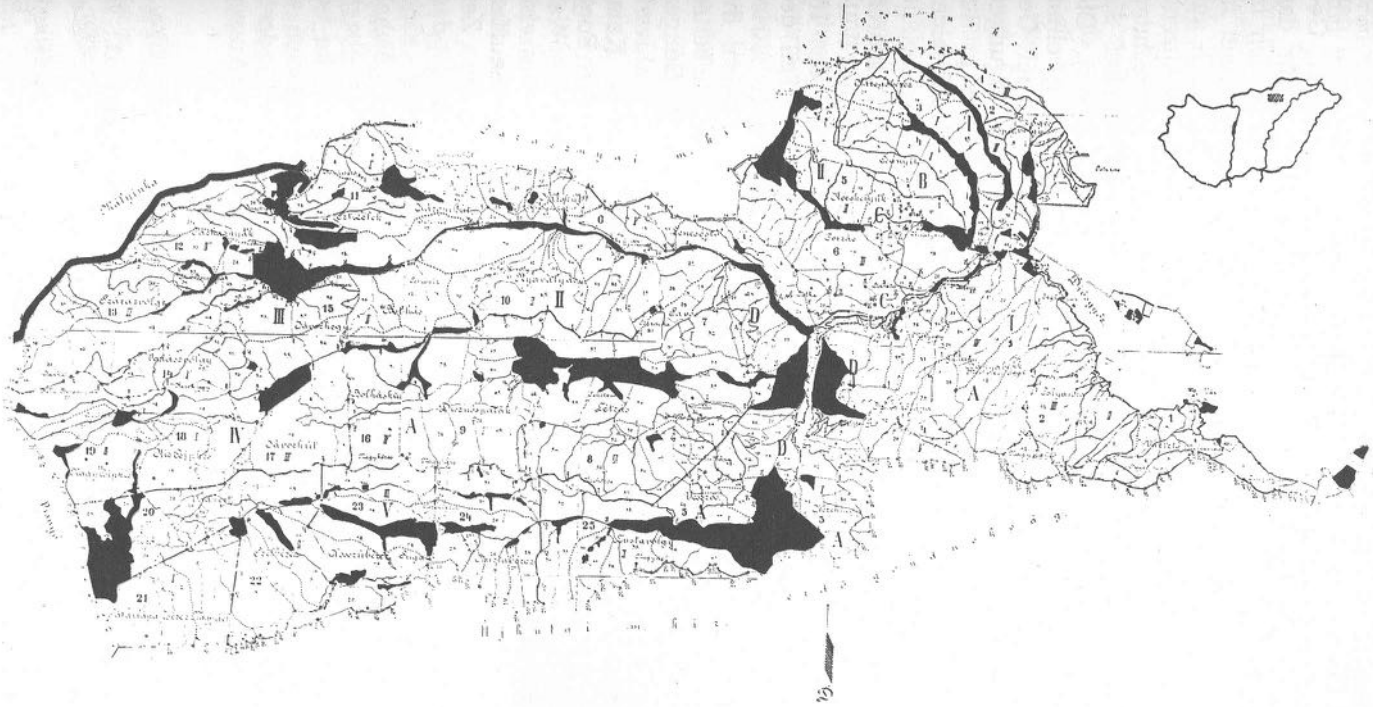


Abb. 1. Für die Weidung bezeichnete Gebiete in den staatlichen Forsten des Bükk-Gebirges, 1901. (Die schwarzen Flächen zeigen die Weidegebiete.)

Ausgehend vom südlichen Fuss des Gebirges nach Nordem hinweg über die Südseite mit ihrem wärmeren Klima und der reicheren Vegetation, hoch hianuf bis zur Hochebene und dann wieder abwärts auf der Nordseite mit kälterem Klima und kümmerlicheren geographischen Gegebenheiten trifft man auf abwechslungsreiche Möglichkeiten für das Hirtenwesen wie auch für die Weidehaltung des Viehs. Unter den in ihren Gegebenheiten so unterschiedlichen Landschaften verlief auch in dieser Beziehung ein spezieller Ausgleichsprozess, wie hierauf auch auf anderen Gebieten der traditionellen Kultur hingewiesen wurde.[6] Während es in dem südlichen, an die Grosse Ungarische Tiefebene grenzenden Streifen noch verhältnismässig ausgedehnte Weiden gibt, verlief die Weidehaltung im Innern des Gebirges vor allem in den Wäldern. Die Mehrheit der Dörfer hier sind Rodungen, wo die Bevölkerung einen ständigen Kampf mit der Pflanzendecke um die Erweiterung der Gemarkungen und um eine Verbesserung der Produktionsbedingungen focht. Nicht allein auf dem Gebiet des Bükk-Gebirges sondern in der gesamten Zone des Mittelgebirges war im Wesentlichen die Waldweidehaltung charakteristisch.[7]

Diese Art der Weidewirtschaft wurde durch mehrere Faktoren beeinflusst. Von diesen muss als erster die Frage des Besitzes an Waldungen im Bükk-Gebirge erwähnt werden. Vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an war ein bedeutender Teil des gebirgsinneren Teil des Kronkammergutes, wo eine bewusste, niveauvolle Forstwirtschaft betrieben wurde.[8] Da die Kammeralherrschaft kein Vieh hielt, sondern die Dorfbevölkerung dieser Gegend auch für sie die Fuhrwerksarbeiten ausführte, so war in erster Linie für den Viehbestand dieser Siedlungen die Weidefläche gesichert, obwohl auch die Verpachtung von Waldweiden und Eichenwäldern zu den bedeutenden Forstnutzungen des Kammergutes zählte. Im 19. Jahrhundert wurden zwar die staatlichen Forsten noch unbegrenzt beweidet, doch für jene Siedlungen, die das Weiderecht besassen, steckte man sog. Wechselweiden ab, um die einzelne Gebiete betreffenden Schäden möglichst zu senken und die Neuaufforstungen zu sichern.[9] Die so beweideten Teile wurden von Zeit zu Zeit aufgeforstet. Als allgemeines Prinzip galt jedoch, dass die Waldabschnitte nach der Aufforstung 25 Jahre lang nicht beweidet werden durften, und dass sie auch vor dem Abholzen für einige Jahre geschont werden mussten. Hier kann gut beobachtet werden, wie die Kameralforst ständig darum bemüht war, die beweideten Flächen zu verringern, um die Wälder vor Tierschäden zu schützen. Seine Endphase fand dies zu Beginn unseres Jahrhunderts, als sog. zusammengefasste Weiden benannt wurden *(Abb. 1)*. Ausser-

6. *Gy. Viga:* To the Ethnoecology of the Bükk Mountains. Ethnographica et folkloristica Carpathica, 3. Debrecen, 1983. 113—121.

7. *A. Paládi—Kovács:* A keleti palócok pásztorkodása. Debrecen, 1945. 42.; Vgl. noch: *B. Andrásfalvy:* Állattartási ... op. cit. 95.; *A. Paládi—Kovács:* A magyar ... op. cit. 35—52.

8. *G. Szilas—Sz. Kolossváry:* A diósgyőri kincstári uradalom erdőgazdálkodása. In: *Sz. Kolossváry (red.):* Az erdőgazdálkodás története Magyarországon. Budapest, 1975. 140—175.

9. *G. Szilas—Sz. Kolossváry:* A diósgyőri ... op. cit. 148.

halb dieser war die Waldmast untersucht.[10] Auffallend ist auch, dass diese Weideflächen unter maximaler Rücksichtnahme auf die Forstwirtschaft und die pflanzengeographischen Gegebenheiten benannt wurden.

Ausgedehnte Wälder, bzw. Weideflächen waren auf dem Gebiet des Bükk-Gebirges auch in den Händen von Privatgrundbesitzern. Diese liessen die Herrschaften teils von ihrem eigenen Viehbestand beweiden, für den anderen Teil liessen sie — gegen Pacht — in einzelnen Jahresabschnitten hier Vieh weiden.

Recht komplizierte Formen der Forstnutzung in Händen von Leibeigenen und Bauern sowie deren diesbezügliches Weiderecht lebten noch bis in jüngster Vergangenheit. Wenn auch selten, so kam es dennoch auch hier vor, dass man die vom eigenen Viehbestand nich genutzen Weiden gegen Pacht von Vieh aus den Nachbardörfern beweiden liess. Dies wurde stets von der Dorfgemeinschaft beschlossen, oder einzelne Bauern trieben das Vieh anderer für Pacht auf die Weiden.

Abwechslungsreich sind auch die Baumarten in den Waldungen des Bükk-Gebirges, und so war auch das unterschiedliche Unterholz nicht immer für die Weidehaltung geeignet. Die Eichenwälder der mittleren Zone, des „Gürtels" des Berges boten eine ausgezeichnete Weide während die dichten Buchenwälder der höher gelegenen Gebiete im Grunde ungeeignet waren für die Weidung. Daher pachteten die dort gelegenen Dörfer Weiden für ihr Vieh in niedrigeren Regionen. Bei diesen Dörfern handelte es sich vor allem um die Huta- und Hámor-Siedlungen.

Die landschaftlichen Gegebenheiten einzelner Siedlungen beeinflussten die Wirtschaftsmöglichkeiten stark, und so kann zusammenfassend gesagt werden, dass die Bedeutung der Viehhaltung in der nördlichen Gebirgsgegend beiweitem nicht so gross war, wie in dem tiefländischen Regionen. Eine Ausnahme bildet hier allein die Schafzucht, welche sich jedoch in der Wirtschaft eines kleineren Teils der Bevölkerung konzentrierte.[11]

Auch in den Dörfern des Bükk-Gebirges ist eine strenge Ökonomität charakteristisch für den Jahresablauf in der Weidewirtschaft. Hier wurde nahezu jeder Fussbreit Boden in der schmalen Gemarkung ausgenutzt, man hielt sich streng an die Jahresordnung im Ackerbau, in Marknutzung sowie in der Vegetation. Die weidenen Herden sind während des ganzen Jahres auf der Wanderschaft zwischen Waldweiden, grasbewachsenen Tälern, unbebautem und brachliegendem Land sowie Getreidestoppelfeldern und anderen Stoppelfeldern.[12] So war das Vieh stets der veränderlichen Grasproduktion, den Weidebedingungen und

10. Laut der Übersichtskarte des Forstamtes Diósgyőr aus dem Jahre 1901 wurden die Waldteile *Dorongos* (bei Nagyvizsnyó), *Lófő* (dessen erwähntes Nachbargebiet) und Csengősfertő (in der Nähe von Bükkszentkereszt) als vereinte Weiden benannt. An dieser Stelle spreche ich Lőrinc Járási meinen Dank für seine Hilfe aus, die er mir bei meiner Arbeit leistete.

11. *A. Paládi—Kovács:* A keleti ... op. cit. 19—39.; *Zs. Bene:* Die Schafzucht und die Verarbeitung der Schafmilch auf dem Gebiet des Cserehát, Nordostungarn. *L. Földes* (red.): Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa. Budapest, 1961. 559—579.; *J. Zólyomi:* Pásztorok ... op. cit. 235—237.

12. *A. Paládi—Kovács:* A keleti ... op. cit. 92—95.

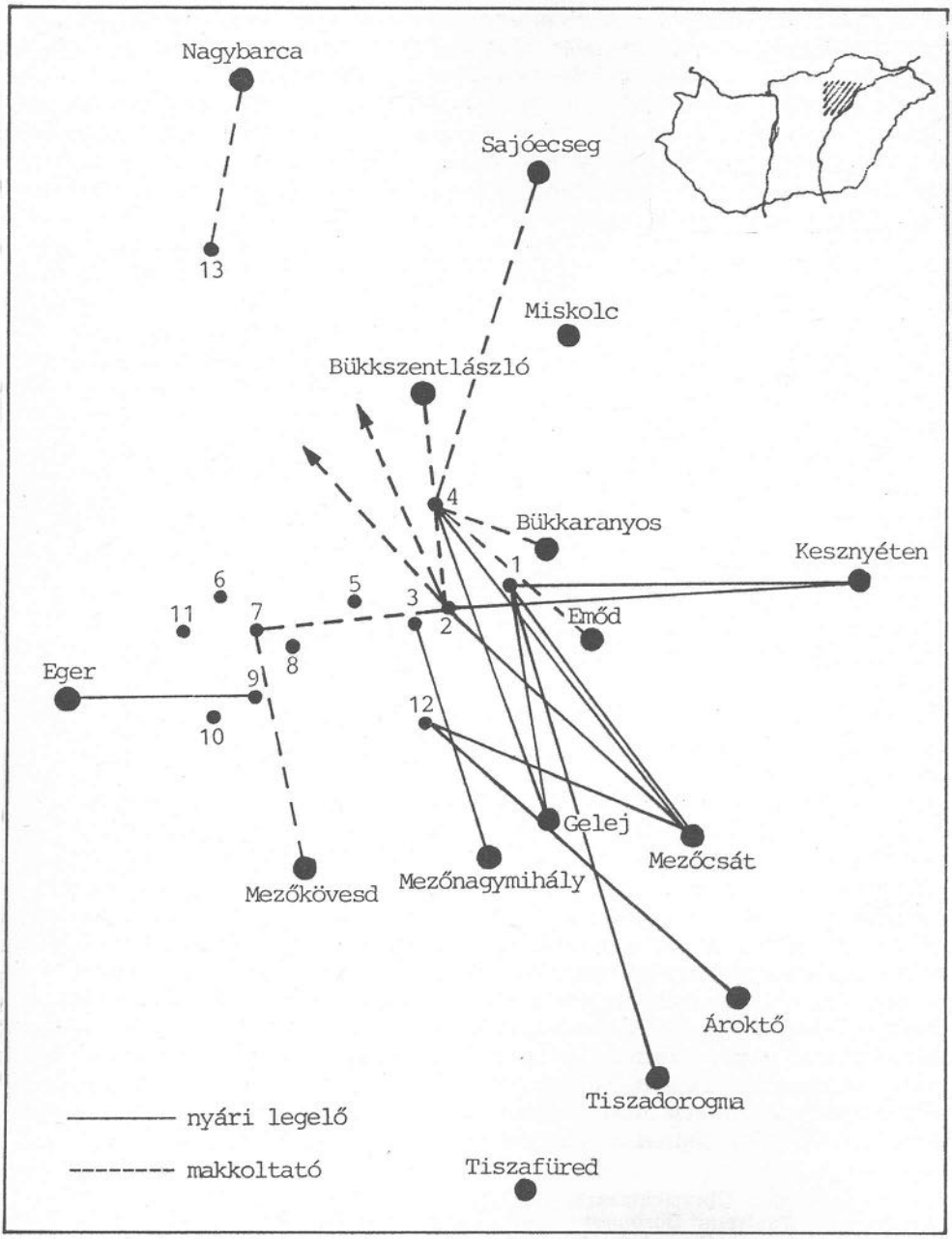


Abb. 2. **Hauptzugwege der Migration in Verbindung mit den Sommerweiden und der Waldmast. (Die fortlaufende Linie bezeichnet die Zugwege der Sommerweide, die unterbrochene Linie hingegen die der Waldmast.) 1. Harsány, 2. Borsodgeszt, 3. Sály, 4. Kisgyőr, 5. Kács, 6. Bükkzsérc, 7. Cserépfalu, 8. Cserépváralja, 9. Bogács, 10. Szomolya, 11. Noszvaj, 12. Bükkábrány, 13. Mályinka.**

der Futterproduktion in den einzelnen Jahren ausgesetzt, und auf diese Weise verlangten die Haltung und die Weidungsformen an sich eine ständige Anpassung von der hier ansässigen Bevölkerung.

Da ein Teil des Viehbestandes, das Zugvieh, nahezu ständig benötigt wird, muss die Weidewirtschaft immer an Ort und Stelle durchgeführt werden. Das Jungvieh und die für den Verkauf gemästeten Tiere können jedoch fast das ganze Jahr hindurch fort sein und die Weiden anderer Gebiete nutzen. Bei einem Teil des Viehbestandes können in einem Teil des Jahreszyklus für die Haltung auf weiter entfernten Weiden unterschiedliche Formen beobachtet werden, so auch in der traditionellen Kultur des Bükk-Gebirges. (Hier muss ich anmerken, dass wir auch über Angaben verfügen, wonach auch das Zugvieh nach Beendigung der Frühjahrsarbeiten auf entfernte Weiden gebracht wurde, um dann erst zur Erntezeit zum Einbringen des Getreides zurückgeholt zu werden.) In einem Grossteil der Bükk-Dörfer war es bis in jügnste Vergangenheit gang und gäbe, das Vieh auf die Weiden anderer Dörfer zu treiben, bzw. Vieh aus anderen Dörfern auf die eigenen Weiden zu lassen. Beachtenswert ist, dass die Migration zeitweise ein in zwei Richtungen weisender Vorgang ist: machmal geben einzelne Siedlungen ihr Vieh ab und nehmen aber anderes auf. Im folgenden sollen die Migrationsformen in Verbindung kurz vorgestellt werden.

1. *Sommerweiden:* Die Angaben historischer Quellen weisen seit Beginn des 18. Jahrhunderts darauf hin, dass man aus den Dörfern des Bükk-Gebietes in der Grossen Ungarischen Tiefebene weiden liess. Auch im Urbarium der Siedlungen des südlichen Vorlandes (Tibolddaróc, Bogács, Noszvaj, Szomolya) hiess es (1770—1772), dass man in Ermangelung an Weideland gezwungen ist in der Grossen Ungarischen Tiefebene, dann und wann sogar „über die Theiss hinweg" Weiden für die Rinder zu pachten.[13] Dieser Brauch lebte in einzelnen Siedlungen am Fusse des Bükk-Gebirges noch bis in jüngster Vergangenheit: Die Viehzüchter von Borsodgeszt, Bükkábrány, Sály, Bükkaranyos und Harsány brachten ihr Jungvieh (Färsen) zum Sommer auf die ausgedehnten Weiden von Kesznyéten, Gelej, Ároktő, Tiszadorogma und Mezőcsát *(Abb. 2)*. Im allgemeinen war das Vieh vom 1. Mai bis zum 30. Oktober auf der Sommerweide, von wo es gemästet und gestärkt zurückkehrte. Diese Rinder wurden dann oft verkauft, um sich stattdessen billigere anzuschaffen, die dann im folgenden Jahr in ähnlicher Weise aufgemästet wurden. Unsere Sammlungen zeigen, dass die Angaben von Károly Herkely aus dem Matyó-Land im 16./17. Jahrhundert nicht als spezifische Beispiele gelten,[14] sondern allgemeine Charakteristika für die Traditionen in einem Viehzuchtgebiet sind.

In den Sommermonaten bedeuteten nicht nur die Weiden in der Tiefebene die Futtergrundlage für den Viehbestand aus Bükk-Dörfern, sondern auch die inneren Waldweiden des Gebirges. Die Kameralherrschaft nahm einen zahlreichen Viehbestand auf ihre Weiden, wovon uns manchmal exakte Aufzeichnungen zur Verfügung stehen. So pachteten

13. Borsod Megyei Állami Levéltár, Acta Politica, XXII. I. 283, 303, 310, 313, 341.

14. *K. Herkely:* Adatok a mezőkövesdi határ kialakulásához. Ethnographia, XLVIII. Budapest, 1937. 477.

zum Beispiel im Jahre 1870 die Sommerweide von Diósgyőr die Leute aus Felsőgyőr, und die von Szentlélek die Leute aus Mályinka.[15] Im Jahre 1872 wurde der Gemeinde Mályinka von der Forst auf bezeichneten Waldteilen (Farkasnyak, Vereskő, Nyárújhely, Kis-Csipkés-árnyék) zur Sommerweide 572 Morgen Weide in Pacht gegeben, wo diese dann 80 Rinder und 80 Schweine hielten.[16] Die Forstabrechung von 1869 zeugt davon, dass auf diesem Gebiet während des Monats August 1200 Schafe und 60 Schweine geweidet haben.[17]

Aus den Forschungen von László Földes ist uns bekannt, dass man bis hin zum ersten Weltkrieg auch auf der Bükk-Hochebene, auf dem Besitz Pallavicini, Färsen zur Sommerweide annahm. Im Frühjahr wurde die *Rinderherde* (ung.: gulya) (an die 540—550 Stück) hergetrieben, und im allgemeinen liess man sie bis Ende November auf der Weide, indem man das Weiderecht verpachtete.

Es gibt auch Angaben dazu, dass man auch aus der Grossen Ungarischen Tiefebene Viehherden, vor allem Schafe, zur Sommerweide in die Wälder des Bükk-Gebirges getrieben hat.[18] All dies zeigt, dass zwischen dem Bükk-Gebirge und der Grossen Ungarischen Tiefebene eine eigentümliche Beziehung im Hirtenwesen bestanden hat, welche im Ausgleich der Weidungsmöglichkeiten beziehungsweise der Weideflächen der beiden Grosslandschaften zum Ausdruck kam. Dennoch hat es den Anschein, als ob — in Bezug auf die Sommerweiden — in erster Linie die Grosse Ungarische Tiefebene die Futtergrundlage und -reserve für das Gebirgsland bedeutete. Im Falle des Bükk-Gebirges können wir — in erster Linie aus pflanzengeographischen Gründen — nicht mit jenen Formen des Hochgebirgshirtenwesens rechnen, wo die sommerliche Hauptproduktion der Gebirgsweiden das Futter für die wandernden Viehherden sichert. Es handelt sich hier um eine spezifische Form des Mittelgebirgsgebietes, die einen Übergang zwischen dem Hirtenwesen im Hochgebirge (Karpaten und Alpen) sowie im Tiefland ausmacht.[19]

Die Domänen, Pächter und Schäfer mit überflüssigen Weiden nahmen die Schafe aus den Gebieten zur *Sommerweide* (ung.: nyaraltatás) auf, wo es keine oder nur wenig Weiden gab. Für die Milchschafe bezahlte man dies mit deren Milchertrag, für die Jungtiere bezahlte man Geld.

Für die Zugtiere und die am Haus gehaltenen Tiere wurde die Sommerweidung in unterschiedlicher Form gewährleistet. Es war Brauch, das Vieh nachts auf die Weiden zu treiben, es an den Grabenrändern weiden zu lassen, und oft auch kam es vor, dass man das Vieh einfach auf verbotenes Gebiet trieb.

2. *Waldmast:* Eine ganz spezielle Form der Hirtenmigration, ihres Wanderns mit dem Viehbestand, war die *Waldmast* (ung.: makkoltatás), gleichzeitig in jüngster Vergangenheit unter den pflanzengeographischen Verhältnissen ein Spezifikum der Viehzucht in Gebirgsgegenden.

15. Diósgyőri Erdőhivatal Iratai 25/1870. Borsod Megyei Állami Levéltár.
16. Diósgyőri Erdőhivatal Iratai 14/1872.
17. Diósgyőri Erdőhivatal Iratai 111/1869.
18. *J. Szabadfalvi:* Pásztormigráció... op. cit. 129—130.
19. *L. Földes:* A juhtartás... op. cit. 149.

Auf dem Gebiet des Bükk-Gebirges kann die Waldmast von Schweinen seit dem 15. Jahrhundert mit Angaben nachgewiesen werden,[20] ja, in einigen Dörfern lebte diese Praxis noch bis hin zum zweiten Weltkrieg.

In den Domänen- und Kameralforsten nahm man regelmässig Schweine aus anderen Dörfern zur Waldmast auf, oftmals auch aus ganz anderen Gegenden zur Beweidung spärlicher Eichenwälder. Doch auch die Beziehungen zwischen den Nachbardörfern ist in Bezug auf die Gemeindewälder gut spürbar (Abb. 2).

Geschichtliche Quellen und statistische Angaben aus dem vergangenen Jahrhundert zeigen,[21] dass in den Wäldern des Bükk-Gebirges die Waldmast für Schweine ebensolche Bedeutung trug wie auf dem Gebiet des Zemplén-Gebirges,[22] der Mátra[23] und des Cserhát.[24] Die durch die Eichelwälder gewährleistete Futtergrundlage war die Ursache für eine bedeutende Hirtenmigration sowohl innerhalb der Landschaft als auch zwischen den Grosslandschaften, besonders zwischen der Grossen Ungarischen Tiefebene und dem Nördlichen Mittelgebirge. Während jedoch die über Eichelwälder verfügenden Dörfer aus den nahegelegenen Dörfern ein bis zwei Dutzend Schweine zur Waldmast neben ihren eigenen Herden aufnahmen, war eine Migration grösseren Volumens, der Umtrieb ganzer Schweineherden in die Eichelwälder in erster Linie auf dem ausgedehnten Gebiet der Domänen- bzw. Kameralforsten möglich. In den Domänen und Staatsforsten wurde Ende jeden Sommers die Eichelernte abgeschätzt, und dementsprechend wurde dann die Zahl der auszutreibenden Tiere bestimmt. Vor allem Schweine trieb man zur Waldmast, doch gibt es auch Angaben über Schafe.[25]

3. Winterweidung: Bei den hochgelegenen Bergdörfern im Bükk-Gebirge sowie bei den sich am südlichen Fusses dieses Gebirges erstreckenden Tieflanddörfern kann eine spezielle Form der Migration des im Stall gehaltenen Viehbestandes beobachtet werden. Die Bewohner der Bergdörfer gaben zum Winter ihre Zugochsen an die Bauern in den südlichen Siedlungen ab (ung.: teleltetés), da sie sie — in Ermangelung an genügend Futter — nicht hätten halten können *(Abb. 3.)* Es ist nicht ausgeschlossen, dass es sich hierbei um ein Relikt eines früheren, extensiven Überwinterungssystems handelt,[26] doch ist dies zweifelsohne eine ganz spezielle Erscheinung in der Viehhaltung.[27]

20. *J. Szendrei:* Miskolc város története, II. Miskolc 1904. 79—80.

21. Vgl. *E. Fényes:* Magyarország geographiai szótára. Pest 1951. I. 102, 213. II. 245. III. 198, 272, IV. 179.; *Gy. Viga:* Történeti-néprajzi adatok a Kelet-Bükk falvainak erdőléséhez. Borsodi Levéltári Évkönyv, V. Miskolc, 1985. 351—356.

22. *J. Szabadfalvi:* Makkoltatás a Zempléni-hegységben. Ethnographia, LXXIX. Budapest, 1968. 62—75.

23. *T. Petercsák:* Erdőhasználat Gyöngyösön és környékén a XVIII—XIX. században. Tanulmányok Gyöngyösről. Gyöngyös, 1984. 472.

24. *J. Zólyomi:* Pásztorok... op. cit. 238—241.

25. *J. Szabadfalvi:* Juhmakkoltatás az északkelet-magyarországi hegyvidéken. Műveltség és Hagyomány. V. Debrecen, 1963. 131—143.

26. *J. Szabadfalvi:* Nomád teleltetési rendszer az Alföldön. Műveltség és Hagyomány, VIII. Debrecen, 1966. 85—136.

27. *Gy. Viga:* Bükk-hegységi adatok a jószág teleltetéséhez. Agria. XXI. Eger, 1985. 267—272.

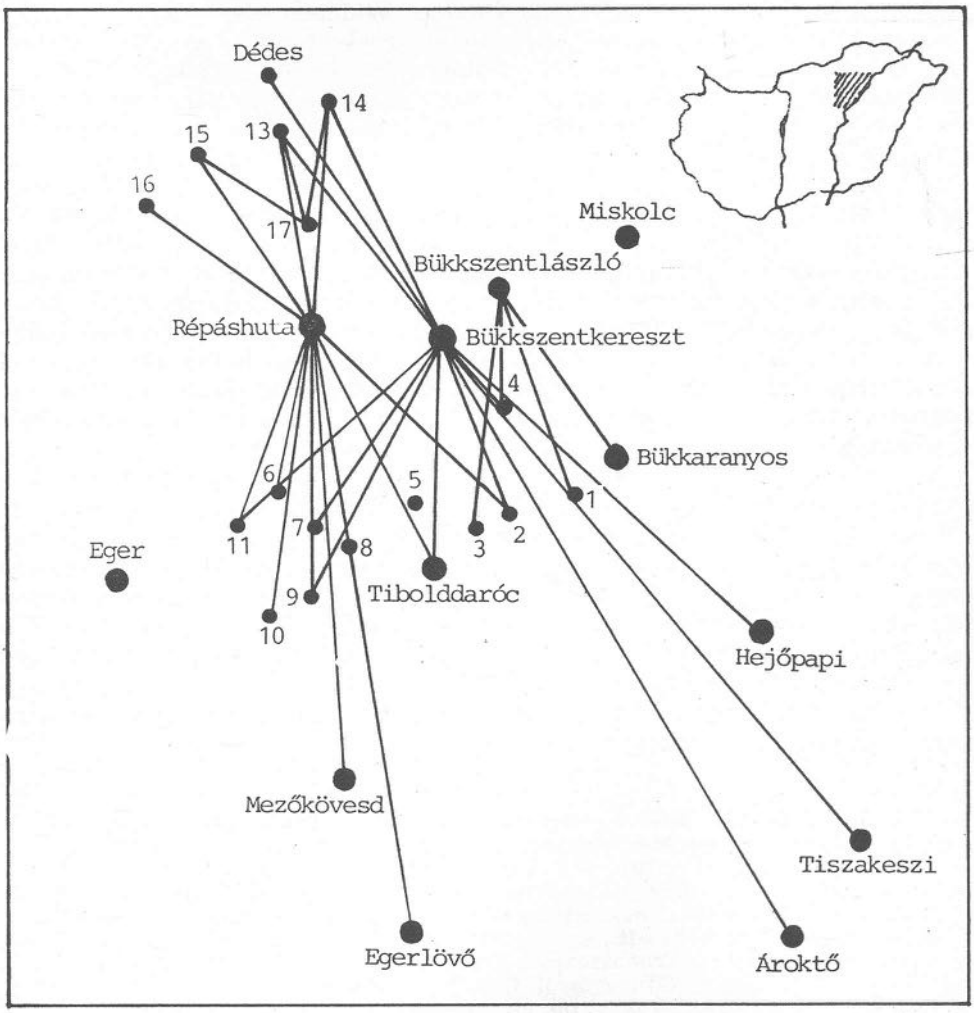


Abb. 3. Verbindungen der Winterhaltung.
1. Harsány, 2. Borsodgeszt, 3. Sály, 4. Kisgyőr, 5. Kács, 6. Bükkzsérc, 7. Cserépfalu, 8. Cserépváralja, 9. Bogács, 10. Szomolya, 11. Noszvaj, 12. Bükkábrány.

4. Das Weidegebiet bzw. der Mangel an Futter zeitigten in dieser Landschaft spezifische Formen, in Folge derer die Besitzer ihr Vieh für eine bestimmte Zeit — gegen unterschiedlichen Nutzen — an Bauern abgaben, die Weiden, beziehungsweise Futter besassen. Im Wesentlichen ist die in Punkt 3. erwähnte Überwinterung eine spezielle Form dessen, wenn die Landwirte während des Winters die bei ihnen stehenden Zugochsen anspannen konnten, mit ihnen den Dung auf die Felder fahren konnten, ja, gelegentlich mit diesen Tieren auch die Pflügerarbeiten im Frühjahr erledigen konnten. Ähnlich ist auch die oben genannte Übersommerung eines Teils des Schafbestandes: Die Domänen, Pächter und Schäfer mit überflüssigen Weiden nahmen oft neben ihren eigenen Herden Schafe gegen deren Milchertrag oder neugeborene Tiere in ihrem Gebiet auf.[28] Infolge von Futtermangel bedeuteten die Haltungsformen für einen Teil des neugeborenen Viehs (Haltung für die Hälfte, Haltung für die ersten beiden Tiere des Muttertiers usw.) eine ähnliche Zwangslösung.

Die obigen Ausführungen machen darauf aufmerksam, dass die Gemarkung zahlreicher Siedlungen des Bükk-Gebietes für die Weidung und Fütterung des Viehbestandes nur einen beschränkten Rahmen boten, so dass die hier vorgestellte Migration der Viehherden darum bemüht war, diese Bedingungen „zu erweitern". Auch in den vergangenen Jahrhunderten mag die Futtergrundlage für die Viehhaltung in den vergangenen Jahrhunderten mag die Futtergrundlage für die Viehhaltung in den Dörfern des Bükk-Gebirges so ähnlich gewesen sein, wie sie in rezenten Sammlungen beschrieben wird, obwohl das erhöhte Niveau der Forstwirtschaft die Bedingungen der Waldweidung sehr gemindert hat. Die Futtergrundlage schuf einen eigentümlichen Kontakt zwischen den in ihren geographisch-pflanzengeographischen Gegebenheiten unterschiedlichen Siedlungen auf dem Gebiet des Bükk-Gebirges sowie zwischen den beiden benachbarten Grosslandschaften, dem Grossen Ungarischen Tiefebene und dem Bükk-Gebirge. In den verschiedenen Jahresabschnitten können wir eine spezifische Ausgleichung der Futtergrundlage in der extensiven Tierhaltung beobachten, die eine Migration in mehrere — gelegentlich sogar gegensätzliche — Richtungen zur Folge hatte. Zur Sommerweide wurde der Viehbestand auf den ausgedehnten Weiden des nördlichen Randgebietes der Grossen Ungarischen Tiefebene, in geringerem Masse auf der Hochebene und den Lichtungen des Gebirges sowie in den spärlichen Eichenwäldern aufgenommen. Im Herbst bedeuteten die Eicheln des Gebirgsgebietes die Futtergrundlage.

Innerhalb dieser extensiven Haltungsweise bestand also eine ständige Verbindung zwischen den beiden Grosslandschaften, bzw. zwischen den — in ihren Gegebenheiten abweichenden — Kleinlandschaften des Bükk-Gebirges, welche ebenso eine landschaftliche Arbeitsteilung und Formen einer ökonomisch-kulturellen Berührung darstellen, wie der Produktenaustausch der erzeugten Güter. All dies zeigt, dass wir die regionalen Typen des herkömmlichen Hirtenwesens und der Viehhaltung nicht als lokale Erscheinungen, als Anpassungsform der Einwohnerschaft einer einzigen Region interpretieren dürfen, sondern auch in

28. *A. Paládi—Kovács:* A keleti ... op. cit. 48.

dieser Beziehung muss eine intensive Beziehung zwischen den benachbarten Landschaften vorausgesetzt werden. Die Formen des Hirtenwesens und der Viehzucht dürfen — ähnlich wie andere Sphären der volkstümlichen Kultur und der traditionellen Wirtschaftweise — nicht starr an der Grenze zwischen Grosser Ungarischer Tiefebene und Nördlichem Mittelgebirge voneinander getrennt werden. Wie auch auf anderen Gebieten der Kultur dürfen wir auch hier Zeugen eines ständigen und spezifischen „Ausgleichs", einer spezifischen „Zusammenarbeit" sein. All dies wird auch durch die abweichenden pflanzengeographischen sowie die Niederschlagsverhältnisse bestimmt. Auch die Hirtenmigrationen sind reversible Prozesse, welche die abweichenden und veränderlichen Bedingungen der Futtergrundlage grundlegend beeinflusst haben. Diesbezüglich dürfen wir aber auch nicht ausser Acht lassen, dass die Formen die ökonomischen Verhältnisse stets Produkte der Geschichte sind.[29]

Die oben vorgestellten Formen der Hirtenmigration, der Charakter der Viehzucht im Bükk-Gebirge ähneln den grossen europäischen Typen des Wanderhirtenwesens nicht und auch nicht dem Hirtenleben auf der Grossen Ungarischen Tiefebene, sondern es scheint sich hier eine spezifische Form des Hirtenwesens im Mittelgebirge abzuzeichen, das aufzudecken jedoch die Aufgabe weiterer Forschungen bleibt.

29. *L. Földes:* Árucsere és piac a hagyományos társadalmakban. Világosság, 1976. 348.

Legeltetés és pásztormigráció a Bükk-hegységben

A magyar néprajz pásztorkodással kapcsolatos vizsgálatai elsősorban az alföldi területek állattartó hagyományát tanulmányozták, s lényegesen kisebb figyelmet szenteltek a hegyvidéki népi kultúra ezen vonulatának. Jelen tanulmány a Bükk-hegység falvainak állattartását vizsgálja, különös tekintettel arra, hogy a jobbára szűk határú, elsősorban erdei legelőkkel bíró települések népessége milyen módon igyekezett „kitágítani" állattartásának kereteit, lehetőségeit, s e vonatkozásban milyen kapcsolatrendszer alakult ki az egyes falvak között, a tájon belül, valamint a két szomszédos nagytáj, az Alföld és az Északi-középhegység között.

A Bükkben az állatállomány legelőkre való vándorlásának többféle formája ragadható meg, részben a történeti forrásokban, részben a recens gyűjtések révén.

1. A XVIII. századtól kezdve már kellő biztonsággal adatolható a bükki falvak alföldi leglőbérlete, melynek során növendék állataikat dél-borsodi, Tiszamenti legelőkre hajtották.

2. Kisebb mértékben ugyan, de nyári legelőül szolgált a hegység belseje is, ahová alkalmanként az Alföldről is hajtottak fel jószágokat *nyaraltatni.*

3. Jelentős takarmánybázist jelentett a Bükk-hegység tölgyeseinek makkja. A kincstári és uradalmi erdők területére egész sertésnyájakat is fogadtak ősszel, megfigyelhető azonban a falvak között is egyfajta összeműködés: sajátos makkos kondájuk mellé elegendő makktermés esetén — más településekről is fogadtak sertéseket.

4. Sajátos rendje alakult ki a Bükkben a jószág, főleg a jármos ökrök teleltetésének, melyeket alföldi jellegű falvak gazdái fogadtak pénzért, téli tartásra.

Vizsgálataink során lassan kirajzolódik a pásztorkodás egy sajátos, középhegységi vonulata, amely átmenetet jelent a magashegyi és az alföldi pásztorlási típusok között. Úgy tűnik azonban, hogy a két szomszédos táj, az Alföld és az északi hegyvidék között, a mindenkori legelőviszonyokhoz, takarmánybázishoz igazodva, e vonatkozásban is sajátos kiegyenlítődés, „munkamegosztás" figyelhető meg, hasonlóan a hagyományos kultúra egyéb területeihez. Ez harmonikus „összeműködést" biztosított, amely nem volt változatlan, nem volt merev, hanem mindenkor képes volt alkalmazkodásra, változásra, az adott feltételekhez való igazodásra.

Viga Gyula

JÁNOS BENCSIK

HIRTEN IN DER BAUERNGESELLSCHAFT IN OSTUNGARN

In der ungarischen ethnographischen Fachliteratur gilt es als geklärt, dass die Tierhaltung im späten Feudalismus innerhalb des Organismus der bäuerlichen Wirtschaft und der landwirtschaftlichen Produktion, dort, wo die pflanzengeographischen Gegebenheiten der Landschaft die Weidewirtschaft ermöglichten, eine determinierende und dominante Rolle spielte. Und dies im Gegensatz zu jenen Landschaften, wo einzelne Pflanzenkulturen oder der Charakter der Landschaft der Produktion eine andere Richtung vorgaben, obleich man auch in diesen Landschaften nicht ganz auf den aus der Tierhaltung erwachsenden Nutzen verzichten konnte. Neben dem Nutzen, den das in grosser Menge und billig geweidete Vieh brachte, war der aus dem Weizenanbau im Flachland verschwindend klein. Allein die Nachfrange nach Qualitätsweinen konnte den Wettkampf mit rem Ertrag aufnehmen, den die mit geringen Kapitalinvestitionen einherschreitende Tierzucht brachte. Die Nutzung der Wälder — in unserer Landschaft in den bergigen Gegenden des Bezirkes Borsod-Abaúj-Zemplén — bildete sich in einer Zwangslage heraus, unter anderen zusammen mit der hier Ende des 17. Jahrhunderts angesiedelten Glasproduktion.

Die extensive Weidewirtschaft war billig, denn für diesen Zweck standen den Gross- und Kleinwirtschaften reichlich Weideflächen zur Verfügung. Doch die langsam immer intensiver werdende Tierhaltung, ja selbst die Rinderhaltung, konnte nicht ganz auf die Weidewirtschaft verzichten. Besonders dann diente und konnte die Weidewirtschaft den Nutzungsinteressen der Bauern dienen, wenn sich das Hirtenwesen den Zielen Viehhaltung und -zucht entsprechend spezialisierte. Die Organisierung — Spezialisierung — der Weidewirtschaft und des Hirtenwesens zog weitestgehend die wirtschaftlichen Interessen des Indiviuums und auch der kleineren und grösseren Gemeinschaften in Betracht. Dies lässt sich besonders dort gut verfolgen, wo Vieh in grossen Beständen gezüchtet und gehalten wurde.

Die Tierrassen bildeten in erster Linie die Grundlage für eine Differenzierung. Auffallend ist hier, wie die für unterschiedliche Zwecke angefertigten feudalen Konskriptionen die Nutztiere der Leibeigenen einstuften: Zugochse, „brachliegender" Ochse, Pferd, Milchkuh, gelte Kuh, „Nachwuchs", Milchschaf, geltes Schaf und Schwein. Hierauf folgten dann noch die Biene und die Ziege. Der Besteuerungsschlüssel (dica)

wurde ebenfalls hiernach gestaltet. Die Betrachtungsweise spiegelte wahrscheinlich den-Nutzen aus der derzeitigen Viehhaltung wider. Dementsprechend wurden die Herden, Rudel und Scharen zusammengestellt.

Der Produktionsablauf (Weiden, Hüten, Pflegen) konnte sowohl die Voraussetzungen (Weide, Besitzer) als auch die Art der Nutzung differenzieren. Natürlich bestimmt und ausgerichtet wurde er jedoch durch das Ziel, den höchstmöglichen Nutzen zu erlagen. Und verständlicherweise leitete dieses Interesse die Viehbesitzer auch dann, wenn sie Hirten dingten. Der Landwirt, der einen grösseren Viehbestand hatte, durfte einen Hirten einstellen, doch auch die Gemeinschaft der Landwirte konnte Hirten verdingen: entweder die Gemeinschaft (beziehungsweise ihre führende Körperschaft) oder die Communitas selbst. Beim Zustandenkommen so einer Gemeinschaft konnten der Besitz, das Eigentum, die Wohnung innerhalb der Gemeinde sowie die Karmeanden-, Schwager- und Freundesbeziehungen eine Rolle spielen. Das Verhältnis der Landwirte untereinander sowie zu den gedungenen Hirten war bestimmend für die Organisierung der Gemeinschaften.

Die Hirten gehörten zu der beweglichsten Schicht der Gesellschaft. Sie dienten nur selten länger als ein bis zwei Jahre an der gleichen Stelle. Durch diese Beweglichkeit erwarben sie sich eine gesellschaftliche Freiheit. Diese recht allgemein formulierte Ansicht war aber nicht in jeder geschichtlichen und geographischen Situation gleich wahr. Ein Teil der Hirten, die sich bei Domänenherren und Gemeinden verdungen hatten, veränderten ihre Stelle nur selten. Gewöhnlich war noch der Enkel in der gleichen Stellung wie einst sein Vater und Grossvater.

Es hat den Anschein, als ob die Hirten in ihrem Verhalten und ihrer Meinung (Weltbild) über die Gesellschaft gewisse Elemente aus der Welt ihrer Urväter herüberretten und bewahren konnten. Desalb mögen wohl die Farscher gesagt haben, dass „die Hirten weder Knechte noch Bauern sind, aber in bäuerlicher Art denkende freie Leute." Ihre Lebensform ist unwiederbringlich, sie geht gewollt oder ungewollt mit dem Wandel der Zeiten verloren.

Gerade ihrer materiellen Lage wegen wurden die Hirten in der bäuerlichen Gesellschaft als bedeutende Leute angesehen. Es gibt Forscher, die die Erfahrung machten, dass allgemein die Meinung galt, die Hirten lebten auf der gesellschaftlich niedersten Stufe des Bauerntums, ihnen würden dann nur noch die Dienstleute folgen. Dieser Behauptung fehlt es aber an der Tatsache, dass die Gesellschaft der Hirten besonders in der hier erwähnten Gesellschaft der Leibeigenenbauern sehr breit war.

In der Gesellschaft genoss nicht jeder Hirte das gleiche Ansehen. Besonders geehrt wurden die reichen Schäfermeister, die über einen ansehnlichen Viehbestand verfügten. Unter den Hirten wurden am wenigsten die Ziegenhirten geachtet, sie verdienten auch am wenigsten. Ein kräftiger Mann hätte sich geschämt, Schweinehirt zu werden. Ihr Lohn lag noch weit unter dem der Dienstleute.

Die Hierarchie unter den Hirten war gleichzeitig die Grundlage für ihr Ansehen und ihre Achtung. Dort wo die Schafhaltung die bedeltendste unter der Viehhaltung war, dort galt der Schäfer als der Erste.

Ihm folgten mit Abstand der Ochsenhirt und der Schweinehirt. Infolge der vielseitigen Nutzung der Schafe und somit der grösseren materiellen Gesichertheit standen die Schäfer über den anderen Hirten. Auf den Weiden der Grossen Ungarischen Tiefebene rivaliserten hingegen der Rindehirt und der Pferdehirt um den ersten Rang. Doch dieser stand stets dem Pferdehirten zu. Ihm folgten die anderen Viehhirten. Dennoch war der Schafhirt immer beliebter als der Kuhhirt, wie dies überliefert wurde. Eben um seiner „Freiheit" willen war und blieb das Hirtenleben attraktiv. Diese Freiheit mag sich wohl in der Bewegungsfreiheit verkörpern. Und hieraus mag auch die Treue zu ihrem Beruf bei den Hirten stammen. Das vom Vater auf den Sohn vererbte „Handwerk", vielei Fachkenntnisse und ausserordentliche Praxis haben sich im Laufe der Generationen angehäuft. So erzog der Hirten-Vater auch seinen Sohn zum Hirten: dieser durfte Hirtenjunge bei der eigenen Herde sein, um dann später einmal mit etwas Glück den ersehnten Rang des Schäfermeisters zu erlangen. Auch die Familiengründung war von ähnlichen Lebensanschauungen bestimmt. Grundlage für diese Berufsendogamie waren in erster Linie Interesse und Liebe zu diesem Beruf von Seiten der Frau. Eine derartige Verschlossenheit führte dann auch zu einem gewissen Mass an Isoliertheit. Zalhreiche Hirtenfamilien machten den Versuch, sich aus dieser Isoliertheit zu lösen. Im Laufe ihrer langen Dienstjahre hatten sie ein mehr oder weniger grosses Vermögen zusammengetragen, von dem sie dann, in irgendeinem Dorf oder gar in einer Stadt ein Wohnhaus, Grundbesitz oder ein Einzelgehöft erwarben und sich im Alter dann in eine geschlossene Siedlung zurückzogen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hin zu seinem Ende hat sich eine Wandlung in der Hirtenwirtschaft vollzogen. Je mehr die Ackerwirtschaft an Raum gewann, umso mehr wurde das Hirtenwesen, die Weidehaltung zurückgedrängt, bis sie die intensiv betriebene Landwirtschaft nurmehr ergänzte. Die Weideflächen und die Zahl der Weidetiere gingen zurück. Es gab immer weniger Hirten, die ihren Dienst bei dem Vieh auf der Weide taten. Allein Marktflecken und Dörfer, die über grosse Weiden verfügten, wie zum Beispiel in der Umgebung von Hortobágy, konnten die herkömmliche Form des Hirtenwesens noch lange Zeit bewahren.

A pásztorok a paraszti társadalomban Kelet-Magyarországon

Kelet-Magyarországon a paraszti társadalom legmozgékonyabb rétegéhez tartoztak a pásztorok. Ritkán szolgáltak egy helyen 1—2 évnél tovább. Mozgékony voltuk társadalmi szabadságukat is biztosította. Az uradalmi és községi alkalmazásban álló pásztorok egy része ezzel szemben ritkán változtatta helyét. Úgy tűnik, a pásztorok magatartásukban, a társadalomról alkotott véleményükben bizonyos elemeket nagyapáik világából mentettek át. Anyagi helyzetük miatt sokan közülük a paraszti társadalom tekintélyes tagjai voltak, aminek alapja volt a pásztorok között kialakult hierarchiaja is.

A XIX. század második felében a paraszti gazdálkodás nagy átalakuláson ment át. Csökkent a legelőterület, s vele együtt a legeltetett állatok száma. Egyre kevesebb pásztor szolgálhatott az állatok körül. A tágas legelőkkel ezután is rendelkező mezővárosok, falvak azonban még sokáig megőrizhették a pásztorkodás hagyományos formáját.

Bencsik János

BÉLA GUNDA

EIN UNGARISCHES HIRTENBUCH

In der Diskussion über eine akademische Doktorarbeit sagte ich u.a., bei der Untersuchung der Geschichte des Hirtenwesens sowie des Verhaltens der Hirten dürfe man nicht die Vorschriften, Statuten und Regeln jener Bauerngemeinschaften, Herrschaften, Städte und Komitate ausser Acht lassen, die die Hirten angestellt haben. Es sind dies eigentlich Varianten der vom Staat und seinen Organen ausgeübten Zentraldirigierung, wie in der schwedischen Volkslebenforschung durch *S. Erixon* und *S. Svensson* schon wiederholt nachgewiesen *(Erixon* 1952: 9—15; *Svensson* 1973: 118—127). Grosse Aufmerksamkeit müssen wir den handgeschriebenen und im Druck erschienenen sog. Hirtenbüchern widmen, die in Europa bereits seit dem 14.Jh. bekannt sind. Eine dieser Arbeiten ist von Jehan de Brie im Auftrag des Königs Karl V. von Frankreich im Jahre 1379 zusammengestellt worden *(Le bon berger ou le vray régime et gouvernement des bergers et bergères, science et pratique de l'art de bergerie... composé par le rustique Jehan de Brie, le bon berger),* aber erst viel später erschienen (1512). Es fragt sicht allerdings, ob Jehan de Brie, „der gute Hirte", sein Werk über die prosperierende Schafhaltung an Hand eigener Erfahrungen geschrieben hat. „Aus Stiluntersuchungen, — meint *W. Jacobeit* — möchte die französische Forschung schliessen, dass vielmehr ein Geistlicher als »interprête de Jean de Brie« dessen Gedanken niedergeschrieben hat" *Jacobeit 1961:* 415—416; *Gassies* 1909; *Grand-Delatouche)* 1950:494—496). Ebenfalls aus Frankreich ist das Werk Le Compost et Kalendrier des Bergiers bekannt, erstmals im Jahre 1491 herausgegeben. Laut Herausgeber (Guy Marchant) erzählt hier ein unkundiger Hirte seinen Kameraden seine Lebenserfahrungen *(Jacobeit* 1961:414). Die Facsimile-Ausgabe des Buches ist mir selber bekannt *(Le grant kalendrier et cõpost des Bergiers auecq leur Astrologie. Et plusiers aultres choses, Imprimé nouuellemẽt à Troyes par Nicolas le Rouge... transcrit par Bertrand Guégan d'après l'édition troyenne de Nicolas le Rouge).* Im Kalender werden die Monate (in Versen) sowie die Namensfeste der Heiligen, der Apostel, Märtyrer, Päpste und Propheten, und sonstige Feiertage angeführt. Nach einer Aufzählung astrologischer Kenntnisse erörtert der Verfasser den Charakter der Hirten, ihre biblischen Vorgänger, ihre Trachten und Geräte sowie die Hirtenhunde. Aus dem Verhalten der Tiere und Vögel, meint er sodann, könne man auf das Wetter schliessen. Die Prosa wird durch gereimte

Teile — Schäferlieder, Hirtenverse — unterbrochen. Den Schäfern wird nahegelegt, wie schädlich für sie Neid, Überheblichkeit, Zorn, Faulheit, Hurerei usw. und wie erstrebenswert die Rechtschaffenheit und das lautere Familienleben sind. Im Buch sind auch Gebettexte für Hirten enthalten. Verschiedene Krankheiten, Saisonarbeiten und Speisen sowie die Volksheilkunde und die Rolle der Schäferinnen werden erörtert, und manche wilden und zahmen Tiere und Vögel beschrieben.

Wir wissen auch von einem späteren französischen Hirtenbuch (Daubenton L., *Instruction pour les bergers et pour les propriétaires de troupeaux.* Paris 1782), wo die monatliche Arbeit der Schäfer sowie ihre Praxis in der Tierheilkunde behandelt werden *(Jacobeit* 1961:416).

W. Jacobeit macht uns auch auf die verschiedenen handgeschriebenen Schäferbücher aufmerksam. Diese werden von einer Generation auf die andere vererbt, und die neuen Eigentümer schreiben jeweils zum alten Text etwas Neues hinzu. In solchen Schäferbüchern sind auch viele magische Heilmethoden beschrieben. Derartige handgeschriebene Hefte sind bei den Deutschen schon aus 1670 bekannt; das Schäferbuch des „Schäfer Thomas", im Druck erschienen zu Beginn des 19.Jh., erreichte im vergangenen Jahrhundert in 20 verschiedenen Editionen eine Gesamtauflage von etwa 40 000 Exemplaren. Dem Charakter nach ist es allerdings kein ausgesprochenes Hirtenbuch — es enthält etwa Ratschläge über die Heilung des Bisses einen tollen Hundes ebenso wie über die Aufbewahrung von Käse, über Brothefe wie über Zahreinigung usw. Der Verfasser leistet sich sogar politische Wahrsagungen. Es fragt sich freilich, ob „Schäfer Thomas" tatsächlich ein Schäfer war oder ob diese Berufsbezeichnung des Autors für den Herausgeber ganz einfach nur grössere Zugkraft bedeuten sollte, zumal der Schäfer im Volksglauben einen besonders hohen Stellenwert hat und als heilkundig oder gar als Zauberperson gilt *(Jacobeit* 1961:407—412). Ein Ingenieur, schreibt *W. Jacobeit,* habe das Buch noch in den 1950er Jahren in den Bücherkästen der Burgenländischen Bauern gefunden, „und ... einem dortigen Schäfer, der als »Wender« bekannt ist, der »Schafthomerl«, von dem er allerdings hervohebt, er sei ein lutherischer Schafhalter gewesen, kein Unbekannter war, dass er dessen Schriften genau kannte und sich auch wohl danach richtete" *(Jacobeit* 1961:413).

Nachstehend möchte ich ein ungarisches Hirtenbuch schildern, welches bislang die ungarischen Ethnographen ausser acht liessen. Der Verfasser, Ker. János (Johann-Baptist) Molnár (1728—1804), ein hochgebildeter Jesuit, wurde 1759 in Tyrnau (Nagyszombat) zum Priester geweiht, wo er anschliessend Philosophie unterrichtete und sodann in Raab (Győr), Ofen (Buda) und Klausenburg (Kolozsvár) kirchlichen Dienst leistete. Nach der Auflösung des Jesuitenordens war er 1776 Rektor und Seelsolger der Jeseuitenakademie in Ofen. 1784 Kanonikus der Zipser Diözese, starb er 1804 in Szepesváralja (Kirchdrauf). Seine Tätigkeit war überaus vielfältig, er schrieb eine Kirchengeschichte, eine Baugeschichte, ein Lehrbuch der Physik, eine Abhandlung über die klassischen (metrischen) ungarischen Versformen und auch selbst einige Gedichte. Er war wohlbewandert in der deutschen, italienischen, französischen, lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, ganz hervorragend in der letzteren. Über seine Lektüren, Geschichtskenntnisse und Forschun-

PÁSZTOR-EMBER,

AVAGY

A' PÁSZTOROK

TANITÁSÁRÓL

KÉT KÖNYV,

I. A. Pásztorok Betsületéröl, Isten és ember elött.

II. A' Pásztorok kötelességéröl, 1. Urokra nézve. 2. Magokra, 's Társaikra nézve. 3. Az Istenre nézve.

POSONYBAN,

LANDERER MIHÁLY'

betüivel. 1775.

Das Hirtenbuch von János Ker. Molnár (1775.)

gen der ungarischen und hebräischen Sprache gab er unter dem Titel *Magyar Könyv-Ház* (Ungarisches Bücher-Haus) eine staunenswerte Serie von 22 Bänden heraus (Pest-Pozsony 1783—1804). Von geographischen, ethnographischen, sprachlichen, geschichtlichen und botanischen Themen bis zu theologischen Fragen wird hier praktisch alles erörtert. Wenn der Autor das Leben, die Kultur und die Geschichte

fremder Völker behandelt, bespricht er auch fremdsprachige Bücher und fügt noch seine ungarischen Erfahrungen und Beobachtungen hinzu. Viele mundartliche Wörter und Terminologien finden sich in den Texten. *János Sajnovics* (1733—1785), einen Bahnbrecher der finno-ugrischen Sprachwissenschaft, begüsst er mit einem Vers, der auch lappische Wörter enthält. Von einigen früheren, kurzen Artikeln und Aufsätzen (z.B. *Pécsi* 1896) abgesehen, blieb die Tätigkeit von *J. Molnár* unbeachtet. Erst unlängst wurde er von *Andor Tarnai,* einem hervorragenden Literaturhistoriker, quasi neuentdeckt. Die Werke von *J. Molnár,* so *A. Tarnai,* spiegelten konservative und moderne Tendenzen wider, sie bekämpften in lateinischer und ungarischer Sprache den Geist der Aufklärung. Von erzieherschem und moralisierendem Charakter, seien seine Bücher im Geiste des monastischen Patriarchalismus geschrieben worden (*Tarnai* 1964:574—576). Auch *Domokos Kosáry* erörtert seine vielfältige Aktivität (*Kosáry* 1980:202, 318, 343 usw.), z.B. seine Erklärungen darüber, wie man die Werke von Montesquieu, Voltaire, Rousseau und anderen ohne Schaden für Religion und Wahrheit lesen könne.

Der Titel des Hirtenbuches von *J. Molnár* lautet: *Pásztor-ember, avagy a pásztorok tanításáról két könyv. I. A Pásztorok Betsületéről, Isten és ember előtt. II. A Pásztorok kötelességéről 1. Urukra nézve, 2. Magokra s Társaikra nézve. 3. Az Istenre nézve* (Der Hirtenmensch, oder zwei Bücher über die Unterweisung der Hirten. I. Über die Ehre der Hirten vor Gott und Mensch. II. Über die Pflichten der Hirten 1. gegenüber ihrem Herren, 2. gegenüber sich selbst und ihren Kameraden, 3. gegenüber Gott). Die zwei Bücher sind in einem Band in Pozsony (Pressburg) erschienen (1775).

Der Verfasser lobt den Hirtenberuf — alles was er über die Hirten zu sagen habe, schreibt er, sei zum Nutzen derselben gedacht. Ausführlich werden die biblischen Voränger der Hirten behandelt. Selten der Hirte, so *J. Molnár,* der lesen könne, doch sein Herr würde ihm geviss die Lehren des Buches erklären. Mit solcher Belehrung liesse sich viel mehr erreichen als mit groben Drohungem. Der Hirtenbereuf sei dem Herrgott lieb und auch von klugen Menschen hochgeschätzt. Auch Abel sei ein Hirt gewesen und David als heldenhafter Hirt bekannt. Als Vorbilder führt er die Hirten von Bethlehem an. Manche weltliche und kirchliche Führer, auch Propheten kämen aus den Reihen der Hirten. Wegen der beachtlichen Nützlichkeit ihrer Arbeit verdienten sie die Zuneigung und Hochschätzung ihrer Mitmenschen, sowie angemessenen Lohn und Schutz. Ebenso wie in den oben erwähnten französischen Büchern werden die Hirten geradezu idealisiert. Dies fällt umso mehr auf als im Mittelalter und auch später der Hirtenberuf sehr abgewertet wurde. Besonders „die Schafhirten sind oft unfrei, zunftunfähig, untehrlich, verachtet" (*Jacobeit* 1961:173—224; *Danckert* 1969:174—180; Haug 1978:15). Ausführlich schreibt *J. Molnár* darüber, dass die Hirten wertvolle Tiere hüten, die vielerlei Nahrungsmittel und Kleidungsstoffe liefern. Die Hirten leisteten eine unentbehrliche Hilfe zum Reisen und zur Bestellung der Felder, die guten Pferde und die unentbehrlichen Lederkleider seien ihnen zu verdanken.

Im zweiten Teil des Bandes kommen die Pflichten der Hirten zur Sprache. Aufgrund religiöser Beispiele mahnt sie *J. Molnár* zum Gehorsam. Die Hirten seien verpflichtet, das ihnen anvertraute Vieh zu hüten, ihm durch Fahrlässigkeit keinen Schaden zuzufügen oder es nicht zu stehlen. Es sei ihre Pflicht, den verursachten Schaden wiedergutzumachen und den Preis des gestohlenen Viehes zurückzuzahlen.

Das nicht gerade fromme Verhalten der Hirten war *J. Molnár* nicht unbekannt. Deshalb warnt er sie vor dem Fluchen, dem Raufen und dem Trinken. Der Lohn des Betrunkenseins sei die Hölle, da es die Familie zugrunde richtet und mit Mord und Totschlag endet. Wichtiger als alles sei die Reinheit der Seele. Hirten, die sich dem Aberglauben und der Hexerei widmen, gelangen nicht ins Himmelreich. Aus der Geschichte werden Beispiele für die Enthaltsamkeit, gegen das Weintrinken, angeführt: Hannibal hatte niemals mehr als 1 Litron Wein getrunken, und selbst der persische König durfte sich nur einmal im Jahr berauschen. Wenn also dem König nur einmal erlaubt war, dann dem Hirten keinmal. Als Vorbild werden die Hirten des Lapplandes dahingestellt, wo es keine Diebe gibt: Wenn jemand etwas verliert, wird er es auch nach Monaten dort finden, wo er es verloren hat. Ehebruch und Totschlag sind bei ihnen unbekannt. Schön wäre es, so *J. Molnár*, wenn man auch von den ungarischen Hirten sagen könnte, es gäbe unter ihnen weder Diebe und Mörder, noch Ehebrecher. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er auch manche Einzelheiten der Lebensweise der Lappen: Auf dem Eis verkehren sie in hölzernen „Schlittschuhen" So gehen sie auch hinter ihren Renntieren her, von denen je ein Stück vor einen trogförmigen Schlitten *(pulyka,* richtig: *pulkka)* eingespannt wird. Sie können mit dem Schlitten täglich bis zu zwanzig Meilen zurücklegen. Um die Hütten wurden grosse Renntierherden gehalten, die Tiere scharen ihre Nahrung unter dem Schnee hervor. Die Milch und das Fleisch der Renntiere werden von den Lappen verzehrt. Sie fahren im Schlitten in die Stadt um die Pelze zu verkaufen. Aus dem Erlös zahlen sie die Steuern dem Beauftragten des dänischen Königs, für den Rest kaufen sie die verschiedenen Bedarfsgüter.

Der Verfasser weiss, dass die Rinderzucht dem ungarischen Hirten grossen Gewinn einbringt, zumal das ungarische Rind auch den Wiener Metzgern wohlbekannt ist. Er weiss aber auch, dass der Hirt über viel Freizeit verfügt und so ratet er ihm, Wollstrümpfe zu stricken, Netze zu spinnen, Wirtschaftsgeräte zu schnitzen, Heilpflanzen zu sammeln, aus Stroh oder Gerten Hüte, Körbe und Schachteln herzustellen; es wäre für ihn gewiss keine Schande, wenn er hinter der Herde mit einer Spindel gehen und Garn spinnen würde. Offenbar war ihm bekannt, dass die Hirten im Süden Frankreichs (Landes) und in der Lüneburger Heide stricken, weben und sonstige Arbeiten verrichten (Haberlandt 1926:372; Bomann 1929:181). Beispielshalber erwähnt er, dass im Komitat Nógrád ein Bauer im Winter Joche herstellt, die er in Kecskemét (Zwischenstromgebiet Donau-Theiss) auf dem Jahrmarkt am St. Josefstag (19.März) verkauft und damit ein beachliches Einkommen erzielt. Ebenso wie die Italiener, die in Ungarn Mäusefallen verkaufen.

J. Molnár schreibt über die Hirtenfeste in Versen. Die Hirten sollen sich nur unterhalten, doch ohne ihrer Seele dadurch zu schaden. Geige,

Flöte, Dudelsack zu spielen ist ihnen erlaubt. Hier fügt er einige klassische Verse eines zeitgenössischen ungarischen Dichters, *Ferenc Faludi* (1704—1779) ein, der die Schönheiten des Hirtenlebens preist. Anschliessend folgt ein kurzer astrologischer Abschnitt, wo die Sonne, der Mond, die Sterne, der Regenbogen sowie Blitz und Donner als Naturerschleinungen beschrieben werden, die den Hirten ergötzen können.

Die für die Ernährung der Tiere so wichtige Pflanzenwelt wird seltsamerweise überhaupt nicht behandelt, umso ausführlicher aber die Tierwelt. Seine Quelle ist u.a. die Arbeit des französischen Naturwissenschaftlers *G. L. Buffon,* deren Titel er zwar nicht nennt, doch handelt es sich offenbar um das Buch *Historie naturelle générale et particuliére* (Paris 1749—1780), welches ihm der ungarische Graf *Mihály Viczay* zur Verfügung stellte. Der hochgebildete Graf *M. Viczay* (1756—1831) hatte in Hédervár (Komitat Győr) eine recht beachtliche archäologische, numismatische Sammlung, von der auch italianische Wissenschaftler geschrieben haben *(C. Caroin). J. Molnár* war die noch vor Darwin gemachte Beobachtung von *G. L. Buffon* nicht entgangen, wonach die Haustiere grösseren Veränderungen ausgesetzt sind als wilde Tiere. Sodann beschreibt er eine ganze Schar von Tieren (Elefant, Hirsch, Bär, Wolf, Otter, Storch, Taube usw.) auf dem naturwissenschaftlichen Niveau seiner Zeit. Manche seiner Mitteilungen sind auch aus ethno-zoologischer Sicht beachtenswert, da sie im späteren Volksglauben vorkommen. Vor allem nach *C. Gesner* (1516—1565) schreibt er, dass das Fell des vom Wolf gebissenen Schafes gewöhnlich verlaust ist, die aus Schafs- und Wolfsdarm gemachten Saiten auf der Geige und der Laute einander nicht erklingen lassen; legt man das Schafsfell neben das Wolfsfell, so wird das erstere vom letzteren „aufgezehrt"; der Laut der mit Wolfsfell bedeckten Trommel unterdrückt den der mit Schafsfell bedeckten Trommel; das Pferd ermattet unverzüglich, wenn es in die Fährte eines Wolfes tritt; der Wolf pflegt sein Gebiss mit einem bestimmten Gras zu schärfen. Allerdings fügt er wohlweislich hinzu, dass die Kalender mit ähnlichen Aberglauben voll sind und dass manche Leser noch im Alter von 40—50 Jahren an derartige Dummheiten glauben.

Über den Wolf bringt er noch andere folkloristische Mitteilungen, z.B. das Tiermärchen, wonach die Henne und die Gans vom Wolf zu einer Gastlichkeit eingelanden werden. Die beiden konnen wie verabredet. Am Höhepunkt der Unterhaltung heult der Wolf auf, fletscht die Zähne und frisst beide auf.

Laut geschichtlichen Aufzeichnungen sollen Fischer in Kapuvár (Kom. Sopron) am 17.März 1749 ein „wildes" Kind gefangen haben, welches nicht sprechen konnte, keine Kleider trug und Gräser ass. Es wurde ins dortige Schloss gebracht. Als es aber schon ein wenig „zahm" wurde, ist es wieder spurlos im Moor verschwunden. Mehrere Varianten dieser Sage sind bekannt *(Missuray-Krug* 1943), eine finden wir auch bei *J. Molnár,* die von den Folkloristen bislang nicht beachtet wurde. Demnach habe man im Hanság-Gebiet (Sumpfgebiet im Komitat Sopron, Heideboden) in der Gemarkung des Dorfes Oschli ein Kind gefangen, welches unbekleidet auf einer Schilfinsel sass. Es wurde nach Kapuvár

gebracht und angekleidet, doch riss es sich die Kleider vom Leib. Es kaute Heu und Stroh, und als es schon ein wenig zahm wurde, verschwand es.

Von der Otter erzählt *J. Molnár*, dass es in der Schweiz auf Befehl des Koches Fische aus dem Teich bringt. Der Wiesel lässt sich mühelos zähmen, wenn man seine Zähne mit Knoblauch einreibt. Bemerkenswert ist seine Mitteilung, wonach die Hirten Adlerjunge mit einer Kette an den Adlerhorst festbinden und die Nahrung (Hase, Ferkel, Lamm), die ihnen die Alten bringen, wegnehmen. Auch die aufwachsenden Adlerjungen werden „geraubt". Aus der Grossen Ungarischen Tiefebene ist uns eine spärte Analogie dieses Verfahrens bekannt: Die Fischer binden die jungen Fischadler im Horst fest, damit sie nicht fortfliegen können. Die Mutter bringt den Jungen tagsüber Vögel und in der Nacht Fische, die jedoch nicht alle sofort verzehrt werden können. In der Frühe sucht dann der Fischer den Adlerhorst auf und nimmt die Karpfen und Hechte aus dem Horst. Diese Art Fischfang ist kein Einzelfall. In seinem Werk *De animalibus*... schreibt *Albertus Magnus* (1193—1280) von Gebirgsbewohnern, die die jungen Adler festbinden. Die Alten bringen den Jungen Nahrung, von der sich auch die Gebirgsbewohner nehmen (*Gunda* 1979:182). Diese letztere Mitteilung können wir in der Arbeit von J. Molnár wiedersehen.

Unter den ungarischen Hirten gab es zweifellos auch solche, die lesen konnten. Nach Ablauf seiner Dienstzeit soll sich z.B. ein Hirt u.a. mit einem Homer-Zitat von den Herdeneigentümern verabschiedet haben (*Pólya* 1858:43—44) Die meisten waren aber des Lesens durchaus unkundig und hatten auch sonst recht eigentümliche Begriffe etwa in Glaubenssachen. Auf die Frage, welcher Konfession er sei, erwiderte ein Schäfer: Ich bin ein wahrer reformierter Katholik! (*Takáts 1915:* 287). Trotzdem mutet ihnen *J. Molnár* inhaltsschwere kirchengeschichtliche und theologische und theologische Lektüren zu — „zur Ergötzung ihres Verstandes und ihrer Sprache". Bedeutungsvoll sind die Morgen- und Abendgebete, die er in Vers und Prosa für die Hirten geschrieben hat. Er tadelt sie, weil sie die Kirche vermeiden, keine Predigten hören, die Abendgebete versäumen, und durch Liebelei, Diebstahl, Fluchen, Neid usw. in Versuchung geführt werden. Gegen die Versuchungen führt er religiöse Ideen und Bibelzitate an. Auch auf den Zetteln, „gegen Versuchungen gedruckt", könnten die Hirten religiöse Gedanken finden.

All dem ist deutlich zu entnehmen, dass *J. Molnár* mit seinem Hirtenbuch die sittenstrenge Erziehung und ein sittliches Verhalten fördern wollte. Er lobt die Werte des Hirtenwesens und die Nützlichkeit dieses Berufes, kennt das Verhalten der Hirten und mahnt sie zur religiösen, sittlichen Lebensweise. Wir wissen freilich nicht, was und auf welchen Wegen zu den Hirten durchgesickert ist. Gar nichts, würde ich sagen, oder doch nur ganz wenig, aber einige einschlägige Fragen müssten dennoch eingehend geprüft werden. Ob beispielsweise das eine oder andere Gebet, welches *J. Molnár* den Hirten empfiehlt, irgendeinem Volk geläufig ist? Aufmerksam beobachtete *J. Molnár* das ungarische Hirtenwesen, ebenso wie sonstige Beschäftigungen des ungarischen Volkes (s. z.B. die Erwähnung des Joche schnitzenden Bauern), auch war er über das Hirten-

wesen anderer Völker informiert (s. die Erwähnung der Rentierzucht; aus dem deutschen und französischen Hirtenwesen dürften ihm die strickenden, spinnenden usw. Hirten bekannt gewesen sein). Das Buch demonstriert auch, dass *J. Molnár* den Aberglauben bekämpfte. Es stellt sich natürlich die Frage, welcher ausländischer Quellenwerke er sich bedient habe. Die Frage ist gewiss schwer zu beantworten, es bedürfte dazu einer umfangreichen komparativen philologischen Untersuchung. Meines Erachtens war das französische Werk *Le Compost et Kalendrier des Bergiers* dem hochgebildeten *J. Molnár* höchstwahrscheinlich bekannt. Dies bezeugt u.a. die Ähnlichkeit von manchen Kapiteln (z..B die biblischen Voränger, die Gebete, die Musikinstrumente und die Charakterschilderung der Hirten, die Beschreibung der Vögel und Tiere). Der eine Abschnitt der französischen Arbeit ist das Gedicht von Martial d'Auvergne de Paris (1430—1508) über das Lob der Hirten. In ähnlicher Absicht übernahm auch J. Molnár die Gedichte des ungarischen Poeten *Ferenc Faludi*. Schliesslich ist nicht zu übersehen, dass *J. Molnár* auch laut eigener Aussage eine französische Quelle benützt hat: das naturwissenschaftliche Buch von *C. L. Buffon*.

Bibliographie

Bomann, W.: Bäuerliches Hauswesen und Tagewerk im alten Niedersachsen. Weimar 1929.[2]

Danckert, W.: Unehrliche Leute, die verfehmten Berufe. Bern—München 1969.

Erixon, S.: Centraldirigerad och folklig byggnadskultur. Liv och folkkultur V. Stockholm 1952. S. 9—15.

Gassies, G.: Jehan de Brie et les bergers d'autrefois. Meaux 1909.

Grand, R.—Delatouche, R.: L'agriculture au moyenage de la fin de l'empire romain au XVIe siecle. L'agriculture a travers les ages. Tom. III. Paris 1950.

Gunda, B.: Ethnographica Carpatho—Balcanica. Budapest 1979.

Haberlandt, A.: Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung. G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde, II. Zweiter Teil. Stuttgart 1926. S. 305—658.

Haug, E.: Die Oberbronner Hirtenbücher. Hirtenwesen und Weidewirtschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Schriften der Erwin von Steinbach-Stiftung, Nr. 6. Frankfurt am Main 1978.

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

Kosáry, D.: Művelődés a XVIII. századi Magyarországon. Budapest 1980.

Missuray-Krug, L.: Hany Istók, rábaközi regék hőse. Sopron 1943.

Pécsi, Ö.: Molnár János élete és művei. Szeged 1396.

Pólya, B.: Egy magyar gulyás búcsúbeszéde. Vasárnapi Újság V. Budapest 1858. S. 43—44.

Svensson, S.: Einführung in die Europäische Ethnologie. Meisenheim am Glan 1973.

Takáts, S.: Rajzok a török világból. II. Budapest 1915.

Tarnai, A.: Molnár János. In *T. Klaniczay* (Red.). A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig. Budapest 1964. S. 574—576.

Egy magyar pásztorkönyv

Az európai pásztorkodás kutatásának fontos forrásai a pásztorok számára írt gyakorlati és erkölcsi tanácsokat tartalmazó könyvek. Ilyeneket a franciáktól már a 14—15. századból ismerünk (Jehan de Brie munkája, a Le Compost et Kalendrier des Bergiers c. munka). A németeknél a 19. sz. elején lett népszerű Schäfer Thomas könyve, amelyet még az 1950-es években is használtak Burgenlandban. Nálunk 1775-ben Pozsonyban jelent meg Molnár Ker. János könyve: Pásztorember avagy a' pásztorok tanításáról két könyv... A szerző dicséri a pásztorok foglalkozását, erkölcsi nevelésüket, vallásos magatartásukat akarja elősgíteni. Szabadidejük megfelelő kihasználására oktatja őket. Még imákat is közöl a számukra. Molnár Ker. János kora nagyműveltségű tudósa volt. Ismerhette a Le Compost et Kalendrier des Bergiers c. pásztorkönyvet, amelynek a szemlélete végigvonul a munkáján. Molnár Ker János munkáját a magyar pásztorélet kutatói eddig nem vették figyelembe.

Gunda Béla

PÉTER VERES

FINNO-UGRIC ANCIENT HOMELAND AND THE HONEY-BEE PROBLEM

In Finno-Ugric research abroad and at home alike, a serious discussion has arose concerning the closer definition of the geographic location of the ancient Uralic homeland. It is primarily the interconnected region of the Altai and Sayan Mountains that were considered the common ancient homeland of the Finno-Ugric and Samoyed peoples.[1] Later the distribution territory of the Combed Ware Culture extending from the Baltic Sea to the Uralian Mountains, and the Volga-Oka recess and the adjacent Middle Volga and Kama Basin that were proposed as possible candidates.[2] Nevertheless, the hypothesis has been recently proposed for identifying the Gravettien and Swiderien Late Palaeolithic cultures in the central part of Poland as the cradle of Finno-Ugric folks.[3] Similarly, both sides of the Northern Urals and the Aral Lake — in the Mesolithic and Neolithic — were recently suggested.[4] However, most of these proposals are basically erroneous because they do not only pose numerous methodological and theoretical problems, but, in most cases, they do not correspond to — and often even contradict — the constantly increasing archaeological, palynological, ecologic and linguistic data, even though they are often quoted.[5] On the basis of our present knowledge one is inclined to agree with the more cautiously formulated ideas of *P. Hajdú* and *Ch. Serei*, who seek the common homeland of the Finno-Ugric peoples before their separation in the vicinity of the Urals, in the contact zone between the Siberian coniferous taiga, and the European leafy forests, and chronologically date

1. *M. A. Castren:* Über die Ursitze des finniscen Volkes. In: Nordische Reisen und Forschungen. St.-Petersburg, 1862. 107—122.

2. *E. N. Sätälä:* Suomensukuisten Kansojen esihistoria. In: Soumen Suku. Helsinki, 1926. 120—189.; *I. Sebestyén:* Zur Frage des alten Wohngebietes der uralischen Völker. Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae. XIV. Budapest 275—284.; *F. P. Köppen:* Materialy k voprosu a pervonacalno rodine i pervobytnom rodstve indoevropeisko i finnougorskogo plemeni. St.-Petersburg, 1886.

3. *Gy. László:* Őstörténetünk legkorábbi szakaszai. Budapest, 1975.

4. *P. Hajdú:* Über die alten Siedlungsräume der uralische Sprachfamilie. Acta Linguistica, XIV. Budapest, 47—83.; *Ch. Serei:* The Linguistic Prehistory of People Belonging to the Uralic Family of Languages. In: VII. Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Tokyo, 410—413.

5. *P. Veres:* K voprosu finno-ugorskoi prarodiny v sveto noveysich palynologičeskih dannih. In: VII. Finno-ugorskoi Kongress. Syktyvkar, 1985. 8—15.

it to the 6th—5th millennia B.C.[6] In contrast to what has been said, all that needs to be modified is that the borders of the former area of the ancient Uralian homeland is to be expanded in a southern and eastern direction, partly on the basis of archaeological data, but chiefly in the light of numerous palynological finds from the Middle Holocene that has been uncovered quite recently, as well as according to the no less basic ecologic consideration.[7] Formerly linguistic palaeontology could only demonstrate that a part of the ancient homeland of the Finno-Ugric peoples (the Pechora region) lay exactly in the northermost area of the taiga zone owing to the extremely limited amount of pollen material available. This misunderstanding was partly caused by the categorical statement in the classic comprehensive work by M. I. Neustadt, published in 1957, which could not be revised untill recently, namely that in Europe elmtree exetnded eastwards only as far as the Middle Urals, and on the eastern side of the Urals, in Western Siberia, its pollens are nowhere to be found.[8] However, the increasing data confirmed recently by radiocarbon dating completely challenge this unjustified suggestion, and in light of these convincing data the localisation of the ancient Finno-Ugrian homeland poses, to some extent, new problems and must be considered from a somewhat different angle. The latest palynological analyses have definitely demonstrated that elmtree extended not only to the Ural Mountains in Europe, as some scholars mistakenly thought judging from the scanty finds, but was at the time of the climatic optimum of the Middle Holocene transferred to the other side of the Urals, and intruded quite deeply into the Western Siberian area.[9] At that time elmtree was to be found on the Asian side of the Urals and, moreover, not only in the north, in the middle and southern zone of the taiga, up to the Middle Ob Basin.[10] However, in spite of the fact that the wind carried its pollen as far as the Arctic Circle, the lower reaches of the Ob, elmtree was never indigenous in the region between the northern section of the Urals and the Lower Ob.

It is known that elm pollen was recovered from the peat of the Vasyugan Bogs.[11] Although the wind carried the pollen of elm beginning with the fifth millennium B.C. as far as the territories near the Arctic Circle, the lower reaches of Ob, to the region north of the Middle Urals, elmtree itself was not indigenous in the subarctic area between the northern part of the Urals and the Lower Ob, either in the Middle Holocene, or in succeeding period.[12] Meanwhile, in the Middle Ob Basin elmtree had survived for many millennia since its appearance and did not disappear in that area until very recently and retreated to the environs of the eastern slopes of the Middle and Southern Urals.[13]

6. *P. Hajdu:* op. cit. 48—83.; *Ch. Serei:* op. cit 411—413.
7. *P. Veres:* op. cit. 8—15.
8. *M. I. Neustadt:* Istoriya lesov i paleogeografija SSSR v golocene. Moskva, 1957, 86—90.
9. *N. A. Hot'inskiy:* Golocen Severnoy Evrazii. Moskva, 1957.
10. *N. A. Hot'inskiy:* op. cit. 117—118.
11. *N. A. Hot'inskiy:* op. cit. 117—118.
12. *N. A. Hot'inskiy:* op. cit. 119—120.
13. *N. A. Hot'inskiy:* op. cit. 120—121.

Consequently, the territory between the northern part of the Urals and the Lower Ob cannot be considered to be the possible Finno-Ugrian ancient homeland since elmtree was not indigenous in this area, even though this tree species can, as is well known, be detected in all Finno-Urgic languages and plays an essential role in circumscribing the former homeland of the Uralian peoples. Moreover it should be borne in mind that the climate of the territory in question is arctic or partly subarctic. It not only lies too near the Arctic Circle, but the Arctic Circle passes through this area. In our opinion it would be extremely difficult to derive the Finno-Ugrian language family from here, from the environs of the Arctic Circle, even if we know that the taiga zone runs somewhat to the north of the present one with its boundaries extending almost as far as the estuaries of the Ob river, i.e. the coast of the Arctic sea at the time of the climatic optimum between the 6th and 3rd millennia B.C. In fact, it can be hardly assumed that such a significant language family as the Uralian could have evolved in such a desolate area. But one is confronted with a significant controversy even if one thinks that this area of arctic climate of Western Siberia could have served as a starting region of the Finno-Ugrians when the neighbouring areas became populated. Certain considerations contradict this hypothesis. Firstly, it lies too far to the north and, secondly, in the taiga with the significantly optimal ecological conditions in the East European mixed leafy forests, it can be seen that the region between the Lower Ob and the northern part of the Urals offered much less favourable opportunities for fishing, hunting and plundering economy. Considering these circumstances it would be difficult to assume that a small Finno-Ugrian group from the subarctic taiga region of Western Siberia with such adverse natural circumstances would have been able to successfully populate or even colonize the Eastern European mixed leafy forest zone bordering on the West and could have linguistically assimilated a foreign population living under better geografical conditions.

There is an other, highly significant piece of evidence which has not until now been used in research in the localisation of the ancient Finno-Ugrian homeland because it did not become known until recently, namely that the easternmost section of the QUT forest had in former climatic periods extended from Europe to Western Siberia as far as the basin of the river Ob from where the trees of the European mixed forests retreated not long before. It should be recalled that the Ural Mountains only presently forms the border between the two forest types and quite relatively at that. Previoulsly this border lay in a more eastern direction. The essential shortcomming is the determination of the ancient Finno-Ugrian homeland, to be found also in Köppen's impressive conception is that the temporal alternations in the position of the border between the two forest types, i.e. its gradual shift to the West after the Middle Holocene, could not have been considered.

Once there was not so much difference between the ecological zones as today on both sides of the Urals, since the contact area between the two forest zones was significantly shifted to Western Siberia where the trees of the European mixed forest and the Siberian taiga intermingled remarkably. In this respect the uniform Mesolithic culture in

the European and Asian areas of the Middle Ural-unearthed on both sides of the mountains by archaeologists — deserves special attention.[14] This similarity, however, is not in the least contradicted by recently results of linguistic reserarch using a biogeographical approach, even though some refinement is needed, especially in the determination of the eastern boundary of the East European mixed forest zone. In fact, it is scarcely known for the time being that at the onset of the climatic optimum in the Middle Holocene, when the border of the forest zone in Northern Eurasia extended almost as far as the shore of the Arctic Sea, not only elm appeared in the Ural, but also other trees of the European leafy woods, including oak, linden and hazel.[15] Somewhat later following the appearance of elmtree, these species gradually penetrated the middle region of Western Siberia.[16] They did not retreat from here, finally at that, a long time, until the weather became cooler, at the age of the sub-Boreal and sub-Atlantic period except for one or two of them.[17] In light of the above it seems highly probable that the ancient Finno-Ugrian words for elm, linden and hazel once existed also in the Ugrian Languages and they disappeared from them with the extinction of these species in Western Siberia. Consequently, it is not impossible that the ancient Finno-Ugrians simultaneously knew the denominations of the trees of the Siberian taiga and of the mixed leafy forests as had assumed earlier.

It would appear that the former suggestion according to which the basic Finno-Ugrian language contained both the denomination of the trees of the taiga, and that of trees of the East European leafy forests, could be correct. It seems logical that the Uralian „Urheimat" was sought in a territory where the two kinds of forests interlock. However, the essential mistake lay in the projection of the present position of the contact between the European leafy forest and of the taiga into the remote past. This is a basically erroenous method since it does not conform to historic reality, since the contact zone of the two forests runs somewhere in the more internal areas of Western Siberia. As has been mentioned before, the eastern border of the mixed forest in the Middle Holocene did not lie in Europe as it does now, but in Asia, in the Western Siberian regions immediately adjoining the Ural where it extended as far as the Ob Basin. In all probability, the honey-bee also reached along with the trees of the mixed leafy forests from Europe to the Siberian region.

As regards after point, we should like to clarify an extremely important issue that has been entirely neglected in research, in spite of the fact that the distribution of the honey-bee was given primary importance in the definition of the eastern border of the Finno-Ugrian „Urheimat" approximately one hundred years ago.[19] Indeed, the former intrusion of honey-bee in to Western Siberia has been explicity denied by scholars following Köppen.

14. *V. F. Starkov:* Mezol i neolit lesnogo Urala. Moskva, 1980.
15. *N. A. Hot'inskiy:* op. cit. 118—119.
16. *N. A. Hot'inskiy:* op. cit. 120.
17. *N. A. Hot'inskiy:* op. cit. 122—123.
18. *P. Veres:* op. cit. 18.
19. *F. P. Köppen:* op. cit. 86—89.

First of all it has been stressed that the honey-bee was entirely unknown in the territories east of the Ural until the arrival of the Russians. This statement should be urgently revised in the light of the recent palynological data since significant proofs have come to light concerning the earlier appearance of honey-bee in Western Siberia. As it is known, Köppen, the renowned Russian scholar, linked the spread of the honey-bee east of the Ural with the arrival of Russian settlers in Siberia in the end of 18th century.[20] This must have been so, even though wild bees were known in Western Siberia before their immigration, too, at least in more southernly regions. It would be incorrect to conclude, as has been done quite often, from the relatively late spread of honey-bee in the territories east of the Ural, that honey-bee had never been widespread in the regions beyond the Ural until modern times. Consequently, the alleged absence of the honey-bee in Western Siberia excludes this area from likely candidates for the ancient Finno-Ugrian homeland. Naturally, Köppen could not have suspected at the end of the last century that the climatic period of the past much favourable for honey-bee ecologically and it could have been known to some extent in some parts of Western Siberia in earlier period too. On the basis of palynological research it has been unequivocally demonstrated that in the Middle Holocene, the tress of the European QUT forest, including linden, spread from the European side of the Ural to the Asian slopes of the mountain, and had been present along with elmtree in the Middle Ob Basin for a long time. This would imply, among others, that the honey-bee reached Western Siberia together with linden-tree. It seems that the joint occurence of linden and honey-bee should not be neglected in the localisation of the Finno-Ugrian „Urheimat". Although Köppen's methodological approach seems more-or-less correct even today, its earlier application when the detailed forest history of the northern part of Eurasia was still unkown, led to mistaken claims and for quite a long time impeded a more exact determination of the ancient Finno-Ugrian homeland. At any rate, up to now, this led to great mistakes in the demarcation of the eastern boundary since it definitely excluded the Siberian regions adjoining the eastern side of the Ural. In spite of this, both in Hungary and abroad, until very recently, the ancient homeland concept quoted most often was the one proposed by Köppen. In spite of all its deficiences this concept proved to be so powerful that it remained unchallenged until the past few decades. Unfortunately enough, the first critical revision of Köppen's hypothesis based on palynological evidence had, in spite of its methodological significance, turned out to be unfounded and paradoxically exactly in respect of the analysis of pollen.[21] Notably, the contact of the two forests zones in the surroundings of the Ural did not occur in the second millennium B.C., as is still stated by some scholars, but over two or three millennia earlier, in the 5th millennium B.C., or to be more precise, 6850 +50 / years ago.[22] Anyhow, the east border of contact zone between the taiga

20. *F. P. Köppen.* op. cit. 89—91.
21. *Gy. László:* op. cit. 118—130.
22. *N. A. Hotinskiy:* op. cit. 63—68.

and the leafy forest lay not along the Kama, on the European side of the mountain, but rather in the Siberian part of the Ural. This point has recently been convincingly proven.

Although N. I. Neustadt had correctly determined the date of the appearance of the QUT forest directly on the western side of the Ural, he intentionally pushed the problem of the determination of the ancient Finno-Ugrian homeland in the wrong direction, particulary concerning the forest history of Western Siberia, since the appearance of elmtree, and also of linden on the eastern, Asian side of the Ural and in the adjoining territories had been thought as impossible by the renowned palynologist because of insufficient material.[23] Neither did he think probable that trees of the leafy forest ever penetrated Western Siberia. As a consequence, the possible presence of the honey-bee in Western Siberia was rejected until recently even though this must now be regarded as an undisputed fact, in view of the fact that linden was distributed over a larger area than today. Scholars had been misled for over one hundred years by the supposition that the ecologic changes following the climatic optimum which created the world's largest swamp area, involved the retreat of the trees of the mixed leafy forest toward the European regions, and that honey-bee too was ultimately ousted from the Siberian forest constituting the continuation on the eastern side of the Ural Mountains, where linden was indigenous. Consequently, the linguistic paleontology implications of the geographic distribution of the honey-bee can be further used as a convincing argument which in turn, contradicts the Eastern European „Urheimat" proposed by Köppen. The eastern limit of the distribution of the bee was earlier not the Ural Mountains, but the Middle Ob Basin. The abovementioned considerations and the following points are aimed at the more exact determination of the Uralic peoples' starting point.

23. *M. I. Neustadt:* op. cit. 236—238.

A finnugor őshaza és a mézelő méh problematikája

A finnugor őshazakutatás szempontjából alapvető jelentőségű, hogy Nyugat-Szibéria délnyugati részén ismert nemcsak a *háris* és a *szil*, hanem a *fűzfa, nyárfa, nyírfa*, valamint a *fenyőfélék*, amelyek mind méznyersanyagot termelő növények. Mivel a finnugor alapnyelvben kimutatható mind a 'méz', mindpedig a 'méh' szók, az Uraltól keletre eső szibériai területet, ahová átnyúl az európai lombaserdő — nem lehet kizárni a finnugor őshaza számbajöhető területei közül. Annál is inkább, mivel az Ural kétoldalán honos *lucfenyő* (Pieca), *erdei fenyő* (Pinus silvesteris), *vörösfenyő* (Larix), *jegenyefenyő* (Abies), valamint a *szil* (Ulmus) elterjedése alapján határozza meg a nyelvészeti paleontológia az ősi finnugorok közös kiindulási területét. Nem beszélve arról, hogy az Uralon túl élő vogulok és osztjákok déli csoportjánál a XVII. sz. második felében nagyszabású erdei méhészkedést regisztráltak a korabeli források (Witsen 1696; Bahrusin: 1686/87 kunguri levéltár), amelyről azonban Köppen és követői: Paasonen, Sätäla, Munkácsi Bernát, Trócsányi Zsolt, Gombocz Zoltán, Zsiray Miklós, Bárczi Géza, N. Sebestyén Irén, László Gyula semmit sem tudtak, jóllehet Reguly nyelvi adatai alapján már Köppennek az őshazáról írt (1886) monográfiája előtt ismert volt, hogy a mézelő méh a voguloknál megtalálható. A nemzetközi finnugrisztikai kutatásban Köppen nyomán száz éven keresztül uralkodott az a téves felfogás, hogy a mézelő méh az Uraltól keletre, Szibériában a XVIII. század végéig teljesen ismeretlen volt, és ezen az ázsiai területen nem endémikus (őshonos) és csak a XIX. században terjedt el.

Veres Péter

IMRE DANKÓ

THE ROAD OF THE DEBRECEN BACON TOWARDS NORTH

At the turn of the 19th and 20th centuries, bacon was basically preserved in the Hungarian-speaking territory either by smoking or mere salting. The first yielded the smoked bacon, and the latter the white bacon. The two methods spread simultaneously in two large territorial units. In West and North Hungary as well as in Székelyland, the Eastern part of the Hungarian-speaking area, now Roumania, bacon is preserved exclusively by smoking, while in the plain central part of the Hungarian-speaking territory, the Great Hungarian Plain („Nagyalföld"), bacon is preserved without smoking, merely by salting. Unlike smoked bacon, the bacon preserved by salt is white, hence its popular Hungarian name, *fehérszalonna* („white bacon"). The ethnographic investigation of the two winds of bacon, revealing and analysing their spread, their role in nutrition, and their features of form, provides useful information in finding the peculiarities of Hungarian folk culture as a whole. Especially the answers to the questions pertaining to the so-called *white bacon* are expected to reveal Hungarian characteristics.

In the Great Hungarian Plain, white bacon was not only consumed as an independent staple food, but was also used for cooking. After the necessary piece of lard was further cut into pieces and fat was removed from them through heating, this fat was used for cooking. What remained of the pieces of bacon, called *töpörtyű* („pork scraps") was also added to the food. In this way a number of meals with a special labour were made. These meals are also called *pergelt* in the folk usage of the people of the Great Hungarian Plain.

Significant economic, and trade values were latter attached to the white bacon in The Great Hungarian Plain. In what follows we are going to deal with the role and spread of the white bacon made in Debrecen in the Northern Hungarian -speaking territory. There was an early development of various industries in the Northern historical towns of Rozsnyó, Rimaszombat, Dobsina, Tiszolc, and Murányváralja and in their surroundings. Mining was of especially great importance. For lack of conditions, there was no significant pig-farming.

A peculiar division of labour and exchange of goods developed between the two regions with different profiles. People regularly commuted from the industrial North to the Great Hungarian Plain, or,

more specifically, to Debrecen and its surroundings, to engage themselves for the season in agriculture.[1] The aim of these commuting agricultural seasonal workers was to earn the necessary amount of grain and flour and bacon for themselves and their families with their work. They were paid in kind with bread-grain, and bacon. During their working time they were also given full board. Food at that time was also greatly based on bacon.

In order to ensure the required amount of bacon,[2] the big butchers and the major peasant farms killed 10 to 15 pigs per year. The bacon was stored in large pieces („sides of bacon"). They were preserved by thorough salting and were let dry hanging in the pantry or in the balks. In the flatland, the custom of smoking the bacon began to spread only in the 1860—1880s. The method of preserving bacon by seasoning it with red pepper (paprika) became known only around the turn of the century. It soon became popular, but only small quantities were preserved in this way.[3] In a household run traditionally 30% of the bacon was turned into fat, 40% was kept as white or salted bacon, 15% was smoked, and 10% was seasoned with paprika. The remaining 5% was used for other purposes, e.g., for making sausage and pork cheese. This ratio was also characteristic of small-scale pig-processing. Earlier, before the spread of smoked and paprika bacon, 30% of the bacon was turned into fat and 65% was kept as white or salted bacon. These figures also prove that in the food of the Debrecen dwellers, bacon played an important role together with bread.[4]

The bacon used as payment was almost exclusively white, salted bacon. The agricultural seasonal workers commuting from the industrial regions as well as the local farm-hands, the labourers paid in kind, farmers, shepherds, and day-wage workers were paid with this kind of bacon which they liked. Besides, bacon was also used in return for

1. *B. Ila:* A gömöri jobbágyság a XVII—XVIII. században az úrbérrendezésig. Budapest, 1938.; *J. Hunfalvy* (red.): Gömör és Kishont törvényesen egyesült vármegye leírása. Pest, 1867.; *B. Ila:* Gömör megye, I—IV. Budapest, 1944—1976.

2. *B. Bulla:* Magyarország természeti földrajza. Budapest, 1962.; *L. Gaál:* A magyar állattenyésztés múltja. Budapest, 1966.; *Gy. Enyedi:* A mezőgazdaság földrajzi típusai Magyarországon. Földrajzi Közlemények LXXXVII. 1963. 313—331.; *A. Papp:* A mezőgazdasági termelés fejlődése az Észak-Tiszántúlon. Földrajzi Közlemények XC. 1966. 225—242.; *J. Gombár:* Debrecen agrárviszonyai és agrártársadalma a XIX. század első felében. Debrecen, 1962.; *I. Kertész:* Debrecen és az állattenyésztés. Debrecen, 1910.; *Gy. Ránki* (red.): Debrecen ipara. Debrecen, 1979.; Debrecen története I. Debrecen, 1985.

3. *Zs. Bátky:* Táplálkozás. Magyarság néprajza. I. 37—123.; *I. Balassa—Gy. Ortutay:* Magyar néprajz. Budapest, 1979. 77.,263—264., 281.; *E. Kisbán:* A népi táplálkozás alakulásának problémái. Műveltség és Hagyomány, V. Budapest—Debrecen, 1963. 189—201.

4. *I. Ecsedi:* A debreceni és a tiszántúli magyar ember táplálkozása. A debreceni Déri Múzeum néprajzi osztályának ismeretterjesztő közleményei, 5. Debrecen, 1935.

commodities: the itinerant artisans and vendors from the North also traded in their commodities and services for white bacon.[5] The itinerant artisans and vendors who had no carts only accepted as payment or exchange commodity the amount of bacon which they needed as food, for the simple reason that they could not carry with them the bacon during their long journeys. However, itinerant artisans and vendors who had carts accepted bacon as payment or partial payment and carried it with them on their journeys in their carts. And, on their way home through Debrecen after a long trip, those who had no carts often bought large amounts of bacon with the money they had made during their trips to the weekly fairs of Debrecen and asked some itinerant artisans or vendors heading for home to take their bacon home with them. This form of acquiring bacon was wide-spread also because the itinerant artisans and vendors who had no carts usually travelled far South of Debrecen, they often got as far as the counties of Békés, Bihar, Arad, Csongrád, and Torontál. The itinerant vendors (infrequently the artisans themselves) carried with them to the Great Hungarian Plain iron tools, pottery, fine linen, and wooden tools. Many of these itinerant artisans and vendors who travelled in carts, however, took their goods only as far as Debrecen, where they made storehouses for their commodities. Most of the time their carts carried grain on their way back.

The people of Debrecen had not been selling their bacon, or at least part of it, at home since the beginning of the 19th century. Keeping track of the Debrecen bacon to the Northern hilly regions of the country, they realized that it was more profitable for them to take their bacon to Miskolc and sell it in the markets, weekly markets and fairs there. The marketing of the Debrecen bacon in Miskolc was further increased by the industrialization of Miskolc and its surroundings and by the development of rail transport. However, the Debrecen bacon also had another impact on the agricultural development of Miskolc, namely, by the turn of the century, intensive industrial pig-farming had developed in Miskolc and its surroundings, which was in many ways imitative of the Debrecen pig-farming. At the beginning of our century, the seasonal workers from the North and most itinerant artisans and vendors travelled by train, at least on their way back from the Great Hungarian Plain. There was less and less need for carts. At the same time, trading with bacon dicreased greatly. Given these circumstances, more and more people bought their bacon on their way back in Miskolc. This was the situation until the end of World War I. before North Hungary was annexed to Czechoslovakia. After that, the transport of bacon ended overnight.

5. *J. Szabadfalvi:* Az extenzív sertéstenyésztés emlékei Magyarországon. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1970. Debrecen, 1971. 180—196.; Az extenzív állattenyésztés Magyarországon. Műveltség és Hagyomány, XII. Debrecen, 1970.; *I. Dankó:* A debreceni vásárok vonzáskörzete a XVIII—XIX. század fordulóján. A Hajdú-Bihar Megyei Levéltár Évkönyve, I. Debrecen, 1974. 135—158.; *S. Gyimesi:* Vásárok és kereskedők Debrecenben a feudális kor végén. A Hajdú-Bihar Megyei Levéltár Évkönyve, IX. Debrecen, 1982. 5—26.; *M. Szimis:* A debreceni nagyvásárok története. Budapest, 1938.

This century-long exchange of commodities and transport produced their peculiar means, and determined the technology of the various commodities, bacon included, as well as the relative system of values of the commodities and expressed extensively the necessary interdependence of the different production regions. This, in turn, led to a change in the way of life in both regions, i.e., in Great Hungarian Plain, in Debrecen and its surroundings, and in Upper Northern Hungary. As a tradition, it has had an effect on not only on our local, regional culture but also on the whole of our culture.

A debreceni szalonna felvidéki kapcsolatai

A magyar nyelvterületen a XIX. és a XX. század fordulójára a szalonnának kétféle konzerválási módja alakult ki a paraszti háztartásban: a sózás és a füstölés és a csak sózás. Az elsővel a füstölt szalonnát, az utóbbival a sós fehér szalonnát állították elő. A két tartósítási eljárás egymás mellett két nagy területen található meg. Nyugat- és Észak-Magyarországon, valamint a Székelyföldön kizárólag csak füstölt szalonnát fogyasztanak, míg az Alföldön fehér szalonnát. A két szalonnafajta néprajzi kutatása, elterjedésének, a táplálkozásban betöltött szerepének, formai jegyeinek feltárása és elemzése hasznos tanulságokkal szolgál az egész magyar népi kultúra sajátosságainak megállapításához. Tanulmányomban a debreceni fehér szalonna gazdasági, kereskedelmi útját követem nyomon a történelmi Gömör vármegye és a vele szomszédos területeken.

Dankó Imre

NÁNDOR IKVAI

ÖKOLOGIE UND AGROKULTUR

Zusammenhänge zwischen der herkömmlichen Bewirtschaftung und der Umwelt im Karpatenbecken

Inquue dies magis in montem succedere silvae cogebant infraque locum conceder cultis, plata, lecus, rivos, segetes, vinetaque laeta collibus et campis et haberent. (Lucretius, De rerum Natura, V. 1369—1374.)

Wir erleben heute die dramatischen Tage des Kampfes zwischen Mensch und Natur, wenn sich nämlich die Ökologen immer wieder mit den Störungen im natürlichen Gleichgewicht, mit den unwiederbringbaren — vom Menschen verursachten — Schäden befassen.[1]

Bei einer Untersuchung der bäuerlichen Ackerbaukultur in der gemässigten Zone, und innerhalb dieser in Europa, und noch enger gesehen, im Karpatenbecken können wir zu jener Feststellung gelangen, dass die produktive Tätigkeit durch den Menschen und die natürliche Umwelt bis hin zu einer wesentlicheren Entfaltung von Warenproduktion und Handel — in unserem Falle bis zum 17. Jahrhundert — im grossen und ganzen im Gleichgewicht zueinander standen.[2] Die Ackerbaukultur bewahrte alle signifikanten Züge der ursprünglichen natürlichen Landschaft, das heisst, sie formte diese in der benannten Periode noch nicht merkbar um.

In der vorliegenden Arbeit soll darüber berichtet werden, in welcher Weise sich die herkömmliche Ackerbaukultur (Bauernhöfe und auf Leibeigenenarbeit beruhende Freihöfe) in die Landschaft einfügten, welche sich theoretisch noch in einem natürlichen Gleichgewicht befand (Karpatenbecken), beziehungsweise, wie sie diese in bestimmten Perioden umformte. Wir suchen eine Antwort auf die Frage, aus welchen Gründen und in was für einem Masse sich die Ackerbaufläche während

1. *B. Gunda:* Megjegyzések a kulturális ökológiához. Új Forrás, 1986. 5. 3—13.; *Gy. Viga:* To the Ethnoecology of the Bükk Mountains. Ethnographica et Folcloristica Carpathica, 3. Debrecen, 1983. 113—121.

2. *T. Mendöl:* Parasztság és táj. In: Néprajzi tanulmányok, I. Budapest, 1949. 20—27.

des Mittelalters sowie während und nach der Türkenherrschaft veränderte, und wo dieser Prozess unter den gegenwärtigen Bedingungen steht.

Das Karpatenbecken stellt eine kontinentale Insel in der europäischen mediterranen und atlantischen Ackerbaulandschaft dar, wo die russischen und asiatischen Steppen vor wald- und grasbestandenen Pusstagebieten enden. Hier gibt es viele günstige Ackerbaugebiete; gute klimatische Bedingungen und ein selbständiges reichliches Bewässerungssystem sind charakteristisch für diese Landschaft. Demnach sind die Gegebenheiten für den Ackerbau besser als ost-und westwärts.[3]

Vom Klima her gesehen, liegt diese Landschaft dort, wo die atlantische und die Mittelmeerzonen (mediterran) sowie die osteuropäischen Zonen (kontinental) aufeinandertreffen, wo diese in ein eigentümliches Gemenge übergehen.

Sommerliche Hitze und winterliche Kälte sind die kontinentalen Auswirkungen und Frühjahrsregen sowie lange warme Herbste sind die mediterranen Auswirkungen in diesem Becken, dessen Mitteltemperaturen um 2,5°C höher liegen, als man für diese geographische Breite ansonsten rechnet. Charakteristich sind die veränderlichen Temperaturbedingungen für das ganze Jahr. Die Mitteltemperatur schwankt (von SW nach NO) zwischen 11—9°C. Die mittlere Wärmeschwankung weist zwischen Sopron und Máramarossziget einen Unterschied von 3,8°C auf. Die jeden Monat auftretenden Niederschläge sind ozeanische Auswirkungen (mit Spitzen im Frühsommer und im Spätherbst). Das Niederschlagsmaximum zeigt sich an den südwestlichen und nordöstlichen Bergen des Beckens, während sich das Minimum im Mittleren Theisstiefland befindet (1400—450 mm/Jahr). Für die Windgänge ist typisch, dass sich ihre Richtung launisch verändert, sie aber niemals zu heftig sind. Die Winde kommen aus den Randgebieten (Bergen) in Richtung Beckeninneres. Die Zahl der Sonnenstunden schwankt zwischen 2100 und 1800.[4] Bei einer Charakterisierung der Bodenverhältnisse des Karpatenbeckens kann zusammenfassend gesagt werden, dass die grössten Gebiete von dunkelbrauner, brauner Flurerde bedeckt sind, welche wiederum die sich im Beckeninnern herausgebildete Lösserde bedeckt und die auf den meliorierten Gebieten von Bewässerungs- und Sodaböden abgewechselt werden. Für Transdanubien sowie das nördliche und Siebenbürgische Becken ist der in (Buchen- und Misch-) Wäldern entstandene Boden charakteristisch. All diese besitzen gute, für die Landwirtschaft günstige Eigenschaften.[5] Wie das rekonstruierbare Bild zeigt, war das Karpatenbecken vor anderthalb Jahrtausenden von ausgedehnten Waldungen bedeckt. Auch in den Gebieten, durch die grosse Flüsse zogen, konnte man auf eine üppige Pflanzenwelt stossen. Auen- und Parksteppen gab es im Zwischenstromland von Donau und Theiss, in der Transtheissgegend, auf der Kleinen Ungarischen Tiefebene, in kleineren Becken sowie entlang von breiteren Tälern.[6]

3. *L. Görög:* Magyarország mezőgazdasági földrajza. Budapest, 1954. 34—50.
4. *B. Bulla—T. Mendöl:* A Kárpát-medence földrajza. Budapest, 1947. 25—42.
5. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 58—66.; *L. Görög:* op. cit. 37—50.
6. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 58—66.

Zur Zeit der Landnahme machten die geschlossenen Wälder insgesamt 250.000 km² und die auen- und baumbestandenen Steppen rund 60.000 km² des Karpatenbeckens aus. Ein Drittel davon war periodisches Überschwemmungsgebiet (Donau- und Theissgegend, Hanság, Süd-Balaton usw.). Somit konnten die landnehmenden Ungarn ursprünglich mit einer Fläche von insgesamt 170.000 km² Nutzbesitz rechnen.[7]

Bodenoberfläche, Klima und die Lebewesen des Gebietes stehen seit Urzeiten in gegenseitiger Abhängigkeit zueinander. Der Mensch war der erste, der sich, bewusste und wesentliche Veränderungen hervorrufend, in diese Gleichgewichtssituation eingemischt hat. Mit Anwachsen der Bevölkerung können intensivere Formen der Bodenveränderung wahrgenommen werden. Anfangs ging dieses Anwachsen mit einer Erweiterung des „belebten" Gebietes einher, und erst später, im Anschluss hieren trat die technische Entwicklung ein.[8]

So haben wir also ein Terrain vor uns, das (natürlich nicht ein unberührtes) jedoch ein in einem spezifisch ökologischen Gleichgewicht befindliches Gebiet ist. In Transdanubien und Siebenbürgen wurde diese Landschaft nachfühlbar durch die römische Kultur geprägt. Daran anschliessend, wurde das Karpatenbecken inmitten einer gewissen „Rückverwilderung" durch die hier lebenden Kleinvölker geformt.[9]

Laut Angaben von Robert Müller begann der bodengestaltende Ackerbau in der späten Eisenzeit (1. Jh. v.u.Z.). Hier dürften nur kleine Lichtungen in die Bearbeitung aufgenommen worden sein. Bei den Kelten gehörten jedoch schon der Wühlpflug und die gezackte Sichel mit genietetem Griff zu den Bodenbearbeitungsgeräten. Mit der römischen Herrschaft begann eine neue Epoche in der Bodenbearbeitungskultur, die diese auf eine höhere Stufe brachte. Gleichzeitig gibt es zahlreiche Beispiele dafür, dass in Transdanubien über vier Jahrhunderte hinweg die primitive Bewirtschaftung durch die Ureinwohnerschaft sowie die entwickelte Bewirtschaftung der Provinz nebeneinander lebten.[10] In den spätrömischen Villenwirtschaften wurden in Pannonien die (neueren Angaben zufolge denen des Po-Gebietes ähnlichen) Produktionsmittel heimisch. Bekannt waren hier der schwere Varrenpflug (mit assymmetrischem Pflugeisen und Sech), der eiserne Spaten, die mit der aus der Eisenzeit identische (jedoch längere und grössere) Sichel in gezahnter und glatter Form sowie zahllose Geräte für den Weinbau.[11] Nachgewie-

7. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 60.; *Fekete—Mágócsy—Dietz:* Erdészeti növénytan, I—II. Budapest, 1896. II. 1190—95.; *K. Kaán:* Alföldi kérdések. Budapest, 1939. 11—42.

8. Vgl. *T. Mendöl:* op. cit. 16—22.; *L. Makkai:* A feudális mezőgazdaság. In: *Lőkös—Gunst* (Red.): A mezőgazdaság története. Budapest, 1982. 35—61.

9. *E. Ferenczy:* A magyar föld népeinek története a honfoglalásig. Budapest, 1958.

10. Vgl. *A. Kiss:* Pannónia római kori lakossága helybenmaradásának kérdéséhez. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve, 1964. Pécs, 1965.; *I. Hunyady:* Kelták a Kárpát-medencében. Régészeti füzetek, 2. Budapest, 1957.; *A. Mócsy:* Pannónia a késő római császárkorban. Budapest, 1974.; *K. Sági:* Das Problem der pannonischen Romanisation in Spiegel der völkerwanderungszeitlichen Geschichte von Fenékpuszta. Acta Antiqua Hung., 18. Budapest. 1970.

11. *I. Balassa:* Az eke és a szántás története Magyarországon. Budapest, 1973. *P. Kecskés—M. Pető:* A pannóniai szőlőművelés és mustnyerés tárgyi emlékeinek értékeléséhez. Néprajzi Értesítő, LVI. 1974.; *A. Mócsy:* op. cit.; *K. D. White:* Agricultural Implements of the Roman World. Cambridge, 1967.

sen ist auch die Verbindung zwischen Kolonie und Barbarei im Ackerbau (Material von Sarmaten und Germanen), doch wissen wir auch davon, dass Geräte von den Römern übernommen wurden.[12] Dies soll hier erwähnt werden, denn die Anhänger der Kontinuität stellen auf diesem Gebiet allerlei Annahmen auf. Es steht ausser Zweifel, dass die Völker aus der Zeit der Völkerwanderung hier noch auf eine dörfliche Ureinwohnerschaft gestossen sind, ja, sogar Savaria und Scarbantia blieben bewohnt.[13] Dennoch müssen wir einsehen, dass die des Ackerbaus kundigen Völker anstelle der römischen Gerätekultur während des 6.—9. Jahrhunderts ihre eigenen Gerätschaften und sicherlich auch die dazugehörigen Techniken nutzten.[14] Die Longobarden waren vor allem Viehzüchter und die Gepiden Ackerbauern.[15] Die Awaren gründeten (nach langer Zeit) wieder einen einheitlichen Staat im Karpatenbecken. Wahrscheinlich haben sie vom 7. Jahrhundert an auch den Boden bearbeitet.[16] Dank reichlicher Funde aus dem 9. Jahrhundert wissen wir, dass die Ackerbaukultur dieser Zeit schon mit den kasarischen Gebieten auf saltowo-majakische Kulturverbinden hinweisen. Beweisstücke hierfür sind der Sechpflung aus der spätawarischen Zeit, die Kurzsichel, die gerade Hacke usw.[17] Dies alles führt schon zu einer Skizze der Kultur bei den landnehmenden Ungarn.

Als erster formulierte *Gy. László*[18] und später dann seine Schüler und Mitarbeiter als Konklusion gründlicher Aufdeckungen, dass *die Ungarn schon über gründliche Kenntnisse und Praxis im Ackerbau verfügten,* als sie in das Karpatenbecken kamen. (Jedoch auch heute steht es nicht ausser Zweifel, dass in ihrer Kultur die über eine Jahrtausende alte Tradition verfügende Grosstierhaltung von mehr Bedeutung war.)[19] Es wäre auch völlig unverständlich, wenn die Urkunden um 1050 von einer in Dörfern geordneten, blühenden Landwirtschaft berichteten.[20] Umso verständlicher werden die Bemerkungen von *Ibn Rustah* und *Gardezi* über das Leben der Ungarn im Etel-Zwischenstromland („sie haben viel Ackerland").[21]

Aus dem obigen geht hervor, dass die Ungarn kein unberührtes Land in Besitz nahmen. Und aller Wahrscheinlichkeit nach trugen auch die Spuren des einstigen Ackerbaus dazu bei, ihre Ackerbauarbeit zu bestärken.[22]

12. *R. Müller:* A mezőgazdasági vaseszközök fejlődése a késő vaskortól a törökkor végéig; I—II. Zalaegerszeg, 1982. 554.
13. *A. Kiss:* op. cit.
14. *I. Erdélyi:* Avarkori sarlók a Kárpát-medencében. Ethnographia, LXXXVI. 1975.
16. *I. Erdélyi:* op. cit.; *R. Müller:* op. cit. 559.
15. *I. Bóna:* op. cit. 35—45.
17. *R. Müller:* op. cit. 559—560.
18. *Gy. László:* A honfoglaló magyar nép élete. Kolozsvár, 1944.
19. Siehe: *I. Balassa:* A magyar ekés földművelés kezdetei. Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei 1969—70. Budapest, 1970.; *L. Makkai:* Löstliches Erbe und westliche Leihe in der ungarischen Landwirtschaft der frühfeudalen Zeit. Agrártörténeti Szemle, XVI. 1975.
20. *D. Surányi:* A szenvedelmes kertész rácsudálkozásai. Budapest, 1982. 511—516.
21. Secula Hungariae, I. Budapest, 1986.; *Gy. Pauler—S. Szilágyi* (Red.): A magyar honfoglalás kútfői. Budapest, 1900.
22. Vgl. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 47, 76.

Die Ungarn kamen hier in eine Landschaft, die ihren früheren Wohngebieten, den von Auen und Flussläufen durchzogenen Steppen in Südrussland, teilweise glich. Zuvor hatten sie in unterschiedlichen Landschaftstypen gelebt und waren mit den verschiedensten Völkern in (kriegerische) Berührung gekommen. So ist es eindeutig, dass sie umfassende Kenntnisse von ihrer näheren und weiteren Umgebung, ja, sogar von ihrer neuen Heimat besassen. Und es darf uns gar nicht Wunder nehmen, wenn ein Volk, das in einer geordneten Gesellschaft lebt und über anerkannte Kriegsfähigkeiten verfügt, ein neues Gebiet in Besitz nimmt (denn das hatte es ja schon viele Male zuvor getan). Gleichzeitig konnte unter der nötigen Führungsmacht (Arpad—Gesa—Stephan) eine neue Lebensform auf lange Zeit ihren Anfag nehmen. Im Ergebnis alldessen wandelte sich nach Jahrhunderten in erster Linie dank der Ackerbauern, die sich in Haufendörfer bildenden Nationalitätengruppen ansiedelten, das Antlitz der Landschaft.[23]

Mit Ausnahme der geschlosseneren Buchenwälder begann das Leben auf den Auen- und Baumsteppen, in den Hügelgebieten von Transdanubien, auf den grasbstandenen Lössrücken sowie entlang der Flussbetten. Es war kaum Zufall, dass sich das für verschiedene Lebensweisen und gleichzeitig auch für die Trennung der einzelnen Volksgruppen geeignetere Transdanubien zuerst bevölkerte.[24] Auf diesem in kleine Landschaften unterteilten Gebiet fand „jede kleine Gruppe" entlang der feuchten Überschwemmungsgebiete einen von der Natur mit allem gesegneten Platz, an dem sie sich selbständig einrichten konnte.[25] Die gröber unterteilte Grosse Ungarische Tiefebene wurde weitaus langsamer besiedelt. Und zwar so schleppend, dass diese Landschaft auch noch nach den Tatarenstürmen (1241) zu den am weningsten besiedelten gehörte, die den Neuankömmlingen hingegen Platz bot (Kumanen und Jazygen).

Das neue Leben begann auf den schon von den vorherigen Völkern berührten und umgebrochenen Wiesenflächen. War der Boden nach einigen Jahren erschöpft, so liess man ihn brach liegen und bearbeitete ihn erst nach einer gewissen Zeit wieder neu. Beweise für diese Art der Brachlandwirtschaft sind jene königlichen Verfügungen, die die Dorfbewohner, welche dem neuumgebrochenen Acker hinterherziehen wollten, in ihre ehemaligen Wohnorte (zu ihren Kirchen) zurückbefahlen.[26] Durch diese Form der Brachlandwirtschaft wurden während nahezu einer Generation fast alle gut zu bearbeitenden Ackerflächen im Becken „entdeckt". Eigentlich wurden die so mit dem Pflug berührten Gebiete zu den ständigen und besten Ackerflächen der späteren Leibeigenendörfer.[27] Diese guten und leicht zu bearbeitenden Äcker verfügten über hevorragende natürliche Eigenschaften. Diese als erste unter den Pflug genommenen Gebiete lassen sich auch heute noch rekonstruieren, denn die unter

23. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit.; *L. Kósa:* Hagyomány és közösség. Budapest, 1984. 16.; *B. H. Slicher van Bath:* The Agrarian History of Western Europe. London, 1963.
24. *R. Müller:* op. cit. 568.
25. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 77—78.
26. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 81.
27. Vgl. *B. H. Slicher van Bath:* op. cit.

Zwang aufgeteilten Böden der Lehnsdörfer lagen fast überall auf diesen Gebieten, und auch heute zählen sie zu den besten Ackerböden.[28] Diese befanden sich auf den vertvollsten Löss-, Wald- und Flurböden in einer Höhe von maximal 200 m. In diesen Terrains erreichte die Mitteltemperatur der Vegetationsperiode einen Jahresdurchschnitt von 16—18°C, und die jährlichen Niederschläge hatten einen Durchschnitt von 600—750 mm.[29] Wenn wir die „ersten Besitzergreifungen" mit den „Goldkronenwerten", die die Produktionswerte aus der jüngsten Vergangenheit widerspiegeln, vergleichen, so zeigen sich die höchsten Werte auf eben diesen Gebieten.[30] So können wir feststellen, dass die mit den ersten Okkupationen in Besitz genommenen Gebiete jenes Terrain umfassen, dessen Beackerung noch ohne gröbere Eingriffe in die Natur vor sich ging.

Infolge des Bevölkerungszuwachses war man während des 12. Jahrhunderts wieder gezwungen, neue Gebiete einzunehmen. Jetzt wurde das bislang unberührte, jedoch für den Ackerbau ebenso geeignete Gebiet besiedelt: die Löss-Sand-Rücken in Transdanubien und in der Grossen Ungarischen Tiefebene, weiterhin der einen grossen Teil Transdanubies, des Siebenbürgener Beckens sowie der nördlichen Landschaften bedeckende Boden der Buchenwälder, die Auengebiete des braunen Waldbodens und dessen bis 300 m ansteigende Terrains.[31] Im Laufe von sechs Generationen bildete sich hier eine Landschaft mit vielen Dörfern, ganz so wie im Westen heraus. Wirtschaftsniveau und -weise dieser Dörfer glichen denen in Westeuropa.[32] Aus den gering bevölkerten Winterquartieren bildeten sich im Ergebnis der mittelalterlichen Bevölkerungsentwicklung Haufendörfer, und eine Vielfalt von Reihendörfern, die sich infolge der Migration und der Siedler durch westliche Einwirkung gebildet hatten, zog sich über das Karpatenbekken. Zahlreiche Kleindörfer waren auf der heute unbesiedelten Hortobágy zu finden.[33] Auch auf den heutigen Gebieten der Grossen Ungarischen Tiefebene (mit ihren Riesendörfern und Marktflecken) prangten zahlreiche Dörfer.[34] Der Ackerbau verlieh der Landschaft als planmässige Produktionstätigkeit einen neuen, die Wirkung der Viehzucht weit überflügelnden Charakter. In dieser Weise wurde aus der einstigen Ödlandschaft eine Kulturlandschaft.

Bis auf den heutigen Tag dauern die Diskussionen darüber an, wie stark der Anteil an westlichen Übernahmen und wie stark der Anteil an Traditionen der Landnehmer bzw. an hier herausgebildeten ethnischen Spezifika in der frühen Ackerbaukultur der Ungarn war.[35] Zweifelsohne sind die Haufensiedlungen mit ihren ungeregelten Gemarkungen und

28. *P. Stefanovics:* Magyarország talajai. Budapest, 1956.; Storia Dell' agricultura Europea. Róma, 1980.
29. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 25—42.
30. *L. Görög:* op. cit. 21. und 63. Karte.
31. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 64.
32. *T. Hoffmann:* Néprajz és feudalizmus. Budapest, 1975. 247.
33. *I. Ecsedi:* A Hortobágy puszta és élete. Debrecen, 1914. 85—94.
34. *M. Széll:* Elpusztult falvak. XI—XVI. századbeli régészeti leletek Szeged és Hódmezővásárhely határában. Szeged, 1940
35. *T. Hoffmann:* op. cit.; Vgl. *B. Gunda:* A magyar népi műveltség Keleteurópai helyzete. In: Néprajzi tanulmányok, I. Budapest, 1949.

die von den Archäologen aufgedeckten Grubenhäuser ein Erbe aus der Steppe; während die Reihendörfer und später die Strassendörfer der Randgebiete latein-germanisches Erbe im Karpatenbecken sind.[36]

Die durch den frühen Feudalismus skizzierten Formen und Ausführungen wurden durch die infolge der Bevölkerungszunahme eintretenden generellen Veränderungen umgeformt. Auch ein Wandel in der Privatwirtschaft der Grundbesitzer (Meierhöfe) verlangte nach neuen Bodenflächen. Ebenso verhielt es sich mit der im 11. Jahrhundert von einer Million auf zwei Millionen verdoppelnden Einwohnerzahl im 12. Jahrhundert, die auch alle ernährt sein wollten. In dieser Zeit begann die erste grosse Welle der Bodeneroberungen, die Rodungen, die groben Verletzungen am Antlitz der Natur. Westlich von Ungarn hatte dieser Prozess schon rund ein Jahrhundert zuvor eingesetzt (Rodungen, Entsumpfungen, Wiesenumbruch).[37] Zu Beginn des 13. Jahrhunderts erreichte diese Ausdehnung im Karpatenbecken ihren Höhepunkt, in dieser Zeit kam das Dorfnetz, das seither nie wieder so eine Dichte aufwies, zu seiner vollen Entfaltung. Damals wurden sämtliche auch ökologisch noch kein Gleichgewicht störenden Gebiete unter den Pflug genommen und die Waldrodungen breiteten sich wesentlich aus.[38] Gefördert wurde diese Art der Ausbreitung des Ackerbaus auch durch die Beweidung von strauch- und baumbestandenen Gebieten sowie durch die danach eintretende Verödung.[39] Eben infolge der Beweidungen wurden die Wälder immer spärlicher und lichter. So schlug der Ackerbau durch die Viehhaltung dieser Landschaft die erste tiefe Wunde. Eine bedeutende und neuartige Steigerung der Ernteergnisse bedeutete die Tatsache, dass die die Brachlandwirtschaft ablösende Zweifelderwirtschaft in Ungarn bis zum 13. Jahrhundert immer allgemeiner wurde.[40]

Die unermesslichen Verwüstungen durch den Tatarensturm stellten alle bisheringen Entwicklungen in Frage. Die Landschaft verwilderte zu grossen Teilen wieder. Mit Ausnahme des weniger betroffenen Transdanubiens ging die Bevölkerungszahl und die Anzahl der Dörfer auf ein Drittel zurück. Es brauchte mehr als anderthalb Jahrhunderte, bis die Ungarn um das 15. Jahrhundert sowohl in der Ackerwirtschaft wie auch in der Architektur erneut europäisches Niveau erreicht hatten. Die Einwohnerzahl betrug damals etwa vier Millionen.[41]

Das ursprüngliche Bild der Landschaft aber konnte sich nie wieder regenerieren. Nach dem Tatarensturm wurde die Hortobágy zu einer wahren Pussta, und die Nyírség zu einem Sandmeer zwischen Donau und Theiss. Die Grosse Ungarische Tiefebene wurde die Heimat für nomadisierende Viehzüchter, für Kumanen und Jazygen.[42]

36. *B. Bulla—T. Mendöl:* op. cit. 80—82.; *T. Hoffmann:* op. cit. 248.

37. *S. D. Skazkin:* A parasztság a középkori Nyugat-Európában. Budapest, 1979. 157—165.

38. *C. P. Wilise:* A termesztett növények alkalmazkodása és elterjedése a földön. Budapest, 1969.

39. *K. Kaán:* op. cit. 28—35.

40. Vgl. *N. Ikvai:* A paraszti gazdálkodás és változásai a Tápió vidékén a XVIII—XX. században. Studia Comitensia, 15. Szentendre, 1985. 171—318.

41. *L. Kósa:* op. cit. 17.; *K. Kaán:* op. cit. 25—40.

42. *B. Sárfalvi:* A tulajdonviszonyok szerepe a mezőgazdaság helyi sajátosságainak kialakulásában a Duna—Tisza közén. Földrajzi Értesítő, 1955.

Die angewachsene Bevölkerung in den neu auflebenden Dörfern führte dann während ihrer Blütezeit noch vor der Türkenherrschaft Waldrodungen durch, die alle bisherigen an Umfang übertrafen. In dieser Zeit wurden die neuen, sog. Angerdörfer besiedelt, die sich bis in 400 m Höhe befanden. Die letzte grosse Periode der Rodungen war das 18, Jahrhundert. Der Bevölkerungszuwachs in dem von den Türken befreiten, wieder zu sich findenden Land voller Neusiedler sowie der zunehmende Handel liessen es zu einer derartigen Gier nach Boden kommen, wie es sie hier seither nicht mehr gegeben hat.[43]

Diese Waldrodungen verfolgten auch ein anderes Ziel. Man benötigte Holz für die neuen Dörfer, zum Brennen von Potasche, Holzkohle und zum Gerben von Leder, in den Wäldern wurden Glashütten und andere Kleinbetriebe errichtet, denen allen der Wald zum Opfer fiel. Auf die Rodungen folgte dann natürlich die Beackerung.[44]

Die Erweiterung der Ackerflächen durch Rodungen nahm am Rande der Waldgrenze, auf dem Hügelland von Transdanubien und in Siebenbürgen bedeutende Ausmasse an. Zeitlich gesehen fiel dieser Vorgang vor die Zeit der Türkenherrschaft und dann in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts.[45] Die Landgewinnung begann mit Bereinigungsrodungen: als erstes entfernte man Büsche, Dornbüsche und Weiden zum Korbflechten. Erst dann folgte der Wald. Die Dorfgemeinschaften führten diese Rodungen aus freien Stücken aus. Zwischen den Ackerflächen liess man „einen Axtwurf breite" Hecken stehen. Die Flächen wurden fünf bis sechs Jahre beackert, dann liess man sie brachliegen.[46]

Anfangs stellte allein die Erweiterung der Ackerfläche die einzige Art und Weise dar, eine Mehrproduktion zu sichern. Und dies war nicht nur in Ungarn, sondern in ganz Europa so. Die Geräte hatten sich seit dem frühen Mittelalter nicht weiterentwickelt und konnten somit nicht zu einer Mehrproduktion beitragen.[47] Eine grössere Ausbeute des schon berarbeiteten Bodens bedeutete die vom 13. Jahrhundert an auch hier allgemein gewordene Zweifelderwirtschaft, die selbst noch im 19, Jahrhundert in einzelnen Gegenden betrieben wurde. Gleichzeitig hiermit begann man auch die Nährstoffzufuhr durch Düngergaben. Grundvoraussetzung hierfür waren wiederum das Anhäufen von Dung, die Haltung von Vieh in Ställen. Aus diesem Grunde beeinflusste diese die Produktion nur fallweise und mit geringer Wirkung. Auf den baumlosen Gebieten in der Grossen Ungarischen Tiefebene wurde der Stalldung noch bis in unser Jahrhundert als Brennstoff verwendet und trat somit nicht in den Produktionsprozess ein.[43]

Die Ackerbauerdörfer standen zueinander kaum in Verbindung. Was sie notwendig hatten, besorgten sie nich von hausierenden Händlern und später dann aus den Städten. Unter diesen isolierten Bedingungen

43. *Gy. Nováki:* Régi szántóföldek nyomai a Börzsönyben. Magyar Mezőgazda-
44. *N. Ikvai:* Földművelés a Zempléni hegység középső részén. Műveltség és Hagyomány. IX. Debrecen, 1967.; *J. Nagyváthy:* Magyar Praktikus Termesztő. Pest, 1821. 47.
45. *K. Kaán:* op. cit. 43—70.
46. *L. Takács:* Irtásgazdálkodásunk emlékei. Vgl. *B. Gunda:* Égetőgazdálkodás emlékei a Kárpát ukránoknál. Ethnographia, LXXX. 1969. 106—107.
47. *T. Hoffman:* op. cit. 32—37, 230—238.; *S. D. Skazkin:* op. cit.
48. *J. Nizalovsky:* Trágyázás, talajerő-gazdálkodás. Budapest, 1960.

konnte die Ackerbautechnik kaum Fortschritte machen. Gab es Neuerungen, so wurden diese zuerst in den Meierhöfen der Grundbesitzer eingeführt. Doch auch das rezente ethnographische Material zeigt z.B. bei der Frage der Verbeitung von Maschinen, dass die herkömmliche und die moderne Wirtschaftsweise und Geräte über Jahrhunderte nebeneinander lebten. Von den Geschichtsschreibern, vorwiegend aber von den klerikalen Geschichtsschreibern wurde den Mönchsorden grosse Bedeutung in der frühen Verbreitung und Verwurzelung der Ackerbaukultur zugeschreiben. Die Wirkung ihrer Musterhöfe und Besitzungen soll hier keineswegs abgewertet werden. Heute wissen wir jedoch schon deutlich, dass diese beiweitem keinen entscheidenen Einfluss auf die Ackerbaukultur in den Dörfern hatten. Neuesten Forschungen zufolge brachten sie im Mittelarter die Wein- und Obstkultur, die Imkerei und die Heimischmachung von Heilpflanzen, das heisst, die Gartenkultur, auf ein hohes Niveau, doch dies nur innerhalb ihrer eigenen Gebiete.[49]

Am Fusse der Gebirge und in den Hügelländern konnte das Leben nur unter Störung des ökologischen Gleichgewichts Fuss fassen. Doch wir können auch sehen, dass die Natur ihre Flächen zurückerobert und dadurch das Gleichgewicht wiederherstellt. Doch nicht so in der GrossenUngarischen Tiefebene, wo von dem Wald zwischen Cegléd und Kecskemét nur ein paar Bäume nachblieben, und wo einige Bäume und die Überreste des Grossen Waldes von Debrecen auf das einstige Walddickicht in der Hortobágy hinweisen. Für die Landschaften in der Grossen Ungarischen Tiefebene gibt es zahlreiche bleibende Erinnerungen für das zerstörte Gleichgewicht. Wie die Wüste den Spuren der Weidewirtschaft der afrikanischen Nomaden folgt, so machte sich im Zwischenstromland von Donau und Theiss der Sand frei, die Hortobágy wurde öde, das Klima trockener und das Mikroklima veränderte sich zusehends. Nur verstärkt wurde dieser Vorgang dann noch durch die umfassenden Wasser- und Flussregulierungen während des 19. Jahrhunderts.[50]

Bis zu diesen Flussregulierungen hatte das Karpatenbecken einen ganz anderen Charakter. Die grossen Flüsse (Donau und Theiss) sowie die aus ihnen entspringenden Nebenflüsse überfluteten von Jahr zu Jahr in wiederkehrendem Rhythmus die Umgebung mit Hochwasser, wodurch sich eine spezifische Lebensform herausbildete. Das Fischen und Wildern gehörte einfach zum Leben des mittelarterlichen Ackerbauern; dies stellte einen einkalkulierten Teil der Lebensmittelversorgung dar. Die während der Überschwemmungen angeschwollenen Weiden stellen eine sichere Winterzuflucht für das Grossvieh dar. Die entlang der Donau von den Dörfern weit entfernten, oft nur per Kahn erreichbaren Flächen eignete man sich frei an in der Landschaft Sárrét und bearbei-

49. *A. Borbély—J. Nagy:* Magyarország, I. katonai felvétele II. József korában. Budapest, 1932.; *M. Belényessy:* A földművelés fejlődésének alapvető kérdései a XIV. században. Ethnographia, LXV. 1955. 387—413, LXVI. 1955. 57—98.; *M. Érdujhelyi:* Szerzeteseink mezőgazdasági tevékenysége 1526 előtt. Budapest, 1906. *K. Kaán:* op. cit. 159.

50. *K. Kaán:* op. cit.; *T. Ortvay:* Magyarország régi vízrajza. Budapest, 1882.

tete sie dann in der Brachwirtschaft.[51] Das Leben in den Überschwemmungsgebieten entlang der Theiss wurde von *I. Györffy* und *I. Ecsedi* plastisch dargestellt: In einem friedlichen Zwiegespräch mit der Natur machte der hier ansässige Mensch sich die ihrer Gewässer wegen oft so launische Landschaft zunutze.[52]

Die sich auf das gesamte Land erstreckenden Arbeiten zur Flussregulierung und zum Hochwasserschutz waren jenes Unternehmen, welches das Ausmass an durch Waldrodungen erworbener Ackerfläche um ein Vielfaches überstieg, und durch welches die ökologischen Bedingungen im Karpatenbecken in einem bisher nie erfahrenen Masse und sehr schnell umgestaltet wurden.[53]

In den verschiedenen Ordensgeschichten ist zu lesen, dass die Ordensbrüder, die man nach der Staatsgründung auf den königlichen Besitzungen angesiedelt hatte, bei der Urbarmachung des Bodens nicht nur rodeten, sondern auch die Gewässer regulierten. Hierbei handelt es sich um die ersten Berichte zur Wasserregulierung.[54] Wenn auch nur in dem allernotwendigsten und recht einfachem Masse, so wurden auch von den Lehnsmännern der Dörfer Wasserregulierungen durchgeführt. Sie warfen Mühldeiche auf und errichteten Fischfanggräben und -dämme. All dies ist nur ein Zeichen für das tätige Vorhandensein und nicht für generelle Veränderungen.[55]

Die ersten grossangelegten und von Ingenieuren geleiteten Hochwasserschutzarbeiten wurden im Karpatenbecken Ende des 18. Jahrhunderts in Angriff genommen. Ihren Höhepunkt erreichten sie zwischen 1845 und der Jahrhundertwende. Es wurden aber nicht nur die beiden Hauptflüsse reguliert. Innerhalb des Karpatenbeckens waren derzeit 73 Hochwasserschutzvereinigungen tätig.[56] Im Ergebnis dieser Arbeiten wurden 6,3 Millionen Katastraljoch Land hochwasserfrei gemacht. Dies heisst mit anderen Worten, dass von den 3,5 ha Agrarfläche im Karpatenbecken 2,5 Millionen ha durch Hochwasserschutz gewonnen wurden. (Das sind mehr als das Po- und das Loiretal sowie die Teifländer von Holland zusammen)[57] Vielleicht veranschaulichen und verdeutlichen diese Zahlen die sprunghafte Entwicklung und Kapitalisierung der Landwirtschaft in Ungarn. Jene Bauern aber, die zu den Ärmsten herabgesunken waren, die ihr Dasein unter den stiefmütterlichen Bedingungen der Kleinparzellenwirtschaft fristen mussten, wollten sich auch weiterhin nicht von der herkömmlichen Wirtschaftsweise und den traditionellen Geräten trennen. So wurde es möglich, dass man in dem rezenten Material auf Angaben stossen kann wie die Feldgemeinschaften in den siebenbürgischen Dörfern, die ihre Ländereien

51. *B. Andrásfalvy:* A Duna mente népének ártéri gazdálkodása Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig. Szekszárd, 1975.
52. *I. Ecsedi:* A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása. Debrecen, 1935.; *I. Györffy:* Nagykunsági krónika. Karcag, 1922.
53. *K. Kaán:* op. cit.
54. *K. Kaán:* op. cit. 159.
55. *I. Ecsedi:* A debreceni... op. cit. 16.
56. *K. Kaán:* op. cit. 210—250.
57. *K. Kaán:* op. cit. 238—242.

Jahr um Jahr neu aufteilten, oder wie das System der freien Inbesitznahme auf den Gebieten der Grossen Ungarischen Tiefebene.[58]

Anhand des hier Genannten wird deutlich, dass im Karpatenbecken Ackerbau und Viehzucht von Anfang an in einem einander ergänzenden Verhältnis bestanden haben.[59] Allein die Proportionen veränderten und wandelten sich teils gebietsweise, teils auch zeitlich durch die zwingenden Wirkungen der geschichtlichen Ereignisse.[60] In dem Landesteil, der von den Türken erobert wurde (Grosse Ungarische Tiefebene), sowie dort, wo es durch die Entsumpfungen zur Verödung kam, trat die freie Grosstierhaltung in den Vordergrund. Auf den Hochwasserschutz folgend, konnte jener veränderliche Prozess des umfassenden Anbaus von Monokulturen (Getreide) und der damit verbundenen Stallwirtschaft beobachtet werden.[61]

Die hier ausgesprochenen und aufgereihten Tatsachen spornen uns zu Bemerkungen in Bezug auf die Frage „zum Randgebietsspezifikum" an. Es muss hier festgestellt werden, dass die isolierte, von Traditionen gelenkte Gemeinschaftwirtschaft irgendwo bis zur Zeit des Tatarensturm hin im ganzen Land auf gleichem Niveau stand, über die gleiche Technik und Methode verfügte. Zeichen hierfür können wir in den noch unberührt gebliebenen Randgebieten finden.[62] Indem die Einwohnerschaft der Siedlungen im mittleren Landesteil tiefgreifende geschichtliche Erschütterungen durchmachen musste, war sie gezwungen, ihre Methoden (und wenn möglich, auch ihre Geräte) zu verändern. Die Wirkung durch die sich hier ansiedelnden Kumanen und Jazygen, die andertalb Jahrhunderte unter türkischer Herrschaft standen, sowie die darauf folgenden Neusiedler mögen als Erklärung für die differierende Kultur selbst innerhalb des Ackenbaus dienen. Das augenfälligste Merkmal für die Veränderungen und für dies Anderssein sind wohl das Vorhandensein von Marktflecken und die Bearbeitung auf den Pussten in Einzelgehöften.[63] Ausserdem trug hierzu noch jene Tatsache bei, dass die Ackerbaukultur auf der Grossen Ungarischen Tiefebene schon auf die Staatsgründung folgend mit einer gewissen Verzögerung begann (Das Pusstagebiet war königlicher Besitz.). Und wenn man dann noch bedenkt, dass die Einwohnerzahl des Landes vor der Türkenherrschaft (4 Millionen) höher war als nach den Befreiungskriegen und dem Freiheitskampf unter Rákóczi, so ist dies eine neuerliche Erklärung für das „Anderssein" der Grossen Ungarischen Tiefebene. Während im 18. Jahrhundert in den umliegenden Landesteilen riesige Waldrodungen durch-

58. *L. Makkai:* Paraszti és majorsági gazdálkodás a XVI. századi Magyarországon. Budapest, 1958.

59. Vgl. *H. Polhausen:* Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen (Eine ethnographisch-geograhische Studie zur Entwicklung der Eingeborenenwirtschaft). Braunschweig, 1954.; *B. Bulla:T. Mendöl:* op. cit. 20—27.

60. Vgl. *Buday-Rohringer:* Alföldi gazdálkodás. Budapest, 1936.

61. Vgl. *L. Makkai:* op. cit 17.

62. Vgl. *F. Tőkei:* Red. Őstársadalom és ázsiai termelési mód. Budapest, 1982.

63. Siehe: *P. Sándor:* A XIX. századvégi agrárválság Magyarországon. Budapest, 1958.; *G. Wenczel:* Magyarország mezőgazdaságának története, Budapest, 1887. *F. Fodor:* Magyarország mezőgazdasági földrajza. Budapest, 1924.; *F. Fodor:* Racionális és geonóm termelés Magyarországon. Statisztikai Szemle, 1933.

geführt wurden, konnten die sich hier ansiedelnden Leute oder die sich vermehrenden Familien auf der Grossen Ungarischen Tiefebene noch Land durch die freie Inbesitznahme erwerben. Um diese Zeit wurden die Bauern hier erneut dazu gezwungen, die Zweifelderwirtschaft zu betreiben.

In dem früher durch Ackenbau und Viehzucht geprägten Karpatenbecken erreichte die „Landschaftsentwicklung" in der hier beschriebenen Weise mit stürmischen Veränderungen das 19. Jahrhundert.[64] Die dann in diesem Jahrhundert eintretenden, das Antlitz und Bild der Landschaft völlig verändernden Flussregulierungen, die Herausbildung des Strassennetzes, die Einführung der Eisenbahn, die Industriealisierung sowie die kraftvolle Städteentwicklung — all dies kann kaum noch mit den hier angewendeten Methoden bewertet werden. Und zu allerletzt beschlossen die Kriege und die Entstehung der Nachfolgestaaten die bis dahin einheitliche wirtschaftsgeographische Entwicklung im Karpatenbecken. Wir wollen hoffen, dass in einer so sehnsüchtig erwarteten friedlicheren Epoche die vielsprachigen Völker dieser Landschaft die Fäden wieder in die Hand bekommen, die das Jahrhtausende andauernde Aufeinander-angewiesen-sein und die gegenseitigen Beziehungen aus den Gesetzmässigkeiten der Natur gesponnen haben.

Ökológia és agrokultúra

A hagyományos gazdálkodás és a környezet összefüggései a Kárpát-medencében

A Kárpát-medence a honfoglalásig lényegében ökológiai egyensúlyban lévő, emberkéz által kevéssé formált, átlag 60 százaléknyi erdővel fedett táj. A Pannoniára és Dáciára kiterjedő római imperium, majd az avarok rövid idejű állama után a magyarság volt az első, a területet tartósan birtokba vevő, szervezett társadalomba rendeződött nép. Jelenlétével új fejezet kezdődött a természeti tájon. Irodalmi és recens anyag alapján vizsgáltuk a természeti meghatározók, valamint az e tájra sajátos kultúrával érkező magyarság viszonyát. Igyekeztünk végigkövetni azokat a legfontosabb állomásokat, amelyek lényegi változásokkal szóltak bele a tájképbe.

Megállapítható, hogy a jelen gazdaságunk „mostoha adottságú" körzeteit a második, de főleg a harmadik hullám irtásgazdálkodásával kialakított területeken kell keresnünk. Míg a legmagasabb aranykorona értéket fölmutató szántóink a majorsági földek és a jobbágyok első foglalása területére esnek. A feldolgozás során erősödött a meggyőződésünk, hogy a „peremterületi sajátosságban" a tatárjárást megelőző földművelőkultúránknak a Kárpát-medencére egységesen kiterjedő gyakorlatának emlékeit kell látnunk. Ugyanakkor az Alföld jellemzőit, a megváltozott történelmi, népesedési, de a jelentősen átformálódott természeti viszonyok magyarázzák. A felsoroltakon túl a Kárpát-medence arculatát és ezzel a kultúráját is gyökeresen formálta át a XVIII. században kezdődött, a XIX. században beteljesedett árvízmentesítő és folyószabályozások sora. Ennek révén egyharmaddal nőtt meg a szántóterület, amelynek révén elindult a földművelőkultúra kapitalisztikus fejlődése. A folyamatot, a medence gazdaságföldrajzi egységét fölbontó utódállamok létrejötte zárja le.

Ikvai Nándor

ATTILA SELMECZI KOVÁCS

DIE RADÖLPRESSE IM KARPATENBECKEN

Über Geräte und Werkstätten für die Zubereitung von Pflanzenöl in der Steiermark erschien unlängst aus der Feder von *Anni Gamerith* eine gründliche ethnographische Abhandlung; darin werden die ausführlichen Angaben von etwa fünfzig Ölmühlen aus dem oststeirischen Waldland registriert und die Bedeutung der für diese Gegend typischen Pflanzenölkultur erörtert.[1] Der wichtigste der in den ländlichen Ölmühlen verarbeiteten Rohstoffe war in letzter Zeit der Kürbiskern, aus dem das schmackhafteste Speiseöl gewonnen wurde. Das Kürbiskernöl wird nicht nur in der Steiermark, sondern auch im benachbarten Westungarn zum Würzen von grünem Salat, Kraut und Mehlspeisen benützt.

Die Praxis der Zubereitung und Verzehrung des Kürbiskernöls wurde Ende des XVIII. Jahrhunderts von steirischen Bauern entwickelt, wie dies aus einem zeitgenössischen Bericht hervorgeht (1824): „Auch die Kürbiskerne geben ein gutes, geruchfreyes Öhl. In der an Ungarn gränzenden Gegend von Steyermark werden diese Kerne gesammelt, das Landvolk knackt sie mit den Zähnen auf, und lässt von den aufgeknackten Kernen Öhl schlagen."[2] Ähnliches erfahren wir über die Landbevölkerung des Komitates Baranya im südlichen Transdanubien (1817): die gründlich getrockneten und in Anken zu Pulver zermalten Kürbiskerne wurden mit Wasser vermengt fünf Stunden lang in Messinggefässen auf langsamem Feuer gekocht; nachdem die Brühe ausgekühlt war, schöpfte man das Öl von der Oberfläche ab.[3] Angaben über die Herstellung von Kürbiskernöl im Kochverfahren gegen Mitte des XIX. Jahrhunderts sind uns ausserdem aus Hetés (Kom. Zala), aus den Dörfern an der Kerka in der Warth, sowie aus wendischen Ortschaften (Kom. Vas) bekannt.[4]

1. *A. Gamerith:* Ölgeräte und Stampfgebäude im Waldbauernlande. In: Sammeln und Sichten. Beiträge zur Sachvolkskunde. Festschrift für Franz Maresch zum 75. Geburtstag. Hrsg. *M. Martischnig.* Wien, 1979. 139—164.

2. *J. Lilien:* Ueber die Cultur der Oehlgewächse auf der Herrschaft Ercsi in Ungarn. In: Verhandlungen der k. k. Landwirtschafts-Gesellschaft in Wien, III. Wien, 1824. 146.

3. Tudományos Gyűjtemény 1830. X. 139.

4. Vgl. *K. Galgóczi:* Mezei gazda népszerű gyám- és vezér-könyve, IV. Pest. 1854. 18.; *F. Gönczi:* Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése. Kaposvár, 1914. 568.; *L. Kardos:* Az Őrség népi táplálkozása. Budapest, 1943. 90—91.

Die geographische Verbreitung der Tradition des Ölkochens stimmt völlig mit der späteren Zone des Kürbiskernöl-Konsums im westlichen Transdanubien überein, wo im Unterschied zur mitteleuropäischen Praxis das Kürbiskernöl nicht als Fastenspeise, d.h. Schmalzersatz, sondern als Gewürz benützt wurde. Dies erklärt eine auffallende Tatsache: als seit Ende des vergangenen Jahrhunderts infolge der nachlassenden Strenge der Fastenregeln die Herstellung und Konsumierung des Speiseöls im grössten Teil des Landes schlagartig zurückfielen, erlebten die Ölmühlen im westlichen Transdanubien ihre Blütezeit. In den 1930—40-er Jahren war die Verzehrung von Kürbiskernöl besonders in der Warth und in Hetés allgemein verbreitet.[5]

Dieses Reliktengebiet des Kürbiskernöl-Konsums ist auch deshalb bemerkenswert, weil der aus der Neuen Welt eingeführte Kürbis allein in diesem Teil Mitteleuropas zum Gegenstand einer primären Ölpflanzenkultur wurde, während er in anderen Gegenden stets nur eine sekundäre Rolle neben anderen Ölkernen (Leinen, Hanf, Mohn, später Raps und Sonnenblumen) zu spielen hatte. Eigentlich schufen die Bauern von Ost-Steiermark und West-Transdanubien die reine Kürbiskernöl-Kultur in Europa durch die Entwicklung einer verbürgerlichten bäuerlichen Speisegewohnheit.[6] Mit anderen Worten: Eine geschmacksmässige Tradition, entstanden durch eine Speisemode des XIX. Jahrhunderts erhielt bis heute die kleinbetriebliche Technologie und Gerätschaft der Herstellung von Kürbiskernöl.

Die bäuerliche Praxis des Anbaues und der Verbreitung des Kürbisses als Ölpflanze weist zahlreiche Übereinstimmungen mit der frühesten fachliterarischen Anleitung auf, die der Ungar *János Borcsányi* im Jahre 1804 in Wien unter folgendem Titel herausgab: „Abhandlung wie man mit grossem Nutzen in allen Ländern den Anbau der Kürbisse vermehren, und aus ihren häufigen Samenkörnern ein vortreffliches und sehr gesundes Oehl erzeugen kann". Diese praktische Arbeit veröffentlicht erstmals eine Spezialkonstruktion, namentlich eine Ölpresse, die seit Anbeginn ein typisches Gerät zur Erzeugung von Kürbiskernöl war. Die von *Borcsányi* geschilderte Ölpresse ist nichts anderes als die in den Ölmühlen jüngster Zeiten vielerorts zu findende *Radölpresse*, bzw. deren Grundform *(Abb. 1.)*.

Die miteinander in V-Form verbundenen beiden liegenden Balken (A) konnte man vorne mit einer schraubenförmigen Holzachse durch Umdrehen eines an deren Mitte befestigten grossen Rades (F. G.) in Bewegung setzen. Indem sich die Balken scherenförmig einander näherten, konnte aus der entsprechend dazwischen gelegten öligen Masse das Öl mühelos herausgepresst werden. Hier eine Gebrauchsanleitung des Verfassers: „Die Presse wird dann so stark, als es nur möglich ist, doch

5. *L. Kardos:* op. cit. 90.; *Á. Pável:* Töktermelés és olajütés Szalafőn. Ethnographia, LX. 1949. 139—154.

6. Siehe darüber aus XVIII. Jahrhundert: „Das ausgepressten [Kürbiskern] Ohles bedient man sich unter andern auch in Ungarn an Speisen, und zu mancherley andern Gebrauch." *J. G. Krünitz:* Oekonomisch-technologische Encyklopaedie Bd. 56. Brünn, 1797. 733.

aber mit Bedacht angezogen, und so ungefähr eine halbe Stunde stehen gelassen, nämlich so lang, als man daraus noch Oehltropfen flissen sihet."[7]

Der zeitgenössischen Publikation ist zwar nicht zu entnehmen, ob der Verfasser dieses praktische Gerät selbst konstruiert oder eine neue bäuerliche Erfindung adaptiert hat, jedenfalls trug er durch ihre Propagierung massgeblich zum Bekanntwerden der Radölpresse bei. Diese Konstruktion, die in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts nicht zu Unrecht als die modernste galt, übertraf an Effizienz alle früheren Ölpressetypen. Ihre Leistung wurde erheblich durch die nach dem Nussknackerprinzip funktionierende Struktur erhöht: je länger die Pressbalken, umso grösser die in horizontaler Ebene ausgeübte Druckkraft. Laut Berechnungen einer unlängst durchgeführten technologiegeschicht-

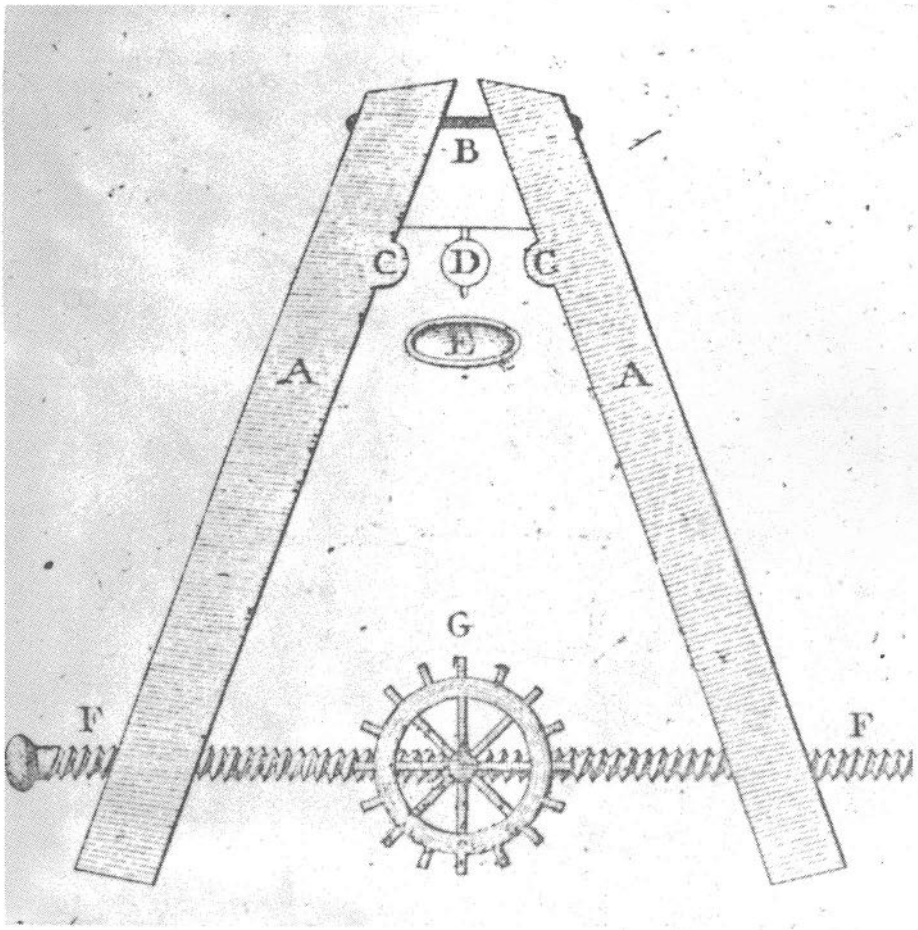


Abb. 1. Der Abriss der Radölpresse aus 1804. Nach *J. Borcsányi*, 1804.

7. *J. Borcsányi:* Abhandlung. Wien, 1804. 27.

lichen Untersuchung gab die Radölpresse bei gleicher menschlicher Druckkraft gegenüber der vertikalen Presse mit Mittelschraube eine dreifache Leistung ab. Als Neuigkeit galt auch „die Anwendung der zweigängigen Schraube, die es ermöglicht, die Balken einander in kürzeren Etappen zu nähern; ihre Bewegung kann genau doppelt so rasch erfolgen als bei einer eingängigen Schraube".[8] Aus diesem Grund wird die Konstruktion als überaus arbeitskräftesparend bezeichnet.

Dank ihrer vorteilhaften strukturellen Eigenschaften beschränkte sich die Anwendung der Radölpresse nicht nur auf die Zone der reinen Kürbiskernölkultur, sie kam vielmehr fast überall im Karpatenbecken vor, wo man auf die Verarbeitung der weichen Ölkerner (Kürbis, Sonnenblume) überging. Die erhalten gebliebenen gegenständlichen Angaben deuten darauf hin, dass die spezialen Kürbiskernölpressen in ihrer Mehrheit neue Geräte sind, die sich besonders seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts verbreitet haben. Als frühestes Dankmal ist uns eine Presse aus dem Dorf Olaszfalu (Kom. Veszprém, Mittel-Transdanubien) bekannt; in den einen Balken des gewaltigen Gerätes ist die Inschrift „ANNO 1809 SZOL ISTVAN" eingeschnitzt.[9] Dieses überraschend frühe Exemplar entspricht in bezug auf Form und Konstruktion der Ölpresse, die von János Borcsányi einige Jahre früher be-

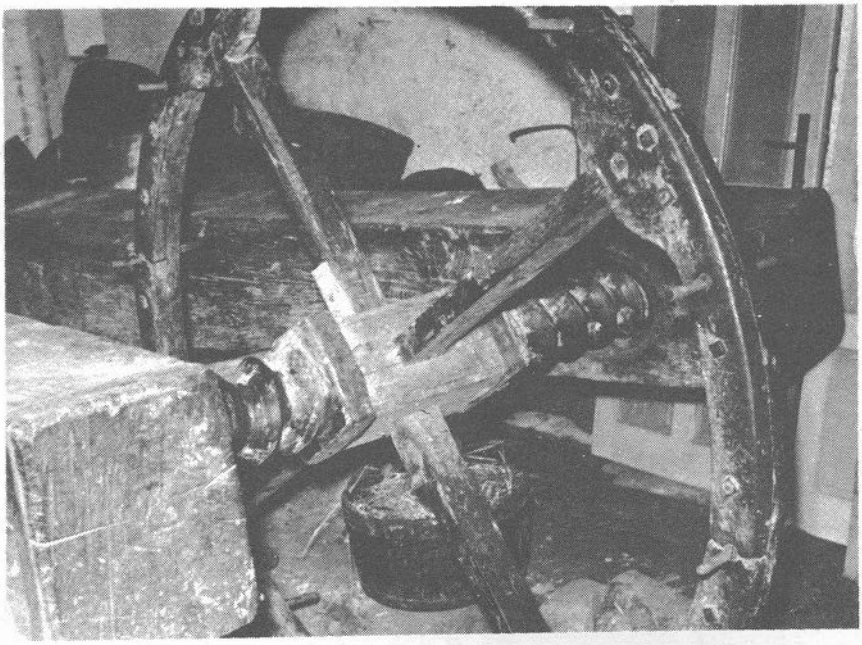


Abb. 2. Holzschraube der Radölpresse. Zsére (Žirany, Tschechoslowakei). Aufnahme von István Vincze, 1959.

8. *H. Hoffmann:* Eine Ölpresse bisher unbekannter Form. Cibinium, 1967—68. Sibiu, 1969. 340—341. Die genauere Terminologie wird in der Form „Hebelarmpresse mit Zugschraube" angegeben.

9. *A. Vajkai:* Olajütők Veszprém vármegyében. Ethnographia, LIII. 1942. 120—121. und Abb. 8—9.

schrieben wurde. Ebenfalls auf den Beginn des vergangenen Jahrhunderts, genauer: auf die 1820-er Jahre ist eine Radölpresse datiert, die in der Zobor-Gegend in Zsére (Zirany, Tschechoslowakei) auch heute noch im funktionsfähigen Zustand zu finden ist. Die Pressbalken sind 6 m lang und einen halben Meter dick. Dem Gerät von Olaszfalu ähnlich, sind sie am hinteren Ende durch einen starken Querbalken (Joch, ung. *járom)* miteinander verbunden, während das offene Ende durch eine mit Rad versehene starke Holzschraube gegensätzlichen Ganges (ung. *prős)* bewegt wird *(Abb. 2.)* An der Innenseite des einen liegenden Balkens befindet sich in der Nähe des Joches eine hervortretende Ausbuchtung (ung. *kődök),* auch Nabel genannt, wodurch das Öl aus dem in den Presszylinder gefüllten erhitzten Kürbiskern herausgepresst wurde. Die ganze Ölpresse ist aus Hartholz gemacht, die einzelnen Teile sind ausschliesslich mit Holznägeln zusammengefügt. Bezeichnend für das Funktionieren des Gerätes: die mächtigen Pressbalken rutschten auf einem starken, darunter eingestellten Querbalken.[10] Aus der Jahrhundertwende kennen wir die Beschreibung einer an Grösse und Funktionsprinzip ganz gleichen Radölpresse aus Szeged (Kom. Csongrád).[11]

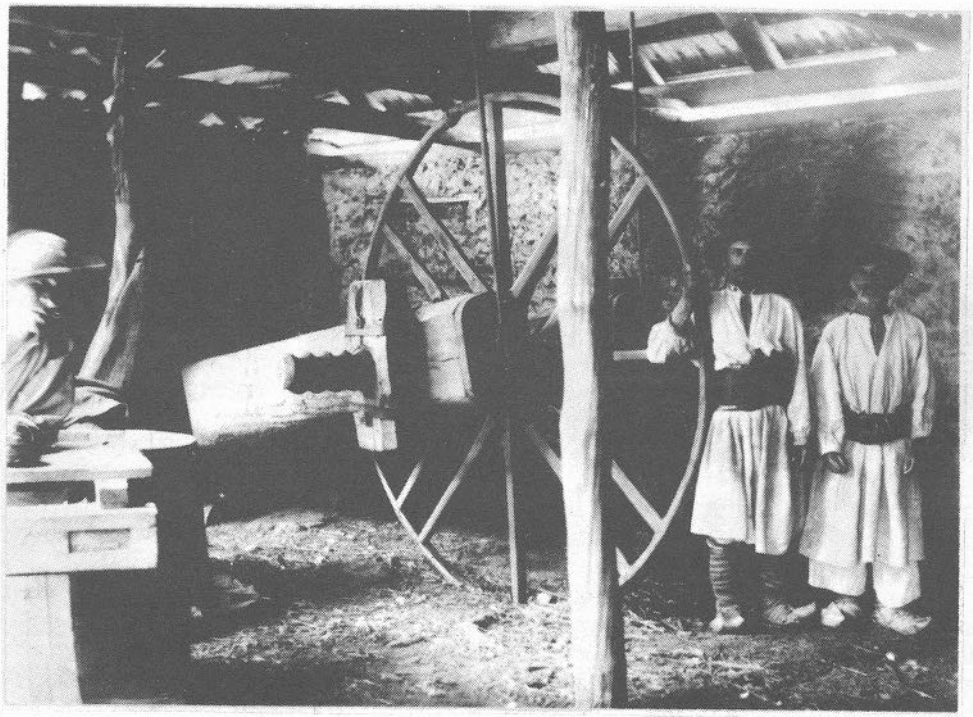


Abb. 3. Kürbiskernölpresse mit Zugschraube. Várhely (Grădişte, Rumänien). Aufnahme von Tibolt Schmidt 1902.

10. *E. Buday:* Az utolsó olajütő a Zoboralján. Hét, XXVI. Nr. 36. Bratislava, 1981. 18.

11. Vgl. *J. Kovács:* Szeged és népe. Szeged ethnographiája. Szeged, 1901. 248.

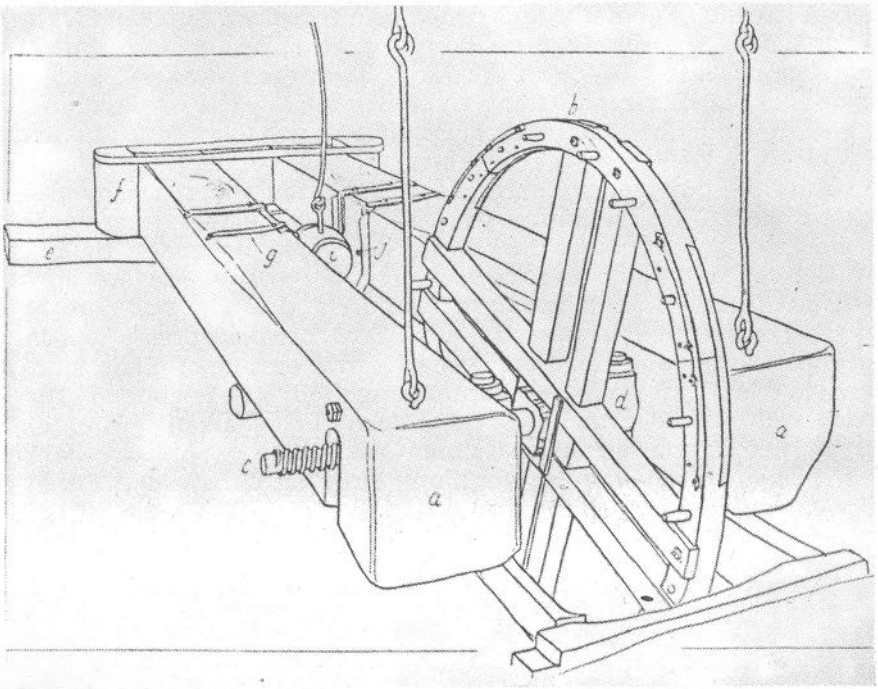


Abb. 4. Radölpresse aus der Mitte des verganenen Jahrhunderts. Mekényes, Kom. Baranya. Nach *Gy. Nagy*, 1966.

Die Bewegung der grossformatigen Pressbalken wurde dadurch erleichtert, dass sie mit dem vorderen Ende durch eine Eisenstange oder eine Kette an der Decke des Raumes oder an einem zweckentsprechenden Gerüst hingen *(Abb. 3.)* Von der massiven Radpresse, angefertigt um die Jahrhundertwende von den rumänischen Bauern in Várhely (Kom. Hunyad, Rumänien), wissen wir, dass ihre Bedienung sehr leicht war und das Kürbiskernöl des öfteren von den Kindern herausgepresst wurde. Wenn das Umdrehen des Rades mehr Kraft beanspruchte, traten sie auf die Radspeicher und drückten sie mit ihrem ganzen Körpergewicht.[12] Die Produktivität der Radölpresse herkömmlicher Konstruktion konnte durch den Gebrauch einer sowie darauch erhöht werden, das in den Rand des Treibrades Zähne eingefügt wurden, an die man sich anklammerte oder drauftrat und somit das Rad leichter umdrehen konnte. Eine derartige teilweise verbesserte, aber noch im herkömmlichen Grossformat konstruierte Radölpresse ist aus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts aus Mekényes (Kom. Baranya, Süd-Transdanubien) bekannt *(Abb. 4.)*.[13]

12. *T. Schmidt:* Olajkészítés és eszközei a hunyad megyei oláhoknál. Néprajzi Értesítő, XII. 1911. 66.

13. *Gy. Nagy:* A népi olajütő technológiája Baranya megyében. Ethnographia, LXXVII. 1966. 280—282.

Ein scheinbarer Widerspruch: die in West-Transdanubien, einem typischen Kürbiskernöl konsumierenden Gebiet, vorkommende Radölpresse ist viel kleiner und in der Konstruktion vielfältiger verändert als die im Karpatenbecken vereinzelt vorkommenden Varianten. Die Balken einer in Szalafő (Kom. Vas) bis heute funktionierenden Radölpresse sind z.B. nicht einmal 2 m lang. Das in den 1920-er Jahren in Hausarbeit hergestellte Gerät hat eiserne Bestandteile und erwies sich als vollauf befriedigend für die Verarbeitung der leicht ausgepressbaren Kürbiskerne *(Abb. 5.)*. Änliches ist auch in Oststeiermark zu beobachten. Die Länge der in diesem Gebiet benützten Ölpresse beträgt meist 2—2,5 m. Es kommt auch vor, dass der eine Balken fixiert ist, weshalb das Tretrad ausserhalb des bewegbaren Balkens an die Schraube befestigt ist. „Da eine Radölpresse auf einmal nur einen Kuchen prest, hatte jede Ölstätte deren zwei zum abwechselnden Füllen und Pressen. Diese Tretradpressen sind fast gänzlich aus Holz reine Zimmermannsarbeit."[14]

Die abwechslungsreicheren Geräteformen dieser Gebiete rühren gewiss auch von der mit dem fortlaufenden Gebrauch einhergehenden Absich der Bauern einher, möglichst einfache und kräftesparende Konstruktionen zu entwickeln.[15] In früheren Zeiten, besonders vor der Jahr-

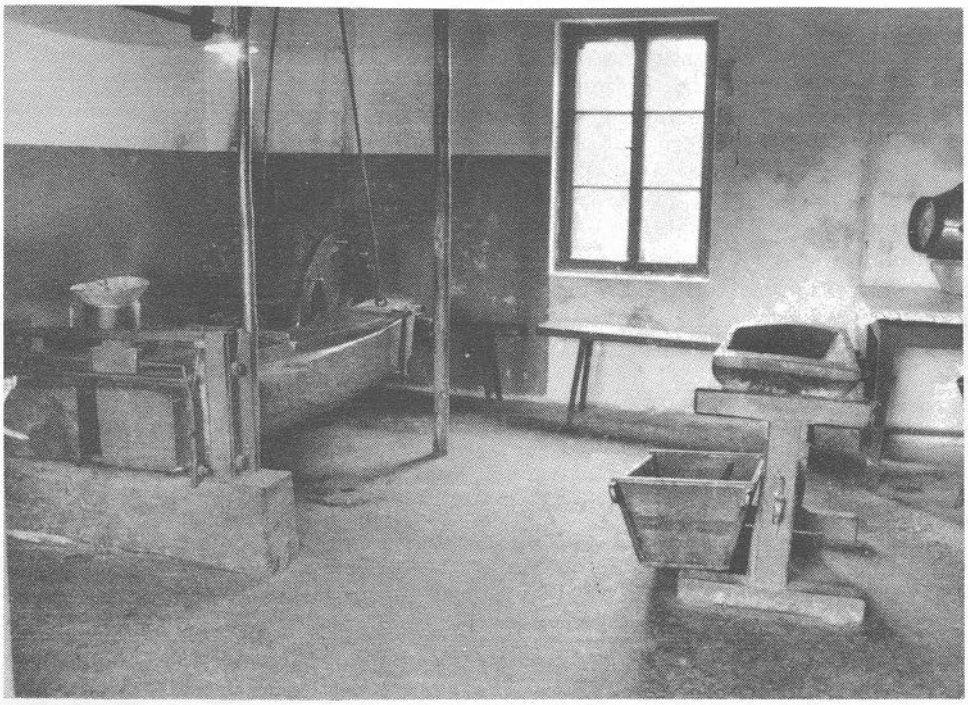


Abb. 5. Werkstatt für Kürbiskernöl mit Radölpresse. Szalafő, Kom. Vas. Aufnahme László Lehel 1986.

14. *A. Gamerith:* op. cit. 149—150.
15. Gute Beispiele nennt dafür *F. Simon:* Bäuerliche Bauten und Geräte Südburgenland und Grenzgebiete. Oberschötzen, 1981. 512. aus Wolfau (Burgenland, Austria) und *L. Kardos:* op. cit. 82. aus Bükkalla (Wart, Ungarn).

hundertwende, benützte man auch in der Zone des reinen Kürbiskernöl-Konsums viel grössere Radölpressen von herkömmlicher Konstruktion.[16]

Die Verbreitung der Radölpresse im Karpatenbecken veranschaulicht deutlich die enge Beziehung dieses Gerätes zur Erzeugung des Kürbiskernöls. Gerade deshalb ist es kein Zufall, dass dieser Gerätetyp in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts neben der westungarischen Zone des Kürbiskenöl-Konsums vor allem im mittleren Transdanubien, in den Ölstätten der von Deutschen bewohten Siedlungen in grosser Anzahl benützt wurde.[17] Um die Jahrhundertwende verbreitete sich sein Gebralch auch in der Grossen Ungarischen Tiefebene in den bäuerliche Ölstätten, die sich vorübergehene auf die Erzeugung von Kürbiskernöl eingerichtet hatten. Ein typisch massives Exemplar der Radölpresse ist uns aus Kunmadaras (Kom. Szolnok) bekannt, wo der Grundtyp so umgestaltet wurde, dass man auf einmal zwei Kuchen pressen konnte, allerdings mit viel weniger Kraft.[18] Die Grundform der Radölpresse kam einst auch in Túrkeve (Kom. Szolnok), Szarvas (Kom. Békés),[19] Kiskunhalas (Kom. Bács-Kiskun),[20] sowie in den alten Ölstätten von Szeged (Kom. Csongrád)[21] vor *(Abb. 6.)*.

Einen ihrer bedeutendsten Erfolge erzielte die Radölpresse im östlichen Teil des ehemaligen Komitats Szilágy (Rumänien). Als nämlich gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts in dieser Gegend der Anbau der Sonnenblumen in hohem Masse begann, wurden die bislang zum Pressen des Leinenkernöls gebräuchlichen mächtigen Kelternpressen auf einen Schlag überflüssig. An ihre Stelle trat die Radölpresse neuen Typs, deren Blütezeit von der Jahrhundertwende bis zu den 1930-er Jahren dauerte, als sie in den ungarischen Dörfern zwischen den Flüssen Kraszna und Berettyó fast überall bekannt und gebraucht war.[22] Doch auch die siebenbürgischen Rumänen benützten diese charakteristische Presse ausschlisslich zur Erzeugung von Kürbiskernöl.[23] In der Slowakei ist uns auch aus der Umgebung von Nitra eine ähnlich gross-

16. Vgl. aus der Steiermark *H. Prasch:* Werk und Zeig. Spittal-Drau, 1978. 181.; *A. Gamerith:* op. cit. 155.; aus der Wenden-Gegend (Kom. Vas) *M. Racker:* Az olajos növények (tök) termesztésének és feldolgozásának története lakóhelyünkön. Alsószölnök, 1974. 10. (Handschrift im Archiv des Ungarischen Landwirtschaftlichen Museums, Nr. IX. 603/1.).

17. Der Gebrauch des Gerätes im Komitat Veszprém ist uns der ersten Hälfte des Jahrhunderts in folgenden Ortschaften bekannt: Zsid *(A. Vajkai:* A gyűjtögető gazdálkodás Cserszegtomajon. Néprajzi Értesítő, XXXIII. 1941. 235.), Olaszfalu, Pula *[A. Vajkai:* op. cit. (1942) 120.], Vörs, Szentjakabfa *(A. Vajkai:* Újabb adatok a bakonyi és a Balaton melléki olajütőkhöz. Etnographia, LXXXVI. 1975. 625, 631.).

18. *I. Ecsedi:* A kunsági olajütő. Néprajzi Értesítő, XIX. 1927. 1—3.

19. *J. Palov:* A szarvasi szárazmalom. Szarvas, 1976. 19—21.

20. Ethnologische Datensammlung des Museums für Volkskunde, Budapest. Nr. 3764. S. 86—87. Sammlung van Mihály Csonka 1953.

21. *J. Kovács:* op. cit. 248.

22. *G. Kovách:* Szilágyiási népi olajkészítés. Kolozsvár, 1949. 8—9. (Handschrift im Archiv des Ungarischen Akademischen Ethnographischen Instituts. Nr. KI. 798.); *G. Kovách:* A zilahi céhek története. Bukarest 1958. 105.

23. Aus Várhely *T. Schmidt:* op. cit 66.; aus Grid *H. Hoffmann:* op. cit.

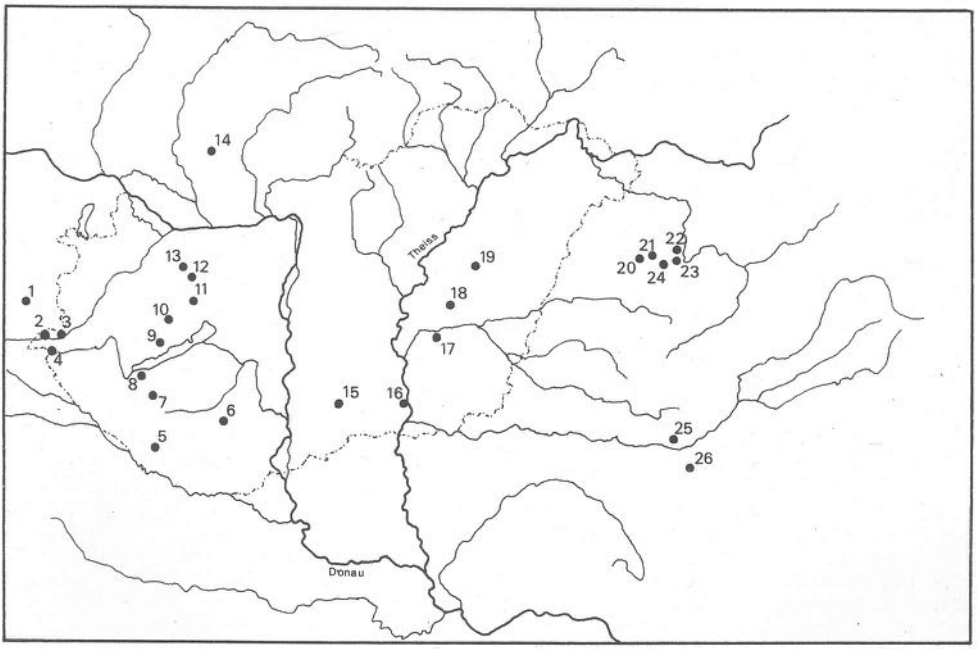


Abb. 6. Die Verbreitung der Radölpresse im Karpatenbecken (Titel der Quellen siehe in dem Bemerkungen): 1. Wolfau (Austria) *F. Simon*, 1981. 512.; 2. Alsószölnök. Kom. Vas. *M. Racker*, 1974. 10.; 3. Farkasfa, Kom. Vas. *M. Racker*, 1974. 11.; 4. Szalafő, Kom. Vas. *Á. Pável*, 1949. 148.; 5. Csokonyavisonta, Kom. Somogy (meine Forschung, im weiteren mF.); 6. Mekényes, Kom. Baranya. *Gy. Nagy*, 1966. 280.; 7. Bize, Kom. Zala (mF.); 8. Vörs, Kom. Zala. *A. Vajkai*, 1975. 625.; 9. Szentjakabfa, Kom. Veszprém. *A. Vajkai*, 1975. 631.; 10. Pula, Kom. Veszprém. *A. Vajkai*, 1942. 120.; 11. Olaszfalu, Kom. Veszprém. *K. Vajkai*, 1942. 120.; 12. Bakonyszombathely, Kom. Veszprém. *A. Vajkai*, 1942. 120.; 13. Táp, Kom. Győr-Sopron. Magyar Néprajzi Lexikon IV. Budapest, 1981. 86.; 14. Zsére (Žirany, Tschechoslowakei). *E. Buday*, 1981. 18.; 15. Kiskunhalas, Kom. Bács-Kiskun. EA 3764. 86—87.; 16. Szeged, Kom. Csongrád. *J. Kovács*, 1901. 248.; 17. Szarvas, Kom. Békés. *J. Palov*, 1976. 21.; 18. Túrkeve, Kom. Szolnok (mF.); 19. Kunmadaras, Kom. Szolnok. *I. Ecsedi*, 1927. 1—3.; 20. Ipp (Ip, Rumänien) *G. Kovách*, 1948. 9.; 21. Kárásztelek (Carastelec, Rumänien) *G. Kovách*, 1948. 105.; 22. Kusaly (Coşeiu, Rumänien) *G. Kovách*, 1948. 9.; 23. Debren (Dobrin, Rumänien) *G. Kovách*, 1948. 9.; 24. Haraklány (Heraklean, Rumänien) *G. Kovách*, 1948. 9.; 25. Grid (Grid, Rumänien) *H. Hoffmann*, 1969. 341.; 26. Várhely (Grădişte, Rumänien) *T. Schmidt*, 1911. 66.

formatige Radölpresse bekannt, die in den Jahren 1893—1950 zum Pressen weicher Ölkerne gebraucht wurde.[24] Schliesslich haben wir eine Beschreibung dieses Spezialgerätes aus der Gegend der Gran (Garam).[25]

Die in einem grossen Teil des Karpatenbeckens verkommende Radölpresse bezugt durch ihre Gebrauchsweise und -zeit, dass diese, für das vergangene Jahrhundert typische Geräteerfindung sich in Anlehnung an eine spezifische Ölfplanzenkultur durchsetzte, die in ihrer Karriere von knapp anderthalb Jahrhunderten einen Geschmackswandel in der bäuerlichen Ernährungskultur widerspiegelte. Diese eigenartige Manifestierung der bäuerlichen Verbürgerlichung im XIX. Jahrhundert bereicherte — in der Form der Radölpresse — die ungarische bäuerliche Gerätekultur mit einer beachtenswerten Innovation.

A kerekes olajprés a Kárpát-medencében

A XVIII. században Közép-Európában teret hódító tökmagolaj-fogyasztásnak jellegzetes övezete alakult ki Stájerország és Nyugat-Magyarország területén. Az Őrségben és Hetésben, valamint a Vend-vidéken napjainkig megőrződött növényi olajkultúra azért is érdemel figyelmet, mert saját eszközkonstrukciót hozott létre. A fekvőgerendás kerekes olajprés első leírását egy magyar mezőgazda, Borcsányi János adta közre 1804-ben *(1. kép)*. A V alakban összekapcsolt gerendákat csavarmentes orsóval lehetett közelíteni egymáshoz a ráerősített hajtókerék által *(2. kép)*. A gerendák közé helyezett olajos masszából a vízszintesen ható szorításra préselődött ki az olaj. Műszaki számítások szerint — azonos méretű emberi nyomóerő esetén — ez az eszközkonstrukció háromszoros teljesítményt nyújtott az állóhelyzetű középorsós préshez viszonyítva. A kerekes olajprés előnyös szerkezeti tulajdonságának köszönhette, hogy alkalmazása csaknem mindenütt előfordult a Kárpát-medence területén, ahol a történeti jelentőségű lenmagolaj helyett áttértek a lágybelű olajnövények (tök, napraforgó) termesztésére és olajának fogyasztására *(6. kép)*.

A kerekes olajprés múlt századi tárgyi emlékei 5—6 m hosszúságú bálványgerendával és nagyméretű szorítókerékkel rendelkeznek *(3—4. kép)*. Sajátos módon a stájer-földi és a nyugat-dunántúli olajütő műhelyekben jóval kisebb méretű eszközformákkal lehet találkozni, amelyek a folyamatos újítás eredményei *(5. kép)*. Ennek a vidéknek eszközhasználata a paraszti innovációs készségről is szemléletesen tanúskodik.

Selmeczi Kovács Attila

24. *V. Tóthová:* Dokumentácia olejnickej dielne v Koši. In: Muzeum XVI. Nr. 4. Bratislava, 1971. 232—233.; *E. Buday:* op. cit. 18.

25. *A. Polonec:* Z olejnictva na Slovensku. In: Časopis Muzealnej Slovenskej spoločnosti v Turčianskom Sv. Martine, XXXI. Martin, 1940. 18.

JÓZSEF FARKAS

HANDMÜHLEN IM SZATMÁRER MUSEUM

Von ihrer Morphologie und ihrer Funktion her gesehen, weisen die Handmühlen ein ziemlich abwechslungsreiches Bild auf. Besonders bezieht sich dies auf das Gebiet von Ostungarn, wo mehrere, voneinander geschichtlich abgrenzbare Grundtypen dieses Gerätes anzutreffen sind. In seiner Studie unter dem Titel „Handmühlen in Ostungarn" gab *A. Selmeczi Kovács* eine Zusammenfassung über diese (In: Tanulmányok Szatmár néprajzához. Folklor és etnográfia, 16. (Red. *J. Farkas—Z. Ujváry*, Debrecen, 1984. 217—233.) Eine Untersuchung jener Handmühlsteine und Steinmühlen, die während der Jahre 1973—1985 gesammelt wurden und sich nun im Szatmárer Museum zu Mátészalka befinden, untermauerten die Feststellungen des hier erwähnten Verfassers.

Unter den Handmühlen in Szatmár war die sog. *geflanschte Steinmühle* (ung.: *peremes kődaráló)* am meisten beliebt. In der hiesigen Sammlung befinden sich elf solche Exemplare. Dieser Typ war der kleinste und leichteste; die beiden Steine wogen 50—70 kg. Der untere Mühlstein hatte einen Durchmesser von 65 cm und der obere einen Durchmesser von 50 cm. Die Steinmetze schlugen in den unteren Stein eine Vertiefung, in welche dann der obere gut hineinpasste und sich hier leicht drehte. Rumänische Bottich- und Holzforkenhändler aus der Umgebung von Nagybánya transportierten diese Steine heran, indem sie sie flach in die Mitte ihrer langen Leiterwagen legten. Es kam aber auch vor, dass sie die Bottiche mit Gurten auf dem Pferderücken befestigen und dann in den seitwärts hängenden Bottichen die bestellten Mühlsteine herantransportierten. Diese tauschten sie dann gegen Naturprodukte, Getreide und Gerste.

In die Mitte des unteren Steines wurde ein fingerdicker Eisenstab als Achse eingebaut. Um diese drehte sich der obere Stein auf dem in der Mitte befestigten Obereisen. Beides, Achse und Obereisen, wurde vom ortsansässigen Schmiedemeister angefertigt. Durch eine 6—8 cm messende Mittelöffnung am oberen Stein wurde das Mahlgut eingestreut. Am unteren Stein befand sich eine Flansch, die halb so stark war wie der obere Stein und verhindern sollte, dass sich das Mahlgut

Abb. 1. Geflanschte Steinmühle

verstreut. Mit solchen Steinmühlen wurde in erster Linie Maismehl hergestellt. Vor dem ersten Weltkrieg zerkleinerte man damit aber auch das stückige Steinsalz, das die Rumänen aus Máramaros herantransportierten.

Es besteht aber auch noch eine grössere Variante dieser geflanschten Steinmühle, welche zwar der hier beschriebenen sehr gleicht, ihres grösseren Gewichtes wegen (80—100 kg) jedoch umständlicher zu transportieren war. Aus diesem Grunde versah man sie mit einem viereckigen Tisch, der eingezapfte Beine hatte. Dieser Mühlentyp wurde vorwiegend von den Töpfermeistern benutzt, um damit ihre Farben zu zerkleinern.

Leistungsfähiger, leichter beweglich und höher entwickelt waren die sog. *Stamm-Steinmühlen* (ung.: *tönkős kődaráló).* Ihre Steine waren zwar grösser, aber nicht schwerer als die der geflanschten Mühlen. Zwei gleichgrosse Steine wurden zusammen in einen meist rechteckigen, auf vier Beinen stehenden Stamm gelegt, wobei der untere Stein völlig und der obere zur Hälfte darin verschwand. Die Steine verschaffte man sich von Steinhauern aus der Gemeinde Bene in der Nähe von Beregszász. Den sog. Stamm fertigte der ortsansässige Zimmermann aus Eichen- oder Birkenholz. Hierzu vergrösserte er mit dem Schnitzbeil die beiden Seiten und bearbeitete diese dann mit der Schnitzaxt. Von unten

Abb. 2. Stamm-Steinmühle im Szatmárer Museum

Abb. 3. Handmühlen im Szatmárer Museum

her wurden in den Stamm feste, starke Bein eingekeilt, die dann seitwärts durch ein Querholz miteinander verbunden wurden. In diese wurde dann das Querholz eingelassen, welches in der Mitte die Eisenachse trug. Mit Hilfe von Hartholzkeilen konnte der obere Stein reguliert werden. So eigneten sich diese Mühlen schon für die Herstellung von mehligem und griesartigem Mahlgut.

Die Handmühle, die auf dem Laubengang stand, durfte auch von den Nachbarn benutzt werden. Es kam kaum vor, dass man die Mühle verschloss. Mit der Verbreitung der elektrischen Mühlen, ist die Benutzung von Handmühlen bis auf den heutigen Tag allmählich zurückgegangen.

Abb. 4. **Handmühlen im Szatmarer Museum**

A kézimalmok morfológiai és funkcionális szempontból meglehetősen változatos képet mutatnak. Különösen vonatkozik ez Kelet-Magyarország területére, ahol az eszköznek több, egymástól történetileg elhatárolható alaptípusával találkozhatunk. Összefoglalóan *Selmeczi Kovács Attila* Kézimalmok Kelet-Magyarországon című tanulmányában (In: Tanulmányok Szatmár néprajzához. Folklór és etnográfia 16. (Red.: *J. Farkas—Z. Ujváry*) Debrecen, 1984. 217—233.] írt róluk. A mátészalkai Szatmári Múzeumban lévő, 1973—1985. között gyűjtött kézimalomkövek, kődarálók vizsgálata alátámasztja az említett szerző megállapításait.

Szatmárban a kézimalmok között a *peremes kődaráló* volt a legkedveltebb, melyből 11 darab került gyűjteményünkbe. Ez a típus volt a legkisebb és a legkönnyebb, a két kő 50—70 kg-ot nyomott. Az alsó kő átmérője 65 cm, a felsőé 50 cm volt. Az alsókőbe olyan mélyedést vésett a kőfaragó, hogy a felső kő abba könnyen belefért, könnyen forgott. Nagybánya környékéről román dézsa és favilla árusok hozták, hosszú szekerük derekában lapjára fektetve őket. Volt olyan is, aki a dézsákat hevederrel a lova hátára erősítette, és a két oldalon csüngő dézsákban malomköveket is hozott megrendelésre. Terményért, gabonáért, árpáért cserélték.

Az alsó kő közepébe ujjnyi vastag vaspálcát építettek be tengelynek, ezen forgott a felső kő a közepébe rögzített keresztvason. A keresztvasat és a tengelyt a helybeli kovácsmester készítette. A felső kő 6—8 cm átmérőjű középnyílásán szórták be az őrölni valót. Az alsó kőnek a felső kő vastagságának felényi magas pereme van, mely megakadályozza az őrlemény szétszóródását. Az ilyen kődarálón leginkább puliszkalisztet készítettek, és ezeken őrölték meg az első világháború előtt a románok által Máramarosból hozott darabos kősót.

A peremes kődarálónak van egy nagyobb változata is, amely mindenben egyezik az előbb ismertetettel, de 80—100 kg-os súlya miatt körülményesebb volt a mozgatása, ezért ennek négyzet alakú, csapolt lábakon álló asztalt készítettek. Leginkább fazekasmesterek használták festék őrlésére.

Nagyobb teljesítményű, könnyebben forgatható, rangosabb darálók a *tönkős kődarálók*. Ezek kövei nagyobbak, de nem nehezebbek a peremesnél. Két egyforma nagyságú követ tettek össze, az alsót teljesen, a felsőt félig bemélyítve a követ tartó, rendszerint téglalap alakú, négy lábon álló tönkbe. A követ a Beregszász melletti Bene községben a kőfaragó mestertől vették meg. A daráló tönköt helybeli falusi ácsmesterek tölgyfából vagy nyárfából készítették. Két oldalt faragó fejszével kinagyolták, majd faragó bárddal kimunkálták. A tönkőbe alulról tömzsi, erős lábakat ékeltek, melyeket oldalról egy-egy áthidaló fával kötöttek össze. Ezekbe csapolták be a keresztfát, amely megbírta a közepére ültetett vastengelyt. Keményfa ékek segítségével szabályozni lehetett a felső követ, így az ilyen daráló már alkalmas volt lisztes és darás őrlemény előállítására is.

Farkas József

SÁNDOR MAKOLDI

UNGARISCHE GEZIMMERTE TRUHEN AUS GÖMÖR

Das Zimmern gehört zu den ältesten und am weitesten verbreiteten Techniken in der Holzbearbeitung. Hierzu werden nur bescheidene Werkzeuge benötigt. Unter den Möbelstücken lebte diese Technik in den gezimmerten Truhen am längesten, obgleich anfangs auch andere Möbelstücke gezimmert wurden. Indem die Tischlertechnik und die Massenproduktion um sich griffen, wurde die Zimmertechnik aus der Möbelherstellung verdrängt. Doch für die Aufbewahrung von Kleidung und Getreide konnte nichts praktischeres als die gezimmerte Truhe hervorgebracht werden. Die Truhentypen spalteten sich in zwei Arten, aber die gezimmerten Truhen blieben in Gömör beispielsweise bis zum ersten Weltkrieg erhalten.

Schriftliche Quellen aus dem 14. Jahrhundert sprechen schon von einem verbreiteten Gebrauch gezimmerter Truhen, denn, wie es hier heisst, wurden diese von Soldaten ausgeraubt. Ein Exemplar aus jener Zeit befindet sich im Volkskundemuseum zu Budapest.

Eine Landkarte zur Verbreitung von gezimmerten Truhen in Europa wurde von K. K. Csilléry zusammengestellt. So können im Karpatenbecken aufgrund ihrer Konstruktion und ihrer Muster drei Typen von gezimmerten Brauttruhen unterschieden werden: 1. die transdanubischen, 2. die siebenbürgischen und 3. die oberungarisch-tiefländischen. Letzterer Typ wird in der Fachliteratur Palotzer oder einfach nur Gömörer Typ genannt. Es ist zwar richtig, dass die meisten dieser Truhen in Gömör gezimmert wurden, doch auch die Stücke, die in den Palotzengebieten des Bükk-, Mátra-Gebirges und in der Umgebung des Karancs verbreitet waren, sowie diejenigen, die in den Landschaften Abaúj, Zemplén, Szatmár und Hajdúság gezimmert wurden, sind nicht zu vernachlässigen (aus Abaúj gibt es Angaben zu sog. „Schrankmachern" aus dem Jahre 1643). Wie wir wissen, wurden die gezimmerten Truhen nicht von Zunfthandwerkern, sondern in Heimarbeit hergestellt. Diese Zimmerleute waren somit nicht gezwungen, sich in Zentren zu sammeln, sondern sie lebten verstreut in den Dörfern und befriedigten dort den unmittelbaren Bedarf. Die grossen Landschaftseinheiten teilten sie aber so isoliert nicht auf, sondern trugen vielmehr dazu bei, sie farbiger und reicher zu gestalten, wie dies auch in Siebenbürgen und Transdanubien der Fall war.

Das Charakteristikum der unter den Brauttruhen unterschiedenen oberungarischen Gruppe besteht darin, dass diese Truhen in ihrem Satteldeckel von dem transdanubischen Satteldeckel, aber auch von dem siebenbürgischen Flachdeckel abweichen. Die aus Oberungarn sind die höchsten unter ihnen, ihre Vorderseite fällt etwas nach rückwärts ab, und nur die Vorderseite und die Oberseite sind verziert. In dem rezenten Material aus Gömör können wir anhand der bisherigen Publikationen und unserer eigenen Sammlungen — die in ihrer Konstruktion gleichen und die abweichenden Truhen mit eingerechnet — die folgenden Typen auffinden.

1. Grosse Getreidetruhe ohne Verzierung (ung.: *szuszék) (Abb. 3.)*. Abmessungen: Höhe 132 cm, Breite 85 cm, Deckel: leicht gebogener Satteldeckel, unverziert, nur an den Rändern eingekerbt, manchmal sind Identifikationszeichen und auch Jahreszahlen darauf. Material: Buche.

2. Etwas kleinere, unverzierte Getreidetruhe, (ung.: *szuszék, láda) (Abb. 4.)*. Abmessungen: verschieden, z.B. Höhe 80 cm, Länge 76 cm, Breite 60 cm. Deckel: leicht gewölbter Satteldeckel oder flach, unverziert, die Bretter an den Rändern eingekerbt, mit Identifikationszeichen oder Jahreszahlen, Material: Buche.

3. Unverzierte, kleine Lebensmitteltruhe (ung.: *szalonnásláda, eleséges szuszék)*. Abmessungen: Höhe 55 cm, Länge 65 cm, Breite 39 cm, Deckel: flach, er kommt aber auch leicht gewölbt vor, unverziert, oder mit wenig geometrischen Mustern und Identifikationszeichen, Material: Buche.

4. Etwas verzierte Getreidetruhe (Ung.: *szuszék, szekrény) (Ab. 5.)* Abmessungen stimmen mit denen der Stücke aus den Gruppen 1.—2. überein. Deckel: leicht gewölbt, oder flach, oder hoher Satteldeckel wenig Verzierungen, die sich um das Schloss konzentrieren, Identifikationszeichen, selten Jahreszahlen, noch seltener Inschriften. Material: Buche, selten Eiche.

5. Verzierte Brauttruhe (sekundär Getreidetruhe). *(Abb. 6.)*. Abmessungen: charakteristische Höhe 110 cm, Länge 97 cm, Breite unten 65 cm, oben 57 cm, Deckel: hoher Satteldeckel, Verzierungen sind an der Vorderseite und vorn auf dem Deckel reich, Material: Buche.

Die Veränderungen, die in der Funktion der Truhen eintraten, können in Abhängigkeit vom Schicksal dieser auch in der Terminologie verfolgt werden. Die gezimmerten Truhen, die man in den ungarischen Dörfern des ehemaligen Komitats Gömör als Getreidetruhen nutzte, wurden „szuszék" genannt, während die in die Kammer eingebauten Fichtenholztruhen für Getreide *hombár* und die auch heute noch als Kleidertruhen, einstmals jedoch als solche gezimmerten Truhen „szekrény" heissen. Laut Angaben aus den Sammlungen, nahm früher das junge Paar eine Brauttruhe und eine Getreidetruhe in den neuen Hausstand mit.

Nur anhand der an den Truhen vorhandenen Identifikationszeichen sowie anhand der Analyse ihrer Motive ist es möglich, herauszufinden, welche Meister die Truhen verfertigten und wie die Truhen weiterhin gruppiert werden können. Die historischen Völkerbewegungen und der Handel mit Kunstgegenständen verzerren nämlich das Bild der Sammel-

angaben. Eine Gruppe der Identifikationszeichen tendiert zur Ornamentik hin *(Abb. 7.)*, während eine andere Gruppe Verwandtschaft mit den Zimmermannszeichen und Eigentümereinkerbungen aufweist und ihrer Funktion nach als Zahlenkerben beim Zusammensetzen halfen. *(Abb. 8.)*.

Die Verzierungen wurden in Gömör mit der für Gesamtungarn charakteristischen Linienschnitztechnik angefertigt. Diese bestehen meistens aus geraden und kreisrunden Linien, die eine Zeichenkomposition ergeben. Auf einem Teil der Brauttruhen sind auch frei gezeichnete Elemente zu entdecken (zumeist wollen diese Blumenranken nachahmen) sowie auch sog. figürliche Darstellungen.

Es ist weniger bekannt, dass ein Gutteil der Truhen aus Gömör nicht beschnitzt sondern auch bemalt ist. Einzelne Exemplare sind in dieser Weise derart verziert, dass sie an die Truhen aus Transdanubien erinnern. *(Abb. 7.)*.

Abb. 1. Gezimmerte Truhe mit Inschrift.

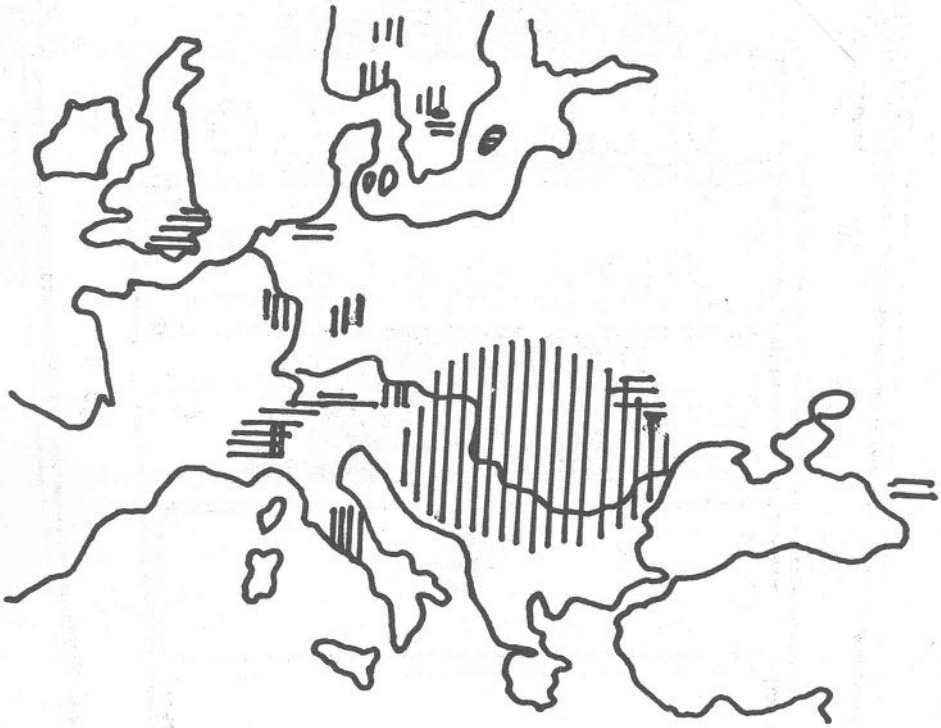


Abb. 2. Verbreitung der gezimmerten Truhen is Europa
(Nach K. Csilléry)

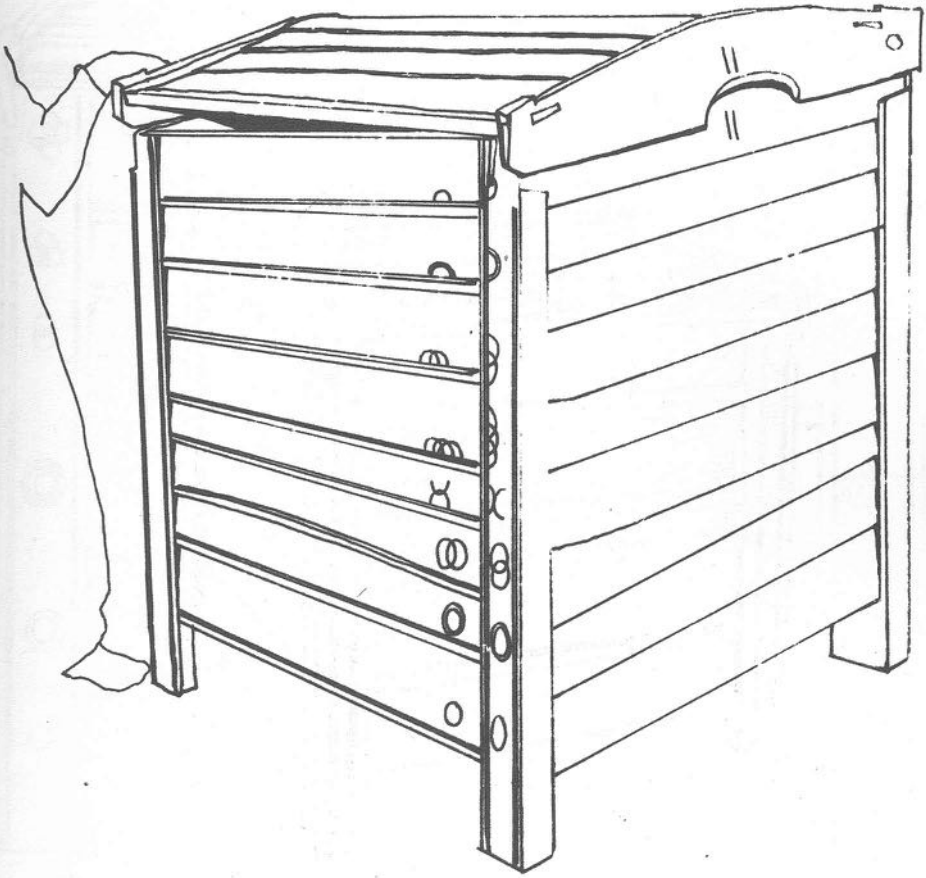


Abb. 3. Grosse Getreidetruhe ohne Verzierungen.
Fülekpüspöki, ehem. Komitat Gömör.

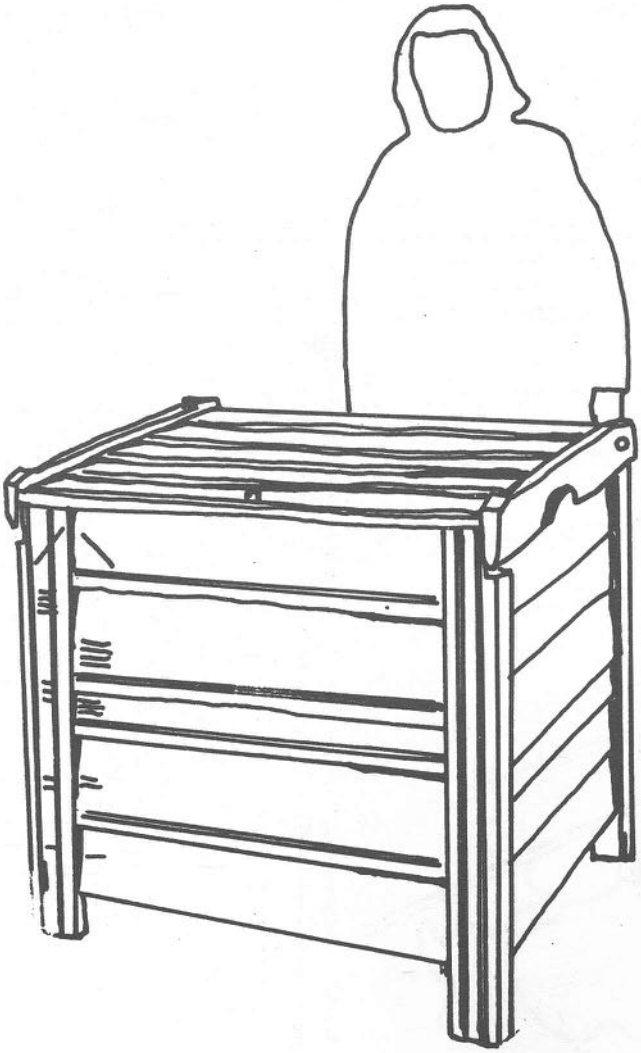


Abb. 4. Kleinere gezimmerte Getreidetruhe onne Verzierungen. Fülekpüspöki, ehm. Komitat Gömör.

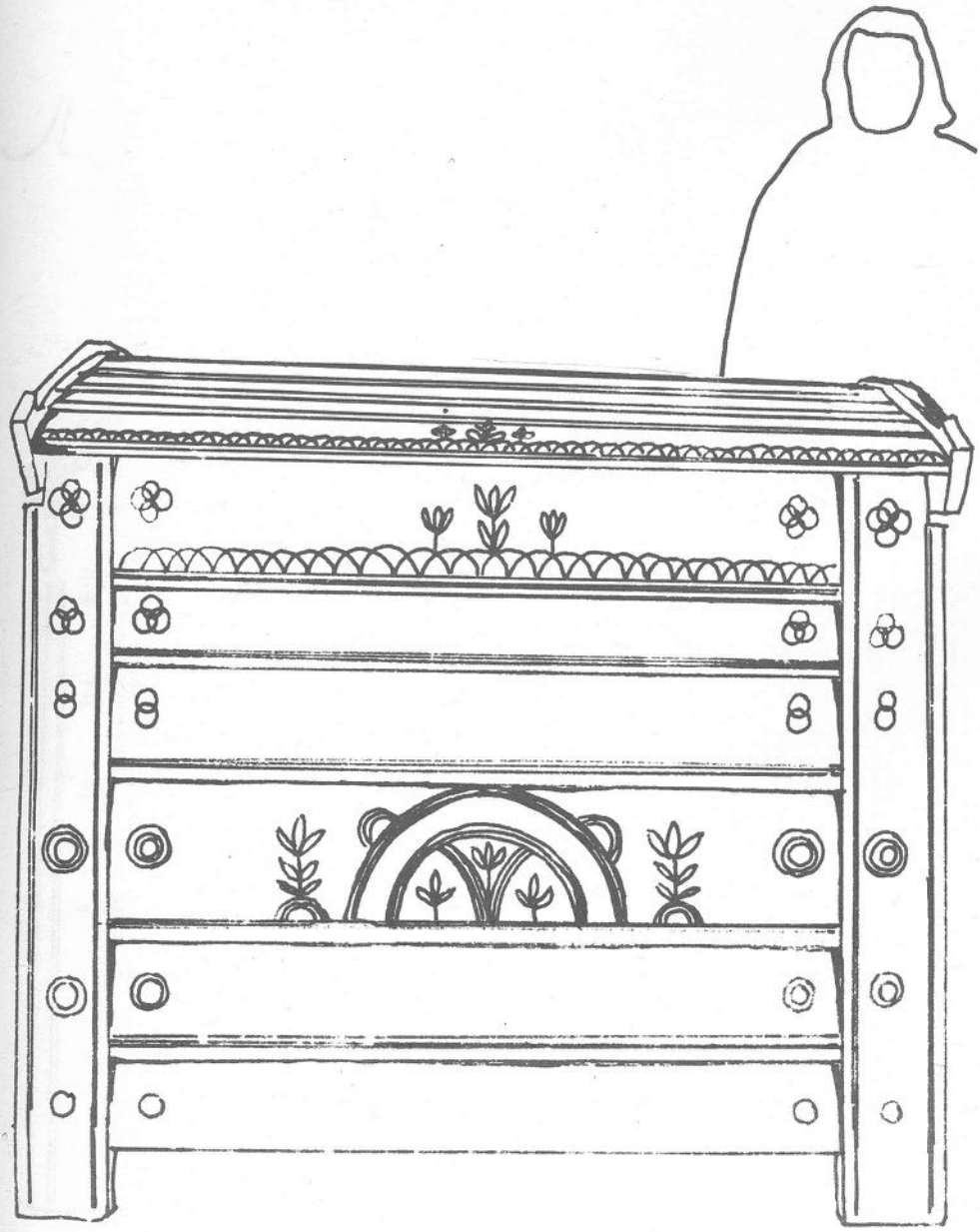


Abb. 5. Gezimmerte Truhe für Getreide oder Kleidung mit wenig Verzierungen und Satteldeckel. Velkenye, ehem. Komitat Gömör.

Abb. 6. Gezimmerte Truhe für Getreide oder Kleidung mit wenig Verzierungen und flachem Deckel. Lénártfalva, ehem. Komitat Gömör.

Abb. 7. Brauttruhe mit Verzierungen — rotgefärbtes Holz mit bläulichschwarzer Bemalung. Sajógömör, ehem. Komitat Gömör.

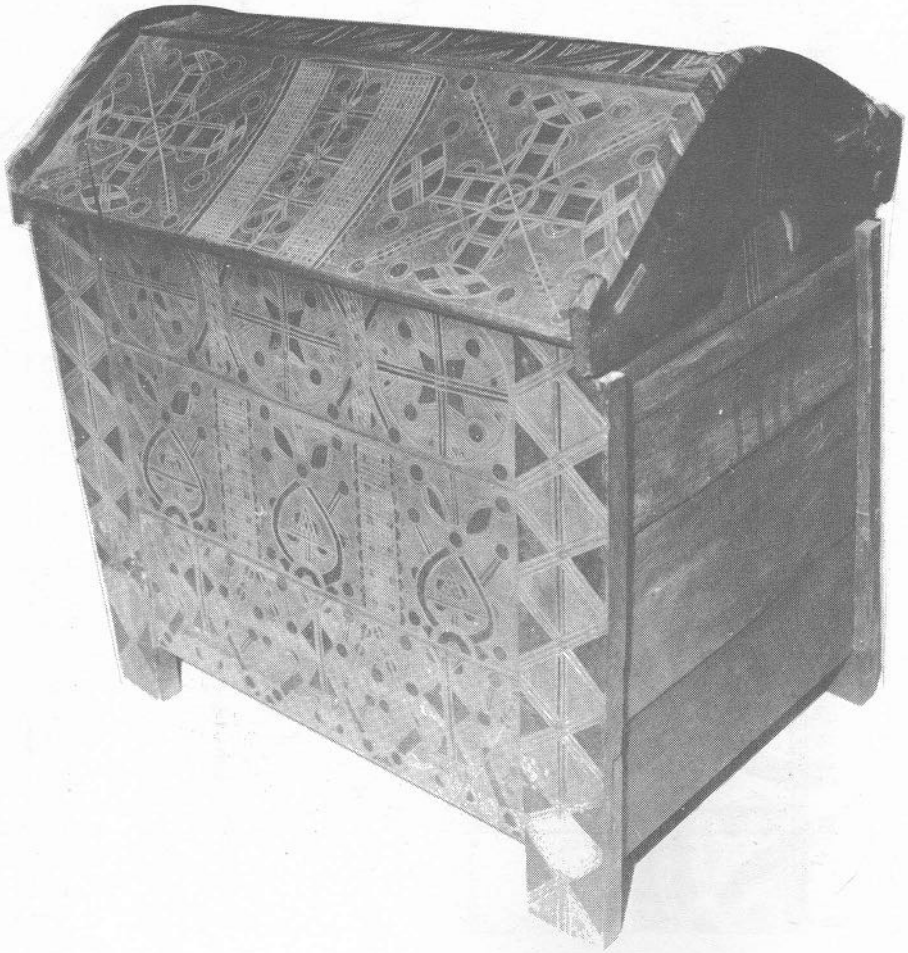


Abb. 8. Bemalte gezimmerte Truhe mit dem Motiv der „Gebärenden". Déri Museum, Debrecen, Komitat Hajdú-Bihar.

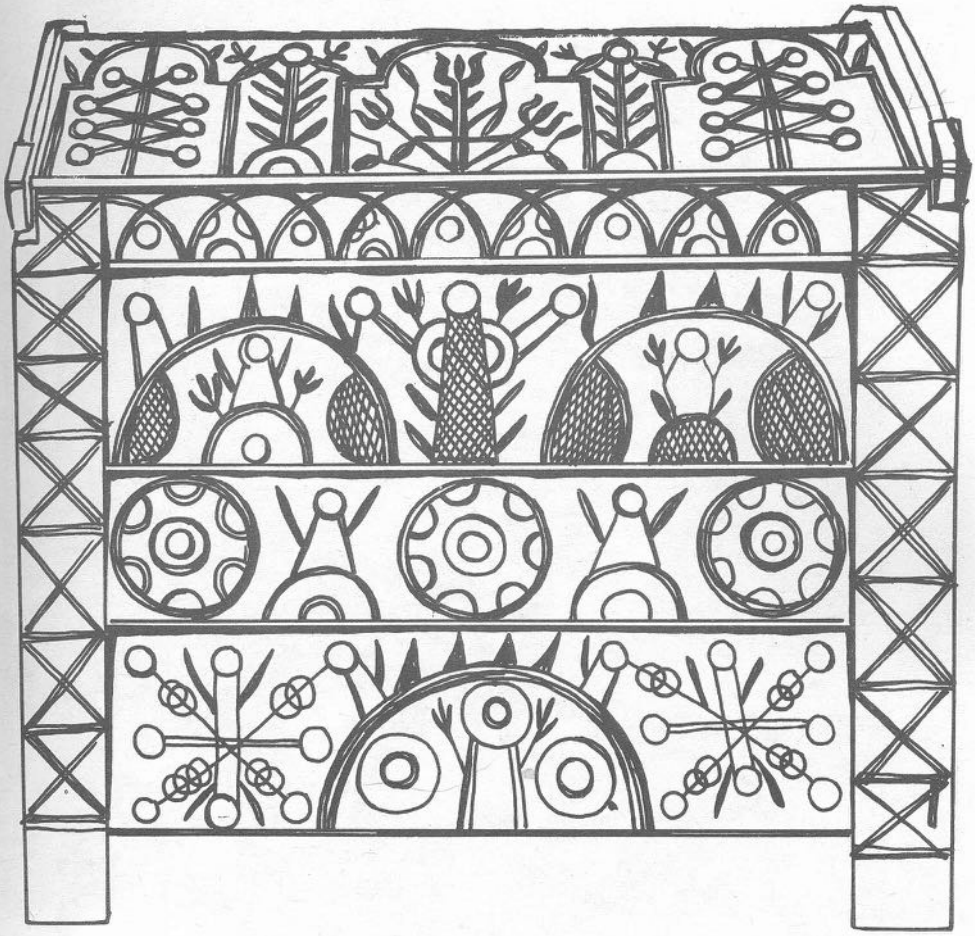


Abb. 9. Bemalte gezimmerte Truhe mit „figürlichem Muster". Volkskundlicher Sammlung, Krasznahorka, ehem. Komitat Gömör.

Abb. 10. Gezimmerte Truhe mit geometrischem Muster.
Velkenye, ehem. Komitat Gömör.

Abb. 11. Gezimmerte Truhe mit geometrischen und frei gezeichneten Linien verziert. Fülekpüspöki, ehem. Komitat Gömör.

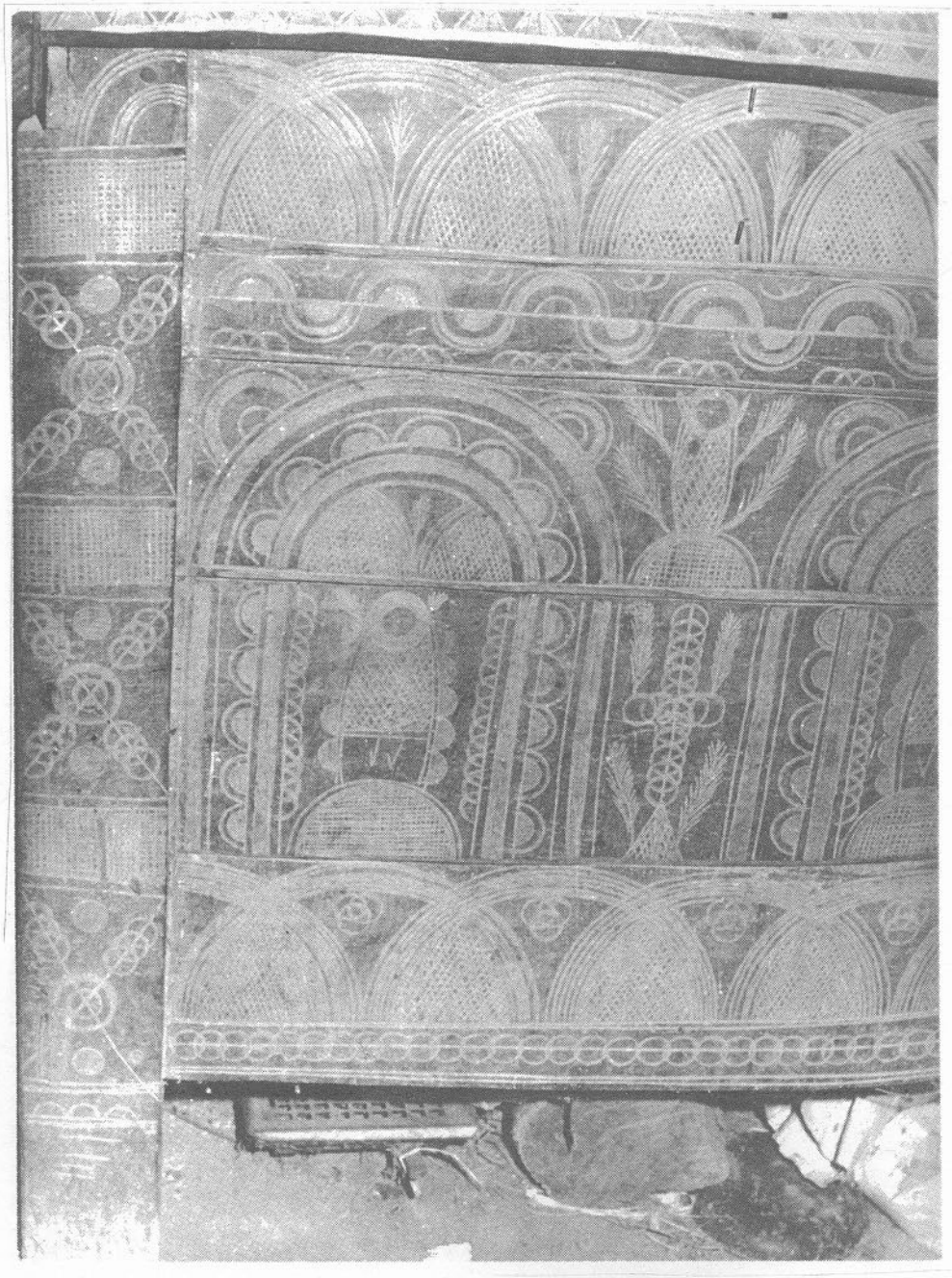


Abb. 12. Gezimmerte Truhe mit „figürlichem Muster" und Detail. Tajti, ehem. Komitat Gömör.

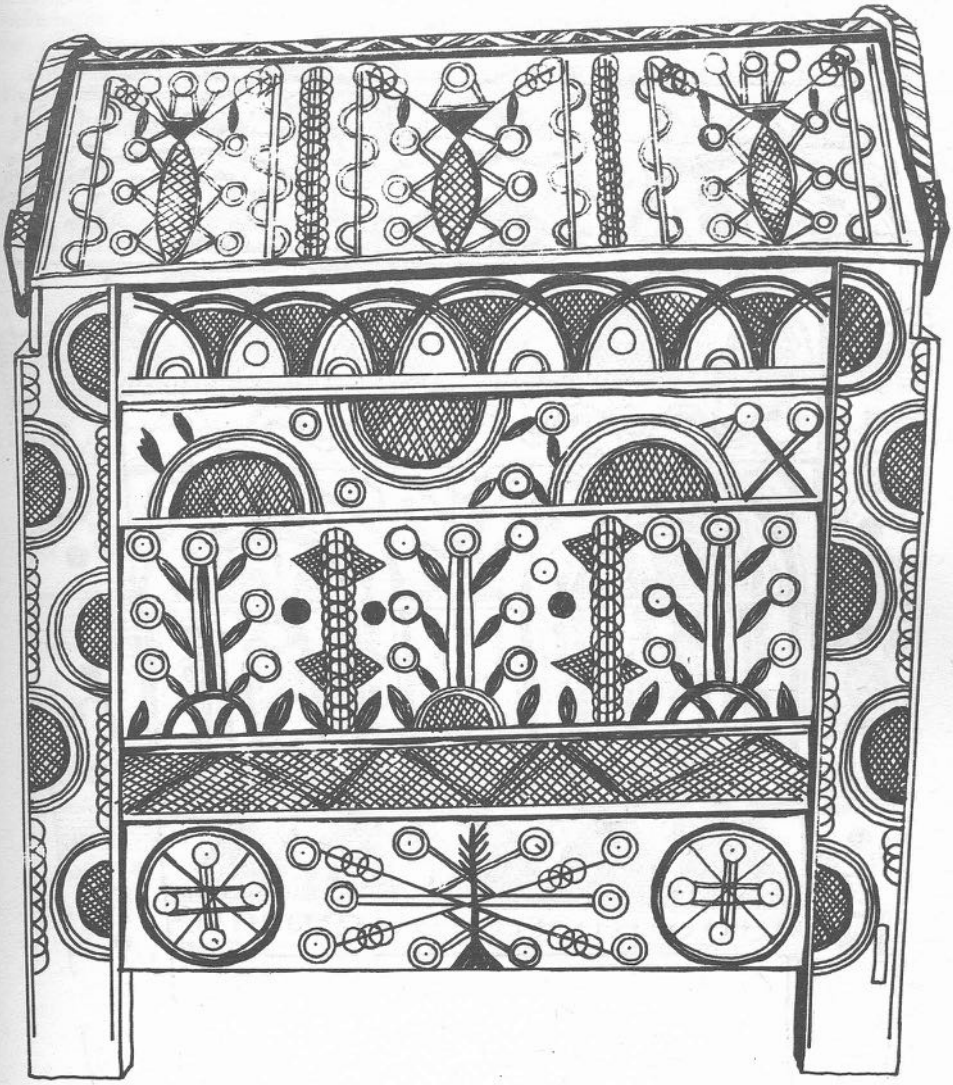
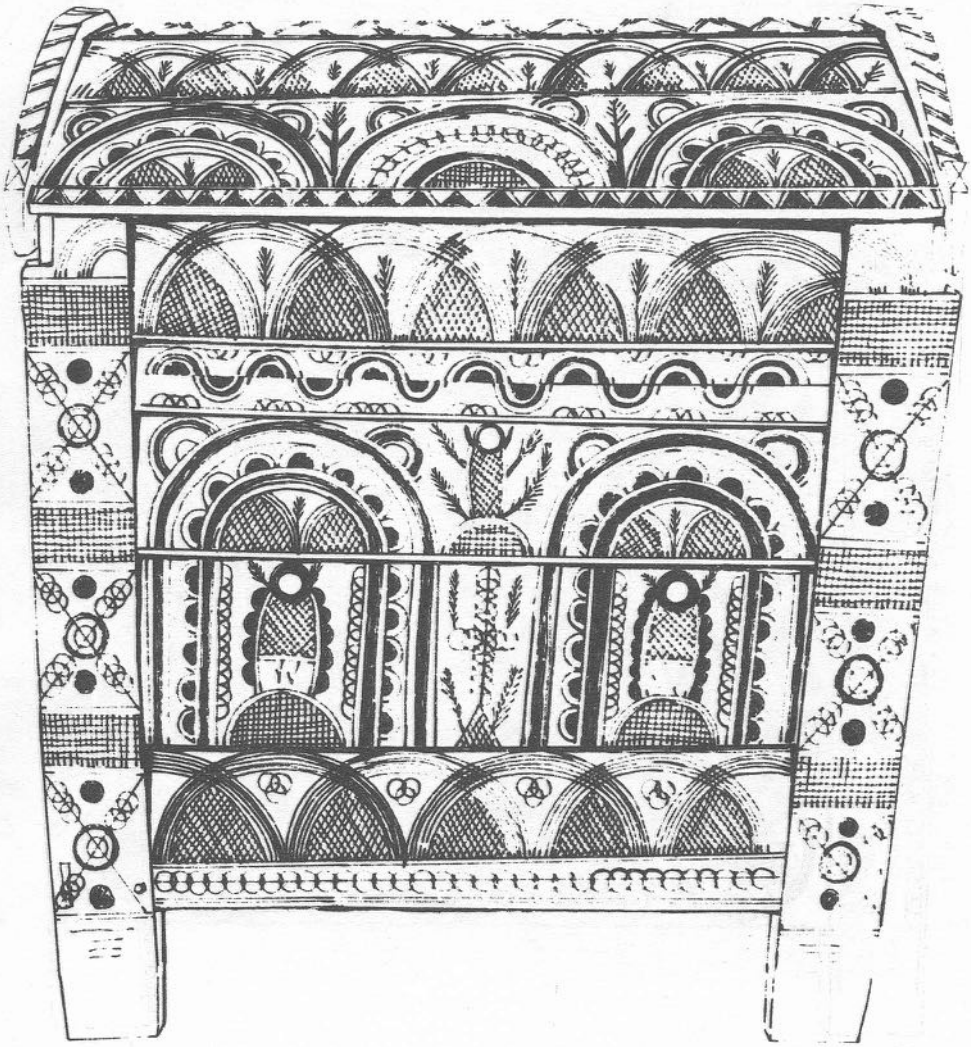


Abb. 13. Gezimmerte Truhe. Abafalva, ehem Komitat Gömör.



Gezimmerte Truhe Abafalva, ehen. Komitar Gömör

Az ácsolt famegmunkálás a legrégebbi és széles körben elterjedt technika, szerény szerszámkészletet igényel. A bútorok közül az ácsolt ládákban élt tovább e technika, holott kezdetben más bútordarabok is készültek ácsolással. Az asztalostechnika, a tömegtermelés térhódítása más bútorféleségeknél kiszorította az ácsolást, a ruha- és gabonatárolás céljára azonban nem tudott praktikusabbat alkotni az ácsolt ládánál.

A Kárpát-medencében a díszített kelengyés ácsolt ládáknak a szerkezet és a mintázat alapján három típusa különíthető el: 1. dunántúli, 2. erdélyi, 3. felvidéki-alföldi csoport. A felvidéki típust a szakirodalom palócnak vagy, egyszerűen csak gömörinek nevezi.

A tanulmány az eddigi publikációk és a saját gyűjtés alapján a gömöri magyar ácsolt szekrények öt típusát különíti el.

Makoldi Sándor

ISTVÁN PÁLL

MENSCHEN- UND TIERDARSTELLUNGEN IN DER UNGARISCHEN VOLKSTÜMLICHEN ARCHITEKTUR

In ihren Arbeiten zur ungarischen volkstümlichen Architektur haben sich die Forscher meistens damit zufriedengegeben, bei der Beschreibung einzelner Gebäude die Schmuckmotive nur aufzuzählen. Auf deren Wurzeln wurde nur in einigen werigen Arbeiten eingegangen. In seiner Abhandlung über die Verzierungskunst des ungarischen Volkes bemerkt auch *Gy. Domanovszky,* dass „eben dies das Gebiet unserer Volkskunst ist, über dessen Vergangenheit wir am wenigsten wissen, und auf das sich nicht einmal schliessen lässt. Wir können es aber für sicher annehmen, dass besonders dort, wo zum Bau viel Holzmaterial verwendet wurde, die Häuserfronten, die Hauptbalken, Torwege und Zäune verziert waren. Ruhe und Wohlsituiertheit bildeten die Grundlage auch für den inneren und äusseren Schmuck der Heime."[1]

Eine künstlerische Gestaltung der Wohnhäuser zeigt sich vor allem an der Frontseite sowie an der zum Hof gerichteten Längsseite. Es darf fast gesagt werden, dass dies die „Festtracht" der ungarischen Bauernhauses war. Im Innenraum kamen Verzierungen nur selten vor. Unter den Hofgebäuden fallen in einigen Landschaften die Hofeinfahrt mit ihren geschnitzten oder bemalten Torwegen oder die oberen Enden der Bretterzäune mit ihren gesägten und geschnitzten Verzierungen auf.[2]

Da das älteste Haus mit einer bemalten und geschnitzten Giebelwand aus dem Jahre 1813 erhalten geblieben ist, wissen wir heute nicht, ob es auch im Mittelalter in den ungarischen Dörfern Häuser mit Verzierungen an den Giebelwänden gegeben hat. Aus der Tatsache jedoch, dass die aus jener Zeit erhalten gebliebenen Verzierungen ein hohes Niveau und verfeinerte Technik aufweisen, darf angenommen werden, dass es auch an den alten Häusern in den ungarischen Dörfern Verzierungen gegeben hat, wenn derjenige, der dies Haus bauen liess, oder der Bauherr Anspruch darauf erhob. Übrigens gab es an den hölzernen Giebelwänden stets Lüftungsöffnungen, und allein schon dies barg die Möglichkeit, diese zu verzieren, in sich.[3] Da es sich hier um Architektur handelt, ist es natürlich, dass sich ein Gutteil der Elemente aus der Konstruktion ergab und nur wenige aufgesetzte, applikative

3. *J. Tóth:* Népi építészetünk hagyományai. Budapest, 1961. 71—72.
1. *Gy. Domanovszky:* A magyar nép díszítőművészete. I. Budapest. 1981. 85.
2. *Gy. Domanovszky:* op. cit. II. 38—39.

Abb. 1. Pfeilerkopf der Wassermühle. Ráckeve, Komitat Pest

Verzierungen waren. Ebenso selten waren Rundplastiken, das heisst skulpturartige Erscheinungen. In diese Kategorie können wir innerhalb der Architektur nur einige, rundherum bearbeitete figurale und ornamentale Schnitzereien zählen: solche waren die Tor- und Laubengötzen sowie die eisernen Giebelverzierungen von Schmieden.[4]

Die zentrale Frage unserer Untersuchung besteht darin, ob die an den Wohnhäusern auftretenden Verzierungen allein ästhetische Funktion trugen, oder ob sie weitaus frühere, urtümlichere Elemente in sich bargen. Tatsache ist, dass wir für letzteres im Verlauf der heutigen ethnographischen Sammlungen nur recht selten Angaben erhalten: die Menschen-, Tier- und Blumenmotive an Gebäuden sind heute nur noch als Schmuckelemente bekannt. Untersuchen wir diese Erscheinungen jedoch tiefgehender, so können wir bei den meisten von ihnen auf weiterreichende Wurzeln stossen.

Das Vorkommen gewisser Motive an Häusern und anderen Objekten von Wohngebieten diente deren Schutz. „Die hauptsächliche motivierende Kraft war der Bedarf an Sichereit, der Mensch versucht, seinen eigenen Schutz zu garantieren, und die seine Existenzbedingungen ausmachende engere Umgebung, sein Haus und seinen Hof zu behüten."[5] Die die Häuser schützenden Bräuche, bzw. die verschiedenen Zeichen, die sich in deren Erscheinungsformen vergegenständlicht haben, so auch die Menschen- und Tierdarstellungen, sollten die beiden hauptsächlichen

4. *Gy. Domanovszky*: op. cit. I. 42—43.
5. *E. Bartha:* Házkultusz. A ház a magyar folklórban. Debrecen, 1984. 81.

Bedrohungen abwehren: von diesen war die eine die zerstörende Absicht überirdischer und übernatürlicher Mächte, die andere hingegen das Haus bedrohende Witterungs- und Naturerscheinungen.[6] Obwohl der Vergleich weit ertfernt erscheinen mag, so können wir ihm doch die Möglichkeit einräumen, dass es sich hier um ähnliche Formen wie bei den aus der finno-ugrischen Folklore bekannten Hausgeistern handeln kann, deren figürliches Auftreten an den verschiedenen Teilen des Hauses die Verbindung zwischen sich und den Hausbewohnern nahezu persönlich machte.

In der ungarischen Folklore ist ein Grossteil der das Haus beschützenden Bräuche an die Öffnungen im Haus gebunden, wie dies die hervorgehobene Wichtigkeit des Fensters, der Tür und der Schwelle zeigt.[8] Bekräftigt wird diese Annahme durch die Abbildung einer Tür eines Tschango-Hauses aus dem vergangenen Jahrhundert, welche von *B. Gunda* stammt.[9] Er ergänzt seine Ausführungen noch dadurch, dass die grosse Fläche des Türflügels eine Möglichkeit bot, auch gewisse Fruchtbarkeitssymbole darzustellen (hierauf verweist das ungwöhnlich grosse Euter der dort dargestellten Hirschkuh und des Rehes).[10]

Und dass es trotzdem so wenig Tier- und Menschendarstellungen in der Architektur gab, dafür mag vielleicht als Erklärung gelten, dass die Formung solcher Gestalten recht hohes Fachverständnis verlangte, und dass das Können der Bauer-Zimmerleute oft nicht ausreichte, sie anzufertigen. Aus diesem Grunde gelang es meistens nur, sie stilisiert darzustellen.

Bei einer konkreten Untersuchung der figürlichen Darstellungen können wir feststellen, dass die Frontseite der Wohnhäuser eine der wichtigsten Stellen für ihre Placierung war. Die Gestalten konnten mit verschiedenen Techniken geformt werden: war die Giebelwand aus Brettern, so wurden sie in negativer oder positiver Form ausgesägt (so wurden vor allem Vogel- und Tiergestalten geformt). Hierher gehören auch die gesägten Verzierungen an den Laubengängen, die sich meistens vor der Hoffront der Wohnhäuser erstreckten. Hier waren manchmal Vogel- und Tiergestalten zu sehen. Diese verbreiteten sich bis Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts und hatten ausschliesslich Schmuckfunktion.

In den Süd- und Westbezirken Transdanubiens sind gemalte Frontmauern anzutreffen, die ausgesprochene Arbeiten von Bauernhand darstellen. Sie weisen nur wenig Verwandtschaft mit den hier im folgenden behandelten Kirchengewölben auf.[11] Ihre gestaltlichen Darstellungen haben meistens religiöse Themen (Maria mit dem Jesuskind, Bilder des Heiligen Florian),[12] und nur selten sind unter ihnen auch weltliche Mo-

6. *E. Bartha:* op. cit. 68.
7. Vgl.: *B. Gunda:* A lakóházakat védő mágikus jelek. Index Ethnographicus, II. Budapest, 1957. 192—198.; *E. Bartha:* op. cit.
8. *E. Bartha:* op cit. 69.; *U. Harva:* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. FFC, 125. Helsinki, 1938.
9. *B. Gunda:* op. cit. 195—196.
10. *B. Gunda:* op. cit. 197.
11. *Gy. Domanovszky:* op. cit. I. 91.
12. *J. Tóth:* Göcsej népi építészete. Budapest, 1965. 46, 51, 58.

tive anzutreffen (z.B. Schildkröten oder andere Tiergestalten,[13] Schlangen, Vögel usw.[14]). Ein gemeinsamer Zug besteht darin, dass sie als spätes Erbe der Renaissance entstanden.

Die Verzierung an Brandgiebelmauern aus Stein, Ziegel, Lehm oder mit Verputz erforderten andere Techniken, als die aus Brettern. Den hier erscheinenden Tier- und Menschengestalten hatte der klassizistische Stil seinen Stempel aufgesetzt. Hier können wir auch Tiergestalten aus heraldischer Empfängnis entdecken.[15]

An den Giebelwänden der aus den zuletzt genannten Materialen gebauten Häuser sind in katholischen kleinere und grössere Nischen zu entdecken, die für die Standbildnisse verschiedener Heiliger gebildet worden waren. In Hinsicht auf ihren Charakter zählen diese aber nicht zu dem Themenkreis der streng genommen volkstümlichen Architektur.

Auf Tier- und manchmal auch Menschendarstellungen können wir auch an Dachspitzen treffen. Die Aufgabe der zumeist aus Holz gefertigten Spiesse bestand einstmals darin, den Himmelskrieg, den Blitzschlag, abzuwehren — wie es in der Monographie von *F. Gönczi* heisst.[16] Die Dachspitzenpfeile hatten bei den Moldau-Tschangos (Rumänien) Vogelgestalt,[17] und in Göcsej — wo sie am weitesten entwickelt, gleichzeitig aber auch recht selten waren — Menschengestalt.[18] Vielerorts sägte man menschliche Gestalten aus Brettern,[19] und diese waren hinsichtlich ihrer Form den zur Anzeige der Windrichtung dienenden „Windhähnen" ähnlich.[20]

An den Hausgiebeln wurden auch von Schmieden aus Eisen angefertige Spiesse angebracht. Diese, ein Erbe der Renaissence tragenden Spiesse waren auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet verbreitet. Die schönsten Exemplare sind uns jedoch aus der Grossen Ungarischen Tiefebene bekannt. So bewahrt man in den Museen herrliche Stücke dieser mit geschmiedeten Vogel- und Tiergestalten verzierten Giebel aus der Landschaft Nagykunság.[21]

Besondere Beachtung haben die an den Hausgiebeln angebrachten Verzierungen verdient, die in Form von Pferdenköpfen geschnitzt sind. Am häufigsten sägte man die Enden jener Bretter so zurecht, die an Strohdächern zum Schutz kreuzweise angebracht waren und über den Dachfirst hinausragten. Mit dem Pferdeschädel, der zum Schutz gegen Verwünschungen des Hauses am Dach aufgehängt wurde, hat man sich schon in vielen Studien beschäftigt, und es entstand auch eine Monographie zu diesem Thema,[22] daher wollen wir uns an dieser Stelle nicht

13. *J. Tóth:* Göcsej ... op. cit. 58.
14. *J. Tóth:* Népi építészetünk ... op. cit. 74.
15. Vgl. *T. Hofer—E. Fél:* Magyar népművészet. Budapest, 1975. 116.
16. *F. Gönczy:* Göcsej's kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése. Kaposvár, 1914. 411.
17. *K. Kós:* Építészet. In: Moldvai csángó népművészet. Bukarest, 1981. 72.
18. *F. Gönczi:* op. cit. 410, 414.
19. *F. Gönczi:* op. cit. 412.
20. *E. Bartha:* op. cit.
21. *I. Balassa—Gy. Ortutay:* Magyar néprajz. Budapest 1979. 400—402.
22. *E. Bartha*: op. cit. 79.; *R. Wolfram:* Die gekreutzten Pferdeköpfe als Giebelzeichen. Wien, 1968.

weiter damit auseinandersetzen. Es genügt zu erwähnen, dass dieser Brauch seit der Römerzeit in ganz Europa bekannt ist, und dass als Ersatz für den Pferdeschädel (oder für den bei den siebenbürgischen Ungarn gewöhnlichen Hammelschädel) auch in der ungarischen volkstümlichen Architektur Pferdeschädel aus Holz auftauchten.[24]

Im Innern des Hauses sind Tier- oder Menschendarstellungen recht selten. In einigen Fällen galt der Hauptbalken als privilegierter Ort.[25] Dieser diente als Haupttragelement für die Decke. Laut einigen Angaben wurden auch diese mit figürlichen Verzierungen versehen (am Hauptbalken eines Hauses in Tarpa, ehem. Komitat Bereg, waren Löwen, Vögel, berittene Husaren,[26] und an einem Hauptbalken eines Szekler Hauses hingegen die Darstellung des aus der Bibel bekannten Walfisches eingeschnitzt[27]).

Aus den hiesigen Ausführungen geht hervor, dass man nicht allein das Haus, sondern das ganze Gehöft vor bösartigen Besuchern hüten wollte. Vor allem die Torgötzen versah man mit figürlichen Verzierungen, die — laut *G. Lükö* — stellenweise „noch die alten Formen weiblicher Skulpturen bewahrten."[28] Auf Exemplare, die in Menschengestalt, skulptur- oder reliefartig geschnitzt sind, kann an den unterschiedlichsten Stellen im gesamten ungarischen Sprachgebiet stossen. Und die Forscher sind der einhelligen Meinung, das sie allesamt eine das Böse vertreibende, magische Bedeutung tragen,[29] und wahrscheinlich Geister darstellen sollen, die Haus und Gesinde schützen.[30] Die Schöpfer einiger solcher Torpfosten mit Verzierungen in Frauen-Drachengestalt sind warscheinlich durch den Drachen aus den ungarischen Volksmärchen inspiriert worden, welcher die Hofeinfahrt schützte und Mädchen raubte.[31] Die geschnitzten Drachenmotive auf den sieben bürgischen kleinen Pforten[32] weisen Verwandschaft mit den aus einem Brett ausgesägten Schlangen auf, welche sich über das Dach der kleinen Pforte von Einfahrten in der Grossen Ungarischen Tiefebene erstreckten,[33] und die die Haus und Hof beschützenden und Glück bringenden Hausschlangen aus dem Volksglauben darstellen.[34] *G. Lükő* vermeint, in ihnen die bis auf den heutigen Tag erhaltengebliebenen formalen Eigentümlichkeiten orientalischer Tore zu entdecken,[35] während

23. *G. Vámszer:* Életforma és anyagi műveltség. Bukarest, 1977. 110.
24. *E. Bartha:* op. cit. 77.
25. *E. Bartha:* op. cit. 104.
26. *M. Kutvölgyi:* Szól a figemadár. Szatmári és beregi fafaragások. Budapest, 1984. Abb. 35.
27. *K. Kós:* Építkezés: In: Kászoni székely népművészet. Bukarest, 1972. 46.
28. *G. Lükő:* A magyar lélek formái. Budapest, 1942. 217.
29. *K. Kós:* Építkezés... op. cit. 78.; *G. Lükő:* Kiskunsági régi képfaragó művészete, I. Kecskemét, 1983. 118.
30. *J. Torbágyi—Novák:* Kapubálványfejek. Néprajzi Értesítő, XVIII. Budapest, 1926. 178.
31. *G. Lükő:* Kiskunság... Op. cit. 118.
32. *K. Kós:* Építkezés... op. cit. 78.; *G. Lükő:* A magyar... op. cit. 48.
33. *G. Lükő:* A magyar... op. cit. 48.; *S. Erdész:* Kígyókultusz a magyar néphagyományban. Debrecen, 1984. 147.
34. *K Kós:* Építkezés... op. cit. 78.; *S. Erdész:* op. cit. 149.
35. *G. Lükő:* A magyar... op. cit. 256.

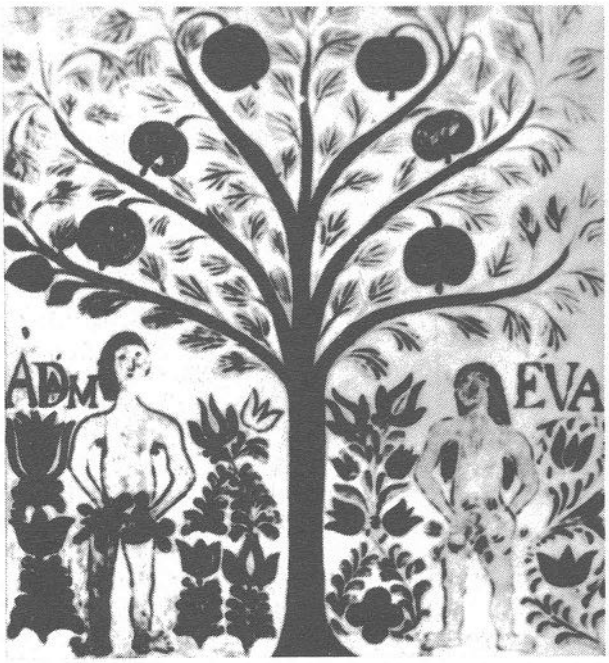


Abb. 2. Kasettendecke einer reformierten Kirche. Mezőkeresztes, Komitat Borsod-Abaúj-Zemplén

andere einzig und allein ästhetische Verzierungen in ihnen sehen.[36] Ebenfalls ästhetische Funktion haben die Taubenpaare inne, die man in der Grossen Ungarischen Tiefebene zur Verzierung der kleinen Pforte aus deren Dachbrett aussägte.[37]

Zu den Verzierungen in Tier- oder Menschengestalt an anderen Elementen von Wohnhäusern bzw. anderen Gebäuden stehen uns nur verstreute Angaben zur Verfügung. Unter den skulpturartigen Gestaltungen haben hier ein zu einem Menschenkopf geformter Laubenpfosten aus Siebenbürgen,[38] einige Menschenköpfe an den senkrechten Pfosten von Feuerungen und Heuschobern im Matyóland (ehem. Komitat Borsod),[39] das zu einem Menschenkopf geformte Pfostenende an der Wasser-

36. *J. Tóth:* Népi építészetünk... op. cit. 130.; *S. Erdész:* op. cit. 149.
37. *I. Dankó:* op. cit. 373.
38. *G. Vámszer:* op. cit. 107.
39. *K. Kóris:* Matyóföldi tüzelők és szénatartók. Néprajzi Értesítő, V. 1905. 249—263.

mühle von Ráckeve (ehem. Komitat Pest)[40] oder die in den ehemaligen Komitaten Bereg und Szatmár häufig vorkommenden Schöpfalgen, die in Form eines Pferdeschädels geschnitzt waren,[41] Beachtung verdient. Bedauernswert ist die Tatsache, dass in unseren Tagen kitschige Giebelverzierungen auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet verbreitet sind. Diese sind entweder gemalt (bzw. in Mosaik ausgelegt) oder dort, wo geschickte Steinmetze leben, skulpturartig gestaltet.[42] Aus diesen gestreuten Angaben der ungarischen volkstümlichen Architektur dürfen wir nicht auf weite, kultische Wurzeln schliessen, hier „zeigt sich eher die Lust dieses oder jenes Menschen zum Werkeln und am Künstlerischen, eine zur Tradition werdende volkskünstlerische Arbeit ist nicht daraus erwachsen."[43]

Obwohl sie nicht eng zur volkstümlichen Architektur gehören, sollen die gemalten Tischlerarbeiten in den protestantischen Kirchen eben ihrer Schöpfer wegen hier doch aufgezählt werden. Die bemalten Kasettendecken haben sich wahrscheinlich gegen Ende des 17. Jahrhunderts, also nach der Türkenherrschaft in den protestantisch gläubigen Teilen des gesamten ungarischen Sprachgebietes verbreitet. Da die protestantischen Kirchengemeinden recht arm waren, kamen sie auf der Suche nach billigen Lösungen zu der Erkenntnis, dass es leichter und vor allem auch billiger ist, die eingestürzten Deckengewölbe der mittelalterlichen Kirchen durch bemalte Kasetten zu ergänzen, als sie neu zu mauern.[44] „An den Darstellungen in den reformierten Kirchen, egal, wie schmählich diese oft waren, scheint die sonst den Bildern vorenthaltene Gemeinde Freude gefunden zu haben. Bei einer langen Predigt betrachteten sie die Decke so andächtig wie ein Kind sein Bilderbuch."[45] Die neben den Blumen- und Blätterverzierungen stehenden Figurentafeln sind in verhältnismässig geringer Zahl erhalten geblieben. „Ihre Stilisierung ist vom 16. Jahrhundert an vorwiegend die späte Renaissance, mit wenig Barock oder Rokoko; hierbei handelt es sich aber nicht um reine, sondern provinzielle, stellenweise und in ihren späteren Äusserungen in die Volkskunst übergehende Stile. In ihre Motive haben sich recht viel türkische Elemente eingemischt."[46]

Die figürlichen Verzierungen sind zumeist Darstellungen religiöser, biblischer Themen. Je eine Tafel enhält einen Gedanken. Da in den protestantischen Kirchen die Darstellung religiöser Themen im allgemeinen verpönt war, erscheinen diese hier in übertragener Form, indem sie ein spezifisches, in der Symbolik des Mittelalters wurzelndes Sinnbildsystem annehmen.[47]

40. *T. Hofer—E. Fél:* op. cit. 222.
41. *M. Kútvölgyi:* op. cit. 73.
42. Vgl.: *F. Bakó:* Település és népi építkezés. In: Répáshuta. Miskolc, 1984. 120.
43. *Gy. Domanovszky:* op. cit. I. 100.
44. *I. Tombor:* Magyarországi festett famennyezetek a XV—XIX. századból, Budapest, 1968. 15.
45. *I. Tombor:* op. cit. 29.
46. *I. Tombor:* op. cit. 19—20.
47. *B. Kovács:* A noszvaji templom festett famennyezete. Az Egri Múzeum Évkönyve, III. Eger, 1965. 150.

Auf den figürlichen Tafeln sollte man aber nicht um jeden Preis religiöse Symbole suchen, denn die Verbreitung bzw. Übernahme eines Teils der Gestaltmuster erfolgte anhand von Musterbüchern. Da die Künstler von der konkret erfahrenen Wirklichkeit ausgingen, sind ihre Werke in irgendeiner Form stets an Ereignisse aus ihrer weiteren oder näheren Umgebung, an Bräuche und Märchen gebunden.[48] Daher kann die Kirchenikonographie einzig eine der Quellen für die Menschen- oder Tiergestalten auf den Kasetten der bemalten Decken gewesen sein, ein anderer Teil ihrer Motive wurzelte in der Volkskunst und in der Symbolik des Volksglaubens.[49]

Die figürlichen Darstellungen in der ungarischen volkstümlichen Architektur zusammenfassend, können wir feststellen, dass ein Teil ihrer (besonders, was die Menschen- und Tierdarstellungen an den Einfahrten und Torwegen der Häuser von heute angeht) auf magischen, kultischen Ursprung zurückgeführt werden kann, und in ihnen vermeinen wir, die Hausgeister der finno-ugrischen Völker zu entdecken; die hauptsächlich ab Ende des 19. Jahrhunderts auftrenden Giebel- und Laubenverzierungen haben ausschliesslich Schmuck- und ästhetische Funktion, und so war dies auch immer. In der volkstümlichen Architektur sind figürliche Verzierungen in den meisten Fällen dort anzutreffen, wo der Bauherr oder der Hausherr Freude und Geschick am Werkeln und am Künstlerischen hatten.

Was die bemalten Kasettendecken in den protestantischen Kirchen anbelangt, so kann hier beobachtet werden, dass ein Teil der dort in verhältnismässig geringer Zahl auftretenden figürlichen Tafeln biblische Themen in Bildern behandelt, während ein anderer Teil die Probleme der Gläubigen, symbolische Ausdrücke von Motiven aus ihrer Umgebung und aus ihrem Leben zum Inhalt hat.

Ember- és állatábrázolás a magyar népi építészetben

Az alakos ábrázolások egyik legfontosabb megjelenési helye a lakóházak utcai homlokzata. Az alakok megformálása többféle technikával lehetséges: deszka oromfalnál kifűrészeléssel negatív vagy pozitív formákat hoztak létre. Hasonlóak a lakóházak udvari homlokzata előtt húzódó tornácok kifűrészelt díszítései, amelyek néha madarak és állatok alakjait mintázták meg. Elterjedésük a XIX. század végére — a XX. század elejére tehető, s kizárólag díszítő funkciót töltöttek be.

Állat- s néha emberábrázolással is találkozunk a háztetők csúcsain. A főként fából készített nyársaknak valamikor a villámütés elhárítása volt a feladatuk. A házormokra a kovácsok által vasból készített nyársakat is felszereltek. E reneszánsz örökséget hordozó nyársak az egész magyar nyelvterületen elterjedtek, de legszebb figurális darabjaikat az Alföldről ismerjük.

Megkülönböztetett figyelmet érdemelnek a házormokon elhelyezett, lófej formájúra kifaragott díszítések. A ház megrontásának megakadályozására a háztetőre kitűzött koponyákról már a római kor óta vannak ismereteink szerte Európából, s a magyar népi építészetben is a lókoponya (vagy az erdélyi magyarságnál ugyanilyen célt szolgáló berbécsfej) helyettesítésére jelentek meg a fából készült lófejek.

Páll István

48. *K. Wilhelm:* Festett famennyezetek. Bukarest, 1975. 10.
49. *J. Szabadfalvi:* A megyasszói festett asztalosmunkák 1735-ből. Miskolc, 1980. 25.

MÁRTA FÜGEDI

DIE SCHLANGE IN DER UNGARISCHEN HIRTENKUNST

In der ungarischen Glaubenswelt stehen ungewöhnlich viel und weitreichende Glaubensvorstellungen mit der Schlange in Verbindung: man verehrt sie als Tier, das übernatürlicher Kräfte mächtig ist, und verleiht ihr helfende, aber auch schädliche Kraft. So kommt die Schlange recht häufig in Aberglauben, Sagen, Märchen und Balladen vor, und sie erscheint in den verschiedensten Variationen in unterschiedlichen folkloristischen Kunstgattungen. Den Versuch, die Rolle des Schlangenkultes in der ungarischen Volksüberlieferung sowie die ungarischen Spezifika der Schlangenverehrung aufzudecken, unternahm *S. Erdész* in seiner an eine Monographie heranreichenden Arbeit.[1] Neben der Volksdichtung und mündlichen Überlieferungen kommt die Schlange auch als Schmuckelement und in weiten Kreisen verwendetes Motiv auf Gegenständen aus den verschiedensten Materialen (Textil, Holz, Eisen, Ton) in gleicher Weise vor. Ihre Darstellung ist zum Grossteil auf die in Eurasien allgemeine Schlangenverehrung zurückzuführen. Doch eine Interpretation der konkreten Bedeutung bei der Schlangendarstellung auf den unterschiedlichen Gegenstandstypen ist uns die Wissenschaft im allgemeinen noch schuldig.[2] Bei der Untersuchung der Ornamentik der Volkskunst in Europa[3] hält *Peesch* die Schlangendarstellung an und für sich für geheimnisvoll und widersprüchlich. Zur Verzierung volkskünstlerischer Gegenstände ist häufig der Sündenfall Adams und Evas dargestellt, wobei die Bedeutung der Schlange am Paradiesbaum natürlich mit der Ikonographie des Christentums übereinstimmt.[4] Oftmals erscheint die Schlange jedoch als eigenständiger Schmuck auf Gegenständen der unterschiedlichsten Funktion.

In erster Linie auf deutschem Sprachgebiet und bei den skandinavischen Völkern hat sich die Gestaltung verschiedener Behältnisse aus Eisen, die aufgehängt oder befestigt wurden, in Schlangenform verbreitet.[5] Und ebenso wurden im 18./19. Jahrhundert vor allem auf deutschem

1. *S. Erdész:* Kígyókultusz a magyar néphagyományban. Studia folkloristica et ethnographica, 12. Debrecen, 1984.
2. Vgl. Magyar Néprajzi Lexikon, III. Bp., 1980. 194.
3. *R. Peesch:* The Ornament in European Folk Art. Leipzig, 1982. 130.
4. Vgl. *K. Verebélyi:* Ádám és Éva. Múzsák, 1983. Heft. 4. 3—5.
5. Vgl. *R. Peesch:* op. cit. 85., 86., 87.

Sprachgebiet in West- und Mitteleuropa jene Stühle verwendet, deren Lehne eine Schlange darstellte.[6] Die grosse Zahl der erhalten gebliebenen Exemplare sowie ihre vielfache Form lassen annehmen, dass es sich hierbei ursprünglich um Brautstühle gehandelt haben muss. Die Stuhllehnen sind ausgesägt oder geschnitzt, bzw. mit Durchbrucharbeiten versehen. Hier können zwei Varianten der Schlangengestalt unterschieden werden: einmal die Schlange, die sich zusammengerollt hat und sich in den Schwanz beisst und einandermal zwei sich rechts und links an der Stuhllehne heraufwindende Schlangen, die als Spiegelbild dargestellt sind.

Unter den figürlichen Verzierungen in der ungarischen Volkskunst gehört die Schlange, die sich auf dem Bauch der sog. Mischka-Kanne (ung.: miskakancsó) windet, zu den geheimnisvollsten und umstritten-

Abb. 1. Festtagsstab mit sich windender Schlange, vor deren Maul ein Frosch sitzt. Ethnographische Sammlung des Ottó Herman Museums, Miskolc.

6. *G. Ritz:* Alte geschnitzte Bauernmöbel. München, 1974.

sten. *M. Kresz* gelang es, die kultische Funktion dieser Mischkas, ihre Rolle in der als Speisung der Armen bezeichneten Zeremonie, aufzudecken,[7] doch über die Bedeutung der Schlangendarstellung gibt es bis auf den heutigen Tag unterschiedliche Meinungen.[8] Weinkannen mit Schlangenverzierungen sind uns aber schon aus früheren Jahrhunderten bekannt. So stammt jene mächtige, grünglasierte, mit Einritzungen verzierte Kanne, die der eingekerbten Jahreszahl nach 1690 angefertigt wurde, aus dem Bezirk Vas. Neben dem ihren Bauch schmückenden symmetrischen Blumenstock und der Rosette schlängelt sich unter dem Henkel eine plastisch dargestellte Schlange.[9]

Auch bei Leinenstickereien können wir als „Schlange" (ung.: *kígyós)* bezeichnete Muster antreffen, die als eine Bestrebung dahin, die Wellenranken in bäuerlicher Weise umzuformen und in gewisser Art naturalistischer darzustellen, anzusehen sind.[10] Dass es sich bei der Bezeichnung als Schlangenmuster um eine alte Tradition handelt, beweist jenes Laken mit Fileteinlangen, das in dem Aussteuerverzeichnis von Kata Károlyi aus dem Jahre 1595 als „mit Schlangenmuster bestickt" bezeichnet wurde.[11]

Über die Schlangengestalten an den wellenlinienförmigen Blätterranken auf den Szekler Toren schrieb *D. Malonyai.*[12] Auf die in der Hajdúság verbreiteten Torwegverzierungen in Schlangengestalt, welche wahrscheinlich jüngeren Ursprungs sind, machte *I. Dankó* aufmerksam.[13] Die schmiedeeisernen Schlangenverzierungen an Bauernfuhrwerken entdeckte *J. Farkas.*[14]

Am häufigsten sind Schlangendarstellungen jedoch an gegenständlichen Erinnerungen der Volkskunst aus Holz anzutreffen. So taucht in vielen Fällen auf den geschnitz verzierten Holzgegenständen neben althergebrachten geometrischen Keilschnittverzierungen auch die Schlange auf. Aus Kalotaszeg sind uns z.B. eine derartige Sensenschleifschaft und ein Nussnacker bekannt.[15] Das typischste Gebiet für die Schlangendarstellung ist ohne Zweifel die Hirtenkunst. Auf Hirtenstäben, Widerhaken für die Schäfer und Trinkgefässen war die Schlange ein häufiges, und in gewissen Zeiten sogar das charakteristischste Schmuckelement.

Die Schaf-, Schweine- oder Rinderhirten konnten bei ihrer Hütearbeit oft Schlangen beobachten. Wahrscheinlich kannten sie die Schlangenrassen und deren Verhalten. *J. Manga* schrieb hierzu einen Bericht des Schnitzer-Hirten Mihály Tóth aus Somogy auf:[16] „Es ist typisch für

7. *M. Kresz:* Emberkorsók. Adatok az antropomorf korsók funkcióihoz. Néprajzi Értesítő, 1971. 8.

8. Vgl. *S. Erdész:* op. cit. 143—147.

9. *E. Fél—T. Hofer:* Magyar népművészet. Bp., 1975. 430.

10. In den Stickereien von Torockó (heute Rumänien) aber auch in anderen Stickereien ist die Schlangengestalt häufig.

11. Magyar Néprajzi Lexikon III. Bp. 1980. 194.

12. *D. Malonyai:* A magyar nép művészete II—IIII. Bp. 1909., 1911. II. 144—146.

13. *I. Dankó:* Hajdúböszörmény népi építészete. A Déri Múzeum Évkönyve, 1966—67. Debrecen, 1968. 373.

14. *J. Farkas:* Vaskígyók szatmári parasztszekereken. Élet és Tudomány, 1981. 950—951.

15. *Zs. Bátky—I. Györffy—K. Viski:* A magyar népművészet Bp. 1928. 210.

16. *J. Manga:* Egy dunántúli faragó pásztor. Magyar Népművészet, XVI. Bp. 1954. 22.

die Schlange, dass wenn diese einen Frosch gefangen hat, wir ihn ihr wegnehmen. Es gibt auch solche, die auf Vögel jagen. Sie wickeln sich um einen Baumast, holen sich die Vogeljungen aus dem Nest und fressen sie auf. Sie greifen auch den Menschen an. Dabei nimmt sie den eigenen Schwanz ins Maul und ringelt sich so hinter dem Menschen her. Die Ringelnatter lebt von Fröschen. Deshalb wird sie auch so geschnitzt, als ob der Froschschenkel eben im Maul der Schlange wäre. Wenn ein Hirte ihr den Frosch wegnimmt, so heisst es bei den alten Hirten, dann werden ihm die sieben Hauptsünden vergeben." Besonders bei den Hirten waren viele Glaubensvorstellungen mit der Schlange verbunden. Diese förderten auch die Beliebtheit der Schlangendarstellung in der Hirtenkunst.

Im Volksglauben hielt man jene Stäbe für glückbringende Gegenstände, mit denen man vor dem Tag des Hl. Georg eine Schlange erschlagen hatte oder auf die man eine Schlangenhaut gezogen hatte. Andere wieder meinten, dass man der Schlange, die man vor dem Tag des Hl. Georg gefunden hat, die Zunge ausreissen muss. Diese bohrten die Schweinehirten dann in den Peitschengriff, die Rinderhirten in ihren Knotenstock und die Schafhirten in ihren Widerhaken ein. Wenn man mit so einem Stab, einer Peitsche oder einem Haken im Frühjahr das erste Mal die Herde auf die Weide trieb, dann gab es das ganze Jahr über keine Viehseuche.[17]

Viel Aberglauben knüpfte sich auch an die Schlangenhaut. Wenn der Viehhirt im Frühjahr eine abgeworfene Schlangenhaut fand, tat er diese in seinen Tornister und trug sie stets bei sich, damit er in dem Jahr Glück habe. Die alten Hirten trugen so eine Schlangenhaut sechs Jahre bei sich. Wurde dem Hirten gekündigt, oder war dieser auf seinen Herrn böse, so konnte er ihm Schaden zufügen, indem er die Schlangenhaut am Freitag vor Neumond noch vor Sonnenaufgang unter der Brücke, die der Weide am nächsten gelegen war, vergrub. Trieb dann jemand die Herde über diese Brücke, so vermehrte sich das Vieh in dem Jahr nicht. Die Hirten glaubten, dass „die Schlange der Teufel in seinem siebenten Antlitz" sei. Zwar mochten sie die Schlange nicht, dennoch schnitzten sie sie gern auf ihren Stab oder Haken „des Aberglaubens wegen und als Erinnerung an die Vergebung der sieben Sünden", wie dies ein Schnitzer-Hirt aus Transdanubien erklärte.[18]

In der Zeit, wo die Hirtenkunst entdeckt und gesammelt wird, ist es nunmehr schwer, die symbolische Bedeutung der Schlangendarstellung nachzuweisen. So schreibt *D. Malonyai* über seine Sammelerfahrungen zu Beginn des Jahrhunderts:[19] „Wir haben mit vielen Hirten gesprochen. Sie schnitzen Schlangen, weil sie sie kennen, und weil das sich windende Tier so geschickt als Schmuck auf den Stab passt. Ein Schweinehirt aus Keszthely meinte einfach, dass die Schlange auf den Stab gehört, weil sie schon von weitem her sichtbar ist." Es ist einfach, eine Schlange auf den Stab zu schnitzen, denn „man dreht den Stab bei der Arbeit und lässt das Messer darauf fahren."

17. *J. Manga:* op. cit. 1954. 23.
18. *J. Manga:* op. cit. 1954. 24.
19. *D. Malonyai:* op. cit. 116—117.

Das wichtigste Treibgerät des Hirten und sein liebster Gegenstand ist der Stab. Egal, ob Schweine-, Schaf-, Pferde- oder Kuhhirt, alle benutzen den Stab, der ihnen so vielerlei Dienste leistet.[20] Er ist ein unentbehrliches Handwerkszeug des Hirten, mit dem er leitet und treibt, mit dem er seinen Gefährten oder dem Hund Zeichen geben kann. Ausserdem ist der Stab Schutz- und Angriffswaffe gegen Feinde und wilde Tiere; ja, sogar in Bräuchen, bei Geschicklichkeitswettkämpfen und bei Tänzen ist ihm seine Rolle zugekommen. Auch Aberglauben ist an den Stab gebunden, der somit zum Zaubermittel bei der Heilung von Tieren und bei der Vertreibung des Bösen geworden ist. Auch die Grösse, Form und Verzierung des Stabes waren verschieden und vielfältig. Einhergehend mit der Verdoppelung der Funktionen trat neben dem Arbeitswerkzeug auch der Stab für festliche Anlässe auf. Der für die Arbeit war meist einfacher, weniger verziert. Den geschmückteren hingegen nahm der Hirte gleich einem Symbol dann, wenn er Besuche abstattete, zu den Behörden, auf Jahrmärkte oder Märkte, kurz zu festlichen Gelegenheiten, mit.

Einen geschnitzten Stab — Spazierstock, krummer Stock — benutzten ausser den Hirten auch die Dorfbewohner, die Bauern, die Verwalter, Beamten, Hegebereiter, also auih Vertreter anderer Gesellschaftsschichten. Geschickte Schnitzleute und Hirten fertigten geschnitzte Stäbe auch als Geschenk, zum Tausch oder sogar zum Verkauf. „Einen geschnitzten Stab hat der gnädige Herr, einen mit silberner Spitze hat der Herr Verwalter, einen krummen Stab haben der Gespan und der Knechteherr, einen mit Zinn hat der Hegebereiter, einem zum Pfeifen hat der Kuhhirt, einen Knittelstock hat der Schweinehirt, einen mit Haken hat der Schäfer, einen Peitschengriff hat der Knecht — mit leeren Händen geht hier niemand." So beschrieb Péter Veres die Umgebung der Hortobágy.[21]

Als Schmuck erscheint die Schlange in den charakteristischsten Variationen auf dem Hirtenstab. Mit der Verbreitung der plastischen Schnitzerei kam die sich über den ganzen Stab dahinschlängelnde Schlange um die Jahrhundertwende in Mode, vor allem in Transdanubien, doch auch in den bergigen Gegenden von Nordostungarn. Diese Art der Darstellung wirft die Frage auf, ob die auf die Stäbe geschnitzte Schlange in Zusammenhang steht mit dem reichen Aberglaubenkreis zur Schlange sowie mit jener alten Praxis, dass die Hirten die Schlangenhaut auf ihren Stab zogen, um diesen wahrscheinlich nicht nur zu schmücken, sondern ihm magische Kräfte zu verleihen.[22]

Die sich auf dem Stab dahinwindende Schlange verlich diesem tatsächlich eine Art Ansehen. „Sie macht sich gut auf dem Stab", meinte ein schnitzender Hirt aus Szentgál.[23]

20. Vgl. *A. Béres:* A Déri Múzeum Debrecen környéki díszes pásztorbotjai. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve. 1957. 83—118.; *A. Béres:* Terelők, terelőeszközök a hajdúsági pásztorok kezén. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1960—61. 151—199.

21. *P. Veres:* Három nemzedék. Szolgaság. Bp. 1951. 15. 1.

22. *J. Manga:* Magyar pásztorfaragások. Magyar népművészet, 5. Bp. 1972. 69.

23. *A. Vajkai:* Szentgál. Egy bakonyi falu néprajza. Bp. 1959. 307.

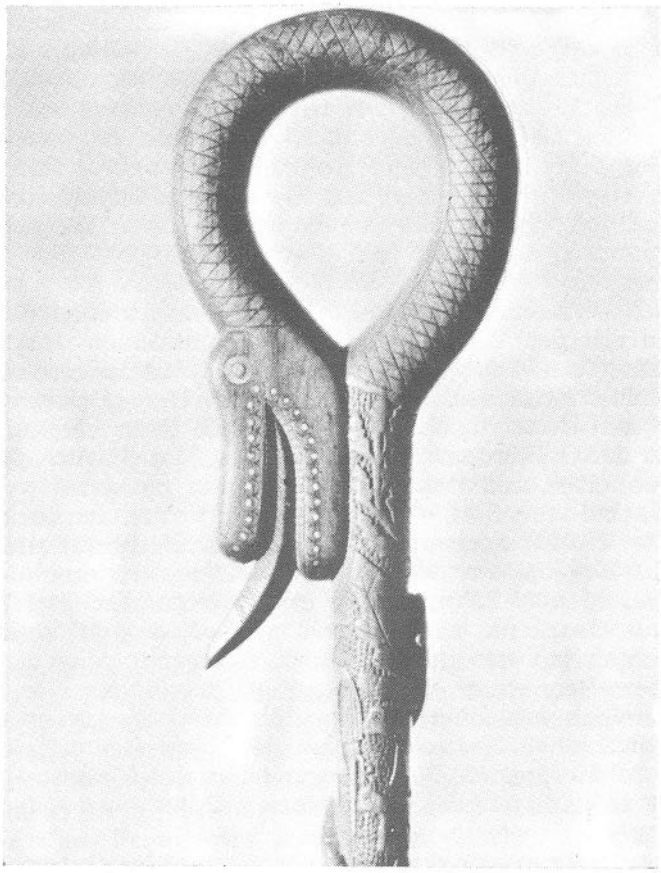


Abb. 2. Stab mit Schlangenkopf.
Ethnographische Sammlung des Ottó Herman Museums, Miskolc.

Gleichzeitig unterteilt die spiralförmige Schlangenlinie die Oberfläche des Stabes. Nun ist es leichter, Verzierungen darauf zu komponieren, die Fläche einzuteilen. (Von diesen Verzierungen der Stäbe überzeugen die Zeichnungen am besten.) Die freien Flächen wurden mit Blumen und Blättern verziert, doch meistens schnitzte man Elemente aus dem Hirtenleben ein, oft recht lebensgetreu. Es erschienen hier die Tiere des Waldes: Hasen, Rehe, Hirsche und Eichhörnchen, doch oft auch die Gestalt des Hirten selbst. Neben der Plastizität gestaltete der Schnitzer den Körper der Schlange durch schuppenartige Schnitte und Linienführung noch lebensechter.

Natürlich zeitigte das Streben nach plastischer Darstellung auch übertriebene Exemplare. Oft ist der Schlangenleib so dick wie der ganze Stab; ja, auf einem Hirtenstab aus Transdanubien wird die sich darauf windende Schlange nahezu selbständig, sie löst sich von der Staboberfläche und schlängelt sich, diesen nur stellenweise berührend, in der Luft dahin.[24]

24. Vgl. *K. Verebélyi:* Ungarische Hirtenstabe. Volkskunst, 1983/3. 150—155.

Eine häuftige Form zur Darstellung der sich auf dem Stab windenden Schlange ist die, wenn die Schlange einen Frosch im Rachen hat. Die Hirten erklären dies damit, dass die Ringelnatter von Fröschen lebt, und deshalb schnitzt man sie auch so. Diese Art der Darstellung kann aber auch mit dem Aberglauben zusammenhängen, wonach demjenigen, der es wagt, den Frosch aus dem Rachen der Schlange zu befreien, die sieben Hauptsünden vergeben werden.[25]

Es ist zwar nicht so allgemein wie im ersten Beispiel, doch häufig kommt die Schlange auch am Knauf oder Haken der Stäbe vor. Oft bieten die natürliche Gekrümmtheit und der Bogen des Stabes diese Form an. Von individueller Schönheit und dennoch charakteristisch ist der in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts in Egercsehi gefertigte Stab mit einem Schlangenkopf als Knauf.[26] Auch hier windet sich eine Schlange über den ganzen Stab, doch daneben bildet noch eine zweite Schlange den Knauf des Stabes. Diese gibt sich zurückbiegend in einem fast regelmässigen Kreis den Bogen des Knaufes ab, während sich ihr detailliert ausgebildeter Kopf an den Stab selbst anschmiegt. Dies verleiht selbem ausser grosser Dekorativität auch noch Stabilität und verstärkt die Gebrauchsfunktion des Stabes. Der Zierkopf der Schlange ist bis ins Letzte ausgearbeitet, ihr Körper ist mit Einkerbungen in diagonaler Linie verziert und dichte Kerbungen verleihen der ausgestrekten Zunge ihre natürliche Rauhheit. Der geöffnete Rachen ist rundherum mit Nägeln beschlagen, und die Augen der Schlange bestehen aus Knochenintarsien.

Eine an die Schlange erinnernde Form sowie die Schlangendarstellung selbst kommen häufig auch am Hakenteil des Schäferhakens vor. In der Grossen Ungarischen Tiefebene, auf der Hortobágy war der Gebrauch des Holzhakens nahezu völlig unbekannt. Hier fertigte man die Haken aus Eisen oder Kupfer. Ein charakteristischer Typ dieser Haken war die Schlangenkopfform, wo das Ende der Biegung abgeflacht und zweigeteilt wurde. Neben der Spiralform lieferte dies den stilisierten Schlangenkopf.[27] Solche Haken fertigten unter anderen auch die Giessmeister von Balmazújváros und Edelény an. Somit ist auch die Verbreitung des Schlangenkopfknaufes in Nord- und Ostungarn erklärt.[28] Widerhaken aus Horn oder Eisen mit einem Schlangenkopf am Ende kamen um die Jahrhundertwende auch in Transdanubien vor. Doch waren diese bei weitem nicht so verbreitet wie in der Transtheissgegend.

Schön sind auch jene Holzhaken, die die geschnitzten-gekerbten Festtagsstäbe schmücken und an deren einem Ende sich ein Steinbockkopf befindet, während das sich rückwärts biegende Ende einen Schlangenkopf darstellt. In den Griff dieser Haken schnitzte man Jahreszahlen, Namen oder Monogramme ein. Interessant bei diesen Typen ist, dass von Transdanubien und Nordostungarn nahezu die gleichen Exemplare erhalten blieben.

25. *J. Manga:* op. cit. 1972. 69.

26. In der Ethnographischen Sammlung des Ottó Herman Museums zu Miskolc, Nr. 58—119.

27. Vgl. *A Béres:* op. cit. 176.

28. Vgl. *F. Bodgál:* A rézöntés technikájához. Az edelényi juhászkampó. Ethnographia LXX. 1959. 369—391.

Auf den Trinkbechern und -gefässen der Hirten sind die Variationen der Schlangendarstellung eine schöner als die andere. Verwendet wurden solche Gefässe vor allem in den Gebieten, wo man aus Quellen trank, das heisst, in Transdanubien und Oberungarn.[29] Indem sie die gestochenen Verzierungen und die sog. spanischen Verzierungen (ung.: *spanyolozás)* in den Hintergrund drängte, setzte sich die plastische Schnitzerei auch bei der Verzierung für Trinkgefässe durch. Bei den Schöpfgefässen in Oberungarn galt dies schon in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts als häufige Technik und in Transdanubien verbreitete sie sich erst später. Die Tasse an sich wurde auch verziert, doch am auffälligsten war die meist figürliche Ausbildung des Henkels oder Griffes am Gefäss. Dies waren oftmals — obwohl die Gebrauchsfunktion beibehalten wurde — nahezu eigenständige kleine Plastiken. An den Henkel dieser Trinkgefässe tauchen oft sich in Schneckenlinie kringelnde Schlangengestalten auf. Ihre Realisierung grenzt oft an Bravourarbeit des Schnitzers. Um die Schneckenlinien zu verstärken, werden manchmal Verbindungsspeichen eingesetzt, oder der Schnitzer stützt die Schneckenlinie des Henkels durch den Kopf der sich am Boden des Trinkgefässes entlangwindenden und von dort hervorragenden Schlange. Auf zahlreichen Henkeln ist der Kampf zwischen Tieren dargestellt, wo das Raubtier auf dem Rücken seines Opfers steht. Die Schlange wird so im Zweikampf mit dem Steinbock oder dem Hund dargestellt.[30]

Als beachtenswert mag gelten, dass wir unter den in Museen bewahrten Trinkgefässen und Stäben mehrere völlig ähnliche Exemplare entdecken konnten, und zwar vor allem unter den späteren Stücken. In Oberungarn, in den Gebieten der ehemaligen Komitate Nógrád, Heves, Borsod und Gömör, die über eine traditionsreiche Viehzucht verfügten, blühte in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen auch das Hirtenwesen, und die Hirten fertigten neben dem Eigenbedarf auch regelmässig Gegenstände zum Verkauf und auf Bestellung. Mit der sich in dieser Weise herausbildenen „Produktion" mag auch jene Erscheinung verbunden gewesen sein, dass gewisse gewohnte und beliebte Formen und Verzierungen auch mehrmals angefertigt wurden. Obwohl nicht so häufig wie bei den vorhergehenden, treten aber auf den Hirtenspiegeln und Salznäpfen ebenfalls Schlangenverzierungen auf, und zwar in der unterschiedlichsten Motivumgebung und Formulierung. So ist z.B. auf einer Gewürzdose aus dem ehem. Komitat Vas Maria mit dem Jesuskind auf dem Kopf einer Schlange stehend zu sehen. Das Vorbild hierfür lieferte die christliche Ikonographie.[31] Auf einem hörnernen Salznapf aus Transdanubien windet sich an der Seite zwischen geometrischen in spanischer Weise gefertigten Zierreihen eine Schlange, die einen Blütenzweig im Maul trägt. Die Interpretation dieser Verzierung wird umso aufregender, da auf der anderen Seite des Gegenstandes in der für die spanische Weise in Transdanubien charakteristischen Art dargestellt, ein Vogel einen ebensolchen Blütenzweig im Schnabel hält.[32]

30. Vgl. *G. Tüskés:* Ivócsanakok. Múzsák 1978/3. 35—36.
31. *E. Fél—T. Hofer:* op. cit. 304. ábra
32. *Gy. Domanovszky:* A magyar nép művészete. Bp. 1981. Abb. 295.

Demnach tritt die Schlange unter den Verzierungen der ungarischen Hirtenkunst in verschiedenen Formen und unterschiedlicher Umgebung auf. Von diesen können einige als charakteristisch und typisch, andere wiederum als individueller Ausdruck des Verzierungsanspruches ihres Schöpfers angesehen werden. Welche von ihnen allein als Schmuckelement angesehen werden können, und welche einen aus der Kultur vergangener Jahrhunderte ererbten tieferen Bedeutungsinhalt tragen, kann erst in tiefgehender Forschung festgestellt werden.

Abb. 3. Festtagsstab mit sich windender Schlange, dessen Griff eine zur Faust geballte Hand mit einem Schlangenkopf darin darsttellt. Ethnographische Sammlung des Ottó Herman Museums, Miskolc.

A magyar népi hitvilágban a kígyóhoz szokatlanul gazdag hiedelemanyag fűződik, gyakran megjelenik a különböző folklórműfajokban is. A kígyó a tárgyi népművészetben is széles körben alkalmazott motívum, a legkülönfélébb alapanyagú tárgyak díszítményeként egyaránt előfordul. A kígyóábrázolások legjellemzőbb területe azonban a pásztorművészet. A botokon, juhászkampókon, ivócsanakokon gyakori, bizonyos időszakban szinte a legjellemzőbb díszítmény volt. A kígyóhoz különösen sok pásztorhiedelem fűződik, az ábrázolás népszerűségét feltehetőleg ez is elősegítette. A kígyóábrázolások elterjedése azonban összefügg a domború faragás elterjedésével is.

A botszáron végigtekergőző kígyó az ünnepi botok dísze, látványossá teszi a botot, s egyben jól tagolja a díszítendő felületet. Olykor a botok fogórészét is kígyó díszíti, egyszerű, stilizált kivitelben és dekoratív, részleteiben is díszített változatban egyaránt előfordul. A fa, szaru vagy fém kampók egyik végét is gyakran alakították kígyóformára.

A kígyóábrázolás szép változataival találkozhatunk a pásztorok, vadászok ivópoharán, a csanakokon. Maga a csészerész is díszes, de legfeltűnőbb a fogórész változatos, gyakran figurális kiképzése. Gyakori itt a spirálvonalban tekeredő kígyó, melynek megvalósítása olykor igazi faragóbravúr.

A kígyó tehát változatos formákban és környezetben jelenik meg a magyar pásztorművészet díszítményei között. Közülük néhány jellemzőnek, tipikusnak tartható, néhány pedig az alkotó egyéniség díszítőigényének egyedi megnyilvánulása. Annak megítélése, hogy a kígyóábrázolás pusztán díszítőelem-e, vagy az elmúlt évszázadok kultúrájából átörökített mélyebb jelentéstartalmakat hordoz, mélyrehatóbb kutatások feladata.

Fügedi Márta

LÁSZLÓ NOVÁK

VOLKSKUNST IN DER GROSSEN UNGARISCHEN TIEFEBENE

1. Die ausgedehnteste Landschaft des auch das Karpatenbecken umfassenden geschichtlichen Ungarn stellt die Grosse Ungarische Tiefebene dar. Hier finden wir die Gegenden Jászkunság, Hajdúság, Bácska, Bánát, Bodrogköz sowie kleinere Landschaften und grössere autonome Städte, wie z.B. die einstigen königlichen Freistädte. Ethnisch gesehen biete die Grosse Ungarische Tiefebene ein buntes Bild. Neben den rein ungarischen Gebieten (wie z.B. Jászkunság und Hajdúság) und sich keilförmig zwischen diese schiebend, liessen sich während des 16.—18. Jahrhunderts zahlreiche Nationalitäten in dieser Landschaft nieder (die Deutschen aus Békés, Slowaken, Rumänen, Deutsche aus Bácska, Südslawen, und änlich im Bánát Deutsche, Serben und Rumänen). Im Gegensatz zu den Randgebieten des Beckens und seinen Hügel- und Gebirgslandschaften stellte die fruchtbare Weide der Grossen Ungarischen Tiefebene die Vorratskammer des Landes dar.

In Bezug auf die landwirtschaftliche Produktion, die Ökonomie und die Arbeitsorganisation wurde in der Grossen Ungarischen Tiefebene jederzeit die rationellste und progressivste Entwicklung bewiesen, und dies im Gegensatz zu dem und den unter schlechteren natürlichen Gegebenheiten lebenden Ungarntum und Nationalitäten.

Diese Widersprüchlichkeit zeigt sich in der Volkskunst deutlich, und zwar besonders bei den Volkstrachten. Das in den Randgebieten unter erhöhter Isoliertheit und in kleineren Dorfgemeinschaften lebende Ungartum bewahrte seine Traditionen viel bewusster, war stark mit seinen Bräuchen verbunden und liess seine Volkskunst erblühen. Denken wir nur einmal an die farbenprächtigen Trachten und die reichen Schnitzereien von Torockó, aus dem Szeklerland, aus Kalotaszeg, Somogy und aus dem Palotzenland. Die mittleren Gebiete der Grossen Ungarischen Tiefebene scheinen den Randgebieten in ihrer reichen Schmuckkultur nachzustehen, obgleich es auch hier einige Gegenden gibt, die sich durch ihre verzierte Volkskunst hervortun. Hier sollten Sárköz in Kalocsa und Matyóföld erwähnt werden. Die farbenprächtigen Trachten aus der Gegend von Kalocsa und ihre Stickereien erreichten ihre Blüte von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an.[1] Der Haupt-

1. *J. Bárth:* Korai kalocsai hímzések. Budapest, 1977.

grund dafür ist ökonomischer Art: Die sich zu jener Zeit entfaltende intensive Gartenkultur lieferte die ökonomische Grundlage für diese Trachten. In ähnlicher Weise ist auch der Ursprung für die Volkskunst im Matyóföld zu erklären.[2]

In überwiegenden Teilen der Grossen Ungarischen Tiefebene konnte in der Zeit vor dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, also vor dem Ausgleich von 1867, nicht gesagt werden, dass ihre Volkstrachten allzu farbenprächtig gewesen wären. Dies heisst aber noch lange nicht, dass es an einer Volkskunst gefehlt hätte: Die Volkstracht bringt die der ökonomisch-gesellschaftlichen Entwickeltheit entsprechende Verbürgerlichung und die bauer-bürgerlichen Bestrebungen zum Ausdruck, welche der Mode der Zeit und demnach teilweise der vornehmen Kleidung folgend, in den grossen und reichen Marktflecken der Grossen Ungarischen Tiefebene den Entblössungsprozess beschleunigten.

Doch die Tracht stellt nur einen Teil der Volkskunst, der Verzierungskunst und der gegenständlichen Kultur dar: So darf es hier nicht ausbleiben, die Ausrüstungsgegenstände der bäuerlichen bürgerlich-bäuerlichen *(Civis)* Haushalte und Höfe vor allem von ihrer Qualität her in Betracht zu ziehen, denn nur so können wir ein reales Bild von der Gesamtheit der Volkskunst, von den verschiedenen Objekten und Objektgemeinschaften gewinnen, die nicht allein in unterschiedlichen Verziertheit sondern auch aufgrund ihres Formenreichtums volkskünstlerische Werte vertreten.[3] Die „qualitative" Determiniertheit von Arbeitsgeräten und verschiedenen Gebrauchsgegenständen legen eben jene Kriterien, der ästhetische Formenreichtum und eine anspruchsvolle Verziertheit fest.

Einer umfassenderen Begriffsinterpretation zufolge stellen auch die „nicht gegenstandsschöpfende" Tätigkeit, die „objektive" Welt, die verbalen und vokalen volkstümlichen Äusserungen (Volksdichtung, Volkslieder, Tänze und Volksmusik) Teil der Volkskunst dar. Hier soll in erster Linie die Problematik der gegenständlichen Welt und der Verzierungskunst in den Mittelpunkt des Interesses gestellt werden.

2. Abgesehen von kleineren Landschaftseinheiten (Bodrogköz, Rétköz) und den zwischen ihnen gelegenen kleineren Dörfern, nahmen die Ortschaften und Marktflecken mit ihren weiten Gemarkungen einen grossen Teil der Grossen Ungarischen Tiefebene ein.

Die zur Zeit der Türkenherrschaft oftmals Jahrzehnte andauernden Kriegereinen sowie die Kämpfe zur Vertreibung der Türken hatten in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts auf der Grossen Ungarischen Tiefebene mächtige Verwüstungen zur Folge: ganze Landschaften waren entvölkert, die Einwohner flüchteten von hier. Nur einige Marktflecken waren erhalten geblieben, oder aber nahmen jetzt eine neue Entwicklung (Debrecen, Szeged, Kecskemét, Nagykőrös, Jászberény usw.). Die Selbstverwaltung der Marktflecken verstärkte sich. In Ermangelung einer starken wirtschaftlichen Potenz hätte es nicht zur Vervollständigung der Autonomie kommen können. Die Marktflecken in der Grossen

2. *I. Györffy:* Matyó népviselet. In: Mezőkövesd város monográfiája. (Red.: *Z. Sárközi—I. Sándor)* Mezőkövesd, 1975. 509—546.

3. *L. Novák:* Mezővárosi népművészet (Kecskemét, Nagykőrös, Cegléd). Az Arany János Múzeum Kismonográfiái, 2. Nagykőrös, 1982. 39—79.

Ungarischen Tiefebene prosperierten wirtschaftlich. Ihre auf die Warenproduktion ausgerichtete, extensive Viehzucht und der Handel nahmen grosse Ausmasse an. Das Handelskapital schuf während des 16.—17. Jahrhunderts in den grösseren Marktflecken der Grossen Ungarischen Tiefebene die Präkapitalisierung, welche untrennbar war von der gesellschaftlich-wirtschaftlich, ideologischen Entwickeltheit der Marktflecken.[4]

Während des 18. Jahrhunderts besiedelte sich auch der mittlere Teil der Grossen Ungarischen Tiefebene — teils in spontanen Aktionen, teils durch geplante Ansiedelungen — aufs neue. Die privilegierten Gebiete (Hajdúság, Jászkunság) sowie die königlichen Freistädte (Debrecen, Szeged, Szabadka usw.) und mehrere Marktflecken, die zwar unter gutsherrlichem Einfluss standen, aber ihren freien Stand bewahrten (Kecskemét, Nagykőrös) hielten ihre Position auch im 18. Jahrhundert sowohl von der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwickeltheit als auch von der Autonomie und der ideologischen Einheit (starke protestantische Gemeinden) her.

Die Autonomie der Marktflecken, der religiöse Puritanismus, der Anspruch auf höhere Moral — sowohl von Seiten der Kirchen als auch der weltlichen Mächte — bestimmte die Verhaltensnormen der Gemeinschaften in den Marktflecken und demzufolge auch ihre Äusserungen in der Volkskunst in spezifischer Art. Die Marktfleckenverwaltungen von der Jászkunság, aber auch von Kecskemét und Nagykőrös sowie auch die Komitate untersagten z.B. unmoralisches Verhalten, Unkeuschheit, Fluchen, aber auch übertriebene Verzierungen, sinnlose, unökonomisch verzierte Schnitzereien usw.

All dies trug in entscheidendem Masse dazu bei, dass die Volkskunst und vor allem die Verschönerungskunst in den angesehenen Marktflekken, die ein grosses Gebiet der Grossen Ungarischen Tiefebene einnahmen, in Rücksichtnahme auf eine sinnvolle Wirtschaft und Arbeitsmoral und zum Schutz des so wichtigen Verhaltens in der Gemeinschaft Repressionen erleiden musste. Das Fehlen verbaler volkskünstlerischer Schöpfungen (Balladen und Grussgesänge in altem Stil) bzw. ihr Vorkommen in fragmentarischer oder verderbter Form, was auf ein späteres Erscheinen hinweist, ist teils mit dem religiösen Puritanismus des protestantischen Glaubens zu erklären. Die von den Behörden streng kontrollierten Gemeinschaftsunternehmungen und Vernügungsgelegenheiten machten ebenfalls ähnliche, ärmliche Äusserungen in der Volkskunst möglich. So untersagte man vor allem in den grösseren Marktflecken der Grossen Ungarischen Tiefebene den Betrieb von Spinnstuben, womit auch die ausgelassenen Vergnügungen und Spässe der Jugend sowie auch die unnützen und kostspieligen Vergnügungen in den Schenken unterbunden wurden.[5]

4. *L. Novák:* Nagykőrös mezővárosi fejlődése és településrendszere a XVII—XIX. században. In: Tanulmányok Nagykőrös történetéből és néprajzából. Acta, I. (Red.: *L. Novák)* Nagykőrös, 9—168.; *L. Novák:* A Három város. Budapest, 1986.; *L. Novák:* Mezővárosi migráció és árucsere. A Három város példája. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve. Miskolc, 1986.

5. *L. Novák:* Viselkedés, házasodás egyházi és világi szabályozói a XVII—XIX. században. In: Lakodalom. (Red.: *L. Novák—Z. Ujváry)* Folklór és etnográfia, 9. Debrecen, 1983. 13—29.

Das nationale Aufwallen nach dem Ausgleich (1867) ermöglichte von der Mitte des 19. Jahrhunderts an die Blütezeit der Volkskunst auch in den grösseren Marktflecken der Grossen Ungarischen Tiefebene. Die Kleidungsstücke, obgleich sie mit dem Umsichgreifen industriemässiger Produkte immer nichtssagender und farbloser, bürgerlicher wurden, zeigten bei einigen Arten eben in dieser Zeit immer mehr Verzierungen, wie z.B. die verzierten Hirtenpelze (ung.: *suba),* die bestickten Filzmäntel (ung.: *cifraszűr),* die in früheren Zeit nicht bestickt waren.

Untersucht man die Problematik der Volkskunst in den Marktflekken auf der Grossen Ungarischen Tiefebene in einem Querschnitt durch die Jahrhunderte, so kann eine Phasenverschiebung nachgewiesen werden. Am besten zeigt sich diese bei den volkstümlichen Schnitzereien. Es gibt ein ausserordentlich reiches Material aus den Marktflecken, welches vom Ende des 18. und vom Beginn des 19. Jahrhunderts stammt. Dies sind verzierte Rasiermesserfutterale, Mangelbretter, Spinnrocken und Schnitzereien an Windmühlen. Vom Ende des 19. Jahrhunderts an wurden diese Schnitzereien dann immer ärmlicher, bis sie dann schon um Mitte des 20. Jahrhunderts völlig von der Bildfläche verschwanden. Man konnte sich ihr einstiges Vorhandensein kaum noch vorstellen in einer Zeit, als in den Randgebieten, z.B. in Szilágyság und auch Kalotaszeg eine sehr reiche Schnitzkultur lebte.[6]

2.1. Die Handwerkskunst war von entscheidender Bedeutung in den Marktflecken auf der Grossen Ungarischen Tiefebene. Das Bekleidungs-, das holz-, metall -und tonverarbeitende Handwerk machte sich nich nur an einem Ort, sondern auch auf einem bestimmten Gebiet im Umkreis geltend.

Unter den Bekleidungshandwerken taten sich vor allem die Schneider, die Pelzschneider, Kürschner, Weber und Schuhmacher hervor.

Von den Schneidern fertigten die sog. *ungarischen Schneider* Kleider aus dickem Stoff für die breiten Volksschichten: den Dolman und die ungarische Hose.

Die *deutschen Schneider* nähten gewöhnlich Pfarrertalare, Mieder und feinere Kleider, weshalb sie denn auch „dünne Schneider" genannt wurden.

Von der Volkskunst her ist die Tätigkeit der Filzschneider bedeutender. Sie nähten die verzierten Filzmäntel und die weniger ansehnlichen Filzumhänge (ung.: *szűrkankó).*

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren diese Schneider schon auf dem gesamten Territorium der Grossen Ungarischen Tiefebene in selbständigen Zunftvereinigungen zusammengeschlossen. So traten die sog. Szür-Schneider in Nagykőrös 1830 aus der allgemeinen Schneiderzunft aus, welche es schon im Jahre 1627 hier gab. Hervorragende Filzmäntel nähten die Meister in den Marktflecken auf der Grossen Ungarischen Tiefebene, so in Kiskunhalas, Szeged, Kecskemét, Nagykőrös und Kiskunfélegyháza, in Debrecen, Nagyvárad, Nyíregyháza und Gyöngyös. In den meisten Marktflecken dieser Landschaft trug man vor dem 19. Jahrhundert ganz einfache, kaum verzierte Filzmäntel. Die Mäntel, die ab

6. *K. Kós:* Szerelem és halál a szilágysági népművészetben. I. Az ifjúság művészete. In: Népélet és néphagyomány. Bukarest, 1972. 211—219.

Ende des 19. Jahrhunderts hier angefertigt wurden, waren hingegen reich verziert und farbenprächtig. Sie hiessen cifraszűr (dt. etwa: verzierter Filzmantel). Die meisten Verzierungen befanden sich auf dem Kragen, unter den Achseln, auf dem Vorderteil sowie am unteren Mantelrand, und der hier vor allem am Gehschlitz. Hier prunkten stilisierte Pflanzen- und Blumenmotive in reicher Fülle und Farbenpracht. Die Szür-Schneider waren darauf bedacht, ihr fachliches Können durch möglischst verzierte Motive und reiche Arbeit zum Ausdruck zu bringen. Daher lässt sich der charakteristische Typ einer bestimmten Landschaft auch nur in grossen Zügen bestimmen.

Auch der ungarische Bauernpelz (ung.: *suba, ködmön)* gehört zu den verzierten Volkstrachten. Bis zur zweiten Hälfe des 19. Jahrhunderts war es vielerorts in der Grossen Ungarischen Tiefebene noch behördlich untersagt, dieses Kleidungsstück zu verzieren. Die Anfertigung eines Bauernpelzes erforderte eine ansehnliche Summe Geldes. Und daher beschränkte man — hauptsächlich in Anbetracht des Schicksals der Hirten und ärmeren Leute — seine übermässige Verzierung. Von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderst ab nähten die Kürschner dann aber schon sehr verzierte Pelze. Selbst in den grösseren Marktflecken, wie z.B. in Nagykőrös, wo man um die Mittle des 20. Jahrhunderts nach dem Verfall des Kürschnerhandwerks bessere Pelzmäntel unter anderem lieber aus Kunszentmárton bezog, trug man zu Hochzeiten immer noch die weiss gestickten wertvollen Kleidungsstücke.[7]

Es gab verschiedene Typen von Bauernpelzen. Der wertvollste Teil bei jedem war die Schulter (ung.: *vállirha).* Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die Bauernpelze aus Kecskemét sehr bekannt,[8] und auch die aus Kiskunhalas, Gyula, Szeged, Békés, Kisújszállás, Debrecen und Nyíregyháza erfreuten sich ebenfalls eines guten Rufes.[9] Der kurze Bauernpelz (ung.: *ködmön)* mit seinen reichen Stickereien auf dem Rücken wurde vorwiegend in Szeged und Jászberény angefertigt und zählt ebenfalls zu den hervorragenden Requisiten der Volkskunst. In der gesamten Trans-Theissgegend wie auch im Matyóföld war der kurze Frauenpelz aus Kisújszállás mit seinen schwarzen Seidenstickereien (stilisierte Blumen und Ranken) auf braunem Grund gleichermassen begehrt.[10] Ausserdem fertigten die Kürschner auch Tabaksbeutel, die sog. Hammelsackbeutel, an, die zur Tracht der Bauern und Hirten einfach dazugehörten. *(Abb. 1.)*

Das für die Weisswäsche unentbehrliche Leinen, für Hemden, Unterhemden und die weiten Unterhosen *(Abb. 2.)* sowie für die Aussteuer, wurde in der gesamten Ungarischen Tiefebene in den Werkstätten der Weber hergestellt. Infolge der späteren industriellen Produktion ging dieser Handerkszweig dann aber vom ersten Drittel des Jahrhunderts

7. *L. Novák:* Kézműipari kapcsolatok a Tiszazug és a Duna—Tisza köze nagyobb mezővárosai között. In: Kunszentmárton és a Tiszazug kisipara. (Red.: *I. Bereczki—L. Szabó)* Szolnok, 1982. 200—201.

8. *K. Szabó:* Suba mestersége Kecskeméten. Ethnographia XXXIII—XXXIV. Budapest, 1924. 30—39.

9. *L. Kiss:* A nyíregyházi szűcsmesterség és szűcsornamentika. A Nyírségkutató Bizottság Dolgozatai, II. Budapest.

10. *M. Dorogi:* A kunsági kisbunda. Szolnok, 1962.

völlig zurück. Die Verzierungen dieser Webarbeiten waren fast überall die gleichen. So wurden z.B. in Nagykőrös solche Meisterwerke von Tischtüchern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewebt, die ihresgleichen auch heute noch in den Kreuzstichstickereien von Kalotaszeg finden. *(Abb. 3.)*

In Verbindung mit der Bekleidung sollen hier auch die Blaufärber erwähnt werden, die sich schon während des 18. Jahrhunderts in den grösseren Marktflecken zu Zunftvereinigungen zusammenschlossen. Sie verzierten den Stoff für die Röcke von Bürger-Bauersfrauen mit Nelken- und Kornblumenmotiven und anderen stilisierten Motiven, die in einen Druckstock und Formen aus Birnenholz geschnitzt waren. *(Abb. 4.)*

Auch die Zentren des holzverarbeitenden Handwerks befanden sich in den grösseren Marktflecken. Im Verlauf des 17.—18. Jahrhunderts schlossen sich die Tischler in Zünften zusammen. Sie fertigten die Brautladen mit ihren Kasettenverzierungen oder Malereien und Schnitzereien an. *(Abb. 5.)* Das Hauptmotiv der klassizistische Stilmerkmale tragenden Verzierungen war die Mutterschaft symbolisierende, aus konzentrischen Kreisen dargestellte Vulva (später das Blumenständermotiv) und die daraus hervorragenden drei Tulpen. *(Abb. 6.)* Die Tischler aus den Marktflecken lieferten mit ihren Schränken, Eckschränken, Bänken, Stühlen und den sog. Sorgensitzen wahre Meisterwerke. Neben dem ästhetischen Formenreichtum und den stilisierten Pflanzen- und Blumenmotiven prägten auch die Schnitzverzierungen die Kunst dieser Handwer-

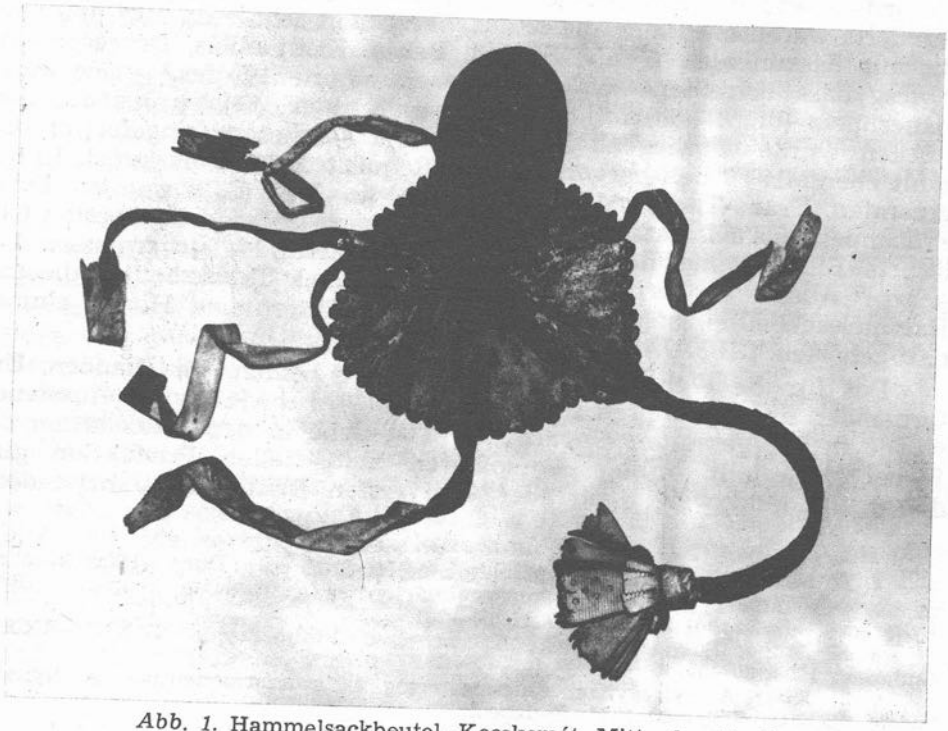


Abb. 1. Hammelsackbeutel. Kecskemét, Mitte des 19. Jh.

ker.[11] Vor allem die bemalten und verzierten Kasettendecken in den reformierten Kirchen legen ein Zeugnis von der fachlichen Kunst der Tischler ab. *(Abb. 7.)*

Auch unter anderen Holzarbeiten sind zahlreiche Meisterstücke anzutreffen: die von Drechslern angefertigten hölzernen Feldflaschen und die Formen für die Honigkuchen.

Für die volkstümliche Architektur bedeutete das Ende des 19. Jahrhunderts eine Blütezeit. In den kleineren Dörfern und Marktflecken treten die ausgesägten Motive an Frontmauern und Lauben immer mehr auf. In den grösseren Marktflecken zeigte sich eine Erneurung in der Volkskunst ab Ende des 19. Jahrhunderts in Form von herrlich ausgekleideten Torwegen, verzierten Wetterdächern und Pfostenköpfen an den Lauben.

Die Kunst der Schmiede, Schlosser und Kupferschmiede kommt in den Beschlägen an Türen, Fenstern, Leiterwagen und Kutschen sowie im Formenreichtum der verschiedenen zierlich gearbeiteten Arbeitsgeräte zum Ausdruck.

Zahlreiche Meisterwerke von Schlossern und Kupferschmieden, die sich während des 17.—18. Jahrhunderts ebenfall zu Zünften zusammengeschlossen hatten, lassen deren Schaffen zu Kunstwerken werden. Dies ist gleichsam ein Zeichen dafür, dass ein höheres Niveau auch ein Mass für die Ansprüche des Bürgertums ist. Unter den Marktflecken der Grossen Ungarischen Tiefebene tat sich auf diesem Gebiet besonders Kecskemét hervor. Hier, wie auch in Nagykőrös, Szeged und Debrecen waren während des 17. Jahrhunderts hervorragende Schmiederwerkstätten tätig,[12] wo nicht allein wähernd des 18. Jahrhunderts Meisterwerke an Schlössern entstanden sowie an anderen Geräten, sondern wo auch Ende des 19. Jahrhunderts aus namhaften Kunstschmiederwerkstätten besondere Arbeiten hervorgingen.[13]

Die Haushalte in den Dörfern und Marktflecken konnten natürlich auch nicht ohne die Produkte des Töpferhandwerks auskommen, ohne die verzierten oder weniger verzierten, in ihrer Form jedoch ästhetischen Töpferwaren. Die Landschaft zwischen der Donau und Theiss eignete sich ihres sandigen Bodens wegen nicht so sehr für das Töpferhandwerk. Eine Ausnahme bildete hier allein Kalocsa, wo das Überschwemmungsgebiet der Donau das entsprechende Material darbot; ebenso war dies in der Umgebung von Tószeg und in der Nähe der Theiss. In der Transtheissgegend bildeten vor allem Mezőtúr, Szentes, Hódmezővásárhely, Tiszafüred, Debrecen und Mezőcsát wichtige Zentren des Töpferhandwerks.

Was die objektive Versorgung anbelangt, so ist es notwendig, auch einen Blick auf die Keramiken aus den weiter entfernten Gebieten zu werfen. Zur Zeit der Türkenherrschaft (16.—17. Jh.), aber auch später, ganz bis hin zur Annexion von Trianon im Jahre 1920 führte man die verschiedenen irdenen Gefässe aus Oberungarn ein. Die in ihren Formen

11. *L. Novák:* Mezővárosi népművészet... op. cit. 1982.
12. *I. B. Bobrovszky:* A XVII. századi mezővárosok iparművészete. (Kecskemét, Nagykőrös, Debrecen). Budapest, 1980.
13. *K. Sárády:* Művészi kovácsolás. Budapest, 1975.

so schönen und verzierten Keramiken aus Gömör (Kohl- und Hochzeitstopf — ung.: *káposztás, lakodalmi fazék* —, Krüge und Kannen) wurden determinierend für die volkskünstlerischen Schätze in der Grossen Ungarischen Tiefebene. Ihr besonderer Wert bestand darin, dass die Gefässe aus Gömör feuerfest waren.[14]

2.2 Die Kunst der Handwerkszweige trug universalen Charakter, sie stellte die hochgradige Synthese der Volkskunstkultur jener Zeit und des Reichtums an Schmuckmotiven dar. Die individuellen Schöpfungen und die individuelle volkskünstlerische Tätigkeit brachte durch ihre, wenn auch mehr ortsgebundenen, so doch natürlichen gleichartigen Ornamentenelemente jene Motivsysteme zum Ausdruck und zur Formulierung, die in der lokalen Gemeinschaft und in den dortigen Beziehungssystemen von determinierter Bedeutung und Bindung waren. Der geschickte Bauer, Hirte, Knecht oder Bauer-Bürger schuf zahlreiche Gebrauchsgegenstände selber. Beweise hierfür sind die in der ganzen Grossen Ungarischen Tiefebene (nicht allein in den Kreisen der Hirten auf den Steppen von Hortobágy und Bugac) bekannten reichlich verzierten geschnitzten Breilöffel, aber auch die Dolchhalter, Rasiermesserfutterale *(Abb. 8.)* oder Garbenbindehölzer sowie die Holzforken usw.

Neben der ästhetischen Erscheinung und der schönen Form ist auch ihre Verziertheit von Bedeutung, und dies ganz besonders in Bezug auf die persönlichen emotionellen Gegenstände.

Die verschiedenen Schmuckelemente wollten nämlich nicht nur den Grad der Verziertheit vorweisen, sondern gleichzeitig auch die Gefühle und Bindungen ihres Schöpfers zum Ausdruck bringen: Liebesgeschenke. Ein bestimmter Kreis von Mangelhölzern und Spinnrocken drückte ausgesprochen Sexuelles aus.

Auf die Sohle des Spinnrocken schnitzte man so mit Vorliebe ein den Mann, bzw. den Phallus symbolisierendes Herz—Pflaumenkern-Motiv. Das Symbol für die Frau war die Tulpe. Häufig kam es auch zur Verbindung des Herz- und Tulpenmotivs (Mann und Frau), das den Liebeszustand eindeutig ausdrückt und gleichzeitig auch Symbol für die Familie ist. Als Beweis dafür gilt jenes Mangelholz von einmaligem Wert, das 1827 in Nagykőrös angefertigt wurde: Aus einer Schlange, einem Herz und einer Tulpe ragen in drei Richtungen Ranken hervor. Auf den beiden äusseren Blättern dieser sitzt ein Vögelchen, die mittelere Ranke verzweigt sich weiter.[15]

Einen individuellen Teil der individuellen Volkskunst stellen die Kopfhölzer da. In den protestantischen Gegenden, die den grössten Teil der Grossen Ungarischen Tiefebene ausmachten, war es Brauch, Kopfhölzer an den Gräbern aufzustellen. Im nordöstlichen Teil der Grossen Ungarischen Tiefebene treffen wir die sog. bootsförmigen Kopfhölzer in Szatmárcseke an. Ihr Formenschatz ist auch mit der Urgeschichte der Ungarn in Zusammenhang zu bringen: Sie sind antropomorph: liegend lassen sie an die Gestalt eines Bootes, stehend wiederum an ein mensch-

14. *L. Novák:* Mezővárosi migráció... op. cit. 1986.; *E. Szalay—Z. Ujváry:* Két fazekas falu Gömörben. Studia Folkloristica et Ethnographica, 7. Debrecen, 1982.

15. *L. Novák:* Egy mángorló néprajzi és szemiotikai vonatkozásai. Művészet, XVII/1. Budapest, 1976. 39—41.

Abb. 2. Bugacer Hirten in Weiss (weisse Hemd und Hose), in silberbeknöpfter Weste und Hirtenhut. Beginn des 20. Jh.

liches Gesicht errinnern und können so mit den Bestattungsbräuchen der finno-ugrischen Völker in Zusammenhang gebracht werden. Abgesehen von einigen Ausnahmen können sehr einfache Variationen dieses antropomorphen Kopfholz-Typs in der gesamten Transtheissgegend nachgewiesen werden. Der Schatz an Kopfhölzern im Zwischenstromland von Donau und Theiss ist ausserordentlich reich, ebenso in den Randgebieten, wie in Kalotaszeg und im Szeklerland *(Abb. 9.)*. Eine archaischere Schicht bilden hier die Hölzer mit Kugelköpfen (ung.: *gombfa)*. Eine Modifizierung dieser Antropomorphie und eine Vielfalt von reich verzierten (mit Tulpen, Sternen, Kugeln und Blumenschalen) Kopfhölzern — als Vertreter eines neueren Stils — können wir im Zwischenstromland von Donau und Theiss antreffen.[16]

Wie sehr verziert die Kopfhölzer waren, spiegelte gleichzeitig auch die Entwickeltheit des volkskünstlerischen Stils wider: von dem einfachen, unbehauenen Holzstamm über einfach geschnitzte Kopfhölzer hinweg bis hin zu den Kugelhölzern in Menschengestalt, die die künstlerische Wirkung des Klassizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts widerspiegeln, und bis zu den verzierten Kopfhölzern (ung.: *cifrafejfa)*, die die Wirkung der Blüte in der Volkskunst während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck bringen.[17]

16. *L. Novák:* Fejfák a Duna-Tisza közén. Az Arany János Múzeum Kismonográfiái, 1. Nagykőrös, 1980.

17. *L. Novák:* Temetés és sírjelölés Magyarországon, különös tekintettel a fejfákra. In: Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére. (Re.: *I. Balassa—Z. Ujváry)* Debrecen, 1982. 739—792.

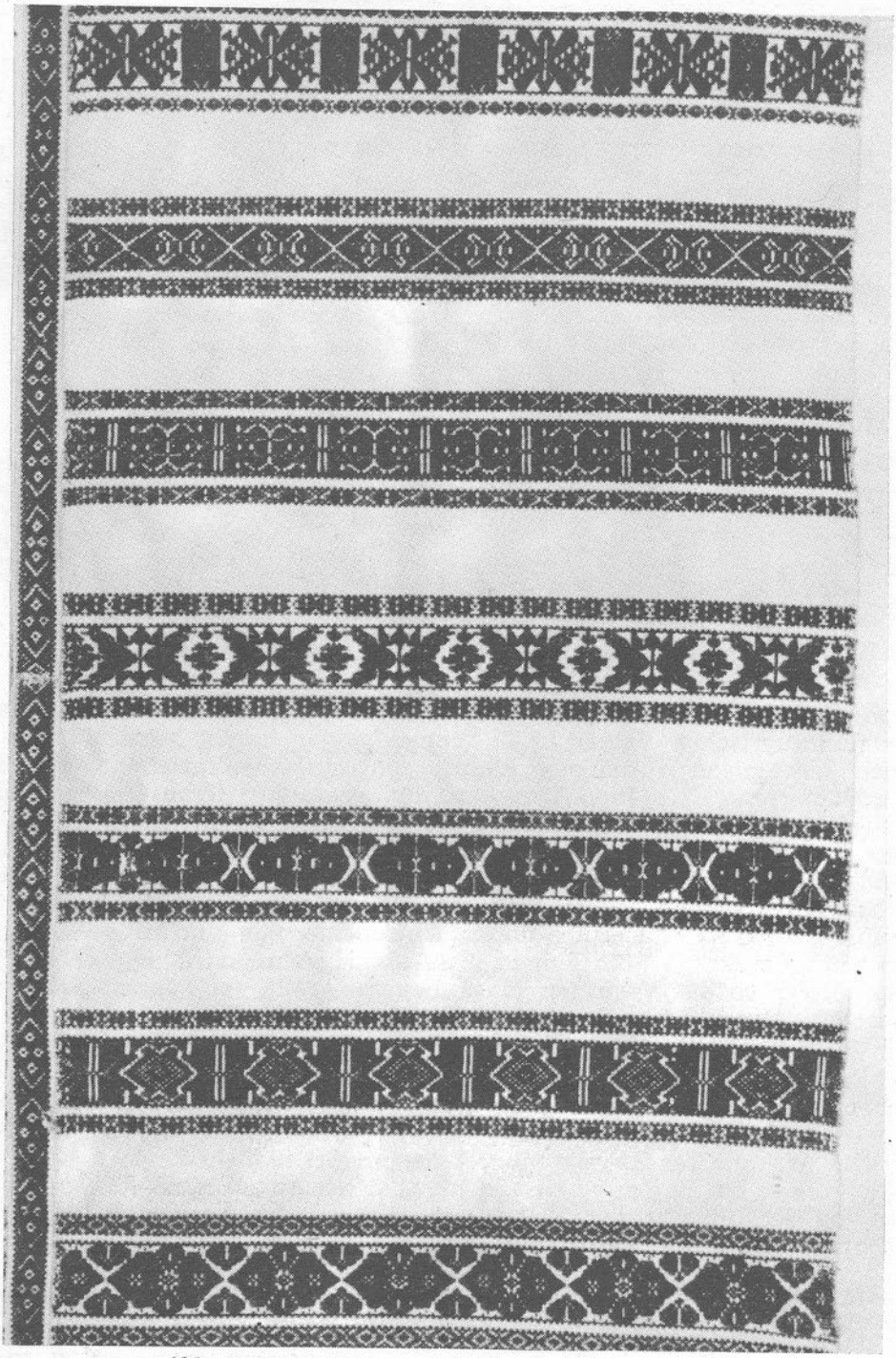


Abb. 3. Tischtuch aus rotem Baumwollfaden gewebt.
Nagykőrös, Beginn des 19. Jh.

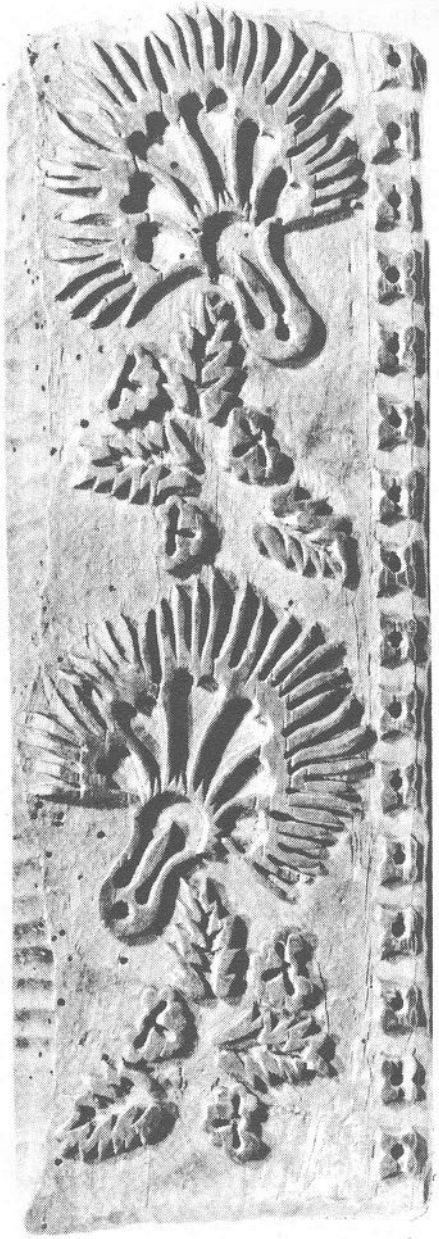


Abb. 4. Blaudruckform, aus Birnenholz mit Kornblumenmotiv geschnitzt. Nagykőrös, Beginn des 19. Jh.

Die Volkskunst auf der Grossen Ungarischen Tiefebene, in ihren kleineren Dörfern sowie in den grösseren und angeseheneren reichen Marktflecken darf nicht als ärmlich, sondern vielmehr als reich betrachtet werden: Sie unterscheidet sich allein in einer zeitlichen Phasenverschiebung und in den Trachten von der Volkskunstkultur der isolierten und traditionsbewussteren Randgebiete.

Die Ausrüstung und Bestückung der Bauernhöfe und Haushalte in den Dörfern und Marktflecken zeugen von einer entwickelteren Handwerkskultur. Diese blieb jedoch in Hinsicht auf die Traditionen ihrer Zeit und der modegemässen Verzierung sowie in ästhetischen Äusserungen nicht hinter anderen Gebieten zurück. Ganz besonders ist dies für die individuelle Verzierungskunst zu verstehen: Die Begleitstücke dieser sind aus dem 18.—19. Jahrhundert bekannt. Und wenn es bei einzelnen Gegenstandsgruppen und an einzelnen Orten auch zu Drosselungen kam, so muss doch insgesamt der volkskünstlerische Reichtum in der Gegenstandskultur hervorgehoben werden. Ebenso wie in der Bekleidung so kam es auch in einzelnen holzverarbeitenden Handwerkszweigen und in der Weberei um die Jahrhundertwende zu einem Rückgang: Die industriell hergestellten Produkte eroberten die Dörfer und Marktflecken. Nicht nur die Kunst der Handwerke, sondern auch die individuelle Schöpfung geriet in eine kritische Situation: Bei der Herstellung der verschiedenen Arbeitsgeräte und Gebrauchsgegenstände verwendete der Schnitzer nicht mehr so viel Aufmerksamkeit auf deren Verzierung. Oft wurde die Form des Gegenstandes oder seine Verziert-

Abb. 5. Brautlade mit Schubfächern und Tulpenschmuck. Nagykőrös, erste Hälfte des 19. Jh.

Abb. 6. Symbol der Mutterschaft (Vulva) auf einer Brautlade.
Nagykőrös, Mitte des 19. Jh.

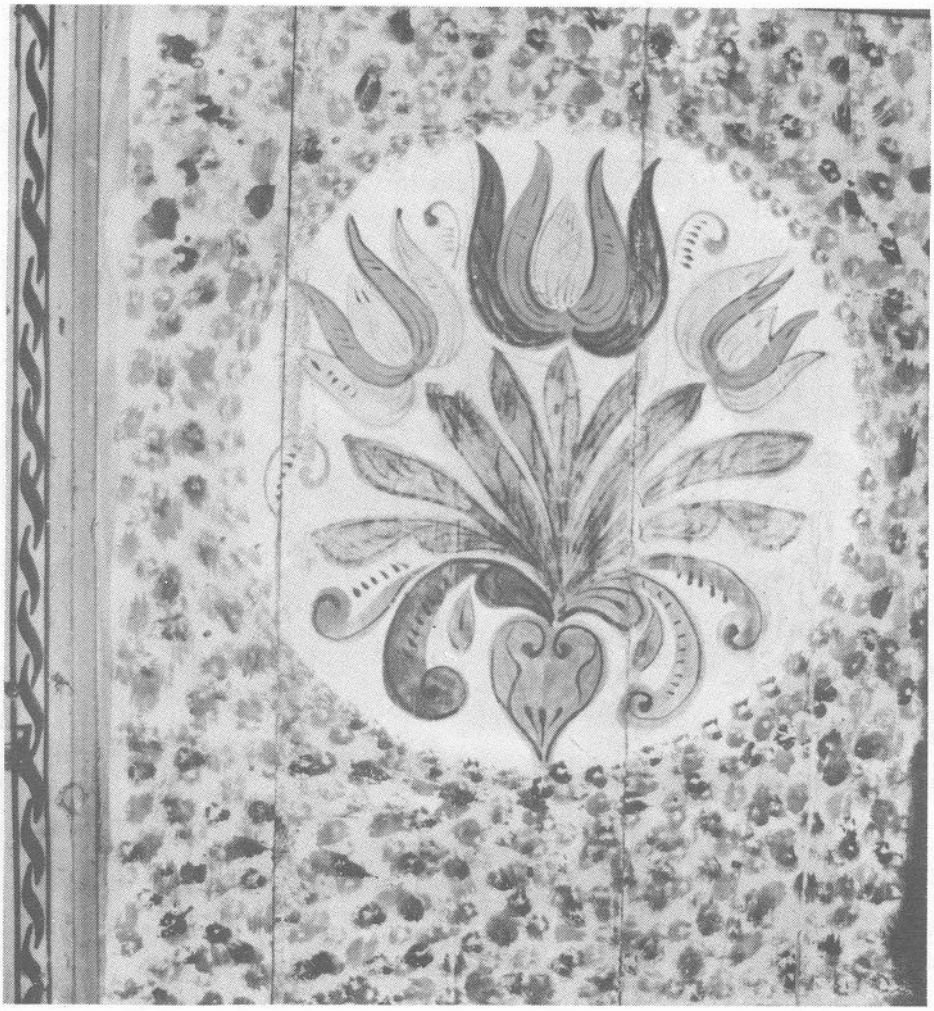


Abb. 7. Bemalte Deckenkasette. Abony, reformiette Kirche, Beginn des 18. Jh.

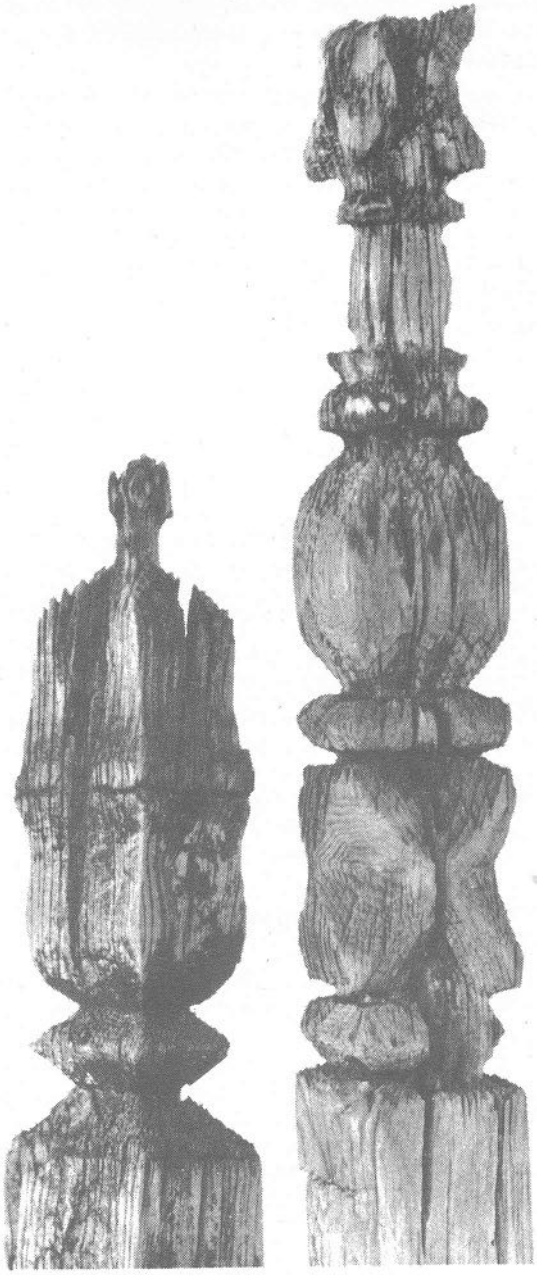


Abb. 8. Rasierenmesserfutteral mit aingeschnitztem, stilisiertem Phallusmotiv. Nagykőrös, 1801.

heit ganz anspruchslos. Ein guter Beweis hierfür ist auch die Schnitzerei an den Kopfhölzern: Um die Mitte unseres Jahrhunderts geriet der alte Formenschatz in Vergessenheit, und allmählich gab man es völlig auf, Kopfhölzer aufzustellen.

Um die Mitte des Jahrhunderts wurde die Volkskunst der Grossen Ungarischen Tiefebene parteilos, wozu nicht zu guter Letzt auch die gesellschaftlich-ökonomischen Umwandlungen beitrugen. Der Wandel in der Lebensweise, die Umgestaltung der Berufsstruktur und die Massenkommunikation bestärkten die rationale Lebensauffassung nur weiter. Die Mode geht andere Wege: die Objekte der Volkskunst sind nicht mehr Teil unserer alltäglichen Daseinsbedürfnisse. Das sich entfaltende volkstümliche Kunstgewerbe vereinheitlicht schon die traditionelle Volkskunst, in dem sie sich an die Lebensweise der modernen Verbrauchergesellschaft anpasst.

Abb. 9. Kugelkopfholz aus Dömsöd. Zweite Hälfte des 19. Jh.

Népművészet a Nagy Magyar Alföldön

Az Alföld, a kisebb falvak, s a nagyobb, tekintélyesebb, gazdag mezővárosok népművészete nem szegényes, sőt gazdagnak tekinthető: csupán időbeli fáziseltolódásban, s a viselet vonatkozásában tér el a zártabb, hagyományőrzőbb peremvidékek népművészeti kultúrájától.

A falusi, mezővárosi paraszti gazdaságok, háztartások tárgyi felszereltsége, eszközellátottsága egy fejlettebb kézműipari kultúrát bizonyít. Ez azonban a kor hagyományainak, sőt divatjának megfelelően díszítettség tekintetében, esztétikai megnyilatkozásában nem marad el más területek mögött. Különösen vonatkozik ez az individuális díszítőművészetre: ennek rekvizitumai a XVIII—XIX. századból ismeretesek, s ha egyes tárgycsoportok esetében, egyes helyeken megszorítások is voltak, összességében a tárgyi kultúra népművészeti gazdasága emelhető ki.

Századunk közepén az Alföld népművészete parttalanná vált, amelyhez hozzájárult a sarkalatos társadalmi-gazdasági átalakulás is. Az életmódváltozás, a foglalkozási struktúra átalakulása, a tömegkommunikáció tovább erősítette a racionálisabb életfelfogást. A divat más irányt követ: a népművészet tárgyi objektumai már nem részei a mindennapi lét szükségleteinek. A kibontakozó népi iparművészet már a hagyományos népművészetet egységesíti, alkalmazkodva a modern társadalom életviteléhez.

Novák László

LÁSZLÓ VERES

GLASWAREN IM GEBRAUCH DER UNGARISCHEN BAUERNSCHAFT

In der vergangenen Zeit hat der Begriff der Volkskunst eine bedeutende Veränderung durchgemacht. So kann in Westeuropa, in einigen osteuropäischen Ländern (z.B. in der Tschechoslowakei) und auch in unserer Heimat in den neuerlich angewendeten Definitionen der Volkskunst eine gewisse Angleichung beobachtet werden. In Westeuropa betont man — natürlich aus geschichtlichen Beweggründen — seit längerem, dass sich der Kulturbestand der Bauern und der Nicht-Bauern nicht unbedingt in vollem Umfange voneinander unterschied. Auf alle Fälle hat es seine allgemein verbreitete vulgäre „Gemeinkultur" geben müssen, welche nicht bäuerlich volkstümlich, aber auch nicht „exklusiv herrschaftlich" war. Die Forscher, die sich mit der Volkskunst befassen, rechnen alle jenen als künstlerisch bezeichneten Objekte in den Kreis der Volkskunst, die in Dörfern und kleineren Städten während des 19./20. Jahrhunderts von der Bevölkerung benutzt wurden.[1] Forschungen auf dem Gebiet der ungarischen Volkskunst beziehen — vor allem auf Einwirkung der Behüngen von *E. Fél* und *T. Hofer* — ebenfalls immer stärker jene in die „halb volkstümliche", populäre Kultur zu rechnenden Kunstgattungen in den Kreis ihrer Untersuchungen ein, die durch die frühere Anschauungsweise, hauptsächlich durch die von *I. Györffy* herausgebildete, sich ständig den Volkskunst-Begriff vor Augen haltenden Analysenmethode ausgeschlossen wurde.[2] Zweifelsohne dürfen wir heute, angefangen von der Glasmalerei, hinweg über die Blaufärberei ganz bis hin zu den Öldrucken zahlreiche, bislang recht stiefmütterlich behandelte Kunstgattungen in die volkskünstlerischen Untersuchungen einbeziehen, welche wir noch vor nicht allzu langer Zeit dessen nicht für wert erachteten.[3] Die Forschungen auf dem Gebiet der modernen Volkskunst untersuchen die gegenständliche Welt der Bauern, ihre gegenständlichen Ausrüstungen immer mehr, ganz unabhängig davon, ob die einzelnen Stücke nun von den Bauern selbst, oder von Handwerkern aus dem Dorfe, oder aber eventuell in Manufakturen

1. Vgl.: *S. Leopold:* Volkskunst in Österreich. Wien—Hannover, 1966.; *V. Hasalová—J. Vajdis:* Die Volkskunst in der Tschechoslowakei. Praha, 1974.
2. *T. Hoffer—E. Fél:* Magyar népművészet. Budapest, 1975.
3. Vgl.: *O. Domonkos:* A magyarországi kékfestés. Budapest, 1981.; *Gy. Viga:* Kőmunkák egy bükkalji faluban. Debrecen, 1985.

oder Fabriken hergestellt worden waren. Diese Untersuchungen beziehen die gegenständliche Umwelt der Bauern in ihrer Gesamtheit ein und dies ebenfalls unabhängig davon, ob der gegebene Gegenstand verziert oder unverziert ist. Sie stellen dabei in Betracht, dass in der gegenständlichen Welt der Bauern jeder einzelne Gegenstand und jedes Werkzeug seine ästhetische Funktion besitzt, die ganz allgemein ist, im Gegensatz zu der vor allem in der öffentlichen Meinung verbreiteten Auffassung, welche der ästhetischen Funktion der Gegenstände den Vorrang vor ihrer zwecksmässigen Verwendung gibt, und dass die Bauern keinen Unterschied zwischen den volkskünstlerischen und nichtvolkskünstlerischen Gegenständen treffen. In Ungarn können wir die Volkskunst mit dem im weitem Sinne gefassten Bauerntum in Verbindung bringen, worunter neben den Grund und Boden besitzenden Bauern auch die Vertreter der besitzlosen Schichten in den Dörfern und Marktflecken, die Kleinbauern in den Marktflecken, die Hirten und die sich der bäuerlichen Lebensform anpassenden Kleinhandwerker verstanden werden. All diese Gruppen bestimmen den Kreis der Volkskunst als deren Nutzer.

Die Ausbreitung und hier angezeigte Veränderung des Begriffes von der Volkskunst macht es unbedingt notwendig, die von den Bauern gebrauchten Glaswaren ein für allemal in die Gesamtheit der Volkskunst einzureihen. Denn bis auf den heutigen Tag hat die ungarische Ethnographie jenen Gebrauchs- oder Schmuckgegenständen aus Glas, die im Leben des Bauerntums eine Rolle spielten, keine besondere Bedeutung beigemessen. In den Ausführungen zur gegenständlichen Umwelt der Bauern wird in dem Werk *Magyarság néprajza* (dt.: Volkskunde des Ungarntums) neben den Beleuchtungsgegenständen einzig und allein die gläserne Form zum Kerzengiessen erwähnt.[4] Auch in der Arbeit *Magyar népművészet* (dt.: Ungarische Volkskunst), die ein repräsentatives und recht wertvolles Material zur Schau stellt, vertritt allein ein Weihwassergefäss die Glasgegenstände des bäuerlichen Gebrauchs. Letztere Arbeit erschien 1975. Zwischen dem Erscheinungsdatum dieser sowie der oben genannten Arbeit berichteten in der ethnographischen Fachliteratur nur *A. Vajkai* und *B. Takács* von Glasgegenständen im bäuerlichen Gebrauch. Wenn *A. Vajkai* die Volkskunst des Bakony-Gebirges vorstellt, so wertet er an dieser Stelle die wertvoll verzierten Hüttenwaren von Somhegy, die für den Kleinadel von Szentgál angefertigt worden waren, aus, bzw. zählt sie auf.[5] *B. Takács* liefert dagegen einen typologischen Überblick über die bauchigen Flaschen, die in den Hütten von Parád hergestellt wurden und später von Bauern genutzt wurden.[6]

Dass die Volkskundeforscher den Glasgegenständen gegenüber so viel Zurückhaltung und Gleichgültigkeit an den Tag legten, ist wohl auf zwei Gründe zurückzuführen; und zwar einerseits auf die mangelhafte gegenständliche Stoffsammlung, denn im Verhältnis zu anderen Objektgruppen — sind in den Museumssammlungen kaum Glaswaren anzu-

4. A Magyarság Néprajza, I. 372.
5. *A. Vajkai:* Szentgál. Budapest, 1959. 315—322.
6. *B. Takács:* A parádi üveghuta parasztedényei az egri múzeumban. In: Az Egri Múzeum Évkönyve IV. Eger, 1966. 235—255.

treffen; andererseits darauf, dass die Ansichten über die Gesamtheit der Volkskunst in der genauen Beurteilung dessen, welchen Platz und welche Rolle das Glas im Leben der Bauernschaft eingenommen hat, bis zu den letzten Jahren hin gehemmt waren. Zwischen dem hier als ersten angeführten Grund und unseren früheren Ansichten über die Gesamtheit der Volkskunst kann ein enger Zusammenhang nachgewiesen werden. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts suchte die Forschung zur Volkskunst vor allem nach spezifisch bäuerlichen, autochtonen Kunstgattungen. Genährt wurden die Abwertung der Glasgegenstände im bäuerlichen Gebrauch sowie die Unsicherheit gegenüber den Trink- und Aufbewahrungsgefässen aus Glas durch jene Tatsache, dass es sich hierbei um Gegentsände handeln konnte, die sowohl mit dem Leben des Adels als auch des Bürgertums verknüpft waren. Die Zweifel wuchsen noch weiter dadurch an, dass die Herstellung von Glaswaren in jeder Hinsicht unter Inanspruchnahme streng technischer Vorbereitungen und grösserer industrieller Anlagen die organisierte Zusammenarbeit mehrerer Menschen voraussetzte. So stellt sich — wenn wir die Definition der Volkskunst in herkömmlichem Sinne nehmen — zu „Recht" die Frage, ob die Natur der Glaskunst es ermöglicht, zur Volkskunst zu werden.

Den Beweis hierfür erbringen wir, indem wir die Ausbreitung der Volkskunst auf die Glasgegenstände, die Bestimmung der Platzes und der Rolle der Glasgegenstände bäuerlichen Gebrauchs innerhalb der Volkskunst sowie ihre Interpretation von mehreren Seiten her untersuchen. Zweifelsohne erweisen sich hier die Formen der Glasgegenstände und eine Analyse ihrer funktionellen Eigenschaften und Verzierungen als zielsicherer und anschaulicher. Auf diesem Gebiet haben ausländische Forschungen bedeutende Ergebnisse gebracht und auch in heimischen Publikationen sind Versuche, ja sogar Bestrebungen nach einer Synthese zu entdecken.[7] In diesem Falle unternehmen wir jedoch den Versuch, die hier aufgeworfene Frage von einer anderen Seite her zu beantworten, und zwar, indem wir versuchen, die Ausbreitung und Verbreitung von Glasgegenständen verfolgend, zu beweisen, dass dieser Gebrauchsgegenstand seinen wichtigen und unentbehrlichen Platz auch im bäuerlichen Haushalt einnahm.

Von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an wurden die Glasgefässe zu Gegenständen des täglichen Gebrauchs in adeligen und bäuerlichen Haushalten. Davor konnte man Glasgefässe höchstens verstreut, und auch dann nur zu geringer Zahl in den Häusern der Vertreter aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten antreffen. Bei einer Untersuchung des Inventars von Freihöfen und Burgschlössern in Ungarn sowie bei der Bestandsaufnahme von Nachlässen der Vertreter aus den unterschiedlichsten Gesellschaftsschichten war dies besonders auffällig. In Siebenbürgen, das als erstes bedeutendes Gebiet der sich nach den Türkenstürmen in Ungarn neubelebenden Glasindustrie gilt, waren im 17. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts selbst in den wichtigeren Freihöfen nur einige Glasgegenstände anzutreffen. Die Konskriptoren fanden 1624 in Kistarcsa sechs Glasflaschen für

7. *L. Veress:* Magyar népi üvegek (Manuskript). Im Druck beim Verlag Corvina, Budapest.

Wasser. In Szentdemeter fand sich fünf Jahre später 1629 einzig und allein ein erbärmliches Flaschenfutter im grössten Gebäude der Siedlung mit fünf Glasflaschen darin. In Magyarbükk konnten 1646 im Freihof, und zwar im sog. „Frauenhaus" neun Flachflaschen in den Bestand aufgenommen werden, in denen man vierlei Wässerchen aufbewahrte. Noch über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinaus, ganz bis hin zu Beginn des 18. Jahrhunderts trugen höchstens eine Glasflasche oder eine Glaslampe zum Pomp der siebenbürgischen Freihöfe bei. Als Ausnahmefall darf hier die grosse Menge an Flaschen aus dem Freihof von Uzdiszentpétervár gelten. Dieses Schloss war in Besitz einer aparten Persönlichkeit, und zwar von Mihály Teleki, dem Bruder Anna Bornemisszas, welche wiederum die Frau des Fürsten Mihály Apafi I. war.[8] Was mag wohl der Grund dafür gewesen sein, dass trotz der reichen Produktion der Hütten von Fogaras und Siebenbürgen kaum einmal Glasgegenstände in den verschiedenen Aufzeichungen und Erhebungen vorkommen? Nach der Meinung von *P. Apor* standen der Adel und ganz allgemein die Bevölkerung von Siebenbürgen dem Gebrauch von Glasgegenständen befremdet gegenüber. Und die konservative Haltung des Adels verhierte die Ausbreitung von Glasgefässen. Man sträubte sich hier geradezu davor, Glasgefässe, ja sogar Zinngefässe zu benutzen. Umso enger war das Verhältnis zu den Gefässen aus Holz und Ton und solchen Ess- und Trinkgerätschaften.[9] Die Beschreibung von Péter Apor beruht aber nur zum Teil auf Wahrheit. Der „Konservatismus" des Adels und überhaupt der Bevölkerung von Siebenbürgen war ebenso wie in anderen Gebieten Ungars, die über Zentren der Glashherstellung verfügten, allein auf wirtschaftlich und materielle Ursachen zurückzuführen. Einerseits sind der hohe Preis gefertigten Waren und andererseits die geringe Menge an Glaswaren für den direkten Verkauf Erklärung dafür, warum Glasgegenstände nur so schwer zu gewohnten Gebrauchgegentsänden in den Haushalten wurden. Die ungarischen Glashütten lagen in den Zentren der sich gross ausdehnenden Domänen. In erster Linie versorgten die Herren Hüttenbesitzer ihren eigenen Haushalt mit bauchigen Flaschen. Für den Markt fertigten sie vor allem Fensterglas, da hier die Nachfrage weitaus grösser war.[10] In Siebenbürgen wurden verglaste Fenster in den Bürgerhäusern der Städte recht bald allgemein.[11] Ähnlich wie hier produzierten auch die Glaswerke von Oberungarn und Transdanubien fast ausschliesslich Fensterglas für den Verkauf. Gebrauchsgegenstände aus Glas dienten allein herrschaftlichen

8. *M. Bunta—I. Katona:* Az erdélyi üvegművesség a századfordulóig. Bukarest, 1983. 27—28.

9. *M. Bunta—I. Katona:* op .cit. 29—30.

10. Aus der Literatur zur Geschichte der ung. Glashütten heben wir hervor: *B. Boros:* A magyar üvegművesség. Budapest, 1974.; *I. Éri:* Adatok a bakonyi üveghuták történetéhez. In: Veszprém megyei múzeumok közleményei 5. Veszprém, 1966.; *A. Lehman:* Adatok a szentlukai üveghutáról (1807—1808). In: Somogy megye múltjából, 2. Kaposvár, 1971. 109—136.; *L. Molnár:* Adatok két zalai üveghuta történetéhez. In: Zalai Gyűjtemény 16. Zalaegerszeg, 1980—1981.; *B. Takács:* A Zempléni-hegység üveghutái. Budapest, 1966.; *B. Takács:* Parádi üvegművészet. Budapest, 1970.; *L. Veres:* a Bükk-hegység üveghutái. Miskolc, 1979.

11. *M. Bunta—I. Katona:* op. cit. 25—26.

Zwecken. So benutzte man in den Wohnhäusern und Haushalten der Domänen sowie in den Gasthäusern, die im Besitz der Domänen waren, Glasgeräte für den Getränkeausschank.[12] Als seltene Ausnahme darf hier die Marktorientiertheit der von den Rákóczis gegründeten Glashütten gelten. In Nordostungarn verwendeten die Rákóczis eine bedeutende Menge an Weinflaschen in den Domänenkeltereien und verkauften überschüssige Produkte in den Siedlungen am Fusse der Tokajer Hänge und den Weingebieten von Eger. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass die Weine aus den besten Jahrgängen in den Weinanbaugebieten Oberungarns und in den bürgerlichen Kreisen der Marktflecken in Flaschen abgezogen wurden. Die Weinbauern konnten sich diese Flaschen leicht beschaffen. Sehr oft wurden die Flaschen schon in den Glashütten mit Hilfe eines Glasstempels mit den Initialen ihres Bestellers versehen.[13]

In den Gegenden von Transdanubien und Oberungarn in der zweiten Hälfte des 17 Jahrhunderts ähnlich wie in Siebenbürgen wurde vor allem Fensterglas hergestellt. Nachdem diese Gebiete nähmlich von der Türkenherrschaft befreit waren, nahmen die Bauarbeiten grossen Aufschwung und die Nachfrage nach Fensterglas war dementsprechend. Zur Wiederreichtung der Schlösser und Freihöfe sowie zum Neubau von Kirchen wurden grosse Mengen an Fensterglas benötigt. So ist es kein Zufall, wenn man in den Petschaften der Siedlungen gegründeten Hüttenwerken in Oberungarn entstanden waren Fensterglasdarstellungen.

Die Fenster zu verglasen, mag als Privileg der Wohlhabenden gegolten haben. Wir können beobachten, dass zu Beginn des 18. Jahrhunders, als die Verglasung eines Fensters 2 Florentiner und 15 Dinar kostete. In der Nachbarschaft von Glashütten neben den Schlössern des Hochadels und kirchlichen Gebäuden immer häufiger auch die Fenster von Bürgerhäusern in den Marktflecken mit Glas versehen wurden. Dagegen waren zu jener Zeit in den Marktflecken der Grossen Ungarischen Tiefebene und in den Gebieten, die von den Glashütten weiter entfernt lagen, Bürgerhäuser mit verglasten Fenstern verhältnismässig seltener anzutreffen; von Bauernhäusern ganz zu schweigen.[14] So kann festgestellt werden, dass Mitte des 18. Jahrhunderts die grosse Mehrheit des Bürgertums in den Marktflecken sowie die Einwohnerschaft der Leibeigenendörfer noch nicht einmal davon träumen durfte, Fenster aus Glas zu besitzen, welche das Tageslicht hereinlassen und gegen Kälte schützen. In ähnlicher Weise konnte es sich mit Ausnahme der Einwohnerschaft in den historischen Weingebieten (in erster Linie Tokaj-Hegyalja), welche im Schnitt weitaus besser situiert war, die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung nicht leisten, Speicher- und Trinkgefässe aus Glas zu kaufen. Aus Holz oder anderem natürlichen Material liessen sich diese Gefässe nämlich auch in Heimarbeit herstellen. Oder aber konnte man sie — wie auch die Töpferwaren — leicht von heimischen Handwerkern oder wandernden Händlern erwerben. Anhand von Nachlassverzeichnissen und Besitzkonskriptionen kann die Feststellung getroffen werden, dass mit Ausnahme der reichen Adels- und Bürgerhaus-

12. *L. Veres:* op. cit. 25.
13. *B. Takács:* op. cit. 43.

halte in Transdanubien und mit Ausnahme der bürgerlichen Haushalte in den Freien Reichsstädten von Oberungarn in den transsylvanischen Gebieten der Gebrauch von bauchigen Flaschen äusserts selten war. Auch in den Kirchen der einzelnen Dorfgemeinschaften kann man nur sehr selten auf liturgische Gegenstände aus Glas stossen. So wurden unter anderem in den Konskriptionen der Dorfkirchen von Oberungarn, bei einer Bestandsaufnahme der Ausstattungsgegenstände, eventuell vorkommende Gläser und Flaschen als äusserts wertvolle Objekte bezeichnet. Diese waren dann aber niemals von den Dorfgemeinschaften erworben worden, sondern waren als Stiftungen reicher Grundbesitzer in die Kirchen gelengt. Im 18. Jahrhundert fanden die Besucher in den nordungarischen Kirchen einige neuchristliche Glaswaren aus Borzova und Szilice (ehem. Komitat Gömör, heute Tschechoslowakei) oder Habaner Glas vor, welche alle sehr wertvoll waren. Warscheinlich sind derlei Gegenstände überall in den Kirchenausstattungen der transsylvanischen Gebiete von Ungarn vorgekommen.[15] Dies heisst mit anderen Worten, dass die Bauernschaft bauchige Glaswaren gut kannte, sich diese aber aus Mangel an Geld nicht für den eigenen Haushalt leisten konnte.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts konnten die Bauern ausser bei den kirchlichen Zusammenkünften Glasgefässe auch in den Domänen-Gasthöfen sehen und benutzen, wo die Getränke nämlich in sog. flötenden und Portionsflaschen (ung.: fütyülős und porciós) serviert wurden, sofern der Gutsherr eine Glashütte hatte.[16] Auch über die Juden muss den Bauern das Trinkglas bekannt gewesen sein, denn der jüdische Brauch, bei der Hochzeit ein Trinkglas zu zerbrechen, war allgemein bekannt. Aus verschiedenen Aufzeichnungen sowie natürlich aus rezenten Sammlungen wissen wir auch, dass bei den Juden von Osteuropa der Brauch allgemein verbreitet war, auf dem Hochzeitsfest Gläser zu zerschlagen. Man warf hierbei ein Glas auf den Boden, und die Braut zertrümmerte es dann ganz und gar mit dem Absatz ihrer Schuhe. Dem Aberglauben der Juden zufolge bringen die in viele Stückchen zerfallenden Glasscherben Glück in der Ehe. Die noch unverheirateten Mädchen griffen dann die Glasstückchen auf, und einige von ihnen trugen sie eingefasst als Schmuck.[17] Des weiteren kannten die Bauern Glas auch als Grundlage für Schmuck, denn ein Teil der Perlenketten wurde aus Glas hergestellt.[18]

Da sie selbst keine Glasgegenstände besassen und diese so teuer waren, wurde Glas als Schein und Ausdruck von Reichtum unter den Bauern angesehen. Unterstützt wurde dies auch dadurch, dass die Illustratoren von liturgischen Büchern, besonders Gesangsbüchern für die Bauernschaft bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hin und darüber hinaus mit Vorliebe in diesen Glasgegenstände darstellten. Aus der Vielfalt von

14. Vgl: *J. Román:* Források Sárospatak település- és építéstörténetéhez. Sárospatak, 1965. 95.; *S. Bálint:* A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete, I. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. Szeged, 1974/75—2. 281.

15. *B. Takács:* Habán edények észak-magyarországi református templomokban. In: Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XVI. Miskolc, 1977. 88—89.

16. *L. Veres:* op. cit. 51.

17. *K. Jólesz:* Zsidó hitéleti lexikon. Budapest, 1985. 102—104.

18. *L. M. Bunta—I. Katona:* op. cit. 75.

Beispielen soll hier eine Illustration aus dem Gesangsbuch von Sajópálfala erwähnt werden. Sie entstand 1753 und stellt das Abendmahl Jesus beim Pharisäer Simon dar. Es ist bewiesen, dass das Vorbild für die Illustration dieses für die griechischkatholische Gemeinde angefertigten Gesangsbuches von einem ukrainischen Holzschnitzer stammt, der sein Werk im 18. Jahrhundert schuf.[19] Der Zeichner von Sajópálfala verfolgte die Holzschnitt-Ikonographie zwar ganz genau, stellte aber als zusätzliche Gegenstände Erinnerungsstücke aus seiner eigenen Umgebung mit dar. So sind auf dem Original Trinkbecher und Kanne aus Zinn und Edelmetall zu sehen. Er aber zeichnete in das Gesangbuch die ihm bekannten Glasgefässe, und zwar solche, die in einem grossen Teil von Oberungarn bekannt waren, die sowohl in den Glashütten vom Bükk-Gebirge als vom Zemplén-Gebirge entstanden sein können. Beweise dafür, dass das Bauerntum Glas benutzte oder es zumindest kannte, wurden zum Beginn des 19. Jahrhunderts hin immer häufiger. Bekannt sind aus dem 19. Jahrhundert die Salznäpfe aus Horn und Spiegelkästen, an denen ebenfalls Glasgegenstände zu entdecken sind.[20] Aller Wahrscheinlichkeit nach hatten diese Gegenstände ihre Vorgeschichte aus dem 18. Jahrhundert oder aus noch früheren Zeiten. Die an ihnen vorkommenden Darstellungen zeigen ebenfalls exakte Kopien der in der gegebenen Landschaftseinheit bekannten und verbreiteten Glastypen. Auf den bekannteren Exemplaren ist jedesmal ein Mädchen mit einer Glasbouteille in der Hand zu sehen, aus welcher sie ihrem Liebsten ein Gläschen einschenken möchte. Stücke, die diesen von einem schmalen Halsteil ausgehenden, in ihrem Verlauf dann konkaven oder zylinderförmigen und schliesslich in einem flachen Fussteil endenden Glasgefässen verwandt sind, sind auch unter den Glasgegenständen verschiedener transdanubischer Sammlungen aufzufinden. Darstellungen von Glasgefässen ähnlichen Typs kommen häufig auch in den transdanubischen Kalendarien vor; so unter anderem auch auf einem Holzschnitt in einem Kalender, der 1811 in Komárom erschien.[21]

Dazwischen, dass der Gebrauch von Glaswaren in den bäuerlichen Haushalten immer häufiger wurde, und dass solche von Bauern angefertigte, zumindest jedoch in ihren Kreisen sehr beliebte Illustrationen erschienen, lässt sich eine Paralelle ziehen. Und geradezu überraschend ist die zeitliche Übereinstimmung. In den protokollbüchern der kleinen Waldglashütten taucht die Bezeichnung „Bauernglas" ab Mitte des 18. Jahrhunderts auf und wird dann immer häufiger. Diese sowohl in Siebenbürgen als auch in Oberungarn gebrauchte Terminologie diente zur Bezeichnung eines verhältnismässig billigen, gewöhnlich aus grünem oder ungereinigtem Glas hergestellten Produkt, das in erster Linie dem allgemeinen und besonders dem bäuerlichen Gebrauch galt. In Siebenbürgen wurden diese Bauernglaswaren auch „erdelj"-Glas (Anm.: ung. Name für Siebenbürgen) genannt, was ein Hinweis auf ihre Herkunft

19. *L. Kárpáti:* A sajópálfalai irmologion. In: *Tüskés* (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest, 1986. 338.
20. *L. T. Hoffer—E. Fél:* op. cit. 356, 357, 358. képek.
21. *P. Pogány:* A magyar ponyva tükre. Budapest, 1978. 47—48.

war.[22] Dies ist deshalb wesentlich, weil der in ganz Europa benutzten Bezeichnung *Waldglas* einzig und allein die Terminologie des Bauernglases entspricht (Anm.: ung. erdei = Wald . . . ; erdelj = Siebenbürgen . . .). In der neuesten Literatur wird das Bauernglas auch rustikales Glas genannt, was als Gegensatz zur Terminologie des herrschaftlichen Glases für die zumeist aus durchsichtigem, reinem Glas gefertigten Produkte stehen soll. Letzteres wurde in dem derzeitigen Wortschatz auch als Kristallglas bezeichnet.[23] Dass die Bezeichnung Bauernglas erst so spät auftauchte, bedeutet natürlich nicht, dass in den Glashütten vordem keine einfachen bauchigen Glaswaren hergestellt worden wären, sondern nur, dass die Nachfrage nach Glaswaren diesen Typs in den Kreisen der Bauernschaft ab Mitte des 18. Jahrhunderts anstieg, und dass die wohlhabenderen unter ihnen, bzw. diejenigen, die in der Nähe einer Glashütte lebten, diese einfachen, unverzierten, billigen, von vielen Gesichtspunkten her jedoch praktischen Produkte gerne kauften. Der Name Bauernglas diente also zur Bezeichnung von Glaswaren die billig und einfach in ihrer Ausführung waren sowie allgemein gebraucht wurden.

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts galten bäuerliche Haushalte, in denen es Glasgefässe gab, als seltene Ausnahme. Und wahrscheinlich gelangte auch jener Bauer aus Kisgyőr, ehem. Komitat Borsod, nur durch Zufall zu jenem Glasgefäss, welches er in seinem Keller bis zu einem Kellereinsturz in den vergangenen Jahren als ehrenvolles Relikt aufbewahrt wurde und als eines der frühesten Exemplare unter den volkstümlichen ungarischen Gläsern angesehen werden darf. Diese aller Wahrscheinlichkeit nach vom Beginn des 18. Jahrhunderts her stammende, aus grünem Glas gefertigte Feldflasche (ung.: *pereckulacs)* ist mit Applikationen verziert. Ihrer Gestalt nach kann sie gleich welcher Glashütte Europas hergestellt worden sein. Der applizierte, eingeschnittene Schmuck des Gefässes und natürlich auch die Form und Funktion zeugen davon, das die neuerwachende ungarische Glasproduktion unter Beachtung der für sie günstigsten Stilrichtung unter den europäischen, sowie unter Beachtung der Herkunft ihrer Arbeiter, der Ansprüche der Hüttengründer und nicht zuletzt der Rohstoffquellen ein ihr eigenes Profil schaffen musste. Ähnlich wie zu dem Kisgyörer Bauern mögen durch Zufall oder Vermittlung zu jenen Miskolcer Bürgersleuten die Glasgefässe gelangt sein, die man in Form von Glasbouteillen bei einer Nachlassinventur 1735 und 1753 unter den im Keller auffindbaren Gegenstanden erfassen konnte. Bekräftigen mag diese Annahme die Tatsache, dass im Gegensatz zu der nichtadeligen Einwohnerschaft der Marktflecken in diesem Zeitabschnitt in den Gebäuden der Pauliner von Sajólád und Diósgyőr nur einige wenige Riechfläschen aus Glas ausfindig gemacht wurden.[24]

Mit den 80er und 90er Jahren des 18. Jahrhunderts nehmen in den verschiedenen Nachlassverzeichnissen die Hinweise auf Glaswaren bei Bauern stärker zu. In dieser Zeit ist es keine Seltenheit mehr, wenn in

22. Die Bezeichnung Bauernglas is erstmals 1759 in einer Bestandsaufnahme einer siebenbürgischen Glashütte zu lesen. *M. Bunta—I. Katona:* op. cit. 91.
23. *B. Borsos:* op. cit. 55.
24. OL. Acta Pauliana fasc. 165. fol. 63—64. No. 22.

einer Aufstellung 15 bis 20 verschiedene Glaswaren aufgezählt werden. Diese Angaben beziehen sich in erster Linie auf Gläser, Einkochgläser, Salznäpfe, Krüge und verschiedene Schnapsflaschen. In einem Nachlassverzeichnis aus dem Jahre 1801, das in Miskolc, also in der Nachbarschaft der Bükker Glashütten aufgenommen wurde, kommen 43 Glasgegenstände vor. Aus der gleichen Zeit weiss man von einem Leibeigenenhaushalt in Csaba, einer kleineren Siedlung ebenfalls nahe den Bükker Glashütten, dass sich dort 22 Stück Gläser befanden.[25] Wie in den Gebieten Oberungarns so verbreitete sich zu jener Zeit auch in den Marktflecken und Leibeigenensiedlungen der Grossen Ungarischen Tiefebene der Gebrauch von Glasgefässen. So fand man unter dem Gütern eines Kleinadligen aus Nagykőrös (ehem. Komitat Pest) im Jahre 1843 10 Glasgefässe. Er gehörte zu den besser situierten Bürgern von Nagykőrös. Bei der Bestandsaufnahme seines Nachlasses erwies es sich änlich wie bei anderen ungarischen Beispielen, dass die Anzahl an Haushaltsgegenständen aus Glas verschwindend klein war gegenüber der an Keramikgefässen. So wurden in seinem Wohnhaus und den dazugehörenden Nebengebäuden insgesamt 100 irdene Gefässe gefunden. In Cegléd (ehem. Komitat Pest) besass ein über 104 Morgen Land verfügender Adliger im Jahre 1845 nur 13 Glasgegenstände. Demgegenüber standen jedoch 76 irdene, 45 hölzerne und 17 metallene Gefässe, im Weingarten 17 irdene Gefässe sowie auf einem Einzelgehöft noch 31 irdene und 15 Holz- und Metallgefässe für den Haushalt. Ebenfalls in Cegléd besass ein Bürger mit kleinem Grundbesitz in seinem Haus für die Küche 13 irdene Gefässe und auf seinem Einzelgehöft 2 irdene und ein Eisengefäss. In seinem ganzen Haushalt gab es nicht ein gläsernes Gefäss. Als Gegenstück zu dem Nachlassinventar der reicheren Bürger aus den Marktflecken muss hier erwähnt werden, dass in dem Wohnhaus eines sonst besitzlosen Instmannes von Kecskemét schon vor 1800 drei Gläser, dagegen aber 96 irdene Gefässe gefunden wurden.[26] Die obigen Beispiele erbringen den Beweis, dass die Besitzverhältnisse nur in gewissen Fällen die Zahl der Glasgegenstände in den Haushalten bestimmten. Aller Wahrscheinlichkeit nach hing die Beschaffung von Glaswaren auch davon ab, ob und wann die Händler aus den Glashütten auftauchten. Eine Vielfalt ähnlicher Beispiele könnte auch von den transdanubischen Siedlungen angeführt werden, was wiederum die obige Behauptung unterstreicht. Dennoch soll hier unter keinen Umständen in Zweifel gestellt werden, dass die Verbreitung von Glaswaren in Abhändigkeit von der geographischen Lage der Siedlungen und den materiellen Bedingungen ihrer Einwohner ein veränderliches Bild zeigt. Es wird nur in einer ganz bestimmten Weise dokumentiert, wie der Gebrauch von Glaswaren räumlich um sich griff.[27]

Im Vergleich zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kann nach dem Sturz des Freiheitskampfes eine grundlegende Veränderung beobachtet werden, wenn wir die Zahl der in bäuerlichem Gebrauch befindlichen

25. *L. Veres:* op. cit 45.
26. *L. Novák:* Mezővárosi népművészet. Nagykőrös, 1982. 41—49.; 50—63.
27. *L. Veres:* Az üveghuták felvevő piaca a 18—19. században. In: *J. Szabadfalvi* (red.): Migráció és árucsere Északkelet-Magyarországon. Miskolc, 1986. 133.

Glasgefässe untersuchen. In den 30er bis 40er Jahren des 19. Jahrhunderts befanden sich schon an die 200 bis 250 Glasflaschen und andere Glasgefässe im Besitz der oberungarischer Marktflecken.[28] Diese in herkömmlicher Hüttentechnik gefertigten Trinkgläser, Flaschen, Krüge und Kannen gehörten damals schon zu den gewöhnlichen Haushaltsgegenständen. *B. Nemcova* schreibt unter anderem in seinem ungarischen Reisetagebuch von 1851, dass man in einzelnen Haushalten von Oberungarn bis 100 Gläser mit Eingemachtem finden kann.[29] Diese Beschreibung von *B. Nemcova* entstand, als die Glasherstellung in Ungarn noch keinen fabrikindustriellen Charakter trug. Die kleinen Waldglashütten (von ihnen gab es ca. 50 damals im Land) waren jedoch in der Lage, den heimischen Bedarf zu decken. Die Produkte aus diesen Hütten waren sehr einfach in ihrer Ausführung. Diese sich von den heutigen Fabrikerzeugnissen kaum unterscheidenden Produkte zählten auch schon im Rahmen der herkömmlichen Manufaktur zu denjenigen, die sich weder in ihrem Schmuck noch in ihrer Form an den verschiedensten Punkten des Landes voneinander unterscheiden. Neben diesen allgemein gewöhnlichen und gebrauchten Produkten besass nahezu jede Landschaftseinheit einen Produktentyp, der in Hinsicht auf seine Normen und seine speziellen Verzierungen einen eigenen Charakter annahm, jeweils die Geschmackswelt einer bäuerlichen Gemeinschaft widerspiegelte und auch entsprechend den geistigen Traditionen der gegebenden Gemeinschaft eine Funktion erhielt.[30] Die kommerziellen Produktentypen, die sich während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatten, wurden von den Forschern in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen in den bäuerlichen Haushalten der unterschiedlichsten Siedlungen des Landes entdeckt.[31] Was die Abweichungen, die örtlichen Spezifika angeht, — und wodurch das in den Kreisen der ungarischen Bauernschaft benutzte Glas in gewissen Fällen auch zum Ausdruck nationaler Eigentümlichkeiten wurde -ist gewiss, dass in den örtlichen Bräuchen und Überlieferungen das zu entdecken ist, was über die Formeigenheiten der Glaswaren hinaus in ihrer Verzierung und ihrer Funktion zur Geltung gekommen ist. Denken wir nur einmal daran, dass in Szentgál (ehem. Komitat Veszprém), einer einstmals kleinadligen Siedlung, in den meisten Häusern Glaswaren aus Somhegy (Weinflaschen, Trinkgläser, Feldflaschen), aus der nachbarlichen Glashütte des Bakony anzutreffen waren, welche ehrfurchtsvoll gehütet wurden. In den Dörfern des Zemplén-Gebirges galt es als „Vergehen, wenn jemand die Gläser auf den Grabstellen seiner Angehörigen nicht behütet". In diesem Gläsern stelle man am *Totentag* Kerzen auf.

28. *M. Pap:* A tokaji. Budapest, 1985. 167. Laut Beschreibung des Autors verbreitete sich das Abziehen von Wein in Flaschen in der Gegend von Tokaj-Hegyalja besonders ab Ende des 18. Jahrhunderts.

29. *K. Domin:* Bozena Nemcova miskolci levelei (1851). Múzeumi Füzetek, 15. Miskolc, 1963. 21.

30. *B. Boros:* op. cit. 37.

31. *L. Veres*: Erkölcsi normatívák és tevékenységi típusok. Folklór és Ethnographia, 15. Debrecen, 1984. 31.; *E. Fél:* Kocs 1936-ban. Budapest, 1941.; *A Juhász:* A parasztság tárgyi ellátottsága. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1974/75—1. 141—143.

Als ähnlich schweres Vergehen wurde es auch angesehen, jene Becher aus Glas zu zerbrechen, zu verlieren oder zu verkaufen, die man sich seinerzeit auf den Einzelgehöften um Szeged (ehem. Komitat Csongrád) zum Brautgeschenk machte, oder jene Bügeleisen aus Glas, die die jungen Burschen in der Mátra ihrer Auserwählten geschenkt hatten.[33]

Von ihrer Wiederenstehung, das heisst, vom 17./18. Jahrhundert an, hatte die ungarische Glasindustrie mit ausserordentlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Den Wirtschaftspolitikern am Wiener Hof war das sich allzu schnell verdichtende Netz an ungarischen Glashütten verhasst, obgleich sie sich in Hinsicht auf ihre Technik gegenüber der Glasindustrie der „Kronländer", so gegenüber der tschechisch-mährischen und der österreichischen, in mächtigem Rückstand befand. Trotzdem bedeuetete die ungarische Glasindustrie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hauptsächlich infolge des sich im Bauerntum verbreitenden Glasgebrauchs eine potentielle Gefahr. Die Glasindustrie der „Kronländer" wäre dann wettbewerbsfähig geblieben gegenüber anderen europäischen Produkten, wenn es ihr gelungen wäre, die Produktivität der ungarischen Glasfabriken zu drosseln. Über den Import von Arbeitskräften und Kapital hinaus waren die tschechisch-mährischen Glasfabriken bestrebt, den ungarischen Markt mit den Produkten zu überschwemmen, die dem spezifisch bäuerlichen Geschmack nachkamen. So stellten sie beispielsweise den Produkten der Zempléner Hütten die nahezu gleichen jedoch in der Verzierung etwas abweichenden und mit einer rechteckigen Schnauze versehenen Kannen gegenüber. Ausserdem boten sie auf den Märkten verschieden grosse Kannen zu recht billigen Preisen an, was der wirtschaftlichen Produktion der Glashütte von Regéc einen starken Schlag versetztete. Ähnliche Ziele verfolgte man mit dem Angebot an verschiedenen, vor allem in katholisch gläubigen Gegenden verbreiteten (doch auch auf den Gebieten der ehemaligen Komitate Szabolcs und Szatmár anzutreffenden) von innen versilberten, sakralen Glasgegenständen, welche neben den Tschechen und Mähren zur Zeit des Dualismus in Ungarn auch von Österreichern gehandelt wurden. Die doppeltwandigen, innen versilberten Weihwasserbehälter, Kerzenhalter und Gläser waren vor allem in der Gegend von Veszprém, Eger und Pécs sehr beliebt. Die Bauern erwarben diese Gegenstände an den Wallfahrtsorten und gebrauchten sie dann als Schmuckgegenstände. In der Gegend von Arad (heute Rumänien), vor allem in Máriaradna, konnte man zur Zeit der Monarchie noch solche Wallfahrtsandenken kaufen.[33] Damals waren diese Gegenstände ausserordentlich billig. Sie hatten ihren festen Platz in den Wohnstuben der Bauernhäuser und dienten sakralen Handlungen. Hauptsächlich ihrer Zerbrechlichkeit wegen zählen diese Gegenstände heutzutage zu den Raritäten, ebenso wie die Produkte aus den Glashütten, die noch mit herkömmlicher Technik arbeiteten und somit aus verschiedenen wirtschaftlichen Gründen gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bankrott machen mussten.

32. *S. Bálint:* op. cit. 290.; L. Veres: Erkölcsi . . . op. cit. 31.
33. Freundliche Mitteilung des Dechant—Pfarrers i. R. von Tokaj.

A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy történetiségében nyomon követve felvázolja az üvegből készült használati eszközök elterjedését a paraszti háztartásokban, választ adjon arra a fontos kérdésre, miként vált az üveg a paraszti háztartások nélkülözhetetlen darabjává és hogyan ismerkedett meg parasztságunk az üvegtárgyakkal. A török hódoltság után újjáéledő magyar üvegipar először ablaküvegeket termelt piacra. A 18. század elejéig még a nemesi, módosabb polgári rétegek háztartásaiban is ritkaságnak számított az üvegtárgy. A parasztüveg elnevezés először 1759-ben szerepelt egy erdélyi hutaleltárban, ami jelzi azt, hogy ekkortól termeltek a huták nagyobb mennyiségű, paraszti használatú üveget. A 18. század derekától a magyarországi üvegesközpontokhoz közeli területeken mindenütt találunk a paraszti háztartásokban üvegből készült tároló- és ivóedényeket. A 19. század derekára a felső-magyarországi bortermő helyeken az egyes pincékben 200—250 darab üvegpalack is volt, a háztartásokban pedig több tucatra tehető a különféle használatú üvegek száma. Az üveg birtoklása egyrészt a gazdagság látszatát, tényét fejezte ki, másrészt pedig kultikus és praktikus célokat szolgált. A kis erdei üveghuták a 19. század végén megszűntek. Az itt készült paraszti háztartási célokat szolgáló üvegek még hosszú ideig fennmaradtak és használatban voltak.

Veres László

GIZELLA M. PAP

OSTEREIER IN NORDUNGARN

In Ungarn ist es, wie auch bei anderen europäischen Völkern ein allgemeiner Brauch, die jungen Burschen für das Bespritzen mit Osterwasser mit bemalten Eiern zu beschenken. Die Kunst des Eierbemalens vererbt sich seit Jahrhunderten von der Mutter auf die Tochter. Dieses kleine, so leicht zerbrechliche Ding bewahrt in solcher Weise tiefliegende Schichten unserer Volkskunst.

Die ethnographische Sammlung von bemalten Eiern begann in Ungarn jedoch erst Ende des vergangenen Jahrhunderts. Erste Angaben hierzu stehen uns z.B. aus der Gegend von Losonc (Palotzenland, heute Tschechoslowakei) zur Verfügung. In fast allen Monographien ist zu lesen, dass „es kaum ein Dorf ohne verzierte Ostereier gibt". Abbildungen gibt es jedoch nur von Ostoros (ehem. Komitat Heves). Aus dem Komitat Gömör des historischen Ungarn gelangten insgesamt 18 bemalte Eier in die Landessammlung des Ungarischen Museums für Volkskunde. Ihre Zahl ging aber im Laufe der Zeit auf 6—7 Stück zurück.

Das ehemalige Komitat Gömör, in der nördlichen Gegend Ungarns gelegen, hat sich mit seinem Kleinadel, der aus dem landnehmenden Ungarntum hervorgegangen war, welches sich dort an den Südhängen der Berge und in den Tälern niederliess, in der Bewahrung von Traditionen sehr hervorgetan. Die adligen Familien aus Oberungarn verschenkten noch bis zu Beginn dieses Jahrhunderts mit Goldfarbe bemalte Eier zu Ostern. In den heute zu Ungarn gehörenden Dörfern dieses Bezirkes (übrigens gehören von den einst 150 ungarischen Dörfern Gömörs heute nurmehr 21 zu Ungarn) konnte ich die Erfahrung machen, dass die Bevölkerung hier auch heute noch reiche Traditionsschätze bewahrt.

Aufgrung des uns vorliegenden Materials können wir mit Sicherheit feststellen, dass auf der Linie der von Norden nach Süden führenden Landstrassen am Rande Oberungarns und der Grossen Ungarischen Tiefebene im Eiermalen eine sich organisch an die ungarische Kultur anschliessende und auf eine für das gesamte Ungarntum charakteristische Zeichenebene vereinfache Darstellung lebendig ist. Diese unterscheidet sich in ihrem Charakter stark von den gewachsten, dann mehrfarbig oder dicht verziert eingekratzten Eierbeispielen aus diesem Jahrhundert, wie wir sie bei den Slawen nördlich und östlich von dieser Gegend finden. Verwandtschaft weisen sie jedoch mit dem ungarischen

Material auf, welches sich bis hin nach Siebenbürgen verbreitet hat. Abweichungen zeigen sich jedoch von jener Überlieferung in der Grossen Ungarischen Tiefebene, welche sich um die Zeit der Reformation herausgebildet haben mag, wonach sich der Puritanismus der Reformierten mit einfarbigen Eiern ohne Muster zufrieden gibt. In dem hier untersuchten Gebiet wurden die Muster aber unabhängig von den Konfessionen eines wie das andere angewendet. Und so kommt unter den Motiven, die auf die Eier gemalt wurden, zu unser aller Erstaunen, recht häufig der immergrüne Rosmarin oder Tannenzweig neben den Sonnen- und Mondmustern vor. Kosmische Bezüge schlagen sich ebenso in den Motiven der Eier nieder wie die Elemente aus der Glaubenswelt; der befruchtende grüne Zweig, der Lebensbaum oder das durch Wellenlinien nachgeahmte Wasser des Lebens — all dies sind Entsprechungen für das Bespritzen mit Osterwasser.

Zeitpunkt für das Bemalen von Eiern ist hier Karfreitag. Auf das weisse Ei malt man mit Hilfe eines ungarisch *„gice"* genannten Metallröhrchens mit flüssigem Wachs oder einfach mit einem Streichholzende, das man in flüssigen Wachs taucht, die Muster. Aus getrockneter Zwiebelschale kocht man dann eine braune Färblösung, in welcher die Eier sich von Gelb bis zu tiefem Sienna in allen Farbtönen verfärben.

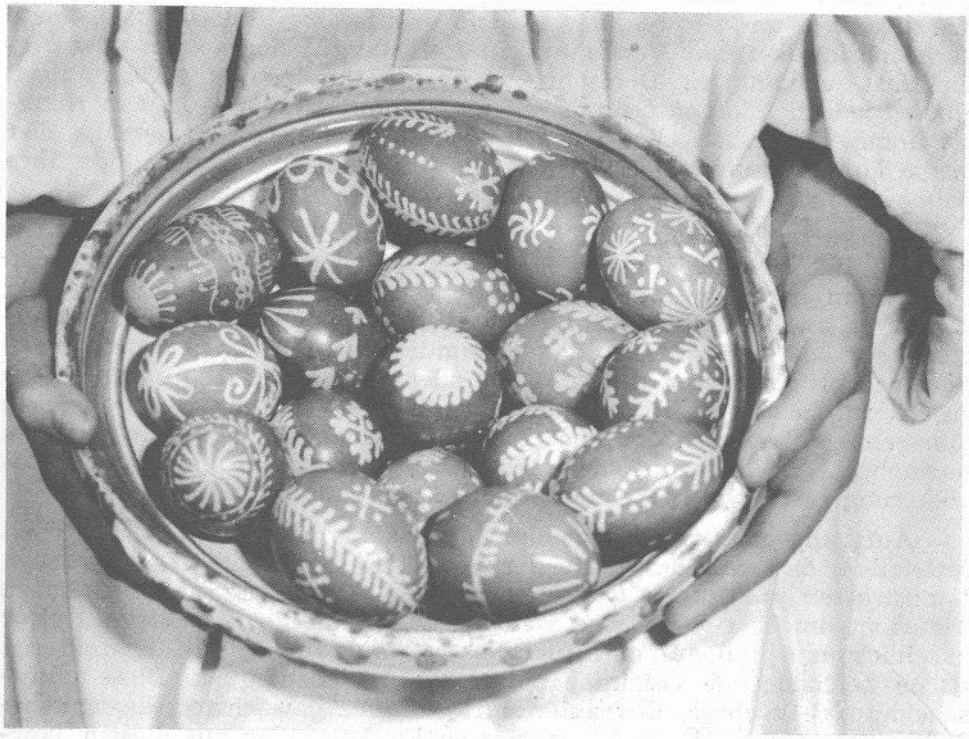


Abb. 1. Ostereirer in Kánó. Komitat Gömör.

Manchmal verwendet man auch frische Weizentriebe, um aus ihnen grüne Farbe zu gewinnen. Oder man färbt die Eier mit handelsüblichen Farben rot. Am beliebtesten ist jedoch das Färben in Zwiebelschalensud, da dies nicht giftig ist und man die Eier später getrost verzehren kann. Sind die Eier gefärbt, so reibt man sie mit einem Stück Speckschwarte glänzend. Auch so blieben die Eier verzehrbar. Oft bewahrte man aber das von der Liebsten erhaltene Ei als Erinnerung auf.

In den Dörfern wurden die gleichen Muster von jedermann, egal, ob reformiert oder katholisch, jung oder alt, benutzt. In Aggtelek überliess man diese Arbeit gern zwei besonders gewandten Frauen, die ihre Kunst von den noch Älteren erlernt hatten und auch noch deren Eier aufbewahrten. In Ragály malt eine Katholikin die älteren Muster. Sie gilt als volkstümliche Gestalterin, die den ererbten Musterschatz weiterentwickelnd und gestaltend, ein reiches Repertoire an Mustern zusammengetragen hat. Entlang der Nord-Süd-Magistralen werden in den Dörfern nahezu gleichartige Eier gemalt. In das fast städtische Putnok kam diese Kunst durch Ansiedelungen, während sie sich in den Dörfern durch Heiraten vererbte. In dem weiter ab liegenden, nur aus ein paar Häusern bestehenden Kánó werden von diesen abweichende, noch archaischere Formen gemalt, deren Analogien in der ungarischen Volkskunst gleich wo aufzufinden sind.

Húsvéti tojások Észak-Magyarországon

Európa más népeihez hasonlóan Magyarországon is általános szokás húsvétkor a legényeknek a hímes tojások ajándékozása. Ezek néprajzi gyűjtése a múlt század végén indult meg. A monográfiák rendre leírják, hogy „alig van falu cifrázott húsvéti tojás nélkül", ábrákat azonban csak elvétve közölnek. Országos gyűjteménybe, a Magyar Néprajzi Múzeumba a történelmi Magyarország Gömör vármegyéjéből összesen 18 db hímestojás kerül, amelyek száma az idők folyamán 6—7 darabra csökkent.

Az egykori Gömör megye hagyományőrző kisnemesi falvaiban a családok századunk elején még arany festékkel festett tojásokat ajándékoztak húsvétra. Az előttünk álló történeti és recens anyag alapján biztonsággal megállapíthatjuk, hogy az észak—déli országutak mentén a Felvidék és az Alföld peremén a magyar kultúrához szervesen kötődő, az egész magyarságra jellemző jelszintre egyszerűsített ábrázolás él a tojásfestésben. Karakterében élesen elválik az északabbra, keletebbre jelentkező szlávság viaszolt, de több színű, vagy díszesen zsúfolva karcolt e századi példányaitól, ellenben közeli rokonságot mutat az Erdélyig terjedő magyar anyaggal.

M. Pap Gizella

LA

LÁSZLÓ LUKÁCS

MÄRKTE IN SZÉKESFEHÉRVÁR

Der wichtigste Marktort der mittel-transdanubischen Grossregion war Székesfehérvár (Stuhlweissenburg). Gleich nach der Befreiung von den Türken versuchte die Stadt Székesfehérvár, ihre Marktfreiheit mittelalterlicher Provenienz zurückzugewinnen. Schon im Jahre 1689 stellte eine kaiserliche Kommission fest, in der Stadt könne jeden Mittwoch und Samstag ein Wochenmarkt und jährlich viermal ein Jahrmarkt abgehalten werden. Auch im Diploma Leopoldinum, welches Székesfehérvár den Rang einer königlichen Freistadt zurückgab, wurde im Jahre 1703 das Marktrecht ausdrücklich bekräftigt. Zu den jährlich vier Jahrmärkten erwarb sich die Stadt 1757 für 377 rheinische Gulden noch das Recht zur Abhaltung eines fünften. Im 18. Jh. wurden die Jahrmärkte von Székesfehérvár am Sonntag, Montag und Dienstag jener Wochen veranstaltet, die den 6. Sonntag vor Ostern (Fastenmarkt, zwischen dem 8. Februar und dem 14. März), den St. Georgstag (24. April), den St. Iwanstag (24. Juni), den St. Bartholomäustag (24. August) und den St. Demetriustag (26. Oktober) einschlossen. Die einzelnen Märkte waren nicht nur nach ihrem Zeitpunkt (Fasten-, Frühjahrs-, Sommer- oder Herbstmarkt, bzw. Markt des St. Georgs-, St. Iwans-, St. Bartholomäus- oder St. Demetriustages), sondern auch nach den Früchten benannt, die zum betreffenden Zeitpunkt reifen und daher in grösseren Mengen feilgeboten werden. So war etwa der Markt am St. Iwanstag als *Kirschenmarkt,* am St. Bartholomäustag als *Melonenmarkt* und am St. Demetriustag als *Kastanien-* oder *Nussmarkt* bekannt. Am ersten Tag der im 18. Jh. noch dreitägigen Jahrmärkte wurde der Viehmarkt abgehalten. Diese landesweite Praxis hing zum einen damit zusammen, dass die Bauern auf dem Viehmarkt für ihre verkauften Tiere jenes Geld kassierten, die sie dann am zweiten oder dritten Tag auf dem Warenmarkt für Kleider, Schuhzeug, landwirtschaftliche Geräte oder Industrieartikel ausgaben. Zum anderen wollten die Stadträte, die die Märkte veranstalteten und über deren Ordnung wachten, durch diese Massnahme dem Platzmangel vorbeugen und das Zusammengepferchtsein vermeiden. In einem Ratsbeschluss der Stadt Székesfehérvár im Jahre 1752 vor dem Markt am Demetriustag hiess es, dass am ersten Markttag kein Krammarkt gestattet sei, „denn sonst gäbe es nicht genügend Raum für so viel Vieh". Die dreitägigen Märkte schrumpften im 19. Jh. auf zwei Tage — Sonntag und Montag — zusammen. Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts

wurde auch die Veranstaltung eines sechsten Marktes, des Weihnachtsmarktes, angeregt. In ihrer Ausgabe vom 26. Oktober 1905 brachte die Zeitung *Székesfehérvári Friss Újság* folgende Nachricht: „Der Vorstand der Gewerbekorporation von Székesfehérvár befasste sich auf seiner Februar-Tagung mit dem gar nicht neuen allgemeinen Wunsch, in Székesfehérvár vor Weihnachten, im Unterschied zur bisheringen Praxis, den sechsten Jahrmarkt abzuhalten." Laut Bericht der Zeitung *Székesfehérvár és Vidéke* wurde der Weihnachtsmarkt im Jahre 1914 für den 20—21. Dezember anberaumt. Zugleich wird in denselben Jahren der Weihnachtsmarkt nicht einmal im Marktverzeichnis von *Fejérvári Naptár* (Weissenburger Kalender) angeführt. Allerdings unternahm die Stadt zur gleichen Zeit den Versuch, den berühmten, traditionellen weihnachtlichen Markt von Nürnberg, Berlin und Wien *(Weihnachtsmarkt, Christkindlmarkt)* einzuführen. Die Genehmigung wurde zwar erteilt und um 1910 schlugen auch in einigen Jahren Süsswaren- und Souvenirhändler ihre Zelten auf den Marktplatz auf, doch mussten sie das Feld wegen mangelndem Interesse nach 1—2 Tagen räumen. Die Rechnung ging nicht auf, der Weihnachtsmarkt bescherte der Stadt mehr Ausgaben als Nutzen. Nach dem ersten Weltkrieg dauerten die Jahrmärkte von Székesfehérvár nur mehr einen Tag. Immerhin wurden sie seit den 1930er Jahren für den Mittwoch um die Mitte sämtlicher Monate anberaumt: Im Februar, April, Juni, August, Oktober und Dezember war ein Vieh- und Warenmarkt, in den übrigen Monaten nur ein Viehmarkt. Laut Verordnung Nr. 1/1957 darf ein Jahrmarkt (Vieh- und Warenmarkt) in jedem Quartal, und zwar am Samstag der zweiten Woche von März, Juni, September und November abgehalten werden. Die Ratsverordnung Nr. 4/1982 bestimmt nur mehr über den Automarkt, der jeden Monat am ersten Sonntag stattfindet. Nach wie vor ist der Markt in Székesfehérvár jeden Tag offen; Wochenmärkte finden am Mittwoch und Samstag statt.

Der Standort der Jahrmärkte, die engen oder umfangreichen Marktplätze, die hinführenden Verkehrswege spielten auch in der Entwicklung der Siedlungen eine beachtliche Rolle. Der noch aus dem Mittelalter herrührende Marktplatz von Székesfehérvár befand sich im Zentrum der Innenstadt, auf dem Hauptplatz bei der Kreuzung der vom nördlichen Budaer und dem westlichen Palotaer Tor hereinführenden Strassen. Vom Nordosten her war dieser Marktplatz vom 11. bis 18. Jh. durch die königliche Basilika, bzw. nach der Türkenzeit durch deren Ruinen abgeschlossen. An der südwestlichen Ecke des Platzes finden wir das Rathausgebäude, welches wahrscheinlich schon in der Türkenzeit bestand, denn im Grundbuch des Jahres 1698 wird es schon als Stadt-Rathaus angeführt. Einige Jahrzehnte nach dem Ende der Türkenzeit schreibt *M. Bél* in Bezug auf Marktplatz und Marktgänger über die Innenstadt und die Raizenstadt von Székesfehérvár wie folgt: „Die ganze Innenstadt ist in vier Teile aufgeteilt, mit einem ausgedehnten Marktplatz in der Mitte, bestens geeignet zum Abwickeln des Handels der Bürger. Hier steht das Rathaus und andere, vornehmere Häuser, die den viereckigen Platz ... gleichsam umrahmen ... In der Raizenstadt gibt es ungefähr 220 Häuschen, gegenüber der früheren Zahl von 150. Die Bevölkerung ist hier so dicht, dass man sich wundern muss,

wie so viele Menschen in einem so engen Raum leben können. Da sie sich aber zum Teil mit Handel und Gewerbe beschäftigen, zum anderen Teil aber als Weinbauer oder Schnitter in den benachbarten Ortschaften aufhalten oder die Jahrmärkte aufsuchen, passiert es wohl kaum, dass die ganze Menge gleichzeitig in der Stadt zugegen ist. Den Wohlstand der Bürger hebt die Fülle an Wein, Brot und Fleisch und infolgedessen leben nicht nur die Reichen, sondern auch die Armen ordentlich. Alles, was in der Umgegend gedeiht, wird hergebracht zum Verkauf (und es gedeiht hier alles in Hülle und Fülle). Was aber reichlich vorhanden ist, ist ja billig, und daher wird jedem genügend zuteil."

In Anlehnung an eine Zeichnung von *G. Zombory* beschreibt *B. Lukács* in der Zeitschrift *Magyarország Képekben* (Ungarn in Bildern) den Marktplatz von Székesfehérvár wie folgt (1868): „Auf einem anderen Bild stellen wird den lebhaften Hauptmarktplatz von Székesfehérvár vor, rechts das Rathaus, links die Kirche der Mönche, und dahinter eine Ecke und der Garten des bischöflichen Palais... Diesen Platz schmücken einige hübsche private und öffentliche Bauten von je 2 Stockwerken, wie das Gf. Zichy-Haus, die Sparbank und mehrere andere; der ganze Platz wird im Hintergrund durch den anmutigen Kuppelbau des nach orientalischer Art errichteten israelitischen Bethauses abgeschlossen. Besonders bei den Wochenmärkten geht es auf diesem Marktplatz sehr lebhaft zu, hier ist der ganze Handel von Székesfehérvár konzentriert. Ausserdem gibt es ausser diesem Marktplatz in der Innenstadt im Erdgeschoss in fast jedem Gebäudes lauter Geschäfte und schöne Auslagen." Vom Marktplatz der Innenstadt ist aus dem Jahre 1891 eine Photographie erhalten geblieben, die am westlichen Ende des Platzes vor dem Haus des Blaufärbers István Felmayer Verkäuferinnen von Lebensmitteln darstellt. Allerdings wurden gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts nicht nur Lebensmittel — Molkereiprodukte, Geflügel, Gemüse, Obst — feilgeboten. An der Seite vor der Franziskanerkirche verkauften die Bäcker und Brotbäckerinnen ihre Waren. Vor allem auf den samstägigen Wochenmärkten im Herbst waren vor dem Kirchentor an der Oskola-gasse in zugedeckten, grossen Weidlingen gebratene Gänse- und Entenviertel bei den Marktfrauen aus Székesfehérvár-Felsőváros, Sárkeresztes und Úrhida erhältlich. In der Zwischenkriegszeit hörte der Lebensmittelhandel auf dem Marktplatz der Innenstadt auf und wurde ebensfalls auf den Schauplatz der Wochenmärkte, vor das Palotaer Tor auf den heutigen Marktplatz verlegt.

Auf ehemaligen Stadtplänen von Székesfehérvár können wir die Änderungen des Standortes, der Funktion und des Namens der ehemaligen Marktplätze beobachten. Auf der Kardte *J. Wüstingers* (1826) heisst der Hauptplatz der Innenstadt *Belső Piatz* (Innenmarkt), das östliche Ende des Platzes, südlich vom heutigen Ruinengarten, *Fazekas Piatz* (Töpfermarkt), der Schauplatz der Wochenmärkte vom Mittwoch-Samstag, der nördliche Teil des heutigen Marktplatzes zwischen dem Palotaer Tor und der Marienstatue *Hal Piatz* (Fischmarkt), der südliche Teil zwischen der heutigen Bus-Station und dem Vörösmarty Platz, *Buza Piatz* (Weizenmarkt). Dieser Marktplatz lag im Knotenpunkt der aus Veszprém, Várpalota, Szekszárd, Szabadbattyán und Úrhida zum Palotaer Tor führenden Wege. Die jährlich fünf Jahrmärkte fanden nordöst-

lich vom Budaer Tor, im Knotenpunkt der aus Buda, Bicske, Tata, Győr kommenden Wege, auf dem heutigen Marx-Platz und dem Május 1. Platz, statt. Auf Wüstingers Stadtplan wird der erstere als *Vásár Állás* (etwa: Messestand; Schauplatz der Warenmärkte), der letztere *Marhavásár helye, Külső Marhavásár* (Viehmarkt) angeführt. An der Nordseite des Messestandes befand sich der Gasthof zum Goldenen Adler *(Arany Sas Fogadó)*. Auf dem Stadtplan von *J. Máder* (1909) finden wir folgende Namen in nachstehender Reihenfolge: *Városház tér* (Rathaus Platz), *Hal tér* (Fisch Platz), *Simor utca* (Standort des Weizenmarktes), *Vásár tér* (Standort der Warenmärkte), *Széna tér* (Standort der Schweine- und Pferdemärkte). In den 1930er Jahren wurden auf den alten Marktplatz das Gebäude des Brigadenkommandos und eine Bürgerschule, auf den Heumarkt *(Széna tér)* ebenfalls eine Bürgerschule gebaut. Daher suchte man einen neuen Schauplatz für die Waren- und Viehmärkte und fand ihn auf dem Gebiet am Südrand der Stadt zwischen der Csikvári und der Homoksor Gasse. Auch heute werden die Schweine- und Automärkte hier, auf dem Neuen Marktplatz *(Új Vásártér)*, abgehalten. Da diese Märkte nicht mehr so viel Raum brauchen wie die früheren Waren- und Viehmärkte, wurde zu Beginn der 1970er Jahre auf einem Teil des Marktplatzes das Veterinärmedizinische Spital errichtet.

Die fünf Jahrmärkte von Székesfehérvár waren von landesweiter, die Wochenmärkte am Mittwoch und Samstag von grossregionaler Bedeutung. Dies gilt vor allem für die Pferde-, Rinder- und Schweinemärkte, aber auch die Waren- und Getreidemärkte sind erwähnenswert. Laut einer Beschreibung von *A. Vályi* (1796) sind die Märkte von Székesfehérvár „berühmt, insbesondere hinsichtlich der Rinder und Pferde, sowohl wegen deren grossen Menge wie auch deshalb, weil diese zu anständigen, oft sogar zu billigen Preisen erhältlich sind". In seiner geographisch-statistischen Arbeit (1819) schreibt *P. Magda*, dass die „Rindermärkte von Székesfehérvár nach den Ödenburger Märkten die bedeutendsten" sind. Laut *E. Fényes* (1847) pflegten die Bewohner des Komitates Fejér „ihre Ochsen und Pferde auf dem berühmten Jahrmarkt von Székesfehérvár zu verkaufen, welcher in Bezug auf diese beiden Tierarten zu den bedeutendsten im ganzen Lande gehört". Der spätere Finanzminister und Ministerpräsident Sándor Wekerle, in den 1860er Jahren Schüler des Gymnasiums von Székesfehérvár, schilderte die hiesigen Jahrmärkte in seinem Buch „Die österreich-ungarische Monarchie in Wort und Bild" wie folgt: „Ausser dem Hengstendepot tragen noch die berühmten Jahrmärkte dazu bei, Stuhlweissenburg zu einem bedeutenden Zentrum der ungarischen Pferdezucht zu machen. Die Stuhlweissenburger Jahrmärkte gehören zu den grössten derartigen Veranstaltungen. Der Markt gibt der ganzen Stadt ein anderes Gesicht. Endlose Wagenreihen erfüllen in dichtem Nacheinander die Strassen, so dass es kaum möglich ist, von dem einen Bürgersteig auf den anderen hinüber zu gelangen. Herrliche Gespanne brausen vorüber, Prachtexemplare von Pferden tänzeln in der Reihe dahin, so dass der Wagenzug immer neues Aufsehen erregt. Der Stuhlweissenburger Pferdemarkt gehört nicht nur zu den bedeutendsten, sondern er zeichnet sich auch durc die Vorzüglichkeit der dort erscheinenden Pferde aus. Scharenweise strömen in- und ausländische Käufer herbei, in dem sicheren Be-

wusstsein, dass hier nicht die Pferde eines einzigen Comitates, sondern die eines ganzen, auf dem Gebiete der Pferdezucht weit vorgeschrittenen Landesteiles zu ihrer Auswahl berett stehen. Auch die mit den Pferdemärkten gleichzeitig abgehaltenen Viehmärkte sind sehr lebhaft. Auch diese haben keinen lokalen Charakter, sondern eine über Zucht und Bedarf der Stadt wie des Comitats weit hinausreichende Wichtigkeit. Selbst aus dem Alföld (Grosse Ungarische Tiefebene), ja aus Siebenbürgen gelangt hier viel Vieh von ungarischer Rasse, insbesondere Ochsen, zum Auftrieb. Viel Leben herrscht ferner in der Regel auf dem Warenmärkte. Die in gutem Rufe stehenden Gewerbetreibenden von Stuhlweissenburg haben hier Gelegenheit, wenigstens zur Marktzeit sich nicht allein auf die Befriedigung des örtlichen und Komitatsbedarfs zu beschränken, sondern ihre Waren auch den Ankömmlingen aus weiterer Ferne, aus fremden Komitaten zu verkaufen; an solchen fehlt es ja nicht, da die Stuhlweissenburger Frühjahrs- und Herbstmärkte im ganzen Lande jenseits der Donau berühmt sind." (1896.)

Zur Zeit der Doppelmonarchie hielten Österreich, Italien und die Türkei ständige Remontierungskommissionen auf den Pferdemärkten von Székesfehérvár, doch nicht selten wurden hier Pferde auch für die Armeen anderer Länder gekauft. Auf den Markt am St. Georgstag wurden 1896 mehrere tausend Pferde aufgetrieben, verkauft wurden davon 1721. Im Jahre 1901 bestand der Auftrieb am selben Tag aus 3477 Pferden, davon wurden 1760 verkauft. Auf dem Frühjahrsmarkt 1912 betrugen diese Zahlen 3293 bzw. 1266. Bezeichnend für den Jahresumsatz: Auf den fünf Jahrmärkten 1895 wechselten insgesamt 12 115 Pferde ihren Besitzer. Die Grösse des Anziehungskreises dieser Pferdemärkte veranschaulichen die Geschehnisse des Jahres 1885. Auf dem frequentierten, lebhaften Jahrmarkt am St. Georgstag wurden in jenem Jahre viele Pferde für recht hohe Preise angeboten. Den Verkäufern ging aber diesmal die Rechnung nicht auf, denn gleichzeitig fand auch der Pferdemarkt in Debrecen (Ostungarn) statt, der einem Teil der Käufer abzog. Nach dem Jahrmarkt am St. Batholomäustag 1899 beklagte sich die Zeitung *Székesfehérvár és Vidéke* über den geringen Verkehr: „Die Hauptursache des Misserfolges: Der Jahrmarkt wurde um eine Woche verschoben und fiel dadurch zeitlich mit den Märkten von Temesvár, Zenta, Sopron und Budapest zusammen." Immerhin wurden 1932 Pferde aufgetrieben und davon 1263 verkauft. Die guten ungarischen Pferde lokten auch aus dem Balkan sowie aus Süd- und Westeuropa die Käufer herbei, die hauptsächlich für die Armeen einkauften. In den 1890er Jahren fielen oft die türkischen Remontierungsoffiziere mit dem Fes auf dem Kopf auf, die stets mit Hoffnungen auf grössere Einkäufe eintrafen. Eine Nachricht aus der Zeitung *Székesfehérvári Friss Újság* (1901): „Auf dem Fastenmarkt war besonders der Pferdemarkt sehr lebhaft, indem über 360 Pferde aufgekauft wurden, teils für die Engländer und teils für Serbien." Auf dem Fastenmarkt 1903 kauften französische Offiziere mehrere hundert Pferde, doch auch für die serbische und die bulgarische Armee wurden damals Einkäufe getätigt. Ebenfalls auf dem Fastenmarkt des Jahres 1912 kauften die Beauftragten der italianischen Regierung 100 Stück Rindvich und 250 Pferde. Die Tiere wurden unverzüglich einwaggoniert und nach Italien ge-

bracht, und von dort angeblich in das damals kolonialisierte Tripolis (heute: Libyen) weiterbefördert. Auch für Deutschland wurden zahlreiche Pferde gekauft. Der im Herbst 1912 ausgebrochene erste Balkankrieg wirkte sich auf den Pferdeumsatz des Jahrmarktes am Demetriustag spürbar aus. Vom Auftrieb (1641 Pferde) wurden zwar nur 895 verkauft, davon aber mehrere hundert an die Wiener Pferdehändler Schlesinger und Hauser, und zwar sowohl für die Türkei wie auch für deren Gegner Serbien und Griechenland. Die Pferde wurden einwaggoniert und geradewegs ins Kampfgebiet befördert. Selbstverständlich wurden hier auch für die ungarische Armee Pferde gekauft, so etwa am Demetriustag 1891, bei einem Auftrieb von 1228 Pferden, rund 80 Stück für das 1. Husarenregiment. Zivile Pferdehändler kamen nach Székesfehérvár zu den Pferdemärkten aus fast allen Teilen des Landes, die meisten allerdings aus Budapest, Wien, aus der Batschka und den grösseren Siedlungen des Komitates Fejér. Die Bauernbürger der Székesfehérvárer Oberen Stadt *(Székesfehérvár-Felsőváros)* kauften hier oft Pferde von den Deutschen aus dem Komitat Tolna, deren Pferde sie für sehr gut hielten.

Der Auftrieb der Rindermärkte von Székesfehérvár landete meist in Wien als Schlachtvieh. Ein Teil davon stammte aus dem Zwischenstromgebiet Donau-Theiss. In den 1890er Jahren gab es im Kiskunság-Gebiet mehrere Bauern, die zum Sommermarkt bis zu 70—80 Kälber nach Székesfehérvár trieben. Auf dem Jahrmarkt am St. Georgstag 1901 bestand das Angebot aus 3838 Stück Vieh, davon wurden 2829 verkauft. Auf den Jahrmarkt am St. Demetriustag 1912 wurden 2305 Stück Vieh aufgetrieben und davon 1980 verkauft.

Die Wochenmärkte von Székesfehérvár waren für Holz und Getreide sowie für die in regionaler Arbeitsteilung erzeugten landwirtschaftlichen und kleingewerblichen Produkte von Bedeutung. Laut *E. Fényes* wurde um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts „in vielen Meierhöfen das Getreide unmittelbar eingeschifft, andere befördern es auf Achse nach Veszprém, Székesfehérvár oder Buda". Getreide, Mais, Kartoffeln und Kohl wurden im mittleren und südlichen Teil der breiten Simor Gasse, auf dem Weizenmarkt, von 1—2 Wagenreihen verkauft. Brennholz und sonstige Holzwaren kamen aus den Dörfern des Bakonyer Waldes und des Vértes-Gebirges. Die Holzfuhren stellten sich am Fisch-Platz, um die Marienstatue auf, ebenso auch die Melonen-, Heu-, Äpfel-, Birnen- und Pflaumenfuhren. Hier schlugen auch die Handwerker — Drechsler, Klempner, Sattler, Seiler, Bürstenbinder, Siebmacher — ihre Zelte auf. Nebenan boten die Wagner und die Fassbinder ihre Waren an. Im nördlichen Teil des Ficsh-Platzes, in der Nähe des Karpfenwirtes *(Ponty vendéglő)* fanden sich die Töpfer aus Csákvár und Székesfehérvár sowie die örtlichen Kupferschmiede ein. In den 1930er Jahren wurde auch der Lebensmittelmarkt hier veranstaltet. Hier wurden die Molkereiprodukte aus Sárkeresztes, Úrhida und der Székesfehérvárer Oberen Stadt feilgeboten. Die Oberstädter brachten ihre Waren in Bechern und Krügen, die sie im vierräderigen Milchwagen auf den Markt schoben. Vor dem ersten Weltkrieg brachten die Frauen das Obst und as Gemüse noch in Kopfkörben, die sie auf einer mit Werg gefütterten Tuchrolle trugen. Grössere Mengen von Obst und

Gemüse wurden im Schubkarren herbeigeschafft. Bis zu den 1960er Jahren lag das Angebot in Körben auf dem Boden, während die Verkäuferinnen auf einem Stühlchen oder auf dem Schubkarren sassen. Im Winter stellten sie unter den weiten Rock ein Kohlenbecken *(kudari)* um sich zu erwärmen. Die Gemüsezüchter aus Székesfehérvár-Palotaváros galten als alltägliche Marktgänger. Die Ware wurde schon am Vortag von der Familie in Gemeinschaftsarbeit vorbereitet; das Suppengrün wurde mit Bast oder eingewässertem Stroh in Bündeln zusammengebunden. Die solcherart vorbereitete Ware schob dann am nächsten Morgen ein männliches Familienmitglied im Schubkarren in 2—3 Gängen auf den Markt, den Verkauf besorgten die Frauen. Für manche war der Markt geradezu eine Lebensnotwendigkeit, sie konnten sich gar nicht vorstellen, aus irgendwelchem Grund dem Markt fernzubleiben. Vor dem zweiten Weltkrieg verkauften sie ihre Ware auch auf den Märkten von Veszprém und Várpalota. Vier-fünf Frauen nahmen einen Fuhrmann, der die Ware in die von Bergleuten und Industriearbeitern bewohnten Städte, in das weniger fruchtbare Bergland, brachte. Auch umgekehrt kamen noch in den 1960er Jahren viele Leute aus Várpalota und Veszprém zum gut versorgten und deshalb damals noch billigeren Wochenmarkt nach Székesfehérvár; manche kauften hier die zum Einkochen gebrauchten beträchtlichen Mengen von Obst und Gemüse.

Am Wochenmarkt standen am nördlichen Teil der Simorgasse in zwei Reihen die Zelte der Stiefelmacher, Schuster, Schneider, Bauernmantelschneider, Kürschner, Hutmacher, Blaufärber, Brotsackmacher, Messerschmiede, Kurzwaren- und Putzwarenhändler, dazwischen auch 1—2 Bäcker- und Fleischerzelte mit Bratwürsten, Blutwürsten, Fleisch, Brot und Semmeln. Unter den Handwerkern, die auch für den Markt arbeiteten, ragten durch ihre hohe Zahl die Stiefelmacher heraus: Im Jahre 1868 gab es ihrer 208 Meister, 50 Gehilfen und 40 Lehrlinge in der Stadt. Das ausserhalb der Bestellungen gemachte Schuhwerk verkauften sie auf den Wochen- und Jahrmärkten von Székesfehérvár sowie auf den Jahrmärkten der Umgegend (Pest, Szekszárd, Paks, Veszprém, Mór, Kisbér, Martonvásár, Bicske, Káloz, Enying). Dazu eine kurze Schilderung aus dem bereits erwähnten Buch von *S. Wekerle:* „Manche Gewerbezweige weisen zwar, je nach der Grösse des localen Bedarfes, eine gedeihlichere Entwicklung auf; so die Csismenmacher in Stuhlweissenburg, die auch auf Lager arbeiten und auf den Wochenmärkten mit ihre aufgeschlagenen Zelten förmliche Lager bilden, denen sich noch die Zelte der die Csismen beschlagenden Schlosser anreihen. Allein auch diese Industrie kann, wenn man nicht etwa die für die Armee gelieferten Fussbekleidungen einzelner Gewerbsleute ausnimmt, ebensowenig als das übrige Gewerbe sich über den Bedarfkreis der eigenen Gegend hinaus geltend machen."

Den Wochenmarkt um den St. Michaelstag (29. September) und den Jahrmarkt um den Demetriustag (26. Oktober) suchten Schäfer scharenweise auf. Bis zum ersten Weltkrieg versammelten sich jedes Jahr am St. Michaelstag in Székesfehérvár die Schäfer aus dem Mezőföld-Gebiet, dem Vértes Gebirge, dem östlichen Bakonyer Wald und teilweise auch aus dem Zwischenstromgebiet Donau-Theiss. In der „Schäferkirche" der

Oberen Stadt (St. Sebastianskirche) nahmen sie an einer Messe und anschliessend, unter dem Schäferbanner, an einer Prozession teil. Danach fand in den Gasthöfen zum Lamm *(Bárány)*, zur Krone *(Korona)*, zum Stern *(Csillag)* und zum Goldenen Adler *(Aranysas)* das dreitägige Schäferfest *(lakozás)* statt. Hier warben die Schäfermeister zu den grossen herrschaftlichen Schafherden die Hirtenjugen an. Bei dieser Gelegenheit kauften sie auf dem Wochenmarkt von den städtischen Händlern und Handwerkern die über das ganze Jahr erforderlichen Sachen (Schäferausrüstung, Kleider, Schuhzeug). Da die Schäfer auch ihre Töchter mitbrachten hatten die Zusammenkünfte am St. Michaelstag gewissermassen auch den Charakter eines „Brautmarktes" — dies dürfte auch zum Fortbestand der Berufsendogamie beigetragen haben. Eine ähnliche Gelegenheit zum Zusammentreffen war für die Schäfer der Markt am Demetriustag. Darüber berichtete die Zeitung *Vasárnapi Újság* im Jahre 1856 wie folgt: „Heute in einer Woche, das heisste: gerade am Sonntag ist dieses Jahr der Tag des heiligen Demetrius, Schutzpatron der Schäfer. An diesen Tag veranstalten die Schäfer feierliche Zusammenkünfte in verschiedenen Gegenden, an bestimmten Orten — wie dies z.B. auf dem Hauptplatz von Székesfehérvár zu sehen ist. An diesem Tag ändern sie ihre Stellung, werden sie angeworben und wandern. Da aus diesen Anlass die ganze Zunft der Schäfer von weit und breit beisammen ist, erfolgen gar manche geheime Verabredungen und Beschlüsse, so etwa, dass es verboten sei, aus dem Schäfertum auszutreten und sich als Taglöhner zu verdingen oder ein sonstiges niederes Los auf sich zu nehmen. Die sich gegen die Anordnungen der Zunft vergehen, werden bei dieser Gelegenheit bestraft, und zwar mit recht groben Demonstrationen, zuweilen sogar blutigen. Dann folgen die lärmenden Unterhaltungen nach Schäferart, mit übermütiger Geldverschwendung. Wäre ein geplanter Schäfer-Kalender für 1857 irgendwo in diesem Lande schon fertig, könnte der Herausgeber am kommenden Sonntag damit ein prächtiges Geschäft machen an solchen Orten; denn einen neuen Kalender — vielleicht sogar nicht nur einen, sondern gleich mehre, für seine Geliebte oder jemand anderen daheim — würde jeder anwesende Schäfer in seiner guten Laune bestimmt erstehen."

LITERATUR

V. Bácskai—L. Nagy: Piackörzetek, piacközpontok Magyarországon 1828-ban. Budapest, 1984.

M. Bél: Fejér vármegye leírása. Fejér Megyei Történeti Évkönyv, XI, Székesfehérvár, 1977, 83—117.

E. Csatkai: Régi pásztorélet és a székesfehérvári juhász szegődtetés. Alba Regia, X, Székesfehérvár, 1969, 173—174.

I. Dankó: The Functions of Hungarian Fairs. Műveltség és Hagyomány, XIII—XIV, Debrecen, 1971, 607—617.

E. Fényes: Magyarország leírása. Pest, 1847.

J. Gelencsér: A kudari. Honismeret, IX. 6. Budapest, 1981, 48—49.

J. Gelencsér: Palotavárosi kertészkedés. Palotavárosi Írások. Hrsg. von *Zs. Demeter*. Székesfehérvár, 1982. 40—42.

B. Gunda: Kudari. Magyar Nyelv LXXX, Budapest, 1984. 210—215.

I. Kállay: A székesfehérvári vásári bíráskodás. Fejér Megyei Történeti Évkönyv V., Székesfehérvár, 1971, 103—126.

K. Kós: Népélet és néphagyomány. Bukarest, 1972.

B. Lukács: Székes-Fehérvár. Magyarország Képekben. (Hrsg. von *M. Nagy*). Pest, 1868, 289—298.

P. Magda: Magyar országnak és a' határ őrző katonaság vidékinek leg újabb statisztikai és geográphiai leírása. Pest, 1819.

J. Szabadfalvi—Gy. Viga (Hrsg.): Árucsere és migráció. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai, XVIII. Miskolc, 1986.

A. Vályi: Magyar országnak leírása. Buda, 1796.

A. Wekerl: Das Weissnburger Comitat. Die österreichisch — ungarische Monarchie in Wort und Bild. Ungarn Bd. IV, Wien, 1896, 525—576.

Vásárok Székesfehérváron

A Közép-Dunántúl legjelentősebb vásáros helye Székesfehérvár volt. A város a török kiűzése után azonnal visszanyerte vásártartási jogát. 1689-ben engedélyt nyert arra, hogy heti két alkalommal heti vásárt és évente 4 alkalommal évi vásárt tartson. A Diploma Leopoldinum, amely Székesfehérvár szabad királyi városi rangját visszaadta, 1703-ban megerősíti a vásártartási jogot.

Tanulmányomban a honismereti irodalom és a helyi sajtó ide vonatkozó adatai alapján rámutatok arra a jelentős szerepre, amit a székesfehérvári vásárok a szűkebb és tágabb környezet népéletében játszottak.

Az egykori várostérképek alapján nyomon követhetők a vásártér nevében, helyében, funkciójában bekövetkezett változások.

Lukács László

M

S
v
li
d
a

v
P
v
h
e
u
c
v
a

MIKLÓS CSERI

DIE AUSWIRKUNG DES HANDELS MIT STEINEN AUF DIE VOLKSTÜMLICHE ARCHITEKTUR IN NORDUNGARN

Mit der vorliegenden Studie möchte ich einen weiteren Beitrag zur Steinarchitektur der Region Nordungarn leisten. Unter Zuhilfenahme von renzenten Sammlungen, Angaben aus der Fachliteratur sowie amtlichen Statistiken untersuchte ich, welche Auswirkung der in verschiedenen Steinbrüchen geförderte und bearbeitete Stein sowie der Warenaustausch damit auf die volkstümliche Architektur der Siedlungen hatte.

Unter den Komitaten im Nordnordosten des geschichtlichen Ungarns werden hier die ehemaligen Komitate Zemplén, Abaúj-Torna, Gömör-Kishont, Borsod und Heves als Verwaltungseinheiten zusammengefasst. Von ihrer Geographie her gesehen, stellen aber diese Verwaltungseinheiten keine einzige gut umgrenzbare naturgeographische Landschaftseinheit dar. Ausgehend von der Mátra und vom Bükk-Gebirge, hinweg über das Erzgebirge von Szepes-Gömör bis hin zu den Östlichen Beskiden weist das Karpatenbecken eine Region auf, deren Landschaften unendlich vielfältig sind von der Oberfläche, dem Alter, der Genetik sowie dem strukturellen Aufbau her. Für die Architektur bieten sich hier Materialen kristallinen, sedimentären und vulkanischen Ursprungs an.

In dieser Region sind nahezu alle Typen der naturgeographisch gegebenen und in der Steinarchitektur verwendeten Steine anzutreffen. Grössere Bedeutung kam hier dem gut behaubaren Riolit-, Andesit- und Dazituff, dem Sandstein sowie dem gut spaltbaren, plattenartig aufgebauten Schiefer zu, welcher spezielleren Ansprüchen gerecht wurde (z.B. Decken von Dächern).

Unter anderem wissen wir aus der Architektur am Fusse des Bükk-Gebirges, dass es für den Hausbauer stets das wichtigste war, den Stein leicht und in entsprechender Menge zu fördern, gut zu bearbeiten und zu beschlagen. Den speziellen Namen der einzelnen Steinarten kannten oft die Steinmetze und Steinbrucharbeiter selbst nicht, sie konnten diese allein aufgrund ihrer Färbung und Härte voneinander unterscheiden (z.B. roter Stein, grauer Stein, Eisenstein usw.)[1]

1. *S. Szakáll—Gy. Viga:* A Bükkalja kőbányászathoz és kőfaragáshoz, I. Bogács. Közlemények a magyarországi ásványi nyersanyagok történetéből, II. Miskolc, 1984. 95.

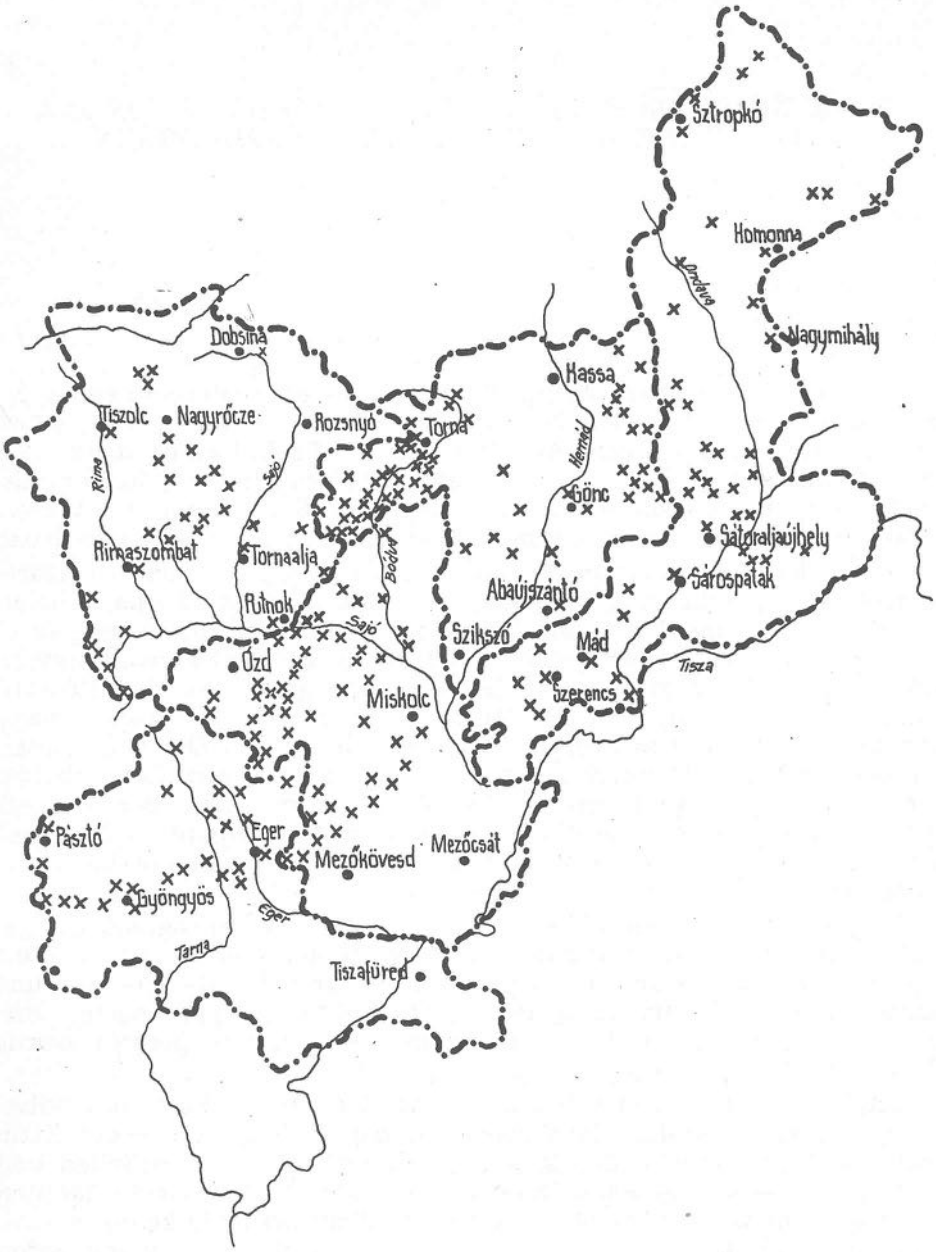


Abb. 1. Steinbrüche in Nordungarn gegen die Jahrhundertwende

Als erstes haben wir jene Steinbrüche in eine Landkarte eingetragen, welche laut einer Zusammenfassung von *Gy. Schafarzik* auf diesem Gebiet um die Jahrhundertwende noch aktiv waren. Im ehemaligen Komitat Zemplén waren demnach in 43 Siedlungen, im Abaúj-Torna in 56, in Gömör-Kishont in 30, in Borsod in 48 und in Heves in 24 Siedlungen Steinbrüche tätig. Die Orte, an denen mehrere Steinbrüche vorhanden waren, sind hier nicht gesondert aufgeführt (wie z.B. Sárospatak, Bogács usw.).[2] Von der Natur der Sache ausgehend, lagen die Siedlungen mit Steinbrüchen auf dem Gebiet der hier schon vorgestellten Gebirge und Hügel. Es mag hingegen überraschen, dass ihre Zahl im Vergleich zu den gesamten Siedlungen der einzelnen Komitate als niedrig anzusehen ist. Es gab nämlich viele solche Siedlungen, wo das von geologischem Gesichtpunkt notwendige Gestein zwar vorhanden war, und man dennoch keinen Steinbruch zu seinem Abbau eröffnete. Natürlich sind wir uns darüber im klaren, dass die Eröffnung eines Steinbruches zahlreiche Vorbedingungen hat: als erstes Nachfrage nach dem Stein, dann eine möglichst wirtschaftliche Förderung, das Vorhandensein von fachlichen Arbeitskräften und nicht zuletzt bestimmte Besitz- und Eigentumsverhältnisse sowie gesellschaftliche und ökonomische Bedingungen. Die bedeutenden Steinbrüche bildeten sich erst in gemeinsamer Wirkung dieser Faktoren heraus. Sie sorgten dann für Bausteine in ihrer Umgebung. So sind nicht allein die naturbedingten Gegebenheiten die einzige Vorausbedingung für die Herausbildung eines Steinbruches, obgleich ihre Wichtigkeit ausser Frage steht.

Welche Baustoffe in der Baupraxis von Nordungarn verwendet wurden, lässt sich am besten aus den gebäudestatistischen Angabenreihen einer Volkszählung von 1910 ersehen.[3] Dabei muss ich aber anmerken, dass diese Informationen stets unter der nötigen Quellenkritik zu verwenden sind. Denn in den Angaben der Volkszählung wurden Stein- und Ziegelmauern als eine Kategorie behandelt. Da aber der Ziegel in der bäuerlichen Baupraxis erst in den letzten fünfzig Jahren unseres Jahrhunderts von bedeutender Rolle wurde, so dürfen wir annehmen, dass sich diese Angaben in der überwiegenden Mehrheit auf die Steinmauer beziehen. Die zweite Spalte der Angabenreiche bezieht sich auf Gebäuden mit steinernem Fundament. Die vorliegende Untersuchung bezog aber diese Informationen nicht mit ein, da unserer Meinung nach allein die Mauern wichtige Lehren über die Verwendung von Stein in der bäuerlichen Baupraxis verraten können. Wir bleiben auch dann dabei, wenn wir wissen, dass die hier wirkenden Steinbrüche in sehr vielen Fällen tatsächlich nur für das Fundament der Bauernhäuser das Rohmaterial lieferten.

Im Karpatenbecken können um 1910 etwa 19% der Wohnhäuser auf dem Lande als Steinhäuser angenommen werden. Auf die einzelnen Komitate aufgeschlüsselt hiesse das: Zemplén 29,8%, Abaúj-Torna 36,5%

2. *F. Schafarzik:* A magyar korona országai területén létező kőbányák részletes ismertetése. Budapest, 1904. 1—11., 61—75., 100—101., 122—131., 360—373.

3. Az 1910-es népszámlálás adati. Magyar Statisztikai Közlemények. Új Sorozat, 42. Budapest, 1912.

4. Az 1910-es népszámlálás... op. cit. 184—189., 200—209., 216—223., 224—233., 262—277.

Gömör-Kishont 26.13%, Borsod 28.7% und Heves 21.59%.[4] Im Vergleich zum Landesdurchschnitt ist selbst die Abweichung unter den Komitaten nicht gross. Doch schon *F. Bakó* machte ebenfalls darauf aufmerksam, dass bei den kleineren Gebiets- bzw. Verwaltungseinheiten auch wesentlich höhere Verhältniszahlen vorkommen können.[5]

Wir haben jene Siedlungen unter den Angaben der Volkszählung hervorgehoben, in denen der Stein mehr als 50% Anteil gegenüber den übrigen Baustoffen hatte: in Zemplén waren dies 77 Siedlungen (davon war in 17 der Anteil an Stein höher als 90%), in Abaúj-Torna: 87 Siedlungen (16), in Gömör-Kishont: 87 Siedlungen (16), in Borsod: 56 Siedlungen (25) und in Heves: 18 Siedlungen (12).

Auf eine Landkarte übertragen, erhalten wir folgendes Bild: Im Komitat Zemplén gab es auf den Gebieten von Vihorlát, der Östlichen Beskiden, dem südlichen Teil des Zemplén-Gebirges sowie auf dem Gebiet des Hügellandes von Szerencs eine bedeutende Steinarchitektur.

Bei einem Vergleich der Landkarten, die die Steinbrüche bzw. die Gebiete mit Steinbatuen aufweisen, können wir bedeutende Gebietsüberschneidungen beobachten. Dennoch zeigt sich auch, dass es weitaus weniger Fundorte für Stein gibt; ihre Zahl ist geringer als die der Dörfer, in denen über 50% der Häuser aus Stein waren. Es liegt auf der Hand, dass in solchen Fällen das notwendige Material auf dem Wege des Warenaustausches aus den Steinbrüchen zu den Bestellern und Bauherren gelangte.

Zum Beweis für diese Behauptung wollen wir hier einige Beispiele aus der Region anführen:

Aus dem Gebiet von Heves gibt es geschichtliche Angaben zu den Steinbrüchen von Gyöngyös, Gyöngyössolymos, Abasár, Eger, Egerszólát, Demjén, Egerszalók und Sirok bei *F. Bakó*.[6] Er nimmt in der Region des Mátra-Gebirges Gyöngyös, Gyöngyössolymos und Abasár, in der Region des Bükk-Gebirges hingegen das auf die westsüdwestlichen Ausläufer des Gebirges angesiedelte Gebiet bis hin zur Linie Novaj-Noszvaj-Eger-Nagyvizsnyó sowie im Westen den sich bis Sirok ausdehnenden Zug für die Zentren der Steinversorung an. Hier wurden schon seit Jahrhunderten der weiche vulkanische Tuff und der Sandstein gefördert und verkauft.[7]

Aus der Theissgegend stehen uns schon von der Mitte des vergangenen Jahrhunderts Angaben über Fenster mit Steinrahmen zur Verfügung. Den wohlhabenden Bauern von Tiszanána und Sarud fertigten Steinhauer aus Demjén die Steinrahmen für ihre Häuser und lieferten diese auch an Ort und Stelle.[8] Hier wurden im vergangenen Jahrhundert

5. *F. Bakó:* Népi kőépítkezés a Kárpát-medencében. In: Az egri Dobó István Múzeum Évkönyve, XXI. Eger, 1985. 227.

6. *F. Bakó:* Kőházak és barlanglakások Észak-Hevesben. In: Az egri Dobó István Múzeum Évkönyve, VIII—IX. Eger, 1970—1971. 325—431.

7. *F. Bakó:* Település, népi építkezés. In: Heves megye műemlékei. (Red.: *Dercsényi—Voit)* Eger, 1969. 439.

8. *F. Bakó:* A település, építkezés történeti, néprajzi kérdései és csoportalakító ereje a poroszlói Tisza-tájon. In: A Közép-Tisza-vidék népélete. Néprajzi tájkonferenciák Heves megyében, I. Eger, 1982. 54.

auch die Köpfe für die Holzsäulen an de Lauben vor allem von Steinhauern aus Demjén und Tarnaszentandrás gefertigt, welche ebenfalls das Material hierher lieferten.[9]

Laut *E. Fényes* gab es im ehemaligen Komitat Borsod auf dem Gebiet von Parasznya, Szilvás, Bogács, Szomolya, Felsőtárkány, Cserépfalu, Tibolddaróc, Sály, Harsány, Kisgyőr, Kács, Mályinka, Nagyvizsnyó, Járdánháza und Mónosbél Steinbrüche.[10] Unter diesen benannte er die von Nagyvizsnyó, Kisgyőr und Felsőtárkány als bekannte Schieferbrüche.[11]

Noch in der Gegend am Fusse des Bükk-Gebirges verweilend, können wir sagen, dass wir dank der Forschungen von *Gy. Viga* heute weitaus mehr über die Steinbrüche und die Steinbearbeitung dieser Region sowie über den Absatz dieser Waren wissen. So wechselte der Stein von Bogács vor allem am Nordrand der Grossen Ungarischen Tiefebene seinen Besitzer, denn die Fuhrleute zogen meist talwärts. Nur selten wurde der Stein aus anderen Bükk-Dörfern erworben, obgleich man in Bükkzsérc mit Steinen aus Bogács baute. In der volkstümlichen Architektur der Dörfer am Rande des Bükk-Gebirges und der Landschaft Mezőség in Südborsod spielte der Stein aus Bogács eine entscheidende Rolle. Man fuhr damit bis Tiszafüred, überquerte manchmal sogar die Theiss, um ihn dann in der Transtheissgegend zu verkaufen. Dies geschah vor allem in Mezőkövesd, Szemere, Tiszavalk, Négyes, Tiszabábolna und Borsodivánka, doch manchmal wurde der Stein auch bis Kömlőd, Markaz, Domoszló, Egerfarmos und Visonta transportiert. Gen Westen war diese Grenze wahrscheinlich durch den Stein aus den Steinbrüchen des Mátra-Gebirges festgelegt. Als die Theissdeiche in den Jahren 1911—1913 befestigt wurden, transportierte man an die 800 Fuhrwerke mit Stein von hier fort. Oft waren ganze Karawanen mit 30 Fuhrwerken unterwegs.[12]

Durch die vielfältigen Produkte war auch die Amplitude des Handels abweichend. Es sieht so aus, als ob ein Produkt umso weiter auf dem Weg des Warenaustausches gelangte, je mehr Sachverständnis und Arbeitsaufwand es benötigte. So fanden die unbehauenen Bausteine und Quadersteine in erster Linie in den Dörfern am Fusse des Bükk-Gebirges und aus der Landschaft Mezőség in Südborsod ihre Abnehmer. Die Steine für Fensterbrüstungen, Torpfosten, Säulenköpfe, Rinnen und Zaunmauern wurden aber noch weiter transportiert. Den weitesten Weg legten aber die Grabsteine und Steinkreuze, die am Strassenrand aufgestellt werden sollten, zurück.[13] Was die Steine aus Szomolya betrifft, so ist uns ein Warenaustausch dieser mit ähnlicher Amplitude bekannt, der auch nahezu die gleichen Gebiete berührte.[14] Auf die Rolle Szomolyas' in der Steinversorgung weist auch jener Umstand hin, dass man

9. *F. Bakó:* A település, építkezés ... op. cit. 56.
10. *E. Fényes:* Magyarország leírása. III. Pest, 1844. 107—118.
11. *E. Fényes:* Magyarország leírása. II. Pest. 1847. 245—249.
12. *Gy. Viga:* A Bükkalja ... op. cit. 113—114.
13. *Gy. Viga:* A Bükkalja ... op. cit. 114.
14. Gy. Viga: Kőmunkák egy bükkalji faluban. Studia folkloristica et ethnographica, 17. (Red.: *Z. Ujváry)* Debrecen, 1985. 55—56.

z.B. in der Landschaft Barkóság die Steine für die Pfostenköpfe zu den Häusern mit Lauben aus Szomolya holen liess, um sie dann an Ort und Stelle bearbeiten zu lassen.[15]

In den Gebieten von Zemplén und Abaúj im nördlichen Mittelgebirge gab es ebenfalls bekannte Steinfunde. Bei *E. Fényes* werden Mád und Megyaszó als Steinbrüche erwähnt, während er von Abaújszántó seines bekannten Schiefers wegen spricht.[16] Doch das wirklich hervorragende und grössere Gebiete versorgende Zentrum waren Tokaj und seine unmittelbare Umgebung. Der Trachit des Tokajer Berges wurde auch für den Strassenbau gebrochen,[17] ebenso wie der von Tarcal.[18] Der Trachit-Steinbruch von Erdőbénye bildete die Grundlage für das über lange Zeiten blühende Steinhauerhandwerk. Zu Beginn des Jahrhunderts wurde hier auch ein Schwarzstein-Bruch eröffnet, dessen Steine für die Strassenpflasterung verwendet wurden.[19] Neben dem Wein- und dem Obstanbau bildeten der Steinbruch und der Steinhandel die Hauptbeschäftigung für die Einwohner von Bodrogkeresztúr. In ihren zahlreichen Steinbrüchen förderten sie erstklassigen weissen Stein für Bauarbeiten.[20] Dieser wurde mit Fuhrwerken in die Richtung der Grossen Ungarischen Tiefebene, Bodrogköz und Taktaköz transportiert.[21] „Im Komitat Szabolcs bezog man den Stein vowiegend aus Bodrogkeresztúr für die monumentalen Bauten. Da dieser Stein ausserordentlich porös war, zog er das Bodenwasser auf, wodurch sich die Gebäude dann nicht als sehr haltbar erwiesen", beschwerten sich die Laute aus Szabolcs.[22]

In der Landschaft Bodrogköz holten die Einwohner aus den südlichen Siedlungen die Steine aus Tokaj und Umgebung per Floss über die Theiss heran und brachten sie dann mit dem Fuhrwerk nach Hause. Die nördlichen Gebiete wurden vor allem von den Steinbrüchen des Kövesdi-Berges, besonders in Bodrogszentes und Kiskövesd, mit Bausteinen versorgt.

Im ehemaligen Komitat Torna wurden die Steinbrüche von Zsarnó und Görgő (Tornagörgő) in den Quellen erwähnt. Kovácsvágás hatte „einen Schieferbruch, das Material eignete sich zur Gebäudebedeckung und für Schreibtafeln."[23]

Im ehemaligen Gömör sind unter den Dörfern des Karstes von Aggtelek vor allem Aggtelek, Trizs und Zubogy für ihren Steinbruch und

15. *A. Paládi—Kovács:* A Barkóság és népe. Borsodi kismonográfiák. 15. Miskolc, 1982. 92.

16. *E. Fényes:* Magyarország... op. cit. 1844. 398., 416.

17. *M. Goldmann:* Tokaj gazdasági és pénzügyi fejlődése. In: Tokaj és vidéke Magyar városok monográfiája. (Red.: *A. Mosolygó)* Budapest, 1930. 107.

18. (Red.:*A. Mosolygó):* Tokaj... op. cit. 147.

19. (Red.: *A. Mosolygó)*: Tokaj... op. cit. 164.

20. (Red.: *A. Mosolygó):* Tokaj... op cit. 167.

21. *I. Dankó:* A dél-bihari síkság települési változásai. In: Opuscula Ethnographica. Debrecen, 1977. 150., *Gy. Nagy:* A népi építkezés technikái és a társasmunkák formái Karcsán. In: Foglalkozások és életmódok. A miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai, VII. Miskolc, 1976. 176.

22. Szabolcs vármegye. Magyarország vármegyéi és városai. (Red.: *S. Borovszky)* Budapest, 1896. 318.

23. *E. Fényes:* Magyarország... op. cit. 1847. 279—281.

Abb. 2. Steinbaugebiete in Nordungarn nach den statistischen Angaben von 1910.

Steinhandel bekannt. Das Material für die Häuser transportierten die ortsansässigen Fuhrleute vor allem in Richtung Zádorfalva, Szin, Sajókeresztúr. Der Kleinadel aus Hét und Szuhavölgy besorgte sich die Steine für seine sog. Kurien ebenfalls aus diesen Dörfern.[24]

Selbst in den Siedlungen, in denen es Steinbrüche gab, machte die Menge an Steinhäusern keine 50% aus. Auf die einzelnen Komitate aufgeschlüsselt, ergibt sich folgendes Zahlenverhältnis: In Zemplén gab es in 43 Siedlungen Steinbrüche, doch nur in 27 dieser Dörfer machte der Anteil an Steinhäusern 50% aus, während in Abaúj-Torna es von 56 Siedlungen nur 36, in Gömör-Kishont von 30 nur 13, in Borsod von 48 nur 33 und in Heves von 24 Siedlungen nur 15 waren.

Wahrscheinlich war es so, dass, obgleich es in vielen Siedlungen gute Steinbrüche gab, der Stein in der Baupraxis des jeweiligen Dorfes keine dominante Rolle erringen konnte. Es kann sein, dass die Traditionen im Häuserbau keinen Anspruch auf Stein erhoben, sondern man blieb lieber bei Holz oder anderen herkömmlichen Baustoffen. Von den Steinbrüchen, die in der Zusammenfassung aus dem Jahre 1904 erwähnt werden, arbeiteten nicht alle fortwährend. Ein Gutteil dieser Steinbrüche lieferte das Baumaterial nur für bestimmte Zwecke, so z.B. für den Deich- und Strassenbau, für öffentliche Bauten der Städte oder der Kirche. Die Steinhauertätigkeit setzte nicht in jedem Fall das für den Bau eines Steinhauses notwendige Fachwissen voraus. Was die Verwendung von Stein anbelangt, so müssen hier auch zahlreiche Besitz- und Gesellschaftsfaktoren sowie ethnische und religiöse Elemente in Betracht gezogen werden, welche alle die Architektur in ihrer Herausbildung, ihrer Qualität sowie ihrer Materialverwendung beeinflussen konnten.

Unseren gegenwärtigen Forschungen zufolge gab es Siedlungen, in denen kein Steinbruch betrieben wurde, und dennoch war der Bau mit Steinen dominant. Es ist eindeutig, dass man den Stein über den mittelbaren oder unmittelbaren Warenaustausch bezog. Ein Teil unserer Angaben bezieht sich auf den Steinhandel, der auf die unmittelbare Umgebung der Steinbrüche gerichtet war. Wir haben gesehen, dass der importierte Stein hier eine kraftvolle Wirkung entwickelte, und auf der Landkarte kann man die Landschaften mit charakteristischer Steinarchitektur verfolgen bzw. nachzeichnen. Der grössere Teil unserer Angaben berichtet aber von einem weitläufigeren Warenaustausch mit einer grösseren Amplitude. Dieser beeinflusste mit dem Stein die Bautätigkeit in den Siedlungen des Bükk-Gebirges, am Fusse der Mátra, im Nordstreifen der Grossen Ungarischen Tiefebene, im Zemplén-Gebirge, in den Landschaften Taktaköz und Bodrogköz, in der Transtheiss-Gegend im Torna-Karstgebiet sowie im Sajó-Bódva-Tal. Dieser Steinwarenaustausch sprengte schon den Rahmen der Produktenaustausch-Beziehung zwischen kleineren Gebiets- und Landschaftseinheiten. Er war schon Teil des Warenaustausches zwischen Grosslandschaften mit abweichenden Gegebenheiten, den nördlichen Gebirgslandschaften und der Tieflandregion geworden.

24. *M. Cseri:* Adatok Szuhafő népi építkezéséhez. In: A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei, 19. Miskolc, 1981. 52.

Die Bewohner aus den Gebirgsgegenden waren zumeist in der Hoffnung auf eine Überlebenschance dazu gezwungen, solche Zweige der Produktion oder Umweltnutzung zu wählen, die einen Überfluss boten. Hierzu zählten die Holzproduktion, das Kalk- und Kohlebrennen und dort, wo sich der Stein leicht abbauen liess, natürlich auch der Steinbruch sowie der Handel mit Stein. Da sich unter den Gross- und Kleinlandschaften mit ihren unterschiedlichen Gegebenheiten und ihrer unterschiedlichen Produktion im Laufe von Jahrhunderten ja sogar von Jahrtausenden in natürlicher Weise ein gesunder Warenaustausch herausgebildet hatte, so mag es kein Zufall gewesen sein, dass die Einwohner dieser Landschaft ausser mit mehreren anderen Artikeln auch mit dem Stein — von dem sie in Überfluss besassen — in die Gegenden zogen, wo es an diesem Material mangelte. Auf dem Wege des Warenaustausches sorgten sie dann für die ihnen fehlenden Lebensmittel, Textilien usw.

Der volkskundlichen Fachliteratur zufolge zählen der Südhang des Mátra-Gebirges, der westliche und südwestliche Teil des Bükk-Gebirges, in Transdanubien das Nordufer des Balaton sowie einzelne Gebiete von Mezőség in Siebenbürgen zu den charakteristischen Steinbaugebieten im ungarischen Sprachraum.[25] Über die Steinarchitektur und über den Stein an sich wissen wir wenig, obgleich in einigen Angaben zu Dorfausgrabungen aus der Zeit des Hauses Arpad sowie aus dem Mittelalter auch Steinhäuser erwähnt werden.[26] In den Marktflecken verwendete man schon im 15. Jahrhundert Stein. Dennoch gewann diese Bauweise unter dem Volk nur langsam an Raum; so behaupten einige, dass sie sich in der ländlichen Architektur erst im 18. Jahrhundert durchsetzte, und zwar parallel zu der Verdrängung der Holzbauweise und zur Entfaltung der warenproduzierenden bäuerlichen Wirtschaft. Ausserdem zählte das Bauen mit Stein zu den Privilegien des Adels und der Bürger, welche über Jahrhunderte hinweg vor den Bauern verschlossen waren.[27]

Der Wahrheitsgehalt all dieser Behauptungen ist nicht anzuzweifeln und dennoch meine ich, dass eine Art Kontinuität in der ungarischen Steinkultur nicht verfolgt werden kann. So bin ich der Überzegung, dass am Fusse des Bükk-Gebirges und des Mátra-Gebirges, auf den Tuffzügen um Tokaj, auf dem Karst von Aggtelek, überall da, wo der Stein sozusagen in evidenter Weise zur Verfügung stand, es eine bedeutende Steinkultur gegeben haben muss, dass hier der Stein auch schon in früheren Epochen eine grössere Rolle in der Architektur erlangt haben muss. Vielleicht können eines Tages intensivere archäologische Forschungen und die Aufdeckung geschichtlicher Quellen eine Antwort auf diese Fragen geben. Eben aus diesem Grunde ist die Studie von *A. Lénárt* wichtig für uns, denn anhand seiner Forschungen können wir vielleicht

25. *L. Dám:* Magyar néprajz I. Építkezés. Budapest, 1980. 28—29.

26. *N. Parádi:* A kácsi középkori lakótorony. A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXI. Miskolc, 1982. 9—30., *M. Wolf—K. Simán:* A Herman Ottó Múzeum ásatásai és leletmentései 1980—1982. A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XXI. Miskolc, 1982. 109—124.

27. *F. Bakó:* Népi kőépítkezés... op. cit. 225—228.

auch frühere Vorbilder in Bezug auf die Steinarchitektur finden.[28] Während der grossen Bauperiode im Barock verschaffte man sich in Eger die notwendigen Baustoffe aus einem sehr weiten Umkreis. So auch den Stein. Im Anfang stellten der Steinbruch, das Steinbehauen und der Steintransport eine frohnherrlichte Last dar. Doch im Laufe der Zeit entwickelten sich hieraus jene Spezialisten, die für die bäuerlichen Steinbauten sowohl Steine als auch Schiefer lieferten und auch die Steinmetz- bzw. Mauerarbeiten ausführten. In dem Untersuchungsgebiet gibt es zahlreiche Marktflecken, deren Bürger wohl auch schon vor den barocken Bauten ihre Häuser aus Stein bauten. Auch diese sollten mit Rohmaterial sowie Fach- und Hilfsarbeit versorgt sein. Das Vorhandensein und der Anblick der Bürgerhäuser und adligen Kurien mögen dann wohl dazu angeregt haben, sie in der volkstümlichen Bauweise auf einem bestimmten Niveau nachzuahmen. Die auf dem Bau beschäftigten Arbeiter hatten die Möglichkeit, sich die Handgriffe des Steinbaus anzueignen, und konnten somit den Umgang mit dem Stein in ihrer Heimatsiedlung bzw. in deren Umgebung verbreiten.

Das Bauen mit Stein entwickelte sich unbedingt zuerst in jenen Siedlungen, wo Stein vorhanden war, bzw. wo ein notwendiges fachliches Können im Umgang mit Stein zur Verfügung stand. Die Siedlungen, die von der Steinversorgung her in einer ungünstigeren Lage waren, schlossen sich diesem Vorgang wahrscheinlich erst später an. Die Besitz- und Gesellschaftsverhältnisse, der adelige Rechtstand sowie andere ethnische und kulturelle Faktoren konnten hier die Verwendung von Stein schon deutlich differenzieren. Als in den an Steinen armen Gegenden die Nachfrage nach Stein anstieg, konnte der Warenaustausch mit Stein aus den an Steinen reichen Gebirgsgegenden diese schnell decken. So ist es nicht unvorstellbar, dass oftmals ein Besteller von aussen für irgendein grösseres Baunternehmen einen Steinbruch eröffnen liess, und dass man dann im Laufe der Zeiten in den umliegenden Dörfern, wo man bis dahin kaum oder nur teils Steinhäuser gebaut hatte, dann sozusagen als Nebenprodukt der Spezialisierung auch allmählich zur Steinbauweise überging.

Anhand der Vorstellung bzw. Untersuchung von statistischen Angaben und ethnographischen Paralellen hat sich das Bild, das wir bislang von der volkstümlichen Steinbauweise in der nordungarischen Region liefern konnten, verfeinert. Der Anteil an Steinbauten ist in dem hier behandelten Gebiet einheitlich höher als im gesamten Karpatenbecken. Die auf Komitate aufgeschlüsselten Angabenreihen umfassen aber immer zu grosse und in ihrem Charakter zu sehr voneinander abweichende Landschaftseinheiten, und liefern somit kein exaktes Bild. Neben solchen Gebieten wie Bükkalja, Mátraalja und dem Zemplén-Gebirge, welche als ausgesprochene Steinbautengebiete galten, haben sich kleinere Gebiete herausgebildet (z.B. das Karstgebiet von Aggtelek, das

28. *A. Lénárt:* Eszterházy Károly püspök XVIII. század végi építkezéseinek háttériparáról. In: Az egri Dobó István Múzeum Évkönyve XIX, 1982—1983, 187—217.

Uppony-Gebirge, der Zug der Östlichen Beskiden sowie einzelne Gebiete des Erzgebirges von Szepes-Gömör), wo die Steinbauweise dominant war, wo der Anteil an Stein als Mauermaterial mehr als 50% ausmachte, ja, auf engeren Gebieten oft auch mehr als 90% darstellte.

In der unmittelbaren Umgebung der Steinbrüche, in einigen kleinadeligen Dörfern sowie in Siedlungen mit fremdem Ethnikum (deutsch) haben sich Kleinlandschaften und Kreise mit einer typischen Steinbauweise herausgebildet. In den Gebieten, die weiter entfernt waren von den Steinbrüchen, in den Dörfern, deren gesellschaftlicher wie wirtschaftlicher Zustand nachteilig waren, sowie in den schwer erreichbaren Siedlungen konnte der Warenaustausch mit Stein nur gewisse Änderungen in das architektonische Bild bringen. Hier galt der Stein nur als einer unter den Baustoffen, er konnte die Auswahl nur vermehren.

Schliesslich soll über die Rolle des Steins in der Gesamtheit der Architektur hinaus auch noch betont werden, dass der Umgang mit Stein, sein Abbau, sein Beschlagen sowie der Handel mit Stein einige jener „kulturellen Antworten" darstellten, die die Bevölkerung aus den Gebirgsgegenden auf die aus den ökologischen Verhältnissen der Landschaft herrührenden „kulturellen Aufrufe" gab, um ihre Existenz zu sichern.

A kővel való kereskedés hatása Észak-Magyarország népi építkezésére

A magyar néprajzi szakirodalom Észak-Magyarországon a Mátra- és Bükkalja, valamint a Zempléni-hegyvidék déli területeit tartja tipikusan kőépítkezésűnek. A kővel való építkezést a 18. századig csak egyes kiváltságos társadalmi rétegek (kisnemesek, polgárok, idegen etnikumok) privilégiumának tartották.

Célom kettős: egyrészt statisztikai adatok segítségével bemutatom, hogy Észak-Magyarországon a kedvező természetföldrajzi adottságokból fakadóan kialakultak az említetteken kívül is olyan kis tájak, melyet építkezésében az 50 százalék fölé emelkedett a kő a többi falképző anyaghoz képest. Mivel a kőbányák száma lényegesen alacsonyabb, mint a kőépítkezésű településeké, ezekbe a szükséges építőanyag csak árucsere révén kerülhetett. Másik célom, hogy ezt az árucserét recens gyűjtések, néprajzi és történeti források alapján nyomon kövessem. Azt vizsgáltam, hogy a kőkereskedelem milyen hatással volt a kőlelőhelyek szűkebb és tágabb környezete népi építkezésére. A kőbányák közvetlen környékén, egyes kisnemesi falvakban, német ajkú településeken tipikus kőépítkezésű kistájak, körzetek alakultak ki ,ahol a kőfalazat aránya soszor a 90 százalék fölé is emelkedett. A bányáktól távolabbi vidékeken a kőárucsere csak módosítani tudta az építészeti képet. Itt a kő csak egyike volt a felhasználható építőanyagoknak, színesíthette a választékot.

A kőnek az építkezés egészében betöltött szerepén túl azt is hangsúlyoznunk kell, hogy a vele való bánás, kibányászás, kőfaragás és kereskedelem egyike volt azoknak a „kulturális válaszok"-nak, melyeket a hegyvidék népe a táj ökológiai viszonyaiból eredő „kulturális kihívás"-okra adott, hogy biztosítsa megélhetését.

Cseri Miklós

IS

ISTVÁN DOBROSSY

FAMILY AND ECONOMIC RELATIONS AMONG THE GREEK MERCHANTS OF MISKOLC IN THE CARPATHIAN-BASIN

In 1986 the Museum of the Hungarian Orthodox Church opened in Miskolc. It was preceded by an exhibition organized earlier, which presented the relics of the Miskolc trade company from the 18th—19th centuries to the visitors. At this time — though preserved as the property of the Church — the almost completely remained documentary material about the Greek merchants lived in Miskolc or in the county was collected by the museum to be arranged, restored and investigated by the methods of science. The material registered annually contained different diaries, notes, account registers and inheritance documents referring to the school, the hospital, the church and the commercial or barter relations of the firm *(company)* without any order. The revealing and investigating work has been continued since that time, and as proved by the opened museum, it is going to involve the whole territory of Hungary. Besides the professional and scientific results[1] the collection represents the history of the compaines and communities of Nyíregyháza, Tokaj, Pest, Kecskemét, Karcag, Gyöngyös, Eger and Miskolc, which is also rich in material relics.[2]

1. *I. Dobrossy—L. Veres:* A misklci görög kereskedőtársulat gazdasági tevékenysége a 19. század elején. A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 15. Miskolc, 1976. 29—40. *I. Dobrossy:* A 17—19. századi újgörög diaszpora néprajzi jelentősége Északkelet-Magyarországon. A miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai, XV. Miskolc, 1984. 159—170.;*M. Fügedi:* 18—19. századi miskolci kereskedő számadáskönyvek, limitációk és vagyonösszeírások viselettörténeti adatai. Történelmi Évkönyv, VI. Miskolc, 1979. 129—140., *I. Hőgye:* A görögök szerepe a *vári:* A Tokaj térségében élt görögök és rácok nyelvi emlékei. Budapest, 1976. Hegyalja életében a 18. században. HOM. Közl. 16. Miskolc, 1977. 1—14., *L. Sas-* 72. pp., *L. Sasvári:* Az észak-magyarországi görögséggel kapcsolatos népnevek. HOM. Közl. 16. Miskolc, 1977. 22—28., *L. Sasvári:* Ortodoxok és görög katolikusok együttélése Észak-Magyarországon a 18—19. században. HOM. Néprajzi Kiadványai, XV. Miskolc, 1984. 147—158.

2. The exhibition was compiled by László Kárpáti, a museologist from Miskolc, who concentrated on collecting object material without serving the purposes of liturgy nowadays. The documentary material treated by the Church and existing in the area of the Hungarian administration is going to be placed in the collection of this museum, so the limits of scientific research work vill be greater in a geographical sense as well.

The Hungarian companies had strong connections in the 18th century. So far there has only been attempts to reveal them from the aspects of commercial kind, such as obtaining goods, intermediation, sale.[3] It is possibly due to the lack of documents that no studies are known to attempt to exploit the almost inexhaustible possibilities of the registers of births, marriages and deaths.

The permanent economic and commercial relations between the different villages or companies were frequently the result of the personal relationships developed earlier, mostly that of the direct family relations within it. It is proved by the Miskolc register remained intact, i.e., the first volume of the register of the Orthodox Parish in Miskolc, kept between 1726—1863. Registrations were in Greek until 1838, and only from this year the language was changed into Hungarian. The register consists of the following data: marrieges (not made in Miskolc between 1728—1783, together with those made in Miskolc from 1763 to 1868), baptisms (1760—1862), and deaths (1726—1863).[4]

Greek merchants lived in Miskolc before 1754/55, the first country census, too.[5] The final settlement of the first, so-called „great generation" happened in the years of 1770/80s. From this point the first registrations kept in 1728 in the register of marriages can deceive us. The first 11 registrations from 1728—1770 refer to marriages made in their birthplace, and this was „Turkey". Their children were born mostly after the emigration in the new place of their settling, but it is only registered from 1760. The birth of the children of some outstanding families like Koszmicki, Dimcsa, Donna, Pilta, Gerga, Csáku and Lika, married in the territory of the Turkish empire and settled in Miskolc, can be traced from 1770/72, and they start the second generation of the Greek merchants. The origination of those persons who got married in Hungary cannot be determined except for a few of them. According to the register of Miskolc, 10 marriages were made in Eger from 1756 to 1783, 5 in Buda between 1772—1780 and in Pest (1773—1779), but there are data about marriages in Szentendre, Zombor, Karlóca and Vác as well. Sarpe, Suka, Pataki, Kilica, Pova and Popovics families should be noted as referring to an Eger-Miskolc relation, but they were found later. In more than half a century altogether (1728—1783) 39 marriages are known that were not made in Miskolc, but the families settled here and their descendants lived in Miskolc through several generations.

3. *J. Komáromy:* Adatok Miskolc XVII—XVIII. századi kereskedelmi viszonyaihoz. Herman Ottó Múzeum Évkönyve, VII. Miskolc, 1968. 364—387., *E. Petri:* A kecskeméti görög kereskedők története a XVII. században. Cumania.

4. The copy of the register translated into Hungarian was made by István Baán in 1977 on behalf of the Herman Ottó Museum. It was revised and commented from the aspect of medical history by *L. Sasvári. (L. Sasvári:* Orvostörténeti adalékok a miskkolci görögök anyakönyvében (1726—1863). HOM. Közl. 18. Miskolc, 1980. 28—32.

5. *A. Leszih:* A miskolci görög kereskedők múltja. Miskolci Napló, 1921. február 6., *L. Marjalaki Kiss:* Görög kolónia Miskolcon a 18. században. Borsodi Szemle, IV. Miskolc, 1960. 1—3., *K. Popovics:* A görögök Miskolci kapcsolatai. Református Egyházi Értesítő, XXVIII. Miskolc, 1938. 3. sz. 7—9., 4. sz. 1013.

The register of marriages in the following years presents the data where husband is from and whose son he is, where the wife is from and who her father is, showing also the place of origin of the witness, sometimes together with his rank and function. These basic data are useful to analyse the intertwining families as well as to demonstrate that the Greek trade in the 18th—19th century with great amounts of capital cannot be equalized with the one and a half million mountain shepherds and craftsmen of different nationality coming from the Balcans in several turns, but in fact it includes only a few dozens of families. Marrieges are not organized on the basis of the land properties as in the Hungarian society, i.e., in the peasants layers land marries land, in the Greek population the capital marries the capital, that means the rich man marries the rich woman, or even the richer. The registration of the origination is only interesting till 1837/38. As it was mentioned earlier, from this time the data are registered in Hungarian instead of Greek on the one hand, and the fourth generation started at about this time, which inclued the children of the families born in Hungary on the other. This generation gives up the parents' and grandparents' profession, and takes part in strong and definite process of assimilation.

16 marriages were made in Miskolc from 1763 to 1784. The registrations are of the same pattern as follows: Cideriforia Suka János ... (marries) Porfiria, the daughter of Bella Teodor from Moszhopolisz ... the witness is Huca Naum, April 15, 1777. That is, at the beginning the originating place of the wife's father is only registered. The special interesting feature in this is the fact almost all the greater habitations in Hungary attraced the newcomers of a particular habitation in the Balkans. In this way in Kecskemét (Bács-Kiskun county) mostly merchants from Kozári and Sziatiszta settled down.[6] Merchants from these places cannot be found in Miskolc, but the settlement of those from Moszhopolisz is charakteristic. During the Turkish ravages in Moszhopolisz in 1769 the inhabitants escaped, and a lot of them came to Hungary, mainly to Miskolc. Consequently we can maintain with a great possibility that where the origin of Moszhopolisz is mentioned, the husband is of the same origin.

The ravages of Moszhopolisz took place during the Russian-Turkish war (1768—1774), which ended in an extremely serious defeat for the Turkish. It altered the economic policy of the Habsburgs, modified several times earlier as well, concerning the trade of the inferiors of the Turkish empire. The purpose became the settlement and nationalization of the Turkish dependants. The final arrangement happened in 1774, when the persons who wanted to carry on the trade were obliged to swear a faith oath. The essential fact of this rule was that the merchant had to justify with a municipal certificate that he would settle here together with his wife and children and he would become the dependant of the Queen until December 31, 1774. This order partly started the migration of merchants backwards, however, from another aspect it increased the speed of final settlement. The latter process is manifested in the registers according to what follows: *the son of Farakatisz Teodor, called*

6. *E. Petri:* op. cit. 38.

Naum, a resident in Pest, who was born in Moszhopolisz ... (marries) the daugter of Dimcsa Evritosz Naum, the witness is Dira Naum from Pest (1799), or: the son of Saguna Evretosz from Eger, called Naum ... (marries) Irén, the daughter of Ikonomosz György, who *was born in Moszhopolisz, baptised in Győr, and was educated in Eger.* The witness is the son of Dadányi Naum, Mihály from Miskolc (1800), or: the son of Maszgal Mitrosz *from Moszhopolisz,* called Mihály ... (marries) the daughter of Gerga György *from Miskolc.* It is witnessed by Pamperi János from *Losonc* (1818).[7]

The Greek merchants settled after swearing the faith oath in 1774 were not only from Moszhopolisz. The following examples refer to another originating places: Ikonomu Papakonsztantinosz János, who was born and grown up in Menzavosz of Epirusz, and is a resident of Pest at present ... marries Mukoli Demeter's daughter, Katalin. Witness is Mancidisz Konstantin from Pest (1799), or: Peci Lázár, who was born and grown up in Greppovosz in Albania, and is a resident of Miskolc at present, ... marries Koszmicki Naum's daughter, Anna. Witness is Margaritosz Pilosz from Miskolc (1799), or: Zikosz's son György, who was born in Gopisszisz in Albania and is a resident of Buda at present ... marries Rozália, the daughter of Gerga György from Miskolc. Witness is Gerga Demeter from Miskolc (1800), or: Lakatorisz Demeter's son, Leontinosz, who was born and grown up in Kasztória in Macedónia and is a resident of Pest at present ... marries the daughter of Olaszi Tamás from Miskolc. Witness is Kalogyerosz Demeter from Tesszaloniki (1803). From among the interesting places and names of origin a few are worth mentioning, such as the Dursza family from Fókisz, who developed marital relations in Eger, and later economic and commercial connections in Miskolc. Polyavisz Atanáz is mentioned in 1806 from Mitrovica, „who was a resident of Pest for a long time", then he married the daughter of Olaszi Anasztáz from Miskolc, According to the register Penagiotu Atanáz from Kasztória marries the daughter of Gerga Ádám from Miskolc in 1807. The witness is of Tokaj origin, when in 1808 the son of Leontinosz from Nerihasz, called Pál, who „is a member of the Tokaj parish", marries the daughter of Pamperi János from Miskolc. In 1809 on the occasion of an Orthodox marriage in Pest and in Miskolc the witness is a merchant from Macavosz, on another occasion the witness was born in Luka, Albania (it is mentioned several time as a place of origin). Young people from Illiria can also be found, and Nevfitosz frequently occurs as a name of a place. On one occasion the place of birth is one of the following names: Partheinosz, Livadia, Nerihasz, Favakiosz, Macovosz, respectively. In all, the Greek merchants who settled down in Miskolc, possibly aware of some other Hungarian towns, at the end of the 18th century and at the beginning of the 19th century arrived from 16 places of the Balkan peninsula. The largest part in proportion was from *Moszhopolisz.*

7. Considering that this fact and the succeding data can be found in the same register, I will not cite the pages and tell the particular dates in brackets to obtain a better understanding.

Marital connections strongly suggest Poland as well. The commercial side of the relations has been known and studied so far.[8] It was the wine of Tokaj-Hegyalja that was carted through Miskolc towards to Warsaw and Lublin, then by means of other merchants textile materials, clothes arrived back. Personal relations joined not only two but in most of the cases there companies (or group activities within the company). The surname Lepora in the 18th century tells just as much in Poznan as the Hadzsi family in Pest, or the Zsupánosz (today Zsupán) family and relatives in Miskolc. In 1787 „the son of Lepora János, György ... marries Maria, the daughter of Hadzsi György from Pest in Pest. The witness is Zsupánosz Mihály from Miskolc." According to another example, in 1790 Anasztáz, the son of Pamperi János from Warsaw, Poland marries the daughter of Gerga György from Miskolc. It should be noted that Gerga György in a company relation with Pataky György held regular commercial relation with the companies of Warsaw and Lublin. Gerga died in Lublin, on November 23rd, during one of their trips, and according to his will he was buried in the monastery called St. Onofrius, which is 14 hours' from Lublin,[9] consequently at the time of the marriage mentioned above he was dead. The Pamperi family is as known as the Gerga. When in 1788 in Eger (Heves county), György, the son of Lazarosz Konstantin from Miskolc marries the daughter of Kusorinca György from Eger, called Katalin, it was witnessed by Pamperi János from Miskolc. This Pamperi János had a grandson, a nobleman, called Pampery János, who was a lawyer, and was also the member of parliament from Miskolc once.[10] Kusorica (or Kussorica György from Eger mentioned above gives his other daughter called Mária to that Popovics István, who is a resident of Miszlenic in East-Galicia, and who is the member of the company of Cracow. The Polish relations were strengthened by the Csitiri family from Eger, when the daughter of a merchant from Warsaw called Jahosz János got into the family trough marriage. The marriage took place in Eger in 1813. Another example proves the same practice, i.e., Miszkevics György, who lived in a village called Kabna in Poland, and who was the member of either the Lublin or the Warsaw company. Pilta Mihály from Miskolc, who had business relations with him, asked for his daughter's hand for his son called Demeter. The girl's name was Miszkevics Krisztina, and the marriage was realized in Miskolc in 1816.

The surname Janovics or Jankovics in also known in the census of the Greek merchants in Miskolc in the 18th and 19th centuries.[11] Merchants with the same surname are also known in the Warsaw company, however the degree of the family relations cannot be determined because of the lack of the neccessary documents. A registration in the register of births, marriages and death still has to be taken into consideration, according to this, Janovics Miklós, who is a „resident of Warsaw,

8. *J. Komáromy:* A Pataky—Gerga társasszerződés. HOM. Évk. VIII. Miskolc, 1969. 285—339.

9. *J. Komáromy:* 1968. op. cit. 371.

10. *I. Dobrossy:* Görög kereskedők Miskolcon. (Kiállítási vezető) Miskolc, 1976. 3—4.

11. *L. Marjalaki Kiss:* Miskolci görög családok 1808-ban. HOM. HTD. 73.613.1.

Poland" married Dursza János's daughter called Irén. The witness of marriage was Suka Konstantin from Miskolc. A few years before this event, in 1814 a will was made in Warsaw by Ambrózi Janovics," a merchant from Moszhopolisz, Macedonia, who was orthodox by his religion". The fact that he gifted significant amounts to the hospitals of both Pest and Miskolc clearly refers to his connections in both towns.[12]

The direct relation between Vienna and Miskolc as well as a less direct one with the intermediation of Pest and Buda in the 18th and 19th centuries has been revealed by the accounts of merchants. The personal connections of this relation are also shown by the data of the register. The earliest registered marriage is known to have taken place in 1788, when Zoica, the daughter of a merchant called Dimcsa János originating from Moszhopolisz but settled in Miskolc, marries the son of Szpira Hadzsi from Vienna, whose name was János. The witness of the marriage is a merchant from Vienna called Ceziri Demeter. Dimcsa János's earlier trade connection changed into family relationship and developed this way. The center of the importation of the western products, the main place for storing and transferring was Vienna. So for instance „goods from Silesia, especially the whole was carried on Odera river from Boroszló, then carted to Morva river, and shipped from that place to Vienna".[13] Connections in Vienna had greater advantages for a merchant in Miskolc than those in Pozsony (today Czechoslovakia) or in Vác (Pest county), i.e., that was the further route of water transport.

Marital relations can be shown to almost all significant companies, altogether in 30 settlements of Hungary and the Carpathian-basin. Within the borders of the state it is reasonable that Pest was the most important centre. The merchant communities of Miskolc and Pest were connected by 18 material relations according to the register, it means permanent relation throughout half a century between 1780 and 1830 It is obvious that the next place in order is Eger. It is due to family relations that the copies of the whole document material of the legal action carried out by the joint company of Nikola—Balla—Dussa—Kapitány can be found in the economic history of the Miskolc company.[14] Personal relations between the merchant companies of Eger and Miskolc were „attempted to improve" by 16 marriages. The relation was also very good with the company of Buda. The following examples are worth mentioning from the 9 marriages. The name of Dimcsa Vreta can be found in the register in 1787, who was appointed to be an „ispán" (bailiff) of Buda (i.e., among the Greek merchants). His daughter, Kosztina got married to the son of Bendele Evretosz from Miskolc, called Atanáz. The wedding took place in Buda in the presence of a witness from Miskolc. The name Bendela—Bendeli denotes one family with four members in Miskolc according to the census in 1792/93. The conscription of 1808 does not contain this surname. It is possible that the family moved to Buda

12. The testament made by Ambrózi Janovics tagether with the related documents can be found in the 1814. year material of the Church Archives without any specification.

13. *E. Petri:* op. cit. 58.

14. A peres ügy feldolgozása ld. *J. Bihari:* Fejezetek az egri szerbek és görögök történetéből. Az egri Pedagógiai Főiskola füzetei, 41. 7ger, 1956. 392—456.

after the marriage. This surname cannot be found later in Miskolc either. In this relation the other family called Dimcsa should be taken into consideration to a greater extent. Anasztáz, the other son of Dimcsa Vreta married the daughter of Kaprosz János from Pest, whose name was Mária, in 1789. It is interesting that this marriage of Pest and Buda can be found in the Miskolc register, and the ceremony was carried out by the priest of Miskolc accordingly. There is not an explanation, but that is true, that the witness was Pilta János from Miskolc (from a well-known merchant family through several generations in the town, his name is Pilta or Olai János according to the registration from this time). On the basis of his commercial correspondence, Pilta János had good connections with Dimcsa Atanáz also from Miskolc, who was possibly Dimcsa Vreta's brother. Dimcsa Atanáz's son, called Vrusziosz, who is a merchant in Pest, marries Gozsdu Fülöp's daughter in 1787, he was also a merchant, and the witness was the nephew of Pilta János mentioned earlier. The relations are closed in one family connection concerning Pest, Buda and Miskolc, but the characteristic features of this family are typical of all the Greeks of the 18th century: i.e., relations became stronger and stronger constantly in other fields and by means of other connections.

Family relationships forming a network of commercial activity as well made special effects on the work of the particular communities. The company as an association for the protection of the common interests in a legal sense helped and supported its members and represented them in front of the local controlling authorities and other compaines in the disputed issues. At the same time it made attempt to support relations on every level. All merchants endeavoured to support the company with foundations and gifts. The separate merchant company of the „valachus" from Macedonia having the old religion treated these foundations separately, but they were loaned regularly for interest, and this way it did not only support others but increased its own property significantly every year. One of the frequent examples was the case of Tupu Atanáz, „a Greek merchant of Warsaw, the resident of Miskolc", whose will was dated in Warsaw on the 20th July, 1792. „I bequeath a part of my fortune to be invested at 6 per cent interest so that my name should be remembered" — says the will, and he also left 30 000 Rajna forints to the churches of Eger, Pest, Miskolc, Tokaj, Ungvár and Győr. Similarly, a will made in Warsaw in 1818 by Ambrózi Jankovics mentioned earlier, the testator wrote that he was a merchant of wine, spices, textile materials and clothes, and he had lived in Warsaw for 33 years. In addition to his relatives, he left significant amounts of money to the hospitals of Pest and Miskolc. A copy of this testament has been found in Miskolc, and the documents concerning the use of the money have also been revealed. They provide interesting and characteristic data how the capital was invested and put out at interest. From the appendix it can be found that a merchant called Jakumi János bought the so-called „Fekete Sas" (Black Eagle) restaurant from the Diósgyőr Estate. Jakumi asked the company for a loan of significant amount at the usual interest of 6 per cent. The general assembly supported it, and declared that the house left to the hospital of Miskolc by Jankovics Ambrus, a merchant from War-

saw, as well as the two cellars and two vineyards left to the church should be sold, and the amount gained this way could support the enterprise. On the one hand, as far as the company is concerned, we can notice that the properties obtained without compensation were immediately mobilized, and the capital invested in a new enterprise was recovered with interest. On the other hand, the restaurant „Fekete Sas" in the main street of Miskolc (today at the corner of Széchenyi and Kossuth streets) was developed into an inn and hotel, and until the Greek merchants can be detected in Miskolc, this place was owned by Greeks with the same function.[15]

All the data shown in this study can only present a part of the register of births, marriages and deaths of the Greek inhabitants of Miskolc. The birth register led from 1760 to 1862 shows interesting data for the medical history in particular, whereas the death register from 1726 to 1863 presents a great amount of new materials from the point of view of the names and the history of the town. The Greek merchants — as it is mentioned earlier — appeared in a great number in Miskolc in the 1780s. The fact that some of them had been buried in the graveyard of Mindszent from 1726 supports the deduction that with the leadership of their priests they had significant parish and commercial company. The exact number of the merchants or residents at the beginning of the 18th century is not known. However, the buried merchants cannot be found in the census of Miskolc, and the merchants who were considered to be Greek or Serbian *(rác)* on the basis of their names died as merchants of not orthodox religion. From among all the documents the register of marriages can be considered to have the greatest importance, that has proved — as opposed to our knowledge obtained so far — the fact that merchants settled in Miskolc had not come only from one or two places of the Balkans, but they had arrived from different places of that area. The merchants of Miskolc held active relations with the companies of the neighbouring countries, towns and villages, and by means of their marital relationships they had connections with more than 25 companies in Hungary. These marital relationships determined the economic and commercial relations, and in this way the company of Miskolc could be one af the greatest and richest company in the 18th and 19th centuries in Hungary.

15. *I. Dobrossy:* A miskolci vendégfogadók és a vendéglátás története (1745—1945) Borsodi Kismonográfiák, 21. Miskolc, 1985. 56—60.

A miskolci görög kereskedők családi és gazdasági kapcsolatai a Kárpát-medencében

A mai Magyarországon és a Kárpát-medence számos nagyobb településén alakultak a XVI—XVII. századtól kezdve görög kereskedőtársaságok, kompániák, amelyek több hullámban érkeztek az országba. Jelentős társulatot alakítottak Miskolcon is, s a levéltári adatok tanúsága szerint a miskolci társulat szoros családi és gazdasági kapcsolatokat tartott fenn más vidékek görög kereskedő kompániáival. Ezek a kapcsolatok nemegyszer messze túlnyúltak a történelmi Magyarország határain, s Európa déli és északi vidékei felé egyaránt kiterjedtek. Tanulmányomban ennek a kapcsolatrendszernek a főbb irányait és tendenciáit igyekszem feltárni a rendelkezésre álló iratanyag alapján.

Dobrossy István

ER

ERZSÉBET BŐDI

ON THE ETHNOGRAPHY OF HUNGARIAN WEDDING CAKES

The most important turning point in human life is marriage. Marriage terminates a process and starts something new, something superior. A new situation of life is born, which is very complicated, emotionally complex, and forms new social connections and strengthens the old ones. Human (peasant) culture reacts to this situation with a whole chain of evens rich in actions.[1] It does not leave the individual alone, and does not force him to experience this complex and, to some extent contradictory situation emotionally and mentally all alone.

In its rich material elements, various communal actions and intellectual traditions, marriage has created its specific features in almost every region. This peculiarity, be it a piece of clothing or a rite, some food or a song, a way of conduct, etc., is never exclusively contemporary historically, but we can find in them some older as well as the newest elements of that peculiarity.

This time we are not going to present the wedding cakes of the Hungarian speaking areas in a chronological order, rather, we would like to draw attention to the ethnography of the wedding cakes in a region with a very specific past.[2]

The form of the wedding cakes can vary even in a smaller area, but their function and meaning are similar everywhere; they are the symbol of weddings, one of their most spectacular material elements, an accessory of the ceremonies and have a rich symbolic meaning.

Some of the symbols of the wedding cakes are to some extent directly served up and observable, like the food gift for the bride, which is divided among the guests. The latter action is followed by the rite of eating together, which has, on behalf of the new couple, the function of

1. Functionalism was the first to provide a programme for the research of the cultural elements in their correlation. See *A. K. Paluch:* Malinowski. Warszawa, 1981.

2. Most papers from the field of folk culture deal with weddings. A whole bibliography could be set up of hundreds of its from the first detailed description: *S. Balogh:* Rövid rajzolatja a paraszti lakodalomnak Gömörben. Tudományos Gyűjtemény, III. 1827. to the most recent monography, *F. Bakó:* Palócföldi lakodalom. Budapest, 1987. In addition to the monographies and studies reporting from the smaller areas, a thick volume of studies has been published by the Department of Ethnography in Debrecen: Lakodalom. (ed. by *L. Novák—Z. Ujváry)* Folklór és Etnográfia, 9. Debrecen, 1983.

keeping the relatives, mainly the two families, together. In this way, a whole series, or chain, of functions belongs to the wedding cake. Some of these are easy to notice, while others remain hidden. Our investigations of the hidden functions that follow below can rely on earlier research and observations.

K. Moszyński, one of the most outstanding scholars of Slavonic ethnography, wrote as follows in a paper from the beginning of this century, „Marriage is the joining of two persons' relationship together. Thus there is nothing special about the fact that wedding customs express this joining, this belonging together, the most intensely. They reproduce it formally, reinforce it through magical exercises, sanctify the social bind and make it absolute." This is where the customs related to weddings originate from. The three most important wedding customs and ceremonies are the following: the new couple's hand-shaking, their mutual presentation with gifts, and the peculiarly shaped cake different from the everyday ones, placed in front of the new couple. There is a small branch stuck in it (this custom is still observable in some places).[3] According to *K. Moszyński,* the wedding cake symbolizes the girl, and the branch symbolizes the young man.[4] While, through the interaction of various customs, the elements expressing the symbol of the wedding branch have by now faded, the bride's cake has survived in most places and has formed a rich independent role in the invertory of wedding customs.

Hungarian ethnography has not done summarizing thematic ethnographic investigations of these customs yet. However, through fore studies, generally covering a special field each, have been accomplished.[5]

Parallels to *K. Moszyński's* thesis can be found all over the Hungarian speaking territories. Examples from the eastern parts of the linguistic area are evidence of its clearest from and meaning. This in an area where the great social and economic changes of the 20th century have not broken up the folk culture based and developing on traditions. With our data and examples, we would like to bring our lesser-known eastern areas nearer to the encyclopedia of European culture as well as to revive K. Moszyński's scholarly thinking through our explanations and data interpretation on the occasion of the anniversary of the scholar's one hundredth birthday. His ideas and statements can be considered reliable even today. The examples given below also prove this.[6]

The cake called *prémes* is made only for weddings. It is known from the eastern part of the Hungarian speaking area.

3. *K. Moszyński:* Z Ukrainy. Ziemia IV. nr. 48. 1913. pp. 774—776.
4. *K. Moszyński:* Z Ukrainy... op. cit. p. 776.
5. *I. Molnár:* A székely lakodalom jelképes süteménye, a *prémes.* Néprajzi Közlemények 1958. 4. 22—43.; *S. Dömötör:* Lakodalmi kalácsaink néprajzához. Néprajzi Értesítő, XII. 1959. 302—322.; *Gy. Nagy:* Lakodalmas kulcsoskalács sütése Orosházán és környékén. Szántó Kovács Múzeum Évkönyve, 1959. 159—188.; *E. Cs. Schwalm:* A palóc lakodalmi kalácsok. Ethnographia XCII. 1981. 350—373.; *L. Balázs:* A csíkszentdomokosi lakodalmi perec. Népismereti dolgozatok. 1976. 142—146.; *J. Nagy:* Lakodalmi perec. in: Néprajzi és nyelvjárási tanulmányok. Budapest, 1984. 107—109. Besides these, almost every description of weddings provide data about the bride's cake, or wedding cake.
6. *K. Moszyński* 1887—1959.

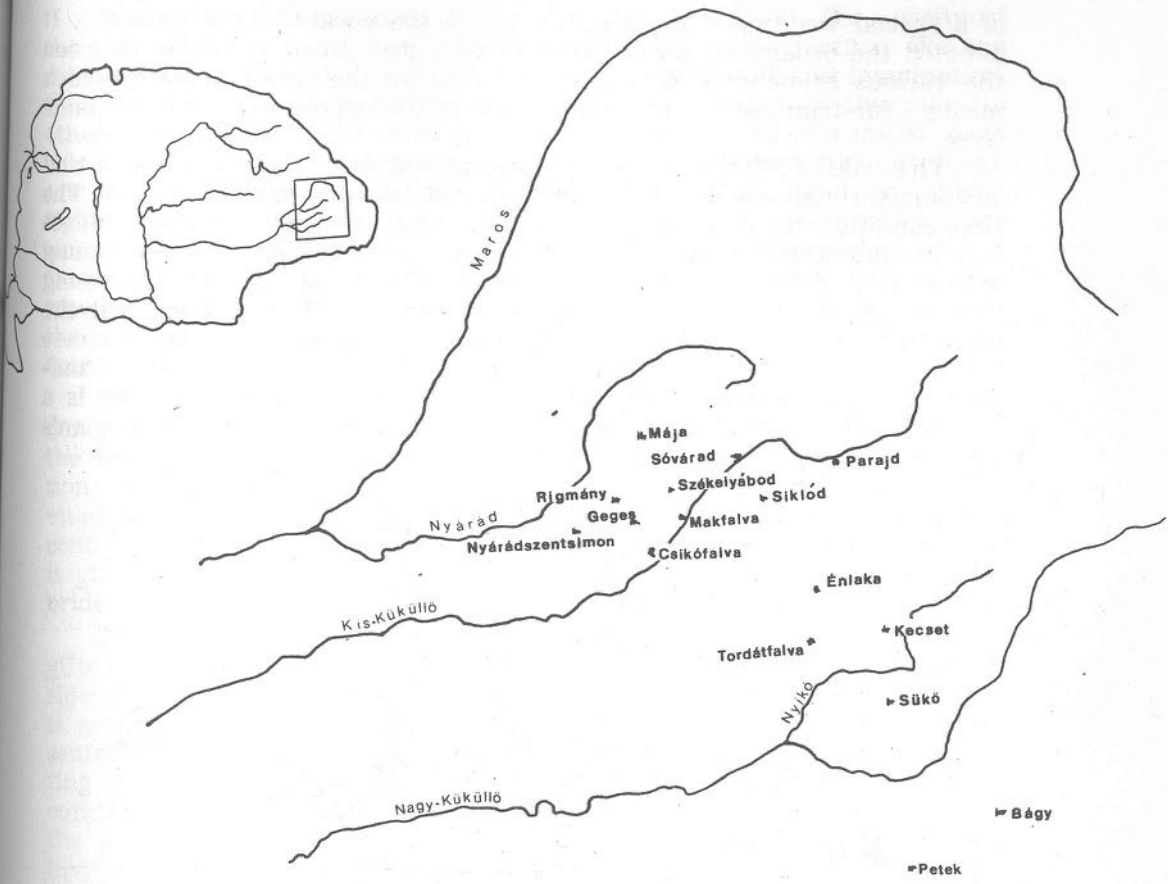


Abb. 1. Simple *prémes* cake. According to *Rezső Haáz*. Néprajzi Értesítő 1932. 118.

It is a peculiarity of the traditionalist culture of the Székelys living in the Eastern Carpathians, namely, south of the river Maros (in the villages of Kisküküllő, Nyárád, Udvarhelyszék, Felcsik). Originally the cake had the shape of a wheel, then that of a cylinder. Decorated branches and twigs were stuck into the ornaments made of dough in the middle of the cake and into the edges as well.

The popular local names of the cake show a heterogeneous picture; it is known by the following terminologies: *menyasszonykalácsfa, menyasszonyág, nyuszolyó ág, zöld ág,* (this latter name means „green branch", and with this name reference is made to the tree of life), and also *prémes, perémes, prémes virág,* and *prémes ág.* Of these names, the word *prémes* has become a technical term in the ethnographic literature.[7] The scientific and historical etymology of the term *prémes* has not been found out yet.[8] Interestingly, in its origin the term *prémes,* as the name

7. Magyar Néprajzi Lexikon. III. Budapest, 1980.
8. A magyar nyelv történeti-etnológiai szótára. III. Budapest, 1976.

of a special wedding cake, is connected to the vocabulary of costume. It denoted the ornaments on clothing. The written documents also mention the various branches decorating the cakes by the name *prémes* (which means „fur-trimmed"),[9] and this is where the whole cake got its name from.

The baking of the *prémes* is determined by unwritten rules and customs, through which special conventional features have developed. The first conditions refer to the person who bakes the cake. It is the collective or individual work of the young girls or more experienced young women related to the bride. As for relative chronology, at first the young girls prepared the *prémes* together (collectively). The custom that the families invited brought one *prémes* each developed later.[10] In this case the best and biggest is brought by the bride's godmother. Thus the making of the cake dough, the baking and decorating of the cake is a woman's job, but to choose and prepare the branch is always a man's job everywhere.

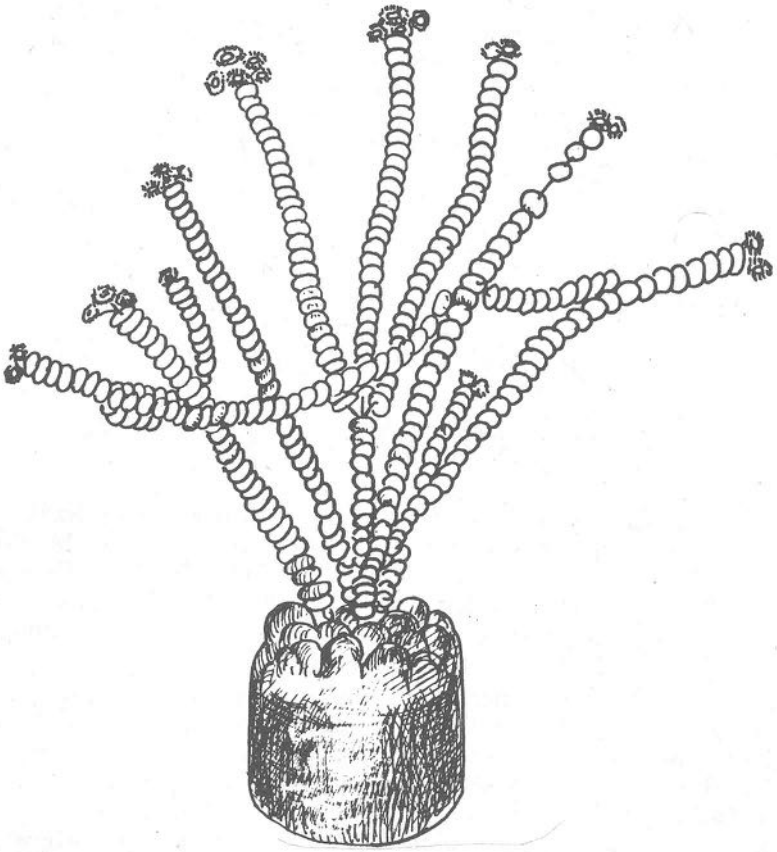


Abb. 2. Prémes cake with ornament. Néprajzi Értesítő 1932. 118.

9. *B. Orbán:* A Székelyföld leírása. I. Pest, 1868. 111.; *K. Viski:* Adalékok Udvarhelyszék néprajzához. Néprajzi Értesítő, XXIV. 1932. 119.; *I. Molnár:* A székely.... op. cit. 30.

The features of its form, the size, shape, decoration, the quality of the dough of the *prémes* do not show a homogeneous picture. We can discerne here the best the realization of individual will and imagination. In some places there are only green branches stuck into the cake, in others the branches, teo, are covered with dough and decorated with colourful paper stripes, ribbons, and popcorn. Little birds made of dough are put on the branches as well. In the village of Sóvárad, the dough figures of a boy and a girl are baked and placed in the middle of the ornament, where they can be seen well. A bunch of carefully chosen flowers is also placed on the branch. „On the *prémes*", wrote the great travel book writer of the middle of the 19th century, „delicacies about the size and shape of a nut are placed and they hang appetizingly like fruit on trees."[11]

The number of *prémes*-es made for the bride varies. Today the tendency is to give as many as possible, but earlier only one was handed to the bride. There are villages even now where, following the old tradition, only one *prémes* is made for the whole wedding, but in other villages the bride alone is given 10 *prémes-es*. There is another version concerning the increasing number of *prémes-es*, where not only the bride is given one, but also the bridesmaids and women in attendance of the bride.[12]

The *prémes*, together with the durable consumer goods given as gifts, is delivered to the bride's home. The wedding cake *prémes* is considered to be a gift even today.[13] As a result, a given social commitment is established between the persons presenting and the ones being presented. The person being presented will have to compensate the presenting family for the gift. At first the only gift at a wedding was the decorated wedding cake. The young couple's future was provided for by the parents alone. In our days this circle has widended as the guests invited to the wedding also help the newly married couple's life.

The wedding cake *prémes* plays various roles in the wedding ceremonies. It shows up and its function becomes manifest when the bride is asked for, in the wedding procession, and then at the feast.

In the process of asking for the bride, funny scenes take place, persons wearing masks pretend to hinder the bride being given out, at the same time entertaining the guests present.[14] Finally the bridegroom and his bestman choose the bride with the help of *prémes*-es shown to them one after the other. She who has the biggest and most decorative cake, in which they find the familiar branch which has been chosen and carved by the bridegroom and his friends, is the bride.

Here, too, we can clearly see. K. Moszyński's statements according to which the cake symbolizes the bride and the branch symbolizes the bridegroom.

10. *K. Viski:* Adalékok... op. cit. 118.
11. *B. Orbán:* A Székelyföld... op. cit. 111.
12. *I. Molánr:* A székely... op. cit. 34.
13. *M. Maj:* givs a detaild analysis of the mechanism of presentation customs at weddings in his Role daru w obrzędzie weselnym. Wrocław—Warszawa—Kraków—Łódź, 1986.
14. *Z. Ujváry:* Játék és maszk, II. Debrecen, 1983. 74—83.

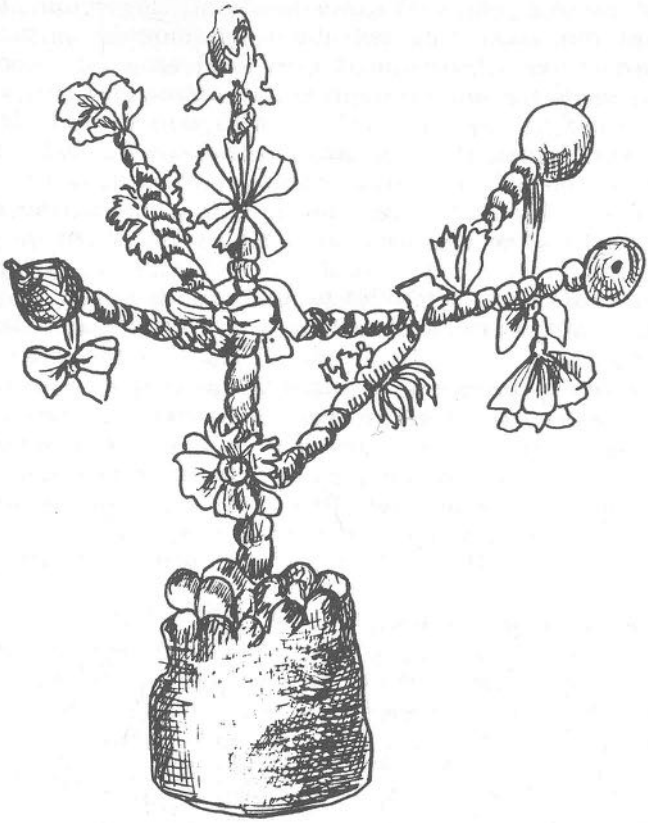


Abb. 3. Prémes cake with ribbons. Néprajzi Értesítő 1932. 119.

In the wedding processions, the *prémes* was always carried in a conscpicuous way. The cake itself was a spectacle, it was admired, viewed with pleasure, and acknowledged with words of praise. The *prémes* could be carried either in hands or by cart, depending on how the bridge went. The *prémes* had to be held; it was the girls' task to hold it, carefully not to break it, because it would have meant a great disaster not only to the whole wedding but mainly to the new couple's future.

The true function of the *prémes* is revealed at dinner. The wedding feast, this big ceremonial meal, is closed by it. At first the *prémes* is only shown, then the person in charge of the events invites everyone present to have from it to the new couple's blessing and luck. In connection with this, short and longer formulae of various tones, a regular rhythm, and rhyme, are delivered. People like to repeat them at weddings, and they have been handed down from fathers to sons. Here are some examples of the many:" Here is the bride's cake, come everybody and have from it, and wish the new couple much blessing and luck from

God."[15] Or, „Here is the goodwill of my woman bride or bridesmaid or woman in attendance of the bride, come and have a piece of it." The guests in return say, „Oh, may the new couple's life as fertile (rich) in everything good as these big trees."[16]

Everbody got a piece of the *prémes,* which was eaten either at the wedding or at home. Munch care had to be taken while cutting and distributing the *prémes* to make sure everybody was given a piece.

The functional parallels of the *prémes* can be found all over Eastern and Central Europe. We get the same result when studying the customs of the Eastern territories, e.g. the wedding pretzel in the village of Csikszentdomokos,[17] or in Bukovina north-east of us.[18] The wedding cakes in the central[19] parts of the Hungarian speaking area and those of the

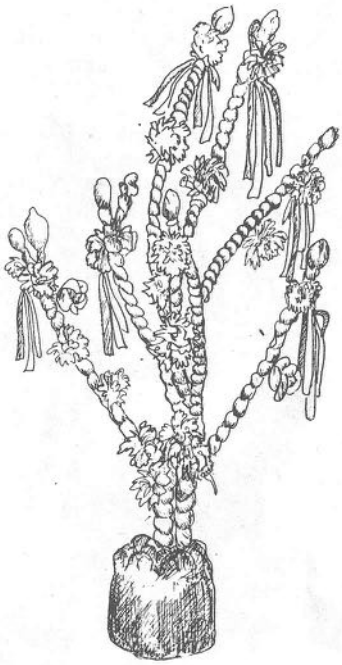


Abb. 4. The occurence of *prémes* cake on Hungarian speaking territories.

15. *I. Molnár:* A székely ... op. cit. 37.
16. *B. Orbán:* A Székelyföld ... op. cit. 111.
17. *L. Balázs:* A csíkszentdomokosi ... op. cit. 142—146.; *B. Orbán:* A Székelyföld ... op. cit. II. Pest, 1869. 31—82.
18. *I. Szabó:* Dévai székelycsángó keresztelő és lakodalom. Néprajzi Értesítő, VII. 1906. 1—11.; *E. Györgyi:* Házasságkötés és szokás a bukovinai székelyeknél. Néprajzi Közlemények, VII. 1962. 2—4. 46—74.
19. *E. Cs. Schwalm:* A palóc lakodalmi ... op. cit. 350—373.; *E. Bakó:* Palócföldi lakodalom ... op. cit. 181—184; *S. Ébner:* Váltókakas és váltókalács a palóc lakodalomban. Ethnographia, XLIV. 1933. 70.

western[20] areas belong here, too. These parallels and uniformity appear in an even clearer form with the neighbouring Slavonic peoples. The *korovaj,* whose existence was recorded already in the time of our co-existence with the Slavs, and later the *kolacz, radosnik, morvan, kravaj, kravalj, kurnik, sady, jolka,* and *dévka krasatá,* the wedding cakes of a given area each, are all present at the wedding ceremonies in a similar form and function.[21]

The ethnographic investigation of the wedding cake called *prémes* shows that in the chain of events of the wedding the cake has formed an independent role for itself. Its significance and function are provided by the social contents related to it, by beliefs and magical exercises. It expresses two persons' belonging together, and the intertwining of their lives and fates. Its decoration with branches can be considered similar to the representation of the tree of life. In the popular imagination, the tree of life represents the immortality of life, the unity af the earthly worlds.[22] The distribution of *prémes* denotes the clear human intention according to which everybody has to share his bread, cake, and happiness with everybody else.

Abb. 5. Wedding plain cake in Kőrösfő (Transylvania).
The original photograph is in Zoltán Zsupos' s proprty. Taken in 1934.

20. *J. Jankó:* A Balaton-melléki lakosság néprajza. Budapest, 1902. 389—390.; *E. Kerecsényi:* A pátrói „ajándékfa". Néprajzi Közlemények, IV. 1—2., 130—135.

21. *J. Komorowský:* Tradičná svadba... op. cit. 245.; *E. Bődi:* A kenyér és a kalács rituális szerepe a nyugati szláv lakodalmakban in: Lakodalom. op. cit. 287—300.

22. *V. Diószegi:* A honfoglaló magyarság hitvilágának történeti rétegei. A világfa. Népi kultúra — népi társadalom. II—III. 1969. 295—326.; *J. and R. Tomiccy:* Drzewo życia. Warszawa, 1975.

The original photo is in Zoltán Zsupos' s property. Taken in 1934.
Abb. 6. Wedding plain cake is borne in Kőrösfő (Transylvania).

A magyar lakodalmi kalácsok néprajzáról

A magyar nyelvterület lakodalmi kalácsainak számbavétele, formai jegyeinek rögzítése, a lakodalmi eseménysorban betöltött szerepének feltárása, a tudományos csoportosítás és elemzés figyelemre méltó összefüggésekkel vezet a kultúra rekonstrukciójához, törvényszerűségeinek megértéséhez. A tanulmány csak egy típusú lakodalmi kalácsot mutat be, az úgynevezett *prémest*, mely a Kelet-Kárpátokban élő, hagyományőrző székelyek sajátos kultúreleme. Kezdetben kerék, majd henger alakú kalácsból és feldíszített faágakból állt. Népi elnevezése napjainkban nem egységes, de mindegyik terminológiája magára a díszítményre, a faág(ak)ra vonatkozik, pl. *menyasszonykalácsfa*, *prémes virág* vagy csak *prémes*. A népi elnevezések nem hangsúlyozzák az alapot jelentő, fogyasztható, ízletes kalácsot. A szakirodalom által jól ismert *prémes* szó a népnyelvből származik. Az etimológiai szótárban viseleti díszítményt jelent.

A faágakkal díszített lakodalmi kalács általánosan elterjedt kultúrelem volt Közép- és Kelet-Európában. A faág az ifjú legényt, a kalács a leányt jelképezte a szokáskörben; eleinte a falu, a közösség vezetője által jóváhagyott és szentesített házasságkötés elengedhetetlen kelléke; majd két ember összetartozásának, egybekelésének szimbóluma — állapította meg *Moszynski Kazimierz*, a szláv kultúra, a vizsgálatánál *Moszynski* tanításaiból indultunk ki. Két ember összetartozására, élekultúrelemek rekonstrukciójának jeles tudósa. A *prémes* lakodalmi kalács néprajzi tük, sorsuk egybefonódására utaló mozzanatokat elemeztük. Megállapítottuk, hogy a *prémes* eredeti rendeltetését megőrizte, közvetlenül fejezi ki két ember kapcsolatát, együvé tartozását.

Bődi Erzsébet

JÓZSEF KOTICS

CHANGES IN THE CALENDAR CUSTOMS IN MEDVESALJA

This study aims to show the changes of calendar customs as well as the most characteristic tendencies in the change of the customs system in eight Hungarian villages. They are situated in the present territory of Czechoslovakia, next to the Hungarian border. Village people in the former Gömör county in the neighbourhood of Nógrád county under Medves hills preserved archaic culture even in the 1970s years.

The preservation of the traditional cultural elements in the villages of Medvesalja primarily explained by the geographical isolation of the area. There is no town in the neighbourhood. The peace-treaty after World War I completed the isolation, since it had cut these villages from a farther city called Salgótarján offering industrial jobs. At the same time, bad traffic conditions did not enable some farther towns in the north, such as Rimaszombat, Fülek, to replace it.

The basic source of earning for the inhabitants of Roman Catholic religion in the Medvesalja villages was agriculture and livestock farming. Until the 1940s the dominating system of family remained the big family, and it also contributed the preservation of the traditional life-style.

Three periods can be distinguished in the life of the tradition system of Medvesalja villages on the basis of the collected material. The first period lasts from the beginning of the century until the 1940s, the second from the 1940s until the organization of farmers' cooperatives (in the 1960s), and the third leading up to the present days. In the first two periods the change shows two directions. On the one hand a lot of customs disappear gradually from the folk tradition. Obviously the changes in the economic and social life should be considered in the background. I point out two of the most important elements of the changes, jobs in industry and modernization of agriculture.

The fairly small tillage area did not provide earning for the whole population. Consequently, in the last century it was neccesary for several men to find job in the neighbouring mines for the winter or the whole year. This layer with industrial job however, continues to follow the traditional peasant forms in their way of life, customs and way of thinking. Industry had not become the base of their life style, but agriculture had remained determinant. The remark made by *A. Paládi-Ko-*

vács can be considered characteristic in the case of these villages, i.e., it is not the capitalist company system that changed the people living in the country, but the population assimilated and altered industry. It made possible the preservation and continuation of the traditional value system in spite of the fact that this layer enforced the civil tendencies. This way men working in industry contributed to the slackening of the traditions, but they did not cause a sudden change in it.

As a result of industrial jobs the big family system appearing to be steady until then, started to decay in the 1920 and 30s years. The system reacted flexibly to the situation, i.e., the men left the family to work. It is the younger men who go to work from the big family living together, the head, the father remains to continue cultivating lands.

Modernization can be dated to the same period, which has also connections to the situation developed after World War I. The new borderline detached a lot of cultivated lands from these villages, and the reduction of the tillage area resulted in the change of the three-course rotation system. In order to make greater use of the smaller area the fallow land is sown. Parallelly, motorization has also been started, altough very slowly. In the tendency of intensive farming the structure ond proportion of plants also change.

The main characteristic feature of the changes in the first period is dropping out some elements or parts without function of the greater tradition system from the folk tradition. At that time the rich system of activities at the Christmas dinner was completely alive and practiced, however, certain elements started to decay. In this period some customs connected with Luca's Day were left, such as wheat sprouting, preparing the Luca's stool, bathing animals on Good-Friday to preserve their health and vermifuge customs performed on this particular day. From among the death prophecies putting up a sawn tree was only widespread in every village, the others existed only in the practice of some families. (Before Christmas dinner the family put up as many sawn logs in front of the house as the number of the members, and the logs had been marked according to whom they belonged, and the person whose log fell down during the dinner was bound to die in the next year, as the tradition says.) As this custom could work within the framework of the big family, it is possible that after the decay of this system the gradual decline of this custom was a result of this fact. The above mentioned covered the omission of some individual and family activities, however, certain community customs were also left in the same period. Frome among these lighting fire on St. Ivan day and carnival burial on carnival Tuesday were completely omitted.

The modification of tradition system was caused by a process of two directions. On the one hand it is characterized by the gradual omission of several traditions, whereas, obviously as a result of some civilian an religious influences, several new customs are familiarized on the other hand. This tendency, however, can only compensate the general process of decline to a small exent.

At the beginning of the century the customs of setting a Christmas tree, giving presents on Michael's day (6th December) and dressing up as Christmas Father. From among the religious traditions before Christ-

mas showing the Holy Family begins to spread. These elements are more and more preferred in the particulr system of customs resulting in the decay of the previous proportions.

Consequently, it can be maintained that the customs systems were altered to a significant extent even in this period, but this is a slow and gradual change.

The important change of the system of traditions took place parallelly with the basic changes in the economic and social life. Although political events do not have a direct effect on the change of the folk tradition, the fact that the Hungarian population in Chechoslovakia was deprived of their rights after 1945 and the deliberate disintegration of communities contributed to the disorganization of folk traditions to a great extent. These changes have only indirect effects, and they can be noticed only after a longer period. Concerning the life of customs, 1945 is not a clear turning point. The isolation of the vilaged in Medvesalja did not cease at that time, the individual agriculture and livestock farming continue to exist surviving several customs. In addition to the existing customs there are no news ones to appear in this period, but the tendency of the decline of the folk tradition continues as it started earlier as a general process.

There is no immediate change in the first few years after the war. Several customs are left, and in more cases the number of people who practice the customs significantly decreas and is limited to the members of the oldest generation.

The great change in the folk tradition still in decay can be dated in the 1960s, when the farmers' cooperatives were established. As a natural result of the cessation of the individual farming system a great deal of customs and beliefs are left, mostly those to assure the success and greater profit of the agriculture or to make an effect on the next year's crops. The custom of winding up the tablecloth after the Christmas dinner to have better crops had lost its sense, so it was immediately omitted. The actions in connection with the fertility of animals or milk-yield also lost their sense. At that time all the actions to tell the weather right for the next year's crops were omitted. Prophecies from the Luca's Calendar are still practiced in several cases nowadays, as it is not only connected with agriculture but it can be considered as a general meteorological weather forecast. Owing to the same reason some other weather customs connected with certain days are still used.

The disintegration of tradition system was not only speeded up by the establishment of farmer's cooperatives. In the same period side roads were built and regular bus transport was started to the near towns. The villages in Medvesalja broke their isolation at that time getting into the catchment area of Fülek and Rimaszombat. It results in a great number of new jobs in these towns started by the youth in firms and factories. Mass media became widely used at the same time, although they do not have a significant effect on the older generation, because they reject anything not suitable in their world concept. The younger generation is influenced decisively by the mass media.

From the viewpoint of the change of the tradition system the cessation of the spinning houses should be considered to be an impor-

tant factor at the beginning of the 1960s. It did not only have an unfavourable effect on the masked figures show — these figures appeared in the spinning houses — but it resulted in the disappearance of a part of the witchraft beliefs, too. Another result is the simplification of girls' husband prophecy customs. These activities were performed together by the girls either in the spinning houses or in some houses altogether. Individual actions of the same purpose were also known in many forms. These customs are still practiced nowadays, but today mostly the generally known simple forms are used, that's why the prophecy with notes written on Luca's Day became widespread.

In spite of the fact that in the above mentioned way as a result of the cessation of the spinning houses and the establishment of Farmers' cooperatives several customs lost their sense and the other customs are slowly corroded by the changes in the life style and world concept, a significant part of the tradition system of the Medvesalja villages is still practiced. This is true even if the customs live in a reduced form or are practiced by the older generation. In the following part of this study I try to analyse these customs pointing out the difference from the earlier practice.

The part of customs system about fruit-growing is still in practice, although only within the older generation. Weather in the Advent season is still noted to make conclusions about the fruit-growing. They never miss shaking the fruit trees on Good Saturday when the church bells start to ring in order to obtain more yield. Activities and beliefs on the garden vegetables are a part of the present custon and belief system. Poultry farming customs are still used and practiced nowadays. It is caused by the fact that poultry can be found in every yard, even if for the necessity of the family.

The intensity of the religious life among the older generation can be shown by an example, i.e., when five years ago there was an attempt to introduce a new custom. The new custom was rejected by the younger generation, but they could not prevent its familirization. On the second Sunday after Twelfth-day older women gather in a house belonging to one of them and after saying several prayers they sing together the varieties of the song about the Cana wedding party. An elderly woman respected by everybody has a great role in spreading this custom as well as in preserving the tradition of showing the Holy family. In both cases of customs the range of the people who practice the custom becomes gradually narrower, coming solely from the older generation nowadays, the possibility of transferring the tradition is not assured.

Consecrated objects are still in the middle of the ceremonious occasions connected to them. Owing to the different way of life commuters have to do significant part of the housework and work around the house on holidays, this way less people take part in the consecrating ceremonies, consequently the number of the persons using them decreases.

A general characteristic feature of the present-day system of traditions and customs is the fact that these customs are practiced by elderly women and children. As a result of the obscure original function religious elements get preferred in the explanation of the particular custom,

and this is characteristic in the whole system of traditions. Several customs have survived with a significant change of function up to the present.

The analysis of the system of traditions of the Medvesalja villages may present several other factors to consider in addition to the above mentioned facts, since this system is still living and has not been completely forgetten. For all this, the main characteristic feature of the present situation is the quick and irreversible tendency of decay influenced by forces towards simplification, disintegration and finally complete disappearance.

A kalendáris szokások változása a Medvesalján

Tanulmányomban nyolc csehszlovákiai magyar falu kalendáris szokásainak változását vizsgálom. A medvesalji falvak szokásrendszerének életében — a gyűjtött anyag alapján — három periódust különíthetünk el. Az első a század elejétől az 1940-es évek végéig tartó időszak, a második az 1940-es évek végétől a termelőszövetkezetek megalakulásáig (1960-as évek) tart, a harmadik pedig az azóta eltelt időszakot tartalmazza napjainkig.

A szokásrendszer módosulását az első periódusban kétirányú folyamat idézi elő. Az egyik oldalt több szokás fokozatos elmaradása jellemzi, a másik oldalon pedig nyilvánvalóan felülről jövő polgári és egyházi hatásra több új szokás honosodik meg. Ez a tendencia azonban csak kis mértékben tudja ellensúlyozni az általános bomlási, kopási folyamatot.

A közvetlenül a háborút követő éveket még nem jellemzi a hirtelen változás. Több szokás azonban így is elmarad, még több esetben a szokást végzők száma jelentősen csökken és főleg a legidősebb generáció tagjai közül kerül ki.

Az erősen lazuló hagyomány ugrásszerű változása az 1960-as évekre tehető, ennek ellenére a medvesalji falvak szokásrendszerének nem elhanyagolható része a mai napig gyakorolt.

Kotics József

G

sc
oc
bl
B
Ü
da
gi

zu
ge
au
U
P
V
au
tu

ge
zv
he
de
se
vo
R
de
V
ch
ha
Ja

vo
U
A
B

GÁBOR BARNA

BETTLER AN DEN UNGARISCHEN WALLFAHRTSORTEN

Die *Bettler* (ung.: *koldus)* bildeten eine spezielle Gruppe jener Menschen, die der unterschiedlichsten Gründe halber arbeitsunfähig wurden, oder aber für eine lange Zeit ohne ordentliche Arbeit und Verdienst geblieben, an die Peripherie der Gesellschaft gerieten. Sie erhielten sich von Betteleien und Almosen. Die Gestalt des Wanderers unter ihnen war das Überbleibsel einer noch im Mittelalter wurzelnden Lebensweise, welche dann mit der organisierten Sozialfürsorge der modernen Zeit verlorenging.

Die mittelalterliche Gesellschaft war bereit, die Person des Bettlers zu akzeptieren. Er galt als integrierte Person der Gesellschaft, der wichtige gesellschaftliche Funktionen zukamen. Als armem Menschen stand ihm auch das durch den christlichen Glauben motivierte Recht auf Hilfe zu. Und ebenso war den Reichen auch durch den christlichen Glauben die Pflicht auferlegt, Hilfe zu leisten. Die freiwillig gewählte Armut, der Verzicht galten als Tugend. So bildeten sich während des Mittelalters auch Mönchsorden heraus, die das Betteln als ein Mittel zu ihrer Erhaltung ansahen (z.B. der Franziskaner- und der Karmeliterorden).

Infolge von Seuchenerkrankungen, menschlichen Tragödien Kriegen und Naturkatastrophen waren ganze Gemeinschaften dazu gezwungen, betteln zu gehen. Nach einer ganze Dörfer und Städte verheerenden Feuersbrunst oder Überschwemmung erhielten die Einwohner der betroffenen Orte die Erlaubnis, in einem bestimmten Gebiet Almosen zu sammeln. Die Tätigkeit der Bettler wurde auch im allgemeinen von den Behörden geregelt. Während der Feudalzeit dehnten sich diese Regelungen in ihrer Wirkung aber nicht auf das gesamte Land aus, sondern galten innerhalb von Komitaten, Städten, Gemeinschaften und Vereinigungen. Diese Massnahmen, deren Grundlage der vorherrschende christliche Glaube und eine entsprechende Weltanschauung bildeten, haben sich in vielerlei volkstümlichem Brauchrecht ganz bis zu unserem Jahrhundert hin weitererhalten.

Die Behörden waren jeweils darauf bedacht, dass in den von ihnen verwalteten Gemeinschaften möglichst wenig Bettler sind, damit der Unterhalt dieser der Gemeinschaft möglichst geringe Lasten auferlegt. Aus diesem Grunde wurden die Bettler von Zeit zu Zeit erfasst und mit Bettelgenehmigungen, Reisepapieren und Unterscheidungsmerkmalen

versehen. In den Städten und Marktflecken unterhielt man Armenhäuser zur Unterstützung der verarmten Mitbürger. Die Regelung des Bettelns bedeutete gleichzeitig auch, dass man die *ortsansässigen Bettler* vor der Konkurrenz durch die *wandernden Bettler* schützte sowie, dass die Bettler letztendlich die Belastbarkeit der örtlichen Gemeinschaft nicht überschreiten.

Die Rolle der Bettler im Volksleben wurde von den ungarischen volkskundlichen Forschungen nur fallweise untersucht.[1] Auch die hier vorliegende Schrift will keinerlei Zusammenfassung darstellen, sondern hier soll allein die Rolle der Bettler bei Wallfahrten und bei den Festen an Wallfahrtsorten anhand einiger Beispiele in Augenschein genommen werden.

Die wichtigsten Gelegenheiten und Plätze für das Almosensammeln waren für die an der Peripherie der Gesellschaft lebenden Bettler die Zusammenkünfte wie Jahrmärkte und Wallfahrten. Unter diesen stellten die Wallfahrt und das Aufsuchen von Wallfahrtsorten eine besonders wichtige Gelegenheit dar, denn zur Busse der Pilgersleute gehörten ja auch das Verteilen von Almosen und die Hilfe an den Armen. Dieser Gedanke hat seine Wurzeln noch im Bussehalten des Mittelalters. Demnach wurden die Wallfahrer durch die Ausführung der Tugend des Almosengebens auch den Gesetzen ihres Glaubens gerecht.

Diese christliche Auffassung ist auch in den Sagenüberlieferungen lebendig. Egal, wie gering die Gabe auch war, ohne diese durfte man den Bettler nicht fortlassen. Denn einst ist auch der Herr Jesus so arm auf der Erde gewandelt, hiess es in Kecskemét (Komitat Bács-Kiskun). Der Reiche schickte den Armen fort, doch dieser teilte selbst eine Schüssel Kartoffeln mit dem Reichen. Deshalb ging dem Armen niemals das Essen aus. Ausser, dass man zwischen Jesus und dem Bettler sowie dem Armen eine Paralelle zog, verkörperten die Bettler der herkömmlichen Auffassung zufolge auch die Toten. Deshalb ist alles, was man an ihnen Gutes getan hat, jede Gabe, die man ihnen zukommen liess, auch dem Wohl der toten Seelen zugedacht. Auch die kirchliche Auffassung hielt den Bettler dann noch für zulässig, wenn er aus grosser Not oder aber nach dem Vorbild Jesus aus freiwillig gewählter Armut dazu geworden war.[2] Im weiteren soll die Rolle der Bettler im religiösen Leben und innerhalb der Ereignisse während einer Wallfahrt an einigen Wallfahrtsorten im Karpatenbecken und im historischen Ungarn untersucht werden.

1. *J. Morvay—V. Diószegi:* Koldus. In: *Gy. Ortutay* (red.) Magyar Néprajzi Lexikon, 3. Budapest, 1980. 239; *E. Tárkány Szűcs:* Koldusbíró. In: *Gy. Ortutay* (red.) Magyar Néprajzi Lexikon, 3. Budapest, 1980. 239.; *E. Tárkány Szűcs:* Magyar Jogi népszokások. Budapest, 1981. 211.; *Z. Fodor:* Vándorkoldusok Mezőtúron. Múzeumi Levelek, 27. Szolnok, 1975. 16—20.; *Á. Molnár:* A koldusok és társadalmi szerepük a Tiszazug egyházi ünnepeiben. (Manuskript) Kunszentmárton, 1980.; *B. Gunda:* Die Bettler in der Gesellschaft eines Dorfes. In: Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Hrsg. von *E. Ennen* und *G. Wiegelmann*, Bd. II. Bonn, 1972. 625—634.

2. *B. Bangha* (red.): Koldulás. Katolikus Lexikon, III. Budapest, 1932. 89.; *J. Seibert* (red.): A keresztény művészet lexikona. (Irgalmasság, irgalmasság cselekedetei.) Budapest, 1986. 129.

Vor dem zweiten Weltkrieg hat es in Ungvár (ehem. Komitat Ung) auf der Kalvarienwallfahrt im September sehr viele Bettler gegeben. Diese versammelten sich hier schon Tage vor dem Feiertag. Sie liessen sich an dem Weg nieder, der von der Stadt zum Kalvarienort führte, dort, wo die meisten Pilger vorbeiziehen mussten. Viele von ihnen sangen geistliche Lieder und musizierten auf Geigen und Harmonikas. Es gab auch solche, die durch ihr Pfeifenspiel auf sich aufmerksam machten. Meistens stellten sie Heiligenbilder vor sich auf, und auf diese, beziehungsweise daneben warfen die Vorbeiziehenden dann ihre Filler. Die blinden Bettler wurden meistens von Kindern begleitet. Die Wallfahrer von Nagykapos (ehem. Komitat Ung) verwendeten das Geld, das ihnen nach dem Messelesen-lassen noch verblieben war, oft auf die Bettler. In Nagyszelmenc (ehem. Kom. Ung) machte man sich von vornherein so auf die Reise und packte soviel Lebensmittel ein, dass man davon auch den Bettlern am Gnadenort der Tränenden Jungfrau Maria in Máriapócs (ehem. Komitat Szabolcs) abgeben konnte. Einzelne Wallfahrer brachten den Bettlern gebrauchte Kleidungsstücke mit. Die Bettler bedankten sich für diese Gaben mit den Worten *„Gott segne Sie"* (ung.: *Isten áldja meg)* oder *„Vergelts Gott tausendmal"* (ung.: *Adjon az Isten ezerannyit helyette).* In Mogyorska (ehem. Komitat Abaúj) wurde erzählt, dass man für die Wallfahrt nach Máriapócs einen Kolatschen backte, diesen den Bettlern mitnahm, damit sie für die verstorbenen Familienmitglieder beten. Jedermann bedauerte die blinden, lahmen, verkrüppelten Bettler ohne Hände oder Füsse. Wer sie nur entbehren konnte, gab ihnen ein paar Filler. Am Wallfahrtsort Barka (ehem. Komitat Gömör) kamen die Bettler ebenfalls aus fernen Gegenden zum Fest der Seligen Jungfrau vom Berge Karmel (16. Juli) zusammen. Hier bettelten sie in Barka und den umliegenden Dörfern schon Tage vor dem Fest.

In Barka sowie auch in der Grossen Ungarischen Tiefebene in Kiskunfélegyháza (Komitat Bács-Kiskun), in Csépán (Komitat Szolnok), in Kunszentmárton (Komitat Szolnok) und in Szeged (Komitat Csongrád) wurde in Berufung auf die Zeiten um die Jahrhundertwende und das vergangene Jahrhundert von Bettlern berichtet, die im Wallfahrtsgedränge Kinder raubten, diese zu Krüppeln machten und sie dann für sich betteln gehen liessen. Denn der Anblick verkrüppelter Kinder griff den Leuten noch stärker ans Herz. Aus diesen Berichten zeichnet sich das Bild einer wohl organisierten, hierarchisch aufgebauten Bettlergesellschaft und Bettlergruppe ab. An diese Ereignisse erinnert man sich nicht nur aus mündlichen Überlieferungen, sondern auch Zeitungsnachrichten jener Zeit. So wurde in dem Blatt „Szegedi Híradó" 1860 von einem Kinderräubner und Bettler berichtet.[3] Dies zeigt, dass die heutigen Geschichten von tatsächlichen Ereignissen berichten.

Die einzelnen Wallfahrtsorte hatten jeweils bestimmte, Jahr für Jahr wiederkehrende und allseits bekannte Bettler. Die Leute von Csallóköz (der grossen Schüttinsel) berichten noch heute von dem bettelnden „Onkel Janik", der in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in Máriavölgy

3. A „Szegedi Híradóban..." Napkelet, 1860. 624., *I. Sándor* (red.): A magyar néprajztudomány bibliográfiája. 1850—1870. Budapest, 1977. 608—609., 704.

(ehem. Komitat Pozsony) auftauche. Es heisst da, dass er gern auf der Bank vor der Kapelle von Szentkút sass. Neben sich hatte er einen Stock aufgestellt, an dem die von ihm gefertigten Rosenkränze hingen. Diese fertigte er aus Holz und Kernen an. Er konnte auch schön singen, und dies sowohl in Ungarisch als auch in Slowakisch. Man gab ihm Geld und Lebensmittel und kaufte ihm seine Rosenkränze ab. Im Laufe der Jahre lernten die Pilgersleute aber auch jene Bettler kennen, die das erhaltene Geld in die Wirtschaft trugen. Denen gab man dann nicht gern etwas. Viele unter ihnen, so wird berichtet, fügten sich durch irgendwelche Kunstgriffe offene Wunden und Verstümmelungen zu und spielten sich als Kranke auf. Dies waren Scheinbettler. Aus ihren Reihen gingen oftmals die Führer oder Leiter einzelner Bettlergruppen hervor, die recht gut von den Spenden lebten. Sie nutzen die Barmherzigkeit der Wallfahrer schamlos aus, denn sie wussten genau, dass der Wille zur Spende Teil des Verhaltens beim Bussgang und der Wallfahrtsgesinnung war. Daher versuchten die Behörden an vielen Wallfahrtsorten, diesem Missbrauch durch die Bettler Einhalt zu gebieten. Zeitungen vom vergangenen Jahrhundert schrieben auch über das Unwesen der Bettler im ehemaligen Komitat Heves. Am Wallfahrtsort Máriabesnyő (Komitat Pest) kam es noch zu Beginn dieses Jahrhunderts zu Kontrollen von Seiten der Gendarmerie.[4]

Aus Anlass einer Kirchweih (dedicatio ecclesiae), dem Fest, das als das grösste für die Siedlungen galt und den Zusammenhalt von Gemeinschaften zum Ausdruck brachte, gingen die Bettler ebenso von Tür zu Tür wie an den grösseren Feiertagen (z.B. Ostern und Pfingsten). Meistens machten sie ihre Bettelgänge am Mittwoch und Freitag (den Fastentagen in der alten katholischen Überlieferung). Diese Übereinstimmung unterstreich ebenfalls den engen Zusammenhang zwischen der Busse (Fasten) und dem Almosengeben. Zur Kirchweih in dem ehemaligen Dorf Istensegíts (Bukowina) kamen besonders viel Zigeuner und Rumänen aus der Umgebung zum Betteln zusammen. Es waren ihrer so viele, dass sich je ein Mitglied der Familie ausschliesslich um die Bettler, die von Tür zu Tür gingen, zu kümmern hatte. War ihr Tornister gefüllt, so entleerten sie ihn im Quartier und zogen aufs neue los. Bettler, die einem schon bekannt waren, weil sie auch zu anderen Gelegenheiten gekommen waren, bat man in mehreren Familien sogar zu Tisch.[5]

An einigen Orten (z.B. Mezőkövesd, ehem. Komitat Borsod) bildeten die Bettler eine eigene Körperschaft.[6] Einer unter ihnen konnte von den Behörden damit beauftragt werden, die anderen zu beaufsichtigen. Er war dann der *Bettelrichter* (ung.: *koldusbíró*).[7] Die Behörden regulierten auch die Bettelgänge von fremden Bettlern. In den Dörfern der ehemaligen Komitate Ung und Zemplén meldete sich der fremde Bettler beim Dorfschulzen. Hier gab er seinen Stab ab, den der Schulze dann jeden

4. *F. Schram:* A máriabesnyői búcsújáróhely. Studia Comitatensia, 3. Szentendre 1975. 295. Említi az álkoldusokat *Aurél Vajkai* is. *A. Vajkai:* A csatkai búcsú. Adatok a népi orvosláshoz. Ethnographia, II. (1940) 62—63.
5. *H. Stripszky:* Igricek, énekes koldusok. Ethnographia, XIX. (1908) 347.
6. Vö.: *J. Morvay—V. Diószegi:* op. cit.
7. *E. Tárkány Szűcs:* Koldusbíró. op. cit.

Tag zu einem anderen Haus sandte, um damit anzuzeigen, dass er hier einen Tag lang mit Lebensmitteln versogt wird. Dies ist ein Zeichen dafür, welch wichtige Rolle der *Bettelstab* (ung.: *koldusbot)* einnahm.

Zu Festen (z.B. Weihnachten) und besonderen Anlässen (z.B. Beerdigung, Brotbacken aus dem ersten frischen Mehl) wurden vielerorts Brot oder Kolatschen für die Bettler gebacken. Die unterschiedlichen Bezeichnungen hierfür unter der ungarischen Bevölkerung zeigt deutlich, wie sehr man den Bettler für einen Gottesmann und seine Armut für die Armut aus dem Evangelium hielt. Ihrem Glauben nach galt es als verdienstvolle Tat, einem Bettler Essen zu reichen. In Kunszentmárton (Komitat Szolnok) wurde am Totentag (2. November) und zu grösseren Kirchenfesten stets das sog. *kuduscipó* (dt. etwa: Bettelbrot) für die Bettler im Armenhaus der Stadt gebacken. In Karancskeszi (Komitat Nógrád) nannte man das am 24. Dezember gebackene Brot „Istennek sütötték" (dt. etwa: Für Gott gebacken), welches man dann irgendeinem Bettler reichte.[8] In Zagyvarékas (Komitat Szolnok) wurde für das Heil der verstorbenen Seelen eine ungerade Zahl Brot oder Kolatschen für die Armen gebacken. Wenn man eine Totenmesse lesen liess, nahm man auch Brot für die Armen mit. Zum Totentag trug man sieben oder dreizehn verschiedene Speisen für die Armen in die Kirche. Beim Brotbacken, besonders, wenn es aus dem ersten neuen Mehl gebacken wurde, bereitete man extra ein ganz kleines Brot „Szent Antal számára" (dt. etwa: Für den Heiligen Antal, den Schutzheiligen und Patron der Armen).[9] In Jászdózsa (Komitat Szolnok) wurden zum Leichenschmaus für die Armen Brezeln gebacken, damit sie für das Heil der verstorbenen Seele beten. Zu grösseren Festen (z.B. Ostern, Weihnachten) wurde für die Bettler der sog. *Armenkolatschen* (ung.: *szegénykalács)* gebacken. Und beim Brotbacken wurde das sog. *Bettlerbrot* (ung.: *kuduscipó)* gemacht, wenn es einen Toten in der Familie zu beklagen gab.[10] In anderen ungarischen Siedlungen wurden das Brot oder der Kolatschen für die Armen *Brot Gottes* (ung.: *Isten cipója), Kolatschen von Allerheiligen* (ung.: *mindszentek kalácsa), Totenfladen* (ung.: *halottak lepénye)* oder *Brot des heiligen Antal* (ung.: *Szent Antal kenyere)* genannt.[11] Dies wurde zu Allerheiligen (1. November) in Csépa (Komitat Szolnok) für die Armen in die Kirche gebracht, damit die Toten besser ruhen mögen. Die an Häusern Bettelnden trugen ihre Bitten oft unter Hersagen von Gebeten vor (z.B. Kunszentmárton, Csépa). Bei diesen Gebeten handelte es sich um die lokalen Variationen von archaischen Gebeten, die im ungarischen Volk stark verbreitetet waren und auch mittelalterliche Elemente bewahrten.[12]

8. *Z. Fejős:* Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. Néprajzi Közlemények, XXVI. Budapest, 1985. 196.

9. *É. Cs. Pócs:* Zagyvarékás néphite. Néprajzi Közlemények, IX. Budapest, 1964. 233—236.

10. *É. Gulyás:* Jászdózsai hiedelmek. Folklór Archivum, 4. Budapest, 1976. 157.

11. *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium, I. Budapest, 1977. 438.; *Á. Molnár:* op. cit.; *Gábor Barna:* „Szegényember kenyere". Kunszentmárton, 1972. 5.

12. *S. Bálint:* Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza. Budapest, 1938. 81—83.; *Zs. Erdélyi:* Hegyet hágék, lőtőt lépék. Budapest, 1976. 333—3334.

Anlässlich von Wallfahrten kam den Bettlern an den Wallfahrtsorten eine vielseigte Rolle zu. Beachtenswert ist hier die Gestalt des *singenden Bettlers (ung.: énekes koldus)*, der in seinem Tun auch das Andenken an die mittelalterlichen Sänger bewahrte. Bei Messen und Wallfahrten sorgte der singende Bettler mit seiner Musik und seinem Gesang für die Unterhaltung der Anwesenden, gleichzeitig bot er auch seine Gesangshefte feil. Zu seiner Gestalt sowie seiner Rolle an den ungarischen Wallfahrsorten schrieb *Lajos Takács* eine eingehende Studie.[13] Auch heute sind in den Dörfern des Bezirkes Szabolcs noch einige alte singende Bettler am Leben. In der Jászság und ihrer Umgebung war Emmánuel Szabó (der *blinde Émán*, ung.: *Vak Émán)* eine Berühmtheit. Er war ein singender Bettler aus Jászárokszállás.[14] Auch auf den Wallfahrten im Szekler Land (Siebenbürgen) kam den Bettlern eine wichtige Rolle zu. Die Leute aus den katholischen Dörfern dieser Landschaft (z.B. Csik, ehem. Komitat Udvarhely) lernten die heiligen Gesänge zum Teil an den Wallfahrtsorten, vor allem in Csiksomlyó, und zum anderen Teil von den umherziehenden Bettlern.[15] Als solch einer wurde der singende Bettler aus dem ehemaligen Komitat Háromszék erwähnt, welcher gemeinsam mit seiner Frau zu den Wallfahrten erschien. Zu seinen Gesängen spielte er auf einer dreisaitigen rasselnden Laute.[16] Eines der Instrumente dieser Wallfahrsbettler war im Süden der Grossen Ungarischen Tiefebene die Drehleier (ung.: *tekerőlant)*.[17]

Aufgrund seiner eigentümlichen Lebensweise knüpften sich an die Gestalt des Bettlers die verschiedensten Glaubensvorstellungen. Einem im ganzen Land verbreiteten Aberglauben zufolge durfte eine Schwangere keinen verkrüppelten Bettler bewundern, denn sonst wird auch ihr Kind ein Krüppel. Andererseits hielt man die Gebrauchsgegenstände der Bettler, vor allem aber der wandernden Bettler, wie z.B. seinen Stab oder seinen Tornister, für magisch. In Göcsej streichelte man beispielsweise die Beine eines Kindes, das das Laufen nur schwer erlernen wollte, mit dem Stab des Bettlers, damit es bald laufen lerne. Oder man stahl dem Bettler einen Brocken Brot aus seinem Tornister für solche Kinder, die schwer sprechen lernten.[18] Die gleiche Vorstellung war auch in der Grossen Ungarischen Tiefebene in dem Dorf Zagyvarékas bekannt.[19] In Kismarton (Komitat Sopron) zog man einem an Grind erkrankten Kind den Tornister des Bettlers über den Kopf, um so eine alsbaldige Heilung herbeizubeschwören.[20] Auch in anderen Teile Europas

13. *L. Takács:* Históriások, históriák. Budapest, 1958.
14. *S. Bálint:* Boldogasszony vendégségében. Hanyipuszta. Budapest, 1944.; *G. Barna:* Vak Émán is énekelt róla. Új Ember, XLII. 30., 1986. július 27. 4.
15. *N. N.:* Népliturgiás szövegek, csíki búcsújáróhelyek (Manuskript). Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár, Budapest, 13. 373.
16. *H. Stripszky:* op. cit. 345—353.; *P. Pogány:* A magyar ponyva tüköre. Budapest, 1978. 20—21.
17. *S. Bálint:* A szegedi nép. Budapest, 1968. 139.
18. *J. Morvay—V. Diószegi:* op. cit.
19. *É. Cs. Pócs:* op. cit. 187., 209.
20. *B. Gunda:* op. cit. 628.

sprach man dem Zubehör des Bettlers magische Kräfte zu. Der Bettelstab teilt diese seine magische Eigenschaft mit dem Wanderstab, von welchem er herrührt.[21]

Aufgrund seiner Lebensweise bekleidete der Volksglaube nicht nur die Gegenstände des Bettlers, sondern auch seine Gestalt an sich mit magischer Macht. In der Landschaft Bodrogköz (Komitat Zemplén) sah man den Wallfahrer oder Bettler, der mit einem Kreuzstab umherging, als besonders wissend an. Aufgrund seiner Anweisungen konnte man die Seele des wiederkehrenden Verstorbenen zur Ruhe bringen.[22] In Karancskeszi (Komitat Nógrád) erteilte der Bettler vom Wetter herrührende Weissagungen als Ratschläge zur Heilung von Krankheiten.[23] In den Siedlungen um die Puszta Hortobágy war man der Meinung, dass ein Bettler es versteht, gewisse Krankheiten zu heilen und auch die Zukunft vorauszusagen. In dieser Beziehung entstand eine Mischung aus der Gestalt des ein eigentümliches Wanderleben führenden Bettlers und der Gestalt des weltreisenden, von weit her kommenden Mannes oder Wanderers, dem besonderes Wissen nachgesagt wurde.[24]

Oft war der als so besonders wissend erwähnte Bettler aber auch Gegenstand von Spötteleien und Parodien; dies vielleicht gerade, um den magischen Eigenschaften entgegenzuwirken. Überall bekannt ist die lange, vielversige Bettelgesangsparodie, die den Forschungen von György Kerényi zufolge aus kirchlichen Gesängen enstanden, zu dem unterhaltsamen Bettelgesang wurde. Dem Text dieser Parodien sind oftmals auch die unflätigen und obszönen Formulierungen nicht fremd.[25]

Die Bettler und die verschiedenen Wandersleute (z.B. Pilger, Wallfahrer, Peregrinus) standen miteinander in sehr engen Beziehung in der europäischen und in der ungarischen Volksüberlieferung. Ihr Leben, das sie am Rande der Gemeinschaften und fern von diesen führten, ähnelt in zahlreichen Punkten der Lebensform des Eremiten. Eine gemeinsame Wurzel für diese Beziehung liegt im Mittelalter, als auf den Strassen Europas die Pilger, die nach weit entfernten Wallfahrtsorten zogen und sowohl in ihrer Lebensweise als auch in ihrer Kleidung absonderlich erschienen, noch in grösserer Zahl auftauchten. Diese Lebensform blieb, zusammen mit ihren Extremitäten, bis zum 16.—17. Jahrhundert im wesentlichen unverändert.[26] Auch die Ähnlichkeit zwischen der Kleidung und den Ausrüstungsgegenständen der Pilger und der umherziehenden Bettler verband diese fest miteinander. So waren die Gegenstände der Bettler geradewegs Nachfahren der Gegenstände der Pilger. Ausser dem

21. *E. Hoffmann-Krayer—H. Bächtold-Stäubli* (red.) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. I. Berlin, 1927. 1194.; *J. Seifert:* op. cit. 323.

22. *I. Balassa:* Lápok, falvak, emberek. Budapest, 1975. 155.

23. *Z. Fejős:* op. cit. 131—132, 209—210.

24. *G. Barna:* Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén. Budapest, 179. 56.

25. *Gy. Kerényi:* Egy koldusének változatai. („Igricek — énekes koldusok") Ethnographia, LXXXIII. (1972) 77—84.

26. Vgl.:*R. Plötz:* Strukturwandel der peregrinatio im Hochmittelalter. Begriff und Komponenten. Rheinisch—Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 26/27. 1981/82. 145.

Hut kennzeichneten sowohl den Pilger als auch den Bettler der Tornister, der Stab (Pilgerstab, Bettelstab). Alle beide trugen Unterscheidungsmerkmale (Pilgerzeichen, Bettlerzeichen) und verfügten ausserdem auch über einen Pilger- bzw. einen Bettlerausweis. All dies stand in Zusammenhang mit der Regelung der Lebensform der Pilger und Bettler von Seiten der weltlichen Behörden und der Kirche. Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen geben so manche Erklärung in Bezug auf die Bettler früher und nächster Vergangenheit. Vor allem aber wird uns hierdurch jene besondere Art der Verehrung klar, die das Volk, die Bauern auf der Wallfahrt der Gestalt des Bettlers entgegenbrachten.

Die Namen der im Artikel erwähnten ungarischen Siedlungen, die heute ausserhalb der Grenzen Ungarns liegen:

1. Barka (ehemaliges Komitat Gömör) — Bôrka, Tschechoslovakei
2. Csíksomlyó (ehem. Kom. Csík) — Şomleul Ciuc, Rumänien
3. Kismarton (ehem. Kom. Sopron) — Eisenstadt, Austria
4. Máriavölgy (ehem. Kom. Pozsony) — Marianka, Tschechoslovakei
5. Nagykapos (ehem. Kom. Ung) — Vel'ké Kapušany, Tschechoslovakei
6. Nagyszelmenc (ehem. Kom. Ung) — Vel'ké Slemence, Tschechoslovakei
7. Ungvár (ehem. Kom. Ung) — Užhorod, Sowjetunion

Koldusok magyar búcsújáróhelyeken

A munkaképtelenné vált, hosszú ideig rendszeres munka és megélhetés nélkül a társadalom peremére sodródott emberek egy sajátos csoportját alkotják a *koldusok*. Életüket környezetük könyöradományaiból tartották fenn. Vándorló alakjuk egy középkorban gyökerező életmód maradványa. A XX. századot megelőző időkben a helyi hatóságok igyekeztek szabályozni a koldusok tevékenységét, előírták a koldulás idejét, a koldusok sajátos viseletét, jelvényeit. Ellátásuk abban a keresztény felfogásban is gyökerezik, hogy az alamizsnálkodás erény.

A koldusok működésének egyik fontos színtere a búcsús, a búcsújáró helyek ünnepi sokadalma volt. A zarándokok tudatosan készültek az alamizsnálkodásra, pénzt, ételt, ruhaneműt vittek magukkal a kegyhelyekre. Az elbeszélések és a múlt századi újságok tanúsága szerint a vándorkoldusok sajátos szervezetet alkottak. Megjelentek a koldusok a települések templombúcsúi alkalmával is. Az Erdélyben, a Tiszántúlon, de a másutt is ismert *énekes koldusok* korábbi korok énekmondóinak tevékenységét folytatják. A koldusok számára sütött kenyerek, kalácsok nevei költői változatosságot mutatnak a magyar nyelvterületen. A koldusok személyét sokfelé mágikus hatalommal, felszerelési tárgyait pedig mágikus erővel ruházza fel a néphit. E képzetek is mutatják, hogy a koldus a középkori zarándok, búcsújáró közeli rokona.

Barna Gábor

ZOLTÁN UJVÁRY

ZIGEUNERMASKEN BEIM MUMMENSCHANZ

Der Zigeuner zählt zu den beliebtesten Gestalten in der europäischen Folklore. Er kann als weitgereiste Figur angesehen werden, die nicht nur in der mündlichen Überlieferung, sondern auch in der Literatur und in der Kunst an zahlreichen Stellen auf der Erde in Erscheinung tritt. Der Zigeuner ist einer der ältesten Genre-Typen. Seine allgemein grosse Popularität hat er sich in den Kunstgattungen der Kurzepik, vor allem in der Anekdote, sowie in der Brauchüberlieferung, besonders in den Spielen mit maskiertem Mummenschanz erworben. Dafür, dass er auch als Bühnenfigur auftrat, gibt es in Ungarn schon Angaben aus dem 17. Jahrhundert. Natürlich stellt sich hier sofort die Frage, inwieweit der Zigeuner aus der Literatur und der Folklore, dem tatsächlichen Zigeuner entspricht. Eine eindeutige Anwort hierauf gibt es wohl kaum. Zwischen der Darstellung des Zigeunertums und dem wirklichen Zigeunerleben klaffen oft ganze Abgründe. Um auf diese Fragen eine triftige Antwort zu erhalten, muss man die Geschichte dessen, wie die Zigeuner in Europa auftauchten und wie sie akzeptiert wurden, kennen. Und obgleich die Zigeuner auf ungarischem Gebiet schon im 13. Jahrhundert auftauchten, mussten danach noch lange Zeiten vergehen, bevor sie zu literarischen Typen, zu Genre-Typen wurden. Es hat sowohl in Ungarn als auch allgemein in Europa praktisch Jahrhunderte gedauert — wie dies aus der Geschichte der Akzeptierung des Zigeunertums in Europa angenommen werden darf —, bis die im weiteren Sinne genommene grosse Gemeinschaft, die Leibeigenen, Bauern, das Stadtbürgertrum und die Intelligenz den Zigeuner in den Erzählungen, Anekdoten und Spielen als charakteristische Gestalt, als eine Art Typ akzeptierte, bis aus einer früher negativen eine Figur mit positivem Inhalt wurde. Und ebenso ist es eine Frage, wie der Zigeuner trotz aller bis auf den heutigen Tag wirkenden Antipathien, Vorbehalte und der unterschiedlichsten negativ gezeichneten Vorurteile zu einer beliebten und sympatischen Gestalt der Literatur und der mündlichen Überlieferung — als auch des Volksdramas — werden konnte. Meiner Meinung nach ist die Gestalt des Zigeuners in der Literatur und dem Bühnenstück in grossem Masse eine Geburt romantischer Vorstellungen, in der sich ein spezifischer Typ fixiert hat. Ebenso eine anekdotische Figur und theatralische Gestalt wie der ebenfalls von Raum, Zeit und historischer Authentizität losge-

löste und in der mündlichen Überlieferung als ähnlich individualisierte Gestalt vorgestellte Mohr oder der auch in den volkstümlichen Dramen einen hervorragenden Platz erhaltende Türke.
In den ungarischen dramatischen Spielen kommt der Zigeuner häufiger als alle anderen maskierten Gestalten vor. Die Gestalt der Zigeunermaske kann auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet als allgemein betrachtet werden. Mit Ausnahme der religiös ausgerichteten Stücke gibt es kaum Stücke mit Mummenschanz in denen der Zigeuner nicht vorkommt. Bevor wir einen Überblick über die rezente volkstümliche Überlieferung geben, soll hier auf einige Vorbilder aus den Kunstdramen hingewiesen werden.

Es ist ausserordentlich bemerkenswert, dass die Gestalt des Zigeuners ihren Platz schon in den frühen Stücken des ungarischen Kunstdramas gefunden hat. So waren die Figuren eines Zwischenspiels in einem Drama eines unbekannten Verfassers aus dem 17. Jahrhundert acht Zigeuner. Ein Konflikt ist hier noch nicht anzutreffen. Der zigeunerhaft geschriebene versartige Text — ihre Angst vor der Kälte und dem Winter, ihre Sehnsucht nach Wärme und Sommer — wird hier von den Zigeunern nacheinander hergesagt.[1] Auch das Zwischenspiel eines

Abb. 1. Vermummte mit Zigeunermasken. Baja (Kom. Bács-Kiskun).

1. Magyar drámaírók, 16—18. század. Budapest, 1981. 667—670. Im Nachwort macht *P. Nagy:* auf die Zwischenspiele und in den späteren Dramen auf die aus der Realität der Zeit entspringenden komischen Schattenbilder aufmerksam, zu denen offensichtlich auch der Zigeuner gezählt werden kann.

Schuldramas handelt von den Zigeunern. Das Problem ist hier — wie auch im vorherigen Stück — die Kälte. In dem gedichteten Intermedium „bringen sie ihren wütenden Gegner, den Winter, durch die Gunst Jupiters um."[2] Diese Zigeuner sind noch übertriebene Figuren, das Ganze ist ein Blick auf das Zigeunertum aus der Distanz. Eine sich dem Charakter — gleichsam der Genre-Gestalt — annähernde erste Darstellung in einem Lustspiel ist in dem Stück „Gerzson" von *Mihály Vitéz Csokonai* (1795) zu sehen. Der Zigeuner Antal Calefactor ist eine komische Gestalt, eine typische Lustspielfigur, über die man sich gut amüsieren kann. Sie spricht in der für die Zigeuner typischen Weise ungarisch, was allein für sich den Zuschauer zum Schmunzeln bringt. Der des Latein unkundige Zigeuner missversteht die Sprache seines Partners und gibt ihm witzige Antworten. Sein Zusammentreffen mit dem Teufel gibt er in naiver und zum Lachen zwingender Weise wider. Der lustige Dialog mit dem Teufel baut sich auf der Angst vor diesem auf. Das Komische wird noch durch den Gebrauch vulgärer Worte (ung.: *sartam, tökit, bassom)* unterstrichen. Sein einer Bühnenpartner ist Abraham, der Jude.[3] Eine ähnliche Figur kommt in einem Schuldrama aus der Mitte des 18. Jahrhunderts vor. Die Comoedia de Zingaro et Famulo basiert auf dem lustigen Dialog zwischen einem Zigeuner und einem Medizinstudenten. Der Zigeuner versteht die lateinischen Reden des Studenten nicht, beziehungsweise, er missversteht sie ähnlich wie der Zigeuner in „Gerzson", woraus sich dann ein komisches Gespräch entwickelt, was dann noch durch das Kauderwelsch des Zigeuners gesteigert wird.[4]

Schon bald bemerkten die Komödienschriftsteller, dass der Zigeuner im Spiel eine gute Möglichkeit für das Komische und die Lacher beim Publikum bietet. Das Auftreten dieser zumeist linkisch und naiv (jedoch nicht dumm) dargestellten Figur bedeutete immer sicheren Erfolg. Wie dies die literarischen Quellen zeigen, hat sich vom Zigeuner als Menschentyp ein spezifisches Bild ergeben. Dies hat sich dann fast über Jahrhunderte hinweg festgesetzt, und in den Dramen aus dem 19.—20. Jahrhundert — besonders in den Volksstücken — tritt der Zigeuner mit nahezu den gleichen charakteristischen Zügen auf die Bühne, wie dies schon sein Vorgänger aus den Jahrhunderten zuvor tat.

Dies kann auch in den volkstümlichen dramatischen Bräuchen und Theaterstücken beobachtet werden. Zur häufigen Darstellung dieser Figur mag wahrscheinlich auch beigetragen haben, dass sie leicht und mit wenig Utensilien auszustatten war. Die Hauptcharakteristika der Zigeunergestalt sind: ein schwarzes Gesicht, lumpige, kunterbunte Kleidung,

2. *H. Sztripszky:* Protestáns iskolai dráma a XVII. századból. Irodalomtörténeti Közlemények, XXV. 1915. 328., 341—345. Unter den vier Zwischenspielen des Schuldramas *Cyrus-Schaustellung* von Zsigmond Miskolci das erste. T. Dömötör, weist darauf hin, dass „die Zwischenspiele" dieses Schuldramas „die entscheidendsten Beweise für die Existenz des volkstümlichen ungarischen Schauspiels sind". Népies színjátszó hagyományaink és az iskoladráma. In: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának évkönyve az 1952—53. évre (Red.: *T. Kardos*). Budapest, 1957. 203., 206.

3. *M. Csokonai Vitéz:* Minden munkája. Prózai művek. Budapest, 1981. 167—189.

4. *L. Bernát:* Protestáns iskoladrámák. Budapest, 1903. 295.

Abb. 2. Vermummte mit Zigeunermasken, Szamosszeg (Kom. Szabolcs-Szatmár).

eine Perücke aus Hanfquasten, ein Bart. Der Spieler, der die Zigeunerin darstellte, zog sich auf jeden Fall bunte Kleider an, beschmierte sich das Gesicht mit Flugasche oder Ofenruss bzw. Schuhwichse oder malte sich rot an. Um das Gesicht zu verdecken benutzte man auch einen schwarzen Strumpf. In diesen schnitt man dann Augen- und Mundöffnungen. Der Mund wurde über dies breit rot angemalt. Die Zigeunermaske fertigte sich einen Haarknoten aus Hanfquasten und stopfte sich die Brust mit Lumpen oder Hanfquasten aus. Sollte eine schwangere Zigeunerin dargestellt werden, so wurde mit Hilfe eines Kissens oder einiger Kleidungsstücke ein dicker Bauch imitiert. Dazu zog die Maske dann einen weiten bunten Rock an. Unausbleiblich war das in der Kleidung der Zigeuner für typisch angesehene bunte Kopftuch mit Blumenmuster. Der den Zigeuner darstellende Spieler trat ebenfalls in gebrauchten Kleidungsstücken auf. Meistens trug er einen gekehrten Mantel, um dessen Taille er sich einen Strohstrick schnürte. Dazu trug er kaputte Stiefel und auf dem Kopf einen federgeschmückten Hut. Das Gesicht schwärzte er sich und meistens hatte er eine Pfeife im Mund. Ausser diesen Hauptcharakteristika können in der Darstellung auch zahlreiche Variationen beobachtet werden. Bei den einzelnen Szenen kommen auch Attribute vor, die auf den Bereuf des Zigeuners hinweisen. So hatte der *Trogschnitzer* einen Trog, der *Korbflecher* einen Korb, der *Bohrerhändler* einen Boh-

rer usw. bei sich. Diese boten sie zum Kauf feil. Häufig kam auch das um Gaben heischende Zigeunerpaar mit Kind vor. Die Zigeunerin schnürte sich ein Bündel auf den Rücken, mit dem Kind im Steckkissen darin, oder sie trug das Kind auf dem Arm. In einigen Varianten wurde das Komische dadurch gesteigert, dass die Zigeunerin einen dicken Bauch vor sich herschob, während ihr Mann um Gaben für seine hungernde Familie bat. Der Auftritt der Zigeunerin dient stets als gute Unterhaltung für das Publikum. Die Männer befühlten ihr die Brust und den Bauch, langten ihr unter den Rock und machten dabei obszöne Bemerkungen. Dies wurde vom Publikum mit viel Gelächter verfolgt; und zum Erfolg trug bei, dass jedermann wusste: die ihr Genitale so sehr hervorhebende Zigeunerin wird von einem Mann dargestellt. In den Spielen mit Zigeunermasken waren erotische und phallische Szenen recht häufig. So befestigte der den Zigeuner verkörpernde Spieler beispielweise an seiner Hose eine den Phallus imitierende rote Paprika, ein Wurstende oder andere „Utensilien".

Für die Gestalt der Zigeunermaske ist nicht nur ihre äusserliche Erscheinung, sondern auch ihre Sprache auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet charakteristisch und allgemein. Der Zigeuner aus den dramatischen Spielen verfügte über eine ganz spezifische Mundart. Eine „Mundart", die es in Wirklichkeit natürlich nicht gibt, sondern von den Nicht-Zigeunern als Spezifikum der Zigeuner angesehen wird. Auch für dieses Sprach-Charakteristikum sind Vorläufer in der Literatur anzu-

Abb. 3. Teilnehmer des Zigeunerhauptmann-Spiels. Szamosszeg (Kom. Szabolcs-Szatmár).

treffen. Schon in den anfänglichen Kunstdramen, Theaterstücken (und anderen Kunstgattungen) spricht der Zigeuner so, wie sich dies der Ungar vorstelle, wie er sich dies ausdachte und somit diese „zigeunerisch-ungarische Mundart" schuf. Auffallend dabei ist, dass diese Sprache im wesentlichen grammatisch richtig ist. Es wird hier also nicht die Sprache eines, des Ungarischen nicht kundigen Menschen nachgeahmt. Die starken Abweichungen zeigen sich in der Lautung und in der Aussprache der einzelnen Wörter sowie darin, dass in den Text meist verzerrte und unsinnige Zigeunerworte eingemischt werden. Dies kann auch in dem oben erwähnten Lustspiel von 1795 beobachtet werden.

(z.B.: Hej suskere tsala bingaskore, hogy a lilked bujjon ki a könyöködön, még most is rettegek, úgy megijesztettél. Vigyen el az ördög, hordd el a risát, sandikhezs, stophengyules.[5])

Mit diesen lautlichen und anderen Spezifika spricht auch anderthalb Jahrhunderte später noch die Zigeunergestalt aus den volkstümlichen Spielen. Unsere Felduntersuchungen und Beobachtungen zeigen, dass diese durch die Literatur und die verschiedenen Unterhaltungsschriften, wie Kalender und Kolportagedrucke, verbreiteten und wahrscheinlich durch diese Schriftwerke für den Zigeunertyp herausgebildeten Sprachen sich — als Zigeuner-Spezifikum akzeptiert — sowohl in den oberen als auch in den unteren Kreisen allgemein ausgebrietet haben.

(z.B.: Dösi more. Én és a nagy sötétség barungolt messire. Viletlenül bile estem így nagy sörtös kiminybe. Igyekestem elillanni, míg az ij setit marad, de már kiső vettem iszre, hogy egy sunka vilem szaladt. Ikhele, ukhele, ukhendáré... Egy kis salonnát, egy kis listet, egy kis kulbászt, egy kis kenyeret, egy kis pínzt tessenek adni.[6])

Wie in den hier erwähnten so auch in anderen Beispielen verändern sich die Laute *sz* zu *s* (szalonna ∼ salonna), *z* zu *zs* (kezem ∼ kezsem), *o* zu *u* (sonka ∼ sunka). In weiten Kreisen ist es verbreitet, ein „i" für den Vokal „é" zu sprechen (sötétség ∼ sötítsig), oder das Füllsel „la" nach den Wörtern oder unsinnige Zigeunerwörter zu gebrauchen. So hat sich der „ungarische Dialekt" der Zigeuner auf künstlichem Wege herausgebildet. Als Grundlage hierfür hat natürlich die sich vom Ungarischen meistens unterscheidende lautliche Eigenheit der Zigeunersprache gedient. Ähnliches kann auch in der Sprache der Juden beobachtet werden. Doch wie schon einmal erwähnt, ist dies nicht die für Menschen fremder Nationalität charakteristische Sprache. Denn grammatisch stimmt der Text. Dem gegenüber spricht z.B. der wandernde Blechslowake (Klempner) mit fremdem Akzent und falsch. Im allgemeinen war dies so Brauch und es liess sich auch so am einfachsten widergeben, dass die dargestellte Person aus fremder Nation kommt. Die grammatische

5. *M. Csokonai Vitéz:* i. m. 188.
6. *I. Ferenczi—Z. Ujváry:* Farsangi dramatikus játékok Szatmárban. Műveltség és Hagyomány. IV. Debrecen, 1962. 73., 75.; Vö. a cigányprédikációk ponyvai szövegeivel. *Z. Ujváry:* A temetés paródiája. Debrecen, 1978. 110—131.

fehlerhafte Sprache ist für alle Fremden gleichermassen charakteristisch. Die Sprache der Zigeuner hat jedoch etwas Eigenes, sie wird in den literarischen Kunstgattungen und volkstümlichen nur von den ungarischen Zigeunern gesprochen.

Die Masken, die in den ungarischen dramatischen Bräuchen den Zigeuner darstellten, traten auch bei den Umzugsbräuchen unter den Masken auf dem Fasching und im Winzerumzug, in den Stubenszenen, so z.B. in der Spinnstube, auf der Hochzeit oder auf dem Schlachtefest, auf. In den Umzugsbräuchen ist der Zigeuner meistens eine „stumme" Figur, eine Maske unter den anderen, die allein durch ihre Gegenwart den Kreis der Teilnehmer belebt. In den Stubenszenen, vor allem in der Spinnstube und auf dem Schlachtefest, waren Varianten bekannt, in denen die Zigeunermaske eine „Rolle" spielte, ein Handwerk nachahmte oder gewisse Texte hersagte. Mit Ausnahme eines volkstümlichen Bühnenstückes, in dem es auch längere Dialoge gibt, dem *Zigeunerwoiwoden-Fasching,* kamen in den Zigeunerszenen kurze, meist improvisierte Texte vor, die sich auf die nachgeahmten Berufe, den Verkauf, das Wahrsagen und Gabenheischen bezogen. Ein Spiel, das sich auf einem gebundenen Dialog und vorhergehendem Einstudieren aufbaute, gab es nur selten. Beim Erscheinen in der Spinnstube oder auf dem Schlachtefest ergaben sich die lustigen Dialoge mit den Anwesenden von selbst.

Abb. 4. Vermummte mit Zigeuermasken in die Hochzeitsbräuchen. Hencida, (Kom. Hajdú-Bihar).

Auf das Schlachtefest gingen die als Zigeuner verkleideten Masken, um sich Kostproben zu erbitten. Sie waren darauf bedacht, soviel wie möglich „wegzunehmen". Einem lustigen Beispiel zufolge, steckte ein Zigeuner sich eine Wurst so ins Hemd, dass das andere Ende aus dem Hosenschlitz herausragte. Diesen befühlten die Anwesenden, wie stark seine Brust usw. sei. Doch der Zigeuner klagte immer wieder, dass er so hungrig sei, dass ihm schon die Wurst heraushinge. Da bemerkte man die versteckte Wurst und wollte sie wegnehmen. Die Zigeuner rief, dass nun seine Wurst dahin sei. Das Spiel nahm sein Ende mit einer Phallusimitation (Békés).[7]

Für ein Bühnenstück mit Texten und mehreren Spielern ist ein detailliertes Beispiel bekannt. Der *Zigeunerwoiwoden-Fasching* wurde im Gebiet Ostungarns aufgezeichnet. Zu diesem Spiel sind Vorbereitungen, Proben und eine entsprechende Organisierung notwendig. In der Szene gibt es zwölf Spieler, von denen acht Zigeunermasken sind. Sie treten in der schon erwähnten Art zigeunerisch verkleidet auf. Hier musste ausser dem Text in erster Linie auf die Aussprache, die Bewegung und die entsprechende Gestaltung der Spieler geachtet werden. Das Stück hatte zwar einen vorbestimmten Text, doch kam es immer wieder zu Improvisationen, besonders im Spiel der Woiwoden.

Im *Zigeunerwoiwoden-Fasching* ist eine Zigeunerfamilie zu sehen, deren Sohn zu den Soldaten einberufen wurde. Er wird nun von der Mutter, den Geschwistern und seiner Braut beweint. Sie mimen ein heilloses Geweine. Da tritt der Woiwode mit einem Schinken herein und meint, jetzt gibt es endlich was zu essen. Lachen, Freude und Tanz setzen dem Weinen ein Ende. Zum Konflikt kommt es, als der Gendarm eintritt, der Schrecken aller Zigeuner. Er stellt den Woiwoden zur Rede, wo er den Schinken herhabe. Als sich herausstellt, dass er ihn aus dem Rauchfang gestohlen hat, führt ihn der Gendarm ab. Die Spannung wird durch die Szene der Storchenmasken gelöst, dann bittet die Zigeunerin um Gaben und später tanzen und singen alle.[8]

Bei den meisten der Stubenszenen mit Zigeunern ergeben sich spontane Dialoge zwischen den Masken und dem Publikum, recht oft auch der Hausfrau. In den Spinnstuben zählten der Zigeuner und die Zigeunerin fast ständig zu den maskierten Gestalten. Oft trat der als Zigeuner verkleidete Spieler allein auf, manchmal aber mit zwei oder drei anderen Spielern. Diese Szenen basierten auf Improvisationen innerhalb eines bestimmten Themenkreises. So kann jedes Spiel als individuell angesehen werden, doch sind sie alle durch den Zigeuner als Typen miteinander verbunden. Für die Zigeunerszenen ist allgemein charakteristisch und gleichzeitig von allen anderen unterscheidend, dass der Zigeuner eben anhand seiner Erscheinung, seiner Sprache und Spielvarianten einen spezifischen Typ vertritt, eine individualisierte Gestalt, die losgelöst von Zeit. Raum und Anlass überall als die gleiche Figur erscheint. Demnach ist der Zigeuner jener Spieler der ungarischen volkstümlichen dramatischen Bräuche und Bühnenstücke, der gerade

7. *E. Bartha—Z. Ujváry:* Népszokások Békésen. In: Békés város néprajza (Red.: *I. Dankó*). H. n. 1983. 883.

8. zB. *I. Ferenczi—Z. Ujváry:* i. m. 70—76.; *J. Manga:* Ünnepi szokások a nyitramegyei Menyhén. Budapest, 1942. 39.; *L. Felföldi:* A Békés és Csongrád megyei disznótori szokások dramatikus mozzanatairól. Ethn., LXXXV. 1974. 473.; *Z. Beck:* Disznótoros szokások Orosházán és környékén. A Szántó Kovács János Múzeum Évkönyve. 1963—64. Orosháza, 1965. 257.; Népszokások Békés megyében. Békéscsaba, 1974. 100 ff.

durch die Verallgemeinerung zum Individuum, zu einem Typ geworden ist. Die gleiche Gestalt, den gleichen Helden gibt er auch für die Volksmärchen, Anekdoten und andere folkloristische Schöpfungen ab.

Die Gestalt mit der Zigeunermaske ist aber nicht nur in den ungarischen dramatischen Spielen beliebt. Überall in Europa taucht sie in den verschiedenen Kalenderbräuchen und anderen volkstümlichen Spielen auf. Besonders zahlreiche Beispiele hierfür sind aus der slawischen Volksüberlieferung bekannt. Mit der Darstellung des Zigeuners in den polnischen Volksbräuchen und in der polnischen Volkskunst hat sich *Adam Bartosz* eingehend auseinandergesetzt. Er weist darauf hin, dass man sich vor allem zum Fasching als Zigeuner und Zigeunerin verkleidete. Dazu dienten lumpige, zerschlissene Kleider. Das Gesicht malte man sich schwarz an oder setzte sich eine Larve auf. Dies waren komische Figuren, die sich albern benahmen, zigeunerisch sprachen und in scherzhafter Weise die für die Zigeuner charakteristischen Züge nachahmten. Die Zigeunerin hielt stets eine Puppe im Arm. Sie machten Berufe nach, weissagten, ahmten den Pferdekauf und das Pferdebeschlagen nach und heischten um Gaben.[9] In den meisten Umzügen treten sie gemeinsam mit anderen Masken auf. So kamen sie z.B. in der Gruppe der Faschingsmasken der galizischen Polen gemeinsam mit dem *Bettler*, dem *Klempner*, dem *Türken* und dem *Juden* vor.[10] Die als Zigeuner verkleidete Gestalt kommt auch bei der Ausübung anderer Bräuche vor. So ist sie ein beliebter Spieler in den Hochzeitsspielen. Die falsche Braut wird gern von einem als Zigeunerin verkleideten Spieler dargestellt. Zigeunermasken sperren dem Hochzeitszug den Weg ab usw. Besonders beachtenswert ist, dass in dem polnischen Bethlehem-Spiel mit Marionetten, dem sog. *sopka*, auch Zigeunerfiguren vorkamen. Die Zigeunerin wurde mit Kind, der Zigeuner mit einem Bären oder einer Geige dargestellt.[11] In einigen Varianten dieses Bethlehem-Spieles kamen neben dem Zigeuner auch andere weltliche Personen vor, wie z.B. ein *Tischler*, ein *Schuster*, ein *Schneider*, ein *Holzschnitzer*, ein *Böttcher*, und dort waren auch der *Ungar* und der *Jude* anzutreffen.[12] Unter den komischen Figuren des russischen *Wertjep* — wie *Bauer, Soldat, Pope* und *Jude* — gab es ebenfalls den Zigeuner.[13] Er zählt auch zu den beliebten Figuren des *Petruschka-Spiels*. Petruschka kauft ein Pferd vom Zigeuner, dem statt eines Vorschusses der Kopf mit dem Stock geschlagen wird.[14] An einigen Orten (z.B. in den Dörfern des Gouvernements Wladimir) gehörte zu den maskertierten Neujahrsgestallten — wie *Baron, Grundbesitzer, Mönch, Schankwirt* und *Bettler* — auch der Zigeuner. Er trat hier ebenso auf in den Spielen der Ungaren, der Polen oder anderer Völker. Meist war er in einen umgekehrten Pelz oder zerschlissene Sachen ge-

9. *A Bartosz:* Postać cygana w obrzędach i plastyce ludowej. Polska Sztuka Ludowa, XXXVI. 1982. Nr. 1—4. 145.

10. *S. Matusiak:* A lengyel nép élete. In: Az Osztrák—Magyar Monarchia írásban és képekben. XVI. Galiczia. Budapest, 1898. 311.

11. *A Bartosz:* i. m. 145—146.

12. *B. Schier:* Die Hirtenspiele das Karpathenraumes. Berlin—Dahlem, 1943. 51.

13. *V. J. Krupjanskaja:* Narodnij teatr. In: Russkije narodnije poetičeskoje tvorčestvo (Red.: *P. G. Bogatyrjev*). Moskva, 1954. 396.

14. *P. G. Bogatyrjev:* Narodnij teatr. In: Russkije narodnije tvorcestvo. Moszkva, 1966. 97—118.

kleidet. Das Gesicht hatte er sich mit Russ beschmiert. Die Zigeunerin trug bunte Kleider, hatte langes Haar und hielt Karten in der Hand. Das Zigeunerpaar zog von Haus zu Haus, sagte wahr und sammelte Gaben ein.[15] Am Schluss der ukrainischen Hochzeit zog man ebenso als Zigeuner und Zigeunerin angetan durchs Dorf, bat um Hühner, Eier und Geld, um damit weiterzufeiern.[16] In Ost- und Südbulgarien sowie in Trakien gehörten die Zigeunermasken zu den allgemein beliebten *Kukeri-Spielen.*[17] Im Faschingsumzug boten sie Blechkämme, zerrissene Siebe und zerbrochene Löffel feil.[18] Auch am griechischen *Kalogheros-Spiel* nahmen Zigeunermasken teil. Sie „fertigten" dort Pflugscharen an. In einem vorherbestimmten Teil des Spiels übergaben sie den „fertigen Pflug" den Dorfältesten.[19] In einer diesen ähnlichen Rollen tritt der Zigeuner auch in den rumänischen Spielen auf. Eine Gestalt des Moldauischen Spiels mit Ziegenmasken ist der Zigeuner.[20] Er tritt auch im Kreis der Masken zu Neujahr und zu den Hochzeiten auf, zu welchen des weiteren der *Jude,* der *Apotheker,* das *alte Weib,* der *Türke,* der *Russe* u.a. gehörten.[21] Andernorts trat er in den Bärenspielen als *Schmied* auf.[22] So könnte hier noch eine Vielzahl ähnlicher Beispiele aus der Überlieferung anderer Völker angeführt werden. Doch es soll nur noch auf ein weiter entferntes Beispiel aus Nordeuropa hingewiesen werden. Zu den Hochzeiten in Litauen machten die als Zigeuner verkleideten Gestalten allerlei Spässe. Sie erschienen als Wanderer aus der Fremde und führten Pferdekaufszenen vor. Dann wieder kamen sie als Bittsteller, um die junge Frau zu sich einzuladen. Ihr lächerliches, komisches Gehabe, ihre Bewegungen und ihre Sprechweise erheiterten die Hochzeitsgäste.[23]

Die Beliebtheit der Zigeuner-Gestalt in den dramatischen Bräuchen und volkstümlichen Stücken geht sowohl aus den ungarischen als auch europäischen Beispielen gleichermassen hervor. Erklärung für ihre Darstellung ist in erster Linie die weite Verbreitung der Zigeuner in einem grossen Gebiet. Dies ist jedoch für die Schaffung einer „Bühnenmaske"

15. *V. I. Čičerov:* Zimnij period russkovo narodnovo zemledelčeskovo kalendarja XVI—XIX. vekov. Moskva, 1957.

16. *J. Komorovsky:* Tradicná svadba na Slovánov. Bratislava, 1976. 267—268.

17. *Ch. Vakarelski:* Etnografia Bułgarii. Wrocław, 1965. 343., 349.; Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares. Ethnologia Slavica, I. 169. 139.

18. *R. Angelova:* Les masques populaires bulgares. Schweizerisches Archiv für Volkskunde, LXIII. 1967. 236.

19. *G. A. Megas:* Greek Calendar Customs. Athen, 1963. 63—65.

20. *M. Pop:* Obiceiuri traditionale românești. Bucuresti, 1976. 73.

21. *M. Pop—C. Eretescu:* Die Masken im rumänischen Brauchtum. Scweizerisches Archiv für Volkskunde, LVIII. 1967. Nr. 3—4. 163., 167.; *N. Jula—V. Mănăstireanu:* Tradiștii și obiceiuri romanești. București, 1968. 45.

22. *G. I. Spatari:* Drama populare moldovenjaske. Kisinev, 1976.

23. *S. Skodenis:* Kostüme und Masken in Litauen. In: Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa. (Red.: *R. Wildhaber).* Basel, 1968. 5—6.; *G. Kráev* betont, dass die Zigeuner mit Hilfe eines Ausbruches aus den Verhaltensnormen unterhalten. Adaptivmi formi na szvremennata maszkaradna obrednost u nasz. Bulgarski Folklor, IX. 1983. 4. sz. 82—84.; *A. Sulitka:* Koledovanie na slovensko—polskom pomedzi Spisa. 30., 315.; *J. Olejník:* L'ud pod Tatrami. Martin, 1978. 135.; *E. Horváthová:* Zvyky a obrady zimného slnovratového cykli v Honte. Slovensky národopis, XXIX. 1981. 327.; *L. Schmiedt:* Das alte Volksschauspiel des Burgenlandes. Wien, 1980. 89.

noch nicht ausreichend. Wollen wir den psychologischen Hintergrund aufdecken und erklären, wie sich die Zigeunermasken in den Bräuchen und Spielen, in dem europäischen Maskenrepertoire herausgebildet haben, zur Erfüllung welcher Funktion sie entstanden, so müssen wir an die Beantwortung dieser Frage von mehreren Richtungen herangehen. Allgemein bekannt ist, dass die Zigeuner an der Peripherie der Gesellschaft gelebt haben. Infolge ihres Wanderdaseins tauchten sie irgendwo auf, um dann wieder zu verschwinden. Wenn sie sich tatsächlich irgendwo niederliessen, so geschah dies im Randgebiet der Städte oder Dörfer. Wegen ihres Rassenunterschiedes und ihrer spezifischen Lebensweise blickte die sie akzeptierende, aber oftmals sie eher nur in ihrer Umgebung duldende „Ureinwohnerschaft" als eigentümliche Gestalten an, von denen man dies und das wusste und sich infolgedessen häufig romantische, mystische Vorstellungen machte. In Wirklichkeit zogen nur ihre Äusserlichkeiten die Aufmerksamkeit auf sich. Eben aus diesem Grunde wurden sie in den Kunstgattungen der Folklore in erster Linie zu Genre-Gestalten. In den volkstümlichen Spielen weisen nur formelle Merkmale eine „rassische" Charakterisierung des Zigeuners und des Zigeunertums auf. Doch auch die hierhergöherenden Attribute beschränken sich auf einige Äusserungen. Selbst in den Spielen, in denen auf den Beruf des Zigeuners hingewiesen wird, ist eine formelle Nachahmung zu beobachten. Trotzdem ist die Zigeuner-Gestalt der volkstümlichen Spiele als ein spezifischer Typ anzuschaun, und zwar als ein internationaler Masken-Typ. Egal, wo er vorkommt,er stimmt nicht nur in den äusserlichen Merkmalen, sondern auch in den Funktionsbezügen der dargestellten Gestalt überein. Unabhängig jedoch davon, welche formellen und inhaltlichen Merkmale die Zigeunermaske trägt, die Sympathie des Publikums offenbart sich dem komischen, unterhaltsamen Spieler. Kurz gesagt: die Zigeuner-Gestalt der Volksüberlieferung ist im Repertoire der Bühnenstücke als weitgereister Held erhalten geblieben.

Cigánymaszkos alakoskodók

Az európai folklór legnépszerűbb alakjai közé tartozik a cigány, aki egyike dramatikus néphagyományaink legrégibb genre-típusainak. Különösen gyakran fordul elő a cigány alakja a kisepikai műfajokban és a maszkos alakoskodó játékokban. Színpadi megjelenítésére Magyarországon már a XVII. századból van adat. Az irodalom, a színjáték cigány szereplője a sokévszázados közös történelmi szálak és a kétségkívül meglevő előítéletek ellenére nem reális figura, hanem sokkal inkább a múlt század romantikus szemléletének szülötte.

Ujváry Zoltán

ANDRÁS KRUPA

PARALLELISMUS IN THE BELIEF-SYSTEM OF THE HUNGARIAN AND SLOVAK POPULATION IN BÉKÉS COUNTY

It is one of the most difficult tasks to describe the actual features of the mutual effects still existing or developed as a result of their living together in the belief system of the Hungarian and Slovak population in Békés county, in the South-East of the Great Hungarian Plain, as well as to show the elements of transmission and acceptance with authenticity. It is not only due to the intertwining of several features naturally coming from their living together — as besides similarity there exists its opposite in close connection, i.e., the difference also appears almost everywhere —, but also to certain wider historical background, containing the result of much earlier interethnic relationship between the Hungarian and the surrounding Slavic population, and concerning the belief system several parts have something to do with the Hungarian-Slovak connection as well.

On the basis of all these facts, there was a scientist, *G. Róheim,* who considered the Hungarian popular belief to be the same as the Slavic popular belief. (Magyar néphit és népszokások. Budapest, 1925. 334—335). *Z. Ujváry,* with the knowledge of the historical background of the relationship, altered this statement saying that certain layers of the Hungarian popular belief are actually of foreign origin changing into Hungarian at the same time (Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban. Debrecen, 1969. 199.). These examples also prove the fact that in the analysis of the belief system we should avoid forming simplified opinions, because the system of connections between the belief elements and inherences of the belief system being compound itself is also complicated and has several layers, Parallelisms are considered to form a special layer oft the popular belief.

First of all we attempt to classify the concept of parallelism. We consider parallelism the beliefs of the belief system of the Hungarian and Slovak population living in the area of Békés county that exist identically or similarly in the popular belief of the Hungarian population living here as well as the Slovaks settled in this area, although the appearence of identity and similarity has not originated from the interethnic relationship of these two ethnic groups, the reason for their existence is independent and distant. It means that the elements of the belief system — for all their similar features — have not entered one or the other belief system by means of transmission or acceptance, but following an own

way of development within the particular ethnic group they appeared parallelly with those of the other ethnic group. Parallelism means at the same time that on condition the two ethnic groups did not live together, these elements would be parts of the system of beliefs of the particular ethnic group. Let me mention just a few examples of the belief practice: ceremonies on Luca-day (13th December) (pricking hens, prohibition of letting money out, making the special Luca's stool slowly from 13th December to 24th December for superstitious purposes on Christmas Night), a dish full of grains put under the Christmas table, a bunch of straw, etc. All these customs equally exist within the Hungarian and Slovak population of this area. If we considered the question of parallelisms from a static point of view, we might as well disregard them as inorganic features not perfectly belonging to the subject of interethnic relationships. Although analysing them either synchronically or diachronically we have to maintain that in spite of their apparent occasional congruencies and despite the fact that the popular beliefs of both these ethnic groups exist as a result of specially determined historical development, the parallelisms reflect their living together and mark several dynamic connections as well.

I pointed out one of the most characteristic features of their existence in my lecture held at our first conference, i.e., elements both adapted by means of interethnic mutual effects and belief and custom elements existing parallelly in the two ethnic groups exist and have effects in the same way at the same time, i.e., help each other to survive, or they have already extinguished, i.e., they had mutual effects on their disappearances. These specific features are called compensation regularities of coexistence by me. The regularity is not only characteristic of parallelism, but as an existing necessity it shows that the elements of the belief system are not isolated from each other as far as their outer connections concerned, but several other factors have their mutual effects on them.

First I mention the historical relations of parallelisms. Slovaks settled in the South-East of the Great Hungarian Plain arrived from different areas of the present Slovakia, consequently they can be characterized intraethnically as a heterogenous population. The ethnic picture of the Hungarian population either living here after having survived Turkish invasion in a small number or settled here coming from different parts of the country was also heterogenous. The Hungarian population as the major, state forming ethnic group has preserved its local traditions in spite of all these facts, and its popular culture unifying permanently is based on it. The Slovake settled here for about 250 years have been completely cut from their mother ethnic group, they started their new life in a different new community, and the new circumstances determined the further development of their popular culture. Accordingly, their belief system has changed, and it consists of there larger larger units. They are as follows:

a) the basis, i.e., the largest element is represented by the beliefs brought with them,

b) a large layer is formed by the adapted beliefs in their new homeland by means of interethnic relationships

c) a smaller part is the group containing beliefs developed or changed following certain local (geographical, circumstancial) effects.

In fact these three groups can be differentiated within the Hungarian population living in the sout-east of the Great Hungarian Plain. The highest number of parallelisms can be found in the basic layer brought with themselves and within the belief elements developed locally in the system of both ethnic groups. The parallelisms of the basic layer brought with themselves were present in the belief system of the Slovaks at the time of their settling in this area, and the corresponding parallels were owned earlier by the Hungarian population living here. The presence of the Hungarian data can be proved by the records of the witchcraft trials from the same time and a few other documents as well, the Slovak data can be verified with the help of a comparison of historical kind with the belief system of their original place. The fact that the parallelisms can be shown as having originated earlier can support that the significant part of the belief system of the two ethnic groups had been existed parallelly at the time when they settled together. The identical or similar elements of the belief system of both the Slovak and the Hungarian population may have originated at the contact of Hungarian and Slovak universal folk culture in the historical past, drawing from a common source, i.e., the common basis of folk cultural layers of Europe and the Carpathian-basin; or they developed as a result of the aspect and attitude of the same type of their earlier different life. From our point of view all these parallelly existing beliefs have great importance, because owing to the closeness to each other the exchange and the creative adaptation could be speeded as far as other elements of the belief system of the Hungarian and Slovak population are concerned.

Parallelisms means the parallels existing in the belief system of the two ethnic groups especially since the Slovak group settled in this area. Parallelisms are not homogenous, as a matter of fact. A part of them shows parallels in content (the purpose of belief and rite) but difference in formal realization (greetings on Luca's day); sometimes the form realization has different content or purpose (the Slovaks prohibited knocking down the swallow's nest to prevent fire, whereas the Hungarian population of Orosháza wanted to avoid the death of their cattle with it.).

One of the sources of parallelisms is the local effect. The concept of location can be considered in a wider sense, including the geographical, environmental, professional and cultural factors as well. The similar geographical location can be responsible for the development of many parallelisms of belief: especially the parallel origin of weather prognosis on the border of belief and experience can be detected most apparently (e.g., the direction of the wind's movement, the intensity of train's rattle or the sound of the bell, the occasional possibility of seeding the remote Transylvanian mountains could be sources of many identical or similar beliefs).

Parallelisms and interethnic effects are in mutual creative relationship with each other. Most of the mythical figures of the Slovak mytho-

logy can also be found in the belief of the Hungarian population (witch, nightmare, ghost, etc.). The characteristic features of these figures exist parallelly in the system of both ethnic groups. The witch, however, has spread its own sphere of activity on some other figures' account (in the Slovak mythology the *mora,* in the Hungarian one the nightmare lends a few features, it can assume the figure of ghosts as well and sometimes it does haunting). The Slovaks coming to the Great Hungarian Plain had known the legends about the purification of the treasure hidden in the ground, but they also dated the time of hiding to the period of the Turkish invasion possibly owing to certain local or Hungarian effects.

The origin of the particular parallelisms have been affected by certain factors outside the two cultures or existing above them, like the Church, public education and public culture. Although the Church was against the superstitions, and it affected both ethnic groups in a negative sense (for example, it affected both the Hungarian and the Slovak Lutherans), it also promoted the parallel preservation of certain elements, especially those concerning the religious ceremonies and festivals (especially in the Catholic Church: consecrating houses, candles and catkin, etc., on Twelfth-day, on Candlemas day and on Palm Sunday). The irrationality of the dogmas of the Chursh supported the preservation of the beliefs in both ethnic groups. The school helped the parallel survival of those customs that used to have certain content of belief earlier or in the near past. In Békéscsaba and in the surrounding villages there was a custom to present something natural to the teacher oh Gregory's day, who was waiting for the arrival of the storks together with the children on the same day. If the storks' legs were muddy, a wet year could be expected. In most schools of this county between the two world wars Slovak and Hungarian pupils were taught to act Nativity Plays by their teachers.

The Slovak and Hungarian language calendars had a decisive role in spreading parallel knowledge of beliefs, saying almost the same weather forecast in content on certain outstanding days. The same effect of mass media is more significant nowadays. In the last 25 years owing to the social revolution public community customs were pushed into the background completely together with their belief contents. The younger generation of both ethnic groups do not know them at all or have just a small amount of knowledge about them. The broadcasts of the radio and television are often coloured by the custom elements of the outstanding days recently. On the course of our collecting data we were assured that the custom and belief elements broadcasted by the radion or television had been folklorized to a great extent. Nearly only these kind of data can be collected from the young and middle generation of both Slovak and Hungarian origin, although the old generation also refers to them. The knowledge obtained by means of the central media is related in Hungarian by the Slovaks almost without exceptions, although the members of the older generation tell the same beliefs known by them in Slovak. The Slovak people considered the belief about the bear (i.e., whether the bear remains outside or return to the cave) to be connected

with Paul's day, or both Paul's day and Candlemas day earlier, Today, as a result of the effect of the radio and television they connect it to the Candlemas day almost without an exception.

The latter examples of parallelisms refer the recent survival of folklore and the possible ways of integration at the same time. Consequently they show the vertical level realization of the negation's negation: the existence of bilingual Slovak-Hungarian parallelisms — being forgotten and left — they returned in a folklorized and integrated form in the same language, in Hungarian.

Before finishing the study the issue of the linguistic appearance of the parallelisms should also be mentioned. An important factor of the usage of language by the Slovak population — as by any other minorities — is the compactness of the national minority or in the case of more than one settlements, the size of the population. The Slovak population of this area has become of sporadic nature as a result of the exchange of the population and the enormous emigration from the county.

The higher requirement of the social development is not satisfied either by the present word usage or linguistic quality of the dialect. As imitating the linguistic level of the relatives and friends settled in Slovakia and visiting their home nowadays or of the children learning in Slovak at schools the adults have the possibility to compare their usage of language, and he recognizes that the language he speaks is underdeveloped and primitive, lacking a lot of things, but at the same time because of his age he is not able to learn the Slovak public language which is necessary for the modern needs of communication. As a result the dialect becomes the language of the family used at home only, and they choose the Hungarian language generally as the way of holding connections outside the family. As the world of beliefs is also limited to the family, the same happens as in the case of dialects, i.e., the traditional texts of beliefs are told in Slovak language, but the language of the custom and belief elements obtained by means of the central media will become Hungarian, since they heard them in Hungarian. Consequently, the parallel knowledge of beliefs existing earlier becomes into a semi-parallelism: two similar or identical knowledges of belief living together in different languages are replaced by one folklorized and integrated knowledge of one language.

As a summary, it can be stated that although the parallelisms of the two ethnic groups have not developed as a result of their living together, they reflect a lot of characteristic features of the mutual effects and connections of their common life. Those who know this knowledge of beliefs, which is close to each other, do not want to or cannot distinguish them ethnically in most cases. Thus it seems to be reasonable to accept it as a special form the interethnic relations, and consider it the common treasure of the Hungarian and Slovak populations of this area as a result of the historical processes.

Parallelizmusok a Békés megyei magyarok és szlovákok hiedelemvilágában

A Békés megyében élő magyarok és szlovákok együttélése következtében a hiedelemvilágukban kialakult kölcsönhatások megnyilvánulásainak, az átadás-átvétel alkotóelemeinek hitelt érdemlő kimutatása egyike a legnehezebb feladatoknak. Nem csupán a ma már szinte kibogozhatatlan összefonódások, hasonlóságok miatt, hanem a tágabb történeti előzmények folytán is, amelyek magyar—szláv vonatkozásban az interetnikus kapcsolatok évszázadainak hátterében meghúzódnak. Az egyes parallelizmusok létrejöttét befolyásolták a két etnikum népi kultúráján kívül, illetőleg fölöttük álló szervező tényezők is, mint pl. az egyház, a közoktatás, a közművelődés stb. A párhuzamos hiedelemismeretek terjesztésében élen jártak a szlovák és a magyar nyelvű naptárak, s a legutóbbi évtizedekben nem lebecsülendő a tömegkommunikációs eszközök hatása sem. Megállapíthatjuk, hogy noha a két etnikum parallelizmusai nem az együttélés hatására alakultak ki, a közös élet kapcsolatainak, kölcsönhatásainak számos jellegzetességét tükrözik.

Krupa András

ILDIKÓ KRÍZA

TÁLTOS AS A SUPERNATURAL BEING IN HUNGARIAN TALES AND LEGENDS

One of the significant players in the world of beliefs among Hungarians before Christianity is the *táltos*. The representative of this old religious image survives in folk tales and legends. This recurrent figure of so many magic tales appears to be somewhat complicated and ambiguous. The idea of táltos is generally emboided in a player of the tale who occurs there in the form of an animal, such as horse or bull. The *táltos*-horse helps for example the heroes of a „Miraculous escape" (MNK 313), gives advice for the escape from a wicked person (A *táltos-ló* — The táltos-horse MNK 531) or appears in a different function in the tale types of „Sky-high tree" (MNK 467), „The unfaithful queen" (MNK 318). Apart from the frequent recurrence of *táltos*, horse similarly often turns up a creature of human shape, of táltos abilities and of supernatural characteristics being the peculiarity of magictales even if the name *táltos* is missing.

There is hardly any tale only about the táltos and his shamanistic deeds in the Hungarian folk tradition, though there are tales where the hero is the *táltos* himself *(Táltosfiú* — Táltos-boy MNK 328 A; MNK 238 B; *Táltos-bikácska* — Little *táltos*-bull MNK 511 B; *Táltosló* — *Táltos*-horse MNK 531). The idea of *táltos* is mostly concentrated in these tales, here can be seen what beliefs are connected with the táltos. However, these tales show that the image of *táltos*-horse and táltos-man are not two different and separate notions but are in many ways tightly connected. The *táltos* and the *táltos*-horse are able to accomplish a task jointly and to draw the action in the tale to the end. The characteristics and the abilities of the *táltos*-horse and that of the *táltos*-man are conversed. The *táltos*, whether of human or of animal shape, can see the future, change its shape, and, more rarely, is able to be reborn. It is not justified to separate them now just because earlier, in the mind of the people the ambiguity of the phenomenon is only formal.

The táltos appearing in the legends is similar to the one in the tales. The conspicous difference being that he is mostly of human shape, though able to be transformed. The role of the *táltos* played in the legend (e.g. weather forecast) is very far from the representation of a supernatural being of the tales which can be accounted chiefly for *the difference between the tale and the legend in genre and in the representation of reality.*

As Röhrich states, tale is the object of fantasy in its western from in modern times, whereas legend is nearer to folk mythes. Legends are conceived to be in accordance with reality or to be reality itself. And tales have generally a subject quite beyond reality-myth.

Legends must represent the real world and apply specific means, while tales not, but the different approach to reality does not involve a strict separating point. There is no actual borderline between legend and tale. Nowadays no one believes in tales but there is also a number of legends that no one believes. It is merely a subjective feature if people believe in something or not and not a general trait of the legend.

The degree of reality can be very different, depending upon folk belief. When people do not believe in a particular legend element, it can occur, that it turns into tale; e.g. the figure of giants had been a legend element one time, or may be, the idea of witches which in some cases is a part of the myth and in others it has become a tale element. Though development is not so straitforward because there exist several legends in which no one would believe but not have become a tale, and even their legend characteristics are doubtful. They occupy a transitional place between tale and legend.

The different relation of tales and legends to reality is well manifested in the restriction of legend to place and time and in some extent to persons. There is no need to define place and action in tales — the scene is the fairyland in an imaginary past. With legends however, the interpreter determines exactly when, where and with whom the event occured; as the well-known formule goes: „It happened to my old father when he went to the mountain . . . " In an other case, when such constraint as to place and time is not a necessary requisite of the legend, a fairy formula can be easily applied: „it is said . . . " or „my grandfather told me once . . . "; here there is indeed very little difference compared to the beginning formula of tales „once upon a time". It is no incidence howewer, that in the circle of the tradition-bearing community, the reality value of such legends is much less, than that of the legends indicating the above mentioned place and time references and the participating persons.

It can be seen from these few data there is a manifold interrelation between tales and legends and the distinction of the border is much more complicated as used to be outlined by Bolte and his followers.

Simplifying the problem, tale is a supernatural story and legend is one believed to be real, but thus the distinction is very rigid, and therefore the common and distinctive features between the two genres must be formulated.

Consequently, in order to see the relation between legend and tale, the concident and different elements of the two genres must be enumerated.

The similarity of transfer is a common specialty, as both of them extend and are handed over orally. Moreover, in the tale and the legend alike, the same otherwordly figures appear and the same animals and people are the performers of the actions. The wonderful transfiguration, the connection with supernatural beings and the struggle fought against them can be found in the description of both genres.

Structural difference is essential in them. Tale is based on a situation where the hero brings order by conquering some conflict, while legends, conversely, often end in disharmony without any solution, i.e. are not closed essentially, being open to the future. This is proved by the end, too. Tales generally are terminating in happyend, optimistically, the hero is victorius, while legends have often a tragic ending. This is an especially significant difference it the same motif is present. The common motif proves that the solution could be originally either positive or negative. Legends are tragic and tales optimistic, but this not so from the very beginning. This is a result of different historical development.

Further analysing the difference between tale and legend, let us observe how much *different is the attitude of the story-teller to the action* in the tale and the legend. In the legend the story-teller and the „ego"-concept are connected. Even if he does not present the legend as his own experience, he mentions quite often a near relative or an acquaintance as an eye-witness. Thus, somehow there is some relation between the „ego" (the performer) and the real participant of the action. Tales generally avoid the use of first person singular in the form of the presentation — third person is used — therefore the individual is in the background in the tale.

The names of the *heroes of tales and legends* are identical quite often, though their way of appearance is different. The *táltos*-horse in the tale for example possesses very different supernatural characteristics and power, who can even conquer the dragon, knows the wonderful strength of objects. The *táltos*-figure of legends is the man. He is born with teeth, asks for milk and forecasts the weather. Or, similarly the witch of the tales is a real vamp, having great power, possessing miraculous means, is able to transform people, but she cannot be injured by weapons. On the other hand, the witch of the legends is an enchanted woman even if she is able to ride a broom and appears in the image of a rabbit or of a cat. In the tale the witch possesses cannibalistic properties, devours human flesh (*Táltos-fiú* — *Táltos*-boy MNK 328 tale-type). Her power is much greater than that of the witches of the legends. The separation of the witch-image of the tales from the witch-image of the legends apparently occured very early. In the middle ages there was a common belief in the witches of the tales — this is demonstrated by the huge number of witchcraft trials. Also, there was a belief in the cannibaltistic charakter of witches has undoubtedly become a tale element. According to the current belief the witch is a woman, while in the tales the witch can be male as well. The witch of the tales is a single person within a given region, whereas the witch of the legends and the popular myth is not. Indeed, in one village there can be many witches, perhaps these witches may live commonly etc . . .

In the folk tale, the supernatural beings are apparent, visible, recognizable, while in the popular myth this is not the case. (Therefore it is necessary for the legends to mention additionally outside features, e.g. the *táltos* is born with teeth, the witch has hornes etc . . .) The supernatural beings turn up in the legend just in the way of reference, while in the tale they are active participants of the action.

There is a difference between tale and legend concerning the world concept, too as this was already suggested by Lüthi. Legends know two worlds; in one of them live the people, and the other is the world of the supernatural beings which people had better avoid. As a matter of fact, reality and supernatural become separated here. The tale knows only one world where the real and the transcendent coexist. In the tale the world and the over-world are similarly lawful and the hero is not afraid of the over-world's creatures. In the tales marvels do not appear as marvels, but as something obvious, what needs no comment. In legends marvels are treated as supernatural, what appear only a few times, but remain a secret for ever. Essentially, in the legends it is the action what is special and not the outer form of things. E.g. the flying horse can be found in the legend, but not the winged horse and there is not many-headed horse either, but the speaking horse does exist.

The action of the tale is not an extraordinary story in the fairyland, but legend always arouses astonishment in comparison to reality. The legend hero purposefully seeks contact with the invisible world, while the tale hero only incidentally stumbles upon marvels, when he is rescued from some danger and is put in a safe place.

Finally, the *ethic* conception of legends and tales should be distinguished. In the tale ethic questions seem to be more subjective than in the legend where it is objectively controlled. Therefore legend is much more markedly ethic in character than tales are. Sin and punishment as severe morals are an essential motif of the moral scheme in legends. In tales often occurs that the hero is triumphant by deception but enchantment is not a condemned act from ethical point of view. In a legend Christian morals set the limit and therefore enchantment as the practices of the devil, is condemned, is considered sin and those who use such means, necesserily get punished. In tale and legend alike come about e.g. that some magic means are used for the cleaning of the horse. In the legends the use of such a means is an unforgivable sin because the community considers it comes from the devil and humans possess such things if they had sold their souls to the devil. On the other hand, in a tale the hero receives it as a prize and with the help of it he accomplishes a marvel thereby founding his fortune.

Summarizing what has been said so far, it can be concluded that the main difference between legend and tale can be accounted for the different representation of reality in the two genres. Their attitude to reality is different and this is the cause that the same action may appear in diverging forms.

In the centre of legends stands the supernatural being, the legend is about this creature, whereas tales are centred around the action of the tale. In tales, the task which seems insurmountable is to be carried out by the hero and after all he will be victorious. In fact, there are no heroes in the legend, the speaker performs his experiences connected with supernatural beings. This difference can be perceived also in the title of the legend and the tale.

The most characteristic property of the táltos *his supernatural knowledge*. This is the most important feature in tale and legend alike.

Naturally, in the fairytales the power of the *táltos* is much more extended, he is stronger than the dragon, he is wiser than the dragon, and he knows the marvellous means and the way to use them.

In the *táltos*-boy tale type the figure of the táltos is not so rich in supernatural properties, though here, too his extraordinary knowledge and strength are obvious. (His strength is great not in material sense, he is rather able to triumph over his enemy owing to his inventiveness and because he knows which means can be used against him.) E.g. „they see a piece of wheat of so tremendous size that they could not grasp with their eyes neither its length nor its width... Csóré again ate the whole lunch and then began to work: he harvested with his magic sickle in a while the whole field and even stacked up the corn by the evening.

The *táltos* possesses also the ability to read in the minds which is an essential property of the *táltos* of the tales and legends alike.

Another characteristic feature of táltos is *to predict the future,* he knows what tasks will have to be carried out by him and what will happen to others. In legends there are very often references to events known beforehand, e.g. he knows that he will have to fight. The formulation of the tale and of the legend coincide most at this point, this is the element which shows supposedly most kinship between the two genres (later I will discuss this question in more detail).

Further analysing the properties of the *táltos,* it should be noted that he understands the talk of animals, which too proves the supernatural abilities of *táltos.* As far as I known, this does not occur in legends.

It should be discussed separately whether the táltos uses his power *in good or evil will.* It is a general phenomenon in tale that he functions as an assistant beside the hero. He helps the hero to achieve his aim, but naturally against the enemies of the hero acts as an evil power. However, it also becomes clear in tales that the táltos was not beloved in spite of all his goodness, people envied him.

It is quite frequent in the legends that he helps people in trouble but this help is of quite another character. The objective help is rather connected with real life what is a natural consequence of the legends aiming at the representation of reality. E.g. when people seeking logged wood could not found them, the táltos helped them in their great trouble.

The goodwill of the *táltos* will be clear when contrasted to the wickedness of the witch and this is characteristic of the fantastic world of the legend stories and the fancy-world of the tales alike. In the tale from the hands of the wicked witch rescues his brothers using his power and legends demonstrate too that „against the wickedness of the witch the *táltos* is a power of goodwill. He is always ready to help people." It should be noted, too, that in the belief good and wicked *táltos*'es are present, consequently the range of imagination is richer than in the tale. This can be best seen in the description of particular fights when the victory of the good táltos brings with it good crop and the victory of the wicked *táltos* causes aridity and seven-year-long misery. The two cannot be so sharply distinguished in the *táltos*-fight of the tales. Such fights only decide which *táltos* is the more powerful and stronger, especially in the case of the *táltos*-horse.

The split in the belief, the occurence of the good and of the evil *táltos* should be investigated apart from the idea of the tale because what should be seen here is the duality of the Christian morals as well as the legends in general have much more in common with the Christian world concept — as has been mentioned above — in contrast to the tales.

Among the supernatural properties of the *táltos* great significante is attributed to *the ability to be transformed.* Already Ipolyi mentions as an important peculiarity „he is able to change his shape and can assume the forms of different animals." Change often occurs both in tales and legends and indeed, this is one of the outstanding characteristics of the *táltos.* There is, however, some difference between the two as in the legends he changes only when it comes to the fight (he will become generally bull or stallion) while in the tale he may assume also other shapes in connection with the accomplishment of the tasks.

After all, it can be concluded that owing to the figure of the *táltos,* legends stand near the tales and we have to do with some kind of *transitional form.* (There are not many whole records of legends as this and therefore it seems difficult to make any general statement but this too, proves the relation between legend and tale.)

Going back to the characteristics of the *táltos* I should like to say something more about the change. In tales this motif is recurring in a much more extended range, it is more colouful and richer than in the legend. „Turned heals over his head and became a red harehound" „Hid in a split after having changed into a fly" „From a dolman became a ragged old cooper" So the witch „has become a pigeon to help herself by flying (i.e. a forest stands in her way) but the *táltos* noticing this suddenly in the shape of a vulture stroke the pigeon and tore it with his nails." etc. etc.

Here, supposedly two things may come into question. Either the supernatural abilities enable him to appear in any shape or this tale element has been extended by way of contamination from an other type. (Surely this can be solved studying its origin.) At any rate Diószegi does not rank it among the ancient religious elements. Essentially the ability to be transformed (MNK. 302/B e.g. Kriza: Obsitos katona — Retired soldier.) shows close kinship where the hero may appear in the shape of a lion, a tomit, a greyhound or an ant if he thinks of the animal because he helped the animal concerned when it was in need.

When we confront the idea of the *táltos* existing in the legend and in the tale a certain *tightening* must be observed. The *táltos* of the tales is stronger, more powerful, possesses many kinds of marvellous elements, he knows those objects which can be used when performing his task. His knowledge is more extended, his predictions are wider. Moreover the *táltos* of the tales is an active participant of many actions. — In the legend he appears in human from and his supernatural properties are manifested only sometimes. The fight — which shows more variety in the legends than in the tales — aimes at the change of the weather. If the *táltos* conquers, the weather will be fine. But also other legends reveal similar constrictions, e.g. the witch-legends where more and more

legend elements cease to have legend character and turn into tale or disappear from the legends altogether which indicates the approach toward the reality of the popular genres.

The beings of supernatural properties are known under various names such as magican, *táltos,* clairvoyant, wizard, witch etc. etc. which have many feactures in common. Consequently one has not to start from the name but from their function fulfilled in the tale or the legend. It is a common property of every creature that they posses supernatural abilities and thus particular elements can easily find their way to various spheres of ideas. This may be the cause that the idea of táltos of the current folk belief cannot be identified with the *táltos* of the Shamanbelief even if some common features survive; but it is not identical with the *táltos* of the folk tale either which has preserved the elements of an earlier world of beliefs.

To summarize the aforesaid it can be stated that: The *táltos* is a recurring creature of the magic-tales and the legends. His appearance in the two genres is different. This is partly caused by the diverging formulation of the same motif owing to the peculiarities of the genres. The main cause of the different formulation can be accounted for the varying representation of reality. On the other hand, the figure of the *táltos* has been intermingled in modern belief with a great number of foreign elements while the tales reflecting the earlier world of beliefs can only be associated with one particular motif.

In spite of the many differences, it is important to notice that transitional varieties arise between the two genres — just in relation to the common motifs. Single study of these transitional varieties will reveal whether the development is lawful or incidental. Whether it is created by the individual abilities of the performer or this is how it survives in the community. Naturally it must be taken into consideration here that not every element of the idea of táltos is suitable for developing a whole epic story. Probably, however, if the legends lose their connection with living belief, they can more easily become such a transitional genre.

References

Berze Nagy, János: Baranyai Magyar Néphagyományok II. (Hungarian Folk Tradition in Baranya) II. Pécs, 1940.

Diószegi, Vilmos: A sámánhit emlékei (Survival of Saman Belief) Budapest, 1958.

Diószegi, Vilmos: A viaskodó táltosbika és a sámán állatalakú életlelke (La latte du taureau miraculeux et l'âme vitale du chaman susceptible de revêtir la forme d'un animal) Ethnographia 1952. 308—357.

Fehér, Zoltán: Bátyai táltos történetek (Iśtories on *táltos* in Bátya, Hungary) Ethnographia 1966. 125—128.

Ferenczi, Imre: A táltos és a garabonciás képzete a jugoszláviai magyaroknál (Image of *táltos* and *garabonciás* among Hungarians in Yugoslavia) Ethnographia 1974. 262—275.

Holló, Domokos: A garabonciás diák alakja a magyar néphagyományban (Figure of *Garabonciás* in Hungarian Folk Tradition) *Ethnographia.* 1934. 19—30.

Ipolyi, Arnold: Magyar Mythilogia (Hungarian Mythology) Budapest, 1987. (Reprint)

Kálmány, Lajos: Hagyományok (Folk Tradition) Vác, 1914.

Kodolányi, János: A *táltos* a magyar néphagyományban (The táltos in the Hungarian folklore)
Ethnographia 1945. 31—37.

Kiza, Ildikó: A „Táltos" a „Táltosfiú" mesetípusban és e képzet hiedelemmondai vonatkozásai (Figure of *Táltos* in Tale type 328 and its parallels in Beliefslegend) *Néprajzi Közlemények.* IX. 1964. 74—96.

Kriza, János: Vadrózsák. Székely Népköltési Gyűjtemény. (Wildroses. Folklore Collection among Seklers) Kolozsvár, 1863.

Lüthi, Max: Märchen. Stuttgart, 1979. Magyar Néprajzi Lexikon V. (Encyclopedia of Hungarian Ethnography V.) Budapest, 1982.

Mailand, Oszkár: Székelyföldi gyűjtés (Colleciton from of Transsylvania) MNGy. VII. Budapest, 1905.

Ortutay, Gyula—Katona, Imre: Magyar parasztmesék. II. (Hungarian Peasant Tales II.) Budapest, 1956.

Róheim, Géza: Magyar néphit és népszokások (Hungarian Folk Belief and Customs) Budapest, 1925.

Röhrich, Lutz: Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden, 1979.

A táltos mint természetfeletti lény a magyar népmesékben és mondákban

A magyar nép hiedelemvilágának egyik legjelentősebb kereszténység előtti időkből származó alakja a táltos, amely gyakran szereplője a népmeséknek és mondáknak. A táltos ezekben a műfajokban sokféle alakban és sokféle szóösszetételben bukkanhat fel, az antropomorf táltoson kívül ismeretes a táltos ló, a táltos bika stb. alakja. A mondák és a mesék táltosa azonban észrevehető műfaji megoszlást is mutat. Tanulmányomban a magyar néphitkutatásban már jól ismert táltosnak azokat a jellegzetes vonásait foglalom össze, amelyek a mesékben és a mondákban fellelhetők, s amelyek egyúttal a két műfaj különbözőségét is jól érzékeltetik.

Kriza Ildikó

VILMOS VOIGT

DIE FLEGELJAHRE DER STRUKTURELL-MORPHOLOGISCHEN ERFORSCHUNG DER SAGEN

Sowohl der Begriff der Morphologie als auch der der Struktur ist in zweierlei Sinne gebräuchlich: als allgemeiner und einigermassen leerer Begriff, sowie viel seltener als spezifischer und auch die wissenschaftliche Methode eindeutig bestimmender Terminus. Zwischen den zweierlei Auslegungen ist natürlich ein Unterschied zu machen, das indessen hat die Folkloristik nur selten realisiert.[1]

Die Morphologie im allegmeinen Sinne kann mit der Beschreibung der Form identifiziert werden, und diese Methode kann bei genauen Analytikern auch zu Verallgemeinerungen theoretischen Charakters führen. Als solche kann man unmittelbar im Falle der Sagenforschung die zahlreichen Studien von *J. Folkers, F. Ranke* oder *M. Lüthi* und *L. Röhrich* bezeichnen.[2] Diese haben sich in den meisten Fällen mit der Gattung der Sage beschäftigt, die sie mit Gattungen, fast immer mit dem Märchen, verglichen.

Die Morphologie im spezifischen Sinne wird durch eine eigentümliche wissenschaftliche Auffassung vertreten, die in Deutschland *G. Müller* und *H. Oppel* in den vierziger Jahren in einer auch für uns aufschlussreichen Art und Weise auf literaturwissenschaftlicher Basis formuliert haben.[3] Wie bekannt, folgt diese Anfassung *Goethes* berühmter naturwissenschafticher Formenlehre und nennt die Dichtung als Analogie zu den natürlichen Gebilden, z.B. den Pflanzen, „Wirklichkeit der Natur.", die ihre eigenen Gesetzmässigkeiten der Gestalt besitzt. *Goethe* zufolge wird die Gestalt durch den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens und ureigener Prozesse charakterisiert. Ausserordentlich aufschlussreich ist es, dass Müller, der *Goethe* am meisten folgt, die Kategorien „Typ", „Metamorphose" und „Species" als literaturwissenschaft-

1. Siehe z. B. *V. Voigt:* A mondák strukturális-morfológiai vizsgálata. A Magyar Tudományos Akadémia I. Osztályának Közleményei, 29. 1974. 309—26.

2. *J. Folkers:* Zur Stilkritik der Volkssage. Kiel, 1910.; *F. Ranke:* Volkssagenforschung. Breslau, 1935.; *M. Lüthi:* Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung. Bern, 1961.; *L. Röhrich:* Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg—Basel—Wien, 1976.

3. *G. Müller:* Morphologische Poetik. Helicon, 5. 1943. 1—22.; *G. Müller:* Die Gestaltfrage in der Literaturwissenschaft und Goethes Morphologie. Halle, 1944.; *H. Oppel:* Morphologische Literaturwissenschaft. Goethes Ansicht und Methode. Mainz, 1947.

liche Grundbegriffe behandelt. Hier kann man sich unmittelbar auf den Klassiker der morphologischen Folkloristik, *V. J. Propp,* berufen, der in seiner Märchenmorphologie von 1928[4] direkt *Goethe* folgt und auch vor seinen deutschen Kollegen im grossen und ganzen eine gleiche Auffassung vertritt. Das Pioniertum von *Propps* Werk wurde schon in vieler Hinsicht von der folkloristischen Wissenschaftsgeschichte betont[5], darauf jedoch wurde selten verwiesen, dass sein Werk auch vom Standpunkt der allgemeinen Morphologie aus gesehen eine bedeutende Initiative darstellt. Er schreibt in seinem Buch sowie in seiner Studie über die Verwandlungen des Zaubermärchens:[6] von Funktionen, Figuren, Assimilationen, Distributionen, Transformationen — und bietet hiermit eine morphologische Methode, die späterhin und auch auf andere Folkloregattungen anwendbar ist. Im folgenden werden wir noch sehen, inwieweit die moderne Folkloristik diese Möglichkeit genutzt hat.

Die Struktur und die Strukturforschung bedeuten im allgemeinen Sinne jede solche Untersuchung, die Aufdeckung, der Eigenarten des Aufbaues zum Ziele hat. Diese Bedeutung zugrunde gelegt, kennen wir natürlich schon von allem Anfang der Sagenforschung an solche Studien und Kommentare, die sich auf die Struktur der Sagen, einzelner Sagen, einzelner Sagentypen sowie Sagengattungen, beziehen. Hinsichtlich ihrer Zielsetzung können hier die Arbeiten eingereiht werden, die sich mit der Schaffung eines Typen- und Motivindexes für Sagen befassen sowie auch die Versuche zur Feststellung der Kategorien der Sagengattungen, welche bekannt sind und nicht einzeln aufgezählt werden müssen.[7] Es ist lediglich notwendig, hier besonders zu erwähnen, dass die durch *G. Granberg, C. von Sydow* und andere in den dreissiger Jahren angeregten Systematisierungsversuche[8] über spezifische Züge verfügen. Wie bekannt, spielt der Begriff der Struktur in allen diesen Arbeiten eine zentrale Rolle, daneben steht aber auch gleichrangig die Beachtung der psychologischen und der Wirklichkeit vorspiegelnden Eigenschaften der Sagen. *Von Sydow* gruppiert die Kategorien der Gattungen von Sagen gemäss ihrem Platz, den sie einnehmen in den Prozessen vom Erlebnis bis zur Erzählung, vom individuellen Eindruck bis zur gemeinschaftlichen Wirklichkeitsaneignung, und sucht wieder — kaum zufälligerweise — botanische Analogien und Beispiele und findet sein Muster für die Systema-

4. Die erste Auflage erschien in Leningrad 1928, die zweite, praktisch identische in Moskau 1969, die erste deutsche Übersetzung in Stuttgart 1972. Die gebräuchliche ungarische Auflage (übersetzt nach der zweiten russischen) in Budapest, 1975.

5. Siehe zuletzt: *M. Lüthi:* Märchen. (7., durchgesehene und ergänzte Auflage.) Stuttgart, 1979.; *V. Propp:* Theory and History of Folklore. Edited, with an Introduction and Notes, by Anatoly Liberman. Manchester, 1984.; *V. Ja. Propp:* Russkaja skazka. Leningrad, 1984. Vorwort von *K. V. Ćistov.*

6. *V. Ja. Propp:* Transformacii volsebnyh skazok. Poetika, 4. 1928. 70—89. Praktisch in allen guten späteren Übersetzungen lesbar. (Auch in deutsch, ungarisch usw.)

7. Darüber zusammenfassend siehe: *L. Röhrich:* Sage. Stuttgart. 1966.

8. *G. Granberg:* Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte. Saga och Sed 1935. 120—127. Der Sammelband seiner diesbezüglichen Studien: *C—V. von Sydow:* Selected Papers on Folklore. Copenhagen, 1948. besonders: Kategorien der Prosa-Volksdichtung. 60—88.

tisierung der Gattungen im Werk von *Karl von Linné*. Die Auffassung der Funktion vom psychologischen Standpunkt her und die unmittelbare Erforschung der Struktur bewegte eine Gruppe der heutigen Sagenforscher dazu, von *Sydows* Vorstellungen eben in diesem Punkt weiterzuentwickeln.

Die Struktur und der Strukturalismus im spezifischen Sinne sind schwer zu umgrenzende Begriffe, ganz im Gegensatz zur gestrigen und im geringeren Masse auch heutigen Mode des Strukturalismus. Im Grunde genommen gibt es so viele Strukturalisten-Schulen wie es Richtungen der Strukturdefinitionen gibt, und auch die Zielsetzungen und die geforderte Methode werden in grossem Masse von den einzelnen praktischen Forschungsaufgaben modifiziert. Trotzdem könnte man allgemein sagen, dass - gemäss der Methodik des allgemeinen Strukturalismus - die Untersuchung der Strukturen eine selbstständige Aufgabe darstellt. Ziel des Forschers ist es, den Aufbau und die Verbindungen der Strukturen selbstgültig und unabhängig von den anderen Erscheinungen zu untersuchen.

Unmittelbar in der Folkloristik ist es sehr schwer zu bestimmen, wo die morphologische Forschung zu Ende ist und wo die Strukturforschung beginnt. Dieser Gesichtspunkt geriet bei der Einschätzung von *Propps* Morphologie am entschiedensten in den Vordergrund. Wie bekannt beanstandete *C. Lévi-Strauss* 1960[9] in seiner *Propp-Auseinandersetzung*, dass die von Propp gegebene Morphologie unvereinbar mit dem von ihm *(C. Lévi-Strauss)* vertretenen Strukturalismus sei. Die Entscheidung der Frage wird dadurch kompliziert, dass sich *Propp* in seiner Entgegnung[10] in erster Linie mit der Frage beschäftigte, dass die morphologische Analyse die erste Stufe ist, der noch anderes folgen kann, vielmehr auch folkt-doch hier hat er sich nicht auf die strukturalistische, sondern auf seine genetisch-historische Arbeit (über die „geschichtlichen Wurzel" des Zaubermärchens.)[11] berufen. *Meletinskij* dagegen weist schon 1969 nach[12], dass *Propps* Morphologie genau den Keim des Strukturalismus darstellt. Später geht er hier noch weiter und schliesst in zwei von seinen Schülern geschriebenen Studien[13] die Proppsche Initiative direkt bis an die Semiotik an.

9. Sein Aufsatz wurde in zwei Ausgaben publiziert: *Cl. Lévi-Strauss:* La structure et le forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. Cahiers dex l'Institut de science économique appliquée 99, Série M: Recherches et dialogues. No. 7. Paris, 1960. 1—36. und nebenbei: L'analyse morphologique des contes russes. International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 3. 1960. 122—149. Heute die unveränderte Ausgabe wird gebraucht: La structure et la forme (...) in: *Cl. Lévi-Strauss:* Anthropologie structurale deux. Paris, 1973. 139—173.

10. Die italienische Auflage von Propps Märchenmorphologie enthielt auch die Übersetzung des Aufsatzes von Lévi-Strauss (siehe oben Note 9.). mit einer sehr gegnerischen Auseinandersetzung von Propp: Struttura e storia nello studio della favola. In: *V. Propp:* Morfologia della fiaba. Torino, 1966. 201—227. Der russische Text wurde wesentlich später veröffentlicht: *V. Ja. Propp:* Fol'klor i dejstvitel'nost'. Izbrannye stat'i. Moskva, 1976. 132—152., 320.

11. Sein wohlbekanntes Werk: Istoričeskie korni volšebnoj skazki. Leningrad, 1946. Vgl. auch Propps viele Aufsätze.

12. *E. Meletinskij:* Zur strukturell-typologischen Erforschung des Volksmärchens. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 15. 1969. 1—30. Derselbe Text wurde in vielen Ausgaben als Nachwort zu der zweiten Auflage von Propps Morphologie auch publiziert.

13. *E. M. Meletinskij—S. Ju. Nekljudov—E. S. Novik—D. M. Segal:* Problemy

Die wissenschafthistorisch-methodische Übersicht der morphologischen und strukturalistischen Folkloreforschung ist relativ reichhaltig. Trotzdem muss im Falle der Sagenforschung eine solche Übersicht fast von neuem begonnen werden.

Gehen wir jetzt dazu über, die Ergebnisse strukturalistischer und morphologischer Studien der Sagenforschung[14], der Mythenforschung[15] oder anderer Folkloregattungen vorzulegen.

Es muss darauf hingewiesen werden, dass mehrere den Versuch unternommen haben, Untersuchungen solcher Art der verschiedensten Gattungen durchzuführen oder wenigstens miteinander zu vergleichen. *E. Köngäs* und *P. Maranda* haben schon 1962 ein Strukturmodell mehrerer Erzählgattungen vorgelegt, das mit der gleichen Methode angefertigt worden ist.[16] Im Grunde genommen hatten die verschiedenen Gattungsstudien *A. Dundes*[17] auf empirische Weise ein ähnliches Ziel. Am Ende der sechziger Jahre ist auch der Ausbau einer mehrfunktionalen Gattungentheorie möglich geworden, und es konnte später auch versucht werden, die allgemeinen Regelmässigkeiten der epischen Gattungen aufzudecken[18]

Alle diese Forschungen trugen Anfangscharakter und bezogen sich auch nicht unmittelbar auf die Sage, dennoch muss die Übersicht über die morphologische und strukturelle Erforschung der Sagen unter diesen hier skizzierten Perspektiven durchgeführt werden.

Die Sagenforschung erhielt, wie eindeutig feststellbar ist, von der Mitte der fünfziger Jahre an einen neuen Aufschwung, aber es kam dann zu der Zeit, als diese Erkenntnis eindeutig formuliert war,[19] ein Jahrzehnt später fast zum Stillstand. In den letzten Jahrzehnten hat die Zahl der Studien, die sich mit Sagen beschäftigen und tatsächlich Neues bringen,

strukturnogo opisanija volšebnoj skazki. Trudy po Znakovym Sistemam 4. 1969. 86—135. und Ešče raz o probleme strukturnogo opisanija volšebnoj skazki. Trudy po Znakovym Sistemam 5. 1971. 63—91.

14. Über dieses Thema gibt es keine Zusammenfassung. Der sonst brauchbare Sammelbände, wie z. B. *L. Petzoldt (hrsg.):* Vergleichende Sagenforschung. Darmstadt, 1969. bringen kaum etwas neues. Die unlängst erschienene Anthologie: Zarubežnye issledovanija po semiotike fol'klora. Sbornik statej. Sostaviteli: *E. M. Meletinskij—S. Ju Nekljudov.* Moskva, 1985. bringt unter anderen die russische Übersetzung des Aufsatzes von Levi-Strauss (op. cit.), mit dem kurzem Post-Scriptum aus 1973. 9—34., aber ohne Kommentaren.

15. Darüber als die erste gute Zusammenfassung gilt bis heute: *J. R. Buchler —H. A. Selby:* A Formal Study of Myth. Austin, 1968.

16. *E-K. Köngä—P. Maranda:* Structural Models in Folklore. Midwest Folklore, 12. 1962. 133—192. Die zweite, ergänzte Auflage: *E-K. Köngä—P. Maranda:* Structural Models in Folklore and Transformational Essays. The Hague — Paris, 1971. (Approaches to Semiotics 10.)

17. Siehe z. B. *A. Dundes:* The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki, 1964. (FFO 195). Seine Aufsätze in einem späteren Sammelband Analytic Essays in Folklore. The Hague — Paris, 1975. stellen schon eine Übergangphase zum Psychologismus dar.

18. Darüber siehe z. B. meinen Aufsatz: *V. Voigt:* Some Problems of Narrative Structure Universals in Folklore. Acta Ethnographica, 21. 1972. 57—72.

19. Als typische Stellungnahme siehe z. B.: *W. D. Hand:* Status of European and American Legend Study. Current Anthropology 6. 1965. 439—446. oder. *L. Schmidt:* Vor einer neuen Ära der Sagenforschung. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 68. 1965. 53—74.

beträchtlich abgenommen. Der Grund dafür ist darin zu sehen, dass scheinbar die methodischen Quellen erschöpft sind die Sagenforschung der Wende der fünfziger-sechziger Jahre gewissermassen erneuert hatten. Gleichzeitig damit machten sich auch neue Bestrebungen bemerkbar, die jedoch vorläufig nach entschieden genug waren, um auf durchschlagende Weise die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

In den sechziger Jahren kam es zur Organisierung mehrerer Konferenzen, die auch die Fragen der Katalogisierung der Sagen zum Thema hatten, wobei oft Überlegungen angestellt wurden, die auf das Konto der Morphologie gehen.

Anlässlich der im Herbst 1963 in Budapest abgehaltenen „Sagentagung" beschäftigte sich *O. Sirovátka* mit der Frage der Sagenmorphologie.[20] Seiner Meinung nach ist die Morphologie die Vorbereitung der Katalogisierung und kann eigentlich zur Bestimmung der Gattung der Sage beitragen. Seine von einer sehr feinen Beobachtungsgabe zeugenden Bemerkungen gehören zum Bereich einer im allgemeinen Sinne gesehenen Sagenmorphologie, er selbst jedoch verallgemeinerte seine auf Struktur, Stil und Vortrag bezogenen Überlegungen nicht zu einer systematischen Sagen-Morphologie.

Eine neuere morphologische Auffassung der sowjetischen Forscher taucht zuerst auf dem Moskauer Ethnologischen Kongress von 1964 in der Diskussion zur Klassifizierung der Folklore-Gattungen auf. Hier verdient besonders *Propps* Schlusswort[21] Beachtung. Gestütz auch auf seine in dieser Zeit geschriebenen gattungstheoretischen der damals „neuen" Sagenforschung und stellt er fest, dass diese gattungstheoretisch nicht zufriedenstellend sind. Er selbst legt jedoch keinen konkreten morphologischen Vorschlag vor.

Die sowjetisce Forschung hat sich auch später der Frage der Sagenmorphologie im allgemeinen von der Klassifizierung her genähert. Nicht der einzige, aber der konsequenteste Vertreter war hierin *Čistov*. In seinem ebenfalls auf dem Moskauer Kongress von 1964 gehaltenen Vortrag[22] summierte er die früheren Versuche nur kurz und behandelte die gattungsmässige Bestimmung der Sagen als Erfordernis für die Klassifikation. Seine Vorstellungen trägt er ausführlicher 1966 auf der Liblicer

20. *O. Sirovátka:* Zur Morphologie der Sage und Sagenkatalogiserung. Acta Etnographica 13. 1964. 99—106.

21. *V. Ja. Propp:* Simpozium 12. „Klassifikacija ustno-poetičeskih žanrov" in: VII. Meždunarodnyj kongress antropologiceskih i etnografičeskih nauk, Moskva 3—10. avgusta 1964. Tom VI. Moskva, 1969. 428—435. Vgl. auch: *V. Ja. Propp:* Principy klassifikacii fol'klornyh žanrov. Sovetskaja Etnografija, 1964. No. 4., 147—154. Der Text wurde später auch in dem Sammelband *V. Ja. Propp*: Fol'klor i dejstvitel'nost'. Moskva, 1976. 34—45. veröffentlicht. Dehaben publizierte man Propps deskriptiv Gattungsanalyse dr russischen Folklore: Zanrovy sostav russgoko fol'klora (ebenda 47—82.), die wurde ursprünglich in der Zeitschrift Russkaja Literatura 1964. No. 4. 58—76. veröffentlicht. Das Buch, redigiert von *B. N. Putilov*, gibt die ürsprüngliche Texte mit einigen Verbesserungen, und ist einfacher zu handeln, deswegen soll der Leser es lieber bracuhen.

22. *K. V. Čistov:* Zur Frage der Klassifikationsprinzipien der Prosa-Volksdichtung. in: VII Meždunarodnyj kongress ... op cit 365—371.

Konferenz vor,[23] seine Zielsetzung ist aber auch hier keine andere, und im Lauf der Bewertung von ihm begutachteter Arbeiten geht er über die oben charakterisierten allgemeinen Vorstellungen über morphologische und Strukturforschung nicht hinaus.

Der Gedanke, dass die Fragen der Sagenkatalogisierung durch eine Neuformulierung der gattungsmässigen Definition, der der Sage, durch eine neuartige Annäherung von ästhetischer Seite her gelöst werden sollten,[24] taucht anlässlich des im Mai 1964 in Schweden veranstalteten Sagen-Symposiums nur erwähnungsweise auf. Diese Erkenntnis ist verbunden mit der traditionellen morphologischen Einschätzung und bedeutet keinen Vorschlag in Richtung auf eine neue Morphologie.

Die Vorschläge der Turkuer Schule hinsichtlich einiger Fragen der Sagenforschung müssen ganz besonders erwähnt werden.

Ähnliche Bestrebungen tauchen bis zu einem gewissen Masse auch in den Arbeiten anderer skandinavischer Forscher auf,[25] doch eigentlich können wir hier nur mit Teilergebnissen rechnen, die sich auf die funktionellen Zusammenhänge der Sagen und des Glaubens beziehen. Das System der Turkuer Schule ist im Gegensatz hierzu viel konsequenter und signalisiert eine Entwicklung, die übrigens zu früh und zu unreif stillgelegt wurde.

L. Honko legte vom Beginn der sechziger Jahre seine funktionsuntersuchende Methode dar,[26] später änderte er seine Vorstellungen in Richtung auf eine ausgeprägte Gattungsuntersuchung.[27] Seine Gedanken formulierte er am ausführlichsten in diesem Sinne auf dem 1966 in Stockholm abgehaltenen Symposium „Tradition Analysis and Source Criticism".[28] Noch später wendete er seine Methode der „Rollentheorie" an,[29] die mehr eine mit gattungsmässigem und religionswissenschaftlichem Ziel übernommene soziologische, völkerkundliche Me-

23. *K. V. Čictov:* Problema kategorij ustnoj narodnoj prozy neskazočnogo haraktera. Fabula 9. 1967. 13——26, nebst einer deutschen Übersetzung: Das problem der Kategorien mündlicher Volksprosa nicht-märchenhaften Charakters. (Ebenda 27—40.)

24. Siehe meine Ansichten: *V. Voigt:* A mondák műfaji osztályozásának kérdéséhez. Ethnographia, LXXVI. 1965. 200—220.

25. Siehe z.B. *C—H. Tillhagen:* Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem. Acta Ethnographica 13. 1964. 9—17.; *B. Alver:* Category and Function. Fabula 9. 1967. 63—69.; *O. Blehr:* The Analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose. Fabula, 9. 1967. 259—263. Als eine der letzten Arbeiten, siehe: *A. B. Rooth:* L.0. En analys av en småbrukarhustrus troswärld. Uppsala, 1981. In den verschiedenen Zusammenfassungen der gegenwärtigen Folkloristik in Nordeuropa findet man wertvolle Hinweise auf Narrativforschung, jedoch am meisten mit Einnahme auch von späteren Forschungstendenzen.

26. *L. Honko:* Geisterglaube in Ingermanland. H. Helsinki, 1962. besonders 61—158

27. *L. Honko:* Memorates and the Study of Folk Beliefs. Journal of the Folklore Institute, 1. 1964. 5—19.

28. *L. Honko:* Genre Anolysis in Folkloristics and Comparative Religion. Temenos. 3. 1968. 48—66.

29. *L. Honko:* Rooliterorian soveltamisesta uskontotieteessä. Sananjalka. 11. 1969. 107—123. Seine früheren Aufsätze in finnischer Sprache beeinflussten die internationale folkloristische Forschung weniger, erwähnswert ist jedoch eine Sammlung von solcher Schriften: *L. Honko:* Uskontotieteen näkökulmia. Porvoo — Helsinki, 1972.

thode ist. *Honkos* Grundkategorie ist die Tradition, der Prozess, im Laufe dessen die einzelnen Folkloreschöpfungen weiterleben. Da von ihm in der Regel Glaubenssagen untersucht werden, kommen in seinen Arbeiten notwendigerweise die zahlreichen Überlegungen der Religionswissenschaft und der Mythenforschung zum Tage. Er beschäftigt sich nicht unmittelbar mit Sagenmorphologie oder Sagenstrukturforschung. Untersuchung der „Struktur" und der „From" sind bei ihm jedoch die charakteristischen Züge einer bestimmten Gattung, genauer, einer gewissen Art der „Tradition".

Bis zu einem gewissen Grade abhängig von *Honkos* Vorstellungen gestalten sich mehrere Studien von *J. Pentikäinen,* die auch schon in mehreren Punkten die Sagenforschung unmittelbarer berühren. Nach mehreren Einzelstudien und der Untersuchung einer grossen Menge von Texten legte er 1966 die kritischste Zusammenfassung der frühen und traditionellen morphologisch-strukturalistischen Gattungsuntersuchungen der Sagen vor[30] und benutzte zugleich auch die Methoden der Rollen-Theorie und der Gattungsanalyse. Aus dieser Studie ging in erster Linie hervor, dass die Gattungsdefinitionen und die auf Gattungsuntergruppen bezogenen Definitionen der traditionellen Sagenforschung einerseits weitergestaltet sowie noch gewisse Schlussfolgerungen gezogen werden können, andererseits wird aber auch ersichtlich, dass mehrere frühere Versuche methodisch inkonsequent, beziehungsweise unvollkommen sind. *Pentikäinen* bleibt uns bis jetzt zwar die Veröffentlichung seines Sagen-Gattungssystems schuldig,[31] seine kritische und analysierende Übersicht bildet dennoch eindeutig den Abschluss eines Zeitalters der formellen Sagenforschung, welches — und hier sei nur dieser Zug betont — gerade der Inkonsequenz der regelnden morphologischen Prinzipien beschuldigt werden kann. Später wendete sich seine Aufmerksamkeit den Problemen von „Text und Kontext" zu,[32] was er später mit der „Tiefenforschung" genannten soziologischen Interviewmethode ergänzte.[33] Daraus ist am klarsten ersichtlich, dass *Pentikäinen* die eigenartig aufgefasste kommunikationstheoretische Annäherung der „Tradition" interessiert, und eigentlich ordnet er dieser Aufgabe sowohl die Rollentheorie als auch die Fragen der Gattungstheorie unter. Die im genauen Sinne des Wortes genommene morphologische oder strukturelle Annäherung erhält nur eine Rolle im Interesse der Erfüllung von auch hierzu noch kleineren Teilaufgaben.

30. *J. Pentikäinen:* Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. Temenos 3. 1968. 136—167.

31. Obwohl er in seinen späteren Werken über Marina Takalos Leben und Überlieferung wertwolle Aufschlüsse betrefflich „Sitz-im-Leben" der Gattungen gab Siehe z.B. *J. Pentikäinen: Marina* Takalon Uskonto. Helsinki, 1971.; *J. Pentikäinen:* Oral Repertoire and World View. Helsinki, 1978. (FF Communications 219.)

32. *J. Pentikäinen:* Testfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor i intervjun. In: Fältarbeter. Synpunkter på etno-folkloristisk fältforskning. Heldingsfors, 1968. 26—42.

33. Die ersten Zeugnisse von seiner Interesse in dieser Richtung: *J. Pentikäinen:* Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä. Sananjelka 12. 1970. 72—119.; *J. Pentikäinen:* Quellenanalytische Probleme der religiösen Überlieferung. Temenos 6. 1970. 89—118.; *J. Pentikäinen:* Depth Research. Acta Ethnographia 21. 1972. 127—151.

Es zeigte sich eine zeitlang so, als würde die skandinavische Turkuer Schule die Sagenforschung erneuern.[34] Heute ist schon eher klar, dass dies nicht im Rahmen der Morphologie oder des Strukturalismus geschah, und die Aufmerksamkeit der Forscher hat sich auf die Gattungstheorie und andere Charakterzüge und Komponenten der Traditionsforschung gerichtet. Es ist vielleicht überflüssig zu betonen, dass dies keinesfalls ein Werturteil darstellt.

Es findet sich in der Sagenforschung eine relativ geringe Zahl von Anhängern für die im traditionellen Sinne gesehene spezifische Morphologie. Ein auffallender Umstand ist auch, dass ihre Arbeiten nicht zu grösserer internationaler Verbreitung gelangten.

B. Benes analysierte schon 1965—66 sorgfältig den Text von 15 dämonologischen Sagen Mährens,[35] wobei er Propps Märchenmorphologie von Punkt zu Punkt folgte. Er selbst nennt zwar seine Arbeit einen ersten Versuch, zieht aber dennoch viele allgemeine Lehren, deren Erwähnung wenigstens als Hinweis zweckmässig erscheint, umso mehr noch, als das damals die erste Arbeit war, deren Verfasser die Methode der Proppschen Morphologie weiter anwandte und eine andere Folkloregattung auf diese Weise untersuchte. Die Zahl solcher Versuche hat sich in den letzten Jahren erhöht. Proppsche Analysen mehrerer epischer und ritueller Gattungen sind entstanden. (Darüber fehlt aber eine vollständige Bibliographie bis heute.[36])

Benes fand in seinem quantitativ geringen Material 15 Funktionen (wie bekannt zählt *Propp* in den russischen Zaubermärchen 31 Funktionen auf), von denen 11 identisch sind mit den von Propp festgestellten allgemeinen Funktionen; 5 Funktionen dagegen kommen nur in den Sagen vor. In seinem Material waren 5 Transformations-Regelmässigkeiten erkennbar, von denen Propp schon 3 in den russischen Märchen gefunden hat. Im Material von Benes waren im einfachsten Text 3, im komplexesten 14 Funktionen, in jeder Sage kamen durchschnittlich 8—9 Funktionen vor. Das ist eine viel kleinere Zahl als bei den Märchen, bei denen der Durschnitt über 10 liegt. *Benes* unterscheidet zwischen einem Acht-Funktionen — und schliesslich einem Vier-Funktionen — „Verlauf". Letzteres stellt eine reduzierte From dar, die in der Hälfte der Texte zu finden ist und eigentlich als Grundtyp der dämonologischen Sagen zu

34. Es ergibt sich eindeutig auch von den späteren Selbstdarstellungen der Verträter dieser Schule, wie z.B.: Perinteentutkimuksen perusteita. Toimittanut *O. Lehtipuro*. Porvoo—Helsinki—Juva, 1980.; Folkloristikens aktuella paradigm. Redigerat av *G. Herranen*. Åbo, 1981.; Trends in Nordic Tradition Research. Edited by *L. Honko* and *P. Laaksonen*. Helsinki, 1983. (Studia Fennica 27.); *I. R. Järista* ja tutkimuksesta. Helsinki, 1982.

35. *B. Beneš:* Lidové vyprávění na Moravských Kopanicích. Pokus o morfologickou analýzeu pověrečnych povídek podle systému V. Proppa. Slovácko 8—9. 1966—1967. 41—71. Seine spätere Studie: Morfologická analýza pověrečhných povídek z Bílých Karpat. In: L'udová kultúra v Karpatoch .Bratislava, 1972. 357—367. erschien auch in ungarischer Übersetzung: Folcloristica 2—3. 1978. 221—249. Noch später fasste er selbst einige theorethische Folgen seines Versuchs zusammen: K typologii lidového vyprávění. Slovenský Národopis 24. 1976. 347—356.

36. Jedoch bis jetzt die vollständigste Spezialbibliographie *B. Holbek:* Formal und Structural Studies of Oral Narrative. A Bibliography. Kobenhavn, 1978.

betrachten ist.[37] Mit anderen Fragen, wie mit den Rollen der Sage oder den Assimilationen und Transformationen, beschäftigt sich der Verfasser nicht, doch bildet seine Arbeit auch so bis heute einen bedeutenden Beitrag zur Sagenmorphologie.

In seinem 1970 entstandenen Aufsatzmanuskript überschaute *L. Körner* das gesamte Feen-Sagenmaterial (74 Texte) des ungarischen Glaubensagenkataloges und analysiert dieses auch mit „morphologischer" Methode. In seiner unveröffentlichten Arbeit[38] folgt er Propps Vorgehen, gleichzeitig wählt er die Handlungsgruppierungen nach „dramatis personae" und gruppiert sein Material auf Grund der primären Verbindungen zwischen den Figuren. Er betont zwar die Abweichung seiner Vorstellungen von Propps als auch von *Benes* Arbeiten, im wesentlichen aber weichen seine Ergebnisse nicht von deren ab.

In seiner nicht mit der erforderlichen Konsequenz und Umsicht angefertigten, aber doch interessanten Arbeit weist er schliesslich auch die Existenz von sieben „einfachen Gliederungen", vier „zusammengesetzten Gliederungen" und einer „unvollständigen Gliederung" vor. Da er sein Material nicht auf Funktionen aufteilt, kann die Analyse eher nur in ihrer Zielsetzung als morphologisch angesehen werden.

Angesichts der erwähnten Arbeiten muss man sich besonders noch auf solche Studien berufen, deren Verfasser sich zwar nicht mit der Sage beschäftigen, die aber im Laufe ihrer morphologischen und strukturellen Analysen zu solchen Ergebnissen gelangten, die auch in der Sagenforschung ausserordentlich nutzbringend erscheinen.

V. V. Ivanov und *V. N. Toporov* haben sich in einer ganzen Reihe von ihren früheren Studien mit dem Oppositionssystem zuerst der slawischen und indogermanischen, dann besonders der keltischen Mythologie beschäftigt.[39] Im Laufe dessen haben sie das Material, mehrere Mythen sowie die ganzen mythologischen Systeme, analog zu den phonetischen distinktiven Merkmalen in die Stufenreiche binarer Oppositionen eingereiht.

37. *Beneš* legt in seinem Aufsatz (1966—1967. S. 71.) in deutscher Sprache folgendermassig die erwähnten Formen dar: Die grundlegende 4—Funktionsformel:

i e− D− R−

Die erweiterte 8—Funktionsformel:

i e− D− R+ R− L P S

Wobei die Zeichenerklärungen: i = Ausgangssituation; e = Furcht vor einer Einwirkung von D auf R; D = dämonisches Wesen; R = reales Wesen; L = Ausnützung des Zaubermittels; P = das reale Wesen wird von dem dämonischen verfolgt; S = Rettung R vor D. − als Index bezeichnet negative Erscheinungsformen, + als Index bezeichnet ausgedruckt positive Erscheinungformen.

38. *T. Körner:* A magyar hiedelemmondák természetfeletti lényei. I. A tündér. Budapest, 1970. (Manuskript im Lehrstuhl für Folklore der Loránd-Eötvös-Universität, Budapest). S. 18—47. Der später angefertigte ungarische Glaubensagenkatalog selbst hat diese Methode nicht angewandt. Siehe: *A. Bihari:* Magyar hiedelemmonda katalógus. Budapest, 1980. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.) Praktisch das ganze Werk ist zweisprachig, ungarisch und englisch.

39. *Vjač. Vs. Ivanov—V. N. Toporov:* Slavjanskie jazkovye modellirujuščie sistemy. Moskva, 1965.; *V. Vs. Ivanov—V. N. Toporov—B. A. Uspenskyed:* Ketskij sbornik. Mifologija, etnografija, toksty. Moskva, 1969. (In den anderen zwei Bänden der Serie „Studia Ketica", in 1968, bzw. in 1982. gibt es wenigere Angaben zur Mythenforschung.)

Die Tartuer semiotische Schule, am ehesten *I. Lotman,* hat sich in mehreren textanalysierenden Arbeiten[40] mit der stilistischen und kulturellen Bedeutung der Komposition von Texten beschäftigt. Hierbei untersuchte man auch mittelalterliche Prosatexte, deren unmittelbare Verwandte im allgemeinen Sagen genannt werden können, ohne jedoch direkte Sagen-Untersuchungen zu verwirklichen.[41]

Das Gesamtwerk *E. M. Meletinskijs* und seiner Schüler berührt unser Thema viel direkter als alles andere.

In mehreren Studien, am meisten in dem 1969 geschriebenen Nachwort zur zweiten russischen Auflage von Propps Märchenmorphologie beschäftigt er sich damit, inwieweit Propps Methode fortsetzbar ist und mit den modernsten strukturalischen und semiotischen Richtungen verbunden werden kann.[42]

Auf die Märchen- und Mythenanalyse von *C. Lévi-Strauss* und *A. J. Greimas* weist *Meletinskij* besonders hin und wendet die von ihnen gelernte Methode auch in seinem eigenen Transformationsverfahren an. Gewisse Ideen sind Köngäs und Maranda sowie Propps Märchenanalyse entlehnt, doch in den eigentlichen Tranformationen legt er hauptsächlich Greimas' semantischen Strukturalismus zugrunde. *Meletinskij* verweist nur am Ende seiner Studie auf zwei Möglichkeiten, mit deren Hilfe die Lösungen von Propp weitergeformt werden können: Einerseits skizziert er hinsichtlich des syntaktischen Aufbaues der Märchen ein System der binaren Blöcke, die Sukzessivität — mit variierenden Vorzeichen der binaren Blöcke der Werte und Handlungen des Märchens; andererseits gruppiert er gewisse Märchentypen auf Grund der in ihnen vorkommenden Hauptoppositionen und unterscheidet auf diese Weise fünf Haupttypen und insgesamt 10 Untertypen im Aufbau der russischen Zaubermärchen.[43]

Alle diese Überlegungen kommen in den späteren Arbeiten viel ausführlicher und weitreichender zum Tragen.

In der ersten, 1969 erschienenen Studie[44] werden durch *Meletinskij, S. Ju. Nekljudov, E. S. Novik* und *D. M. Segal* verschiedene Fragen berührt.

Einer wissenschaftshistorischen Übersicht folgend, untersuchen sie zuerst die „grossen syntaktischen Einheiten" des Märchens, Kampf — Sieg, Aufgabe — Lösung, und legen danach ein System der binaren Blöcke vor. Anschliessend skizzieren sie System und Alternation der Funktionspaare, das System der Märchenoppositionen und führen hiervon ausgehend den Beweis für die oben schon erwähnten fünf, bezie-

40. Die bahnbrechenden Werken von Lotman in dieser Richtung sind *Ju. M. Lotman:* Struktura hudožestvennogo teksta. Moskva, 1970.; *Ju. M. Lotman:* Analiz poetičeskogo teksta. Leningrad, 1972. 3—132.

41. Abgesehen von Einzelübersetzung, siehe sein Buch in ungarischer Sprache: *J. M. Lotman:* Szöveg — modell — típus. Budapest, 1973.

42. Siehe Fussnote 12. oben.

43. In ungarischer Sprache: *V. J. Propp:* A mese morfológiája. Budapest, 1975. 274—275. Zuerst (und in einigem Masse in einer besseren Übersetzung: *Je. M. Meletinskij:* A mese strukturális-tipológiai kutatása. In: Strukturális folklorisztika. Tanulmányok. Bd. II. Hrsg. von *M Hoppál.* und *V. Voigt.* Budapest—Szolnok, 1972. 103—152. (Documentatio Ethnographica, 3.)

44. Siehe Fussnote 13. oben.

hungsweise zehn morphologischen Typen. Einen neuen Teil stellt im Gegensatz hierzu das System der allgemeinen semiotischen Oppositionen dar, das von den Verfassen an den binaren Oppositionshierarchien von Lévi-Strauss, Ivanov und Toporov aufgezeigt wird. Ein kleines Unterkapitel beschäftigt sich mit der Anwendung und Interpretation der von *Lévi-Strauss* angeregten Mediationsformel.

Die gleiche Aufmerksamkeit verdienen die Teile, die sich auf das System der Märchenhelden beziehen. Bekanntlich hat *Propp* in seiner Morphologie zwei Definitionen des Märchens gegeben, eine „31 Funktionen-Geschichte" beziehungsweise „7 Figuren-Geschichte", doch die Nachzeit hat seine Lehren über die zweite Definition vergessen. *Meletinskij* und seine Mitarbeiter weisen in sorgfältiger Analyse das Dasein 8 grundlegender Märchenfiguren nach und zeichnen auch deren Funktionskreise auf. Ausführlich beschäftigen sie sich damit, welche semantischen Oppositionen unter den einzelnen Figuren und Funktionen des Märchens zu beobachten sind und untersuchen auch, welche Züge die einzelnen Figuren und Positionen des Märchens tragen können. Schliesslich werden noch die im Laufe des Märchens mit den Märchenhelden sich vollziehenden Veränderungen und Entwicklungen sowie die wichtige bewegende Kraft der Komposition vorgeführt.

Eine 1971 von ihnen herausgegebene Studie[45] enthält einige Ergänzungen, die gleichzeitig die Keime neuer Ideen bilden. Eigentlich ist all dies eine „Metasujet"-Theorie, das Suchen derjenigen regelnden Prinzipien, die die Charakterzüge des „Metasujets", der allgemein Form im Vergleich zu den einzelnen Sujets, gewährleisten. Sie untersuchen zuerst, Lévi-Strauss und der Mythenforschung folgend, die Erscheinung der spezifischen Märchenopposition von Natur und Kultur sowie von Märchen und Gesellschaftsorganismus, hauptsächlich der Eheregeln. Anschliessend entwerfen sie ein semantisches Oppositionssystem der Objekte des Märches, der Realitäten, der Figuren, der Zustände. Danach untersuchen sie die kompositionelle Verteilung der statischen und dynamischen Elemente des Märchens.

Meletinskij und seine Mitarbeiter drückten ihre Vorstellungen über die gattungsmässigen Zusammenhänge besonders von Mythos und Märchen auch in mehreren kleinen Studien aus.[46] Doch ist zu sagen, dass ihre Konzeption schon aus dem oben erwähnten erhellt wird. Nach der wissenschaftshistorischen Übersicht, 1969, legt der erste gemeinsame Artikel, ebenfalls 1969, die strukturelle Theorie der Sujets vor, die zweite Studie, 1971, legt dagegen die Metasujet-Theorie dar. Was die Methodik betrifft, ist die eindeutige Überwindug des formalen, morphologischen Verfahrens das Ziel, in der Terminologie verraten die Verfasser jedoch eine gewisse Inkonsequenz. Im Prinzip halten sie ihre Methode für semiotisch, gleichzeitig werden im Text die Verfahren einer „strukturellen Semantik" erwähnt.

45. Siehe ebenda.

46. Siehe z. B. die Publikationen in der Serie „Fol'klor i etnografija" ab 1970, verschiedene Aufsätze in dem Sammelband „Tipologičeskie issledovanija po folkloru Sbornik statej pamjati Vladimire Jakovleviča Proppa. (1895—1970.)". Sost. *E. M. Meletiskij—S. Ju. Nekljudov.* Moskva, 1975. und einigermassen Aufsätze in dem Band: Fol'klor. Poeticeskaja sistema." Otv. red. *A. I. Balandin* und *V. M. Gacak.* Moskva, 1977.

Obwohl es hierbei um die Untersuchung des Märchens ging, sind die aufgeworfenen Standpunkte ohne weiteres auch in der Sagenforschung anwendbar, und zwar vielleicht mit einem noch mehr praktischen Charakter als im Falle des Märchens, in erster Linie infolge der allgemein bekannten Formlabilität der Sage.[47]

Die strukturelle und morphologische Erforschung der Sagen hat also in den 60-er Jahren eine gewisse Blütezeit erreicht. Es gab selbstverständlich noch viele wertvolle Richtungen und Tendenzen, die hier nicht erörtert wurden.[48] Seitdem hat die Mehrheit der erwähnten Sagenforscher ihre Ansichten bedeutend geändert, und jetzt arbeiten sie entweder auf anderen Gebieten, mit anderen Methoden, oder die heutige Sagenforschung als solche folgt andere Richtlinien. Das mag viele Gründe haben. Eines ist aber klar. Auch die Flegeljahre der neuen Sagenforschung waren wesentlich erfolgreich.

Wie im allgemeinen bekannt, haben die Sprachwissenschaft und Literaturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten eine ausserordentliche Entwicklung durchgemacht, ja viel mehr noch, aus der Zusammenfassung beider hat sich eine neue Texttheorie und Literaturtheorie entfaltet, deren erste Zusammenfassungen auch schon erschienen sind. An diese Entwicklung schliesst sich die morphologische und strukturelle Folkloristik an, und wenn sich die eigentliche Sagenforschung auf solchem Gebiet weiterentwickelt, erhalten die Forschungen in dieser Perspektive noch einen tieferen Sinn.

47. In den anderen oder späteren Werken von *Meletiskij* gibt es auch andere Forschungsprinzipien. Die aber gehören eher zu der heutigen Ära der Forschung, wie die magistrale Bücher, als z. B. (als Frühwerk dazu): *Je. M. Meletinskij:* „Edda" i rannie formyeposa. Moskva, 1968.; Poetika mifa. Moskva, 1976. (ungarische Übersetzung: *Je. Meletinskij:* A mítosz poétikája. Budapest, 1985.); Paleoaziatskij mifologičeskij epos. Cikl Vorona. Moskva, 1979.; Srednevekovyj roman. Proishoždenie i klassičeskie formy. Moskva, 1983.; Vvedenie v istoričeskuju poetiku eposa i romana. Moskva, 1986.

48. Aus Umfangsgründen in diesem Teil meines Aufsatzes konnte ich mich mit der Wertung der französischen Schule (von Greimas oder von Bremond), der literarischen Narrativistik, oder der amerikanischen kommunikationstheoretischen Richtung nicht beschäftigen. Es fehlt auch eine Skizze der diesbezüglichen ungarischen Forschungen der letzteren Jahren. Die wichtigsten Publikationen, mit weiteren bibliographischen Hinweisen sind: *L. Röhrich* hrsg.: Probleme der Sagenforschung. Freiburg i.Br.; 1973.; Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Edited by *J. Pentikäinen—T. Juurikka.* Helsinki, 1976. (Studia Fennica 20.); Artes Populares, 4—5. 1978—1979., Materialien der Visegráder Bertung der „Theorie-Kommission" der International Society for Folk-Narrative Research.; Arv — Scandinavian Yearbook of Folklore 36. 1980., Auswahl aus der Vorträge des 7. Congress of the International Society for Folk-Narrative Research, Edinburgh, 1979.; Arv — Scandinavian Yearbook of Folklore 40. 1984., Auswahl aus der Vorträge des 8. Congress derselben Gesellschaft, Bergen, 1984., und auch die anderen Publikationen der erwähnten Kongresse.

A mondák strukturális-morfológiai kutatásának kamaszévei

Századunk mondakutatásában szerkezeti és formai kérdések kezdettől fogva szerepeltek. A szó szoros értelmében vett „morfológiai" irodalomtudomány is pedzette ezt a kérdést, majd von *Sydow* prózaepika-kutatásában is találunk ilyen vonatkozásokat. Amint ismeretes, *Propp* mese-morfológiája részben közvetlenül is kínál ilyen tanulságokat, másrészt a strukturális megközelítés természetét illető viták (elsősorban a *Propp* és *Lévi-Strauss* polémiája) elméletileg is fontosnak nevezhetők. A hatvanas években megélénkülő nemzetközi mondakutatás néhány kísérlettől (pl. amerikai, skandináv stb.) eltekintve a turkui mondakutató iskola (*Honko, Pentikäinen*) műveiben ígért így is értelmezhető, elsősorban a műfajelmélet felé közelítő módszert. Később azonban a kutatók érdeklődése más irányba fordult. A csehszlovákiai folkloristák közül *Benes* alkalmazta elsőként a klasszikus (proppi) morfológiát a mondakutatásban. Eredményeit a nemzetközi kutatás azonban mindmáig alig vette figyelembe. Igen fontosak voltak a szovjet kutatók (elsősorban *Ivanov* és *Toporov*, valamint *Meletinszkij* és tanítványai) vizsgálatai epikus alkotások felépítését illetően. Az ő újabb kutatásaik azonban már megintcsak a mondavizsgálatnál tágabb öösszefüggések körül mozognak.

Terjedelmi okokból nem foglalkozik a dolgozat a francia kutatás, az irodalmi narrativisztika, a többtényezős és kommunikációelméleti amerikai folklorisztika monda (és általában próza-epika) vizsgálataival. Nem tekintem át az újabb évtized magyar mondakutatását sem. E kérdésekkel külön dolgozatban kell foglalkozni.

Annyi mégis jól látszik e szemléletből is, hogy az 1960-as évek végére felhalmozódott morfológiai és strukturális mondakutatások a későbbiekben ilyen módon nem folytatódtak. A mai mondakutatás (szerényebb keretek között) más problémákat tekint a legfontosabbnak. Mégis igen hasznos volt e rövid, ám jól jellemezhető korszak. Elvi és gyakorlati eredményeket hozott.

Voigt Vilmos

OLGA NAGY

ZU EINEM SPEZIFIKUM DES LEBENDIGEN MÄRCHENERZÄHLENS

Die auf der mündlichen Weitergabe beruhende volktümliche Prosa wurde jederzeit von Gemeinschaften aufgenommen. Gleich welche Kunstgattung dieser stellte eine lebendige Überliefertheit dar, die jederzeit von entscheidender Wichtigkeit war, denn der volkstümlich schöpfende Mensch kann allein dann zu einem solchen werden, wenn es eine Gemeinschaft gibt, die seine Erzählungen hören will. Ist diese nicht vorhanden, so stirbt das überlieferte Repertoire mit der Zeit aus, beziehungsweise, es lebt nur noch schemenhaft oder bruchstückartig in der Erinnerung des Erzählers fort. Die volkstümliche Prosa bleibt allein durch die Weitergabe, durch das ständige Erzählen am Leben. Nur so kann sie sich gestalten und entwickeln. Erst jahrelanges Weitersagen und Erzählen gibt ihr Schliff und Form, bis die möglichst vollständige Variante zustandekommt. Die Gestaltung der volkstümlichen Prosa war zu jeder Zeit von ihrer unmittelbaren Beziehung zur Gemeinschaft bestimmt. Der Erzähler, der nicht allein Schöpfer, sondern auch Vortragender ist, kann die Reaktion seiner Zuhörerschaft instinktiv und auch bewusst abschätzen, wenn er eine von ihm gebrachte Wendung oder neue Idee einstreut. Dann spürt er, ob seine Zuhörerschaft den Flügen seiner Phantasie zu folgen imstande ist. Dies Beobachten des Publikums spielt auch noch bei der Entwicklung der speziellen Merkmale des Schöpfers eine Rolle. Demnach ist die Gemeinschaft kein passiver, sondern ein äusserst aktiver Faktor in der Entwicklung der volkstümlichen Prosa. Selbst die allerindividuellsten Merkmale des Volkserzählers sind dem Geschmack des Publikums untergeordnet. Die Bedürfnisse der Zuhörerschaft bestimmen, was und wie er erzählen soll. Ein archaisch ausgerichtetes Publikum erwartet, dass er ein Feenmärchen in all seinem phantasievollen Pomp ohne jede Neuerung oder moderne Elemente vorträgt.

Die ländlichen Gemeinschaften entwickeln sich aber in gleicher Weise und in gleichem Masse; die Denkweise einiger ist fortgeschritten rational, während andere auf archaischerem Niveau denken. Dies ist vor allem so in Osteuropa, wo man auf Dorfgemeinschaften stossen kann, deren Denkweise vom Archaischen bis hin zur völligen Rationalität reicht. Diese Tatsache bietet dann Möglichkeiten und Gelegenheiten, die volkstümliche Prosa in ihrer ganzen Vollkommenheit zu untersuchten und die Zusammenhänge zwischen dem Text und seinem soziogra-

phischen und gedanklichen Hintergrund aufzudecken. Und dies ist eine Hilfe, um die Denkweise der verschiedenen Gemeinschaften und die Unterschiede zwischen ihnen zu verstehen.

Das Märchen stellt eine uralte Kunstgattung dar, das Dokument des Sichbessinnens. Es bringt die ewige Beständigkeit und die Veränderlichkeit der menschlichen Seele zum Ausdruck, mit anderen Worten das, dass der Mensch das Gefühl der Bedrängtheit bekämpfen muss, dass er Trost und Ausgleich suchen muss.

Die Gebrüder Grimm fassten die von ihnen bearbeiteten Märchen als Erzählungen zur Unterhaltung von Kindern und der ganzen Familie auf. Daher lässt sich jene Lehre des Märchenästheten Max Lüthi leicht akzeptieren, wonach der lineare Charakter und die fortschreitende und dramatische Abwicklung der Handlung das wesentliche Spezifikum des Märchens darstellen. Jene Märchen jedoch, die wir in Erwachsenengemeinschaften und an solchen Stellen sammeln, wo das Märchen und das Erzählen noch lebending sind, entsprechen der Feststellung von Max Lüthi keinesfalls. Denn hier ist das Eindringen von Einlagen, von Lebensbekenntnissen, von zeitgemässen Merkmalen und von den neuesten politischen Ideen in das Märchen nicht irgendein „Zerfallsprodukt", sondern diese bilden das innerste Wesen des Märchens. Und wenn Kinder auch gern schemenhafte Storys hören, erwachsenen Zuhören kann man damit nicht mehr Genüge leisten. Das Schema des Märchens ist stets nur Rahmen, nur Vorwand dafür, dass der Märchenerzähler diesen ausfüllend und erweiternd, seiner Zuhörerschaft wahrhaft geistige Nahrung bietet. Dies wird — wie wir im weiteren sehen werden — natürlich in den unterschiedlichsten Weisen möglich.

Meine Annahme hat ihre Grundlage in vielerlei Felduntersuchungen. Unter den Schülern einer Schule in Libánfalva (Bez. Maros, Rumänien), die sämtlich rumänische Muttersprachler waren, stellte ich dahingehende Forschungen an, welche Märchen die Kinder kennen, und was für Märchen sie erzählen. Es stellte sich heraus, dass ihre Mütter und Grosmütter ihnen Märchen erzählen, jedoch nicht jene, die wir ansonsten im Dorf und in den Erwachsenenegmeinschaften aus dem nahen Schneegebirge gesammelt hatten. Man erzählte ihnen einerseits die bei Kindern so beliebten Tiermärchen und andererseits „wahraftige" Geschichten, natürlich mit erzieherischen Anspielungen. In Libánfalva kamen vor allem jene Märchen vor, in denen Wölfe, Bären und Wildschweine den Menschen angreifen. Das Dorf ist nämlich von registeren Wäldern umgeben, und das Ziel des Märchen besteht darin, die Kinder vor allem Bösen zu bewahren.

Der ausgezeichnete Märchenerzähler Gyula Dávid aus Marosvécse (Rumänien), von dem ich zwanzig bis dreissig Seiten lange Märchen auf Tonband aufnehmen konnte, als er Erwachsenen erzählte, vertrieb die Kinder aus dem Haus. Aber auch so hätten sie sich gar nicht für all die novellistischen Einlagen interessiert, die nicht das Abenteuerliche und das Wunderbare, sondern das alltägliche Leben widerspiegelten. Manchmal erzählte Gyula Dávid aber auch Kindern, und dann oft genau die gleichen Märchen wie für die Erwachsenen, jedoch wesentlich gekürzt. Das Erzählen für die Kinder beschränkte sich oftmals darauf, dass er die

Handlung skizzenhaft aufsagte, mit der Begründung, „so mögen es die Kinder". Beim Vortrag anderer grosser Märchenerzähler waren ebenfalls nur Erwachsene zugegen. Auch sie segten, dass sie keine Kinder einlassen, weil in den Märchen so allerlei vorkommt: weibliche Betrügereien, ungehörige Ausdrücke und Ereignisse, die „nicht fürs Kinderohr sind". Dort natürlich, wo die Feenmärchen ausgestorben sind — mit Gy. Ortutay gesprochen: wo diese zu den Kindern hinabgestiegen sind — dort empfindet die erwachsene Hörerschaft diese als kindisch. Vom Gesichtspunkt der Folkloreforschung her verdient dieser Zustand nur insofern Beachtung, als dass wir durch und über ihn die Gesetzmässigkeiten des Aussterbens und Degradierens der mündlichen Widergrabe untersuchen können.

Die Märchen für Erwachsene werden eben um dieses Mehr willen, das das Wesen des Märchens ausmacht: um der Lebensbekenntnisse, der Beschreibung von Gefühlen, der Lebensnähe von Motivationen sowie um der der Glaubwürdigkeit halber eingestreuten Merkmale usw. willen eine Grundlage für die Untersuchung der bäuerlichen Mentalität; ja in dieser Weise werden die Märchen zu gesellschaftlich-psychologischen Dokumenten.

Wenn wir behaupten, das Märchen ist eine Kunstgattung für Erwachsene, so heisst das mit anderen Worten, dass wir hier von lebendigem Mündlichen sprechen. Die Märchen sind sich nämlich im toten und im lebendigen Mündlichen nicht gleich. Während nämlich das lebendig Mündliche die Vollkommenheit des Märchens ausmacht: und zwar die vollblütige Bereicherung der Vorgabe, so bleibt das andere allein diese Vorgabe. Und während die Vorgabe für keinerlei Untersuchungen geeignet ist, bieten die vom lebendig Mündlichen belebten Märchen, die nicht „linear" sondern durch Ausscherungen und Anhäufungen erweitert sind, je nach Belieben der Gemeinschaft unterschiedliche Einlagen. Eben aus diesem Grunde halte ich es für notwendig, den Zustand der Märchen in jedem Falle zu untersuchen.

Beim lebendig Mündlichen kann das Märchen einen vollen Wert besitzen, seine Struktur ist geschliffen und an Details reich. Das ausgestorbene Mündliche hat jedoch eine Veränderlichkeit des Märchens zum Ergebnis. Aufgrund der Natur des Gedächtnisses bleiben nur die wesentlichen Züge aus dem nicht mehr vorgetragenen und allein noch im Gedächnis bewahrten Märchen zurück. Das heisst, es bleiben allein einige Momente von der Story des Märchens erhalten, alles andere geht verloren. In der folgenden Phase bleiben dann nur noch Bruchstücke im Gedächtnis erhalten.

A szóbeliségen alapuló népi próza mindenkor közösségi fogantatású. Bármely műfaja eleve hagyományozottság, hiszen a népi alkotás csak az azt igénylő és befogadó közösség révén válhatik azzá. A közösség nem passzív, hanem nagyon is aktív tényező a népi próza fejlődésében. Mindez fokozott mértékben igaz a mesei műfaj esetében. Az élő szóbeliség állapotában a mese teljes értékű lehet, szerkezete csiszolt, részletezéekben gazdag. Az elhalt zóbeliség viszont a mese változatosságát eredményezi. Az ilyen meséknek csak a lényegi vonásai, néhány alapvető mozzanata marad meg, a többi kihull. Az utolsó előtti fázis az, hogy már csak töredékek maradnak meg az emlékezetben.

Nagy Olga

ELEK BARTHA

RELIGION AS A PRESERVING FORCE IN THE CULTURE OF ETHNIC MINORITIES

The Christian religion is one of the integrating factors responsible for the cultural coherence of the European peoples — this fact can be regarded almost as a commonplace truth by the experts of history, ethnography and several other branches of social science. The integrating force can be noticed mostly in the fact that religion played similar role in the Christian Europe like the state organization did in the cultural integration of the ethnic groups living within the borders of the particular country. As a result of slow development the cultural features of ethnic groups and peoples become more and more similar in the institutional framework of a state, i.e., the process of homogenization of the ethnic groups living in the same area takes place. The same advance can be observed in the administrative and organizational system of the Roman Catholic Church, which extends to different peoples and states. Although an organization of this kind does not mean as close network as the state institutions, it has proved to be long-lasting in the practice, consequently its effects could be realized to the proper extent. Considering the integrating force of religion, opinions are not different at the same time of the fact that the particular Christian Churches and religions have also started certain internal process of differentiation as well as promoted the survival of still existing differences. The religous unity or division of a state-forming nation does not fall into the range of ethnographic research on the national scale, i.e., on the so-called „macro levels". It is rather in focus on the so-called „micro levels", i.e., from the regional level through the local analyses as far as the level of the individual. Religious and ethnic minorities can also be found on the same scale, naturally in different places depending on geographical and demographic circumstances of the particular state. As a result of the circumstances, the differentiating and integrating force of the religion mentioned above seems to multiply in the life and culture of national minorities as being the less protected against the particular political relations, and exposed to the external effects to the most extent, but at the same time being the most sensitive to effects of this kind.

In connection with this subject, the fact that the religion is one of the preserving forces of minorites is often emphasized, However, it is rarely mentioned that it can become into a force of assimilation in cer-

tain cases, and it can support transmitting the intellectual elements of erudition, moreover, it can facilitate linguistic integration as well. Most of the ethnographic citations of the subject originate from the folk culture and folk tradition as a matter of fact, and consider the religion as a layer of the popular culture — and this is obviously not incorrect. The statements of these research work are well known and available. So instead of attempting to give a brief outline about them, I try to approach the relation between religion and the culture of the ethnic minorities from a different aspect regarding the structure and most important dimensions of religion as the basis. The approach of this kind is especially reasonable, if religion is not only considered to be a layer of culture, but historically the most important regulator in every day life, and if religion is supposed to have preserved a part of its functions of this kind for the religious and atheist members of the present society.

Religion as one of the most important regulating forces of peasant culture used to rule the traditional order of weekdays and holidays in a determining way, affecting all significant forms of the intellectual sphere. It is widely known that religious layers can be found in all branches of folklore the existance of which is due to the intellectual content of religious kind in the background. This effect of religion has not ceased to exist nowadays, when only certain elements of the popular culture considered to be „traditional" survived in significantly changed role. Since the medium, where religion has this complex effect, is identical with that one we abstract the ethnic features, the elements determining the cultural characteristics of certain peoples and ethnic groups, connection can be deduced well from a theoretical aspect between religion and ethnic groups, or approaching our subject, between religion and the existence of minorities. This connection is realized in certain special circumstances in practice, and it does not stand alone, but with some accompanying features as well.

It should be emphasized that religion as an ethnic cohesional force can be considered from the aspect of the survival of the nation and national minorities, if the particular ethnic group differs from the surrounding people in religion. It usually means sectarian difference, but there are a great number of examples for differences of the ceremonies within the common religion, and with the help of ethnographic methods it is possible to differentiate the common religious life as well. If we find some of the differences in groups of national minorities, religion has nationality-preserving role in addition to its community-forming and preserving role. Together with the differences of language, the religious differences and the variances in the religious practice are apparently present in some details with all the elements of tradition influenced by the religion, which give the religious colour of the local culture. This circle of religious features is connected to the religious practice and usually has liturgical roots.

It can be proved by several examples that religion is more conservative in most of the cases, it resists the outer influences with more success than the ethnic identy, especially the language. The case is frequent when the earlier national minorities, sporadic groups preserve only the religious layers of their tradition, which differs from that of

their surroundings, most of their ethnic features including the concept of their national affiliation have become forgotten in the meanwhile. The role of religion in these cases does not differ from that of certain popular traditions, which also contain the relics and traces of the earlier ethnic features. Several examples are known from field of both material and intellestual culture. Religion, however, can show the once existing ethnic differences presumably well documentedly and in a long period of time, as a result of its institutional character.

There is another side of the issue, too, which does not serve as the traces of the past for the historical reseach, but it rather means a possibility for the prevailing practitioners of religion, and an urge to preserve their national identity at the same time, naturally within the framework of religion. This possibility and urge are included in the religion itself — as a result of the structural characteristic features. The different religious layers of tradition and ways of the religious practice are able to do it in different ways and to different extens, consequently they get into connection with different spheres of ethnic features.

After all, what are the definite ways and channels with the help of which the direct effect of religion to preserve the existence of national minorities and national culture can be traced? It should be noted here that the Church is only one of the effective features, although it is possibly the most important one. In the earlier centuries, as it is well known in ethnography, the Church enabled the disappearance and relapse of certain traditions with its prohibitions and rules. At the same time it helped the development of new traditions with its liturgies and inspiring force. It is also important to notice that the Church in its institutional capacity lent some stability to the traditions connected to it, according to the experiences. Stability and internal revival have a great role in the culture of national minorities, especially in the cace of communities which have to face assimilational effects in an increased degree. Consequently, the Church contributed the slowing of the process of alteration dangerous for the national minorities, with preserving the religous traditions and the activities in connection with the religous practice.

If the main elements of the structure of religion are considered, the practical side, the belief, the religious morals, the „devotional" side as well as the set of religious knowledge have ethnic contents in a different way, or to say it more precisely, they become suitable for carrying ethnic contents differently. These layers of religion belong to the catchment area of religion at the same time.

It is the practical side of religion, especially its community forms, that is suitable the most to preserve and express the public consciousness. Religion sociology has been analysing religion from this aspect. From the ethnographic point of view mainly the folklore and the religious folk traditions can be taken into consideration here, including the holy mass or divine service, the exinsting forms of folk traditions of the religious festivals, the baptism, the burial, the wedding, the patronal festival, the pilgrimages to remote devotional places, especially if they are in the native country. A great amount of the forms of the personal religious practice can be mentioned here as well.

The communal function of these traditions, forms of religious practice is well known. In the case of national minorities, however, the importance of practising religion in the mother tongue increases. It is true especially in the case of settlements of mixed ethnic composition, and mainly that of the national minorities living in towns. The holy mass on Sundays, the liturgy in the mother tongue is like an island in the range of the weekdays spent among the ethnic group which forms the majority. One or two hours in a month provided by the church liturgy in the mother tongue do not mean a great quantity, but as it takes place on outstanding occassions, in festivals and holidays, its importance increases. The role of the Church here is i.e., to attempt to make the sacred events to be more attractive, and to renew them within the possibilities of the liturgy.

In addition to the practical side of religion, the religious knowledge and the religious contents of consciousness can also become the factors of ethnic identity in the life of a national minority. To remain at the issue of the language, it is obvious that the religious practice in the mother tongue leads to the development of a religious layer of erudition in the mother tongue, and it is widened by means of the sacred life during the passing years, and it is reinforced on the sacred occassions permanently. The religious practice in the mother tongue presumes a certain level of the mother tongue culture, however it guarantees in its own way to keep this level with the ceremonies, which require an active participation, the holy mass, the common prayers, the prayers, and the other channels of the religious education and information (books, periodicals, radio, etc.). There is only one exception in the communities of the national minorities, where the priest does not speak the language of his believers, consequently the religious practice in the church can be omitted from the sources of the education of the mother tongue.

One of the important sources of obtaining religious knowledge is the religious education, which has the same role as those mentioned above, if it is carried out in the mother tongue. Reading religious literature, book of prayers and songs should also be mentoined which expand to more and more fields of the religious life in the last few decades. Listening to the religious programmes broadcasted by the radio of the original country also belongs here.

The issue of religious and ethnic endogamy has a close connection to the religious morals and the situation of the national minorities. In the case of minorities religious endogamy had effects in two directions: one parallelly with the ethnic endogamy, and one opposite. This way it could either play a nationality preserving role, or it could be a factor of assimilation, where the ethnic groups living together belonged to different Churches, religious endogamy made ethnic mingling through marriage extremely difficult for a long time. If a group of a national minority is divided religiously in the same settlement, and one of them is identical with the religion of the ethnic majority, it can enable assimilation to a great extent. It is especially true, if the minority within the particular religion is of small number, and the possibilities of marriage are rather limited.

In the analysis of the connection among religion, the Churches and the culture of the national minorities, the recent changes in the present society and consciousness should not be avoided. Secularization is a phenomenon widely spread in the last decades, and it assumed especially spectacular forms in the village societies. The question rightly arises whether the Church has or can have any role in the present situation. The answer can be given on the basis of all what was said earlier.

The effects of the Churches and religion on the culture of ethnic minorities can be realized in two ways. One of them supposes the religious belief of the members of the particular minority, which means that the effect is realized as far as the believers are regarded. It especially includes the different devotional activities, either taken from religious practice or from any other dimensions of religion. The reception of the sacraments, Lord's Supper, appliance of the occassions of prayers, reading religious books, newspapers and periodicals, etc. can be mentioned here. Almost all of them do not appear or appear in a small degree as a social expectation towards the individual.

The other way of the ethnic effect of religion is the case, when the tradition of the Church appears as folklore tradition. Certain phenomena outside religion can be mentioned here, which were kept in life by the Church in the particular period, which are parts of the national identity, since they are built into the local folklore. In a wider sense, all the organizational and other activities can be mentioned here, by means of which the Church takes an active part in the life of its believing and non-believing members, like pilgrimage excursions organized to visit the sacred places of the fatherland, Nativity Plays, the revival of some other, sometimes even secular popular customs, organization of entertaining programmes for the youth and the children, participation in the cultural life of the village, or to mention a few example from the beginning of this century, organization of farmer's circle and credit cooperation and participation in leading them as well.

Although the connection between the existence of the national minorities and religion is not at all rarely discussed, moreover, the international literature nowadays calls attention to it by means of newer and newer data and collections, it should be maintained, however, that mostly the consequences of this connection, the mechanism effecting frequently into mutual directions, as it was outlined above, are known, instead of the internal forces. It encourages to carry out further investigations, that the processes in the deeper layers of the individual or in the spheres of the society have not been revealed so far, those which take place in the religious and the ethnic spheres of consciousness, erudition and social existence.

A vallás mint megtartó erő a nemzeti kisebbségek kultúrájában

A keresztény vallás egyike azoknak a tényezőknek, amelyeknek Európa népei szellemi egységüket, összetartozásukat köszönhetik. Kulturális integráló szerepén túl azonban olyan hatásai is vannak, amelyek nem az egységesülés, sokkal inkább az elkülönülés irányába mutatnak. Ennek köszönhető az a megtartó erő is, amely jelentős szerepet játszik a nemzeti kisebbségek fennmaradásában, a kisebbségi azonosságtudat ébrentartásában. A tanulmány a kisebbségi kultúra azon területeit tekinti át, amelyekben a vallás ezt a szerepét a legnyilvánvalóbban betölti.

Bartha Elek

JUHA Y. PENTIKÄINEN

IN THE SEARCH OF UNIVERSAL STRUCTURES

A RESTUDY OF ELIADE'S ETERNAL RETURN ON FINNISH FOLKLORE SOURCES

The identity of a discipline can be dealt with mainly on two levels. On the one hand, the specialists of a certain area of research may give their strict view on how they define the scope and the limits of their discipline. On the other hand, the identity can be recognized by the non-experts of a special branch of study. The great public generally builds up its views and evaluations on particular academic disciplines on the basis of their own reading experiences. For this reason, the public label of cultural anthropology is highly reciprocical to Margaret Mead's writings, as well as nowadays Carlos Castaneda's *Don Juan* novel production, for example. In contemporary world, historians of religion may be most thankful to *Mircea Eliade* that their discipline is, at least to a certain extent, known to the international reading public. From this point of view, it was a sum of happy accidents that this brilliant writer, born in Romania and studied in India as well as in Italy, after many phases settled down in Sorbonne and finally in Chicago in 1957. His works are popular readings in several linguistic families, directing people's view on the identity of *History of Religions,* as *Eliade* himself calls his discipline. Another question is, to what extent his approaches are shared by the different schools of the Study of Religion.[1]

In the recent years, *Eliade's* production as well as his profile as researcher has been a vital topic of critical discussion within the science of religion. *N. Smart,* for example, has labelled him a kind of 'guru', proclaiming his soteriology, „which will free people from 'the terror of history,."[2] Some scholars emphasize that, without the ontological aspect, *Eliade's* method is just indexing materials, and even then not very profound.[3] *I. Strenski* formulates his heavy criticism like this: „It is per-

1. I am thankful to my colleague T. Ojasti, Ph. D., and T. Taitila, M. A., both of whom have written their theses on Eliade, for their inspiring comments in our talks in the Department of Comparative Religion at the University of Helsinki.

2. *N. Smart:* Beyound Eliade. Numen, XXV. Fasc. 2. 1978. 182—183.

3. *D. Allen:* Structure and Creativity in Religion. The Hague, 1978. 129.; *R. D. Baird:* Category Formation and the History of Religions. The Hague, 1971. 86—90.

haps symptomatic of the intellectual malaise of the study of religion that *Eliade* is so highly regarded . . . for his methodological prescriptions are disasterous for the study of religion."[4]

Eliede's name was often mentioned in the discussion arranged as a selfcritical debate on the present status and on the future of the phenomenology of religion in the *Study Conference of the International Association for the History of Religions,* held in Turku, Finland, in 1973. *Eliade* was present as an invited speaker, but did not take the floor. Ignoring the sometimes very hard criticism within his own discipline, *Eliade* seems to go on his own way as a historian of religion. Of course, he is more a writer, expressing his ideas with his brilliant style impossible to be imitated, than an active participant of academic methodological debates. Maybe he is a guru or a prophet which did not become correctly received by his 'own' but rather by all the people.

Within the sphere of Comparative Religion, *Eliade's* place is, in my mind, in the front of the phenomenological studies. His ambitious aim is to recognize religious universals which at the same time are basic essences of human existence. In his book *Myths, Dreams, and Mysteries* he writes: „The 'religious aura' surrounding certain contents of the unconscious does not surprise the historian of religions: he knows that religious experience engages the whole of a man, and therefore stirs the depths of his being. This is not to say that religion can be reduced to its irrational components, but simply that one recognises the religious experience for what it is — an experience in its totality, which reveals to a man his own mode of being in the World."[5]

Eliade's approach tends to be comparative. In his book on shamanism (1964), for example, he arranges his materials geographically and culturally. The main problem is, however, to find the basic essence of the phenomenon and to describe, understand and interpret it. *Eliade* has articulated his view on the identity of the discipline in this revealing way: „One is a historian of religions not by the virtue of mastering a certain number of philologies, but because one is able to integrate religious data into a general perspective."[6] (1973, 91).

In this paper *Eliade's* theory is mainly considered in relation to Finnish folklore and mythology, having in mind, inter alia, the theses presented by a related research figure and writer, Martti Haavio, a Finnish folklorist and researcher of religion.

Broadly speaking *Eliade* starts his analysis of a religious phenomenon by marking it as sacred. To be sacred means to *Eliade* to be capable of transforming the normal way of life into the sphere of holy — which, in turn, is concevied either as a means to integrate us into our authentical *being-in-the-world,* or as a force or power capable to impose us with the magic of *ganz anderes.* What is finally sacred, according to *Eliade,* is the encounter between faith and reality, and the adopting of the former in order to understand the latter.

4. *M. Eliade:* Methological Remarks on the Study of Religious Symbolism. In: The History of Religions (*M. Eliade—J. M. Kitagawa,* eds.). Chicago — London, 1973. 143. ff.

5. *M. Eliade:* Myths, Dreams, and Mysteries. New York, 1975. 17.

6. *M. Eliade:* Methodological . . . op. cit. 91.

One doesn't, however, crash immediately with the sacred itself but the manifestations of the sacred (myths, rituals, gods, etc.), which *Eliade* calls hierophanies. This category of understanding a religious phenomenon is submitted to heavy criticism which is, in my mind, largely depending on a serious misunderstanding of the nature of this category. Hierophany, in *Eliade's* theory, is a means of indexing data as well as the contents of this data; in other words, it is both a typology and the meaning of this typology.

According to *Eliade,* hierophany is, at the historical level, an event defined by its context which gives a prescriptive 'archetype' or 'model', repeated in rites. This paradigmatic model, consciously replayed, will at the mythical level, transgress its historical limits and become an universal structure of being, a means for identifying oneself into the primordial 'beginnings', *in illo tempore.*[7] This dialectics, *ab origine ad infinitum,* is, according to *Eliade,* an essential part of every truly religious phenomenon, which reveals our 'nostalgia for paradise', our often unconscious knowledge of the primordial authenticy, faith, which is buried deep into our heart.

The repeating of the primeval act of god places man into relationship with god and gives both of them a means of indicating their proper places. Thus hierophany, especially a myth, is a kind of exemplar of the true structure of the world. The world explicated in a myth is the world which has to be, whereas the world explicated in the normal, unmythical actions of man, is the world which has not to be. Hence it is the world of transition, whereas the world of myth is eternal.

To analyse a hierophany means, therefore, the grasping of the essential 'centre' of a phenomenon. When speaking about the regeneration of time[8] *Eliade* says, for example „For us, the essential thing is (not that there exists a category called a year, but) that there is everywhere a conception of the end and the beginning of a temporal period, based on the observation of biocosmic rhytms and forming part of a larger system — the system of periodic purifications (cf. purges, fasting, confession of sins, etc.) and of the periodic regeneration of life."[9] Important, in other words, is not some particular event, but the universal structures to which this or that part belongs.[10]

It is here where the whole theory of *Eliade* is at stake. The important question is: How to link together a particular historical event and the universal structure (which I prefer to call 'meaning')? Or, in this particular case, why and how to link together a periodic regeneration of time (usually called the New Year festivals), and the act of creation on the cosmogonical level? Why a particular event (hierophany), transcended onto a symbolical, mythical level, claims to be universal?

7. *M. Eliade:* The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History. Princeton, 1971. 51—92.

8. *M. Eliade:* The Myth ... op. cit.

9. *M. Eliade:* The Myth ... op. cit. 52.

10. *M. Eliade:* The Quest. History and Meaning in Religion. Chicago, 1969. 6., 75.

The answer *Eliade* proposes to fill this obvious gap (for the ordinary way of thinking there exists a gap) sounds like this: „This eternal repetition of the cosmonogic act, by transforming every New Year into the inauguration of an era, permits the return of the dead to life, and maintains the hope of the faithful in the resurrection of the body."[11] It sounds very theologician. I don't think, hovever, that *Eliade* has missed the point. Because the repetition of the act of creation, replaying the archaic model of the god the creator, rescues man from the 'terror of history', that is, from the conditions of unability to create, into the 'creation of history'.[12]

I would like to connect this idea of birth, death, and resurrection, with the Freudian proposition of primordial epoch of man whith the prenatal conditions (paradise), and the infantile trauma (or *Weltende*, which may be the nativity experience or weaning), and say that what *Eliade* suggests, is essentially an expanding of this theme towards the whole life of man. In other words, paradise and *Weltende* are the two basic categories of cosmology which relate man into cosmos.[13]

This expanding is not, however, fortuitous or arbitrary, but is rather based on an intuitional way of bridging gaps between the empirical material (e. g. the particular events) and the phenomenological being of human beings (e. g. the universal structure). This is also the way which guarantees the originality of the *Eliade*an interpretation: *Eliade* is himself a part of his analysing process; he is, finally, the key problem and the final answer of his study. The question before us is both exciting and extremely hermeneutical.

The phenomenological, or, as *Eliade* preferts to state, the hermeneutical approach finds also, maybe a little bit surprisingly, some support in the realm of reality, in the creative enterprises of man. As far as Finnish folklore scholarship is concerned, I find many striking affinities with the Eliadean way of making the history of religions in the research production of the well-known Finnish scholar, *Martti Haavio*.

Martti Haavio (1899—1973) started his scientific career in the heydays of the so called Finnish School of Folklore. This school, which is also known as the geographical-historical school, tried, by using comparative methods, to find the original form and the geographical place of origins of every single rune or folktale, for example. Both of the most famous Finnish leaders of this school, Antti Aarne and Kaarle Krohn, were his teachers, although Haavio later attacked the ideas formulated by Aarne and especially by Krohn, accusing them, among other things, of neglecting the creative contribution of the rune singers in the formation and transmission of runes.

Besides being a folklorist and scholar of religion, Haavio also was a leading poet, by name P. Mustapää, in Finnish literature, particularly between the wars. In his personality a poet and a researcher coexisted in a nice balance: a fact which he, inter alia, shares with *M. Eliade*.

11. *M. Eliade:* The Myth . . . op. cit. 62.
12. Cf. *M. Eliade:* The Myth . . . op. cit. 154—159.
13. Cf. *M. Eliade:* Myths . . . op. cit. 54—55.

As a poet Haavio used folkloristic sources (so very well known to him), folkloristic means of making and singing runes, and religious symbols derived from the ethnical material of the Finno-Karelian society. As a scholar he created magnificient opera by using his brilliant style, combining folkloristic and mythological elements of various cultures in his original way. He also had a taste of artistic intuition when filling gaps between his theories and materials of various cultures (the gap is essentially the same as by *Eliade),* creating man and cosmos from the scanty ashes of the fragmentary data. Typical to him was to publish a study on Finnish rune singers and lamenters and, at the same time, a collection of poems on the same subject. To take an example of his emphatetic way of studying, in his book on Väinämöinen.[14] *Haavio* intuitively locates himself, as a scholar, to those circumstances where the creation of runes took place. What was not possible for a scholar, was overcome by a poent in the same person.

On the vast area studied by Haavio there are two special topics to which he particularly paid attention, viz. (Finnish) folklore, especially the Kalevala and poems related to it. ond popular beliefs or folk tradition which, of course, are closely related to each others.

The Haavioan way of studying folk tradition, especially legends, might be formulated like this: „The object of the study, in order to explain it, is placed into folkloristic, cultural, historical, geographical, and mythical context proper."[15] This type of research is sometimes labelled as motif historical study, because it, on the hand, tries to extract the central plot (motif) of the poem, myth, legend, etc. (cf. Eliade's historical hierophany), and, on the other hand, tries to understand the use or function of this central theme against the backcloth of the whole social milieu (cf. the universal structure proposed by *Eliade).* Hovewer, it is not correct to explain *Haavio's* method only in terms of the searching for common motifs of texts, because the scala he used was much larger, combining text critical methods and the study of history with the sociological observations on the context of runes, and adding to this the understanding of the psychological features of man and a deep comprehending of the cosmological (and maybe irrational) strivings of life of man.

The crucial point where the Eliadean hermeneutics and the phenomenologically oriented folkloristics of Haavio really meet each other, is the study of myth. In the same way as *Eliade, Haavio* regards the cosmogonical myths (the beginnings of creation) as most important. According to Haavio, the beginning (or creation) is but the other side of eschatology. The eternal beginning is the counterpart of destruction; and the function of myth is to mediate between the beginning and the *Götterdämmerung,* or better stated, to restore the ruined world after the *Weltende.*[16] (cf. Haavio 1974).

14. *M. Haavio:* Väinemöinen. Eternal Sage. Porvoo — Helsinki, 1952.
15. *J. Hautala:* Suomalainen knasanruoden tutkimus. Helsinki, 1954. 354.
16. *M. Haavio:* Tyrannisoiva myytti. In: *M. Haavio:* Puheita ja kirjoitelmia vv. 1960—1973. Porvoo — Helsinki 1974.

The kinship between *Haavio* and *Eliade*, as well as the fitness or un fitness of the theory of the latter for the history of religions, is perhaps more discernable after we have made acquaintance with two pieces of Finnish mythology. Before this, let us make an excursion into the structure and cosmology of the Kalevala. This is necessary for the understanding of the rune called the Judgement of Väinämöinen, which I shall introduce more details below.

Since the Kalevala is the literary work of Elias Lönnrot, its structure does not reflect only the old religion and world-view of the Finns, but the world-view of its compiler as well. What is interesting to note is, that he also seemed to be conscious of it. In his foreword for the Kalevala in 1849 Lönnrot writes: „This book on our ancestors ancient subsistence, life and work is published now more completed than earlier (the first edition was issued in 1835) ... The runes are, however, combined very arbitrarily, because even the most perfect reciters couldn't connect very many runes together ..., and that's why it was necessary to unite them according to their mutual relations and main plots, sometimes diverging from the sequence adopted for the first edition. So, I guess, the succession does not please everybody, and there are many points to disagree."

The structure of the Kalevala became fixed in 1849. It begins, after some introducing lines, with the Finnish cosmogonic myth, according to which the world is created from an egg that a scaup duck layed on the knee of a maiden called Mother of the Waters. She then creates the earth and the famous hero, Väinämöinen, and disappears. After an another enigmatic hero, Sampsa Pellervoinen, has produced vegetation by sowing (and vanished), begins the real career of the Eternal Sage, Väinämöinen. We shall notice, that in its essence the Kalevala is not only a religious myth, but a wooing story, concerning the courting efforts of its main figure, the notorious sage Väinämöinen.

As a prelude for Väinämöinen's career a verbal struggle of power in knowledge with the young warrior, Joukahainen, takes place, in which Väinämöinen sings the young Joukahainen 'into a svamp up to the belt;[17] What follows is, that the first woman, Aino, sister of Joukahainen, and especially created for Väinämöinen to be wooed, is promised to him. She does however, not agree with the propositions of the aging sage, but rather commits a suicide. This turn, gives Väinämöinen the impulse to court the maiden of the Pohjola.

A great deal of the succeeding runes revolves around the wooing of the maiden of the Pohjola. There are several attempts to marry her, not only by Väinämöinen, but also by his brother, Ilmarinen (who finally gets her), and by an another young warrior, Lemminkäinen. The wooing efforts are connected with the forging of the Sampo (a kind of cornucopia) by Ilmarinen, and with the battle between Lemminkäinen (who was not invited to the weddings) and the people of the Pohjola. Then the maiden of the Pohjola dies, and her younger sister is refused to give to Ilmarinen as a substitute. This leads to a horrible struggle of the ownership of the Sampo, which ends up with the crushing of the Sampo into tiny pieces.

17. *M. Haavio:* Väinemöinen ... op. cit. 64—82.

The 50th, and last, rune of the Kalevala, which possibly is much younger than most of the preceding ones, and certainly is deeply influenced by the Christian mythology, states, how the maiden Marjatta gives (in fact, parthenogenetically) birth to a male child, who disappears, and is found on a svamp. He has to be baptized, but, because his father is not known (which means that he has no legal status in the community) the case must first to be investigated, whether it is proper to let him live.[18] And the following things happen (this reconstruction is proposed by Haavio, see Haavio 1952, 174—175):

They searched for a christener,
all the people for a baptizer.
A priest came to christen,
Virokannas to baptize;
he gave the name Juokamionen,
the name did not become a sure one.

Who was brought thither
to be judge of that stupid deed?
There is old Väinämöinen,
he was brought to be judge.
'Let the boy be taken to a swamp,
hit on the head with a billet.'

The half-moon old boy spoke,
the two week old hero.
'Oho, you wreched old man,
oho, old Väinämöinen,
how stupidly you judged,
misinterpreted the law'.

You were not taken to the swamp,
not hit on the head with a billet,
although you raped my mother,
seduced my bearer,
on the shore of shoals,
on a gloomy, sandy spot.'

Then the old man, the foreigner,
The Karelian Virokannas,
christened the child rapidly,
baptized the child quickly,
king of Kainuu,
guardian of Rahavuori.

18. This is the variation given by Lönnrot in the usual Finnish Kalevala. *Haavio*, however, siggests a very much shorter form for the original rune. *M. Haavio:* Väinämöinen op. cit. 174—205.

At that old Väinämöinen
grew angry and ashamed,
cast a copper boat,
an iron-bottomed decked boat.
He sat in his boat,
in his cast sail-boat.

He sailed the red sea,
with his red sails,
to the lowest bowels of the earth,
to the lowest heavens,
into the mouth of the maelstrom,
into the maw of the maelstrom.

On the basis of both old medieval saga as well as provincial laws, it seems to me that commiting an infanticide was custom in Finland and Scandinavia just at the advent of Christianity. I have dealt with this question more thoroughly in an another occassion.[19] This motif in this rune is, however, subsumed on an another, cosmological theme to which we together with Martti Haavio, shall now pay cur attention.

As a poet, *Haavio* was especially interested in the creating process of the runes. In order to understand this, he attempted first to reconstruct the most plausible milieu of the rune singer (or singers). Haavio says, that the interest of the composer of this particular rune, which is called Väinämöinen's Judgement, lays 'in the hunting and perhaps in the bartering of furs'[20] The statement refers to the future conditions of the child to be raised the guardian of *Rahavuori,* the mountain of money; because the Finnish word for money, *raha,* is derived from a word which originally means 'fur'.

On the other hand, 'Väinämöinen's boat-building and his water icurney indicate the interests of a mariner. The fact that the rune speaks of a judge and law, proves of course that he lived in a westernized, social community . . . '[21] This all, connected with the infanticide customs of the old Finnish society, indicates clearly, that the social millieu of the rune called *Väinämöinen's Judgement* is the Viking milieu on the advent of Christianity in Finland.[22] Pentikäinen, op. cit.).

After a careful analysis *Haavio* concludes that the rune was invented in a society in transition, in a society which underwent both cultural and social changes. And this is the point where the departing of Väinämöinen, e. g. the cosmological structure of Kalevala, steps in an becomes important.

The ending of the old type of society, the leaving of ould cultural heroes or gods, is a meance for the existence of the society. It is tantamount to the end of the world, and, at the same time, it is the seed of

19. See *J. Pentikäinen:* Jaakko de la Gardie — suomalaisen kansanperinteen suosikkisotapäällikkä, in 115 Reserviupseerikurssi. Helsinki. 1964. 86—100.
20. *M. Haavio:* Väinämöinen . . . op. cit. 204.
21. *M. Haavio:* Välnämöinen . . . op. cit.
22. Cf. *J. Pentikäinen:* The Nordic Dead-Child Tradition. Helsinki, 1968.

the new awakening. The end is, at the cosmological or mythical level, the beginning. The return of the heroes is expected, whic makes the restauration of the world possible.

So Väinämöinen has sailed ,to the lowest bowels of the earth, to the lowest heavens'. But 'it is even said that he will come again,' they dream that he will return. The same is true many other cultural heroes and gods, and of many famous human beings. Väinämöinen is but one link in the endless chain of the eternally returning heroes.[23] And, to recall some aspects of the Haavioan theory of myth, Väinämöinen's Judgement (which literally is an ordeal), leaving, and supposed returning, is the plot or motif of the rune, whereas the overall widely known leaving or death of hero, the end of the world, and the returning or resurrection of a hero is the common pattern of this particular piece of tradition in Finland, or, speaking in Eliadean way, it is the universal structure, the backcloth against with the single version of myth becomes comprehensible.

Translated into a more concrete language, what *Haavio* suggests is, that he does not believe into the vanishing of the old Finnish world view. He does not believe in the total destruction of old cosmology; it is not abolished away. The return of Väinämöinen, the promise to come back, foretells the mixing of the ancient and the landing world view, the creation of a new cosmology for which the promise of return of Väinämöinen stands as a prominent symbol.

The theme of return is also well-known in the old Finnish popular beliefs or folklore. One of the most popular 'returning hero' was Lazy Jacob, whose real name was Jacob de la Gardie (1583—1652). He actually was a Finnish general, who in 1611 seized Novgorod and stayed there with his troops six years. The nickname lazy is perhaps derived from this delaying.[24]

There are many famous anecdotes and legends about him. It is, for example, told that in one battle Lazy Jacob was too lazy to order his troops to attack. Instead, he took his pillow and shook plumage in the camp fire shouting: 'Man and horse, man and horse.' According to the story, every plume was altered into a man and a horse, and the enemy fled.[25]

The story tells, however, about his promise to return. There are many different variants about this episode. For example, 'If there will be some troubles in the town of Viipuri,' says Jacob, 'just beat on my tomb, so I will come to help.' — 'When dangers occur in Finland, so bring me the message, and I'll rise from my grave to rescue the land.' — 'I shall return to clear up the difficulties of the world.'[26]

According to *Haavio,* this waiting for a savior to settle up the troubles actualizes during the critical periods of a given society (or indivual), viz. 'when a people is subjected to a trial; when an empire has ruined; when values and norms tremble; when the members of society frustrate

23. *M. Haavio:* Tyrannisoiva ... op. cit. 126—130.
24. *J. Pentikäinen:* Jaakko ... op. cit.
25. See *J. Pentikäinen:* Jaakko ... op. cit.
26. *M. Haavio:* Tyranisoiva ... op. cit. 131.

in an economically mean state of affairs, etc.'[27] These kinds of conditions give opportunity to the intensive waiting for a rescuing hero, whether he (or she) is called Väinämöinen, Lazy Jacob, or, for example, Osiris or Adonis, doesn't matter. The important thing is the promised return, the basic condition for the restauration of the ruined world.

The world history is full of examples of this kind of apocalyptic waiting, from the Messianic emperor of Jews, from the Islamic Mahdiis, to the radical Hussite Taborite Movement, and to the promised realm of brotherhood of Thomas Müntzer.

But, according to *Haavio,* this return is ambivalent. There are two different ways for future; success and failure, the fate of the half-moon old hero, or the destiny of Aino, since the returning hero may be a savior, but he may equally be a swindler. And that's whay *Haavio* has entitled his essay *The bullying Myth.*[23]

After all these stricking similariates between those two scholars, Eliade and Haavio, it seems to me important to ask, whether they did know each other? The answer is rather 'No' than 'Yes'. It is true, that *Eliade* knows, mainly through the *FF Communication* series, some Finnish scholars, for example Uno Harva (also well-known to Haavio), Toivo Lehtisalo, Kai Donner, Knut Tallquist, and Edward Westermarck, but *Haavio* seems to be known to him only by his Väinämöinen. On the other hand, from the late 50's onwards, Haavio certainly has made acquaintance with *Eliade,* for example with his books on shamanism and on 'Eternal Return,' which he says he has found very inspiring. But, all in all, it seems to me that both scholares have in their own original way reached the same destiny, where the creative intuition is used to fill the gaps between data and understanding. So maybe the same Genius has found similar manifestations in personalities so closed related to each others.

Eliade állandó jelenléte a finn folklór forrásaiban

Napjaink vallásával foglalkozó tudományágaiban minduntalan felvetődik és vitákat, kritikai megjegyzéseket vált ki a korszakalkotó tudós, folklorista és vallástörténész *Mircea Eliade* munkássága. A vallásos néprajz, az összehasonlító vallástudomány *Eliade* helyét a fenomenológiai diszciplinák között jelöli ki. Tudományos munkásságának egyik fő célja volt a vallási univerzálék feltárása, amelyeket egyúttal az emberi létezés lényegi motívumának tartott. Tanulmányomban *Eliade* munkásságát annak a meg-megújuló hatásnak a vonatkozásában vizsgálom, amelyet az a finn folklór és mitológia kutatásában betölt.

Pentikäinen, Juha

27. *M. Haavio:* Tyrannisoiva . . . op. cit. 143.
28. *M. Haavio:* Tyrannisoiva . . . op. cit.

ÁGNES FEHÉR

SOME ASPECTS IN THE SOCIOLOGICAL AND ETHNOGRAPHICAL ANALYSIS OF SMALL RELIGIONS

Religious communities of small religions or as they are officially called, „Free Churches", offer great research possibilities for the Hungarian sociology and ethnography. These religious groups appeared in the middle of the last century in Hungary, mostly as a result of foreign, missionary work. At the beginning they functioned unauthorized in addition to the historical Churches, then at the beginning of the 1930es, the Association of Free Churches was established and joined them in order to solve the problem of the social isolation of the small religions. Nowadays the same organization continues to work by the name of the Council of Free Churches. The ethnographic research of the historical Churches dates back to rich traditions in Hungary, however, the case is not the same as far as the Free Churches are concerned, although these religious communities, micro-groups organized and existing on the basis of the Holy Bible in all cases could mean an exciting research field for the experts. It can be explained by the fact that these groups are not organized by the society, but it only depends on the individual decision of the particular person whether he wants to belong to the religious community or not. There is no outside pressure, but if the individual decides to join the particular congregation then, from the moment of his decision he is supposed to obey the system of religious and moral norms of the group, and he has to accomodate as well. Small religions in Hungary have recognizable traditional features. They frequently own the customs of their foreign kindred religion, especially in their religious practice, during the past few years, however, the specially Hungarian features have also been developed.

Congregations of Free Church posses a steady and crystallized norm system in all cases. They have a few features in common, e. g., baptism is performed in an adult age, which is called the rite of „dipping", and their dogmas are based on a selected part or chapter of the Holy Bible. The number of the members is difficult to define. In addition to the members with full rights the members of the family, relatives, supporters, friends as well as the so-called sect-candidates should also be considered, so all who are on their way to obtain the membership with full rights. Membership relation is not a clear category, most of the small religions accept the adult baptism as the criterium of the membership,,

although the opposite example can also be found: in the group of the brothers' congretion taking the Holy communion and breaking the bread are the criteria for becoming the member of the group.

Almost all Free Churches devote special attention to evangelizational work and missionary activity. However, it can be stated generally, that small religions obtain the replacement mostly from inside, the number of the outside corversions is significantly smaller. Parents take their quite small children to the congregational meetings of the Free Church, so they grow up and are educated within the atmosphere and norm system of the group. Parallelly with those of the adults, meetings and education are carried out for the children and the younger generation as well, led by youth lecturers. These meeings aim to cover the current issues and problems of the young generation, the religious side is naturally always stressed, but at the same time current problems concerning young people are interpreted with an extremely good sense. Some of the Free Churches have a great number of young members (e. g., Baptists and Free Christians), whereas the older generation dominates in some others. Female dominance can generally be found in the congregations of Free Churches.

The special norm system of the Free Churches mentioned earlier should be steadily kept and it results in the development of special pattern of life style. A kind moral control exists over the members of these groups, either in an open ar hidden form, in most cases. The issue of the way of life and life-style is sanctioned by serious rules in some of the Free Churches, which are also written in the central rules (e. g., Seventh Day Adventists, Methodists, etc), in some other cases they appear as the norms of the group accepted unspokenly. In the case of the Seventh Day Adventists the standard is the eleventh chapter in the third book of Moses for rules regulating their meals. Keeping Saturday as the Lord's Day meant a serious problem for the people who were employed. The issue was settled reassuaringly with the general introduction of the free Saturdays. Lately there has been a favourable agreement between the Hungarian state and the Congregations of the Nazarenes believing in Christ in the question of the compulsory military service of the Nazarene young people.

The clearness of the institution of marriage as well as the acceptance of the offsprings are considered to be prefarable subjects in the case of all Free Churches. The groups of the Free Churches prefer the endogam (i.e., denominational) marriages, that is what they consider to be ideal. The partner coming from the secular life as being faithless and not leading religious practice is not accepted with the utmost pleasure. According to their experiences, mixed marriages contain several possibilities of confrontation in most of the cases. On the one hand, the nonbeliever partner may divert his wife or her husband from the congregation, he or she may prevent him or her from practicing religion, on the other hand, the offsprings are not likely to join the particular religious group. As a result of our collection, carried out in Debrecen, the third largest city of Hurgary, we found that religious endogamy is the strongest in the case of Seventh-Day Adventist and Baptist Church, it is

a bit milder in the Fraternity Congregation and it is fairly free in the Free Christian Church. The extent of religious endogamy depends on the identification of the group in the Free Churches.

The issue of group identification may be investigated separately. Every group, incluiding religious ones as well, develops and strengthens the sense of belonging to the particular group intentionally in the members in order to survive and function without any troubles. A young Adventist graduate informator taught her daughter to pray from her earliest years, and she tried to educate the child as she belongs to the large family of Adventists like her parents. Within the young generation of about twenty, the concept of belonging to the religious group can be noticed extremely well, i.e., the degree of group identification is quite high. The relations held with other religious groups depend on the extent of group identification. If the group has relations to any other congregations, the different ecumenical meetings provide excellent occasions, when at the congregational mess the guest priest preaches the Gospel, or leads the meeting. In Debrecen the Baptist congregation has good relations with the Protestant congregations, whereas the Seventh-Day Adventists remain in their own circles, and they do not find it necessary to get in touch with other religious denominations.

The order and clearness of family life is decisive in faithful families. Owing to the great number of children most of the women are on maternity leave, the female members of Free Churches are usually the best wives and mothers. The traditional roles in the family, the division of labour can be well traced, although the traditional patterns are getting looser within the younger generation. In the congregation women do not receive official religious functions, they rarely get into the leading board of the congregation. However, we found an example for it in Debrecen, one of the preachers of Seventh-Day Adventists is a woman graduated from the College of Theology, or in the Free Christian communities in addition to the leading board of the congregation there exists another one with female members, who have the possibility to practice „democracy".

Free Churches are special micro-communities organized on a religious basis, having definite rules of dogmas and religious practice as well as traditions. They are able to offer a community of safe and family-like atmosphere for the members. In addition to educating young people they devote special attention to the older generation including both mental and physical care. They are able to work in the function of certain institutions organized by the state but not working properly, in their own special way without any troubles (e. g., care for the old or ill believers, education of the young generation, occupation of the superfluous energy of the youth, etc.).

Accordingly, for the member of the Free Church his religious community becomes decisive in his life on the account of any other relationships. It is natural to happen. The members of Free Churches come the chapel on a definite day of the week, they meet there on definite occasions, and they take part in the different congregational meetings. They

often invite and accept their „brothers and sisters" of the same denomination living in other cities as their „love-guests". Consequently, their friends are also the members of their own denomination.

Analysing generation relationships we can maintain that the generation problems do not appear in such a sharp form than in the faithless groups of society. It can be obviously explained by the fact the pattern of life-style and concepts about the world are almost completely equivalent in both the young and the older generation, as a result of the homogenizing effect of religion.

In discussing the practice of marriages we mentioned that they prefer denominational marriages to mixed ones. Divorce is also seriously judged. Almost all the small Churches take Paul Apostle's letters as the determining issues, and they agree that marriage can be discontinued only in one case, i.e., adultery. In this case the innocent part is allowed to get married again, wherears the adulterous one is exluded by some of the Free Churches. Divorce takes place mostly in the case of mixed marriages. In these families the education of the children may result in several confrontations. „It is not good if the husband and the wife take different ways. One of them goes to the congregation and the other goes to the garden. What about the Christian education of their children?" — said one of our informators, a member of a small Church, emphasizing the dangers of mixed marriages.

As a result of the way of life, the special life-style of Free Churches, spare time activities differ from that of the members of the society without religion. The believer spends most of his time in the chapel, within his congregation. However, he does not consider it to be boring or or tiring, as it is built into his way of life. He selects his other „secular" activities as well, certain Free Churces turn a deaf ear to the outer forms of mass media, wherears others regularly attend theatrical performances, clasical music concerts, sometimes the cinema, but they endeavour to select among the spare time activities according to their religious requirements. Among the books they read there are the so-called missionary publications coming from abroad and translated.

Comparing the historical Churches and the Free Church groups, some significant differences can be noticed by the experts. First of all, the experts. First of all, the forms of religious practice are much stricter and tighter in the Free Churches, occupying more time and energy of the member than in the historical Churches. In addition to the compulsory religious meetings and classes, the evangelizational missionary work require a lot of extra time from the believer of a small Church. Their way of life and life-style are directed and bound by several rules and orders, on condition the particular member insists on being consistent to the expectations of his religion.

Another interesting aspect of the analysis of Free Churches is the relation between the individual and the community. Although the so-called congregational democracy is outlined in most of the cases almost, certain kind of hierarchy can be noticed among the attendants. For instance, members with full legal rights can interfere with the issues of leading the communities to a greater extent than those who are going to

be members or who are getting friends. The leading board of the congregation includes members, who are the most experienced and lead the most active religious practice. The preach is a secular person, i.e., a person with secular profession as well, who leads the particular congregation of the Free Church. In the Baptist and Seventh Day Adventist Churches, the group, however, is led by a person graduated from a College of Theology. The leader of the Fraternity Congregation in Debrecen, for instance, is a secular professioned graduate, whose decisive role is to assure the official relations between his group and the authorities.

The analysis of the Free Churches means a compound task for the researcher. We have to call attention to the fact that the analysis of the small Churches (mainly in a monographic form) can be completed, if the methods and means of more and more branches are applied during the collecting and analysing work. Consequently, the cooperation among the religion sociologists, ethnographers, psychologists and experts of the history of the religion is also required.

As for the recearcher, he has to be aware of the fact that the small Churches are not mystic groups with secrets, but they are micro-groups organized on a religious basis, where the phenomena and rules of the „outer" world appear in the framework of a special religious community.

A kisegyházak szociológiai és néprajzi vizsgálatának néhány szempontja

A kisebb vallásos közösségek, egyházak, a Magyarországon hivatalosan „szabadegyházaknak" nevezett keresztény felekezetek nagy lehetőséget kínálnak a néprajzi és a szociológiai kutatás számára. Ezek a vallásos csoportok Magyarországon jórészt a múlt század közepe táján jelentek meg, többségükben külföldről kezdeményezett missziós munka eredményeként. A néprajzon belül azonban a magyarországi vallási néprajz mindenezideig alig méltatta figyelemre ezeket a felekezeteket. A tanulmány azokra a lehetőségekre kívánja felhívni a figyelmet, amelyeket ezeknek a vallási alapon szerveződöött „mikro-közösségeknek" a vizsgálata a társadalomtudományok számára jelent.

Fehér Ágnes

LÁSZLÓ SELMECZI

ZUR FRAGE DES NOMADENTUMS BEI DEN KUMANEN

In seiner Arbeit „Das nomadenartige Überwinterungssystem in der Grossen Ungarischen Tiefebene" stellte *J. Szabadfalvi* sich bei der Analyse des kulturgeschichtlichen Hintergrundes der Winterweidenhaltung auf jenen Standpunkt, dass die 1239 in Ungarn angesiedelten Kumanen „noch *vollkommen als Nomaden* lebten und mit ihren Tieren *zwischen Winter- und Sommerunterkunft hin- und herwanderten. Diese nomadisierende Lebensform bewahrten sie ganz bis hin zum Beginn des 16. Jahrhunderts,* und somit können sie wohl auch die Wanderweidehaltung in den Kreisen des Ungarntums neu belebt haben."[1]

J. Szabadfalvi war der Meinung, dass der Unterschied im Nomadentum der asiatischen Völker und der Kumanen in Ungarn darin bestanden hätte, dass *die Winterunterkünfte der Kumanen auf der Grossen Ungarischen Tiefebene nicht so weit voneinander entfernt waren, wie die der asiatischen Völker.*[2] „Charakteristisch für das Nomadenleben der angesiedelten Kumanen und Jazygen war es, dass *ihre Wohnstätten noch nicht einmal in den Urkunden vom 16. Jahrhundert exakt angegeben werden konnten,* sonder nur mit 'circa', 'in circuitu', 'Jazones circa Chabam commorantes' und 1349 hinterliess König Lajos 'Commanis in circuitu villarum Abad et Thomay munustura vocatarum residentibus', dass sie in den Fischteichen des Banus István Szörényi nicht fischen sollen".[3]

Auch der Standpunkt der Geschichtsforscher ist nicht weit entfernt von der oben skizzierten Vorstellung. In einer Art Zusammenhang stellte sich Kring vor, dass die Kumanen *„mit ihren riesigen Rinderherden, immer wieder die Weiden wechselnd, durch das ganze Land ziehen."*[4] Der Bericht von Rogerius, in dem es heisst: „Als jedoch der Kumanen-

1. *J. Szabadfalvi:* Nomád típusú teleltetési rendszer az Aföldön. In: Tanulmányok a magyar pásztorkodás köréből. Debrecen, 1984. 60.

2. *J. Szabadfalvi:* op. cit. 60. *L. Marjai Szabó:* A kunok betelepítése és az állandó szállások kialakulása a Nagykunság területén. In: Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve, I. 1944—1945. Szeged, 1946. 97—100.

3. *J. Szabadfalvi:* op. cit. 60. *I. Gyárfás:* A jász — kunok története. Harmadik kötet, 1301—1542-ig. Szolnok, 1883. 466., 586. *M. Kring:* Kun és jász társadalomelemek a középkorban. Századok, 1932. 45—46.; *Gy. Győrffy:* A kunok feudalizálódása. In: Tanulmányok a parasztság történetéhez Magyarországon a 14. században. Budapest, 1953. 263.

4. *M. Kring:* op. cit. 41.

könig mit seinen Adligen und gemeinen Soldaten begann, in Ungarn herumzuschweifen, richteten sie mit ihren unendlich vielen Rinderherden auf den ungarischen Weiden, Saaten, Gärten, Plantagen, Weingärten und anderen Gütern schwere Schäden an"[5] wird für ein „typisches Charakteristikum bei den nomadisierenden Völkern" gehalten.[6] Er betonte: „Die Kumanen, die 1243 in unsere Heimat kamen, waren — ohne zweifel — in erster Linie damit beschäftigt, ihr Vieh zu weiden und zu jagen. Ackerbau betrieben sie nur zeitweise und auf das Notwendigste begrenzt. Diese Lebensweise war natürlich mit viel Bewegung verbunden, ..."[7]

In der ungarischen Geschichte nach *Hóman-Szekfű* wurde hervorgehoben, dass „sich *die nomadisierenden kumanischen Hirten* durch die in ihrer alten Heimat gewohnten klimatischen und Vegetationsbedingungen an die Grosse Ungarische Tiefebene gebunden fühlten. ... Wie zweihundert Jahre zuvor die Ungarn, *so lebten auch sie in Zelten und setzten dem Brauch der nomadisierenden Turkvölker folgend ihre Hirtenwirtschaft fort.*"[8]

György Györffy stellte fest: „Jene Angaben, die von den zu uns gezogenen Kumanen berichten, zeigen ganz bestimmt, dass *ihre Hauptbeschäftigung die nomadisierende Viehhaltung war.*[9] An anderer Stelle spricht Rogerius von den unendlichen Viehherden der Kumanen und sagt: „Den Kumonen behagte es genz und gar nicht, dass sie sich voneinander trennen mussten, doch dann streiften sie, ohne jemanden etwas zuleide zu tun, mit ihren Filzhütten, Viehherden und -scharen durch die unbewohnten Gebiete von Ungarn."[10] Selbst die jüngste geschichtliche Zusammenfassung liefert kein besser schattiertes Bild; in lakonischer Kürze wird hier vom Einlass der nomadisierenden Kumanen berichtet.[11]

Wenn man die Feststellungen aus den verschiedenen Arbeiten zueinander in Vergleich setzt, so kann das Nomadentum der Kumanen wie folgt charakterisiert werden:

a) *Die Kumanen waren Nomaden* (nomadisierende Lebensweise, nomadisierende Viehhaltung, Nomadenhirten usw.);[12]

b) *Mit ihren Viehherden streiften sie auf Weideländern umher.*[13] Wie sie auch nicht in zusammenhängenden Blöcken angesiedelt wurden, was für die freie Weidehaltung hinderlich war,[14] die Weidefläche für die Kumanen war in Ungarn weitaus kleiner als sie dies in Asien war, „sie hatte einen eingeengten Horizont";[15]

5. A tatárjárás emlékezete. Budapest, 1981. 116.
6. *M. Kring:* op. cit. 42.
7. *M. Kring:* op. cit. 42.
8. *B. Hóman—Gy. Szekfű:* Magyar történet, I—V. Budapest, 1938. II. 15.
9. *Gy. Győrffy:* op. cit. 248.
10. A tatárjárás ... op. cit. 116.
11. Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig. Budapest, 1984. 1386.
12. *M. Kring:* op. cit. 41.; *L. Marjai Szabó:* op. cit. 97. *Gy. Győrffy:* op. cit. 248., 260. *L. Rásonyi:* Hidak a Dunán. A régi török népek a Dunánál. Budapest, 1981. 109. *J. Ferent:* A kunok és püspökségük. Budapest, 1981. 26.
13. *M. Kring:* op. cit. 42.
14. *Gy. Győrffy:* op. cit. 251.
15. *L. Marjai Szabó:* op. cit. 99.

c) Auch in Ungarn *begleitete das ganze Volk die Tiere,*[16] deshalb hatten sie keine ständigen Siedlungen. *Sie lebten in Zelten (Filzhütten)*[17] *und hatten nur vorübergehende Winterunterkünfte,* welche sich nach Meinung einiger um die ungarischen Siedlungen herum befanden,[18] nach Meinung anderer wiederum umgekehrt, da für jene Gebiete, auf denen die Kumanen angesiedelt wurden, „eine jahrhundertelange Unbewohntheit sicher ist."[19]

d) *ihr Ackerbau galt als „anfänglicher Nomadenackerbau,"*[20] der nur zeitweilig und auf das Notwendigste beschränkt[21] betrieben und von der Jagd[22] und dem Fischfang[23] ergänzt wurde;

e) *der Beginn ihrer ständigen Ansiedelung kann von den dreissiger Jahren,*[24] *von der Mitte*[25] *des 16. Jahrhunderts an gerechnet werden.*

Der jüngsten ungarischen ethnographischen Zusammenfassung über das Nomadentum zufolge ist „dieses jene Form der Tierhaltung, bei der die Herden von Weide zu Weide getrieben werden, und das ganze Jahr über auf der Weide gehalten werden. In der sich hier anschliessenden Lebensform ist auch die Siedlung der tierhaltenden Gemeinschaft beweglich und passt sich den Anforderungen der Herdenwanderung an. Von Nomadenleben darf erst dann gesprochen werden, wenn eine ganzjährige extensive Weidehaltung und die wandernde bzw. ihren Sitz verändernde Lebensform der Gemeinschaft gemeinsam vorhanden sind."[26]

Die oben skizzierte „reine" Form des Nomadentums setzt pflanzengeographische sowie Boden- und topographische Bedingungen voraus, die es nicht ermöglichen, dass die Weidehaltung und der Ackerbau im

16. *Gy. Győrffy:* op. cit. 253. „...es handelte sich um viele Tausende von Sklaven, die im Laufe des genannten Kriegszuges als Gefangene verschleppt wurden und einen bedeutenden Faktor in der Produktion ausmachten. Wir dürfen aber nicht glauben, dass die Kumanen ihre Gefangenen an einem Ort ansiedelten und den Acker von ihnen bebauen liessen, während sie selbst weiter von Weide zu Weide wanderten, denn die sich selbst überlassenen Gefangenen wären zweifelsohne sofort wieder in ihre Heimat zurückgeflüchtet. Die Kumanen liessen ihre Gefangenen vielmehr um ihre Zelte herum arbeiten, nahmen sie auf ihre Wanderungen mit und gewöhnten sie demnach an einen nomadischen Ackerbau in den Anfangsstadien."

17. *Gy. Győrffy:* op. cit. 263.

18. *M. Kring:* op. cit. 46.; *Gy. Győrffy:* op. cit. 264.

19. *L. Marjai Szabó:* op. cit. 100—101. „Völlig unmöglich ist die Annahme, dass sich das Winterquartier — und demnach auch die sich daraus entwickelnde ständige Siedlung — in der Nachbarschaft irgendeiner ungarischen Siedlung befunden habe. Träfe dies zu, so stünden die kumanischen Quartiere am Rande der Kunság, oder aber es hätte auch in der Mitte der Kunság ungarische Dörfer geben müssen, wo die Quartiere entstanden waren."

20. *Gy. Győrffy:* op. cit. 252—253.

21. *M. Kring:* op. cit. 42.

22. *M. Kring:* op. cit. 42.

23. *Gy. Győrffy:* op. cit. 264.

24. *M. Kring:* op. cit. 47.

25. *Gy. Győrffy:* op. cit. 263.

26. *L. Földes:* Nomadizmus. In: Magyar Néprajzi Lexikon. Negyedik kötet, Né-Sz. Budapest, 1981. 40.; *A. Róna-Tas:* A nomád életforma geneziséhez. In: Nomád társadalmak és államalakulatok. Budapest, 1983. 51—65.

Organisationsrahmen eines Betriebes, gemeinsam existieren können, ja, die organisatorische und räumliche Trennung von Ackerbau und Viehzucht ist sogar notwendig.[27]

„Die nomadische Viehhaltung und Siedlung sind auf einem bedeutenden Teil ihres Ausbreitungsgebietes in unterschiedlichem Masse an den Pflanzenanbau geknüpft, wenn jedoch die nomadische Wirtschaft überwiegt, so spielt der Pflanzenanbau eine zweitrangige Rolle. Diejenigen, die dieses von ihrer Wirtschaftsweise her und in ihrer Lebensform und Siedlung „nicht reine" Nomadentum ausführen, werden Halbnomaden genannt. Bei dieser Bezeichnung handelt es sich jedoch um einen Sammelbegriff, denn die Bindung an den Ackerbau umfasst eine ganze Skala von Variationen."[28]

Die auf dem Ausbreitungsgebiet des Nomadentums vorwiegend gezüchteten Tiere, wie das Schaf (die Ziege), das Pferd, das Rind, das Kamel, im Süden als Lasttier der Esel, das Schwein und Geflügel im allgemeinen sind in der reinen und vollkommenen Form des Nomadismus nicht vorhanden.[29]

Im Spiegel dieser obigen ethnographisch ausgerichteten Definition kann mit mehr oder weniger Sicherheit selbst das nicht entschieden werden, ob die Wirtschaftsweise der nach Ungarn gezogenen und von einigen Forschern als „Vollnomaden" bezeichneten Kumanen der „reinen" Form des Nomadentums näherstanden, oder ob eine gewisse Variation der Kategorie Halbnomaden[30] diese charakterisiert.

Schriftquellen bezeugen jedoch die Tatsache, dass Mitte des 14. Jahrhunderts der im Zelt wohnende Kumane keine Seltenheit gewesen ist.[31] Für uns stellt sich das Problem nicht hier, sondern darin, inwieweit diese Feststellung verallgemeinert werden kann, beziehungsweise, was für ein konkretes Bild die verallgemeinernden Bemerkungen der Verfasser aus jener Zeit, wie z.B. von Rogerius decken.

Im weiteren unternehmen wir den Versuch, unter Zuhilfenahme bisheriger Ergebnisse aus Altertumsforschungen das anhand von Schriftquellen skizzierte Bild vom Nomadentum der Kummanen zu konkretisieren. Zur Klärung dieses Problems trägt die Archäologie insofern bei, als dass sie in erster Linie Angaben zum Verlauf der Ansiedlung und der Feudalisierung liefert.

Die Feldbegehungen in der Landschaft Nagykunság, die von *I. Méri* und *A. Pálóczi-Horváth* unternommen wurden, bewiesen, dass diese Landschaft auch schon vor dem Tatarensturm bewohnt war. Unter den von Méri untersuchten zerstörten Siedlungen in der Nagykunság erwiesen sich 16 als solche aus der Zeit des Hauses Arpad.[32]

27. *L. Földes:* op. cit. 40.
28. *L. Földes:* op. cit. 40.
29. *L. Földes:* op. cit. 40.
30. *K. Szabó:* Az alföldi magyar nép művészettörténeti emlékei. Budapest, 1938. 87.
31. *I. Gyárfás:* A jász — kunok... op. cit. III. 72—73., 484—485. *M. Kring:* op. cit. 49—50. *Gy Győrffy:* op. cit. 263.
32. *I. Méri:* Beszámoló a Tiszalök-rázompusztai és Túrkeve-mórici ásatások eredményéről, II. Archaeológiai Értesítő, 1954. Abb. 1.; *A. Pálóczi—Horváth:* A kunok megtelepedése Magyarországon. Arch. Ért. 1974. 246—247.

So besetzten im Falle von Kápolnás (Kunkápolnás), Fábiánsebestyén, Asszonyszállás, Bolchatelek (Bócsa), Hatház, Hegyesbor, Turgonypéterszállás, Marjalaka und Póhamara die Kumanen das Gelände einstiger Dörfer aus der Arpadenzeit.[33] Auf dem von *Pálóczi* erforschten Gebiet bestanden aus der heutigen Gemarkung von Kisújszállás in der Arpadenzeit sechs und im 16./17. Jahrhundert fünf Dörfer.[34]

László Marjai Szabó stellte richtig fest, dass sich Kind irrte, als er sich die Winterunterkünfte der Kumanen in der Nachbarschaft von ungarischen Siedlungen vorstellte.[35]

Hingegen streiten die archäologischen Beobachtungen auch seine Hypothese an, wonach „... wir nämlich in Verbindung mit der Besiedelung der Nagykunság nicht voraussetzten dürfen, dass hier die Spuren der schon vorhanden gewesenen einstigen Siedlungen, die eventuell noch stehengebliebenen Hütten die Ansiedlung gelenkt hätten — wie bei anderen nicht kumanischen Dörfern —, denn es ist sicher, dass diese Gebiete mehrere Jahrhunderte lang verödet waren."[36] Das heisst mit anderen Worten, dass die Kumanen die Gelände der verödeten Dörfer aus der Arpadenzeit zu einem gewissen Masse für die Ansiedlungszwecke verwendeten. Es kann auch gesagt werden, dass *die früheren Siedlungen aus der Arpadenzeit in Hinsicht auf die Herausbildung von (Winter-) Unterkünften die unterkunftverändernde Wirtschaftsweise der Kumanen stark beeinflusste.*

Was die Befestigung des Siedlungssystems (die Herausbildung der Kumanendörfer) angeht, so stellt es sich als grundlegendes Problem in der Archäologie (und Geschichte) dar, bis auf welchen Zeitpunkt diese zumeist aus Winterunterkünften entstandenen, während des 16./17. Jahrhunderts jedoch zerstörten mittelalterlichen Kumanendörfer chronologisch zurückgeführt werden können. Gewisse Streuangaben weisen darauf hin, dass Annahmen zufolge *selbst die Siedlungen der am längsten ein Nomadenleben führenden Kumanen, und zwar auf dem Gelände einer mittelalterlichen Siedlung, eine frühe Schicht besitzen.* So können z.B. die sich in Túrkeve-Móric angesiedelten Kumanen unter denen, die am längsten ein Nomadenleben führten, hervorgegangen sein. Der Name Móricz taucht in den Schriftquellen unter den am spätesten erschienen Dörfern der Nagykunság auf. Es wird 1549 erstmals erwähnt.[37]

Ausgrabungen zeigten jedoch, dass es schon zweihundert Jahre zuvor, also auch schon im 14. Jahrhundert auf dem Gelände (dieser Siedlung) dieses Dorfes Leben gegeben hat. Hierauf weisen zumindest die beiden als Streufunde aufgetauchten Gelder von Nagy Lajos (1342—1382) sowie

33. *I. Méri:* op. cit. Abb. 1.; *A. Pálóczi-Horváth:* A kunok... op. cit. 247. Die Ausgrabungen des Verfassers vom Jahre 1971 bewiesen, dass auch Orgondaszentmiklós auf dem Gelände eines während des Tatarensturms zerstörten Dorfes aus der Arpadenzeit entstanden ist. *L. Selmeczi:* Nomád települési struktúra a Nagykunságban. In: Paraszti társadalom és műveltség a 18—20. században, I., Faluk. Budapest — Szolnok, 1974. 49.

34. *A. Pálóczi-Horváth:* A kunok... op. cit. 247.

35. *L. Marjai Szabó:* op. cit. 100.

36. *L. Marjai Szabó:* op. cit. 101.

37. *I. Gyárfás:* A jász-kunok története. Negyedik kötet, 1542—1686-ig. Budapest, 1885. 16. *I. Méri:* op. cit. 139.

die von den Ausgräber-Archäologen noch für in ihrem Wert als ungewiss befundenen späten Gefässboden-Petschaften.[38] Diese Siedlung „war in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine — wahrscheinlich noch einen heidnischen Namen tragende — vorübergehende Winterunterkunft."[39]

Im Verlauf der Kumanenansiedlungen haben das ungarische Siedlungsnetz und dessen Bauten die Herausbildung eines festen Siedlungsnetzes (oder von Dörfern) sowie dessen Bauten durch den Übergang zum Ackerbau und durch die Schaffung von komplexen Ackerbau- und Viehzuchtwirtschaften beispielgebend beeinflusst. Von dem Zeitpunkt an, als die Kumanen zum Leben „more Christianorum" bzw. zu der diesem entsprechenden Wanderung „domibus solo fixis"[40] überwechselten, das heisst, als sie in ebensolchen Häusern wohnten wie die Ungaren, dürfen wir von der Ansiedlung der Kumanen sprechen.

Aufgrund von Feldforschungen in der Nagykunság und Funden in Móric kam *Méri* zu der Feststellung, dass „die Spuren der Dörfer aus dem späten Mittelalter ... zumeist auf langgestrecke und schmale Siedlungen hinweisen. Und diese Siedlungsform scheint in der Grossen Ungarischen Tiefebene allgemein zu sein."[41] Diese Auffassung wurde von der Forschung angenommen.[42] Ja, sie wurde des weiteren noch durch die Ausgrabungsergebnisse von Karcag-Orgondaszentmiklós[43] und Szentkirály[44] bekräftigt.

Bei der Bewertung der in archäologischen Aufdeckungen beobachteten Siedlungserscheinungen sehen wir in Bezug auf das 15./16. Jahrhundert die Wahrscheinlichkeit der Kumanenansiedlung in dem Vorhandensein von zwei- beziehungsweise dreigliedrigen, über der Erde gebauten Wohnhäusern für eindeutig an.[45] Die auf das kumanische Siedlungsgebiet bezongene bisher früheste Datierung dieser Wohnhäuser ist mit dem Namen von *Pálóczi-Horváth* verbunden. Doch selbst er setzt diesen Haustyp noch früher als um die Wende des 14./15. Jahrhunderts an.[46] Das heisst: Nach dem bisherigen Stand der Archäologie *sind die überirdisch gebauten Wohnhäuser in der Grossen Ungarischen Tiefebene,* gegenüber Transdanubien,[47] *nicht vor der Wende des 14./15. Jahrhunderts erschienen, und haben sich demzufolge bei den Kumanen und den Ungarn zur gleichen Zeit verbreitet.*

38. *I. Méri:* op. cit. 139.
39. *M. Kring:* op. cit. 42—43.
40. *M. Kring:* op. cit. 42—43.
41. *I. Méri:* op. cit. 140.
42. *I. Szabó:* A középkori magyar falu. Budapest, 1969. 136. *F. Maksay:* A magyar falu középkori településrendje. Budapest, 1971. 92—95.
43. *L. Selmeczi:* Nomád ... op. cit. 49.
44. *A. Pálóczi-Horváth:* „Lakjanak földhöz rögzített házakban." Egy középkori kun falu. Élet és Tudomány, 1985. 27. 851.
45. *K. Szabó:* op. cit. 79—87. Aufgrund der Beobachtungen während der Ausgrabungen wird betont: „Es ist demnach klar, dass nicht die Kumanen die zweigeteilten entwickelten Hausformen der während der Türkeneroberungen zerstörten Gemeinden mit sich brachten, sondern dass sie diese von dem hier ansässigen Ungarntum übernahmen." Vgl.: *I. Méri:* op. cit. 139—146.
46. *A Pálóczi-Horváth:* „Lakjanak földhöz rögzített ... op. cit. 852.
47. *N. Parádi:* A későközépkori faluásatások újabb eredményei. In: Középkori régészetünk újabb eredményei és időszerű feladatai. Budapest, 1985. 71—76. *I. Holl—N. Parádi:* Das mittelalterliche Dorf Sarvaly. Budapest, 1982.

Wenn der hier aufgezeichnete Ablauf von den archäologischen Forschungen in der Zunkunft nicht grundlegend modifiziert wird, das heisst, wenn das Erscheinen des mittelungarischen Haustyps in der Grossen Ungarischen Tiefebene nicht früher als bisher datiert wird, so kann auch jener Behauptung ein ähnlicher Wahrheitsgehalt zudiktiert werden, wonach das Ungartum in der Grossen Ungarischen Tiefebene während des 14. Jahrhunderts zum Grosteil noch in ebensolchen Erdhütten lebte wie zur Zeit des Hauses Arpad. Hieraus folgt jedoch, dass *die kumanischen Winterunterkünfte aus dem 13.—14. Jahrhundert* in ihren Bauten (mit Ausnahme der Filzhütten und — wie wir später noch sehen werden — in einem Teil der Fälle der Kirchen) sowie ihrem äusseren Erscheinungsbild *mehr oder weniger solche gewesen sein müssen, wie die ihnen zeitlich ähnlichen ungarischen Dörfer.*

Es scheint, dass der in dem Jászságer Négyszállás ausgegrabene Siedlungsabschnitt, der mit seinem auf das 13.—14. Jahrhundert Erdbauten einen Übergang zwischen den Dörfern aus der Arpadenzeit und aus dem 15.—16. Jahrhunderts bildet, diese Annahme bestätigt. In dieser jazygischen Siedlung[48] lebten die Leute auch während des 14. Jahrhunderts in (4×6, 5×5 m) grossen unterirdischen Häusern. Neben und zwischen diesen Häusern wurden ausser den aus der Arpadenzeit her gut bekannten Feuerstellen und Speichergruben die in ihren Abmessungen und ihrem Aufbau von den Wohnbauten wohl unterscheidbaren unterirdischen Buchten (ung.: putriol) sowie eine andere Art von vorerst noch nicht identifizierten Bauten mit rundem Grundriss aufgedeckt.[49]

Bislang ist es noch nicht gelungen, bei der Aufdeckung von Kumanendörfern in Ungarn auf eine frühe Siedlungsschicht, auf die Überreste von Winterunterkünften zu stossen. Dennoch stehen uns bezüglich ihres Vorhandenseins, gerade im Ergebnis archäologischer Forschungen, mehrere hundert von mittelbaren Angaben zur Verfügung.

Nach Meinung sowjetischer Forscher sind anstelle der aus einigen Gräbern bestehenden Kurganbestattungstellen oder der in frühere Kurgane erfolgenden Nachbestattungen die viele Gräber zählenden Planbestattungsstellen oder das Auftreten von ähnlichen Kurganbestattungsstellen ein wichtiger Beweis für die Ansiedlung nomadischer Völker.[50]

Wie wir wissen, stellen sämtliche der bislang aufgedeckten kumanischen Gemeinbestattungsplätze in Ungarn Ruheplätze mit vielen Grä-

48. *L. Selmeczi:* A négyszállási jász temető. Communicationes Archeologicae Hungariae, 1981. 165—166.

49. *L. Selmeczi:* Jászdózsa—Négyszállás. In: Régészeti Füzetek. Ser. 1. No. 37. 1984. 114.; *L. Selmeczi:* A kunok és jászok régészeti kutatásának néhány problémája. In: Régészeti tanulmányok Kelet-Magyarországról. Debrecen, 1986. 136—137.

50. *Sz. A. Pletneva:* Pečenegi, torki i polovci v južno-russkih stepjah. MIA. Moskva—Leningrad, 1958. 185.; *G. A. Fedorov—Davidov:* Kočevniki Vostochnoj Evropi pod vlasztju zolotoordinskih chanov. Moskva, 1966. 201. *L. Selmeczi:* A magyarországi kunok temetkezése a 13—14. században. In: Előmunkálatok a magyarság néprajzához 10. Budapest, 1982. 105.; *A. Pálóczi-Horváth:* A magyarországi kunok régészeti kutatásának helyzete. Folia Archaeologica, 1973. 244.

bern um die Kirchen herum dar.[51] Während jedoch die auf dem Gebiet des einstigen Kumanien entdeckten Quartierbestattungsplätze zumindest bis jetz als Planbestattungsplätze erkannt wurden, sind die in Ungarn aufgedegeckten ähnlichen Beerdingsplätze in jedem Falle Nachbestattungen in schon früher errichtete Kurgane, und zwar ganz unabhängig davon, ob auf dem Kurgan zu der Zeit, als mit den Bestattungen in der gegebenen kumanischen Gemeinschaft begonnen wurde, eine schon früher erbaute Kirche stand oder nicht.

Hier muss angemerkt werden, dass die Anzahl der als Nachlass der kumanischen Führungsschicht bestimmten Gräber insgesamt acht war; von diesen konnten aber dann höchstens drei Kurganbestattungen sein.[52] Das heisst, dass die bisherigen Ergebnisse aus archäologischen Forschungen darauf verweisen, dass *die Bestattung bei den einziehenden Kumanen schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts einen starken Wandel durchmachte, und in ihrem Charakter der Bestattung bei den ansässigen Völkern näher stand als den früheren kumanischen Kurganen und den Kurganbestattungsplätzen.* Heute steht auch schon ausser Zweifel, dass *die früheste Schicht der Qartierbestattungsstellen auf das 13. Jahrhundert datiert werden kann.*[53]

Ebenso ist es uns bekannt, dass die Kirche, deren Begleiterscheinung der Friedhof darstellt, nicht allein und in erster Linie in den Bestattungsbräuchen eine Rolle spielt, sondern ein wichtiges Gestaltungselement der Siedlung war. Sie war die Stätte für die Gottesdienste und gleichzeitig auch Schutzburg gegen feindliche Angreifer.[54] Schon *I. Szabó* betonte, dass das „jazygischkumanische Gebiet" im 14./15. Jahrhundert in der Unterkunft der Namen tragenden Siedlungen Kirchen aufwies."[55]

51. *F. Móra:* Ásatás a Szeged-ötömösi Anjou-kori temetőben. Arch. Ért. 1906. 18—27.; *F. Móra:* Szegedvidéki leletekről. Arch. Ért. 1908. 369—371.; *K. Szabó:* op. cit.; *L. Gerevich:* A csuti középkori sírmező. Budapest Régiségei, XIII., 1943. 102—252.; *I. Méri:* op. cit.; *A. Bálint:* A Kiskunfélegyháza templomhalmi temető. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. Szeged, 1956. 55—83.; *L. Selmeczi:* Angaben und Gesichtspunkte zur archäologischen Forschung nach den Kumanen im Komitat Szolnok. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1974. 187—197.; *F. Horváth:* Csengele középkori temploma. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1976—77/1. 91—125.; *L. Selmeczi:* A magyarországi ... op. cit.

52. *G. Nagy:* A régi kunok temetkezése. Arch. Ért. 1893. 105—117.; *J. Banner:* A bánkúti lovassír. In: Dolgozatok a M. Kir. Ferenc József — Tudományegyetem Archaeológiai Intézetéből, 1931. 187—204.; *Z. Tóth:* A kígyóspusztai csat. Turul, 1933. 11—18.; *Z. Tóth:* La boucle de Kígyóspuszta. Arch. Ért. 1943. 174—184.; *I. Éri:* Adatok a kígyóspusztai csat. értékeléséhez. Folia Archaeologica, 1956. 137—152.; *A. Pálóczi-Horváth:* A csólyosi kun sírlelet. Folia Archaeologica, 1969. 107—133.; *A. Pálócz-Horváth:* A csólyosi kun sírlelet hadtörténeti vonatkozásai. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1969. 115—121.; *I. Fodor:* Újabb adatok a bánkúti sírértékeléséhez. Folia Archaeologica, 1972. 223—240.; *I. Fodor:* Az osztrogozsszki lelet. In: Cumania, Kecskemét, 1976. 259—260.; *L. Selmeczi:* Adatok és szempontok a kunokrégészeti kutatásához Szolnok megyében. In: Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv, 1973. 105—112.

53. *L. Selmeczi:* A kunok és jászok ... op. cit. 131—133.

54. *I. Szabó:* op. cit. 184—197.

55. *I. Szabó:* op. cit. 188.

In Bezug auf die kumanischen Unterkünfte machte István Méri uns auf jenes Problem aufmerksam, dass anhand der Angaben zu den Kirchen aus dem 14. Jahrhundert nicht eindeutig entschieden werden kann, „ob es sich hier um Kirchen handelt, die für die Kumanen gebaut wurden, oder ob diese schon früher hier gestanden haben."[56]

Bei der Untersuchung des Verhältnisses der kumanischen Quartiersfriedhöfe in Ungarn zu den (auf ihrem Gebiet erbauten) Kirchen sowie bei der Untersuchung der chronologischen Situation dieser können zwei Typen von kumanischen Quartiersfriedhöfen unterschieden werden:

a) Die kumanischen Gruppen (Sippen) fangen an, um schon vorhandene, noch vor dem Tatarensturm erbaute Kirchen zu beerdigen.[57]

b) Der Quartiersfriedhof wird auf einem leeren Kurgan eröffnet, und auf dem Gebiet dieses Friedhofes entsteht erst später, im allgemeinen während des 15. Jahrhunderts, eine Kirche.[58]

Somit *hat ein Teil der sich hier ansiedelnden Kumanen das Gebiet der Friedhöfe um Kirchen, welche auf Kurganen errichtet, oft nicht zuendegeführt wurden und aus der Arpadenzeit stammten, schon im Verlauf des 13. Jahrhunderts in Gebrauch genommen, und dies aller Wahrscheinlichkeit deshalb, weil ihnen der Zusammenhang sowohl des Kurgans als auch der Kirche mit dem Totenkult bekannt war.*[59]

Die Siedlungsausgrabungen bieten des weiteren eine Möglichkeit, Angaben über die „unendlichen Viehherden" der Kumanen zu sammeln, das heisst genauer, über die von ihnen gezüchteten Tiere. Diese Angaben sind jedoch mit Vorbehalt zu behandeln, und wir dürfen sie höchstens als Informationen ansehen, da sie zwar für die Gesamtzeit des Vorhandenseins dieser Siedlung charakteristisch sind, jedoch die Veränderungen, die in dem Tierbestand, in den Rassen der gezüchteten Tiere, vor sich gegangen sind (d.h., von wann ab, was gezüchtetet wurde), können sie nicht widerspiegeln.

Von der Tierhaltung im Dorf Móric in der Nagykunság konnte festgestellt werden, dass „hier in der grössten Zahl Rinderknochen vorkamen, darauf folgten das Schaf und die Gesamtzahl von Schaf- oder Ziegenknochen, und dann das Schwein und das Pferd. Gross ist auch die Anzahl an Hunde-, Hühner, Schaf- und anderen (Haus- oder Wild-) Geflügelknochen."[60]

Zoologische Funde, die bei Ausgrabungen in dem mittelalterlichen Szentkirály (heute Lászlófalva) zum Vorschein kamen, weisen auf eine entwickelte Viehzucht hin. Obwohl uns keine Informationen über die Verhältnisse der hier gefundenen Knochenüberreste zueinander von Seiten der dort tätigen Forscher zur Verfügung stehen, kann dennoch angenommen werden, dass die Tierknochenfunde von Móric die realen Verhältnisse widerspiegeln. „Hier sind ‚unter den Knochen von Rindern, Schafen, Ziegen, Schweinen, Pferden, Eseln, Hunden, Katzen auch die

56. *I. Méri:* op. cit. 139.

57. *F. Horváth:* op. cit. 118.; *F. Móra:* Ásatás a Szeged-ötömösi... op. cit. 19—20.; *K. Szabó:* op. cit. 130—135.

58. *I. Méri:* op. cit. 142.; *L. Selmeczi:* Adatok... op. cit. 112.; *K. Szabó:* op cit 130—135

59. *L. Selmeczi:* A magyarországi... op. cit. 105—106.

60. *I. Méri:* op. cit. 147.

von Hühnern und Gänsen, ja sogar die Überreste von zwei Hühnereiern anzutreffen."[61] Im Leben des Dorfes Szentkirály haben auch die Jagd und das Fischen eine Rolle gespielt, „gelegentlich verzehrten sie auch das Fleisch von Wildkaninchen, Rehen und Hirschen, ... hier kamen enorm viel Fischgräten und -schuppen — vor allem die Überreste von Karpfen, Hechten und Wellsen sowie Weissfischen — zum Vorschein."[62]

Wie die bisherigen Untersuchungen zeigen, entsprach das Rind von Szentkirály „dem derzeitigen, das heisst dem mittelalterlichen (Brachyceros) Typ mit seinem gedrungenen Körper, den kurzen Hörnern und der geschwungenen Stirn."[63] Die gefundenen Schafknochen passen in den Typ des mittelalterlichen „ungarischen Schafes". Hingegen weisen die Schweineknochen auf „zierlichere" Tiere hin. Aus den Pferdeknochenüberresten lässt sich im allgemeinen auf Pferde orientalischen Typs mit mittelgrossem Körperbau schliessen.[64]

Anhand der von den archäologischen Forschungen bis jetzt gelieferten Angaben können wir die folgenden Hauptcharakteristika über das Nomadenleben der Kumanen zusammenfassen:

a) Die Sippen (einzelnen Gruppen, Aule) der Kumanen haben das ihnen zur Verfügung gestellte Gebiet schon sehr früh, in den ersten Jahrzehnten nach der Ansiedelung, das heisst, noch im Verlauf des 13. Jahrhunderts, unter sich aufgeteilt.[65]

b) Die Grenzen einzelner kumanischer Siedlungen stimmten mehr oder weniger mit dem Gesamtgebiet der Siedlungen aus der Arpadenzeit überein;[66] oftmals errichteten sie ihre Quartiere auf dem Gelände einstiger Dörfer aus der Arpadenzeit;

c) Die Eröffnung von Quartierfriedhöfen im 13. Jahrhundert sowie die Analyse der Friedhöfe und der ihnen gehörigen Kirchen weisen darauf hin, dass sich das kumanische Siedlungssystem (das System der Winterquartiere) zum Ende des 13. Jahrhunderts hin schon gefestigt hatte, und dass die späteren kumanischen Dörfer auf dem Gelände der Winterquartiere entstanden sind.[67]

d) Anhand der Zusammensetzung der in den kumanischen Siedlungen vorkommenden Tierarten und ihrer Rassen können leider keine Schlüsse auf das Nomadenleben der Kumanen gezogen werden.[68]

61. *K. Kassai M.—I. Takács:* Miből éltek a kunok. Élet és Tudomány, 1985. 27. sz. 853.

62. *K. Kassai M.—I. Takács:* op. cit. 854.

63. *K. Kassai M.—I. Takács:* op. cit. 854.

64. *K. Kassai M.—I. Takács:* op. cit. 854.

65. A tatárjárás ... op. cit. 116. Noch vor dem Tatarensturm wurden die Ländereien unter den Kumanen verteilt: „... jener Bescheid wurde sanktioniert, wonach die kumanischen Adligen mit ihrer Dienerschaft auf die enzelnen Provinzen Ungarns verteilt werden sollten, und sie sich danach nur noch in der ihnen zugewiesenen Provinz aufhalten dürfen." In einer Urkunde vom 10. August 1279 betonte László IV. das gleiche.; *I. Gyárfás:* A jász-kunok ... op. cit. III. 339—340., 439—440.

66. *A. Pálóczi-Horváth:* A kunok ... op. cit. 247.

67. *A. Pálóczi-Horváth:* A kunok ... op. cit. 258.

68. In der Zusammensetzung der verschiedenen Tierrassen spielte das Schwein, selbst wenn das Verhältnis von Pferd und Schaf mit dem Verhältnis der von Halbnomaden gezüchteten Tiere übereinstimmt, eine entscheidende Rolle, und dies ist ein sicheres Zeichen für die Siedlerlebensweise.

e) Das Bestattungssystem bei den Kumanen und das aus den Gräbern geborgene, verschiedene Kultureinwirkungen aufweisende Fundmaterial weisen in Bezug auf das 13. Jahrhundert ebenfalls auf eine sich im Wandel befindende, sich auf die Ansiedlung hin entwickelnde Gesellschaft hin.[69]

Zusammenfassend kann aufgrund der archäologischen Forschungen über das Nomadentum der während des 13. Jahrhunderts nach Ungarn einwandernden Kumanen folgendes ausgesagt werden: *Sie waren Halbnomaden und standen als solche der endgültigen Ansiedelung näher als dem reinen Nomadentum.*[70]

Was die archäologische Erforschung der Kumanen angeht, so hat man auch in der Sowjetunion in den vergangenen Jahrzehnten bedeutende neue Ergebnisse erreicht, so dass das Nomadentum jener Kumanen, die als Vertreter des reinen Nomadentums in die südrussichen Steppengebiete kamen und dort 150 Jahre lang herrschten, heute in ein anderes Licht gerückt wird.[71] Demzufolge haben die nomadisierenden Kumanen nach anderthalb Jahrhunderten Aufenthalt auf der südrussischen Steppe eine halbnomadisierende Wirtschaftseinrichtung herausgebildet und sind bis zum Zustand der Halbangesiedeltheit gelangt.[72]

Infolge ihres Überganges zur halbnomadisierenden Wirtschaft beschränkten sie ihre Weidegebiete und legten die Abgrezungen ihrer Quartiere exakt fest.[73]

Das Nomadenzelt gelangte von den Rädern (Karren, Leiterwagen) auf die Erde, es bildeten sich mehr oder weniger beständige Winter- und Sommerquartiere sowie nomadische (Weiden- und Verkehrs-) wege heraus. Dieser Prozess war im wesentlichen zu Beginn des 12. Jahrhunderts abgeschlossen, denn von dieser Zeit an unternahmen die Russen ihre ersten, auf die Steppen gerichteten Kriegszüge.[74] Und dazu, dass die Kumanen auf ihrem eigenen Gebiet für die Russen verwundbar werden, war diese Veränderung unumgänglich.

Auch die Analyse der kumanischen Steinskulpturen (Kamennaja baba) sowie deren Ausbreitung und ihrer Typen erbrachte Ergebnisse, die beweisen, dass die Kumanen während des 12./13. Jahrhunderts auf der Steppe völlig abgegrenzte Gebiete besassen.

Diese Skulpturen wurden in kleinen Heiligtümern zu Ehren ihrer Ahnen aufgestellt. Im allgemeinen standen in jedem solchen Heiligtum zwei Skulpturen: eine Frau und ein Mann. Dem gegenwärtigen Stand der Forschungen zufolge handelte es sich hierbei um die Kultstätten je eines reichen Aul. Auf den Steppen waren aber auch Heiligtümer bekannt, in denen mehrere Dutzend Skulpturen standen. Diese mögen wahrscheinlich die Kultstätten von Sippen gewesen sein. Ähnlich wie die Kurganfriedhöfe mögen die Heiligtümer der Ahnen nur auf den

69. *L. Selmeczi:* A magyarországi ... op. cit. 100—106.
70. *A. Pálóczi-Horváth:* A kunok ... op. cit. 257—258.
71. *Sz. A. Pletneva:* Kocsevniki szrednevekovja. Moszkva, 1982. 29—30., 36—37.
72. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 56.
73. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 56.
74. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 56—57.

Ländern errichtet und erbaut worden sein, die völlig von den Kumanen beherrscht wurden, wahrscheinlich in der Nähe ihrer ständigen Winterquartiere und an den täglichen Wanderwegen.[75]

Die Berichte aus russischen Almanachen haben wichtige Informationen in Bezug auf die von Kumanen gezüchteten Tiere bewahrt. Diese waren der Reihenfolge nach: Rinder, Schafe und Pferde.[76] Sollte diese Reihenfolge gleichzeitig auch ein Spielgelbild der Proportionen zueinander sein, so lässt sich darauf schliessen, dass im 12. Jahrhundert in den halbnomadischen Kumanenwirtschaften die Rinder, Schafe und Pferde in einem ähnlichen Verhältnis gezüchtet wurden, wie in den Dörfern der ungarischen Landschaft Nagykunság während des 14./15. Jahrhunderts.

Auf dem wirtschaftlich am weitesten entwickelten Gebiet des kumanischen Landes in nördlichen Donezbecken, wissen wir auch von „Städten" (z.B. Scharukan, Sugorow, Balin). Hier lebte eine ansehnliche Schicht von Handwerkern und Ackerbauern, obgleich dies ursprünglich Winterquartiere gewesen sein müssen, die erst später diese Funktion übernahmen.[77] Ein ebensolches Handwerker- und Ackerbauernquartier errichteten die Kumanen auf den Ruinen des von ihnen 1117 eingenommenen Belaja Vesha (Sarkel). Dieses Winterquartier war eine Haufensiedlung, die aus Lehmziegelhäusern bestand.[78] In den aus dem 12./13. Jahrhundert stammenden, am mittleren und unteren Lauf des Dnjepr gelegenen, umfangreichen, jedoch nicht befestigten Siedlungen wurden von ukrainischen Archäologen Ausgrabungen vorgenommen. Hierbei beschränkten sie sich in der Mehrzahl der Siedlungen darauf, das eine oder andere halb in die Erde eingegrabene Haus aufzudecken, einige von diesen untersuchten sie jedoch eingehender, wie z.B. bei Jacewaja Balka, Gawrilowka und Kitschkasskoje in der Gegend des mittleren Dnjepr. In diesen Siedlungen deckten sie eingegrabene Häuser auf, die eine offene Feuerstelle besassen. Diese befand sich im mittleren Teil des Fussbodens. *Dem neuesten sowjetischen Standpunkt nach waren jene Siedlungen, die sich an der Steppengrenze entlangzogen, und deren Charakter die halb in die Erde gegenrabenen bestimmten, Winterquartiere und wurden von einer Mischbevölkerung aus Kumanen-Brodnjiks bewohnt.*[79]

Die kumanische Stammesführung bildete wie jedes andere ähnliche nomadische Gebilde, ethnisch keine Einheit. Ausser den Kiptschaken (Kumanen) gehörten ihnen vor ihrer Ankunft die auf dem jeweiligen Gebiet lebenden Steppen- und Waldsteppenvölker — in erster Linie Alanen, Bulgaren, Petschenegen und Torken (Gusen) — an. Die den südsibirischen anthropologischen Typ vertretenden Kiptschaken lösten sich recht bald in anderen Völkern der südrussischen Steppe auf.[80]

75. *Sz. A. Pletneva:* Poloveckije kamennije izvajanija. Moszkva, 1974.; *I. Fodor* A sírszobrok kérdéséhez. Fola Archaeologica, 1970.
76. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 58.
77. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 58—59.
78. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 59. *M. I. Artamonov:* Sarkel — Belaja veža. Moszkva — Leningrád, 1958. 82—84.
79. Stepi Evrazii v epohu srednevekovja. Moskva, 1981. 221.
80. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 61.

Diese Erscheinung breitete sich als Akkulturationsprozess auf einige wichtige ethnographische Charakteristika der Kiptschaken, vor allem auf ihre Bestattungsbräuche aus. Der für sie typische Bestattungsbrauch, die gen Sonnenaufgang gerichtete Reiterbestattung mit Steinabdeckung, veränderte sich weitgehend und verschmolz mit den Bräuchen anderer in der Stammesgemeinschaft lebender Volksgruppen. Auch die materielle Kultur glich sich aus. Allein ein uralter Brauch der Kiptschaken blieb unverändert, und zwar das Auftstellen von Steinskulpturen und Heiligtümern zum Andenken an die Verstorbenen.[81]

Die kumanische Stammesgemeinschaft voll und ganz betrachtet, war demnach für sie die halbnomadische Lebensweise charakteristisch. Ethnisch und kulturell gesehen, war sie gemischt, und obwohl sich während des 12.—13. Jahrhunderts hier ein kraftvoller Akkulturationsprozess abspielte, lassen sich bei der Analyse des archäologischen Fundmaterials jene Charakteristika, die den einzelnen Volksgruppen, wie den Petschenegen, den Torken, den Bulgaren, den Alanen, ja sogar den Sarmaten, zuzuschreiben sind, mit nur mehr oder weniger Ergebnissen abgrenzen. Wenn sich nicht gerade die aristokratische Schicht der kumanischen Gesellschaft in Ungarn 1239 niedergelassen hat, was im übrigen logisch unvorstellbar wäre, so müssen wir den Standpunkt beziehen, dass der Prozess der Herausbildung der kumanischen Wirtschaft, Lebensweise und Gesellschaft, der Prozess ihrer Ansiedelung nicht allein in Ungarn vor sich ging, sondern weitaus eher, und zwar mit dem Übergang zur halbnomadischen Lebensweise Ende des 9. Jahrhunderts begonnen hat,[82] und unter den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen während des Feudalismus im Karpatenbecken erst sein Ende fand.

81. *Sz. A. Pletneva:* Počenegi, torki i polovci ... op. cit. 153—186. *Sz. A. Pletneva:* Kočevniki ... op. cit. 61.
82. *A. Pálóczi-Horváth:* A kunok ... op. cit. 257—258.

A kunok nomadizmusának kérdéséhez

A szerző tanulmányában összegzi a magyarországi kunok nomadizmusára vonatkozó eddigi vélekedéseket és megállapítja; azok alapján még az sem dönthető el több-kevesebb bizonyossággal, hogy a Kárpát-medencébe beköltözött, az egyes kutatók szerint „teljes nomád" kunok gazdasága a nomadizmus „tiszta" formájához áll-e közelebb, vagy pedig a félnomád kategória egy bizonyos változata jellemzi azt.

A továbbiakban a régészeti kutatások eredményei segítségével kíséreli meg konkrétabbá tenni a kunok nomadizmusáról az írásos források alapján felvázolt képet. Megállapítja, hogy a kunok szállásváltó gazdaságát a korábbi, Árpád-kori települések a (téli) szállások kialakítása tekintetében jelentősen befolyásolták. Hangsúlyozza, hogy a feltételezések szerint még a legtovább nomadizáló életet élő kunok településeinek is, mégpedig a középkori település telkén van korai rétege. Fontos megállapítása, hogy a Nagy Magyar Alföldön, szemben a Dunántúllal, a föld fölé épített lakóház a XIV—XV. század fordulójánál előbb nem jelenik meg, következésképpen nagyjából egyidőben kell elterjedjen a kunoknál és a magyaroknál. Ebből következően a XIII—XIV. századi kun téli szállások építményeikben (kivéve a nemezsátrat és az esetek egy részében a templomot), valamint külső megjelenésükben többé-kevésbé olyanok kellett, hogy legyenek, mint a hasonló korú magyar települések.

A kunok temetkezési rendszerét és szokásait vizsgálva hangsúlyozza, hogy az a XIII. század közepén már erőteljesen átalakulóban volt, jellegében közelebb állt a letelepült népek temetkezéséhez, mint a nomád temetkezésekhez. Ezt bizonyítja az a megfigyelése is, hogy a betelepülő kunok egy része már a XIII. század folyamán használatba vette a halmokra épült, félbehagyott Árpád-kori templomkörüli temetők területét, s minden bizonnyal azért, mert mind a kurgán, mind a templom halottkultusszal való összefüggése ismert voltszámára.

A régészeti kutatások eredményeit összegezve a szerző megállapítja, hogy a Magyarországra beköltöző kunok félnomádok voltak, s mint ilyenek közelebb állottak a végleges megtelepedéshez, mint a tiszta nomadizmushoz.

A kunok régészeti kutatásában az elmúlt évtizedekben a Szovjetunióban elért eredmények is más megvilágításba helyezték a kunok nomadizmusát. Eszerint a nomád kunok a délorosz sztyeppen félévszázados tartózkodás után félnomád gazdasági berendezkedést alakítottak ki, s eljutottak a félig megtelepült állapotig. A kunok megtelepedésének folyamata nem csupán és nem elsősorban Magyarországon játszódott le, hanem jóval korábban, a félnomád életmódra való áttéréssel már a XI. század végén megkezdődött, s a Kárpát-medence feudális gazdasági és társadalmi viszonyai között csupán befejeződött.

Selmeczi László

MÓNIKA BODNÁR

SLOWAKISCHE SIEDLER IM UNGARISCHEN GEBIET VON GÖMÖR

Das ehemalige Komitat Gömör zählte zu einem der grössten des historischen Ungarns. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gab es hier an die 280 Siedlungen. Nach dem Entscheid von Trianon gelangte ein bedeutender Teil des Komitats zur Tschechoslowakei, sodass heute insgesamt nur 21 Gemeinden des historischen Komitats Gömör auf ungarischem Gebiet zu finden sind.[1]

Die Einwohner dieser Gemeinden fühlten sich nach den türkischen Verwüstungen und nach der Besetzung durch die Türken sowie während der Befreiungskriege nicht in Sicherheit und ergriffen aus diesem Grunde zahlreich die Flucht.[2] Es kam vor, dass sie später nicht alle in ihre ehemalige Heimat zurückkehrten, denn viele von ihnen hatten Zuflucht in anderen Siedlungen gesucht. Doch der Grund für den zahlenmässigen Rückgang der Einwohnerschaft lag nicht allein in der Umsiedlung, denn zu jener Zeit rafften auch oft Pestseuchen viele Menschen dahin. So nahmen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von den verödeten Leibeigenengrundstücken slawische (slowakische) Siedler Besitzt. Eine bedeutendere Zahl slawischer Bevölkerung liess sich auch in Bánréve, in Trizs, in den Gemeinden Uraj und Zabar,[3] sowie auch in Putnok nieder. So war beispielsweise Putnok gegen Ende des 17. Jahrhunderts völlig entvölkert. Die Neubesiedelung des Ortes unternahm der damalige Grundbesitzer, die Familie Serényi. Sie holten von ihren Besitzungen in Trencsén und Mähren während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunedrts Siedler.

Daraufhin zog auch die alte Einwohnerschaft zurück und ausserdem fand auch ein Teil der aus umliegenden Gemeinden (z.B. Málé) geflüchteten Einwohnerschaft in Putnok Asyl.[4] Doch die Zuwanderer dieser Gemeinden waren zum grössten Teil Ungarn, sodass das zahlenmässig

1. Diese siedlungen: Aggtelek, Alsószuha, Bánréve, Hangony, Hét, Imola, Kánó, Kelemér, Pogonypuszta, Putnok, Ragály, Sajópüspöki, Serényfalva, Susa, Szentsimon, Szuhafő, Trizs, Uraj, Zádorfalva, Zubogy und Zabar.
2. *B. Ila:* Gömör megye, II. Budapest, 1944. 75.
3. *B. Ila:* Gömör megye, IV. Budapest, 1969. 139. 156., 187.
4. *B. Ila:* Gömör megye, III. Budapest, 1946. 238.

geringe Slawentum sich seiner Umgebung völlig anpasste. Nach einem Ortsnamenverzeichnis aus dem Jahre 1773 waren die hier genannten Siedlungen mit Ausnahme der Gemeinde Málé, in der Nachbarschaft von Putnok gelegen, ungarisch.[5]

Der Name dieses Dorfes ist eine verkleinerte Formvariante des ursprünglich slawischen Personennamens Malej, Mali-mir. Die Siedlung gelangte in den Besitz von Hanvák und später als königliches Geschenk — ungefähr zu Beginn des 13. Jahrhunderts — in den Besitz der Familie Putnoky, wo sie dann eine grössere Entwicklung erfuhr. Doch die türkischen und tatarischen Scharen Liessen 1566 das ganze Dorf niederbrennen. Damals konnten die Einwohner flüchten. Und obwohl ein Teil von ihr allmählich hierher zurückkehrte, entvölkerte sich die Siedlung später im Verlauf der häufigen Kämpfe zwischen 1680 und 1690 völlig. Die Neubesiedlung führten nach 1710 Farkas Serényi und Borbála Orlay durch. Sie liessen von ihrem Besitz im Komitat Trencsén, aus Béla und Csicsmány, slowakische Siedler holen.[6] Erst 1759 wurde diese Besiedelung eingestellt. Die Siedler von Málé wurden Urbarialbauern. Für sie bedingte der Grundbesitzer einen slowakischen Gespan und Verweser nach Putnok. Während der 30er und 40er Jahre des 18. Jahrhunderts verliefen die herrschaftliche Verwaltung und die Abrechnungen in Slowakisch, denn auf diese Weise konnte man die Neusiedler viel besser an Ort und Stelle halten. Die Einwohnerschaft des Dorfes war römisch-katholisch. Für sie liess der Grundherr einen Franziskanerpater aus dem nahegelegenen Szendrö holen, und da es im Ort keine Kirche gab, spendete er ein Gebäude für die Heiligen Messen. Die Kinder aus Málé besuchten eine slowakische Schule in Putnok.[7]

Der offizielle Name der Siedlung war Málé, doch kamen in Kirchenbüchern und anderen Dokumenten auch Bezeichungen wie *Máló* und Mali vor.[8] Der Name Málé war Anlass für allerlei Spott und Scherz, weshalb die Soldaten, die 1914 aus dem Krieg zurückkehrten, sich — wie dies überliefert ist — für eine Änderung des Ortsnamens einsetzten.[9] Eingedenk des Ansiedlers erhielt das Dorf 1928 den Namen *Serényimál.* Dieser wurde dann schon 1929 in *Serényifalva* umgeändert. Seit 1957 trägt der Ort den offiziellen Namen *Serényfalva.*[10]

Abweichend von den anderen Siedlungen Gömörs auf ungarischem Gebiet bewahrte Málé über lange Zeit hinweg sein Slowakentum. Als Hauptgrund hierfür mag angeführt werden, dass hier seinerzeit auf einmal eine zahlreiche slowakische Bevölkerung angesiedelt worden war. Innerhalb des von seiner Nationalität her homogenen Dorfes bildeten sich enge verwandtschaftliche Beziehungen heraus, sodass es kaum Gelegenheiten gab, unmittelbare Beziehungen zum Ungarntum ausserhalb

5. Magyarország helységeinek 1773-ban készült hivatalos összeírása. Budapest, 1920. 105—108.

6. *B. Ila:* op. cit. III. 4—9.

7. *B. Ila:* op. cit. I. 453—455.

8. *J. Dvorzsák* (Red.): Magyarország helységnévtára tekintettel a közigazgatásai, népességi és felekezeti viszonyokra, I. Budapest, o. J. 222.

9. Vgl.: *Á. Mészáros:* Az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó szokások Serényfalván. (Handschrift) Debrecen, 1982. 22.

10. Magyarország helységnévtára 1967. Budapest, 1967. 730.

des Dorfes anzuknüpfen. Bezugnehmend auf frühere Quellen erwähnt *Bálint Ila,* dass es von der Eingewöhnung her die meisten Sorgen mit den als Hirten arbeitenden Leuten aus Csicsmány gegeben hat.[11] Zeugnis für die Beziehungen innerhalb des Dorfes sind auch die Eheschliessungen: in der Zeit zwischen 1734 und 1742 waren von 35 Ehen 24 unter Mitdörflern geschlossen worden, was mit anderen Worten heisst, dass die Gemeinde zu 70% als endogam angesehen werden darf. In dem hier angeführten Zeitabschnitt kam es in vier Fällen vor, dass ein Bräutigam aus Málé sich eine Braut aus einem andern Dorf geholt hatte. Doch es ist anzunehmen, dass auch diese Mädchen vorwiegend Slowakinnen waren.

Von Seiten der beiden Grundlagen zur Bewahrung des Nationalitätenbewusstseins, von Seiten der Schule und der Kirche, waren also die Vorausbedingungen für die Bewahrung des Slowakentums im Anfang gesichert. Genaue Angaben darüber, wann diese Vorausbedingungen nicht mehr bestanden, stehen uns nicht zur Verfügung. Tatsache ist hingegen, dass *Elek Fényes* in seinen Arbeiten aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schreibt, dass der gesamte Kreis Putnok von Ungarn bewohnt ist, und dass er auch Málé als ungarisches Dorf erwähnt.[12] Scheinbar ist es ein Widerspruch, wenn er in seinem nach der Jahrhundertwende erschienen Werk schon von einem „slowakisch-ungarischen" Dorf spricht. An gleicher Stellte bemerkt er auch, dass die Leute hier zwar von ihrer Herkunft her Slowaken sind, dennoch aber allesamt gut Ungarisch können.[13] Laut einer im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts erschienenen Monographie des Komitats heisst es, dass sich die Gemeinde schon völlig ungarisiert hat und sich in ihren Bräuchen und Trachten dem sie umgebenden Ungarntum angepasst hat.[14] Das Ortsnamenverzeichnis von 1937 bezeichnet die Einwohnerschaft als ungarische Muttersprachler.[15] Nach der Volkszählung von 1941 ist das Dorf in Hinsicht auf seine Muttersprache und seine Nationaltät als 100%-ig ungarisch anzusehen.[16] Bei der Volkszählung von 1960 nannten sich im gesamten Kreis Putnok (rund 33.000 Personen) insgesamt 20 Leute slowakische Muttersprachler; die aber ausser ihrer Muttersprache auch noch Slowakisch sprechen, waren 192 Leute (unter ihnen 189 Ungarn).[17]

Laut offiziellen Angaben ging demnach eine allmähliche Verungarisierung vor sich. Betrachtet man diesen Verlauf jedoch näher, so wird man auf einen Bruch aufmerksam. *B. Ila* macht darauf aufmerksam, dass sich die Einwohner der im 18. Jahrhundert angesiedelten slowakischen Dörfer bei der Volkszählung von 1930 — mit Ausnahme von Dobóca — in der Mehrheit als Slowaken bekannten. Hierfür mag es

11. *B. Ila:* op. cit. I. 457.
12. *E. Fényes:* Magyarországnak, s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben, III. Pest, 1837. 134.
13. *E. Fényes:* Magyarország geographiai szótára, III. Pest, 1851. 64.
14. *M. Komoróczy:* Gömör-Kishont vármegye népe. In: *S. Borovszky* (Red.): Gömör-Kishont vármegye. Budapest, o. J. 164.
15. Magyarország helységnévtára, 1937. Budapest, o. J. 468.
16. Az 1941. évi népszámlálás. Budapest, 1947. 530—531.
17. Az 1960. évi népszámlálás, 3. Borsod-Abaúj-Zemplén megye és Miskolc személyi és családi adatai. Budapest, 1961. 150.

wahrscheinlich politische Gründe gegeben haben. Doch auf alle Fälle ist es ein Hinweis für uns, dass vor gar nicht einmal so langer Zeit in dieser Gemeinde noch das Bewusstsein slowakischer Herkunft gelebt hat. Interessant wird die Untersuchung, wie man heute hier zu dieser Frage steht.

Laut Überlieferung „sprach noch das ganze Dorf slowakisch" um die Zeit der Jahrhundertwende und in den Jahren des ersten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts. In der Schule wurde damals schon Ungarisch unterrichtet, doch die heute Achtzigjährigen erinnern sich noch daran, dass ihr Grossvater noch slowakisch gelernt hat. So muss es also um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts noch eine slowakischsprachige Schule gegeben haben. Die Befragten behaupteten einstimmig, dass die Generation aus den 30er und 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zwar schon Ungarisch konnte, es aber schlecht sprach.

In den Köpfen der Dorfbewohnerschaft ist das slowakische Herkunftsbewusstsein zwar noch sehr lebendig, doch die Sprache spricht kaum noch einer von ihnen. Bei denjenigen, die die Sprache noch beherrschen, dürfen wir auch nur von einem passiven Wissen sprechen, denn selbst die Ältesten unter den Einwohnern sprechen untereinander nicht mehr Slowakisch. Junge Einwohner und die der mittleren Jahrgänge beherrschen die Sprache nicht einmal mehr passiv.

Die Zeit des Sprachwandels kann wahrschleinlich auf die Jahre um die Jahrhundertwende angesetzt werden. Im vergangenen Jahrhundert mag die Zweisprachigkeit charakteristisch gewesen sein. Wahrscheinlich verweisen hierauf auch jene Statistiken, in denen von einer ungarischen bzw. ungarisch-slowakischen Siedlung die Rede ist. Die Periode der Zweisprachigkeit ging mit den 20er Jahren zu Ende und hier begann der völlige Sprachwandel. Die Generation die in dieser Zeit bzw. zwischen den beiden Weltkriegen geboren wurde, war nur noch einsprachig, sie verstand und sprach das Slowakische nicht mehr. Der Sprachwandel ist natürlich kein Prozess, der sich in ein-zwei Jahren abspielt, sondern eine Erscheinung, die sich über lange Jahrzehnte dahinzieht und wahrscheinlich langsam und allmählich vor sich geht. Die Kinder wurden wahrscheinlich schon um die Jahrhundertwende nicht mehr in allen Familien in der Sprache ihrer Grosseltern erzogen (damit kann erklärt werden, warum heute nur noch die Ältesten und selbst unter ihnen nicht mehr alle die Sprache verstehen). Doch um die Jahrhundertwende sprachen die Alten untereinander noch immer Slowakisch.

Im Bewusstsein der Leute aus Serényfalva lebt auch heute noch die nicht-ungarische Herkunft ihrer Vorfahren. Auf die Frage, warum es zu einer Verungarisierung in einundderselben Gemeinde, die zur gleichen Zeit angesiedelt worden war und ein verhältnismässig geschlossenes Etwas darstellte, kommen konnte, darf die folgende Antwort gegeben werden: Zu einem gewissen Grade dient schon die Tatsache als Erklärung, dass von der Ansiedelung (1710—1759) bis auf den heutigen Tag insgesamt 200—250 Jahre vergangen sind. Eine solche Zeitspanne reicht selbst unter den günstigsten Bedingungen, wie urbariale Verwaltung in der Muttersprache und Unterricht in der Muttersprache, dazu

aus, dass die Minderheit mit ihrer Umwelt verschmilzt. Und die mit dem umgebenden Ungarntum identischen geographischen und ökonomischen Bedingungen, die gleichen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse sowie der seit ca. 100 Jahren in Ungarisch Laufende Unterricht taten diesem nur noch das ihre bei.

Zum Schluss sollen aber der Wändel im herkömmlichen bäuerlichen Leben, der Rückgang der Bräuche und das Sichausbreiten von Beziehungen ausserhalb des Dorfes unbedingt erwähnt werden. Auch diese Erscheinungen trugen stark zur Assimilation bei. Doch muss auch gesagt werden, dass einzelne kulturelle Elemente selbst nach völligem Versinken der Sprache noch immer auf die Herkunft hinweisen. Hierzu gehören z.B. die Trachtenstücke, tief verborgen in alten Laden und Schränken, einzelne Elemente der Ernährungskultur, und vor allem die Texte zu den Bräuchen an Kalenderfesten. Oft ist man sich ihres Inhalts und ihrer Bedeutung nicht bewusst, sondern behält sie eben als Tradition bei.

Szlovák telepesek a magyarországi Gömör területén

A történeti Gömör megye Magyarország egyik legnagyobb vármegyéje volt, napjainkban csupán 21 falu maradt belőle hazánk területén. E községek némelyikébe a XVIII. század folyamán szláv népesség telepedett be, ám csekély számuk miatt hamarosan asszimilálódtak a többséget alkotó magyarsághoz. A szóban forgó települések lakossága már a XVIII. század végén magyar volt, kivételt csak a Putnok szomszédságában található Serényfalva, korábbi nevén Málé jelent közöttük. Tanulmányomban ennek a mára már magyarrá vált, de kultúrájában, folklórjában és tárgyi emlékeiben még számos, a korábbi szlovák etnikumra utaló jelenséget őrző községnek asszimilációs folyamataival, az asszimilációt segítő és gátló kulturális hatásokkal foglalkozom.

Bodnár Mónika

ZOLTÁN ZSUPOS

ZUR FRAGE DER GOLDWÄSCHER-ZIGEUNER IN SIEBENBÜRGEN

Reisende und Geschichtsschreiber der vergangenen Jahrhunderte haben des öfteren die Zigeuner von Siebenbürgen erwähnt, wobei sie stets einige ihnen auffallende Interessantheiten und Eigenheiten hervorhoben. Wenn auch verstreut, so hat doch vom vergangenen Jahrhundert an die wissenschaftliche Forschung hierzu begonnen, welche unsere Kenntnisse über die Zigeuner bis auf den heutigen Tag um wertvolle Angaben bereicherte. Unter all diesen Forschungen ist die in jüngster Vergangenheit, in der Art einer Zusammenfassung erschienene Studie von *H. Wilsdorf* hervorzuheben, in welcher dieser anhand früherer Angaben aus der Fachliteratur den Versuch unternahm, die Lebensweise der Goldwäscher-Zigeuner in Siebenbürgen darzustellen. Wilsdorf brachte die Hoffnung zum Ausdruck, dass eine Bearbeitung des diesbezüglichen Materials in dem Archiv zu Kolozsvár (Klausenburg) unsere Kenntnisse noch erweitern wird.[1] Diesen Wunsch teilen auch wir, jedoch gleichzeitig darauf verweisend, dass auch das Ungarische Landesarchiv über wertvolles Material zu diesem Themenkreis verfügt. Da der Verfasser vorliegender Zeilen einen Teil dieser Angaben auch hier verarbeitet, meine ich, dass es lehrreich sein könnte, einige Angaben aus den Forschungsergebnissen hier zu veröffentlichen.[2]

Die Länder Europas, doch unter den Teilen des einstigen Ungarischen Königreiches auch Siebenbürgen, gewährleisteten den Zigeunern ein gesichertes Leben. Einerseits, weil man auf dem von mehreren Ethnika bewohnten Gebiet den Neuankömmlingen gegenüber duldsamer war. Andererseits stimmten die zwingende Wirkung der geographischen und ökonomischen Bedingungen und die Lebensweise der Zigeuner hier grösstenteils überein. Das heisst, dass im Vergleich zu der geringen und vorwiegend schlechten Ackerfläche die Anzahl der Einwohnerschaft hoch war, die Berge und Täler jedoch von dichten Wäldern bedeckt waren, und hier liegt eines der an Goldschätzen reichsten Gebiete Europas. Das goldhaltige Geröll der Flüsse und Bäche — welches schon seit Urzeiten gefördert wurde — ermöglichte es den Zigeunern, einer für sie idealen Beschäftigung, dem Goldwaschen, nachzugehen, wodurch sie ihre herkömmliche Lebensform und ihre Gemeinschaften bewahren konnten. Von ihrem Auftreten an wurden sie von den Herrschern in Siebenbürgen durch Gesetze geschützt.

Übergehend zu dem von mir Untersuchten, so stellt sich ein Brief des siebenbürgischen Fürsten *Mihály Apafi* als die früheste dar. Er überreichte diesen Brief den Anführern von drei Goldwäscher-Zigeunergruppen: *György Bábony, Stephán Muntyán* und *Many Dragomir*. Die drei Anführer meldeten dem Fürsten, dass sich viele von ihren Zigeunern in Städten, Dörfen und auf Herrschaftsgütern verborgen halten, wodurch dem Kammergut Schaden zugefügt würde, da sie von ihnen das ihre Jahressteuer darstellende Goldpulver nicht eintreiben könnten. Der Fürst wies die anderen Anführer an, die sich vielleicht bei ihnen verbergenden Zigeuner auszuliefern, und er räumte ihren Anführern die Möglichkeit ein, die sich in Städten oder anderwärts Verbergenden frei einzufangen. In seinem Reich sicherte er den Goldwäscher-Gruppen freien Wandel, die ihre Arbeit sowohl an kleinen wie auch grossen Flüssen verrichten durften. Jedermann war es streng untersagt, die Zigeuner bei der Ausführung ihres Handwerks zu stören. Niemand durfte die Goldwäscher zu Diensten oder Steuern zwingen. Ihre Jahressteuer betrug je Gruppe 40 Quent Goldpulver, die im August zu zahlen waren. Er verlieh ihnen das Recht, sich gegen gleich welche Behelligung schützen zu dürfen. Er machte die in Fogaras (Fogarasch), Szeben (Hermannstadt) und gleich wo in seinem Reich lebenden Anführer darauf gesondert aufmerksam, dass sie gegenüber den Goldwäscher-Zigeuneren keinerlei Rechte besitzen, sie also nicht in ihren Gruppen halten dürfen und sie auch nicht mit Steuern belasten dürfen. Schliesslich erinnerte er die drei obengenannten Anführer daran, ihr Goldpulver zum bestimmten Termin abzuliefern, denn, wenn sie sich verspäten, müssten sie das Doppelte zahlen. Gesondert hob er hervor, dass sie das gesamte Goldpulver über die Steuer hinaus in der fürstlichen Schatzkammer einzuzahlen haben. Verkauft einer dieses jemand anderem, und der Anführer weiss von dem Handel, verschweigt ihn aber, so wird man ihn zur Rechenschaft ziehen.

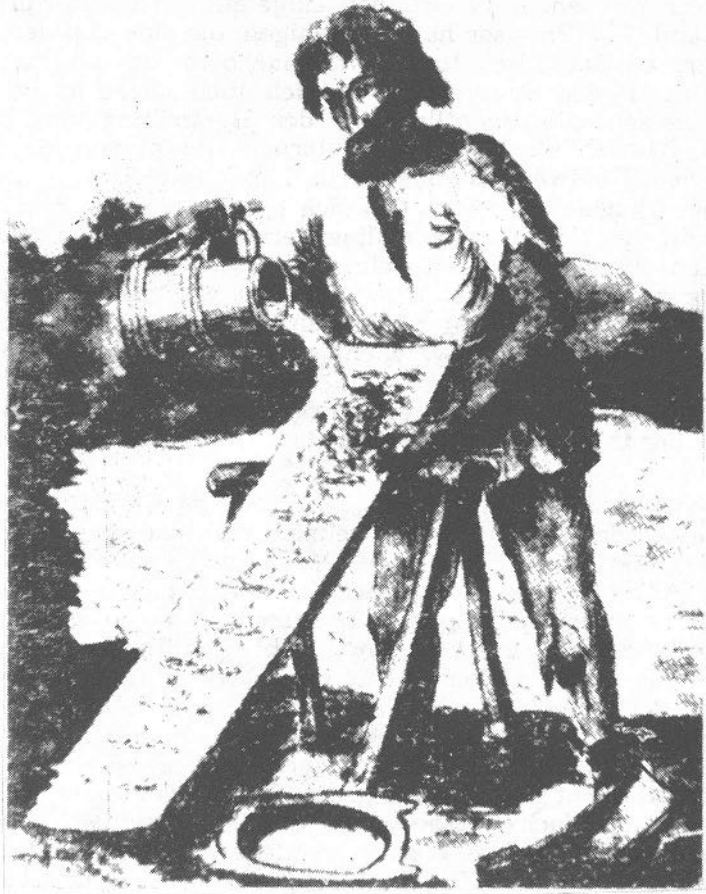
Auch *Lipót I.* wollte den Goldwäscher-Zigeunern Schutz gewähren, denn mit seiner Anweisung aus dem Jahre 1696 bemühte er sich, sie an sich zu halten, und versuchte, diejenigen, die im Laufe der Zeit in die Hand von Grundbesitzern geraten waren, zurückzuholen.[3]

Interessant war das Studium ihrer Konskription von 1737, die die Goldwäscher-Zigeuner in 13 Gruppen aufzählt. An der Spitze einer jeden stand der Anführer, und danach wurde die Namensliste der Familienoberhäupter genannt. Am Ende waren die Neuhinzugekommenen und die geflüchteten Zigeuner aufgezählt. Hier werden die Namen von 509 Familienoberhäuptern genannt, ihre Zahl vermehrte sich um sechs Hinzukömmlinge. So hatte jede Gruppe im Schnitt 40 Familien. Ein erhebliches Ausmass hatten die Austritte aus den Gruppen. Hier werden insgesamt 121 Namen aufgezählt. Demnach bildeten vor den Austritten

1. *H. Wilsdorf:* Zigeuner auf den karpato-balkanischen Bergrevieren — montanethnographische Aspekte. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 41. Berlin, 1984. 138—173.

2. Magyar Országos Levéltár, Erdélyi Fiscális Levéltár VI/c., Fasc. 1—3.

3. *Zs. Trócsányi:* Az erdélyi központi bányaigazgatási szervezet története 1691—1848. In: A Nehézipari Műszaki Egyetem Közleményei VIII. Miskolc, 1962. 494., 511.



1. Aquarell eines Zigeuners beim Goldwaschen aus dem Jahr 1816.

rund 50 Familien eine Gruppe. Diejenigen, die sich von den Gruppen gelöst hatten, entfernten sich auf das Gebiet des Ungarischen Königreiches, ins Bánát (Banat), nach Máramaros (Maramarosch), ins Székelyföld (Szeklerland) und auf die Güter verschiedener Grundbesitzer.

Maria Theresia unternahm Vorkehrungen zur Steigerung der Förderung von Edelmetallen, und ihre Grubengesetze von 1747 zeitigten auch Erfolge.[4]

Zs. Trócsányi fasste die Umorganisierung der Verwaltung über die Goldwäscher-Zigeuner von 1747 zusammen. Der Hauptanführer der Goldwäscher-Zigeuner *J. G. Khnall* wurde für eine Bewährungszeit von

4. *D. Márkus* (Red.): Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár. Erdélyi törvények 1540—1848. Budapest, 1900. 396—409. *Zs. Szentkirályi:* Az erdélyi bányászat ismertetése, nemzetgazdasági, köz- és magánjogi tekintetben. Kolozsvár, 1841. 42.

drei Jahren zum Provisor der Goldwäscher-Zigeuner in Siebenbürgen ernannt. Diese wurden in 14 Gruppen eingeteilt, an deren Spitze je ein Anführer stand. Der Provisor hatte diejenigen, die sich von den Gruppen gelöst hatten, auszukundschaften. Und nachdem er sie zurückgeholt hatte, teilte er sie den Gruppen zu. Da sich auch solche in die Gruppen aufnehmen liessen, die eigentlich von der Herstellung von Holzwerkzeug lebten, kauften diese das abzuliefernde Goldpulver für Geld von den wirklichen Goldwäscher-Zigeunern. Laut Verordnung mussten sie den Zigeunern zugeteilt werden, die sich gut auf das Goldwaschen verstanden, damit sie die Arbeit von ihnen erlernen. Er sorgte dafür, dass sie alljährlich zur Konskription beim Hauptgoldeinlöseramt erscheinen. Der Provisor kontrollierte die Arbeit der Goldwäscher des öfteren, und wenn nötig, schützte er sie gegenüber den Grundbesitzern. Er bestimmte auch die Plätze für das Goldwaschen, wenn deren Entfernung wegen zwischen den Zigeunern Striet ausbrach. In kleineren Angelegenheiten entschied er, bei wichtigeren Dingen musste er sie an das Grubengericht verweisen. Über ihre Straffälle hatte er dem Landesgrubengericht Bericht zu erstatten.[5]

Schriften aus der Mitte des 18. Jahrhunderts werfen ein Licht auf das Alltagsleben der Goldwäscher-Zigeuner. Während eines Verhörs sagten die Einwohner und Führer eines Dorfes aus, dass sich im Frühjahr eine grosse Anzahl von Goldwäscher-Zigeunern mit 30—40 Zelten in der Gemarkung ihrer Siedlung niedergelassen hätten. Diese hätten auch viele Pferde und Schweine bei sich gehabt. Die Dorfbewohner hätten gegen das Goldwaschen an sich nichts gehabt, doch nun wären sie schon drei Wochen dort, und man fürchtete sich der vielen Tiere wegen um die Feldmark. Die Dorfersten gingen zu ihnen, um mit ihrem Anführer oder mit einem der alten Zigeuner unter ihnen zu sprechen. Den Anführer trafen sie nicht an, doch die ganze Gruppe zog dann in die Nachbargemarkung um. Nach Aussage eines anderen Zeugen, kam es hier nicht zu so einer friedlichen Lösung, sondern die Dorfbewohner hätten sich zusammengerottet, die Zigeuner überfallen und vertrieben.

Wenn es ihm zu Ohren kam, setzte der Fiscus alles daran, die Geflüchteten zurückzuholen. Dann wurden Zeugen über Zeugen verhört. Aus den Antworten ging hervor, dass die Goldwäscher-Zigeuner dem Fiscus manchmal mit gewaschenem Gold, manchmal auch mit Bargeld Steuern zahlten. Viele von ihnen wurden durch die Pest oder Hungersnöte dahingerafft, oder aber sie wanderten in Gegenden, wo es mehr Getreide gab. Es kam auch vor, dass eine ganze Gruppe ihres allzu harten und strengen Anführers wegen auseinandersplitterte. Dann verdingten sich die Zigeuner bei den Grundbesitzern als Leibeigene oder Instleute. Manche von ihnen hielten auch die schwere Goldwäscherarbeit nicht aus und wollten sich ein leichteres Leben suchen. Andere wiederum gingen fort, weil sie sich bei jemanden verdungen hatten, dem sie keine Steuern zahlen mussten. Manchmal waren sie auch einer Mordtat halber gezwungen, fortzugehen. Dann baten sie meist irgendeinen Grund-

5. *Zs. Trócsányi:* op. cit. 1962. 502—503

2. Goldwäscher Zigeuner in Siebenbürgen, Vasárnapi Újság 1870.

besitzer um Schutz. Es gab auch Familienoberhäupter, die ihre ganze Familie im Stich liessen, um dann woanders neu zu heiraten und dort weiterzuleben.

Die Angaben über die Flüchtigen sind wahrscheinlich recht mangelhaft, da nicht jede Flucht bekannt wurde. Wenn man sich bei Verhören nach konkreten geflüchteten Personen erkundigte, so wurden diese aufgezählt, fragte man aber im allgemeinen, so erhielt man selten neuere Angaben. Oft wurde nach solchen oder deren Nachkommen geforscht, die vor 10, 20 ja, auch 40 Jahre geflüchtet waren. Nicht nur bei den Zigeunern, sondern auch bei geflüchteten Leibeigenen war es zu der Zeit gang und gäbe, Ort und Namen zu verändern. So geschah es, dass in einer geflüchteten Familie jeder Sohn einen anderen Namen annahm, oder wenn man ihnen auf die Spur kam, so erklärten die Eltern ihre in Wirklichkeit lebendigen Kinder für tot.

Manchmal trennte sich auch eine grössere Gruppe von den anderen, um andernorts ihrer Beschäftigung weiter nachzugehen. So wurden beispielsweise 1776 in Máramaros (Maramarosch) Zigeuner genannt, die zum Goldwaschen aus Siebenbürgen hierher gewandert waren. Die Mitglieder der aus 23 Familien bestehenden Gruppe wurden aber auch durch die Leibeigenenverpflichtungen des sie in Obhut genommenen Grundbesitzers belastet, sodass sie sich nur teilweise dem Goldwaschen widmen konnten. Damit so wenig Gold wie möglich verlorenginge, war die Schatzkammer gezwungen, weitere 23, sich ausschliesslich mit dem Goldwaschen beschäftigende Zigeunerfamilien zu verdingen.[6]

Die neuere Verordnung *Maria Theresias* aus dem Jahre 1771 war eine Weiterentwicklung der schon oben erwähnten. Sie verlieh auch im weiteren allen Zigeunern, die als Haupterwerb das Goldwaschen hatten, sowie anderen, deren Einkommen vor allem hieraus stammte, Privilegien. Von ihnen liess sie jedes Jahr ein erneuertes Stammbuch anlegen. Die Goldwäscher hingegen, die eine andere Hauptbeschäftigung hatten, genossen keine Steuerfreiheit.[7]

Von alleinstehendem Wert ist für uns die Konskription der Siebenbürgener Goldwäscher-Zigeuner aus dem Jahre 1783. Unter den uns bekannten Konskriptionen wird allein in dieser innerhalb der Komitate, Gebiete und Stühle je nach Siedlung der Name der Familienoberhäupter oder ihrer Witwen sowie der Söhne genannt. Von 378 Siedlungen in Siebenbürgen wurden 1686 Familienoberhäupter, 50 Witwen und 738 Söhne aufgezeichnet. Die meisten von ihnen lebten natürlich in Hunyad und Alsó-Fehér Vármegye (Komitat Hunyad und Komitat Unterweissenburg) auf dem Gebiet des als Eldorado von Siebenbürgen bezeichneten Érchegység (Erzgebirge). Im Komitat Hunyad waren insgesamt 12,4% konskribierte Siedlungen, im Komitat Unterweissenburg 7,4%, also insgesamt rund 20%, Familienoberhäupter und Witwen waren 14,8 bzw. 10%, insgesamt 24,4%, Söhne waren 15,3 bzw. 10,7%, insgesamt also 26%, das heisst also insgesamt 15 bzw. 10% aller konskribierten Perso-

6. L *Schmidt:* Adatok a máramarosi régi aranymosásokról. Bányászati és Kohászati Lapok XXXII. Selmeczbánya, 1899. 277—279.

7. Z. *I. Tóth:* Parasztmozgalmak az Erdélyi Érchegységben 1848-ig. Budapest, 1951. 78

nen, oder aber auch ein Viertel ihrer. Auf dem Gebiet der ihnen in der Reihenfolge nachkommenden Medgyesszék (Mediascher Stuhl) und Fogaras Vidék (Fogarascher Distrikt) waren es 6,6 bzw. 6,1% der konskribierten Siedlungen das heisst, insgesamt 12,7% und 6,2 bzw. 6,5, das heisst 12,7% der konskribierten Personen.

Im Zusammenhang mit diesen Konskriptionen muss angemerkt werden, dass die Konskription der Goldwäscher-Zigeuner und die der Fiskal-Zigeuner nicht als identisch angesehen werden dürfen. *J. H. Schwicker* unterschied in Siebenbürgen drei Kategorien Zigeuner: a) die angesiedelten oder Neubauern, b) die wandernden oder Zelt-Zigeuner und c) die Fiskal-Zigeuner. Von letzteren stellte er fest, dass sie vor allem als Goldwäscher lebten. Er stellte die Privilegien der Goldwäscher-Zigeuner vor, und teilte dann die wichtigsten Angaben zu der Konskription der Fiskal-Zigeuner aus dem Jahre 1781 mit.[8] Diese wurden von *H. Wilsdorf* übernommen, doch identifizierte er sie völlig mit den im Goldviereck von Siebenbürgen tätigen Goldwäschern.[9] Obwohl sich die Fiskal-Zigeuner tatsächlich mit dem Goldwaschen beschäftigten, so sind sie dennoch nicht völlig identisch mit den Goldwäscher-Zigeunern des Fiskus. Die Angaben von den Fiskal-Zigeunern aus dem Jahre 1781 stimmen in etwa mit den Personen aus der ursprünglichen Konskription überein. Auf eine genauere Darstellung dessen will ich hier nicht eingehen. Es ist aber unbedingt anzumerken, dass sich diese Angaben nicht allein auf das Goldviereck beziehen, sondern auch auf das Gebiet von Küküllő Megye (Komitat Kokelburg), Torda Megye (Komitat Thorenburg), Beszterce Vidéke (Bistritzer Distrikt), Marosszék (Maroscher Stuhl), Udvarhelyszék (Oderheller Stuhl), Aranyosszék (Aranyoscher Stuhl), Kőhalomszék (Repser Stuhl), Szebenszék (Hermannstadter Stuhl), Újegyházszék (Leschkircher Stuhl), Szerdahelyszék (Reussmarkter Stuhl) und Barcaság (Burzenland) erstrecken.

Im Kreis der Zigeuner zählte das mit Privilegien einhergehende Goldwaschen als die angesehendste Beschäftigung. Andererseits standen die Goldwäscher unter den Bergleuten auf der untersten Sprosse der gesellschaftlichen Rangleiter. Das Einkommen aus ihrer mühsamen und schweren Arbeit war gerade eben genug für ihren Lebensunterhalt. Dennoch sorgte gerade zur Zeit als die Tiefbaugruben ihrem Ende zugingen, das mit einfachen Geräten bewerkstelligte Goldwaschen dafür, dass diese für die Schatzkammer so wichtige Einkommensquelle nicht versiegte. Wir wollen hoffen, dass weiter Forschungen mit vielen wichtigen Beiträgen dazu dienen, das Leben der Goldwäscher-Zigeuner besser kennenzulernen.

8. *J. H. Schwicker:* Die Zigeuner in Ungarn und Siebenbürgen. Die Völker Österreich—Ungarns 12. Wien und Teschen, 1883. 71.
9. *H. Wilsdorf:* op. cit. 1984. 165—166.

Az erdélyi aranymosó cigányokra vonatkozó ismereteinket a levéltárak anyagának áttanulmányozása tovább szélesítheti. A tanulmány a Magyar Országos Levéltárban végzett kutatómunka néhány eredményét tartalmazza.

Az erdélyi fejedelmek és uralkodók igyekeztek védelmet nyújtani az aranymosó cigányoknak, hiszen munkájuk eredményeként a kincstár jelentős bevételekre tett szert. Egy 1737-es összeírás 13 kompániában sorolja fel őket, átlagban 40—50 családdal csoportonként. 1783-as összeírásuk Erdélyben a megyéken, vidékeken, székeken belül 378 településről név szerint 1686 családfőt, 50 özvegyasszonyt és 738 fiúgyermeket vesz számba.

Időnként a pestis, az éhség, vagy a vajda keménysége miatt jelentős mértéket öltött a szökések száma. A 10, 20, olykor 40 évvel azelőtt elszökötteket a Fiscus igyekezett felkutatni, amit megnehezített a cigányok gyakori hely- és névváltoztatása. Egy XVIII. század közepéről származó kihallgatás fényt vet a falusi lakosság és az aranymosó cigányok közötti súrlódás lehetőségére. Ennek oka nem az aranymosás volt, hanem a falu lakói a 30—40 sátorral érkezettek jelentős állatállományától féltette határát.

A cigányok körében a kiváltságokkal rendelkező aranymosás az egyik legtekintélyesebb foglalkozásnak számított, míg a bányászok között a társadalmi ranglétra legalsó fokán álltak. Nehéz munkájuk jövedelme a létfenntartáshoz csak szűkösen volt elég. Ugyanakkor a mélyművelésű bányák kimerülése idején munkájuk biztosította, hogy a kincstárnak ez a fontos jövedelemforrása el ne apadjon.

Zsupos Zoltán

PÉTER NÉMETH

EINE REGION DER TIEFEBENE, DAS GEBIET NYÍR(SÉG) IN DEN HISTORISCHEN QUELLEN DES MITTELALTERS

Was wird als Nyírség, eine spezifische geographische und ethnographische Region der Grossen Ungarischen Tiefebene, bezeichnet? In den Augen der öffentlichen Meinung bedeutet es den Inbegriff aller Siedlungen, deren Name mit der Vorsilbe *Nyír-* beginnt, obwohl vor der im Zitraum 1898—1912 durchgeführten offiziellen Ortsnamenregelung die Vorsilbe *Nyír-* im Komitat Szatmár nur Nyír-Adony, Nyír-Meggyes und Nyír-Vasvári[1] und im Komitat Szabolcs die damals schon hierher gehörenden Gemeinden Nyír-Adony, Nyír-Bakta, Nyír-Béltek und Nyír-Bátor[2] in ihrem Namen trugen, das seit seinem Auftauchen (1326) unter diesem Namen bekannte Nyíregyháza *(Nirighaz)* nicht eingerechnet.

Von der Geographie her ist das Nyírség-Gebiet das zweitgrösste Flugsandgebiet Ungarns. Seine Oberfläche, die sich aus der Ebene von Tiszántúl (jenseits der Theiss) 20—50 m hoch erhebt, berührt sich im Norden mit dem Bodrogköz- und Rétköz-Gebiet und im Osten trennt sich entlang einer scharfen Linie von der Bereg-Szatmár-Ebene ab. Im Südosten grenzt es ans Érmellék-Gebiet und im Süden steht es an einem nahezu 20 km langen Streifen mit dem Körös-Gebiet in Berührung. Vom Westen wird Nyírség von der Lössplatte des Hajdúhát umsäumt. Das Nyírség-Gebiet gehört nicht in seiner Ganzheit zum Komitat Szabolcs-Szatmár, denn sein südlicher Teil reicht ins Komitat Hajdú-Bihar hinüber.[3] Auf die zitierte Beschreibung von Z.Borsy reimt sich fast die Bestimmung der Ethnographie, entsprechend deren Nyírség, anders gesagt *Nyír, Nyírvidék* „eine sandige Landschaft von grosser Ausdehnung in Nord-Tiszántúl ist, die aus der Tiefebene herausragt und im Norden von der Theiss, im Westen von *Hortobágy* und *Hajdúság,* im Süden von *Sárrét,* im Osten von *Érmellék,* dem Ecsed-Sumpfgebiet sowie von den Flüssen Kraszna und Theiss begrenzt wird.[4] Die beiden Beschreibungen

1. *A. Szirmay:* Szatmár vármegye fekvése, története és polgári esmérete, II. Buda, 1810. 389.
2. *E. Fényes:* Magyarország geographiai szótára, I. Pest, 1851. 11., 76., 101., 114.
3. *Z. Borsy:* Szabolcs-Szatmár megye természeti földrajza. In: *S. Frisnyák* (red.): Szabolcs-Szatmár megyei földrajzi olvasókönyv. Nyíregyháza, 1975. 7.
4. *L. Kósa—A. Filep:* A magyar nép táji-történeti tagolódása. Budapest, 1975. 153.

weichen voneinander nur insoweit ab, als der Geograph das Rétköz-Gebiet nicht hierher rechnet, obwohl auch der Ethnograph die letztere Region unter diesem Stichwort nicht für einen Teil von Nyírség erachtet.

In meinem Beitrag möchte ich eine Antwort darauf geben was aus den mittelalterlichen historischen Quellen in Bezug auf Nyírség herauszulesen ist.

Die frühesten Angaben für *Nyír* sind in jenem Teil der Chronik-Komposition des 14. Jahrhunderts erhalten geblieben, der auf die nach 1109, also zur Zeit des Königs Kálmán entstandenen sog. *Gesta Ladislai regis* zurückzuführen ist. Der Quelle zufolge „plünderten die Kumanen", die 1068 ins Land im oberen Teil des Meszes-Tores eingebrochen waren, „... grausam das Nyír-Gebiet bis zur Stadt Bihar" *(Cuni ... totamque prov-m Nyír usque civitatem Byhor crudeliter depredantes.* SRH. I, 366). Auch dieser Gesta-Teil enthält die Behauptung, dass nachdem der König Salomon und der Herzog sich verzankt hatten, „László (Ladislaus) mit einer Hälfte des Heeres in Nyír blieb" *(Ladizlaus cum medietate exercitus in partibus remansit,* SRH. I, 377).[5]

Um die Wende des 12. zum 13. Jh. lebte Anonymus, der im südlichen Teil des Komitats Zemplén geboren wurde, also die Gegend gut kannte. In der romanartigen Beschreibung der ungarischen Landnahme erwähnt er mehrmals das Gebiet *Nyír,* dem sogar das gesamte Kapitel 22 gewidment wird. Nach seiner Überlieferung verlangt Árpád von Mén-Marót, der seinen Sitz in der Stadt Bihar hatte, folgendes: „Von seinem Erbteil, den er vom König Attila erhielt, soll er ihm das Land vom Fluss Szamos bis zur Nyír-Grenze *(a fluvio Zomus usque ad confinium Nyr)* und bis zum Meszes-Tor abtreten." Nach der ablehnenden Antwort schwimmen seine Feldherren bei der Überfahrt von Lád über die Theiss. Sie bauen zunächst die Burg von Szabolcs auf und nachdem sie fertig geworden waren, „teilten Szabolcs und seine Gefährten das ganze Heer in zwei Teile, so, dass der eine Teil am Fluss Szamos, der andere auf den „Nyír-Teilen" *(per partes Nyr)* gegen Mén-Marót marschierte." Führer des ersten Heerteils war Tas, der Vater von Lél. Er befahl auf Bitte des Volkes, das sich seinem Herrn, dem Stammesführer Árpád unterwarf, zwischen Nyír und Theiss *(inter Nir et Thysciam)* einen Markt zu errichten. Diesem Marktplatz gab er seinen eigenen Namen, so dass er auch noch heute „Markt von Tas" *(forum Thosu)* genannt wird. Nachher gelangten Szabolcs und Tas von hier weiter gezogen bis zur Burg Szatmár, wo sie die Soldaten von Mén-Marót besiegten.

Der andere Teil des Heeres, „Tétény und sein Sohn Horka, ritten durch die „Nyír-Teile" *(per partes Nyr)* und unterwarfen zahlreiche Völker von den Wäldern von Nyír bis zum Rinnsal Omsó" *(a silvis Nyr usque ad Umusouer).*[6] *Gy. Győrffy,* der den Anonymus-Text mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen hat, meint, dass Nyír(ség) nichts anders sei, als „eigentlich ein sich südlich von Bodrogköz, etwa in der Nähe des heutigen Nyíregyháza in Richtung Érmihályfalva hinziehendes Waldgebiet. In östlicher Richtung gehörte Tasvására, d.h. das heutige

5. Képes Krónika (1358). Budapest, 1971. 73., 79.
6. *Anonymus:* Gesta Hungarorum. Budapest, 1975. 97., 99., 100.

Nyírtass nicht mehr dazu, aber dem Anschein nach erstreckte es sich bis an den Fluss Kraszna, bis zur Umgebung von Sárvár, also zum heutigen Nagyecsed." Das Rinnsal Omsó" selbst „ist nichts anderes als das Rinnsal-Becken (Ér-meder) mit einem sehr schwankenden Wassergehalt, nach dem Érmellék seinen Namen erhalten hat."[7] Der Meinung von *Gy. Győrffy* hat sich bisher nur *Gy. Koroknay* mit einem neuen Lösungsversuch gegenübergestellt. Gemäss seinen Schlussfolgerungen soll man hinter dem Ausdruck *inter Nir et Thysciam* nicht etwa den Namen einer Territorialeinheit sehen, sondern einen Flussnamen, und zwar den des Wasserlaufs, der von der Flur von Hajdúhadház ausgeht und einst bei Tiszabercel in die Theiss mündete und der heute als Ér-patak oder entsprechend seiner offiziellen Bezeichnung als „HauptwasserlaufNr. VIII" bekannt ist.[8]

Gleichzeitig mit der Entstehung des Anonymus-Werkes ist auch ein Zuwachs von Angaben über Nyír zu verzeichnen. In der unter dem Titel „Váradi Regestrum" bekannten Gerichtsschrisftsammlung wird Nyír zwischen 1215 und 1222 fünfmal erwähnt. 1215 klagte Texa, ein Ismaelit aus Nyír *(Texa, Ysmaelita de Nyr,* VR. 192. § 203) Dorfbewohner von Cégény *(Cegan)* in Sachen von 12 Mark an. 1219 klagten die Nyirer Ismaeliten *(Ismaelitae de Nyr, Iliaz et Pentek,* VR. 41. § 229) zusammen mit anderen die dörflichen Fronarbeiter von Márton comes Vámos (Komitat Borsod), sowie die Fronarbeiter des zum Geschlecht Miskolc gehörenden Klosters in Tapolca aus demselben Dorf an. 1222 klagten wiederum Ismaeliten aus Nyir *(Ismaelitae de Nyr, Elias et Peter,* VR. 326. § 276) zusammen mit anderen die Dorfbewohner von Salamon Strassenraubs an, aber in demselben Fall geht es auch um die Verurteilung der Bewohner des Dorfes Büs *(Bis)* ihnen gegenüber. Während man früher diese drei Angaben für die erste Erwähnung von Nyíregyháza hielt, hat sich aus der Analyse von *Gy. Kristó* ergeben, dass dieser lange nicht enträtselte Ausdruck die Bewohner des 1248 aufgetauchen Nagyböszörmény *(Nogbezermen,* F. IV/2, 19) — heute Hajdúböszörmény — in sich birgt.[9] Das heisst, man zählte zu Nyír sowohl Böszörmény, als auch das heutige Hosszúpályi oder Monostorpályi, dessen Bewohner, der Fronarbeiter von János Nyírpályi, Máté, 1219 von Telegnen aus Tegyegd und vom Pfarrer aus Ujlak *(Matthiam, iob-nem Jo-is de v. Pauli de Nyr)* angeklagt wird.[10] Es ist leider noch nicht gelungen, den genaueren, Wohnort der in demselben Jahre aufgetauchten Dorfbewohner festzustellen, die in Nyír lebten *(Villani de Nyr,* VR. ... § 235) und Brotbäcker der Burg zu Szolnok waren.

Nach dem Tatarensturm erfolgte in der Urkundenpraxis ein neuer Aufschwung, weshalb sich auch unsere Angaben über Nyír vervielfachten. König István V. (der Jüngere) beweist in einer zwischen 1263 und 1269 herausgegebenen Urkunde, dass der Sohn von Tamás, János, und der Sohn von Petrus, Thobiel, ihre Landgüter im Komitat Ung in Cászlóc sowie im Komitat Szabolcs, d.h. die in Nyír gelegenen Grundstücke,

7. *Anonymus:* op. cit.
8. *Gy. Koroknay:* A „Nyír" Anonymusnál. Névtani Értesítő, 6. 1981. 39—42.
9. *Gy. Kristó:* Nyíregyháza kialakulástörténetének problémái. Névtani Értesítő, 6. 1981. 27—39.
10. *Gy. Györffy:* Az Árpád-kori Magyarország történeti rajza, I. Budapest, 1963. 644.

genannt Köved, untereinander teilten *(Kved in Nyr de ... Zabolch exist.* Reg.Arp. II/1, 1983 a. reg. Ersatz), indem János Császlóc erhielt, während *Thobiel* Köved zukam. Unserer Meinung nach ist das letztere Dorf in der Gegend von Ajak bzw. Nyírtass zu suchen. Das Grundstück Mihály in der Nähe von Szalacs in Nyír war im Besitz des Gespans Turul (w. Turul; *pr. Michael ... in Nyr ... prope v-m Zoloch,* Bp. I, 109), nach dessen Tod es seiner Witwe (w. Geregye), der Tochter von Pál, Sohn von Ec, als Morgengabe zufiel, die es wiederum 1270 ihrer Nichte (w. Káta) und deren Ehegatten Abraham, Sohn von Ponith, hinterliess. Nach der Ansicht von *Gy. Győrffy* handelt es sich um Érmihályfalva.[11]

Das in der unmittelbaren Nachbarschaft von Debrecen gelegende Torna war ursprünglich Besitz von w. Turna Miskolc, dessen Ehefrau *Buchon* um 1230 w. Paznan Hontpázmány adoptierte und ihm Torna hinterliess. Ihr Enkel Ders, Sohn von Paznan Szentjánosi, verkaufte 1282 zusammen mit seinem Verwandten das in Nyír gelegene Dorf samt der Kirche der heiligen Jungfrau (1282 1405: *p-nem ... Turnea voctam in Nyr existentem, vicinam et commetaneam p-i ... Debrechen vocate,* Héderváry I, 127; ebenfalls 1289: *p-nem ... Thurna vocatam, in prov. Nyr existentem, in vicinitate commetaneitatis p-nis Debrecehen vocate,* W. IX, 507) für 26 Mark dem Banus *Raphenus (Ruphain* von Debrecen). Heute bildet das einstmalige Dorf aus der Arpadenzeit den südlichen Stadtteil Debrecens.

Die Schwächung der Zentralmacht wurde von einer Stärkung der Provinzialherrschaft begleitet, was den Personal- sowie Vermögensbestand des entstehenden Kleinadels gleichermassen bedrohte. In Anbetracht dieser Entwicklung erlaubte König László IV. 1283 den Nyirer Adeligen sowie königlichen Servienten *(nobiles seu servientes regales de Nyr,* Reg.Arp. II/2—3, 3210. reg.; F. V/3, 179), am Zusammenfluss von *Tyscia* und *Budrug* auf dem Tarcal- *(Thorzol-)* Berg zum eigenen Schutz eine Burg zu errichten. Nach einer in der ersten Hälfte des 14. Jh. gefälschten, 1285 datierten Urkunde erhielt György, Sohn von Simon, sowie seine Nachfahren die Spende des Königs László IV., weil er u.a. aus folgendem Grund die Gunst des Königs erwarb: „er kämpfe gegen Lóránd, Sohn des ungetreuen March, der Nyírség bis zu den Siebenbürger Teilen besetzt gehalten hätte, und nach dessen Tod gegen dessen Verwandten namens Gergely" (Reg.Arp. II/2—3, 3350. reg.).

Wir müssen von der Aufzählung der Dörfer absehen, die den Getreidezehnten des Nyírer Zehentbezirks [(district) *us decimationis cutelli* (!) *de Nyr]* des Várader (Grosswardeiner) Bistums nach Dörfern u. Mandelzahl enthält. Die in die 1291—94 verfasste Abrechnung aufgenommenen Gemeinden befinden sich auf dem Gebiet nördlich von Berettyó.[13] In einem Passus des genannten Verzeichnisses wird sogar eigens hervorgehoben, dass sich das Dorf Petri in Nyír befindet *(v. Petri in Nyr,* Magyar Nyelv, 1296, 299) und nach seinem Besitzer namens Gálos „Gálospetri" benannt wurde.[14]

11. *Gy. Györffy:* op. cit. 664.
12. *Gy. Györffy:* op. cit. 605.
13. *E. Jakubovich—D. Pais:* Ó-magyar olvasókönyv. Pécs, 1929. 113.
14. *Gy. Györffy:* op. cit. 654.

1300 vertauscht der Sohn von w. Miklós Örsúr Szalonnai (Komitat Borsod) zwei Dörfer im Komitat Szabolcs in Nyír, Begécs und Köpcs *p-nes Begech et Kupch voc-s in C-u de Zobolch* (!) *in Nyr existentes,* W. XII, 664), gegen das Dorf der Söhne von w. Dorog Gutkeled, Lőrinc und Miklós, namens Körösszeg (Komitat Szabolcs) sowie 60 Mark. Begécs ist im Kataster der Gemeinde Hajdúhadház und Köpcs in dem von Hajdúsámson zu suchen. Der ungeteilte Landbesitz der Familie Gutkeled wir einer 1307 datierten Urkunde des Klosters der heiligen Jungfrau von Adony als in Nyír gelegen *(in mon-o Odun, in honore B. Virginis constructe* (!) *in Nyr,* Sopr. Oklt. I, 67—8) erwähnt. Ebenfalls durch einen Kaufakt erfahren wir davon, dass Tuzsér an der Theiss wörtlich „im Komitat Nyír" *(p. Thuser, iuxta fl-m Tyscia, in C-u de Nyr,* A. I, 405; *p. Thevsyr, iuxta fl-m Thcia* (!) *in C-u de Nyr* A. I, 408) liegt! Die Ortschaft wurde 1270 von König István V. an den Gespan des Komitats Szabolcs w. Rénold Básztély verschenkt, dessen Enkel Peter sie 1316 dem Burgvogt von Csicsva Miklós Peres verkaufte. Ein Nyírer Dorf war auch Őr *(p. Ewr, que est in Nyr,* A. I, 566): 1320 wird es als Besitz von Rafael (Sohn von Pál, Sohn von Sunk) erwähnt, dessen 1/3 der Tochter von Pál zukommt. 1319 schenkt die Tochter von w. Pál Gutkeled ihrem Sohn das in Nyír *in Nyr)* gelegene, den Landgütern Apagy u. Napkor benachbarte und in ihrem eigenen Besitz befindliche Grundstück Szőlőstelke bzw. Apajtelke *(Apayteluke).* Damals wurde Apagy als ein ebenfalls in Nyír gelegenes, leeres und unbewohntes Grundstück erwähnt *(p. seu v. Apag, in Nyr, vacuam et habitatioribus destitutam,* A. I, 498). Nach einer 1326 datierten Urkunde des Archives des Komitats Bihar erstrecken sich jenseits des Berettyó schon „Nyírer Teile" *(ultra fl-m Berekyo ... a parte Nyr.)*[15] Ebenfalls im Komitat Bihar und in Nyír befand sich Kerekegyház *(p. Gerekyghaaz in Nyr in C-u de Byhor,* A. II, 354—5), das 1328 vom König Karl Robert als Grundstück eines erblos verstorbenen Menschen den Söhnen des Palatins *Dousa* geschenkt wurde.[16] Im Zusammenhang mit der 1346 in (Nagy-)Kálló getroffenen Übereinkunft der Mitglieder des Geschlechts Gutkeled werden das im Komitat Bihar gelegene Szólátmonostor sowie die im Komitat Szabolcs befindlichen Gemeinden Anarchs, Benk, Mogyorós und Himes als *possness in Nyr existantes* erwähnt.[16]

Somit erleidet die ein ganzes Jahrhundert hindurch kontinuierlich verfolgbare Angabenreihe einen Bruch. Im weiteren taucht die Bezeichnung Nyír erst 1388 auf, wo Miklós Tákossy, Sohn von Gergely auf seinem Grundstück in Papos „im Bezirk Nyír" durch eine neue königliche Donation bestätigt wird.[17] Dies dürfte aber schon das Nyír-Gebiet des Komitats Szatmár, also seinen Nyírer Bezirk bedeuten, denn der Palatin Miklós von Gara 1406 in (Nyír-)Karász entschloss in seinem im Rahmen des Prozesses der Besitzer von Kálló gegen die von Meggyes ausgesprochenen Urteil, dass sofern diejenigen von Meggyes die im Ur-

15. *Zs. Jakó:* Bihar megye a török pusztítás előtt. Budapest, 1940. 16.

16. *Zs. Jakó:* op. cit. 272.; *Gy. Györffy:* op. cit. 632.

16. a. *F. Eckhardt:* Adalékok a Gut-Keled nemzetség genealógiájához. Turul, 29. 1911. 37.; *Gy. Györffy:* op. cit. 645.; *A. Varga:* Balmazújváros keletkezése. Múzeumi Kurír, 36. 1981. 44—45.

17. *A. Szirmay:* op. cit. 103.

teil erwähnten bzw. die *in districtu Nyr facibeus quarumlibet ipsorum p-num* befindlichen Wälder mit dem Besitzer von Kálló teilen möchten, dieser letztere keinen Einwand erheben kann" (Zs.O. II, 4869. reg.). Mit Rücksicht darauf, dass sich die meisten Grundstücke von Meggyes im Komitat Szatmár befanden, steht ausser allem Zweifel, dass unter der obigen Formulierung dessen in Süd-Nyírség gelegene Dörfer verstanden werden können, obwohl der Ausdruck *districtus* im weiteren Sinne zuweilen für „Gebiet" gebraucht wurde. In einer Konskription von 1454 werden im Zusammenhang mit dem Grundbesitz der Familie Kállay Demecser *(Dewescher)* in Rétköz, Harangod *(Harangh)* bei Nagykálló, Oros *(Wrus)*, Tura *(Thwra)* sowie Őr *(Ewr)*, Panyola am Szamos und Szamosszeg *(Zamoszegh)* als *in distrisctu Nyr* gelegen charakterisiert (Lelesz 65, 63).[18] Den zuletzt genannten Dörfern war das Szamosköz-Gebiet benachbart, das meines Erachtens zuerst 1284 erwähnt wird: zu dieser Zeit wird von Timót Szamosközi *(Tymatheus f. Isip de Zamuskuz)* sein in Szamosköz im Komitat Szatmár in der Nähe von Gyügye gelegenes Landgut namens Páltelke *(t. Paltheleke in Zamuskuz, in C-u de Zathmar,* Zichy I, 57) für 8 Mark an die Adeligen von Gyügye verpfändet. Die beiden Szamos-Ufer, d.h. Nyír und Szamosköz wurden zum Herd des vor rund 550 Jahren ausgebrochenen Aufstandes von Szamosköz, von dem der Chronikschreiber *J. Thuróczy* ein halbes Jahrhundert später folgendermassen berichtet: „In Ungarn tobten zwei Bauernkriege unter der Führung verschiedener Bauern: der eine hiess Antal, der andere Márton. Antal sammelte im Siebenbürger Teil des Landes und Márton im Gebiet von Nyír und Szamosköz Bauern zu einer grossen Streitmacht, ..."[19]

Ein Andenken an Nyír blieb sodann von der konservativen kirchlichen sowie weltlichen Ortsverwaltung noch jahrhundertelang erhalten. Einer der Zehentbezirke des Várader (Grosswardeiner) Bistums war 1567 das Középnyír- (Mittelnyír-)Gebiet *(Keözepnyr districtus)*, zu dem die Gemeinden Vámospércs, Bagos, Konyár, Esztár, Félegyháza, Jankafalva, Kágya und Kóly sowie das zwischen der Süd- u. Nordgrenze von Érmellék gelegene Gebiet von überwiegend sandigem Boden zählten.[20] Im Komitat Szatmár gelangte an die Spitze der vier im Mittelalter zustandegekommenen Stuhlbezirke der *Bezirk Nyír* mit Sitz in Nagykároly. Angaben in Bezug auf seine Ausdehnung bzw. die dazugehörigen Gemeinden können den entsprechenden Seiten der 1810 von Antal Szirmay verfassten Abhandlung entnommen werden: vom genannten Forscher werden hierher 78 bestehende bzw. bereits untergegangene Ortschaften gezählt.[21]

D. Csánki behauptete zur Zeit der Verfassung seiner historischen Geographie (1890) aufgrund der ihm damals zur Verfügung stehenden Angaben noch folgendes: „Der mit Szatmár benachbarte Teil" des Komitats Szabolcs „bis Nyíregyháza und Kálló wurde seit Urzeiten 'Nyír'

18. *D. Csánky:* Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában, I. Budapest, 1980. 482., 507., 516., 522., 528.
19. *J. Thuróczy:* A magyarok krónikája. Budapest, 1978. 359.
20. *Zs. Jakó:* op. cit. 16.
21. *A. Szirmay:* op. cit. II. 7.

('Nyírség') genannt".[22] Der Autor der Anmerkungen zu SRH, S. Domanovszky, hielt dafür wiederum die sumpfigen Stellen des Komitats Szabolcs *(loca palustria in comitatu Szabolcs)*[23]. Aufgrund der erwähnten Tatsachen ist also Nyír (im weiteren mit dem heutigen Namen als „Nyírség" bezeichnet) das im Norden von der Theiss, im Osten vom Kraszna und Szamos, im Süden vom Ér und Berettyó und im Westen vom Fluss Hortobágy umgrenzte Gebiet (1261/71: *Hortubaguize,* Reg. Arp. II/1, 2123. reg.). Innerhalb dieses von den obigen Flüssen umgrenzten Gebietes sind eigenartige politische, Familien-, besitzgeschichtliche u.a. Verhältnisse zustandegekommen, die sonst (bei isoliertem Herangehen an die einzelnen Erscheinungen) kaum zu ergründen wären. Soll man also die mittelalterorientierten Zielsetzungen der Nyírség-Forschung bestimmen, so ist es undenkbar, innerhalb des mittelalterlichen Komitats Szabolcs zu verweilen: es ist im Gegenteil notwendig auch das mittelalterliche Szatmár und Bihar ins Auge zu fassen. Aus diesem Grund kann und muss jedes auf die bestehenden Komitatsgrenzen beschränkte Mittelalterforschungs-Programm in Frage gestellt werden.

Es entsteht jedoch die Frage, worin eigentlich die Ursache der jahrhundertelang fortschreitenden allmählichen Devalvation der historischen Kategorie Nyír(ség) liegt. Nyír wird im 11.Jh. noch als „Teile" *(partes)* bzw. *provincia* bezeichnet, wobei der letztere Ausdruck nicht nur für „Komitat" zu stehen pflegte, sondern auch zur Bezeichnung grösserer Verwaltungseinheiten als das Komitat (wie etwa Siebenbürgen) diente.[24] Aus diesem Grund, obwohl die verfügbaren schriftlichen Quellen in die Zeit der Landnahme, d.h. ins 10. Jh. keinen Einblick bieten, bin ich überzeugt, die Herausbildung von Nyír in dieser Zeitperiode suchen zu müssen. Unsere landnehmenden Ahnen und ihre Nachfahren meinten darunter nicht nur eine bestimmte Region, sondern in erster Linie eine politische Organisationseinheit, das Fürstentum selbst. Parallel zum Bedeutungsverlust und später Zerfall des Fürtentums verändert sich auch der Inhalt des Begriffes „Nyír": Es wird zu einem über Komitatsgrenzen hinübergreifenden Namen einer Landschaft, deren charakteristischen Zug die gewaltige Bewaldung bildet. Noch später, d.h. gegen Ende des 13.Jh., nach dem Auflösen des königlichen Komitatssystems und dem Zustandekommen der Adelskomitate wird seine Bedeutung abermals enger: Diese Bezeichnung bezieht sich nunmehr auf einen Zehentbezirk von der Grösse eines Erzdechanats bzw. Komitats, in einem Fall wird es sogar für ein Komitat gehalten! Im 15.Jh. wird schliesslich der Ausdruck Nyírség, der ein halbes Jahrtausend zuvor noch einen Landsteil bezeichnete, in den Urkunden nur noch in der Bedeutung „(Zehent-)Bezirk" verwendet.

22. *D. Csánky:* op. cit. I. 503.

23. Scniptores rerum Hungaricum tempore dacum regumque stripris Arpadianes gestarum. Edendo operi praefuit *Emericus Szentpétery.* Budapestini, 1937. 366.

24. Glossarum mediae et infimae latinitatis Regni Hungariae. Condidit *Antonius Bartel.* Lipsiae — Budapestini, 1901. 539.

Egy alföldi régió, a Nyír(ség) a középkori történeti forrásokban

A tanulmány arra kíván választ adni, vajon mi olvasható ki a középkori történeti forrásokból a Nyírségre vonatkozóan. A történeti forrásokat a legkorábbi adatoktól, egészen a Kálmán király koráig visszavezethető forrásoktól kezdve tekintem át a XIV—XV. századig. A forrásokból jól nyomon követhető a Nyírség táji-történeti fogalmának változása, alakulása a középkor évszázadaiban. Honfoglaló őseink, és leszármazottaik nemcsak tájegységet értettek alatta, hanem elsősorban politikai szervezetet, magát a hercegi dukátust. A dukátus jelentőségének csökkenésével majd megszűnésével változik meg a Nyír jelentéstartalma: megyéket átfogó tájnévvé válik, végül, a XV. századra már csak dézsmakerület, járás értelemben használják.

Németh Péter

ISTVÁN VILLANGÓ

ÜBER DIE MUSEUMSGESELLSCHAFT DES KOMITATS BORSOD-ABAÚJ-ZEMPLÉN

Die Gründung des Miskolcer Museums war (ebenso wie im Falle zahlreicher anderer Kultureinrichtungen ähnlichen Profils) der am Ende des vorigen Jahrhunderts herrschenden Begeisterung für Museen aller Art zu vendanken. Es wurde 1899 vom Volkskultur- und Museumsverein auf Initiative breiter Massen der Bevölkerung gegründet. Die Einrichtung mit ihren bescheidenen Mitteln und Expositionen wurde anschliessend bald ins geistige und Kulturleben der Stadt einbezogen.

Der Charakter des Musealnetztes des Komitats wurde auch durch die Geschichte geprägt: das Museum des ehemaligen Komitats Abaúj befindet sich in Kaschau (Kosice), während das des Gömörs in Rozsnyó (Roznava) und Rimaszombat (Rimavská Sobota) seine Gäste erwartet. In der Komitatsstadt von Zemplén gab es kein Museum. In der Periode zwischen den beiden Weltkriegen hatte das Komitat überhaupt keine besondere Entwicklung des Musealwesens aufzuweisen. Erst nach der Befreiung sowie nach Abschätzung der Kriegsverluste konnte der Wiederaufbau und in dessen Rahmen auch die Entwicklung des Otto-Herman-Museums beginnen. Museologen und Restauratoren gingen ans Werk, und die Bereicherung der Sammlungen wurde auf das ganze Gebiet des Komitats ausgedehnt. Es kamen die Grundsammlungen des Museums zustande, in denen Gebrauchsgegenstände aus der älteren sowie jüngeren Steinzeit und der Bronzezeit, Denkmäler und Keramik der Skythen gleichermassen vertreten sind. In den ethnographischen Sammlungen werden nicht nur Bauerngeräte dieser traditionsreichen Region aufbewahrt, sondern eine eigene Datenbank verfügt über Angaben in bezug auf volkstümliches Spielzeug sowie Aufzeichnungen von Volksliedern und -märchen. Die Porzellan- und Tongefässe aus Bélapátfalva, Telkibánya und Hollóháza sowie die der Glashütten im Bükk-Gebirge gehören zu den hervorragendsten Produkten der ersten ungarischen Manufakturen. In den überaus reichhaltigen ortsgeschichtlichen Sammlungen des Museums sind Dokumente besonders in bezug auf die Geschichte, das Theater- und Literaturleben und die Druckereien der Stadt, des weiteren auf die Entwicklung der Maschinenbauindustrie, die Arbeiterbewegung und die Epoche des Sozialismus zu sehen. In der zweiten Hälfte der 50er Jahre wurde mit der Herausgabe zweier periodischen Schriften (A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei) begonnen.

Die Periode des Aufschwungs dauerte bis in die Mitte der 60er Jahre. Danach folgte ein Zeitraum, wo die der Obhut der Räte anvertrauten Museen des Komitats Borsod (im Hinblick auf Tätigkeit und Leistung gleichermassen) im Vergleich mit den anderen Lendesteilen in zunehmendem Masse zurückblieben. Anfang der 70er Jahre geriet schliesslich das Komitat Borsod in dieser Hinsicht unter den anderen Komitaten an die letzte Stelle. Von diesem Tiefpunkt aus führte dann der Weg einer tatsächlichen Entfaltung, wo unser Museum durch zielstrebigen, fachlich begründeten und konzeptionshaften Netzausbau zu einem der grössten und am besten funktionierenden Komitatsmuseen des Landes sowie zu einem hochorganisierten Institutionssystem wurde. Dieser durchschlagende Erfolg ist nebst der Fürsorge seitens des Komitatsrates nicht zuletzt auch der leitenden und organisatorischen Arbeit von *József Szabadfalvi zu* verdanken.

Während dieses Jahrzehntes entstanden die Regionalmuseen sowie die Lokalgeschichtssammlungen des Komitats, wobei die zentrale Einrichtung in der Komitatsstadt in vollem Ausmass erneuert und vervollständigt werden konnte. Es seien an dieser Stelle einige der bedeutendsten Ereignisse des vergangenen Jahrzehnts chronologisch (doch ohne Anspruch auf Vollständigkeit) angeführt: 1977 wurde die Orstgeschichtssammlung und -exposition in Encs eröffnet; zu einer Stärkung der Museologie im Bereich der bildenden Künste und der Kunstgesichte im Komitat trugen die Eröffnung der Galerie von Sárospatak, der Domján-Sammlung, aber in erster Linie die Übernahme der Petró-Sammlung bei. Die darauffolgenden Jahre werden durch das Göncer Hussitenhaus sowie die Landhäuser von Mezőkövesd und Komlóska charakterisiert. 1980 wurde dem Museum ein neues Zentralgebäude zur Verfügung gestellt, wo eine neue ständige Exposition der Galerie zugänglich gemmacht worden ist, die die grösste Sammlung ungarischer bildenden Kunst in der Provinz darstellt. In Füzér und Mezőkövesd werden unter die Verwaltung des Museums weitere Landhäuser gesetzt, und ein anderes wird auch einer weiteren Gemeinde des sog. Matyó-Landes, in Tard errichtet. 1984 wird in Sátoraljaújhely ein Kazinczy-Museum erröfnet, und 1985 bekommt in Forró auch der ungarische Landesteil Abaúj ein Museum; ausserdem werden das erneuerte Gebäude sowie die ständige Exposition des Tokajer Museums in Gebrauch genommen. Einen beträchtlichen Zuwachs bedeutete im nächsten Jahr das Museum der Ungarischen Orthodoxen Kirche in Miskolc. Eine weitere Region des zusammengelegten Komitats stellt die Exposition des Gömör-Museums in Putnok dar. Ein anderes grosses Ereignis des vorigen Jahres war dann die Eröffnung des Bodrogköz-Schlossmuseums in Pácin. Dadurch wurde das Musealnetz fast vollständig. Es kann als positives Präzedens betrachtet werden, dass jede spezifische ethnographische Region (Gömör, Abaúj, Zemplin, Bodrogköz, Matyó-Land) durch eine entsprechende Sammlung und eine ständige Exposition vertreten wird. (Binnen kurzem wird auch das Zemplin-Museum mit seiner einzigartigen Sammlung von 700.000 farbigen Ansichtskarten ins renovierte Rákóczi-Schloss in Szerencs zurückziehen können.) Das Gesamtbild wird durch Gedenk- und Landhäuser, Lokalgeschichts- und Fachsammlungen günstig ergänzt. Hochrangige Sammlungen sowie Exposition von monographischem Wert repräsentie-

ren die einzelnen musealen Fachbereiche (Ethnographie, Lokalgeschichte, bildende Kunst, Naturwissenschaft, Kirchenkunst, Geschichte der Technik u.ä.).

Als bezeichnend gild dabei, dass die Tätigkeit fast aller älteren und neuen Museen des Komitats mit Renovierung und zweckmässiger kultureller Nutzung verbuden ist. Während der vergangenen zehn Jahre wurde das Musealnetz des Komitats durch 18 weitere Musealeinrichtungen erweitert. Die dynamische Entwicklung ist desgleichen aus den Angaben in bezug auf Personalbestand und Haushaltsplan gut ersichtlich: während die Museumsgesellschaft 1977 mit 4 Millionen haushielt, verfügte sie 1987 über mehr als 20 Millionen Forint; in demselben Zeitraum erhöhte sich der Personalbestand von 49 auf 186 Angestellte. (Vom Qualifizierungsniveau der Fachangenstellten zeugt dabei die Tatsache, dass zum Netz 3 Kandidaten der Wissenschaften und 16 Doktoren gehören, und zahlreiche andere Mitarbeiter sich um eine Erhöhung ihres wissenschaftlichen Qualifizierungsgrades bemühen).

Die Sammlungen des Musealnetzes sind auch vielseitig ausgedehnt worden; als bestimmender Faktor wirkten dabei nebst den durch planmässige Ausgrabungen erschlossenen archäologischen Funden (Abaújvár, Karos, Ónod, Sály, Szendrő, Tiszaladány, Kesznyéten, Edelény, Tiszaluc u.v.a.m.) auch systematische Sammelarbeit im Bereich des ethnographischen und neuzeitgeschichtlichen Materials.

Die Galerien haben sich vor allem durch hochwertige Geschenkte und Vermächtnisse erweitert: auf solche Weise geriet ins Museum die bereits erwähnte *Petró-Sammlung,* die ab Beginn des 18. Jahrhunderts von fast jedem hervorragenden Vertreter der heimischen Malerei je 1—2 erstrangige Werke beinhaltet. Den Kern dieser Sammlung hatte die Privatsammlung des Sárospataker Sängers Ferenc Kétár-Béres gebildet, die später durch Geschenke des Graphikers *József Domján* aus den USA sowie des Bildhauers *János Andrássy-Kurta* und neulich durch das Vermächtnis von *Jenő Medveczky* bereichert wurde. Auch die Sammlung landwirtschaftlicher Maschinen von *János Hajdú-Ráfis* in Mezőkövesd ist aus Privathänden in den Besitz der Museumsgesellschaft des Komitats übergegangen. Die Kirchenkunstsammlung des Geistlichen Béla Béres ist wiederum ins Tokajer Museum geraten.

Die naturwissenschaftliche Sammlung des Otto-Herman-Museums wurde in den 60er Jahren aufgelöst (!), doch zehn Jahre später konnte die Sammelarbeit wiederaufgenommen werden. Durch Kauf wertvoller Privatsammlungen sowie durch systematische Sammeltätigkeit in Nordungarn hat auch dieser Bereich der Museologie im Rahmen der Einrichtung eine würdige Position eingenommen. Davon zeugen ihre Erfolge im Bereich der Mineralogie, Paläntologie, Botanik und Zoologie, die Ausstellung unter dem Motto „Die drei Reiche der Natur" sowie ihre Rolle bei der Erschliessung der Naturschutzgebiete im Nationalpark Bükk-Gebirge, in Aggtelek und Zemplin wie auch bei der Organisation einer internationalen „Mineralbörse".

In ähnlichem Sinne entwickelten sich auch die anderen Spezialsammlungen (Numismatik, Schulgeschichte, Exlibris, Photographie u.a.); vervollständigt wurden die der Forschung und Datenverarbeitung zur Verfügung stehenden Ergänzungsammlungen und Datenbanken. Beson-

ders markant ist die Erweiterung der *Bibliothek*. Der zu diesem Zweck bestimmte Aufwand ist im Laufe von zehn Jahren auf das Fünffache gewachsen, noch bedeutender ist es jedoch, dass durch die bestehenden Kontakte auf dem Gebiet des Publikationsaustausches die Schriften des Museums in knapp 400 in- und ausändlische Institutionen gelangen, wobei das Museum tauschweise im Handelsnetz des öfteren nicht erhältliche, unzugängliche, kostbare und seltene Bücher und Periodika erwirbt, die jedoch für seine Tatigkeit unentbehrlich sind.

Die Museumsgesellschaft und innerhalb deren insbesondere das Otto-Herman-Museum mit seinem Team von Fachleuten stellen eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Forschungsstätten des Komitats dar. Diese Rolle wurde ihr auch offiziell zuerkannt, als die Gesellschaft 1979 zu einer wissenschaftlichen Forschungsstätte erklärt wurde. Die höchsten Erfolge hat sie vor allem auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften und der Musealsammlungen erreicht. Ihre eigenartige Rolle wird auch dadurch begründet, dass es im Komitat keine bedeutendere sozialwissenschaftliche Forschungsstätte gibt. Historische Forschungen werden lediglich an einigen Lehrstühlen der Universität für Schwerindustrie, im Komitatsarchiv sowie im Sárospataker Pädagogischen Institut durchgeführt.

Mit Forschungen im Bereich der Archäologie, der Bau-, Wirtschafts-, Kulturgeschichte und der Ethnographie befasst sich das Museum in Zusammenarbeit mit anderen wissenschaftlichen Instituten und einzelnen Forschern. Die Forschungsergebnisse kommen in den *Publikationen* des Museums in hohem Masse zum Ausdruck. Die periodischen Schriften *„Jahrbuch"* und *„Mitteilungen"* sind bisher in einem Umfang von 24 Bänden erschienen. Im Zusammenhang mit der Tätigkeit im Bereich der Kunstgeschichte sind ein der Galerie gewidmeter Band (z.Z. im Druck) sowie mehrere Kataloge wissenschaftlichen Charakters verfasst worden. Bereits erschienen bzw. ebenfalls im Druck sind einige Monographien über bildende Künstler aus Miskolc und seine Umgebung. Von der organisierten Erfoschung der Denkwürdigkeiten des Komitats wurde zuerst in Form einer Bibliographie von Studien und Schriften über die Merkwürdigkeiten des Komitats berichtet. Danach konnte im Frühling 1988 ein repräsentatives Album der Denkwürdigkeiten des Komitats herausgegeben werden, dessen unmittelbare Fortsetzung die Herausgabe einer Denkwürdigkeits-Topographie des Komitats sein kann.

In hohem Masse befasste sich das Museum mit der Lokalgeschichte, Ethnographie und Volksarchitektur der Region. In der Publikationsreihe *Borsoder Kleinmonographien"* (Borsodi Kismonográfiék) sind Abhandlungen über Höhlenwohnungen im Bükk-Gebirge, über die Volksarchitektur des Süd-Gömör u.v.a. erschienen. Diese Publikationsreihe gibt auch anderweitigen Studien in Wirtschafts- und Lokalgeschichte Raum. So gibt es unter den bisher erschienenen rund 25 Bänden z.B. Artikel zur Geschichte der ersten Steingefässe, der Glashütten und Porzellanfabriken sowie Studien über die Vergangenheit und die ethnographischen Besonderheiten mehrerer Gemeinden und Regionen (Hegyköz, Szuhafő, Somsálybánya, Gömörszőlős, Szendrő u.a.).

Unter den seit 1958 herausgegebenen 20 *ethnographischen Publikationsbänden des Miskolcer Otto-Herman-Museums* sind nebst traditionell orientierten Schriften (z.B. *Gyula Istvánffy:* Palóc népköltési gyűj-

temény) auch die jüngsten Forschungsergebnisse (z.B. *Zoltán Ujváry:* Gömöri népdalok és népballadák, Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről usw.) in die Öffentlichkeit gelangt. In dieser Reihe sind auch Vorträge von zwei bedeutenden wissenschaftlichen Beratungen erschienen: Interethnische Forschungen in Nordostungarn (1964) und Warenaustausch und Migration (1985).

Die zielbewusste Organisiertheit der Verlagstätigkeit wird auch dadurch illustriert, dass 1980 eine neue Publikationsreihe unter dem Titel *Documentatio Borsodiensis* eröffnet wurde, die Informationsquellen und Forschungsunterlagen (Bibliographien, Urkundenverzeichnisse, Tagebuchanmerkungen und weiteren Dokumentationsstoff) zugänglich machen soll.

Ausser den beiden Periodika und den drei Bücherreihen sind noch die in dreierlei Format und Umfang erscheinenden Ausstellungsführer und Kataloge zu erwähnen. Darunter ist die Serie *Borsoder Ausstellungsführer"* vom Gesichtspunk des Dokumentationswertes und des wissenschaftlichen Ansprüchigkeit besonders nennenswert. Unsere jüngste Publikationsreihe *Natura Borsodiensis* ist den Forschungen im Bereich der Naturwissenschaften gewidmet.

Von der Statistik her hat sich die Publikationstätigkeit folgendermassen entwickelt: seit Mitte der 50er Jahre sind rund 110 selbständige Bände und im Rahmen der Periodika bzw. Sammelbände knapp 1000 Abhandlungen erschienen. Die wissenschaftlichen Mitarbeiter des Museums haben im verflossenen Jahrzehnt im Jahresdurchschnitt 4—5 Bücher sowie 50—60 Abhandlungen veröffentlicht. Das Musealnetz mit Sitz in Miskolc ist also zu einer Institution geworden, die imstande und bereit ist, lokale und regionale Forschungsaufträge zu organisieren, breit angelegte Kontakte zu pflegen sowie an der Lösung gesamtstaatlicher Forschungsaufgaben teilzunehmen. In diesem Sinne beteiligen sich seine Mitarbeiter an Forschungen im Komplex der gesamtstaatlichen *der „Landnahme". „Stammhäuptlingssitze und Gespanschaftszentren".* Von grosser Bedeutung sind des weiteren verschiedene Regionalforschungen zur Geschichte der Manufakturen und der einzelnen Städte. Unter Anwendung moderner Methoden wurde mit Forschungen im Bereich der Entwicklung der visuellen Kultur begonnen.

Aufgrund äusserst breitangelegter Kontakte und streng organisierter Form werden die ethnographischen und Volkskunstforschungen durchgeführt. Besonders nennenswert sind in dieser Hinsicht die in Kooperation mehrerer Komitate vorgenommenen Paloczenforschungen, die mit Einbeziehung slowakischer Institutionen organisierten Nationalitätenforschungen sowie das unter der Leitung des Lehrstuhles für Ethnographie der Lajos-Kossuth-Universität in Debrecen realisierte Gömör-Forschungsprogramm.

Der Ausbau einer einheitlichen Museumsgesellschaft innerhalb des Komitats sowie die Realisierung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit dienen als zuverlässige Grundlage für die Erfüllung der Aufgaben auf dem Gebiet der *Volksbildung* und der Popularisierung der Denkmäler der heimischen sowie universalen Kultur. Die Exponate und Doku-

mente aus verschiedenen Sammlungen, ja sogar die neuesten Forschungsergebnisse unserer Spezialisten werden im Rahmen der Ausstellungen den breitesten Kreisen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Im vergangenen Jahrzehnt sind in Museen und anderen Kultureinrichtungen im Jahresdurchschnitt 40—50 Ausstellungen veranstaltet worden. Die ständigen und zeitweiligen Expositionen bestehen in gesunder Proportion nebeneinander, wobei sie auf die Anspruchsschwankungen der Öffentlichkeit auch thematisch reagieren. Der erste Spezialist im Fachbereich Volksbildung wurde im Museum 1975 angestellt. Seither werden die einschlägigen Programme von einer ganzen Abteilung organisiert, die Kontakte mit Schuleinrichtungen, Betrieben sowie Fremdenverkehrsorganisationen pflegt. In diesem Rahmen werden die einzelnen Institutionen popularisiert und diesbezügliche Publikationen veröffentlicht. Es werden verschiede Museumsveranstaltungen organisiert, wie z.B. Konzerte, Lehrveranstaltungen, Wettbewerbe und Quizabende, Landeskundelager, populärwissenschaftliche Vorträge u.a.m. In jeder einzelnen Musealeinrichtung werden Führungen mit Fachkommentar gewährleistet. In grösseren Einrichtungen stehen Sonderräume und Demonstrationsmittel für spezielle museale Veranstaltungen zur Verfügung. Es wurden auch gute Kontakte mit der Bevölkerung ausgebaut. Dadurch wurde eine soziale Grundlage für die Unterstützung der museologischen Arbeit, für die Rettung von Werten und Denkmälern sowie für deren rationale Nutzung geschaffen. In diesem Komitat gibt es die besten Landeskundezirkel, und auch die Sammlerbewegung hat eine lange Tradition. Dieser soziale Gemeinschaftsgeist und die ganz besondere Aufmerksamkeit von seiten des Komitatsrates vereinten sich in den vergangenen zehn Jahren recht glücklich in den auf die Museumsentwicklung hinauslaufenden Bemühungen.

Rekapitulierend kann man festsellen, dass die Museumsgesellschaft des Komitats Borsod-Abaúj-Zemplén in den vergangenen zehn Jahren die dynamischste Entwicklung erfuhr, wodurch sie alle anderen Komitate überboten hat. Die Entwicklung der einzelnen Teileinrichtungen ging aufgrund zielbewusster Vorstellungen, d.h. planmässig vor sich. Die Gesellschaft erhielt von seiten der zuständigen Ratsorgane erhebliche materielle und finanzielle Hilfe und konnte auch verständnissvolle moralische Unterstützung seitens der örtlichen Bevölkerung geniessen. Die massivste Leistung dürften jedoch immerhin der Museumsdirektor und seine Mitarbeiter vollbracht haben, die die organisatorische Arbeit zur Schaffung mehrerer neuer Museumseinrichtungen auf sich genommen und beispielhaft ausgeführt sowie die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Renovierung der Objekte, dem Sammlungstransport, der Stossarbeit bei der Herrichtung von Ausstellungen und nicht zuletzt die Vorbehalte der kritischen Öffentlichkeit ohne Widerspruch überstanden hatten. Dessen ungeachtet stellten sie sich immer wieder neue Aufgaben, erweiterten und modernisierten ihre Organisation, kurz gesagt: bemühten sich, sich rechtzeitig auf die veränderte Lage vorzubereiten. Ohne inzwischen fachliche Zugeständnisse zu machen, vehrmehrten sie in beträchtlichem Masse die Sammlungen, versahen anspruchsvoll sogar weniger spektakuläre Aufgaben auf dem Gebiet der Evidenz und des Kunstwerkschutzes und dehnten die Skala der Kulturdienstleistungen

aus. Dies alles geschah solcherart, dass die Gesellschaft allein als wissenschaftliche Forschungsstätte, nicht-professionelles Verlagsorgan und als Organisation für Forschungsplanung einen hohen Rang erkämfen konnte.

Man kann sagen, dass das Musealnetz des Komitats Borsod-Abaúj-Zemplén (einschliesslich der unter der Verwaltung der Räte stehenden kirchlichen kulturhistorischen Sammlungen [Sárospatak], der Komitatszweigstellen der gesamtstaatlichen Institutionen [Rákóczi- und Kossuth-Museum] und verschiedener technischer und landwirtschaftlicher Museen [z.B. im Bereich der Metallurgie, des Erz- und Mineralbergbaus, der Weinbaukunde usw.]) ausgebaut worden ist. Die territoriale Verteilung und das fachliche Profil der Einrichtungen sind recht günstig und ihre materielle Ausstattung sowie die Personalbedingungen bilden eine gute Grundlage dafür, dass auf die vergangenen zehn Jahre der extensiven Entwicklung eine durch ebenso harmonische, qualitätsorientierte und inhaltsreiche Arbeit charakterisierte Zeitspanne folgen möge.

A Borsod-Abaúj-Zemplén megyei múzeumi szervezetről

A miskolci múzeum is — sok más társához hasonlóan — a múlt század végének múzeumalapító buzgalmában, társadalmi összefogásból született. 1899-ben a Borsod-Miskolci Közművelődési és Múzeum Egyesület alapította.

A tanulmány a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei múzeumi szervezet kiépülésének fontosabb állomásait mutatja be. Külön kitér az egyes gyűjtemények fejlődésére, és a múzeumi szervezet kiemelkedő publikációs tevékenységére.

Villangó István

PhDr. Iván Balassa
BUDAPEST
Batthyány u. 3.
H—1015

PhDr. Gábor Barna
MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST
Országház u. 30.
H—1250

PhDr. Elek Bartha
Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
P.O.B. 16.
H—4010

PhDr. János Bencsik
Múzeum
TOKAJ
H—3910

Mónika Bodnár
Gömöri Múzeum
PUTNOK Pf. 49
H—3630

PhDr. Erzsébet Bődi
Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10.
P.O.B. 16.
H—4010

PhDr. Miklós Cseri
Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók u. 28.
H—3529

PhDr. Imre Dankó
DEBRECEN
Múzeum u. 4.
H—4026

PhDr. István Dobrossy
Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Feszabadítók u. 28.
H—3529

PhDr. József Farkas
Szatmári Múzeum
MÁTÉSZALKA
H—4700

PhDr. Ágnes Fehér
Déri Múzeum
DEBRECEN
Déri tér 1.
H—4001

PhDr. Márta Fügedi
Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók u. 28.
H—3529

PhDr. Béla Gunda
Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10.
P.O.B. 16.
H—4010

PhDr. Nándor Ikvai
Művelődési Minisztérium
BUDAPEST
H—1884

József Kotics
Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10.
H—4010

PhDr. Ildikó Kriza
MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST I.
Országház u. 30.
H—1250

PhDr. András Krupa
Tudományos Ismeretterjesztő Társulat
BÉKÉSCSABA
István király tér 8.
H—5601

PhDr. László Lukács
Fejér Megyei Múzeumok Igazgatósága
SZÉKESFEHÉRVÁR
H—8001

Sándor Makoldi
Tanítóképző Főiskola
DEBRECEN
H—4026

PhDr. Olga Nagy
3400 CLUJ-NAPOCA
Str. Soporului 70. sc. 4.
Romania

PhDr. Péter Németh
Szabolcs Megyei Múzeumok
Igazgatósága
NYÍREGYHÁZA
Benczur tér 21.
H—4400

PhDr. László Novák
Arany János Múzeum
NAGYKŐRÖS
Czeglédi u. 19.
H—2751

PhDr. Attila Paládi Kovács
MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST
Országház u. 30.
H—1250

PhDr. István Páll
Jósa András Múzeum
NYÍREGYHÁZA Pf. 57
H—4401

Gizella M. Pap
Múzeum
TOKAJ
H—3910

PhDr. Juha Y. Pentikäinen
Helsingin Yliopisto
Uskontotieteen Jaosto
00160 HELSINKI 16.
Luotsikatu 4. A. 1.
Finland

PhDr. László Selmeczi
Művelődési Minisztérium
BUDAPEST
Szalay u. 10—14.
H—1055

PhDr. Attila Selmeczi Kovács
Néprajzi Múzeum
BUDAPEST
Kossuth L. tér 12.
H—1055

PhDr. Zoltán Ujváry
Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10.
P.O.B. 16.
H—4010

PhDr. László Veres
Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók u. 28.
H—3529

PhDr. Péter Veres
MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST
Országház u. 30.
H—1250

PhDr. Gyula Viga
Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók u. 28.
H—3529

István Villangó
Művelődési Minisztérium
BUDAPEST
Szalay u. 10—14

PhDr. Vilmos Voigt
Folklór Tanszék
Eötvös L. Tudományegyetem
BUDAPEST
Pesti Barnabás u. 1.
H—1052

Zoltán Zsupos
Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10.
P.O.B. 16.
H—4010

CONTENTS—INHALT—TABLE DES MATIÈRES

TARTALOM

Megjelent 1000 példányban, 30 A/5 ív terjedelemben
Készült a Mozgáskorlátozottak PIREMON Kisvállalata nyomdaüzemében
Debrecen, 1988
Felelős vezető: dr. Gere Kálmán igazgató
Munkaszám: 87-2526