

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA
CARPATHICA
7—8/II.



MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

**ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA
CARPATHICA**

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

A KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
NÉPRAJZI TANSZÉKÉNEK ÉVKÖNYVE
XXV—XXVI.

Szerkesztette

BARTHA ELEK — KOTICS JÓZSEF

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1992

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

Tom. 7—8/II.

Redigunt

ELEK BARTHA—JÓZSEF KOTICS

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1992.

des Lehrstuhls für Volkskunde der Universität
L. Kossuth zu Debrecen

ons 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. 16
H—4010
Hungary

ISSN 0580—3594 Műveltség és Hagomány
ISSN 0139—0600 Ethnographica et Folkloristica Carpathica

FUNKTIONEN EINES UNGARISCHEN KLEINMÖBELS

In den letzten vier-fünf Jahrzehnten waren ungarische Ethnographen wiederholt mit der Untersuchung der Raumeinteilung des Wohnhauses sowie der Funktion der Möbel beschäftigt. Der Verfasser dieser Zeilen machte etwa darauf aufmerksam, dass die ungarische Bauernstube in zwei, voneinander diagonal abgrenzbare Räume aufgeteilt ist: den kultischen und den Arbeitsraum (Gunda 1979: 289–319).¹ K. Csilléry befasste sich in einigen seiner vorzüglichen Arbeiten (Csilléry 1948: 149–150; Csilléry 1982) und im Ungarischen Volkskundlichen Lexikon (Bd. I.–V., Budapest 1977–1982) mit der Funktion einiger Bauernmöbel. Auch andere ungarische Autoren (L. Kiss, K. Kós, L. Mándoki, J. Morvay, E. Sergó, A. Vajkai) widmeten sich dieser Frage. Schliesslich darf auch die klassischen Zusammenfassung von K. Viski nicht unerwähnt bleiben, wo er die Funktionen der Stühle, Bänke usw. schildert (Viski 1941: 217–258). Diese Arbeiten und mannigfaltigen Angaben gesellten sich zu ähnlichen Forschungen, die mit den Namen von R. Capesius, B. Deneke, S. Erixon, T. Gebhard, Fr. Krüger, O. Moser, G. Ränk, L. Schmidt, A. Steensberg, R. Weiss und anderer verknüpft sind. Ihre höchst wertvolle wissenschaftliche Tätigkeit braucht hier wohl nicht ausführlicher dargelegt zu werden.

Der vorliegende Aufsatz ist der Funktion eines ungarischen Kleinmöbels, des Hocker oder Hockerl (ung. *gyalogszék, kisszék*), gewidmet. Auf die Formen dieses Kleinmöbels möchte ich nur teilweise eingehen, zumal sie von Á. Szendrey bereits kurz geschildert wurden, mit zusätzlichen Feststellungen über seinen Gebrauch (Szendrey 1931: 83–85). Unerwähnt bleiben ferner die für zwei oder mehr Personen bestimmten Bänke verschiedener Länge sowie die zum Sitzen nicht gebrauchten Stuhlformen (Laugenstuhl) und die Lehnstühle.

Vor allem seien einige Ursessel (Ursitze) erwähnt. In der mittleren Region Siebenbürgens (Kom. Szolnok-Doboka) häuft der Hirt vor der Öffnung des Melkpferches Erde auf und setzt sich darauf, während er die Schafe melkt (Kovács 1947: 21). Zu den

Ursesseln gehört der einfache, zylinderische Holzklotz (Abb. 1. B., 5. A. 26. zumeist Tannenklotz) und der Steinwürfel, die hauptsächlich bei den Hirtenhütten der Szekler Berge (Siebenbürgen) erscheinen. Beide dienen nicht nur als Sitzsessel, sondern auch als Melkstuhl (Kallós 1960:26). Auf den grob geformten Steinwürfel legt der Schäfer ein wolliges Stück Leder aus, um sich vor der Kälte zu schützen. Wo der Standort des Melkpfersches häufig gewechselt wird, benützen die Schäfer nur selten den Steinwürfel, denn es wäre mühsam, ihn hin und her zu schleppen. Der szeklerische Schäfer benützt das Holzhockerl auch als Kopfpolster, indem er es waagrecht auf den Boden legt. Gelegentlich legt er auch Tannenzweige darauf, damit das Lager bequemer wird. Als Ursessel gilt auch der Binsensessel, ein zylinderförmiges, trockenes Binsenbündel (*Typha* sp.). Welches in den Bauernhäusern um Szeged (Südungarn) gelegentlich als Sitz benützt wird (Abb. 2.). In Szeged benützen es auch die Markthändler und Zeitungsverkäufer. Im Sommer, beim Schlafen auf der Erde, dient der Binsensessel in horizontaler Lage als Kopfpolster (Ilia-Juhász 1959-1960:149-182).

Bei den Hirten der Puszta Hortobágy und Kleinkumaniens dient der Pferde-, Esel- und Rinderschädel als Melkstuhl, Sitzplatz und Kopfpolster zugleich (Csilléry 1960:465). Als Martin Gusinde, der namhafte Forscher der Urvölker, im Budapester Ethnographischen Museum das Bild des auf dem Pferdeschädel sitzenden Hirten erblickte (Abb. 3.), stellte er die Frage, ob eine derartige Verwendung des Pferdeschädels nicht irgendeine kultische, mit Ehrfurcht und Rang zusammenhängende Bedeutung habe. Die Frage müssten wir einmal beantworten. Ein betagter Hirt, Gábor Dóró (Hajdúszoboszló), erzählte mir, dass er sich niemals auf den Pferdeschädel setzen durfte, als er noch ein Hirtenjunge war. An die Stelle des Schädelssessels trat im Hortobágy-Gebiet der aus Schilfrohr, Riedgras oder Maisstengel zusammengebündelte, aus Latten konstruierte Kleinsessel (Abb. 4. A., B., Csilléry 1980:465). Das Bündel aus Schilf, Riedgras und Maisstengel benützen die Hirten auch als Kopfpolster. Meines Wissens tragen die Hirten des Hortobágy-Gebietes die trockenen Kuhfladen zusammen, legen 5-6 Stück aufeinander und benützen das als Sitz. In 4-5 Tagen zerbrechen aber die Kuhfladen unter dem Gewicht des Hirten, diese werden dann verheizt und neue gesammelt. Für einen derartigen Sessel gab es auf der Puszta Rohstoff im Überfluss.

Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts hatte der Bültensitz die Funktion eines Signalgebers. Dieses primitive Hockerl bestand aus dem dichtverwachsenem Wurzelwerk einer *Carex* sp., welches aus dem Moorboden in Scheibenform ausgeschnitten wurde (Abb. 6). Einmal getrocknet, ergab sich daraus ein bequemer Teil des Komitats Heves wurde dieser von den Hirten und Ackerbauern benützt. Wenn sich

abends im Stall zur Unterhaltung der Bauern unversehens eine unerwünschte Person gesellte, hiess man sie auf den Bültensitz niedersitzen. Während des Gespräches wurde aber der ungebetene Gast solcherart „ausgeräuchert“, dass das in Glut gebrachte Schüreisen von hinten in den Bültensitz gestochen wurde. Wem so etwas passierte, verstand das qualmende Signal und vermied fortan den Stall. Diese Sitte war in Kleinkumanien gebräuchlich, wo es in den Stallungen auch Feuerstätten gab (Csilléry 1982: 641). Auch bei den Rumänen an der Donau ist der Bültensitz (rum. *palamod*) gebräuchlich (Capesius 1974: 25).

Der Schwammsessel hat drei Beine, die Sitzfläche ist ein grosser Feurschwamm (*Fomes fomentarius*), der am Stamm einer Buche wächst. Solche Sessel werden in Transdanubien und Nordungarn (Abb. 5. B.) von den Hirten und Waldarbeitern benützt. Der Schwammsessel ist nur einige Jahre lang brauchbar, denn er trocknet zusammen und die Beine werden lose. Wenn er schon unbrauchbar ist, wird der Schwamm in heissem Wasser erweicht und zum Feuerschlagen benützt.

Ein Urmöbel ist auch der aus einem zerspalteten Tannenstamm gefertigte Kleinsessel, wo 3–4 Äste als Beine funktionieren (Abb. 1. A.). Dieser „Ziegelsessel“ ist in den Karpaten in ungarischen, rumänischen und slowakischen Hirtenhütten gebräuchlich und dient im Stall beim Kuhmelken als Melkstuhl. Zum Schafmelken ist er ungeeignet, da er wackelt. Früher war dieser Sessel auch in den dörflichen Wohnhäusern der Waldzone ein allgemeines Möbelstück, welches auch aus Buchenholz hergestellt wurde (Gunda 1956: 91; Bednárík 1949: 11; Kallós 1960: 25–26; Capesius 1974: 24–25; Podolák 1967: 113). Die Formen der Melkstühle hängen mit den Oberflächenverhältnissen zusammen. In den schweizerischen Alpen sind auf den Bergen die einbeinigen Melkstühle gebräuchlich, in den Tälern im Stall die drei- und vierbeinigen (Weiss 1941: 139–140).

Als Sitzmöbel dient auch der Hirtenstab. Im Hortobágy-Gebiet ruht sich der Schäfer so aus, dass er den Schäferhaken schräg unter sich stellt, sich hockend daraufsetzt und den Stab in beiden Händen hält (Abb. 8.).

In ungarischen Bauernhäusern sind auch heutzutage fünf-sechs kleine, niedrige Hockerln ohne Rück- und Armlehne zu sehen. Durchschnittsgrösse: 45–47 cm Länge, 19–20 cm Breite, 30–32 cm Höhe (Abb. 1. C., D., E., 12., 13., 22., 24.). Das rechteckige Hockerl ist immer aus Hartholz, mit abstehenden Beinen. Selbstverständlich gibt es mehrere Varianten. Der scharfäugige Volkskundler wird sofort bemerken, dass das Hockerl der Frauen manchmal kürzer und niedriger, dafür aber breiter ist als das Männer. Natürlich ist das Hockerl der Kinder kleiner als das der Erwachsenen. Gebräuchlich sind auch dreibeinige Stücke sowie solche mit hohlrundem, halbkreis- oder kreisförmigem Sitzbrett (Abb. 9. A.,

B., C.). Sie haben keinem bestimmten Platz im Haus. Das Hockerl wird eben dort benützt, wo man es gerade braucht, wo die Arbeit es erfordert. Es eignet sich besser zur Verrichtung von Sitzarbeiten als der auf langen Beinen stehende Lehnstuhl. Besonders vor der freien Feuerstätte sitzt man gerne auf dem Hockerl, wobei auch heute noch zu beobachten ist, dass jedes Familienmitglied sein Lieblingshockerl hat. Besonders Alte und Kinder hängen an ihrem gewohnten Hockerl.

Wir wollen nun die Funktionen dieser Kleinmöbel etwas näher betrachten.

Hockerln werden auch zu kultischen Zweck angefertigt, so der sog. Luzienstuhl, den der Bursch oder Mann am Luzientag (13. Dezember) zu machen beginnt. Es wird dazu das Holz von sieben, neun oder dreizehn verschiedenen Bäumen benützt, die keine essbaren Früchte tragen. Am Sessel wird alltäglich insgeheim nur soviel geschnitzt, dass er bis zum Weihnachtsabend fertig wird. Das letzte Bein muss gerade dann eingesetzt werden, wenn zur Mitternachtsmesse geläutet wird. Je nachdem, ob der Hersteller katholischer oder reformierter Konfession ist, begibt er sich mit dem Luzienstuhl zur Mitternachtsmesse bzw. auf den Kreuzweg, zieht auf dem Boden einen Kreis, stellt den Luzienstuhl in dessen Mitte und setzt sich darauf. Am Ende der Messe oder genau um Mitternacht erblickt er die Hexen, die auf dem Kopf Ochsenhörner, Hirschgeweihe oder Federschmuck tragen. Laut einer Variante des Brauches musste sich der Betreffende in der Kirche neben dem Weihwasserbehälter auf den Luzienstuhl setzen. Der auf dem Stuhl Sitzende zieht deshalb einen Kreis um sich herum, damit die Hexen nicht an ihn herankommen können. Mit dem Luzienstuhl verlässt er die Mitternachtsmesse als Letzter; auf dem Heimweg muss er laufen und Mohn hinter sich streuen, aber zurückblicken darf er nicht, denn sonst würden ihn die Hexen einholen und ihm Unheil bringen. Beim Herauskommen aus der Kirche haut er den Stuhl an die Mauer, damit er zerbricht, oder verbrennt ihn zu Hause (*Róheim* 1915: 1–35; 1916: 15–52; *Szendrey* 1986: 124–127). Damit lässt es sich erklären, dass wir in ethnographischen Sammlungen nur sehr wenige Luzienstühle finden (Abb. 10.).

Es gehört zu den Varianten des Brauches, dass der Bauernknecht, wenn er mit dem Luzienstuhl fertig ist, sich vor die Stalltür setzt und dort wartet, bis die Hexen erscheinen (Kom. Békés, *Krupa* 1971: 74). Vom Luzienstuhl, den er auf den Kreuzweg stellte, erblickt der Bursch seine Zukünftige, und der Schatzsucher den vergrabenen Schatz (Umgegend von Szeged, *Bálint* 1980: 224–225). Ein ungarischer Spruch bezieht sich auf die Herstellung des Luzienstuhles: Wenn jemand etwas gar zu langsam fertigstellt, heisst es, „das braucht aber seine Zeit, wie der Luzienstuhl!“

Am Luzientag ist jedes einfache Hockerl zauberkräftig. Wenn das Geflügel der Hausfrau krepirt, gehe sie am Luzientag auf den Kreuzweg, nehme ihr Hockerl mit sich und setze sich um Mitternacht darauf. Wenn ihr die erscheinenden Hexen etwas antun, sollte sie nicht erschrecken. Bis sie nach Mitternacht heimkehrt, hört die Hühnerpest auf (*Róheim* 1915:33–34). Im Komitat Békés sitzen die slowakischen Frauen den ganzen Luzientag auf irgendeinem Hockerl, damit die Bruthennen nicht unruhig werden und aus jedem Ei das Kücken ausbrüten (*Krupa* 1971:51).

Laut *G. Róheim* wurde die Kenntnis über den Luzienstuhl in Ungarn von den Deutschen übernommen. Auch sind uns zahlreiche slawische Varianten bekannt.

Bei Hochzeiten werden die Gäste nach Mitternacht mit dem Kleinsesseltanz vergnügt (Grosse Ungarische Tiefebene, Transdanubien). Dieser sieht im wesentlichen folgendermassen aus: Ein Bursche oder ein älterer Mann setzt sich rittlings auf einen Kleinsessel (Melkstuhl). Dann erhebt er sich ein wenig, packt den Sessel vorne mit der Rechten und hinten mit der Linken, und schlägt ihn an den Boden. Dasselbe wiederholt er rhythmisch, während er seine Hände wechselt. Unterdessen bewegt er sich vorwärts oder im Kreis herum. Der Rhythmus: ♪♪♪♪ Freilich hat der Tanz mehrere Varianten, so wird er auch mit dem Lehnstuhl getanzt (*Kiss* 1956:496–497, Abb. 11., 25., 27., 28.).

Der vierbeinige Kleinsessel war in der Spinnstube als Spielzeug beliebt. Ein Bursche setzte sich in Reiterhaltung auf den Kleinsessel und rückte, das reiten nachahmend, auf ein Mädchen zu, um diese zu fragen: „Was gibst du meinem Pferd?“ Daraufhin antwortete das Mädchen: „Heu und Hafer deinem Pferd und dir einen Kuss!“ Den Kuss bekam der Bursche dann auch gleich und „ritt“ auf dem Stühlchen zum nächsten Mädchen weiter. An diesem Spiel nahmen der Reihe nach alle Burschen teil. Uns sind mehrere Variationen dieses Spiels bekannt. Beispielsweise fragte der Bursche auch: „Der Kleinsessel heiratet. Was bringst du auf die Hochzeit mit?“ Am Ende dieses Zwiegesprächs bekam der Bursche dann gewöhnlich einen Kuss von dem Mädchen (Gegend von Gömör und Borsod, *Lajos* 1974:467–468). Bei einer anderen Variante rief der Burschenrichter in der Spinnstube: „Stühlchen, dreh dich!“ Worauf die Burschen auf den Stühlchen antworteten: „Wir drehen uns nicht!“ Nun fragte der Richter: „Was wollt ihr?“ „Einen Kuss“, war die Antwort der Burschen. Daraufhin gab das Mädchen dem ihr gegenüberstehenden Burschen auf dem Stühlchen einen Kuss, und der Bursche wendete sich von ihr ab. Gab ein Mädchen seinem Gegenüber jedoch keinen Kuss, so wurde sie vom Richter bestraft. Natürlich kam jeder Bursche mit seinem eigenen Stühlchen in die Spinnstube. Die Mädchen sassen auf

den Bänken an der Wand und spannen (Gegend von Hajdú, Papp 1974: 253).

Das vierbeinige einfache Hockerl (Abb. 12.) wird bei der ethnischen Gruppe der Paloczen (Nordungarn) in manchen Dörfern von den jungen Frauen nur als Fusschemel benützt, wenn sie auf der Bank sitzend ihr Kind stillen, nähen oder spinnen. Es gilt als bäuerlicher Brauch, den Fuss auf einem Schemel ruhen zu lassen. Im östlichen Paloczenland hatte noch zu Beginn dieses Jahrhunderts jede junge Frau ihren eigenen Sessel und ging damit — ebenso wie die Mädchen — in die Spinnstube. Die Mädchen bekamen das Hockerl von ihrem Liebhaber zum Geschenk, die jungen Frauen von ihrem Mann oder Schwiegervater. Der Hersteller des Hockerl schnitzte in sein Geschenk eine Eigentumsmarke (eine Kerbe), damit es in der Grossfamilie mit den anderen nicht verwechselt wird.

Den Sessel der jungen Frau benützte allenfalls ihr Ehegatte, wenn er darauf Tabak schnitt. Die Einkerbung konnte nicht von beliebiger Form sein, sondern musste die Eigentumsmarke der Mutter des Mädchens oder der jungen Frau sein. Mit solchen Eigentumsmarken wurden die Kleidungsstücke, der Esslöffel und die Handwerkzeuge (Spinrocken, Hacke, Sichel) der jungen Frau versehen. An Stelle dieser Eigentumsmarken traten in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die Anfangsbuchstaben ihres Namens (*Csilléry* 1948: 150; *Morvay* 1956: 91; *Tárkány-Szűcs* 1981: 232).

Ähnliche niedrige Hockerln ohne Lehne (Abb. 13.) sind auch in den ungarischen Dörfern der Kalotaszeg-Gegend (Siebenbürgen) gebräuchlich, wo sie unter dem Namen *Spinnhockerl* (ung. *fonószék*) oder *Rockenhockerl* (ung. *guzsalyzék*) bekannt sind. Diesen Sessel nimmt das Mädchen mit sich in die Spinnstube, wo sie auf der Wandbank sitzend ihren Fuss darauflegt, während sie spinnt. Das Hockerl ist eine Liebesgabe. Der Bursche macht es für seine Geliebte, oder lässt es für sie machen, das Mädchen hütet es auch nach ihrer Heirat, bis zu ihrem Lebensende. Das Sitzbrett dieser Spinnhockerln ist mit Schnitzereien oder Malereien dekoriert. Manchmal gibt es auch ein Schubfach für das Nähzeug. Eine Eigentumsmarke wird nicht eingeschnitzt, doch der Name des Mädchens und das Herstellungsjahr werden gewöhnlich angegeben (*Jankó* 1982: 71; *Malonyay* 1907: 155). Auch im Nyárad-Tal (Siebenbürgen) bekommt das Mädchen von ihrem Liebhaber einen niedrigen Sessel zum Sitzen, Spinnen und zur Verrichtung verschiedener Hausarbeiten. Hört die Beziehung zwischen den beiden auf, zerbricht das Mädchen den Sessel und wirft die Stücke in den Bach oder verbrennt sie. Dasselbe Schicksal wird dem vor oder nach der Heirat hergestellten Sessel zuteil, wenn sich der Mann von seiner Frau scheiden lässt. Sonst hütet die Frau den Kleinsessel bis zu ihrem Tod. Bei der Aufbahrung wird er neben den Sarg gestellt und sodann auf den offenen

Feuerstätte verbrannt. „Möge auch das der seligen Elisabeth (Maria usw.) folgen“ — sagt man beim Verbrennen, welches von einem weiblichen Familienmitglied, gewöhnlich der Schwester der Verstorbenen, durchgeführt wird. Der Brauch wurde in den Dörfern Mikháza, Deménháza und Csíkfalva noch im Jahre 1986 praktiziert.

Im Komitat Békés konnte ich beobachten, dass die Hausfrau die Brennesseln und Rübenblätter für die Enten und Gänse auf dem Hockerl zerschneidet. Sehr oft zerschneidet darauf der Bauer die Tabakblätter. Mit der Zeit wird ein solcher Sessel in der Mitte leicht hohlrund. Manchmal wird er umgekehrt; dann wird an der unteren Kehrseite der Tabak zerschnitten und werden Speck, Fleisch und Geflügel zerstückelt.

Der Rebelstuhl (Abb. 1. G.) dient nicht nur zum Sitzen, sondern auch zur Abkörnung der Maiskolben. In das eine kürzere Ende des Rebelstuhles wird eine verbrauchte Messerklinge oder ein ähnliches Blechstück eingeschlagen, darauf wird dann der Maiskolben auf und ab gezogen. Mit mehr oder weniger Intensität wird der Rebelstuhl in allen Teilen des ungarischen Volksgebietes gebraucht (Balassa 1960: 317–318; Abb. 29.).

In das Loch des hier abgebildeten Rebelstuhles wird die Garnwinde eingestellt, bei der sich zwei waagrecht liegende Arme in einer senkrecht aufgestellten Achse kreuzen (Kós—Szentimrei—Nagy 1978: 122). Auf den kleinen Hockerln kommen solche „Arbeitslöcher“ in Siebenbürgen und Transdanubien häufig vor. Das untere Ende des Rockens wird in das Loch eingefügt, die Spinnerin sitzt während der Arbeit daneben. In den Komitaten Baranya und Somogy benützten die Ungarn und Kroaten einen halbkreisförmigen Sessel mit Rück- und Armlehne. In das Sitzbrett dieses Kleinmöbels balkanischer Prägung wird rechts ein Loch gebohrt und der Stiel des Rockens hineingesteckt (Abb. 14.). Auch sind halbkreisförmige Spinnhockerln ohne Lehne bekannt, wo das Arbeitsloch im Fortsatz zu sehen ist (Abb. 15. Mándoki 1962: 246–247).² Im nördlichen Teil Siebenbürgens finden wir in den ungarischen und rumänischen Dörfern diese beim Spinnen gebrauchten Arbeitslöcher, die sich entweder in der Brettbank oder am Balkenrande des Lehmbänkchens um den herum Ofen befinden.

Der mit konkavem (schüsselförmigen) Sitzbrett und drei bis vier Beinen gefertigte sog. Schustersessel kommt in ungarischen Bauernhäusern verhältnismässig selten vor (Abb. 9. A., C.). Die Szekler benützen diesen Sessel auch als Waschschüssel (Viski 1941: 236). Die Moldauer Ungarn kehren den hohlrunden Kleinsessel um und stellen den Maisbreikessel zwischen seine Beine, um den Brei, von Feuer abgenommen, vor dem Essen noch paarmal umzurühren (Abb. 9. D., Kós—Szentimrei—Nagy 1981: 119).

Eine ähnliche Funktion des Hockerls ist auch bei den Rumänen der nördlichen Moldau bekannt (Kós 1976: 312). Bei den benachbarten Szeklern wird zu diesem Zweck eine kreuzförmige Unterlage benützt, damit der Kessel nicht umkippt und sein russiger Boden den Tisch nicht beschmutzt (Abb. 9. E., *Bátky* 1906: 70). Dementsprechende Unterlagen aus Wacholderrinde, kleinen Stäbchen und Strohgeflecht (Kesselkranz, Schüsselkranz) sind in der Lüneburger Heide ebenso zu finden wie in der Grossen Ungarischen Tiefebene (Abb. 16., *Bomann* 1929: 92, 97). Zu den Ungarn gelangten sie offenbar gegen Ende des 18. Jh., als das Merinoschaf eingeführt wurde. Mit dieser westlichen Schafsorte liessen sich auch deutsche, mährische und spanische Schäfer in Ungarn nieder.

In den Moldau wird der niedrige, drei-vierbeinige Kleinsessel nach Gebrauch auf den Dachboden, das Hausdach, den Zaun oder gelegentlich auch im Koch- oder Wohnraum unter die Bank gestellt. Auch in der Moldau gehen die Mädchen mit eigenem Kleinsessel in die Spinnstube. Die Hockerln sind allerdings weniger dekorativ (*Kós-Szentimrei-Nagy* 1981: 119).

Recht oft nimmt die Hausfrau das vierbeinige Hockerl in den Küchengarten mit sich und jätet, indem sie darauf sitzt (Kleinkumanien, Kom. Békés und Csanád). Im Tal der Schwarzen Körös wird unter die Beine des Kleinsessels eine Sohle angebracht, damit sie nicht im Boden versinken (Abb. 9. H., *Kós* 1976: 16).

In der ethnographischen Literatur wird der Geburtsstuhl häufig erwähnt, doch sind die Mitteilungen recht ungenau. Sicher ist nur, dass in Süd-Transdanubien die Ungarn und Kroaten zwei halbkreisförmige, dreibeinige Sessel (Abb. 9. B.) bei der Niederkunft benützten (*Gönczi* 1937: 56; *Gunda* 1935: 89; *Kiss* 1952: 159). Die kreisende Frau legte einen Schenkel auf das eine, den anderen auf das andere Hockerl und brachte so ihr Kind auf die Welt. Die beiden Hockerln wurden in erforderlicher Entfernung einander gegenübergestellt. Dieser Typ diente freilich auch als Arbeits- und Sitzmöbel. Mehrere solcher halbkreisförmiger Kleinsessel sind in Kelterhäusern um den Plattensee zu finden. Im südlichen Teil des ungarischen Volksgebietes kommen sie häufiger vor.

Aus dem Kreise der Bauernschaft wird das 'Hockerl der Kirchgänger' erwähnt (Grosskumanien), welches Frauen und Männer in die Kirche mitnahmen, als es dort noch keine Bänke gab. Das einfache, vierbeinige Hockerl wurde zum gleichen Zweck auch von den Paloczenfrauen benützt, da es in den Kirchen nicht genügend Bänke gab (*Györffy* 1909: 76; *Csilléry* 1948: 150).

Noch im 18.-19. Jh. trugen die Bauern ihre Sessel häufiger mit sich. Daran erinnert ein szeklerischer Spruch, den der Hausherr in der Form einer Frage an den Eintretenden richtet: Na, hast du einen Sessel mitgebracht?

In der Gegend von Karcag (Grosse Ungarische Tiefebene) trugen die Bauersleute (Männer wie Frauen) ihren Sessel immer mit sich, wenn sie zu einem Gespräch zueinander gingen, indem sie den Sessel unter den rechten Oberarm drückten (eine Mitteilung von *Erzsébet Bódi*). Die Sesselbeine standen auswärts (Abb. 17.). An Markttagen fuhren die Bauern aus den Weilern im Wagen zur Stadt. Im Wagen gab es vorne einen Sitz für zwei Personen. Darauf sassen der Bauer, der selber kutscherte, sowie ein Familienmitglied (meist seine Frau). Man nahm aber immer im Wagen ein vierbeiniges Hockerl mit, welches auch bei der Feilbietung auf dem Markt benützt wurde. Wenn der Wagen unterwegs einen Fussgänger überholte, der mit einer Last ebenfalls in die Stadt wollte, blieb der Bauer stehen und sagte zum Fussgänger, er nehme ihn gerne mit und so solle er aufsteigen und sich hinter ihm auf das Hockerl setzen. In früheren Zeiten nahmen freilich auch die Magnaten ihre Sessel mit, wenn sie ins Königsschloss gingen. Darüber ist uns schon aus dem 13. Jh. eine Aufzeichnung bekannt (*Viski* 1941: 237).

In Siebenbürgen ist ein schmales, längliches Hockerl bekannt, welches 'unter den Sarg gehört' (Abb. 1. F., *Kós* 1978: 122). Natürlich gab es nicht in jedem Haus einen solchen Kleinsessel, doch wer einen besass, lieb ihm gerne aus. Wenn es einen Toten im Haus gibt, wird das Hockerl vom Dachboden heruntergeholt, wo es sonst immer umgekehrt, mit den Beinen aufwärts, steht (Kom. Szolnok-Doboka). In einigen Dörfern (Magyarpalatka, Mezőkeszű, Kom. Kolozs) wird das Hockerl nach dem Begräbnis verbrannt. Bei den Paloczen wird der Sarg eines kleinen Kindes auf zwei Hockerln gestellt, die nach der Beisetzung umgekehrt werden.

Die bereits erwähnten Melkstühle sind gewöhnlich vierbeinige, rechteckige Kleinsessel, in dieser Form hauptsächlich beim Kuhmelken gebräuchlich. Die überjährten Stücke werden in den Kuhstall gebracht und kommen dann auch nicht mehr ins Haus zurück. Darauf setzt sich der Knecht, der die Kühe pflegt, oder der alte Bauer. Zu Beginn dieses Jahrhunderts kamen die Bauern an langen Winterabenden noch zu einem kleinen Pläusch im Stall zusammen. Bei solcher Gelegenheit nahm jeder seinen Melkstuhl mit. Wem aus dem Stall sein Melkstuhl gestohlen wurde, dem nahm der Dieb auch die Kuhmilch weg (Kom. Békés, Borsod). Vierbeinige Melkstühle kommen auch mit hohlrundem Sitzbrett vor (südl. Teil des Komitats Heves. *Fél-Hofer* 1974: 446, Abb. 19. A., B.).

Die Verwendung der primitiven Sitzplätze als Kopfpolster wurde weiter oben bereits erwähnt. Der Hirt legt seinem Kopf auch auf die Kante des Sitzbrettes eines vierbeinigen Hockers, den er seitwärts auf den Boden gelegt hat (Abb. 7. Zwischenstromgebiet Donau-Theiss, *Fél* 1937: 361). Einen ähnlich umgekippten Kleinsessel

benützt man im Komitat Heves als Kopfpolster auf den einfachen Liegeplätzen im Stall (*Fél-Hofer* 1967:151).

Im östlichen Teil des Paloczenlandes benützen die Schäfer fünf verschiedene Melkstühle (Abb. 5. A—E.). Der im Waldland weidende Schäfer melkt auf einem Holzklotz oder Schwammsessel sitzend. Allgemein gebräuchlich war der dreibeinige runde Melkstuhl. In den Jahren 1930—1940 verbreitete sich allmählich der vierbeinige runde oder rechteckige Typ (*Paládi-Kovács* 1965:134).

In Transdanubien benützt der Schäfer zum Melken ein vierbeiniges Hockerl mit hohlrundem Sitz, worauf er rittlings sitzt (*Sergő* 1936:185). Will er diesen 'Sattelstuhl' weiterrücken, braucht er nicht aufzustehen, sondern nur den unter das schmalere Ende des Sitzbrettes genagelten Ledergriff anzupacken und das Hockerl damit weiter zu befördern (Abb. 18.). Ein rittlings benützter asymmetrischer Melkstuhl ist im südlichen Teil des Komitats Heves bekannt (Abb. 19. A., *Fél-Hofer* 1974:446). Bei einer Form der rittlings benützten Melkstühle (Mánfa, Kom. Baranya) wird in das verlängerte Sitzbrett ein rundes Loch für das Melkgefäß geschnitten (Abb. 20., *Mándoki* 1962:341). Das eine Ende des im Bakonyer Wald benützten schmalen, vierbeinigen Melkstuhles ist hakenförmig. Der Schäfer stellt das Melkgefäß unter den Haken, damit es vom Schaf nicht umgestossen wird (Abb. 19. C., *Vajkai* 1943:20). Auch darauf sitzt er rittlings. Mit diesem Melkstuhl verwandt ist eine dreibeinige Form (Abb. 21., *Csilléry* 1979:111). Im Kalotaszeg-Gebiet (Siebenbürgen) ist neben den rechteckigen und runden Melkstühlen auch eine vierbeinige Form gebräuchlich, die eine niedrige, schmale Lehne hat. Der Schäfer setzt sich vor diese Lehne, um während des Melkens nicht abzurutschen (Abb. 19. D—E., *Kós* 1947:21).

Die Melkstühle sind nicht ganz allgemein gebräuchlich. Im Hortobágy-Gebiet und in Kleinkumanien melken die Kuhhirten ohne Melkstuhl, in Kauerstellung. Der Rinderhirt (ung. *számadó*) stieß den Sessel mit einem Fusstritt unter den Hirtenjungen weg, wenn er ihn so melken sah (*Tálasí* 1936:210). Auch im Gyimes-Gebiet (Ost-Siebenbürgen) melken die Frauen ihre Kühe in Kauerstellung. Bei den Ungarn wird die Kuh an der rechten Seite gemolken. Hie und da kommen diese primitiven Melkmethoden in Europa noch vor (Sardinien) und sind bei den zentralasiatischen Nomaden zu finden. In Zentralasien, im Altai Gebirge ist der Melkstuhl unbekannt. Das Problem würde eine eingehende Untersuchung verdienen.

Hier sei noch eine eigenartige Funktion der vierbeinigen Hockerln erwähnt. In der Grossen Ungarischen Tiefebene grasen die Tiere der Schafzüchter gewöhnlich in einer gemeinsamen Herde, von einem gemeinsam aufgenommenen Schäfer gehütet. Die Herde besteht aus Schafen verschiedener Anzahl von 15—20 Züchtern, die eine gut

organisierte Genossenschaft bilden. Der Vorstand der Genossenschaft wird aus der Reihe der Mitglieder gewählt. Auf der Sommerwiese gehört der Schafstall, der Melkpferch, der Genossenschaft, die die Hirtenhütte und den Brunnen gemeinsam errichtet und betraut. Ausser den Gebäuden hat die Genossenschaft noch weitere, kleinere Besitzstücke (Tisch, Hockerl, Weinglas, Kochkessel usw.). Die Mitglieder treffen sich drei-viermal im Jahr, um die verschiedenen Probleme zu besprechen (z. B. Hirtenanwerbung, Weidepachtung, Aufnahme neuer Mitglieder). Nach der Versammlung werden Schafe geschlachtet für das nun folgende Festmahl. Aus diesem Anlass werden die im gemeinsamen Besitz der Genossenschaft befindlichen Hockerln in Gebrauch genommen: Die Gäste setzen sich darauf, um die auf den niedrigen Tisch gestellten Speisen zu verzehren (Abb. 22., 23., *Földes* 1962: 55–65). Die Versammlung und das gemeinsame Gelage (auf Kosten der Mitglieder) finden im Hof eines Mitgliedes am Sonntagnachmittag statt. Diese Organisation besteht auch heutzutage. Auch die ungarischen Schafzüchter des Szeklerlandes halten ein gemeinsames Gelage und bringen bei dieser Gelegenheit ihre eigenen Hockerln mit.

Vor den Schlussworten wäre m. E. eine kurze Beschreibung von Beobachtungen aufschlussreich, die sich auf einen einzigen Ort (Hódmezővásárhely) beziehen und die wir *L. Kiss* zu verdanken haben: Der vierbeinige, rechteckige Kleinsessel wird dann benützt, wenn im Sommer die Familie im Hof am niedrigen Tisch gemeinsam speist. Darauf setzen sich die Leute nachmittags an Wochen- und Sonntagen vor das Tor zu einem Plausch mit den Nachbarn, ebenso auch zum Maisschälen und -rebeln. Auf dem Kleinsessel wird Tabak geschnitten, in umgekehrter Position werden darauf Fleisch und Futterkürbis zerstückelt. Beim Schweineschlachten putzen die Frauen die zur Zubereitung von Würsten bereits gewaschenen Därme auf dem Sitzbrett des Kleinsessels: Mit dem Rücken eines Tischmessers (in Siebenbürgen mit einem Holzmesser) schaben die Frauen die fette, sehnige Aussenfläche vom Darm ab. Auch zum Kuhmelken wird der Kleinsessel gebraucht. Wenn etwas auf einen höheren Platz gestellt oder von dort heruntergenommen wird, stellt man sich auf den Kleinsessel. Das Hockerl ist ein typischer Arbeitssessel beim Kartoffelschälen. Für die Kinder ist es ein Spielzeug (sie reiten darauf). Vor Feiertagen wird der schmutzige Kleinsessel immer reingewaschen. Oft schnitzt man den Namen des Eigentümers und das Herstellungsjahr in den Kleinsessel ein (*Kiss* 1958: 61–62).

Zusammenfassung: Im ungarischen bäuerlichen Haushalt, besonders aber bei den Hirten, sind mehrere primitive, uralte Formen der Kleinsessel (Hockerl) erhalten geblieben (Bültensitz, Pferdeschädel, Steinwürfel, Schwammsessel, Tannenklotz, gespalteter Tannenstamm, Kuhfladensitz usw.). Zu ihrem Fortbestehen trugen die

ökologischen Verhältnisse massgeblich bei. Gewisse Sesselformen werden in wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Hinsicht auf die Peripherie zurückgedrängt (z. B. die Sitze aus Tannenklotz oder Tannenstamm). Auch die von den Hirten benützten Sitzplätze beweisen, dass im Rahmen ihrer Lebensform uralte Gegenstände und Bräuche erhalten bleiben: In der Volkskultur wirkt die Hirten-gemeinschaft als Konservierungsstätte. Die Hockerln sind nicht nur einfache Sitzplätze, sondern auch Objekte der Zauberei und Magie (z. B. der Luzienstuhl). Die semiotische Bedeutung der Hockerln (z. B. der rauchenden Bültensitze) darf ebenso nicht übersehen werden wie ihre Funktion im Fruchtbarkeitszauber oder im Totenkult (z. B. der beim Begräbnis umgekippte Kleinsessel).³ Die für Mädchen und junge Frauen angefertigten Kleinsessel drücken Gefühle aus, im Falle der Mädchen sind sie gar Signale am Weg zur Ehe. Die Hockerln der jungen Frauen drücken auch ihren gesellschaftlichen Status aus, sie trachten auch, diese lebenslang zu bewahren und zu benützen. In den Grossfamilien waren die Hockerln persönliches Eigentum der jungen Frauen und wurden mit Eigentumsmarken versehen, die in mütterlicher Linie sich vererbten. Ausser zum Sitzen und Ruhen werden die Kleinsessel auch bei verschiedenen Arbeiten benützt (Spinnen, Maisrebeln, Zerschneiden von Tabakblättern, Fleisch, Futter), ohne dadurch ihre Funktion als Sitzmöbel zu verlieren. Die primitiven Sitze werden auch als Kopfpolster benützt, andere dienen gelegentlich auch zur Unterhaltung (Kleinsessel-tanz). Die Kleinsessel werden oft von einem Lebenskreis in den anderen versetzt, wenn etwa überjährte Hockerln in den Stall hinausgetragen werden, wo sie dem alten Bauer oder dem Knecht als Sitzplatz dienen und auch als Melkstuhl Verwendung finden. Die Melkstühle sind typische Formen der Kleinsessel; ihre örtlichen Varianten entstanden wahrscheinlich durch kulturelle Strömungen.

All dies bestätigt die Behauptung von F. Nopcsa, wonach die einfachsten Dinge die interessantesten sind. Dem möchte ich noch hinzufügen, dass sie das Verhalten des Menschen und der Gesellschaft zum Ausdruck bringen und gerade deshalb auch die besondere Aufmerksamkeit der Semiotik verdienen.

Im bäuerlichen Haushalt wird das Hockerl seit Ende des 19. Jh. immer mehr durch den Schemel (ung. *sámli* oder *zsámoly*, Abb. 9. F., G.) verdrängt, einem niedrigen Sessel auf Bretterbeinen, der vom Tischler angefertigt wird. Das Wort *sámli* (1814) ist eine mehrfache und späte Entlehnung aus dem Deutschen (vgl. bair.-östr. *schammel*). Die früher (Ende d. 14. Jh.) erscheinende Terminologie *zsámoly* ist etymologisch mit dem Wort *sámli* identisch (ahd. *scamel*, mhd. *schamel*, bair.-östr. *schamel*, lit. dt. *Schemel*, usw., TESz). Auch *zsámoly* ist im Ungarischen ein Wort bairisch-österreichischer Provenienz, aber noch aus der späten mhd. oder frühen

nhd. Perioden (Mollay 1982:567). Ursprünglich bedeutete es einen Sitzplatz oder Betschemel der höheren Stände. Dieses Sitzmöbel steht im bäuerlichen Haushalt weder mit kultischen Bräuchen, noch mit der Welt der herkömmlichen Gemeinschaft in Verbindung und ist allenfalls als ein Zeichen der Verbürgerlichung anzusehen. Der Bauer trachtet bloss, es auf dem Markt oder im Geschäft möglichst billig zu erwerben.⁴

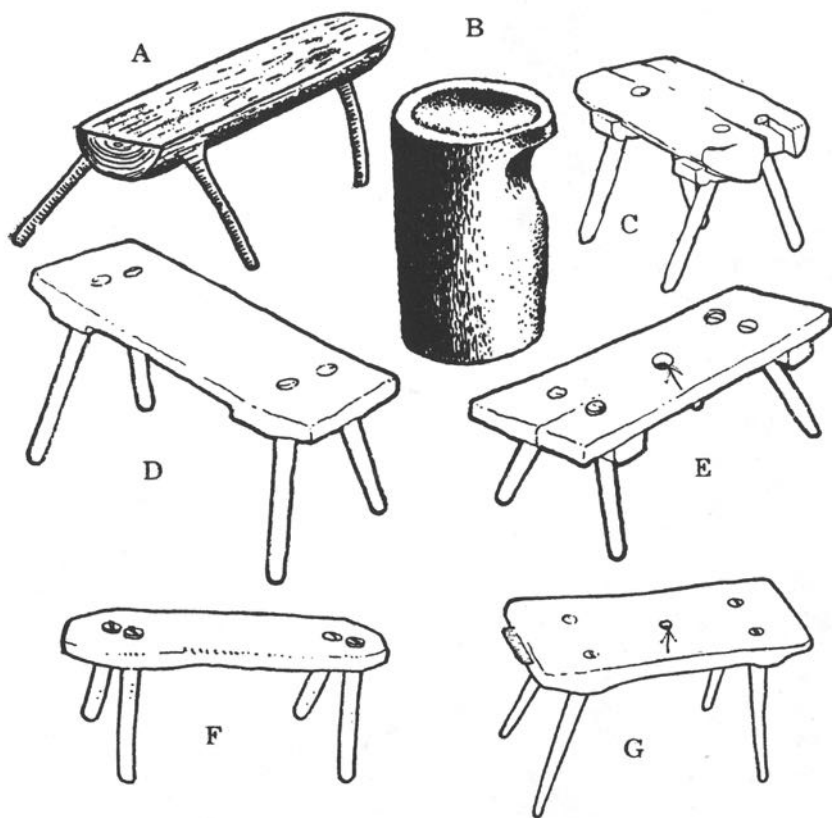


Abb. 1. Verschiedene Sitze. A.: Melkstuhl. Gyimesközéplok. Siebenbürgen. Nach B. Gunda. — B.: Melkstuhl. Gyimesközéplok. Siebenbürgen. Nach Z. Kallós. — C.: Niedriger Hockerl, jetzt Melkstuhl. Kászonimpér. Siebenbürgen. Nach K. Kós. — D.: Niedriger Hockerl. Somoska, Moldau. Nach K. Kós. — E.: Niedriger Hockerl mit Arbeitsloch für Spinnrocken. Bogdánfalva, Moldau. Nach K. Kós. — F.: Hockerl, welcher 'unter den Sarg gehört'. Lapád, Siebenbürgen. Nach K. Kós. — G.: Rebelstuhl (in der Mitte) mit Arbeitsloch für Garnwinde, Kiskend. Siebenbürgen. Nach K. Kós

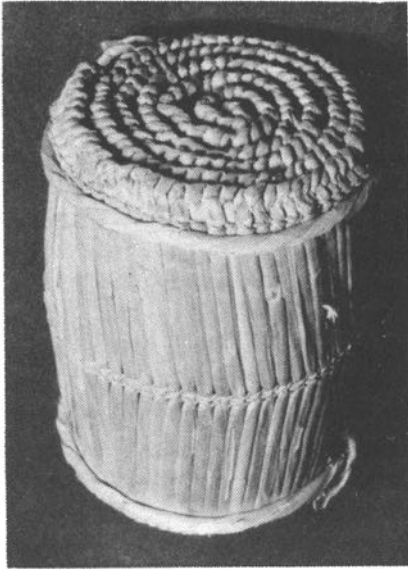


Abb. 2. Binsensessel. Tápé,
Kom. Csongrád,
Ferenc Móra-Museum, Szeged



Abb. 3. Pferdeschädel als Sessel bei den Hirten.
Ecseg-Pussta, Kom. Szolnok. Phot. I. Györffy.
Ethnographisches Museum. Budapest



Abb. 4. A.: Sessel aus Maisstengel. Hortobágy, Kom. Hajdú. —
B.: Sessel aus Latten. Hortobágy, Kom. Hajdú. Nach K. Viski

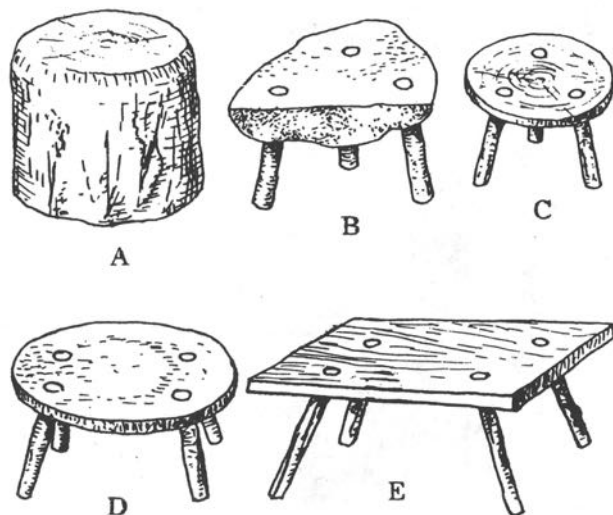


Abb. 5. Verschiedene Melkstühle. A.: Klotzsessel. —
B.: Schwammsessel. — C.: Dreibeiniger, runder Sessel. —
D.: Vierbeiniger, runder Sessel. — E.: Vierbeiniger Brettsessel. —
A–D.: Domaháza, Kom. Heves. — E.: Szentdomokos, Kom. Heves.
Nach A. Paládi-Kovács

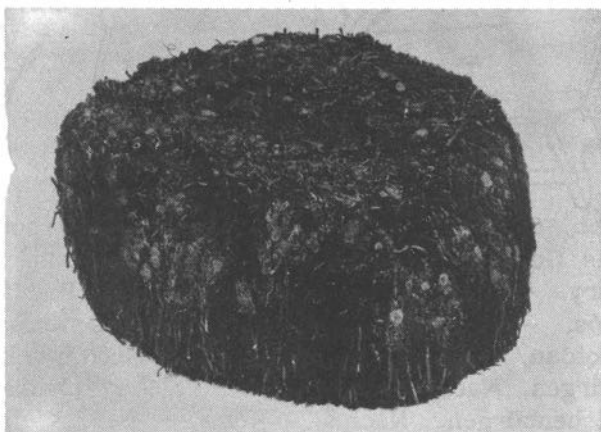


Abb. 6. Bültensitz.
Izsák, Kom. Bács-Kiskun.
Ethnographisches Museum, Budapest



Abb. 7. Kleinsessel
als Polster bei den Hirten.
Dunapataj, Kom. Bács-Kiskun.
Phot. E. Fél.
Ethnographisches Museum,
Budapest



Abb. 8. Der Schafhirt
sitzt am seinen Stab.
Hortobágy-Darassa,
Kom. Hajdú-Bihar.
Phot. B. Gunda

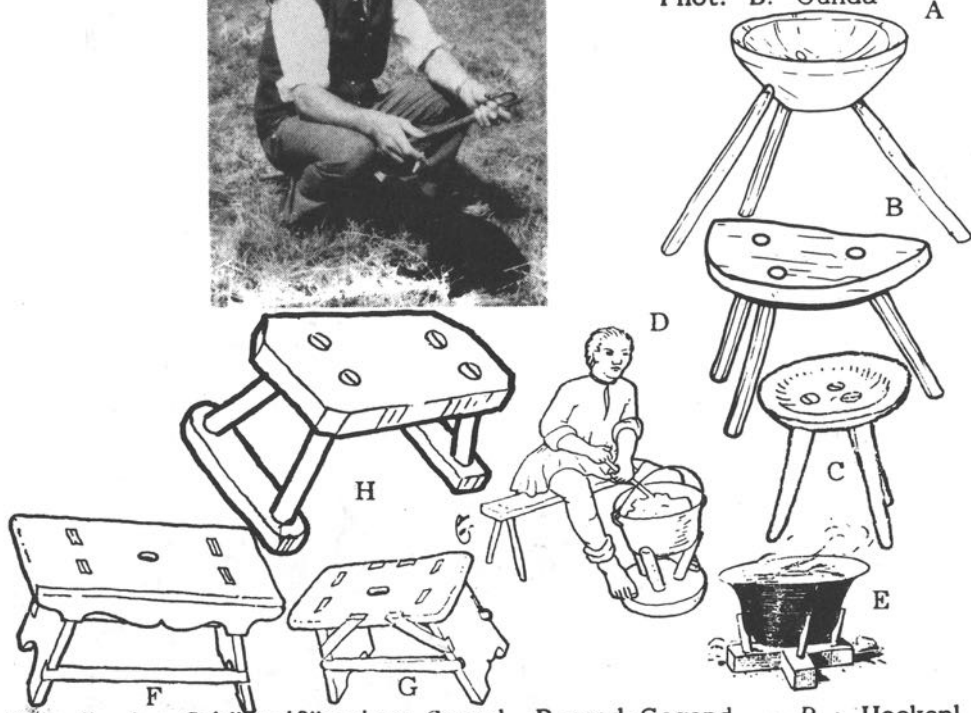


Abb. 9. A.: Schüsselförmiger Sessel. Borsod-Gegend. — B.: Hockerl,
als Geburtsstuhl. Ormánság-Gegend, Kom. Baranya. Nach K. Csil-
léry. — C.: Schüsselförmiger Sessel. Bogdánfalva, Moldau. Nach K.
Kós. — D.: Dreibeiniger Hockerl als Kesselunterlage. Luizikalagor,
Moldau. Nach K. Kós. — E.: Kesselunterlage. Szeklerland, Sieben-
bürgen. Nach Zs. Bátky. — F., G.: Schemel. Sövényfalva und Sáros.
Siebenbürgen. Nach K. Kós. — H.: Kleinsessel für Gartenarbeit.
Körösjánosfalva, Bihar-Gegend, Siebenbürgen. Nach K. Kós

Abb. 10. Luzienstuhl.
Vál, Kom. Fejér.
Ethnographisches Museum,
Budapest



Abb. 11. Kleinsesseltanz.
A.: Kiskunhalas, Kom. Bács-Kiskun. —
B.: Túrkeve, Kom. Szolnok.
Nach L. Kiss



Abb. 12. Hockerl der Jungfrau.
Bodony, Kom. Heves.
Phot. J. Morvay.
Ethnographisches Museum,
Budapest

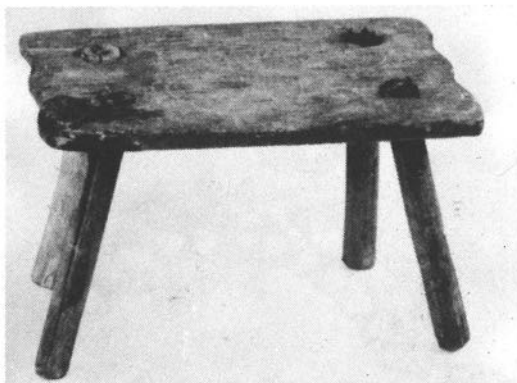


Abb. 13. Spinnhockerl.
Magyarvalkó.
Kalotaszeg, Siebenbürgen.
Ethnographisches Museum,
Budapest





Abb. 14. Halbkreisförmiger
Sessel mit Arbeitsloch
des Rockenstieles.
Bogdása, Kom. Baranya.
Janus Pannonius Museum, Pécs.

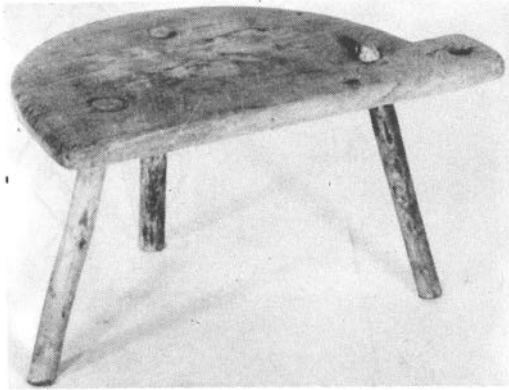


Abb. 15. Spinnhockerl
mit Arbeitsloch
des Rockenstieles
(kroatisch).
Sztára, Kom. Somogy.
Janus Pannonius Museum, Pécs

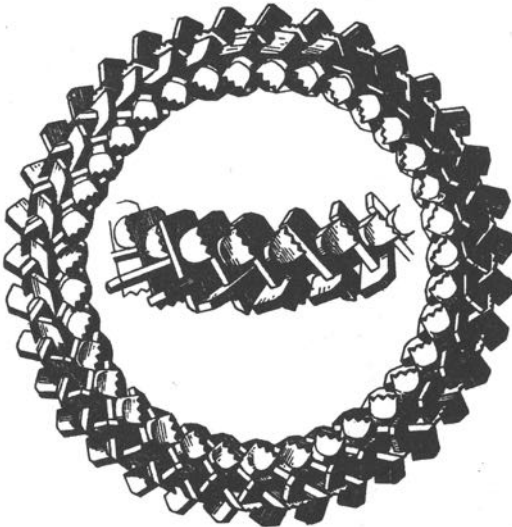


Abb. 16. Schlüsselkranz
aus Holzstücken.
Niedersachsen,
Deutschland.
Nach W. Bomann

Abb. 17. Bauer mit
ihrem Kleinsessel.
Tiszacsege, Kom. Hajdú-Bihar.
Aufn. J. Papp



Abb. 18. Melkstuhl des Schafhirten.
Kokasd, Kom. Fejér. Intercisa Museum, Dunaújváros

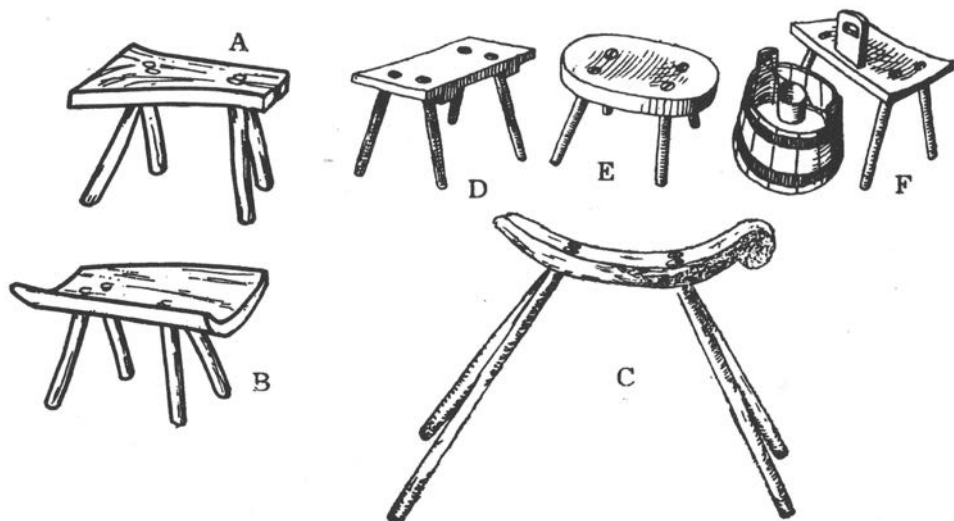


Abb. 19. Verschiedene Melkstühle. A.—B.: Zum Kuhmelken. Átány, Kom. Heves. Nach E. Fél und T. Hofer. — C.: Zum Schafmelken. Szentgál, Kom. Veszprém. Nach A. Vajkai. — D.—F.: Zum Schafmelken. Sztána, Kalotaszeg-Gegend, Siebenbürgen. Nach K. Kós

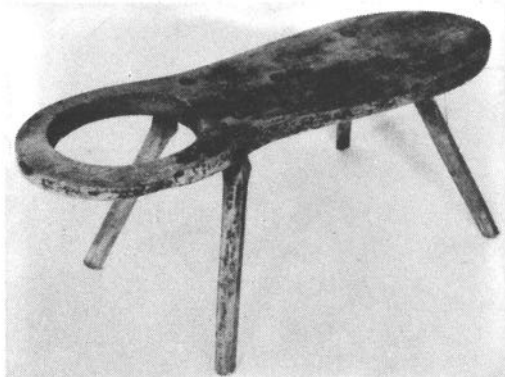


Abb. 20. Melkstuhl des Schafthirtes. In das verlängerte Sitzbrett ein rundes Loch für das Melkgefäß geschnitten. Mánfa, Kom. Baranya. Janus Pannonius Museum, Pécs



Abb. 21. Melkstuhl zum Kuhmelken. Szakmár, Kom. Bács-Kiskun. Ethnographisches Museum, Budapest



Abb. 22. Hockerl im gemeinsamen
Besitz der
Schafzüchtergenossenschaft.
Hajdúszoboszló, Kom. Hajdú-Bihar.
Phot. L. Földes



Abb. 23. Hockerl, Tisch.
Kessel zum
Schafzüchterfestmahl.
Hajdúszoboszló,
Kom. Hajdú-Bihar.
Phot. L. Földes



Abb. 24. Hockerl,
Diósviszló,
Kom. Baranya.
Janus Pannonius
Museum, Pécs



Abb. 25. Kleinsesseltanz. Vízvár, Kom. Somogy.
Aufn. Ernő Pesovár.
Musikwissenschaftliches Institut, Budapest



Abb. 26. Schafmelkperch
mit Klotzsessel.
Zetelaka-Sikaszó,
Siebenbürgen.
Phot. Béla Gunda

Abb. 27. Kleinsesseltanz.
Kiskunmajsa,
Kom. Bács-Kiskun.
Phot. Julianna Örsi



Abb. 28. Kleinsesseltanz.
Kiskunmajsa,
Kom. Bács-Kiskun.
Aufn. Julianna Örsi



Abb. 29. Rebelstuhl.
Dunaújváros,
Kom. Fejér.
Intercisa Museum,
Dunaújváros



Anmerkungen

1. In der ungarischen ethnographischen Literatur wird der kultische Raum auch „heilige Ecke“ genannt (z.B. *Csilléry* 1981: 669). Ich halte das für problematisch, zumal in diesem Teil des Raumes auch solche Zaubereien stattfinden, die dem Begriff „heilig“ fernstehen. Der kultische Raum spiegelt auch die gesellschaftliche Organisation wider (z.B. die Macht des Familienoberhauptes, die untergeordnete Rolle der Frauen).

2. Diese Sessel hielt ich schon früher für Relikte der mediterranen Kultur (*Gunda* 1935:11). An Hand ähnlicher Sesselformen versucht *L. Mándoki* diese Meinung zu widerlegen, hat sich aber in *A. Steensbergs* Buch (*Steensberg* 1949:29) nur die Bilder angeschaut; im Text erwähnt nämlich Steensberg auch westeuropäische und italienische Formen des Sessels. In Westeuropa erstreckt sich bis Skandinavien eine kulturelle Zone, in der verschiedene mediterrane Kulturelemente auftauchen, so auch eine andere Sesselform (*kubbstol* – Einzelheiten s. in *S. Erixon*, *West-European Connections and Culture Relations*, Folk-liv 1938).

3. Der Brauch ist auch in anderen Teilen des ungarischen Volksgebietes bekannt und erscheint auch im deutschen und slawischen Brauchtum, ja, es gibt sogar finno-ugrische Varianten. *L. Kovács* ist der Ansicht, dass der Brauch die endgültige Trennung vom Verstorbenen ausdrückt (*Kovács* 1944:263–264).

4. Für den ausländischen Leser führe ich die zu weiteren Forschungen erforderliche wichtigste Literatur an. – Ein beachtlicher Teil dieses Aufsatzes beruht auf meiner eigenen Sammlung.

Literatur

Balassa I.

1960 *A magyar kukorica*. Budapest 1960.

Bálint S.

1980 *A szögedi nemzet*. Bd. III. Szeged 1980.

Bátky Zs.

1906 *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére*. Budapest 1906.

Bednárík, R.

1949 *L'udovy nábitok*. Turč. Sv. Martin 1949.

Bomann, W.

1929 Bäuerliches Hauswesen und Tagewerk im alten Niedersachsen.
Weimar 1929.

Capesius, R.

1974 Mobilierul țărănesc românesc. Cluj 1974.

K. Csilléry, K.

1948 A maconkai szék. — Ethnographia. Bd. LIX., Budapest 1948. S. 149–150.

1979 Fejőszék. In: Magyar Néprajzi Lexikon. Bd. II. Budapest 1979. S. 111.

1979 Gyalogszék. In: Magyar Néprajzi Lexikon. Bd. II. Budapest 1979. S. 333.

1980 Lókoponya ülőke. In: Magyar Néprajzi Lexikon. Bd. III. Budapest 1980. S. 465.

1982 Zsombékszék. In: Magyar Néprajzi Lexikon. Bd. V. Budapest 1982. S. 639–641.

1982 A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei. Budapest 1982.

Fél E.

1937 Adatok Dunapataj néprajzához. Néprajzi Múzeum Értesítője. Bd. XXIX. Budapest 1937. S. 350–366.

Fél E.—Hofer T.

1967 Arányok és mértékek az átányi gazdálkodásban és háztartásban. Néprajzi Közlemények. Bd. XII. Nr. 3–4. Budapest 1967.

1974 Geräte der Átányer Bauern. Budapest 1974.

Földes L.

1962 Egy alföldi juhtartó gazdatársaság. Néprajzi Múzeum Értesítője. Bd. XLIV. Budapest 1962. S. 27–79.

Gönczi F.

1937 Somogyi gyermek. Kaposvár 1937.

Gunda B.

1935 Ethnogeographiai problémák az Ormánságban. Budapest 1935 (Sonderdruck).

1935 Stara hrvatska ognjišta uzduž Drave. — Vjesnik etnografskog muzeja u Zagrebu. Bd. I. Zagreb 1935. S. 87–97.

1956 Néprajzi gyűjtőúton. Debrecen 1956.

1979 Ethnographica Carpatho-Balcanica. Budapest 1979. S. 289–319. (=B. Gunda. Die Raumeinteilung der ungarischen Bauernstube, ihre gesellschaftliche Funktion und kultische Bedeutung. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. Bd. 8. Berlin 1962. S. 367–391.)

Györfly I.

1909 A Nagykunság és környékének népies építkezése. — Néprajzi Múzeum Értesítője. Bd. X. Budapest 1909. S. 65.—78.

Ilia M.—Juhász A.

1959—1960 A tápéi gyékényszövés és szókincse. Néprajz és Nyelvtudomány 149—182. Szeged 1959—1960.

Jankó J.

1982 Kalotaszeg magyar népe. Budapest 1892.

Kallós Z.

1960 Asztalok, székek a gyimesi és moldvai magyaroknál. — Néprajzi Közlemények. Bd. V. Nr. 3—4. Budapest 1960. S. 22—31.

Kiss G.

1952 Ormánysági szótár. Budapest 1952.

Kiss L.

1956 Lakodalom. A Magyar Népzene Tára. Bd. III/B. Budapest 1956.

Kiss L.

1958 Vásárhelyi hétköznapiak. Budapest 1958.

Kós K.

1947 A kalotaszegi kosarazó juhászat. — Miscellanea Ethnographica I. Kolozsvár 1947.

1976 Tájak, falvak, hagyományok. Bukarest 1976.

Kós K.—Szentimrei J.—Nagy J.

1978 Kis-Küküllő vidéki magyar népművészet. Bukarest 1978.

1981 Moldvai csángó népművészet. Bukarest 1981.

K. Kovács L.

1944 A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár 1944.

1947 A bálványosváraljai fejős juhászat. Budapest 1947 (Sonderdruck).

Krupa A.

1971 Jeles napok Békéscsabán és környékén élő szlovákoknál. Békéscsaba 1971.

Lajos Á.

1974 Este a fonóban. Budapest 1974.

Malonyay D.

1907 A magyar nép művészete. Bd. I. A kalotaszegi magyar nép művészete. Budapest 1907.

Mándoki L.

1963 Baranyai székek. — A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve. 1962.
Pécs 1963. S. 341–359.

Mollay K.

1982 Német–magyar nyelvi érintkezések a XVI. század végéig. Buda-
pest 1982.

Morvay J.

1956 Asszonyok a nagycsaládban. Budapest 1956.

Paládi-Kovács A.

1956 A keleti palócok pásztorkodása. Műveltség és Hagyomány. Bd.
VII. Debrecen 1965.

Papp J.

1974 A kender szerepe Tiszacsege társadalmi életében. Déri Múzeum
1973. évi évkönyve. Debrecen 1974.

Podolák, J.

1967 Pastierstvo v oblasti Vysokych Tatier. Bratislava 1967.

Róheim G.

1915 A luczaszék. — Néprajzi Múzeum Értesítője. Bd. XVI. Budapest
1915. S. 1–35.

B. Sergő, E.

1963 Dunaújvárosi (pentelei) népi bútorok. — Alba Regia. II–III.
Székesfehérvár 1963. S. 182–196.

Steensberg, A.

1949 Danske bondemøbler. København 1949.

Szendrey Á.

1931 Magyar gyalogszékek. — Néprajzi Múzeum Értesítője. Bd. XXIII.
Budapest 1931. S. 83–84.

1986 A magyar néphit boszorkánya. Budapest 1986.

Tálasz I.

1936 A Kiskunság népi állattartása. Budapest 1936.

Tárkány Szűcs E.

1981 Magyar jogi népszokások. Budapest 1981.

TESz.

Benkő L. (Hauptredakteur). A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Bd. III. Budapest 1976. S. 482, 1210.

Vajkai A.

1943 A szentgáli juhászat. Budapest 1943.

Viski K.

1941 Bútorzat. In: A magyarság néprajza. Bd. I. Budapest 1941. S. 217–257.

Weiss, R.

1941 Das Alpwesen Graubündens. Erlenbach–Zürich 1941.

A magyar gyalogszékek funkciói

A magyar paraszti háztartásban, főleg a pásztoroknál a gyalogszékek több kezdetleges formája maradt fenn (zsombék, lókoponya, tapló-, tuskószék, fenyőtörzsből hasított szék, trágyaszék stb.). Ezek fennmaradásához hozzájárultak az ökológiai viszonyok. Egyes székformák társadalmilag és gazdaságilag a peremekre szorulnak vissza (pl. tuskószék, fenyőtörzsszék). A pásztorok körében használt ülőhelyek is bizonyítják, hogy a pásztoréletforma keretében ősi és ősi jellegű tárgyak, szokások maradtak fenn, A kultúrában a pásztoroközösség konzerváló műhelyként működik. A gyalogszékek nemcsak ülőhelyek, hanem a varázslat, a mágia tárgyai is (pl. Luca széke). A gyalogszékeknek jelentősége van a termékenységvarázslatnál és a halottkultuszban is (l. pl. a temetésnél felfordított széket). A leányoknak, menyecskéknek készített gyalogszékek érzelmeiket fejezik ki. A leányok esetében a házasság felé vezető út jelzőoszlopai. A menyecskék gyalogszékei a társadalmi státusz szimbólumai is. Gyalogszékeiket életük folyamán használják és megőrzik. A gyalogszékeket az ülésen, pihenésen kívül különböző munkáknál (fonás, kukoricamorzsolás, dohány-, húsvágás, aprótakarmány felvagdálása) is használják, de ezzel ülőbútor szerepüket nem veszítik el. A primitív ülőhelyek, a gyalogszékek fejtámasztékok is. A gyalogszékek a szórakoztatást is szolgálják (kisszéktánc). A gyalogszékeket áthelyezik egyik életkorból a másikba. Ezt látjuk akkor, amikor az öreg gyalogszékeket kiviszik az istállóba és ott az öreg gazda, a cseléd ülőhelyei és fejőszéknek használják. A gyalogszékek jellegzetes formái a fejőszékek, amelyek helyi variánsai valószínűleg különböző kulturális áramlatok révén alakultak ki.

Mindezek csak aláhúzzák Nopcsa Ferencnek azt a megállapítását, hogy a legegyszerűbb dolgok a legérdekesebbek. Ehhez azt teszem hozzá, hogy az ember és a társadalom magatartását fejezik ki. Éppen ezért ezeket az egyszerű tárgyakat a szemiotikának is figyelemmel kell kísérnie.

Gunda Béla

AGNUS DEI IN DER UNGARISCHEN VOLKSKUNST

Das Lamm war nicht nur als Symbol, sondern auch als tatsächliches Opfer schon vor dem Christentum bekannt.¹ In der jüdischen Praxis vorbiblischer Zeiten — dies wird von Moses an mehreren Stellen erwähnt — kam unter den himmlischen Opfern, ähnlich wie bei Rind häufig auch der Widder und das Lamm vor. Bei ihrer Befreiung aus Ägypten haben die Juden ebenfalls Lämmer geopfert. Kurz vor seinem Auszug aus Ägypten trug der Herr Moses auf, dass sich in der Gemeinde Israels jede Familie darauf vorbereiten soll, ein Lamm zu opfern. Mit dem Blut des Lammes sollen sie den Türrahmen bestreichen, dieses Zeichen wird sie vor dem Zorn Gottes bewahren, wenn er nachts jeden Erstgeborenen in Ägypten vernichtet. Dieser Tag ist im weiteren ein Gedenktag geblieben, „das Fest des Herrn“.² Dieses tatsächliche Tieropfer der fernen Vergangenheit wurde später symbolisch. Der Brauch des Lammessens zu Ostern bewahrt die Erinnerung an dieses alte Speiseopfer.

Das unbefleckte Lamm war schon bei den Propheten das Sinnbild des Messias. Später wurde es auch noch als Symbol des Opfers um der Menschheit willen bringenden Christus und der Opferung betrachtet. Um mit den Worten des Heiligen Johannes des Täuflers zu sprechen: „Sehet, das Lamm Gottes! Es nimmt die Sünden der Welt hinweg!“ Ein anderer Grund dafür, dass das Lamm als Christus-Symbol zu einem der beliebtesten Motive in der christlichen Kunst wurde, ist die Vision des Heiligen Johannes in der Apokalypse, nach welcher neben dem Thron des Herrn „dort das Lamm steht, als wenn es geschlachtet worden wäre.“³

Im Jahre 692 verbot das Konzil von Konstantinopel die Darstellung Christi in Gestalt eines Lammes. In den östlichen Kirchen ist dieses Thema seitdem sehr selten. In Rom ordnete dagegen fast gleichzeitig damit Papst Sergius I. an, dass beim Opfern folgendes Gebet gesungen werden soll: „Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis — Lamm Gottes, das du unsere Sünden hinwegnimmst, erbarme dich unser.“ Davon ausgehend behielt die westliche Kunst das Symbol des Lammes bei und stellte es oft dar.⁴

Die Vielfalt der Ikonographie des Lammes wird durch seine Komplexität erklärt. In seiner Erscheinung können mehrere Typen unterscheiden werden. Die häufigsten Attribute seiner Darstellung sind folgende: Um den Kopf des Lammes symbolisiert der Glorionschein den geopfertem, aber gleichzeitig auch glorifizierten und sieghaften Christus. Das das Kreuz tragende Lamm erscheint als Ebenbild des gekreuzigten Christus, häufig in liegender Position. Aus einer Wunde in seiner Flanke strömt Blut, welches in einem Kelch gesammelt wird. Unter Zugabe einer Kirchenfahne zum Kreuz wurde aus dem Symbol der Kreuzigung das Symbol der Auferstehung geschaffen. Das Lamm hält das Kreuz wie eine Trophäe und drückt es mit seinen Klauen an seine Brust. Ein weiteres aus dem Altertum übernommenes Siegesymbol ist der Kranz, von dem das Lamm oft umgeben wird.⁵

Das Christus symbolisierende Lamm ist schon in der Kunst des Ur-Christentums gern dargestellt worden, gleich ob auf Sarkophagen, Fresken, Mosaiken, an der Apsis der Tempel, auf den Abschlusssteinen der Gewölbe.

Auch in unserer Heimat sind davon frühe Darstellungen erhalten geblieben: in den Kirchen der Arpaden-Zeit war das Symbol des Lammes landesweit verbreitet. Unter anderem sind schöne Darstellungen des Agnus Dei über der Eingangstür der romanischen Kirche von Csemeszokóvács, auch im Gewölbebogen der Tür der aus dem 13. Jahrhundert stammenden Friedhofskapelle von Ják zu finden.⁶ Im 13. Jahrhundert erscheint das Abbild des Lammes auch auf den Münzen des Königs Béla IV.⁷ Die plastische oder bildhafte Komposition ist einfach, sie zeigt im allgemeinen keine grossen Abweichungen. Das Symbol des Agnus Dei betont entweder auf das Opfer oder auf den auferstehenden, sieghaften Christus hinweisende Züge.

Die Darstellung des Lammes Gottes verbreitete sich natürlich in erster Linie auf Glaubensfunktion tragenden Gegenständen. Kirchliche Gegenstände — Kelche, Teller, Pokale, Tücher — sind häufig damit verziert, aber charakteristischer Ort des Vorkommens sind auch die Waffeisen und die Lebzeltformen, denn hier ist ja auch der direkte Zusammenhang zwischen den feierlich verzierten Gegenständen, den Speisen und dem Symbol des Glaubens eindeutig.⁸

Nach der Reformation war das Lamm Gottes nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei der reformierten Kirche ein beliebtes Bild. Bod Péter, Prediger aus Erdély (Siebenbürgen) schrieb in seinem 1746 herausgegebenen LEKSIKON über das Lamm: „Es stellt I. Christus dar, den Gott für unsere Sünden geopfert hatte, II. Ein gottesfürchtiger Mensch von braver, frommer Natur.“⁹ Zur Verbreitung der Abbildung haben über den Glauben hinaus unter vielen anderen Gegenständen in bedeutendem Masse die zeitgemässen Musterbücher mit beigetragen, wo unter den ansonsten seltenen figuralen

Abb. 1. Gewebtes Altartuch
mit paarigem Agnus Dei.
Bardejov, 16. Jh.

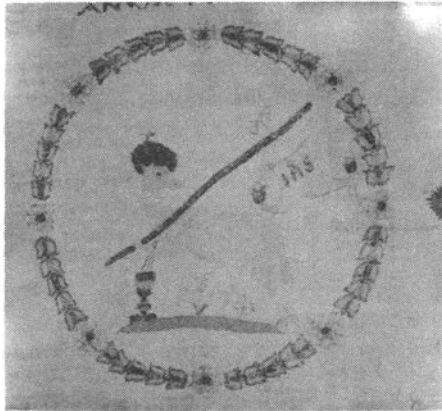


Abb. 2. Gottestisch-Tuch,
in der Mitte Agnus Dei im Kranz.
Sajókaza, Kom. Borsod, 1646.

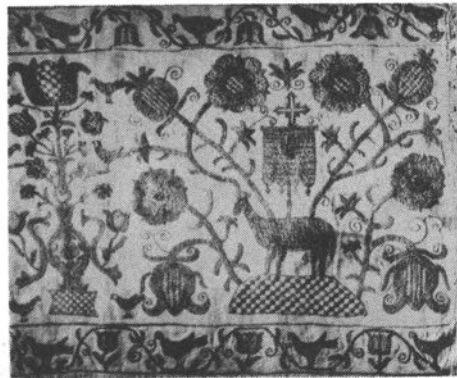


Abb. 3. Bettlaken, Agnus Dei
in der Mitte der Blumenstockes.
Mähren, Ende des 18. Jh.-s

Darstellungen das Lamm häufig vertreten war.¹⁰ Auf deutschem Sprachgebiet beweisen auch die in so grosser Zahl überlieferten und verarbeiteten, mehrere Jahrhunderte umfassenden Stickmuster-tücher, dass Agnus Dei in verschiedenen Varianten unter den als Auswahl verewigten Mustern als ständiges Muster vertreten war.¹¹

Das Lamm ist ständiges Motiv der Verzierungen verschiedener Textilien mit weltlichen und kirchlichen Funktionen. Auf gewebten Tüchern aus den 15–16. Jahrhunderten sind wunderbare, kunstfertige Exemplare erhalten geblieben, wo das Lamm in einem Feld mit Blumen, in einem Streifen immer symmetrisch, paarweise dargestellt erscheint.¹²

Agnus Dei ist auch eines der häufigsten figuralen Verzierungselemente auf den Tüchern der Gottestische und den Antependia. Das Grundschema der Darstellung ist sowohl hier, als auch in seiner späteren Erscheinung auf die Darstellung des Sibmacher-Musterbuches und anderer Musterbücher zurückführbar. Das Lamm wird häufig in einen Kranz gefasst dargestellt und von einer mit Blumen besäten Fläche umgeben. Auf dem aus Sajókaza (Kom. Borsod) stammenden, auf das Jahr 1648 datiertem Gottestisch-Tuch wird die Erscheinung des in bunter Seidenstickerei gefertigten Lammes durch naive Holdseligkeit und Lieblichkeit charakterisiert, aus dem Glorienschein auf dem Kopf wurde eine Mütze, die Troddeln am Ende der Fahne wurden durch Tulpen ersetzt, die Fahnenstange wird von ihm fast wie ein Wanderstock an sich gepresst.¹³

Besonders beachtenswert sind die aus dem 18–19. Jahrhunderten stammenden Stickereien, Antependia, Bettlaken, Kissenenden, wo Agnus Dei mit dekorativen italienischen Krügen, Blumenstöcken zu finden ist. In die nach regelmässigen, symmetrischen, strengen



Abb. 4. Gewebte Schürze mit paarigen Agnus Dei. Órhalom, Kom. Nógrád, Anfang des 20. Jh.-

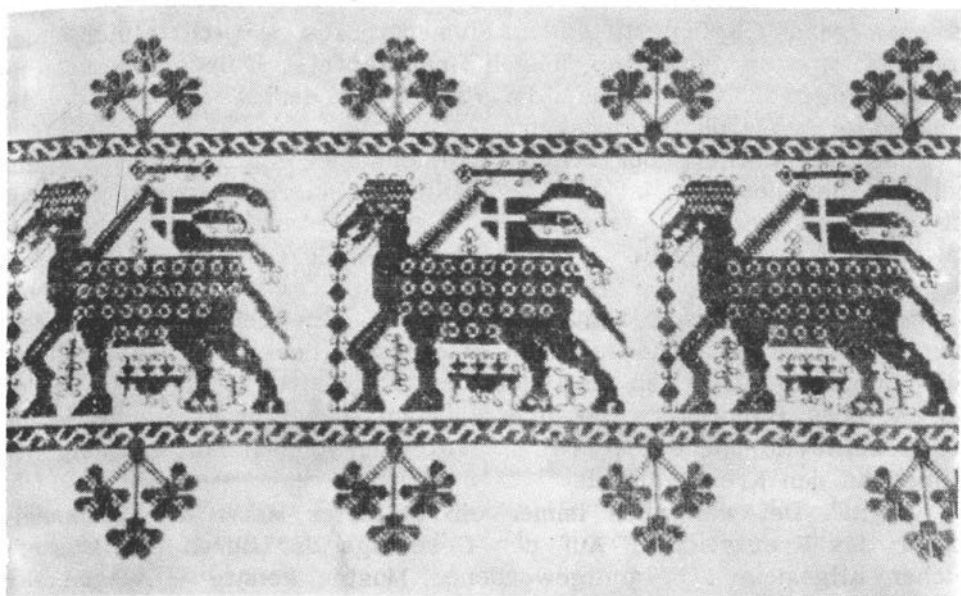


Abb. 5. Bettlaken mit Kreuzstich genäht, in der Mitte eine Reihe von Agnus Dei. Andrásfalva, Bukowina. 19. Jh.



Abb. 6. Agnus Dei auf einem Schäfer-Eigentumsschein.
Debrecen,
Kom. Hajdú-Bihar, 1774.

Grundlagen des Komponierens zustande gekommenen Varianten — wo andersmal paarweise Vögel, Pfauen, eventuell Hirsche dargestellt wurden, passt sich das Lamm harmonisch ein. Manchmal wacht es zu beiden Seiten des Blumenstockes, paarweise, ein anderes Mal steht es eben genau in der Mitte des Blumenstockes, als Mittelpunkt der Komposition, aus ihm zweigen sich Granatäpfel-, Tulpen-, Rosetten-Blütenzweige ab. Einmal ist die Fahne mit dem Kreuz gerade die senkrechte Achse der Komposition.¹⁴

Die Vermischung der Stile, die Aneinander-Anpassung des Agnus Dei und der neuen Stilart der bäuerlichen Blumen-Verzierungskultur ist ganz bis ins 20. Jahrhundert hinein zu verfolgen. Auf einer gewebten Festschürze der Palózen im Gemeinde Órhalom — laut dem eingewebten Namen von Ilona Balla — sind zu beiden Seiten von Blumenstöcken Agnus Dei zu sehen.¹⁵ Auf einer ebenfalls aus dem 20. Jahrhundert stammenden slowakischen Bettdecke tauchen zwischen den bunten, naturellen Motiven der Blumenstickerei auf beiden Seiten eines Blumenherzes Fahnen-Lämmer auf, deren Glorienschein durch bunte Kämmen ersetzt wird, statt der Fahnen flattern dagegen Tulpen an den Kreuz-Holmen.¹⁶

Agnus Dei war auch immer ein beliebtes Motiv der Stickereikultur des Kreuzstiches. Auf der Grundlage der durch die Musterbücher allgemeinen bekannt gewordenen Muster konnte — wegen der sich aus der Sticktechnik ergebenden Gebundtheit — hier am lebensgetreuesten kopiert werden. Die Ipolyi-Sammlung in Esztergom bewahrt ein Kissenende aus Siebenbürgen, mit roter Baumwolle und Kreuzstich genäht, welches praktisch als Abbild des Musters nach Sibmacher zu betrachten ist.¹⁷

Interessante Kompositionsänderungen hat das Lamm auf den in mehreren Varianten bekannten Bettlaken der Bukowiner Szeckler durchgemacht, wo die zum Hauptmotiv beförderten Fahnen-Lämmer nacheinander in Reih und Glied „marschieren“.¹⁸ Bei einigen Varianten ist hinter den Fahnen auch eine kleine Menschengestalt zu sehen. Örtliche Bezeichnung ist neben dem „bárányos minta“ („Lamm-Muster“) auch „csitkós“ (Pferdchen-Muster) oder „élfántos“ (mit Elefanten). Diese eigenartige örtliche Auslegung beweist die Verdrängung der ursprünglichen symbolischen Darstellung in den Hintergrund und die Neubewertung des überlieferten Motivs und ist ein charakteristisches Beispiel. Auch in den früheren Jahrhunderten sind schon Beispiele dafür zu finden, dass statt des Lammes ein Löwe mit der Fahne dargestellt wird, oder gerade durch ein Pferd ersetzt wird, wie auf dem Muster eines Waffeisens.

Es ist eine ausserordentlich bemerkenswerte und aufregende Tatsache, dass Agnus Dei auf den Gegenständen der ungarischen Hirtenkultur, auf Gebrauchsgegenständen, in einer vollkommen anderen Formen- und VerzierungsWelt ebenfalls auftaucht. So zum Bei-



Abb. 7. Geschnitzte Streichholz-behälter mit Agnus Dei-Motiv.
Szunyogpuszta, Kom. Veszprém. 1908.

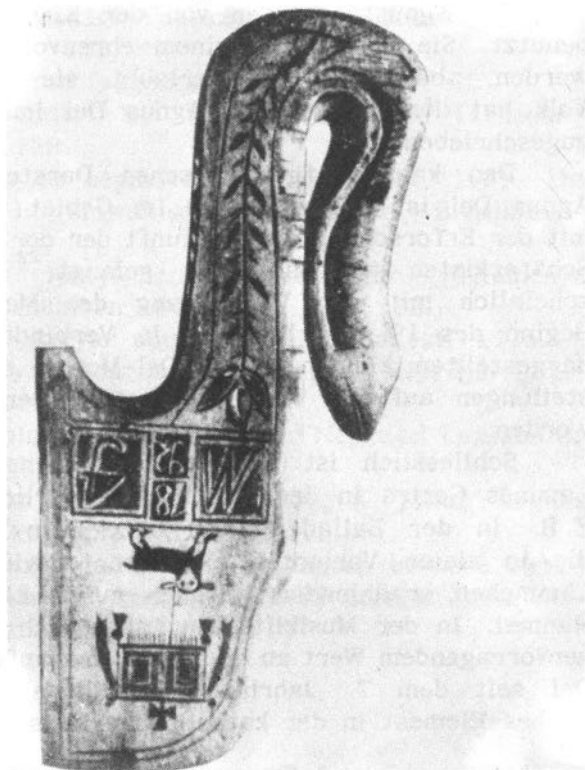


Abb. 8. Schäferhaken
mit Agnus Dei
an der Greife.
Kom. Fejér, 1892.

spiel als Verzierung auf einem Vieh-Eigentumsschein aus Debrecen, auf einem geschnitzten, hölzernen Streichholzbehälter aus Transdanubien oder gerade auch auf Schäferstöcken.¹⁹

Erwähnenswert ist, dass ein aus Wachs gefertigtes Abbild des auf den Büchern liegenden Lammes mit Kreuz und Fahne nach dem Glauben der Katholiken ein unglücksverjagender und das Böse vertreibender geweihter Gegenstand war, damit waren sie bemüht die gegen heidnische Bezauberung wirkenden Medaillons zu ersetzen. Magyar István hat in seinem, 1602 herausgegebenen, mit dem Titel „Az orszákokban való sok romlásnak okairól“ („Über die Gründe des vielen Verderbs in den Landen“) geschriebenen Werk, indem er die „Götzen“-Bräuche der Katholiken geißelt, das Um-den-Hals-hängen von Agnus Dei erwähnt.²⁰ Ähnlich wie die Maria- und Herz-Jesu-Medaillons sind tatsächlich auch Lamm-Medaillons in Mode gewesen. Es ist sogar bekannt, dass der Name des von den Mädchen in der Nord-Slowakei an einem Samtband um den Hals getragenen Medaillons „agnusek“ war. Agnus ist der Name der Wachs-Lämmer, die man in Rom am Weissen Sonntag zu weihen pflegt, besser gesagt mit dem Abbild der Lämmer, als Symbol Christi für die geschmückten Wachs bildchen, die aus den Resten der Osterkerzen hergestellt werden, und der Papst weiht in jedem siebenten Jahr solche Bildchen.

Die Agnusse wurden von der Kirche als geweihte Gegenstände benutzt. Sie mussten in einem ehrenvollen Rahmen zuhause bewahrt werden, aber es ist auch erlaubt, sie um den Hals zu tragen. Das Volk hat dem Tragen des Agnus Dei immer eine wundersame Kraft zugeschrieben.²¹

Den kaum aufgeschlossenen Darstellungs-Zusammenhängen des Agnus Dei ist Gémes Balázs im Gebiet von Mezőföld in Verbindung mit der Erforschung der Herkunft der dort zum Vorschein gekommenen Schäferkisten auf die Spur gelangt.²² Diese Kisten sind wahrscheinlich mit der Verbreitung des Merinoschafes in Ungarn am Beginn des 19. Jahrhunderts in Verbindung zu bringen, die darauf dargestellten kleinen Agnus Dei-Motive sind dagegen von den Darstellungen auf den Kisten der deutschen Schäfergilden übernommen worden.

Schliesslich ist es noch erwähnenswert, dass das Motiv des Lammes Gottes in den wörtlichen Überlieferungen auch bekannt ist. Z. B. in der Ballade „Júlia szép leány“ (Julie, schönes Mädchen) die in vielen Varianten existiert, sowie in den über die Engels-Lämmchen erzählenden Märchen rufen Lämmer das Mädchen in den Himmel. In der Musikkultur sind auch schon zahlreiche Werke von hervorragendem Wert zu diesem Thema aufgereiht worden, da ja Agnus Dei seit dem 7. Jahrhundert auch ein fest verankertes musikalisches Element in der katholischen Messordnung ist.

Anmerkungen

1. Vgl. *K. Verebélyi*: *Agnus Dei*. Múzsák, 1. sz. 1984. 3–5.
2. *J. Seibert* (Red.): *A keresztény művészet lexikona*. Budapest, 1986. 45.
3. *J. Seibert* (Red.): *A keresztény művészet...* op. cit. 45.
4. Vgl. *B. Takács*: *Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben*. Budapest, 1986. 49.
5. *L. Réau*: *Iconographie de l'art chretien*. Paris, 1955. 81.
6. *A. Chastel*: *Itália művészete*. Budapest, 1973. 127.
7. *T. Bogyai*: *Agnus Dei*. Regnum 1941.
8. *S. Domanovszky*: *Magyar művelődéstörténet I.* Budapest, 1941. 235.
9. Vgl. *R. Peesch*: *Ornamentik der Volkskunst in Europe*. Berlin, 1981. 106.
10. *B. Takács*: *Református templomaink úrasztali terítői*. Budapest, 1983. 42.
11. *H. Kronberger-Franken*: *Deutsche Stickmuster*. Hamburg, 1939. 42.
12. *I. Borovszky*: *Későközépkori és reneszánsz szövőművészet Magyarországon*. In: *Magyarországi reneszánsz és barokk*. (Red.: Galavics Géza) Budapest, 1975. 182.
13. *B. Takács*: *Református templomaink...* op. cit. 32.
14. *V. Hasalová-J. Vajdis*: *Die Volkskunst in der Tschechoslowakei*. Prag, 1974. Abb. 128.
15. *Gy. Ortutay*: *A magyar népművészet I.* Budapest, 1941. 184.
16. *R. Mrlan* (Red.): *Slowakische Volkskunst*. Bratislava, 1953. 97–98.
17. *V. Gervers-Molnár*: *Ipolyi Arnold hímzés minta-gyűjteménye az esztergomi Keresztény Múzeumban*. Budapest, 1983. 62.
18. *E. Fél-T. Hofer*: *Magyar népművészet*. Budapest, 1975. 187.
19. Vgl. *K. K. Csilléry*: *Isten báránya*. Magyar Néprajzi Lexikon 2. k. Budapest, 1987. 649–650.
20. Vgl. *Zs. Varga*: *Kolostormunka*. Magyar Néprajzi Lexikon 3. k. Budapest, 1980. 243.
21. *K. Verebélyi*: *Agnus Dei...* op. cit. 13., *K. Timár*: *Agnus Dei és a magyar néphit*. Ethnographia XL. 181–182.
22. *B. Gémes*: *A juhászok ládái és a juhászceh kérdése Mezőföldön a XVIII–XIX. században*. A szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum Évkönyve VI–VII. Szekszárd, 1977. 173–197.

A bárány, mint valóságos áldozat már a kereszténység előtt is ismert volt, később jelképpé vált. A Szeplőtelen Bárány a Mesiás jelképe, majd az emberiségért áldozatot vállaló Krisztus és az áldozathozatal megszemélyesítője. Keresztelő Szent János szavai szerint: „Nézzétek, az Isten Báránya! Ő veszi el a világ bűneit”. 692-ben a konstantinápolyi zsinat megtiltotta Krisztus bárány alakban való ábrázolását, a keleti egyházban azóta igen ritka ez a téma. A nyugati művészet viszont megtartotta és gyakran ábrázolta a bárányszimbólumot. A bárány szimbolizmusának összetettsége magyarázza ikonográfiájának sokszínűségét. Megjelenítésében többféle attribútum különíthető el.

Az Isten báránya ábrázolása elsősorban természetesen vallási funkciót hordozó tárgyakon terjedt el. A kép terjesztéséhez a valláson túl sok más eszköz között jelentős mértékben hozzájárultak a korabeli mintakönyvek, ahol is az egyébként ritka figurális ábrázolások között a bárány gyakori volt.

Az Agnus Dei ábrázolása megjelenik a népművészet körébe tartozó tárgyakon is. Itt egyre inkább alkalmazkodik a népi díszítő-kultúra motívumvilágának szabályaihoz, sajátosan beleilleszkedik annak kompozíciós rendjébe. Az új stílusú virágos paraszti díszítő-kultúra és az Agnus Dei motívum egymáshoz illeszkedése egészen a XX. századig nyomon követhető. Megjelenik a bárány a szimmetrikus olaszorsós-virágtöves kompozíciókban, sormintaként és még a magyar pásztorművészet egyedülálló díszítményvilágában is. Közben érdekes stíluskeveredés, funkcióváltozás és az állandó attribútumok átalakulása, a népművészet motívumkincséhez való asszimilálódása figyelhető meg. A zászló olykor tulipánná alakul, glóriája szinte színes taréj. Az eredeti szimbolikus ábrázolás háttérbe szorulásával újraértelmeződik a motívum, mutatja ezt a helyi elnevezés is, mint például egy bukovinai székely lepedővég bárányos mintájának „csitkós” vagy „elifántos” neve.

A bárány formájú, viaszból öntött érméknek, képecskéknek már a középkortól bajelhárító és gonoszűző erőt tulajdonítottak. Az ún. *agnus*okat mint szentelményt használta az egyház is. Az Isten báránya motívum nem ismeretlen a szóbeli hagyományokban, a folklórban sem.

Márta Fügedi

DIE MOTIVE AUS DEM BAUERNTUM UND DEM KLEINGEWERBE AN DEN UNGARISCHEN FAMILIENWAPPEN

Bislang wurden die ungarischen Familienwappen vorwiegend heraldischen und genealogischen Gesichtspunkten nach untersucht; auf einen verhältnismässig kleinen Kreis beschränken sich jedoch die Analysen, mit denen die Wappen aufgrund eines bestimmten Themas oder eines Spezifikums gruppiert worden waren (natürliche Wappen, sprechende Wappen usw.).¹ Was das Bauerntum und das Kleingewerbe angeht, so gibt es dahingehend bislang wohl kaum eine Untersuchung. Objekte aus der ungarischen Ikonographie sind uns aus dem 16.-17. Jahrhundert kaum erhalten geblieben, vor allem aus dem Themenkreis der vorliegenden Arbeit. Deshalb sind diese und jene Motive und Geräte aus dem Bauerntum und dem Kleingewerbe auf den Wappen nahezu als einzige zeitgenössische, erhalten gebliebene Darstellung anzusehen. Obgleich dies in der vorliegenden Arbeit nicht eingehend untersucht wird, so dienen die Wappen auch von der Trachtengeschichte her als bedeutende Quellen, wie schon *János Szendrey* darauf aufmerksam machte.² Diese Arbeit entstand anhand fünf grundlegender Wappensammlungen.³ Wegen des grossen Umfangs können wir aber auf eine detaillierte Analyse des von uns gesammelten Materials nicht übergreifen. Daher werden nur in einigen Fällen kurze Anmerkungen gemacht.

Feldarbeiter bei der Arbeit

- Mit zwei Ochsen pflügender Bauer:* Gaál (Toót)
Weizen saender Bauer: Huszth, Szalacsy, Weltischoffer (in deutscher Kleidung) (Bild 1.)
Mit Sichel erntender Bauer: Adorján, Herpáli Dezső (Bild 2.)
Bienenzüchter: Kertész (Bild 3.)
Den Wagen antreibender Kutscher: Gaál (Szabó) (Bild 4.)

Feldarbeiter mit Gerätschaften, Tieren und Früchten

Eine Hacke tragender (haltender) Bauer: Grueber (Bild 5.), Hayer
Eine Sende tragender (haltender) Bauer: Balogh (Bild 6.), Kray,
Szecskó

Sichel haltender Bauer: Gergely

Bauer mit Lamm an der Leine: Petes

Winzer(?) mit Winzermesser oder Weintraube in der Hand:
Dietrichstein, Iglay, Jenei (Szabó)

Stab haltender Hirt: Bende

Ausser den hier aufgezählten Motiven ist die Darstellung eines Bauern bzw. eines Bauermädchens noch auf folgenden Wappen zu sehen: Ács, Várady bzw. Bodrics, Ūrményi.

Bäuerliche Gebaude und Gerätschaften

Spaten: Bognár, Dorgó, Radetzky (Bild 7.), Spech

Schwellenholz: Erlinger

Egge: Vetésy (Bild 8.)

Spitzhacke: Bohus, Eperjesy, Hernálth-Mestery. Hier sei angemerkt, dass auf den Familienwappen mehrere Spitzhackendarstellungen zu finden sind. Diese gehören jedoch zu den Gerätschaften aus dem Bergbau.

Dreschflegel: Nyomárkay (Bild 9.)

Pflugmesser: Dorgó, Thoroczkay

Mit Bretterzaun umgebener Garten: Abhortis

Sackel: Bolza, Ūrményi

Pflug, Pflugschar: Affra, Bíró, Dárda, Géresi Balogh (Bild 10.), Erdélyi, Gyene, László, Móga (Bild 11.), Simonyi, Szaniszló, Szenthei (Sáróí), Thoroczkay, Wengersky, Wimmer

Holzfass: Jókesz, Kannsdorffer, Nagybessenyei (Bild 12.)

Holzhammer: Várallyay

Axt: Balássy, Hraczky, Tessedik (Bild 13.), Urbányi

Harke: Gyuranna (Bild 14.)

Stock mit Knauf: Leidl (Bild 15.)

Käfig: Szepsy (Szabó)

Pferdezaun: Fúló, Fáy. Natürlich wurden hier nur die individuellen Darstellungen in Betracht gezogen, denn das verbreitete Wappenbild auf den Adelsbriefen war der auf gezäumten Ross sitzende Ritter.

Hacke: Grueber, Hauer

Torweg: Nagymihályi, Sztáray, Tibay
Sichel, Sichelklinge: Balogh, Bissingen-Nippenburg, Jörger, Kray
 (geradegebogen), Sternthal, Szecskó, Tessedik
Siegbügeleisen: Abaffy
Rad: Badiny, Gygkel, usw. Häufiges Wappenbild
Radnabe: Lazansky, Szilassy
Messer: Cseh
Kuhglocke: Gerstächer
Knute: Bezerédy, Hirkó
Korb: Gyárfás, Hajóssy, Koritsánszky
Halfter: Perlaky
Brunnen: Czernkovicz, Kutkutatyi, Prunner, Pucz, Szodoray,
 Tótfalussy
Schaufel: Spech
Leiter: Odor, Troll
Bienenkorb: Bartók (Bild 16.), Császár, Daniely, Fábry, Fialka,
 Fock, Kerling, Konszky, Kophandel, Kovács, Kökösy, Középesy,
 Lautter, Markovits, Moszka, Muszka, Nagy, Nikolits, Popovics,
 Remekházy, Schossberger, Siess, Steinbach, Tornay, Trattner
Sattel: Bertalan, Csizmadia, Nyerges (Bild 17.)
Peitsche: Gaál (Szabó), Kampmacher
Hirtenstab: Bende, Dicső, Törpényi (Lénárd)
Bütte: Buttler
Rost: Újváry (Bild 18.)
Sichel: Adorján, Gergely, Herpáli Dezső, Lengyel, Sámbokréty,
 Schneider, Stankovics, Szabó (Bessenyoí) Szucsányi, Urházy
Bierbrauengeräte: (nach Iván Nagy) Burza
Wagenachse: Kolakovszky (Bild 19.)
Winzermesser: Dietrichstein, Iglay, Kulterer
Tornister: Somogyi
Trichter: Órkuty
Herd: Herdh
Kessel: Khesler, Kovács
Heugabel: (Eisen und Holz) Buttler, Décsey, Filep, Óry (Bild 20.)
Eimer: Czernkovich, Pucz

Ihres speziellen Charakters wegen werden die zum Kreis der
Fischerei zählenden Motive und Gerätschaften gesondert behandelt.
Fischerboot mit rudern dem Mann oder Engel: Csárics, Náray, Schenk
Gemeinsame Darstellung eines Fischers mit einem Salzgruben-
arbeiters: Petz
Fischerboot ohne oder mit dem Ruder: Botmer, Kákonyi, Lissovényi,
 Petz
Fisch auf einen Haken oder auf einen Stab aufgesteckt: Bilkey,

Dabóczy, Dolhay, Gorzó, Ilosvay, Komlóssy, Lipcsey, Nadányi, E
Vajda

Enterhaken: Bobest

Ruder: Csupics, Petz

Fischernetz: Laky (Bild 21.)

Darstellung von Haustieren

Zu den beliebten Wappenbildern der ungarischen Adelsheraldik zählt immer wieder die Darstellung irgendwelcher Haustiere oder Vögel (Pferd, Ziege, Lamm, Taube usw.). Wir wollen an dieser Stelle nur auf ein paar Motive aufmerksam machen, die seltener vorkommen.

Weidendes Pferd: Planckenaauer

Weidende Kuhherde und Ziege: Stankovics

Stier: Barna, Paszakasch

Hahn: Gaál, Ganzauh, Wodianer

Als einzigartig dürfte — unter dem hier untersuchten Material — wohl jenes Wappenbild bezeichnet werden, auf dem ein Ritter den Pferdezaum haltend, ein widerspenstiges Pferd zu zäumen versucht (Fáy).

Darstellung von Früchten

Ähnliche wie bei den Haustieren darf auch von der Darstellung von Früchten und Pflanzen gesagt werden, dass sie zu den recht beliebten Wappenbildern gehörten. Die häufigsten unter ihnen waren die Darstellungen von Getreidearten, vor allem die Weizenähre und das Weizenbündel (z. B. Ábrahám, Kozma, Zigethy), die Weintraube (z. B. Gaál, Kiss). Hingegen kann die Darstellung des Weizenfeldes (Adorján, Jancsó) und des Weinberges (Szerviczky), wie dies auch schon die angeführten Beispiele zeigen, als seltener bezeichnet werden. Hier sei angemerkt, dass die gemeinsame Darstellung von Weizenähre und Weintraube ebenfalls zu den häufigen Wappenbildern gehört (z. B. Sághi). Somit wollen wir — wie schon gehabt — nur die seltener oder nur einmal vorkommenden Motive nennen.

Apfelbaum: Almássy, Czobor, Kempelen, Kern, Szombath

Tabaksblatt: Bogáthy, Schossberger, Tornay, Wodianer

Eichel: Berényi, Hohenperger, Lónyay (Diese haben wir des Waldweidens wegen hier aufgeführt.)
Haselnuss: Berényi Kakas, Kelcz
Sonnenblume: Gaal
Rübe: Rauber
Kürbis: Spissich
Früchte in einem Korb: Koritsánszky

Motive und Gerätschaften aus dem Kleingewerbe

Die Darstellung von Handwerkern bei ihrer Arbeit kommt — wie dies aus dem hier untersuchten Material hervorgeht — in der Adelsheraldik weitaus seltener vor als Szenen aus der Feldarbeit. Die Erklärung hierfür muss wohl darin liegen, dass während des 16./17. Jahrhunderts viel weniger Menschen aus dem Handwerksstand den Adelsbrief erhielten als Menschen bäuerlicher Herkunft.

Mann mit Feile feilt an einem Hufeisen, das in einen Schwaubstock eingeschraubt ist: Dévai Lakatos

Mann mit Axt arbeitet an einem Rad: Markos

Auf einen Arbeitsgang weisen auch die beiden über einen Bock gelegten Balken hin, obwohl hier keine Personen dargestellt sind: Asztalos

Als interessanter Farbtupfer unter den Wappenbildern ist auch der wandernde Zunftbruder(?) anzusehen: Büdi

Gerätschaften

Vorausgeschickt muss hier gesagt werden, dass die Gerätschaften von Bauern und Kleinhandwerkern recht schwer voneinander zu trennen sind, denn sie wurden in beiden Berufssparten eingesetzt (z. B. Holzfass, Säge, Rad, Hufeisen)

Bock: Asztalos

Barbierteller: Borbély (Balogh)

Koffer: Szepesházy

Schusterale: Iglay (nach Iván Nagy)

Pinself: Nagybányai Csengeri

Zahnrad: Kramer

Bohrer: Nagybesenyei

Säge: Hamilton, Hartique, Zennegg

Haspelständer: Obendorf
Hobel: Gygkel (Bild 22.)
Kneifzange: Bernáth, Kampmacher
Fleischerbarte: Budjacs, Vojnovics
Hammer: Asztalos, Kovács, Kampmacher. Sehr oft stösst man auch die Darstellung des Hammers auf den Wappenbildern, die in den Themenkreis des Bergbaus zählen.
Haken: Kerechény, Thonád
Amboss: Kovács
Vorhängeschloss: Vécsey
Mühlrad: Hart, Hraczky, Komoróczy, Miller, Milner, Molitor, Müller (Bild 23.), Pyber
Mühlspindel (Spindeleisen): Mylius
Waage: z. B. Sartory, Häufiges Wappenbild
Hausmarke: Benesch, Németh
Palette: Nagybányai Csengeri
Haufeisen: Atzél, Deschán, Dévai Lakatos, Farkas, Kovács, Öry, Pötting, Spáczay, Ujfalussy
Feile: Dévai Lakatos
Schraubstock: Dévai Lakatos
Buchdrucker-Winkelhaken: Kray, Lederer
Schneiderschere; Schere: Baranyay, Kellemesi Libkó, Kőrösfőy (Bild 24.), Szentjóni Szabó, Váradí Vincze
Breitaxt: Markos
Nagel: Kampmacher, Kovács, Pötting

Diese kleine Zusammenstellung mag wohl gut veranschaulichen, dass — selbst wenn wir hier nicht auf die Wappenbilder mit Weizenähren —, Weizenbündel-, Weintrauben- oder Pferdedarstellungen eingegangen sind — ein bedeutender Teil einstiger Bauern oder Handwerker, die den Adelsbrief erlangt hatten, sich bei der Wahl ihres Wappens an ihre Vergangenheit klammerten und auch ihr zukünftiges Glück in der einstigen Retätigungsform suchten oder suchen wollten. Wichtig mag auch sein, wenn wir dem Amt des Adelerwerbers Aufmerksamkeit schenken, denn es war tatsächlich kein purer Zufall, dass im Wappen des Kammergrafen von Körmöc János Kannsdorfer und in dem des Weinschenks István Nagybossenyei ein Weinfass, in dem von Brtzenheim eine Brezel oder in dem Wappenbild des Oberforstinspektors András Urbányi eine Axt auftauchen. Auch geschichtliche Ereignisse können der Grund zur Herausbildung eines Wappenbildes oder zur Wappenerweiterung gewesen sein, wie dies beispielsweise bei der Familie Kray zu beobachten ist. Pál Kray nahm seinerzeit an der Niederschlagung des Bauernaufstandes Horia und Closca teil; und so ist es nicht von ungefähr, dass in seinem Baronwappen, dass er 1792 erhielt,

ein rumänischer Bauer aus Siebenbürgen mit einer geraden Sichel in der Hand zu sehen ist (laut Iván Nagy).

Mit dieser unserer Arbeit wollten wir einzig und allein auf einige Züge der ungarischen Familienwappen aufmerksam machen, welche darüber hinaus noch unzählige kunsthistorische Werte in sich bergen.



Abb. 1. Das Wappen der Familie Weltischoffer (Siebmacher's Tafel 485.)



Abb. 2. Das Wappen der Familie Herpáli Dezső (Straub, LXXIV. Tafel)



Abb. 3. Das Wappen der Familie Kertész (Siebmacher's Tafel 228.)



Abb. 4. Das Wappen der Familie Gaál (Szabó) (Straub, LXXXVII. Tafel)



Abb. 5. Das Wappen
der Familie Grueber
(Straub, 228.)



Abb. 6. Das Wappen
der Familie Balogh
(Straub, 798.)



Abb. 7. Das Wappen
der Familie Radetzky
(Siebmacher's Tafel 380.)



Abb. 8. Das Wappen
der Familie Vetésy
(Siebmacher's Tafel 488.)

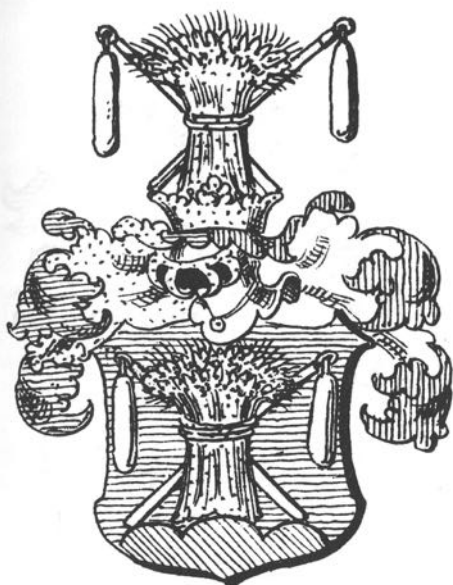


Abb. 9. Das Wappen
der Familie Nyomárkay
(Siebmacher's Tafel 338.)



Abb. 10. Das Wappen
der Familie Géresi Balogh
(Straub 296.)



Abb. 11. Das Wappen
der Familie Móga
(Siebmacher's Tafel 316.)

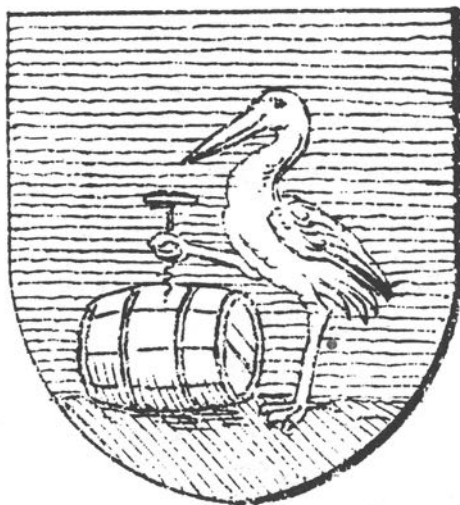


Abb. 12. Das Wappen
der Familie Nagybesenyei
(Siebmacher's Tafel 66.)

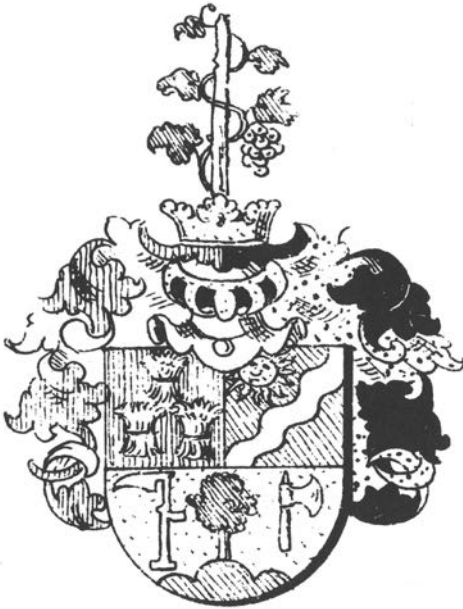


Abb. 13. Das Wappen
der Familie Tessedik
(Siebmacher's Tafel 460.)



Abb. 14. Das Wappen
der Familie Gyuranna
(Siebmacher's Tafel 39.)

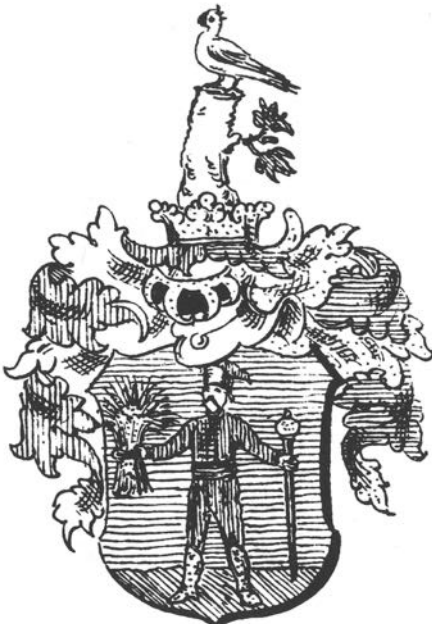


Abb. 15. Das Wappen
der Familie Leidl
(Siebmacher's Tafel 34.)



Abb. 16. Das Wappen
der Familie Bartók
(Siebmacher's Tafel 34.)



Abb. 17. Das Wappen
der Familie Nyerges
(Straub 573.)



Abb. 18. Das Wappen
der Familie Újváry
(Straub 345.)



Abb. 19. Das Wappen
der Familie Kolakovszky
(Siebmacher's Tafel 240.)



Abb. 20. Das Wappen
der Familie Óry
(Siebmacher's Tafel 344.)



Abb. 21. Das Wappen
der Familie Laky
(Siebmacher's Tafel 268.)



Abb. 22. Das Wappen
der Familie Gykel
(Siebmacher's Tafel 166.)

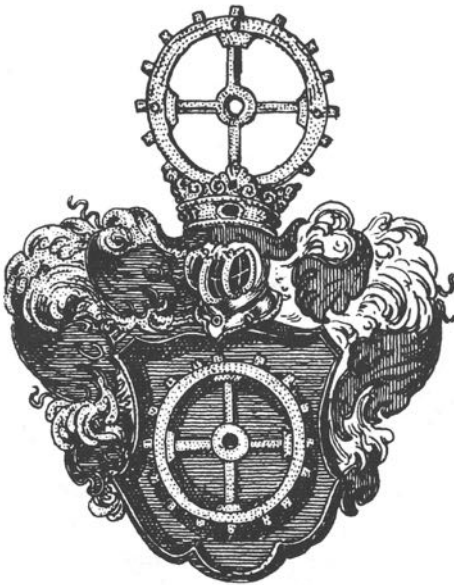


Abb. 23. Das Wappen
der Familie Müller
(Straub 410.)

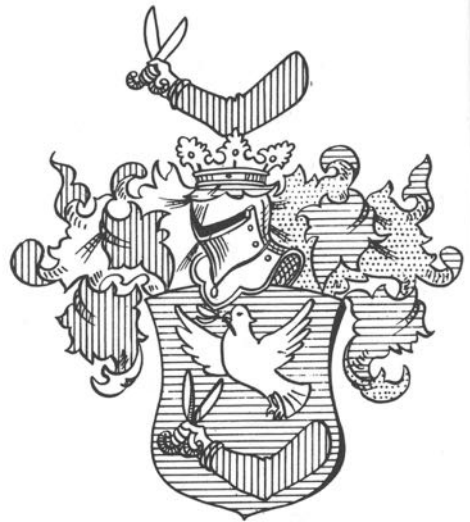


Abb. 24. Das Wappen
der Familie Körösfőy
(Straub 516.)

Anmerkungen

1. *István R. Kiss*: „Természetes ábrázolás az 1526. év előtti magyar címerekben” (dt.: *Natürliche Darstellungen in den ungarischen Wappen aus der Zeit vor 1526*) *Turul* 1903. 49–56., 119–125., 162–171.; *László Zolnai*: *Beszélő címerek* (dt.: *Sprechende Wappen*) Budapest, 1979. Nr. 2.

2. *János Szendrey*: *Magyar viseletképek címeres leveleinkben* (dt.: *Ungarische Trachtenbilder auf Wappenbriefen*). Budapest, 1905.

3. Magyarország címeres könyve 1. Bev. *Gyula Andrássy*. Budapest, 1913.; Magyarország vármegyéi és városai. Red.: *Samu Borovszky* und *János Sziklay*. Budapest (Wir haben sämtliche Bände der Serie durchgesehen.); *Iván Nagy*: Magyarország családai címerekkel és nemzedékrendi táblázatokkal. I–XII. Pest, 1857–1865.; *J. Siebmachers* grosses allgemeines Wappenbuch. Der Adel von Ungarn, I–V. Nürnberg, 1887–1893. Vi. kiegészítő kötet. Nürnberg, 1894. 1894.; *Éva Straub Nyulásziné*: *Öt évszázad magyar címerei a Magyar Országos Levéltár címereslevelein*. Budapest, 1987. (dt.: *Ungarische Wappen vom fünfjahrhundert umfassenden Wappenbriesammlung des Ungarischen Nationalarchivs.*)

Aus Platzmangel verzichten wir auf weitere Anmerkungen zu unserer Arbeit, doch um die Nachschgu zu erleichtern, haben wir aus der, von uns genutzten Literatur die Familiennamen alphabetisch geordnet herausgeschrieben. Einige Familiennamen kamen auch in mehreren Quellen vor.

Magyarország címeres könyve 1. (Ungarische Wappenbuch 1.): Abaffy, Abhortis, Affra, Almásy, Asztalos, Bányai, Baranyai, Benesch, Bertalan, Bobest, Bognár, Czizmadia, Csórics

Magyarország vármegyéi és városai (Ungarns Komitate und Städte) (Nach jedem Band für ein Komitat folgen die Familien in alphabetischer Reihenfolge.)

Abaúj-Torna: Almásy, Fáy, Kelcz

Bács-Bodrog: Császárs, Vojnovics

Bars: Berényi, Kelcz, Simonyi

Bihar: Jancsó, Középesy, Lónyay, Markovits, Nadányi, Nyomárkay

Gömör: Abaffy, Farkas, Fáy, Fialka

Győr: Botmer, Szalacsy

Heves: Szabó (Bessenyoí), Szaniszló, Szecsó

Hont: Czobor, Jancsó, Obendorf, Simonyi

Komárom: Asztalos, Fáy

Nógrád: Berényi, Buttler, Fáy, Kramer, Simonyi, Szilassy, Tornay

Nyitra: Úrményi, Wodianer

Pest-Pilis-Solt-Kiskun: Ács, Asztalos, Gaál, Gyene, Markos, Schossberger, Steinbach, Szalacsy

Pozsony: Kempelen, Spáczay

Somogy: Gaal, Ganzaugh

Szabolcs: Bogáthy, Ilosvay, Komoróczy, Kovács, Lipcsey, Ujfalussy,
Vécsey

Szatmár: Erdélyi, Szalacsy

Temes: Atzél, Bissingen-Nippenburg, Fock, Sternthal

Torontál: Borényi

Vas: Laky

Zemplén: Eperjessy, Lónyay, Szerviczky, Wengersky

Iván Nagy:

(Die Familien in alphabetischer Ordnung, mit einem
Ergänzungsband.)

Bilkey, Bodrics, Bognár, Büdi, Császár, Csupics, Czernkovich,
Décsey, Deschán, Dolhay, Erlinger, Gorzó, Hajóssy, Hart, Hartique,
Iglay, Ilosvay, Kákonyi, Kegly, Koczka, Kolakovszky, Komlósy,
Kophandel, Koritsánszky, Kovács, Kray, László, Leidl, Lipcsey,
Nagy, Paszakasz, Petz, Prunner, Pucz, Sággi, Schenk, Schneider,
Spech, Spissich, Somogyi, Stankovics, Szepesházy, Szodoray,
Szombath, Thoroczkay, Tótfalusy, Trattner, Urbányi, Urházy,
Wodianer, Zennegg

Siebmacher's

(Die Familien in alphabetischer Ordnung, mit einem
Ergänzungsband.)

Abaffy, Abhortis, Abraham, Balássy, Bartók, Bende, Bene,
Bernáth, Bezerédy, Bobest, Bognár, Bohus, Bolza, Borbély,
Brzenheim, Budjacs, Burza, Császár, Czernkovich, Dabóczy,
Daniely, Dárda, Dicső, Dietrichstein, Eperjesy, Fábry, Fialka,
Filep, Füló, Gergely, Gerstäcker, Gygkel, Gyárfás, Gyuranna,
Hamilton, Hartique, Hauer, Herdh, Hirkó, Hraczky, Ilosvay, Jenei
(Szabó), Jókész, Jörger, Kákonyi, Kannsdorffer, Kerechény,
Kerling, Kertész, Khesler, Kiss, Kolakovszky, Komlósy, Komoróczy,
Konszky, Kophandel, Kovács, Kozma, Kökösy, Kray, Kulterer,
Kutkutatyi, Laky, Lazansky, Lederer, Leidl, Lengyel, Lissovényi,
Locher, Miller, Milner, Móga, Molitor, Moszka, Muszka, Mylius,
Nadányi, Nagy, Nagybessenyei, Návay, Németh, Nyomárkay, Odor,
Ókuty, Óry, Perlaky, Petz, Pidoll, Popovics, Pötting, Prunner,
Pucz, Pyber, Radetzky, Remekházy, Rueber, Sámbokréty, Schenk,
Siess, Simonyi, Spech, Stankovicc, Szabó (Bessenyoí), Szepesházy,
Szepsy (Szabó), Sztáray, Szucsányi, Tessedik, Thonád, Thoroczkay,
Tibay, Troll, Úrményi, Várady, Vetésy, Weltischoffer, Wimmer,
Zenneg, Zenthe (Szenthei, Sárói), Zigethy

(Der Verfasser teilt die Wappen der Familien nicht in alphabetischer Reihenfolge mit doch in dem Band ist ein Namensnachweis.)

Adorján, Balogh, Berényi Kakas, Buttler, Dévai Lakatos, Dorgó, Gaál (Szabó), Grueber, Géresi Balogh, Hernálth-Mestery, Herpály Dezső, Hohenperger, Kampmacher, Kellemesi Libkó, Kovács, Kőrösfőy, Lautter, Müller, Nagybányai Csengeri, Nagymihályi, Nikolits, Nyerges, Petes, Planckenuer, Sartory, Siess, Szenthei (Sárói), Szentjóni Szabó, Törpényi, Újváry, Vajda, Váradi, Várallyay, Vincze, Zuhodoli

A magyar családi címerek paraszti és kisipari motívumai

A magyar családi címereket eddig döntően heraldikai, genealógiai szempontok szerint vizsgálták, viszonylag szűkkörűek azok az elemzések, melyek valamilyen téma vagy sajátosság alapján csoportosították a címereket (természetes címerek, beszélő címerek stb.). A magyar ikonográfiai emlékek a XVI–XVII. századból nagyon hiányosan maradtak ránk — főleg jelen dolgozatunk témaköréből — így egy-egy címerben ábrázolt paraszti, mesterségbeli motívum vagy eszköz sokszor az egyetlen megmaradt korabeli ábrázolásnak tekinthető. Dolgozatunk öt alapvető címergyűjtemény alapján készült, de terjedelmi okok miatt az általunk kigyűjtött anyag részletes elemzésére nem térhettünk ki. Először a földműves motívumokkal foglalkozunk: paraszt munkavégzés közben, termények, paraszti eszközök, építmények, háziállatok ábrázolása, halászat. Ezt követi a kisipari motívumok és eszközök bemutatása, melyek már jóval ritkábbnak mondhatók, melynek valószínű magyarázata, hogy kevesebb iparos eredetű személy kapott a XVI–XVII. században armálist, mint paraszti származású. Azonban meg kell jegyeznünk, hogy a paraszti és kisipari eszközök nehezen különíthetők el, mert mindkét tevékenységi formánál használatosak voltak (pl. hordó, fűrész, kerék stb.).

Kis összeállításunk talán jól mutatja — s a rengeteg búzalkászt, búzakévé, szőlőt ábrázoló címerre ki se tértünk —, hogy az armálist nyerő egykori parasztlak és mesteremberek jelentős része címere megválasztásával is ragaszkodott múltjához, s további boldogulását is e tevékenységi formában kereste. Fontos lehet továbbá, ha a címernyerő tisztségére is figyelmet szentelünk,

hiszen nem véletlenül került pl. a hordó Kannsdorfer János körmöci kamaragróf, vagy a fejsze Urbányi András erdészeti főfelügyelő címerébe.

Történelmi esemény is adhat okot címerkép kialakítására vagy címerbővítésre, mint például az a Kray családnál megfigyelhető. Kray Pál részt vett a Horia és Closca-féle parasztlázadás leverésében, s így nem véletlenül található az 1792-ben kapott bárói címerében egy kiegyenesített kaszát tartó erdélyi román paraszt.

Kis dolgozatunk csupán a figyelmet szeretne volna felhívni a magyar családi címerek néhány vonatkozására, melyek számtalan további művelődéstörténeti értéket rejtenek.

Havassy Péter

DER JUNGFERNKRANZ VON SÁRA DOBOZI —
EIN BESONDERES FRÜHES STÜCK
AUS DER SAMMLUNG DES DÉRI-MUSEUMS

Der *Jungfernkranz* (ung.: *párta*) zählt unter den Kopfbedeckungen der Ungarinnen zu den wertvollsten und schönsten. Gleich einer Krone oder einem Diadem zierten sie die Köpfe der Frauen. Der Jungfernkranz war überall auf den von Ungarn bewohnten Gebieten anzutreffen. Mit ihm schmückten sich sowohl die Mädchen als auch die Frauen, doch gab es immer wieder Unterschiede in den Formen der Jungfernkränze wie auch in der Art, sie zu tragen. So sass er bei den verheirateten Frauen meist auf dem Haarknoten und passte sich auch dessen Form an,¹ während der sog. Reifenkranz (ung.: *karika pártá*) gleich einem schmalen Reif im allgemeinen auf dem Haupt die Stirn umrahmte. Wie schon Funde aus der Zeit der Landnahme beweisen, war der Jungfernkranz sowohl für Frauen als auch für Mädchen damals schon bekannt,² doch vom 18. Jahrhundert an wurde er mehr und mehr nur von Mädchen getragen, wobei er eine ganz spezielle Funktion erfüllte. Der Reifenkranz für die Mädchen war nämlich Symbol der Unvermähltheit, der Jungfräulichkeit, der Unschuld und der Reinheit. Und er gebührte nur denjenigen, die all diese Tugenden besaßen. „Die Krone der jungfräulichen Tugend“³ durften die Mädchen, dann, wenn sie erwachsen wurden, so zum Beispiel bei den Reformierten zur Konfirmation, das erste Mal aufsetzen. Bis hin zur Hochzeit trugen sie den Jungfernkranz dann stets zu festlichen Gelegenheiten. Erst nach der Hochzeit wurde ihnen das Haar zum Knoten aufgesteckt. In einer ganzen Reihe von derzeitigen Aufzeichnungen, Sprichwörtern, und Redewendungen sowie in den Abschiedssprüchen, die auf der Hochzeit von der Braut zum Abschied vom Jungfernkranz hergesagt wurden, ist die Funktion des Jungfernkranzes als Zeichen der Reinheit, der Jungfräulichkeit über lange Zeiten bewahrt worden. So schrieb *Mátyás Bél* (1684–1749)⁴ im Jahre 1726 von den Debrecener Mädchen folgendes: „... die Mädchen bedecken ihr Haupt nicht, sondern setzten auf ihr ziervoll geflochtenes und schön pomadisiertes Haar einen Jungfernkranz aus Perlen und Schnüren zum Zeichen ihrer Jungfräulichkeit. Diesen

bewahren sie streng bis zu ihrer Hochzeit, damit ihnen später im freieren Leben keinerlei Vorwürfe gemacht werden können."

Die Formen und Verzierungen dieser auf eine lange geschichtliche Vergangenheit zurückblickenden Jungfernkranze haben entsprechend der Mode der einzelnen Epochen bedeutende Veränderungen durchgemacht. Wenn sich auch die Form des Reifkranzes für Mädchen nicht wesentlich änderte, so wandelten sich in Wirkung der verschiedenen Stilströmungen seine Verzierungen dennoch. Uns ist es vor allem aus archäologischen Funden bekannt, dass die Verzierungen für Jungfernkranze aus der Zeit der Landnahme sowie aus der Zeit der Arpaden Beschläge und Platten mit gepressten und durchbrochenen Mustern waren, wie sie auch zum Schmuck der Kleidung überhaupt (Kleiderschmuck, Gürtelbeschläge usw.) verwendet wurden.⁵ Die für die Jungfernkranze so typischen Verzierungen kamen erst mit dem 14./15. Jahrhundert auf, und zwar von der Zeit an, als das Tragen des Jungfernkranzes wieder mehr in Mode gekommen war. Über den Reifkranz der Mädchen von Debrecen kann in seiner Geschichtlichkeit ähnliches berichtet werden, wie dies auch im gesamten Land der Fall war. Für das Vorhandensein des Jungfernkranzes und seinem Gebrauch liegen uns von der Zeit der Landnahmen an bis hin zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts fortlaufend Angaben vor.⁶

Von ihrer Struktur her bestehen die Reifenkranze aus zwei Teilen: und zwar aus einem gebogenen, im allgemeinen 3–5 cm breiten Reifen in Kopfgrösse sowie aus dem sog. *Band*, das den Reifen oben bedeckte und nach hinten breit herabhing. Die Hauptverzierung des Jungfernkranzes wurde stets direkt auf dem Reifen befestigt. Zur Verstärkung des Reifens wurden die verschiedensten Materialien verwendet. So bestand der Reifen der uns bekannten ältesten Jungfernkranze aus Leder oder Holzspan, seltener jedoch auch aus Silber- oder Goldstreifen. Das feste Pappstück wurde dann mit Leinen bezogen sowie mit Samt und Seide. Hierauf wurden dann die verschiedenen Verzierungen angebracht: gepresste oder durchbrochene Beschläge und Platten, aus Bronze- und Silberdraht gedrehte Spiralenverzierungen (Blumen), aus Metallfäden gewebte und gedrehte Kordeln sowie Spitzen- und Schnürchenverzierungen, aus kleinen echten Perlen aufgestickte Motive, Agraffen aus Edelstein, Halbedelstein und Edelmetall, Perlenagraffen, Flitter und Pailletten, Stickereien mit Metallfäden und Skofium usw. Auch die Verzierungen, die den oberen Teil des Jungfernkranzes bedecken, sowie die, die am Nacken lang herunterhängen, haben im Laufe der Zeiten einen Wandel durchgemacht.⁷ So kann man unter den uns erhalten gebliebenen Exemplaren Bänder entdecken, die im Muster gebunden sind, hauchdünne Spitzennetze sind, oder mit stilisierten Blumen- und Tiergestalten verzierte, golddurchwebte Bänder haben, deren ver-

zierte Bänder im Stoff mit dem Material für den Reifbezug übereinstimmen usw.

Der Debrecener Reifenkranz war „die Zierde eines jeden ordentlichen Mädchens“. Er durfte keinesfalls im sog. Almarium der Häuser der wohlhabenden Bauernbürger fehlen. Doch auch die minderbemittelten Bürger waren darum bemüht, Jungfernkranze — wenn auch in bescheidenerer Ausgabe — für ihre Töchter zu besorgen. Es bestanden schon immanente Unterschiede zwischen den einzelnen Jungfernkranzen, je nach Besitzlage ihrer Auftraggeber. Den Wert der Jungfernkranze machten vor allem die Verzierungen auf dem Reifenstück aus. So wurde der Wert *eines einzigen* perlenverzierten Jungfernkranzes aus dem Besitz des Kaufmannes Mihály Szabó Váradi d. J. im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts auf rund 300 ungarische Forint geschätzt. Zur gleichen Zeit betrug der Wert des Jungfernkranzes eines armen Bürgermädchens nicht einmal *einen* Forint, während ein Goldring mit zwei Diamanten insgesamt 180 Forint wert war.⁸ Wie wertvoll die einzelnen Jungfernkranze tatsächlich waren, wird durch nichts besser bewiesen als durch die Tatsache, dass sie in den Nachlassinventaren und Testamenten bei den wertvollsten Gegenständen aufgezählt werden.

Im Rund der Jungfernkranze, die einst die Häupter der jungen Debrecenerinnen zierten, bilden hinsichtlich ihrer Verzierungen vor allem jene Jungfernkranze eine besondere Gruppe, zu der auch jener in der vorliegenden Arbeit vorgestellte, ausserordentlich wertvolle *Jungfernkranz von Sára Dobozi* gehört.

In der historischen Sammlung des Déri-Museums zu Debrecen werden jene Funde behütet, die von trachtenhistorischem Gesichtspunkt aus gesehen auch im ganzen Land von einmaligen Wert sind.⁹ Diese Funde wurden bei Ausgrabungen auf dem Debrecener *Dobozi-Friedhof* gemacht und kamen zu Beginn der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts zum Vorschein.¹⁰ Während des 17.—18. Jahrhunderts diente dieser Friedhof vor allem als Bestattungsort der Familie Dobozi, die in Debrecen einen grossen Namen hatte und vorrangige Ehrenstellungen in der Stadt einnahm. Doch „ausser ihnen ruhten hier zahlreiche Personen, die einst der Stadt sowohl in kirchlichem wie auch bürgerlichem Wesen eine starke Stütze waren und ihr auf dem Gebiet von Wissenschaft und Kultur zu Ehre und Ruhm gereichten.“¹¹ *Sára Dobozi* war die Tochter eines Mitglieds der dritten Generation dieser Familie, und zwar des einstigen Stadtrates und späteren Oberrichters *István Dobozi II.* (1657—1710), *Sára Dobozi* verstarb schon in jungen Jahren um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Daher wurde sie im Jungfernkranz bestattet.¹²

Lajos Zoltai, der auch an den Aufdeckungsarbeiten dieses Friedhofes beteiligt war, beschrieb den Jungfernkranz von *Sára Do-*

bozi folgendermassen:¹³ Unter den Jungfernkränzen, die vom Dobozi-Friedhof ans Tageslicht kamen, war dieser der schönste und wertvollste... Eine zwei Finger breite Krone, über und über mit Perlen bedeckt und mit fünf emaillierten Goldagraffen verziert. Auch in den beiden Bänden von „Meisterwerke der Goldschmiedekunst“ sind ähnliche emaillierte *Goldagraffen* zu sehen. Der so selten schöne Jungfernkranz von Sára Dobozi wird im Déri-Museum auf den Sarg des jungen Mädchens geheftet aufbewahrt.¹⁴ Dieser Jungfernkranz wurde in der Familiengrabstätte des Oberrichters aus der Kuruzenzeit István Dobozi II. gefunden. Dazu gehört auch noch eine sechste Goldagraffe, die einst auf der Stirn der Jungfer gefunktelt haben mag. Ihre Emaillierung ist blaugrün, *in der Mitte mit einer echten Perle*. Auf der Innenseite befindet sich der Meisterstempel 2 a.¹⁵ Dieser stammt wahrscheinlich nicht aus Debrecen, sondern eher aus Kassa.

Die elf Verzierungen am *Jungfernkranz von Sára Dobozi* gleichen in ihrer Konstruktion denen der anderen Jungfernkränze mit echten Perlen, die auf dem gleichen Friedhof gefunden wurden. Das heisst, hier wechseln zwei Motive miteinander ab. Während alle Verzierungs-elemente der auf eine frühere Zeit datierbaren Jungfernkränze aus kleinen echten Perlen gezeichnet sind, und bei einigen dann mit der Zeit auch in der Mitte Agraffen aus Edelmetall (Gold) zu finden sind, so ist bei dem Jungfernkranz von Sára Dobozi allein ein Gestaltungselement der Verzierung aus echten Perlen gebildet, und zwar aus dem Tulpenmotiv ohne Agraffe. Das andere Motiv der Verzierung, die mit einem Rubin und Feuermaillierung geschmückte Goldagraffe, darf auch als eine vergrösserte Variation der *Agraffen* (Mittelpunktverzierungen) aufgefasst werden, welche in der Mitte der Perlenverzierungen bei den früheren Jungfernkränzen sass. Mit anderen Worten gesagt, sind die Agraffenverzierungen in der Mitte der echten Perlenverzierungen an den früheren Jungfernkränzen zu den Hauptschmuckelementen geworden. Am Jungfernkranz von Sára Dobozi sind chronologisch gesehen eine frühere und eine spätere Variation der Jungfernkranzverzierungen zusammen vertreten, und zwar die Verzierung aus kleinen Perlen ohne Agraffe und ein als Hauptschmuck auftretendes Agraffenmotiv. In der Grösse stimmt das Agraffenmotiv völlig mit der perlenverzierten Tulpe überein, doch es ist nur halb so breit wie jenes. Seine Variation bestimmt den spezifischen Rhythmus der Verzierung. Eben diesen Rhythmus unterstreicht der dynamische Wechsel von blendend weissen, leuchtenden, einfarbigen echten Perlen und den meisterhaft farbigen Agraffen, der in Gold gefassten Feuermaillierungen, die über die verschiedenen Blauschattierungen hin bis ins Grün reichen, in der Mitte mit einem Rubin.

Als Versteifung des für den Jungfernkranz mit dunkelbraunem

Seidensamt bezogenen Reifens wurde in diesen ein Lederstreifen eingearbeitet, welcher ausserdem noch mit Leinen bezogen war. Hierauf wurden die Verzierungen des Kranzes angebracht. Die kleinen echten Perlen wurden nicht direkt auf den Seidensamt genäht, sondern wurden mit einem massiven Seidenfaden untergenäht, um sie gleichzeitig hervorzuheben. Die Motive, die sich so aus den kleinen echten Perlen abzeichneten, wurden mit einem Metallfaden, der um einen Seidenfaden gedreht worden war, eingerahmt. Die Tulpe ist derart gestaltet, dass ihre einzelnen Ausläufer, vor allem der mittlere, ebenfalls in Tulpenform enden. Aussen um die gesamte Tulpe wie auch um ihren mittleren Stiel sind die sog. „zitternden Perlen“ angebracht. Hierbei handelt es sich um Perlen, die an einer Spiralfeder befestigt sind und in ihrer Grösse die die Verzierungen bildenden echten Perlen überragen. Das andere Schmuckmotiv, das heisst, die Agraffe ist dreiteilig, besteht aus einer in Gold gefassten Feueremaille. Diese Verzierungen sind übereinander angebracht, wobei sie in der Grösse nach oben hin abnehmen. Die Muster der Verzierungen sind sich organisch einander anpassend und einander ergänzend aufgebaut. Den oberen Abschluss bildet ein rosettenförmig gefasster Rubin. Die jede für sich etwa 6–7 Gramm schweren Agraffen sind unmittelbar auf dem seidensamtbezogenen Reifen angebracht. Polsterungen, um die Agraffen hervorzuheben, sind hier nicht anzutreffen, was im Grunde ja auch überflüssig ist, da die Agraffenverzierungen schichtweise übereinander angeordnet sind. Den Kopfteil „bedeckt ein mit Goldfäden durchwebtes Musselin und hier und da mit Perlen bestickter goldener Spitzenschleier“. Auf das im Nacken herabhängende Band, das auch die Schleifen zum Befestigen des Jungfernkranzes verdeckte, können wir anhand der Aufnahmen von dem Sarg nur Schlussfolgerungen ziehen: Wahrscheinlich war das Grundmaterial mit Metallfäden durchwebt und



Abb. 1. Hochzeitszug in Debrecen – die Mädchen tragen den Debrecener Jungfernkranz. Reproduktion aus dem Blatt „Vasárnapi Újság“ vom August 1861, Nr. 50. 593. 1.

dann mit Goldspitzen verziert. Dieses herabhängende Band wurde von den Mädchen auch mit dem eigenen Haar zum Zopf gewunden. In den Aufzeichnungen von *Lajos Zoltai* ist über eine sechste, bei den Ausgrabungen aufgefundene Agraffe zu lesen, die vom Sarg der *Sára Dobozi* herabgerutscht war. Wie anzunehmen ist, hat diese die Stirn der Verstorbenen geschmückt. Laut archivarischen Beschreibungen unterschied sie sich von den übrigen Agraffen darin, dass in ihrer Mitte eine weisse Perle sass. Auf der Kehrseite dieser 3.2534 gr schweren, mit blauer und grüner Emaille verzierten Goldagraffe ist der Meisterstempel „B-I“ zu lesen, was darauf schliessen lässt, dass sie aus der Hand des Debrecener Goldschmiedes *István Békésti* stammen mag.¹⁶ Von diesem hatte *Lajos Zoltai* gesagt, dass er wahrscheinlich aus Kassa gekommen ist, aber schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts, wie belegt schon im Jahre 1707, in Debrecen gearbeitet hat, und zwar bis zu seinem Tode 1762.¹⁷

Unter den Verzierungen für Jungfernkranze ist die mit Perlen wahrscheinlich in jeder Epoche anzutreffen, allein hatten die Perlen innerhalb der Verzierungen immer wieder eine andere Rolle. So kam es vor, dass man den Rand des Jungfernkranzes mit Perlen bestickte, dann wieder bestanden die Verzierungen, im allgemeinen Blumenmotive, aus kleinen aufgenähten echten Perlen, oder aber man füllte die Zwischenräume zwischen den Agraffen mit Perlen aus, dann wieder wurden die Perlen um die Agraffen oder die einzelnen Edelsteine gereiht, oder aber eine einzelne grosse Perle wurde in eine Agraffe gefasst. Mit anderen Worten ausgedrückt, die Perlen kamen sowohl als selbständige sie auch als Begleitverzierungen vor. Als letzteres waren sie vor allem während des 17. Jahrhunderts anzutreffen. So war es für die Debrecener Jungfernkranze auch noch später lange Zeit charakteristisch, „die Räume zwischen den Agraffen dicht mit Perlen zu besetzen“.¹⁸ So füllten sie den ganzen Reifen aus, bis diese ihre Rolle dann allmählich die aus Gold- und Silberfäden gestickten Blätterverzierungen übernahmen, und die Perlen mehr und mehr Bestandteil der Agraffen wurden. Es mag unglaublich klingen, dass die hier verwendeten echten Perlen in der Umgebung von Debrecen und in den Gebieten von Bihar lange Zeit aus der Natur kamen. So gibt es Aufzeichnungen darüber, dass man noch während des 17.—18. Jahrhunderts auch in den Bächen um Debrecen, vor allem in dem Flüsschen *Kék-Kálló*, nach den die sog. „ewigen Perlen“ produzierenden Muscheln gefischt hat. Auch *Sándor K. Nagy* spricht für die Region Bihar vor allem über den Fluss *Bereŕtyó* als einem Gewässer, in dem man noch während des 18. Jahrhunderts „den Meeresperlen ähnelnde Perlen“ finden konnte. Diese Funde waren lange Zeit das Ausgangsmaterial für die Verzierungen am Reifenkranz, dem Symbol der Jungfräulichkeit der unverheirateten Mädchen.



Abb. 2. Mädchen im Debrecener
Jungfernkranz mit ihrem
Verlobten, zweite Hälfte
des 19. Jahrhunderts, DMF. 1029,
Aufnahme von Leó Kuzman
aus dem Jahre 1930.

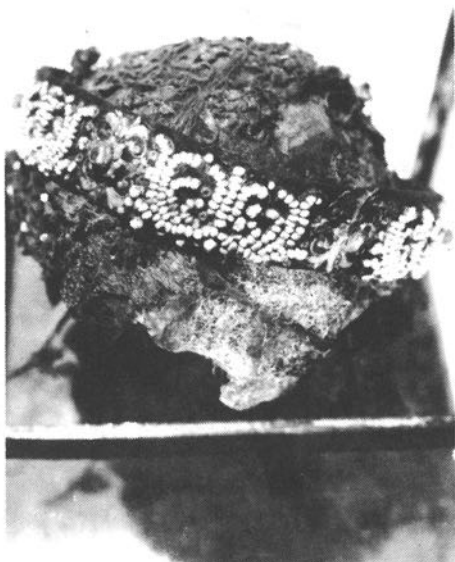


Abb. 3. Der Jungfernkranz
von Sára Dobozi
(111. 1923. 6. a.)
nach der Ausgrabung
DMF. 30404.

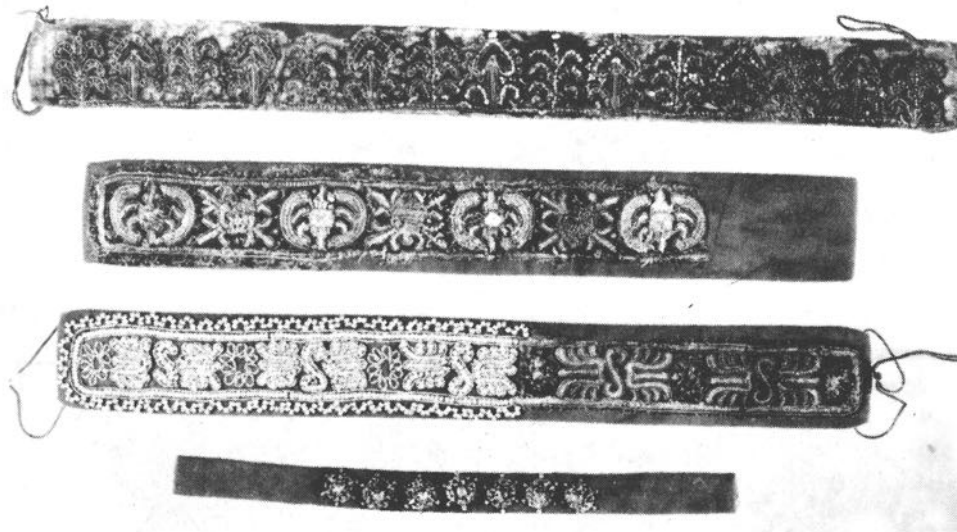


Abb. 4. Mehrere Jungfernkranze aus dem Dobozi-Friedhof
(IV. 1923. 18; IV. 1921. 172. a; IV. 1922. 38;
Beschläge zur Verzierung von Jungfernkranzen) DMF. 71452.



Abb. 5. Jungfernkranze aus dem Dobozi-Friedhof
(IV. 1921. 177; III. 1923. 6. a.)
Jungfernkranz von Sára Dobozi (unten) DMF. 71458. 1.)

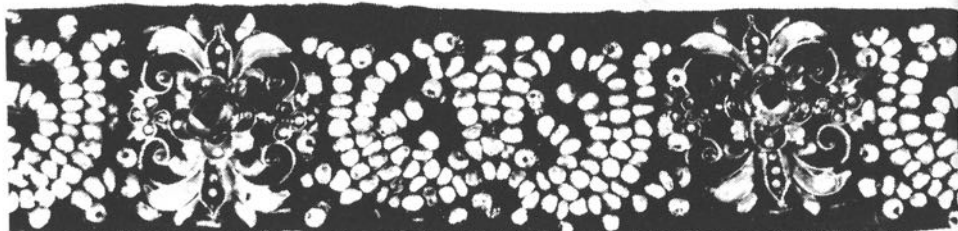


Abb. 6. Jungfernkranz von Sára Dobozi
(III. 1923. 6. a.) DMF. 71457. 1.

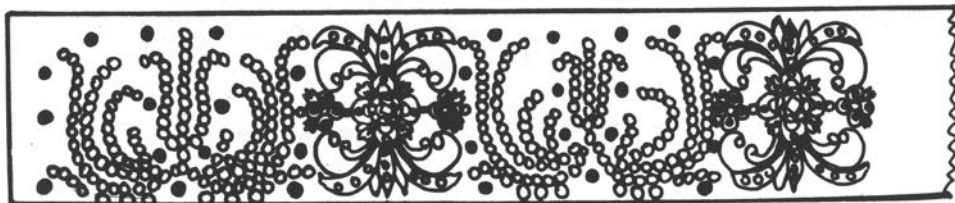
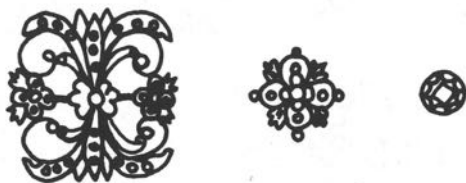


Abb. 7. Zeichnung von den Verzierungen am Jungfernkranz
der Sára Dobozi (III. 1923. 6. a.) DMF. 71457. 1.

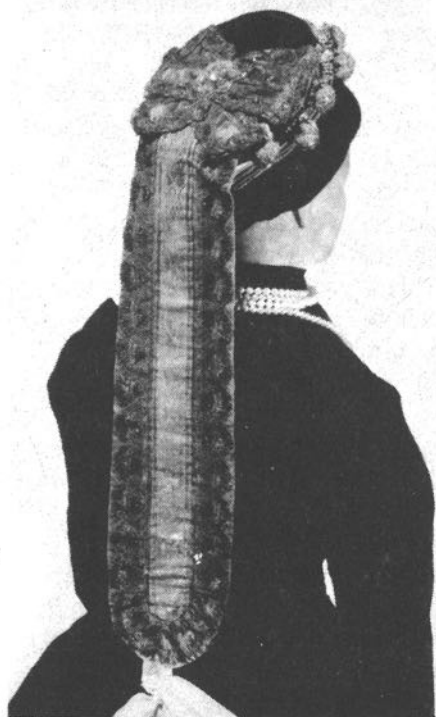


Abb. 8. Debrecener Jungfernkranz
aus dem letzten Drittel
des 19. Jahrhunderts
(V. 1911. 50)
Die Aufnahmen stammen
von Frau G. Fekete.

Anmerkungen

1. *Béla Radvánszky*: A magyar családi élet és háztartás a XVI–XVII. században I–II. Budapest, 1896. Újabb kiadás 1986. I. 1–2. 1.

2. Die folgenden Arbeiten berichten über Jungfernkranzfunde, die im Laufe von archäologischen Aufdeckungen zum Vorschein kamen.; *Kálmán Szabó*: Honfoglaláskori párták, In: *Folia Archaeologica*, VII. 1955. Szerk. Mihalik Sándor, Budapest, 1955. 123–125.; *Kálmán Szabó*: Az alföldi magyar nép művelődéstörténeti emlékei. Budapest, 1938. (Bibliotheca humanitatis historica III.) Országos Magyar Történeti Múzeum 58–61.; *Kornél Bakay*: Honfoglalás és államalapítás kori temetők az Ipoly mentén. In: *Studia Comitatus* 6/1978. 101–105.; *János Dombay*: Árpád-kori temetők Baranyában I–II. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 4/1960. 135–158., 5/1961. 69–84. Etelközből a Kárpát-medencébe. A honfoglalók legújabb leletei, In: Katalógus a Déri Múzeum és a Hermann Ottó Múzeum kiállításához, Debrecen, 1990.

3. *István Szűcs*: Szabad királyi Debrecen város történelme, Debrecen, 1871. I–II. 649. 1.

4. *Mátyás Bél*: Bihar megye leírása. Fordította P. Szalay Emőke, In: Bihari Múzeum Évkönyve, Berettyóújfalú, 1980. 51–107. 74. 1.

5. *János Dombay*: op. cit. 71–72.; *Régi magyar öltözködés. Viseletek dokumentumok és források tükrében.* Budapest, 1988. 46.; *Kálmán Szabó*: op. cit. 59.

6. *Ibolya M. Nepper*: Rangosak és közrendűek leletei négy újonnan feltárt X. századi temetőben. In: *Etelközből a Kárpát-medencébe.* Op. cit. 19–29.; *Régi magyar öltözködés op. cit.*; *Béla Radvánszky* op. cit. vagyoni- és hagyatéki leltárai; *Lajos Zoltai*: Ötvösök és ötvösművek Debrecenben. Adalékok a debreceni ötvösség történetéhez, Debrecen, 1937.; *Lajos Zoltai*: Debreceni viselet a XVI–XVII. században. Ethn. XLIX. 1938. 75–108. 287–315.

7. Disbezüglich stehen uns weniger Angaben zur Verfügung: unter den Verzierung, die aus dem 17./18. Jahrhundert erhalten geblieben sind, kommen feine Spitzennetze, die das Oberhaupt bedeckten, und Bänder mit stilisierten Blumen- und Tiermustern in Gold gleichermassen vor.

8. *Lajos Zoltai*: Debreceni viselet... op. cit. 288–299.

9. Ein ähnliches Fundmaterial wurde bei Ausgrabungen der Krypten in der Pfarrkirche von Sárospatak gesichtet. Dies wird von *Mária V. Ember* in ihrer Arbeit vorgestellt. Siehe: *Mária V. Ember*: XVI–XVII. századi ruhadarabok a sárospataki kriptákból. In: *Folia Archeologica* XIX. Budapest, 1968. 151–181.

10. Der Dobozi-Friedhof befand sich in Debrecen am östlichen Ende der Cegléd-Strasse. Von dem grossen Hügel des später als Sandgrube genutzten Friedhofes gelangten die meisten Funde in die historische Sammlung des Déri-Museums, und zwar in den Jahren zwischen 1921 und 1924 die Trachtenstücke als Abgaben und teilweise auch im Laufe von Sammlungen und Aufdeckungen durch die einstigen Mitarbeiter des Museums *Lajos Zoltai* und *János Sőregi*.

11. *István Szűcs*: op. cit. 343.

12. Die Zahl der Jungfernkranze und deren Bruchstücke, die im Laufe der Ausgrabungen auf dem Friedhof ans Tageslicht traten, überstieg die Zwanzig. Fünf von diesen konnten vollkommen heil geborgen werden. Unter eben diesen Jungfernkranzen stellt der von *Sára dobozi* den wertvollsten und grössten dar. Er trägt heute die Inventarnummer III. 1923. 6. a. Seine Ausmasse sind 44 cm in der Länge, 3,3 cm in der Breite.

13. *Lajos Zoltai*: Ötvösök és ötvösművek Debrecenben. Adalékok a debreceni ötvösség történetéhez, Debrecen, 1937. 73.

14. Lásd a feltárás során készült felvételeket.

15. A 2.a jelzés a publikáció jelzetét jelenti, ami nem más, mint a „B I” monogramos mesterjegy.

16. Lajos Zoltai: Ötvösök... op. cit. 73. és 19.
17. Lajos Zoltai: Ötvösök... op. cit. 19.
18. Béla Radvánszky: op. cit. 230. 19. Sándor K. Nagy: Bihar-Ország, Nagyvárad, III. 1888. 53–54. 1. Mátyás Bél: op. cit. 58.

*Egy különleges, korai párta a Déri Múzeum gyűjteményéből:
Dobozi Sára pártája*

A párta a magyar női fejviseletek körében a legszebb és legértékesebb fejrevalók, fejdíszek közé tartozik, viselésével a magyarlakta területeken mindenhol találkozunk. Egykoron a lányok és asszonyok fejét egyaránt díszítette, ezek a párták azonban mind formájukban, díszítményükben, mind a viselés módjában különböztek egymástól. A honfoglaláskorban már valószínűleg az asszonyok és a lányok pártája is ismeretes volt, a XVIII. századtól kezdődően azonban egyre inkább csak a lányok viseletévé vált, ott is egy sajátos funkciót töltött be. A lányok pártája ugyanis a hajadonság, a szüziesség, az ártatlanság és a tisztaság jelképe volt, csak azokat illette meg, akik mindezen erények birtokában voltak. Először felnőtté válásukkor tették a fejükre, s ünnepnapokon viselték az esküvői felkontyolásig. Korai jelenlétük Debrecenben és környékén is kimutatható, s abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy folyamatos viselése egészen a XIX. század végéig — tárgyi anyag és írásos dokumentumok segítségével — bizonyítható.

A bemutatásra kerülő párta a lányok karika formájú pártája egy különlegesen nagy értékű és szép, korban is pontosan körülhatárolható, fennmaradt emléke. Dobozi Sára, a párta egykori tulajdonosa, Debrecen város főbírája, Dobozi II. István lánya, fiatalon hunyt el a XVII–XVIII. század fordulóján. Pártáját vele együtt temették el, s az 1920-as évek elején a több generációs, családi temetkezéshely területéről, a Dobozi-temetőből csaknem teljesen ép állapotban került elő más viseleti darabokkal együtt.

A párták díszítményei az idők során állandóan változtak, mindenkor magukon viselték az egyes korok jellegzetes stílusáramlatait. A Dobozi-temetőből fennmaradt párták (5 db) az apró, igazgyöngyökkel díszített párták típusába tartoznak, díszítményvilágukat mindenekelőtt a reneszánsz típusú virág ornamensek adják. A közel másfél évszázadot felölelő pártaleleten ugyanakkor nyomon kísérhetjük a díszítmények változását is. Míg a legkorábbra datálható (XVII. század első fele) pártákon csak az igazgyöngyök rajzolata adja a díszítményt, addig a későbbi pártákon az igazgyöngy

motívum mellett, azokra rávarrva középponti csúcspdíszítmények, az- az boglárok is megjelentek. A boglárdíszítmény — mely a fennmaradt emlékanyagból következtetve ezidőben nemesfémből készült ötvös- remek volt — legkifejlettebb formáját Dobozi Sára pártáján figyel- hetjük meg. Ezen a pártán a boglár az igazgyöngy díszítményt nem csupán kiegészíti, hanem a díszítőmotívum egyik önálló alkotó- elemévé is vált.

A gyöngy a debreceni párta díszítményeként a későbbi időkben is megtalálható, a díszítményben betöltött szerepe azonban megvál- tozik, belőle épülnek fel a kúposan kiugró boglárdíszek.

V. Szathmári Ibolya

APPROACHES IN PHOTO-ANTHROPOLOGY — A CASE STUDY FROM HUNGARY

Introduction

My original paper titled „Photoanthropology” included the following chapters:

1. Peasantry and Photography
2. Precedents of Portrait representation
3. Peasants and Photographers
4. Acculturational Dissonances
5. Layers of Photographic Signs and Meanings
6. Occasions of Taking Photographs
7. Peasantry's Uses of Photographs

My comments in the following paper have been selected from Chapter Seven of this work.

Three objectives have guided my research in visual anthropology on the relationship of personal photography and Hungarian peasantry:

1. To understand what a specific social group, with a well defined traditional culture, and referred to here as Hungarian peasantry, has done with the possibilities offered by a technological innovation — namely photography.

2. To learn if and how personal photographs can be studied and understood as pictorial texts from which reliable data about Hungarian peasantry can be retrieved.

3. To learn which areas of Hungarian peasant culture are most frequently referenced in personal photography, and to see to what extent these data compare to the results of other research methods on the same society.

This specific project has been part of a more general attempt to understand better how photographs can serve as data of cultural history, and to demonstrate how this approach can be incorporated into the social sciences, as a transcultural research method, in general. In summary, my objective is to develop a conscious, explicit, and systematic model of interpreting photographic information.



Fig. 1. A Hungarian farmer of Szentistván, wearing an embroidered peasant cloak. The richly carved wooden frame was made by the son of the man in the picture. He made it while he was a shepherd. (Szentistván, 1910., 7,6X13 cm, frame: 19,5X31,3X2,8 cm)

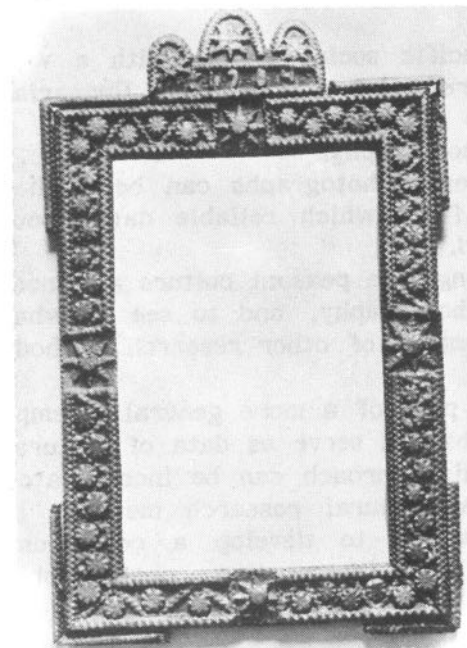


Fig. 2. A carved wooden mirror frame from 1904 in a peasant's „dean room”. The careful carving, painting and gilding is imitating the decorated gilt-framed Venetian mirrors of town-houses.

Fig. 3. Oil-print with the Holy Family. This is an example of the wallpictures in the interior of rooms. They became generally spread from the second half of the 19th century on the studied area. Due to their ornamental framing, these oil-prints are called „brass-Jesus”.



Fig. 4. Full picture of a young couple from the South-Bükk region, taken by an unknown photographer between 1915–20. Similarly to the so-called „brass-Jesus” the owners surrounded the framed photograph with gilded card board stripes bought at the undertaker's. These stripes originally had the purpose of serving as decorations on coffins. (HOM, 25XA cm.)



Preface

Versus the aesthetic demands, interpretations and analyses of photography or rather in addition to them, it must be stated that photos are undoubtedly part of the mass media, they are consumer goods. They were that originally. Human relations can be realized and maintained by photos. It can therefore be justified that photos hold a mirror to society in a way, and we can achieve a better knowledge of individuals as well as society through studying photos.

Every photo has its own history. This private history is in addition to „great history”, it includes data referring to everyday life. In this sense it can be stated that private photos like fossils preserve time and they contribute to public history by adding a private moment of the individual's everyday life.

Chronological series of family photographs — completed with biographical interviews — provide precious basis to study changes in the day life, both of individuals and of families. Photographs not only preserve occasions of age group changes, but also the changes in the way of life, changes in life leading strategies. Furthermore, diachronic series allow us to draw conclusions as to how the idea of family has been changed on certain social levels, how it was restricted or widened according to general social, individual and ecotypical challenges. Family photographs help us to learn and understand better how a little group of relatives, a family or an individual integrates into broader social circumstances. From the synchronic series of private photographs — with the necessary personal interviews and comments — we can outline the continuously changing lines of force along which the various relations of interest are arranged. We can outline parts of the highly complicated network which bind or separate the members of a certain community according to manifold interests.

In Hungary — and in the neighbouring East European countries — the fact that the culture of agricultural population was still in effect or certain areas the spread of photography can be especially informative. So it was possible to take authentic pictures of documentary value of certain ethnic or trade groups and of their material culture; unlike in west European countries, where, costumes imitating original peasant art belonged to the props of photo-studios and photographs were frequently taken with the purpose of demonstrating an idealized type of some ethnic groups. These photographs give proof of visual folklorism.

What photographs reveal of their contents depends on several things, among them on their interpretation, i.e. the data of the

photographs considerably depend on the knowledge, education and individual mental work of the person who observes the photograph.

This paper is an experiment. While writing it, we were aware of the fact that in these days hundreds of photographs are taken every minute, night and day, continually freezing reality. They can, however, freeze only one aspect, one moment, one segment of reality in time and space. These photo analyses may help the rather difficult task of exploring up-to-date and historical aspects of social reality.

Introduction

Several observations and factors aroused my interest in these topics. As part of my ethnographic fieldwork, I was very impressed by interior photographs of peasant households, and by the ways these images were arranged on the walls, how these photographs were used, and also by the comments on them made by their custodians. As I collected more and more of these photographs, I gradually began to understand that these images have a variety of social and psychological functions. In addition to helping people's memories, they also have documental, declaratory and identifying functions, each of which deserves our attention.

In 1979 I organized a photograph exhibition at the 'Herman Ottó' Museum in Miskolc as part of a celebration entitled „Children's Year". Here I had the opportunity to display a collection of photographs taken in Mezőkövesd by Kalman Kóris in 1904-05. As part of my preparations for that exhibition, I had contact copies made from the original glass negatives. I then proceeded to visit the descendants of those once portrayed informants in Mezőkövesd. I asked people from different generations to comment on who and what they saw in these pictures. After listening to our taped discussion on the photographs I made the following observations:

1. People who had no familiarity with photographs were not able to recognize immediately this method of representation — in short, they had to learn to „read" these photographs.

2. These photographs elicited information on visible details but only after specific requests, e.g. eliciting data on certain pieces of peasant clothing. However, these same people often added other kinds of information on topics that were not immediately associated with the content of the pictures. These comments were more related to the context and atmosphere of the picture's general content.



Fig. 5. A soldier from World War I., with his wife. According to its owner — the carved wooden frame was made by the soldier in the picture. He made it during his time of service. Taken by Barna (Miskolc, 1917. 10,5X16 cm, frame 22X27,5 cm.)



Fig. 6. Blank military souvenir card, with a portrait stuck in. The inscription: „To the memory of my service time.” Kassa—Gönc 1917. (From the collection of the country museum, Gönc 49, 4X36 cm.)

Fig. 7. Full picture of a newlywed couple. Mezőkövesd around 1925. Taken by Rilly Weisbach. (HOM, 19, 5X15, 5 cm, frame 15X10 cm.) Photographs are often souvenirs, which with some other objects added, become souvenir-collages. Once the wedding-photo became part of the peasant tradition, the photo portraying the newlyweds was completed with little flowers, ribbons and veil from the bride's headdress and the bidegroom's banquet — as shown in the picture. The little pictures seen at the left and right bottom corners are souvenirs of the bride's and bidegroom's First Holy Communion.



Fig. 8. A family photograph-collage. Top a full picture of a married couple on the day of their wedding around 1920. Bottom: a family photograph. Mezőkövesd, 1915. Both photos were taken by Rilly Wiesbach. The framed picture is decorated by flowers cut out of picture postcards. (Private property. 32, 5X27 cm.)



There are important differences between how pictorial representation was understood in the peasant's culture and the methods, techniques, uses, and ways of thinking that produced these pictures in the first place. In our fieldwork, for instance, we talked with many peasants who were unfamiliar with modes of public or mass communication — they were somewhat isolated because of their social and economic circumstances. When these people hold recently taken photograph, they are amazed and puzzled, scarcely recognizing themselves. They seem to be waiting for a confirmation from someone in response to their repeated question: „Could this be me?” This cultural difference is remarkable. It follows that since these peasants were not familiar with traditional pictorial representations of realism and naturalism, they actually had „to learn to read” photographs and how to interpret them.

Peasant uses of photography

The family photographs that we studied illustrate typical views of the peasant's world, and, as such, they can be included in the broader category of personal „souvenirs”. In turn, first, we must examine how these peasants sought to adapt their photographs to their traditional material culture and, second, observe how these photographs reflect certain non-material characteristics of peasant culture. In general, we have sought to understand how relationships developed between peasant culture and photographic representation. That was where we have considered how souvenirs fit into contexts of material culture and microsocial culture.

Household photography: framed images and photo-collages

First we will examine how personal photographs were used by peasants in their living area.

We frequently found photographs hung on household walls. When the peasant could afford it, these images were sometimes framed and put behind glass. In cases of people living in poorer conditions (as indicated by modest furniture), photographs were attached to walls with neither a frame, nor a backsheet. In the quarters of landowners' servants, we found pictures of soldiers

hanging on the wall above the parent's bed; these photographs had become yellow and dirty and sometimes cracked with the passage of time. Since an entire family lived in the same room, the placement of the pictures indicated where the head of the family slept. In addition, the treasure photographs of the seasonal agricultural workers — who migrated from their home and back to work, according to the needs of agriculture — were fixed to the inner cover of their trunks and became visible only when the trunk was opened.

Peasants who could undertake the expense had their photographs framed by a professional photographer. These frames were made by cabinet makers; they were of a simple design, painted black or brown, and sometimes gilded. Before framing, the photographs were fixed to a piece of cardboard that had patterns with reminiscences of „Art Nouveau” surrounding the picture. Sometimes this decorated frame also included the name and the trade mark of the photographer. Some peasants however chose making their own frames. These frames were often artfully carved. One interesting example is a richly carved cherry — frame made by a peasant in Szentistván — in a style that closely approximates carvings done by shepherds in Hortobágy as well as the decorative wood carvings on household utensils with motives of the local peasant art in the South-Bükk region. The shape of the frame was similar to the smaller room mirror-frames that became widely distributed during the beginning of the century among more affluent farmers. This frame also reminds us of the framing used for in holy pictures: gilded cardboard sheets with prefabricated pressed patterns were preferred for framing. The sacred images were surrounded by these pressed patterns before they were framed. They were called „brass Jesus” images or just „brass pictures” in this region. This style of presentation and/or decoration was carried over to photographs. We frequently found brass family photographs hung on the walls of so called „clean rooms” or „front room” (i.e. the living room which has mostly social and ritual function). In this example, the family photograph shares something with previously accepted forms, i.e. the sacred image, and as such, the framed photograph becomes an accepted part of traditional decoration and materials of the room.

Soldiers — away from home — also made similarly carved photograph frames, but of simpler construction. From the World Wars, we know of several frames called „patience carvings”. These were made by people who just wanted or needed to pass time, usually by soldiers at the front, or by those captured. These carvings not only fulfilled their intended purpose of passing time, but the carved frames helped connect soldiers with their



Fig. 9. A typical photo-wall in the room of an old peasant widow. Teresztenye, 1979. (Taken by Ernő Kunt.)

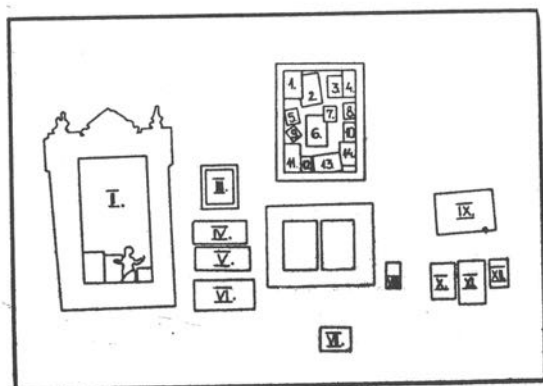


Fig. 10. Explanation to fig. 9.: I., Family photographs, II., A „framed big mirror”, with photos and postcards in its frame, III., Group picture of fellow church members, IV., Jehovah label, saying: „The only hope/are You:” V., Jehovah label, saying: „I know that/my saviour is alive”, VI., Jehovah label, saying: „Be careful/and do pray.”, VII., Drawing by a grandchild, VIII., Flash-light IX., Family photographs, X., Photograph of a great-great grandchild, XI., Photograph of a great-great grandchild, XII., Photograph of a grandchild.



Fig. 11. A typical way of arranging family photographs in a peasant's room. The photos were pasted on hand-painted and lacquered wooden boards. The inscription of the left-hand montage is „Souvenir”, that of the right-hand one: „I love you.” Below the pictures there are *ornamental pictures* — as they are called in the region. There are no photos on/of them, but it was a custom to stick photos in the middle instead of the inscriptions. The embroidered inscription on the left: „PEACE TO YOU”, on the right: „COME TO JESUS” Teresztenye (Borsod-Abaúj-Zemplén county) 1980. (Taken by Ernő Kunt.)



Fig. 12. Interior of a room in a poor suburb. Family photographs are mainly arranged on the wall above the bed. Private photos, as a rule, are arranged around oil-prints of holy images. It is worth of attention what a firm unit was composed from photos and souvenirs of different origin, material and form by the old, lonely woman. The collage is completed with holy images on both sides. They entwine both visually and ritually the portraits of the family members. Eger-Cifrapart (Heces county) 1982. (Taken by Ernő Kunt.)



Fig. 13. Portrait. 1905. Eger (Heves county) Taken by Egon Rónay. Private property. 6X12.



Fig. 14. A photograph taken of a man from Mezőkövesd, in Amerika. He sent this photo home to his family as a response to the pictures in fig. 15. 1912. Taken by an unknown photographer. (Private property 12X9 cm.)

families. Photographs showing a soldier visiting home, his friends, or with his *fiancée*, were often placed in these frames.

Innovations by the peasants changed in the ways they used the professionally framed photographs. Additional family pictures made at later times, often at specific occasions, were placed next to earlier photographs. The original photograph was partially extracted from its frame, its picture mounts were cut off, allowing the new photograph to be placed next to the old one. The pictures were placed back into the frame with a new back sheet partly behind the glass and partly in front of it, in the slit between the frame and the glass: additional photographs were also pinned into parts of the frame. In this way, photo montages and collages were formed. As these framed pictures increased in number and size, they showed changes and images of the family, throughout the years. In addition, the walls in which the pictures hung were actually collages themselves. People used the spaces between the family pictures to place non-photographic articles and materials from a variety of locations. For instance, we frequently found pictures of flowers cut from postcards, watercolor paintings, decorations done with colored pencils, and even pieces of embroidery. These items often have such inscriptions as „souvenir”, „a souvenir forever”, or „I love you” on them. In these ways, the photographs and their accessories became personalized surfaces with a specific rhythm to their contents. Analyses of these pictorial and written contents offer insight into connections between the family or individuals making these photo-collages and the people seen in the images. These composite images illustrate the formation of the family and indirectly express value judgements made by the family.

An example of this collage-phenomenon began with a photograph belonging to Mrs. V. Anna K. of Mezőkövesd who was born in 1897. The original photograph, taken in 1917 at the request of her husband who was then fighting at the front, shows her in the family circle of her in-laws. Anna's husband died in the war, and she has remained a widow ever since. Her younger sister was married in 1928, and her wedding photograph was placed in the frame in front of the previous family picture. By doing this, some background of the original photograph was cut off by the newer wedding image. She then placed pictures of flowers cut from postcards sent by relatives above the wedding photograph. She told us: „My sister's marriage was more succesful than mine, wasn't it? So I prefer looking at them.”

In another example, Mrs. Ferenc K., born Ilona B., in 1903 in Teresztenye (former County Torna) framed a photograph of her youngest and closest son as a young man Károly K. who looks after

her at the present time. As time passed, she placed other photographs and three postcards around the original one. This produced a chronicle of the family in juxtaposed photographs. The completed collage includes the following images: a Christmas card; her first son, László K., dressed as an usher, who died in world war II., Ferenc K.; her eldest son, Géza K.; her daughter-in-law, Mrs. Géza K.; her youngest son, Károly K.; another photograph of her son, Géza K.; her son, László K. as an usher; her grand-daughter; a family photograph; a greeting card for her name day; her daughter-in law, Mrs. Géza K., and children; her son, László K., in Kassa joining the Army; an Easter card.

We see, then, how this picture-collage illustrates the most significant social affiliations of the aged woman: her husband, children, and their families. The picture of her late son appears the most frequently. The photographs are completed by the cards received from people seen in the photographs on occasions that traditionally stressed the coherence of the family unit, e.g. name-day, Easter, Christmas.

Photographs were often found hanging in what is called the „first room” of the household. This room was reserved for special family occasions, and, as such, had a ritual-ceremonial character to it. After 1930-40, such photographs began to appear in other rooms of the house, usually hung over the bed, the bench and table, or over the cupboard.

The photographs were traditionally placed in the „clean room”, on the wall between the two windows facing the street, where a mirror formerly hung. The pictures were arranged in a pattern similar to the shape of the mirror. In this way, the photographs followed the customary arrangement of other peasant souvenirs. These items included hearts made of honey-cake, wedding souvenirs, plates received as presents, and religious articles such as sacred images, pious inscriptions, votives, relics of pilgrimage, and containers of holy water. The peasant adoption of photographs into their material surroundings showed their synthesis of contemporary elements into their changing lifestyle. At that time, the clean room fulfilled the role of what later became „keepsake albums” and family photo-albums. In fact, all of the decorated wall can be seen as a collage, designed to conform to traditional norms. Oil paintings, glass-paintings, oil prints (i.e. reproductions of popular oil paintings), photographs, postcards, printed cards, mirrors, religious objects, and other memorabilia related to an individual's life were placed on it. This collection of materials is like a window into one's life; the memorabilia collage is framed by finite edges such as side walls, the ceiling, the floor — similar to the ways one's life is framed

by the limitations of one's ways of seeing (is this a correct interpretation of what was originally said?). A similar grouping of objects was sometimes placed on the furniture.

Let us examine the section of wall next to the framed photographs of Mrs. Ferenc K-s. collection previously described. The woman lives in a single room-house that gets its light through the glass window of the door and through a small window on the wall facing this door. The wall opposite the door is the main wall of the room and is the only wall that bears souvenirs. Thus it is the center of symbolic and ritual/ceremonial objects. The composition of the collage is determined by the window and the mirror hung over the head of the bed. The group of pictures and materials previously described hangs in the biggest frame, exactly above the window. Additional objects have been hung in open spaces on both sides of the window. The right side over the fire place is reserved exclusively for the collection of family pictures. Close to the window is the small torch. To the left of the window, we find three ornately decorated labels three ornately decorated labels saying:

„My only hope
Are You.”
„I know that
My saviour is alive.”
and
„Be careful
and do pray.”

These inscriptions indicate this woman's affiliation with the Baptist church. Over these labels is a photograph of her fellow church members, a present one of them. To the lower left rim of the mirror frame, she attached postcards and other family photographs. And finally, a drawing by one of her grandchildren is seen hanging below the window.

This wall represents another organic method of decorating one's surroundings and grouping items of personal material culture. The pattern of decoration is essentially aesthetic although an attempt to maintain a sense of symmetry is clear, analysis of the contents and their functions not only shows they fit into the owner's physical surroundings, but it also reflects her social circumstances, psychology, and religious preferences. In analyzing this „photo-wall”, the individual meanings of each photograph are related and in part determined by one another. By viewing the collage as a whole in its broader contexts, both of material culture and personal systems of meaning, they become more meaningful.



Fig. 15. A married woman with her new-born son and children. 1912. Taken by Rilly Weisbach. (Private property. 17,3X15 cm.) This photograph was taken for the husband who went to work to Amerika. The wife, who was left at home, intended to show her husband their new-born, third child through this picture.



Fig. 16. Passport photograph. 1919. Miskolc (Borsod-Abaúj-Zemplén county). Private property. 4,5X4,5 cm.

Fig. 17-23. Until a family photo gets ready... The photos show in details which arrangement and grouping, which pose and expression were considered to be the most proper when taking the photo of a family. 1970, Szék (Sic, Rumania), Photo by E. K.

Fig. 17. They want a separate photo of the seven-year-old girl who is the pride of the family. She is dressed in her best clothes. Her parents who are present, but, first of all, her mother instructs her once more to stand upright with legs put together and with hands pressed onto her tighs. Smiling is not allowed. „Be stern, my daughter! Tighten your lips!”



18-19-20. Because of being closely together, members of the three generations want a separate photo, too. The grandfather, his daughter and his grandson are grouped in the photo. As a matter of course, the „arrangement“ of the grandfather has a special importance in grouping. In front of the camera, first of all, he lights a cigarette which, he is holding in his hand, all the time the photo is being taken. The cigarette, just as well as the hat, put right on his head, represent his manhood. The daughter modifies the arrangement in one respect only. She tries to correct the visualization of ageing which is striking to her. „Raise your chin, you are not so old!“ In the ready photo the faces of all the three of them are open and sincere but, at the same time, absolutely serious and orderly. The little boy's spontaneous aversion to the camera and the stranger standing behind can still be discerned. He is only a little child, so they did not take much care of his clothes, but the hat being the certain sign of manhood in clothing is on his head, already. And not only for the sake of the photo. Boys begin to learn how to wear the hat at the same time when they learn to walk. The way in which they wear their hats is an integral part of their life. They will be put into the coffin with their hat by their side.

21-22-23. So as to make the photo of the whole family, the closely related members of the family — father, mother and the two children — are arranged first. The mother tries to counterbalance with her smile that the frightened little boy is putting on a crying face. The girl follows the instructions, she got dutifully. The father's posture and the seriousness of his face are determined by the same severity. The father-in-law is the last to join the group. Arranged this way, for being an old man, he has to wait till he is called.

On the 22th photo we can see the moment when the head of the family glances over once more the persons who are going to be photographed and asks his wife to put her shawl right. At the same time, the woman asks her husband to wipe his lips because they got slobbered, previously, when he tightened them. Neither of them is offended by the mutual adjustment. When they see that I am looking at them curiously the woman says, „We are each other's mirror...“ After such preparations the family-photo is done.



Social and psychological functions of photo collages

Seen in this perspective, this collection of photographs bears witness to the strength of family unity and the sustaining power of kinship relations including connections to relatives and beloved individuals. Mrs. Ferenc K.'s social value is thus reinforced, and her self-consciousness and identity as a parent and a mother are confirmed. Simultaneously, the photo-wall collage offers her a sense of safety and security in that she feels she is part of the whole. Her intense feelings, regarding these connections, are reinforced by the regular addition of recent photographs and greeting cards from family members shown in the photographs. The photo unites the owner to not only the living but also to the deceased relatives. Her late son and deceased husband appear many times in these photographs. Thus this display affirms that not only that elderly woman is a member of a contemporary group of relatives, but that she is also concerned with the family's past and with keeping the individuals and memories alive.

The religious memorabilia and the photographs of people sharing the same affiliation show her belonging to the larger community. This woman is consciously displaying an organizational membership in this picture collage. Her role and value in this community are also expressed. The mementos and photographs of her church colleagues serve to emphasize the religious commandments which help her maintain her acquaintance and maintain her faith. We noticed that a mirror is central and integral to the photo-wall; it is partly covered with the photographs. Although she seldom used the mirror to preen herself, she uses it in a religious function for self-estimation and self-judgement and for self-comparison. The mirror allows her to integrate her image into the pictures of people represented in the collage, and in a religious sense she can become one with them.

In summary, the photo collage, selected and arranged by the owner, forms a complete social and cultural definition of Mrs. Ferenc K.'s life. The collage reflects the owner's view of which individuals give her support and, in general, what is important in her life. The symbolic surroundings of the photo-wall is offset by the actual world as one can see looking out of the window.

Photographs as visual communication

In studying the meaning of peasant's photographs, we have tried to understand the material context around the pictures, their uses as well as personal relationships that surround the

production and exhibition of them. Both in communication theory and semiotics the meanings of photographs and pictures, in general, can not be understood at first glance. It is important to understand how these peasants interpret photographs in the culture's own traditions of visual communication. Similarly, it is important to learn what specific people interpret from, and project into the informational context of specific images. The problem is seen by the fact that viewers from different social groups, varying in professional way of life, traditions interpret the same image in different ways. The total number of possible meanings of a single photograph might be the same as the total number of individual interpretations. To overcome these, widely distributed, detailed studies that include individuals, their personal relationships and interpretations are needed in any study of photographs.

In this context and with these objectives, let us examine the comments made on four photographs that belong to a peasant man, by the name of István Ny., born in 1912, in Mezőkövesd. The family pictures were found in a chocolate box kept in the house's „clean room”. The four pictures used to hang on the wall, but when the house was renovated in the 1960s, they were removed, taken out of their frames, and stored in the box. They were replaced with felt-backed „matyó embroideries” made by peasant women in Mezőkövesd, and framed straw-pictures behind glass which now adorn the wall.

Only two photographs were originally meant to be framed and hung on the wall. The first picture (fig. 13.) is a so-called „cabinet portrait”, and the fourth (fig. 16.) picture is a passport photograph. There is no outer sign indicating that these pictures might be related to one another. They are related only in that they belong to the same person, and only he could select these four from the pile of family photographs. By revealing this man's personal relationship to each selected image, the photographs can be fitted into a logical and comprehensive sequence — one that witnesses the significant turning points in a man's life.

These photographs show János Ny. (1885—1927), father of István Ny., in different stages of his life. They were made by amateur and semi-professional photographers.

Fig. 13. „The photograph must have been taken in 1905. By that time he had married. He was in the Army where he had been a corporal for three years. He had other photos, too: in one of them he was a lancesergeant, in another he was a sergeant. Here, he is a corporal.”



Fig. 24. The photo-version of the representation of the Madonna known well in the fine arts found in the photo album of a Miskolc family in the 1910s. The mother, dressed in plain clothes together with her daughter, is in harmony with the furniture of the studio, though the painted background that can be seen well is not bothering at all. This unity of servicing photography and prospering *bourgeoisie* was organic and general in the provincial towns of Hungary at the beginning of the century. The dresses, the pose and the hair-do of the daughter and the mother denote that they belong to the upper layer of the *bourgeoisie*.

The woman's dark clothes represent that her husband at the beginning of the world war is serving somewhere at a distant front and the photo is made for him. The gesture of the provident mother can be discerned in the position of her hands.



Fig. 25. Photo of an elementary class in Mezőkövesd from the beginning of the 1910s. The photo is decorated with the collage of flowers cut out from picture-postcards for the teacher sitting in the middle. For this reason, not only the clothes of the pupils refer to the local national costume and visual culture unambiguously, but also the arrangement of the photo as a picture complies with the local taste.

Fig. 26. A visiting-card memory of a young man in Sopron from the photo album of a bourgeois girl in Sopron. It cannot have been easy to keep a record of the numerous adorers, as the girl put down the family names of the young men in the photos for safety's sake.



Fig. 27. Wedding-photo of a bourgeois couple from the 1920s. One copy was put in the family-photo album, the other framed and decorated with the bridal veil and a myrtle twig. As it is shown, the picture was hung above their bed.



Fig. 14. „his photograph was made in America in 1912. He and two friends of his had escaped one day from the country during the carnival by pretending to go to work in their old clothes and carrying a saucepan and a shovel. Money and fare were sewn into the lining of their jackets. When they reached the Hungarian frontier, a person was waiting for them. He was to lead them further. There, they took off their old clothes, removed the money, and then dressed themselves in a manner suitable for travelling. They crossed the border into Austria on foot. After crossing the border, they could go on freely by train. One of János Ny.'s elder brothers was already in America and told them how to reach it. In those times, many people left by escaping from the region around Mezőkövesd. Thus they went to America and got work there. János Ny., left during the time of the carnival (i. e. the week before Lent) but was already back in Hungary by Christmas. When he came home, he had money to buy this land and built his house. This was what he had worked for. But he soon admitted that he had come, because there were no full-time jobs. He had to work seasonal work, which paid poorly. During this six of eight months, he also became disabled due to hard work. He worked in the salt mines — in salt works. He often mentioned the name of the town where the salt mines were, but I do not recall it now. Another of his elder brothers had gotten the employment for them and for his friends, too. They all worked there for some time but came home as soon as they could.

He was called up by the Army in 1914. He joined the regiment in Eger, Hungary. He went to Albany and Montenegro-too. When he came on leave — I remember — he brought pomegranates and oranges.

Fig. 15. „This family photo was made here. in Mezőkövesd in 1912. My mother had this picture made when I was born, because my father was not at home. She then sent it to him to America.

Fig. 16. „This photo was made in 1919. Here, he is a *gendarme*. There were few jobs during the time of the 1919 Hungarian Soviet Republic. He had joined the police, because one of his older brothers had already been employed there. He was a prison guard in Miskolc, then he became a policeman. He worked for the town hall. Then he got discharged in 1919. He left because he was about to be sent out to one of the fronts of World War I. They were sent to Lillafüred, against the „whites”. He was shot in his thigh. He did not go on. He was put on a truck and brought back into Miskolc. They asked him what he wanted to do. He said: „To be discharged.” He then came home. A documenting paper was given to him.

To the son, each photograph — originally made at different times — naturally became a mental souvenir. These pictures became

Fig. 28. A family-photo where the members of a peasant family can be seen from the neighborhood of Miskolc. The father who saw service in the First World War could spend a little time with his family and they had a photo concerning this occasion. Who can tell whether they can be together again if he goes back to the front.



Fig. 29. The last photo of an elderly wealthy peasant. His wife after the death of her husband took it out of the family album and after having it framed put it above their bed, now half empty instead of the wedding photo. In the lower part of the photo a pressed flower can be seen from the funeral wreath of the husband.



integrated with his other material possessions. For him, these pictures are meaningful only in this way. Therefore, he does not disclose the visible details of these photographs in his comments. Instead, he projects the motivations and background context of the life of this individual which make the pictures meaningful to him. For him, each photograph creates a closed unit of meaning which is associated with the cherished memory of that person. For him, the visual realities on the pictures are not as important as the cognitive and, eventually, the emotional ones evoked by the image. We have commonly found that photographs taken for different reasons and intended for different uses all become traces that preserve information for the generations that treasure them. In this context, Mrs. Gáspár Ny., János Ny.'s mother, requested that a duplicate of the certificate photograph be placed into her coffin, so that she could be buried with it. In this way, the picture becomes multi-functional and conforms today in peasant culture just as other material objects in the peasant's surroundings — any of which may become a memorial object because of personal and individual relationships with it.

In this way, the photograph is more than an image — it is an *alterego*. It has been built into the peasant's worldview and belief system. This is illustrated by the following not uncommon story.

„My daughter was a widow. She had been a widow for five years, when Jozsi Kесе came to court her. He came at night and asked: „Is your daughter in, Aunt Erzsa? They sat down in the front room. I went in later and saw them talking. I said; „Just look, my Bori! Once everything ceases and so does mourning, doesn't it? The child needs a father, the fields need a farmer.” My daughter answered: „You are right, mother...” Then the photograph of her husband, who had fallen at the front in 1944, which was hanging on the wall, tilted — (a shiver went through me) — and it fell into the middle of the room. It seemed it had vacated its place on the wall. But it was not serious because the glass did not break. My daughter sprang to get it and picked it up. She kissed it and said: „You are right, mother, but I will never leave my Pista (her former husband)! I will not leave you, Pista, as long as I live — do not be afraid.” Nevertheless, she got married again.”

Conclusions

In summary, we have learned an important point from what has been said about the peasant's use of photographs. The most characteristic function focuses on how these images have become an organic part of the process by which collective cultural traditions (folklore) become part of more familiar traditions (family-love), which, in turn, serve as a guide to individual traditions (individual-love) in our lifetimes.

Foto-antropológiai megjegyzések

A tanulmány egy nagyobb vizsgálat részlete, amely a magyar parasztságnak – mint egy jellegzetes társadalmi-kulturális hagyományokkal rendelkező társadalmi nagycsoportnak – és a fényképezésnek, illetve a fényképhasználatnak – mint kulturális innovációnak – a kapcsolatát igyekszik megérteni. Az alapkérdés a hagyományörzés, a tradíció és az újítás, a modernizáció kölcsönhatására és konfrontációjára vonatkozik egy jellegzetes társadalmi térben. Ugyanakkor a fényképek használatának a vizsgálata egy további problémakört is érint, azt ugyanis, hogy hogyan konstruálja meg a vizsgált nagycsoport, illetve annak egyes kiscsoportjai saját maguk „képét”, azaz: hogyan keresi és miben találja meg s hogyan deklarálja önmagát, s azt hogyan vetíti önmaga s mások elé. A harmadik gondolatkör a fotó adaptációja révén a kultúraspecifikus szocializáció – rendszerint konzerváló tendenciájú – hatásmechanizmusa és a társadalmi változások – rendszerint a progressziót kereső – iránya kényes egyensúlyának megfigyelése.

A fénykép a maga sajátos leképzésmódja révén alkalmasnak látszik arra, hogy mint jellegzetes tárgycsoport egyfelől alanya legyen e változásoknak és változtatásoknak, ugyanakkor másfelől ábrázolja és dokumentálja is ezeket. A dolgozat igyekszik e kettős szempontúságot folyamatosan érvényesíteni.

A fentieket a legszemléletesebben az a Széken (Sic, Románia) készült fotósorozat szemléltetheti, amely annak folyamatát rögzíti, ahogyan egy „családi fénykép” – a megrendelő kívánsága szerint – elkészül. (17–23. képek.)

A felvételek a családi fényképezkedéshez, levételhez, levételezéshez leghelyesebbnek ítélt elrendeződés, csoportformálás, testtartás, arckifejezés kialakításának folyamatából mutatnak részleteket.

A család büszkeségéről, a hétéves kislányról külön képet kérnek. Ennek megfelelően ünneplőbe öltöztetik. A jelenlevő szülők, elsősorban az édesanyja adja az utolsó utasításokat a kamera előtti viselkedéshez: enyenes testtartás, combhoz szorított kéz és kizárva minden mosolygás. „Komoly légy kislányom! Csípd össze a szád!”

A teljes családi képhez először a szorosan összetartozó elemi család tagjai — apa, anya, két gyermek — rendeződnek el. Az édesanya nevetésével igyekszik ellensúlyozni a kisfiú sírós ijedtségét. A kisleány mintaszerűen követi az előzőekben kapott viselkedési utasításokat. S ugyanaz a zártság határozza meg az apa testtartását is, arcának komolyságát. Az így készenálló csoporthoz csak az ő felszólítására lép oda az apósa, akinek — mint idős embernek — meg kell várnia, amíg odahívják.

A 22. képen látható az a pillanat, amikor a családfő még egyszer végigtekint a megörökítésre várakozókon, s szól feleségének, hogy igazítsa meg fejkendőjét. Az asszony pedig visszaszól férjének, hogy törölje meg a száját, amely az előző összeszorított tartásban kicsit nyálás lett. A kölcsönös kiigazításokon egyikük sem bántódik meg. Mikor észreveszik, hogy ezt kíváncsian figyelem, az asszony így szól: „Mink vagyunk egymás tükrei...”

Ilyen előzmények után készül el tehát „A családi fénykép”, amelynek konstruálása során a résztvevők minden igyekezetükkel azon vannak, hogy a közösségi kognitív mintát a helyes családi leképezésről a lehető leginkább megközelítsék s eközben maguk is deklarálják és hitelesítik a közösségi normák általános és aktuális érvényességét.

Kunt Ernő

SETTLEMENT ETHNOGRAPHY

One of the most important characteristic features of a settlement is the fact that it is the result of a historical development and that it exists in definite geographical surroundings; its structure, basically determined by the landscape, that has developed during centuries. One of the most important geographical regions of the Carpathian Basin is the Great Hungarian Plain, surrounded by the Carpathian Mountains. The Basin itself was created by hills and medium-sized mountains and its surface is quite various; there are mountains of medium height, small hills, but wind-blown sand, once often flooded by inundation, loessy regions in the area between the two rivers Duna and Tisza, also contribute to the variety of this specifically important. central region.

1.1. Settlement-ethnography does not mean a merely ethnographical description of the settlements — instead it wants to find out about and show fundamental connections important in the process of the settlement-development, which can help a lot in describing and explaining the present conditions and status.¹

Settlement-history and its agrarian-historical approaching method is very important for settlement-ethnography in explaining the historical development of settlements, since their structure is definitely unavoidable for study because of its basically determining the function of a settlement and its morphological character. This structure was strengthened in the 14–15th c. Its main point is the following: the landowner owns the land and lends it to his serfs for use, in exchange for tax, census, villeinage.

House and plot were given to the serf (fundus); proportionately he had a share in using the fields: plough-lands, meadows; he could also use and profit from grazings, wood, he had rights to use the river, etc.² and, in exchange for extra-work, he could have the vineyard, too.

In the time of feudalism the settlement-structure was influenced by the plot-system, even there where it could not

develop in its total form — as a peculiarity of a certain historical development.³ In the middle of the 19th c. some feudal social-economical relations had been eliminated and the new ones resulted in fundamental changes in the settlement-structure — but only in part. At the same time, new forms were also introduced: (e. g. the farming-system).

Among settlement-geography, settlement-history and settlement-sociography, the first one is especially significant, as it helps to determine local energies coming from the actual geographical region; it concentrates on surface-formations which influence the settlement-morphology and examines the functions of the settlements. According to the definition of *Tibor Mendöl*: „A settlement is to be defined by its people, their mutual living-, and working-places. It does not mean a definite and nearby joining to each other in space — but only some spatial connections seen from different points-of view.⁴ He explains the functions of living and working at a settlement as the most important, fundamental ones.

In his explanation, settlements are divided into the following main groups: isolated ones and grouped ones, country-like ones, town-like ones and there are transitional ones, too. The morphological view of this explanation can best be illustrated by the group of settlements of transitional character. Among them the transition between isolated settlements and country-like ones is the abovementioned settlement-transition in the settlement-geography of *Mendöl*. This settlement is a linearly arranged one: the houses face one another on retrospective sides of the main road, the adjoining plots continued along, in the ploughland and fields. The transition — according to *Mendöl* — can be seen in the following: when we see the plots in the length of the street it is a grouped-settlement, but when we see them perpendicularly, from the street, it is a scrapped-settlement, because in the first version living-function really meets living in the second one: living-function meets working-place-function. So the first is grouped, the second one is scrapped. According to this morphological definition, the other transitional type is the one between the country-like and town-like settlement-groups. Here belong the settlements with big surroundings (ploughlands, fields, etc.) around in the Plain. „Our towns in the Plain are big villages with bigger or smaller downtown or city-centres in the middle of the area (*Mendöl*). *Hódmezővásárhely* is a good example — he says — the centre has a downtown-like character with centre-functions; around it a village-like settlement can be found and in the farther surroundings are the farms (scrapped settlement). According to *Mendöl*, it is not a morphologically transitional type

of settlement but it is two (or three) settlements joined to each other.⁵ The agricultural town, as such, — is spatially divided into three parts but *Mendöl* does not treat this settlement as a town because he denies the importance of agriculture in townish development.

Against his idea, *Ferenc Erdei* stresses the fact that in the case of towns (in the Plain) the living area or unit forms the town itself, together with the agricultural one (the garden) while in another case the agricultural unit is not joined to the living one, it is in the fields, but they form a functional unit together — a settlement, a town.⁶ In *Mendöl's* answer the viewpoint of the formal settlement-geography is a very characteristic one: „I have never considered the town as a question of house-types only, but I cannot consider it as simple farming platforms, or -system, either.⁷ *Erdei* underlining the functional unit of the settlement stresses the fact that the farm is not an independent settlement, it belongs to the town agriculturally and administratively.⁸

Mendöl classifies the settlements into two groups: according to their ground-plans: village-like one and the townish one. The village-like group of settlements is divided into the following sub-groups from „village-like, isolated”, „village-like, grouped” or „heap-like” ones, „ribbon-plotted” and „plot-joined” — to plot-form” ones. The sporadic settlement forms belong to the first group. The settlements with regular and irregular ground-plans belong to the second group. The settlements with a „street” („ribbon”) (and the plots are on its either sides) belong to the third group. It has two further sub-types: village with-wood and village-with-marshland around. The farms around „Szarvas” belong here. In *Mendöl's* idea these farms form a „ribbon-plotted” settlement, built accidentally, without any plan. He identifies it with the so called „road-side-village”. In this case, the farms are not settlements, they do not belong to the settlement-centre but they have independent settlement-part.⁹

The functional settlement-geography has exceeded the morphologically-oriented, formal settlement-geography in its viewpoint. *József Becsei* has stressed the close unity of farm and village in a certain part of townish-development.¹⁰ *Edit Lettrich* stressed the townish-field-of-activity saying that „the town extends over all the land by which it can do its original, functional aim or purpose.”¹¹ *Pál Beluszky* has about the same idea on this very question.¹²

1.2. In explaining settlement-geography it is important to underline the significance of the history that deals with the tendency of agrarian development and gives important field instructions in searching of the plotsystem. Settlement-geography

gives exact and substantial explanation of the settlements — forming their types on morphological point of view — emphasising local and positional energies, spatial connection of the living-place function and of working-place function. It does not deal with any social searching. It's the main question of settlement-ethnography. (Maps No. 3, 4—5.).

The substantial, component elements of a settlement are the plots: they form the settlement. The farming man has a plot with a living-house — these kinds of plots form the internal-part of the settlement. Here not only living-function can be found but also agrarian, working-place functions. It can be seen in its character of a certain economical-agrarian, leading working-place centre and in the buildings of the living-place (stables, sheds, coach-houses). Husbandry happens in the fields — in the plough-land, meadowland, vineyard, grazings. The farming man uses the land according to his agrarian structure, economical, financial potency; he owns lands on which he farms in a definite productional system.

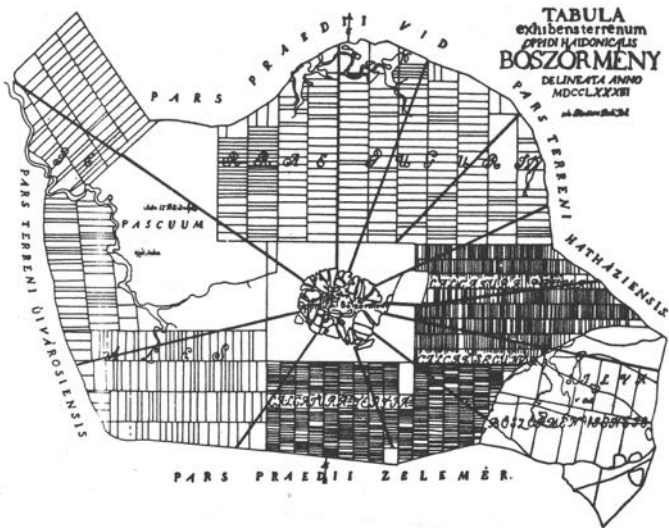
The peasant farming-system worked in a certain, but very definite forms (either in the feudal-, or in the capitalistic-system) on a piece of land, in a close-system, whose fundamental part was the general plot-system, itself. The plot-system contains all the land that was the place of traditional, agrarian production. Different productional units, outside the typical feudal plot-system, also had their own similar agrarian branches of producing activity — they differed only in particular forms of land-owning: plough-land, meadow-land, grazing, vineyard, wood as the fundamental part of the agrarian productional-system (having very much definite parts in it) form the *plot-system* itself, which duly forms the settlement — and, in this sense, it is how the *settlement-system* works in reality.

So while researching the settlement-system, one of the most important things or, perhaps, the most fundamental one, is the exploration of the agrarian productional and work-organizational connections, which give basis for peasant-farming on differently used and divided lands, organized in the traditional plot-system.¹³ Peasant-farming is based on plot-organization and, after Feudalism, on plot-system. It was the social-economical relations that defined if working-places were formed on them or not; thus, settlement-organizations, settlement-systems developed according to the social-economical relations in certain geographical regions.

Investigating settlements and plot-systems means summarizing of many, different ethnographical phenomena for an ethnographer. Settlement-life and its moments can be reconstructed and summed up



Map No. 1. Center of Country-Town Hajdúböszörmény in 1782.



Map No. 2. Territory of Country-Town Hajdúböszörmény in 1783.

— in this way, interconnections can easily be understood and explained. But only the present situation can be recorded this way and, the past events and development, we need historical data and reliable sources.

Recent material has preserved only traditions which are also very important; e.g. pens built in the garden or fields in the confines of the settlement. People also remember the names of different parts of a settlement — showing their certain independence and reflecting their traditional, social differentiation (Lower-district, Upper-district, Tobán, Roman-Catholic-Town, Holy Mary Town, Gipsy-Town etc.). Inner-plots can be described: place, form of the „fundus”, lands, parcels of land in the fields around, their buildings, farming and working itself can also be described; they together show the essence of peasant working structure and document the functional purpose of the whole settlement-system. But the process of developing of a settlement and its description needs historical sources, examining historical documents. In order to illustrate this fact we can show present day-examples.

The settlement-system and the traditional, peasant working-form and place and its function are gradually exchanged for and replaced by the large scaled, extensive farming-system: the traditional small-scaled, peasant farming-system, based on the unit of the inner-plot and the outer-plot, has absolutely disappeared. Small outer-plots as working-places, parcels in the fields have merged into bigger lands and the function has become more important, its economical purpose, its leading part in the peasant farming-system has been gone. The old, traditional plot-system is still living in its fragments and only remembrance can reconstruct it. But remembrance is inaccurate and defective, unsuitable for scientific research. That is why historical data and resources are very important. They can certify and complete tradition, describe ethnographical relations of earlier periods and make the research of their changings possible.

Settlement-ethnographical researches tend towards basing their results on settlement-, and agrarian-history and further examination, i.e. analyses of historical resources. The main point of historical-ethnographical research is to reconstruct the settlement-ethnographical status of different periods by the help of ethnographical phenomena viewed in the light of historical sources. While examining ethnographical phenomena in relation of history and geography, we can define the essence of settlement-ethnography: the traditional village, the country-town and the town are the results of a manyfoldedly originating socio-

economical development, formed and developed in a definite geographical area.

Geographical characteristics define the character of agriculture and farming, help to form and develop a very much definite and characteristic farming-system, and, according to it, a very proper settlement-structure, a characteristic settlement-system. From ethnographical point-of-view a settlement is a smaller or bigger part of a certain area, divided into certain parts, according to the system of land-using and farming. This land gives a frame for landowning and peasant-farming and land-using fundamentally define the organization of producing activity and, according to it, the relation between outer-parts (the fields) and inner-parts (the settlement itself), in other words, the *functional division of the whole settlement*. In an ethnographical explanation: a settlement is that particular kind of economical form (and not only a morphological phenomenon) that goes through a certain and definite historical development surrounded by many-folded social-economical relations and in which the productional, legal, political relations are reflected.

So, settlement-ethnography examines the organization and system of settlements, examines the unit of living-place and working-place together, considers them as a functional unit and examines them in their historical development. But, of course, it deals with morphological questions as well, as one of the most important questions of ethnography, settlement-ethnography is developing and changing of the ground-plan-structure of the settlement-centre, of forming and building of fragmental-settlements in the fields and their joinings and connections (as working-places) to the settlement-centre. In a certain economical system the working — and definite historical development of a settlement forms the essence of the settlement-system and organization. Outer-, and inner-parts belong to it in the very same way, and so do the fields, themselves, which are integrated into the system of the central-settlement.

In this sense, settlement-ethnography goes farther, not only by way of morphology of settlement-geography but also by the researching-level of settlement-ethnography. As the important settlement-morphological questions — which are important for settlement-ethnographical research have been reformed to still some ethnographical results, *István Györffy's* research must also be mentioned. *István Györffy's* research was impelled by „human-geography”. He was not interested in the questions of the settlement-system or of their historical origin, he was especially interested in the questions of gardening-fields, developing of farms, according to his ideas they can be connected to nomadic

way-of-life, extensive-farming.¹⁴ In the early 19th century the characteristically big-fielded peasant-town's centre and its functional division disappeared. I. Győrffy has established — by the help of the *Heydych-towns-examples* that the pens (built in the garden and having important agrarian function) moved into the fields and became farms.¹⁵ In this way, he certified the existence of settlement-system not only and in the relation primarily of settlement-structure — but also in social-economical relation. He examined the farm as isolated to an extent, which prevented him from explaining the relation of the whole system. This is the disadvantage of the morphological research. Győrffy examined the 'First Military Map' (of the 1780-ies) to define the spreading of field-gardens and farms in the Plain. In case of *Gyoma* (Békés County) he established the fact that, „Gyoma and Endrőd have field-gardens. There are no places for accomodation.” While in the neighbourhood — also according to the map — „Berény, Békés, Szarvas, Tiami, Kiskondoros are Dwelling Places.”¹⁶ Examining the villages of the Middle Ages we can easily establish that they were small settlements with small fields and surroundings. Most of them were destroyed in the 16th–17th cc. and big areas became „puszta”,* around the rivers Körös–Tisza–Maros, and belonged to bigger settlements with significant local and positional energies, as mentioned before in case of Szarvas, by *Mendöl*.¹⁷ The fields or confines of *Gyoma* were large, but they got to be considerable only in the 18th c. As there is not any cadastral map of his period it the is impossible to establish the division of the town-centre, but is heap-like system can easily be seen. Historical-ethnographical data do not even refer to field-gardening, though one part of the confines „Vermeshát” (its purpose was storing as an independent function) shows the functional division of the innerpart. The innerpart, the town-centre was a heap-like one surrounded by „inner” granzings, then came the plough-land around (named „Tiami”), according to the map. This part of the confines is named „Keselyös”, and it is one of the most important areas for the town, *Gyoma*. As it is far from the town-centre, dwellings were to be built and they remained there, becoming important working-places in the fields. At the same time, other dwellings being closer or the town (*Egén, Póhalom*) were destroyed when the rotation-system had been introduced by the Harruckern-estate.¹⁸ Győrffy could not establish these relations, for lack of *archivalia* he could not acknowledge the settlement-system with a heap-like innerpart and fields that had necessarily been formed,

* desert

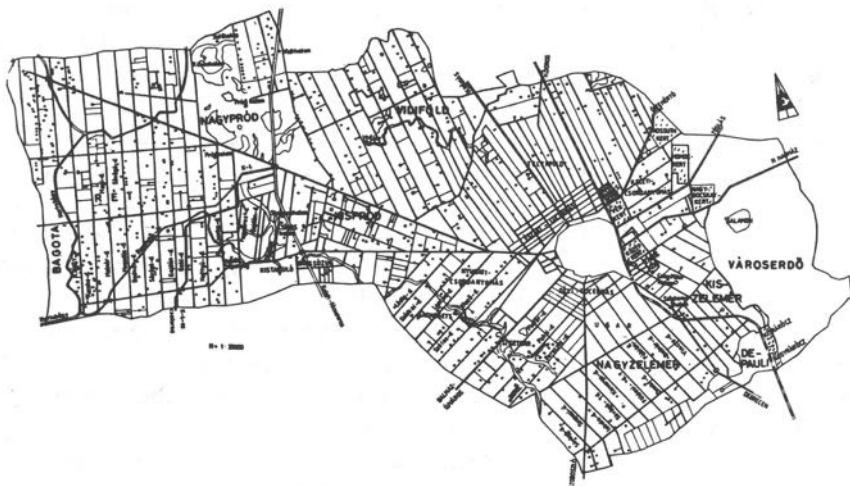
developed and used as important working-places far from the town itself — but being in close connection with each other.¹⁹

2. Settlement-ethnography, therefore, examines the settlement in its development and in its integrity together with the geographical area.²⁰

In the development of the settlements' geographical area and factors surfaces-relations have had determinative parts. They have primarily determined the organization and structure of the settlement—centre its farming possibilities and functions. But the total development of the whole settlement was originally determined by the regularities of historical periods, possessory and social-economical relations.

The Plain is a characteristic, well confinable, determinable area — even by settlement-ethnography. Around the Plain, in the hilly areas big settlements could not develop (cf. narrow stream-vallies, woods). The land of the Plain was formed by big rivers (Danube, Tisza, Szamos) and their subsidiary streams (*Maros, Körös-rivers, Berettyó, Kraszna, Bodrog, Sajó.*) Big marshy areas (*Sárrét, Ecsedi-láp, Bodrogköz, Rétköz*) Floody ones (*Hortobágy, Nagykunság*) black tablelands (in between Hajdúság, Nagykunság, Békés-Csanádi loess-land, Jászság) wind-blown-sandy territories (between Danube and Tisza, Nyírség) were being developed by their work.

The home-conquering Hungarians had occupied the Carpathian-Basin in this above-described, original-natural state. In the 10th–11th cc. firm settlement-systems (small-villages) developed. In the 13th c. depopulation made its influence felt — as it happened in different countries of Europe — many settlements



Map No. 3. Territory of together Pusztas of Country-Town in 1960.

became deserted; they were ruined and only bigger and stronger settlements, with significant local and positional energies, remained and could preserve their vitalities. In spite of depopulation and far as the Mongolian invasion had gone, the settlement-system increased in the 13th c., the Jazygians-Cumanians settled in choosing the marshy fields (Cumanice, Jazygia) and wind-blown-sandy areas between Danube and Tisza.²¹ The depopulation in the 13th-14th cc. furthered the development of „country-towns”. The population of the ruined, depopulated villages „migrated” into bigger, stronger settlements, and the confines of these villages became parts of these bigger settlements, i. e. towns. In case of *Nagykőrös*, there were seven villages with churches and many small villages without churches forming the original, native confines of the country-town.²² Similar, or the same, process happened in cases of many settlements, country-towns of the Plain.²³ During the Turkish-Rule a significant change took place in the settlement-system of the Plain (16th-17th cc.). In consequence of many war-events, a lot of villages depopulated and deserted became „pusztas” and connected directly or indirectly to one of the country-towns by means of buying or leasing lands.

Townish, town-like developments can be seen in the development of country-towns in the Plain. As it was in the 14th-15th cc. people settled for and found shelter in well-defended places even in the 16th-17th cc. These were the, so called, „inner-parts”; inner-grazings belonged to them, and plough-lands were found outside of them giving possibilities for farming. The far „pusztas” were important for animal breeding. This way, the relatively small population of a country-town had big inner and outer places for producing activities, far above subsistence - farming level could produce farming activity and accumulate capital. These facts did enforce the society of the country-town; it developed its autonomy and its functions. Guildic industry and-trade developed making products not only for the population of the town but also for the people living around it, so as animal-husbandry and trade, doing significant foreign export them. Country-townish development emerged from characteristic agrarian relations coming to a head in the middle of the 19th c.²⁴

In the 16th-17th cc. small villages deliberately remained beside the bigconfined-country towns. (Primarily in the border-areas of the territory under Turkish rule, as they were well-defended, geographically, against any enemies.)

In the 18th c. there came a period of peace and it also helped the development of settlement-system. The original population spontaneously moved back (*Ócsa, Némedi, Kécske, Tószeg*,

Vezseny, Abony), while other villages were populated systematically by their land-owners (*Alberti, Irsa, Pilis*). In the southern part of the Plain, in *Bácska, Bánát*, repopulating was organized by the state, itself, and that was very important. The proportion of the „puszta-land” decreased in the 18th c. But in the territory between Danube and Tisza, in *Jazygia-Cumania*, in „County Hajdú” big ‘puszta’s remained deserted, depopulated. In case of *Jazygia*: villages and country-town there confirmed their lands, holdings, settlement-systems by the help of the „redemption” in the middle of the 18th c. and could have and own big outparts, fields, confines and ‘puszta’s even in the territory between the two rivers, Danube and Tisza — many kilometers far from the town.

Many other country-towns of the 15th century also found the way to fix their „puszta” to the original confines in the 18th c. Some of these towns were free royal towns and the loss of the ‘puszta’s was not big economical damage for them.

In the 18th c. new big-confined and middle fielded settlements were also founded especially in those territories where the big lands belonged to one grand landowner (around rivers *Körös-Tisza-Maros*). Small villages ruined and depopulated, in earlier periods, did not come to life any more, but joined to bigger settlements, close by, enlarging their confines, i. e. fields. The settlement became big-ones with the conditions of a country-townish development (*Gyoma, Békéscsaba, Békés, Szarvas, Szentés, Hódmezővásárhely*).

In the 18th c. the settlement-system was confirmed in the Plain and the settlement in question developed what could have reserved their settlement-ethnographical characteristics up to the middle of our century. A lot of data, documents and important maps can be found for them from the 18th c. The exact examination of these settlement-systems is only possible by way of historical-ethnographical methods.

In the 14th-15th cc. the ‘serfplot-systems’ and relations developed.²⁵ The only owner of the land is the landowner. He gives the land for the serfs to cultivate it and to make acceptable use of it. A plot for a living-house, plough-land, meadow were given to them so that they could use the grazings, woods, that they could fish, and vineyards were also given to them. In exchange for the plot-ground (*sessio*) the serf had to give a certain sum (*taxa, census*) and present to the landowner. But they could live a relatively free life, could organize their community, and the autonomy of the country-town was granted.

Significant changes took place in the 16th c. Landowners more and more wanted to create their own seigniorial domestic economy

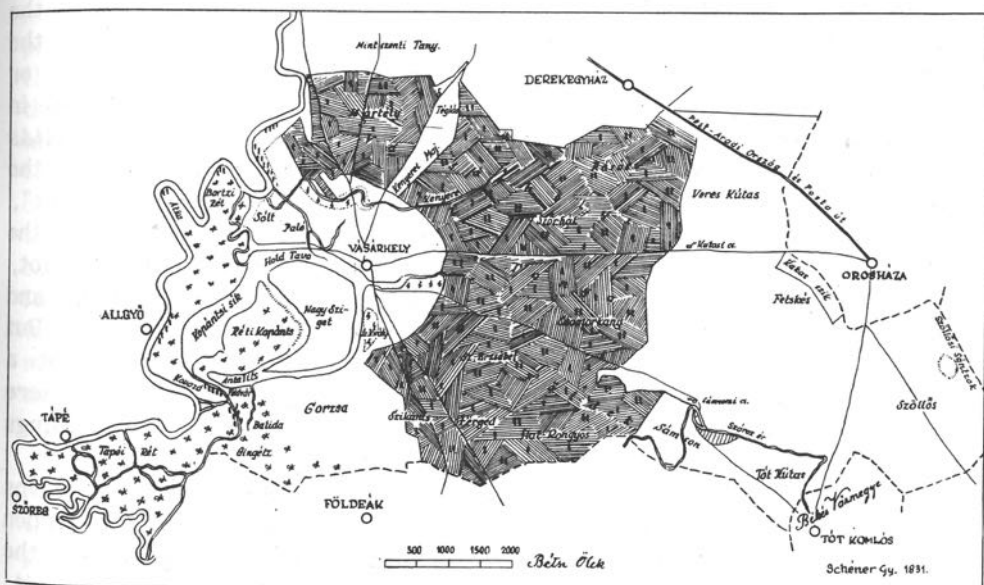
in order to get bigger profits, more than the taxa was.²⁶ In a significant part of the Plain this process could not take place, because, in consequence of the Turkish rule it was impossible for the landowners to settle down in their own estate and create 'seigniorial' domestic economy. They must have been satisfied with the taxa and presents sent by their serfs — and could see their estates far, away, far from the Turks. In the territories, under the Turkish rule, in villages and country towns the remaining intact, peculiar historical relations could not allow the rigidity of serf-plot-system and organization. Serf-peasant-possessory relations promised a fair use of the fields, and its system could also developed in a very original, natural way.²⁷ The villages guaranteed their own independence and safety by founding the peasant-county in the 16th–17th cc. Bigger country-towns either joined them or formed their own organization e.g. „Three Towns” (*Cegléd–Nagykőrös–Kecskemét*); the „country-towns” were independent as far as leading their own lives. This independence was ensured by heavy taxes, so that their economical-financial strengthening should be a really very important question for them. That is the reason why they were getting more and more lands, fields. These were arranged by *the* magistracy and *the* judge, the community gave plots for the incomers, plough-lands, grazings, woods, as well. They took, on lease, „puszta” from Hungarian and Turkish landowners, these areas were divided into parcels among (*civis*) well-to-do peasant — also for lease („sublease”)²⁸ — extensive animal-husbandry.

The settlement-system is also determined by the structure of the working-places, working-organization and the use of the lands. The well-to-do-peasants (*civis*) usually lived in the town-centres, in their living-houses on the plots. Their animals were kept in the pen-garden, in the outskirt of the inner-part of the town. In the fields dwellings were built also suitable for cultivating and animal keeping, too. The earliest data for this are from the middle of the 16th c. from *Bódregeyháza* and *Kecskemét*.²⁹ The working-place function of these field-gardens and dwellings are proved by the living-part of them, e.g. winter-dwelling.

In the leased „puszta” working — places were also formed; summer living places were also built as *indispensable* buildings of animal-keeping. So in the 16th–17th cc., either in bigger-, or smaller-confined settlements the connection between the innerplot and the field-garden, or dwellings in the outerpart of the town can again be found in the Plain. The 16th c. brought changings in land-using and in the case of the working-place. In the beginning of the century, smaller reviving villages could develop in a natural, original way: the development of the settlement-centre



Map No. 4. Center of Country-Town Hódmezővásárhely in 1810.



Map No. 5. Territory with Farm-zone of Hódmezővásárhely in 1831.

was not regulated and, in the confines, everybody could get plough-land or grazings of his own: dwellings, field-gardens, working-places were formed, as it was in earlier centuries. But in the 18th c. authorities formed, as it was in earlier centuries. But in the 18th c. authorities prohibited this free land-using and dwelling-system and rotation was introduced instead of it especially in bigger estates or privileged areas: Jazygia-Cumania, County Hajdú (Map No. 1-3.)

In the territory around the rivers *Körös-Tisza-Maros*, in the second half of the 18th c. a new land-surveying took place according to the serf-plot-system (Maria Theresia determined the *fundus* of a one-plotted - serf in two „Pozsonyi-mérő”, (an old an obsolete grain measure) his plough-land in 24 holds and grazing in 1200 square-fathom holds. These parcels were planned to be taken into three independent parts. But many kilometres, far from the inner economical leading centre, it was impossible to develop rotation and mot part of the plotland was given in the dwelling-area for the serfs.

The situation is the same in case of the estates of denominational foundation e.g. *Cegléd* where only the serfs with 1/8 and 2/8 plots got their plough-land and grazings in the northern-confines rotation.³¹

In the settlements of *Jazygia-Cumania redemption* changed the working-system, field-using and the settlement-system, itself. The fundamental part of the well-to-do-peasant's land was the redimated originally-owned fields and plough-lands and not the house-plots. These lands were given in three rotations in the confines for them but the remains of earlier settlements or dwellings were kept in repair, so they could cultivate the land in four rotations in this way (e.g. *Kunszentmiklós*, *Szabadszállás* etc.)³² (*Kisújszállás* was an exception!) But the situation was the same in *County Hajdú*, though here, the so called „Heyduck-plot”, was valid. The (Heyduck farming peasant) participated in the fields of the settlement-confines in proportion to his house-plot, the lands were given in three rotations, the dwelling-lands and meadows were also given in independent parts of the confines. But in the „puszta-lands”, nearby the inner-fields, there was not a rotation in farming - as it was in case of *Hajdúböszörmény*. Here the parcels were redivided from year to year and dwellings couldn't be formed and developed, e.g. *Vidiföld*.³³

Some privileged (*Debrecen*) and chartered country-towns (*Hódmezővásárhely*, *Nagykörös*) could preserve the field-garden character of their inner-fields, whatever else they grew in the dwelling-farm system in the divided puszta (*Nyársapát*,

Pótharaszti) in the end of the 18th c. and the beginning of the 19th cc. (Map No. 4—5.)³⁴

By the beginning of the 19th c. settlement-system arrived to new charter of its development. Primarily, the field-commassation was started in the *Jazygian-Cumanian* settlements.

As a consequence of it, the working-place and system have changed. Rotation was put to its end, too. Plough-lands and meadows were given to the peasant in one part in the confines; where they could build farms, and working-places. The settlement-centre was also changed: authority took measures for rearranging of the centre heap-like settlement-form was ruined and the house-plots were given to form a regular street-system. The two inner-plots-system also became unimportant, living houses were built in the field-(pen)-gardens, living-function and working-function were unified. In the first half of the 19th c. a very similar process took place in *County Hajdú*: in consequence of commassation the field-(pen)-garden character of the inner-fields disappeared; rotation was liquidated in the confines and joined the „puszta-lands” to the settlement; oncer for all. In case of *Nagykőrös* the community of the country town redeemed *Nyársapát puszta* in 1818 and divided it into 20—25 holds-holdings among the original population.

In this way, farming-system became general in *Nyársapát* and joined to the country-town in working-place-system relation, as well.

The second half of the 19th c. is very much important in the process of settlement-development. The patent relating to socage (1853) made the emancipation of serfs, possible the commassation, the development of free farming-system came to age. Cultivating, intensive animal-keeping and productional agriculture needed the tilling of arable land, thus: big innergazings were also commassated and divided. This process was urged and speeded up by the anti-inundation work and regularization of riverways. In the confines of different settlements the grazings were divided where farms were built. Especially a peasant, without any land, earlier wanting to get land there — so all this meant that all the family moved to the farm. (living-function and working-function were together) But this farm being a so called „belonging-settlement” remained an important part of the town as a farm-dwelling.

The settlement-system characterizable by free field-using and farm-economy, worked betweten the 1950—60-ies. The liquidation of the traditional peasant-farming was taken by, statistically, predemptory decision patterned after the Soviet Kolhoz (collective farm) and the organization and developing of the farmers'

agricultural co-operatives that brought to an end to the living of the centuries-old settlement-system and to the functioning of traditional villages and country-towns...

Notes

1. *László Novák*: Településrajz és az Alföld településrendszer-típusai. Doktori értekezés a KLTE Néprajzi Tanszékén; *László Novák*: Településnéprajz. Tanulmányok az Alföld településnéprajzához. Az Arany János Múzeum Kismonográfiái 5. Nagykőrös.

2. *István Szabó*: A középkori magyar falu. Budapest, 1969. *István Szabó*: A falurendszer kialakulása Magyarországon. Budapest, 1971.

3. *László Novák*: Nagykőrös mezővárosi fejlődése és településrendszere a XVII–XIX. században. In: Tanulmányok Nagykőrös történetéből és néprajzából. (Red.) *László Novák*. Az Arany János Múzeum Közleményei I. Nagykőrös, 1978. 9–168. p.

4. *Tibor Mendöl*: Általános településföldrajz. Budapest, 1963.

5. *Tibor Mendöl* op. cit. 33–36.

6. *Ferenc Erdei*: Magyar város. Budapest, é. n.

7. *Tibor Mendöl*: Néhány szó az alföldi város kérdéséhez. Földrajzi Közlemények XLVIII. 1939. 223–226.; 226–228.

8. *Ferenc Erdei*: Tanyástelepülések földrajzi szemlélete. Földrajzi Közlemények LXII. 1941. 107–108.

9. *József Becsei*: Az alföldi „mezővárosok” szerkezetének átalakulása. Földrajzi Közlemények XXI. 1973. 37–67.

10. *Tibor Mendöl* op. cit.

11. *Edit Lettrich*: Az alföldi tanyák település- és gazdálkodási rendszere. Földrajzi Közlemények XIV. 1968. 21–40.; *Edit Lettrich*: Kecskemét és tanyavilága. Földrajzi Tanulmányok. 9. Budapest, 1968.

12. *Pál Beluszky*: Nyíregyháza vonzáskörzete. Földrajzi Tanulmányok 13. Budapest, 1974.

13. *László Novák*: A szőlő Albertirsa és Pilis hagyományos telekrendszerében és üzemszervezetében. *Studia Comitatus* 3. Szentendre, 1975. 231–274.

14. *István Györffy*: Hajdúböszörmény települése. Föld és Ember VI. 1926. 117–210.; *István Györffy*: Az alföldi kertés városok. Néprajzi Értesítő XVIII. 1926. 105–136.

15. *István Györffy*: A magyar tanya. Földrajzi Közlemények XLV. 75–93.

16. *István Györffy*: A telek. Telekformáink. Az Alföld településformái. In: Magyar falu – magyar ház. Budapest, 1943. 113–118.

17. *Tibor Mendöl*: Szarvas településföldrajza. Debrecen, 1929.

18. *László Novák*: Gyoma településnéprajzi viszonyai és hagyományos gazdálkodása. In: Gyomai tanulmányok. *Ferenc Szabó* (Red.) Gyoma, 1977. 505–574.

19. *László Novák*: Györffy István munkásságának története. In: Györffy István az Alföld kutatója és életművének irodalma. Red.: *Tibor Bellon–László Szabó*: Nagykursági Füzetek 6. Karcag–Solnok, 1987. 114–125.

20. *László Novák*: Gyoma... op. cit.; *László Novák*: A Börzsöny északnyugati vidékének településnéprajzi viszonyai. In: Börzsöny néprajza. *Nándor Ikvai* Red. Studia Comitatus 5. Szentendre, 1977. 243–307.

21. *István Szabó*: A falurendszer op. cit.

22. *László Novák*: A három város építészete. Az Arany János Múzeum Kismonográfiái 8. Nagyőrös, 1989.

23. E. g. *György Módy*: Az Árpád-kori templomépítészet Hajdú-Biharban. In: Építészet az Alföldön. *László Novák–László Selmeczi* Red. Az Arany János Múzeum Közleményei VI. Nagyőrös, 1989. 41–56.

24. *Vera Bácskai*: Magyar mezővárosok a XV. században. Budapest, 1965.

25. *István Szabó*: Praedium. Vizsgálódások a korai magyar gazdaság- és településtörténelem körében. Agrártörténeti Szemle V. 1963. 1–147, 301–331.

26. *P. Zsigmond Pach*: Nyugat-európai és magyarországi agrárfejlődés a XV–XVII. században. Budapest, 1963.

27. *László Novák*: Településnéprajz op. cit.

28. *László Novák*: Nagyőrös op. cit.

29. *László Novák*: Mozgó és vonzaskörzete településnéprajza a XVIII–XX. században. Debrecen, 1986.

30. *László Novák*: Településnéprajz op. cit.

31. *László Novák*: Cegléd mezőváros a XVIII. században és a XIX. század első felében. In: Cegléd története. *Nándor Ikvai* Red. Studia Comitatus 11. Szentendre 1982. 121–186.

32. *László Novák*: Mozgó op. cit.

33. *István Balogh*: Határhasználat Hajdúböszörményben a XVIII. században. Ethnographia LXV. 441–457 (1957) 99–104 (1955). *László Novák*: Településnéprajz és op. cit.

34. *László Novák*: Nagyőrös op. cit.; *László Novák*: Három város. Budapest, 1986.

Az Alföld településnéprajza

A település meghatározott történeti folyamatok, s társadalmi, gazdasági viszonyok által meghatározva alakult ki, évszázados fejlődés eredménye. A településnéprajz történeti, néprajzi módszerrel

vizsgálja a települést: annak összetevő elemeit (telek, porta, szántóföldi telek, szőlőföld stb.) rendszerben láttatja, a településrendszer funkcióját hangsúlyozza. A település központja az agrártermelés irányítóközpontja: a lakásfunkció mellett bizonyos gazdasági funkció is megtalálható itt, gyakran a lakóháztól külön álló gazdasági kertekben (kezes, igás jószág, takarmánytárolás stb.). A paraszti gazdaság struktúrájának megfelelően, a határbeli szántóföldek, kaszálók szervesen a belső központhoz kapcsolódnak, s együttesen pedig a településrendszert képezik. A településrendszer — a határhasználat, üzemszervezet fejlődésének megfelelően — évszázadok során fejlődött, érte el legfejlettebb állapotát a XX. század első felében.

Az Alföld a Kárpát-medence egyik legnagyobb tájegysége, amely elsődleges mezőgazdasági terület. Viszonylag sík vidék, amelyet a Duna, Tisza folyók és mellékfolyóik alakítottak ki, s tagolják árvízjárta területekre, feketeföldű, termékeny hátságokra, homokkal borított résztájakra. A sajátos történeti fejlődés eredményeként kis- és nagyhatárú településrendszerek alakultak ki. Az agrárjelleg határozta meg a településközpont struktúráját; a lakóházak szabálytalanul halmazosan helyezkednek el, s gyakori esetben a gazdasági udvar funkciói külön helyen, a lakóházakat övező kertésekben összpontosult.

A tágas határ a XIII—XIV. századtól alakult ki, az energikusabb, kontinuos települések a XVI—XVII. században is tovább fejlődtek. A központi településrendszer puszták révén növekedtek. A határhasználati rendszer függvényeként, a határban és a pusztában üzemhelyek (mezeikert, szállás, tanya) alakultak ki, amelyek a paraszti gazdálkodás működésének alapjait alkották, üzemszervezetileg egységet alkottak a településközponttal: a belsőség lakásfunkciója, a külső határ elsődleges gazdasági, munkahelyi funkciója egységenként testesítik meg a településrendszert.

Az Alföldön jellegzetes kishatárú falvak a Bodroghözben, Rétközben alakultak ki, az egykori mocsaras térszíneken. A nagyhatárú, mezővárosi településrendszerek ott jöttek létre, ahol a történelem viharai során (így török hódítás korában) legnagyobb mérvű pusztulás következett be a településállományban. Jellegzetes településrendszer típusú vidék a Hajdúság, Jászkunság, a Körös—Maros—Tisza köze, a szabadalmas mezővárosok (Kecskemét, Nagykőrös, Cegléd, Mezőtúr), a nyírségi bokortanyás vidék, a Kalocsa környéki szállásos vidék.

Novák László

KULTURREGIONEN IM NORDÖSTLICHEN GEBIET
DES KARPATENBECKENS

Im nordöstlichen Gebiet des Karpatenbeckens treffen drei grosse geographisch-historische und gleichzeitung auch kulturelle Zonen aufeinander: die Grosse Ungarische Tiefebene, Oberungarn und Transsylvanien. Es erweist sich jedoch als schwierige Aufgabe, zwischen den einzelnen Kulturen eine exakte Grenzlinie zu ziehen, denn zwischen ihnen erstrecken sich Übergangstreifen, welche dann wieder in neue Mikrozonon zerfallen. Heute stimmen die Forscher, die die ungarische Heimkultur in ihrer geschichtlichen Entwicklung untersuchen, schon darin überein, dass sich die Typen nach Grosslandschaften gegen Ende des 18. Jahrhunderts herausgebildet haben. Im Laufe vergangenen Jahrhunderts differenzierten die sich innerhalb einzelner Hausländereien in früheren Epochen herausgebildeten Kleinlandschaftsvarianten noch weiter. Und infolgedessen entstanden Varianten, deren Formenwelt von nahezu unerschöpflichem Reichtum war. Vor allem in der äusseren Erscheinung der Gebäude kamen diese Varianten zur Geltung, doch — wenn auch etwas verzögert — setzte eine Umwandlung auch bei den Heizungseinrichtungen und den Rauchabzügen ein. Wenn all dies auch kaum einen Einfluss auf den Grundriss der Wohngebäude ausübte, so kam es doch zu einer qualitativen Veränderung dieser in ihrer Einteilung nach Funktionen. Der Wandel in der bäuerlichen Lebensweise erbrachte neue Ansprüche und Notwendigkeiten gegenüber dem Wohnhaus, welche wiederum auch die Veränderungen im Funktionssystem und den Heizungseinrichtungen determinierten. An dieser Stelle muss jedoch bemerkt werden, dass uns nicht in jedem Falle ausreichende Anhaltspunkte zur Differenzierung grösserer oder kleinerer Regionen innerhalb einzelner Hausländereien zur Verfügung stehen. Daher können wir uns im weiteren eher nur auf eine Summierung der Ergebnisse einstellen, sowie darauf, die Probleme zu formulieren, können aber noch keine Lösungen anbieten.

Zieht man die Grundrisseinteilung der Wohnhäuser, die Form ihrer Heizungsanlagen sowie die Weise des Rauchabzuges in Be-

tracht, so lassen sich in der rezenten Kultur die folgenden Hausformen unterscheiden:

1. Im nördlichen Teil des ungarischen Sprachraumes innerhalb des Karpatenbeckens, in dem Streifen zwischen dem Fluss Ipoly und dem Tal des Flusses Hernád, hat sich eine Hausform verbreitet, die auch im Rund der benachbarten slowakischen, polnischen und ukrainischen Bewohner ganz bekannt war. Früher befand sich in der vom Grundriss her einheitlich gegliederten, aus den Räumen *Stube+Diele+Kammer* (ung.: *szoba+pitvar+kamra*) bestehenden Hausform die einzige Feuerstelle in der Stube. Hierbei handelte es sich um einen von Zimmer aus beheizbaren eckigen Steinhofen, der in den Jahrhunderten des Mittelalters keinerlei Rauchabzug noch Schornstein besass. In den weniger entwickelten Gebieten war diese Form noch bis zum letzten Drittel unseres Jahrhunderts zu beobachten. Laut historischen Quellen begann man im 17. Jahrhundert, ein *Rohr* (ung.: *kürtő*) über dem Ofenloch anzubringen, über welches der sonst ins Zimmer austretende Rauch entweder direkt in den Bodenraum oder vom Ofen aus schräg hinüber in den Nachbarraum, die Diele, geleitet wurde. Diese beiden unterschiedlichen Lösungen geben wahrscheinlich den Rad der Entwickeltheit wider. Der Rauchabzug mittels eines schrägen Rohres verbreitete sich dann allgemein, als man auch hier wie in der Grossen Ungarischen Tiefebene dazu überging, über dem hinteren Teil der Diele einen freien Schornstein zu errichten.¹ Dies wurde im Laufe des vergangenen Jahrhunderts allgemein.

2. Eine weitere Hausform, die die Baukultur dieses Gebietes entscheidend bestimmte, kommt aus der Grossen Ungarischen Tiefebene. Charakteristisch für diese Form war, dass in der Stube ein in seinem Grundriss runder Ofen stand, der von aussen her beheizt wurde, während in der Küche vor dem Ofenloch und entlang den Wänden aus Lehm gebaute Bänke standen, unter welchen es auch solche gab, die als offene Feuerstelle beziehungsweise als Liegemöbel vorkamen. Die für die Küche im Tieflandhaus typische Feuerstelle hiess Ungarisch „*középpadka*“. In der Transtheissgegend hatte diese recht grosse Ausmasse, während sie im Zwischenstromland von Donau und Theiss und im Süden der Grossen Ungarischen Tiefebene weitaus kleiner war. Erstere wurde tatsächlich noch zum Kochen genutzt, während letztere mehr als Tisch diente. Der Rauch aus dem Stubenofen und vom offenen Herd in der Küche wurde über einen freien Schornstein nach draussen geleitet.²

3. Die dritte grosse Hausform bildete sich im Tal des Flusses Szamos sowie in dessen Überschwemmungsgebiet aus. Eingeschlossen sind hierin auch die nördlichen und mittleren Gebiete von Transsylvanien.³ Der hier dominierende und determinierende Haustyp war vor allem für das Binnenland Transsylvaniens, charakteristisch.

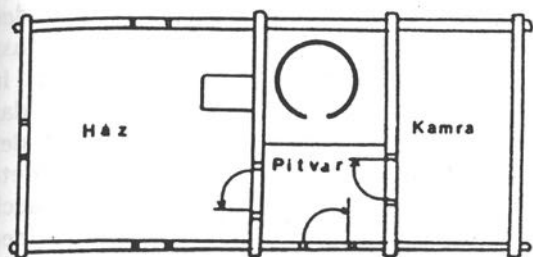
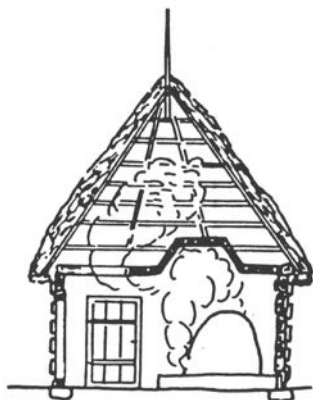
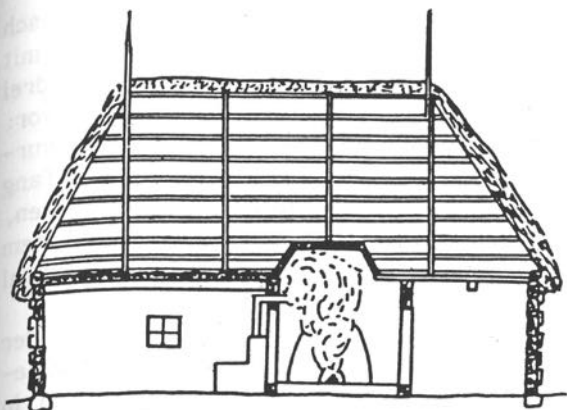


Abb. 1. Wohnhaus, im Laubenungang mit Ofen, dessen Grundriss kreisförmig ist. Nord-Bihar, nach R. Vuia

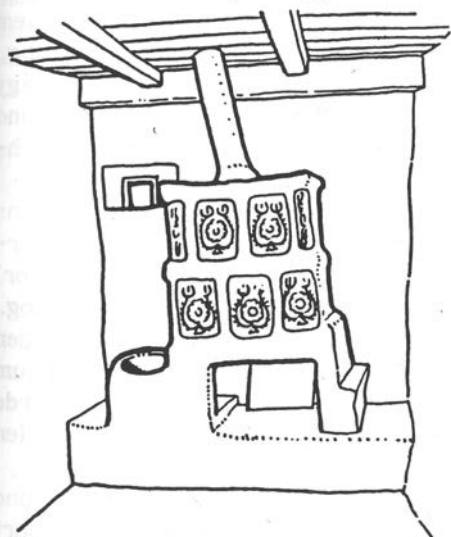


Abb. 2. Gekachelter Kamin. Magyarremete (Bez. Bihar) nach K. Kós

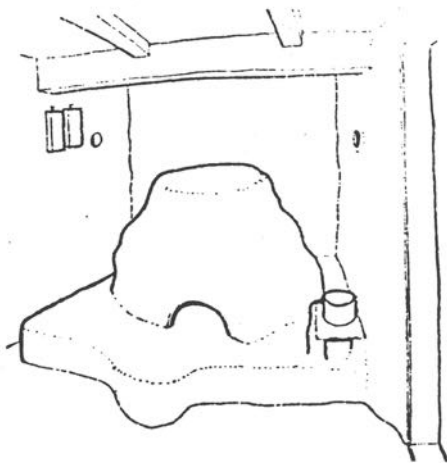


Abb. 3. Backofen im Laubenungang. Szér (Bez. Szilágy) nach K. Kós

Von *Vuia Romolus* wurde er als neueren Datums, jedoch als typisch transsylvanische Erscheinung aufgefasst.⁴ Dieses Haus bestand mit seinem reihenförmigen Grundriss vorwiegend aus zwei oder drei Räumen. Am häufigsten kamen folgende Grundrissvariationen vor: *Stube+Diele*; *Stube+Diele+Kammer*; *Stube+Diele+Stube*. Die Stube wurde über einen *Kamin* (ung.: *kandalló*) beheizt, dessen Rauchfang häufig mit Kacheln bedeckt war. Der Kamin diente nicht nur Heizen, sondern — vor allem im Winter — auch zum Kochen über offenem Feuer. Im anderen Raum, in der Diele, stand ein Ofen, der sowohl zum Heizen als auch zum Kochen diente⁵ (Abb. 1–3).

In Hinblick auf die Beziehungen zwischen den Feuerstellen der Stube und der Diele haben sich je nach Kleinlandschaft verschiedene Varianten herausgebildet. Es gab Fälle, da wurde der Ofen in der Diele über den Rauchfang des Kamins in der Stube beheizt. Das heisst, das Ofenloch befand sich in der Stube (Abb. 2). In den Dörfern der Landschaft *Szilágyság* war es auch nicht selten, dass der Ofen teils in der Stube, teils in der Diele stand, da er in die Trennwand eingebaut war. Diese Form hielt *Károly Kós* für das Ergebnis einer neueren Entwicklung.⁶ In einem anderen Fall war der Ofen nicht mit dem Kamin in der Stube verbunden, sondern bildete eine eigenständige Feuerstelle in der Diele, von wo aus er auch beheizt wurde (Abb. 3). Die Öfen in der Diele hatten meist einen runden Grundriss, die Bank vor dem Ofenloch diente häufig auch als offene Kochstelle, die nicht selten auch mit einer Kesselherd (ung.: *katlan*) genannten geschlossenen Feuerstelle oder einem Kesselhaus verbunden war. Die Verbreitung dieser Form hatte vor allem im nördlichen Teil des ehemaligen Komitats Bihar ihre Bedeutung, und zwar in den westlich gelegenen Dörfern der Komitate *Szilágy* und *Szatmár* ebenso wie im südlichen Teil der Komitate *Bereg* und *Ung*; mit anderen Worten, in der Übergangszone zwischen dem Flachland und den Gebirgsgegenden.⁷

Die Rauchableitung aus dem Wohnhaus geschah in zwei Weisen: Am meisten verbreitet war es, den Rauch aus der offenen Feuerstelle in der Stube und den Ofenrauch in einem *Zelt* (ung.: *sátor*) genannten Rauchfang zu sammeln und über ein Rohr in einen sog. blinden Schornstein über der Dielendecke abzuleiten. Aus den Öffnungen dieser Esse gelangte der Rauch dann in den Bodenraum (Abb. 1). In den Gebieten um die Grosse Ungarische Tiefebene wurde es schon im vergangenen Jahrhundert gebräuchlich, einen freien Schornstein zu errichten (Abb. 4).

Die hier vorgestellten Varianten von Feuerstellen und Rauchabzügen in Wohnhäusern existierten im vergangenen Jahrhundert schon synchron nebeneinander. Bei einer Untersuchung ihrer geographischen Verbreitung stellte sich jedoch heraus, dass die in ihrem

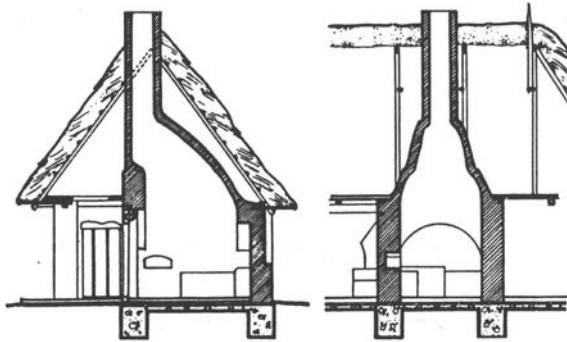
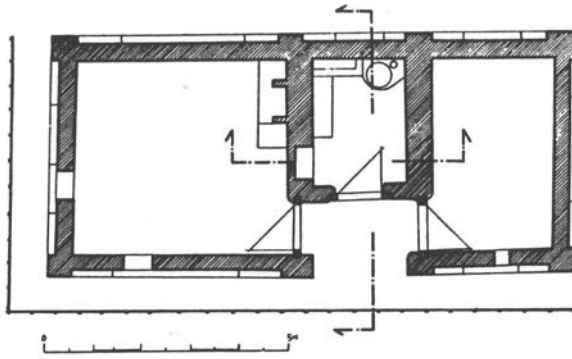


Abb. 4. Wohnhaus mit geöffneter Remise und Querschnitt durch die Rauchabzugskonstruktion. Milota (Bez. Szatmár) Freilichtmuseum Szentendre. nach M. Flórián

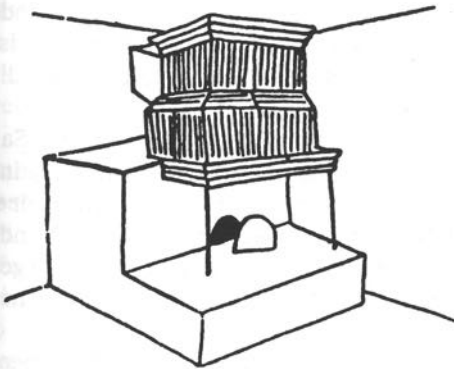


Abb. 5. Ofen in der Stube mit gekachelte (Bodrogköz). nach S. Ebner



Abb. 6. Heizungseinrichtung der Stube. Füzér (Abaúj) nach S. Ebner

Grundriss runden Öfen in die Diele vor allem in Verbindung mit dem Rauchabzug über einen freien Schornstein vorkamen.⁸

In den flachländischen Gegenden der ehemaligen Komitate Szatmár und Bereg, vor allem aber in dem von den Flüssen Túr und Theiss abgegrenzten Gebiet sowie am Oberlauf der Theiss verbreiteten sich überall an das ungarische Ethnikum gebunden, jene Häuser, deren Hauptcharakteristikum die *offenen Esse* (ung.: nyitott erez) war (Bild 4). Als erstes wurden wir durch den grossen ungarischen Schriftsteller Zsigmond Móricz auf diese Erscheinung aufmerksam gemacht, und zwar in einer volkskundlichen Beschreibung von Beginn des Jahrhunderts. Dor beschreibt er nämlich einen Haustyp, der nicht nur über eine offene Esse verfügte, sondern in dessen Stube ein Kamin stand, und wo es keinen breien Schornstein gab. Parallelen zu der von Móricz dargestellten Hausform waren unseres Wissens nur im Szeklerland zu beobachten, wo sie hingegen schon im 17./18. Jahrhundert recht allgemein waren.⁹ Anhand von Angaben lässt sich darauf schliessen, dass sich der freie Schornstein in diesem Gebiet erst mit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zu verbreiten begann. Ob es sich hier jedoch um eine Hausform handelt, die infolge einer internen Entwicklung entstand, oder aber wir es hier mit einem Archaismus zu tun haben, der sich infolge spezifischer historischer und geographischer Bedingungen erhalten konnte, kann anhand unserer jetzigen Kenntnisse noch nicht entschieden werden. Anzunehmen ist, dass diese Häuser eine archaische Form der in ihrem Ursprung identischen Hauskultur der östlichen Region des Karpatenbeckens repräsentieren, die in einzelnen abgeschlossenen Gebieten bis in jüngste Vergangenheit erhaltenblieben. Jedoch sollte auch nicht ausgeschlossen werden, dass auch zufällige Übereinstimmungen möglich sind.¹⁰

Neben den offenen Esse stellt in der volkstümlichen Architektur auch die starke Verbreitung von Giebel-, Front- und Rundlauben ein Charakteristikum der Landschaft dar. Beispielsweise ist der Bau einer Giebllaube weder für Nordostkarpaten, noch für die Grosse Ungarische Tiefebene typisch.¹¹

Das grosse Territorium, das vom Mündungsgebiet der Flüsse Sajó und Hernád sowie Szamos und Kraszna umgrenzt ist, bildete eine derartig breite Übergangszone, wo sich die oben vorgestellten drei Hausländereien treffen. Zu dieser Übergangszone gehören die Landschaften Nyírség, Rétköz und Bodrogeköz und das Zemplén-Gebirge. Jede von diesen Landschaften trägt in der Architektur ihre eigenen Charakterzüge.

Die Wirkung der Hauskultur der Grossen Ungarischen Tiefebene kam vor allem in den südlichen und mittleren Gebieten der Nyírség zur Geltung. So entsprach beispielsweise die Heizungseinrichtungen dieser Häuser im Tiefland. In der Küche fehlte die sog.

Mittelbank, noch im vergangenen Jahrhundert kam es dagegen häufig vor, dass man ausser dem Stubenofen auch noch einen Kamin errichtete.¹² Historischen Quellen zufolge wurde im 18.—19. Jahrhundert noch vielerorts ausschliesslich über den Kamin geheizt. Auf Kosten der herkömmlichen Küchenherde verbreitete sich während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ähnlich wie in den Dörfern der Szilágyiság auch hier eine Form der Küchenöfen, die viereckig war und so in die Trennwand zwischen Stube und Küche eingebaut wurde, dass die eine Hälfte zur Stube, die andere aber zur Küche zeigte. Beheizt wurde dieser Ofen von der Küche aus. Dass sich die Lehmwände mit Fachwerk und die Flechtwände immer stärker verbreiteten, fast nur noch Decken aus Brettern gebaut wurden und die mit Stroh gedeckte Waldmachform, die etwas steiler als das tiefländische Dach war, angewendet wurde, all dies zeugt von der Wirkung der Kultur der Nordostkarpaten. Nach Norden hin nimmt diese Wirkung dann noch zu, sodass das architektonische Bild im Norden der Nyírség der Szatmárer Hauskultur schon weitaus näher steht als der tiefländischen. Neben den hohen und steilen, mit Stroh oder Schindeln gedeckten Dachformen, trifft man auch hier auf eine reiche Kultur an Lauben. Was die Heizungseinrichtungen der Häuser betrifft, so existierten hier die aus der Grossen Ungarischen Tiefebene synchron neben denen aus Nordtranssylvanien. Häufig kam es vor, dass es in der Stube einen Kamin und in der Küche einen viereckigen Ofen gab, während der Rauch über den freien Schornstein abgeleitet wurde. Aufgrund der bisherigen Forschungen hat es den Anschein, als ab von Ende des 18. Jahrhunderts an in immer stärkerem Masse der Gebrauch von Heizungseinrichtungen wie in den Häusern der Grossen Ungarischen Tiefebene zunahm. Als Folge dessen verschwand der Kamin allmählich aus der Stube, während sich der Küchenofen noch lange Zeit erhielt. Hierbei ist beachtenswert, dass unter den Öfen in der Küche die in ihrem Grundriss runden, vor allem in dem Gebiet östlich der Kraszna—Theiss—Linie vorkamen, während die viereckigen Formen in den Dörfern dominierten, die westlich von dieser Linie lagen.¹³

In der Landschaft Bodrogeköz, diesem von Bodrog und Theiss umschlossenen Gebiet, war im vergangenen Jahrhundert der Gebrauch des „Kabola“ genannten Kamins in der Stube noch allgemein verbreitet. In den meisten Fällen stand dieser mit dem scheitförmigen Ofen in Verbindung (Abb. 5).¹⁴ Hier hat die Forschung aber schon mit typologischen Problemen zu rechnen. Es ist nämlich gar nicht so einfach zu entscheiden, ob man bei den Rauchfängen der offenen Herde, die an einen Ofen angeschlossen sind, nun einem eigenständigen Herd oder nur einer Einrichtung zur Rauchableitung gegenübersteht. Ähnlich gestaltet sich auch die Situation im Zemplén-Gebirge, wo die Ableitung für den Rauch aus dem scheitförmigen

Stubenofen aus einem Rauchfang über dem Ofenloch und einem Rohr bestand, über welches der Rauch in die Diele gelangte. Dies wird hier ebenfalls als „Kabola“ bezeichnet. Unter den Rauchfangkonstruktionen haben besonders die an Beachtung verdient, deren Rauchfang grösser als normal ist und deren Wände gekachelt sind (Abb. 6.) In ihrer Konstruktion und ihrem Aufbau standen sie denen der Kamine nahe, die an die Öfen in Nordosttranssylvanien angeschlossen waren. Ich persönlich halte die Herde von Zemplén für die nördlichsten Varianten der Kaminheizung.¹⁵

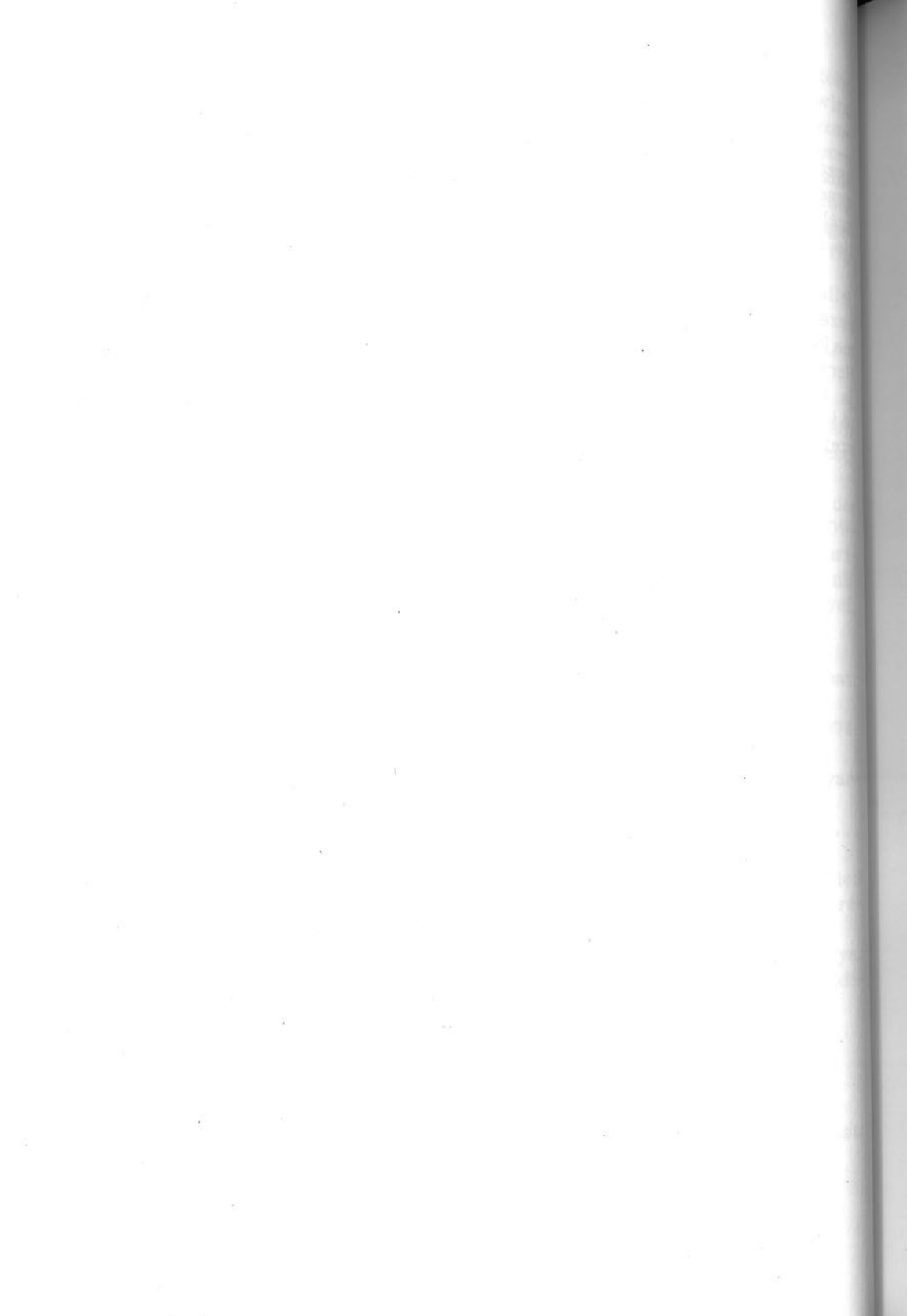
Anmerkungen

1. I. M. Balassa: A parasztház évszázadai. Békéscsaba, 1985. 92–118.; J. Barabás–N. Gilyén: Magyar népi építészet. Budapest, 1987. 167–169., 170–172.
2. Vgl. L. Dám: Historische Entwicklung des Wohnhauses in der Grossen Ungarischen Tiefebene. Acta Ethnographica 31. 1982. 109–115.; L. Dám: Feuestätten in den Wohnhäusern der Grossen Ungarischen Tiefebene. In.: Ideen, Objekte und Lebensformen. Gedenkschrift für Zsigmond Bátky. Az István Király Múzeum Közleményei, 29. Székesfehérvár, 1989. 115–122.
3. J. Barabás–N. Gilyén: op. cit. 172.
4. R. Vuia: Le village roumain de Transylvanie et du Banat. Bucaresti, 1937. 398–400., Karte 5.
5. K. Kós: Szilágysági magyar népművészet. Bukarest, 1974. 50–51.
6. K. Kós: Népi kandallók és kályhacsempék az erdélyi magyarság körében. In: Népélet és néphagyomány. Bukarest, 1972. 140.
7. Vgl. V. Vuia: op. cit. Karte 5.; K. Kós: Népi kandallók... op. cit. 134.
8. L. Dám: Építészeti régiók a Kárpát-medence északkeleti térségében. In.: Népi Építészet a Kárpát-medence északkeleti részén. Miskolc–Szentendre, 1989. 98.
9. Zs. Móricz: Szatmár vármegye népe. In: Szatmár vármegye. Budapest, 1908. 261.; J. Barabás: A székely ház alaprajzi fejlődéséről. Népi Kultúra – Népi Társadalom, VII. Budapest, 1973. 27.
10. L. Dám: Építészeti régiók... op. cit. 99.
11. L. Dám: Építészeti régiók... op. cit. 100.
12. L. Dám: Feuestätten... op. cit. 117.
13. L. Dám: Építészeti régiók... op. cit. 98.
14. Zs. Bátky: Építkezés. A magyarság néprajza, I. Budapest, 1941. 155.
15. L. Dám: Építészeti régiók... op. cit. 106.

A címben jelzett terület három nagy kulturális régió találkozáspontját alkotja: a Felvidékét, Erdélyét és az Alföldét. Az egyes régiók határait nagyon nehéz megállapítani, hiszen egy olyan széles átmeneti sáv alakult ki, amelyben mindhárom vidék kulturális sajátosságai fellelhetők, s amely további mikrozónákra bomlik.

A tanulmány megkísérli bemutatni ennek az átmeneti területnek jellemző építészeti sajátosságait. Előbb röviden összefoglalja az északi, az alföldi és a szamosi házterület legfontosabb jegyeit, majd vizsgálat alá vonja azt az átmeneti tájat, amely nagyjából Hernád-völgyétől a Szamos torkolatáig tart és amely magába foglalja a Zempléni-hegységet a Bodroghöz, a Rétköz és a Nyírség északi tájait. A vizsgálat célja, hogy feltárja e terület kisebb építészeti és kulturális régióit.

Dám László



TRADITIONELLE METHODEN DER BODENDÜNGUNG
MIT SCHAFMIST IN DER SLOWAKEI

Schon in der mittelalterlichen Landwirtschaft wurde Viehdung als Düngemittel zur Verbesserung des Bodens verwendet. Die Art und der Umfang der Verwendung von Viehmist beim Anbau von Feldfrüchten in der Zeit vor der Verwendung künstlicher chemischer Düngemittel war in den einzelnen Regionen der Slowakei vom Umfang der Haustierhaltung, von der Organisation der Viehhaltung im Sommer und im Winter, von der Stufe der Intensivierung der Feldwirtschaft und von der örtlichen Tradition abhängig. Die meistverbreitete Form der Bodendüngung in der Slowakei bestand bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts im Aufbringen von Stallmist auf die Felder. Die entwicklungsmässig älteste Methode dieser Bodendüngung war das Weiden der Wirtschaftstiere auf den Feldern und Wiesen, die zu düngen waren. Die dritte Methode bestand im Einsperren des Viehs in transportable hölzerne Einfriedungen auf dem landwirtschaftlichen Boden; die Beschreibung dieser dritten Methode der Bodendüngung mit Schafmist bildet das Hauptziel dieses Beitrags.

In der Traditionellen Schafhaltung in der Slowakei¹ kamen alle drei erwähnten Formen der Verwendung von Schafmist in der Landwirtschaft vor. Vor allem wurde auf dem ganzen slowakischen Gebiet die Produktion von Stallmist genutzt, der während der winterlichen Schafhaltung im Schafstall (*ovčiaren*) gewonnen wurde. Die Qualität des Schafmistes (*ovči hnoj*) der im Schafstall anfiel, hing vor allem von der Art der Einstreu (*stelivo, podstielka*) ab. Als beste galt die Einstreu aus Stroh und Heu, das beim Füttern der Schafe im Schafstall von den Tieren unter die Füße verstreut wurde. Aus dieser Einstreu wurde ein ausgezeichneter Stallmist gewonnen, ausserdem wurde durch die Stroh- und Heuabfälle die Wolle der Schafe nicht verunreinigt. Wenn es an Stroh und Heu mangelte, verwendete man als Einstreu auch manche Ersatzmittel. Am häufigsten war es im Wald gesammeltes Moos, trockenes Laub und kleingehackte Zweige von Nadelbäumen.²

Wenn in der Wirtschaft eine grössere Anzahl von Schafen gehalten wurde, lagerte man den Schafmist getrennt vom Mist der

anderen Haustiere, damit man ihn zum Düngen anspruchsvollerer Feldfrüchte verwenden konnte, besonders zum Düngen der Kartoffeln und des Gemüses. In den meisten Bauern- und Schafhalterwirtschaften wurde jedoch der Schafmist mit dem Mist anderer Haustiere vermischt, auf der Dungstätte kompostiert, mit Jauche (*močovka*, *hnojníca*) übergossen und nach entsprechender Verwesung aufs Feld geführt.

Auf die gleiche Weise wurde Schafmist auch in Feld- und Wiesenställen gewonnen, die in entlegenen Teilen der Feldmark standen. Solche Feldställe wurden besonders zur Winterszeit zur Produktion von Mist genutzt, weil man auf diese Grundstücke nicht Mist aus dem Dorf führen konnte.³ Auch in den Feldställen vermischte man den Schafmist mit dem Mist von anderen Haustieren. Im allgemeinen galt der Dung aus Schafmist als der beste, denn von allen Arten der natürlichen Dünger (in der Zeit vor der Verwendung chemischer Düngemittel) enthielt er den höchsten Prozentsatz organischer Stoffe.⁴

Mit dem Transport des Dinges auf die Felder war ein grosser Auswand verbunden, besonders wenn die Wirtschaftstiere im Dorf eingestallt waren. Als rentabler galt das Weiden der Schafherden auf Feldern, die gedünkt werden sollten. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde in mehreren Gegenden der Südslowakei eine Methode der bodendüngung praktiziert, bei der die Schafherden auf dem Feld auf einem bestimmten Platz gehalten wurden, auf dem sie einerseits weideten, andererseits während der Mittagspause abruhten. Ein solches Düngen des Brachlandes und der Stoppelfelder beruhte also nicht nur im zufälligen Weiden der Schafherde irgendwo im Feld, sondern im zielbewussten Zurückhalten der Herde auf einem abgegrenzten Grundstück, dessen Besitzer den Schafhirten darum gebeten hatte.⁵ Der Eigentümer des betreffenden Grundstücks entrichtete dafür dem Hirten eine Entlohnung, die sich nach den örtlichen Gepflogenheiten richtete. Auf diese Weise wurden die Brachfelder (im Rahmen der Dreifeldwirtschaft) und die Stoppelfelder in den Gebieten Novohrad und Tekov, in der Umgebung der Stadt Nitra und auf der Schüttinsel gedüngt. Da die Schafe im System der Tieflandschafhaltung nicht gemolken wurden, konnte die Schafherde auch nachtsüber auf einem nicht eingezäunten Platz im Feld bleiben; doch waren solche Fälle selten. Wenn es notwendig war, die Schafherde auf einem enger bestimmten, jedoch nicht eingefriedeten Platz zusammenzutreiben, erhielt der Hirt einen grösseren Lohn; häufig kam es auch vor, dass der Besitzer des Feldes dem Hirten beim Zurückhalten der Schafe auf einem kleineren Grundstück helfen musste. Wenn eine solche Bodendüngung auf einem kleineren Grundstück auszuführen war, pflegte man die Schafe auf dem bestimmten Platz auch dadurch zusammenzutreiben und zurückzuhalten, dass man

ihnen dort Salz zum Lecken anbot. Durch alltäglichen Verlegen der Salzlecke auf einen weiteren Teil des Grundstücks — und damit auch durch das Verlegen der Herde näher zur Salzlecke (*solisko*) — wurde nach und nach der ganze Acker gedüngt.

Das Düngen des Bodens durch einfaches Darübertreiben der ganzen Herde über das Grundstück bzw. durch das Abruhen der Herde während der Mittagspause war in der Slowakei nicht nur im Bereich der Tieflandschafhaltung bekannt, sondern auch in den Gebieten mit karpatischer Almwirtschaft (Gemery, Zips, Šariš); dort konnte man eine solche Methode jedoch nur im Herbst praktizieren, wenn die Schafe nur noch morgens und abends gemolken wurden. Neben dem Ackerboden und den Wiesen wurden auf diese Weise auch die Weiden gedüngt. Das Weiden der Schafe auf den Feldern brachte neben der Bodendüngung auch weiteren Nutzen: durch die Hufe der Schafe wurde der Ackerboden zerbröckelt, wodurch auf einem so behandelten Boden ein reicherer Ernteertrag erzielt wurde. Schliesslich hat sich in gebirgigen Gegenden auch eine weitere archaische Technik der Bodenbestellung erhalten: das Einstampfen des Saatgutes in den gepflügten Boden dadurch, dass man eine Schafherde über das besäte Feld trieb. Auf diese Weise wurde nicht nur das Grundstück gedüngt, sondern auch das Saatkorn in den Boden hineingedrückt, die Schollen zerbröckelt und die Oberfläche des Ackers eingeebnet.⁶ Das Weiden der Schafherden auf den Feldern lieferte also nicht nur Dung, sondern brachte auch weiteren wirtschaftlichen Nutzen. Die Technik des Düngens der Wiesen, der Driesche und des Ackerbodens, besonders des Brachlandes und der Stoppelfelder, durch einfaches Hinübertreiben einer Schafherde über das Feld war im Mittelalter auch in anderen Ländern Mittel- und Osteuropas bekannt.⁷

Eine allgemein verbreitete Methode der Nutzung des Schafmistes in der Landwirtschaft der Slowakei war das Düngen des Bodens durch Einsperren der Schafherden in Pferche auf dem Feld. Die Anfänge dieser Bodendüngemethode auf slowakischem Gebiet kann man schon im 13. Jahrhundert suchen, als der alljährlich bebaute und landwirtschaftlich genutzte Boden vor der Aussaat mit dem Dung des Viehs verbessert wurde, das man auf dem Feld in der Nähe des Hauses in besondere Pferche aus Dornenzäunen einsperrte.⁸ Da die Einfriedungen für das Vieh anfangs nicht transportabel waren, wurden solche Zäune auf mehreren Stellen in der Nähe der Behausung errichtet. Dies ermöglichte das Düngen einer grösseren Fläche des landwirtschaftlichen Bodens. Das Einsperren von Schafen, Ziegen und Jungvieh in Pferche, die in der Nähe der menschlichen Behausung zum Zweck der Bodendüngung erbaut wurden, hat sich in mehreren Gegenden der Slowakei bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erhalten, besonders in Regionen mit einer verstreuten Einhofbesiedlung, die Rodeackersiedlungen (*kopanice*) genannt werden.



Abb. 1. Der Schafpferch (koššiar) mit der Hirtenhütte (koliba) wehrend des Felderdüngens. Dorf Osturňa, Bez. Poprad. J. Podolák 1965

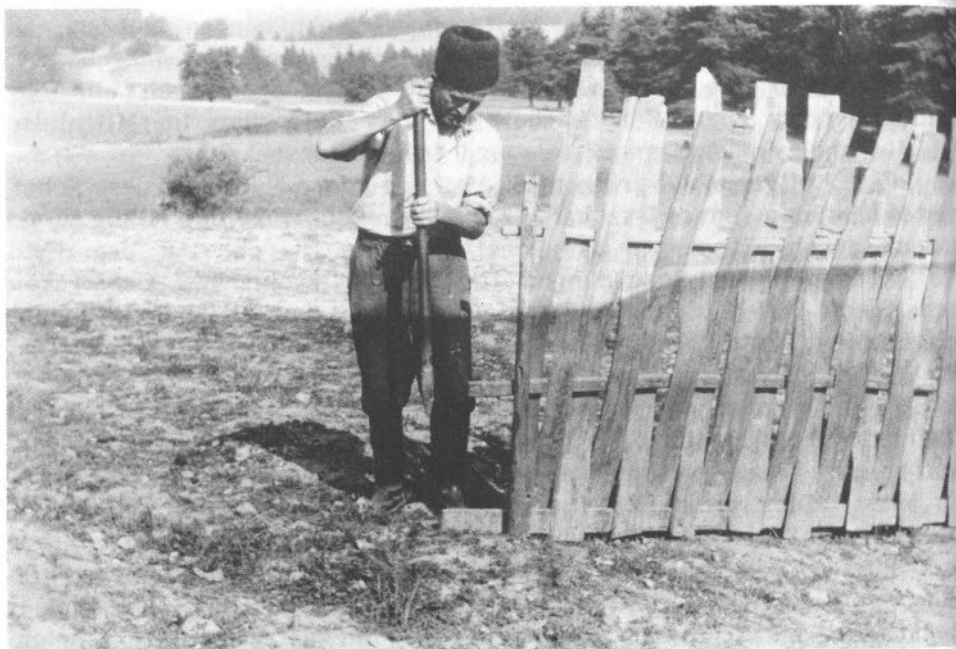


Abb. 2. Der Schafpferch mit den geflochtenen Teilen (lesa). Dorf Lomná, Bez. D. Kubín. K. Chotek 1955



Abb. 3. Die Übertragung der Pferchteile.
Dorf Sliač, Bez. Zvolen. J. Podolák 1961.



Abb. 4. Die Pferchübertragung auf dem Acker.
Dorf Sliač, Bez. Zvolen. J. Podolák 1961.

Das Düngen des Bodens durch Einsperren der Schafe in transportable Pferche gewann einen grösseren Umfang besonders im Rahmen des Systems der Dreifeldwirtschaft, bei dem auf diese Weise das Brachland (*úhor*) gedüngt wurde. Von einer zunehmenden Bedeutung dieser Düngemethode kann allgemein vor allem seit dem 15.–16. Jahrhundert gesprochen werden.⁹ In dieser Epoche war eine solche Bodendüngung nicht nur in den Ländern Westeuropas verbreitet, sondern auch in Böhmen und in der Slowakei. In Böhmen war eine solche Düngung der Brache, *rouhování* genant, hauptsächlich im 16. Jahrhundert üblich. Aus dem Gebiet der Mährischen Walachei haben wir Belege über diese Art der Bodendüngung von der Mitte des 17. Jahrhunderts an.¹⁰ In Ungarn bezeugen diese Düngemethode zahlreiche schriftliche Dokumente und Abbildungen von Pferchen für Schafe und anderes Vieh.¹¹ Die schriftlichen und bildlichen Belege aus Ungarn beziehen sich auch auf die Slowakei.¹² In den Urbarien der Feudalherrschaften tauchen vom 16. Jahrhundert an im Rahmen des Frondienstes auch Aufzeichnungen über die Pflichten der Leibeigenen auf, solche Pferche für die Schafe zu bauen.¹³ Die Existenz dieser Methode der Bodendüngung im Gebiet Ungarns bestätigt auch eine reiche Terminologie, besonders das Vorkommen der Wörter *košiar*, *košár*, *košara* (Pferch, Einfriedung), aber auch die Wörter *okol*, *akol* mit der Bedeutung „Einzäunung für Schafe und anderes Vieh“.¹⁴ Auf slowakischem ethnischen Gebiet, das seit Beginn des 10. Jahrhunderts bis zum Ende des ersten Weltkriegs ein Teil Ungarns war, verstand man unter dieser Bezeichnung namentlich solche Pferche, die ursprünglich aus Teilen zusammengesetzt waren, welche in der Form eines Korbes (*koš*, *kôš*) geflochten waren. Also von der Art und Weise, wie die Teile der Umzäunung hergestellt, geflochten wurden, stammt das Wort *košiar*¹⁵ und von diesem Ausdruck wurde auch der Fachausdruck *košarovanie*, seltener auch *košarenie*, *košarovanja* abgeleitet, welches die Methode der Bodendüngung durch Einsperren der Schafe in einen transportablen Pferch bedeutet.¹⁶ Mancherorts blieben von dieser Düngemethode nur die Benennungen der Felder erhalten, die auf diese Weise gedüngt wurden, ja auch Namen der Siedlungen, die auf diesen Grundstücken entstanden, wie z. B. *Košasirká*, *Košiar*, *Košáry*, *Košiar* u. ä.¹⁷ Für das Düngen des Bodens auf diese Weise gibt es jedoch in der Slowakei auch andere Bezeichnungen, wie z. B. *oprava* (Verbesserung), *opravovanie* (Verbessern, in der Umgebung der Stadt Trenčín), *poprávanie* (Verbessern, im unteren Orava-Gebiet), *mastenie* (Fettmachen, im Gebiet Liptov) u. ä.¹⁸

Das Wort *košiar* und seine phonetischen Varianten, besonders in der Form *košár*, *košara* mit der Bedeutung Vieheinfriedung ist in ganz Südost- und Osteuropa verbreitet, selbst einige von nicht-slawischen Völkern bewohnte Länder sind davon nicht ausgenommen.

Ausser in der Slowakei kommt es in der Form *kosár* auch in Ostmähren und Schleisen vor.¹⁹ In Polen sind seine Varianten *koszar*, *koszara*, *koszarza*, *koszarz*, *kosara* verbreitet; alle bezeichnen eine Umzäunung für Schafe oder für andere Haustiere.²⁰ Das Düngen des Bodens heisst in Polen *koszarowanie*.²¹ Das Wort *košara* in der Bedeutung eines Viehpferchs ist auch in einem Teil von Litauen und Weissrussland bekannt.²² In den ukrainischen Karpaten bedeutet der Ausdruck *košara* nicht nur eine Einfriedung für das Vieh (entweder im Feld oder neben dem Haus), sondern auch ein gedecktes Vordach für das Vieh mit Zaunwänden.²³ In Rumänien und Moldawien heisst eine solche Einfriedung ebenfalls *coșar*, *coșara*, *coșare*.²⁴ Auch im Ungarn wird die Einzäunung für Schafe *kosár* genannt, davon abgeleitet ist der Terminus *kosarazni* — den Boden düngen durch Einsperren der Schafe in einen transportablen Pferch — und *kosarazás* — die Bodendüngung auf diese Weise.²⁵ In Jugoslawien und Bulgarien kommt das Wort *košara* mit der gleichen Bedeutung vor wie im Bereich der Karpaten; in manchen Gegenden bezeichnet es nicht nur eine Einfriedung, sondern auch einen gedeckten Raum mit geflochtenen Wänden zur Einstallung von Schafen und anderem Vieh. Der Fachausdruck *košara* ist auch den nomadischen Wlachen und Karakatschanern bekannt, z. B. in Mazedonien und Bulgarien. Das Wort *košara*, *košiar* hat seinen Ursprung wahrscheinlich bei den Südslawen.²⁶ In der Slowakei war es noch vor der Hirtenkolonisation nach walachischem Recht verbreitet; die walachischen Hirten haben es also nicht in die Slowakei gebracht, sie bewirkten nur seine intensivere Verbreitung in Gebieten mit karpatischer Almwirtschaft, wo sich diese Hirten nach ihrer dauernden Ansiedlung mit Landwirtschaft zu befassen begannen und in ihrem Rahmen auch mit der Bodendüngung auf diese Weise.

Die Konstruktion der Schafpferche wurde den Anforderungen ihres regelmässigen Umsetzens während des Bodendüngens angepasst. Der Pferch bestand aus kleineren Teilen, Horden, die sich leicht von einem Ort an einen anderen umsetzen liessen. Die ältesten Schafpferche bestanden aus geflochtenen Teilen; ein solcher Teil des Schafpferchs hat in der Slowakei die allgemein verbreitete Benennung *lesa*, *leska*, *lesica*. Belege für das Vorkommen solcher Pfercheinfriedungen bieten uns Mittelalterliche Abbildungen. Analoge Pferchtypen waren auch in anderen Gebieten Mitteleuropas verbreitet.²⁷ In manchen Lokalitäten der Slowakei lebte der Terminus *lesa* auch dann weiter, als die Teile der Pferche nicht mehr aus Ruten geflochten wurden, sondern aus dünnen Stangen oder aus gesägten Latten bestanden (z. B. in den Gebieten Šariš, Zips, Gemer und Liptov;²⁸ im unteren Orava-Gebiet wurde die traditionelle Bezeichnung *lesa* auch auf solche Pferchteile übertragen, die bereits eine moderne Metallkonstruktion hatten. Die später entwickelten

Pferchkonstruktionen bestanden aus Teilstücken, die allgemein leichter waren als die ursprünglichen geflochtenen Horden. Ihre Formen und Benennungen hatten regionale, ja oft auch lokale Unterschiede. Am meisten verbreitet waren die Benennungen *stavianec* (in den ehemaligen Komitaten Zvolen, Hont, Novohrad), *drabina* (Horehronie), *bránica* (in der Umgebung der Stadt Žilina), *treslo* (Liptov), *dranga* (Spiš, Gemer), u. ä. Manche dieser Bezeichnungen kommen nur auf einem engeren Raum vor, andere sind auch ausserhalb der slowakischen Karpaten bekannt.²⁹ Die einzelnen Teile des Pferches wurden mit Wieden (*húžev*) miteinander verbunden, auf die gleiche Weise wurden sie an senkrechte, in den Boden eingestampfte Pflöcke befestigt. Unter der Bezeichnung *húžev*, *húžva*, *húževka* versteht man in der Slowakei allgemein eine zusammengedrehte Rute oder einen Bund von zusammengedrehten Ruten, die zum Binden dienen. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass diese uralte Bezeichnung auch die später verwendete Drahtverbindung der Pferchteile übertragen wurde.³⁰

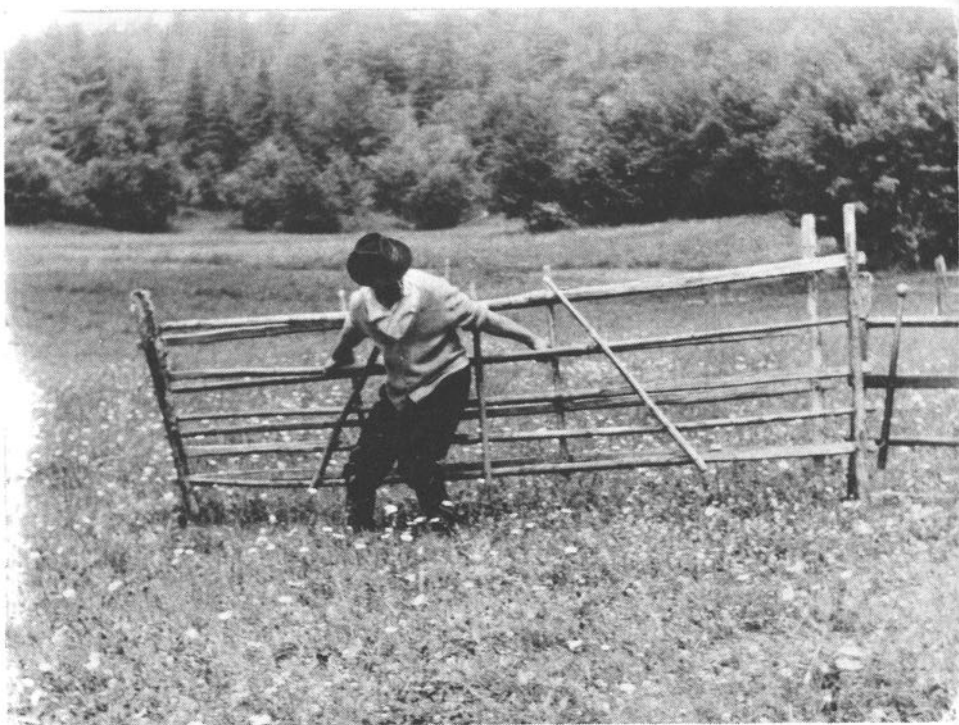


Abb. 5. Die Übertragung der Pferchteile.
Dorf Priechod, Bez. B. Bystrica. J. Podolák 1962.

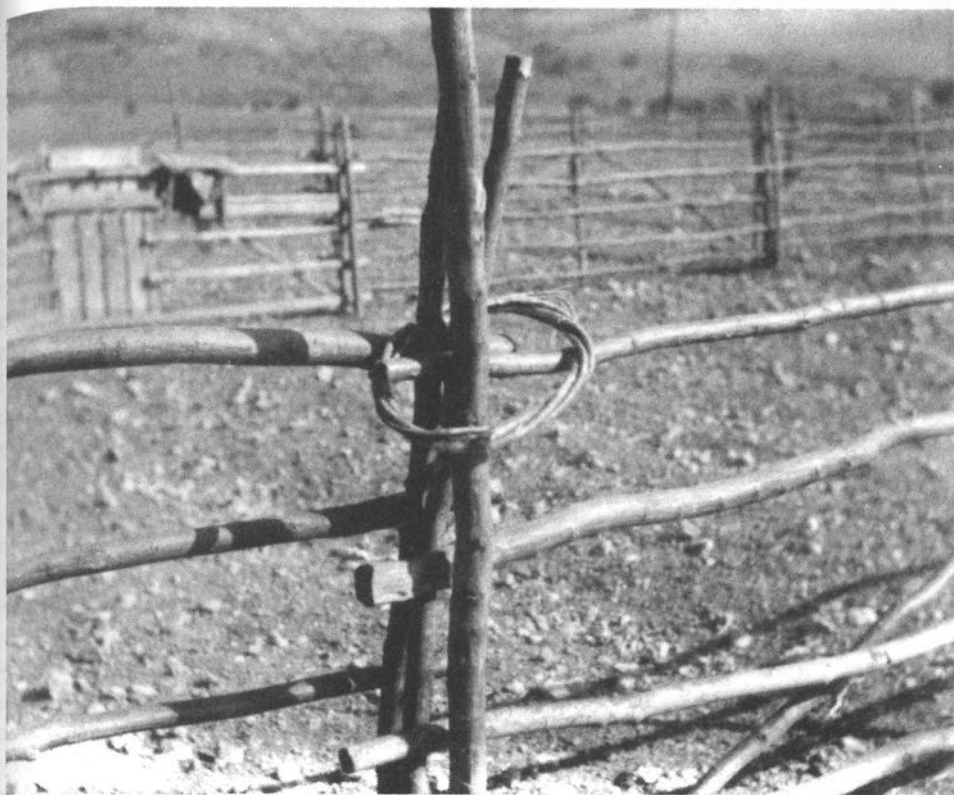


Abb. 6. Die Verbindungsart der Pferchteile (mit „hůžva“).
Dorf Hrhov, Bez. Košice. J. Podolák 1964.

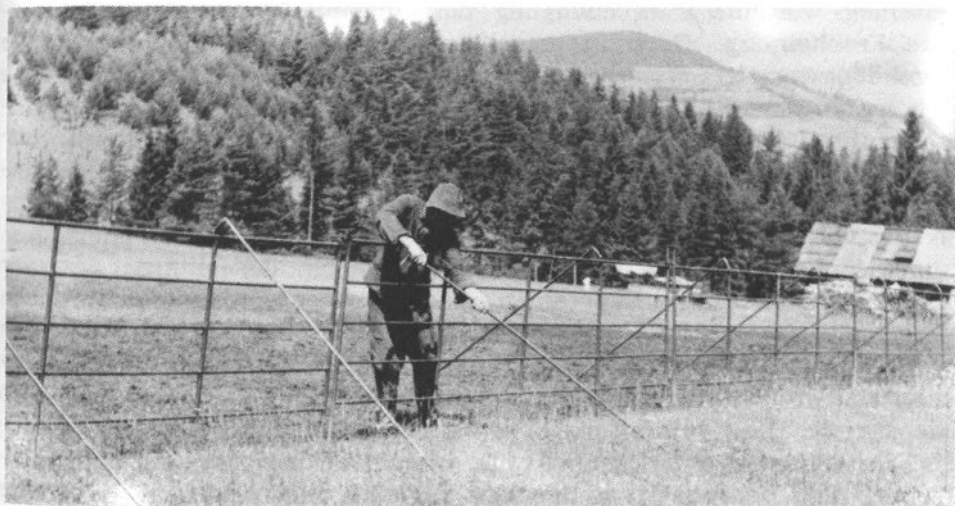


Abb. 7. Die Metallkonstruktion des Pferches.
Dorf Vyšný Kubín, Bez. D. Kubín. J. Podolák 1963.

Hauptzweck des Einsperrens der Schafe in Pferche war schon seit dem Mittelalter das Düngen des Ackerbodens, besonders der brachliegenden Felder im System der Dreifelderwirtschaft.³¹ Im Tiefland, aber auch in manchen Gebirgskesseln der Karpaten, war das Weiden der Schafe auf den Brachfeldern in der Zeit vor der walachischen Hirtenkolonisation die Hauptbedingung für die Schafhaltung. Nach dem Aufhören der gemeinschaftlichen Brache wurde das Ackerland nur nach der Beendigung der Getreideernte als Weideland genutzt; im Frühling und im Sommer suchte man für die Schafe andere Weideflächen. Das Düngen der Felder mit Schafherden war in diesem Fall nur auf die Zeit zwischen der Getreideernte und dem Anbau der Wintersaat beschränkt. In einigen Gebieten des Slowakei blieb die Bodendüngung mit Schafmist trotz dieser beschränkten Möglichkeiten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erhalten. Da die Schaffarmen (*salaš*) während des Düngens mit Schafmist durch Einsperren der Schafe in Pferche auf die Äcker verlegt wurden, hiess das gesamte System der Schafhaltung in diesen Gebieten in der Fachliteratur, besonders in der geographischen Literatur, *pol'né salašnictvo* oder *pol'né salašné hospodárstvo* (Feldalmwirtschaft).³² Vor dem endgültigen Aufhören der Bodendüngung durch Schafherden in transportablen Pferchen düngte man in den gebirgigen Gegenden solche Grundstücke zuletzt, die in abgelegenen Teilen der Feldmark lagen. Einerseits waren diese Grundstücke für den Transport des Stallmistes aus dem Dorf schwer zugänglich, andererseits hatten die Schafherden zu diesen Feldern von der Weide aus leichten Zugang ohne dass sie an den Feldfrüchten auf den umliegenden Feldern Schaden anrichteten. In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg war die Pferchdüngung des Ackerlandes nur eine vereinzelte Erscheinung. Doch in manchen gebirgigen Gegenden wurde die Pferchdüngung der Wiesen weiter praktiziert; diese Methode wurde auch nach der Kollektivierung des Bodens in den landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften beibehalten. Das Düngen der Wiesenflächen mit Schafmist war besonders in den gebirgigen Regionen verbreitet, wo der Schwerpunkt der Landwirtschaft auf der Produktion von Grasfutter lag.³³

Die Bodendüngung mit Schafmist durch das Einsperren der Schafe in einen transportablen Pferch ergab einen erheblichen wirtschaftlichen Nutzen nicht nur für die Schafhalter, sondern auch für den Almverein, zu dem sich die Schafhalter zusammenschlossen. Wo die individuelle Almwirtschaft üblich war, d. h. wo jeder Schafhalter seine Schafe vor allem auf seinen eigenen Grundstücken weidete, dort hingen die Organisationsformen der Bodendüngung vom Bodenbesitzer ab, der zugleich auch Besitzer der Herde war; aber auch in diesen Fällen musste Rücksicht auf die wirt-

schaftlichen Interessen der Besitzer der benachbarten Grundstücke sowie auf die betreffenden Rechtsgepflogenheiten genommen werden.

Auf dem grössten Teil des slowakischen Territoriums war jedoch die Organisation des gemeinsamen Schafweidens im Rahmen einer Wirtschaftsvereinigung üblich; eine solche Vereinigung hiess *salaš* (Alm), *salašný spolok* (Almverein) oder *košiarny spolok* (Pferchverein). In diesen Gebieten war die Bodendüngung mit Schafherden durch stabilisierte Normen des Gewohnheitsrechtes geregelt. Vom Blickpunkt des Rechtes der einzelnen Mitglieder der Almvereinigung auf das Düngen ihres Bodenbesitzes mit der gemeinsamen Herde unterscheiden wir in der Slowakei drei Formen. Am verbreitetsten ist jene Organisationsform der Bodendüngung mit der gemeinschaftlichen Herde, bei der alle Mitglieder des Almvereins Anrecht auf kostenlose Bodendüngung haben und zwar nach der Anzahl der Schafe, die sie während der ganzen Weidesaison in der gemeinsamen Herde halten. Der Schlüssel zur Aufteilung der einzelnen „Pferchnächte“ (*košiarna noc*) zwischen die einzelnen Mitglieder des Vereins wurde auf der jährlichen Mitgliedsversammlung des Almvereins festgelegt, wobei die gesammte Zahl der Pferchnächte durch die Zahl der Schafe in der Herde geteilt wurde. So entfiel beispielsweise in der Gemeinde Pohorelá eine Pferchnacht auf dreivier Schafe, in der Gemeinde Žakarovce zwei Nächte auf fünf Schafe u. ä. Wenn der Pferch mit den Schafen nur kurze Zeit auf den Feldern blieb, d. h. wenn in der Saison nur wenige Nächte zur Pferchdüngung des Bodens bestimmt waren, dabei aber viele Interessenten diese Art der Düngung ihrer Grundstücke beanspruchten, wechselten einander alle Mitglieder des Almvereins in der Nutzung der Schafherde zur Bodendüngung nur in einem mehrjährigen Zyklus ab. Die Reihenfolge wurde dann so festgelegt, dass zuerst die Grundstücke aller Mitglieder in einem Teil der Feldmark gedüngt wurden und erst dann verlegte man den Schafpferch in einen anderen Teil der Feldmark. Die organisatorische Arbeit bei der Verteilung der Pferchnächte erledigten im Almverein gewählte Funktionäre.³⁴

Eine andere Organisationsform der Bodendüngung mit der gemeinschaftlichen Schafherde war dort üblich, wo das Recht auf die Pferchnächte nicht einzelne Schafhalter geltend machten, sondern eine wirtschaftliche Organisation, z. B. der Almverein, der Verein der Weidelandbesitzer, die Gemeinde u. ä. In diesen Fällen verkaufte der Vorstand der Wirtschaftsorganisation das Recht auf Bodendüngung mit der Schafherde an einzelne Interessenten und zwar auf einer öffentlichen Versteigerung. An dieser Versteigerung der Pferchnächte konnten nicht nur einzelne Schafbesitzer als Mitglieder des Almvereins lizitieren, sondern auch andere Interessenten. Die Wirtschaftsorganisation verwendete den Erlös aus der Lizitation zur Deckung gemeinschaftlicher Ausgaben des Vereins, z. B. zum

Pachten von Weideland, zur Erlegung des Steuern, zur Entlohnung der gedungenen Schäfer, zur Instandhaltung der Weideflächen; zum Bau und zur Instandhaltung der Betriebsobjekte — der Gebäude auf der alm, der Milch- und Käsekammer u. ä.

Bei der dritten Organisationsform der Bodendüngung mit der gemeinsamen Schafherde hatte der gedungene gemeinschaftliche Schafhirt Anspruch auf die Pferchnächte oder eine Gruppe mehrerer Schäfer, die für die anvertraute Herde verantwortlich waren. Wenn die Zeit zur Pferchdüngung des Bodens sehr kurz war, nützte der Hauptschäfer (oder die Schäfergruppe) die Pferchnächte nur zum Düngen der eigenen Grundstücke. Hatte der Schafhirt genug Pferchnächte konnte er einen Teil davon manchen Grundbesitzern verkaufen, meist verkaufte er sie für Lebensmittel, die er zur Ernährung seiner Familie zur Winterszeit benötigte. Nach einer anderen Variante düngte der Schäfer mit der Schafherde den Bodenbesitz irgend einem Landwirt unter der Bedingung, dass dieser ihm den gedüngten Boden auf ein Jahr zur Nutzniessung überliess. Dem Schäfer gehörte dann der Ernteertrag und der Nutzen des Bodenbesitzers bestand darin, dass ihm der gedüngte Boden im nächsten Jahr nach der Düngung eine reichere Ernte lieferte. In manchen Gemeinden (z. B. im Považie-Gebiet) düngte der Schafhirt mit seiner Herde den Ackerboden eines Landwirtes, wofür ihm dann drei Jahre lang die Hälfte des Ernteertrags gehörte. In der nördlichen Zips war auch eine solche Form bekannt, bei welcher der Schäfer mit seiner Herde einem Bauern eine bestimmte Wiese düngte, jedoch erst nach dem Einbringen der ersten Heuernte; für das Düngen hatte der Schäfer das Recht auf die zweite Heuernte im Herbst, auf das Grummet (*otava, mládza*). Nicht selten waren auch solche Fälle, dass die Schäfer ihre Pferchnächte auch an solche Interessenten abtraten, die ihnen dafür einen Tag lang ausgiebige Kost gaben, eventuell für eine kleine Zuzahlung für das Verlegen des Pferches.

Die genannten drei Organisationsformen der Bodendüngung mit der gemeinsamen Schafherde und ihre Varianten hingen vor allem von der örtlichen Tradition ab. Mit dieser Art der Bodendüngung waren für die Bodenbesitzer mehrere Verpflichtungen verbunden. Ohne Rücksicht auf die Organisationsform der Zuteilung von Pferchnächten musste der betreffende Bauer das Überführen des Pferches und des gesamten Inventars der Schafalm auf sein Grundstück besorgen. Wo transportable Bauten der Schafalm, besondere übertragbare Schäferhütten (*koliba*) nicht üblich waren, dort wurde die Pferchdüngung nur solchen Landwirten gewährt, die auf ihrem Grundstück ein solches stabiles Objekt besaßen. Eine weitere Pflicht des Bodenbesitzers bestand in der Verpflegung der Schäfer während der Pferchdüngung seines Grundstücks. Deshalb betrachteten die Schäfer die Zeit der Pferchdüngung als eine Zeit ihres Wohlergehens. An



Abb. 8. Die übertragende Hirtenhütte (koliba)
gebrauchte bei der Ackendüngung.
Dorf Podolinec, Bez. Poprad. J. Podolák 1968.



Abb. 9. Die übertragende Sennhütte (koliba)
auf den Felder wehrend des Ackerdungens.
Dorf Nižná Šuňava, Bez. Poprad. J. Podolák 1967.

die Gewährleistung einer ausgiebigen Verköstigung der Schäfer dachte man schon im Frühjahr beim Abschliessen des Arbeitsvertrags zwischen dem Almverein und den Schäfern. Die Menge und die Art der Naturalien, die den Schäfern zustanden, wurde durch die örtliche Tradition geregelt. So erhielten sie im oberen Liptov-Gebiet vom Landwirt, dem der Boden gedünkt wurde, für sieben Pferchnächte ein Schaf und für jede Pferchnacht einen Laib Brot; der Besitzer des gedüngten Grundstücks war obendrein verpflichtet, den Pferch jeden Tag umzusetzen oder den Schäfern für das Verlegen des Pferches die übliche Summe zu bezahlen. Wenn mit der gemeinsamen Schafherde Grundstücke gedünkt wurden, die der Gemeinde gehörten, hatte die Gemeinde diese Pflichten zu erfüllen. Schliesslich forderten die Schäfer gewöhnlich während des Düngens der Felder von ihren Besitzern die Bereitstellung eines angemessenen Vorrats von Brennholz. Die Rechte und Pflichten der Schäfer und der Mitglieder des Almvereins während der Bodendüngung mit der Schafherde wurde immer im Arbeitsvertrag mit den Schäfern aufgeführt. In den letzten Jahren der privaten Landwirtschaft wurde die Naturalentlohnung der Schäfer in einen im voraus vereinbarten Monatslohn in Bargeld umgewandelt; mit Bargeld wurden auch die Arbeiten der Schäfer, die mit der Bodendüngung durch Einsperren der Schafherden in Pferche auf den Feldern verbunden waren, entlohnt.

Das Interesse der Bauern für das Pachten oder den Kauf von Pferchnächten zeugt davon, welche Bedeutung dem Schafmist bei der Nutzung des landwirtschaftlichen Bodens beigemessen wurde. Die gleiche Bedeutung schrieb man auch dem Schafmist zu, der während der Wintermonate in den Schafställen produziert wurde. Die Besitzer einer grösseren Anzahl von Schafen stapelten den Schafmist separat auf um ihn zum Düngen anspruchsvollerer Feldfrüchte zu verwenden, z. B. zum Anbau von Kartoffeln und Gemüse. Nach der Verbreitung künstlicher chemischer Düngemittel in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen wurde der Schafmist vorwiegend zur Düngung von Wiesenflächen verwendet. Nach der Liquidierung der privaten Landwirtschaft im Laufe der sog. sozialistischen Kollektivierung der Landwirtschaft verfiel die Bedeutung des Schafmistes und des Viehdungs überhaupt. Er wurde durch künstliche chemische Dünger ersetzt, die man allgemein in übertrieben grosser Menge anzuwenden begann. Seither blieb die Bodendüngung durch Einsperren der Schafe in transportable Pferche nur in jenen landwirtschaftlichen Betrieben erhalten, in denen die zuständigen Funktionäre ihre Bedeutung entsprechend zu würdigen wussten.

Anmerkungen

1. Unter traditioneller Schafhaltung verstehen wir in diesem Beitrag volkstümliche Formen, die in Privaten Wirtschaften slowakischer Bauern und Schafhalter in der Zeit vor der sog. sozialistischen Kollektivierung der Landwirtschaft üblich waren, welche in der Slowakei in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts durchgeführt wurde.

2. Eine vorteilhafte Einstreu unter die Schafe war trockenes Laub von Obstbäume in Gärten und Obstbaumplantagen, weiterhin das Laub von Haselnussträuchern, von Ahorn- und Eschenbäumen. Im Gegensatz dazu war Buchenlaub wenig geeignet, denn es verwesete nur schwer, deshalb war der Mist von solcher Einstreu minderwertig. Die Einstreu aus kleingehackten Nadelholzästen hiess allgemein *čečina*, von Tannenzweigen *jedl'ičina*, von Fichtenzweigen *smrečina*. Solche Einstreu unter die Schafe entsprach nur solange, solange die Schafe nur kurze Wolle hatten; lange Wolle wurde bei Verwendung solcher Einstreu schmutzig und entwertet. Als minderwertig galt auch Einstreu aus trockenen Nadeln, die im Wald von den Nadelbäumen abgefallen waren und die man zusammenharkte und in Säcken nachhause trug. Solche Einstreu verwendete man nur im äussersten Notfall.

3. Wintertsälle im Feld und auf den Wiesen waren hauptsächlich im Gebiet am Oberlauf des Flusses Hron und in der Gebirgstälern auf der Nordseite der Niederen Tatra üblich, z.B. in den Gemeinden Nižná Boca und Vyšná Boca. Genaue Beschreibungen dieser Art der Winterung des Viehs enthalten die Studien PODOLÁK, 1960, S. 268 ff.; 1969 B, S. 323 ff.; 1980 B, S. 18 ff.

4. *Laurinčík*, 1977, S. 155.

5. *Jacobeit*, 1961, S. 16.

6. Eine solche Methode bat sich bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts z.B. im Gebiet am Oberlauf des Flusses Hron erhalten. *Podolák*, 1969 A, S. 55.

7. *Jacobeit*, 1961, S. 16.

8. Eine Beschreibung dieser bemerkenswerten uralten Technik der Bodendüngung in der Slowakei samt einer etymologischen Erläuterung der Termini *tarnok*, *torunok*, *tornuk*, die mit dieser Technik der Bodenbestellung zusammängen, bringt *Kučera*, 1974, S. 172.

9. Belage aus dem deutschen Gebiet siehe bei *Jacobeit*, 1961, S. 15 ff.

10. *Štika*, 1958, S. 69.

11. *Belényesy*, 1961, S. 41 ff.

12. *Belényesy*, 1961, S. 42.

13. So wird z.B. in den Schriften der Feudalherrschaft Bytča aus dem J. 1952 die Pflicht erwähnt, Pferche für die Schafe zu bauen. *Marsina—Kušík*, I, 1959, S. 459.
14. *Belényesy*, 1961, S. 42.
15. *Podolák*, 1987, S. 67 ff.
16. *Podolák*, 1967, S. 87; 1982, S. 196.
17. *Podolák*, 1982, S. 202, Anm. 97.
18. Ebd.
19. *Štika*, 1958, S. 65.
20. *Dobrovolski*, 1961, S. 130; *Kopczynska—Jaworska*, 1961, S. 414; *Moszynski*, 1967, S. 158,
21. *Moszynski*, 1967, S. 158.
22. *Klepikova*, 1974, S. 188 ff.
23. *Klepikova*, 1974, S. 188—189; *Podolák*, 1966, S. 233; *Mandybura*, 1978, S. 107.
24. *Cranjala*, 1938, S. 318.
25. *Machek*, 1957, S. 225; *Klepikova*, 1974, S. 194—195.
26. *Cranjala*, 1938, S. 319; *Machek*, 1957, S. 225; *Bernštejn*, 1976, S. 20.
27. *Belényesy*, 1961, S. 41 ff.
28. *Podolák*, 1982, S. 131.
29. *Kopczynska—Jaworska*, 1959, S. 412.
30. *Podolák*, 1982, S. 132.
31. *Kucera*, 1974, S. 172.
32. *Kubijovyč*, 1930, S. 105; *Holub—Pacewiczowa*, 1933—34, S. 136.
33. *Kubijovič*, 1930, S. 104—105.
34. *Podolák*, 1956, S. 109; 1982, S. 197 ff.

Literatur

BELÉNYESI, M.

1961 Viehzucht und Hirtenwesen in Ungarn im 14. und 15. Jahrhundert. In: *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, Budapest.

BERNŠTEJN, S. B.

1976 Vzaimodejstvije jazykov karpato-dunajskogo areala. In: *Karpatiskij sbornik*, Moskva.

CRANJALA, D.

1938 Rumunské vlivy v Karpatech. Praha.

- DOBROWOSKI, K.
1961 Die Haupttypen der Hirtenwanderungen in den Nordkarpaten vom 14. bis 20. Jahrhundert. In: Viehzucht und Hirtenleben..., Budapest.
- FÖLDES, L.
1960 Kosár, „karám“, „ól“. In: Ethnographia, Vol. 71. Budapest.
- FRÖDIN, J.
1940–1941: Zentraleuropas Alpwirtschaft, I–II. Oslo.
- GUNDA, B.
1979 Ethnographica carpato-balcanica. Budapest.
- HOLUB-PACEWICZOWA, Z.
1933–1934 Pastierstvo v Nížkych Tatrách. In: Sborník MSS, Vol. 27–28. Martin.
- JACOB EIT, W.
1961 Schafhaltung und Schäfer in Zentraleuropa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Berlin.
- KLEPIKOVA, G. P.
1974 Slavjanskaja pastušeskaja terminologija. Moskva
- KOPCZYNSKA–JAWORSKA, B.
1961 Das Hirtenwesen in den polnischen Karpaten. In: Viehzucht und Hirtenleben..., Budapest.
1959 Materiálne k štúdiu pastierstva na Slovensku. In: Slovenský národopis, vol. 7. Bratislava.
- KOVÁCS, K. L.
1961 Beiträge zur Frage der Esztena-Genossenschaften (Melkgenossenschaften in der Siebenbürger Heide. In: Viehzucht und Hirtenleben..., Budapest.
- KUBIJOVYČ, V.
1930 Typy pastierskeho života na Slovensku. In: Sborník MSS, vol. 24. Martin.
- KUČERA, M.
1974 Slovensko po páde Veľkej Moravy. Bratislava.
- LAURINČÍK, J. (ed.)
1977 Chov oviec. Bratislava.
- MACHEK, V.
1957 Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha.

MANDYBURA, M. D.

1978 Polonynske gospodarstvo hucul'sčyny druhoj polovyny XIX – 30-ch rokov XX st. Kyjiv.

MARSINA, R.—KUŠÍK, M.

1959 Urbáre feudálnych panstiev na Slovensku, I (XVI, storočie), II (XVII. storočie). Bratislava.

MOSZYNSKI, K.

1967 Kultura ludowa Słowian, I. Warszawa.

PALÁDI-KOVÁCS, A.

1965 A keleti palócok pásztorkodása. Debrecen.

1979 A magyar parasztság rétgazdálkodása. Budapest.

PODOLÁK, J.

1956 Pol'nohospodárstvo. In: Banícka dedina Žakarovce. Bratislava.

1960 Tradičné spôsoby zimovania dobytka na Borehroní. In: Slovenský národopis, vol. 8. Bratislava.

1966 Poloninské hospodárstvo Huculov v ukrajinských Karpatoch. In: Slovenský národopis, vol. 14. Bratislava.

1967 Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier. Bratislava.

1969A Pol'nohospodárstvo a pastierstvo. In: Horehronie, I. Bratislava.

1969B Die Überwinterung auf den Salaschen im Berggebiete der Mittelslowakei. In: Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Budapest.

1980A Tradičné spôsoby ustajnenia oviec na Slovensku. In: Zborník SNM, vol. 74 (Ethnografia 21). Martin.

1980B Sezónne sídla pastierov a chovateľ'ov dobytka na Slovensku. In: Slovenský národopis, vol. 28. Bratislava.

1980C Tradičné spôsoby zimného krmenia a pasenia oviec na Slovensku. In: Agrikultúra, vol. 17. Nitra.

1982 Tradičné ovčiarstvo na Slovensku. Bratislava.

1987 Pastoral Constructions in Slovakia. In: Ethnologia slavica, vol. XIX. Bratislava.

ŠTIKA, J.

1958 Salašnícké ustajování dobytka a košarování na moravsko-slovenském pomezí. In: Česky lid, vol. 45. Praha.

1959 Salašnícké ustajování na Tešínsku. In: Radostná zeme, vol. 9.

1960 Salašnictví v povážské a kysucké oblasti. In: Slovenský národopis, vol. 8. Bratislava.

SZABADFALVI, J.

1970 Az akol típusa és funkciója. In: Népi Kultúra — Népi Társadalom, IV. Budapest.

1973 Die natürlichen Wetterschutzanlagen und Bauwerke der extensiven Viehzucht in Ungarn. In: Acta Ethnographica, 24. Budapest.

VUIA, R.

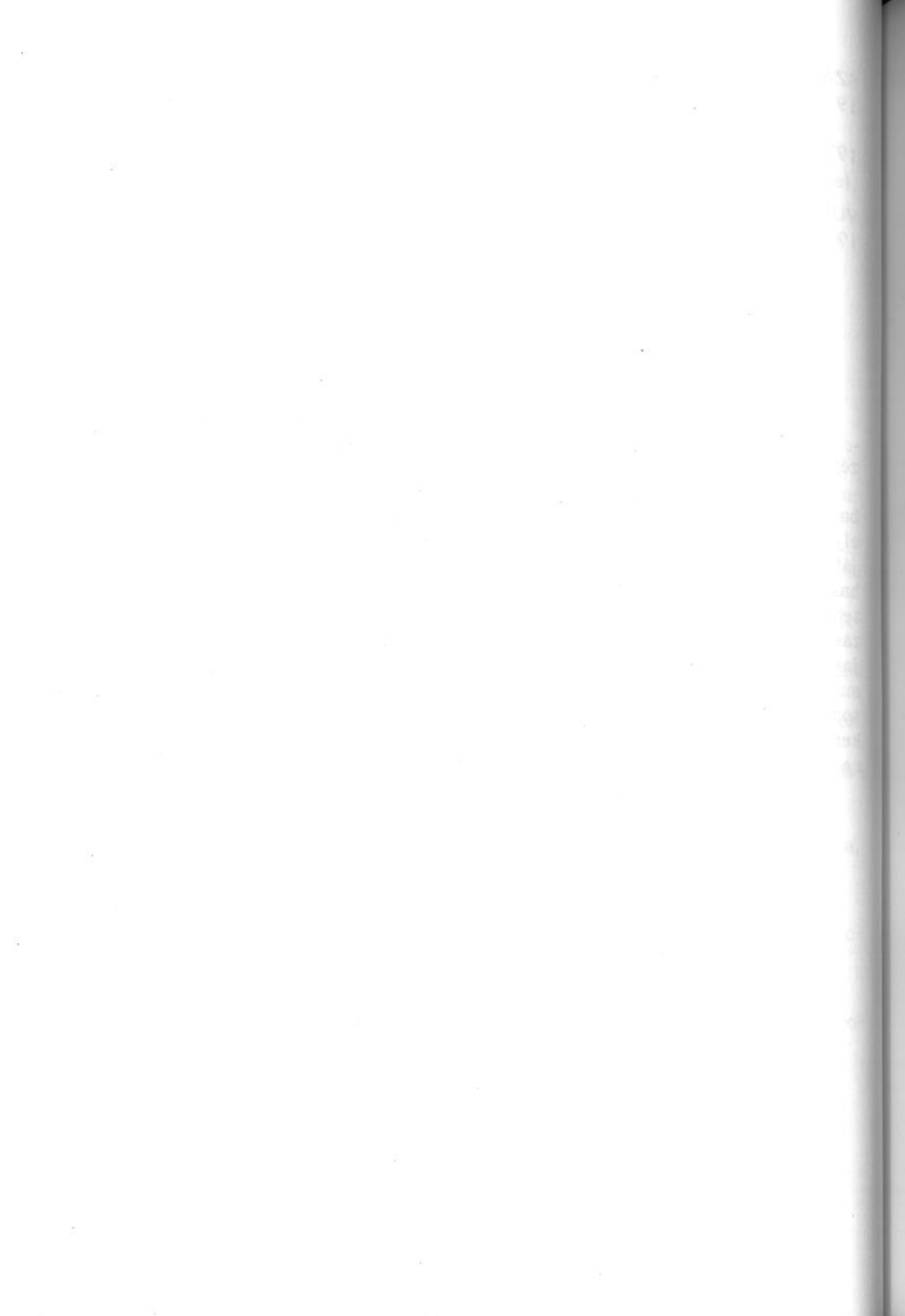
1964 Tipuri de pastorit la Romini. București.

*A juhtrágyával való talajjavítás
hagyományos formái Szlovákiában*

Az állati trágya, mint a talaj javításának eszköze, már a középkorban igen jelentős szerepet játszott a mezőgazdaságban.

Az állati trágya alkalmazásának módja és mértéke — Szlovákiában a műtrágya megjelenéséig ez volt a kizárólagos talajjavító eljárás — az állattartás elterjedtségétől, annak szervezeti formájától, a földművelés belterjességének fokától, valamint a helyi hagyományoktól függött. Szlovákiában a talajjavítás legelterjedtebb formája a XX. század közepéig az istállótrágya földbe juttatása volt. Fejlődéstörténetileg az állati trágyával történő talajjavításnak három különböző típusát határozza meg a szerző. A harmadik csoportba sorolt eljárásról szól bővebben a tanulmány. Ennek során a juhokat a szántóföld egy meghatározott részén mozgatható kerítéssel körülzárt területre hajtják, ezt a kerítést időről időre továbbhelyezik és bejárják vele az egész szántóföldet.

Podolák Ján



BIENZUCHT UND BÄUERLICHE LEBENSWEISE

Schon seit den frühesten Zeiten ist in der Kulturgeschichte der Menschheit eben den Produkten aus der Bienezucht, dem Honig wie auch dem Wachs, eine bedeutende Rolle zugekommen. Bevor man den Zucker kannte, war der Honig das einzige Süssungsmittel. Und der Wachs wurde durch seine hervorragenden Eigenschaften unentbehrlich.

Auf die Spuren der Imkerei stösst man besonders dort, wo naturgeographische und klimatische Bedingungen diese ermöglichten, immer wieder.¹ Die Geschichte der ungarischen Bienezucht wird von der Epoche des Finnougrischen Zusammenlebens an gerechnet, als nämlich das finnougrische Urvolk die Bienenjagd von den Präindoeuropäern erlernt hatte.² Auf ihren Wanderungen kamen die Vorfahren der Ungarn mit Völkern in Berührung, in deren Leben die Bienenhaltung im Wald eine grosse Rolle spielte. Das gleiche lässt sich auch von den Völkern berichten, die zur Zeit der Landnahme im Karpatenbecken ansässig waren. So darf zu recht angenommen werden, dass auch schon die wandernden und landnehmenden Ungarn die Bienenhaltung im Wald kannten. Parallel dann zum Übergang zur sesshaften, ackerbearbeitenden Lebensweise nahm auch ihm Leben der Leibeigendörfer die Bienenhaltung und -zucht immer stärker an Bedeutung zu. Im Laufe der Jahrhunderte haben in der Bienenhaltungspraxis der ungarischen Bauern die Haltung von Räuberbienen bzw. die Zucht von Hausbienen nebeneinander existiert, wobei sich ihr Mengenverhältnis zueinander im Laufe der Zeit jedoch stark verändert hat. Die Bienenhaltung im Wald hat sich als eine Art Übergangsform zwischen der Haltung von Räuberbienen und Hausbienen herausgebildet. Das Vorhandensein dieser Form ist — wenn auch recht verstreut — ebenso für einzelne Gebiete in Ungarn anzunehmen.³

Anfangs liess die ethnographische Forschung in Ungarn die Untersuchung der bäuerlichen Bienezucht völlig ausser acht. Später dann erschienen ausschliesslich Veröffentlichungen, die die Haltung von Räuberbienen⁴ und Glaubensvorstellungen in Zusammenhang

mit Bienen zum Gegenstand hatten.⁵ Die Forschung ist heute bemüht, in beiden Annäherungen die archaische Schicht der Bienenhaltung aufzudecken.

Solange die Bienenhaltung innerhalb des ungarischen Bauern-tums im Rahmen der Sammlerwirtschaft untersucht worden war, kam natürlich nicht einmal der Gedanke auf, diese auch als waren-produzierende Tätigkeit zu betrachten. Obgleich die jüngsten Forschungen eben die Untersuchung der Hausbienenzucht in den Mittelpunkt gestellt haben,⁶ lassen Untersuchungen zur Aufdeckung jener Rolle, die die Bienenzucht in der bäuerlichen Lebensweise gespielt hat, sowie ihrer wirtschaftlichen Bedeutung noch immer auf sich warten. Überraschenderweise hat man sich neben der Volkskunde selbst in agrarhistorischen Forschungen kaum der Frage nach der Rentabilität der bäuerlichen Bienenzucht gewidmet.⁷

In Ungarn stellten Honig wie auch Wachs schon während des 15./16. Jahrhunderts wichtige Exportartikel dar.⁸ Zwar büssten diese im Laufe der Zeit an Bedeutung ein, dennoch weisen sowohl die historischen als auch die rezenten Angaben auf eine ausgebrei-tete Praktizierung der Bienenhaltung hin. So zeigen die Angaben aus einer statistischen Konskription von 1912, dass man sich in 11.392 von 12.481 Gemeinden des Landes mit der Bienenzucht beschäftigt hat. Doch in 72% der Gemeinden, wo man sich mit der Bienenzucht beschäftigte, war die Zahl der Imker recht niedrig; es gab je Gemeinde kaum mehr als zehn Gehöfte, auf denen Bienenzucht betrieben wurde.⁹

Womit mag nun zu erklären sein, dass sich ein nicht gerade geringer Teil der Bauern von der Bienenzucht fernhielt? Es muss wohl darauf hingewiesen werden, dass die Domestikation der Bienen im Vergleich zu anderen Haustieren abwich. Und zwar erfolgte sie nicht in dem Ausmasse wie bei anderen Haustieren, denn der Mensch ist nicht in der Lage, für eine Veredelung der Arten zu sorgen, ihr Innenleben zu beeinflussen, denn das geschieht einzig und allein in der Bienengemeinschaft. Bei der herkömmlichen Bienenhaltung im Korb steht der Mensch dem Leben der Bienen eher als passiver Betrachter, denn als aktiver Lenker gegenüber. Zumeist können sich die Imker bei der Pflege der Bienen nur während des Ausschwärmens und während der Wabenentnahme in das Leben der Bienen einmischen.

Dies bedeutet einerseits, dass sich mit relativ wenig Investition und einem geringem Arbeitsaufwand Nutzen aus der Bienenhaltung schlagen lässt. Andererseits setzt dies ein der bäuerlichen Anschauungsweise fremdes Verhalten zur Bedingung. Diese bäuerliche Anschauungsweise findet in jener Meinung ihren ganz eigentümlichen Ausdruck, wonach ein Bauer kein Haustier hält, das seinen Herrn nicht erkennt. Diese Meinungsäußerung für sich

gibt aber noch keine Antwort auf die Frage ab. Es muss hier daraufhingewiesen werden, dass ein Teil der Bauernwirtschaften in Ermangelung an gewissen wirtschaftsgeographischen Gegebenheiten — reichliche und ständige Bienenweissen — von vorherein keine Möglichkeit hatten, Bienen zu halten.¹⁰ Der Hauptgrund jedoch, der sich einer Verbreitung der Bienenhaltung in den Weg stellte, war die Tatsache, dass sie sich schwer in die relativ konstante Produktionsstruktur der Bauernwirtschaften einpasste, da die Arbeiten in Verbindung mit der Bienenzucht auch gerade dann anfallen, wenn die wichtigsten landwirtschaftlichen Arbeiten zu erledigen sind. Und da die herkömmliche Bienenhaltung nicht so ertragreich war, liess man ihretwegen die inneren Relationen einer Bauernwirtschaft nicht aus den Gleisen geraten. Infolgedessen kam der Bienenhaltung innerhalb innerhalb der Wirtschaftsordnung der bäuerlichen Haushalte der Platz einer unbedeutenden Nebenbeschäftigung zu. Man betrieb sie nur, um den Bedarf in der Familie zu decken. Manchmal gingen die Erträge auch um ein Geringes darüber hinaus.

Dafür, dass die bäuerliche Bienenhaltung schliesslich zur einer Warenproduktion wurde, mag es je nach der Zeit und je nach dem Gebiet unterschiedliche Motivationen gegeben haben.

In Ungarn gibt es sehr wenig Beispiele dafür, dass ein bedeutsamer Teil der Bauernwirtschaften einer Gemeinde, die herkömmlichen Methoden beibehaltend, eine warenproduzierende Bienenhaltung betrieben hätte. Dafür jedoch, dass der eine oder andere Bauer weitaus mehr Bienen hielt, liegen zahlreiche Beispiele vor.

Nahezu in jeder der Studien, die die bäuerliche Bienenhaltung einzelner Gebiete vorstellen, sind Einzelangaben zu finden, die auf einen grösseren Bienenbestand hinweisen. In Letenye, einem Ort in der Nähe von Nagykanizsa, sollen demzufolge einzelne Imker in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen an die 40—50 Bienenvölker gehalten haben. Von diesen sollen sie jedes Jahr eine Wanne von drei Ohm Fassungsvermögen an die Honigkuchenbäcker verkauft haben.¹¹ Auch mehrere Imker aus den Dörfern des Komitats Gömör hielten 25—30 Bienenvölker. Was von diesen an Honig in der eigenen Familie nicht verbraucht wurde, das versuchten sie zumeist innerhalb des eigenen Dorfes zu verkaufen. Auf alle Fälle bildet jener edle Mann eine Ausnahme, der in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts in guten Flugjahren mehr als 100 Stöcke mit Bienen gehalten hat. Ein bedeutender Teil des Überflusses an Honig wurde von den Rosenauer Honighändlern aufgekauft.¹² Doch hier können wir auch mehrere Imker aus den Dörfern des Bükkgebirges bei Szilágyság erwähnen, die sogar noch in den vierziger Jahren oft an

die 30—40 Stücke Bienen ihr eigen nennen konnten.¹³ Und so könnten noch viele Beispiele genannt werden.

Obwohl wir hier Beispiele aus voneinander abweichenden Gegenden und aus unterschiedlichen Zeiten aufgereiht haben, so haben sie doch eines gemeinsam, und zwar, dass nicht mehrere Haushalte einer gegebenen Kommune eine derart ausgerichtete Antwort auf eine wirtschaftliche Herausforderung gegeben haben, sondern dass wir hier den individuellen Antworten — wenn auch unterschiedlich motiviert — von individuellen Wirtschaften gegenüberstehen. Dies bedeutet gleichzeitig auch, dass es sich bei diesen Bestrebungen nicht um Teile einer konstanten wirtschaftlichen Strategie handelte.

In gewissen Gegenden des Landes sicherten die ausserordentlich günstigen natürlichen Bedingungen eine ebenso günstige Möglichkeit dafür, die Bienenhaltung zu einer warenproduzierenden Tätigkeit werden zu lassen. Vor allem die Überschwemmungswälder, überschwemmte Weiden und Sümpfe boten ausgezeichnete Bienenweiden.

In seiner Arbeit „Nagykunsági krónika“ (dt. Chronik von Nagykunság) erwähnt *István Györffy* sog. „Wiesenmenschen“, die mit ihren Bienen, oft an die 50—100 Völker, ständig im Freien auf den Wiesen waren.¹⁴ Auch *Iván Balassa* spricht von solchen Imkern in der Landschaft Bodrogeköz.¹⁵ Diesbezüglich sind auch die Angaben von *Bertalan Andrásfalvy* über die Bienenzucht in Sárköz sehr lehrreich. Bei ihm steht zu lesen, dass in Decs 1836 an drei Erben 360 Körbe laut Testament gingen. In Bogyiszló soll 1919 ein Imker 240 Bienenstöcke gehabt haben, die ihm 33 Doppelzentner Honig einbrachten.¹⁶ In Sárret, einem Ort in Bihar, war die Haltung von Bienen auf Wiesen für die Bauern sehr nutzbringend. Schon im Frühling transportierten sie die Körbe an eine wassergeschützte Stelle auf der Wiese, um sie dann erst im Winter wieder nach Hause zu holen. Es gab aber auch genug arme Leute, die kein Land besaßen, deren einziger Erwerb aus der Haltung von Bienen auf der Wiese stammte. Eigentlich waren sie es, die die Einwohner der Dörfer mit Honig versorgten, was für sie gleichzeitig die Existenzgrundlage war.¹⁷

In jedem der hier erwähnten Fälle waren es die ausgezeichneten Bienenweiden der Überschwemmungsgebiete und Wiesen, die eine Bienenhaltung von so einem Volumen ermöglichten. Hier haben wir es schon mit Imker-Spezialisten zu tun, deren Haupterwerbsquelle eben die Haltung von Bienen auf Wiesen war. Diese Imker rekrutierten aus jenen Schichten der Dörfer, die, da sie kein Land und Boden besaßen, ihren Lebensunterhalt auf diese Art der Bienenhaltung gründeten. Hinzu kamen dann noch die älteren Glieder der Bauernwirtschaften, die aufgrund ihres Alters nicht mehr in der Lage

waren, wichtigere Arbeiten in der Landwirtschaft auszuführen, oder deren Arbeitskraft die eigene Wirtschaft entbehren konnte.

Mit der Haltung von Bienen in Körben erreichte die Bienenhaltung bei den Debrecener Bauern-Bürgern während des 18./19. Jahrhunderts eine recht weitentwickelte Form der warenproduzierenden Bienenhaltung. Diese Art der Bienenhaltung unterschied sich in starkem Masse von der, die zu jener Zeit von den Leibeigenen und Bauern praktiziert wurde; somit wurde sie beispielgebend für die Bienenhaltung in Debrecen und Umgebung.¹⁸

Unter den Verfahren, die zur Ertragssteigerung in der Bienenhaltung dienten, war das sog. *Ausmerzen von Drohnen* (ung.: *herézés* und *kanizás*) von ausserordentlich grosser Bedeutung. In der Bienenhaltungspraxis jener Zeit allgemein bekannt, jedoch nicht allzu häufig angewendet, war das Bestutzen der Waben im Frühjahr. Die Debrecener Imker, stets darauf bedacht, höhere Erträge zu erlangen und somit auch ständig um Neuerungen bemüht, machten die Erfahrung, dass es sich nicht lohnte, die bei der Bestutzung im Frühling herausgeschnittenen Waben auch die schön aufgebauten, hellfarbenen Arbeitswaben zu zerbrechen und auszuschmelzen, sondern dass es weitaus vorteilhafter war, diese ganz oben in den für die Schwärme vorbereiteten Körben zu befestigen, da solche Körbe von den Schärmen viel schneller vollgebaut wurden.

Der Brauch des *Ausmerzens* breitete sich bei den Debrecener Imkern aufgrund jener Beobachtung aus, dass nach Verstreichen der Schwärmpériode in den Körben die unzählig vielen männlichen Bienen (Drohnen) nicht notwendig sind, da sie nur den Korb bevölkern und einen bedeutenden Teil des Honigs auffressen. Hauptsächlich bestand ihr Bemühen darin, sich dieser Drohnen noch vor dem Schlüpfen zu entledigen. Zu diesem Zweck scheuchten sie die Bienen mit Hilfe starken Rauches in die Spitze des Korbes, dann legten sie die Waben auseinander und schnitten die sich hervorwölbenden Köpfe der männlich Befruchtungen mit einem eigens dafür bestellten Messer ab. Die verletzten Drohnen wurden dann von den Arbeitsbienen schnell ausgeputzt, und in die leergewordenen Waben begannen sie neuen Honig zu sammeln. So wuchs die Honigmengen in den Waben noch mehr an.

Auf den erfolgreichen Brauch des *Ausmerzens* von Drohnen folgte einige Wochen nach dem Ausschwärmen das sog. *kanizás*. Hierzu hob der Imker für jeden mit Honig gefüllten Korb eine Grube aus. In diese stellte er die Körbe mit der Spitze nach unten gerichtet. Dann setzte er auf jeden Korbboden einen leeren Korb und klopfte die Bienen in diesen hinüber. Aus den vollen Körben schnitt er danach die Waben heraus und sammelte ihre honiggefüllten Teile in ein Gefäss. Den Teil für die Befruchtung brachte er dann in der Spitze des leeren Korbes an und warf den

herausgeklopften Schwarm darauf. Mit Hilfe dieser beiden Verfahren wuchs der Erwerb des Bienenzüchters um ein bedeutendes, da die Körbe pro Jahr sogar zweimal geleert werden konnten.

Obleich sich die Produktivität der Bienenhaltung durch die beiden hier erwähnten Verfahren sehr steigern liess, galt jedoch das Wandern mit den Körben als die bedeutendste Neuerung. Zu diesem Verfahren, das unter denen der Bienenhaltung in Körben als nahezu einzigartig anzusehen ist, waren die Imker hier aufgrund der Gespaltenheit der Debrecener Bienenweiden gezwungen. Hiermit ist auch in Zusammenhang zu bringen, dass sich in dieser Gegend die speziellen Debrecener Bienenwohnungen ausbreiteten. Diese hatten ein ungewöhnlich grosses Volumen, wurden aus Ligusterzweigen geflochten und mit einem haltbaren Holzgriff versehen. All dies zusammen war für die Bienenzucht ausserordentlich erfolgreich und ertragreich.¹⁹

Die Praxis, die sich die Debrecener Bauernbürger in der Bienenhaltung angeeignet hatten, war eine recht flexible Antwort auf die Herausforderung durch die ausgezeichneten Bienenweiden, und bis sich dann später die rationelle Bienenzucht ausbreitete, erwies diese sich als eine sehr beständige Wirtschaftsstrategie der Debrecener Bauernwirtschaften.

Die Motive, die es bei der Herausbildung einer warenproduzierenden Bienenhaltung in Orosháza gab, wichen von denen in Debrecen stark ab. Hier galt die Biennenhaltung noch laut Konskriptionen aus dem Jahre 1870 als bedeutungsloser Bestätigungszweig.²⁰ Doch schon 1913 hatten die Imker von Orosháza einen Verband gegründet, und auf dem Honigmarkt, den sie noch im gleichen Jahr veranstalteten, boten sie 63 Doppelzentner Honig zum Verkauf an. Knapp ein Viertel Jahrhundert später hatten die nunmehr 400 Imker von Orosháza in einer Siedlung die meisten Bienenvölker in ihrer Hand. Dieses spontane und mächtige Anwachsen ist wohl kaum mit den guten Bienenweiderhältnissen zu erklären. Ausser Zweifel steht jedoch, dass beim Aufschwung der Bienenhaltung die sich eben damals herausbildenden günstigen Verkaufsmöglichkeiten von Honig eine bedeutsame Rolle gespielt haben. Die hauptsächliche Zwangskraft waren jedoch die durch die ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse verursachten, schweren Lebensbedingungen. Anfangs stammten die meisten Imker in Orosháza von Bauernwirtschaften mit 5–10 Katastraljoch Land. Diese hielten dann immer grössere Bestände an Bienen. Zu ihnen gesellten sich dann noch Vertreter aus der schlecht bezahlten Intelligenzlerschicht der Stadt, wie Schulmeister, Lehrer und Beamte. Unter den Gegebenheiten der Zeit konnte — ohne entsprechende Verfahren — im Rahmen der korbhaltenden Bienenzucht keine intensive Bienenhaltung betrieben werden. Aus diesem Grunde verlief die Umstellung hier von der Korb-

bienenhaltung auf eine rationelle Haltung sehr schnell und in starkem Umfang.²¹ Somit hielt die auf naturwissenschaftlichen Überlegungen beruhende Haltung in Bienenstöcken in Orosháza die warenproduzierende Bienenhaltung über lange Zeit am Leben.

Orosháza mag als Beispiel dafür dienen, dass die rationelle Bienenhaltung in den Modernisierungsbestrebungen der sich kapitalisierenden Bauernwirtschaft unter bestimmten Bedingungen einen Platz einnehmen konnte.

Womit kann nun aber erklärt werden, dass sich die Bienenhaltung in Stöcken im Rund der Bauernschaft so sehr langsam heimisch machte, und auch nie zu einem organischen Teil der bäuerlichen Lebensweise geworden ist?

Um hierauf eine Antwort zu finden, darf die Frage nach der gesellschaftlichen Zusammensetzung der Bauern-Imker nicht umgangen werden. Diesbezüglich stösst man in der ungarischen Fachliteratur auf recht unterschiedliche Meinungen. Einerseits meinte man, dass die bäuerliche Schicht, die sich mit der Bienenhaltung beschäftigt, entweder kein Land oder nur sehr wenig Land besass.²²

Andererseits weisen jedoch historische²³ wie auch statistische²⁴ und renzente²⁵ Angaben gleichermassen darauf hin, dass die meisten der Bauern-Imker aus dem Kreis wohlhabender Bauern gestammt haben. Die Angaben aus einer Konskription aus dem Jahre 1895 zeigen, dass die Hälfte des Bienenbestandes seinerzeit in den Bauernwirtschaft zu finden war, die rund ein Fünftel aller Bauernwirtschaften ausmachten und 10–50 Katastraljoch Land besaßen.²⁶

Laut Berichten von Fachleuten war in Ungarn zu Beginn des Jahrhunderts die Bienenhaltung ein recht rentabler Zweig der Landwirtschaft. So soll der Ertrag von zehn rationell gehandhabten Bienenvölkern dem von einem Morgen Ackerland gleichgekommen sein.²⁷ Zu eben jener Zeit war auch der Staat darauf bedacht, die Bienenhaltung in Stöcken auf breitere gesellschaftliche Schichten auszudehnen, und unterstützte dies auch in starkem Masse.²⁸ Dennoch blieb die gesellschaftliche Basis der modernen Bienenzucht recht schmal, und die Rolle der Bauernschaft in ihr blieb weit zurück. Dies wurde auch in den Imkerbüchern deutlich, in denen es hiess, dass die Ansiedelung der Bienenhaltung in Stöcken im Kreis der Bauernschaft selbst unter Einwirkung der Schulmeister und Pfarrer nur sehr langsam vor sich ginge, und deshalb wären sie sehr darauf bedacht, die moderneren Formen der Haltung in Körben zu propagieren und zu erreichen, dass die Imker an den Honig gelangen, ohne die Bienenvölker töten zu müssen.²⁹

In die Struktur der bäuerlichen Wirtschaft — hauptsächlich, um in erster Linie den Bedarf der eigenen Familie zu decken — konnte sich die Bienenhaltung in Körben gut einfügen. Doch das

Zusammenwirken mehrerer Faktoren hatte zum Ergebnis, dass die rationelle und weitaus ertragreichere Bienenhaltung in Stöcken nie zu einer attraktiven wirtschaftlichen Alternative in der bäuerlichen Lebensweise wurde. Einer der wichtigsten Faktoren, die hierfür verantwortlich zu machen wären, ist der, dass die noch aus der Feudalzeit gebliebene Struktur der bäuerlichen Wirtschaften nicht flexibel genug auf die Bedürfnisse des Marktes und die Veränderungen in den Preisgestaltungen reagieren konnte.³⁰ Über dies hinaus gab es aber auch eine Reihe spezieller Faktoren, die einer Ansiedelung der traditionellen Bienenhaltung im Wege standen. Eine unerlässliche Voraussetzung für die Rentabilität der Bienenhaltung ist eine bedeutsame Kapitalinvestition. Natürlich verschlangen neue Bienenwohnungen und Stöcke bei ihrer Anschaffung das meiste Geld. Ausserdem bedurfte es auch eines ausreichenden Startkapitals, um Bienenvölker, Kunstwaben und verschiedene Geräte zu kaufen. Und obwohl eben bei der Bienenhaltung die Umschlagszeit sehr kurz und günstig war, hielt sich das kapitalsarme Bauerntum von grösseren Investitionen zurück. Wenn man dann noch hinzu rechnet, dass das Wetter stets unberechenbar und somit ein Unsicherheitsfaktor ist, und dass so in bestimmten Zeiten ein starkes Defizit auftreten konnte, oder aber auch das gesamte Unternehmen in den Bankrott stürzen konnte, wird verständlich, warum die Bauern so vorsichtig waren und kein Risiko eingehen wollten.

Neben der Kapitalinvestition war eine weitere grundlegende Voraussetzung für die Rentabilität der rationellen Bienenzucht eine gründliche Kenntnis der Bienen und ihrer Lebensweise.

Die Bienenzüchter besaßen relativ wenig Kenntnisse über die Bienenhaltung in Körben, und sie meinten nicht einmal, dass sie diese erweitern müssten. Dieser Wust an gemischten, ungeordneten Wissen stellte ein Gewirr aus rationalen wie auch irrationalen Elementen dar. Und dieses vom Vater auf den Sohn vererbte Wissen konnte niemals die Grundlage für eine naturwissenschaftlich fundierte Bienenzucht darstellen. Ebenso trat auch bei der Einbürgerung der Haltung in Bienenstöcken jener Faktor in Wirkung, dass das spezielle Fachwissen in der Reihenfolge der Prestigefragen der ungarischen Bauernschaft nicht an erster Stelle stand.

Die Haltung in Stöcken war um ein Vielfaches arbeitsaufwendiger als die Haltung in Körben. Wirklich ertragreich konnte die rationelle Bienenzucht erst dann praktiziert werden, als man die Bienenvölker auch wandern liess. Dieser Umstand liess die Arbeitszeit, die auf die Bienen verwendet wurde, natürlich noch weiter anwachsen. Das Hauptproblem in den Bauernwirtschaften war jedoch, dass die Arbeiten in Verbindung mit den Bienen eben dann anfielen, wenn wichtige Arbeitsprozesse in den Landwirtschaft zu

erledigen waren. Infolgedessen konnte sich die rationelle Bienenzucht nicht in die so stark gebundene Zeit- und Tätigkeitsstruktur der sich starr an ihren überlieferten Wirtschaftsstil klammernden Bauernschaft einfügen.

Aufgrund des hier Gesagten darf festgestellt werden, dass die Gründe dafür, dass die rationelle Bienenzucht innerhalb der Modernisierungsbestrebungen der sich verkapitalisierenden Bauernschaft zu keiner bedeutenden Rolle gelangt sind, im Charakter der bäuerlichen Lebensweise sowie ihrer Mentalität und auch in dem unflexiblen Verhältnis des bäuerlichen Betriebes zu der Nachfrage auf dem Markt zu suchen sind.

Anmerkungen

1. Zusammenfassend siehe die Arbeit von *Eva Crane*: The archeology of beekeeping. London, 1983. und weitere reichliche Literaturangaben.; Siehe noch: *J. G. Bessler*: Geschichte der Bienenzucht. Stuttgart, 1886.

2. *Béla Gunda*: Varázsló méhészek. In: *Béla Gunda*: A rostaforogató asszony. Debrecen, 1989. 29–51.; Zusammenfassend zur ungarischen Bienenhaltung siehe *Béla Gunda*: Mehiläishoitoa Unkarissa. Kotiseutu. 1971. 22–32.

3. *Iván M. Balassa*: Waldbienenzucht im Karpatenbecken. Acta Ethnographica 24. 1975. 117–128.

4. Zum Beispiel: *Balázs Molnár*: Bee seeking and Honeygathering in Domaháza. Acta Ethnographica 14. 1965. 375–383.

5. Hier sei in erster Linie auf das Material an Abergläubensvorstellungen aus handschriftlichen Imkerbüchern sowie dessen Analyse hingewiesen. Siehe: *Tamás Hofer*: XVIII. századi méhészhiedelmek. Ethnographica LXII. 1951. 160–171.; *Iván M. Balassa*: Kéziratos méhészkönyveink egyik típusa: a nagyváradi méhészkönyv. Agrártörténeti Szemle, XII. 1970. 394–410.; *László Mándoki*: Adatok a magyar méhészet történetéhez. Agrártörténeti Szemle, I. 1959. 116–124.; *Ferenc Schram*: Méhészeti kéziratok a XVIII. századból. Agrártörténeti Szemle III. 1961. 414–521.; *József Szabadfalvi*: Egy 17. századi méhészkönyv kéziratosa variánsa. A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve XX. 1983. 201–210.

7. *József Szabadfalvi*: Volkstümliche Bienenzucht in Gebiet des Zemplén-Gebirges. In: Ethnographica et Folkloristica Carpathica. Tom. 4. Debrecen, 1985. 33–49.; In der zusammenfassenden Arbeiten zur Geschichte der ungarischen Landwirtschaft wird die Bienenhaltung nicht einmal erwähnt. Siehe: *Péter Gunst*: A mező-

gazdasági termelés története Magyarországon. 1920–1938. Budapest, 1970.; Péter Gunst Red.: A magyar mezőgazdaság a XIX–XX. században (1849–1949). Budapest, 1976.

8. Sándor Takáts: Méz- és viaszkivitelünk a XVI–XVIII. században. Magyar Gazdaságtörténeti Szemle VII. 1900. 474–478.

9. Béla Ambróczy: A méh. Budapest, 1914.

10. Zoltán Örösi Pál: Méhek között. Budapest, 1968.

11. Edit H. Kerecsényi: A népi méhészkedés története, formái és gyakorlata Nagykanizsa környékén. Néprajzi Közlemények, XIII. Budapest, 1969.

12. József Kotics: Népi méhészkedés Gömörben. Debrecen, 1988.

13. Barnabás Nagy: Méhészkedés a szilágysági Bükkben. (Manuskript.)

14. István Györffy: Nagykunsági krónika. Karcag, 1922. 43–44.

15. Iván Balassa: Lápok, falvak, emberek. Budapest, 1975. 63–64.

16. Bertalan Andrásfalvy: A Duna mente népének ártéri gazdálkodása Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig. Szekszárd, 1975. 423.

17. Sándor Szücs: A régi Sárrét világa. Budapest. é. n. 91–101.

18. Károly Szabó: Méhészkedés ősi módon Debrecenben. Agrártörténeti Szemle, XX. 1977. 154–178.

19. Károly Szabó op. cit. 167.

20. Mihály Hajdú: A kásos méhészkedés hagyományai Orosháza környékén. A Szántó Kovács János Múzeum Évkönyve. 1962.

21. Mihály Hajdú op. cit.

22. Marietta M. Boross: Méhlokások a Néprajzi Múzeum Gyűjteményében. Néprajzi Értesítő, XLX. 1963. 35–80.

23. István N. Kiss: XVI. századi dézsmajegyzékek, Budapest, 1960.

24. A Magyar Korona országainak mezőgazdasági statisztikája. A gazdaságok megoszlása jelleg és nagyság szerint. IV. Budapest, 1900.

25. József Kotics op. cit.

26. A Magyar Korona... op. cit.

27. Laut übertreibenden Meinungen steht der Ertrag aus einem gut gepflegten Bienenvolk dem aus einem Morgen Land gleich. Siehe: Lajos Balogh: A méhészkedés. Budapest, 1941. 11.; Sándor Ignác: Méhészet. Budapest, 1922.

28. Zu jener Zeit wurden an den Lehrerbildungsseminaren und in den landwirtschaftlichen Fachschulen schon Kenntnisse über die Bienenzucht vermittelt. Um die Einbürgerung der Bienenhaltung im Stock zu fördern, wurden von staatlicher Seite Lehrgänge organisiert, auf denen sich die Teilnehmer über diese Art der

Haltung informieren konnten. Die Bienenstöcke, die die Teilnehmer auf dem Lehrgang eigenhändig angefertigt hatten, durften sie mit nach Hause nehmen. Siehe Béla Ambróczy op. cit.

29. László Hankó: Méhészkedés kassal. Nyíregyháza, 1943.

30. Tibor Tóth: A magyar mezőgazdaság struktúrája az 1930-as években. Budapest, 1988.; Siehe noch: Bertalan Andrásfalvy: Ellentétes értékrendek összeütközése és a polgárosodás. Tiszatáj, 1973. 105–110.

Méhészet és paraszti életmód

A méhészet árutermelő tevékenységként való megközelítése mindaddig, amíg a magyar parasztság méhészetét a gyűjtögető gazdálkodás keretei között vizsgálták, természetszerűleg föl sem vetődött. Jóllehet a legújabb kutatások a házi méhtenyésztés vizsgálatát állították a középpontba, a méhészet paraszti életmódban betöltött szerepének, gazdasági jelentőségének feltárása még mindig várat magára. Meglepő módon a néprajz mellett az agrártörténeti kutatások sem méltatták figyelemre a méhészet rentabilitásának kérdését.

A tanulmányban elsőként arra keressük a választ, hogy mivel magyarázható a parasztgazdaságok nem jelentéktelen részének tartózkodása a méhészettől. A méhek domesztikációjának más háziállatokhoz viszonyított eltérő mértéke és a folyamatos méhlegelő hiánya mellett a legfőbb ok, ami a méhészkedési gyakorlat kiterjedésének útjában áll az, hogy a parasztgazdaságok viszonylagosan állandó termelési szerkezetébe nehezen illeszthető be, miután a méhészettel kapcsolatos munkafolyamatok a legfontosabb gazdasági munkák idejére esnek. A hagyományos (kajos) méhészet keretei között a termelékenység nem olyan fokú, ami indokolná a gazdaság belső arányainak felbomlasztását.

A hagyományos méhészet keretei között is találunk azonban példákat az árutermelésre. Az egyes területek paraszti méhészetét bemutató tanulmányok szinte mindegyikében találunk árutermelő méhészetre utaló egyedi adatokat. Az említett példák közös sajátossága, hogy az adott közösségekben nem több háztartás adott ilyen irányú választ egy gazdasági kihívásra, hanem itt egyedi gazdaságok — eltérő motivációjú — egyedi válaszaival állunk szemben. Ez egyben azt is jelenti, hogy ezen törekvések nem egy tartós gazdasági stratégia részei.

Az árterek és rétek kitűnő méhlegelője a Sárréten, a Bodrogközben igen jelentős árutermelő méhészetet hozott létre a kajos tartás keretei között. Itt már olyan méhész-specialistákkal van dolgunk, akiknek fő megélhetési forrása a réti méhészkedés. Ezek a

méhészek a falvak azon rétegéből kerültek ki, akiknek földjük nem lévén a réti méhészetre alapozták megélhetésüket, másrésről számukat szaporították a parasztgazdaságok azon idős tagjai, akik koruk miatt már nem voltak képesek a fontosabb mezőgazdasági munkafolyamatok ellátására, vagy munkaerejüket a saját paraszti gazdaság már nélkülözni tudta.

A kásos tartás keretei között az árutermelő méhészet igen fejlett formája a debreceni civisek méhészkedési gyakorlata a XVIII–XIX. században. A többtermelésre törekvő debreceni méhészek kifinomult eljárásainak (kasokkal való vándorlás) és eszközeinek köszönhetően igen jövedelmezővé tették tevékenységüket. A debreceniek által kialakított méhészkedési gyakorlat igen rugalmas válasz volt a kitűnő méhlegelő formájában jelen lévő kihívásra s az okszerű méhészet meghonosodásáig a debreceni parasztgazdaságok igen tartós gazdasági stratégiájának bizonyult.

Ettől jelentősen eltérő tényezők motiválták az orosházi árutermelő méhészet kialakulását. Itt a fő kényszerítő erő a kedvezőtlen gazdasági körülmények okozta megélhetés volt, ezt azonban már a kaptaras méhészet tartotta hosszú ideig életben.

A másik kérdés, amire a választ kerestük: miért nem kapott helyet az okszerű, kaptaras méhészet a kapitalizálódó parasztgazdaságok modernizációs törekvéseiben?

Több tényező együtthatásának eredménye, hogy az okszerű, jóval jövedelmezőbb kaptaras méhészet a paraszti életmódban nem válik vonzó gazdasági alternatívává. A kaptaras méhészet munkaidő-igénye, a szakszerű méhészeti ismeretek hiánya, a jelentős tőkebefektetés voltak azok a speciális tényezők, amelyek akadályozták az okszerű méhészet meghonosodását. Ezek mellett a paraszti életmód és mentalitás jellegében, valamint a paraszti üzem piaci igényekhez való rugalmatlan alkalmazkodásában kereshetjük azokat az okokat, amelyek nem tették lehetővé, hogy az okszerű méhészet a kapitalizálódó parasztgazdaságok modernizációs törekvéseiben jelentős szerepet játsszon.

Kotics József

ZUR FORSTNUTZUNG IN EINEM NORDUNGARISCHEN MARKTFLECKEN

Die Forschung zur bäuerlichen Forstnutzung im herkömmlichen Sinne hat viele Einzelheiten über den Besitz an Waldungen, über die Rechtsverhältnisse und über die Nutzungsweisen klargelegt. Ganz besonders bezieht sich dies auf die nordungarische Region, auf das Gebiet des Nördlichen Mittelgebirges.¹ Im Verlauf dieser Untersuchung müssen aber Unterschiede zwischen der Forstnutzungspraxis bei der Dorfbevölkerung und bei der Einwohnerschaft von Marktflecken getroffen werden. In den Dörfern befand sich der Wald während des Feudalismus in Besitz der Grundherren; die Leibeigenen waren aufgrund des sog. Holzungsrechtes an den Bäumen des Waldes beteiligt. Nach der Befreiung von der Leibeigenschaft und später dann nach den Forstabtrennungen erhielten die einstigen Leibeigenen Waldgebiete im Verhältnis zu ihren Ackerflächen. Diese besaßen sie ungeteilt und gemeinsam bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. In den Marktflecken hingegen waren die Wälder Eigentum der Stadt, und an ihrem Nutzen waren die Stadt wie auch ihre Einwohner einer bestimmten Ordnung nach beteiligt. Die Forstnutzung durch bäuerliche Gemeinschaften kennen wir besser als die der Marktflecken. Daher erachten wir es als wichtig, die Forstnutzungspraxis zu erörtern, die im Laufe einer Studie zu Gyöngyös, einem Marktflecken in Nordungarn, aufgedeckt werden konnte. Da wir uns vor allem mit archivarischem und rezentem Material beschäftigen konnten, stehen uns besonders die Angaben zum 18.–20. Jahrhundert zur Verfügung.²

Ogleich Gyöngyös, am Südhang des Mátra-Gebirges angesiedelt,³ meist als „Marktflecken mit Weinanbau-Monokultur“ bekannt ist, spielte dank seiner vielseitigen Nutzung auch der Wald eine wichtige Rolle im Leben der Einwohner. Laut statistischen Angaben vom Ende des 19. Jahrhunderts waren von den 7776 Katastraljoch Gesamtfläche 3262 Katastraljoch, das heisst, 42% des Gebietes, Waldungen.⁴ Der im Besitz der Stadt befindliche Wald wurde meist *Bene-Wald*, *Bene-Mátra* oder *Bene-Pussta* genannt.⁵

Vom 17. Jahrhundert an beschäftigte sich der Rat der Stadt recht häufig mit den Forstangelegenheiten und regelte die Forstnutzung durch Verordnungen. Die erste bekannte Angabe stammt aus dem Jahre 1675, als nämlich Ferencz Rákóczi I. die willkürliche Nutzung der Wälder und ihre Beschädigung verbot.⁶ Im 18. Jahrhundert durften die Einwohner von Gyöngyös in Besitz des sog. *Mátra-Scheins* in den Wald gehen, um Holz zu holen. Dies bedeutete schon eine Einschränkung der freien Forstnutzung, weil nur die Einwohner von Gyöngyös diesen Schein bekommen konnten. Im Jahre 1728 war es untersagt, ohne Genehmigung des Stadtvogts Holz aus dem Wald zu holen. An den *Mátra-Schein* konnte hingegen jedermann aus der Stadt gelangen, egal, ob adelig oder nicht. Später dann 1807 erliess der Stadtrat eine Verordnung, wonach nur die Personen eine Genehmigung zum Holzsammeln, das heisst, den *Mátra-Schein*,⁷ bekommen konnten, die seit 10 Jahren in Gyöngyös wohnhaft waren. Diese Genehmigung konnten die Ortsansässigen gegen Abbezahlung einer bestimmten Jahressumme einlösen. Ein *Mátra-Schein* für den Transport zu Fuss kostete im Jahre 1817 sechs Forint, einer für den Transport per Esel ebenfalls sechs Forint, für den Transport mit zwei Mauleseln und einer Kuh vor einem Fuhrwerk musste man neun Forint bezahlen.⁸ Wer diese Beträge nicht beglich, trotzdem aber beim Holzen ertappt wurde, musste zwölf Forint Strafe zahlen.⁹ Das Holzungsrecht durften die Gyöngyöser auch nicht auf die Einwohner anderer Gemeinden übertragen.

Noch Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die Gyöngyöser das Recht, wenn sie einen *Mátra-Schein* besaßen, jeden Tag trockenes Holz und Brennholz für den Eigenbedarf aus dem Wald zu holen. Als Folgeerscheinung dessen ging der Baumbestand stark zurück. Da beschloss der Rat der Stadt im Sommer 1755, einen Teil des Waldes von Bene unter Verbot zu setzen.¹⁰ Der Grund für dieses Waldverbot war, dass die Waldgänger bis dahin nicht nur trockenes Holz und umgestürzte Bäume, geholt hatten, sondern auch starke Schäden am lebenden Baumbestand verursacht hatten. Aus dem verbotenen *Hochstammwald* kam das Holz für Gebäude und Werkzeuge, und mit einer Sondergenehmigung konnten Bedürftige sich auch weiterhin etwas hier holen.¹¹ Der Schutz der verbotenen Wälder brachte der Stadt hingegen viel Sorgen ein, was die häufigen Prozesse beweisen. Wer gegen das Verbot verstieß, musste als Fussgänger einen Forint, mit dem Leiterwagen drei Forint Strafe zahlen im Jahre 1761. Konnte ein Fussgänger jedoch die Strafe nicht zahlen, so erhielt er 20 Rutenschläge.¹²

Das Holzungsrecht der Gyöngyöser bezog sich allein auf trockene und umgestürzte Bäume. Daher bediente man sich gern solcher Verfahren, die die Bäume eher zum Austrocknen brachten, damit man sie danach rechtmässig nach Hause transportieren konnte.

Zu diesem Zweck ritzte man die Bäume ein, legte ihnen Ringe um oder streifte die Borke ab, wodurch der Feuchtigkeitskreislauf des Baumes unterbrochen wurde, und er noch auf dem Stamm austrocknete.¹³

Eine Regulierung des Fortsnutzung von städtischen Wäldern begann schon Mitte des 18. Jahrhunderts durch die Markierung von verbotenen Gebieten. Doch in Wirkung der 1770 herausgegebenen zentralen Forstordnung kam es ab Beginn des 19. Jahrhunderts zu jenen lokalen Forstverwaltungsanweisungen und Regelverordnungen, mit Hilfe derer der Rat der Stadt bemüht war, eine planmässigere Forstwirtschaft und den Forstschutz zu fördern. Dies verlangte jedoch auch danach, die Zahl des Forstpersonals zu erhöhen und ausgebildete Förster einzustellen. Heger hatte die Stadt schon im 18. Jahrhundert gedungen; im Jahre 1801 stellte sie dann einen ausgebildeten Förster als *Forstverwalter* ein. Er bekam einen Lohn von 30 Forint und 16 kr Weizen. Seine Wohnung war in der Schenke, weil er nebenbei auch noch den Weinausschank in der Stadt betrieb.¹⁴ Mitte des 19. Jahrhunderts trugen dann der *Forstrichter* und der *Forstinspektor* den Schutz über den Wald. Ab 1872 hatte die Stadt dann einen *Förster*, einen *Hilfsförster* und sechs *Heger* in Anstellung.¹⁵

Das Gehalt der Forsthüter und Heger betrug 1885 pro Person 200 Forint. Ausserdem erhielten sie ein sog. *Fussgeld*, das aber höchstens 40 Forint pro Jahr ausmachte. Dieses Geld zahlte der Käufer bei der Holzauktion, und zwar pro Forint des Kaufpreises einige Kreuzer. Dafür übernahm es die Stadt, bis zum Abtransport für den Schutz des gekauften Holzes zu sorgen. Einen Teil dieses Geldes erhielten dann die Waldhüter, Fehlte jedoch etwas von dem Holz, das ihnen anvertraut war, so mussten soe von obigem Geld Schadenersatz leisten. Die Heger besaßen Weiderecht für je eine Kuh, während einen Stall nur die drei Waldhüter hatten.¹⁶

Zur Wartrung, Verwaltung und Beaufsichtigung der Wälder von Bene-Pussta eröffnete die Stadt Gyöngyös 1883 die Stellung eines *städtischen Forstverwalters*. Um dieses Amt konnten sich Diplomförster bewerben. Unter ihnen traf dann die städtische Abgeordnetenkörperschaft die Auswahl. Dieser des Stadtrat und der Abgeordnetenkörperschaft unmittelbar untergeordnete Forstverwalter war der Vorgesetzte für die Waldhüter. Die ihm anvertrauten Wälder hatte er eigenständig zu verwalten, und zwar anhand der vom Landwirtschaftsministerium sanktionierten Betriebspläne.¹⁷

In den Jahrzehnten zwischen den beiden Weltkriegen war in Gyöngyös auch schon ein *städtischer Forstingenieur* tätig.¹⁸

Eine erste ernsthaftere Regelung für die Nutzung der Wälder um Gyöngyös trat 1818 ein, und zwar bezog sich diese auf das Holzschlagen und den Schutz des Waldes. Der Wald wurde in mehrere

Teile aufgeteilt, und da das trockene Holz nicht als Brennmaterial ausreichte, wurde noch ein Gelände benannt, von dem die Ortsansässigen ihr Brennholz holen durften. Eine gesonderte Anordnung betraf die eicheltragenden Bäume. Die Einwohner von Gyöngyös, die über einen Mátra-Schein verfügten, durften ab Anfang des 19. Jahrhunderts alle zwei Wochen je einen Tag in den Wald gehen, um sich Holz zu holen.¹⁹

Im Jahre 1872 wurde eine Regelverordnung zur Art und Weise der Verwaltung von städtischen Wäldern herausgegeben. Damals wurden 592 Katastraljoch Buchenwald und Eichenwald zu 60-jähriger Abhoizung freigegeben. Der hochstämmige Eichenwald wurde zu 70-jähriger Abholzung eingeteilt, davon wurden jährlich 82 Katastraljoch abgeholzt. Auch der Zeitpunkt für das Abholzen und den Holzverkauf wurde geregelt. Im Sinne dieser Forstregelungen hatte das Abholzen im Spätherbst und zu Beginn des Winters zu erfolgen. Die abgeholzten Bäume mussten dann bis zum 24. April des nächstsen Jahres abtransportiert werden, denn ein späterer Transport hätte den frischen Trieben geschadet. Für die Holzungen galt ein siebenjähriges Weiseverbot, und in den darauffolgenden sieben Jahren durften hier auch nur Schafe geweidet werden. Nach 14 Jahren wurde der Wald dann aber endgültig von dem Weideverbot befreit. In den Buchenwäldern war es alle zwei Wochen mittwochs gestattet, die durch den Wind umgestürzten Bäume zu sammeln und für den Eigenbedarf nach Hause zu tragen. Ausserdem wurde auf Vorschlag des Försters gelegentlich ein Gelände angegeben, auf dem es zweimal pro Woche gestattet war, trockenes Geäst zu sammeln. Der schönste Wald der Stadt, Szálás genannt, stand jedoch unter Schutz. Von hier liess die Stadt Holz zum Brückenbau fällen, oder sicherte nach einer Feuersbrunst den Geschädigten neues Bauholz.²⁰ Diese Regelung wurde von der Einwohnerschaft jedoch nicht immer eingehalten. So meinte ein städtischer Förster 1885, dass täglich an die 500 Menschen zum Holz sammeln in den Wald gingen. Doch sie gingen nicht nur tagsüber, sondern auch nachts, um nicht nur Holz, sondern auch lebende Bäume wegzutragen, oder aber diese zum Austrocknen anzuritzen.²¹

Unter den Waldgängern vertrieben viele das Holz, das sie durch Holzen bekommen hatten, auf dem Markt zu Gyöngyös, obwohl sie das Holz nur für ihren Eigenbedarf hätten verwenden dürfen. Auf dem Rücken, mit der Schiebkarre oder per Pferdegespann brachten sie das Holz zu den erlaubten Zeiten, beziehungsweise verstohlen ebenso zu den nicht erlaubten Zeiten Beran. Die ärmeren unter den Männern aus Gyöngyös hatten ein ganz eigentümliches Gerät zum Lastentragen. Sie nannten es *krosnya* und benutzten es zum Transport von trockenem Geäst. Es bestand aus Leisten, die mit Schrauben und Nägeln miteinander verbunden waren. Es hatte

Rechteckform und war ca. 60 cm lang, 28 cm breit und 70–80 cm hoch. Mit zwei *Riemen* aus Leinen konnte man sich dieses Traggerät auf den Rücken binden. Die Riemen waren an ein ca. 40 cm breites Brett genagelt. Die im Wald zu meterlangen Stücken zurechtgesägten Bäume wurden zwischen die Leisten gepackt und mit einem Draht zusammengebunden forttransportiert. Es soll die Aufgabe weiterer Forschungen sein, zu klären, welche Beziehung zu dem Transportgerät der einstigen slowakischen Wander-Glaser, das in seiner Form wie auch in seinem Namen dem Holztragegerät der Gyöngyöser ähnlich war, bestand.²² Zusammen mit „krosnya“ trugen die Männer auch eine kleine Säge und eine Axt mit sich, obwohl es streng verboten war, Schneidgeräte mit in den Wald zu nehmen.

Aus dem Verkauf des jährlichen Holzschlagens hatte die Stadt Gyöngyös bedeutende Einnahmen. Das Gelände wurde, aufgeteilt in kleinere Parzellen – *nyilas* oder *szekió* genannt (dt.: Schlag oder Sektion) auf öffentlichen Versteigerungen verkauft. Während der weiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es allgemein, dass der städtische Förster eine Landkartenskizze und anhand dieser dann eine Liste über die einzelnen Schläge anfertigte, und in diesen die Anzahl der hochstämmigen Bäume sowie ihren Schätzwert angab. Ein an der Parzellengrenze stehender Baum wurde mit der Parzellenummer gekennzeichnet. Die Anzahl an hochstämmigen Bäumen pro Schlag war unterschiedlich. Im November 1884 wurden die 19 Katastraljoch Fällholz in 292 Schläge eingeteilt. Zum Schlag Nr. 1 gehörten 24 stehende Bäume, zu Schlag Nr. 51 19 hochstämmige Bäume und zu Schlag Nr. 30 gehörten 60 hochstämmige Bäume.²³ Über den Zeitpunkt der Holzauktion sowie über ihren Verlauf wurde die Bevölkerung anhand von Anschlägen am Kirchentor und am Stadthaus unterrichtet, doch auch in den umliegenden Dörfern wurde es ausgetrommelt. Zur Abwicklung der Holzauktion wurden stets drei Männer vom Rat der Stadt in den Wald geschickt, manchmal erschien sogar der Bürgermeister dabei. Der Verkauf der Schläge erfolgte zumeist in den Wintermonaten und zwar an mehreren Tagen. Bei der Versteigerung wurden die Schläge dann oft über ihren eigentlichen Wert verkauft. So flossen im Jahre 1884 statt 1686 Forint genau 3062 Forint und 20 Kreuzer in die Stadtkasse ein. An den Holzauktionen nehmen vorwiegend Einwohner aus Gyöngyös teil, doch 1884 kauften 56 Personen aus Gyöngyössolymos Schläge und mehre auch aus Gyöngyöspüspöki, Visonta, Saár, Karácsond, Vörösmart und Putnok.²⁴ Gelegentlich liess die Stadt auch Bäume ausschlagen, um diese dann zurechtgeschnitten und aufgeschichtet, zusammen mit Geäst zu versteigern. Auf diese Weise wurden im März und Juni 1871 in einem Wert von 3223 Forint und 11 Kreuzern, beziehungsweise 207 Forint und 6 Kreuzern insgesamt 296,5 Klafter Holz und 4800 Bund Reisig versteigert.²⁵ Durch den Wald gelangte die Stadt zu

bedeutenden Geldeinnahmen, von denen die Jahreseinnahmen aus Auktionen in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts an die 10 bis 15 Tausend Forint ausmachten. Es gab sogar Jahre, als sie auch 20 bis 30 Tausend Forint erreichten.²⁶

Neben dem Holzen waren die Leute aus Gyöngyös auch durch die Viehhaltung am Nutzen durch den Wald beteiligt. So wurde noch Ende des 19. Jahrhunderts die Waldmast von Schweinen in den Eichenwäldern betrieben. Das Recht zur Waldmast stand ähnlich wie das Holzrecht jedem Einwohner von Gyöngyös zu. Doch musste für die Waldmast von Zeit zu Zeit ein bestimmter Geldbetrag, beziehungsweise ein Zins in Form von Naturalien entrichtet werden. Im Jahre 1738 zahlte man für Schweine, die älter als ein Jahr waren, 5 Dinar und 1748 schon 8 Dinar.²⁷ Zur Zeit der Eichelreife wurde unter der Leitung des Richters jedes Jahr eine Kommission entstandt, die abschätzen musste, wieviel Schweine auf der zu erwartenden Eichelernte gemästet werden konnten. So stellte die Kommission am 26. August 1797 fest, dass im Herbst 400 Schweine in die Eichenwälder getrieben werden könnten. Die Landwirte, die einen Mátra-Schein besaßen, durften je zwei Schweine in den Wald treiben, wobei sie für jedes Stück Vieh 45 Kreuzer zahlen mussten.²⁸ Der Schweinehirt für die Waldmast wurde von den Viehbesitzern extra bezahlt. 1848 diente man einen für 17 Wochen und zahlte ihm für das Hüten von 422 Schweinen 590 Forint und 48 Kreuzer Hütelohn.²⁹ War eine reiche Eichelernte angesagt, so verpachtete die Stadteinen gewissen Teil des Waldes zur Waldmast auch an die Bewohner aus anderen Gemeinden. Die Leute aus Visonta pachteten so 1854 die Buchenwälder zwei Monate lang für 80 Forint. Neben der Waldmast muss schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Eichelmast im heimischen Stall häufig vorgekommen sein. Aus diesem Grunde verordnete der Rat 1714, dass, wer nachts oder tags aus dem Eichenwald von Bene beim Eicheldiebstahl ertappt wird, dem soll seine Beute abgenommen werden, um die den Mast Schweinen der Stadt zu geben,³¹ und ausserdem soll er zu 12 Forint Strafe verurteilt werden.

Da es in dieser Gegend nur recht wenig Weideland gab, waren die Viehbauern von Gyöngyös im allgemeinen zu der Waldweidung gezwungen. Der Rat der Stadt regelte die Waldmast anhand der Forstbetriebspläne regelmässig, denn die Tiere, vor allem die Ziegen, richteten in den jungen Wäldern unerhörte Schäden an. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war es den Inhabern von Mátra-zetteln gestattet, ihre Rinder ohne Entgelt auf die Waldweiden zu treiben, sie brauchten nur das Hütegeld zu zahlen. Wer keinen Mátra-zettel hatte, der musste einen Forint Weidelohn zahlen.³² Die Rinder durften nur in vorbestimmten Waldteilen in der Herde geweidet werden. Dennoch kam es in den siebziger Jahren des vergangenen

Jahrhunderts Häufig vor, dass man nachts Pferde unerlaubterweise in den Wäldern weiden liess.

Ähnlich wie bei der Waldmast so kam es auch bei der Waldweidung vor, dass die Weiden auch an Bewohner aus anderen Gemeinden verpachtet wurden. Im Jahre 1851 pachteten Leute aus Mátraderecske eine Weide vom 4. Juni bis zum 15. Oktober und zahlten pro Rind ein Kilo Hafer.³³

Schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren es die Köhler und Gerber, die mit dem Ausschlagen von Eichelbäumen oder mit dem Borkeschneiden grosse Schäden in den Wäldern anrichteten. Daher sah sich der Stadtrat häufig veranlasst, das Holzkohlebrennen einzuschränken oder sogar zu unterbinden. Die Schmiede konnten nur aus Hagebuchen- und Pappelholz ihre Kohle brennen. Das Ausschlagen eines eicheltragenden Baumes wurde 1703 mit 12 Forint Strafe belegt.³⁴ 1742 erlaubte man dann den Schmieden das Kohlebrennen aus umgestürzten Bäumen, sobald ihnen dies richterlich bestätigt war. Für jeden Köhlerhaufen musste ein Forint gezahlt werden.³⁵

Im 18. Jahrhundert war es noch allgemein verbreitet, dass die Fassbinder ihre Fässer und Siebwannen mit Reifen verstärkten. Zu diesem Zweck wurden viele junge Bäume gefällt, was gleichzeitig die Vernichtung späterer Bäume bedeutete. Deshalb durften die Gyöngyöser Ende des 18. Jahrhunderts nur noch mit einer Sondergenehmigung³⁶ Holz für Tonnen- und Wannenreifen in dem Wald von Bene schlagen.

Der Überblick über die Ausführung der Forstnutzung von Gyöngyös lässt uns feststellen, dass der Rat der Stadt vom 18. Jahrhundert an regelmässig Massnahmen zum Schutz des Waldes brachte, mit denen er einesteils der Stadt über lange Zeit eine wichtige Einnahmequelle sichern wollte, andererseits wollte er so die Versorgung der Stadtbewohner mit Brenn- und Bauholz sowie Weidemöglichkeiten sichern. Die Gyöngyöser konnten in ganz eigener Weise, nämlich in Besitz des sog. *Mátra-Scheins* Brennholz sammeln, ihr Vieh zur Waldmast oder auf die Waldweide treiben oder auch Reifenholz für Tonnen fällen. Diese nach dem Mátra-Gebirge benannte Genehmigung konnten nur diejenigen erhalten, die schon zehn Jahre in Gyöngyös wohnhaft waren. Dadurch war die Möglichkeit gesichert, gegen ein sich von Jahr zu Jahr änderndes, sich der wirtschaftlichen Lage der Stadt anpassendes Entgelt Brennholz aus dem Wald zu holen, die Schweine dorthin zur Waldmast zu treiben und die Rinder dort weiden zu lassen. Aus den Verordnungen des Stadtrates zur Forstnutzung geht hervor, dass die armen Bewohner der Stadt darauf bedacht waren, die Verbote zu umgehen und sich so einen Verdienst durch den Verkauf von Brennholz zu sichern, welches sie eigentlich nur für sich selbst sammeln durften. Durch den Verkauf von Holz und die gelergentliche Verpachtung von

Weideland kam die Stadt zu günstigen Einnahmen. Für die ansonsten vorwiegend vom Weinanbau lebende Stadt bedeutete die Verstaatlichung 1945 einen ungeheuren Verlust, als „sie nämlich ihre höchste Einnahmequelle und ihr grösstes Vermögen verlor“.³⁷

Anmerkungen

1. Die Ergebnisse zu Erforschung des Themes wurden von *Tivadar Petercsák* zusammengefasst. *Tivadar Petercsák: A paraszti erdőhasználat néprajzi kutatása Észak-Magyarországon*. *Agria XIX.* 375–392. Eger, 1982–83. Siehe noch: *Tivadar Petercsák: Népi erdőbirtoklás Heves megyében a XIX–XX. században*. *Agria XXI.* 253–265. Eger, 1985., *Tivadar Petercsák: Erdőhasználat a Palócföldön*. Sajtó alatt.
2. Vgl. *Tivadar Petercsák: Erdőhasználat Gyöngyösön és környékén a XVIII–XX. században*. In: *Tanulmányok Gyöngyösről*. (Red. *Péter Havassy–Péter Kecskés*) Gyöngyös, 1984. 457–506.
3. *Péter Kecskés: Gyöngyös és a Mátraalja szőlőművelésének észak-magyarországi összefüggéseihez*. In: *Tanulmányok Gyöngyösről*. Gyöngyös, 1984. 401–456.
4. *A Magyar Korona Országainak Mezőgazdasági Statisztikája*. Budapest, 1897.
5. Heves Megyei Levéltár, Gyöngyös város közgyűlési jegyzőkönyvei (HML. Gyvkj) V–101/a. 3. kötet 366. (1728), 2. kötet 555. (1715).
6. HML. IV–1/b/3.
7. HML. Gyvkj. V–101/a 8. Band. 703. Die Einwohner von Debrecen hatten erst dann Recht auf einen Anteil am Holz während des 18. Jahrhunderts, wenn sie mindestens drei Jahre in der Stadt wohnhaft waren. *Dénes Penyigey: Debrecen erdőgazdálkodása a XVIII. században és a XIX. század első felében*. Budapest, 1980. 251.
8. HML. Gyöngyös város levéltára. XCVIII/1.
9. HML. Gyvkj. V–101/a 8. kötet 245.
10. HML. Gyvkj. V–101/a 5. kötet 351.
11. HML. Gyvkj. V–101/a 5. kötet 758.
12. HML. Gyvkj. V–101/a 5. kötet 618.
13. HML. Gyvl. XCV. Die Unterbrechnung des Baumwachstums durch Zerstörung des Flüssigkeitskraislaufes ist im wesentlichen aus dem Neolitikum Bekannt. Siehe: *Lajos Takács: Irtásgazdálkodásunk emlékei*. Budapest, 1980.
14. HML. Gyvkj. V–101/a 8. kötet 233.
15. HML. Gyvl. XCV/31.

16. HML. Gyvl. C/6.
17. HML. Gyvl. XCVI/54.
18. HML. Gyvl. CCXCIII/37.
19. HML. Gyvl. XCV/1. Schon 1784 wurde in Debrecen erlassen, die gesamten Waldungen in 50 Schläge aufzuteilen, von denen jährlich dann nur einer abgeholzt werden sollte. *Dénes Penyigey* op. cit. 184–185.
20. HML. Gyvl. XCV/31.
21. HML. Gyvl. C/6.
22. Ein Beispiel hierfür befindet sich im Mátra-Museum zu Gyöngyös. Siehe: *Tivadar Petercsák: Vándoriparosok a Zempléni-hegységben. Ethnographia LXXXIV. 1973. 527–548.; J. Gallo: Sklárstvo a obločiarstvo na Muranskej Hute. Slovensky národopis 16. 1968. 411–423.*
23. HML. Gyvl. XCVI/8., LIII/27.
24. HML. Gyvl. XCVI/8.
25. HML. Gyvl. LIII/27.
26. HML. Gyvl. C/6.
27. HML. Gyvkj. V–101/a 4. Band. 387., 5. Band. 23.
28. HML. Gyvkj. V–101/a 8. Band. 17–18.
29. HML. Gyvl. XCV/7.
30. HML. Gyvl. XCV/12.
31. HML. Gyvkj. V–101/a 2. Band. 533.
32. HML. Gyvkj. V–101/a 8. Band. 522.
33. HML. Gyvl. XCV/11.
34. HML. Gyvkj. V–101/a 2. Band. 240.
35. HML. Gyvkj. V–101/a 4. Band. 569.
36. HML. Gyvkj. V–101/a 8. Band. 75.
37. Gyöngyösi Néplap. 1945. november 23. 3.

Erdőhasználat egy észak-magyarországi mezővárosban

A hagyományos paraszti erdőhasználat kutatása során kevésbé ismerjük a mezővárosok gyakorlatát. Ezért fontos egy jellegzetesen szőlőmonokultúrás mezőváros, Gyöngyös XVIII–XX. századi erdőhasználatának bemutatása. A mezőváros területének 42%-a erdő, ezért a városi tanács már a XVIII. századtól rendszeresen hozott olyan erdővédelmi intézkedéseket, amelyekkel hosszú távon biztosítani akarta a város fontos jövedelmi forrását, ugyanakkor tűzifával, épületfával és legeltetési lehetőségekkel látta el a lakosságot. A gyön-

gyösiék sajátos módon, az ún. *Mátra cédula* birtokában hordhattak tűzifát, makkoltathattak és legeltethették szarvasmarháikat az erdei legelőn, de még a hordóra való faabroncsot is csak így vághatták. Az engedélyt csak a megtelepedett, 10 éve Gyöngyösön lakók kaphatták meg. A szegény sorú gyöngyösi zsellérek a tilalmakat áthágva igyekeztek értékesíteni a rendelkezések szerint csak saját célra, tüzelőnek hordható fát. A városi tanács a rendszeres faeladás és az erdei legelőterületek esetenkénti bérbeadásával jutott komoly jövedelemhez.

Petercsák Tivadar

THE ROLE OF THE FESTAL „PLAIN CAKE”
IN THE FOLK-TRADITIONS OF THE 'GREAT HUNGARIAN PLAINS'

It was hardly two decades ago that baking as well as consuming the plain cake used to unanimously belong to specific, festive occasions of our lives, such as: Christmas, New Year's Eve, Easter, Whitsun, weddings, burials and some smaller, yet significant, occasions preserved by our folk customs. This kind of cake seems to have had a similar, festive role on the ceremonial tables of Slavic¹, German² and Roumanian³ peoples. In spite of its very specific role, there are hardly any countries where researchers would have summarized the „folkloristic importance of the plain cake”.⁴ At most places, experts seem to be busy with surveying the available data — in most cases: connecting this phenomenon with pertinent databank-collections of each of the National/Ethnographic Atlases.⁵ The present researcher's situation, relying both on one's remembrances and the present situation, finds oneself in the *embarras de richesse* of various formal occurrences and contextual specialities — therefore: a geographically-oriented approach looks like the most fruitful one.⁶

Even so — and gradually — one can get acquainted with more and more studies that try to shed light on simple data, with fuller descriptions,⁷ concerning this festal cake of the highest esteem. It is also highly noteworthy — within the sphere of the peasant-*cuisine* — that any studies of, or comments on the plain cake are formed as if it were only scientific approaches that could illuminate this segment of reality. The pertinent data are being mentioned in the context of „sign-signal”-relationship — this is where scientific analyses result from.⁸ The question is why most of the researchers stick to this standpoint. Very probably, because, with the help of this procedure, content-oriented, cultural qualities can be brought to light — regarding the hitherto undiscovered connections that have existed in coupling the plain cake with culture, with physical, spiritual and mental qualities of Man.

The *historical viewpoint* was considered, sort of, „compulsory” in the past few decades. In the special research field concerning the plain cake, it looked like impossible to point out the early, historical sources and, thus, to complete the historical reconstruction. When it has been proved that, while „neglecting” the historical viewpoint, we still have to do with reality and that scientific questions can be given appropriate replies — if emotions are not disregarded — and if we try to consider the existing, yet hidden interconnections — the researcher has happily gotten an even wider horizon. For: it is the ethnographic/folkloristic problem of the plain cake where the (hypo)thesis might become true — i. e.: as far as peasant circles are concerned, it is not baking and consuming the plain cake that must be taken for considering Man’s biological need of consumption and his reactions towards it, but one is likely to find far wider, intellectual horizons that prove real humane qualities and true motivations for them. These qualities and motivations were, however, scarcely registered in the past, since, by way of their nature, they were not „pragmatic” enough.

Therefore, when ethnographically investigating the role of the plain cake, one must think within a wide enough circle, which presupposes certain social relationships and their manifestations as well as some general human qualities. Just like many other cultural elements, the plain cake is possessed by a socially differentiated and culturally/environmentally definable community. Its characteristic features have been influenced by human conducts, beliefs, customs and rational deeds up to our days. Its being made, its being consumed, its place in the ceremonial system of festive dishes are determined by norms inherited generation by generation. They have been made to serve as a present. This also expressed some social belonging, too, and does so even in the present, especially, if its existence is acknowledged by a communal system, e. g. a church. (For example, we get a rich ethnographic picture from the way they make the „paschal” cake in *Hajdúdorog*,⁹ how it is being ritually consecrated, put on the ceremonial table and consumed.)

The plain cake was also delivered as a present. We know that it is not a thing of standing value, therefore it is important who gives the present and who receives it. In the case of certain occasions (for example at weddings, or when presenting it to shepherds) it had a particular role: strengthening or lowering the *prestige* of the receiver. The plain cake’s another important role came about when entertaining guests.

We do not fully know of all the varieties of the plain cake in the region of the „Great Hungarian Plains”. Investigating them

is, therefore, highly helped by earlier publications/studies. Gyula Nagy published his study on the *Orosháza* Wedding (Plain) Cake („kulcsoskalács”=circle-forming cake) in 1959.¹⁰ This particular cake is referred to in the Hungarian Ethnographical Lexicon, too.¹¹ Gyula Nagy gives a detailed description of the „technology” of this cake’s being made — ever since the corn’s being processed, up until the material’s being baked. In this particular case, it was clear that the cake had been meant for everybody. Whoever took part in the wedding ceremonies, in whatever way, was meant to receive a slice. A bigger wedding, therefore, required no less than baking four or five hundred of these cakes.

The role of this particular cake can be determined with the help of social phenomena specially emphasised, yet having a basic circle. This basic circle is formed by the very actions of direct consumption, such as:

1. Those baking the cake could hardly wait for its being ready and for *tasting* it! At its first taste, it was only deformed parts of the cake that were „tested”. Hardy parts as well as smooth parts were favourites for different tasters. Each, however, did have the choice between the two.

2. Instead of *bread*, this newly-made, baked soft and hard; sort of cake served to accompany the lunch-dishes.

3. The same day, in the evening, it may have served as an individual dish.

4. On the day of the wedding, the breakfast consisted of milk and coffee and this particular cake. As the first dish of this special occasion, it has achieved an *inevitable*, main role amongst the others.

5. Before actually offering the noontime-dishes, a plain cake had been put on the festal table, so that those waiting for the main ones could have a hip. In this order, the cake appears as a *hors’d’oeuvre*.

6. Yet another dish required the cake, usually paprikaed-stew of whatever kind. It was used to soften the strength of the juice. Here it has again taken over *the role of the bread*, since it was consumed instead of bread.

7. After the wedding lunch, all the remnants of the plain cake had been collected into a (dress) basket container and were consumed by the servants — who had earlier served the guests and who were called „those around the wedding”. It is noteworthy that both the servants doing the kitchen- and other work and the wedding guests did have their share from/of the cake.

8. At the wedding dinner this cake was served to go not with the (*paprika*) stew but with *fried pieces of meat*. Then, it was again placed on the ceremonial table in full and, just like

earlier, its pieces were torn off and eaten so. In this „menu” the cake also appeared *in the role of the bread*.

9. Having finished the dinner, the remnants of the cake were collected again and distributed among the women who had helped in cooking.

10. Early in the morning, at the end of the wedding ceremony, the ceremonial table was re-laid, again, where all the guests had the same cake in the very role (i. e. *instead of bread*) mentioned in point No. 8.

Some re-interpreted and *emphatically stressed* functions of the plain cake were enlarged by the following forms and items (each on appropriate occasion):

1. From among the freshly baked pieces, full ones were sent to the *priest* and to the (village) *teacher*. They were wrapped in white linen and some of the baking women had the role of delivering them.

2. The first baking outcome was due to neighbours on both sides of the house.

3. The relatives of the so-called baking women, not having attended the ceremony, were still also entitled to a full item of the cake, family by family. If there was a small kid in this family, the cake was even adorned with a birdie...

4. Ever since the day of actual baking, anyone randomly entering the wedding-ceremonial house, was routinely offered a piece of this cake. The *offerer* held the cake in both of his/her hands, the one being offered tore a piece of it.

5. The cake was an *inevitable, friendly offer*, after the ceremonial wedding breakfast had taken place and after the ceremonial table was re-laid again; the passers-by again had the possibility of slicing off again bits and pieces of the 2-3, still available full offers, which they tore bits and pieces off — time and again... The absolute newcomers were given a special opportunity of the same...

6. The coach-riders, asked to contribute, had the same privilege.

7. Whoever passing by and not primarily concerned with the wedding-procedure, and simply interested in the „village-happening”, — did also get its share from the „plain cake”, etc.

8. The Plain Cake, in question, — got its decorative prop-meaning — when leading the wedding/ceremonial, the *senior best man* of the bridegroom adorned his flask with a „circle-forming cake” and showing it to all those, nearby!

9. Apart from the contextual references to *wine* and *plain cake* — apart from their *visuality* — their message was also emphasised by the rhythmical „doggerels” commenting them.

10. The formal *ask for the bride* was also conducted *in view of a plain cake* put on the ceremonial table. The oldest, *best man* had offered the plain cake — having been adorned at the *bridegroom's Home*, he had given this cake to the Representative of the *bride*. This latter man had put this cake before him, on the ceremonial table, and this was the very table where the actual „bridal offer” took place. The cake, again, had a representative role, at this significant part, although it had not been clarified; looks like: it has had to become to have a very symbolical role.

11. A *personification* of the role of //„*kulcsoskalács*”// circle-forming-cake can be observable when males — especially young lads — took a cake of this kind into their hands and went on merrymaking with it, in their hand(s).

12. It is not only a simple offer — within the sphere of wedding activities' special moments — when (towards the end of the wedding) earlymorningtime, *the bride's Mother* would, once again, *offer the remnants of the Plain Cake to all those still staying at the Wedding*. The same custom is still alive when the hostess offers a „doggy bag” of the sweet cakes that have not been consumed. The instinctive spirit seems to have been preserved, despite of the occasions that each, different procedure belongs to.

13. As far as deepening social structures, and preserving them, are concerned, the role of this particular cake is also detectable and analyzable. Beside the mentioned examples, the re-distribution of the remnants of a ceremonial wedding cake strengthens the existence of intersocial links. The „amount” of „wedding dishes” had been created so that all sorts of participants should have a „share” to be taken away. Any parcel — to be taken away — always included a certain amount of plain cake. If still some amounts had not been used, they were delivered to residents of asylums of Poor & Sick & Old of *Social Care*.

Besides the *Orosháza wedding plain cake*, no other detailed studies (from other regions of the „Great Hungarian Plains”) have been created, on whose bases we might offer a similarly scientific analysis. Not even *all* the forms of the plain cake used in these regions are fully known. Achievable sources and scientific experiences still suggest, that it was at this very area of the 'Carpathian Basin' that most varieties of the cake occurred, just like — in particular periods — this was where more amount of cake had been baked than in any other areas, populated by Hungarians. Hungarian Lowlands' People used to consume much of this cake until the wheat produced by them was directly utilizable. This foremost role, and the enrichment it brought about in the traditional,

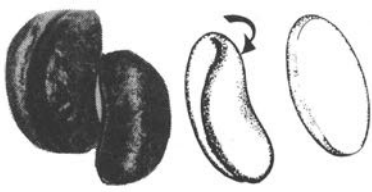


Fig. 1. 'Veshu' round-shape plain cake



Fig. 2. 'Dutz' round-shape plain cake

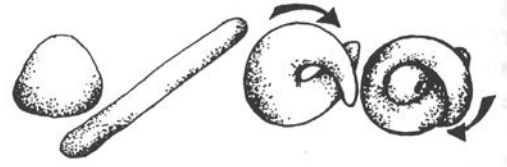
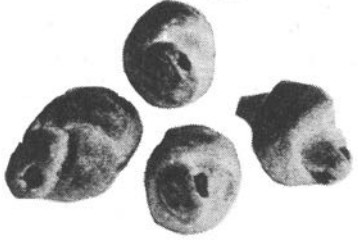


Fig. 3. Bird-forming plain cake

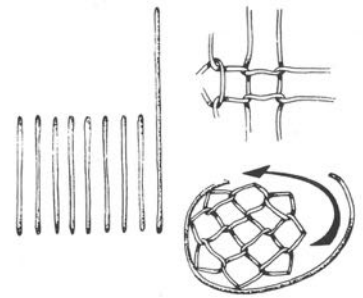
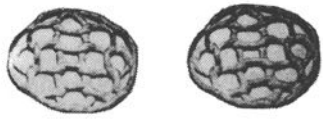


Fig. 4. 'Kulcsos' round-shape cake

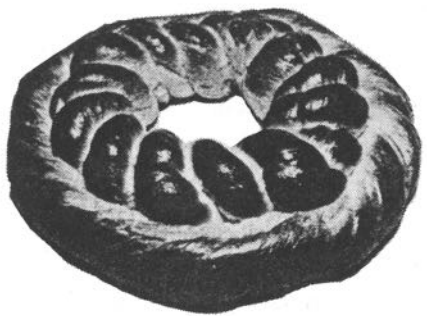


Fig. 5. Puppet-like cake

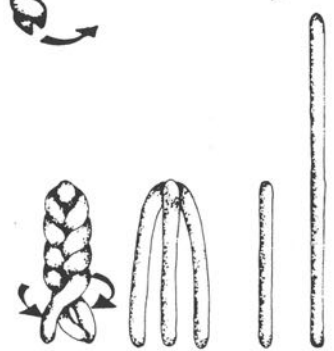
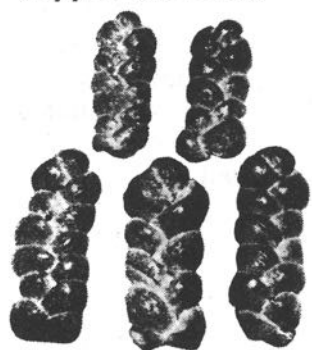


Fig. 6. Wedding round plain cake

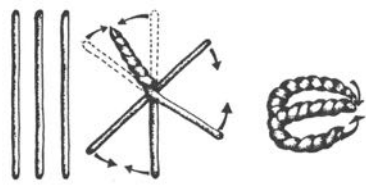


Fig. 7. Plain cake decorated with motifs of ear of wheat

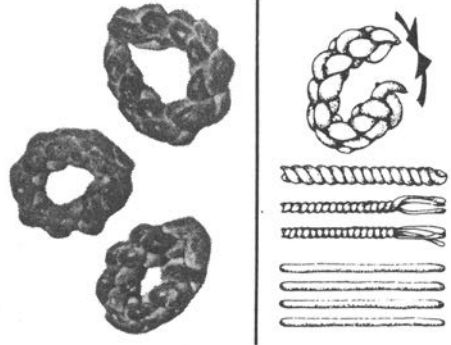


Fig. 8. Plain cake with motifs of loop of a chain

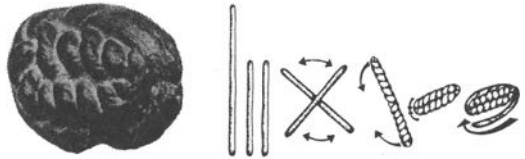


Fig. 9. Plain cake for Easter

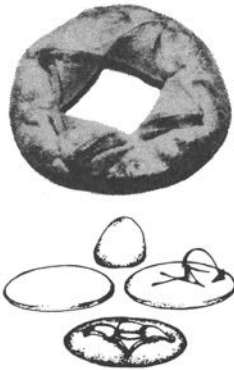


Fig. 10. Lenten plain cake

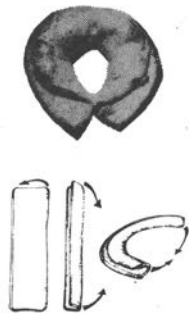


Fig. 11. Lenten plain cake decorated with motifs of collar



Fig. 12. Plain cake in wedding procession

Illustrations are made by Klára Pap and Károly Kerti

consuming culture, was, first of all, determined by the agricultural advantages of the area in question. Within the boundaries of the Carpathian Basin and those of the country, it is the best and largest field (*humus*) to produce wheat. This natural advantage has also offered the possibility of producing wheat of the best quality. So as to bake a cake — one needs very thoroughly ground flour; the quality of wheat directly influences the formability of the cake, the result(s) of the baking procedure — which is all to say: the quality of the cake itself.

According to recent results of researches, we can only hypothetically state that the real, versatile fulfilment of the role of the plain cake (as practised on the Great Hungarian Plains) can be timed to the period between the two World Wars and to a few years after the Second World War. There was a decline from the 1950s onwards, less *formulae* of the plain cake were being produced.

As far as formal variety is concerned, we can just bring a few, random examples without the possibility of being complete.

During an ethnographical research in *Karcag*, the following, generally known forms of the plain cake were being baked: „veshu” of oval shape, „dutz” of round shape, *puppet-like* cake, „Window-forming” — cake, *pretzel*-cake (four-branched), „bird-forming” cake, „spun” ones for Easter and Christmas, round wedding cakes, items imitating „ears of wheat” and „link in a chain”, *Grecian* plain cake, „meagre” cake for *beggars* and *pastry horn* — none of them filled, and all made of fine flour with the help of milk and yeast.

The plain cake forms of *Szeged* are similarly various both in size and form. Special *Szeged*-forms are the following: „oily cake”; together with „empty cake”, „peanut-cake”, „best man’s cake”, „circle-forming cake (*kulcsoskalács*), „pound-weighting” cake(?), (*fontoskalács*) *pretzel*, „*gudutz*”, „*tooborake*”, *beggars’ tooborake*, the *All-Hallows-cake*, etc.

From the village, *Zsáka* (*Bihar* County) twelve forms of the plain cake are being preserved by the „*Déry*” Museum of *Debrecen*. At *Tótkomlós* (*Békés* County) they also know more than dozen forms of baking plain cake.

The roots of the traditions of the plain cake can be found in the traditions concerning the *bread*. Many are the cases that the two circles of tradition directly adhere to one another. As far as the bread and its consumption are concerned, quantitatively speaking, recently we find (in the living folk tradition) far more customs, belief-motifs, sayings and proverbs concerning these than in the case of the plain cake.¹² A whole „chapter” of the folklore of the bread consists in longer or shorter ‘hearsay tales’; this

genre is absent, as yet, from the folklore of the plain cake. The tradition circle of the plain cake, from its very beginnings, was thinner/narrower because it has mostly come into being from that of the bread. Even as times were passing by, the plain cake had never taken over the role of the bread, and it had never fully replaced it. Up until our recent days, the bread has remained our most important food.

„Inventing” the plain cake is a later phenomenon in human history. Consequently, it does not have as deep-going roots of folk tradition as other basic food prevalent in humane past.

The tradition-system and the folklore of the plain cake is connected with five large areas of Folk Culture: 1. Christmas; 2. Easter; 3. The cult of the Dead; 4. Whitsun; 5. Weddings. We can hardly find motifs, utterances and behaviour that would not be connected with similar great festive occasions but which would celebrate the success of baking a plain cake.

In the course of my research (collecting) work, concerning the still living folk-traditions, I have realized that almost all the inhabitants of the 'Great Hungarian Plains' do know the lyrical say, as follows:

*„Plain Cake at Christmas,
when fasting: doughnot,
Eastertime: it's bread
Whitsun: the latter, if it's let.”*

Another version goes like this:

*„Plain Cake at Christmas,
when fasting: doughnot,
Eastertime: if it's let,
Whitsuntime: if nothing else — then: bread.*

Timeabouts of the enlisted festivities, the amount of possessed wheat must have characterized certain peasant households. These realistic pictures must have served as an *à propos* to describe both the situation and the „message”. The popularity of the „say” is, however, misleading or, at least, ambiguous. No general conclusions should be drawn from them. They are relevant for social layers which provided for their living by way of „commentions” (e. g. those working in agriculture). Another problem is that the „say” does (or: did not) reflect contemporary reality, since it reflects (reflected) *earlier* conditions. The circumstances talk about relatively poor lifestyle — both as festivities and baked pastry are concerned — its system offers a generally acknowledged order of qualities. Thus these 'poemlets' were

favourites for everybody — easy to remember and quote, in spite of, or together with, their true contents.

From among the festive occasions, registered by the calendar, *Christmas* is the most intimate one. In the course of intense ethnographical research, the ceremonial X-mas table — with its rich tradition — has already become a scientific definition/formula.¹³ The *plain cake* is still an inevitable item on it. According to the investigation of Éva Pócs, done in the area of the Great Hungarian Plains, it has been the oftenmost one followed by the other two, typical X-mas offerings: the poppyseed — (sprinkied) and the walnut cake. Apart from these, most popular forms, other types of cake have also been baked — these, however, create a very heterogeneous picture. According to recent researches, the varieties do not adhere to regional customs; almost each household does have its own habits. (See the earlier mentioned items: „veshu”, „roindoe-forming-cake”, „round cake”, „bird-inviting cakes” of various names, etc.)

If concerned as a dish, we cannot unambiguously connect the *plain cake* with the demands of fasting. In the case of the 24th of December („vilia”) other dishes are more often registered. E.g.: *Pastries* (sort of the Italian Kind); unsweetened, in fact, *salted, small and round cakes; hoecakes; remnants of bread-baking, re-baked*. It is the first serving, the (sour) cabbage-soup that is usually being referred to as a dish appropriate for fasting. From among the varieties of cakes the acceptable ones are the so-called „thinnie” [„soványka”] (*Nagykunság*) and the various *pretzels*, if their ingredients did not include „fat”, especially that of a pig.

In the routine *menu* of the Christmas Dinner the *plain cake* followed the two main dishes. In Protestant family circles one could consume as much as he wanted, the Catholics however, only — sort of — tasted it, since it had been meant for the next day.

The customs and beliefs related to the X-mas plain (or not plain) cake do not provide a consistential picture the ethnographer could rely on the spot! Our data are also random/sketchy and they come from different regions.

The (plain) cake represents a Christmas — present, as e.g.: Aged and Roman Catholic, widowed or lonely women gave small-sized ones to their priests (*Karcag*). In their interpretation it was meant as a present. (These days they present „non-plain” cakes”.)

In accordance with the examples, brought about by Sándor, Bálint, we can learn about cases, when the believers commonly offered a cake for the X-mas period.¹⁴ „Greek Catholics” having moved to *Mátészalka*, freely offered an amount of the „plain cake” — otherwise present on their X-mas table — to the „poor”, including the always wandering Gypsies. Hosts („ladies and

gentlemen" of the house) did it because any future visitors *should* think of this particular house as of a place, where they would be likely to get yet other alms, like they *had*, Christmastime! Yet another action — to be considered as *cultical* — was that of presenting the shepherds with (plain) cake.¹⁵ „Dutz-cake”, „Kidney-cake” (*Hajdúszoboszló*) and „Fonatosch” (the spun one) was what they got.

In the territories of the settlement of *Hortobágy*, *Gábor Bar-na* made a map that informs us about the custom of giving presents to the shepherds. Cakes like *Dutz* and *Veshi* were being given. His account for this custom is not precise enough so that we could have a definite conclusion regarding the differences among the regions. There is a trace of difference, though, since in the Northeastern region these presents rather consisted in „Dutz”-like cakes, whereas the southern parts of *Hortobágy* were more likely to offer the „veshi”. Since ethnographical cartography considers *Hortobágy* as a micro-region, only; the difference pointed out on the map leads only to hypothetical conclusions, namely: which of the two were preferred and where, and whether there have been any qualitative differences between the two — which is to raise another question: which one is/has been more recent and more „decorative”.¹⁶ The map suggests us that the „Dutz” was the more popular one.

Many studious references have been made to the custom of presenting shepherds with (plain) cake; nevertheless, there is still no possibility of „drawing” a general picture about them. The data — while considering and contrasting them offer as much as — a somewhat more unique *image* within the circle of the *whitsun*-period rather than in that of the X-mas period! (In spite of the fact that *pets* were being fed, Christmastime, by bits and pieces of the „plain cake”.)

In *Rozsály* the „Christmas Plain Cake” was also utilized so as to bake a small loaf whose bits and pieces were offered to any household animals. In *Lónya* each of the bigger, household animals did have a loaf of its own. Nine pieces of pepper-stuff and also nine, small pieces of garlic were necessary ingredients of this food. The plain cakes of this kind were distributed among the animals, X-mas-nighttime. The residents/dwellers of the area were convinced that if men treat animals properly it would result in animals' coming in handy; when need be.

In *Biharnagybajom* it used to be a nice custom that — on the first day of X-mas — the „lady” of the house, while preparing for the festal meal, offered a round cake to the „lord”/master of the house who may have been the Grandfather, or her own spouse. The man put the cake in to the very middle of the ceremonial table,

and it was left there until they came to cut it. At about the turn of the two, recent centuries it was forbidden to cut it in the course of the festivities, only afterwards: but then relatives, not living in the very household, also had their share.

Various *formulae* of cakes, having a cultic and/or vegetational aim at imitation, are also known in the various regions of the Great Hungarian Plains. When preparing for X-mas, they were baked for little children and for animals. At most places, the children's share was preferred, but animals might also have bits and pieces. In most cases, these figurative animal-cakes represent some sort of a bird. The varying names given to them — small lark, small pigeon, „chickkabiddy”, „tubush”, birdie, cake birdie — testify to this.

„Shokatz”-es of the *Bácska*-region baked a spun-cake for X-mas, which had the form of bread, called *badnjaca* and whose downer crust was crosswise cut and put upon the bowl, full of soup. In *Hercegszántó* (*Bács-Kiskun*-County) the Slavic name for the festal cake was „božični kolac” (i. e. God's Cake) — there they cut its middle, crosswise, poured some wine onto it, then they cut it into pieces. The Shokatz population of *Mohács* decorated the top of the X-mas cake with a bird-imitating figure and ears of corn. This decorative, plain cake had first been put into a kerchief and then it was cut. *Sándor Bálint* has described the same procedure, in connection with the bread. He thinks this custom must be of „eucharistic” origin!¹⁷ If we agree with this, the same religious origin must be attributed to the *badnjaca* and to the *božični kolac* as well. The plain cake put on the ceremonial/festive table resembles — to a certain extent — the items on the altar which can be touched only after having said a prayer.

For the festivity of the 'Three Legendary Kings' — having paid a tributary visit to Jesus, shortly after He had been born — the plain cake of the occasion can be brought into connection with the cult of the Dead.¹⁸ Legends and beliefs talk about the three Sacred Kings' patronage of the dead, of their preference to them. The 'plain cake' left on the festive table, at this occasion, is also meant for the dead.

In the village named *Dány* (north of the river: *Tápió*) the festive table was adorned with a glass of consecrated water and with plain cake. Popular interpretation maintains that if the „Three Kings” should enter — *en route* — at some „station” they must have something to eat and drink. Specialists say that this custom, too, must be connected to the cult of the dead.¹⁹

The plain cake appropriate to „Good Friday” offers only segmental information. The popular activities and images — pertinent here — offer a strong link between the Good Friday-bread and the

cake. The Good Friday-cake was going to be made of the same flour that the Easter-Cake needs — the earlier, however, offers unleavened, unbaked dough — since the very day prohibited making a fire in the oven of the house. Instead, they dried the appropriate stuff, stored it, and it was brought out only if a member of the family had disappeared or had been drowned. The flame of the burning candle directed the family towards the lost one.

Although there was a general prohibition against lighting a fire at about Good Friday, our German-born minorities used to have the custom of baking some cake then. Earlier, it had been bread-baking that had had a special significance; nowadays: this function has been taken over by baking *plain cake*, although the latter has never been as popular as bread-baking used to be. The intellectual core of the custom consisted in people's belief that Jesus would resurrect, on Sunday, when smelling the freshly-baked bread. Following *Sándor Bálint's* suggestion, we may say that a similar belief did exist in *Dávod (Bács-Kiskun County)* village of Catholic belief but consisting of various minor ethnicities and language-speakers.²⁰ According to this: Jesus, when having been persecuted to the Calvary, got strengthened by having sensed the smell of freshly-baked bread, coming from a nearby bakery. The German women of *Csátalja*, therefore, „while baking, opened the small gate so that the smell of freshly-baked bread should make Christ feel better”.²¹

From among the 'consecrated' dishes of Easter the *plain cake* also has its symbolical role. The „*Sándor-Codex*” has described it as follows:

„The ingredients of Easter bread are chees'n' milk, eggs'n plain dough; *must be made to look wreath — like, must be baked, must be consecrated, must be sent to each's'n others...*” The wreath made of dough is to *signify* (like, presently, the Easter-bread is „circumtouched”) that one's father, mother and relatives hath wreathed 'him'. His father hath wreathed him with Laurels of Glory, as fit deity... His mamma hath also made a wreath for him, that, however, was made out of poorness and many-many diseases... His „foster-mother” hath also wreathed him: that is to mean *the jews* who have given him a crown, cruelly made it of thorns. His own household is giving him a wreath, as well, — these are the peoples of the heaven who — having seen *him* glorified — witness this coming to judge this all world, with power and glory...

Baking the bread signifies his very own being „baked” on the cross — By the very fire of God's great love.

When any consecration is being meant — it is his very own. He's often been sanctified, when e.g. his Holy Father told him: „Thon art my beloved son”, when Elizabeth told his mother:

„Sanctified be thy womb's fruit” and when people were shouting:
„Blessed is who hath come in the name of the Lord!”.

The stuff's being sent to 'each'n-others' signifies Jesus's many appearances; e. g. first to Holy Mary, then to Mary Magdalene, yet another time to the two „holy Maries, farther to *Peter*, lastly to the disciples bound to leave for emmaus...²²

The relationships concerned the technical terms of the Easter Plain Cake are valuable from the standpoints of ethnography, linguistics and cultural history. Whatever I try to add, or summarize, is only a sketch, since I do not want this study become thematically unoriented, because of the richness of available data.

In the territory of the Great Hungarian Plains, the Easter Plain Cake is referred to as „pasch”, „kokonya”, „Easter Cake” or else — in accordance with its form — „horseshoe-cake” or circular (hooplike) one.

The word „pászka” has come to us, Hungarians, from the Latin language, but its origins must be sought for in the Hebrew (*pesakh*, *pesha*). Originally, it used to mean a spring-sacrifice, which is to say: „to commemorate the escape from Egypt” — a spring or Easter festivity, according to the *Historico-Etymological Dictionary of the Hungarian Language*.²³ When this word really entered the Hungarian language, in the 18th century, it used to mean „Easter” or „Easter Lamb”. Reliable data as to when our people began calling the Easter Plain Cake „paschal” come from much later periods. It must have been various linguistic developments and changes that our naming the Easter Plain Cake „paschal” cake resulted from. Another fact is also noteworthy: Easter is being referred to as „pasha” in the Greek version of the New Testament. This is why we should analyse the consecration of the „paschal” cake in our Eastern-Religious Churches, in the light of this fact. *Sándor Bálint* has noted: „the word „pashka” has probably been used by our people of Greek Catholic religion ever since the *Árpád-era* and in the Byzantian-oriented/motivated, Roman Catholic religion of the Hungarian speaking natives of Moldavia.”²⁴

His interpretation of the passage taken from the *Sándor-Codex* and his relating the terminology of the *paschal* to the Eastern religions can also be found in the still living folk tradition of the Greek Catholics, living in *Szabolcs County*.²⁵ The paschal cake baked in *Hajdúdorog* is a round one of diametrically cca. 25–40 cm-s; the inhabitants of the village think it is the most important requisite of Easter. The size of the plain cake depends on how many members a family consists of. This is because — properly — one family should have but one cake consecrated. The cake is baked in a round shaped tin pan. Giving it its proper form

consists of five elements. The smooth „bottom” and the smooth side(s) of the pan determine the „bottom” of the cake, which is referred to as *Christ's body*, and is being formed first. They roll out the dough pastry for this purpose to form a round „body” and put the stuff into the middle of the pan. The next amount of pastry is spun so that it should form four „branches” to surround the previous stuff, already in the pan. This is to symbolize *Christ's wreath* or *crown* made of thorns. Thirdly: two smaller pieces of the four-branched spun are being made and placed crosswise to remind one of *the Cross*! The fourth procedure is to — once again — surround the cake with a two-branched *pretzel*, which does not really have a religious significance, it is rather of decorative nature. Finally, in the fifth run, five roses are created from the remainders of the pastry, which are placed at the top of the cake: just to decorate it. Although, we may suppose that these may also symbolize the five wounds on *Christ's body*, in accordance with the myth of his having been tortured and his having been crucified. Into the „paschal-basket” the following kinds of food are being put: a slice of boiled ham, some butter, sausage, filled dressed meat (earlier: of lamb), eleven eggs for the eleven „disciples” — Judas was excluded! — and this all is being covered by the *paschal*. A bottle of wine is also hidden in the basket, which is to symbolize *Christ's blood*. Afterwards, the basket is being covered by an embroidered sharf.

Its being consecrated happens in the church or in the churchyard. The *Hajdúvid* paschal-basket is so heavy that two persons are needed to carry it; it is usually the males of the family who do it; the others follow them. Counterwise, in the churchyard, it is the eldest member of the Family who preserves the basket — waiting for its consecration by the priest, after the Mass. One description says that anybody always takes his *usual* seat, in the churchyard, ever since the custom has been practised.²⁶

Having finished the ceremony, everybody strives to get home, as soon as possible. A belief from *Nyírac nád* maintains that the last one in the row is bound to die that very year. On the second day of Easter they also used to eat the same, consecrated dishes. In *Hosszúpályi* consecrated paschals' were meant for only those who had had their Easter confession. The parts meant for the absentees of the family were given to beggars, frequently visiting the house.

In the village *Apály* the girls are lifting consecrated *paschals* above their head while saying: „I should be as famous as this *paschal*”. Researchers²⁷ interpret these motifs as an ancient, Oriental, sacral tradition of remembering and „feeding” the dead.

In *Anarcs* (Szabolcs-Szatmár County), having taken home the consecrated *paschals*, they carry them around the house, so that Evil and Vermin should leave the family alone, and they put them on the table only afterwards. In *Hajdúdorog* they cut a small piece off the *paschal* dish and preserve it carefully as a sacred thing. They trust that if there is a piece of consecrated *paschal* in the household, no lightning should even accidentally fall on the floor, for the more amount of morsel does, the less amount of wheat is likely to be produced next year. In *Büdszentmihály* it is forbidden to touch the consecrated *paschal* things with dirty hands, because people believe that the person's forearm — whoever does it — would burn down in Hell. If morsels of *paschal* cake are carefully gathered and sown, a beautiful white rose might arise of them.

One of the nice genres of the various and rich tradition concerning the *pasch* is the legend(ary) tale. The next example comes from the collection of *András Béres*,²⁸ and from the circle of legends in *Rozsály* whose dwellers are Greek Catholics. It goes as follows:

„On Good Friday, a poor man asked for some wheat, or flour from the rich farmer he had been working for. He did not get any. What shall he do? *Paschal* dishes must be made and consecrated for Easter. He went out to the forest and there he carved *pasch*, so to say, plain cake as well, out of wood. His wife „baked” the stuff in the oven. This was what they took for consecration, Easter — morningtime. The rich farmer's full basket was neatly covered, his one lay beside it, in a poorish pouch. The poor man exchanged one for the other, in secret.

After the consecration, the rich farmer's family planned to taste the sacred stuff. But no knife could cut it. „It has changed into wood” — said the farmer's wife — „because you had not given anything to that poor man.” The farmer got hold of another *paschal*, bag of flour and of a huge gammon and took them to the poor man's.

„So it goes, since even the Jewish priest said that if nothing else but *Pasch* was a must. It got there — there's something, to eat. God provides for the poor, since He loves them.”

Whereas in the North-Eastern part of the Great Hungarian Plain the consecrated 'Easter Plain Cake' is being named „*paschal*” cake, villages of the Danube-riverside (and some in Transsylvania) call it *kókanya*. The etymology of this word is different from that of the *paschal*. In the beginning, it referred to Easter dishes, in general. This meaning was reduced amongst the people. *Szeged*-people say it refers to the consecrated Easter Egg. In *Göcsej*

dealing with the Easter eggs has been called „kókálás” – just like in *Somogy* it is called „kókányolás”. This etymology is also stressed by the „Hungarian Ethnographic Lexicon”: „Kókonya” used to mean egg(s) boiled in the stew of the consecrated, Easter ham. There are, however, regions where the 'Easter Plain Cake', itself, is being called „kókanya”. The first appearance of the category in Hungarian linguistic reliques connects it to the meaning: Easter bread.²⁹

According to up-to date researches, the word „kókanya”, in our language, can be traced back to Vallon or Italian origin, although it may be a descendant of „Rheinische-Frank”-origin as well. It was in the Middle Ages that the word came into common use, together with its liturgy.

We do not have enough ethnographic knowledge to precisely define the location of the villages which still use this category and, therefore, their present meaning is still not fully clarifiable. Our ethnic minorities living alongside the Danube river – those of Southern Slavic origin – call the 'Easter Plain Cake' (meant to be presented) „plain cake”, „egg-cake”, „spun-cake”, etc.³⁰ The Catholic Croatians of *Baja* had the cake consecrated (together with other kinds of food) while attending the early morning Mass, on Easter-Sunday.

The Sunday following the Easter one is still being called „White Sunday” by the old folks of *Gyöngyös*. This is the day when youngsters send „best men's offerings” to each other so as to create friendship. This collection is made full by a cake (wrapped up in white linen) and a bottle of wine. If the present is accepted – to whom it is addressed – it must be „recompensated” by another collection, consisting also of another cake, sent by the receiver. („Komakalács”). This custom has gone over to Whitsuntime in *Eger* and its surroundings.

As far as Whitsuntime is considered, the role of the cake was being shifted over to the custom of giving presents to shepherds. Inabouts and round the region of *Hortobágy* (*Nádudvar*, *Karcag*, *Hajdúszoboszló*, *Túrkeve*, *Déaványa*, *Tiszalök*, *Sárrétudvari* etc.) this was very relevant. „Kidney-shaped cake”, „spun cake”, „pupushka”, *pretzel*, or things of the kind, were being presented to shepherds by the farmers whose animals they had been looking after. The way these presents were being given is also noteworthy. The shepherds who took care of the animals, going out day-after-day, were given their presents by the „hostess”. The animals' guard („csordás”) and their general attendant („csürhész”) had each gotten their share. Whenever shepherds accepted the cake, they were also offered a cup or two of wine. The shepherds that had constantly stayed „out” – attending to the animals – were visited

by the Boss on the second day of Whitsun. It was the Boss who took their similar share to them. Presenting the cake — as mentioned earlier — has not been exclusively connected to the circle of Whitsun-festivities; it was practised at X-mas, Easter — time and, occasionally, at fairs and occasional pilgrimages. This custom was most usual and intense in *Hortobágy* and its surroundings by Whitsuntime. This can also be explained by the fact that the flour meant for making the cake was of lesser and lesser amount by then — which means that the *Whitsun Cake* was considered a very special, scarce and worthwhile present those days.³²

Among the specially festive, calendar data, the cake present must be mentioned as a special one, if it was connected with the cult of *St. Anthony* (13th June). In Roman Catholic circles this saint was nominated to have been the main alms-giver. People usually pray to him for help. (Such as: food, health, protection.) As far as official church procedures are concerned, a material of „goodly” concern is the so called „*St. Anthony's bread*, also called as the „poors' bread (nicknamed as *St. Anthony's loaf*). Church people have distributed the „money” — offered to *St. Anthony* — among the poor, or else they had bread for a similar distribution. *Sándor Bálint* says: „At *Szeged-Alsóváros*, just like in other places, the believers usually offered bread, *plain cake*, flour and other meal-ingredients: to be distributed among the poor, happening to have been there. The loaves are first to adorn the Saint's altar, then they are being distributed among the poor, recently present.

In *Tápé*: the goodhearted and „elegant”, constant help to the poor is being called „*St. Anthony's Loaf*”. This is meant to be to make it easier — i.e. the parents' trying to make their offsprings' lives easier — although they are not ordered to do it.³³ In this — adjoining — sphere we can also witness the interconnection between the *bread* and the *plain cake!* (Especially, in their „cultic” correferences.) The starting point, probably, is the role of the bread!

As far as commemorating the dead, special, customary elements seem to have come into being, including those in connection with the *plain cake*. The theme, concerned, probably finds its origins in the 'Cult of the Dead.' This cult roots so deeply in human thinking that it cannot be confined to the very day of commemoration (i.e. 2nd Nov.) Simple people consider „*All Holies Day*” as the one mentioned before. On this very day, (1st Nov.) *Szeged*-people used to bake a „*plain cake*” (covered with honey at the top) which was being distributed among the poor, while joining the funeral march. Whichever beggar did get the cake, he was asked to remember of the dead persons of the Family. In the *Szeged*-region

they used to call this kind of cake „oly-holy-saints'cake” or „beggar's cake”. Formally, it may also have been that of the „spun”-version, and it might also have been called as „Kúdustuborék”. People living in the area of *Jászág* and *Nyírség* still recall that it was a custom before the very occasion to distribute pieces of cake among the poor, wandering beggars, visiting the cemetery. (After the years of Second World War.) This custom, however, has ceased to exist. People still bake the *plain cake* for family circles only — they may share it with a guest from the country, but all this never preserves the role of the ALM.

It is also well-known that — in the course of a burial — at the cemetery's gate, *plain cake* was also being distributed and that — at the burial-ceremonial dinner the *plain cake* was again one of the formal offerings. Anybody, having taken part in the burial ceremony, was, necessarily offered a piece of it. Even „strangers”, passing by, were offered a piece — especially those of a poor wear. The allabouts of this custom are very specifically required to the pray for the dead person.

Our minor ethnicities — living abroad — have even more preserved the „Plain Cake for the Dead”-sort of custom, than we have had. „Shokatzes” of *Hercegszántó* say: „The dead arise from their tombs, they go to church, when the Dead are remembered („For Whom the Bells Tail”). They also expect the *pretzel* meant for them. The whole occasion had been preceded because the guys — standing in front of the mirrors — said the prayer: „Our Father Who art in Heaven, Sanctified be Thy Name” and also „Be Blessed Mary...! — afterwards, they asked for some *pretzel*. And all this done, standingwise, they repeated their „quest”: namely: we would like some, *pretzel* for the dead souls

(in „Shokatz”: *Dajte nem za mrtve duše pogače*)³⁴

Our Germanic ethnic minorities also deserve some attention, since they have also baked „plain cakes”. Even if the Hostess was a Godmother, as well, the newly-born child was to have a share of it. (Remember White-Sun-Cake; *Fehérvasárnap*: Whitsun). This Whitsun-Cake was called *Heiligentriezl*.

Whatever conclusions can be made from this sketchy survey is the necessity of going on forwards. Fieldwork seems to be a must, since there seem to be far more data than the ones gathered here. Scientifically speaking, a morphological research seems more than necessary. To point out the exact place of the „plain cake” — within the sphere of exact ethnography — is a future field of investigation relying on belief-systems as well as those of understanding the consuming systems of our Peoples.

1. *Irena Kubiak-Krzysztof Kubiak*: Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981.; *Zofia Szromba-Rysowa*: Przy wspólnym stole z obyczajowości współczesnej wsi karpackiej. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź, 1988.; *Hanna Szymanderska*: Polska Wielkanoc. Tradycja, zwyczaje, potrawy. Warszawa, 1990. *Janeva Stanka*: Osnovni formi obrenite hlabove. In: Jedinstvo na balgarskata folklorna tradicija. Sofia, 1989. 274-295.; *Balgarski obredni hlabove*. Sofia, 1989. *Joséf Stanek*: Ukrojte si u nás. Praha, 1989.
2. *M. Arnott*: Ein greichisches Weihnachtsbrot. Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 51. (Basel) 1955. 243-245.; *Ernst Burgstaller*: Österreichisches Festtagsgebäck. Wien, 1958.
3. *Valer Buturá*: Etnografia populului român. Cultura materială. Cluj-Napoca, 1978.
4. *Ernst Burgstaller* op. cit.
5. In the questionnaires adjusted to the 'Ethnographic Atlas of the Neighbouring Countries' a separate part is attributed to evaluate the formal and contextual/material qualities of the „festive cake”.
6. *Ernst Burgstaller* op. cit.; *Edit Cs. Schwalm*: A palóc lakodalmi kalácsok. Ethnographia XCII. 1981. 350-374.
7. *Mária Kiss*: Délszláv szokások a Duna mentén. Néprajzi tanulmányok. Budapest, 1988. 63-74.; 89-90.; *Ibolya T. Bereczki*: Népi táplálkozás Szolnok megyében. Debrecen, 1986. 60-64.
8. *L. F. Artjuh-T. V. Kosmina*: Etnické szimboli i materialnoj kulture Ukrajincev. Szovjeszkaja Etnografija. 6. 1989. 47-48.; *Krystyna Ambrożewicz*: Ozdobne pieczywo ludowe w zbiorach Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Warszawa, 1976.
9. *József Mezösi*: Húsvét Hajdúdorogon. Múzeumi Kurír. 26. 1978. 27-35.
10. *Gyula Nagy*: Lakodalmas kulcsoskalács sütése Orosházán és környékén. Szántó Kovács Múzeum Évkönyve. 1959. 159-188; *Gyula Nagy*: Lakodalmas kalács sütése Orosházán és környékén. Néprajzi Közlemények. III. 4. Budapest, 77-106.
10. *Eszter Kisbán*: In: Magyar Néprajzi Lexikon. 2. kötet, Budapest, 1979.
12. Cf. *Sándor Bálint*: A kenyér és kalács a szegedi néphagyományban. Néprajz és Nyelvtudomány. V-VI. 1962. 63-80.
13. *Éva Pócs*: In: Magyar Néprajzi Lexikon. 3. kötet, Budapest, 1980. *Éva Cs. Pócs*: A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. Néprajzi Közlemények. X. 3-4. Budapest, 1965.
14. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából. Budapest, 1973. 20.

15. *Zoltán Ujváry*: A pásztorok megajándékozásának szokásai ünnepek alkalmával. *Varia folkloristica*. Debrecen, 1975. 112–122.
16. *Gábor Barna*: Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén. Budapest, 1979. 274. 1., 7. map, 207–212.
17. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 82.
18. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 144–146.
19. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 153.
20. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 261.
21. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 261.
22. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 291–292.
23. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. III. Budapest, 1976.
24. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 293.
25. *Elek Bartha*: Adalékok a görög katolikusok eucharisztikus szentelményeinek néprajzához. Néprajzi tanulmányok. A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei. 39. Debrecen, 1982. 801–809.
26. *József Mezősi*: Húsvét Hajdúdorogon... op. cit. 32.
27. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 297.
28. *András Béres*: Rozsályi népmesék. Budapest, 1988. 235. A mesét idézi *Sándor Bálint* is Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 298.
29. *Mária Kiss*: Kókonya. Magyar Néprajzi Lexikon. 3. kötet, Budapest, 1980.; A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. II. Budapest, 1970.
30. *Mária Kiss*: Délszláv szokások a Duna mentén... op. cit. 89–92.
31. *Sándor Bálint*: Karácsony, húsvét, pünkösd... op. cit. 318–319.; *Mária Kiss*: Délszláv szokások a Duna mentén... op. cit. 90.
32. *Zoltán Ujváry*: A pásztorok megajándékozásának szokásai ünnepek alkalmával... op. cit.; *Gábor Barna*: Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén... op. cit. 207–213.; *Erzsébet Bódi*: Pásztorbérek Karcagon. Tanulmányok a Hortobágy néprajzához. Műveltség és Hagyomány. XV–XVI. Debrecen, 1972–1974. 88.
33. *Sándor Bálint*: Ünnepi kalendárium. I. kötet, Budapest, 1977. 439.
34. Cf. *András Béres*: Halottak húsvétja. Temetkezési szokások a régi Bihar megyében. *Ethnographia* LXXXIV. 1973. 353.; *Mária Kiss*: Délszláv szokások a Duna mentén... op. cit. 130–155.

Ma még nem ismerjük teljes mértékben az alföldi kalácsok formai gazdagságát. Az eddigi tapasztalatok alapján megkülönböztetünk ovális alakú *vesu* kalácsot, gömbölyű *ducot*, figurális *bábu* és *madár* kalácsot, *ablakos* kalácsot, négyágú kalácsperecet, *húsvéti* és *karácsonyi fonottast*, *lakodalmi kerek* kalácsot, *búzakalászt*, *láncszemet*, *görögkalácsot*, *soványkát*, *kóduskalácsot*, *kürtöskalácsot*, *olajos kalácsot*, *mindenszentek kalácsot*. A kalácsokhoz kapcsolódó szokásokat és hiedelmeket jórészt a kenyér hagyománykörében találjuk meg, de a kalács későbbi találmány, így történetileg sem szövi át olyan mélyen a népi kultúra egyes területeit, mint a kenyér. A kalács folklorja a népi kultúra öt nagy egységéhez kapcsolódik: a karácsonyi, a húsvéti és a pünkösti ünnepkörhöz, a halottkultuszhoz és a lakodalomhoz. Alig találtam olyan hiedelemre vagy szokásra utaló motívumot, kinyilatkozást, ami nem egy nagy ünnepkörhöz, jeles eseményhez kapcsolódna, hanem szorosán kötődne magához a kalácsokhoz, annak sikeres készítéséhez. A tanulmányomban sorra veszem az egyes ünnepek érendjében szereplő kalácsokat. A karácsonyi asztal elmaradhatatlan sült tésztaja a kalács. A Nagyalföldön a századfordulón még töltelék nélküli kalácsokat fogyasztottak harmadik fogásként. Formájuk nem tájegységenként változott, hanem majdhogynem háztartásonként. A kalácsok esetében a böjti étkezést nem lehet egyértelműen kifejezni a Nagyalföldön. Böjtös ételeknek más étel számít. Kivételt jelent a *soványka* nevezetű kalács és a különféle formájú és nagyságú percek. A kalács karácsonyi adomány volt a szegények, a pásztorok és kántáló gyerekek részére. Megajándékozták vele a ház urát. A háromkirályok ünnepére sült kalács a halottkultusz egyik eleme. A nagypénteki kalácsokhoz fűződő mágikus gyakorlat eltűnt embereket segít a hazatérésben. A húsvéti szentelt kalácsnak, *pászkának*, *kokonyának*, *húsvéti kalácsnak*, *patkókalácsnak* és *karikának* van a leggazdagabb jelképrendszere, melyeket különböző népköltészeti műfajokban is megtaláljuk. Fehérvársánap *komakalácsot* küldtek egymásnak a gyöngyösi fiatalok. A pünkösti szokáskörben a kalács szerepe elsősorban pásztorok megajándékozásában teljesedik ki. Szent Antal tiszteletére kolostoroknak, szegényeknek, közeli rokonoknak adományoztak kalácsot. Az emberi élet három nagy eseménye közül a lakodalmi kalácsok szerepkörét elemeztem részletesen: így a kalácssütés menetét, kenyeret helyettesítő szerepét, a kalácsot mint önálló fogást, mint kiegészítő ételt, mint fizetség, ajándékozás, vendégkínálás tárgyát, mint díszítő kelléket és a kalács megszemélyesítésére utaló cselekedeteket vettem számba.

Bödi Erzsébet

LAW REGULATIONS AND FOLK MENTALITY
CONCERNING (ALCOHOLIC) SPIRITS' PROCESSION
AND CONSUMPTION IN THE CARPATHIAN BASIN

1. My study is based upon the results of my publication (of larger extent) concerning Hungarian customs of processing and consuming of „hard drinks” [„pálinka”] (G. Balázs, 1990). as well as on an earlier study-project's particular chapter (G. Balázs, 1987). The following assumptions try to represent these same customs, prevalent in the Carpathian Basin, with special regard to their characteristics, counter-influenced both by law regulations and folk mentalities.

2. Changes in law regulations: In Hungary, it was first in 1836 that processing various hard drinks (not exactly brandies, but stuff of the kind!) got a central law regulation. In the second part of the last century it was home-made brewing that was becoming dominant. Most of the home or breweries ceased to exist, in the course of the First World War, because the bowls had been gathered for military purposes. The No. IV. paragraph of 1920 — Law supported individual undertakings, although it was village-breweries that were wanted to come to the forefront and which had not been absent earlier, either (E. Kisbán, 1981). From 1924 on, the State made it compulsory for the brewers to have machines that measured the alcohol-content of the Brew-with introducing the *state monopoly* for producing hard drinks and with its consequent control, the earlier home brewing had first got into the background, and it gradually ceased to exist in Hungary. This is also the time ever since we must count with forbidden, „blackmarket”, hidden brewing that tried to except itself from state control as well as from being taxed.

On formerly Hungarian areas (like in Yugoslavia and Roumania) taken away by the 1920, *Trianon Peace Treaty*, however, home brewing was still allowed and, therefore, it lived on. The new state borders out communities that had used to organically belong together, by way of geographical, historical and ethnic reasons. It was only 'happy' cases that the connections were *not* broken (always and everywhere). It was especially so in the period

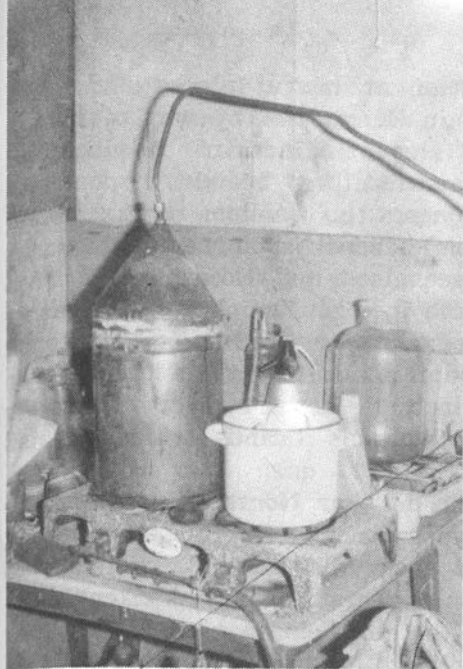
between the two World Wars and, much later on (after the Second World War), the access of the so-called („brotherly”) „socialist” countries’ citizens to each-other got even easier. (They were becoming perhaps „symbolical” only after 1950.)

A few villages of the Western-region of Hungary, named *Őrség* (e. g. *Órhodos, Domaföld, Kapornak, Domonkosfalva, Bükkalla*) were joined to Yugoslavia. On the actual territories of Hungary of 1920 small-scale brandy-brewing ceased to exist, just like architectural remnants of this procedure (brandy-brewing huts, see *F. Gönczi, 1914. 478–81*) were also, gradually, disappearing. In his monograph on food-consumption in *Őrség L. Kardos* presents the situation, following the regulations on each side of the border, there and then. Before the First World War, „brewing used to have a greater freedom; „pálinka” was heartily brewing in the „small bowl”... They used to have huts for this purpose in each village, moreover, several villages used to have more than one... The old-time brewing of hard drinks was to disappear because of the state monopoly, it is only huge, village breweries that huge amount of „pálinka” can be produced, nowadays (*L. Kardos, 1943. 178*). On the other side of the border, people could still freely go on with brewing their „pálinka” at home. Kardos could describe an old „pálinka” (brandy) distillery, of recent materials, in its still-functioning form. The changes of the borders, and, consequently, of jurisdiction may have led first to changing, then to the destruction of an important folk activity as well as its characteristic necessities.

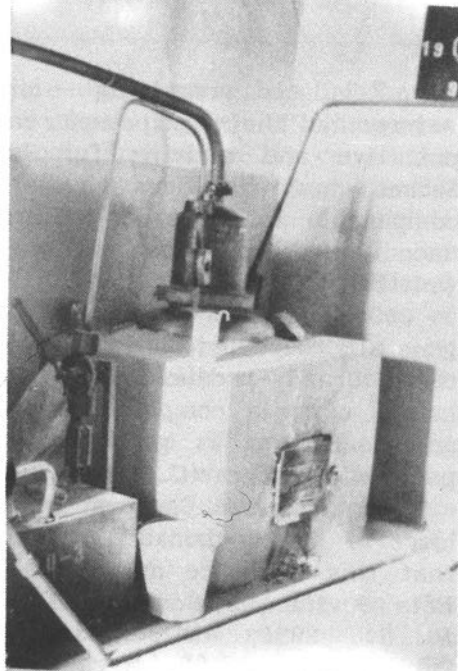
Home distillation of brandy was not to become general in Yugoslavia, either, but it was not forbidden. *Endre Kovács* describes that distillation – for a time – used to be monopolized, which means to say that it was constantly controlled by the state and purchase tax was to be paid. After the Second World War, the tax was dismissed – financial controllers were no longer on their way – and that everyone was allowed to distil as much brandy as he could; and sell it, too. In spite of this, it was rather „specialists”: tax-paying, little merchants (in possession of boyclers, maybe, bowls) who went in for this (*E. Kovács, 1989*).

Similar was the case in Roumania. *Nándor Tillesch* (in *Marokháza* Kolozs County, two years’ after the Trianon peace-treaty, i. e. in 1922) described that distillation was free. Almost all the well-to-do families used to have distilling machines (*N. Tillesch, 1922*). Coppersmiths pre Roumanian fares.

According to *Károly Gaál*, in present-day Austria, illegal distillation is unknown, since various privileges have turned the population to the legal way. (*K. Gaál, 1969*).



*Fig. 1. Non-legal, brandy-processing instrument for producing smaller amount of spirits. (Pest County)
Photo by Géza Balázs*



*Fig. 2. Boiler of a village distillery. Csehimindszent (Vas County)
Photo by Géza Balázs*



*Fig. 3. Boiler of a CO-OP. Tyukod (Szabolcs County)
Photo by Géza Balázs*

Regulated processing — distillation at lawful places and ways — have had their reciprocal reaction in Hungary — by way of home, primitive and striving for larger amount kinds of distillation. Secret, home-distillers go as far as distilling brandy in amounts comparable to those of industrial ones; the earlier: untaxed and uncontrolled — as can be seen from several sociographical works written by *Tibor Zám* (1977, 1978; see also Figs. No. 1–3).

3. Regional differences in brandy — consuming — — It is a generally accepted notion that wherever wine production is scarce there brandy-producing and -consumption is larger, *Géza Békésy* brings along a comparative basis: in the Northern part of stales wine-consuming is getting smaller, whereas brandy-consuming is, parallelly, larger (*G. Békésy*, 1982).

Yet another, general assumption is that Northern peoples are more of strong-drinks' consuming types, which, in Hungary, means that this influence must have come from the North. According to *Béla Bevilacque Borsody*: the Rutenians are „brandy-drinkers” (*B. B.*, 1931, 434), and he also establishes that in the upper Regions („Felvidék”) it was the Polish „brandy” that „destroyed” the consumption of Hungarian beer (*ibid.* 397 p.) In the 18th century, the inhabitants of Serbian–Hungarian villages used to consume more „brandy” that those living in the Germanian villages (*T. Faragó*, 1981).

Károly Keleti, statistically minded, considers (in 1887) that heavy „pálinka”-consumption characterizes the non-wine-producing regions, such as the „Upperlands”, *Partium* and Transsylvania (*K. Keleti*, 1887, 137). In accordance with the statistical (division of the areas, in question — data summarized in tables — significant differing proportions seem to form themselves as far as various consuming customs of various huge areas are concerned, with regard to alcohol-consumption.

Per capita, average consumption per liter

<i>region</i>	<i>wine</i>	<i>brandy</i> („pálinka”)
Left bank of Danube	17, 44	26, 18
Right bank of Danube	33, 58	16, 61
Between Danube and Tisza	50, 79	18, 34
Right bank of Tisza	14, 74	20, 48
Left bank of Tisza	13, 22	28, 09
Between Maros and Tisza	18, 89	23, 06
Transsylvania	15, 37	27, 92

Unfortunately, we cannot find data concerning brandy-distilling and consumption on the maps (pages) of Hungarian Ethnographic Atlas. This way, it is only indirectly (in connection with other themes) that we can get information about the potential brandy distillation. For example, on p. 97 we can find data concerning the occurrence of wine presses at the turn of our centuries. One of the data is: „there is no significant vine-growing culture”. On p. 275 we find data concerning places of wine-storage, where there are again references, if there is no significant viticulture. On p. 576 — unpublished as yet! — offering drink(s) to shepherds, i.e. its data, are placed. Strong drinks (brandies) are also involved; therefore if we place the latter data on a map of non-viticultural area, we find that they precisely co-exist. (I owe special thanks to *Jenő Barabás* who has kindly, called my attention to this unpublished page. Cf. *J. Barabás*, 1987/1989.)

If, after all this, we project the data appearing on the three map-leaves (see Fig. 4.), we can define the regions of the Carpathian Basin where there is no really significant viticulture. These are, e.g.: certain parts of *Kisalföld*, then *Szigetköz*, the upper flow of the river *Rába*, *Felvidék*, the *Bükk* mountains, *Szatmár* County, *Partium* and Transsylvania, the mid-*Tisza* region, *Sárrét*; in the South: a small „island of *Ormánság*, a part of *Bácska* and *Bánság*.

Our sketchy map — based on the Hungarian Ethnographic Atlas — can thus be compared to the data obtained by *Károly Keleti*. We can observe that statistical data are certifiable with the help of ethnographic methods and proofs.

4. Present-day consuming structure and statistics — Several present-day statistics prove that the myth of Hungarians „being a wine-drinking nation” is more and more gone, since wine consumption stagnates. Contrastively, the consumption of beer is of larger and larger amount — even more dangerous is the rise in the consumption of hard drinks.

Statistics, however, need some further clarification — once again from the viewpoint of ethnography. Although the statistical data point out the tendencies obviously well (they may be absolutely punctual, too), still, they cannot mirror everything. There are no data, e.g., how certain kinds of hard drinks are „distributed” among the population. The questions are: how much of this stuff is home-made and how much is the imported, „posh” brandy type, per cent. Even more significant is something that statistics cannot point out, namely: how can we really measure the amount of non-legal production and selling of hard drinks. By „non-legal” production I mean secretly distilled home brandies,

sold on the blackmarket. *Tibor Zám*, in his already quoted work, maintains that the activity of these latter in *Bács-Kiskun* County nears that of the „industrial” one. (Cf. *T. Zám*, 1987. 486).

By non-legal distribution I mean the grossly increased „consuming” or „business” tourism, especially characteristic of the 1970s and the 1980s. In these decades a significant folk-business-exchange has taken place in the East-Central European countries — in accordance with the momentary politico-economical situation and adjusting itself to the changes very quickly. It was especially Poland, Czechoslovakia, Hungary, Yugoslavia and Bulgaria to Soviet Union and Roumania where this activity has significantly increased. Later on, Turkey, Austria and Germany have also become 'targetpoints'. The legal and illegal markets have therefore been named — in country-fashioned language — *comecon(!)* — markets, Polish markets, Yugoslavian markets, etc. [The phenomenon still exist even after the „thaw” of the last couple of years.]

Selling spirits was an important product of this „marketing”. There are serious limits to the amount of spirits, visitors crossing the border, can take with them. In spite of this, „spirits” have proved to be very much „convertible” products, which has meant that considerable amounts have travelled to and from... It is especially Poland and Yugoslavia that Hungary gets quite an amount of liqueurs from. „Cognac”, whisky and vodka can be bought far cheaper on *these* markets than in state shops. This kind of „consuming” or „business” tourism is quite well-known, if we just look around these city-markets. There are, however, „trickier” methods and business-routes. In *Makád* (beside the Danube, on the *Csepel* Island) I heard that Yugoslavian cargo-ships were bringing Yugo cognac in casefuls. This is a product that the population is quite ready to buy.

It does have a practical reason why the carriage of hard drinks was usually being done by way of bundles or else on tow-boats. A few *bottles* of this kind of drink represent quite a value, whereas *cases* of beer or wine could only amount to the worth of the former.

Data, concerning the present-day consumption structure, therefore, are deducted from the ones available from official registration; they do not take folk practice into consideration. Which means that they must, by all means, be deforming factors — questioning their reliability.

5. A change in preference can also be deducted concerning the diversion between „official production” and „folk mentality”, when they appreciate the quality of the drinks. Historical data testify that the „strength” of hard drinks was raised. In 1751 from

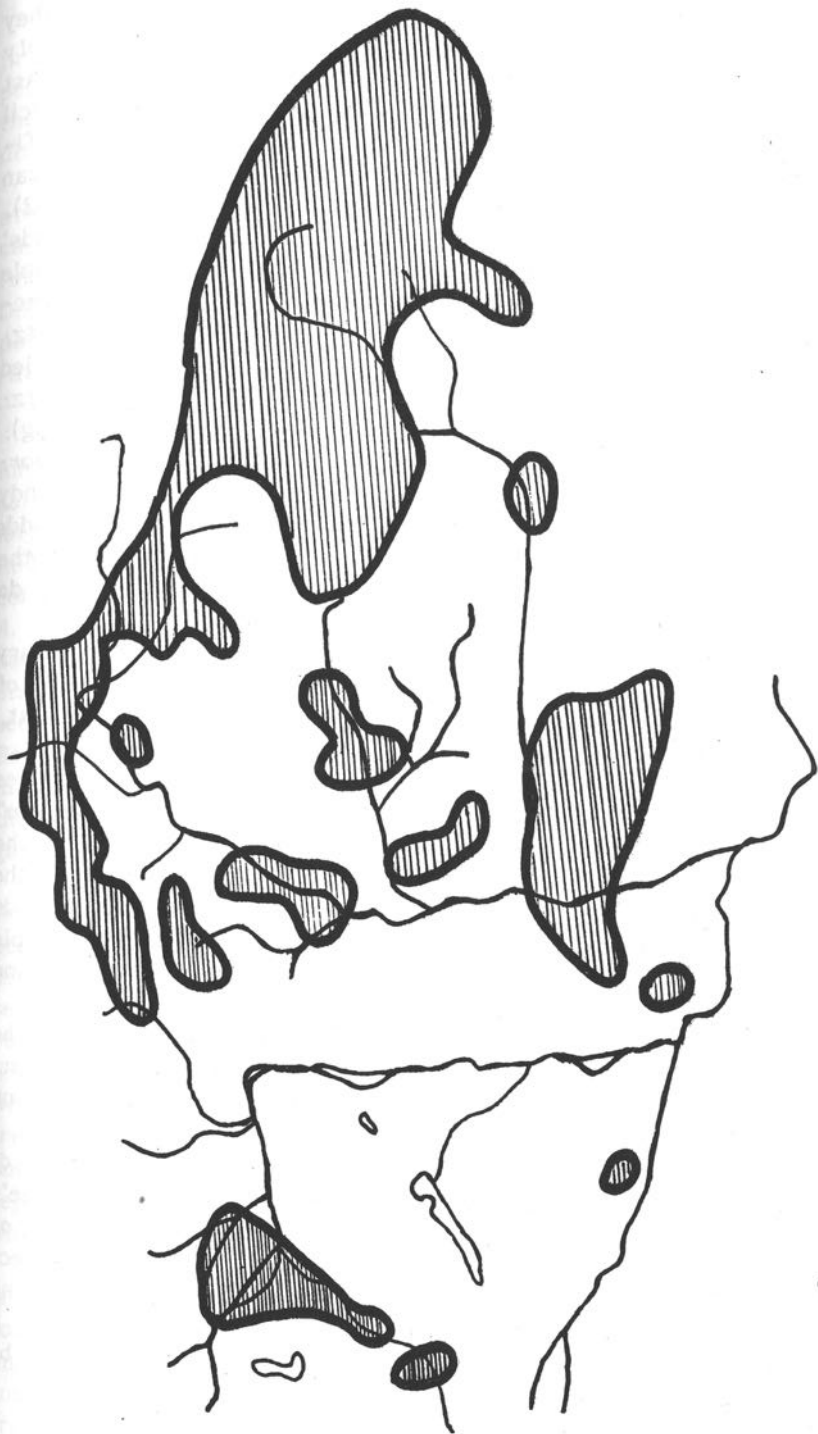


Fig. 4. Regions not producing wine in the Carpathian Basin
(according to the Hungarian Ethnographic Atlas)

Selmecbánya, *Körmöcbánya* and *Besztercebánya* (Banská Bystrica) they mentioned only 25/35% strong „pálinka” (L. Szatmáry, 1932). *Károly Keleti* thinks the Hungarian „pálinka”, at the end of the last century, was of small alcoholic amount. „The State Council secretary of Hungarian Brandy Distillers; *Endre Bossányi* definitely states that the alcohol-amount of distributed spirits can be expected to bear no more than 30% (cf. *K. Keleti*, 1887, 132). *Döme Petrovits* investigated no less than 32 kinds of „Lowlands' Pálinka”, and some, in its surroundings, of which only a couple reached the necessary alcohol-state of 46/47%. A few, characteristic data of his: *slivowitz* of *Szerém* (4=, 87) from *Cheremitz*; from *Illok*: 18, 7%!; from *Subotica*: 34, 31%. Home-distilled brandies — of various fruits origin: „törköly” — from *Cheremitz*: 29, 55%; from *Bácska* [Zombor]: 41, 68%; from *Panchova* (Bánság): 31, 00%; from *Kisfalud* (Baranya): 41, 25%; again from *Zombor*: 37, 87%; apricot-brandy from *Panchova*: 28, 54%; Bosnian pear-brandy from *Poszavina*: 19, 6% (*D. Petrovits* 1980, 510). *Mr. Petrovits* adds to the beforesaid that most of the stuff — investigated under the name of „pálinka” — does not even deserve this name, since they do not even achieve the 50% grade, prescribed for that.

It was therefore, as early as the end of the last century that „good brandy” was supposed to have had more than 50% of alcohol, but, in fact, production striving for less than that, this „intensity” must have meant a lesser production.

Distilling less strong brandies is a tradition of places where they do the distillation in the so-called „primitive” method. Because of the prescribed technological methods, the „pálinka” cannot be of less strength than 50%, otherwise the liquid would be muddy. Folk preference and appreciation tends towards having brandies of 50–53% of strength. This is why people like home-made stuff and are not satisfied with the brandies one can buy in the shops.

The majority of the latter is cca 40% grades strong. In the course of huge, industrial processing this causes no problem. There is even a tendency to diminish alcoholism by way of producing less and less strong drinks.

The difference between the two (40–50%) and the preference of the latter to the former, in ordinary folk circles, drives one's attention towards the home-made stuff. Quite an amount of townfolk visit the country to buy „real pálinka” and they neglect the shop. Which may mean that the method of producing less strong brandies to diminish alcoholism is not effective enough. (it is a well-known saying among viticulturists that: „Alcoholism should be fought against by way of producing good wine”)

It can be established, therefore, that together with the rise in quantity there is another tendency: that of raising the alcohol percentage. In this latter there is a definite difference between the State- and the individual distillation and commercial distribution.

6. Production-defining factors — Among them first-rate attention should be paid to the basic material. Nowadays, it is chiefly the byproducts of viticulture, as well as fruits, that form the base of distillation at individual places. (In State Distilleries the No. 1. basic/source material is some species of potatoes!) The role of „raw fruit” has withdrawn; any kind is rather to be used as a taste-giving essence. The „blackmarketeers” — in general — use only sugar.

As far as basic materials and methods are concerned, several impacts have made their influence felt in Hungary. From among the early ones, mention must be made of the 14th century, Italian (cf. *Anjou-era*) production of „vermouth-like” wines. Later on, other influences prevailed — such as the German, Polish, Russian, corn-based distillation of brandies. (For European influences see. *A. Maurizie*, 1933.) The beer and merchants of the „Upper Lands” had a significant role in this, since brewers used to be distillers as well. (the first Hungarian distilling machine can be seen on a 17th century drawing created by *Comenius*. Publ. *B. Borsody-Bevila(c)que*, 1931, 118; see Fig. 5.). Because of the intense connections between the „Highlands” and the „Lowlands”, these kinds of brandies got into the „heart” of Hungary, and they gave the impetus to the folk-production of „pálinka”.

From the standpoint of economy, the most important thing is that distillation of brandy — from the Middle Ages onwards — had become an organic part of „peasant factories”. It was an important source of income — not only for the landlords but also for the serf — and peasant communities. Before the already-mentioned, 1836, central regulation, there had been local and statewide limits to this activity. Here and there: more or less distilleries were given permission; production itself was either „liberally” treated, limited or forbidden. In spite of this, quantity varying, but people distilled brandies almost everywhere. In certain regions this activity used to have a leading role, in others it was a supplementary one.

The most important reason for this is that distilling brandy is something worth for reserving values. This is, also, a main point of motivation up to now. The otherwise useless by-products (marc, muddy wine, etc.) and the contaminated, rotten, fruit-amounts provide good basic material to get some worth out of practically nothing. A little bit of work is to be done with

expectable results. (Fruit also used to be of great value; that is why its remnants appear as basic material for distilling brandy. Cf. B. Andrásfalvy, 1990.)

The preservation of values is strongly connected with producing values. In this case brandy serves not only as a product for individual consumption but also as a *means of exchange* for work, for other goods.

In a Hungarian village (also in the relationship among city and village kinsfolk) „pálinka” is unavoidable while exchanging „compulsory” presents. Country folks often send brandy to townfolks; this is they „pay” with for smaller „niceties” and keep up the good relationships by. „Pálinka”, therefore is a kind of money-saving and money replacing means, fit for a present. This is what villagers say: „The *pálinka* you can buy in shops is far too expensive, that is why we rather distil it at home.”

The third important economic reason for distilling brandy at home can be verified by the economic „timetable” of the peasants. *Fermentation* of all sorts is done in Summer and in early Fall. This, however, is a task for women and children — it does not require much time and energy. After having pressed the grapes, the remainders („törköly”=grape pomace) are taken care of by males. This, however, is the period when most of the fieldworks have already been done and when the „farmer” has far more time to provide his tasks around the very household. Distilling „pálinka” is, therefore, the very season that males can make use of — late Fall and Winter — since peasants are unlikely to *sit still* (they are too active for that), and this is why distillation of brandy is a good excuse for them.

Other, regional reasons may also have a role in home-distilling. E.g. changes in agriculture (for example, apples can hardly be sold in *Szabolcs-County* to get reasonable money from the purchasers, they rather use them as basic material for brandy-distilling; the sugar-percentage of grapes in *Bács-Kiskun* is not acceptable, this is why they prefer sugar to grapes). All these seem to have an impact on home-brandy-distillation. Viticulture was not sufficient enough to make *Bács-Kiskun* people to survive; that is why new and newer economic forms of economy have been introduced. *Sugar* may have meant the most accessible source material — and „survival” for the dwellers. For some of them it even meant a means of getting rich. (See: T. Zám, 1977–1987).

The innovative machinery and the traditional methods brought about a boom in the black market. It can also be deduced from the beforementioned that the biggest micro-area of forbidden distilling is analogous with the area of sandy vineyards between the *Danube* and *Tisza* rivers.

7. Consuming alcohol and socio-psychological factors. — Apart from productional factors, socio-psychological ones also contribute to the „portrait” of the „pálinka-drinking Hungarian”. (I have created this category on the basis of the fruitful and exemplary work of Gyula Szekfű, 1922.) „Alcoholologists” think the most important factors of alcohol-consumption are the following: 1. *individual production* as of given possibilities and worthwhile, too (approx, percentage in Hungary is 15–20%) as well as producing of some worth, practically out of damaged source-material; 2. *public tolerance* towards the habit (it is considered to be „manly” to consume strong drinks) 3. *habit-creating conflicts* 4. *consuming habits/customs* (K. Boór—T. Franka Gy. Nagy, 1982. 1718.)

Looks like, in this field countryfolk-mentality overcomes, although official propaganda tries its best to reduce excessive alcoholism.

Why people touch alcohol at all is because of special circumstances such as hard, physical work, periods of other hard trials — so as to put up with them. Whenever communal work („kaláka”) is being done, it seldom ever goes without consuming brandy. (E.g. building a house together, digging a ditch in/for the common, work for common pavement, etc.)

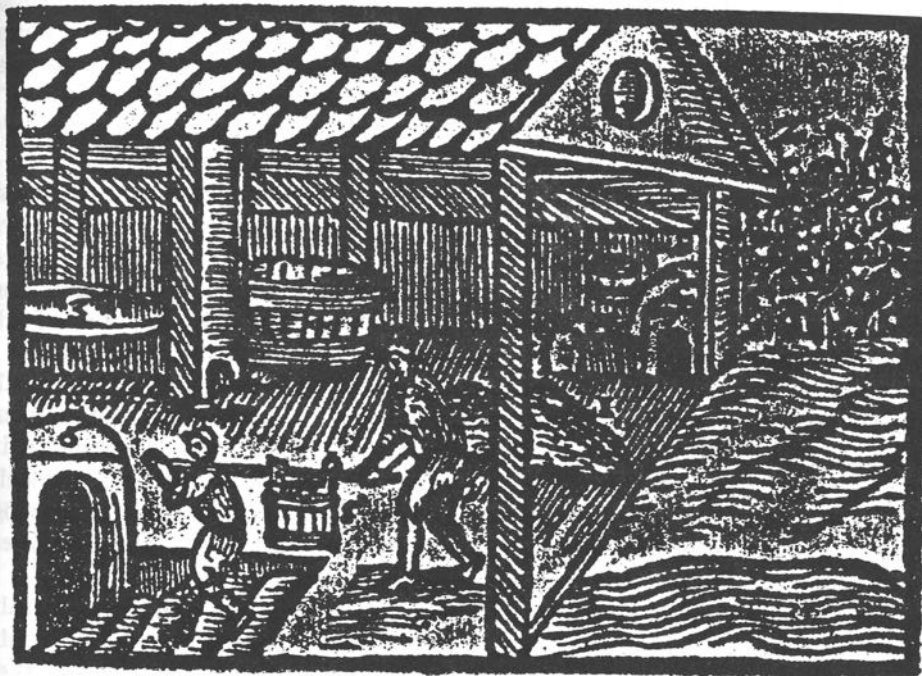


Fig. 5. The drawing concerning the first, Hungarian brandy-distilling instrument (In: Bevilacqua Borsody B., 1931. 118.)

In other cases it is escaping from everyday problems or else insolvable conflicts that motivate the potential drinker.

One's being under alcoholic influence does not necessarily mean one's becoming aggressive. In a closed traditional community with safely established morals alcohol does not necessarily make one to break the norms. This is how *András Sütő* looks at it in *Pusztakamarás*: „alcohol-consumption, often seen as making somebody truthfully communicative, gets the meak nature of people to the forefront. Somebody — having gotten a bit high — usually withdraws from the company, pretending as if he was sober and usually referring to urgent tasks of his — is most likely to broad to some other place (like a sick animal) and then he sleeps this hangover through in a barn, in a stable or outside... (A. Sütő, 1976, 28.) Getting wild or aggressive or else forming communities/which means it is a syndrowe of conflict/ridden situations.

In 1903, *Bódog Feldmann* observed that common share of alcoholic brews was one of the important means of social interchange. Whereas in the South and in the East it is tea and coffee the same purpose in Mid- and Western Europe alcohol plays this role. (”each important event individual or public life is followed by commonly enjoying some drinks”. Cf. *B. Feldmann*, 1903, 119.) Half a century before this, the situation looks very similar — according to *M. Uszky*: „pálinka is a great means to establish connections e.g. cases of baptizing and other family formulae”, (1840/1985, 273.).

The commonly offered events of spirits' consumption create a chainwork within the large field of folk-life. (Maybe, variously individual is the consumption of brandy — as an „aperitif” — early in the morning.

Consuming alcoholic drinks — especially those of hard ones eases communicational tensions and inhibitions. This is one of the reasons why the (secret) distillery of a village is second in importance, as a public place, only to the village pub. During the time when distilling is done, everybody is likely to have some share of pálinka free; distillation itself does not coincide with other great fieldworks therefore there is time to talk as well. This „narrative situation” is referred to by the writer's saying: „males gather around him/her/it as if they went to the distillery or to the pub” (Sütő, 1976, 96.).

[Kubikusok] occasional workers, far from their home are also famous for consuming quite an amount of alcoholic drinks (see also *I. Katona*, 1963.). The significant inner „migration”, i.e. their getting far oway from family, birthplace, original job, etc.) is another reason for excessive alcohol consumption. In physical workers' dorms; while subletting a room somewhere; while doing

one's army service (and, as can be seen from one of Gy. Moldova's recent reportages: in prison, — cf. Gy. Moldova, 1990.) and in all sorts of seemingly hopeless situations, it is ruthlessness and nostalgia for the home that lead towards alcohol consumption. Customs of such places are that 'home presents' of food or drink („something from dear ole' home") are usually put on an almost „ceremonial round table"), which people sit around. *Pálinka* is almost a 'must' among these presents.

8. Alcoholism stimulated by „well-being" — Most authors previously maintained that drinking brandy had gone hand-in-hand with ones' being poor. E.g. *Károly Keleti* says: „It looks like general that poorer counties' statistics show a larger amount of brandy consuming, whereas richer ones prefer wine" (*K. Keleti*, 1887. 137.)

By our times the picture has become more complicated, and we can already talk of „posh alcoholism".

9. Evaluation — As far as the general spreadth of alcoholism is concerned, the tolerant attitude of public opinion must play an integral part. Somebody who is slightly drunk or somebody producing a bottle of drink is looked upon with a wink. In the case of males (ever since from their late teens) it almost is a symbol of 'masculinity'. Female drinkers, however, are heartily disliked.

Do not let ourselves into the illusion, however, that the absolutely drunk — and thus: animal-like, out of the humane stock — man is received with a smile. To the extent one could afford it at all, the women did not even let the „drunken pig" near to herself, at all; to say the least, she wildly protested. Thus, even among Hungarian peasant-circles some kind of healthy resistance to excessive alcoholism has had instructions for trying to prohibit or reduce it.

One of the feasible reasons for this has been the strict code of prescriptions and duties concerning village-duties, customs — excess-drinking would have made all those impossible.

Industrial workers' organizations *did* have anti-alcoholic effort (especially so in their early history — cf. *E. Kárpáti*, 1979.). It was a special means of intermedia, by way of which they propagated anti-alcoholism from the city to the village by means of the texts/inscriptions of kitchen and room hangings. A thematic group of theirs — because of their character, interpreting women's standpoint — can be illustrated by an example given by *Á. Kovács* (1987. 80, 92.): (in rough translation into English as follows):

My spouse drinks only water, thanks God,
No do I cry' about my lost girlhood;
I want a man who never would
Go to the pub, even if he could;
He should make a lot of money
And I should be his *only* „honey”

From all this, one can see that folk evaluation is not at *permissive* towards drunkards. There is, however, a counterpart to this judgement. Absolute anti-alcoholism (abstinence) is scarce among Hungarians. People do not really tolerate it if somebody from among the company abstains from drinking in a personal, show-like attitude. Absolute abstinence has never been typical of folk circles; moreover: males never touching alcohol have been considered as „strage”, maybe „sick” or „deviant”(!).

In Hungarian folk-life there are no traditions of being „abstinent”, not even in specific circumstances. Exceptions from the „rule” are those coming the not-too-widespread circles of earlier „industrial workers” anti-alcoholic associations and the other ones coming from smaller entities of certain religious sects. The statistically small amount of all these is in a strange contrast with the strength of folk-traditions, as well as with the lesser impact of (state) rules and regulations. (There were times when regulators thought that they should raise the price of hard drinks, together with prohibiting selling hard liqueurs before 9 a. m.)

10. To summarize all the beforesaid — Law-regulations concerning brandy-distillation have undergone and seen created in the Carpathian Basin through a variety of methods and practice of distilling „pálinka”, in the 20th century. Regional differences can well be pointed out, with the help of wine-processing methods and with the parallels between the two. Present-day statistics are not reliable enough to verify the consuming habits, since they do not contain workable data concerning the channels of „folk-commerce”.

A qualitative evaluation of sorts of distilled brandies is unavoidable, since there are considerable differences between „shop-distributed” and home-distributed folk-brandies. As far as productional worth is concerned, saving and producing values and the „calendar” of peasant-activities is of decisive role. The investigation of all these lack the socio-psychological factors (which also offer usable data for producing and consuming brandy). Our modern age offers the specific situation of consuming alcoholic drinks as a sign of well-being. Most significant of all factors is that „abstinence” has but meagre roles in the circles of Hungarian Folks.

Literature

Andrásfalvy, Bertalan

1990 A magyar gyümölcsészet. Akadémiai doktori értekezés. (Kézirat) Budapest

Balázs, Géza

1987 Népi italaink kutatástörténetéhez. 157–63. In: Balázs Géza és Voigt Vilmos szerk.: Arator. Dolgozatok Balassa Iván 70. születésnapja tiszteletére. Budapest

1990 Az égetett szeszes italok története, terminológiája és néprajza. Kandidátusi értekezés. (Kézirat.) Budapest

Barabás, Jenő

1987/1989. Magyar Néprajzi Atlasz I–II. (Szerk.) Budapest

Békésy, Géza

1892 A pálinka tisztítása. Természettudományi Közlöny, 32.

Bevilaqua Borsody, Béla

1931 A magyar serfőzés története. 1–2. Budapest

Boór, Károly–Franka, Tibor–Nagy, György

1982 Alkohol, társadalom, munkahely. Budapest

Faragó, Tamás

1981 Szeszipar és szeszfogyasztás Buda környékén a XVIII. században. 175–84. In: Nagybakay Péter szerk.: IV. Kézművesipar-történeti Szimpózium. Veszprém

Feldmann, Bódog

1903 A szeszes italok és az iszákosság elleni küzdelem. Természettudományi Közlöny, 35.

Gaál, Karl

1969 Zum bäuerlichen Gerätebestand im 19. und 20. Jahrhundert. Wien

Gönczi, Ferenc

1914 Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése. Kaposvár

Kardos, László

1943/1982 Az Őrség népi táplálkozása. Budapest

Kárpáti, Endre

1979 A magyarországi alkoholizmus elleni küzdelem múltjából. Budapest

Katona, Imre

1963 Szeszfyasztás, kocsmázás, mulatozások kubikmunkán. Néprajzi Néprajzi Közlemények, VIII/1–2. 378–411.

Keleti, Károly

1887 Magyarország népességének élelmezési statistikája physiologiai alapon. Budapest

Kisbán, Eszter

1981 Pálinka. 158–9. In: Ortutay Gyula főszerk.: Magyar Néprajzi Lexikon IV. Budapest

Kovács, Ákos

1987 Feliratos falvédők. (Szerk.) Budapest

Kovács, Endre

1989 Pálinkafőzés Doroszlón. (Jegyzetek, kézirat.)

Maurizio, Adam

1933 Geschichte der gegorenen Getränke. Berlin

Moldova, György

1990 Szabadíts meg a gonosztól! Budapest

Petrovits Döme

1890 A pálinka az Alföldön és környékén. Természettudományi Köz-
löny, 22. 505–16.

Sütő, András

1976 Anyám könnyű álmot ígér. Bukarest

Szathmáry, László

1932 Újabb adatok a pálinkafőzés elterjedéséhez a magyarországi városokban. Általános Szeszipari Közöny, 1931. július 31.

Szekfű, Gyula

1922 A magyar bortermelő lelki alkata. Budapest

Tilesch, Nándor

1922 Házi pálinkafőzés. Marokháza, Kolozs megye. EA 9758.

Ujváry, Zoltán

1957 A vadontermő növények szerepe a táplálkozásban az abaúj-zempléni hegyvidéken. Néprajzi Értesítő XXIX. 170–204.

Uszkay, Mihály

1840/1985 Tiszaháti népelet Bereg megyében. In: Paládi-Kovács Attila szerk.: Magyar tájak néprajzi felfedezői. Budapest

Zám, Tibor

1977 Szeszimesterek. 234–52. In: id. Tanyabejáró. Kecskemét

1987 Szeszimesterek. 387–506. In: id. Tények és indulatok. Budapest

*Törvényes szabályozás és népi mentalitás
a kárpát-medencei szeszszállításban és -fogyasztásban*

Tanulmányomban megkísérlem bemutatni a Kárpát-medencében mutatkozó pálinkakészítési és -fogyasztási szokások néhány — összefüggéseket is feltáró — jellemzőjét, különös tekintettel a törvényes szabályozás és népi mentalitás egymást befolyásoló tényezőire.

A Kárpát-medencében a törvényes szabályozás különbözősége a pálinkafőzésnek többféle hagyományát, módszerét alakította ki a XX. században. A területi különbségek jól megragadhatók a bortermeleési mutatók vizsgálatával. A mai statisztikák nem eléggé megbízhatóak a fogyasztási szerkezet megismeréséhez, mert a „népi kereskedelem” jól működő csatornáiról nem tartalmaznak adatokat. Fontos a pálinkaféleségek minőségi számbavétele, mert ez a bolti és népi pálinkák esetében különbözik. A termelési meghatározók között az értékmentés, az értéktermelés és paraszti üzem időrendje szerepel kiemelt helyen. A vizsgálatból nem nélkülözhető a szociálpszichológiai aspektus: ez a pálinkával való élésre szolgáltat fontos adalékokat. A modern korban megjelenik a jóléti alkoholizmus. Lényeges, hogy a magyar nép körében csak nyomaiban fedezhetők fel absztinens hagyományok.

Balázs Géza

EINIGE INTERETHNISCHE BEZIEHUNGEN DES WARENAUSTAUSCHES
UND DER MIGRATION IN NORDUNGARN

Der sich im nördlichen Teil des heutigen Ungarn sowie in der sich nach Norden hin anschliessenden Zone seinerzeit abspielende Warenhandel, der die hier ansässige Einwoherschaft auch mit der Grossen Ungarischen Tiefebene in zahlreiche Beziehungen brachte, sowie die verschiedenen Wanderschaften und Migrationen beeinflussten die Kultur der einzelnen Träger der hier erwähnten Abläufe wie auch die Bildung der über sie miteinander in Verbindung getretenen Volksgruppen, und neben den Problemen der Zusammenhänge von *Innovation* und *Tradition* werden im allgemeinen auch die Fragen der *interethnischen Beziehungen* aufgeworfen. Die kulturvermittelnde Rolle des Warenaustausches und der Migration lässt sich natürlich in immanenten Abläufen wahrnehmen, wo sie allein durch die wissenschaftliche Abstraktion von der Gesamtheit der verschiedenen Wirtschaftsabläufe und der humanen Migrationen abtrennbar wird. In den Abläufen des Warenaustausches und der Migration sind ökonomische, ökologische und kulturelle Momente jedoch gemeinsam und in einer voneinander unablässigen Weise vorhanden, ihre Wirkung summiert sich und erscheint in komplizierten ethnokulturellen Abläufen.

Für die ethnographische Forschung ist es heute schon mehr als selbstverständlich, dass der volkstümliche Handel und die verschiedenen Formen der Wanderschaft es waren, die die wirklichen Kanäle für unmittelbare Bildungsbeziehungen schufen, welche — über wirtschaftliche Beziehungen hinaus — die spezifischen und charakteristischen Schauplätze der Sozialisierung und der Übergabe von geistigen Gütern darstellten. Bei uns zählt die ethnographische Literatur — ähnlich der Soziologie — die Wanderschaft und den Warenaustausch zu den wichtigsten Faktoren bei der Übergabe und Übernahme sowie bei der Verbreitung von kulturellen Erscheinungen, bzw. bei deren Veränderungen.¹ Auf den Landstrassen, die verschiedene Gebiete des Karpatenbeckens miteinander verbinden, trugen die unterschiedlichsten Gruppen von Wandersleuten Gegenstände, Techniken sowie zahlreiche Elemente geistiger Überlie-

ferungen zu anderen Volksgruppen und schufen auf diese Weise die spezifische und besondere Vielfarbigkeit der herkömmlichen Bildung.² Diese sich über Migrationen verbreitenden Bildungselemente besaßen nicht immer den gleichen kulturellen „Inhalt“, ihre Chance, aufgenommen zu werden, war recht unterschiedlich, und selbst bei einer Übernahme wurden sie in die Kultur einer Gemeinschaft in abweichenden Funktionen und unterschiedlichen Tiefen aufgekommen. Da neben den Gegenständen und Werkzeugen, die in primärer Funktion übertragen wurden, die unterschiedlichsten folkloristischen Elemente ebenso eine Aufnahme erfahren konnten wie auch einzelne Ideen und Ideologien oder gar Tagesnachrichten und Kenntnisse, kann der Versuch unternommen werden, die volkstümliche Kultur eines gegebenen Gebietes als irgendeine besondere, vielwissende mathematische Gleichung zu beschreiben, und zwar in unserer besonders untersuchten Region, in der die interethnischen Probleme der Übernahme und Übergabe stets vorhanden sind. Besonders wichtig ist es hier, die Kategorien *Beziehung*, *Wechselwirkung*, *Berührung*, *Parallele* und *Analogie* in Betracht zu ziehen, die für das Zusammenleben von Volksgruppen mit abweichenden Gegebenheiten zu Spurenkennzeichen von Schlüsselposition werden können.³ Unter Augenmerk auf diese Kategorien weise ich in der vorliegenden Studie in erster Linie auf Erscheinungen hin, die auf dem Gebiet der materiellen Kultur zu beobachten sind, und die sich als Ergebnis von Berührungen zwischen Grosslandschaften mit abweichenden Gegebenheiten herausbildeten bzw. verbreiteten. Zu beachten bleibt aber auch, dass sich die Kulturelemente auf wirtschaftlichem Terrain schneller und leichter ausbreiten als Produktionsformen, da für die ersteren schon die vermittelnde Wirkung partieller Migrationen ausreicht.⁴ Weiterhin verdient auch die Tatsache hier Beachtung, dass in der von mir untersuchten Hügel- und Gebirgszone, entlang der slowakisch-ungarischen Sprachgrenze die Lebensweise in ihrer Vielfalt und ihrem Charakter Gelegenheit zu vielerlei Migration und einer wechselhaften, reichen Austauschfähigkeit bot.⁵

In den ethnographischen Forschungen erscheinen — als Ergebnis grundlegender Forschungsmethoden dieser — der Warenaustausch und die verschiedenen Migrationen in Form gelegentlicher oder ständiger Berührungen zwischen den Kulturgruppen, die unter abweichenden Gegebenheiten leben, sich in unterschiedlicher Weise anpassen und über jeweils andere natürliche und gesellschaftliche Korrelationen verfügen. Die Möglichkeiten und Voraussetzungen dafür, dass die nebeneinander lebenden Ethnika über Jahrhunderte hinweg in einer spezifischen Wirtschaftssymbiose existieren konnten, wurden durch die Natur und die Struktur der traditionellen Kultur selbst garantiert. Die Struktur der traditionellen Kultur

liefert den Beweiss, dass Sprachgrenzen für die Kulturelemente keinerlei Hindernisse darstellen konnte. Theoretisch formulierte *Kusta Vilkuna* dies wie folgt: „Die Grenzen für die Verbreitung volkstümlicher Kulturerscheinungen stimmen nicht mit den Sprachgrenzen überein. Unter den Kulturgrenzen sind weitaus wichtiger die angrenzenden natürlichen Bedingungen, Religions- und Konfessions sowie Verwaltungs- und Staatsgrenzen, die – sobald sie über lange Zeiten bestehen – zu Kulturgrenzen werden können. Wichtig jedoch auch ist die kulturelle Innovation, die Verbreitung irgendeiner technischen Neuerung oder eines Werkzeugs. Die Sprachgrenze stellt nur eine unter den Kulturgrenzen dar, obgleich sie weitaus auffallender ist als die Kulturgrenzen.“⁶ Die bisher erschienenen Landkarten im *Slowakischen Ethnographischen Atlas* sowie *Ungarischen Ethnographischen Atlas* werfen ebenso ein lehrreiches Licht auf die Tatsache, dass die Sprachgrenzen nicht mit den Kulturgrenzen übereinstimmen, und dass auf den Gebieten mit gemischtem Ethnikum – vor allem auf dem Gebiet der Bewirtschaftung bzw. der gegenständlichen Kultur – die Verbreitung neuer Erscheinungen, Mittel und Verfahren nicht vom Ethnikum abhängt, sondern von den wirtschaftlich-gesellschaftlichen und den ökologischen Verhältnissen bestimmt wird.⁷ Auf dem Terrain der *Kultur* können Volksgruppen mit verschiedenen Sprachen und Dialekten leben, und auch ihre Geschichte kann unterschiedlich sein, dennoch verbreiten sich neuere Kulturerscheinungen durch die allgemeine wirtschaftliche Entwicklung und diese machen auch vor den Grenzen der Nationalitätenstaaten nicht halt.⁸

Sowohl frühe historische Quellen wie auch rezente ethnographische Angaben beweisen, dass es zwischen den Völkern der Grossen Ungarischen Tiefebene und der nördlich und östlich vom ihm umschlossenen Hügel- und Gebirgslandes seit dem Mittelalter her eine intensive wirtschaftliche Berührung gegeben hat. Und das Landwirtschaft betreibende Flachland sowie die Zone des Hügel- und Gebirgslandes passten sich gleich den Zahnrädern eines riesigen Systems in spezifischer Symbiose ineinander. Obgleich vom Aspekt unserer Untersuchungen her das geschichtliche *Pozsony*, *Komárom* und *Nyitra*, vor allem aber die ehemaligen Komitate *Hont*, *Nógrád*, *Gömör*, *Abaúj*, *Zemplén* und *Sáros* im wirtschaftlichen Beziehungssystem ihrer ungarischen und slowakischen Bevölkerung am augenfälligsten und am meisten durch Daten belegt sind, verfügte die *ungarisch-russinische* sowie die *ungarisch-polnische* Berührung im nordöstlichen Gebiet über grosse Wichtigkeit, und natürlich auch die Beziehungen unter den einzelnen slawischen Gruppen, die – direkt oder indirekt – ebenfalls Teil hatten am Warenaustausch der Grosslandschaften.⁹ Natürlich dürfen hier auch die deutschsprachigen Volksgruppen Oberungarns (ung.: *cipszerek*, *mánták*,

bulénerek) nicht ausser Acht gelassen werden, die — weil sie vor allem Bergleute und Handwerker waren — in der Arbeitsteilung der Gesellschaft eine eigene Rolle spielten.

Obschon sie in Hinsicht auf ihre wirtschaftliche und kulturelle Bedeutung keineswegs mit den obengenannten in Vergleich zu setzen sind, müssen in Verbindung mit dem Warenaustausch die *türkischen* Händler des 16.—17. Jahrhunderts genannt werden, welche im südwestlichen Teil der hier untersuchten Region seinerzeit regelmässig auf den Märkten vertreten waren.¹⁰ Es handelte sich dabei um eine Schicht von Händlern, die vorwiegend aus dem Balkan stammten und unter dem Namen *Griechen* zusammengefasst wurden. Während des 18.—19. Jahrhunderts kam ihnen im Wein-, Tuch und Leinwandhandel eine determinierende Bedeutung zu.¹¹ An letztere Handelstätigkeit schlossen sich auch die *Armenier* in bedeutendem Masse an. Und gesondert ist hier das *Judentum* zu erwähnen, das im Handel des 19.—20. Jahrhunderts eine bestimmende Rolle spielte, dessen Tätigkeit auch zahlreiche frühere Gebiete und Formen des Handels in sich aufnahm.¹² Ausserdem müssen hier auch die wandernden *Bosnier* sowie die *Zigeuner*, die für den dörflichen Handel so charakteristischen Figuren, genannt werden.¹³ All diese Tatsachen weisen darauf hin, dass in unserem hier untersuchten Gebiet der Warenaustausch nicht nur in Gegenden mit gemischtem Ethnikum und zwischen abweichenden Volksgruppen vor sich ging, sondern dass auch die eigenständige und spezialisierte Schicht der Händler in sich ethnisch gemischt war.

Die einzelnen Volksgruppen Oberungarns waren durch die ökonomisch-ökologischen Bedingungen nicht in gleichem Masse dazu gezwungen, auf Wanderschaft zu gehen und Warenaustausch zu betreiben. So bedeuteten die ungünstigen Gegebenheiten in den höher gelegenen Gegenden und Wäldern für den grössten Teil der dort Ansässigen den ständigen Zwang, sich auf Wanderschaft zu begeben und Handel zu treiben, während diese Tätigkeiten in den Landschaften mit glücklicheren Voraussetzungen meist nur Gelegenheitsbeschäftigungen blieben, die nicht selten auch nur der Hortung und der Bereicherung dienten. Bei den Volksgruppen, die entlang der Handelswege oder in der Nähe von Handels- und Marktplätzen siedelten und somit über von Ort und Situation her günstige Energien verfügten, zeigte sich die intensive Teilnahme am Warenaustausch gelegentlich als Charaktermerkmal. Im Einzugsbereich der oberungarischen Städte war die Markttätigkeit der slowakischen, deutschen und ungarischen Einwohnerschaft der umliegenden Dörfer oft recht aktiv.

Im Verlauf ihrer gesamten Geschichte hat das Ungarntum Oberungarns in enger Verbindung zu den benachbarten Slawen gelebt. Dies spiegelt sich vor allem in den regional auftretenden Erschei-

nungen von volkstümlicher Kultur und volkstümlicher Sprache wider, deren immanente Gruppe auf das Zusammenleben zurückgeführt werden kann. Doch auch die ökonomischen Beziehungen zwischen den ungarischen und den slawischen Dörfern spielten hier eine nicht zu vernachlässigende Rolle (Markt; Arbeitnahme).¹⁴ Die Wanderschaften nahmen ihre Richtung von Oberungarn zu Grossen Ungarischen Tiefebene hin. Doch dies bedeutete keineswegs eine gleichgerichtete Verbreitung von Wirtschaftsgütern und Kulturelementen. Es darf hier nicht ausser Acht gelassen werden, dass bei der Verbreitung von Kulturelementen, die ihren Weg über den Warenaustausch und die Migration nehmen, in erster Linie mit den *indirekten* Formen einer kulturellen Berührung zu rechnen ist, ganz im Gegensatz zu den *direkten* Berührungsformen, wie z. B. bei einer Siedlung mit gemischter Einwohnerschaft.¹⁵ Wesentlich ist auch, dass in der von uns untersuchten Region einige der slawischen Elemente der Kultur nicht auf dem Weg von Übergabe-Übernahme zum Ungarntum gelangten, sondern als Teil der Kultur der übergesiedelten und eingewanderten slawischen Gruppen in unsere Region kamen, und auch heute noch nur Teile der Kultur der hier einst angesiedelten Bevölkerung darstellen, wenn gleich sich diese inzwischen assimiliert haben.¹⁶

Wenn wir jetzt unser Augenmerk der gegenständlichen Kultur zuwenden, so fällt auf, dass bei einzelnen Kulturelementen im allgemeinen keine ethnischen Merkmale aufzuweisen sind, ja, dass selbst das Moment der Übergabe-Übernahme nicht herauszugreifen ist. Auch oberflächliche Beziehungen zwischen den Völkern und Volksgruppen sowie kurze Berührungen zwischen ihnen (Markt, Wanderhandel und -handwerk) ermöglichten die Verbreitung von Gegenständen und mitteln in breiten Kreisen.¹⁷ Schon *Zsigmond Bátky*, ein bedeutender ungarischer Ethnograph jener Zeit, brachte zum Ausdruck, dass die Kultur „nicht an die Völker gebunden ist, sondern sich von einzelnen Strahlungspunkten aus auch auf andere Völker ausbreitet, und die Völker... sind nur vorübergehende Träger einzelner Phasen der Kultur.“¹⁸ Bei der Mehrheit der Elemente der materiellen Kultur — in erster Linie ausgehend von den Angaben der Rohstoff- und Arbeitskräftebasis — lässt sich manchmal die Ausbreitungsrichtung der Erscheinungen nachweisen, obgleich dies nur selten an ein Ethnikum gebunden ist. Dabei ist es wahr, dass es sich oft ahnen lässt und manchmal sogar nachweisen lässt, was für Gruppen eine Rolle bei der Verbreitung gewisser Kulturelemente spielen konnten. Dennoch erbringen die ethnographischen Untersuchungen den Beweis, dass innerhalb einer Landschaft keine wesentlichen Unterschiede zwischen der materiellen Welt abweichender Ethnika bestehen: markante Beispiele kennen wir hierzu in unserer Region aus den ehemaligen Komitaten *Hont* und *Nógrád* mit ihrem Nationalitätengemisch sowie auch aus dem Gebiet des Bükk-

Gebirges.¹⁹ Besonders lehrreich sind die Forschungen von József Zólyomi zur Kultur des Slowakentums von Nógrád. Er wies nach, dass sich die materielle Kultur der im 18. Jahrhundert hier angesiedelten Slowaken im wesentlichen mit der der hier lebenden Ungarn identifizierte; genauer gesagt, die gleichen Bedingungen formten diese zu einer Einheit. Allein am Fall eines irdenen Geschirrstücks (ung.: *májsütő*) (*pekárnya*) konnte er die ethnikumgebundene Rolle dieses spezifischen Gegenstandes nachweisen. (Dieser wird nur von den Slowaken gebraucht.)²⁰

Ich bin der Überzeugung, dass es sich bei einem bedeutenden Teil der Werkzeuge nicht allein und nicht in erster Linie um eine Vereinigung handelt, die sich im Laufe des Zusammenlebens ergab, sondern um Vereinigungen der Gerätekultur, deren Wurzeln bis ins Mittelalter, ja oft bis in die Antike (z.B. keltische Metallbearbeitung) zurückreichen und die von kontinentalem Ausmass waren. Eine andere Frage ist es natürlich, dass bei der Formung einzelner Werkzeuge in kleine Details auch bei landwirtschaftlichen Geräten landschaftliche oder gar ethnische Merkmale auftreten können,²¹ doch die Mehrheit dieser besitzt keine besondere Bedeutung in der — ökologischen, sich den Produktionsverhältnissen anpassenden — grosslandschaftlichen Differenziertheit der Gerätekultur. Nur so war es möglich, dass die Slowaken und Ungarn aus Oberungarn für das Ungarntum in der Grossen Ungarischen Tiefebene einen Grossteil grundlegender Werkzeuge und Gerätschaften für Haushalt und Landwirtschaft anfertigen, und nur so konnte es dazu kommen, dass z.B. im Laufe des 19. Jahrhunderts slowakische Hausierer die mehr oder weniger grossen Waren aus der süddeutschen Holzindustrie dem Volk in der Grossen Ungarischen Tiefebene (sowie auf dem Balkan und in Südosteuropa) überbringen konnten.²² All dies bezieht sich nicht allein auf die Gerätschaften für Landwirtschaft und Haushalt, sondern auch auf das Handwerkszeug für die verschiedensten Zweige, das sich mit der Wanderschaft der Handwerker aus den verschiedenen Nationen und Generationen bzw. durch die mit dem Erlernen des Handwerks verbundene Migration verbreitet hat.²³

Trotz des hies Gesagten bleibt nicht anzustreiten, dass in der gegenständlichen Kultur, und innerhalb dieser auch in den Gerätschaften die Wirkungen interethnischer Berührungen verfolgt werden können, obgleich die in dieser Weise erbrachte gegenständliche Kultur im allgemeinen keine ethnischen Merkmale trägt, sondern in erster Linie bewahrt sie die Spuren der Anpassung, losgelöst vom Ethnikum und vor allem typisch für die jeweilige Landschaft, andersherum, in ihr schichten sich ökologische Abläufe übereinander. Dies ist aber nicht nur in den Randgebieten so, sondern auch bei der Mehrheit der landwirtschaftlichen Geräte aus

dem Flachland, ihre Entwicklung innerhalb des Karpatenbeckens abgerechnet.²⁴

Eine nahezu unermessliche Menge an Gegenständen bestätigt die handwerkliche Tätigkeit der oberungarischen Bevölkerung in der volkstümlichen Kultur der Grossen Ungarischen Tiefebene. Der Umfang vorliegender Studie lässt es nicht zu, dass ich an dieser Stelle auch auf die Wirkung dieser, auf das Auftreten von Innovationen und auf die hauptsächlichlichen Handelswege eingehe. Darüber schreibe ich ausführlich in meinem jetzt entstehenden Buch.²⁵ Jedoch muss ich darauf hinweisen, dass auch allein das Beziehungssystem, das im Handel mit Holzgeräten zwischen den bewaldeten Randgebieten und der baumlosen Grossen Ungarischen Tiefebene bestand, schon anzeigte, das zwischen den *Geräte herstellenden* und den *Geräte nutzenden* Landschaften eine wirtschaftlich-kulturelle Berührung von grosser Vergangeheit vorhanden war. Und dies hatte nicht nur die spezifischen Möglichkeiten einer entwickelten Arbeitsteilung sondern auch die eines „Informationsflusses“ und auch dessen heute noch in vielen Beziehungen unbekannte Ordnung zum Inhalt.²⁶ All dies lässt einen spezifischen, in zwei Richtungen ablaufenden Vorgang ahnen, und gemeinsam ist dies der Beweis für eine mehrere Jahrhunderte andauernde wirtschaftlich-kulturellen Verbindung zwischen dem Karpatenbecken und der Karpaten-Balkan-Zone.

Neben den besonders ausdrücklichen Holzgegenständen und Holzgerätschaften können wir hier auch andere Gebiete des gegenständlichen Universums erwähnen. Es sei genug, wenn wir hier auf die vielfältigen Produkte aus den Eisenhammerwerken von Gömör hinweisen, auf die geblasenen Glasgefässe aus den oberungarischen Glashütten oder auch auf die feuerfesten irdenen Gefässe aus Gömör, die alle auch Träger neuer Arbeitstechniken, Speicherarten, Back- und Kochverfahren usw. darstellten. Teilweise nahmen diese auch Auswirkung auf die Gesamtheit der Produktionsweise. Die Gegenstände für sich werfen dann und wann auch die Probleme des *Geschmacks* und der *Volkskunst* auf.

Ein plastisches Beispiel für diese zweigerichteten Beziehungen lässt sich auch dem Bereich der Trachten anführen: so gelangten z. B. einzelne ungarische Trachtenstücke — die weite Leinenhose, die Stiefel, der mit Watte gefütterte kurze Mantel für Frauen oder der Filzmantel — von den Ungarn aus zu den benachbarten Slowaken. Der ungarische Filzmantel wurde dann von den Slowaken an mährische Regionen weitervermittelt.²⁷ Mit den aus der Grossen Ungarischen Tiefebene nach Oberungarn getriebenen neuen Schafrossen übertrugen die Slowaken nicht nur neue Züchtungsverfahren und Formen des Hütewesens, sondern die Verarbeitung von Schaffell und -haut nahm auch Einfluss auf die Technik und die

Produkte der slowakischen Kürschner.²⁸ Dennoch ist es lehrreich zu erwähnen, dass das im ehemaligen Komitat Nógrád zusammen lebende Ungarntum und Slowakentum in seinen Trachten jedes für sich bis hin unser Jahrhundert seine Sonderstellung bewahrte. Dies war vor allem bei der Frauenkleidung der Fall, selbst wenn das Material aus der gleichen Quelle stammte.²⁹

Bei den wandernden Händlern darf nicht allein mit der Wirkung von Migrationen in Nordsüd-Richtung gerechnet werden: *János Csip-pék* ist der Meinung, dass die slowakischen Wandersleute aus Oberungarn von Russland her kommend den Gebrauch des *Samowars*, wie auch die Sitte des *Teetrinkens* und auch den Gebrauch des *rus-sischen Pferdegeschirrs* bei sich zu Hause verbreiteten.³⁰

Auch die sog. Wanderarbeit, die zeitweise Migration der Arbeitskräfte regte den Verlauf der interethnischen Beziehungen an. Mit ihren Wanderungen überschritten die Saisonarbeiter die Kultur-grenzen, und bei ihrer Arbeit trafen voneinander abweichende Techniken aufeinander. Hier soll vor allem auf die Abweichungen hingewiesen werden, die sich auch den pflanzengeographischen Unterschieden ergaben, die gleichzeitig auch landschaftlich-kultu-relle Abweichungen mit sich führten. Es ist gut zu wissen, dass in die historischen Weinbaugebiete des nördlichen Mittelgebirges Saisonarbeiter auch aus jenen Gegenden kamen, wo kein Wein mehr wuchs, sodass sie diesbezüglich über keinerlei besondere Fähigkeiten verfügten. Hieraus geht hervor, dass deshalb nur Gelegenheitsarbeiten ausführen konnten, die kein besonderes Fachverständnis verlangten, denn selbst das Anhäufeln, Hacken und Abdecken der Weinstöcke wollen schon gekonnt sein.³¹ In ähnlicher Weise kamen auch die Slowaken zur Maisernte, und zwar wiederum aus Gegenden, wo kein Mais mehr wächst.³²

Viel augenfälliger wird diese Verbindung dann noch bei den Arbeiten zur Getreideernte, wodurch in zahlreichen Beziehungen die Frage nach abweichender Gerätekultur und Technik zwischen dem Wohnsitz und dem vorübergehenden Arbeitsplatz der Wanderarbeiter aufgeworfen wird. Schon *István Györffy* formulierte diese Tatsache: „Im nördlichen Teil der Grossen Ungarischen Tiefebene kamen Pa-lotzen und weinanbauende Ungarn aus Gebirgsrandgebieten, Slowaken und Rutänen (auch aus Falizien) vor, in den südlichen Teil kamen siebenbürgische Ungarn, Rutänen, Walachen, die zumeist mit land-wirtschaftlichen Geräten aus der Grossen Ungarischen Tiefebene und auch in ihrer gewohnten Weise arbeiteten.“³³ Gut bekannt ist uns diesbezüglich der Verlauf der Geräteveränderung von Sichel und Sense: so ernteten beispielsweise die Leute in Oberungarn noch mit der Sichel, während sie in der Grossen Ungarischen Tiefebene bei ihrer Saisonarbeit schon mit der Sense Getreide mähten.³⁴

Es ist wissenswert, dass die Anbaugelände der wichtigsten Pflanzenkulturen bzw. der arbeitsaufwendigsten Pflanzen oft von Regionen umgeben sind, die weitaus geringer bevölkert sind, sodass der Arbeitskräftebedarf für die Landwirtschaft (vor allem in den Weinbaugeländen am Fusse des Gebirges von Tokaj) ein ständiges Vakuum hervorrief, und es seit dem Mittelalter schon in einem Teil des Jahres zu einer starken Arbeitskräftewanderung kam.³⁵ Infolge der Vegetationsverschiebungen ist es häufig so, dass das Getreide in der Gebirgsgegend erst dann erntereif ist, wenn man in der Grossen Ungarischen Tiefebene die Ernte schon längst eingebracht hat.

Die saisonmässige Migration der Wanderarbeiter war ein besonders wirksamer Kulturvermittler,³⁶ besonders aber die Wanderschaft der Erntearbeiter. „Die wandernden Erntearbeiter lernten Arbeitsgeräte und Arbeitsmethoden kennen, brachten diese mit sich und machten sie heimisch und verbreiteten sie, obwohl ihre Arbeitgeber meist nicht von ihnen verlangten, sich den örtlichen Bräuchen anzupassen.“³⁷ So gab es Unterschiede in der Arbeitstechnik (ungarische und slowakische Ernte, Querlegen der Korngarben, Anzahl der quergelegten Garben usw.), und dank der Erntearbeiter wurden auch neue Arbeitsgeräte verbreitet, die dann von den Grossgrundbesitzern auch bis auf die Kleinbauerngehöfte gelangten.³⁸ Uns sind zahlreiche Angaben bekannt, wonach die Erntearbeiter aus Oberungarn nach Beendigung der Ernte ihre Geräte nicht wieder mit nach Hause nahmen, sondern diese bei ihren ungarischen Arbeitgebern liessen.

Peter Slavkovsky berichtet darüber, in welcher Weise die fern der Heimat verrichtete Saisonarbeit auf die traditionelle Landwirtschaft im Komitat Arva zurückwirkte. Die im Verlauf der Saisonarbeit gesammelten Erfahrungen traten — infolge der beschränkten Ackerflächen — in den dortigen Bauernhöfen nur langsam und verzögert in Erscheinung, dennoch zersetzten diese Wirkungen allmählich die frühere, oft archaische Ordnung, die Bindung an die Scholle, und ebneten einer Reihe von neuen Erscheinungen den Weg, durch welche dann eine spezifische, neue Subkultur entstand. Obgleich die einzelnen Arbeitsabläufe und Verfahrensweisen in erster Linie ökologische Voraussetzungen widerspiegeln und kaum ethnische Merkmale für den Ablauf der Erntens und des Dreschens tragen, sind die Lehren aus den sprachlichen Berührungen dennoch überaus interessant. Und irgendwie ist es zu spüren, dass in der gegenständlichen Kultur der die Arbeitskräfte stellenden oberungarischen Komitate ein Art Ausgleichsprozess vor sich ging. (z. B. verbreitete sich im Komitat Hont — ähnlich wie auch auf anderen Gebieten des nördlichen Streifens — erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Ernten mit der Sense.)³⁹

Ähnliche Prozesse wie bei den Geräten zur Ernte und Korngewinnung liefen auch auf anderen Gebieten der Landwirtschaft ab. So sei hier nur auf die *Hackenformen* hingewiesen, bei deren Verbreitung — neben einem stark ausgedehnten Handel — auch den Wanderarbeiten eine Rolle zukam.⁴⁰

Der Wortschatz wie auch die Gerätschaften der Waldarbeiter bewahren ebenfalls die Spuren der Wanderarbeiter. So weist der Wortschatz für das Holzfällen (slowakische und deutsche Terminologien) in erster Linie auf eine mehrere Jahrhunderte alte Schichtung von Sprachgeschichte und Siedlungsgeschichte hin.⁴¹ Bei einigen Geträtetypen können jedoch die Wanderwouten der Waldarbeiter nachvollzogen werden. Die doppelte Zugkette für Baumstämme, die in den Wäldern des *Börzsöny* (Gebirge in Nordungarn) gebraucht wurde und im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts hier heimisch wurde, brachten wahrscheinlich rumänische Waldarbeiter aus Siebenbürgen mit sich, und auch sie mögen es gewesen sein, die das spezielle Gerät zum Holztransport, den Ungarisch als *rumanischer Schlitten* oder als *slowakischen Schlitten* bezeichneten Transport-schlitten ebenfalls durch Migration in das Gebiet des ehemaligen Komitats Bihar (Ostungarn, heute Rumänien) gebracht haben.⁴² Die Spuren einer ähnlichen Waldarbeitermigration bewahrt auch die Holzrutsche von *Bernecebarát* (Komitat Nógrád, Nordungarn), die von slowakischen Waldarbeitern aus dem ehemaligen Komitaten *Arva*, *Zólyom* usw. genutzt wurde.⁴³

Neben siedlungsgeschichtlichen Momenten bewahren Technik und Wortschatz unter den Arbeitern aus Bergbau- und Industriegebieten ebenfalls Erinnerungen an die zeitweise Arbeitskräftewanderung. Diese sind zuweilen nicht nur wort- und gegenstandsgeschichtlich, sondern auch folkloristisch.⁴⁴ [Hier sei in erster Linie auf den deutsch- und slowakischstämmigen Wortschatz der Leute aus dem Industrie- und Bergbaugesamt der Komitate *Gömör*, *Nógrád* und *Borsod* (Nordungarn) hingewiesen.]

Jene Frage, in welcher Weise sich die Identität der im Verlauf gemeinsamer Arbeiten miteinander in Verbindung tretenden, oftmals jedoch eine andere Sprache sprechenden und über unterschiedliche Mentalität verfügenden Volksgruppen bei den einzelnen Berührungen gezeigt hat, in welcher Weise sie ihr „Anderssein“ zum Ausdruck brachten, verdient eine gesonderte Studie. *Béla Gunda*, *Iván Balassa* und *János Manga* lieferten den überzeugenden Beweis dafür, dass einzelne Gruppen und Familien von Slowaken aus Oberungarn oftmals über Generationen hinweg in die gleichen Orte zur Arbeit zogen, wodurch es nicht selten auch direkten familiären Beziehungen oder festen Freundschaften kam, die sie — bei geringeren Entfernungen — meist auch versuchten zu pflegen und aufrechtzuerhalten.⁴⁵ Verbunden mit der Migration der wandernden

Handwerker und Händler aus Oberungarn lassen sich ähnliche Relationen nachweisen. Folkloristische Forschungen wiesen auf die Wirkung derartiger Verbindung in Bezug auf Glaubensarten, Bräuche, Märchen und Lieder hin. Besonders wichtig erscheinen unter diesen die Verflechtungen zwischen *Landwirtschaftsbräuchen* und *Ernteliedern* innerhalb des Karpatenbeckens.⁴⁶

Natürlich lassen sich die Wirkungen der Arbeiterwander-schaften und die der Migrationen in Verbindung mit dem Warenaustausch nicht für sich interpretieren, sondern nur innerhalb der Ordnung des Austausches von Gütern und der Gesamtheit der Migrationen innerhalb des Karpatenbeckens, die in ihren Funktionen und Richtungen so vielfältig waren. All dies war in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg als Teil einer grossangelegten Arbeitsteilung wirksam, deren Momente und vielfarbigem interethnischen Beziehungen jedoch über den Interessenkreis von Wirtschaftsgeschichte und Ethnographie hinausragen und eher die grundlegenden Fragen der gesamten Kultur in dieser ausgedehnten europäischen Region berühren.

Anmerkungen

1. Die kulturvermittelnde Rolle von Wanderschaft und Warenaustausch wurde — bezogen auf unsere Region — von *Béla Gunda* hauptsächlich für die gegenständliche Kultur und von *Zoltán Ujváry* vor allem für die Folklore in deren Studien zusammengefasst. Im weiteren werde ich mich eingehender auf ihre Studien berufen; ausserdem — ohne den Anspruch auf Vollkommenheit — auch auf: *I. Szabó*: A középkori magyar falu. (Das ungarische Dorf im Mittelalter) Budapest 1969. 239.; *L. Kósa*: Ember és táj. (Land und Leute) In: *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen, 1982. 19.; *I. Dankó*: Vándorlás és árucseré / Vázlat és irodalmi tájékozódás a kárpát-medencei árucseré és migráció kapcsolatának kérdéséhez. (Wanderschaft und Warenaustausch / Skizze und Information zu den Fragen der Beziehungen zwischen Warenaustausch und Migration innerhalb des Karpatenbeckens.) Separatum. Debrecen, 1979. 277., 282—283.; *A. Paládi-Kovács*: Cseregyermek (Tauschkinder) / Népi kapcsolatok és nyelvtanulás a régi Gömörben (Volkstümliche Beziehungen und das Sprachenlernen im alten Gömör). (Red. *J. Botik—M. Méry*). Bratislava, 1981. 67.; *A. Paládi-Kovács*: Piac és vándorárúsítás a Losonc-vidéki magyar kertészfalvak életében. (Markt und Wanderverkauf im Leben der Gartendörfer der Losonc-Gegend). In: *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen, 1982. 382. usw.

2. Z. Ujváry: A migráció és kolonizáció szerepe Gömör népi kultúrájában (Die Rolle von Migration und Kolonisierung in der volkstümlichen Kultur von Gömör). In: A szlovákiai magyar nemzetiség... (Red. J. Botík—M. Méry). Bratislava, 1981. 55.; Z. Ujváry: Interetnikus kapcsolatok Gömör népi kultúrájában. (Interethnischen Beziehungen in der volkstümlichen Kultur von Gömör) In: A gömöri falvak néprajza. (Red. Gy. Viga). Miskolc, 1982. 20—32.; B. Gunda: Szlovák népi kapcsolatok a Garam és Ipoly menti magyarsággal. Földrajzi zsebkönyv. (Slowakische volkstümliche Beziehungen mit dem Ungarntum am Lauf von Garam und Ipoly. Geographisches Taschenbuch.) Budapest, 1940. 170—174.; B. Gunda: Népi gazdasági kapcsolatok a Kárpátok medencéjében. (Volkstümliche Wirtschaftsbeziehungen im Karpatenbecken.) Az Ország Útja IV. (1940) 277—283.; B. Gunda: Magyar—szláv néprajzi kapcsolatok. (Ungarische—slawische ethnographische Beziehungen.) In: A magyarság és a szlávok. (Red. Gy. Szekfű). Budapest, 1942. 205—226.; B. Gunda: Műveltségi áramlatok és a társadalmi tényezők. (Kulturelle Strömungen und gesellschaftliche Faktoren.) Ethnographia (im weiteren Ethn.) LXIX. (1958) 567—577.; B. Gunda: A szatmári hagyományos népi műveltség ethnogeográfiai helyzete. (Die ethnogeographische Lage der herkömmlichen volkstümlichen Kultur von Szatmár.) In: Tanulmányok Szatmár néprajzához. (Red. Z. Ujváry). Debrecen, 1984. 121. usw.

3. Z. Ujváry: Az interetnikus kutatásokról Észak-Magyarország népi kultúrájának vizsgálatában. (Zu den interethnischen Forschungen bei der Untersuchung der volkstümlichen Kultur in Nordungarn) In: Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. (Red. E. Kunt—J. Szabadfalvi—Gy. Viga). Miskolc, 1984. 37—51.; A. Gyivicsán: A kulturális kölcsönhatások külső és belső mozgásáról. (Über die inneren und äusseren Bewegungen kultureller Wechselwirkungen). In: Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon II. (Red. J. Szabadfalvi—Gy. Viga). Miskolc, 1985. 27—30.

4. B. Gunda: op. cit, (1958) 568—575.

5. J. Barta, jr.: Falu és külvilág. (Dorf und Aussenwelt) A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 16. (1977) 87.; Gy. Viga: To the Ethnoecology of the Bükk-Mountains. Ethnographia et folkloristica Carpathica 3. Debrecen, 1983. 113—121.

6. K. Vilkuna: Nyelvhatár, ethnikai határ, kulturális határ (Sprachgrenze, ethnische Grenze, Kulturgrenze). Magyar Tudomány XX. (1975) 752—754.

7. Š. Kovačevićova: A szlovákiai magyar népi kultúra differenciálódása a Szlovákiai Néprajzi Atlasz kutatásainak tükrében (Die Differenzierung der ungarischen volkstümlichen Kultur in der Slowakei im Spiegel der Forschungen des Slowakischen Ethnographischen Atlases). In: A csehszlovákiai magyar... (Red. J. Botík—M. Méry). Bratislava, 1981. 88.; M. Paríková—P. Slavkovský: Tra-

dicné formy zatvy a mlatby na Slovensko-Madarskom pomedzi Hontu. Slovensky narodopis 29. (1981) 306.; *A. Paládi-Kovács: Kulturális határok és kontaktzónák Észak-Magyarországon (Kulturgrenzen und Kontakzonen)*. In: *Interetnikus kapcsolatok...* Miskolc, 1984. 61–73.

8. *B. Gunda: A kultúra integrációja és az etnikai csoportok kialakulása. (Die Integration der Kultur und die Herausbildung von ethnischen Gruppen) Műveltség és Hagyomány V.* (1963) 9.; *Š. Kovačevićova: op. cit.* 90.

9. *M. Márkus: Szlovák–magyar interetnikus néprajzi kutatások. (Slowakisch–Ungarische interethnische Forschungen) A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 15.* (1976) 137.; *Z. Ujváry: op. cit.* (1981) 55.; *A. Paládi-Kovács: op. cit.* (1981) 66–67.

10. *S. Takáts: A török alattvalók kereskedése Magyarországon (Der Handel türkischer Untergebener in Ungarn) Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle XII.* (1905) 233–240.; *E. Vass: Vác 1560. évi török vámnaplói. (Türkische Zollbücher von Vác aus dem Jahre 1560) Studia Comitatus 3.* (1975) 139.

11. *I. Dobrossy: Family and Economic Relations among the Greek Merchants of Miskolc in the Carpathian Basin. Ethnographica et Folkloristica Carpathica 5–6.* (1988) 205–213.; *P. Tamáska: A linzi kincstári posztómanufaktúra termelési szervezete és magyarországi érdekeltségei a XVIII. század utolsó harmadában és a XIX. század első évtizedében. (Die Produktionsorganisation der Linzer Tuchmanufaktur und ihre ungarischen Interessen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts) In: Manufaktúrák Magyarországon I. (Red. Gy. Németh–L. Veres) Miskolc, 1989. 97–112.*

12. *B. Nemcová: Uherské Mesto (Dármoty) – 1852. Balassagyarmat leírása (Kézirat) (Die Beschreibung von Balassagyarmat 1852. Manuskript) Palóc Múzeum Adattára: 155. 17. Zur Tätigkeit des Judentums im Komitat Nógrád wird gesagt: Die Juden handeln mit allen möglichen Waren, von denen sie auch nur den geringsten Nutzen erhoffen. Zumeist haben sie Gemischtwarendhandlungen, doch sie beschäftigen sich auch mit dem Verkauf von Getreide, Wein und Pferden. Wer viel Geld hat, verleiht dies auf Zinsen... Der Juder erlernt keinen Beruf, höchstens den des Glasers oder ein Handwerk, wo er sich nicht zu Tode arbeiten muss."*

13. *P. Szuhay: A társadalom peremén. Képek a magyarországi cigányok életéből (Am Rande der Gesellschaft. Bilder aus dem Leben der Zigeuner in Ungarn) Budapest, 1989. Bevezetés (Einleitung); K. Erdős: Cigány lókereskedők Magyarországon (Zigeuner-Pferdehändler in Ungarn) In: Erdős Kamill cigánytanulmányai. (Red. J. Vekerdi). Békéscsaba, 1989. 89–92 usw.*

14. *B. Gunda*: op. cit. (1942) 202–226.; *M. Márkus*: op. cit. 135–142.; *A. Paládi-Kovács*: op. cit. (1982) 175.; *Z. Ujváry*: op. cit. (1981) 54., 60.
15. *N. Ikvai*: Ethnikai és interetnikai vizsgálatok tanulságai az Ipoly két partján. (Ethnische und interethnische Untersuchungen zu beiden Seiten des Ipoly). *Honismeret* 1981. 6. szám, 29.
16. *Z. Ujváry*: op. cit. (1981) 54–62.; *B. Gunda*: Néhány megjegyzés a szláv eredetű magyar gombanevekhez. (Einige Bemerkungen zu den ungarischen Pilznamen slawischer Herkunft) *Ethn.* LXXXVII. (1976) 226–228.
17. *Z. Ujváry*: op. cit. (1981) 57.
18. Zitiert bei: *B. Gunda*: op. cit. (1984) 120.
19. *M. Paríková—P. Slavkovský*: op. cit. 316–317.; *A. Selme-czi Kovács*: A mezőgazdasági eszközök kultúra. (Die Gerätekultur für die Landwirtschaft) In: *Répáshuta. Egy szlovák falu a Bükkben.* (Red. *J. Szabadfalvi—Gy. Viga*). Miskolc 1984. 125–140.; *J. Zólyomi*: Nógrád megyei szlovákok. (Slowaken im Komitat Nógrád) *A Nógrád Megyei Múzeumok évkönyve IX.* (1983) 167–169.
20. *J. Zólyomi*: op. cit. 167–173.
21. z. B. die auf Ungarisch *Slowakisch* genannte Harke in der Hand der Leute aus den Komitaten Nógrád und Hont. Vgl.: *B. Gunda*: op. cit. (1940) 173.
22. *Gy. Viga*: Néhány megjegyzés eszközök kultúránk vizsgálatához. (Einige Bemerkungen zur Untersuchung unserer Gerätekultur) In: *Arator. Dolgozatok Balassa Iván 70. születésnapja tiszteletére.* (Red. *G. Balázs—V. Voigt*) Budapest, 1987. 69–73.; *G. Liesenfeld*: Viechtauer Ware. Studien zum Strukturwandel einer Hausindustrie in Oberösterreich mit besonderer Berücksichtigung der letzten 100 Jahre. Wien 1987. 151.
23. *R. Müller*: A mezőgazdasági vaseszközök fejlődése Magyarországon a késővaskortól a törökkor végéig I–II. (Die Entwicklung landwirtschaftlicher Eisengeräte in Ungarn von der späten Eisenzeit an bis hin zum Ende der Türkenherrschaft. I–II) *Zalaegerszeg*, 1982.; *G. Heckenast*: Fejedelmi (királyi) szolgálónépek a korai Árpád-korban. [Fürstliche (königliche) Dienstleute in der frühen Arpadenzeit] Budapest, 1970.; *J. Szűcs*: Városok és kézművesség a XV. századi Magyarországon. (Städte und Handwerk im Ungarn des 15. Jahrhunderts) Budapest, 1955.; *I. Dankó*: op. cit. 282.
24. *I. Balassa*: A Néprajzi Múzeum favillagyűjteménye. (Die Holzforkensammlung des Volkskundemuseums) *Ethn.* LX. (1949) 126–127.
25. *Gy. Viga*: Árucseré és migráció Észak-Magyarországon. (Warenaustausch und Migration in Nordungarn.) Debrecen–Miskolc, 1990.

26. *B. Andrásfalvy*: A táji munkamegosztás néprajzi vizsgálata. (Ethnographische Untersuchung der landschaftlichen Arbeitsteilung) Ethn. LXXXIX. (1978) 239–240.

27. *A. Paládi-Kovács*: op. cit. (1984) 69.; *B. Gunda*: op. cit. (1942) 215.

28. *B. Gunda*: op. cit. (1984) 98–99.; Die Hauptfeststellungen aus den Arbeiten von *J. Paličková-Pátková* wurden zusammengefasst von *M. Fügedi*: A felvidéki textil háziipar és vándorkereskedelem északkelet-magyarországi kapcsolatai. (Die nordostungarischen Beziehungen zur Textilheimindustrie und zum Wanderhandel in Oberungarn) In: Interetnikus kapcsolatok... Miskolc, 1984. 235.; Siehe noch: *M. Fügedi*: Árucseré útján terjedő elemek az észak-magyarországi viseletben. (Sich über den Warenaustausch verbreitende Elemente in den nordungarischen Trachten) In: Árucseré és migráció. Miskolc, 1984. 197–203.

29. *J. Zólyomi*: op. cit. 170–173.

30. *J. Csippék*: Adatok a felvidéki „olejkárok” házaló gyógyszerárusok történetéhez. (Angaben zu den „olejkárok” – Hausierern mit Medikamenten aus Oberungarn) Néprajzi Értesítő VIII. (1907) 267.; Vgl. *B. Gunda*: Az orosz vengerec, „házaló kereskedő” jelentésének néprajzi vonatkozásai. (Ethnographische Bezüge zur Bedeutung der russischen Vengerezen, der hausierenden Händler). Ethn. LXV. (1954) 76–86.

31. *A. Paládi-Kovács*: op. cit. (1984) 64.

32. *B. Gunda*: op. cit. (1940) 173.

33. Zitiert von: *I. Balassa*: Az aratómunkások Magyarországon. (Die Erntearbeiter in Ungarn) Budapest, 1985. 87.

34. *I. Tálasi*: Az eszközváltás első 100 éve a magyarországi aratóműveletekben és a későbbi következményei. (Eszköz- és munkatörténeti vázlat.) [Die ersten hundert Jahre des Gerätewandels bei den Ernteabläufen in Ungarn sowie ihre späteren Folgen. (Skizze zu Gerätschaften und Arbeitsgeschichte)] Népi kultúra – Népi társadalom V–VI. (1971) 297–305.; *L. Kósa*: Az Alföld és a hegyvidék gazdasági kapcsolata (Adatok a sarló-kasza eszközváltáshoz). [Wirtschaftsbeziehungen zwischen Grosser Ungarischer Tiefebene und Oberland (Angaben zum Gerätewandel von Sichel und Sense.)] Ethn. LXXVIII. (1967) 22–40.

35. *A. Paládi-Kovács*: op. cit. (1984) 64.

36. *Z. Ujváry*: op. cit. (1981) 57.; *Z. Ujváry*: op. cit. (1984) 41.

37. *I. Balassa*: op. cit. (1985) 89.

38. *I. Balassa*: op. cit. (1985) 89, 188.; *B. Gunda*: op. cit. (1984) 121.

39. *P. Slavkovský*: K Problematike sezonných zamestnani na Orave. Zbornik Slovenského Narodného Múzea LXIV. (1970) 110–112.;

M. Paríková—P. Slavkovský: A honti agrikultúra szlovák—magyar párhuzamai (Slowakisch—ungarische Parallelen zur Landwirtschaft in Hont) In: A csehszlovákiai magyarság... Bratislava, 1981. 105.

40. M. Márkus: Felsőmagyarországi kapafarmák. (Oberungarische Hackenformen) A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 6. (1964) 35—41.; M. Márkus: op. cit. (1976) 143.; I. Dankó: Az árucseré szerepe az északkelet-magyarországi interetnikus kapcsolatokban. (Die Rolle des Warenaustausches in den interethnischen Beziehungen in Nordostungarn). In: Interetnikus kapcsolatok... II. Miskolc, 1985. 21.

41. J. Kotics: Interethnische Beziehungen im Wortschatz zur Holzgewinnung. Ethnographica et folkloristica Carpathica 4. (1985) 37—39.

42. Z. Erdélyi: Faközelítés a Bernecebaráti környéki erdőkben. (Holztransport in den Wäldern von Bernecebarát) Ethn. LXIX. (1958) 388—390.; S. Gönyey: Fafaragás a Börzsöny-hegység községekben. (Holzschnitzerei in den Gemeinden des Börzsöny-Gebirges) Ethn. LI. (1940) 234.

43. Z. Erdélyi: op. cit. 316—322.

44. A. Paládi-kovács: Régi bányászélet Gömörben. (Altes Bergmannsleben in Gömör) Ethn. XCVI. (1985) 320.; D. Nagy: A dobsinai „bulénerek” mondáiból. (Aus den Sagen der „Bulener” von Dobsina) Néprajzi Közlemények 1957. 316—322.

45. I. Balassa: op. cit. (1985) 84—90.; B. Gunda: op. cit. (1940). 173.

46. Z. Ujváry: op. cit. (1981) 58.; M. Márkus: op. cit. (1976) 143.; B. Gunda: op. cit. (1958) 568—574.

Az észak-magyarországi árucseré és migráció néhány interetnikus vonatkozása

A mai Magyarország északi részén s a vele északról érintkező zónában egykor zajló, az itt élő népességet a Magyar Alfölddel is számos vonatkozásban összekapcsoló árucseré-folyamatok, valamint a különféle humán migrációk alapvetően befolyásolták az említett folyamatok egyes szereplőinek életmódját, az általuk kapcsolatba került népcsoportok műveltségét, s az *innováció* és a *tradíció* problémái mellett általában felvetik az *interetnikus kapcsolatok* kérdését is. Az ökonómiai, ökológiai és kulturális mozzanatok együtt, egymástól elválaszthatatlan módon vannak jelen az árucseré és a migrációk folyamataiban, hatásuk bonyolult etnokulturális folyamatokban nyilvánul meg. Néprajzi kutatásunk számára ma már

nyilvánvaló, hogy a népi kereskedelem, valamint a vándorlás különböző formái a közvetlen műveltségi kapcsolatok valóságos csatornáit teremtették meg, amelyek — a gazdasági kapcsolatokon túl — a szocializáció, a szellemi javak átadásának, átvételének is sajátos és jellegzetes színterei voltak. Etnográfiánk — a szociológiához hasonlóan — a vándorlást és az árucserét a kulturális jelenségek átadásának-átvételének és elterjedésének, ill. azok változtatásának legfontosabb tényezőiként tartja számon. A *Felföld* és a *Magyar Alföld* közötti nagy hagyományú termékcsere, valamint a különféle népcsoportok időszakos migrációja révén — a különböző szláv csoportok egymás közötti kapcsolatai mellett — a szlovák–magyar, ruszin–magyar, kisebb mértékben lengyel–magyar csoportok — közvetlen vagy közvetett — kapcsolata valósult meg, de nem hagyható figyelmen kívül természetesen a magyarság és a különféle német ajkú csoportok (cipszerek, mánták, bulénerek, svábok) érintkezése sem. Felvetik az interetnikus érintkezés kérdését a közvetítő népcsoportok is: „görögök”, örmények, bosnyákok, zsidók, cigányok. A tanulmány a tárgyi, a szellemi hagyományok és a népnyelv egyes megnyilvánulásait veszi számba, utalva az árucserre és a migráció azokra gyakorolt hatására.

Viga Gyula

SZEKLER SAUERWASSER-HÄNDLER

Ein typischer Zweig des bäuerlichen Handels war im vergangenen Jahrhundert die Vermarktung des Mineralwassers. Diese spezielle, saisonbedingte Beschäftigung wurde vor allem von den Szekler Sauerwasser-Händlern (ung. *borvízárus*) betrieben, die das Siebenbürgische Mineralwasser nicht nur in ihrer engen Heimat, sondern auch in ganz Ungarn und Rumänien feilboten. Bis zum Ausbau der Eisenbahnlinien transportierten Tausende von Szekler Fuhrleuten das in Flaschen gefüllte Mineralwasser in einem Umkreis von mehreren Hundert Kilometern. Durch ihre Tätigkeit wurden aus zahlreichen Siebenbürgischen Mineralwasser-Quellen berühmte und frequentierte Kurorte.

Das Karpatenbecken, insbesondere das Szeklerland, ist überaus reich an Mineralwässern. In der Gegend des Hargita Gebirges gibt es hunderte solcher Quellen, von denen bis heute Borszék am bedeutendsten ist. Dieser malerische Kurort im Osten Siebenbürgens, inmitten des Urwaldes der Gyergyóer Schneeberge, ist zu Beginn des XIX. Jahrhunderts entstanden und wurde in kurzer Zeit eines der berühmtesten Heilbäder Mitteleuropas. Seinen wahren Ruhm verdankt allerdings Borszék dem kohlensauren, trinkbaren Mineralwasser.¹ Eigentlich hatte die Nachfrage nach dem Borszéker Sauerwasser bis Mitte des XIX. Jahrhunderts jenen eigenartigen Berufszweig geschaffen, der für die Bewohner der umliegenden Siedlungen über fast ein Jahrhundert eine wichtige Erwerbsmöglichkeit bedeutete.

Vom namhaften Monographen des Szeklerlandes, *Balázs Orbán* erhalten wir ein anschauliches Bild über diese Tätigkeit: „Um seine Bedürfnisse zu decken, hat die dichte Bevölkerung des Gyergyó-Gebietes den Flosshandel und das Sauerwasser von Borszék, welches in Tausenden von Wagen in alle Ecken und Enden des Landes geführt wird: wo immer man auch gehen mag, überall sieht man diese einfachen, primitiven, knarrenden Wägen, auf denen unter dem niedrigen Schilfdach der Szekler kauert. Er fährt durch das halbe Land, lebt vom mitgebrachten Speck und füttert seine kleinen, flinken Pferde auf der öden Heide. Mit viel Ausdauer, unter

schweren Entbehrungen fährt er solange, bis er für seine Ware, den hochgeschätzten Szekler Nektar, Käufer findet; aus dem Preis kauft er Getreide, welches er nach Hause bringt und dann noch die Zeit hat, um seinen kleinen Acker zu bestellen. Sodann setzt er sich wieder unter das Schilfdach, um seine in Borszék angefüllten Flaschen in Umlauf zu bringen"² (Abb. 1.)

Gegen Mitte des vergangenen Jahrhunderts waren die Sauerwasser-Händler schon so allgemein bekannt, dass in einer zeitgenössischen Arbeit folgendes steht: „Ebenso wie die slowakischen Dratzieher in ganz Europa, sind die Szekler Sauerwasser-Händler überall in Siebenbürgen zu finden.“³

Obwohl man die Sauerwasserquellen schon seit vielen Jahrhunderten kannte und benützte, kam die Mode des Mineralwassertrinkens erst im vergangenen Jahrhundert auf, als die Urbanisation im Kreise des städtischen Bürgertums eine entsprechende Konsumentenschicht schuf. Laut geschichtlichen Angaben war das Mineralwasser von Borszék bereits im XVI. Jahrhundert bekannt und für Heilzwecke gebraucht. Fürst Sigismund Báthory von Siebenbürgen liess sich z. B. im Jahre 1594 Wasser aus Borszék in seine Residenz zu Gyulaféhérvár (Karlsburg) holen, um seine Gicht zu heilen.⁴ Sein berühmter Nachfolger, Fürst Gabriel Bethlen, kurierte sich ⁵ 1629 in Száldobos mit dem dortigen heilkräftigen Sauerwasser. Allerdings benützten grösstenteils nur die Bewohner der Umgegend das Wasser der kohlen-sauren Quellen, obwohl im XVIII. Jahrhundert über mehrere Quellen vermerkt wurde, dass sich dort auch eine Badeanstalt befindet.⁶

Der Vertrieb des Mineralwassers von Borszék und dadurch der Aufschwung des Siebenbürgischen Mineralwasser-Händels sind mit dem Namen des Wiener Bürgers Anton Zimmethausen verknüpft, der in den ersten Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Umgegend der Quelle pachtete und dort in kurzer Zeit eine Badeanstalt errichtete. Da die Quelle den Gemeinden Szárhegy und Ditró gehörte, war in den Pachtverträgen stets festgehalten, dass zu den Arbeiten bei der Badeanstalt sowie zum Transport des Mineralwassers die Pächter vor allem die Einwohner der beiden Dörfer anzustellen haben.⁷

Um den Absatz des Wassers der in der Mitte der Badeanstalt befindlichen Hauptquelle zu fördern, wurde alsbald eine Glasfabrik errichtet. Anfanges füllten die Fuhrleute der Gegend die zylinderförmigen Flaschen selbst bei den drei Ausflussrohren des Brunnens (die Flaschen waren in der „Flaschenscheune“ — sprich: Fabriklager — zu kaufen). So verbrachten sie zuweilen bis zu zwei Wochen mit dem Anstehen und der Auffüllung der Hunderte von Flaschen. Nach getaner Arbeit zahlten sie dem Buchhalter der Badeanstalt für jede Flasche 1 Kreuzer. (Bis Ende des vergangenen Jahrhunderts kostete eine Flasche Sauerwasser 9 Kreuzer.)⁸ Wegen

der „Kraft“ (Kohlensäuregehalt) des Wassers wurden die Flaschen erst am nächsten Tag verschlossen. Den Kork besorgten sich die Händler ebenfalls selbst. Falls der unterwegs aufgeklautbe, gebrauchte Stoppel nicht in die Flasche reinpasste, wurde er mit Kauen aufgeweicht; war er zu klein, unwickelte man ihm mit Maisstroh. Danach wurde die Mündung der Flasche mit Tannenharz eingeschmiert,⁹ damit das Wasser in der langen Fahrt seine Kraft nicht verliert.

In den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts führten die Führleute von Szárhegy und Ditró das gekaufte Sauerwasser aufs Geratewohl auf die Märkte und zu den Gastwirten der unweiten Städte, wobei sie einander über die jeweilige Nachfrage informierten.¹⁰ Im Jahre 1855 wurde jedoch die Vermarktung von der Badedirektion reorganisiert. Sie liess zwei grosse Lagerräume bauen und verkaufte den Fuhrleuten die angefüllten Flaschen. Aus einer zeitgenössischen Beschreibung erfahren wir, dass „hübsche Szekler Mädchen Tag und Nacht ohne Unterbrechung die Flaschen füllen, während andere diese in die Lagerräume tragen, wo sie versiegelt und aufgestapelt werden. Doch haben die vollen Flaschen nicht Zeit zum Herumliegen, denn vor der Tür wartet schon eine ganze Schar von Fuhrleuten auf sie...“¹¹ Um die Echtheit zu bestätigen, wurden die mit Kork verschlossenen Flaschen mit einem Zinnblech, darauf ein Wappen, versehen.¹² Dafür und für die Auffüllung der Flaschen wurde, ausser dem Preis des Wassers und die Gebühr für die Flasche noch ein weiterer Kreuzer in Rechnung gestellt.¹³

Durch den Verkauf des Mineralwassers aus dem Lager wurde die Bedienung wesentlich beschleunigt, während die Bescheinigung der Echtheit den Absatz förderte. In den 1860er Jahren wurden schon beinahe 2 Millionen Flaschen Borszéker Sauerwasser im Jahr umgesetzt, eine Zahl, die sich bis zum Jahrhundertende verdoppelte. In dieser Periode wurde das Borszéker Mineralwasser auf mehreren Weltausstellungen prämiert und gelangte in die verschiedensten Teile der Welt.¹⁴ Als die bedeutendsten Konsumenten galten dennoch Siebenbürgen, Ungarn und Rumänien, wo die die begehrte Ware bis zum Anfang der 1900er Jahre in Wagenladungen hingebbracht wurde (Abb. 2.)

Mit der Vermarktung des Borszéker Mineralwassers beschäftigten sich die Bauern mit geringem Grundbesitz. Vom angehenden Frühling bis zum Spätherst — noch ehe das Frostwetter eintrat — absolvierten sie bis zu 6–8 Fahrten in weitentfernte Gegenden. Bei jeder Gelegenheit führten sie in ihren typischen Wagen 200–250 Flaschen mit. Die Flaschen wurden in lange Kisten eng nebeneinander gelegt, mit Stroh sorgfältig zugedeckt; darauf wurde dann eine weitere Reihe gelegt. Der Sauerwasser-Händler vermochte

seine Flaschen so geschickt zu placieren, dass die gebrechliche Ware selbst auf der längsten Fahrt nicht beschädigt wurde, obgleich er zuweilen einige Doppelzentner Last verlud und sich auch selbst obenauf hinlegte.¹⁵

Die Wagenräder waren nicht mit Eisenreifen beschlagen — laut Ansicht der Szekler vertrugen die unbeschlagenen Räder (ung. *fakó kerék*) die gepflasterte Strasse besser, auch konnten verschlissene Bestandteile in einer Stunde ausgewechselt werden. Ausserdem rüttelte das unbeschlagene Rad nicht so stark wie das beschlagene. Das über die flachen Seiten des Wagens ausgespannte Dach aus Rohrgeflecht oder Plache schützte sowohl die Ware wie den Fuhrmann vor Regen oder Sonnenglut (Abb. 3.).¹⁶

In die typischen Wagen werden gewöhnlich zwei Pferde eingespannt. Laut einer zeitgenössischen Beschreibung „ist Die während der Fahrt bezeugte Fertigkeit der Szekler Pferde ganz erstaunlich. Unterwegs schläft der Fuhrmann oft während der Fahrtzeit von 1—2 Meilen ohne dass seine Pferde sich verirren oder gar den Wagen umkippen würden. Oft kann man auf der Strasse 8—10, mit Sauerwasser beladene Wägen hintereinander fahren sehen, in jedem schläft der Kutscher gemächlich unter dem Dach, und doch passiert nichts Böses“.¹⁷

Mit dem Transport des Borszéker Mineralwassers beschäftigten sich zwar hauptsächlich die ärmeren Bewohner des Gyergyó-Gebietes,¹⁸ doch kamen in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts zahlreiche Unternehmer zur Quelle aus weiteren Gegenden, vor allem aus dem Nachbarkomitat Marosozék. Um diese Zeit waren es vor allem die Bewohner der Dörfer Csókfalva, Szentistván, Átorfalva, Makfalva, Kibéd und Sóvár, die sich mit der Vermarktung des Borszéker Wassers ein Zubrot verdienen wollten.¹⁹ Auch manche Siedlungen am Fluss Kis-Küküllő beteiligten sich am Transport des Sauerwassers in dem Zwischenzeiten der Landarbeiten.²⁰

Mit der Zeit wurde das Borszéker Wasser in einem höchst beachtlichen Umkreis abgesetzt. Während die Sauerwasser-Händler am Anfang nur in den Siebenbürgischen Städten, vor allem auf den Märkten von Udvarhely, Kézdivásárhely, Kolozsvár, Gyulafehérvár, Nagyvárad und Arad erschienen, gelangten sie seit Mitte des XIX. Jahrhunderts über den Tömös. Pass schon regelmässig bis Bukarest und Ploiești, oder in der Moldau sogar bis Galac.²¹ Andere verkauften ihre Ware auf den Märkten von Debrecen, Szolnok oder Pest,²² wieder ein anderer lieferte sein Sauerwasser sogar in Wien ab.²² Der Sauerwasser-Händler fuhr solange auf der gewohnten Strecke, bis er seine letzte Flasche los war.

Der Preis des Sauerwassers stieg mit der zunehmenden Entfernung. In Marosvásárhely — 3—4 Tagesmärsche von Borszék entfernt — verlangte man z. B. in den 1860er Jahren 6—10 Kreuzer

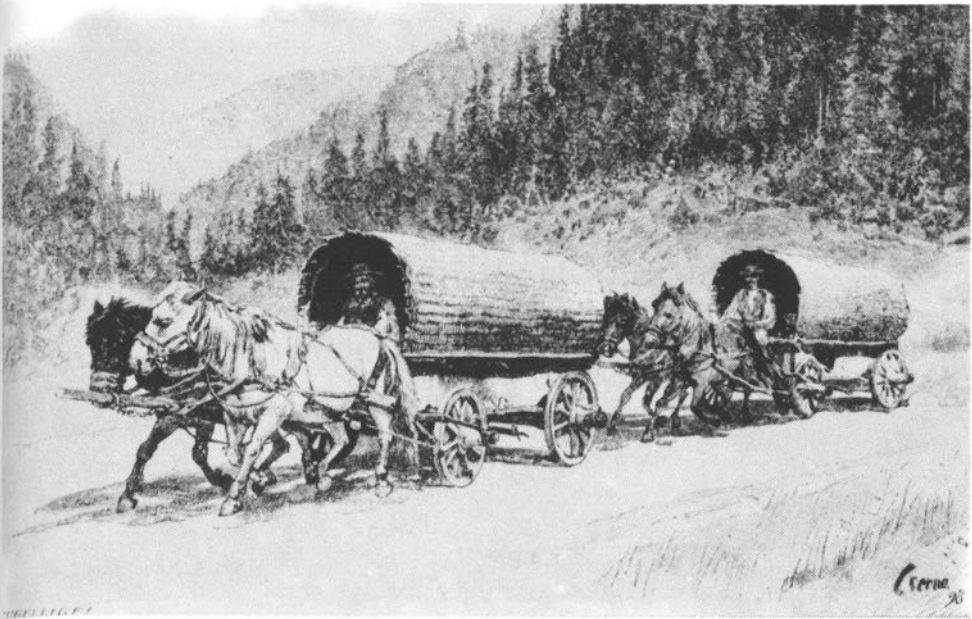


Abb. 1. Szekler Sauerwasser-Händler auf der Landstrasse von Gyergyó. Zeichnung von Morelli. Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Text und Bild VII. Budapest, 1901. 309.

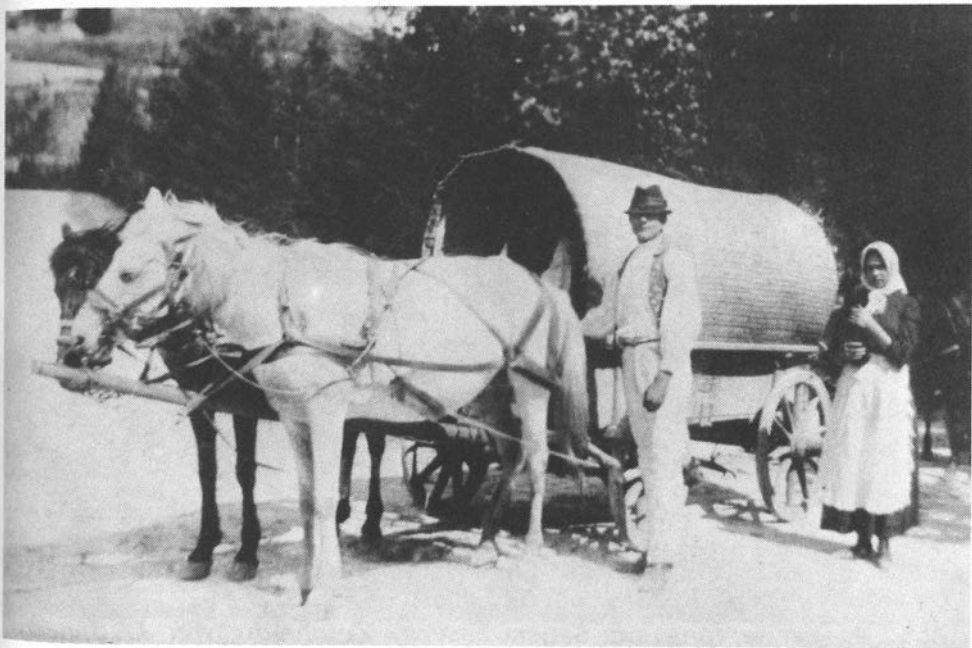


Abb. 2. Sauerwasser-Händler. Szeklerland, 1898.

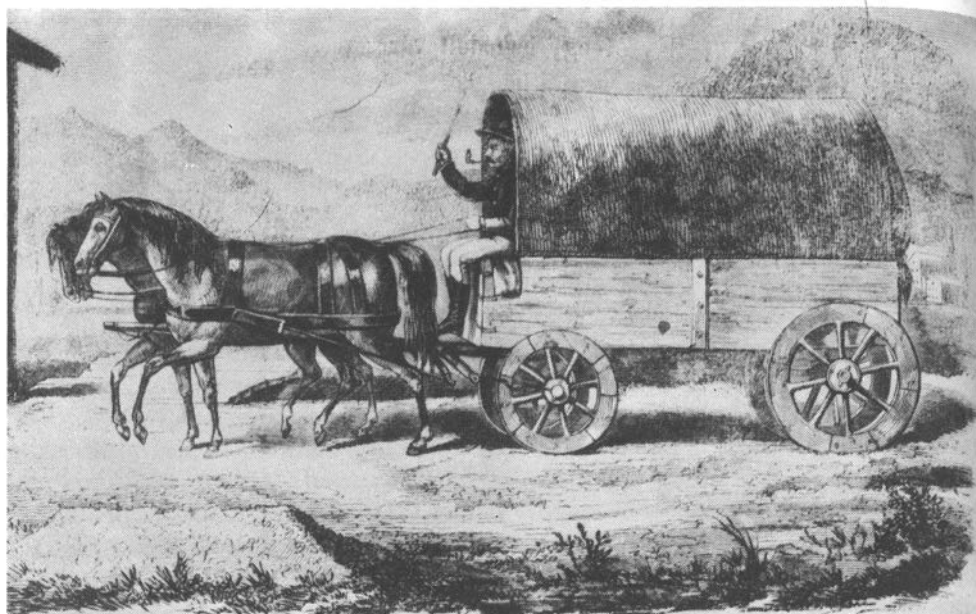


Abb. 3. Unbeschlagener Wagen einer Szekler Sauerwasser-Händlers.
Vasárnapi Újság XI. 1864. 104.

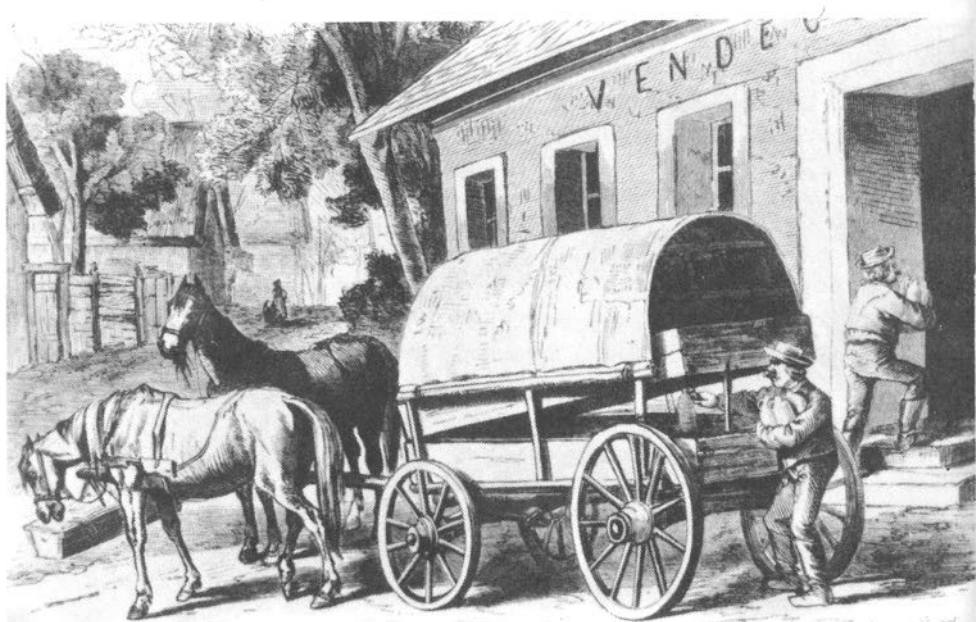


Abb. 4. Verwertung des Sauerwassers. Zeichnung von J. Jankó.
Hazánk s a Külföld III. 1867. 407.



Abb. 5. Szekler Sauerwasser-Händler aus Csíksomlyó.
Csíkszereda, 1940.



Abb. 6. Füllung und Transportierung von Sauerwasser
in Steinkrügen. Hargita-Gegend, 1934.

für eine Flasche Wasser. (Um diese Zeit betrug der Flaschenpreis einheitlich 9 Kreuzer.) In Gyulafehérvár und Déva kostete die Flasche schon 15–20 Kreuzer, in den viel weiter gelegenen Städten Nagyvárad, Arad oder Temesvár sogar 35–40 Kreuzer.²³

Mit der Zeit hatten die meisten Sauerwasser-Händler einen ständigen Kundenkreis, bestehend grösstenteils aus Gastwirten, Händlern oder wohlhabenden Bürgern, die nicht selten die ganze Wagenladung kauften (Abb. 4.). In manchen Fällen wurden allerdings einzelnen Bestellern auch kleinere Posten geliefert.²⁴ Aus dem Preis des Sauerwassers wurden hauptsächlich Lebensmittel und Kleidungsstücke gekauft. Die mit den städtischen Geschäftsleuten angeknüpften ständigen Kontakte waren für die Sauerwasser-Händler schon deshalb günstig, weil sie bei jenen die erwünschte Tauschware jederzeit bekommen konnten. Wie *Márton Tarisznyás* schreibt, war dieser Tauschhandel gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts schon so gut organisiert, dass der Sauerwasser-Händler beim Geschäft seines regelmässigen Abnehmers die erwünschten Tauschwaren schon verladen hatte, bis seine Pferde gefüttert waren, und er die Heimfahrt unverzüglich antreten konnte. Auf dem Heimweg wurden meistens Weizen, Mais, Gewürze, Kleiderstoffe und Obst transportiert. Nach der Jahrhundertwende, als das Glas viel teuer wurde, und sich immer mehr örtliche Händler betätigten, war es schon wichtiger, die leeren Flaschen zurückzubringen als diverse Waren zu transportieren.²⁵

Gegen Mitte des XIX. Jahrhunderts wurde das Borszéker Wasser nicht nur per Wagen transportiert; auf den Flössen, die sie aus den für den Schiffbau als Mast bestimmten Tannenstämmen zusammengebaut hatten, beförderten die Gyergyóer Bauern das Sauerwasser regelmässig auch in die Moldau und gelangten damit bisweilen bis nach Konstantinopel.²⁶

Nach dem Beispiel des Borszéker Mineralwasser-Handels wurde auch das Sauerwasser von vielen anderen Quellen minderer Bedeutung nutzbar gemacht, doch blieben diese Versuche meist innerhalb der Grenzen örtlicher Initiativen (Abb. 5.). Zum Anblick des alten Marktes in Székelyudvarhely gehörte z. B. der Sauerwasser-Händler, der von einem Pferdewagen das Mineralwasser aus einem 150-Liter-Fass zum Verkauf anbot. In der sommerlichen Hitze breitete er eine feuchte Decke auf das Fass aus, damit das Wasser, das er früh Morgens von der Homoróder Quelle gebracht hat, schön kühl bleibt.²⁷ Um das schlechte Trinkwasser der Stadt Székelyudvarhely zu ersetzen, lieferte der Eigentümer der unweiten Quelle von Szejkefürdő seinen Abonnenten für einen bescheidenen Betrag das Sauerwasser in einem von Büffeln gezogenen Lastwagen, und zwar in Koronder Steinkrügen zu je 3 Liter. Die vor die Häuser gestellten leeren Krüge²⁸ wurde in der Früh einfach mit den vollen ausgetauscht.

Nach Gyergyószentmiklós und in die umliegenden Dörfer brachten einige Fuhrleute das Wasser der Mineralquellen bei Remete und Csomafalva ebenfalls in Steinkrügen. Die bei den kohlen-sauren Quellen des Hargita-Gebirges angefüllten Krüge zu je 3–5 Liter wurden auf den zu diesem Zweck geeigneten flachen Wagen in Stroh gestellt und auf diese Weise zum Haus des Bestellers transportiert (Abb. 6.).²⁹ Gegen Mitte des vergangenen Jahrhunderts wurde auch mit dem Sauerwasser von Tusnád und Bodok Handel getrieben; letzteres wurde sogar bis nach Bukarest befördert.³⁰ Auch Leute aus Hétfalu befassten sich mit dem Transport von Sauerwasser, welches sie in Muntenien für Wolle und Getreide umtauschten.³¹

In weitaus bescheideneren Ausmassen wurde der örtliche Verkauf des Mineralwassers von Besitzlosen (ung. *taligás, borvív-hordozó*) betrieben; diese zogen mit der Hand einen zweirädrigen Karren hinter sich her und schenkten das Wasser der umliegenden Quellen auf den Märkten oder bei den Häusern aus einem kleinen Fass aus.³²

Aus Kézdiszentkereszt trugen arme Frauen das prickelnde, bekömmliche „Wasser von Polyán“ in Tonkrügen auf den Markt von Kézdivásárhely. Sie nahmen je 4–5 Krüge auf die Schulter und gingen damit zu Fuss in die Stadt, wo sie in der sommerlichen Hitze ein Glas Sauerwasser für einen Kreuzer feilboten.³³ An den Eisenbahn-Haltestellen von Málnásfürdő und Tusnádújfalu bieten in letzter Zeit Kinder das Sauerwasser der Umgegend den Reisenden an. „Sobald der Zug einrollt, ertönt der Schlachtruf der findigen kleinen Sauerwasser-Händler: Frisches Sauerwasser! — und schon reichen sie den aus den Fenstern ausgestreckten Händen das perlende, erfrischende Getränk.“³⁴

Von verschiedenen, sporadisch noch bestehenden Formen des Mineralwasser-Handels einmal abgesehen, hat aber die eigentliche Tätigkeit dieser Wanderhändler nach dem ersten Weltkrieg — unter Einwirkung der Eisenbahntransporte und des Grosshandels — ein jähes Ende genommen. Das Andenken der einstigen Szekler Sauerwasser-Händler ist nur mehr in zeitgenössischen Beschreibungen erhalten geblieben.

Anmerkungen

1. Einen kurzen Überblick über die Nutzbarmachung des Siebenbürgischen Mineralwassers gab jüngstens *J. Hála*: Trades and popular crafts utilizing mineral resources in the Carpathian Basin. In: Neogene mineral resources in the Carpathian Basin.

Historical studies on their utilization. Edited by J. Hála. Budapest, 1985. 604–609.

2. *B. Orbán*: A Székelyföld leírása II. Budapest, 1869. 117.

3. *L. Kőváry*: Erdély földe ritkaságai. Kolozsvár, 1853. 197.

4. *M. Tarisznyás*: Gyergyó történeti néprajza. Bukarest, 1982. 168.; *J. Hála*: op. cit. 605.

5. *L. Kőváry*: op. cit. 209.

6. Ausser Borszék z.B. Erdőpatak, Homoród, Kiruj, Bodok, Vgl. *L. Kőváry*: op. cit. 199., 201., 202., 208.

7. *M. Tarisznyás*: op. cit. 169.

8. *L. Gergely*: Borszék és a borvizes székelyek. Magyarország képekben I. 1867. 292.

9. *J. Bányai*: A borvizek néprajzi vonatkozásai a Magyar autonóm Tartományban (Románia). Odorhei – Székelyudvarhely, 1960. Manuscript in der Archiv des Ethnographischen Museums, Budapest. Nr. 12755. 62.

10. *M. Tarisznyás*: op. cit. 169.

11. *B. Orbán*: op. cit. 121.

12. *L. Gergely*: op. cit. 292.

13. *F. Bakcsi*: Egy-két szó a borvizes székelyekről. Hazánk s a Külföld III. 1867. 438.

14. Vgl. *J. Hála*: op. cit. 608.

15. *L. Gergely*: op. cit. 293.

16. *L. Gergely*: Képek a hazai népeletből. 4. A borvizes székelyek. Vasárnapi Újság XI. 1864. 104.

17. *L. Gergely*: op. cit. (1867) 294.

18. Ende des vergangenen Jahrhunderts sicherte z.B. diese Beschäftigung den Lebensunterhalt von 500 Menschen in Szárhegy und Ditró. Vgl. *J. Hála*: op. cit. 608.

19. Vgl. *L. Gergely*: Képek a Székelyföldről. I. A borvizesek. Vasárnapi Újság XI. 1864. 278.

20. *B. Orbán*: op. cit. (IV. 1870) 6.

21. *M. Tarisznyás*: op. cit. 169; *F. Bakcsi*: op. cit. 439.

22. *L. Gergely*: op. cit. (1864) 278.

23. *L. Gergely*: op. cit. (1867) 297.

24. Zahlreiche einschlägige Beispiele in *M. Tarisznyás*: op. cit. 169.; *B. Lukács*: Borvizes székelyek. Hazánk s a Külföld III. 1867. 407–410.

25. *M. Tarisznyás*: A gyergyói kereskedelem néprajzi vonatkozásából. Aluta II. Sepsiszentgyörgy, 1970. 409–410.

26. *K. Kós*: Népelet és néphagyomány. Bukarest, 1972. 15.

27. *J. Bányai*: op. cit. 85.

28. *J. Bányai*: op. cit. 86.

29. *M. Tarisznyás*: op. cit. (1982) 170.

30. *B. Orbán*: op. cit. (III. 1869) 53., 67.

31. K. Kós: op. cit. 20.
32. Über die Gegend von Gyergyó J. Bányai: op. cit. 86., aus der Máramaros-Gegend H. B.: Savanyúvíz hordó. Hazánk s a Külföld V. 1869. 325.
33. J. Bányai: op. cit. 86.
34. J. Bányai: op. cit. 87.

Székely borvízárusok

A múlt században a paraszti kereskedelem egyik jellegzetes ágát jelentette az erdélyi ásványvíz értékesítése. A vasútvonalak kiépítéséig a Gyergyói-havasok erdőrengetegében fekvő Borszék szénsavas forrásának vizét székely szekerek ezrei hordták szét az ország legkülönbözőbb területeire. A borvíz árusításával a kevésföldű parasztemberek foglalkoztak, akik kora tavasztól késő őszig 6–8 utat is megtettek gyékénnyel vagy ponyvával fedett jellegzetes szekereiken (1–2. kép). Egy-egy alkalommal 200–250 ásványvízzel töltött palackot raktak fel a vasalatlan kerekű kocsira (3. kép). A borszéki hutában készített sajátos alakú üvegeket hosszú ládákban szorosan egymás mellé fektetve szállították (4. kép).

A borszéki ásványvíz forgalmazói eleinte a gyergyói falvak voltak, a múlt század második felében azonban a szomszédos Maros vármegyéből is tömegesen érkeztek vállalkozó kedvű szekerek. Az ásványvíz árusításának idővel rendkívül nagy körzete alakult ki. Míg az 1830-as években elsősorban Udvarhely, Kézdivásárhely, Kolozsvár, Gyulafehérvár, Nagyvárad és legfeljebb Arad piacain jelentek meg a borvízárusok, a XIX. század közepétől már a Tömösihágón átkelve rendszeresen eljutottak Bukarestbe és Moldvába is. Mások viszont Debrecen, Szolnok és Pest piacain kínálták portékájukat, de voltak, akik Bécsbe is elszekereztek.

A borvízárusok nagyobb részének idővel kialakult az állandó vevőköre is. Főképpen vendéglősök, kereskedők vagy tehetősebb városi polgárcsaládok vásároltak nagyobb tételben tőlük. A szekerek az ásványvíz árából szerezték be a szükséges élelmiszert és ruhaneműt, nem egyszer közvetlen csere révén.

A borszéki ásványvíz-kereskedelem példájára a kisebb jelentőségű szénsavas források vizének hasznosítása is fellendült szűkebb körzetek ellátására. Pl. a homoródi forrás vizét Székelyudvarhelyre (5. kép), a remetei és csomafalvi források vizét pedig Gyergyószentmiklóstra hordták 3–5 literes cserépkorsókban (6. kép).

Selmeczi Kovács Attila



VERBREITUNGSKARTEN UND ATLANTEN
IN DER ETHNOLOGISCHEN FORSCHUNG

In der Vergangenheit einer jeden Gesellschaftswissenschaft sind beständig vorhandene Bestrebungen. Tendenzen und Methoden zu beobachten, die aktuelle und betonte Aufgaben auch in einem breiteren internationalen Kreis bestimmen. In der Forschung der meisten Länder existieren mehrere Richtungen nebeneinander, die, wenn sie auch häufig miteinander im Disput stehen, dazu beitragen, die Kenntnisse zu erweitern. Die Aktivität dieses Kreises ist gewöhnlich ausgeglichen, sein Vorankommen ist zügig. Es gibt natürlich auch Richtungen, für die der Dynamismus typisch ist, die gefällige und ungewöhnliche Gedanken explosionsartig an die Oberfläche befördern. Doch ihre Wirkung ist meist kurzlebig, schnell geraten sie in Vergessenheit und gehen ebenso wie eine Moderscheinung verloren. So war die Richtung „Wörter und Sachen“ lange Zeit recht wirksam. Ihre Ergebnisse gingen in bedeutendem Masse in unser ethnologisches Wissen ein; und obgleich diese Richtung schon längst ihre Blütezeit überlebt hat, wird ihre Verfahrensweise auch heute noch vor der historisch vergleichenden Untersuchung angewandt. Hingegen wird der einst so populäre Gedanke des *pensée prélogique* von *L. Lévy Bruhl* heute nur noch in wissenschaftshistorischen Überblicken erwähnt.

Im weiteren untersuchen wir an dieser Stelle, in welche Kategorie die kartographische Methode, die ethnologischen Verbreitungskarten und Atlanten gehören, ob sie allein als Produkt einer Modeströmung anzusehen sind — über ihren Quellenwert hinaus —, oder ob sie auch auf längere Zeit in der Lage sind, den sich verändernden Ansprüchen nachzukommen. Ihre Rolle wird im Rund der historisch ausgerichteten Untersuchungen grösstenteils anerkannt, doch innerhalb der relationistischen Richtung wird ihnen von mehreren eine Zukunft abgesprochen.

Die Atlanten, die die traditionelle Kultur zum Thema hatten, bedeuteten in den Jahrzehnten nach dem Krieg ein akzentuiertes und charakteristisches Produkt der europäischen Ethnologie. Die ersten Teile erschienen in den fünfziger Jahren: Atlas der Schweizeri-

schen Volkskunde (ASV) 1951—; Atlas över Svensk Folkkultur (ASF) 1957—; Atlas der deutscher Volkskunde. Neue Folge (ADV—NF) 1958—; Polski Atlas Ethnograficzny (PAE) 1958—; Atlas voor Nederland es Vlamms—Belgie 1959; Österreichischer Volkskundeatlas (ÖVA) 1959—. Gleichzeitig mit diesen wurden in anderen Ländern für die Anfertigung eines Atlases Materialsammlungen in Angriff genommen, oder aber es wurden Fragebögen zur Zusammenstellung eines Atlases herausgebracht, wie zum Beispiel in Frankreich, in Jugoslawien, in Ungarn, in der Sowjetunion und in Finnland. Diese Aktivität liess auch in den darauffolgenden Jahrzehnten nicht nach. So setzten sich die hier erwähnten Initiativen fort, neue Verbreitungskarten wurden herausgegeben und neue Unternehmen, wie beispielsweise die Jugoslawen, die Ungarn, die Griechen und die Portugiesen, rückten mit Probeblättern auf. Von besonders grosser Bedeutung war die Ingangsetzung zur Planung und Organisierung eines den gesamten Kontinent umfassenden europäischen Atlases. Zum Ereignis des Jahrzehnts wurde dann noch die Herausgabe des Russki Istoriko—ethnografičeski atlas (1967). Die Absicht, Atlanten anzufertigen, wurde auch an mehreren anderen Orten laut, doch gezielte Schritte wurden dann nur bei den Rumänien, bei den Slowaken, den Russen und den Baltenvölkern unternommen. Gegenwärtig hat es den Anschein, als ob die deutschen (1981) die österreichischen (1981), die schwedischen (1976) und die finnischen (1976) Atlasunternehmungen als abgeschlossen anzusehen wären. Leider ist jedoch anzunehmen, dass der europäische Volkskundeatlas mit seinem einzigen erschienenen Thema zum Jahresfeuer (1980) ein Torso bleiben wird. Bis 1990 wurden die meisten Verbreitungskarten von den Polen herausgegeben, und darauf folgt der Atlas der Ungarischen Volkskultur (ung. Abk.: MNA) mit den 439 Landkarten seiner Bände 1—6. Als ein bedeutendes Atlasunternehmen unserer Zeit ist der in 1990 erschienene Ethnographische Atlas der Slowakei anzusehen.

Die bisherige Geschichte der europäischen ethnologischen Atlasarbeiten zu beschreiben, wäre eine Aufgabe für sich. Dieser können wir uns gegenwärtig jedoch nicht widmen, da eine derartige skizzenhafte Übersicht unseren Zielen jetzt eher entspricht. Auch so lässt sich die Intensitätskurve der Tätigkeiten abzeichnen, aus welcher hervorgeht, dass die aktivste Periode auf die fünfziger, sechziger Jahre gesetzt werden kann, obgleich die siebziger Jahre in Bezug auf Publikationen sehr fruchtbar waren, was jedoch nur noch das Ergebnis und somit auch dem Abschluss früherer Forschungen darstellt. Seither wurden nur noch wenig neue Initiativen unternommen, während von den alten mehrere fortgesetzt werden. Auch die achtziger Jahre haben beachtenswerte Ergebnisse zu verzeichnen. Aber der Knick im Aufschwung steht für den gesamten Kontinent ausser Zweifel.

Als Grund hierfür könnte angenommen werden, dass die Aufgaben an zahlreichen Stellen schon alle gelöst seien, dass die Möglichkeiten zur Kartographisation von kulturellen Erscheinungen erschöpft seien, dass es für die Erstellung von Atlanten keine Beweggründe, keinen Sinn mehr gäbe. Doch es bleibt die Frage, ob diese so evident erscheinende Feststellung tatsächlich der wahre Grund ist. Wahrscheinlich ist eine genaue Erklärung weitaus vielschichtiger. Sehr leicht kann es auch vorkommen, dass es an diesen oder jenen Möglichkeiten für die Erstellung von Atlanten tatsächlich mangelt. Doch dies alles sind eher nur praktische Probleme und keineswegs prinzipielle, idealistische oder inhaltliche Beweggründe. Niemand wird daran zweifeln, dass die Herstellung eines umfassenderen Atlases recht bedeutender geistiger, personeller, organisatorischer sowie auch finanzieller Konzentration bedürfte, was wiederum oft die individuellen Möglichkeiten einschränkt und bei der Ausführung von Plänen grösseren Volumens Schranken errichtet. So paradox es klingen mag, aber die gefällige Modewelle dieser oder jener neuen Ideenströmung lockt von den arbeitsaufwendigeren Aufgaben ab.

Und die wichtigste Aufgabe besteht natürlich darin, ob es sich überhaupt noch lohnt, ethnologische Atlanten und Karten zu erstellen, oder ob man dies als Produkt eines abgeschlossenen wissenschaftshistorischen Abschnittes ansehen soll, welcher hier und da mehr oder weniger grosse Ergebnisse zeitigen konnte, dem die Zeit dann jedoch vorausgeeilt ist. Bevor man sich zu schnell und vielleicht und oberflächlich eine Meinung verfertigt, sollte man diese Frage doch etwas näher untersuchen.

In Hinblick auf Europa verbergen sich hinter dem „hier und da“ recht bedeutende Abweichungen. In Wirklichkeit gibt es hier nicht ein einziges Land oder eine einzige Nation, das oder die ein zumindest annähernd umfassendes und abgerundetes Bild vom Zonensystem der Gesamtheit der traditionellen Kultur auf seinem bzw. ihrem Gebiet geliefert hätten. Am relativ nächsten stünde diesem der schwedische Atlas, von den Ansprüchen und Plänen her dann der polnische und der ungarische, nur sind die beiden letzteren noch nicht abgeschlossen. Vielfarbig und reich an Gedanken sind der österreichische und der schweizerische Atlas, doch sind beide noch lange nicht vollständig. Der deutsche Atlas war dadurch bestimmt, dass er auf der teils präkonzipierten und einseitigen Materialsammlung der dreissiger Jahre aufbaute. Was sich dann aus diesem Material noch herausholen liess, dass tat Matthias Zender nach dem zweiten Weltkrieg dann mit viel Sachverständnis. Es bleibt die Frage, inwieweit die regionalen französischen Atlanten synthetisierbar und summierbar sind. In anderen Ländern wurden zumeist nur die ersten Schritte unter-

nommen, indem Probeblätter oder Fragebögen angefertigt wurden. Unter den ernsthafteren Initiativen ist die jugoslawische wohl am vielversprechendsten. Mit Hilfe eines wohlgedachten Fragebogens ging man an die Materialsammlung heran. Einen anspruchsvollen, doch einfach zu gross zugeschnittenen Fragebogen erarbeiteten die Rumänen. Mit einer vereinfachten Variante fertigten sie dann den regionalen Atlas an. Im Grunde genommen würden die beiden Länder mit ihrem ausserordentlich vielfarbigen und archaischen Material einen wesentlichen Beitrag dazu leisten können, die Geschichte der europäischen Kultur kennenzulernen. Aus der Übersicht geht eindeutig hervor, dass es auf unserm Kontinent noch ein weitreichendes Gebiet gibt, das kartographisch nicht erfasst ist. Derartige Mängel kommen vor allem im mediterranen Bereich vor, dort, wo die von unten her aufbauende traditionelle Kultur auf grossen Gebieten blüht und gedeiht. Auch in Osteuropa darf die kartographische Forschung mit dem russischen Atlas für historische Volkskunde, der recht global angelegt ist, nicht als abgeschlossen angesehen werden. Doch darf auch mit einem wirklich umfassenden europäischen Atlas für Ethnologie in Kürze kaum gerechnet werden. Nach dem Tod von S. Erixon konnten dessen lobenswerte Initiativen neben gewissen äusserlichen Schwierigkeiten auch ihrer Überdimensioniertheit halber nicht realisiert werden.

Die mehreren Tausend von bisher veröffentlichten Verbreitungskartenblättern bauten in Europa zum Grossteil darauf auf, die formalen Merkmale kultureller Erscheinungen vorzustellen. Dies ist verständlich, da sich die formellen Merkmale relativ zuverlässig beschreiben lassen, objektiv analysiert werden können, und die aus ihnen gezogenen Schlüsse auch gut kontrollierbar sind. Derlei Lehrens sind zwar recht nutzbringend, doch da sie sich allgemein in einem engen Kreis bewegen, kommen sie unseren Ansprüchen von heute bei weitem nicht nach. Als wichtigstes Argument unter den Bemerkungen eben gegen die Anwendung kartographischer Methoden besteht wahrscheinlich darin, dass diese auf morphologischen Grundlagen fussend, funktionale und soziale Bezüge sehr vernachlässigen. Wahr darin ist, dass viele Verbreitungskarten bzw. einzelne Atlanten den morphologischen Rahmen nicht oder nur gering sprengen. Dies ist jedoch nicht notwendig, und es gibt eine ganze Reihe von Gegenbeispielen. So wird auf der 16. Verbreitungskarte des ADV (NF) die Arbeit der Frauen auf dem Feld demonstriert, was ja zur Frage der Arbeitsorganisation und Arbeitsteilung gehört und in gewissen Sinne auch auf die Stufe ihrer Verbürgerlichung hinweist. Weiterhin sind auf der Karte I/58 des ASV im Gebrauch des „Männerohring“ nicht dessen Formen ausschlaggebend, sondern vielmehr die Frage nach Geschmack, Mode und Verhalten. Auf der Karte 35–36 des MNA wird die Zusammensetzung von Erntebriegaden

vorgestellt, gleichzeitig werden hier aber auch Strukturen untersucht sowie Fragen der Arbeitsorganisation und der Produktivität beleuchtet. Es wäre ein Leichtes, die Beispiele hier noch weiter aufzuzählen, denn es bieten sich vielschichtige Möglichkeiten an. Die Verbreitungskarte zwingt nicht von vornherein in einen vorgegebenen morphologischen Rahmen, wie dies einzelne vermeinen, sondern sie kann auch auf die Probleme, die heute auftauchen, eine Antwort geben, wenn sie modern und nicht nur auf formellen Grundlagen aufbauen.

Die kartographische Methode beanspruchte niemals Ausschließlichkeit für sich, sie versprach auch nicht, dass mit ihrer Hilfe alle Probleme der Ethnologie zu lösen wären. Sie ist aber flexibel genug, sich immer wieder neuen Bedürfnissen anzupassen und bei der Lösung ihrer Probleme in gewissem Masse mitzuhelfen.

Die vorrangige Aufgabe der ethnologischen Karten und Atlanten besteht darin, die Raumstruktur der Kultur nicht notwendigerweise der traditionellen Kultur aufzuzeigen. Die Kultur formt sich in unterschiedlicher Weise, sie verändert sich in Raum und Zeit, wodurch sich ihre Struktur in verschiedenen Annäherungen erkennbar macht. Eine unter diesen ist die Untersuchung nach räumlicher Anordnung, die dann die Raumstruktur aufdeckt, welche sich niemals nur zufällig ergibt, sondern in Wirkung mehrerer Beziehungssysteme und somit einen historischen Prozess widerspiegelt. Genauer gesagt, werden auf den ethnologischen Karten jene Elemente vorgestellt, aus denen sich die Struktur formiert. Die eine oder andere Verbreitungskarte erhellt die Raumstruktur nur in Ausnahmefällen richtig, in Wirklichkeit bedarf es dafür einer zusammenhängenden Gruppe dieser. Hierin liegt die Bedeutung der Atlanten.

Es erweist sich wohl nicht als notwendig, ausführlich darüber zu berichten, wie wichtig es ist, die Raumstruktur kennenzulernen. Im Grunde genommen verbirgt sich hier ein altes Problem der ethnologischen Forschung. Dies steht schon seit Ratzel, markiert mit den unterschiedlichsten Terminen, auf der Tagesordnung. Seinerzeit wurde sie dem Begriffskreis der Migration, dann der Diffusion zugeordnet. Doch in unseren Tagen hat dies in der Frage nach den kulturökologischen Problemen und nach dem Verhältnis von Zentrum und Peripherie sowie nach der Beziehung zwischen Stadt und Land seine raumstrukturelle Projektion. All dies lässt sich im Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart gleichermassen analysieren. Trotz der in ihren Ausmassen so starken kulturellen Integration unserer Tage hat der Aufbau von Gesellschaft und Kultur von der Basis nicht aufgehört, wenn auch seine Bedeutung stark zurückgegangen ist. Auf diese Weise blieben oder entstanden mancherorts lokalgefärbte Kultur, oftmals vielleicht nur in Schattierungen, in Ansichten, Mentalitäten, Wertordnungen, Geschmäckern usw. Die

Erforschung dieser lokalen Kulturen, oder aber straffer ausgedrückt, die Erforschung der lokalen Beziehungen der Kultur könnte immer mehr zur Aufgabe der ethnologischen Forschung werden, und hierzu könnte auch die Kenntnis der Raumstruktur helfend beitragen. Dies ist nicht identisch mit der Untersuchung von Reliktgebieten, wo die Betonung auf dem Archaischen liegt, hier hingegen auf den in kleinen Gemeinschaften herausgebildeten Neuerungen.

Die Vermengung, Integrierung dieser beiden Kulturen, der populär-traditionellen und der elitären, man könnte auch sagen, die Einschmelzung der ersteren in die letztere, stellte einen Charakterzug der europäischen Entwicklung im 20. Jahrhundert dar. Dieser Prozess befindet sich an den verschiedenen Punkten des Kontinents auf recht unterschiedlichen Ebenen. Im einem grossen Teil von Westeuropa hat er schon früher eingesetzt und war im wesentlichen im Verlauf unseres Jahrhunderts auch schon abgeschlossen. In Mittel- und Nordeuropa lief er zum entscheidenden Teil in unserem Jahrhundert ab, wobei dies in den östlichen Regionen jedoch etwas langsamer vor sich ging. In Süd- und Osteuropa steht der Vorgang noch lange nicht vor seinem Abschluss. Somit kann von einer Homogenität auf keinen Fall die Rede sein, denn entweder sind es die lokalen Varianten der Allgemeinkultur (der integrierten Kultur) oder aber die Abweichungen der populären Kultur, die die Raumstruktur der Kultur so abwechslungsreich gestalten. Um all dies aufzudecken und zu demonstrieren, leisten die Verbreitungskarten einen vorzüglichen Dienst.

Die Erfassung der je nach Landschaft gegliederten populären Kultur ist — wenn auch in unterschiedlicher Masse — auf dem grössten Teil unseres Kontinents gegeben. Ihr Sinn zeigt sich durch eine Wandlung in der Anschauungsweise, deren Wesen darin besteht, dass die Betonung weniger auf den Formen der kulturellen Erscheinungen liegt, dafür aber die kulturellen Relationen grössere Beachtung verdienen. Eine umfassendere und gründlichere social-networks-Forschung könnte wohl kaum auf die Dokumentation per Verbreitungskarte verzichten, selbst wenn es hierfür noch recht wenig Versuche gab. In der Realität ist die Raumstruktur der populären Kultur schliesslich und endlich als Ergebnis verschiedener Relationssysteme zustande gekommen. Anhand einer gründlicheren Analyse der im Raum gegliederten Merkmalsgemeinschaften können wir in vielen Fällen zu deren Ausgangszentrum gelangen, was schon von vornherein auf das Relationssystem hinweist. Es steht ausser Zweifel, dass die tiefschürfendsten social-networks-Forschungen in einer Synchronuntersuchung in der Gegenwart ausgeführt werden können. Doch darf nicht vergessen werden, dass die historischen Wurzeln auch in solchen Fällen determinierend sein können, dass man also mit ihnen rechnen muss.

Heutzutage erstarben das Forschen nach schriftlichen Quellen sowie deren Nutzung innerhalb von ethnologischen Untersuchungen zusehends. Parallel dazu baut sich eine immer stärkere Zusammenarbeit mit der Geschichtswissenschaft aus. Dies ist mehr als selbstverständlich, sind doch die Chancen für Beobachtungen und Interviews überall geringer geworden. Die Erwartung, neue Erkenntnisse aufzudecken, bewegt sich heute in engen Schranken. Darüber hinaus macht auch das perspektivischere Erkennen kultureller Prozesse es notwendig, historische (archivarische, literarische und archäologische) Quellen tiefgreifender zu studieren. Das erforschte reiche Material an historischen Quellen macht es hingegen immer mehr möglich, geschichtlich-ethnologische Karten und Atlanten zu herstellen. Das Zeitspektrum der bisherigen ethnologischen Karten ist ziemlich gestreut; es liefert kaum Angaben, was ganz ungewollt durchblicken lässt, dass es sich hier um zeitlose Erscheinungen handelt. Die Verfasser der Verbreitungsarten sind sich in Wirklichkeit voll dessen bewusst, dass der Gegenstand ihrer Untersuchungen als ausgesprochen historische Kategorie anzusehen ist, doch sie betrachteten es infolge der alten Gewohnheiten als zweitrangig, dies auch kundzutun. Unter den triftigen Gründen hierfür spielte es wahrscheinlich auch eine Rolle, dass die Möglichkeiten für die Datierung häufig, und dies vor allem früher, wegen der unzureichenden Quellenerfassung eingeschränkt waren. Ausserdem muss aber auch damit gerechnet werden, dass die Zeit für sehr viele kulturelle Erscheinungen kaum mehr determinierbar ist, dass ihr Auftauchen in einer so frühen Periode angesetzt werden muss, dass man selbst bei Schätzungen auf Schwierigkeiten stösst, wodurch die Bindung an eine Zeit dann tatsächlich ungerechtfertigt wird. Die Antwort auf eine Frage, wie „Was kann der Mensch im Mond sehen?“, lässt Glaubensvorstellungen an die Oberfläche treten, von denen ein Teil wahrscheinlich seine Wurzeln noch in der kosmogonische Anschauungsweise vorchristlicher Zeiten hat, der sich aber bis ins 20. Jahrhundert erhalten hat. Un es wäre nicht richtig, dies auf einer verbreitungskarte an irgendeine Zeit zu binden. Doch dieses Prinzip wie auch dieses Beispiel darf keineswegs pars pro toto genommen werden, denn eine bedeutende Zahl von Erscheinungsgruppen ist eben das Produkt einer ganz bestimmten Periode. Auf dem heutigen Stand der Aufdeckung von geschichtlichen Quellen ist dies – ungefähr vom 15. Jahrhundert an – möglich; und recht aufschlussreich wäre es auch, ethnologisch-kulturgeschichtliche Atlanten aus den verschiedenen Jahrhunderten zu erstellen, mit Hilfe derer sich der Wandel in der Raumstruktur der Kultur verfolgen liesse, was wiederum Möglichkeiten für beachtenswerte Schlussfolgerungen schaffen würde. In einigen Ländern befassten sich auch

Archäologen mit dem Plan zu Atlanten, die unterschiedliche Zeiten widerspiegeln.

All dies ist Beweis dafür, dass nicht in Verbindung mit der Gesamtheit dieser Gattung berechnete Bemerkungen auftauchen können, sondern in Verbindung mit eingegengten und verknöcherten Erscheinungen.

Wie jede Methode, jeder Ablauf und jede Technik in der wissenschaftlichen Forschung ständig nach Erneuerung und Veränderung und Verbesserung verlangt, gilt diese These natürlich auch für die Atlanten. Es ist klar, dass sich die Geschichtlichkeit konkretisieren lässt, und es ist wünschenswert, dass dies in Richtung der Exaktheit geschehen möge. Das gesellschaftliche Gewicht der Erscheinungen, mit einfacheren Worten gesagt, deren Häufigkeit, wurde eigentlich nur in dem Schweizerischen und in dem ungarischen Atlas in Betracht gezogen, obschon es wirklich nicht so einerlei ist, ob etwas nur gestreut vorkommt oder aber allgemein bekannt und gebräuchlich ist. Im allgemeinen lassen sich die Sicht auf die Gesellschaftlichkeit, die Relation zwischen Gruppen- und Schichtenbeziehungen sowie zwischen Menschen und Dingen auf Verbreitungskarten exakter ausdrücken als die häufig allein auf subjektiven oder mittelbaren Beweisen aufgebauten Feststellungen. Dem Anspruch auf Modernität lässt sich durch Problemsicht, eine frische Anschauungsweise, die Konfrontierung mit neuen Herausforderungen sowie verschiedene Verfahrensmethoden nachkommen, und dies ganz unabhängig davon, was für Wellen die Modeströmungen der Wissenschaft gerade schlagen.

Néprajzi térképek és atlaszok a kutatásban

A különféle kutatási irányzatok és módszerek alkalmazásának a körében is megfigyelhetők hullámzások, divatáramlatok, apály-dagály periódusok. Ennek objektív és szubjektív okai egyaránt lehetnek. Az utolsó fél évszázadban ez a tendencia több néprajzi irányzat, törekvés, módszer esetében is megfigyelhető. A hullámzás jól érzékelhető a néprajzi atlaszok esetében. 1950–70 körül Európa szinte minden országában terveztek néprajzi atlaszt s több mint egy tucatban el is készítették, vagy jelentős előrehaladást értek el a néprajzi térképezésben. A dolgozat a fontosabb eseményeket tételesen fel is sorolja. Századunk utolsó két évtizedében már nem készülnek új atlasztervek, csupán a megkezdett munkák lezárása folyik. Az apály több okát is felsorolja a szerző, de érdemben és részletezően csak azzal a feltételezéssel foglalkozik, mely szerint a megváltozott kutatási törekvéseket az elterjedéstérképek nem szolgálják.

A tanulmány annak igazolására törekszik, hogy — túl a történeti irányú kutatásokban való vitathatatlan hasznosításon — az elterjedéstérképek az egyéb újabb próbálkozások jó részében is hasznos támpontot jelenthetnek. Az említett hibás feltételezés alapja az, hogy sok néprajzi térkép, sőt néhány atlasz is, döntően csak a jelenségek formai jegyeivel számol, mellőzve a szociális és funkcionális vonatkozásokat s a viszonyrendszereket, amelyek az újabb kutatásokban olyan jelentős hangsúlyt kaptak. A viszonyrendszer hangsúlya miatt ezeket az új törekvéseket összefoglalhatjuk relationista irányzat néven, amely a hagyományos történeti célú eljárások mellett a néprajzi kutatás másik alapvető vonulatát jelenti. A korszerű néprajzi atlasz, vagy térkép végső soron a kultúra egészének, vagy részének térszerkezetét kívánja bemutatni a tárgyalt jelenség valamennyi kritériumával együtt. Csupán formai jegyek figyelembe vétele csak egysíkú eredményt hozhat. A dolgozat jó példaként említi az ADV (NF) 16. térképét a német asszonyok mezei munkájáról, az ASV I/58. térképét a férfiak fülkarika (függő) hordásáról Svájcban, vagy az MNA 35–36. térképét az aratóegyüttesek összetételéről, amely már rendszeri problémákat is megvilágít. Sok jó példát lehet még említeni abból a sokezer elterjedéstérképből, amelyeket az európai kutatás az utóbbi 3–4 évtizedben produkált. Az nem is vitatott, hogy a kultúra térszerkezete térképek nélkül nem, vagy csak igen hozzávetőlegesen deríthető fel. Pedig ennek ismerete nélkül a kultúra összetettsége, sokszínűsége, táji-történeti kötődése, vagy a kultúrókológiai problémák nem tisztázhatók, továbbá mindazon vizsgálatok, amelyek kapcsolatrendszereket kívánnak feltárni, már eleve a szimplifikálás útjára vezetnek. A kartográfiai módszer sohasem vindikálta magának a kizárólagosságot, nem ígérte azt, hogy segítségével minden etnológiai probléma megoldható, de elég rugalmas ahhoz, hogy az új és új igényekhez alkalmazkodjon, ezek megoldásában bizonyos mértékig közreműködjön. Az sem lehet kétséges, hogy a Magyar Néprajzi Atlasz térképezett adatainak számítógépre vitelével olyan kapcsolatrendszerekre derülne fény, amelyek ma még meg sem fordulnak a fejünkben.

Foglalkozik a dolgozat a történeti irányú kutatásban is a térképek szerepével, hisz itt is adódnak tisztázást igénylő problémák, pl. a datálás kapcsán. Általában kritizálható, sőt néha nem elfogadható az olyan időmegjelölés, amely századokat von össze olyan dinamikus változó korban, amikor egy évszázadon belül is több szakaszt kellene elkülöníteni. Ugyanakkor tudomásul kell venni azt is, hogy vannak rudimentum jellegű elemek, melyek kapcsán az idő kérdése teljesen másként jelentkezik. A cikk példaként a „Mi látható a Holdban?” jellegű kérdést említi.

Barabás Jenő

HISTORY AND LOCAL (ETHNICAL) GROUPS IN HUNGARY

Humankind, today numbering some five billion people is undefinably colorful. Its groups may be defined by physical and genetical traits, ways of life, material culture, language, religion and many other criteria. Although the previously mentioned characters are related the each other, their coincidence should be considered must uncommon. Separation between groups is never clear, overlaps are common and dividing lines are never constant due to continuous population movements. Undeniably, however, junctions may be detected at which common characteristics dominate. As distance from such points increases, differences become more marked. In spite of all apparent heterogeneity, humankind is rather characterized by uniformity than differences. Inequalities result predominantly from different developmental processes. Under favorable historical circumstances an evening out becomes evident.

These general criteria do not only hold true for humankind as a whole but are manifested in smaller groups likewise. One can see the ocean in a drop of water. When the some 3000(!) peoples of the Earth are viewed by the sizes of their populations, Hungary falls somewhere on the fiftieth place. In terms of its area, Hungary ranks around the 100th place out of some 175—180 countries. Still, this small people represents all Eurasia on a small scale, just as the country itself is typical of Europe. The history of this continent would be incomplete without that of Hungary and *vice versa*. Hungarians are just as complex as any other people or nation in Europe and Asia. Individual components (physical types, culture, language, religion and so on) of this people, however, display a different spectrum, which may be considered harmonic in itself.

The Hungarians who conquered the Carpathian Basin 1100 years ago, already represented a population which was extremely heterogeneous from an ethnic and an linguistic point of view. The new homeland in the Carpathian Basin was, in many senses, similar

to the earlier habitation areas. It was divided by large rivers (Danube and Tisza) and its extensive grazing lands were surrounded by wooded mountains (Carpathians). The conquering Hungarians first occupied the plains around the rivers here. It took centuries before relative overpopulation forced them to move into the valleys of tributaries and to smaller hilltops. Avar, Bulgarian and Slavic peoples who coexisted with the Hungarians on the plains had been assimilated by the 12th century. Otherwise, the Avar and Slavic populations were not homogeneous either. Dominant Avar groups, for example included Turkic (Onogur) and Mongolian (Oriental) people as well. Consequently, Avars of Turkic character, may not have been too alien to the Hungarians themselves, which gave rise to the idea advocated by some researchers that the Hungarian occupation of the Carpathian Basin was in fact the „second conquest”.

In some cases, special rights and privileges granted to such ethnic groups may have decelerated assimilation, but more commonly they were scattered either as border guards in the frontier zones or as settlers in the most sparsely populated areas. At the same time, previous populations and earlier settlers in the area were in part forced into the more forested, mountainous regions and partly assimilated. Thus the lowland areas became characteristically Hungarian, while peripheral parts of the Carpathian Basin remained occupied by other ethnic groups for centuries and, from a Hungarian point of view, developed into minority regions over the millennium.

Through millennia, the Carpathian Basin served as a nesting point and involuntary passage of peoples. None of those could, however, completely occupy the area and, in spite of its topographic integrity, only the Hun, Avar and Hungarian conquerers could establish more-or-less unified states within it. Several dozens of peoples had passed through this area before the Hungarians occupied it. This intensive traffic, however, remained typical long after the Hungarian conquest. Even before 1914, fourteen ethnic minorities were registered over the so-called historical territory of Hungary. Thus, in addition to the Balkans, this part of Europe was one of most colorful spots from the viewpoint of ethnicity, where it was never possible to homogenize people, nations, languages and state into a faceless monolith. This area is also one of the most heterogeneous regions of Europe from a religious point of view.

The German—Rumanian—Slavic linguistic domains meet in the Carpathian Basin, and this corresponds to the interface between the Catholic, Protestant and Orthodox religious areas as well. This phenomenon, of course, is not pure coincidence. The

Carpathian Basin falls slightly west of the geographical center of Europe. The continent's pivotal point in an economic sense, however, has always been located a bit more westward. The Carpathian Basin, on the other hand, has a focal position in terms of population movements and traffic. This is why Hungary is variably classified as part of Eastern, Southern and Central Europe. In fact, it lies on the border between the eastern and western developmental zones where it serves as a gateway. It marks the last frontier of both the western (Catholic-Protestant) and eastern (Orthodox) forms of Christianity. The waves of the European Renaissance and Baroque subsided in this region. Large neighboring empires to the west, south and east, even if temporarily stronger than the Hungarian state, all finished their territorial expansion in this geographical area. Thus, although Hungarian ethnic continuity survived, the state's political independence suffered blows for varying lengths of time. Hungarian history has been a bit too adventurous. One of its characteristics was the preference of habitation areas in the relative proximity of major civilization centers within the framework of a westward migration which had been typical since the earliest times before the conquest of the Carpathian Basin. As civilization centers shifted, Hungarians followed, trying to minimize any delay. This attitude resulted in continuous migrations and developed a great capability for adaptation. Adaptation to strange environments is also a millennia-long historical trend, as well as survival based on the ability to wait out circumstances and to emerge ethnically unscathed from the dominances of major empires. As a result, Hungarians were the only people speaking a basically Uralian language, which developed nomadic traits, the only semi-nomadic society which became feudalized. During these processes Hungarians became irreversibly separated from related peoples both in the Ural and Altai mountains' regions. In spite of this, Hungarians preserved an ethnic character: The maintenance of ethnicity demanded a great price. The aspect of the Hungarian people had to continuously change from period to period. Continuity, however, may be demonstrated in every respect. Within major individual historical periods homogeneity always outweighed heterogeneity.

Hungarian language and culture are remarkably homogeneous. Borders between subgroups of the Hungarian population are not clearcut, dissimilarities may rather be attributed to disparity between developmental phases than to inherent differences. Discrepancies in development, however, may correspond to 50, 100 or even 150 years in extreme cases (for example in Moldavia). Various fields of specialized research (linguistics, ethnography, geography etc.) all point to uniformity and even differences are

perceived in similar ways. Thus, resulting borders are also comparable. Four to six major, 20 to 40 medium size and 50 to 200 minor districts may thus be distinguished within the Carpathian Basin. The five or six major regions (Transdanubia, Little Hungarian Plain, Highlands, Great Hungarian Plain, Transylvania, Bukovina-Moldva) are rather universally accepted in ethnography. The approximately 40 medium size categories and the 200 smaller population groups may also be distinguished, most of their borders are debated, however. This confusion is further exacerbated by the fact that these borders have varied throughout history. Thus, some districts are limited to one or two communes (for example Sióagárd in Tolna county, Matyó's) with only a few thousand inhabitants, while on the other extreme, such districts include large parts of the country inhabited by hundreds of thousands people (for example Székely's=Sekler's). Normally such units may be related to each other within a hierarchical order. For example, inhabitants of the village of Lóc, Rimóc and Hollókő, who are characterized by a similar attire, belong to the same parish and marry among each other, form a separate entity within the extended Palóc community of the Highlands. Similar extremes may be observed in the historical backgrounds of certain population groups. The Órség (in West-Hungary) population may be followed back as early as the 11th century. The history of Székelys (in Transylvania) may be traced back to the 12th century. Kun (Cuman) and Jász (Yazig) groups were historically known in Hungary as early as the 13th century. The formation of the Hajdú (Great Hungarian Plain) population may be dated to the 15th to 16th centuries, etc. Most of the populations, however, are not older than 150 to 200 years and many are even younger. The Matyó and Kalocsa (Great Hungarian Plain) groups are well-known examples, among these more recent, younger populations.

The formation of such population groups may have been enhanced by local privileges and special rights, as was the case, for example, with the from Órség and Székely, Kun, Jász populations. In other cases, a persistent administrative link forged such groups. Out of the 63 counties in greater, historical Hungary, 25 (!) correspond to regional population groups as well. The country's capital, Budapest, rather represents the whole country on a small scale than a special group. On the other hand, this city also has a special aspect and even some of its districts display distinctive characteristics.

Most of the Hungarian population groups share the heterogeneity and stormy past with the whole of the Hungarian people. This fact, however, does not make associations within categories or relative to other Hungarians, in general, questionable. Definitions in time and space, however, are often

prone to debate. The Palóc (in Highland) population group, for example, is old and widely distributed. Among them, however, one may certainly identify pre-conquest Avar, (Moravian-) Slavic and conquering Kabar (Khazar) elements. In addition, one may reckon with subsequent Besenyő (Petcheneg) and Kun (Cumanian) as well as Slovak settlers. Still, this ethnic group became uniform by the 14th century. Due to new immigrations, a second wave of homogenization was accomplished by the second half of the 19th century. The situation was very much the same with many other large population groups. In addition, the Highland Palóc group plays a mediating role between Slovaks and Hungarians, just as Székelys represent a link ethnographically between Rumanians and Hungarians. To a smaller extent, the situation is similar with Hungarians living in Southwest Transdanubia and Burgenland in relation to southern Slavic and German population groups, etc.

It is no surprise that due to such complications Hungarian ethnographic research could not develop a standardized terminology for the various population groups. They may be circumscribed with the labels of population group, ethnographic group, ethnocultural and regional groups. Ethnomusicological and folk dance research borrowed the term *dialect* from linguistics which would normally refer to *vernacular* is Hungarian. A valid definition is not available either. Most researchers emphasize similarities (physical anthropological, cultural, linguistics etc.) within co-habiting communities, and contrast them with neighboring groups. Even the populations concerned fall into two alternative camps. 1. Some groups display a high degree of ethnic awareness and they are characterized by a so-called „we” consciousness. They are proud of their affiliations and distinguish themselves from other groups. Their majority are descendants of historically privileged ethnic groups such as the Kun, Jász, Székely, Hajdú and others. 2. Other ethnic groups did not develop a „we” awareness. They do not distinguish themselves and are given sobriquets fabricated by neighboring communities (for example Palóc, Matyó, Göcsej etc.). These terms, however, are often regarded as derogatory, and the groups concerned often protest against them before they become widely accepted. There is a group of „neutral” terms as well which are used by both the subjects and their environment without emotional content. These include Sárköz, Bakony, Kalotaszeg and many others.

Various names used in the popular terminology and in the concerned literature likewise reflect a heterogeneous approach and change through time just as populations themselves. In more recent times an increasing number of names are encountered. This, however, is not caused by intensified subdivision within the

people but the improved availability of written sources. The majority of these terms may be classified into one of the following three groups: 1. ethnic names (Jász, Kun, etc.); 2. administrative terms (in addition to the previously mentioned county names regions such as Órség, Hetés etc.); 3. names with a geographical character (Rábaköz, Bodrogeköz, Mezőföld, Mezőség, Hegyalja etc., etc.).

The dynamic history and chronologically stratified composition, as well as regional subdivisions of ethnical (local) groups, deserve special attention. The Hungarian people will probably maintain this complex ethnic character into the future.

References

Andrásfalvy, B. 1982

Néprajzi alapismeretek (Basic Ethnography). Budapest, 76–138.

Balassa, I.—Ortutay, Gy. 1979

Magyar néprajz (Hungarian Ethnography), Budapest, 27–44.

Hofer, T. 1972

Zur Gestaltung der Volksgruppen und Kulturdiakete, In Enne, E.—Wiegelmann, G. (Eds.): Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte, I. Bonn, 72–81.

Katona, I. 1990

Magyar népművészeti-néprajzi útikalauz. — A magyar népcsoportok és a hazai nemzetiségek. (Volkskunstlicher-volkskundlicher Führer des Ungartums. — Die ungarische Volksgruppen und die ungarländische Nationalitäten.) Budapest

Kádár, L. 1941

A magyar nép tájszemlélete és Magyarország tájnevei (Regional Identity and Regional Nomenclature in Hungary). Budapest

Kósa, L.—Filep, A. 1975

A magyar nép táji-történeti tagolódása (The regional-historical Division of the Hungarian People). Budapest

Viski, K. 1938

Etnikai csoportok, vidékek (Ethnic Groups, Regions). Budapest

A magyarság kicsinyben csaknem egész Euráziát képviseli, egyiknek ismerete a másik nélkül hiányos. Kialakulása földrajzi-nyelvi-műveltségi-termelési övezetek találkozási és érintkezési pontján kezdődött, és ez a helyzet lényegében mindmáig fenn is maradt; a folyamatos fennmaradáshoz nagyfokú alkalmazkodásra volt szükség. A magyarság elődei követték a korabeli civilizációs központok nyugatabbra tolódását és a hunok, avarok után végleges hazát találtak a Kárpát-medencében. Nyelvi-műveltségi szempontból egységesültek, korábbi körükből legnyugatabbra és legdélebbre kerültek, legkorábban és leggyökeresebben feudalizálódtak.

Az új és végleges haza is hasonló érintkezési pontok eredője, mint a korábbi őshazák voltak: három éghajlati övezet (atlanti, mediterrán, kontinentális), három nyelvcsalád (germán, román, szláv), továbbá három nagyobb történelmi vallás (katolikus, protestáns, görögkeleti) találkozik itt. A Kárpát-medence Európa földrajzi közepétől kissé nyugatabbra, a népességétől keletebbre helyezkedik el, kellős közepén viszont a közlekedési útvonalaknak. Az itteni népek mind jövevények, egy-két évszázados különbséggel a szlávok északról, a románok délről, a németek pedig nyugatról települtek be. A keletről érkezett magyarság a medence közepét foglalta el, a korabeli nemzetiségek körülvették, ők is fennmaradtak, majd századunkban szomszédos nyelvrokonaikhoz csatlakoztak, de mindmáig nem teljesen függetlenek. A medencében csak három népnek sikerült egységes államot kialakítania: a hunnak, az avarnak és a magyarnak, de csak a miénk bizonyult tartósnak, igaz, etnikai egység soha nem jött létre, s a jövőben sem képzelhető el. Hazánk és Észak-Balkán nyelvi-etnikai-vallási szempontból Európa legvegyesebb területe, műveltségi szempontból viszont korántsem ennyire megosztott. Minden irányú érintkezéssel állandóan számolnunk kell, különösen a medence közepén elhelyezkedő, legtagoltabb társadalomban élt-élő magyarságnak.

Központi elhelyezkedésénél fogva a magyarság szenvedte meg legjobban a nyugatról-keletről-délről rá zúdult csapásokat, békésebb időszakokban viszont az ő sorai gyarapodtak leggyorsabban. Átmeneti, ám nyugatias életformában élt, ennek megfelelő vallásokat követett; a magyar nyelvterülettel végződik Európában a reneszánsz, a barokk, a protestantizmus és több más művészeti-szellemi áramlat. A lemaradás-felzárkózás nemcsak a mának, hanem minden kornak, valamennyi nemzetnek elsőrendű problémája.

Az összefüggő magyar néptömböt alig szaggatták meg a viharok, nyelvi és műveltségi egysége megmaradt; a népcsoportok mindegyike csepp a tengerből, nem lehet lokális szubkultúráról beszélni,

csakis fejlődési fáziskülönbségből adódó eltérésekről. A magyarság nyelvi határai mindenfelé élesek, ellenben a népcsoportokéi átmeneteseek. A kisebb régiók zöme fiatal, ritka kivétel a korai feudallizmusból eredő (őrségi, székely), viszonylag kevés a jövevényelem is (kun és jász). A tagolást a nagyobb tájak, azokon belül a folyóhálózat könnyíti, az erdőtakaró, a domborzat viszont másod-, sőt harmadrendű szerepet játszik. Nagyon a szélsőségek: egyetlen falu (a tolnai Sióagárd), néhány községből álló falucsoport (Hollókő—Lóc—Rimóc), egy-egy nagyobb mezőváros, esetenként megye, sőt több százezer ember (pl. a székelyek) is alkothatnak népcsoportot. A fejlettebbek vállalják önazonosságukat, a kissé késedelmeskedők nem. Ezek a színek mostanában egybemosódnak, a határainkon kívül viszont külön színeződnek. Ismét nehéz korszakhoz érkezünk, de az eddigi folyamatos több ezer évünk a további fennmaradást előlegezi.

Katona Imre

DIE VOLKSKUNDE SIEBENBÜRGENS

In jüngster Vergangenheit ist die ungarischsprachige Geschichte Siebenbürgens erschienen, doch eine zusammenfassende Volkskunde Siebenbürgens gibt es überhaupt nicht.¹ *Károly Viski, Zoltán Szilády, Béla Gunda* und andere verfassten zusammenfassende Studien über die Volkskunde Siebenbürgens oder gesondert über die der siebenbürgischen Ungarn, doch erhoben sich diese niemals über den Grad einer niveaувollen populärwissenschaftlichen Arbeit.² Nun hat sich in den letzten Jahren der Ethnograph *Károly Kós* einen Überblick über die Volkskultur der Ungarn in Rumänien verschafft, doch auch er konnte diese Aufgabe nicht bewältigen. Das veröffentlichte Material ist vor allem deskriptiv, es mangelt an historischen Hintergründen und im allgemeinen geht sie über die zusammenfassende Darstellung einer Kleinlandschaft nicht hinaus.³

Auf diesem Gebiet haben aber die Siebenbürger Sachsen und Rumänen auch nicht viel mehr aufzuweisen. Einzig und allein die vor mehr als 60 Jahren erschienene, bündige Volkskunde der Sachsen von *Adolf Schullerus* sollte hier als Ausnahme hervorgehoben werden.⁴ Proportional gesehen, haben die Sachsen weitaus mehr Material zur Heimatforschung und Volkskunde gesammelt als die Ungarn.⁵ Ein schönes Ergebnis war doch jene Serie, die die ungarische Volkskunde in Rumänien in den siebziger und zu Beginn der neunziger Jahre vorlegen konnte, dennoch zeigt sich immer wieder der Mangel, dass in der Zwischenkriegszeit in Siebenbürgen kaum ungarische volkskundliche Arbeit betrieben wurde, und dass diese selbst vor dem ersten Weltkrieg kaum Früchte trug, obschon sie es hätte kragen können und müssen. Die Sachsen waren in diesen Zeiten sehr fleissig an der Arbeit. Ganz im Gegenteil zu der rumänischen Forschung, die vor dem ersten Weltkrieg noch recht wenig Ergebnisse aufzuweisen hatte; seither ist es im Einwohnerverhältnis gesehen jedoch viel mehr, was wir über die Rumänen wissen, als das, was uns von den beiden andern Völkern bekannt ist. Und dies bleibt auch dann so, wenn in den Sachkenntnissen starke Unausgeglichenheiten wahrzunehmen sind. Beispielsweise konnten sich die rumä-

nischen Forscher in den vergangenen Jahrzehnten — aufgrund religiöser Bezüge — nicht mit den im europäischen Vergleich ausserordentlich reich dastehenden Volksbräuchen und Aberglauben auseinandersetzen.

Es gibt auch andere Mängel und Hindernisse in der Forschung, auf welche an dieser Stelle nicht nur deshalb hingewiesen sein soll, weil auch die vorliegende Studie die fehlenden Zusammenfassungen zu ersetzen, nicht in der Lage ist, sondern weil hier auch die objektiven und subjektiven Gründe unterstrichen werden sollen. Die von ungarischer Seite ausgehenden siebenbürgischen volkskundlichen Forschungen gelten nach wie vor als heikle Themen. Auch eine vermehrte Vorsicht von den Gelehrten wirkt hindernd. Schon seit mehr als hundert Jahren liegt nun die Leidenschaft jenes ersten wissenschaftlichen Disputes wie ein Schatten über den ungarisch—rumänischen vergleichenden Untersuchungen (1863). Doch die Beschuldigung des Ungarn *János Kriza* durch den Rumänen *Iulian Grozescu*, in der Volksdichtung plagierte zu haben, war einfach nicht recht und blieb leider der Anfang für ähnliche segenslose Zusammenstöße.

Vor 1945 lenkte die Mehrheit in der ungarischen Forschung — wenn zahlenmässig auch relativ selten — ihr Augenmerk auf die das Rumänentum berührenden ungarischen kulturellen Einwirkungen. Doch schon in den dreissiger Jahren nahm dies eine grundlegende Wende, als nämlich die Studien zu Wechselwirkungen von den damals noch am Beginn ihrer Laufbahn stehenden *Gábor Lükő* und *Béla Gunda* erscheinen.⁶ Nach 1945 begann dann ein erneutes Kapitel in der Volkskunde der Ungarn: in Rumänien jetzt wurde vor allem der rumänische Einfluss demonstriert. Dies war nichts weiter als ein Schutzschild gegen die offizielle Kultur- und Wissenschaftspolitik in Rumänien, welche derlei Untersuchungen zuweilen gern sah, zuweilen beflissigte und zuweilen sogar erzwang. Schutzschild war dies auch gegen die Vergangenheit; eine Bemäntelung der Sehnsucht nach einem Leben in Frieden und der aus dem falsch interpretierten Geschichtsgewissen rührenden Minderwertigkeitsgefühle. Egal, ob dies nun aus Überzeugung geschah oder nicht, durch seine Einseitigkeit wurde die Wahrheit vergessen. Hier möchte ich hinzufügen: es ist klar, dass es nicht die einzige und keineswegs die Zentralfrage von ethnographischen Untersuchungen sei, Kulturelemente bis in ihre Ursprünge zu verfolgen. Und in meiner Studie möchte ich auch nicht auf dieser Spur bleiben, obgleich ich sie nicht völlig aus den Augen lassen werde.

László Kőváry, ein ungarischer Historiker aus dem vergangenen Jahrhundert, schrieb: „Siebenbürgen ist ein reiches unbekanntes Museum.“⁷ Diese Feststellung bezog er auf die gesamte Kultur der Grosslandschaft. In der ungarischen Ethnographie wird darauf zwar

nicht bis ins Detail eingegangen, es ist aber wohl bekannt, dass sich in der volkstümlichen Kultur der siebenbürgischen Ungarn massenhaft archaische Elemente erhalten haben. Was mag der Grund für Kóvárys Aussage gewesen sein? Warum war Siebenbürgen innerhalb der Grenzen des derzeitigen Ungarn eine Kulturmuseum?

Die Hauptgründe hierfür haben wir in den archaischen Zügen der spätf feudalen Verhältnisse zu suchen. Aus den Kapiteln, die *Ambrus Miskolczy* zu der von *Béla Köpeczi* redigierte Geschichte Siebenbürgens schrieb, geht eindeutig hervor, was für eine wirtschaftliche Stagnation dieser entfernten, östlichen Provinz im Habsburger Reich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Stempel aufdrückte.⁸ Worte wie „rückständig“, „unterentwickelt“ und „erstarrt“ kommen in Zusammenhang mit dieser Epoche auch in der früheren historischen Fachliteratur vor. Als ob sie eine Art unumwinnbar obligatorische Evolution suggerieren wollten, deren Stufen allesamt genommen werden müssen. Wahrscheinlich war dies aber nicht an dem. Dennoch existierten auch regionale Typen des Feudalismus, die „klassische“, „vollkommenere“, „gereifere“ oder „weniger entwickelte“ Varianten verkörpern. Die ungarische Geschichtsschreibung hat leider erst Anfangsschritte um auf dem Weg unternommen, in der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklung die landwirtschaftlich-regionalen Abweichungen aufzudecken.

Schauen wir uns nun einige wichtige Züge und Bedingungen in Verbindung mit Siebenbürgen an! Die geographische Abgekapseltheit des Siebenbürgischen Beckens ist von vornherein determinierend. Die schwere geographische Zugänglichkeit, die Ketten von hohen Gebirgen trugen dazu bei, dass diese Grosslandschaft von den wichtigsten Verwaltungs- und Kulturzentren Ungarns weit entfernt blieb. Nachdem das ungarische Königreich 1541 in drei Teile zerfallen war, wurde das mittelalterliche Staatwesen am organischsten in dem westlichen Landesteil weitergeführt, der den Habsburgischen Herrscher gewählt hatte. Hier standen die Komitate auch gleichzeitig mit den im Westen benachbarten österreichischen Erbprovinzen in Verbindung. Das türkische Eroberungsgebiet wurde von ihnen nur partiell beeinflusst und kontrolliert. Und so war es eben auch die Türkenherrschaft, als ein isolierender Keil, der dazu beitrug, dass sich ein Sonderweg für Siebenbürgen herausbildete, der dann ausser den kulturellen und rechtlichen Eigenartigkeiten auch den Ausschluss aus wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozessen mit sich brachte. All dies steht einer ethnographischen Untersuchung des 19.-20. Jahrhunderts zwar sehr fern, doch im Endeffekt ist es nicht ohne Belang bei der Gestaltung des Bildes von der neuzeitlichen Volkskultur.

Sehr wichtig war es, dass sich das Verhältnis zwischen Leibeigenen und Grundherren in Siebenbürgen und im enger gefassten

Ungarn abweichend gestaltete. In Siebenbürgen gab es keine zentrale Urbarialregulierung. Infolgedessen blieben die bäuerlichen Dienstleistungen und Abgaben schier unübersichtlich und es bildete sich auch kein einheitliches Hufensystem heraus. Doch auch der wirkliche Grossgrundbesitz war nicht vorhanden. Was da war, wurde zerstückelt, sodass die Grundherren verhältnismässig arm blieben. Sie lebten unter unwirtschaftlichen Bedingungen und bewirtschafteten ihre Güter nicht nach zeitgemässen Gesichtspunkten wie die gleichgrossen Grundbesitzer im engeren Ungarn.⁹

Ein ebenfalls wesentlicher Umstand war der hohe Anteil an freiem Bauerntum in Siebenbürgen. So machten 1821 von der steuerzahlenden Schicht die Hübner 39,17%, die Häusler 18,83%, und 27,21% die freien Bauern aus (der Rest gehörte in weitere Kategorien). Zur gleichen Zeit nahm der Anteil der freien Bauern in den Szekler Stühlen 32,45% und 67,99% in den sächsischen Stühlen und Distrikten ein.¹⁰ Diese Proportionen sind aber keinesfalls als eine Art Positivum in der Gesellschaftsentwicklung anzusehen, sondern vielmehr die Folgeerscheinungen der archaischen Verhältnissen und die Konservierung einer Lokalgesellschaft zu betrachten sind. So überrascht es nicht, dass auch das wichtigste Element der ständischen Konstitution, das Bündnis der drei siebenbürgischen ständischen „Nationen“, bis 1848 seine spätmittelalterliche Form beibehielt.

Auffallend ist auch der niedrige Anteil der städtischen Bevölkerung, jene Schicht, also die am ehesten als Kulturvermittler bezeichnet werden kann. Auf dem Territorium des Grossfürstentums Siebenbürgen gab es 1847 elf königliche Freistädte drei Adelstädte, 50 Marktflecken und 13 tributpflichtige Orte (mit Ausnahme einer Gemeinde sind also 76 Orte mit anzusehen Stadtrecht).¹¹ Zum Vergleich sei hier angeführt, dass es 1844 im engeren Ungarn auf dem am weitesten entwickelten westlichen Gebiet allein im Komitat Sopron (Ödenburg) 43 und im Komitat Vas (Eisenburg) 44 Orte mit städtischem Rechtscharakter gab (also insgesamt 87), von denen vier die Privilegien einer königlichen Freistadt, eine die eines Bischofsitzes und die übrigen die Privilegien von Marktflecken besaßen.¹² Hier gibt es kein Platz dafür den Grad der Urbanisierung darzustellen und die Bevölkerungsdichte und Gebietsgrösse zu vergleichen, sei hier nur so viel angemerkt, dass die grosse Mehrheit von Marktflecken sowohl in Siebenbürgen wie auch in Westungarn im grossen und ganzen eine Siedlung mit einer ähnlich-grosser Einwohnerzahl und demselben dörflichen Äusseren bedeutete.

Der Anteil einer weiteren möglichen Schicht von Kulturvermittlern, der Kleinadel, war in Siebenbürgen niedriger als im engeren Ungarn (3,5% und nahezu 5%).¹³

Doch nun zurück zu der Metapher von Kóváry: Welchen Platz nahmen die drei Völker in diesem „Museum“ ein? Wie war ihr Verhältnis zueinander? Es ist nicht meine Absicht, hier unanfechtbare Bewertungen abzugeben, entweder von Entwicklungsunterschieden zu sprechen, oder die Werturteile zu suggerieren, weil die Problemstellungen fast schon abgenutzt klingen. Statt ihrer suche ich nach anderen, exakteren Begriffen. Da das klassische Material für ethnographische Beschreibungen in Ungarn aus der Zeit jener Auswirkungen stammt, als die industrielle Revolution die Bauernschaft endgültig erreicht und erfasst hatte, liegt jener Gesichtspunkt auf der Hand: wann, in welchem Masse und inwieweit kam der Einfluss der industriellen Revolution unter den Völkern Siebenbürgens zur Geltung?

Zuvor sollten aber noch zwei Dinge angemerkt sein: 1. Es handelt sich hier um einen Prozess, der einen Zerfall und eine Umgestaltung in der herkömmlichen Kultur und Gesellschaft mit sich bringt. 2. Dieser Prozess zielt letztendlich auf die Verbürgerlichung ab, obgleich bei diesem Begriff in Verbindung mit der siebenbürgischen Bauernschaft Probleme auftreten.

Die Verbürgerlichung der Bauern gehört in der ungarischen ethnographischen Fachliteratur zu den recht häufig erwähnten, aber nicht genügend dargestellten Themenkreisen. Ich persönlich sehe seine wichtigsten Kriterien folgendermassen: die Schriftlichkeit dringt der Mündlichkeit gegenüber in der Vordergrund; starke Beeinflussung der Lebensweise durch moderne Urbanisationswirkungen (z. B. Verbreitung von Erzeugnissen der Fabrikindustrie statt von Produkten aus dem Heimgewerbe); Laizismus, Herausbildung des politischen Interesses und des nationalen Identitätsbewusstseins sich heraus; Erscheinung und Verbreitung der Unternehmergeistes und des Warenkleinproduzentenbewusstseins. (Diese Aufzählung ist nicht vollständig, und die Reihenfolge bedeutet keine Rangfolge.)

Wendet man diese Aspekte bei einem Vergleich der drei siebenbürgischen Völker an, so zeichnet sich eine charakteristische Gliederung ab. Von Deutschland aus gesehen, gelten die Sachsen eindeutig als archaische Volksgruppe. Die zwischen den beiden Weltkriegen betriebene Sprachinselforschung betrachtete sie — wie alle anderen deutschen Diaspora im Osten — auch als solche. Gemessen an den inneren Verhältnissen Siebenbürgens, waren sie jedoch unbestritten, die sich am meisten verbürgerlichten. In seiner zitierten Statistik schrieb Kóváry über sie: „Allein die Siebenbürgener Sachsen sind es, die die Industrie im Blute haben.“ „Es gibt kaum einen Sachsen, der nicht schreiben oder lesen kann.“¹⁴ Der erste Satz war ein Hinweis auf die Rollen der sächsischen Städte im traditionellen Handel und Handwerk. Der zweite summierte das Ergebnis, dass die sächsisch-lutheranische Landeskirche seit

1722 von jedem Brautpaar noch vor der Hochzeit das Können von Schreiben und Lesen verlangte. Diese Praxis hat sich auch in mehreren europäischen Ländern mit evangelischer Religion in ähnlicher Weise durchgesetzt.

In den romantischen modischen Nationalcharakterologien des vorigen Jahrhunderts, konnte man über die Sachsen folgende Attribute lesen: Sie seien sparsam, nüchtern, ordnungsliebend, fleissig, eigennützig, verschlossen, undankbar, ungeduldig und machthaberisch.¹⁵ Hierin zeigt sich das spezifische Konglomerat einer Bauernschaft, die sich schon auf dem Weg zur Verbürgerlichung befand, dennoch ihre Privilegien eifersüchtig hütete. Und zu Recht waren jene aburteilenden Charakteristika gegeben worden, denn gerade die Sachsen schützten auch in der bürgerlichen Epoche ängstlich die Überreste ihrer mittelalterlichen Sonderstellung. Auch nach der Auflösung der ständischterritorialen Organisation (1876) blieben dennoch solche Institutionen wie die *Nachbarschaft*, die *Bruderschaften* und die *Schwesterschaften* erhalten, die dann noch durch zahlreiche Vereinigungen neuen Typs, vor allem durch Gemeinschaften mit ökonomischen Zielen ergänzt wurden.¹⁶ (Die Parallelen zu den teils mitgebrachten, beziehungsweise im nachhinein herausgebildeten örtlichen Autonomien dienten in Westeuropa als Grundlage für die bürgerliche Demokratie, nachdem sie die absolutistischen Systeme überstanden hatten.) Nach 1920 lösten sich diese örtlichen Organisationen dann im Königreich Rumänien, in einem Staat dieser der diese Organisationen nicht nur schwer duldeten, sondern nein, in Ermangelung an Traditionen sogar nicht einmal kannte, wöllig auf. Zur Zeit der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie erwiesen sie sich jedoch noch geeignet dafür, durch eine kluge und planmässige Führung der Intelligenz und der Kirche die grossen Fragen der Verbürgerlichung zu bewältigen und diese in ihrem Bewusstsein archaische und ständisch verfallene Volksgruppe in die bürgerliche Epoche hinüberzuführen. Ihre Identität nahm neuzietlichen Charakter an, und mit Hilfe dessen wurde eine aufblühende Kleinbauerngesellschaft geschaffen. Die sächsischen Bauern, denen man Mitte des vergangenen Jahrhunderts noch ihre Rückständigkeit und ihr Misstrauen zum Vorwurf gemacht hatte, sahen recht bald die Notwendigkeit einer Modernisierung ein. So gab es schon zu Beginn dieser Jahrhunderts — vor allem Burzenland — in einem beträchtlichen Teil der von Sachsen geführten Gemeinden, elektrisches Licht, Gehwege, landwirtschaftliche Maschinen, Casinos und alles, war zur bürgerlich städtischen Lebensweise dazugehört. Dennoch hielten sie an ihren traditionellen Bräuchen und auch an ihren Vokstrachten eisern fest.¹⁷

Bedauerlicherweise trat diese Entwicklung bei der grössten ungarischen Volksgruppe in Siebenbürgen, bei den Szeklern, nicht

ein. Einerseits waren hier die natürlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ungünstiger, andererseits fehlte es ihrer örtlichen Führung auch an Zielbewusstsein. Es ist bemerkenswert, dass ihre schwächeren, dennoch existierenden und auf eine grosse Vergangenheit zurückblickenden örtlichen Autonomien zu einem grossen Teil gerade im Zeitalter des Dualismus verschwanden.

Die Forschung der ungarisch-sächsischen Kulturbeziehungen wurde unverdienterweise sehr vernachlässigt, woran beide Seiten ihre Schuld tragen. Von ungarischer Seite kann nur der Name von *Jenő Nagy* erwähnt werden. In seinem Lebenswerk spielten die Bekanntmachung und Bewertung sächsischer wissenschaftlicher Forschungen sowie die Untersuchung kulturgeschichtlicher Entlehnungen eine wichtige Rolle.¹⁸ An der Wiege der uns so lieben, in ihrem Stil etwas veralteten Volkskunst der siebenbürgischen Ungarn (Keramik, Möbelmalerei, Stickereien, Trachten) standen gleichrangig neben den Fürstenhöfen und Hochadelschlösser, die die Inspirationen von Gotik und Renaissance vermitteln, auch die sächsischen Städte. Wir wissen aber fast gar nichts darüber, wie dies zustandekommen konnte.

Aufgrund der ständischen Gegensätze erlitten die ungarisch-sächsischen Beziehungen von der Fürstenzeit an einen Bruch, und die Spannung hielt in ihren Überlieferungen und ihrer Dauerhaftigkeit bis in jüngste Zeiten an. So gab es beispielsweise den einen oder anderen sächsischen Ethnographen, der den rumänischen Einfluss auf die sächsische Kleidung eher gewillt war anzunehmen als den ungarischen!²⁰ Wie stark oft die Diskrepanzen zwischen ungarischen und sächsischen Forschern waren, mögen jene Erklärungen anschaulich widerspiegeln, die sich an den Ursprung des bestichteten Filzmantels aus Stolzenburg, (Komitat Hermannstadt), welcher zu den wirklich repräsentativen Stücken der sächsischen Volkstracht zählte, anknüpften. So nannte ihn der Ungar *István Györffy* ein uraltes Stück aus Siebenbürgen und anhte dahinter eine alte ungarische Überlieferung, die von den Sachsen übernommen wurde. Die Sächsin *Luise Netoliczka* erkannte zwar an, dass dies ein entfernter Verwandter des ungarischen Filzmantels sei, der jedoch nicht übernommen wurde, sondern auf ein deutsches Muster aus dem Mittelalter zurückzuführen ist. Laut *Julius Bielz* gelangte dieser Mantel von den Bürgern der Sachsenstädte aufs Land. *Carl Göllner* behauptete, dass der aus Deutschland stammende Rittermantel sein Vorbild sein könne. Wenn man nun noch hinzutut, dass der Österreicher *Arthur Haberlandt* den ungarischen Filzmantel für den Abkömmling einer dakischen Urform hält und auch die urgermanische Parallele dazu gefunden zu haben meint, dann — so glaube ich — wird uns klar, wie schwer es ist, auf ähnliche Fragestellungen zu antworten.²¹

Die Lage der Rumänen in Siebenbürgen hat sich — in der hier von uns skizzierten Struktur — genau umgekehrt gestaltet wie die der Sachsen. Im Vergleich zum Moldaugebiet sowie zu den Landschaften Walachei und Dobrudscha waren sie die am meisten verbürgerlichten, wenn man vor 1920 überhaupt — entsprechend den hier gegebenen Aspekten — von einer bäuerlichen Verbürgerlichung in Zusammenhang mit den rumänischen Volksmassen sprechen darf. Meiner Ansicht nach konnte das hier vorgestellte Aspektsystem nur auf die einzelnen Familien bezogen werden. Eine Ausnahme bildeten ausserhalb Siebenbürgens höchstens die mit den Deutschen im Banat mit wohnenden Rumänen. Was Siebenbürgen anbelangt, dort stellt das Rumänentum die archaischste Volksgruppe dar. An dieser Einstufung ändert auch das nichts, dass auch die die Altersslufen ihrer Kultur nachweisbar sind, z.B. unter den rumänischen Volksgruppen des Burzenlandes oder aus der Gegend von Hermannstadt und aus dem Erzgebirge.

In der rumänischen Fachliteratur sucht man vergebens nach den hier von uns angeführten Gesichtspunkten, in ihrem Mittelpunkt steht einzig und allein der Nachweis der Einheit der drei rumänischen sog. „historischen Länder“. So hat beispielsweise *Nicolae Dunăre*, einer der Forscher, der sich in den letzten Jahrzehnten am meisten mit der rumänischen Ethnographie Siebenbürgens auseinandergesetzt hat, in seiner umfangreichen Monographie über das Burzenland jenes Gebiet, in dem die Rumänen nach urkundlicher Beweisen erst nach den Ungarn und den Sachsen auftauchten, als Drehachse und Treffpunkt der „drei Länder“, bezeichnet.²² Auch in den Studien zum Burzenland erhielt die Anführung der verschiedenartigen Beziehungen zwischen den Siebenbürgenern und den Bewohnerern von Moldau—Walachei, als Beweis für die imaginäre alte rumänische Einheit, besondere Betonung.²³ Diese Beziehungen (Handel, Arbeitsmigration, Weidung, Einwanderung) werden natürlich auch in der ungarischen Fachliteratur nicht verneint, denn daran hatten auch die beiden anderen Völker Siebenbürgens tätigen Anteil. (Die historisch-juristische Beweisführung fehlt natürlich in der ungarischen Interpretation.) Auch für die Ungarn war die Tatsache der sich über die Karpaten hinaus erstreckenden Beziehungen von Wichtigkeit, weil sie doch zu jener Erklärung beitrug, warum das Rumänentum in Siebenbürgen — obschon sich seine Volkskultur auf zahlreichen Gebieten von der moldau—walachischen unterscheidet — so sehr anders ist als das Ungarntum oder das Sachsentum. Die von Süden einwandernden, beziehungsweise in engen Verbindungen zu den Landschaften jenseits der Karpaten stehenden Volksmassen erhielten den Nachschub für ihr Anderssein zu einem guten Teil auf diese Weise.²⁴

In der Beurteilung der archaischen Wesenzüge der Volkskultur von Siebenbürgen gibt es von der Feststellung her an sich keine Diskussionen zwischen der ungarischen und der rumänischen Ethnographie, von der Interpretation her jedoch umso mehr, denn auf rumänischer Seite ist ja auch diese der offiziellen Geschichtsanschauung voll und ganz untergeordnet. Es ist weder übertrieben noch verschärft, dass in der rumänischen Fachliteratur jene Meinung als allgemein gilt, dass alles, was in ethnologisch-ethnographischen Sinne, „uralt“, „althergebracht“ oder mit gleichwertigem Wort „primitiv“ ist — sei dies nun ein Werkzeug, eine Arbeitsmethode oder ein Gegenstand —, und somit in die älteste Kulturschicht des Gebietes eingereiht werden kann, ihrer Ansicht nach jegliche Diskussion ausschliessend, rumänisch ist, denn die Ureinwohnerschaft von Siebenbürgen war ein stets schon auf diesem Land lebendes Rumänentum, sodass auch das früheste Kulturerbe von ihm abstammt. Diese Auffassung ist keineswegs neu, denn schon *Béla Gunda* kritisierte eine Flugschrift von *Simion Mehedinti*, der 1942 versuchte, anhand prähistorischer volkskundlicher Angaben die Kontinuität der Dakorumänen zu beweisen.²⁵

Barbu Slatineanu, ein hervorragender rumänischer Volkskundeforscher aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts, behauptete von den siebenbürgischen Keramiken, dass die Ungarn die Fertigung von Schmuckgefässen von den Sachsen erlernt hätten, und die Fertigung unglasierter Gefässe von dem ureinsässigen Rumänen übernommen hätten, denn als nomadisierende Eroberer hätten sie gar keine Keramikultur besitzen können.²⁶

In Arbeiten, die die Volkstracht in der rumänischen Ethnographie zusammenfassend behandeln, bleibt der Hinweis auf die Darstellungen an der römischen Traianus-Säule und auf dem Relief von Adam Clisi garantiert nicht aus. Demnach bestend zwischen der Kleidung der Daken des Altertums und der rumänischen Volkstracht des 20. Jahrhunderts eine direkte Verbindung.²⁷

Es ist kaum notwendig, hier anzumerken, dass der Vorgänger der rumänischen Bauerntracht des 20. Jahrhunderts während des Mittelalters im grössten Teil Europas getragen wurde, und über seinen späteren Verblieb gibt es nicht nur auf dem rumanischen Sprachgebiet Angaben.

Selbst ein ausgezeichnete Wissenschaftler, wie der gegenwärtige „grosse Alte“ in der rumänischen Soziologie, *Henri H. Stahl*, liess sich zu wagemutigen ahistorischen Erklärungen hinreissen, als er den Status der Ureinwohnerschaft beweisen wollte. Er spricht vom altertümlichen Ursprung der rumänischen Dorfgemeinschaftssystems. Da die ziemlich ärmlichen Schriftdenkmäler nur, weil bis in die frühe Neuzeit zurückreichenen, — „sie sich während der tausend Jahre andauernden barbarischen Völkerwanderung nicht

hatten entfalten können", werden die fehlenden Beweise durch logische Argumente ersetzt.²⁸

Ähnliche Beispiele liessen sich noch lange anzuführen. Erneut betonen wir an dieser Stelle, dass die rumänische Volkskultur des 19.-20. Jahrhunderts an archaischen Elementen unerhört reich ist. Es handelt sich nämlich darum, dass, man in den rumänischen Dörfern, als eine bewusste ethnographische Sammelarbeit einsetzte, noch derartige Zustände vorfand, welche man weiter westlich gar nicht mehr, oder oder höchstens noch in Spuren antreffen konnte. Dieses reiche Erbe aus dem dem Mittelalter, der für die Volkskultur des späten Feudalismus charakteristisch war, gab der Anlass für die angeführten Interpretationen. Auch die Schwäche der kulturvermittelnden rumänischen Schichten trug zur Herausbildung dieser Situation bei. Es ist weitläufig bekannt, als die sich emporstrebenden vornehmen rumänischen Familien Mitglieder der „natio hungarica“ wurden, gaben sie ihre Nationalität auf. Ein rumänischer Adel gab es kaum. Noch augenfälliger war jedoch der niedrige rumänische Anteil an Stadtbewohnern. Laut der Volkszählung von 1910 wurden in Siebenbürgen 346.567 Städter registriert, das sind 12,9% der Gesamtbevölkerung. Von ihnen wiesen sich wiederum 59,36% als Ungarisch- 16,26% als Deutsch- und 23,64% als Rumänischsprechende aus, der Rest gehörte anderen Sprachgruppen an. Im Vergleich zu ihrer eigenen Bevölkerungsgrösse lebten 22,40% der Ungarn, 24,07% der Deutschen und 5,56% der Rumänen in der Stadt. Unter den 29 Städten bildeten in 19 die Ungarn, in je 5 die Deutschen und die Rumänen die grösste Nationalitätengruppe. In 17 waren die Ungarn, in einer die Deutschen und in vier Städten die Rumänen in der absoluten Mehrheit. In sieben Städten hielten sich die einzelnen Nationalitäten die Waage.²⁹

Wir stehen der Befremdung zwischen den Ungarn und den Rumänen oft unverständlich gegenüber, wird sie als unbesiegbar und unerklärlich betrachtet, weil wir ihre Gründe in Wirklichkeit ja auch gar nicht kennen. Hier geht es nicht allein um historische Interessengegensätze. Denn wir dürfen nicht vergessen, dass sich eine der schärfsten und standhaftesten Kulturgrenzen Europas eben an Siebenbürgens Grenze entlang-, beziehungsweise zwischen dem ungarischen und dem rumänischen Ethnikum dahinzog. Hierbei denke ich an die Zugehörigkeit zur okzidentalen beziehungsweise orientalen Kirche, sowie an die Folgen daraus, die sich bis in unsere Tage auswirken. Die Religion und die damit engverbundene kulturelle Orientierung war entscheidend, welche mit der Annahme oder aber der Ablehnung unendlich vieler geistiger und künstlerischer Strömungen verknüpft war. Werfen wir jedoch einen Blick über die Karpaten hinaus, so treffen wir dort auf andere Gesellschaftsverhältnisse und -strukturen, auf ein anderes Rechtsbewusstsein und

Rechtsgefühl. Die Rolle von Individuum und Gemeinschaft unterscheidet sich von dem, was man in Siebenbürgen, dieser kleinen Provinz, antrifft, welche die Ausstrahlung der westeuropäischen Kultur aufnimmt, von deren Hauptzentren jedoch weit entfernt liegt. Ich glaube, kaum zu übertreiben, wenn ich wieder und wieder auf die bis in unsere Zeit anhaltende Gültigkeit dessen, und zwar auf die Tatsache des Unterschieds zwischen diesen beiden Völkern sowohl von ihrer Kultur als auch von ihrer Mentalität her aufmerksam mache.³⁰

In der von uns vorgegebenen dreipoligen Struktur placieren sich die Ungarn zwischen den Sachsen und den Rumänen. Wie ich schon erwähnte, gilt Siebenbürgen in Hinblick auf das gesamte ungarische Sprachgebiet als archaische Grosslandschaft. Dies bedeutet aber noch keine Gleichheit in der Kultur der ungarischen Landschaften innerhalb Siebenbürgens. Hier haben sich recht typische Unterschiede herausgebildet. Als Voraussetzung könnte die zentrale Rolle des Szeklerlandes (Ostsiebenbürgen) angeschnitten werden, welchen gegenüber die westsüdsiebenbürgischen Inseln und Streugemeinden der ehemaligen Komitate als Peripherie dastehen. Doch lässt sich dieses Modell anhand der gegenwärtigen Kenntnisse nicht beweisen. Einesteils, weil auch innerhalb des Szeklerlandes Gebiete mit einer offeneren oder geschlosseneren alten Kultur vorkommen, andernteils, weil man die gleiche Mannigfaltigkeit auch zwischen Volksgruppeninseln und Streugemeinden antrifft. Wie aus meinem eingehenden Überblick hervorgeht (das Beweismaterial kann ich hier natürlich nicht einzeln anführen), gelten Kalotaszeg, Kolozsvár—Hóstát (Klausenburg), das Burzenland, Süd—Háromszék und Torockó als die offensten, hingegen Mezőség, Gyimes, Kászon und die kleinen Streugemeinden in Nordsiebenbürgen als die geschlossensten Kulturen.³¹ Die Gliederung weist auch auf die erreichte Stufe der Verbürgerlichung der Bauernschaft hin, obgleich wir wissen, dass die neuen Stilrichtungen der ungarischen Volkskunst und die zu ihnen parallel verlaufenden Erscheinungen entweder gar nicht oder erst recht spät und stark gefiltert nach Siebenbürgen gelangten. Eben dies kann auch von so mancher Neuerung, die sich während des 19. Jahrhunderts in der Volkskultur innerhalb den engeren Ungarns so triumphal verbreitete, gesagt werden.

Anstatt die ungarischen Landschaftseinheiten hier einzeln zu charakterisieren, möchte ich einige Beispiele nennen, die uns die Beziehungen unter den drei Nationalitäten und ihre Wechselwirkungen aufeinander anschaulich darstellen. *György Martin* hat sich in mehreren Studien mit den Tänzen der Ungarn und der Rumänen in Siebenbürgen auseinandergesetzt. Ich halte jene Feststellung für ausserordentlich wichtig und typisch, dass nämlich unter den Tänzen der siebenbürgischen Rumänen die Paar- und Solotänze ebenso

eine entscheidende Rolle einnehmen, wie dies auch bei allen anderen Völkerschaften und Nationalitäten des Karpatenbeckens der Fall ist. Dies ist deshalb so auffallend, weil von den Karpaten aus nach Süden hin im gesamten Balkan eine ältere europäische Tanzmode, und zwar der Reigen, allgemein ist. Zu diesen zählt auch der zum rumänischen Nationaltanz avancierte *hora*. Dieser Tanz hat sich aber in Wirkung einer offiziellen Nationalpropaganda im Kreise des siebenbürgischen Rumänentums verbreitet, ähnlich wie der Tschardasch, der seinen Ursprung in einem Kunstdanz hat, in vielen ungarischen Gebieten. Der verstreut auch im Tanzschatz der siebenbürgischen Rumänen vorkommende archaische Mädchenreigen ändert ebenfalls nichts an diesem Bild, denn dieser ist ebenso verstreut auch in weiter entfernten ungarischen, slowakischen und auch polnischen Überlieferungen anzutreffen.³³

Schon dem aristokratischen Memoirenscheiber Baron *Péter Apó* fiel die Rolle der Tracht bei der Identifikation der Nationalitäten auf (1736). Es gibt Kleidungsstücke, die eine recht ruhmlose Laufbahn nahmen; so klang die Bezeichnung „bundsuhtragender Walache“ im ungarischen Sprachgebrauch sehr abwertend selbst dann, als noch ein beträchtlicher Teil der siebenbürgischen Ungarn selbst Bundschuhe zur Arbeit anzog. Das Sich-um-jeden-Preis-unterscheiden-Wollen klingt aus dem folgenden Zitat heraus, obwohl es hier mehr um einen Modewechsel im Laufe der Verbürgerlichung ging. „Die ungarischen Männer flochten deshalb ihre Haare nicht mehr ein, weil sie nicht als Walachen angesehen werden wollten“, schreibt der ungarische Ethnograph *János Jankó* 1892.³⁴ *Károly Kós* stellte eine lehrreiche Studie über die verschiedenen Röcke in Siebenbürgen zusammen. Daraus geht hervor, dass der alte sog. *katrinca*, eine Art Überrock, mit Ausnahme von Gyimes-Tal, wo er organischer Bestandteil der Frauenkleidung war, während des 20. Jahrhunderts nur von den Rumänen getragen wurde. Dahingegen war der geschneiderte sog. *rokolya* eine typische Tracht bei Ungarn und Sachsen.³⁵

Oftmals gehen überraschend neutrale Objekte eine ethnische Bindung ein. So war es ebenfalls *Károly Kós*, der die Typologie der siebenbürgische Spinnrocken erarbeitete. Bei einer detaillierten Analyse dieser kann festgestellt werden, dass der am Gürtel befestigte Stabocken vorwiegend von den Rumänen, der Sohlenrocken jedoch sowohl von Ungarn als auch von Rumänen (in Szilágyáság, Nordsiebenbürgen, Mezőség und den Landschaften eines grossen Teils des Szeklerlandes) und schliesslich der Stuhlrocken in erster Linie von den Ungarn und den Sachsen (Kalotaszeg, Mittel- und Südsiebenbürgen) während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts benutzt wurde. (Die gestreute Verbreitung des Spinnrades brachte nur noch Farbe in dieses Bild.)³⁶ Mit dem Stabocken wurde fast den

ganzen Tag über im Kommen und Gehen, auf dem Weg zu einer anderen Arbeit, jede freie Minute ausnutzend, gesponnen, weil der Haushalt nur so mit ausreichend viel Textilien versorgt werden konnte. Die beiden anderen Rocken konnten jedoch nur an einen bestimmten Platz gebunden, bedient werden. Mit ihnen arbeitete man in der Spinnstube, was schon eine höhere Betriebsorganisation und eine gewisse Tendenz zur Verbürgerlichung darstellte. Denkt man an all die Widerwärtigkeiten in Verbindung mit ethnischen Symbolen, so können wir vielleicht von Glück sagen, dass der Spinnrocken nicht dazwischen geraten ist.

Das lange Nebeneinanderleben der verschiedenen Nationen hatte natürlich auch in Siebenbürgen – wie überall auf der Welt – zahlreiche Wechselwirkungen zum Ergebnis.³⁷ Die Ethnographie des Warenaustauschs gehört zu den dankbaren Forschungsgebieten. *Károly Kós* hat sich auch hier als hervorragender Forscher erwiesen. Die ungarischen Töpfer von Alsózára arbeiten zu einem grossen Teil für die Rumänen, ebenso auch die ungarischen Kürschner von Zalátana, während die rumänischen Zimmerleute von Bedecs (Kalotaszeg) häufig den Bestellungen von Ungarn nachkamen. Wir wissen auch von regelmässigen gegenseitigen Hilfeleistungen bei der Arbeit in Dörfern mit gemischter Nationalität; in Mezöség (Zentralsiebenbürgen) werden die Tänze den anderen zu Ehren gegenseitig aufgeführt; man hört die Musik der anderen auf Vergnügungen an und nimmt am Totenschmaus bei den anderen teil.³⁸ In dem Bereich von Texten und der Musik liefert die Folklore Beispiele von sehr vielen lokalen Übernahmen. Der ungarische Folklorist *József Faragó* erforschte³⁹ zum Beispiel eine ganze Serie von Balladenentlehnungen.

Unter solchen Gegebenheiten sollte man sich nicht über häufige Missverständnisse und Interpretationsirrtümer wundern, die auch mit der Beurteilung der eigenen Volkskultur, und nicht allein in vergleichenden Untersuchungen auftauchen. Der ungarische Forscher *Oszkár Mailand*, ein ausgezeichneter Sammler auf dem Gebiet der Volksdichtung von siebenbürgischen Ungarn und Rumänen, zeichnete über eine seiner Reisen zu Beginn des Jahrhunderts auf, dass er in dem Maroszecker Dorf Szentgerice den Sontagsnachmittagstanz der Szekler Burschen kritisiert habe. Er behauptete, dass dies ein rumänischer Tanz sei, was dann weder von den Burschen noch vom Dorfrichter akzeptiert worden sei. Ganz im Gegenteil wehrte man sich dagegen, dass die Originalität der alten Szekler Bräuche angezweifelt wurde. Aus jenen Aufzeichnungen geht leider nicht hervor, worin der Gegenstand des Streites genau bestand.⁴⁰ Wahrscheinlich mag hier etwas ähnliches vorgefallen sein, wie zu Beginn der jetzigen siebziger Jahre, als die Volksmusik aus Zentralsiebenbürgen in den Budapester Jugendtanzhäusern: immer mehr

Mode wurde die Angehörigen älterer Generationen, deren Ohr sich an die neuartigen ungarischen Volkslieder gewöhnt hatte, diese jedoch als „rumänisch“ empfanden.

Die Ethnographie ist noch auf viele ähnliche Fragen eine ausreichende Antwort schuldig. Es gibt noch viele weisse Flecken auf der gedanklichen Landkarte unserer Kenntnisse. Diese nähren aber leider die Vorurteile und befördern nicht die objektive Anschauungsweise der Verschiedenartigkeit der anderen Volkskulturen.

Es muss hier wohl kaum betont werden, wie wichtig und dringlich es wäre, die Volkskunde von Siebenbürgen zu erforschen. Doch wahr ist es auch, dass wir die Möglichkeiten zur Analyse zugänglichen Materials nicht immer und nicht tiefgreifend genug genutzt haben. Auch auf diesem Gebiet haben wir viel nachzuholen.

Und nur, wenn wir diese Schuld auch abtragen, lassen sich aus dem hier aufgezeigten Modell auch Lehren ziehen. Die Tatsache nämlich, dass eine Grosslandschaft — im gegebenen Falle Siebenbürgen — insgesamt eine archaische Kultur besitzt, stellt an und für sich noch keinen Wert dar. Wir haben ja gesehen, wie relativ dieses Urteil sein kann. Etwas Archaisches kann ebenso ärmlich oder einfach sein wie sein Gegenstück, wie z. B. die neuzeitliche, bürgerliche Bauernkultur. Ja, die alte Kultur ist von ihrer Natur her im allgemeinen universal, internationaler und umfasst ursprünglich weitaus grössere regionale Einheiten als die neueren Kulturmoden und -schichten mit ihren vielen lokalen Varianten. Eines der anschaulichsten Beispiele hierfür bieten die Volkstrachten, und auch der reale geschichtliche Hintergrund für die hier genannten rumänischen Beispiele.

Das Archaische, wenn es nur als „uralt“ aufgefasst wird, also als früheste bekannte Stufe der Kultur bedeutend, ist natürlich wertvoll für die Wissenschaft, doch ich meine, es ist dies vielmehr noch dann, wenn Möglichkeiten für die Komparatistik eröffnet werden. Demnach lassen die siebenbürgischen Archaismen die zeitlich und räumlich differenzierbaren Schichten und Variationen der ungarischen Volkskultur gegenüber den neueren Stilrichtungen und Veränderungen in der Lebensweise noch deutlicher abstecken. Die hier angeführten Tanzforschungen von *György Martin* sind ein lebhaftes Beispiel dafür, wie die siebenbürgischen Tänze eine Erklärung für die Interpretation der Vergangenheit des Tanzschatzes mehrerer anderer Völker im Karpatenbecken lieferten. Hier geht es nicht allein um landschaftliche Varianten, sondern darum, historische Tiefen aufzudecken. *Martin* entdeckte in Siebenbürgen jene Vorläufer, die schliesslich zur Herausbildung der westungarischen und der mittelungarischen Tänze führten, wo die Forschung sie jedoch nicht mehr antreffen konnte.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist auch die rumänische und die sächsische Volkskultur unbedingt differenzierter. Denkt man an den gesamten ungarischen Sprachraum, so ist es Siebenbürgen, welches dem ethnographischen Bild, das durch klassische ungarische ethnographische Beschreibungen und Folkloresammlungen festgehalten wurde, dessen Individualität und Charakteristikum eben in seiner Zusammengesetztheit verborgen ist, die Krone aufsetzt. Die vergleichenden Untersuchungen zu Siebenbürgen heben einerseits die westlichen Bindungen der ungarischen Volkskultur hervor, andererseits aber auch ihre Abgrenzungen und Beziehungen zum Osten. Wenn man die Leitha überschreitend, ins Karpatenbecken kommt, erblickt man dieses Gesicht der ungarischen Kultur nicht, sondern trifft auf recht gegensätzliche Eindrücke. Kommt man jedoch über den Ojtoz-Pass, so gerät man mit dieser Determination in Konflikt.

Bis jetzt habe ich es absichtlich umgangen, die Lage der ungarischen Volkskultur den Himmelsrichtungen nach inmitten von „Ost und West“ zu interpretieren, weil das leere Phrasendreschen würde. Denn in all den Jahrzehnten, die vergangen sind, seit dieser Gedanke aufgeworfen wurde, ist es nicht gelungen, ihn zu erneuern oder mit ausreichendem Faktenmaterial aufzufüllen. Nicht zu verleugnen ist jedoch die Berechtigung zu dieser Einstellung. Unlängst hat *Jenő Szűcs* auf den Spuren des grossen politischen Denkers *István Bibó* die Grenzen für die grossen Regionen in Europa umrissen.⁴¹ Die Volkskunde kann von grosser Hilfe sein, wenn es darum geht, diese Zonen genauer abzustecken. Den siebenbürgischen Forschungen kommen somit noch grössere Perspektiven zu, um die Lehren aus dieser einzigartigen Region auf unserem Erdteil zu verwerten.⁴²

Anmerkungen

1. *Béla Köpeczi* (Red.) Erdély története I—III. Budapest, 1986.
2. *Zoltán Szilády*: Erdély magyar népe. In: A történeti Erdély. Red.: *Miklós Asztalos*. Budapest, 1936. 363—415.; *Károly Viski*: Erdélyi népélet. In: Erdély. Red.: *József Deér*. Budapest, 1940.; *Béla Gunda*: Erdély néprajza. In: Erdély. Red.: *Sándor Koczsa*. Budapest, 1940. 73—98.
3. *Károly Kós*: A romániai magyarság néprajzáról. Népismereti Dolgozatok, 1976. Bukarest. 8—29.
4. *Adolf Schullerus*: Siebenbürgisch-sächsische Volkskunde im Umriss. Leipzig, 1926.

5. *Hermann Hienz*: Bücherkunde zur Volks- und Heimatforschung der Siebenbürger Sachsen. München, 1960.

6. *Gábor Lükő*: A moldvai csángók. I. Budapest, 1936. 14–18.; *Béla Gunda*: Délkelet-európai kulturréteg a magyar népi mezőgazdálkodás szerszámanyagában. Néprajzi Értesítő, 1937. 253–263.; *Béla Gunda*: Magyar hatás az erdélyi román műveltségre. In: Magyarok és románok. Red.: *József Deér* und *Lajos Tamás*. Budapest, 1943–44. II. Band. 458–490.

7. *László Kőváry*: Erdély régiségei. Pest, 1852. VI.

8. *Ambrus Miskolczy*: Erdély a reformkorban (1830–1848). In: *Béla Köpeczi* Red. op. cit. 1195–1257.

9. *Cábor Barta*: Az erdélyi fejedelemség születése. Budapest, 1979.; *Gábor Barta*: Az Erdélyi fejedelemség első korszaka (1526–1606). In: *Béla Köpeczi* Red. op. cit. 482–514.; *Jenő Berlász*: Az erdélyi úrbérrendezés problémái (1770–1780). Századok 1941. 236–272., 344–362.; *Jenő Berlász*: Az erdélyi jobbágyság gazdasági helyzete a XVIII. században. Budapest, 1958.; *Zsigmond Jakó*: Bevezetés. In: *György Rettegi*: Emlékezetre méltó dolgok 1718–1784. Bukarest, 1970. 7–25.; *László Makkai*: Erdély története. Budapest, 1944. 464–488.; *István Szendrey*: Jobbágyterhek a XVIII. századi Erdély magánföldesúri birtokain. In: Acta Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth nominate. Series Historia II. Debrecen, 1963. 127–156.; *Mária Szentgyörgyi*: Jobbágyterhek a XVI–XVII. századi Erdélyben. Budapest, 1962. 30–39.; *Zsolt Trócsányi*: Az erdélyi parasztság története 1790–1849. Budapest, 1956. 29–43., 50–63., 85–92.; *Zsolt Trócsányi*: Az Észak-Partium 1820-ban. (A Conscriptio Czirákyra adatai.) Budapest, 1966. 48–65., 137–139.; *Zsolt Trócsányi*: Felvilágosodás és ferenci reakció. In: *Béla Köpeczi* Red. op. cit. 981–998.

10. *Elek Csetri–István Imreh*: Erdély változó társadalma. Bukarest, 1980. 45., 47., 50., 55., 115.

11. *László Kőváry*: Erdélyország statisztikája. Kolozsvár, 1847. 166–1677.

12. *János Bárándy*: Magyarország összes statisztikai átnézete. Bécs, 1842–1844.

13. *Elek Csetri–István Imreh*: op. cit. 60.

14. *László Kőváry*: Erdélyország... op. cit. 216., 291.

15. *Balázs Orbán*: A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi és népismereti szempontból I–VI. Pest-Buda 1868–1873. VI. 20–21.; *Zoltán Sárközi*: Az erdélyi szászok a nemzeti ébredés korában (1790–1848). Budapest, 1963. 100.

16. *Gustav Schuller*: Der siebenbürgisch-sächsische Bauerhof und seine Bewohner. Eine kulturhistorische Skizze. Hermannstadt 1896. 12–19.; *Frigyes Weintrich*: Alsófehér vármegye szász népe. In: Alsófehér vármegye monográfiája. I/2. Band. Alsófehér vármegye

néprajza. Nagyenyed, 1899. 692–694., 700–702.; *Béla Dorner*: Az erdélyi százok mezőgazdasága. Győr, 1910. 73–82.; *Emil Neugeboren*: Az erdélyi százok. Budapest, 1913. 94–107.

17. *Béla Dorner op. cit.* 94–117.; *Erich Jekelius*: Red. Das Burzenland. IV. Dörfer des Burzenlandes. I. Teil. Kronstadt. 1929.; *Hans Retzlaff*: Bildniss eines deutschen Bauernvolkes. Die Siebenbürger Sachsen. Berlin und Stuttgart, 1943.

18. *Jenő Nagy*: Néprajzi és nyelvjárási tanulmányok. Bukarest, 1984. 199–252., 259–297.

19. Hier einige Beispiele aus der vergleichbaren sächsischen Literatur: *Emil Sigerius* Red.: Siebenbürgisch-sächsische Leinensticker I. Band Hermannstadt, 1940.; *Julius Bielz*: Die Volkstracht der Siebenbürger Sachsen.; *Luisse Treiber-Netoliczka*: Die Trachtenlandschaften der Siebenbürger Sachsen. Marburg, 1968.; *Roswith Capesius*: Über bemalte Möbel in Burzenland. Forschungen zur Volks- und Landeskunde. 1. 1969. 119–126.; *Roswith Capesius*: Die siebenbürgisch-sächsische Bauernhaus. Wohnkultur. Bukarest, 1977.; *Roswith Capesius*: Siebenbürgisch-sächsische Schreinmalerei. Bukarest, 1983.; *Theo Zelgy*: Siebenbürgisch-sächsische Möbelmalerei. Bukarest, 1980.

20. *Julius Bielz op. cit.* 19–22.

21. *István Györffy*: A cifraszúr. Budapest, 1930. 191–194.; *Luis Netoliczka*: Siebenbürgisch-sächsische Volkskunst. Siebenbürgische Vierteljahresschrift. 1941. 119.; *Julius Bielz op. cit.* 18. *Carl Göllner*: Die sächsische Volkstracht. Forschungen zur Volks- und Landeskunde 2. 1984. 20., 27.; *Arthur Haberlandt*: Das Gefüge der deutschen und magyarischen Volkskultur. Neue Heimatblätter, 1936. 197.

22. *Nicolae Dunăre*: Red.: Țara Bîrsei I–II. București, 1972–1973. I. 85–105.

23. Die Literatur zu dieser Frage ist recht reichhaltig. Einige historische Beispiele: *M. Dan–S. Goldberger*: Der Warenaustausch zwischen Bistritz und Moldauer Städten und Marktflecken im 16. Jahrhundert. Forschungen zur Volks- und Landeskunde 1. 1958. *Carl Göllner*: Über die Beziehungen siebenbürgisch-sächsischer Töpfermeister mit der Moldau (14–16. Jahrhundert). Forschungen zur Volks- und Landeskunde. 1961. 83–87.; *Radu Manulescu*: Comerțul Țării Românești Moldovei cu Brașovul (sec. XIV–XVI). București, 1965.; Zum Gebiet der Volkskunde in erster Linie *Nicolae Dunăre*: Artă populară din Valea Jiului. București, 1963.; 57–60.; *Nicolae Dunăre*: Red.: Bistrița–Nasăud. Studii și cercetări etnografice. Bistrița, 1977. 43–54., 238–258.

24. *Béla Gunda*: Délkelet-európai... op. cit. *Béla Gunda*: A Déli-Kárpátok román népi műveltségének balkáni kapcsolatairól. Ethnographia, 1941. 37–44.; *László Földes*: „A vándorló Erdély”. Tör-

téneti-néprajzi vizsgálatok az Erdély–Havasalföld közötti transz-humanceról. *Ethnographia*, 1982. 354–389.; Mit dem Wanderhandel in den Karpaten beschäftigte sich *Ambrus Miskolczy* in mehreren geschichtlichen Studien. Die Forschungen wurden zuletzt in einem Buch zusammengefasst: *Ambrus Miskolczy: A brassói leventei kereskedőpolgárság kelet–nyugati közvetítő szerepe (1780–1860)*. Budapest, 1987.

25. *Béla Gunda*: A románság erdélyi őshonossága román néprajzi bizonyítékok megvilágításában. Erdélyi Múzeum, 1942. 357–362.

26. *Barbu Slatineau*: Studii de artă populară. București, 1872. 188–195.

27. *Ion Vlăduțiu*: Etnografia romanesca. București, 1973. 355. *Ilie Moise–Horst Klusch*: Portul popular din Județul Sibiu. Volkstracht Kreis Sibiu, 1980. 1 und 3. Tafel.

28. *Henri H. Stahl*: A román tributális rendszer. Világtörténet. 3. 1987. 21–41.

29. Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat 42. Band. Budapest, 1912.

30. Zur Transponierung in historische Perspektiven über das abweichende Wesen der rumänischen Mentalität siehe *Béla Borsikálmán*: Együtt vagy külön utakon. A Kossuth-emigráció és román nemzeti mozgalom kapcsolatának történetéhez. Budapest, 1984. 17–77.; Hier wird dieses Anderssein mit Hilfe historisch soziologischer und politologischer Mittel analysiert. *György Schöpflin*: Az emberi jogok és a nemzetiségi kérdés Romániában. Századvég 1987. 4–5. 108–119.

31. Hier sei angemerkt, dass dieser Vortrag auf den Ergebnissen meiner Doktorarbeit aufbaut, dennoch kein zusammenhängendes Kapitel dieser ist. In meiner Dissertation gehe ich anhand der mir zugängigen Literatur auf das Verhältnis der einzelnen ungarischen Landschaften zueinander ein. Aus Platzmangel gebe ich hier das Tatsachenmaterial nicht an. S. *László Kósa*: A magyar népi kultúra táji megoszlása. Dissertation. Manuskript. Budapest, 1987. 719 Seite.

32. *Mária Kresz*: Magyar parasztviselet 1820–1867. Budapest, 1956.; *Tamás Hofer–Edit Fél*: Magyar népművészet. Budapest, 1975. 36.; *Gyula Ortutay–Imre Katona*: Magyar népdalok I–II. Budapest, 1970. II. 725., 730.; *György Martin*: Az új magyar táncstílus kialakulása. *Ethnographia*, 1977. 31–48.; *Lajos Vargyas*: A magyar népballada és Európa I–II. Budapest, 1976. I. 172–173.

33. *György Martin*: op. cit. 44.; *György Martin*: Magyar tánc típusok és táncdialektusok. Budapest. 65., 120., 220–221.; *György Martin*: A magyar körtánc és európai rokonsága. Budapest, 1979. 275–288.; *Zoltán Kallós–György Martin*: A gyimesi csángók

táncélete és táncai. Tánc tudományi Tanulmányok 1969–1970. Budapest, 208–230.

34. János Jankó: Kalotaszeg magyar népe. Budapest, 1982. 86.

35. Károly Kós: A kalotaszegi muszuj. Műveltség és Hagyomány VI. 153–180.

36. Károly Kós: Eszköz, munka, néphagyomány. Bukarest, 1980.

37. Die Bibliographie von József Faragó liefert reichliche Informationen über die ungarisch-rumänischen Beziehungen. Siehe: József Faragó: Adatok a magyar-román néprajzi bibliográfiához. 1946–1982. Népismereti Dolgozatok. Bukarest, 1983. 188–221.

38. Károly Kós: Népélet és néphagyomány. Bukarest, 1972. 9–51.; Károly Kós: Tájak, falvak, hagyományok. Bukarest, 1976. 326–381.; Károly Kós: Eszköz... op. cit. 278–331.; Mária Kresz: Népi szűcsmunka. Budapest, 1979. 36–38.

39. József Faragó: Balladák földjén. Bukarest, 1977. 395–544.; Zu den Austauschbeziehungen zwischen den Ungarn, Rumänen und Sachsen siehe zusammenfassend: Hanni Markel: Rumänisch-ungarisch-deutsche Kulturbeziehungen in Siebenbürgen. Interferenzen. Red.: Michael Kroner. Cluj-Napoca, 1973. 96–125.

40. Oszkár Mailand: Székelyföldi gyűjtés. Magyar Népköltési Gyűjtemény. VII. Band. Budapest, 1905. XVII–XVIII.

41. Jenő Szűcs: Vázlat Európa három történeti régiójáról. Budapest, 1983.

42. Diese Studie wurde am 1. Juni 1988 auf der 100. ordentlichen Jahresversammlung der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft vorgetragen.

Erdély néprajza

Egy múlt századi magyar történész, Kőváry László írta: „Erdély egy gazdag ismeretlen múzeum.” Ez a megállapítás a nagytáj egész kultúrájára vonatkozott. A magyar néprajztudományban nincsen kifejtve, de jól ismert, hogy tömegesen maradtak fenn régies elemek az erdélyi magyar népi műveltségben. Mi indokolta Kőváry kijelentését? Miért volt kulturális múzeum Erdély a korabeli Magyarország határain belül? Hol a helye, mi a viszonya egymáshoz ebben a „múzeumban” az Erdélyben élő román, szász és magyar népek? A tanulmány a feltett kérdésekre annak a szempontnak a figyelembevételével ad választ, hogy mennyiben érvényesült az erdélyi népek körében az ipari forradalom befolyása és mikor milyen irányú volt.

Kósa László

**REFLEXIONS SUR LES ORIGINES
DES HONGROIS-TCHÁNGÓS DE MOLDAVIE**

L'intérêt porté au XVIII^e à l'origine de la population hongroise vivant en Moldavie a continué à se manifester encore de temps à autres. De nos jours encore, on examine avec la plus grande attention cette question des origines, et à côté des représentants de l'ethnologie, de la linguistique, de l'historiographie, les archéologues ont formulé à leur tour leurs hypothèses. Les chercheurs des différentes spécialités scientifiques tiennent compte des résultats obtenus dans d'autres disciplines et par comparaisons, s'efforcent d'établir leur propre point de vue. Malgré cela — des résultats significatifs ont vu le jour sur d'autres terrains — on n'est toujours pas arrivé à ce jour à apporter à cette question fondamentale des éléments de réponse véritablement convaincants. C'est pourquoi je ne crois pas superflu de faire un tour d'horizon des thèses les plus nouvelles, et de formuler éventuellement quelques questions dans l'intérêt même de la progression de la recherche.¹

On peut déjà considérer comme un fait acquis que la population hongroise de Moldavie se répartie ethniquement sur deux territoires: l'un allant des vallées de Tatros à celles de Tászló (hongrois-sicules), l'autre — dans une direction est-nord-est par rapport à elles-se situant dans la région du cours moyen de la Szeret et des cours inférieurs de la Beszterce et de la Moldva (hongrois-tchángós).² Il n'est pas douteux, si l'on se réfère à leur culture populaire et aux caractéristiques idiomatiques de leur dialecte respectif, que leur histoire s'est différenciée très tôt. Mais la question de savoir quels processus sous-tendent concrètement cette différenciation est encore aujourd'hui âprement discutée.

Selon *B. Gunda*, les différences dans la culture traditionnelle des „hongrois-tchángós” et des „hongrois sicules” est explicable d'une part par les différences dans l'étendue des territoires et d'autre part par le fait que les sicules ont emporté avec eux, lors de leur exode, des biens de consommation,³ et les

elements renvoyant à la dualité entre les deux groupes ethniques attirent l'attention sur le développement séparé de leur histoire.⁴ Dans la question de l'origine des tchángós-hongrois, l'attention portée aux résultats de archéologues amène à la conclusion que „les hongrois vivant dans les environs de Bákó et de Románvasár sont les descendants des hongrois restés en dehors des Carpathes avant le conquête, et qui depuis ce temps vivent sans discontinuer sur la terre de Moldavie”.⁵ Cette affirmation selon laquelle les hongrois sont venus en Moldavie avec Attila résulte de l'influence des sicules de Transylvanie ou d'une croyance puisée dans les livres.⁶

L'un des points de départ de *L. Benkő* est l'étymologie du nom Tchángó qui „montre clairement l'état de colon, de migrateur de ce peuple qui a quitté son territoire originel”.⁷ L'examen des données relatives aux noms géographiques, dans le sens hongrois-roumain, montre que „du côté de la Szeret, sur les rives des rivières Beszterce et Moldva..., les territoires particuliers de peuplement, les eaux, les montagnes, les agglomérations, ont été nommés par la population hongroise tchángó, (et non dans une moindre proportion), ce qui permet de conclure à une présence considérable des hongrois.”⁸ Sur la base de l'existence de certains noms de localités ou l'absence de certains autres, on peut déduire des conclusions chronologiques selon lesquelles, „les types de noms de lieux hongrois les plus anciens sont presque inexistants sur le territoire Tchángó. Ici, pas un seul nom de localité qui tire son origine d'un clan, pas un seul nom de localité créée à partir de l'arbre généalogique d'Arpad ou d'un autre chef de clan, et pas un seul nom suffixé en „-i”^{**} nous plus.”⁹ En vertu de quoi, les établissements tchángós du nord et du sud ne peuvent que difficilement être antérieurs au XIIIe, et nous pouvons compter avec une arrivée en masse seulement à la fin du XIIIe, début du XIVe tout au plus.”¹⁰

Il constate que pour les tchángós, on s'est efforcé de présenter les critères spécifiques qui font d'eux des immigrants et non des autochtones, et que l'hypothèse de l'origine étrangère de la langue et de l'ethnie tchángó est „totalement absurde”.¹¹ Il fait remarquer que la concordance fondamentale de la langue des tchángós de la région de Románvasár et de celle des tchángós de Bákó renvoie à l'origine commune, au processus d'établissement

* La conquête de la Hongrie par les Hongrois en 895.

** Le suffixe „-i” sert à adjectiver un nom: le lieu aurait dû être en „i” pour indiquer le nom de son inventeur ou propriétaire: par ex. le lieu où vivaient les Durand, serait devenu: Durand-„i”.

relativement homogène de ces groupes, et que le dialecte tchángós, selon les acquis de la dialectique comparée est fortement apparenté à celui de la partie médiane et sud des plateaux de Transylvanie, c'est à dire de Mezőség.¹² De ceci il tire la conclusion suivante: „la séparation intervenue un jour dans la langue commune n'a pu s'opérer que lors du changement de territoire, à partir du dialecte primitif”¹³ ainsi, en occupant prématurément les plateaux de Mezőség, le gros du peuple tchángó s'est exclu, dans les siècles qui ont suivi la conquête (du bassin des Carpathes et de la Hongrie), des hongrois de Transylvanie dont le point central est la région du cours moyen de la rivière Maros et du cours supérieur de la rivière Aranyos.¹⁴ Le début de l'installation des tchángós en Moldavie s'est fait à la toute fin du XIIIe — à ce moment qui correspond à l'installation des Sicules dans la région de la rivière Aranyos — et selon ce processus, s'est continuée aussi au XIVe.¹⁵

G. Ferenczi met en doute l'origine tardive et le sens primitivement ironique de ce mot „Tchángó”, son travail s'attachant à examiner la spécification de ce peuple affublé de ce nom (hongrois-tchángós).¹⁶ Sur la base de ses recherches, il arrive à la conclusion qu'en Transylvanie, la première vague de l'invasion hongroise se termine avec la première moitié du Xe et la consolidation des territoires acquis au tournant du X-XIe, et que les noms affectés à la zone de sécurité crée pour la défense des territoires acquis étaient originairement hongrois. Donc une population de langue hongroise occupait la zone de sécurité.¹⁷

La fin de la deuxième vague de l'invasion hongroise „est suivie en revanche, dans les places fortes édifiées pour la défense, de noms de lieux-dit provenant d'un mélange des langues hongroise, kipsaki, et dans une moindre mesure oguz”; donc des hongrois, ou des turcs kipsaki, en premier lieu des groupes petchenèques déjà totalement magyarisés, pouvaient assurer la défense des citadelles.¹⁸

Bien plus il a établi que l'installation de ces fragments de peuples kipsaki, en particulier de Petchenèques, avait pour but la défense de la bordure frontière des Carpathes de l'est, et, en suivant la réflexion jusqu'au bout, que sur les versants extérieurs de la chaîne de montagne, pratiquement en „vis à vis” vivaient aussi des petchenèques.¹⁹ Dans les années qui suivirent, la ceinture de sécurité a été déplacée encore plus vers l'est, et les populations ont suivi aussi vers l'est: les peuples mentionnés ci-dessus se sont d'abord installés pour un temps relativement court dans la partie sud du bassin des Carpathes intérieures, puis ont continué, pour s'installer sur les flancs est des Carpathes de l'est. Donc „des population composées de kipsaki déjà magyarisés

et de hongrois", allèrent „s'installer, avant l'arrivée des sicules, précisément là où le groupe des tchángós du sud pouvait parvenir et où il est parvenu".²⁰

Selon lui, le groupe des tchángós du nord peut être rattaché aux hongrois de la vallée de Nagy-Szamos et aux habitants de la région nord des plateaux de Mezőség qui dans la première partie du XIIIe ont atteint les rives de la rivière Szeret, tandis que la population initiale du groupe du sud, — soit en totalité soit en partie —, est la population mixte de l'organisation défensive: des hongrois et des fragments de peuples parlant auparavant kipsaki, des oguz parlant une langue turque et qui se sont magyarisés, ont pu la composer.²¹ Pour revenir à l'origine du nom de „Tchángó”, il avance l'explication suivante: lors de l'accomplissement de leur mission de défense de la frontière, ils effectuaient des trajets aller-retour le long de la bordure, et ce mouvement d'aller-retour, suggérerait qu'ils allaient sans raison, qu'ils erraient décidément d'où la possibilité qu'ils aient gagné ce surnom „Tcháng(ál)ó”, (le verbe „tchangal” voulant dire en hongrois „errer sans but”, et „tchangalo” errant sans but), et ce marqueur plus tard, sur les 100 km de frontières où ils accomplissaient leur devoir de surveillance, cet indicatif donc, devint pour une population formée de divers peuples, un nom collectif. Il attire l'attention sur le fait que le mot „tchángó”, alliant l'idée de durée et de mouvement de va et vient est apparenté au verbe „tcháng” (aller et venir sans but précis); tout comme le mot „őr” avait le sens de tourner autour de quelque chose (őr=gardien) et a été associé au mot „ség” qui veut dire région, le mot „tchángó” a été associé au mot „vidék” (province, région) et les deux termes „őrség” et „tchángó vidék” ont le sens de „région de défense”, „région de sécurité”.²³

En résumant les principales lignes des derniers résultats des recherches, je crois nécessaire de formuler quelques questions face à certaines contradictions. D'abord regardons l'étymologie du mot „tchángó”. Selon *L. Benkő*, ce peuple tirerait son nom de son état de migrant, de colon, du fait qu'il avait quitté son lieu d'origine pour s'installer autre part. Mais il faut poser la question suivante: étant donné que dans les siècles qui ont suivi la conquête on aurait pu nommer ainsi nombre de peuples, alors comment aurait-on pu différencier les „tchángó”? *G. Ferenczi* explique leur nom par leurs aller et retour obligés lors de l'accomplissement de leur devoir de surveillance, ce qui semble douteux, car d'autres peuples ont accompli la même mission sans pour autant recevoir un nom semblable.

L. Benkő aborde la question de l'origine du nom „tchángó” en formulant des hypothèses préalables, qui malgré des résultats

extraordinaires, conduisent à des conclusions érronées. Regardons les dand l'ordre. L'étymologie du mot „tchángó” renvoie à son statut de migrateur, de colon, et à partir de là tous les problèmes viennent du fait qu'il s'efforce de poser d'abord, „les critères qui font d'eux des colons et non des autochtones en Moldavie”.²⁴ Nous ne savons pas qui l'on peut compter comme autochtone en Moldavie et qui non, mais, si comme je le suppose, le processus d'installation des hongrois tchángós s'achève avant la conquête, sur les plateaux de Mezőség en Transylvanie, alors par comparaison avec les peuples connus, on peut les considérer comme autochtones.

Ensuite ces faits selon lesquels manquent entièrement sur les territoires tchángós les noms lieux originaires dérivés de noms de clans, de l'arbre généalogique d'Arpad ou de noms de chefs d'autres clans, les noms de lieux suffixés en „i”, ne le mènent pas à la conclusion que la raison peut en être la suivante: étant donné qu'ils ne sont pas arrivés ici avec les conquérants, il ne peut pas y avoir parmi eux ces noms de clans ou de chefs de clans considérés comme manquants, ou de noms dérivés de l'arbre généalogique d'Arpad, puisque eux (les tchángós) s'étaient installés ici plus tôt.

La manœuvre consistant à faire de la question de l'origine des tchángós „une affaire intérieure de la langue hongroise” est déterminée d'emblée par ce fait, qu'il tient pour totalement absurde l'hypothèse d'une provenance linguistique et ethnique étrangère, étant donné que par ex.” derrière la théorie sur la provenance des „tchángós comans” il y a encore des réminiscences de l'ancienne croyance d'une parenté turco-hongroise. Mais il ne peut exister de circonstances historiques et géographiques de l'échange linguistique turco-hongrois, sans parler des problèmes de chronologie, puisque lorsque les tchángós parvinrent en Moldavie, les comans déjà installés ne pouvaient être des facteurs dans l'affaire, puisque aussi loin qu'ils se soient dispersés, ils s'étaient déjà résorbés dans les roumains”.²⁶ Selon ceci, *L. Benkő* ne connaît pas les résultats sur ce point de la recherche sur l'histoire ancienne hongroise, qui démontrent les rapports longs et étroits avec les peuples turcs, sans parler aussi du fait que vraisemblablement, les tchángós étaient là bien avant la disparition des comans de Moldavie, donc ainsi toutes les possibilités étaient réunies pour qu'ils se rencontrent.

Il exclut la possibilité d'une origine étrangère de la langue et de l'ethnie tchángó, „car la magyarisation en Transylvanie était totalement impossible de plusieurs points de vue et en dehors de toute thèse, sans fondement. On ne peut donner d'explication à la question principale: comment se seraient magyarisés les tchángós en Moldavie, coupés et loins de l'ensemble du peuple

hongrois, dans un environnement linguistique totalement étranger — d'abord roumain et en partie slave, et plus tard entièrement roumain?"²⁷ La possibilité n'a-t-elle pu se présenter que leur magyarisation se soit faite, ait pu se réaliser avant leur arrivée en Moldavie?

Selon *L. Benkő*, ils ne peuvent être davantage des restes de la population hongroise de l'Etelköz, car „les 1100 ans de développement séparé devraient montrer, à côté de celle existante, une différence fondamentalement plus grande entre la langue de la population tchangó et celle de la population hongroise du bassin des Carpathes”.²⁸ Cette opinion ne peut être considérée comme une sérieuse argumentation scientifique, car *L. Benkő* doit savoir que régulièrement, en plusieurs vagues arrivèrent auprès des tchangós des renforts de la population hongroise du bassin des Carpathes; aussi l'hypothèse de l'isolement total des tchangós est totalement absurde.

Enfin, il s'assigne comme tâche d'établir „de quel rameau du peuple hongrois venaient les tchangós qui se sont établis en Moldavie, de quel groupe ethnique, installé sur quel territoire ils se sont séparés”.³⁰ Sérieux et digne d'éloges, avec l'aide de la dialectologie comparée il arrive à la conclusion „que la langue des tchangós et celle de la population du Mezőség sont en connexité l'une avec l'autre” (nous pouvons nous comprendre mot à mot). Bien plus, il en a tiré la conclusion selon laquelle „la séparation intervenue un jour dans la langue commune n'a pu s'opérer que lors du changement de territoire à partir du dialecte primitif”.³¹

Cependant si les tchangós s'étaient installés à la fin du XIIIe en Moldavie, alors on devrait retrouver dans leur langue ou dans leur dialecte l'influence de la population vivant là avant eux. *L. Benkő* laisse ceci de côté sans aucune explication, pourtant plus tard les influences se manifestent régulièrement dans la langue et le dialecte. La situation est différente si nous postulons que les ancêtres des tchangós, déjà avant la conquête se sont séparés en deux groupes (très vraisemblablement les avars), et le plus petit s'est installé en Moldavie.

Si l'on postule que les sicules se sont installés dans les régions précédemment occupées par les tchangós, c. a. d. les zones d'Aranyos et à l'ouest de la Maros, alors la question se pose de savoir comment ils ont pu „relativement si rapidement”, „quasiment sans aucune trace de noms sicules adopter” le dialecte spécifique de ces plateaux du Mezőség parlé par la population hongroise qui y vivait?³² N'est-il pas plus vraisemblable de supposer qu'ils n'avaient pas à oublier le dialecte sicule tout simplement parce qu'ils ne le connaissaient pas? Pourquoi les hongrois de Mezőség — ou une partie — se seraient ils installés en Moldavie pour laisser

la place aux sicules? N'aurait-il pas été plus simple d'y installer d'un seul coup les sicules? Pourquoi *L. Benkő* fait-il l'hypothèse qu'il fallait faire se déplacer les deux groupes et les installer ailleurs? Nous sommes d'accord seulement lorsqu'il démontre la concordance qui existe entre les substrats du dialecte parlé dans le centre de la région de Mezőség et celui des tchángós. La raison, à mon avis doit en être recherchée dans les événements historiques précédents.

Il faut prêter attention à ce que disent les tchángós sur la question de leur origine, à savoir: les hongrois sont venus en Moldavie avec Attila.³³ Sur ce point des deux conquêtes, il faut suivre avec attention le jugement, étayé par de nombreux faits, de *Gy. László*. Selon lui, les sicules qui faisaient partie des peuples sur lesquels régnait le roi hun Attila, vivaient déjà — avant la Conquête, aux environs de 670 — dans le bassin de Carpathes, et plus tard le groupe parlant hongrois s'est spontanément rallié à la conquête arpádienne.³⁴ On leur a fait quitter leur habitat précédent pour en faire les gardiens des frontières de Transylvanie et de la bordure extrême de la Hongrie de l'ouest.

Pour revenir aux tchángós, selon *Maszudi*, le nom véritable, effectif des kazars était „sabir”, le mot kazar n'étant qu'un surnom donné par les perses et que les kazars n'utilisaient jamais.³⁵ Selon *G. Németh*, le sens du mot „kazar” en perse est „perdu, errant”, de la même façon que le mot „sabir” veut dire „perdu, errant”.³⁶ Est-ce le fait du hasard si le mot „tchángó” a précisément ce sens, ou bien y a-t-il un rapport entre eux? Puisque les hongrois ont fait partie de la fédération tribale des anciens sabirs, puis ont vécu dans l'empire des kazars,³⁷ on peut considérer comme logique l'idée de relations entre sabirs et hongrois et la possibilité d'une vie en commun. En effet, une partie des sabirs, — que les écrivains de Byzance appelaient „des huns sabirs” ou des „huns ougors” — vivaient dans l'empire d'Attila.³⁸ Evidemment, on ne peut affirmer de façon absolument certaine que les tchángós soient leurs descendants; cependant, si l'on se réfère aux sources, la possibilité ne peut être écartée. La réponse à cette question dépend en grande partie du travail de recherche des archéologues, et un pas décisif pourrait être fait par l'étude des cimetières tchángós par les anthropologues. De la même façon reste ouverte la question tout aussi passionnante, des éventuelles relations entre petchenèques et sabirs durant les siècles précédant leur arrivée ici dans la région, et l'exploitation de leurs processus d'installation.

Pour finir, et en examinant ce qui a été dit précédemment, à mon avis il ne faut pas exclure les possibilités suivantes quant à l'origine des tchángós:

a) — les tchángós ne sont pas des éléments errants de la population hongroise installée dans le bassin des Carpates, leur nom pré-existant à la conquête,

b) — on peut supposer que déjà avant la conquête vivait ici, en Transylvanie et dans le Bihar, après que la population sicule se soit scindée en deux groupes, le groupe le plus important des sicules, l'autre partie, moins importante, s'installant aux confins du pays, sur la frontière ouest,

c) — on peut supposer que les tchángós aussi se sont séparés en deux groupes dont le plus important vivait dans les plateaux de Mezőség en Transylvanie, et l'autre partie en Moldavie.

Appendice

1. Par suite du volume réellement important que représente l'ensemble de la littérature portant sur ce sujet nous ne présentons ici que les publications les plus récentes.

Béla Gunda: L'origine des hongrois de Moldavie (A moldvai magyarok eredete) Magyar Nyelv LXXXIV Budapest, 1988. 12—24.

Loránd Benkő: L'origine des tchángós et leur territoire du point de vue de la linguistique. (A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből) Magyar Nyelv LXXXV. Budapest, 1989. 271—287., 385—405.

Géza Ferenczi: Nouvelles données sur la question des tchángós de Moldavie. (Újabb adalékok a moldvai csángók kérdéséhez) Korunk. Bukarest, 1990. 250—254., 373—384., 628—838.

László Götz: Le soleil se lève à l'est. (Keleten kél a nap) Budapest 1990. 18—22.

2. *Béla Gunda*: op. cit. 13, *L. Benkő* op. cit. 271—273. Ici nous prenons acte que Béla Gunda appelle les hongrois-sicules „sicules”, les hongrois-tchángós „hongrois”. Cependant nous devons retenir l'opinion de Loránd Benkő selon laquelle, en ce qui concerne les sicules, cette dénomination les exclue, sans le vouloir, de l'ensemble de la population hongroise.

3. *B. Gunda* op. cit. 17.

4. *B. Gunda* op. cit. 20.

5. *B. Gunda* ib. 23.

6. *B. Gunda* ib. 23.

7. *L. Benkő* op. cit. 275.

8. *L. Benkő* ib. 285.

9. *L. Benkő* ib. 285.

10. *L. Benkő* ib. 286.

11. *L. Benkő* ib. 385.

12. *L. Benkő* ib. 388—389.
13. *L. Benkő* ib. 403.
14. *L. Benkő* ib. 404.
15. *L. Benkő* ib. 404—405.
16. *G. Ferenczi* op. cit. 252—253.
17. *G. Ferenczi* ib. 629.
18. *G. Ferenczi* ib. 630.
19. *G. Ferenczi* ib. 630.
20. *G. Ferenczi* ib. 632.
21. *G. Ferenczi* ib. 632—633.
22. *G. Ferenczi* ib. 635.
23. *G. Ferenczi* ib. 635—636.
24. *L. Benkő* op. cit. 386.
25. *L. Benkő* ib. 385—386.
26. Ceci est récapitulé dans le livre de *L. Götz*.
27. *L. Benkő* op. cit. 386.
28. *L. Götz*: Dans le cadre du livre pré-cité voir les conclusions ultérieures.
29. *L. Benkő* op. cit. 387.
30. *L. Benkő* ib. 385.
31. *L. Benkő* ib. 403.
32. *L. Benkő* ib. 405.
33. *B. Csury*: Commentaires ethnographiques sur les hongrois de Moldavie. (Néprajzi jegyzetek a moldvai magyarokról) Kolozsvár, 1930. 24. Cité par *B. Gunda* op. cit. 23.
34. *Gy. László* op. cit. 20—21.
35. Cité par *L. Götz* op. cit. 60.
36. *L. Götz*. op. cit. 61.
37. *L. Götz*. ib. 61.
38. *L. Götz* ib. 109.
39. Le point de vue militaire et politique n'est pas absent de ce processus de dispersion. A preuve, l'habileté des avars qui ont séparé en deux parties la plus forte et la plus importante (du point de vue du nombre) des tribus, laissant l'une des moitiés sur le territoire d'origine, tandis que l'autre était établie sur les marches. *L. Götz*. op. cit. 51. en donne même des exemples concrets.

A Moldvában élő magyar lakosság eredete iránt a XVIII. század közepén feléledt érdeklődés időről időre felélénkült. Napjainkban ismét nagy figyelmet szentelnek e kérdésnek, s a néprajz, a nyelvészet, a történetírás képviselői mellett a régészek is megfogalmazták véleményüket. A különböző tudományágak kutatói általában figyelembe veszik a más területeken elért eredményeket, s azokkal összevetve igyekeznek kialakítani álláspontjukat. Ennek ellenére az alapvető kérdésben még mind a mai napig nem sikerült igazán meggyőző eredményt elérni.

A tanulmány fő vonalaiban áttekinti a csángó kutatás legújabb eredményeit s rámutat az azokban rejlő ellentmondásokra.

A szerző úgy véli, hogy a csángó magyarok eredetének kutatása során nem lehet kizárni a következő lehetőségeket:

1. A csángók nem a Kárpát-medencében megtelepült magyarságtól csángáltak el, nevük a honfoglalás előttről származik.

2. Feltételezhető a honfoglalás előtt már itt élt, két csoportra osztott székelyek nagyobbik részének eredeti helyén, Erdély nyugati részén és Biharban léte, másik részének pedig az ország nyugati végeire történt telepítése.

3. Feltételezhető a honfoglalás előtt már szintén itt élt, hasonlóan két csoportra osztott csángók megléte zömében az erdélyi Mezőség területén, másik része pedig Moldva területén.

Zsupos Zoltán

TRADITIONELLE FORMEN GEGENSEITIGER KONTAKTE DER BAUERNGEMEINSCHAFT MIT DER KLEINSTADT

Ein Partiales Problem des ethnographischen Studiums mit einem breiten Fragekreis, betreffs Beziehung einzelner lokaler Gemeinschaften zu benachbarten Gemeinschaften stellt das Verfolgen gemeinsamer Kontakte der Bauerngemeinde mit der Kleinstadt dar. Die bisherigen Studienergebnisse, die auf das Verfolgen interlokaler Beziehungen der ländlichen Gemeinschaft mit dem städtischen Milieu gerichtet waren, zeigten, dass die Vorstellungen über das Dorf als scheinbar geschlossene und autarke Einheit, dessen Bewohner mit der nahen oder enfernteren Umgebung nicht allzu sehr Kontakt pflegten, relativ ist. Im Gegenteil, die Gemeinschaft der Stadt, der Kleinstadt und Landes charakterisiert eine gegenseitige Interaktion, die sich nicht nur wirtschaftlicher Basis oder in Form von Warenaustausch realisierte, aber auch auf kulturell-gesellschaftlichem Gebiet, was eine Widerspiegelung in der Formung der Kultur und Lebensweise der sich kontaktisierenden Gemeinschaften fand. Allerdings hatte der Interferenzprozess eine unterschiedliche Motivierung, Intensität, Dauer, Form und Ausmass in den einzelnen Zeiträumen und dadurch auch eine unterschiedliche Reichweite auf einzelne Gemeinschaften.

Vom Aspekt des ethnographischen Studiums ist nicht nur die Feststellung von Richtung und Intensität der existierenden Kontaktformen im verfolgten Zeitraum wesentlich, jedoch vor allem Kenntnis und Klärung der Prozesse ethnographischen Charakters. Wir haben damit die Bestimmung des Aufgeschlossenheitsgrades im Sinn, respektive die Kulturverschlossenheit des traditionellen Dorfes hinsichtlich zu benachbarten Gemeinschaften (in unserem Fall zur Umgebung der Kleinstadt), als auch die Wahrnehmung der vorausgesetzten Reichweite verlaufender Kontakte für die Entwicklungsformung und Änderungen der Volkskultur, die einen untrennbaren Bestandteil — als Mitgestalter — der Nationalkultur bildet. Die gegenseitige Wirkung und Verbundenheit der Traditionen ländlicher und städtischer Umgebung charakterisiert im Verlauf der historischen Entwicklung prägnant folgendes Postulat: „Wenn wir uns die

Tradition nicht als etwas statisches, starres vorstellen, wenn wir die Tradition der Nationalkultur in ihrer Entwicklung verfolgen, ist es evident, dass Stadt und Land in diesem Prozess sich nicht als Partner gegenüber Partner standen, aber in mancher Hinsicht sich an diesem Prozesse gemeinsam beteiligten, einer den anderen ergänzte, womit sie die Gestaltung und Entfaltung ethnokultureller Traditionen unterstützten.¹ Trotzdem diese Schlussfolgerungen aus Studien der gegebenen Problematik in Bedingungen der Entfaltung russischer Städte hervorgehen — die sich in mancher Hinsicht von der städtischen Entfaltung im Gebiet Mitteleuropas unterschied — können sie in vielen Fragen beim Folgen dieser Prozesse hinsichtlich des Gebietes der Slowakei inspirierend sein.

Beim Folgen dieses Prozesses gegenseitiger Kontakte ländlicher Gemeinschaft mit der Stadt und ihre Widerspiegelung auf die Kulturformung und Lebensweise muss man die Tatsache beachten, dass zwischen Traditionen städtischer und ländlicher Gemeinschaft eine strikte Grenze zu führen sehr schwierig ist, da sie jahrhundertlang nebeneinander existieren und aufeinander wirken. Die ethnographische Forschung respektiert voll das zeitliche und sachliche Ausmass der Traditioneninterferenz städtischer und ländlicher Umgebung, die im Prozess langfristiger Koexistenz zur Formung nationaler Kulturwerte führte. Trotz Berücksichtigung des Einflusses äusserer Faktoren auf den Kulturformungsprozess der verfolgten Gemeinschaft, muss man in erster Reihe aus der immanenten Kulturentwicklung heausgehen, die in konkreten, natürlichen, geographischen und wirtschaftlichen Bedingungen verläuft, in denen die gegebene Gemeinschaft existierte.

Das gegenseitige Vordringen der Traditionen in Stadt und Land im Hinblick auf das Gebiet der Slowakei bewiesen mehrere Forschungen. Diesen Prozess belegen am Beispiel zahlreicher kultureller Erscheinungen Ergebnisse des Ethnographischen Atlases der Slowakei im Zeitraum von 15. bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts.² Auch in weiteren Arbeiten, die auf Teilabschnitte der Kultur gerichtet sind, kam man zu gleichlautenden Konstatierungen. Den Einfluss verlaufender Kontakte kann man an mehreren konkreten Beispielen nachweisen. In der Volksbekleidung machten sie sich am markantesten im langsamen Durchdringen einzelner Bekleidungsstücke der Stadtbekleidung bemerkbar, in der Anwendung neuer Manufakturmaterialien und später auch in der Fabrikerzeugung, weiter in der Übernahme von Schnitten städtischer Kleidung und allmählich auch von Ausführungsnormen und Kleidermodellen. Im Laufe der Entwicklung kommt es in der Bekleidung zu einer gewissen Ausgleichung, oder Unifizierung der Kleidung in Stadt und Land. Auf dem Gebiet des Bauwesens kann man den Einfluss städtischer Formen zum Beispiel bei Dachformen (Dachstühle), Überdachung des Hauseinganges, An-

derungen der Wohnart und Funktion einzelner Räume volkstümlicher Wohnung verfolgen. Deutlich ist der Einfluss der städtischen Umgebung in der Volksnahrung. In das Verpflegungssystem treten neue Lebensmittelartikel, Zubereitungsarten einiger Speisen, es ändert sich das Kücheninventar. Nicht zuletzt kommt es auch zu Änderungen in der Verpflegungsart und Tischetikette. Aus dem Gebiet der Brauchtumtradition sind initiations Zeremonien der Jugend ein Beispiel, denen der Einfluss von Zunft- und Handwerkersitten zugeschrieben wird. In den volkstümlichen Zeremonienzyklus der Weihnachten dringt auch bis zu einer bestimmten Zeit der Weihnachtsbaum durch. Bei Hochzeitsbräuchen treten neue Formen des Hochzeitsmahles auf; eine neue Erscheinung ist auch das Senden von Telegrammen bei Hochzeitsgelegenheiten. Die Kultur des städtischen Milieus hinterliesse seine Widerspiegelung auf einigen Genres der volkstümlichen Literatur. Ein separates Gebiet — vielleicht am schwierigsten bemerkbares — stellt die Verfolgung von Änderungen dar, die im Denken und in Bewertungsorientierungen ländlicher Gemeinschaftsangehöriger eintraten.

Auf welche Weise kam es zu gemeinsamen Kontakten der ländlichen und städtischen Gemeinschaft? Vermittler „neuer“, oder „fremder“ Elemente in das Kulturinventar der ländlichen Gemeinschaft waren meistens Angehörige der eigenen Gemeinschaft, sowie auch von „draussen“ kommende. Im Entwicklungsverlauf realisierten sich die Kontakte durch verschiedene Formen. Die Migration der Einwohner vom Land in Städte — die einen kurzen Charakter hatte — determinierte vor allem der ökonomische Faktor, wobei eine bedeutende Rolle auch die kulturell-gesellschaftliche Funktion spielte. Die Stadt stellte ein Zentrum von Warenaustausch dar, dessen Hauptform — ausser Geschäften von Produzenten und Handwerkern im Ort — in der Vergangenheit vor allem Märkte, Jahrmärkte so wie auch ein bedeutend verbreiteter Haushandel waren. Der Handel ländlicher Bevölkerung in Städten und kleinen Städten hatte das Ziel eine ständige, gelegentliche oder ergänzende Lebensunterhaltsquelle zu sichern. In Gemeinden, die auf landwirtschaftliche Produkte gerichtet waren — orientierte sich die Bevölkerung auf den Verkauf von Bodenerzeugnissen (Getreidefrüchte, Hackfrüchte, Grünzeug, Obst), Milchprodukten, Wirtschaftstiere (Rinder, Pferde, Schweine) so wie auch auf Geflügel.

In Gebieten mit entwickelter Heimproduktion und volkstümlichen Handwerken waren Verkaufsgegenstand zum Beispiel Erzeugnisse der Schnitzer, Töpfer, Korbflechter, Kürschner, Leinweber u. a. Gesuchter Artikel war auch spezialisierte Ware zum Beispiel Spitzen und Stickereien in einigen Regionen der Slowakei.

Eine sehr verbreitete Kontaktform zwischen Stadt und Land war auch die Arbeitsmigration, die mit dem Handel jüngerer Familien-

mitglieder zusammenhing (Mädchen, weniger Burschen). Sie waren auf Übergangszeit in wohlhabenderen Familien als Dienstmädchen oder Diener in der Stadt angestellt. Diese Erscheinung, die aus der ungünstigen ökonomischen und sozialen Situation mancher ländlicher Familien hervorging, dauerte bis zum II. Weltkrieg.

Einen bedeutenden Anteil an der Kontaktenfaltung von Land und Stadt hatte auch die Arbeitsmigration aus den Agrargebieten in Industriezentren, so wie auch die länger anhaltende Saisonmigration landwirtschaftlicher Arbeiter, die sich auch ausser dem Gebiet der Slowakei richtete. Schliesslich — wenn es sich auch um denselben Bevölkerungsteil handelt — ist es notwendig auch den Militärdienst zu erwähnen, den Männer auch ausserhalb ihres Wohnortes ausübten. Während des Dienstes in der Armee kamen sie mit der Lebensweise in der Stadt in Berührung. Durch diesen Kontakt kamen auch einige neue Kulturerscheinungen in das Milieu ländlicher Gemeinschaft.

Städte und Kleinstädte wo Märkte, Jahrmärkte abgehalten wurden, die einen administrativen Sitz hatten, Pfarren und Büros, bedeuteten für die benachbarten ländlichen Gemeinschaften nicht nur ein wichtiges wirtschaftliches und amtliches Zentrum, aber auch Gesellschafts- und Kulturzentren. Jahrmärkte und Märkte, die sich meistens nach dem landwirtschaftlichen Kalender richteten, sowie auch Kirchweihfeste und Wallfahrten (meistens bei Gelegenheit von kirchlichen Feiertragen, oder am Tag der Pfarrkirchenpatronen) boten ausser Einkaufsgelegenheit auch eine eigene Atmosphäre mit Möglichkeiten persönliche und gesellschaftliche Verbindungen anzuknüpfen.

Die andere Gruppe bilden Kontakte ländlicher Gemeinschaft mit Angehörigen der Stadt- und Kleinstadtgemeinschaft, deren Gelegenheit zahlenmässig geringer ist. Sie wurden bei Einkäufen von Vieh und Schweinen (Händler, Fleischhauer), bei Vereinbarung von Dienstwerbung (Dienstmädchen, Diener) oder bei Aufnahme landwirtschaftlicher Arbeiter für landwirtschaftliche Saisonarbeiten (vor allem während der Ernte- und Drescharbeiten, beim Sammeln von Mais, Zuckerrüben u. a.) realisiert. Ausserdem kamen Geschäftsleute und Handwerker verschiedener Professionen mit ihren Waren in die Gemeinden (Schuster, Erzeuger von hölzernen und töpferneem Geschirr, von Sensen, Korbmaterial u. ähnl.).

Im Übernehmungs-, Vordringungs- und Aneignungsprozess neuer Elemente spielten mehrere Faktoren eine Rolle. Das Durchgreifen neuer Elemente in den Kulturfond und in die eigene Tradition regulierte in grossem Mass die Selektion seitens der annehmenden Gemeinschaft; so wie seitens des gesamten Kollektive, wie auch seitens der Einzelnen. Die einzelnen Kulturerscheinungen wurden im Verlauf des Aneignungsprozesses von einem Kulturmilieu auf das

andere übertragen, d. h. sie befanden sich in neuer Zusammensetzung von Traditionen in unterschiedlichen Beziehungen als in der ursprünglichen Tradition. In Bedingungen des „neuen“ Kulturfonds erreichten sie nicht nur eine neue Form aber auch unterschiedliche Werte.

Nicht alle Zweige der Kultur und Lebensweise reagierten auf diese „fremden“ oder neuen Impulse gleichmässig. Wenn es zur Beeinflussung oder Annahme neuer Kulturercheinungen kam, war das Ergebnis dieses Prozesses in meisten Fällen ihre Aneignung in angemessener Form, d. h. zu Bedingungen des eigenen Kulturmilieus. Zur Annahme ihrer ursprünglichen Form kam es nur in einzelnen Fällen. Deshalb muss beim Verfolgen gegenseitiger Interaktionselemente des Kulturfonds des Land- und Stadtmilieus (Kleinstadt), also auch vom Gesichtspunkt des Verfolgens des Einflusses der Kulturtradition der Stadt auf die Kultur und Lebensweise der ländlichen Gemeinschaft aus konkreten „Koordinaten“ der gegebenen verfolgten Gemeinschaft ausgegangen werden, die sie determinieren und charakterisieren. Mit anderen Worten, das ethnographische Studium kann nicht nur eine Traditionsart verfolgen, oder über die mechanische Traditionenübernahme einer Gemeinschaft anderen berichten, aber man muss über die gegenseitige und schöpferische Eingliederung erwägen, bei Respektierung einer synchronen Ansicht der Funktion von Traditionen und vor allem bei Erkenntnis des Prozesses in historischer Zeit und gesellschaftlichem Raum.

Wenn die Ethnographie die Grenzen ihres „traditionellen Laboratoriums“ überschreitet und ihre Forschungen nicht nur auf das Verfolgen der Kultur in der Gemeinschaft des Landes beschränkt und das Interesse über das Verfolgen gemeinsamer Kontakte auf das Niveau der Stadt oder Kleinstadt wendet, bereichert sie ihren Horizont mit einer Reihe wertvoller Erkenntnisse, die zur Klärung des Gegenstandes ihres Studiums nötig sind. Gerade mit Rücksicht auf diesen Problemkreis ist die Forschung im Bezug zur Kleinstadt nützlich, deren Funktion nicht nur in Korrelation mit dem ländlichen Niveau wichtig war, aber auch als bedeutendes Glied und Vermittler mit der Stadt.

Anmerkungen

1. Rabinovič, M. G.: Gorod i tradicionnaja narodnaja kul'tura Sovetskaja etnografija, 1980, 4. S. 12.
2. Etnograficky atlas Slovenska. Bratislava, 1989.

3. Jeřábek, R.: „Kleine” und „grosse” Tradition auf dem heutigen Land. („Malá” a „velká” tradice na současné vesnici. / Auf Beispielen der bildenden Kultur). In: Současná vesnice. Lidová kultura a současnost. Bd. 4 Red. V. Frolec. Brno 1978. S. 74.

4. Über die sachliche Problematik berichtet das Referat von S. Kovačevičová: Traditionen im Hintergrund der Ergebnisse des Ethnographischen Atlases der Slowakei, das mir die Autorin freundlichst zur Besichtigung in Handschrift zur Verfügung stellte.

A paraszti közösségek és a kisvárosok közötti kapcsolatok hagyományos formái

A paraszti közösségek és kisvárosok kapcsolatának kutatása a néprajzi vizsgálatok számos területét érinti.

Elvetve azt a korábbi feltételezést, amely a paraszti közösségekben egy teljesen zárt, önellátó, a környező területekkel szoros kapcsolatot nem tartó egységet lát, a szerző a szlovák néprajzi kutatások legújabb eredményei alapján sorba veszi a vidék és város kapcsolatrendszerének legfőbb jellemzőit.

Megállapítja, hogy a néprajz szempontjából nemcsak a létező kapcsolatok irányának és intenzitásának feltárása lényeges, hanem az is, hogy az érintkezések során megfigyelhető néprajzi jellegzetességek is rögzítve legyenek.

Az évszázadok óta tartó együttélés és egymásra hatás következtében a falusi és kisvárosi közösségek hagyományait nem választja el éles határ.

A szerző tanulmányában áttekinti a népeletnek azokat a területeit (népi öltözködés, építkezés, táplálkozás, szokáshagyományok stb.), ahol e kölcsönhatásból származó kultúrelemek megjelennek, majd számba veszi azokat a közvetítő csatornákat, amelyeken a kapcsolatok realizálódnak, pl. vásár, piac, munkamigráció, házaló kereskedés, cselédség, katonai szolgálat.

Paríková Magdaléna

UNERWARTETE PHASEM IM LEBENSZYKLUS BEISPIEL: ARBEITSLOSIGKEIT

*Vorbemerkung*¹

Die gegenwärtigen gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Veränderungen in ganz Europa — nicht zuletzt in Deutschland — haben auch auf die Volkskunde, ihre Menschen, ihre Institutionen sowie auf ihre thematischen Schwerpunkte tiefgreifende Auswirkungen. Als ich die folgenden Ausführungen vorbereitete, war mein Grundgedanke, Störungen und unerwartete Wendungen im Lebenslauf für die ethnologische Betrachtung greifbar und volkskundlich relevant zu definieren.

Damals (1987) schien mir das Beispiel der nun wahrhaftig nicht vorhersehbaren persönlichen Arbeitslosigkeit als soziales Schicksal — und nicht individuelles wie z.B. Krankheit — ein geeigneter Zugang zu sein. Arbeitslosigkeit war in ganz West-Europa ein vielen Menschen schmerzhaft bekanntes, offenes Problem, in Süd-Ost- und Osteuropa ein noch verdecktes, politisch kaschierendes, aber langsam sich andeutendes Phänomen. Inzwischen bedroht Arbeitslosigkeit die ehemals sozialistisch geführten Länder ganz allgemein und offen, ist fast sichtbarstes Zeichen der gesellschaftlichen Veränderungen überhaupt.

Von daher ist es meines Erachtens mehr als berechtigt und dringend, dass sich auch die Volkskunde verstärkt mit den kulturellen und sozialen Problemen von Arbeitslosigkeit im Volksleben befasst.

Ein Zugang wäre die Betrachtung des Lebenszyklus unter dem Einfluss von Arbeitslosigkeit.

Mit meinen Ausführungen möchte ich auf einen ungewöhnlichen, bisher noch sehr wenig beachteten Aspekt der Lebenszyklusforschung eingehen. Bisherige Muster und Modelle gingen stets aus von einem fast automatisch ablaufenden Lebenszyklus mit den bekannten, in der Volkskunde/Ethnologie hinreichend bearbeiteten Stationen. Aber nicht nur Wissenschaftler und ihre Theorien, sondern vor allem natürlich auch die Betroffenen planen und gestalten ihr eigenes Leben in diesen Projektionen: dass sie nach der Schule einer Berufsausbildung nachgehen, dass sie dann eine oder mehrere Ar-

beitsstellen finden, dass sie eine bestimmte, mindestens erwünschte berufliche Karriere durchlaufen und natürlich gestalten können und irgend wann einmal aus dem Berufsleben aus Altersgründen und möglichst in Ehren ausscheiden. Parallel läuft dazu der soziale Lebenszyklus oder auch Familienzyklus, der ja nur zu bekannt ist, und den ich nicht weiter erläutern muss, seine bildliche Umsetzung, die Lebenstreppe, ist dem Kulturforscher gegenwärtig.²

Jede Gesellschaft kennt ihren spezifischen — natürlich auch schicht- und klassenabhängigen — Ablauf der Lebenszyklen in ihren biologischen, sozialen und kulturellen Dimensionen. Diese gliedern sich wiederum in für diese Gesellschaft typische Phasen, Einschnitte und Entwicklungen. Richtschnur für alle Normen, Werte und Erfahrungen ist der „normale“ Ablauf des Lebenszyklus, d. h. die Stationen sind weitgehend bekannt, erwartet und regelmässig. Die sie begleitenden sozio-kulturellen Handlungsmuster werden tradiert, wengleich stetem Wandel unterworfen, so doch einer Struktur des Vorhersehbaren folgend.

Der Berliner Soziologe *Martin Kohli* hat im Zusammenhang mit Ausführungen zur „Kontinuität in der Lebenszeit in der mit Moderne“ herausgearbeitet, dass die „vormoderne Lebensform dadurch gekennzeichnet war, dass sich das Leben an einem Ort nach einheitlichen Kriterien und unter den Augen einer kleinen Zahl von Mitbewohnern abspielte. Die — für Kohli notwendige Stabilität auch in bezug auf Identität — „war durch dauerhafte Zugehörigkeit zu einer lokalen Lebenswelt verbürgt, aus der ein Ausbruch für die meisten nur um den Preis eines völligen Verlusts sozialer Sicherheit möglich gewesen wäre“.³

Für die moderne Gesellschaft, — die er in diesem Zusammenhang mit der Freisetzung der Individuen versteht — gilt diese 'traditional determinierte' Stabilität nicht mehr: „Zur wesentlichen Kontinuitätserfahrung ist statt dessen das Ablaufprogramm der Normalbiographie geworden“ (ebda S. 190) und weiter „der Lebenslauf als verlässlicher Zeithorizont und Sequenz von antizipierbaren Schritten ist zu einer wesentlichen Grundlage für die Kontinuitätsidealisation geworden. Mehr noch: Für manche ist die Normalbiographie sogar das Mass eines 'runden Lebens' in dem das Moment der individuellen Entwicklung aufgehoben ist.“ (ebda. S. 190)

Zwei Aspekte erscheinen mir hieran zentral: zum einen die Verwendung des Begriffes 'Kontinuität', und zwar nicht im üblichen kulturwissenschaftlich-volkskundlichem Zusammenspiel mit Tradition als Regulativ des sozialen und mentalen Volkslebens — und damit kaum beeinflussbar, gegeben, sondern in diesem Verständnis wird Kontinuität als individuelle Grösse gesehen, die natürlich auch durch Normen, Werte und Zielsetzungen bestimmt wird, an denen das eigene Gelingen oder Misslingen von Lebensplanung gemessen wird.

Zum anderen halte ich für zentral, dass Lebenslauf ein verlässlicher Zeithorizont in vorhersehbaren, erwarteten Schritten ist, das heisst für mein Vorhaben, dass die Bedeutung des Unerwarteten, eben das Gegenteil- auch als solches empfunden wird.

Nun kann einem diese idealtypisch anmutende Zweiteilung allzu pauschal klingen, besonders unter Heranziehung von Ergebnissen der historisch orientierten Forschung mögen sich durch Beispiele, Gegenbeispiele und eigene Erfahrungen Reaktivierungen im Detail ergeben. Aber von der Tendenz her halte ich diese Analse für zutreffend und zur theoretischen Grundlegung meiner folgenden Ausführungen für ausserordentlich hilfreich und sprechend.

Unerwartete Phasen im Lebenslauf — davon gibt es viele — durchaus bekannte wie Krankheit, plötzliche Not durch ein Unglück, Verwitwung, Scheidung, Verlust durch Katastrophen, Gefangenschaft, den Tod — aber auch solche Ereignisse und Phasen, die gern verschwiegen werden, wie Abbüssen einer Strafe- also Gefängnis — ansteckende Krankheiten oder anderer Ausschluss aus der Gesellschaft.

All diese Ereignisse im individuellen Lebenslauf werden als unerwartete Störungen im Ablauf der 'Normalbiographie' verstanden, verändern von da an das Leben des Betroffenen zum Teil von grund-auf. Sie werden zum Teil als auferlegtes Schicksal verstanden — entsprechend hilflos ergibt man sich in jenes- zum Teil als Ergebnis individuellen Versagens und je nach eigener Motivation wächst der Wille nach Überwindung.

Auch und vor allem die soziale Umwelt reagiert und beurteilt gemäss ihrem Normverständnis. Doch davon später mehr.

Die kulturwissenschaftliche und besonders volkskundliche Lebenslaufforschung hat sich bisher merkwürdigerweise so gut wie gar nicht mit diesen Störungen befasst. Nicht dass sie nicht gesehen wurden — es gibt eine Menge ethnologischer Studien, die sich mit Krankheit und vor allem Tod befassen oder im Bereich der mündlichen Überlieferungen spielen die Motive vom Versager, vom Betrunkenen, Betrogenen, Verlassenen eine grosse Rolle, aber bei der Erforschung des Lebenszyklus regierte stets das Normale.

Um so wichtiger erscheint es mir daher, das Unerwartete im Lebenslauf einmal zum Gegenstand einer -bisher leider nur theoretisch-spekulativen Erörterung zu machen.

Als Beispiel habe ich mir die inzwischen für alle Industriestaaten zur sozialen Bedrohung gewordene Arbeitslosigkeit genommen, weil ich der Überzeugung bin, dass auch die Europäische Ethnologie hierzu nicht schweigen sollte und weil besonders die Arbeitslosigkeit Jugendlicher und die der älteren Arbeitnehmer sehr eindrücklich den Lebenszyklus beeinflussen, verändern, ihm oft genug die identitätsstiftende Stabilität rauben.

Wo liegt nun eigentlich das Interesse des Ethnologen an dem Problem 'Arbeitslosigkeit'. Zunächst erscheinen doch viele andere disziplinäre Zugänge wesentlich mehr Berechtigung und vor allem Verpflichtung zu haben, sich diesem drängenden, und in erster Linie sozialen Problem zu widmen.

Es liegt auf der Hand, dass zuallererst die Sozialpolitiker berufen sind, die Soziologen und Psychologen sowie — besonders auf Jugendliche gerichtet — die Sozialpädagogen.

Doch der Ethnologe, der sich mit der Kultur von Gruppen beschäftigt, deren normative und soziale Voraussetzungen ergründen will, mit welcher moralisch-ethnischen Berechtigung kann er sich angemessen wissenschaftlich mit der Arbeitslosigkeit befassen. Angeregt durch studentische Initiativen haben wir an unserem Marburger Institut längere Diskussionen über diese Fragestellungen geführt und haben 'Teilprojekte' definieren können, gleichsam als Hilfsgrößen, haben erkennen müssen, dass ein befriedigender Zugang nur interdisziplinär möglich sei.⁴

Fragestellungen, die dem neueren Gegenwartsverständnis des Faches entstammen, etwa Freizeitverhalten, Fernseh- und Lesege-wohnheiten von Gruppen — nun auf Arbeitslose bezogen — erschienen uns mehr als befremdlich, schliesslich blieb die Reduzierung auf die altbekannte Ethno-Problemstellung 'Vorurteile gegenüber Arbeitslosen', versucht in empirischen Pilotstudien bei diversen meinungsführenden Gruppen, wie Gewerkschaftsvertretern, Kaufleuten, Schülern verschiedener Schultypen, Rentnern u. a. m.

Es soll hier nicht weiter verfolgt werden, zu welchen Ergebnissen wir gekommen sind, mir geht es mehr darum zu zeigen, dass dieser so wichtige wie einfalllose Weg über die 'Vorurteilsforschung' unsere ethnologische Begrenzung überdeutlich zeigt: die Erforschung des kulturellen Verhaltens und seiner sozialen Wertmuster am Beispiel jugendlicher oder älterer Arbeitsloser erhält in so wertfrei scheinender Analyse fast perfiden Beigeschmack. Die Gefahr, am Beispiel des Schicksals der Arbeitslosigkeit sich an Sozialtechnologie oder interaktionistischen Beziehungsstrategien zu beteiligen, erscheint bedrückend stark.

Dennoch ist es nicht einzusehen, warum eine sich sozialwissenschaftlich verstehende Disziplin, wie die unsere, nicht mit ihren Fragestellungen und Methoden auch zu drängenden gesellschaftlichen Problemen ihren Beitrag leisten können sollte.

Im folgenden möchte ich versuchen, Jugendarbeitslosigkeit und ihre Folgen auf den Lebenszyklus, die Normalbiographie, zu beziehen, um die Rolle des Unerwarteten herauszuarbeiten.

Die Situation ist knapp und präzise zu beschreiben: Nach dem Schulabschluss ist die Entscheidung für einen Beruf, und hier zunächst für die entsprechende Ausbildung, eine Lehre, ein Studium

zu treffen. Vor dieser Wahl stehen alle Jugendlichen einer Abschlussklasse gleichermaßen. Als bestimmende und damit oft auch trennende Faktoren kommen Noten, Punkte oder sonstige Qualifikationen zwar bereits unterscheidend hinzu, aber strukturell ist die Ausgangssituation für alle gleich.

Die Erwartung aller ist darauf gerichtet, eine Ausbildungsstelle anzutreten, und hier treten bereits die ersten Irrationen bei denjenigen auf, die hierzu keine Möglichkeit erhalten, auch nach etlichen Bewerbungen nicht. Für sie beginnt bereits hier der erste Bruch im 'verlässlichen Zeithorizont' genannt Lebenszyklus, zunächst in der Erwartung mit einer Zeitverschiebung, der Hoffnung auf baldige Änderung.

Station Zwei: diejenigen Altersgenossen, die eine Lehrstelle oder ein Studium beginnen und beenden konnten, stehen nun in der Erwartung auf eine ihrer Ausbildung gemässe Anstellung und hier teilen sie sich nun (fast) endgültig in die jungen Berufstätigen und in die jungen Arbeitslosen. Für letztere konnte sich der erwartete Übergang zur nächsten Lebensstufe — um im Treppenbild zu bleiben — nicht verwirklichen.

Für sie beginnen nun eine ganze Reihe von Ausweichstrategien, wie Umschulungen, Arbeitsbeschaffungsmassnahmen, Arbeitsamt, Sozialamt, oft genug Ausstieg, Null-Bock und Resignation.

Die unerwartete Phase 'Jugendarbeitslosigkeit' hält nicht nur den Lebenszyklus in seinem wichtigen Teil 'Erwerbsarbeit' auf, der unvermeidliche Vergleich mit den berufstätigen Altersgenossen erhöht die Frustration, stellen das Selbstwertgefühl infrage.

Massive Auswirkungen werden hier auch erstmals auf den familiären determinierten Lebenszyklus deutlich, hindert doch die mindestens vorübergehende Arbeitslosigkeit auch in diesem Bereich die altersgemäss zu erwartende nächste Lebensstufe die 'Familiengründung' zu betreten und wenn doch, dann unter deutlich erschwerenden Bedingungen.

Spätestens hier stellen sich Fragen nach den Gründen, nach Auswegen, dies bedeutet aber auch, dass der Weg auf der Lebensstreppe einen Knick nach unten macht, einen Stock tiefer weitergeht.

Diese Tendenz zum sozialen Abstieg — wie ich noch vorsichtig formulieren möchte — ist nicht nur für die Betroffenen bedrückend relevant, sie fordert auch Reaktion und Stellungnahme derjenigen heraus, deren Lebenszyklus noch erwartungsgemäss verläuft und die oft genug eine Kultur der Distanzierung bis hin zur Diskriminierung entwickeln — üblicherweise bezeichnen wir dies in unserer Wissenschaft mir Vorurteil, ich werde nur später zeigen, dass dies meines Erachtens nicht mehr aussagekräftig genug ist.

Sprechende Selbstzeugnisse Jugendlicher liessen sich in grosser Zahl anführen, aus Platz gründen muss ich mir dies versagen.

Doch wie sieht die Situation der älteren Arbeitslosen auch in bezug auf den Lebenszyklus aus?

Auch hier lässt sich die Ausgangslage knapp und präzise umschreiben: Meist erfolgte gut fünf bis zehn Jahre vor Erreichen der erwarteten Altersgrenze im Erwerbsleben durch eine betriebsbedingte Kündigung — hervorgerufen durch Rationalisierung oder technischer Modernisierung —, das vorzeitige Ende der Berufstätigkeit.

Erfahrungsgemäss ist es in dieser Altersstufe nahezu unmöglich, eine gleichwertige Stelle zu finden, Arbeitslosigkeit bis zum Erreichen der Altersgrenze heisst das Schicksal, — auf andere Weise ebenso hart wie das der jugendlichen Arbeitslosen.

Und wie sieht es hier mit dem eingangs erwähnten „verlässlichen Zeithorizont und seiner Sequenz von antizipierbaren, erwartbaren Schritten aus“, wie steht es mit der identitätsstiftenden Kontinuität im Lebenszyklus? Bezogen auf das anschauliche Modell einer 'Normalbiographie' — allerdings nur im idealtypischanalytischen Sinne — war die erwartete Phase der letzten Jahre der Berufstätigkeit durch viele Einzelziele gekennzeichnet, deren erfolgreiche Erledigung nun erheblich infrage gestellt wird.

Durch die Verlängerung der Ausbildungsphase der Kinder — unter Umständen schon selber von Jugendarbeitslosigkeit betroffen — ergeben sich hier vielleicht noch finanzielle Beteiligungen. Die Altersversorgung bedarf noch etlicher Jahre der Beitragszahlung, Anschaffungskredite und das Eigenheim erfordern noch Abzahlungen — alles Verpflichtungen, die im Vertrauen auf den erwarteten Ablauf der Erwerbstätigkeit und des Familienzyklus eingegangen wurden — in grundsolider Absicht.

Plötzlich muss dies alles als nicht mehr solide erscheinen, als geradezu leichtfertig, mindestens im Vergleich mit denen, deren Erwerbs-Lebenszyklus noch in erwarteten Bahnen verläuft. Und der unvermeidbare Vergleich ist es wieder, der die meist von objektiven äusseren Faktoren verursachten Schicksalsschläge personalisiert und individualisiert und so zum Motor von Versagen, Minderwertigkeits- und Schuldgefühl wird, seine Messlatte ist der 'normale' Lebenslauf in all seinen erwartbaren Phasen.

Im Gegensatz zur Jugendarbeitslosigkeit mit der Befürchtung eines lebenslangen Zustandes, könnte man dazu neigen, ein verfrühtes Ausscheiden aus dem Erwerbsleben — eben wenige Jahre vor dem ohnehin erwarteten Ruhestand — als nicht so gravierend in seinen Auswirkungen zu betrachten, „ja, man könne sogar in dem (beide Male) erzwungenen Ausschluss aus der Erwerbsarbeit eine strukturelle Identität sehen“ (Kohli, 190). In empirischen Untersuchungen konnte hingegen nachgewiesen werden, dass es etwas völlig anderes

war, „vor Erreichen der Altersgrenze arbeitslos zu werden, oder ob auf ein 'volles' Arbeitsleben zurückgeblückt werden konnte. Schon die Tatsache, trotz aller Mühen bis zum Schluss durchgehalten und seine Leistung gebracht zu haben, gilt als Beweis dafür, ein 'guter Mann'/'eine gute Frau' gewesen zu sein. Das 'Normalarbeitsleben', d. h. das sozial geforderte und institutionalisierte lebenszeitliche Pensum, gibt also auch das Mass für den Erfolg in der Arbeit.“ (Kohli, 191)

In einem Exkurs möchte ich daraufhinweisen, wie schwierig und oft aussichtslos gerade unter dem Aspekt der normativen Kraft des Lebenszyklusdenkens die Situation arbeitsloser Männer — und hier vor allem die der älteren ist.

Dies wird m. E. besonders durch den Mangel an alternativen sozialen Rollen deutlichen, die als Ersatzstrategie kompensieren könnten. Für berufsfähige, erwachsene Männer hat unsere Gesellschaft einfach kein anderes Rollenmuster parat, das wenigstens sozial akzeptiert würde. Der berühmte Hausmann mag in Bildungsschichten zunehmend toleriert werden, für den älteren, arbeitslosen Mann ist dies aber überhaupt keine mit entsprechendem Sozialprestige besetzte identitätsstiftende Alternative — schon gar nicht, um mit dem unerwarteten Bruch im Lebenszyklus fertig zu werden. Es klingt fast paradox, aber nach Erreichen der erwartbaren Altersgrenze — also mit 65 Jahren bei Männern — steigt auch der Arbeitslose wieder in den normalen Ablauf des Lebenszyklus ein, indem er zur gleichen Zeit wie seine bis dahin berufstätigen Altersgenossen die Rolle eines Rentners einnimmt.

Ich kehre zurück zu der eingangs gestellten Frage, wo denn das Interesse des Ethnologen am Problem Arbeitslosigkeit liege und welchen Beitrag gerade der Ethnologe auf diesem Gebiet leisten könne.

Der klassische Weg führte in der wissenschaftlichen Volkskunde über die Erforschung von Vorurteilen, von Minderheiten und sozialen Randgruppen. Natürlich herrschen gegenüber Arbeitslosen Vorurteile, die jeder hinlänglich kennt, und es ist wichtig, ihnen auf der Spur zu bleiben. Die makabre Palette reicht von arbeitsscheu bis selber schuld, um nur die harmlosesten Beispiele anzuführen.

Der zweite Weg führte über die Minderheitenforschung, zuerst auf nationale Minderheiten beschränkt — auch heute noch wesentlicher Bedeutungsinhalt — dann zunehmend auch auf soziale Minderheiten angewandt. Der Begriff Randgruppen, der hier seinen wissenschaftlichen Ort auch findet, ist sicherlich problematisch, verfestigt er doch die Randständigkeit innerhalb des Systems geradezu.

Die Erforschung nationaler Minderheiten hat nur in ihren

herausragenden Arbeiten, etwa denen von Weber—Kellermann, bewusst zum Abbau nationaler und sozialer Vorurteile beitragen und Verständnis durch Kenntnis vermitteln wollen.⁵

Die Erforschung sozialer Minderheiten mit gleicher Intention hat in der Volkskunde nur geringe Tradition. Ganz besonders sozial wenig geachtete Gruppen, ihr Selbstverständnis, Image und Wertesystem sind in unserem Fach völlig unbeachtet geblieben. Dies zeigte sich deutlich bei der Vorbereitung einer Publikation im Rahmen der Hessischen Blätter für Volks- und Kulturforschung zum Thema 'Alkohol im Volksleben', etwa am Beispiel der Alkoholkranken.⁶

Minderheiten- wie Vorurteilsforschung scheinen mir in bezug auf die Arbeitslosen in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht tref-fend oder nicht mehr aussagekräftig und komplex genug zu sein. Ich möchte daher vorschlagen, den Begriff der Diskriminierung als zentralen Zugang zu wählen. Durch ihn können m.E. die gesell-schaftlichen Prozesse von Selbstbild-Fremdbild, Vorurteil und Ausgrenzung u. a., sowohl von der Richtung als auch von der Intention her bezeichnet und analysiert werden.

Diskriminierung ausüben, ist die Aktivierung der Gesamtheit aller vorurteilshaft bedingten Wert- und Normvorstellungen gegen-über einer sozialen Gruppe. Man kann auch von einem Wert-Norm-system, ja fast von einer Kultur der Diskriminierung sprechen.

Diskriminierung erleben, oder besser erdulden zu müssen, weil Gegenwehr kaum möglich ist, erfolgt in bewusster oder unbewusster Reaktion darauf, indirekt abzulesen am Handeln und am Wert-Norm-system der Betroffenen, also der Diskriminierten.

Konkret hiesse das, — und ich erinnere wieder an den Lebens-zyklus als Messlatte des normalen Ablaufs — dass aus den Lebens-äusserungen, z.B. Erzählungen, Verabreitungs- und Verdrängungs-mechanismen, Handlungen in bezug zur eigenen Arbeitslosigkeit, Überwindungsstrategien, Konfliktvermeidung u. v. a. m. Indikatoren der subjektiv erfahrenen Diskriminierung herauszulesen sind.

Die Kultur der Diskriminierung von Arbeitslosigkeit lässt sich besonders gut am Lebenszyklus-Denken, an Normalbiographien, an der Idealisierung von Kontinuität und erwartbarem Ablauf zeigen.

Arbeitslosigkeit ist eine unerwartete Phase im Lebens, für die es auf der Lebenstreppe keine freie Stufe gibt.

Anmerkungen

1. Erweiterte und aktualisierte Fassung eines Vortrages ge-halten auf der SIEF-Konferenz 1987 „The Life Cycle“, Zürich.
2. vgl. dazu: Die Lebenstreppe. Bilder der menschlichen Le-

bensalter. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland. Bonn 1983.

3. *Martin Kohli*: Gesellschaft und Lebenszeit. Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne. In: *Johannes Berger* (Hg): Die Moderne-Kontinuitäten und Zäsuren (=Soziale Welt, Sonderband 4) Göttingen 1986, S. 183–208.

4. Projekt unter Leitung von *Hans-Friedrich Foltin* und *Andreas C. Bimmer* im Rahmen eines Seminars zur „Empirischen Sozialforschung“ Sommersemester 1986; Seminar „Arbeitslosigkeit und Alltagskultur“ Wintersemester 1986/87 unter Leitung von *Martin Scharfe*.

5. vgl. dazu: *Ingeborg Weber-Kellermann*: Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn. Frankfurt/M 1978.

6. *A. C. Bimmer* und *Siegfried Becker* (Hg): Alkohol im Volksleben (=Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 20) 1986 darin: *A. C. Bimmer*: Das Volkskundliche am Alkohol, S. 10–36; hier S. 30 ff.

*Az emberi élet előre nem látható szakaszai:
a munkanélküliség*

A napjainkban egész Európában lezajló társadalmi és kulturális változások mélyreható módosulásokat idéztek elő a néprajztudományban, intézményi felépítésében éppen úgy, mint tematikai összetételében.

A fejlett ipari országokban általánosan ismert munkanélküliség az egykori szocialista országokban is egyre nagyobb méreteket ölt, igen súlyos társadalmi feszültséget előidézve.

Az európai etnológia nem kerülheti meg az egyén életében oly súlyos kihatásokkal járó munkanélküliség vizsgálatát. A szerző úgy véli, hogy a szociológia, pszichológia és társadalompedagógia mellett a néprajznak – mint egyes társadalmi csoportok kultúráját vizsgáló tudománynak – jelentős feladatai és lehetőségei vannak e kérdéskör kutatásában.

A tanulmány a németországi munkanélküliség következő főbb vonatkozásait elemzi: a fiatalkori munkanélküliség és annak kihatásai az egyéni életciklusra, a munkanélküliekkel szembeni társadalmi előítéletek, a nemzeti kisebbségek és a munkanélküliség.

Bimmer Andreas C.

DIE SOZIALE INTEGRATION INNERHALB DER SLOWAKISCHEN RODEACKERSIEDLUNGEN

Die Entwicklung der Rodeackersiedlungen, die am Ende des 16. Jahrhunderts einsetzte, machte einige Etappen durch. Die Anfänge der Rodeackerbesiedlung stehen in Verbindung mit der Entstehung von Saisonsiedlungen, die zu der zentral gelegenen Muttergemeinde gehörten. Sie waren gewöhnlich auf entfernten Teilen des Katasters verstreut und dienten vorwiegend der Viehzucht und der extensiven Landwirtschaft. Sie bildeten das zweite Wirtschaftszentrum vermöglicher Bauern aus dem zentralen Gehöft. Unter den weiteren Bedingungen verwandelten sich die Saisonsiedlungen in dauernde Satellitensiedlungen. Schliesslich erlangten manche Gruppen von Rodeackersiedlungen das Statut einer selbständigen Gemeinde und wurden zu grösseren oder kleineren Dörfern mit eigener Selbstverwaltung.

In einigen Gebieten gibt es noch rezente Belege für alle diese Veränderungen. Die saisonmässigen und auch dauernden Rodeackersiedlungen kamen stellenweise auch in unserem Jahrhundert parallel nebeneinander vor. Ebenso erlangten einige Rodeackersiedlungen das Gemeindestatut vom 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Neue Gemeinden entstanden aus den Rodeäckern z. B. im Bereich der Weissen Karpaten in der Westslowakei (sog. Rodeackerregion von Myjava.)¹ Saisonsiedlungen haben sich fast bis in die Gegenwart hinein in der Nordwestslowakei erhalten. (Gebiet von Kysuce und Umgebung.) Zugleich entstanden dort aus den Rodeäckern Gemeinden, von denen aus wiederum Saisonsiedlungen angelegt wurden.² Ähnlich ging die Besiedelung der mittelslowakischen Rodeackersiedlungen vor sich (sog. Rodeackersiedlungsgebiet von Detva). Der ausgedehnte Kataster des Städtches Detva bot weitgehende Möglichkeiten für die Gründung von Saisonsiedlungen. Im Laufe der zwei letzten Jahrhunderte verwandelten sie sich auch dort in Dauersiedlungen, die neue Gemeinden entstehen liessen.³

Zu diesen Veränderungen führten verschiedenartige Bedingungen. Schon die Gründung von Saisonsiedlungen an sich setzte nicht nur das wirtschaftliche Interesse der Bauern an neuem Boden, son-

dern auch historische, vermögensrechtliche sowie weitere Möglichkeiten für den Erwerb dieses Bodens voraus. Ebenso war die Umwandlung der Saisonsiedlungen in Dauersiedlungen das Ergebnis mehrerer Umstände. Auf wirtschaftlichem Gebiet erforderte die Dauerbesiedlung eine Intensivierung der landwirtschaftlichen Produktion sowohl auf dem Boden im Dorf, wie auch auf den Rodeäckern. Stimulierend wirkten auch Steuererleichterungen, Populationsprobleme und weitere Impulse, deretwegen die Familien die Dorfgemeinschaft ihres Muttergehöftes verliessen und in den Extravillan übersiedelten.

Die Entstehung neuer Dörfer aus den ehemaligen Satellitensiedlungen scheint auf den ersten Blick das Ergebnis eines Eingreifens von aussen gewesen zu sein. Die Bewohner der Rodeackersiedlungen konnten sich selbst kein Gemeindestatut erteilen. Die Terrainuntersuchungen jedoch zeigen, dass die Rodeackersiedlungen auf diesen Umschwung vorbereitet waren. Auch ohne Gemeindestatut zeichneten sich einige Gruppen von Rodeackersiedlungen durch einen hohen Grad gesellschaftlicher Integration aus. Diese äusserte sich in verschiedenen gesellschaftlichen Aktionen, in spontaner Selbstverwaltung ähnlich wie bei der Dorfgemeinschaft. Einige Gruppen von Rodeackersiedlungen kauften sich gemeinsam Weideboden, hielten sich einen Hirten, erweiterten die Wasserquellen, organisierten den Unterricht ihrer Kinder, erbauten im Wege der Selbsthilfe eine Schule, einen Geschäftsladen, eine Kirche oder Kapelle usw. In vielen Sphären des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens emanzipierten sie sich von der Muttergemeinde. Vom siedlungs-technischen Standpunkt entstand inmitten der verstreuten Höfe ein Zentrum, wo die Bewohner zusammenkamen. Das neue Siedlungskernstück entstand dort, wo die meisten Bewohner täglich zusammenkamen: neben der Kirche oder neben dem Laden, manchmal dort, wo der Autobus endete usw. Es bildete sich so eine neue lokale Gemeinschaft aus, die von der Muttersiedlung schon nur mehr administrativ abhängig war. Eine solche spontane lokale Gemeinschaft war aber nicht in allen Rodeackersiedlungen üblich. Ihre Entstehung war von der Beziehung zur Muttergemeinde abhängig. So sind Rodeackersiedlungen bekannt, wo der Kontakt mit dem Dorf aufgesucht wurde und häufig war. Die Bewohner der Rodeackersiedlungen besuchten lieber das Dorf, als dass sie einen eigenen Laden, eine eigene Schule usw. erbaut hätten. Anderswo war das Streben nach grösstmöglicher Unabhängigkeit der Rodeackersiedlungen vorherrschend, die Bewohner schränkten den Besuch des Dorfes auf ein Minimum ein. Diese gegensätzlichen Einstellungen waren nicht immer das Ergebnis der Entfernung und Dichte der Rodeackersiedlungen. Die wichtigste Barriere gegenüber dem Dorf bestand in den gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Bewohnern der Rodeackersiedlungen und des

Dorfes. Anhand dieser Frage werden wir das Mass der gesellschaftlichen Integration und den Weg zur Unabhängigkeit der Rodeackersiedlungen verfolgen. Der Grad der gesellschaftlichen Integration auf den Rodeackersiedlungen wird durch drei Modelle der Beziehung zwischen den Bewohnern der Satellitensiedlungen und des Zentrums dargelegt. Die Grundlage dafür bilden Langzeituntersuchungen im Terrain in den verschiedenen Regionen der Rodeackerbesiedlung in der Slowakei, vor allem in der mittelslowakischen Region des Hron-Tales und in Hont.

Das erste Modell umfasst jene gesellschaftlichen Beziehungen, die nicht zur Separation der Dorfbewohner und der Streusiedler führten. Zwischen der Muttergemeinde und den Rodeackersiedlungen blieb die gesellschaftliche Einheit gewahrt. In der Saison bewohnten die Dorfbewohner ihre Rodeackersiedlungen noch in unserem Jahrhundert. Der Prozess der Dauerbesiedlung setzte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ein. Zwischen den Dorfbewohnern und den Streusiedlern erlosch nicht das Bewusstsein gemeinsamer Herkunft. Die Bewohner der jungen autochthonen Siedlungen im Extravillan waren ein Teil der Dorfgemeinschaft.

Das zweite Modell ist das Gegenstück zum vorherigen, belegt die gesellschaftliche Isolierung der Dorfes und der Rodeackersiedlungen. Es ist für eine allochthone Besiedlung der Rodeäcker charakteristisch. Die Rodeäcker wurden von fremden Zuwanderern in Besitz genommen, denen die Bauern im Ort ihre Saisonsiedlungen im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts verkauft hatten. Die Zuwanderer hatten eine unterschiedliche Herkunft und Kultur, das Dorf kapselte sich ihnen gegenüber merklich ab und ab und die gesellschaftliche Distanzierung galt auch umgekehrt.

In den dritten Bereich gehören jene Rodeackersiedlungen, wo die Separierung gegenüber dem Dorf nicht so ausgeprägt war wie im vorherigen Fall. Die Herkunft der Begründer der Rodeackersiedlungen ist schon nicht mehr bekannt und eine lokale Besiedlung von der Muttergemeinde aus wird in den historischen Quellen seit dem 17. Jahrhundert nachgewiesen. Viele dieser Rodeackersiedlungen gelangten zu einer ausgeprägten gesellschaftlichen Integration, aber die Beziehungen gegenüber dem Dorf tendierten nicht zu einer scharfen gesellschaftlichen Trennung.

Das Mass der gesellschaftlichen Emanzipation und Integration auf den Rodeackersiedlungen bewegte sich jedenfalls im Rahmen einer einseitigen Abhängigkeit der Satellitensiedlungen vom Zentrum. Das Dorf bildete das administrative und kulturelle Zentrum für alle Bewohner des Katastralgebietes. Im Dorf befanden sich die Gemeindeverwaltung, die Pfarre, die Kirche und die Schule, der Laden und weitere Einrichtungen für die ganze Gemeinde. Diese einseitige Beziehung wurde verschiedenartig aufgenommen und



Abb. 1. Glockenturm in einer Rodeackersiedlung. Hont.

äußerte sich auch verschiedenartig. Von Zeit zu Zeit mussten alle Bewohner der Rodeackersiedlungen das Dorf aufsuchen. Die gesellschaftlichen Beziehungen wurden jedoch durch die Frequenz und Art dieser Kontakte bestimmt. Sie wirkten auf die Emanzipationsbestrebungen der Rodeackersiedler ein und wir wollen diese Beziehungen anhand von drei Beispielen des Zusammenlebens der Bewohner der Satellitensiedlungen und des Zuntrums verfolgen.

Die jungen autochthonen Rodeackersiedlungen mussten den Weg zur Emanzipation nicht aufsuchen. Ihre Bewohner schlossen sich von der Dorfgemeinschaft nicht aus. Dies vor allem deshalb nicht, weil die dauernde Besiedlung des Extravillans erst in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts endete, als die Saisonsiedlungen nach und nach erloschen. Die Bewohner der Rodeackersiedlungen lösten sich auch siedlungsmässig nicht vom Dorf. Sie belassen sich im

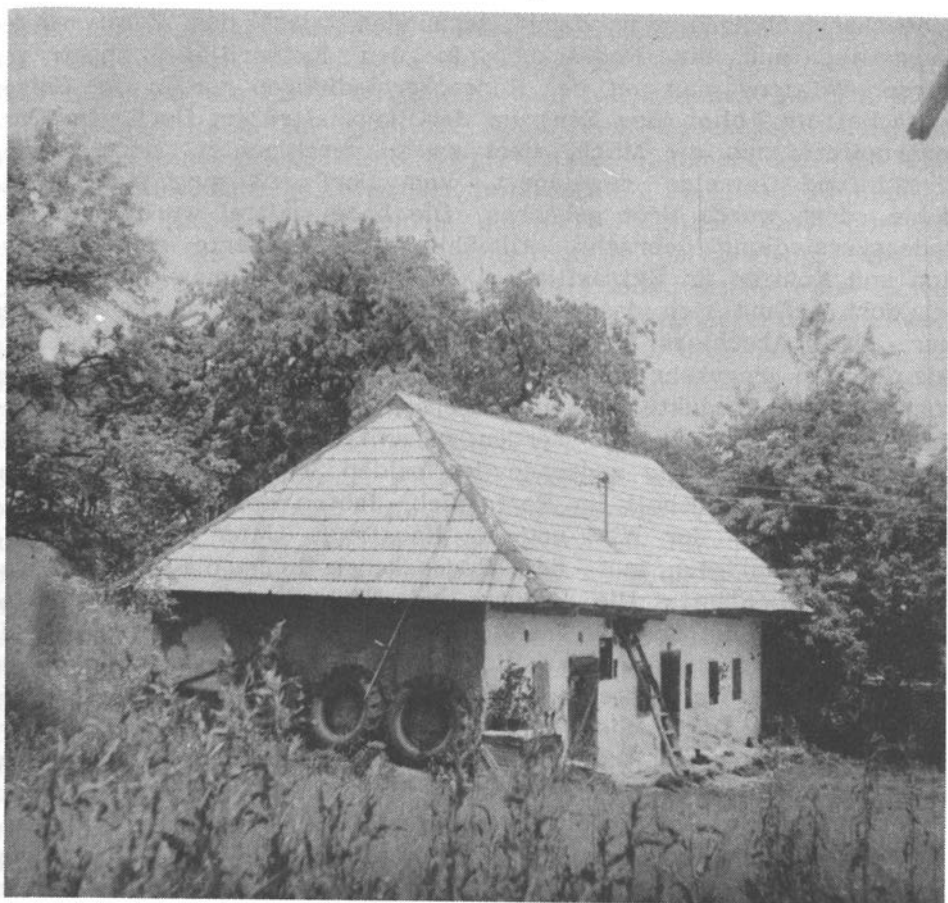


Abb. 2. Ehemalige Schule in einer Rodeackersiedlung. Hont.

Dorf ihr Haus oder wenigstens einen Wohnraum, wemgleich der Schwerpunkt der Wirtschaft und der Dauersitz der Familie im Extravillan lag. Die Behausung im Dorf hatte nebensächliche Bedeutung. So entstand das umgekehrte Bild zur Saisonbesiedlung: auf den Rodeackersiedlungen lebten ganze Familien, im Dorf nur einige Mitglieder. In vielen Fällen blieben die Häuser im Dorf leer und dienten ihren Eigentümern nur gelegentlich. Zugegebenerweise gilt dies insbesondere für die vermögengeren Gehöfte.

Die siedlungsmässige Spaltung zwischen der Hauptsiedlung auf den Rodeäckern und der Nebensiedlung im Dorf hat sich in der slowakischen Fachliteratur unter der Bezeichnung Doppelsiedlung eingebürgert. Der Weg zur Doppelsiedlung erfolgte in Etappen. Er äusserte sich im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereich. Die Verlagerung der Wirtschaft vom Dorf zu den

Rodeackersiedlungen war damit verbunden, dass das Zentrum des Haushaltes auf die Rodeäcker, in den Extravillan, übertragen wurde. Während man auf den Rodeackersiedlungen nur in der Saison wirtschaftete, blieb das Zentrum des Haushaltes im Dorf. Im Dorf verarbeitete man die Milch, dort wurde geschlachtet, dort wurden Fleisch und Getreide eingelagert. Vom Dorf aus ging man in die Mühle, dort wurde Brot gebacken. Die Lebensmittel wurden auf die Rodeackersiedlung gebracht. Allmählich konzentrierte sich Produktion und Konsum im Extravillan. Dort verarbeitete man die Rohstoffe, dort befand sich das gesamte Vieh, die Ställe im Dorf blieben leer. Nach Abschluss dieser Veränderungen erfolgte die Lebensmittelzufuhr in umgekehrter Richtung. Ein Teil der Familie wartete im Dorf auf die Produkte, die im dauernden Extravillan siedlung gelagert und fertigverarbeitet worden waren. Es änderte sich auch die Aufteilung der Familie zwischen den beiden Stiedlungen. Währenddes der wichtigste Haushalt im Dorf blieb, lebten dort auch die Familienvorgesetzten, der Wirt und die Hausfrau. Unter ihrer Oberaufsicht wirtschafteten auf der Rodeackersiedlung die ledigen und verheirateten Söhne. Die Bräute und Töchter lebten abwechselnd hier und dort. Im Sommer meistens oben, bei den Männern, wo sie auf dem Feld mithalfen, das Vieh weideten, die Frauenpflichten in der Wirtschaft verrichteten. Die Arbeiten im Winter banden die Frauen an das Dorf. Sie versorgten dort das Vieh, aus dem Dorf gingen die Kinder zur Schule, im Dorf webte und spann man an den Abenden, auch wurden hier Federn geschlissen. Die Männer verrichteten im Winter von den Rodeackersiedlungen aus Forstarbeiten, leisteten Fuhrmannsdienste, versorgten jenen Teil des Viehs, der nicht im Dorf eingestallt war. Die Ganzjahrsarbeit der Frauen gelangte auf den Rodeackersiedlungen erst dann zur Geltung, wenn dorthin der ganze Haushalt umgesiedelt wurde. Das Haus im Dorf blieb leer, beziehungsweise verblieben dort nur die ältesten Familienmitglieder. Auf kulturellem Gebiet äusserte sich diese Doppelsiedlung ausgeprägt. Die Rodeackersiedlung war Arbeitsplatz, bedeutete Alltagsleben, die Behausung im Dorf bildete das repräsentative, festliche Zentrum der Familie. Die neuen Möbel der Braut, das Prunkbettzeug aus der Ausstattung, die Festkleider gelangten nie auf die Rodeackersiedlungen. Diese Dinge verblieben im Dorf, in der guten Stube der verlassenen Wohnung. Dort kleideten sich die Frauen am Sonntag ins Festgewand um, dort empfingen die Leute die Besuche ihrer während der ganzen Woche auf ihren Dauersiedlungen im Extravillan verstreuten Nachbarn. Hochzeiten, Taufen und andere Familienangelegenheiten erfolgten im Dorf, ebenso wie gemeinsame Unterhaltungen und Kalenderfeste. Die gesellschaftlichen, festlichen Gelegenheiten des Dorflebens bildeten für die Bewohner der Rodeackersiedlungen eine unauflösliche Einheit mit dem ar-

beitsreichen Alltagsleben auf ihrer Dauersiedlung im Extravillan. Die Familien wollten auf ihre Behausung im Dorf nicht verzichten. Dies beweisen die Erbstretigkeiten. Den Nachkommen genügte sogar ein einziger Raum im geteilten Haus. Den Rodeackersiedlern bot wenigstens eine entsprechend hergerichtete Kammer oder ein Stall im Dorf eine Herberge. Von der untersuchten Zahl von 73 Familien entbehrten in einer Gemeinde nur 17 Familien eine dörfliche Behausung.⁴ Sie verloren sie grösstenteils unfreiwillig, als die Gemeinde Grundstücke für den Bau von Landstrassen, einer Schule usw. beschlagnahmte. Noch heute sagen die Rodeackersiedler, wenn sie ins Dorf gehen, „wir gehen heim“. Und dies ungeachtet der Tatsache, dass der Bauersitz im Extravillan die Wohnung im Dorf an Grösse und modernerer Ausstattung übertrifft.

Vorbedingung und auch Folge der gesellschaftlichen Einheit der Dorfbewohner und der Rodeackersiedler waren auch ihre verwandtschaftlichen Bande. Die siedlungsmässige Trennung bedeutete kein Hindernis für wechselseitige Heiraten, Ehen zwischen Rodeackersiedlern und Dorfbewohnern waren gang und gäbe. Es ist dann nur natürlich, wenn unter solchen Umständen die Bewohner der Rodeackersiedlungen kein Interesse an einer gesellschaftlichen Unabhängigkeit hatten. Sie wollten sich nicht separieren, ganz im Gegenteil: durch die Anlegung von Wegen und die Einführung von Autobuskommunikationen konnten sie eine bessere Verbindung mit der Muttergemeinde in Anspruch nehmen. Wenngleich das Dorf für die Rodeackersiedler seine Bedeutung in der Produktion und Wirtschaft eingebüsst hatte, blieb es das Zentrum ihres gemeinsamen, gesellschaftlichen Lebens.

In jenen Gemeinden, wo fremde Zuwanderer die Saisonsiedlungen abgekauft hatten, trat gleich nach ihrer Ankunft eine merkliche Separation zwischen ihnen und den Dorfbewohnern ein. Die Dorfbewohner hatten zwar den entlegenen Boden verkauft, die neuen Ansiedler aber nicht unter sich aufgenommen. Das^o Hindernis bestand aber nicht in Vermögens- oder Religionsunterschieden. Unter den Zugewanderten und Alteingesessenen gab es Reiche und Arme, Katholiken und Protestanten. Entscheidend war ihre kulturelle Unterschiedlichkeit. Die Zugewanderten stammten aus den nördlichen, gebirgigen Regionen, die Alteingesessenen nannten sie daher durchweg „Gebirgler“. Sie waren kulturell nicht einheitlich, kamen aus verschiedenen Gegenden. Trotzdem wollten die Leute aus dem Dorf an ihnen keine Differenzierung vornehmen. Die Vorbehalte ihnen gegenüber waren pauschaler Natur und man machte auch keine Unterschiede zwischen den einzelnen Gemeinden. Für die Leute im Dorf waren die Gebirgler ein „rückständiges Volk“. Sie waren auf Wagen, mit einer ganz geringfügigen Ausstattung für ihr neues Heim, angekommen. Nicht einmal der Besitz, den sie gekauft hatten, konnte einem



Abb. 3. Kirche samt Friedhof in einer Rodeackersiedlung. Hont.

Vergleich mit dem Niveau im Dorf standhalten. Der Boden der Rodeäcker war unergiebig, diente ursprünglich den Alteingesessenen als zweites, extensives Wirtschaftszentrum. Die Saisongebäude hatten gegenüber jenen im Dorf bei weitem kein solches Niveau. Nichtsdestoweniger dienten sie den Zugewanderten als ständiger Wohnsitz. Auf dem gekauften Boden gab es nicht immer Gebäude. In einem solchen Fall erbauten sich die Neuankömmlinge eine provisorische Behausung. Wie gross auch immer der gekaufte Boden gewesen sein mag, das kulturelle Milieu stand anfänglich tief unter dem Niveau der Armen im Dorf. Die Neuankömmlinge verlegten sich vor allem auf eine Steigerung des Bodenertrages. Aber ihr sprichwörtlicher Arbeitseifer wurde zur Zielscheibe des Gespöttes. Während die Alteingesessenen den Grundsatz verkündeten „Wir leben nicht von der Arbeit, sondern davon, was wir essen und austrinken“,



Abb. 4.

*Friedhof aus dem Jahre 1864 in einer Rodeackersiedlung. Hont.
Foto Soňa Švecová 1980*

schränkten sich die Zugewanderten extrem ein. Gegenüber den Leuten im Dorf war ihre Kost unterschiedlich, desgleichen ihre Kleidung, auch ihr Kinderreichtum wurde einer niedrigen Kultur zugeschrieben. Überdies waren sie in den Augen der Dorfbewohner Raufbolde, Diebe, schickten nicht ihre Kinder zur Schule, besuchten nur selten die Kirche. Diese Unterschätzung blieb nicht unbeantwortet. Die Neuankömmlinge betrachteten die Alteingesessenen als faules Volk, das seine Vermögen durch seine Trinksucht durchbringt, denn weshalb würde man sonst den Boden verkaufen? Sie verurteilten das Einkindsystem der Dörfler, warfen ihnen Geiz, Stolz, schlechte Wirtschaftsgebarung vor. Die Gebirgler waren stolz auf ihre Erfolge in der Wirtschaft und holten das Dorf kulturell rasch ein.

Das war aber kein Weg zu einer gemeinsamen gesellschaftlichen Annäherung. Ganz im Gegenteil. Wenn sich die Gebirgler aufgeschwungen hatten, gerieten sie seitens der Alteingesessenen in den Ruf von Emporkömmlingen. Eine gesellschaftliche Gleichstellung mit dem Dorf konnten sie nur dadurch erreichen, dass sie sich noch mehr abkapselten. Wenn sie in die Kirche kamen, erwartete sie dort nur ein schmachvoller Platz neben der Tür. Wenn sie ihre Kinder in die Schule schickten, kehrten diese nur selten friedlich heim. Das Geschrei der übrigen Kinder begleitetet sie bis über das Dorf hinaus. Unterhaltungen im Ortsgasthaus endeten in der Regel mit einer Schlägerei zwischen den Burschen. Unter diesen Umständen mieden die Gebirgler das Dorf. Sie besuchten nicht das Gasthaus, aus dem Laden brauchten sie nicht viel, denn sie erstrebten grösstmögliche Autarkie. Im Laufe der Zeit erfuhren die Kontakte mit dem Dorf keine Ausweitung, eher eine Einschränkung. Die Streusiedler organisierten selbst den Unterricht ihrer Kinder. Anfänglich so, dass sie aus ihrer Mitte den fähigsten Mann, in der Regel einen ausgedienten Soldaten, aussuchten, der gegen Naturalien ihren Kindern in den Wintermonaten das Lesen, Schreiben und Rechnen beibringen sollte. Mit der Zeit erlangten sie sogar eine eigene, staatliche oder kirchliche Schule. Im Selbsthilfeweg erbauten sie eine Kirche oder Kapelle, wo von Zeit zu Zeit die Gottesdienste stattfanden. Manchmal genügte auch ein Glockenturm, von wo aus dreimal täglich weithin das Geläute ertönte. Nach dem Brauchtum im Dorf diente der Glockenturm auch für die Totenglocke. Rings um den Sakralbau wurde ein Friedhof angelegt. So waren sie an das Dorf nur durch die Gemeindeverwaltung gebunden. Nach Einführung der Autobuslinien inklinierten viele Rodeackersiedler mehr zum benachbarten als zum eigenen Dorf.

Ein untrüglicher Beweis für die gesellschaftliche Separation zwischen den Dorfbewohnern und den Gebirglern bestand in der konsequenten Absonderung der Hochzeitsbereiche. Eher zwischen ihnen kamen fast nie vor. Ausnahmsweise und erst in den Jahrzehnten nach dem Krieg kam ein Mädchen aus den Rodeackersiedlungen durch Heirat ins Dorf, nie jedoch umgekehrt. Die Kinder aus solchen Ehen hiessen „Halbkinder“. In diesem Fall musste auch die Frage der Frauenkleidung gelöst werden, durch die sich die Gebirglerinnen im Dorf unterschieden. Es gehörte sich nicht, die von der Mutter auf die Tochter ererbte Kleidung abzulegen. So wahrten die Bräute aus den Rodeackersiedlungen, aber sogar auch noch ihre Töchter, Merkmale der Fremdartigkeit noch dann, wenn sie sich siedlungsmässig und gesellschaftlich in die Dorfgemeinschaft eingegliedert hatten.

Die gegenwärtige Integration der Kultur und Gesellschaft trägt zum Untergang der traditionellen Gruppen bei. Rodeacker-

siedlungen und Dörfer öffnen sich der Stadt und ihren kulturellen Vorbildern. Die Nivellierung der Kultur verwischt die Unterschiede zwischen ihren Trägern. Die gesellschaftliche Trennung der Zuzuwandertern auf den Rodeäckern und den Alteingesessenen im Dorf wird zu einem Beweis der Vergangenheit.

Elemente gesellschaftlicher Einheit und Trennung weist das dritte Modell der Beziehung zwischen den Rodeackersiedlungen und dem Dorf auf. Es umfasst solche Gemeinden, wo die Rodeäcker vom Dorf aus seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert besiedelt wurden. Das historische Gedächtnis reicht nicht bis zu dieser Grenze. Es geht in der Regel nicht über den Verlauf des 19. Jahrhunderts hinaus.⁶ Die Herkunft der ältesten Rodeackersiedlungen ist daher nicht bekannt. Nicht einmal die gleichen, in den Archivquellen festgestellten Familiennamen der Bewohner der Satellitensiedlungen und des Zenrums vermögen sich an die gemeinsame Abkunft zu erinnern. Die Familien auf den Rodeäckern nahmen den Namen jener Flur an, wo sie sich niedergelassen hatten. Sie unterschieden sich so von ihren Namensvettern im Dorf. So erhielten z. B. die Bewohner der Flur Drienky den Namen Drienkovsky, die Bewohner der Flur Brezovo Brezovsky usw. Die Abkunft der Streusiedler vom Dorf aus ist in der Gemeinde nur vereinzelt nachgewiesen. Manchmal wahrte die Familientradition noch Erinnerungen an den Begründer einer Rodeackersiedlung. Allgemein weiss man etwas über die dörfliche Herkunft der im 19. Jahrhundert angelegten jüngsten Rodeackersiedlungen. Gewahrt blieben auch Erinnerungen an die letzten Saisonsiedlungen. Die Bewohner der Gemeinde betrachtete jedoch im grossen und ganzen die Streusiedler als fremde Gemeinschaft.

Die mehrhundertjährige Siedlungstrennung der Bewohner der Rodeäcker führte zu ihrer kulturellen Retardation. Die Häuser wahrten oft archaische Merkmale, die im Dorf schon längst erloschen waren. Auf den Rodeackersiedlungen kamen noch im 20. Jahrhundert Rauchstuben vor. Der Ofen ohne Rauchfang war ein Vorderlader. Die Dorfbewohner verglichen eine solche Behausung mit einer dunklen Höhle. Auf den Rodeackersiedlungen wurde noch längere Zeit die traditionelle Kleidung aus heimgemachtem Tuch und Leinen beibehalten, man trug heimgefertigte Schuhe. In der Kost äusserten sich ebenso Tendenzen zur Selbstversorgung. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kauften die Dorfbewohner schon ganz allgemein ihre Lebensmittel im Laden und zur Bewirtung gehörten süsse Backwaren. In den Rodeackersiedlungen legte man dem Gast gebackene Fladen oder heimgemachtes Brot vor. Zu den ausgeprägten Unterschieden gehörte auch das Bildungsniveau. Das Analphabetentum war am Beginn des 20. Jahrhunderts nach den Statistiken auf den Rodeackersiedlungen unverhältnismässig grösser als im Dorf.⁷

Die kulturelle Rückständigkeit hing nicht mit der Armut zusammen. In den Rodeackersiedlungen lebten vermögendere Bauern als im Dorf. Die kulturelle Sphäre spielte jedoch eine entscheidende Rolle bei einer gegenseitigen Komparation und Wertung der beiden Siedlungsgruppen. Die Dorfbewohner fühlten sich über die Rodeackersiedler erhaben. Unter den Bewohnern der Rodeackersiedlungen hatte diese gesellschaftliche Stellung ein doppeltes Echo. Sie führte einerseits zu ihrer Integration, andererseits zum Streben nach gesellschaftlicher Einheit mit dem Dorf.

Die Bewohner der Rodeackersiedlungen integrierten sich bei verschiedenen Gelegenheiten. Im Wege der Selbsthilfe führten sie die Elektrizität ein, legten neue Wege ins Dorf an, einigten sich über manche gemeinsame Aktionen. Sie organisierten eigene Unterhaltungen. So beugten sie Konflikten zwischen der eigenen Jugend und jener des Dorfes vor. Die Faschings-, Ostern- und sonstigen Umzüge führten nie von den Rodeackersiedlungen ins Dorf. Auch die Dorfjugend überschritt nie ihr eigenes Territorium. Die Bewohner der Rodeackersiedlungen hielten die gesellschaftliche Einheit mit den Dorfbewohnern durch regelmässige Besuche des Dorfes aufrecht. Sie wichen den zentralen Institutionen nicht aus, errichteten keine eigene Schule und Kirche, keinen eigenen Friedhof und Laden. Sie gingen regelmässig zur Kirche, wo ihnen auch ein Platz wie den Dorfbewohnern zustand. Sie achteten darauf, ihre Kinder zur Schule zu schicken, wenngleich diese nicht den Erfolg der Dorfkinder aufwiesen. Sie kauften im Dorf ein, die Männer stellten sich dort in der Schenke ein. Auch wechselseitige Hochzeiten belegen ein gewisses Mass an gesellschaftlicher Einheit mit dem Dorf. Zwar überwogen Hochzeiten im Rahmen der Rodeackersiedlungen, aber das Dorf schloss sich gegenüber den Streusiedlern im allgemeinen nicht ab. Das Verhältnis der Hochzeiten zwischen Dorfbewohnern und Rodeackersiedlern bewegte sich um 40%. Im Dorf wusste man die Anspruchslosigkeit und den Arbeitseifer der Bräute aus den Rodeackersiedlungen zu schätzen. Hochzeiten aus dem Dorf auf die Rodeackersiedlungen waren seltener. Verwandtschaftliche Bande zwischen den Bewohnern der beiden Siedlungen wurden durch die scharfe gesellschaftliche Trennung gehemmt, zu der die Siedlungsisolierung der Rodeackergehöfte tendierte. Die alte Tradition der Einheit der autochthonen Satellitensiedlungen mit dem Dorf war im allgemeinen nicht ganz erloschen.

Die gesellschaftliche Integration der Rodeackersiedlungen und die Separation gegenüber dem Dorf weist verschiedene Stufen der Unabhängigkeit der Satellitensiedlungen auf. Die Bedingungen der siedlungsmässigen Trennung äusserten sich am wenigsten in den jungen autochthonen Siedlungen. Sie spitzten sich dagegen in jenen Gemeinden zu, wo zur gleichen Zeit fremde Zuwanderer die Region

des Extravillans besiedelten. Ein weniger ausgeprägtes Beispiel liefern die Beziehungen zwischen dem Dorf und den alten autochthonen Rodeackersiedlungen, wo im Laufe eines Jahrhunderts deren Kultur zurückgeblieben war. Alle Beispiele beweisen die Bedeutung der kulturellen Unterschiede bei der Ausbildung der gesellschaftlichen Beziehungen. Diese Beziehungen waren dann für die Unabhängigkeit der Satellitensiedlungen entscheidend und bildeten eine Voraussetzung für die Entstehung einer neuen Dorfgemeinschaft in den Rodeackersiedlungen.

Anmerkungen

1. *Julius Bodnár*: Myjava. Na Myjave 1911, s. 16, 37, 115. *Ján Hromádka*: Všeobecný zemepis Slovenska. IN: Slovenská vlastiveda I. Bratislava 1943, s. 220, 306. *Rudolf Bednárík*: Hmotná kultúra slovenského ľudu. In: Slovenská vlastiveda II. Bratislava 1943, s. 133. *Pavel Horváth*: Vyvoj kopanic a kopaničiarskeho osídlenia v oblasti Myjavskej pahorkatiny do koca 18. storočia. In: Historické štúdie 23, 1978, s. 87–170.

2. *Alena Plessingerová*: Bačování na papradských Kopanicích. Český lid 6, 1951, s. 118–126. *Jaroslav Štika*, Salašnictví v povazské a kysucké oblasti. Slovenský národopis 8, 1960, s. 323–370. *Rudolf Bednárík*: K štúdiu cholvarok na Kysuciach. In: Sborník slovenského národného múzea – Ethnografia LVII, 1963, s. 28–39. *Rudolf Bednárík*: Ludové staviteľstvo na Kysuciach. Bratislava 1967.

3. *Karol A. Medvecký*: Detva. Detva 1905. *Vladimír Kubišjovč*: Typy pastierskeho života na Slovensku. Sborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti 24, 1930, s. 101–109. *Ján Hromádka*: Všeobecný zemepis Slovenska. In: Slovenská vlastiveda I. Bratislava 1943. s. 221, 307. *Josef Kanderl*: Dětvanči. In: Národopisné informácie 2/88. Bratislava 1988. s. 28–29.

4. *Ján Botík*: Dvojrezidenčnosť ako dosledok lazového osídlenia. Slovenský národopis 28, 1980. s. 78–83.

5. *Soňa Švecová*: Spoločenské a kultúrne vzťahy v severovýchodnom Hontě. In: Národopisné informácie 2/83. Bratislava 1983, s. 1–86. *Soňa Švecová*: Lazy a lazníci. In: Hont. Banská bystrica 1988, s. 392–425.

6. *Josef Kandert*: Struktura rodiny a tradice. Slovenský národopis 31, 1983, s. 517–523.

7. *Soňa Švecová*, Kopanicové sídla a dedina. Praha 1975, s. 75.

Szlovákia hegyi települései tágas határaiban létrejött tanyákat több fejlődési szakasz jellemzi. Falusi gazdaságok mellékcentrumait jelentő idényszállásokként keletkeztek. Tartós benépesülésük után is az anyaközség vagy -városka részeként tartották őket számon. Végül a tanyai csoportok némelyike községi státútumot kapott és saját központjától közigazgatásilag függetlenné vált.

A tanulmány központi kérdése a tanyasi lakosok integrációjával foglalkozik, ami spontán módon a falusi közösség kialakulása felé vezet. Az integráció mértéke a tanyasi és falusi lakosság kapcsolatainak függvényében alakult. Ennek illusztrálására három modell bemutatása következik a Garam-mente középső szakaszáról és Hont megyéből.

Az első modell a központ és annak határában létrejött települések társadalmi egységét példázza. Ez a XIX. század végétől autochton telepések által benépesített tanyasi településeket jellemzi. A tanyasiak sem társadalmi szempontból, sem lakhelyüket tekintve nem szakadtak el a falutól. A vasárnapokat és ünnepnapokat a faluban töltötték, ahol házaikat is meghagyták. A faluba „haza” mennek.

A második modellben éles elkülönülés tapasztalható a tanyasi és falusi lakosság között. Ez a XIX. és XX. század folyamán allochton telepések által benépesített településeket jellemzi. A tanyára beköltözött és a falusi őstelepések közötti társadalmi elkülönülés hangsúlyozottan jelentkezett. A tanyasiak saját iskolát, temetőt hoztak létre, templomot, haranglábat, boltot építettek. Kapcsolatuk a faluval minimális volt.

A harmadik modellben egyaránt fellelhetők az egység és elkülönülés imént említett példái. Ez a XVII. század végén autochton telepések által benépesített falvakat jellemzi. A tanyasiak lakhelyi elkülönülése kulturális retardációhoz és társadalmi eltávolodáshoz vezetett a két település lakóit illetően. Ennek ellenére a tanyasiak fenntartották kapcsolataikat anyaközségükkel. Továbbra is összekötötte őket a közös templom, bolt, iskola és egyéb intézmények. Ezek látogatásával a tanyasi lakosság a falusiakkal való társadalmi egységét demonstrálta.

A példákból kitűnik, hogy a tanyasi lakosság társadalmi elkülönülése nem a lakhely szerinti elkülönülés eredménye, hanem a központhoz való kapcsolatoknak, ezek társadalmi és kulturális feltételeinek függvénye.

Švecová Soňa

LES RELATIONS MATRIMONIALES A SÁRÁND DE 1850 A 1950
(*Endogamie, exogamie. Age du mariage*)

Dans le cadre d'un travail plus large sur les stratégies matrimoniales, je voudrais présenter ici quelques uns des résultats obtenus à la suite des recherches menées d'avril à septembre 1989 à Sáránd, commune réformée du Comitat de Hajdú-Bihar.

La matière première à partir de laquelle j'ai travaillé est constituée par les registres paroissiaux et municipaux, les différents annuaires statistiques et les publications spécialisées, ainsi que des interviews. Mon étude porte sur la période allant de 1852 à 1950. Mais j'ai dû bien évidemment fouiller en aval et en amont de ces années.

L'obligation du mariage civil ne date que de 1895, et jusqu'à cette date les différents livres paroissiaux sont de précieux témoins de la vie et de l'histoire du village.

Sáránd: d'après Fényes Elek¹, en 1850 Sáránd est un village de 1513 habitants de religion réformée (calviniste). Sa superficie est d'environ 3894 arpents et le seigneur du lieu est le prince Eszterházy qui „ne possède” ici que 150 arpents de forêt de chênes et un peu moins de 21 arpents de terre arable. Le reste appartient aux habitants depuis 1813, avec un libre droit de vente et d'achat.

Sáránd était déjà au XIIIe une communauté assujétie à la dime². D'après les registres du Comitat ecclésiastique de Várad, son tribut était de 31 dizeaux. Le premier seigneur connu se nommait Márton. Plus tard le village eu comme seigneur Bakó, à la suite de quoi on trouve très souvent écrit „Bakó-Sáránd”. En 1605, Bocskay István donna aux habitants les privilèges de la „noblesse hajdú”³. Privilèges dont ils jouirent jusqu'en 1700 environ. A partir de ce moment, spoliés de leurs droits patents, ils redevinrent une communauté servile et Sáránd, fief sans propriétaire, échut aux princes Eszterházy. Dans les années 1860, lors du morcellement de la propriété, le prince Eszterházy reçut environ 300 arpents et les habitants 3600.

Après la défaite de Mohács⁴, le presbytère catholique du Moyen-Age disparut en même temps que ses fidèles se convertissaient à la nouvelle foi. En 1621, l'Assemblée Réformée de Sáránd faisait partie de l'archidiocèse de Debrecen. En 1866, on a construit un nouveau temple sur l'ancien emplacement de l'église catholique.

Le premier recensement hongrois⁵, 1784—1787, donne pour Sáránd: 147 maisons, 163 familles et 928 habitants se décomposant comme suit:

— HOMMES: mariés, 167; célibataires, 291. TOTAL: 458.

— FEMMES: 471 au total, sans que soit précisé leur situation. Parmi les hommes, on trouve:

— Un pasteur, 84 nobles, 58 paysans, 111 journaliers agricoles; 19 divers, 2 soldats libérés. Et, 155 garçons de 1 à 12 ans, 28 garçons de 13 à 17 ans. Total : 458.

En 1825, 206 personnes étaient inscrites sur les listes de la „Conscriptio contributivialis”⁶.

Si en 1850 le village compte 1513 habitants, il n'en a plus que 1437 en 1869⁷. Il faut sans doute tenir compte de l'épidémie de choléra qui sévit durant l'été 1855 et fit 27 morts en deux mois: elle a sensiblement augmenté le nombre des migrations, mais elle n'est pas la cause principale de cette baisse de population. Excepté pour 1853 et 1855, le nombre des naissances est supérieur à celui des décès. Mais la conscription qui retenait au loin les jeunes gens pour 9, 10, 15 ans et pouvait vider un village de ses jeunes hommes, la recherche d'un travail et de meilleures conditions de vie, tous ces facteurs combinés à la fuite devant l'épidémie participent à cette baisse sensible du nombre des habitants.

A partir de 1881⁸ les données des divers recensements montrent une croissance régulière de la population:

Années:	1881	1890	1900	1910	1920	1930	1940	1949
Nb habitants:	1532	1567	1675	1680	1750	1915	2050	2099

En 1881 il y a 287 maisons et la population se répartit comme suit:

Hongrois: 1459. Allemands: 16. Roumains: 2. Ruthènes: 1. Ainsi qu'un habitant de langue étrangère et „53 beszélni nem tudó”, ce qui signifie qu'ils ne parlent pas hongrois, mais sans doute yiddish. La répartition par confessions donne en effet:

Calvinistes	Catholiques romains	Catholiques grecs	Orthodoxes orientaux	Israélites
1413	54	5	8	52

A la veille de la seconde guerre mondiale, Sáránd a une population de 1915 habitants — tous hongrois — et 469 feux. Tous âges et sexes confondus, 1641 personnes vivent de l'agriculture, 138 de l'artisanat, 20 du commerce; 56 personnes travaillent pour la municipalité ou l'Etat (postes, communications), 12 comme employés de maison et 26 vivent de leur pension ou de leur retraite⁹.

Au XXe comme au XIXe, le village a pour activité principale l'agriculture. Il y a en 1900¹⁰, 201 propriétaires terriens et fermiers indépendants, mais un seul a plus de 100 arpents de terre: 168 sont de petits propriétaires-fermiers et 24 de petits propriétaires-journaliers qui doivent louer leur force de travail, la superficie et le rendement de leur terre ne leur permettant pas d'en vivre et de faire vivre leur famille. Ils sont 7 à avoir en commun des pâturages et un seul possède un jardin maraîcher.

Tout le monde travaille selon ses possibilités et en tout (familles et individus confondus), 1416 personnes vivent de l'agriculture.

En 1935¹¹, la superficie totale des propriétés foncières est de 3919 arpents pour 507 propriétés Mais la répartition est très inégale:

Moins de 1 arpent cadastral: 187 propriétés (dont 36 sans terre arable).

De 1 à 5 arpents cadastraux :	149
De 5 à 50 arpents cadastraux:	163
De 50 à 100 arpents cadastraux:	4
De 100 à 500 arpents cadastraux:	4

Sur ces 3919 arpents, 1159 sont donnés en fermage, soit 86 propriétés foncières de superficies diverses:

Arpents:	100—500	50—100	5—50	1—5	Moins de 1
Nombre:	3	2	47	17	17

Acheter ou racheter de la terre était l'une des préoccupations majeures et toutes les stratégies étaient mises en œuvre, dès que l'on savait ou croyait savoir qu'une parcelle de terre allait être vendue, pour être l'heureux acheteur. „Dès que mes parents avaient fait une bonne vente”, me dit l'une de mes informatrices, „ma mère disait à mon père : allons, achetons un bout de terre à tabac”. Il y avait depuis le début du siècle des terres où l'on cultivait le tabac et qui employaient beaucoup de monde, en particulier des femmes car elles étaient très habiles pour rouler les feuilles. Ces terres appartenaient à un israélite et il y avait régulièrement des lots en vente.

„La mesure de base de la liberté, c'est la fortune, la propriété: grande fortune égale grande liberté, droits sans limites;

petite fortune, petite liberté, droits limités. La période bourgeoise s'efforça à une égalité formelle des droits civiques, mais ici aussi rencontra une très forte résistance de la part aussi bien des féodaux que des autorités ecclésiastiques¹² (Ernö Szücs Tárkány).

En 1949¹³, il y a à Sáránd 1031 individus de sexe mâle et 1068 de sexe féminin: 26,3% de sa population a moins de 15 ans et 51,78% entre 20 et 59 ans. Entre 1941 et 1949, le taux de croissance effectif est de 2,4%. Le village est toujours une communauté agricole: 387 petits propriétaires et fermiers indépendants ont moins de 25 arpents et travaillent avec l'aide des membres de leur famille principalement.

Propriétés: Surfaces	Exploitants (en titre) Nombre	Aide familiale Membres (total)
0-1 arpent	60	29
1-10 arpents	208	151
10-25 arpents	99	100
+ 25 arpents	20	13
TOTAL	387	293

A ce nombre s'ajoutent les 165 journaliers sans terre.

Les âges du mariage

„Le mariage a pour but la création d'une famille mais aussi l'extension d'une famille existante par l'arrivée de nouveaux membres (mariages, naissances), de même que l'extension des biens et de la force de travail" a écrit Tárkány Szücs Ernő¹⁴. C'est à dire, selon Bourdieu, „non seulement la transmission du patrimoine dans son intégralité et le maintien de la famille dans la hiérarchie économique et sociale, mais aussi la continuité biologique de la lignée et la reproduction de la force de travail"¹⁵. D'où la fonction importante de la maturité et de l'aptitude sexuelle. Reproduction et croissance démographique sont étroitement dépendantes de l'âge des nouveaux couples mais aussi de la fréquence des remariages à la mort de l'un des conjoints. L'Eglise Réformée a toujours montré un vif intérêt pour les problèmes de démographie et encouragé ses fidèles à „croître et multiplier". Dans cet état d'esprit, le remariage des veuves et des veufs, surtout s'ils étaient considérés comme aptes à procréer était non seulement conseillé mais encouragé si nécessaire: de 1852 à 1862 par ex.

35,71% des mariages sont des remariages pour l'un au moins des conjoints et il y a 25,39% de veufs des deux sexes sur l'ensemble des nouveaux mariés.

L'âge du mariage — surtout pour un premier mariage — se situait entre 17 et 21 ans pour les filles. A 25 ans on était considérée comme une vieille fille et les partenaires se faisaient plus rares. Entre 1852 et 1862, 57,92% des épousées ont entre 17 et 21 ans:

- 17 ans: 8,77%
- 18 ans: 19,04%
- 19 ans: 13,49%
- 20 ans: 9,52%

Ce pourcentage est de 62% pour la période 1863—1900. On se marie un peu plus tôt chez les filles dans ce dernier tiers du XIXe, ce que confirme le fait que l'on trouve de 1852 à 1862 7,14% de jeunes filles de 15 et 16 ans, 7,63% de 1863 à 1877 et 11,93% pour la période 1878—1900, avec pour la première fois des jeunes mariées de 14 ans (3, soit 0,852%). En revanche, si 11,89% des jeunes filles se mariant ont entre 22 et 24 ans de 1852 à 1862, elles ne sont plus que 10% de 1863 à 1877 et 8,52% de 1878 à 1900. Ce mouvement se poursuit au début du XXe puisque 68,49% des fiancées ont entre 17 et 21 ans. A partir de 1916 la tendance s'inverse et les jeunes mariées de 16 ans ne sont plus que 3,66% de 1916 à 1930 et 2,02% entre 1931 et 1950. L'éventail des âges s'élargit et l'on retrouve presque les taux de la période 1852—1862: de 1916 à 1930 53,32% ont entre 17 et 21 ans et elles sont 55,46% de 1931 à 1950 (voir tableaux 1 et 2). Il y a des „trous” assez curieux dans les âges du mariage: les tableaux montrent que par ex. pour la période 1852—1862 il n'y a aucune nouvelle mariée âgée de 29 ou de 30 ans et aucune dans la tranche d'âge 36—40 ans; de 1878 à 1900 aucune mariée de 27 ans et de 1916 à 1930 aucune qui soit âgée de 29 ans. Dans cette deuxième moitié du XIXe à partir de 25 ans un assez grand nombre de nouvelles épousées est constitué de veuves et si après 30 ans elles sont pratiquement en majorité, il y a tout de même des célibataires de plus de 25 ans qui se sont mariées avant et après trente ans: par ex. de 1852 à 1862, sur les 4 jeunes femmes âgées de 28 ans deux sont des veuves et deux sont des célibataires; en ce qui concerne les 6 femmes de la tranche d'âge 31—35 ans il y a parmi elles 4 veuves, une jeune femme qui avait „fauté” et une célibataire. Il n'y a pas d'autre explication — à mon avis — à ces „trous”, que conjoncturelle.

Chez les garçons on se marie rarement avant 19 ans. Pour la période 1852—1862 seulement 4 jeunes mariés ont 19 ans (3,17%), de

1878 à 1900 un seul a 18 ans mais entre 1931 et 1950 deux ont 17 ans! En cette fin du XIXe la fourchette se situe plutôt entre 22 et 25 ans. Mais si en 1852—1862 le plus fort pourcentage concerne les garçons de 22 et 23 ans (respectivement 13,49 et 12,70%), à partir de 1863 ce sont les jeunes hommes de 23 et 24 ans qui sont en majorité: 23 et 15,6% soit près de 40% pour les années 1863—1877. Pour cette même période, 54,8% ont de 23 à 25 ans, et ils sont 63,66% de 1878 à 1900 contre 40% pour 1852—1862. Ces chiffres se retrouvent au début du XXe: de 1901 à 1915, 53% des garçons ont entre 23 et 25 ans (avec une majorité de garçons de 24 ans jusqu'aux années 1950), alors que de 1916 à 1950 l'éventail des âges s'élargit très largement et que les 23—25 ans ne représentent plus la majorité (tableaux 1 et 2).

La différence d'âge, dans le cas d'un premier mariage pour les deux conjoints, varie de quatre à sept dans la deuxième moitié du XIXe. De 1852 à 1882, sur 337 mariages, 43,91% des couples ont entre 4 et 7 ans de différence généralement à l'avantage du r i.

$$D = + 4 = 11,869\%$$

$$D = + 5 = 9,792\%$$

$$D = + 6 = 10,979\%$$

$$D = + 7 = 11,275\%$$

Dans de nombreux cas la jeune femme a moins de 20 ans et son mari entre 22 et 25 ans. Pour les 5% de couples où la différence d'âge est de 9 ans, très souvent la jeune mariée n'a que 14—16 ans. Mais les unions où la différence d'âge est nulle ou seulement de un an ne sont pas rares puisqu'elles représentent respectivement 4,45 et 5,63%.

Il y a des différences d'âge plus importantes. En 1868 le marié a 63 ans et sa jeune femme 20 ans. En 1899, lui a 73 ans et elle 30 ans. Ce sont bien sûr des cas limites mais non isolés puisque représentant près de 5%.

Plus rares sont les cas où le mari est plus jeune que sa femme, mais de 1852 à 1950 j'ai répertorié 102 mariages dans ce cas: 50 avant 1901 et 52 après. Sur ces 102 maris plus jeunes que leurs femmes, 38 ont juste un an de moins, mais 7 ont 9 ans de moins et l'un d'eux 22 ans de moins que sa femme: il s'agit d'un veuf de 24 ans qui épouse une femme de 46 ans qui n'est ni veuve, ni séparée ou divorcée ni „jeune fille” (c'est à dire qui n'est plus vierge) ainsi que le précise le registre des mariages. Entre 1901 et 1915, mariages et remariages confondus, la moyenne de la différence d'âge s'établit entre 5 et 8 ans pour redescendre à 4—7 ans de 1931 à 1950.

Les très grands écarts se situent surtout lors des remariages mais ce n'est pas une règle absolue: entre 1852 et 1882 il y a 18

mariages où la différence d'âge va de 19 à 32 ans et à l'exception d'un seul, ce sont tous des remariages pour l'un au moins des conjoints. Ce n'est plus le cas pour la période 1930—1950 où l'écart atteint même 34 ans: elle a 21 ans, lui 55 et c'est un premier mariage pour tous les deux, tout comme certains autres mariages où la différence est de 20 ans.

Les remariages étaient courants au XIXe et les hommes qui semariaient 3 ou 4 fois n'étaient pas l'exception. Les registres des décès donnent non seulement l'âge de la mort mais aussi la durée du (ou des) mariage, celle du veuvage et le nom des différents conjoints (ce qui permet d'établir à peu près l'âge du mariage lorsque celui-ci n'était pas indiqué sur le registre correspondant, ce qui était le cas jusqu'en 1830 environ). Les remariages multiples (plus de 2 mariages) étaient surtout le fait des hommes et sont plus nombreux au XIXe qu'au XXe pour des raisons évidentes: au XIXe le taux de mortalité à la suite des accouchements était encore très élevé, (sans parler des autres causes de mortalité comme les grossesses multiples et les dures conditions de vie par ex.), et les veufs souvent nantis d'enfants en bas âge avaient besoin de quelqu'un pour tenir la maison, travailler aux champs...etc. Sur les registres des années 1870 par exemple, on peut lire sur la page de garde, lors du décès d'hommes âgés de plus de 60 ans:

âge: 62 ans	1e mariage,	durée 3 ans
	2e mariage,	durée 11 mois
	3e mariage,	durée 15 ans
	4e mariage,	durée 10 ans
âge: 75 ans	1e mariage,	durée 8 ans
	2e mariage,	durée 10 ans
	3e mariage,	durée 18 ans
	4e mariage,	durée 11 ans
âge: 75 ans	1e mariage,	durée 7 ans
	2e mariage,	durée 5 ans
	3e mariage,	durée 37 ans

Le dernier mariage laissait en général une veuve!

Les veuves aussi se remariaient bien évidemment, et j'ai aussi trouvé des veuves qui s'étaient remariées trois fois, mais en nombre bien moindre que les hommes. Les très jeunes veuves (18—20 ans) se remariaient très vite, souvent avant un an et avec de jeunes célibataires de préférence, rarement avec des veufs, jeunes ou vieux. Les veuves âgées de trente ans et plus épousaient surtout des veufs, en général sensiblement plus âgés qu'elles, mais l'inverse aussi se rencontre: des remariages avec des céliba-

taires plus jeunes de 5, 10, ou 13 ans (par ex. des soldats libérés). Ces veuves ont souvent un peu de terre qu'il leur est difficile d'exploiter seules et en même temps elles constituent un parti intéressant pour des jeunes qui veulent s'établir hors de la maison familiale ou pour les soldats de retour après dix ou quinze ans de service obligatoire dans les armées de l'empereur. Ce qui ne veut pas dire que tout sentiment soit absent de ces unions ni qu'il soit incompatible avec une appréciation raisonnable de la situation. Ce type de mariage où elle est veuve et plus âgée que son conjoint se trouve aussi parmi les plus défavorisés, les sans-terre que sont les domestiques de ferme ou de maison.

Au XIXe les veufs épousaient presque à part égale des veuves et des célibataires. Parmi ces „célibataires”, se trouvent les „menyecskés”: normalement ce terme désigne la jeune mariée soit, selon les régions, jusqu'à son premier enfant, soit jusqu'à 28-30 ans, de toutes façons, jamais au-delà. Mais les registres paroissiaux de Sáránd indiquaient non seulement l'état des nouveaux mariés — célibataires, veufs, divorcés éventuellement — mais établissaient aussi une distinction parmi les jeunes (ou moins jeunes) célibataires de sexe féminin: il y avait les jeunes filles c'est à dire celles dont on croyait savoir qu'elles étaient vierges, et celles dont on savait qu'elles ne l'étaient plus, ce qui faisait d'elles des jeunes femmes. Tantôt on se contentait d'indiquer „menyecske”, tantôt on précisait: „nem hajadon” ce qui signifie qu'elle n'est plus une jeune fille, ou bien „már szült” ce qui signifie qu'elle a déjà donné naissance à un enfant. Ces jeunes femmes épousaient fréquemment des soldats libérés, mais aussi des veufs beaucoup plus âgés qu'elles. Si de 1852 à 1862 il n'est mentionné que 4 mariages de „menyecske”, elles sont 21 entre 1863 et 1877 et 15 entre 1878 et 1900 (malheureusement, certains registres des naissances sont manquants pour la période examinée et je n'ai pas encore pu établir quel pourcentage représentent ces jeunes femmes sur l'ensemble des „mères célibataires” pour employer un terme moderne). Les relations sexuelles hors mariages étaient réprouvées même chez les veuves: j'ai trouvé mention d'une veuve qui était signalée comme veuve et comme menyecske! A partir de 1863 il est fait mention des annulations ou dissolutions de mariages et des divorces. Cela concerne les hommes à partir de 1863 et les femmes à partir de 1878. (j'ai indiqué dans les tableaux, dans la colonne „divorcé” s'il s'agissait d'une dissolution ou annulation par la lettre A).

Les veufs de trente cinq ans et plus se remariaient de préférence avec de très jeunes filles ou jeunes femmes et les différences d'âge étaient souvent supérieures à 10 ans et pouvaient

même atteindre 32 ans: il a 52 ans, elle en a 20 et ils sont veufs tous les deux.

Le plus fort pourcentage de remariages se situe entre 1852 et 1862 avec 35,71% et décroît régulièrement pour ne plus représenter que 13,29% entre 1931 et 1950.

Années	nb de mariages	nb de remariages	pourcentages
1852-1862	126	46	35,71%
1863-1877	250	57	22,80%
1878-1900	352	79	22,44%
1901-1915	252	52	20,63%
1916-1930	300	56	18,66%
1931-1950	346	46	13,29%

La répartition par sexe donne les résultats suivants quant au total des veufs et des veuves (ou des divorcés) se remariant et aux choix du deuxième conjoint:

FEMMES

Années	Veuves	Divorcées	Deuxième conjoint		
			veuf	célibataire	divorcé
1852-1862	24	0	19	5	0
1863-1877	31	0	27	4	0
1878-1900	38	6	25 1	12 4	1 1
1901-1915	27	8	16 1	8 7	3
1916-1930	30	14	17 3	9 8	4 3
1931-1950	18	17	8 4	8 10	2 3
Totaux	168	45	121	75	17

HOMMES

Années	Veufs	Divorcés	Deuxième conjoint			
			veuve	célibat ^{re}	divorcée	menyecske
1852—1862	38	0	19	17	0	2
1863—1877	53	-	27	19	0	7
		2	-	2	-	-
1878—1900	54	-	25	22	1	6
		12	1	8	1	2
1901—1915	32	-	16	13	3	-
		6	1	5	-	-
1916—1930	27	-	17	7	3	-
		13	4	6	3	-
1931—1950	22	-	8	10	4	-
		9	2	4	3	-
Totaux	226	42	120	113	18	17

Entre 1852 et 1900 j'ai relevé 41 mariages où la jeune femme est signalée comme „menyecske” et j'ai de même distingué entre célibataires et menyecskes. A partir du XXe la mention disparaît des registres de l'église (les seules qui sont encore portées le sont au début du siècle). Ces tableaux montrent que si les femmes veuves ou divorcées épousent en majorité des veufs ou des hommes divorcés (66,66%), les hommes dans la même situation ne sont que 52,61% à suivre le même chemin. Entre 1852 et 1900, 11,32% d'entre eux ont choisi de se remarier avec une menyecske (de même que 22 célibataires).

Exogamie-endogamie

De 1852 à 1950, sur 1627 mariages recensés sur les registres paroissiaux et municipaux, je n'ai répertorié qu'une vingtaine de cas où le conjoint habitant Sáránd mais né ailleurs a épousé

quelqu'un originaire de son village natal. Ont échappé à mon examen les mariages entre catholiques (le pasteur les indiquait quelques fois sur le registre en faisant le total des mariages célébrés dans l'année: nombre de mariages purement réformés, de mariages mixtes, de mariages célébrés hors Sáránd et hors de son église, mais ce n'était pas la règle), et les mariages entre israélites qui n'étaient de toute façon jamais mentionnés, bien que la communauté juive ait été aussi forte que la communauté catholique: 52 pour 54!

Sáránd était un lieu de passage et le dernier poste de Debrecen en 1850.¹⁶ „Les gens venaient à Sáránd parce qu'il y avait du travail et comme c'était très près de Debrecen, c'était commode et pratique.” m'a dit l'une de mes informatrices. Entre 1852 et 1863 les registres de mariage donnent 3 filles et 2 garçons habitant Sáránd mais nés ailleurs. Ils sont respectivement 44 et 69 de 1878 à 1900 et 55 et 60 de 1931 à 1950. Ces nouveaux „Sárándis” épousaient plutôt des garçons ou des filles nés et habitant Sáránd que des nouveaux „immigrés” comme eux ou de vrais étrangers, le rapport étant de près de deux pour un dans chaque cas. Le taux d'exogamie, étant entendu qu'il s'agit d'exogamie selon le lieu d'habitation, va croissant de 1852 à 1863 pour atteindre son point culminant pour la période 1901-1915 où il passe de 26 à 50%. A partir de là il redescend de 10 points.

Période	Mariages	Mariages exogames	Endogamie %
1852-1863	150	40	73,34%
1864-1877	227	72	68,29%
1878-1900	352	114	67,62%
1900-1915	252	126	50,00
1916-1930	300	121	59,67
1931-1950	346	136	60,70%

Les garçons sont plus nombreux que les filles à venir se marier à Sáránd, ce qui peut s'expliquer par le fait que le mariage avait presque toujours lieu chez la fiancée. Il est de ce fait difficile de savoir combien de garçons de Sáránd sont partis se marier dans un autre village sans examiner les registres correspondants, ce que je n'ai pu faire pour l'instant.

Conjoints étrangers à Sáránd (n'y sont pas nés, n'y habitent pas):

Années	garçons	filles	%
1852—1863	35	5	13,34%
1864—1877	63	9	15,86%
1878—1900	98	16	16,19%
1900—1915	114	12	25,00%
1916—1930	110	11	20,16%
1931—1950	117	19	19,65%
Totaux	537	72	

Soit 609 garçons et filles venus se marier à Sáránd

Conjoints habitant Sáránd mais nés ailleurs:

Années	garçons	filles	%
1852—1863	35	3	12,66%
1864—1877	12	6	3,97%
1878—1900	69	44	16,05%
1901—1915	32	4	7,14%
1916—1930	24	17	6,83%
1931—1950	60	55	16,61%

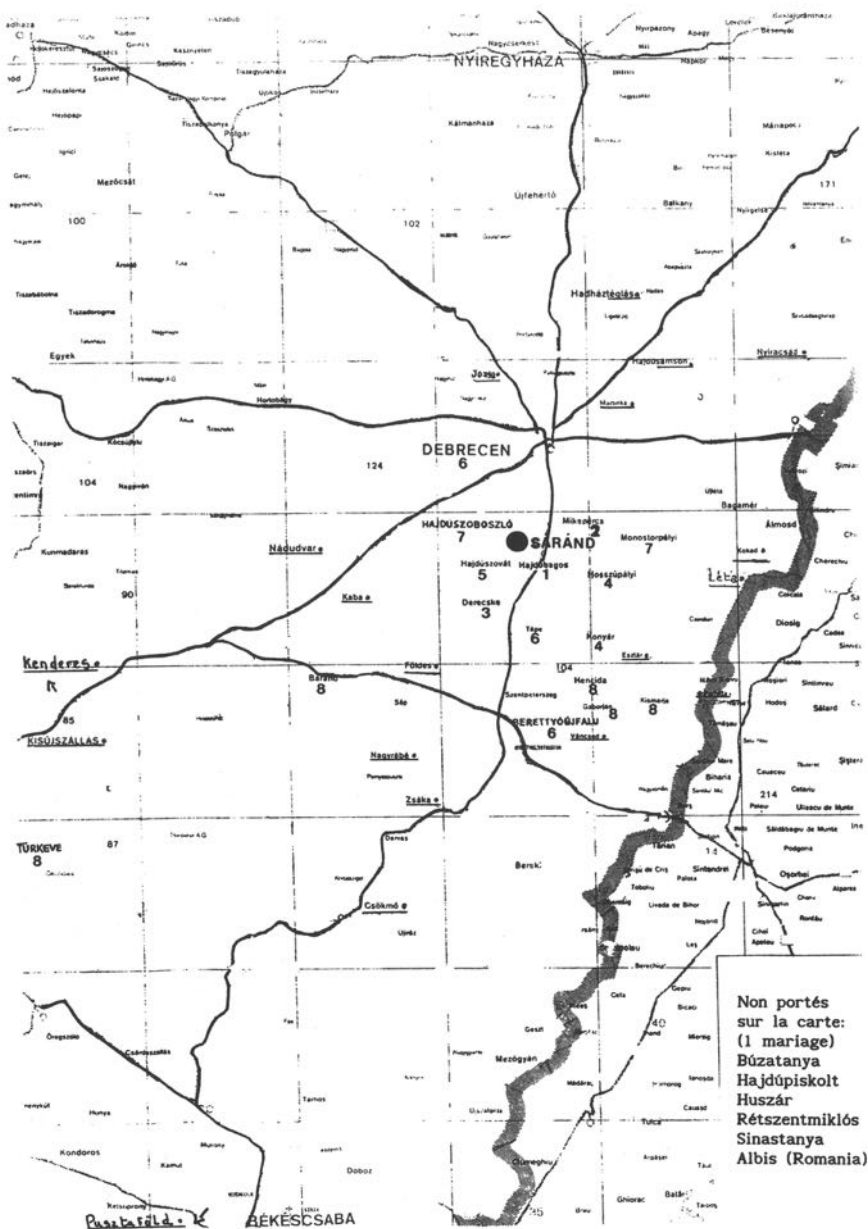
Örsi Julianna¹⁷ établit un distingo à la suite de Tamassy József¹⁸ quant à l'endogamie locale et à l'endogamie ethnique. Les futurs mariés nés dans un lieu différent de celui où ils vivent et dont le — ou la — partenaire est originaire de leur nouveau lieu de résidence, concluent un mariage exogame si l'on prend pour référence le lieu de naissance. Dans cette perspective, le taux d'endogamie est à reconsidérer et baisse considérablement:

Années	conjoints nés h. S.	exogamie selon le lieu de naissance %
1852—1863	78	52%
1864—1877	90	39,60%
1878—1900	227	64,48%
1901—1915	162	64,28%
1916—1930	162	54%
1931—1950	251	72,54%

On voit facilement avec le tableau ci-dessus, que pour Sáránd le taux d'endogamie n'est plus que 35% par ex. de 1878 à 1915 et tombe au dessous de 30% à partir de 1930.

L'accentuation de la fonction agricole de la Hongrie dans la Double Monarchie au cours de la deuxième moitié du XIXe s'est accompagnée de bouleversements techniques dûs à la mécanisation, à l'endiguement et à l'assèchement des terres, mais aussi d'une concentration de la propriété entre les mains de grands propriétaires. La mécanisation a conduit les hobereaux et les paysans moyens à l'endettement et souvent à la ruine (100 000 exploitations disparaissent entre 1880 et 1890), ce qui a comme conséquence la prolétarianisation des petits propriétaires, la réduction de l'embauche saisonnière par suite de la mécanisation. La population agricole représente les deux tiers de la population totale, mais 50% de cette population ne possède aucune terre: valets de ferme, domestiques, journaliers. La loi de 1920 portant sur la réforme agraire concernait 20% du domaine agricole hongrois, mais 10% seulement des paysans sans terre en bénéficièrent. En fait à la suite de cette réforme (et du traité de Trianon qui a emputé la Hongrie de 68% de son territoire et de 59% de sa population), les paysans pauvres et les prolétaires agricoles représentaient environ 95% de la population agricole et 1,2 millions de paysans possédaient moins de 5 arpents¹⁸. Ces conditions extrêmement difficiles entraînaient des mouvements de population lors des travaux saisonniers de l'agriculture: moissons par ex, où l'on embauchait des „bandas”, c'est à dire un groupe de 25 ouvriers qui comportait outre les moissonneurs proprement dit, des mécaniciens qui savaient faire fonctionner et réparer les moissonneuses à vapeur et un chef de „banda”. Ces équipes se reconstituaient dès la période d'embauche et retravaillaient souvent pour les mêmes patrons si elles avaient donné satisfaction. La création de la ligne de chemin de fer depuis Debrecen (16 km) a vu arriver des groupes de terrassiers, le commerce s'est développé tout comme les emplois dans l'administration: postes, gendarmerie, impôts etc. L'élargissement des possibilités de travail et donc l'afflux de nouveaux habitants comme de travailleurs saisonniers à Sáránd a favorisé les mariages exogames, la communauté n'étant pas une société fermée de ce point de vue.

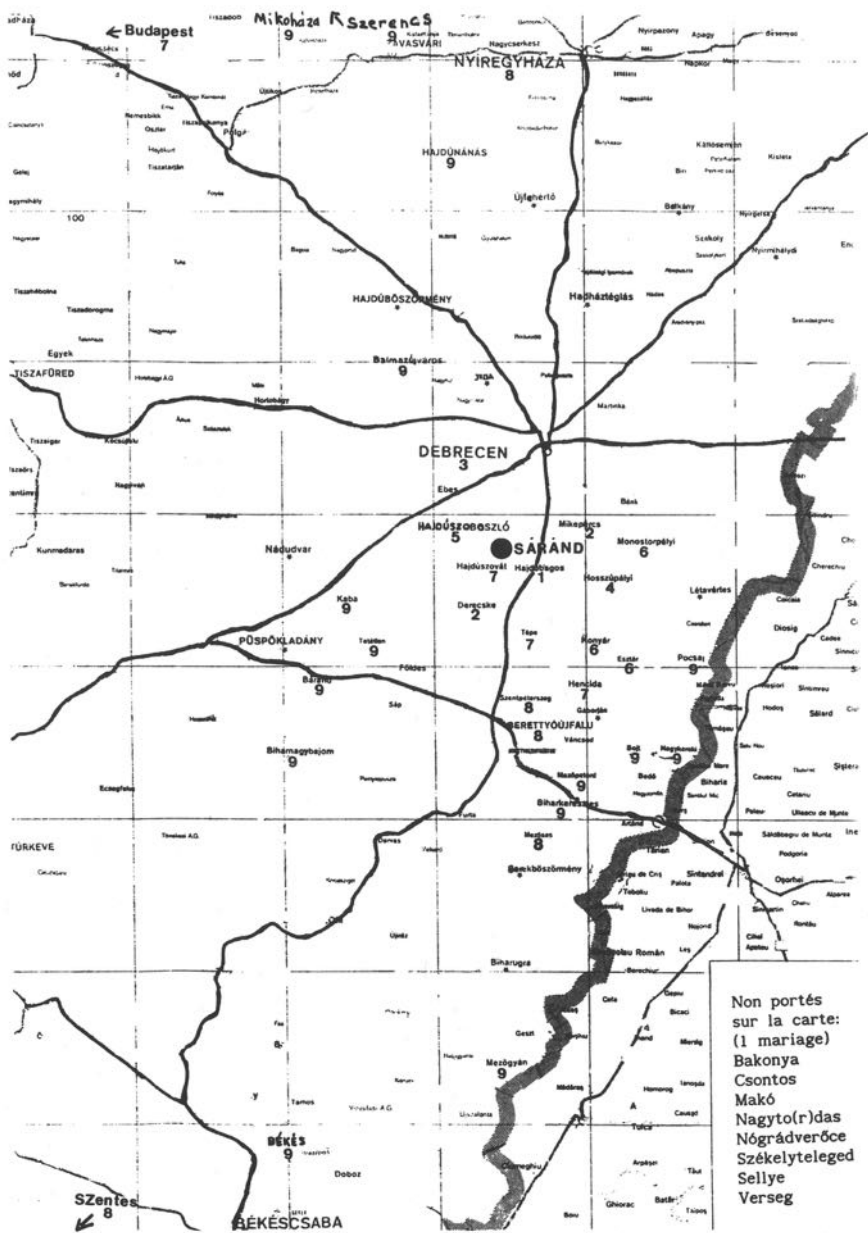
La proximité ou l'éloignement entre deux villages favorise ou réduit les possibilités de relations matrimoniales. Dans la deuxième moitié du XIXe le plus grand nombre de mariage était conclu avec Mikepércs et Hajdubagos qui se trouvent à 5 km pour le premier et moins de 10 km pour le second de Sáránd. Sur cent ans le choix s'est considérablement élargi puisque de 1852 à 1863 ont été nouées des relations matrimoniales avec 15 villages, alors que



A) Sáránd: Mariages exogames 1852–1900

Légende: 1=45 m. 3=21 m. 5=13 m. 7=4–5 m.
 2=41 m. 4=17–19 m. 6=6–8 m. 8=2m.

m. = mariage ex: Esztár=1 m.



B) Sáránd: mariages exogames 1901–1950

Légende:

1=61 m.

5=14 m.

9=2 m.

2=53–55 m.

6=8–9 m.

*=1 m.

3=42 m.

7=4–6 m.

4=21 m.

8=3 m.

m. =mariage

de 1931 à 1950, ce sont 35 villages qui ont fourni des conjoints à Sáránd. Mais si l'on regarde de plus près, il apparaît alors que ces nouveaux villages, sauf exception, ne fournissent qu'occasionnellement des conjoints à Sáránd et les anciens villages privilégiés au XIXe le sont toujours au XXe, mais le cercle s'est élargi jusqu'à Hajdúszoboszló, Hosszúpályi et Debrecen. Par contre des villages comme Konyár, Szovát et Tépe qui avaient des relations régulières avec Sáránd, ont été délaissés au XXe. Hajdúbágos qui avait perdu de son prestige au profit de Debrecen entre 1916 et 1930 l'a retrouvé depuis et de 1931 à 1950 a fourni 25 partenaires à Sáránd, soit 18,38% des mariages exogames et 7,22% de l'ensemble des mariages.

Beaucoup plus forte est l'endogamie religieuse. Sur tous les mariages examinés, c'est à dire plus de mille six cents, il n'y a que 70 mariages mixtes avec un partenaire de religion non réformée et la plus grande part est prise par les catholiques: 61 mariages avec des catholiques contre 6 avec des orthodoxes orientaux et 3 avec des israélites. L'emprise de la religion est très forte et la différence entre le nombre de mariages célébrés à l'église et celui des mariages célébrés à la mairie, excepté pour les années 1895—1898 (début de l'obligation du mariage civil) est minime et concerne le plus souvent des mariages strictement catholiques, orthodoxes ou juifs et donc ne pouvant être célébrés au temple, bien que ce mariage civil permettait de régulariser des situations de fait comme le concubinage par ex. sans trop de publicité ou de réduire les frais de mariage en réduisant celui-ci à une simple formalité. Le pasteur au premier chef mais aussi les parents ne voyaient pas d'un bon oeil les mariages mixtes et tout était mis en oeuvre pour les éviter. L'annonce du mariage se faisait trois semaines à l'avance, par trois fois et l'affichage des bans dévoilait la religion du futur ou de la future, ce qui d'après mes informateurs était une situation très inconfortable pour qui décidait d'épouser quelqu'un d'une autre religion car il devait affronter les commentaires et les critiques de la communauté. Lorsque ce type de mariage avait lieu chez les plus défavorisés, le fils était baptisé au temple, la fille à l'église par ex. chez les grands propriétaires, la religion était plus sévère et tous les enfants étaient baptisés dans le rite de la religion réformée. S'il n'y avait pas de parti convenable dans le village, on allait le chercher dans un autre village pourvu qu'il soit de religion réformée: „Mes parents étaient des propriétaires moyens, c'est à dire qu'ils avaient environ 80 arpents de terre. Ma soeur voulait se marier avec un fils de grand propriétaire de religion orthodoxe et mon père ne voulait pas en entendre parler, pourtant ce garçon était plus riche que nous. Il a présenté à ma soeur un garçon

moins riche mais de religion réformée. Ma soeur n'en a pas voulu et pendant deux ans elle a refusé tous les prétendants jusqu'à ce que mon père finisse par céder. Mais ils ont dû signer un papier selon lequel tous les enfants seraient élevés dans la foi réformée".

Autre critère très important le statut économique et social du futur conjoint. Là aussi le choix des parents était déterminant même dans les milieux défavorisés: une famille pauvre, nantie de plusieurs enfants mettait obstacle quelques fois au mariage du ou des fils avec une jeune fille aussi pauvre qu'eux car cela signifiait souvent une personne de plus dans la maison surpeuplée et une bouche de plus à nourrir. Chez les plus riches aussi on regardait non seulement l'état de la fortune mais aussi la composition de la famille, le nombre de frères et soeurs: „J'avais un soupirant dans mon village (mon informatrice est venue se marier à Sáránd en 1920) et j'aurais bien voulu me marier avec lui, mais mon père ne voulait pas car ce garçon avait plusieurs frères et soeurs: j'aurais dû partager la maison avec d'autres et plus tard l'héritage aussi, tandis que le garçon qu'il me destinait et qui habitait Sáránd n'avait qu'une soeur qui irait vivre chez son mari tandis que moi je resterais dans la maison familiale et je serais la maîtresse après la disparition de ma belle-mère. J'ai obéi et je n'ai pas fait un mauvais mariage car mon mari était gentil et nous avons une très grande tanya (ferme)". La terre va à la terre et les „mésalliances" sont très rares. Sauf dans le cas des „menyecskes" pour qui il est sans doute plus difficile de trouver un prétendant surtout si elles ont déjà un enfant: elles épousent alors, surtout si leur père n'est qu'un petit fermier, un ouvrier agricole, un soldat démobilisé ou un homme plus âgé mais avec du bien et souvent d'un autre village. Au début du XIXe, les jeunes femmes dans cette situation et qui appartenaient à la noblesse du village étaient mariées à des roturiers nantis de terre ou de petits hoberaux habitant d'autres villages et généralement sensiblement plus âgés qu'elles. Il arrivait qu'un jeune homme appartenant aux couches plus favorisées tombe amoureux d'une jeune fille pauvre: les parents n'intervenaient pas pour interdire les rencontres jusqu'au jour où ils avaient trouvé la fiancée idéale. Alors le jeune homme devait cesser immédiatement toute relation avec la jeune fille de son coeur, même dans le cas où celle-ci était enceinte: le père du garçon dans le meilleur des cas allait payer l'entretien de l'enfant jusqu'à sa majorité, il arrivait même (assez rarement tout de même) que l'enfant porte le nom de son père, mais jamais ce n'était une cause de mariage. Une bonne partie de mes informateurs appartient au club des vieux du village et tous m'ont confirmé le fait. Ils disaient alors en parlant d'un

riche parti (fille ou garçon) pour lequel soupirait en vain selon le cas une fille ou un garçon que „le désir s'étire derrière lui (elle) comme le long „kornyó” (nyúlik utána a hosszú kornyó). Il y avait à l'époque une très grande et longue terre qui semblait sans fin et qu'il était très difficile de parcourir à pied de bout en bout qui s'appelait „kornyó”. Les villageois s'en servaient comme exemple pour montrer l'inanité de cet espoir. Les veuves possédant de la terre se remariaient avec des célibataires ou des veufs ayant eux aussi de la terre et dans ce dernier cas on assistait assez souvent à des renchaînements d'alliance: au mariage des parents fait suite celui des enfants. C'est quelques fois l'occasion de marier une fille ayant „fauté”: une veuve a de la terre et des enfants à marier dont une fille ayant „fauté” et un fils. Elle pourra marier sa fille grâce au mariage du frère, le frère et la soeur épousant respectivement la soeur et le frère. J'ai même rencontré des situations où l'on peut dire qu'il y a échange de bons procédés: dans chaque famille il y a à la fois un garçon à marier et une „menyecske” et l'on a à nouveau des mariages croisés.

Les intellectuels, c'est à dire le pasteur, le juge, les maîtres d'école ou les professeurs se marient entre eux. Je n'ai pas trouvé de cas où le conjoint ait été choisi dans une autre catégorie sociale.

Sáránd ne se distingue pas de ce point de vue d'autres villages agricoles où la terre représente la principale source de revenu et souvent la seule richesse. Ici comme ailleurs la relation est très étroite entre l'ordre économique et les relations matrimoniales. Le mariage qui a pour but premier la reproduction de la force de travail, c'est à dire de la lignée, a aussi pour but le maintien et si possible l'accroissement de la propriété si minime soit-elle. Et les stratégies mises en oeuvre à cette occasion ne peuvent que difficilement être contenues dans le cercle étroit que constitue un village et l'obéissance à de strictes règles d'endogamie ethnique. Ainsi que nous l'avons vu le village s'est largement ouvert au XXe mais sans grands bouleversements de l'ordre économique: la nouvelle couche sociale constituée par les ouvriers des petites industries ou des manufactures n'a que peu de relations avec le monde des moyens ou petits propriétaires terriens. Les employés du chemin de fer, des postes, de la gendarmerie etc., ne choisissent que fort peu de conjoints parmi la population agricole et tournent leurs regards vers des femmes exerçant le même métier qu'eux ou vers les filles de leurs collègues plus âgés ou bien épousent des femmes qui ont un métier indépendant, comme cuisinière, couturière par exemple. Pour les nouveaux résidents, l'intégration passe par la création de liens solides avec les familles déjà bien implantées et l'un des moyens les plus rapides et

les plus éprouvés est le mariage. Ce qui se confirme par le fait que ces nouveaux résidents, ainsi que je l'ai dit plus haut, choisissaient de préférence leur futur conjoint parmi les garçons et filles nés et habitant Sáránd. Ordre économique et ordre social sont maintenus et respectés. La religion joue un rôle fondamental et le faible pourcentage de mariages mixtes, de même que le nombre tout à fait négligeable de mariages célébrés hors de l'église montre bien qu'elle est un facteur important de cohésion sociale. De même qu'elle est pour les nouveaux arrivants l'outil indispensable pour une bonne intrégration: les ouvriers agricoles ou ceux travaillant dans les petites manufactures ou au chemin de fer, les divers employés de bureaux, de poste etc, nouveaux venus établis le plus souvent dans les zones extérieures du village (Kis Sáránd, Fráter tanya), reproduisent les mêmes divisions confessionnelles que Sáránd et sont à plus de 90% de religion réformée.

EXO GAMIE 1852—1863

Villages	Nb mariages	Villages	Nb mariages
Csökmő	1	Mikepércs	12
Debrecen	1	Monostorpályi	1
Derecske	3	Nagyrábé	1
Esztár	1	Pelbárhida	1
Földes	1	Téglás	1
Hajdúbagos	8	Told	1
Kokad	1	Zsáka	1
Konyár	6		

EXO GAMIE 1864—1877

Villages	Nb mariages	Villages	Nb mariages
Alsójózsa	1	Kaba	1
Báránd	2	Kenderes	1
Berettyóújfalu	5	Kismarja	1
Dabópuszta	1	Konyár	9
Derecske	7	Martinka	1
Gáborján	2	Mikepércs	9
Hajdúbagos	17	Nádudvar	1
Hajdúszoboszló	3	Nagykőrös	1
Hosszúpályi	2	Szovát	5
Huszár	1	Váncsod	1
Hencida	1		

EXOAMIE 1878—1900

Villages	Nb mariages	Villages	Nb mariages
Albis	1	Monostorpályi	4
Berettyóújfalu	3	Mikepércs	20
Búzatanya	1	Nagyléta	1
Debrecen	7	Nyírácsad	1
Derecske	11	Pusztaföld	1
Hajdúbagos	20	Rétszentmiklós	1
Hajdúpiskolt	1	Sinastanya	1
Hajdúszoboszló	1	Sámson	1
Hencida	1	Szalacs	1
Hosszúpályi	15	Szovát	8
Kismarja	1	Tépe	6
Kisújszállás	1	Túrkeve	2
Konyár	4		

EXOAMIE 1901—1915

Villages	Nb mariages	Villages	Nb mariages
Alsójózsa	1	Monostorpályi	3
Bakony	1	Mikepércs	23
Balkány	1	Mikóháza	2
Debrecen	14	Nagytodas	1
Derecske	13	Nantés	1
Esztár	4	Nyíregyháza	1
Hajdúbagos	22	Szentpéterszeg	2
Hajdúnánás	1	Szovát	2
Hencida	1	Tépe	1
Hosszúpályi	8	Tetétlen	2
Kaba	2	Újfehértó	1
Kökény	1		

EXOAMIE 1916—1930

Villages	Nb mariages	Villages	Nb mariages
Báránd	2	Mezősas	1
Berek	1	Mikepércs	12
Békés	1	Monostorpályi	2
Berettyóújfalu	2	Nagykereki	2
Biharnagybajom	1	Nagyléta	1
Bojt	2	Nyíregyháza	1
Debrecen	18	Nyírmihálydi	1
Derecske	24	Pusztajlakó	2
Hajdúbagos	14	Székelytelegd	1
Hajdúhadház	1	Szerencs	2
Hajdúszoboszló	14	Szovát	1
Hencida	3	Tépe	3
Hosszúpályi	9	Verseg	1
Konyár	6		

EXOAMIE 1931—1950

Villages	Nb mariages	Villages	Nb mariages
Balmazújváros	2	Mályinka	1
Békés	1	Mezőgyán	2
Berettyóújfalu	1	Mezőpeterd	2
Biharkeresztes	2	Mezősas	2
Biharnagybajom	1	Mikepércs	18
Biharugra	1	Monostorpályi	3
Budapest	4	Nagykálló	1
Csontos	1	Nádudvar	1
Debrecen	10	Nagyvárad	1
Derecske	18	Nógrádverőce	1
Esztár	4	Pocsa	2
Gáborján	1	Püspökladány	1
Hajdúbagos	25	Sellye	1
Hajdúböszörmény	1	Szentes	3
Hajdúnánás	1	Szentpéterszeg	1
Hosszúpályi	4	Szovát	3
Konyár	3	Nyíregyháza	1
Makó	1		

TABLEAU I

Age des futurs conjoints lors de la célébration du mariage
Années 1852—1900

Age	1852—1862		1863—1877		1878—1900	
	garçons	filles	garçons	filles	garçons	filles
14						3
15		5		5		18
16		4		14		24
17		11		29		44
18		24		40	1	44
19	4	17	1	41	2	50
20	2	12	2	22	5	45
21	6	9	3	21	2	35
22	17	7	14	11	29	15
23	16	4	58	5	81	8
24	8	4	39	9	62	7
25	10	5	26	6	49	5
26	9	5	15	4	29	2
27	4	1	12	6	8	--
28	5	4	6	4	6	4
29	5	-	8	3	5	6
30	2	-	8	1	6	7
31—35	13	6	18	9	29	7
36—40	7	-	11	8	8	10
41—45	4	2	10	6	4	6
46—50	7	3	5	4	9	5
51—55	2	1	5	-	6	5
56—60	3	1	7	2	6	2
61—65	-	1	1	-	4	--
66—70	2	-	1	-	-	--
71—75	-	-	-	-	1	--
Mariages: Totaux 126 mariages			250 mariages		352 mariages	

TABLEAU II

Age des futurs conjoints lors de la célébration du mariage
Années 1901-1950

Age	1901-1915		1916-1930		1931-1950	
	garçons	filles	garçons	filles	garçons	filles
15	-	1	-	1	-	-
16	-	29	-	11	-	7
17	-	37	-	15	2	22
18	-	36	-	32	-	34
19	-	32	2	40	5	39
20	2	37	11	48	6	51
21	8	18	25	25	21	46
22	16	14	20	24	15	28
23	44	5	34	18	31	24
24	59	4	52	15	50	13
25	31	5	22	10	38	15
26	20	7	34	8	34	7
27	13	3	22	4	28	6
28	8	3	12	6	20	11
29	4	1	8	--	10	4
30	5	2	5	9	10	4
31-35	18	7	14	19	37	13
36-40	8	4	15	3	12	7
41-45	7	2	5	4	6	4
46-50	1	1	9	2	4	3
51-55	5	2	3	3	9	6
56-60	3	2	3	3	5	1
61-65	--	--	2	--	1	--
66-70	--	--	2	--	1	1
73	--	--	--	--	1	--
Mariages: Totaux	252		300		346	

TABLEAU III

Femmes: les remariages
Années 1852-1900

Age	1852-1862				1863-1877				1878-1900				
	Veu- ve	Mke	Conjoint		Veu- ve	Mke	Conjoint		Veu- ve	Di- vor- cée	Mke	Conjoint	
			V	D			V	D				V	D
18	-	1	-		-	-	-		-	-	1	1	-
19	-	-	-		-	1	-		-	-	3	2	-
20	3	-	1		1	2	2		-	-	1	-	-
21	-	-	-		-	2	1		3	-	-	-	-
22	1	1	2		-	2	-		-	-	2	1	-
23	1	-	1		-	-	-		-	-	1	1	-
24	1	-	1		2	2	2		1	A	1	-	-
25	2	-	2		-	3	-		1	-	2	1	-
26	2	-	1		-	2	1		-	-	-	-	-
27	-	1	-		2	-	1		-	-	-	-	-
28	2	-	2		3	-	2		-	-	1	1	-
29	-	-	-		-	2	-		3	-	3	3	2A
30	-	-	-		-	1	-		3	A+1	-	1	-
31	1	-	1		-	1	1		-	-	-	-	-
32	1	-	-		3	-	3		1	-	-	-	-
33	-	-	-		-	-	-		3	-	-	1	-
34	-	1	-		1	1	1		-	-	-	-	-
35	2	-	1		1	-	1		-	-	-	-	-
36	-	-	-		1	-	1		1	1	-	1	1
37	-	-	-		2	-	2		2	-	-	-	-
38	-	-	-		1	-	1		1	1	-	1	1
39	-	-	-		1	-	1		2	-	-	2	-
40	-	-	-		2	1	3		1	-	-	1	-
41	1	-	1		-	-	-		-	-	-	-	-
42	1	-	-		3	1	4		1	-	-	1	-
43	-	-	-		-	-	-		-	-	-	-	-
44	-	-	-		-	-	-		3	-	-	2	-
45	-	-	-		2	-	2		2	-	-	2	-
46	2	-	2		1	-	-		1	-	-	1	-
47	-	-	-		1	-	1		-	-	-	-	-
48	1	-	1		1	-	1		1	-	-	1	-
49	-	-	-		-	-	-		3	-	-	3	-
50	-	-	-		1	-	1		-	-	-	-	-
51	-	-	-		-	-	-		1	-	-	1	-
52	-	-	-		-	-	-		1	-	-	1	-
53	-	-	-		-	-	-		-	-	-	-	-
54	-	-	-		-	-	-		-	-	-	-	-
55	1	-	1		-	-	-		2	-	-	2	-
56	-	-	-		-	-	-		-	-	-	-	-
57	-	-	-		-	-	-		1	-	-	1	-
58	-	-	-		2	-	2		-	1	-	1	-
59	1	-	1		-	-	-		-	-	-	-	-
60	-	-	-		-	-	-		-	-	-	-	-
65	1	-	1		-	-	-		-	-	-	-	-
Total	24	4	19	0	31	21	34	0	38	6	15	33	2+2A

Legende: V=Veuve

D=Divorcée

Mke=Menyecske

TABLEAU IV

Femmes: les remariages
Années 1901-1950

Etat	Veuve			Divorcée			Mke	Remariage avec veuf			Remariage avec divorcé		
	1901 1915	1916 1930	1931 1950	1901 1915	1916 1930	1931 1950		1901 1915	1916 1930	1931 1950	1901 1915	1916 1930	1931 1950
17	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
18	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
19	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
20	1	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
21	-	-	1	2	-	1	-	-	-	1	-	-	-
22	3	2	-	-	1	-	1	-	2	-	1	-	-
23	2	-	-	-	-	2	-	1	-	-	-	-	-
24	-	-	-	1	1	-	-	1	-	-	-	-	-
25	-	2	-	-	2	3	-	-	1	-	-	-	-
26	1	2	1	1	1	1	1	1	-	-	-	-	-
27	1	1	-	1	-	-	-	-	1	-	-	-	-
28	2	1	2	-	2	1	-	2	-	-	-	-	1
29	1	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-
30	1	6	1	-	1	1	1	1	4	1	-	2	-
31	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
32	3	4	-	-	1	-	-	2	2	-	-	2	-
33	-	2	2	1	2	-	-	1	1	1	-	1	-
34	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
35	1	-	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-
36	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
37	3	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-
38	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
39	-	-	-	-	-	3	-	-	-	1	-	-	1
40	1	-	1	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-
41	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
42	1	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-
43	-	1	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	1
44	1	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	1	-
45	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-
46	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
47	-	2	-	-	-	1	-	-	2	-	-	-	1
48	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-
49	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
50	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
51	1	-	2	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-
52	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-
53	-	1	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1
54	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
55	1	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
56	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
57	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-
58	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
59	1	-	1	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-
60	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
70	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Total	27	30	18	8	14	17	4	17	20	12	3	7	5

Legende: Mke=Menyecske

TABLEAU V

Hommes: les remariages
Années 1852-1900

Age	1852-1862			1863-1877			1878-1900					
	Veuf	Conjoint		Veuf	Di- vorce	Conjoint		Veuf	Di- vorce	Conjoint		
		V	Mke			V	Mke			V	D	Mke
22	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
23	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
24	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	-	-
25	1	-	-	3	A	-	-	3	1	-	-	-
26	2	-	-	-	-	-	-	1	3	-	-	-
27	2	-	-	4	-	1	-	-	-	-	-	-
28	4	-	-	1	-	-	-	-	1	-	-	-
29	-	-	-	1	-	-	-	1	A	-	-	1
30	-	-	-	1	A	-	1	-	-	-	-	-
31	1	1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	1
32	3	1	-	3	-	-	-	2	-	-	-	-
33	-	-	-	1	-	-	-	4	1	2	-	2
34	3	-	-	-	-	-	-	4	-	2	-	-
35	-	-	-	5	-	4	1	4	-	-	-	-
36	1	1	-	1	-	1	-	2	A	1	-	1
37	1	-	-	1	-	1	-	2	-	-	-	1
38	1	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-
39	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-
40	2	1	1	5	-	1	2	1	-	-	-	-
41	2	1	-	2	-	1	-	1	-	-	-	-
42	-	-	-	5	-	3	-	1	-	-	-	1
43	-	-	-	2	-	1	-	-	-	-	-	-
44	1	1	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-
45	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-
46	2	2	-	1	-	-	-	2	-	2	-	-
47	2	2	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-
48	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-
49	3	2	1	1	-	-	1	3	-	3	-	-
50	-	-	-	1	-	1	-	4	-	3	-	1
51	-	-	-	-	-	-	-	-	A	1	-	-
52	1	1	-	4	-	3	1	1	1	1	1	-
53	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
54	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
55	1	1	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-
56	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-
57	1	1	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-
58	1	1	-	1	-	1	-	3	-	2	-	-
59	-	-	-	2	-	1	1	1	-	1	-	-
60	1	1	-	2	-	2	-	1	-	1	-	-
61	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-
62	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	-	-
63	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-
64	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
67	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
68	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
69	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-
71	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-
T=	38	19	2	53	2A	27	7	54	12	26	2	8

Legende: V=Veuf

D=Divorce

Mke=Menyecske

TABLEAU VI
Hommes: les remariages
Années 1901-1950

Etat	Veuf			Divorce			Remariage avec veuve			Remariage avec divorcée		
	1901 1915	1916 1930	1931 1950	1901 1915	1916 1930	1931 1950	1901 1915	1916 1930	1931 1950	1901 1915	1916 1930	1916 1950
22	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
23	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
25	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	1	-
26	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
27	1	1	-	-	-	2	-	-	-	-	-	1
28	2	4	-	1	-	-	1	-	-	-	-	-
29	1	2	-	1	-	-	1	2	-	-	-	-
30	-	-	2	2	1	-	1	-	-	-	1	1
31	2	2	1	-	-	-	1	1	-	-	-	-
32	3	2	1	-	-	1	2	2	-	1	-	-
33	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
34	1	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-
35	3	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-
36	1	-	1	-	1	-	-	1	-	-	-	-
37	1	1	-	-	1	2	-	1	1	-	1	-
38	1	-	-	-	3	-	1	2	-	-	-	-
39	1	-	-	1	-	-	1	-	-	-	-	-
40	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-	1	-
41	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
42	4	-	1	-	-	-	3	-	-	-	-	1
43	-	3	-	-	1	-	-	2	-	-	-	-
44	2	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-
45	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
46	1	1	-	-	2	-	-	2	-	-	1	-
47	-	-	1	-	1	-	-	1	-	-	-	-
48	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
49	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
50	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
51	-	-	2	1	-	-	-	-	-	-	-	1
52	1	-	3	-	-	-	1	-	2	-	-	1
53	-	1	-	-	1	1	-	1	-	-	-	1
54	2	1	1	-	-	-	2	1	1	-	-	-
55	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
56	1	-	1	-	-	-	1	-	1	-	-	-
57	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-
58	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
59	1	1	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-
60	1	2	1	-	-	-	1	2	1	-	-	-
61	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-
63	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-
64	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
66	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
69	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
73	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Total	32	27	22	6	13	9	17	21	10	3	6	7

Appendice

1. *Elek Fényes*: Magyarország geographia szótára. (Dictionnaire géographique de la Hongrie). Tome IV Pest, 1851. p. 11
2. Bihar-Vármegye: Editeur Zoltán Nadányi. Budapest, 1938. p. 509
3. Bihar-Vármegye: ibd.
4. Bihar-Vármegye: ibd.
5. *Dezső Danyi-Zoltán Dávid*: Le premier recensement hongrois, (1784–1787). Budapest, 1960
6. Sáránd Község conscriptio contribunionalis, 1825. Hadjú-Bihar Megyei Levéltára, Debrecen
7. Népszámlálás (recensement), tome 83, Nouvelle édition, Budapest, 1932, p. 43
8. Magyar Korona Országainak népszámlálása, Budapest 1882, p. 63
9. Bihar-Vármegye ibd.
10. Magyar Statisztikai Közlemények, nouvelle édition, 2e tome, Budapest, 1904, p. 566–567
11. Les conditions de la propriété foncière en Hongrie. Office central hongrois de statistiques, Budapest, 1936, p. 154, 414, 545, 599
12. *Ernő Szücs Tárkány*: Magyar Jogi Népszokások, Gondolat, Budapest, 1981, p. 87–89 (Le droit coutumier hongrois)
13. Központi Statisztikai Hivatal (Bureau central des statistiques), Budapest, 1959, n. 9
14. *Ernő Szücs Tárkány*: op. cit., p. 249
15. *Pierre Bourdieu*: „Normes et déviances. les stratégies matrimoniales dans les systèmes de reproduction”. Annales, 1972, Paris, p. 1106
16. *Elek Fényes*: op. cit.
17. *Julianna Órsi*: Endogamie et exogamie en Hongrie aux XVIII–XXe, (Endogámia-Exogámia Magyarországon XVIII–XXe).
18. *Julianna Órsi*: ibd.
19. Magyarország Története (Histoire de la Hongrie), volume 6/1 (1848–1890), Budapest, 1979; volume 7/1 (1890–1918), Budapest, 1978, p. 370; volume 8/1 (1918–1919; 1919–1945), Budapest, 1978, p. 427–429.

Házassági kapcsolatok Sárándon 1852–1950 között
(Exogámia és endogámia, házassági kor)

A sárándi anyakönyvek — és ezek közül főleg a házasságkötési anyakönyvek — alapján megpróbáltuk kiemelni a faluban a házassági kapcsolatokat jellemző tényezőket 100 év és 1600 házasságkötés alapos megvizsgálása után. Sáránd a XVII. század elején teljesen református községgé vált. Itt is, mint máshol Magyarországon, a XIX. század második felében volt a legnagyobb az endogámia: lokális, etnikai, vallási és foglalkozási endogámia.

A XIX. század végén történő társadalmi-gazdasági változások, felfordulások — a vasút, a mezőgazdasági gépek, az iparosítás — megváltoztatták ezt a folyamatot. Alaposan megvizsgáltuk a lokális endogámiát és megkülönböztettük a lakóhely szerinti és a születés szerinti endogámiát: a kétféle endogámia között 15–30%-os eltérést találhatunk: pl. 1852–1865-ben a lakóhely szerinti endogámia 73,34%, de a születés szerinti endogámiáé csak 48%; 1931–1950-ben az eredmények 60, 70 és 37,0 százalék.

Sáránd legszorosabb kapcsolatai az azonos néprajzi csoporthoz tartozó legközelebb fekvő helységekkel vannak és a házassági körzete térben és időben viszonylag állandó: a sárándi házasságkötések több mint 75 százaléka olyan falvakkal történik, amelyek Sáránd közvetlen közelében vannak, egy olyan területen, melyet négy helység határol körül: Debrecen, Püspökladány, Ártánd, Bagamér. A XIX. és XX. században sok az egy házasságot létrehozó kapcsolat, ami az adott helységgel csak alkalmi, időszakos kapcsolatot jelent, a XX. században azonban sokkal messzebbre nyúlik az exogámia területe.

A vallási endogámia erősebb, mint a lokális endogámia. Az ezerhatszáz megvizsgált házasságból csak 61 vegyes házasság van. Inkább választottak más településről, de azonos vallású párt.

A falusi társadalom a családok társadalma és a család útján „intéződik el” az ember élete. Amikor házasságról volt szó, a szülők szava volt a döntő és legtöbbször ők választották ki gyermekük részére a házastársat; a vagyoni állapot még a szegényeknél is lényeges volt, mert egy vagyontalan házastárs jövedele egy új személy eltartását jelentette. A gazdálkodási rendszer és a házassági kapcsolatok közötti összefüggésre mutatnak a Sárándról vett példáink: nemcsak hogy nem volt házasságkötés a nagybirtokosok és a kisbirtokosok vagy földművesek között (a szegényeket nem is említve), de az értelmiséggel (lelkész, tanárok, bírók stb.), a hivatalnokokkal és a munkásokkal sem volt semmilyen kapcsolat. Így magyarázható a sok leszerelt katona házasságkötése idősebb, de gazdag özvegyasszonnyal.

Ami a házasodási kort illeti: a lányok többsége 17–21 – az 1901–1915 közötti évek kivételével, amikor 15, 16, 20 – évesen megy férjhez. A legények nagy része a XIX. század második felében 22–25, a XX. század első felében pedig 23–26 évesen házasodik.

Az anyakönyvek a közösség megbízható tükrői. A házasságkötési anyakönyveken kívül a halotti és a születési anyakönyveket is tanulmányoztuk, s így sok adatok összegyűjtve egy átfogóbb tanulmányban fogjuk mindezt felhasználni.

Françoise Colonna d'Istria

LEIBEIGENE AUS FREMDEN ETHNIKA IM KOMITAT SZABOLCS
WÄHREND DES 16. JAHRHUNDERTS

Aus Quellen des 16.–17. Jahrhunderts geht hervor, dass in zahlreichen Siedlungen innerhalb des Komitats Szabolcs seinerzeit auch Leibeigene aus fremden Ethnika lebten. Zu denen, die keinen ungarischen Familiennamen trugen, können zum Teil auch diejenigen gerechnet werden, die schon früher vorkamen und Familiennamen wie Tót, Orosz oder Oláh trugen. In Ungarn war damals die Vererbbarkeit von Familiennamen der Leibeigenen noch nicht abgeschlossen, und so bekamen die, die einen Familiennamen nach einer fremden Volksbezeichnung trugen, diesen Namen. Mit der grössten Wahrscheinlichkeit lassen sich unter diesen die Namen der erst später hier angesiedelten Russinen und Rumänen absordern.

Mehrfach habe ich mich mit der Bevölkerung aus fremden Ethnika auseinandergesetzt, die im 16. Jahrhundert in *Böszörmény*, *Nánás*, *Dorog* und *Polgár* sowie in den umliegenden Orten *Vid*, *Pród*, *Sima*, *Varjas*, *Zelemér* und *Szentmargita* ansässig waren. Hierbei zog ich auch die ethnische Zusammensetzung der Leibeigenen von *Balmazújváros* in Betracht.¹ In der Forschung ist man seit langem schon der Meinung, dass die Familien, die einen fremden Familiennamen tragen, zumeist südslawischer Herkunft sind. Im 16. Jahrhundert hatte man unter der Bezeichnung Raizen (ung.: rác) Serben und unter dem Namen Tót hingegen „aus Slawonien“ und später dann Slowaken zu verstehen.

Unter den hier genannten Siedlungen gab es auch solche, wo ein ganzer Teil der Leibeigenenbevölkerung mit dem Namen „*rasciani*“ bezeichnet wurde. Im Jahre 1549 waren in *Böszörmény* 36 von den dortigen 96 Leibeigenengehöften 36 raizisch und des weiteren von 7 Richtern 3, von 49 Einliegern 15 und von 15 Dienstleuten und Hirten 4. Im raizischen Teil der Siedlung wurden 7 neue Häuser erfasst. In dem benachbarten Ort *Zelemér* wurden zehn verlassene raizische Häuser erfasst. Im gleichen Jahr gehörten in *Újváros* von den 163 dortigen Gehöften 25 den Raizen, die sogar ihren eigenen Richter hatten. Unter den 52 Leibeigenen aus *Balmazújváros*, die 1495 an einer Gewalttat teilhatten, waren 3 mit dem Namen *Miliko*,

3 mit dem Namen Karajnik, je einer, der Kazilo, Dragus, Dobras beziehungsweise Bolis hiess, sowie je 2 mit den Familiennamen Rác und einer mit dem Familiennamen Horvát, doch darf zu diesen auch der Name Fekete Bogdán gezählt werden.² Im Jahre 1553 wurden neben den 29 ungarischen Leibeigenengehöften nur noch 6, und 1554 dann von 49 Gehöften nur noch 5 mit der Anmerkung „rasciani“ belegt,³ in letzterem Jahr wurde auch ein raizischer Richter genannt. In dem ersten Zehntenverzeichnis des Komitats Szabolcs aus dem Jahre 1556 werden uns die Namen von 86 Familienoberhäuptern bekannt, die den Zehnten zahlten. Von diesen trugen 13 fremde Familiennamen, doch nur 7 waren südslawischer Herkunft und unter diesen allein einmal der Name Rác. In *Zelemér* wurden 14 Leibeigene und ein Richter in die Liste aufgenommen. Von diesen trug nur eine Person einen südslawischen Namen. In *Böszörmény* hatten hingegen von den 86 Zehntenpflichtigen 12 einen fremden Namen. 2 trugen den Namen Tót und 3 weitere ebenfalls Namen, die wahrscheinlich südslawischer Herkunft waren. Der Anteil an Leibeigenen südslawischen Ethnikums ging in all diesen 3 Siedlungen während der Jahre von 1549 bis 1556 zurück, und dieser Rückgang war dann bis zum Ende des Jahrhunderts noch stärker spürbar. In *Vid* trugen nur 6 von den 35 Abgebepflichtigen einen fremden Namen, und von ihnen hiessen nur 2 Orosz, nur einer Oláh und nur einer Tót. Aus *Nánás* sind uns die Namen derjenigen bekannt, die verpflichtet waren, Lämmerzehnte abzuliefern. Von den hier aufgeführten 11 Familiennamen sind 3 fremder Herkunft, und von diesen nur einer ein südslawischer. Bei *Nánás* wird in der Konskription erwähnt, dass es zu Tokaj gerechnet wurde, da der Getreidezehnt von der Festungdomäne Tokaj eingetrieben wurde. Auch *Dórog* kam in der Konskription des Getreidezehnts und des Lämmerzehnts nicht vor, denn diese Siedlung lieferte ebenfalls an die Festung zu Tokaj ab, wie auch *Pród* und *Varjas*. Aus dem Dorf *Sima* sind uns nur die Namen derjenigen bekannt, die verpflichtet waren, Getreide abzuliefern. Unter den hier genannten 8 Familiennamen kommt einmal der Name Tót vor und ein weiterer Name könnte von südslawischer Herkunft sein.⁴ Die beiden am weitesten westlich gelegenen Siedlungen des Untersuchungsgebietes waren *Polgár* und *Szentmargita*. Auch hier kann bei Angaben aus den Jahren zwischen 1500 und 1556 festgestellt werden,⁵ dass es Leibeigene mit Familiennamen südslawischer Herkunft gab.

Die Frage um die südslawische Einwohnerschaft wurde auch durch die Tatsache kompliziert, dass die Quellen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wie zum Beispiel die Dica-Konskriptionen, die Zehntenlisten der Kirche und dann im letzten Drittel des Jahrhunderts die sog. türkischen Defter — die Haus für Haus aufgenommenen Steuerlisten der Türken — selbst innerhalb einer Siedlung unterschiedliches Namenmaterial hervorbrachten. Anders

war dies auch bei dem Anteil an Leibeigenen, deren Herkunft süd-slawisches Ethnikum vermuten liess. So kamen beispielsweise in *Dorog* in der ungarischen Steuererfassungsliste von 1572 unter den 43 Familienoberhäuptern nur 7 mit südslawisch-walachischen Namen und eine Leibeigener mit dem Namen *Rác* vor, während in dem im gleichen Jahr erstellten türkischen Defter die überwiegende Mehrheit der 70 Familiennamen südslawischen Ursprungs war. Auch laut der Steuererfassung über die Bevölkerung von *Varjas* war deren Mehrheit südslawischer Herkunft, wohingegen die ungarische Steuererfassung von einer überwiegenden Mehrheit an Ungarn berichtete. Ähnlich grosse Unterschiede konnten im Namensmaterial der Defter beziehungsweise der Dica-listen von *Vid*, *Pród*, *Sima* und auch *Szegegyháza* in der Nachbarschaft beobachtet werden.⁶ Besonders auffallend war, dass von 70 Familiennamen aus der türkischen Steuererfassung von *Dorog* 62(!) in der ungarischen Steuererfassung ein und desselben Jahres nicht vorkamen. Ob ein Grossteil der ungarischen Leibeigenen damals von hier fortgezogen ist und an seine Stelle die neuangekommenen Raizen getreten sind? Dies klingt höchst unwahrscheinlich. Und noch verwickelter wird die Frage dadurch, dass das Urbarium vom Jahre 1581 die Leibeigenen des Dorfes einheitlich als *Raizen* bezeichnet, wie dies auch in *Varjas* und *Vid* der Fall war,⁷ wobei die aufgeführten Namen jedoch vorwiegend ungarisch sind.

Doch nicht allein die Leibeigenen von *Dorog*, sondern im türkischen Defter von 1572 auch die von *Varjas*, *Pród*, *Sima* und *Szegegyháza* trugen in der Mehrheit südslawische Familiennamen. Wenn auch nur in geringem Umfang, so nahm jedoch auch in *Nánás* und *Vid* der Anteil an solchen Familiennamen zu. Über dies scheint ein Viertel der Einwohnerschaft von *Polgár* und *Szentmargita* neueingewandert zu sein. Ein grosser Teil von ihnen ist dann in der Konskription von 1574 nicht mehr aufzufinden. Ebenso „verlor sich“ das südslawische Namensmaterial aus dem Jahre 1572 nach 1581 auch aus den Konskriptionen von *Varjas*, *Pród*, *Vid* und *Nánás*.⁸

Aus diesen Tatsachen lässt sich auf zweierlei Dinge schliessen. Einerseits hatten die Leibeigenen von *Dorog*, die in dem Urbarium von 1581 einen ungarischen Familiennamen trugen, die Bezeichnung „Raizen“ zwecks einer religiösen Unterscheidung erhalten, da sie Angehörige der griechisch-orthodoxen Kirche waren. Sie sind aber nicht identisch mit Trägern von südslawischen Namen aus dem türkischen Defter von 1572, denn während dieser neuen Jahre gab es keinerlei Grund für sie, einen ungarischen Namen anzunehmen. In diesem Falle muss es schon vor den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts in *Dorog* Leibeigene gegeben haben, die sich hier schon Jahrzehnte zuvor angesiedelt hatten, in der Mehrheit südslawischer Abstammung waren, zwar ungarische Namen trugen und dennoch „Rai-

zen" waren, da sie dem orthodoxen Glauben anhängen. Das gleiche ist auch in den Konskriptionen von *Böszörmény*, *Zelemér* und *Újváros* aus den Jahren 1549 ersichtlich. Andererseits kamen die im türkischen Defter aufgeführten Steuerzahler in der ungarischen Steuerliste vom gleichen Jahr nicht vor, weil die Türken in ihre Steuerlisten nur die um 1570/71 hier angesiedelten Menschen mit südslawischen Namen erfasst hatten, weil der ungarische Steuereintreiber die alteingesessenen Leibeigenen mit ungarischen Namen konskribiert hatten. Dies wurde im Falle von *Dorog* durch *Zoltán Dávid* bezeugt.⁹ Ich bin der Überzeugung, dass auch hier die bodenständigen ungarischen Leibeigenen und die Raizen getrennt voneinander gelebt haben. So wie es 1540 auch zwei getrennte Dörfer mit den Namen *Rácz-Böszörmény* und *Magyar-Böszörmény* (ung. : Raizisch- bzw. Ungarisch-Böszörmény) gegeben hat.¹⁰ Ganz sicher bin ich darin, dass das südslawische Ethnikum, das sich vor 1572 hier niedergelassen hatte, in erster Linie aus *viehhaltenden Hirten* und deren Familien bestand. Die meisten von ihnen verweilten aber nicht lange hier. Aus diesem Grunde sind ihre Namen in den Konskriptionen von *Dorog*, *Nánás*, *Varjas*, *Pród* und *Vid*, die nach 1581 erstellt worden waren, auch nicht mehr aufzufinden. Diejenigen von ihnen, die jedoch am Ort blieben, bedeuteten für die Leibeigenen, die in diesen Dörfern schon während der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts gelebt hatten und teils ungarische Familiennamen trugen, jedoch der griechisch orthodoxen Kirche angehörten und südslawischer Herkunft waren, eine Verstärkung. *Gegen Ende des 16. Jahrhunderts verbirgt sich hinter der Bezeichnung „rasciani“ eine Differenzierung nach religiöser Zugehörigkeit.*

Von der südslawisch-walachischen Bevölkerung meinte *János Karácsonyi*, dass die Familien *Török* von *Enying*, *Báthory* und *Parlaghy*, die Besitzungen in der Umgebung von *Újváros-Zelemér-Böszörmény* hatten, diese von ihren Besitzungen in den südlichen Komitaten hierhergebracht haben. Wenn auch nicht belegt, so schreibt er jedoch davon, dass sie sich 1565 vor dem gegen die Festung von *Kálló* ziehenden Türken in Massen nach *Vid*, *Pród*, *Dorog*, *Nánás*, *Varjas* und *Sima* begeben hätten. Diese „Wanderungen“ wurden im grossen und ganzen auch von *István Györffy* beschrieben.¹¹ Wie laut den Abgabelisten des Komitats *Szabolcs* aus dem Jahre 1556 zu sehen ist, kann die Bevölkerung südslawischen Ethnikums in diesen Dörfern tatsächlich als gering angenommen werden.

Das Namenmaterial der in den zwanziger bis vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts hier angesiedelten südslawischen Leibeigenen weist keine Kontinuität im Vergleich zu den 1572 in den türkischen Defter aufgenommenen Familiennamen auf. Letztere können nicht vor 1565 erfasst worden sein. Um dies für ein grösseres Gebiet unter Beweis zu stellen, habe ich fünf weitere Dörfer in meine Unter-

suchungen einbezogen. In der Zelntenliste von 1556 trugen von den 37 Familienobernhäuptern aus dem Ort *Tedej* der unter der Herrschaft der Grundbesitzerfamilien Zeleméry und Báthory stand, nur 4 einen fremden Namen (1 X Mirko, 1 X Drága und 2 X Oláh). Von den 92 erfassten Steuerzahlern aus dem benachbarten *Szentmihály*, welches ebenfalls zum Besitz der Familie Báthory gehörte, hatten 11 einen Familiennamen, welcher auf eine fremde ethnische Herkunft schliessen lässt (4 X Oláh, je einmal Rác und Tót, Mamo, Dekán, Urbán, Bitér und Kucsár). Unter den 34 Familienoberhäuptern von *Búd*, welches zum Grossteil auch ein Besitz der Familien Zeleméry und Báthory war, hatten 4 einen fremden Namen (2 X Orosz, je einmal Tót und Hermán). Am weitesten nördlich gelegen ist *Lök*, ebenfalls vorwiegend im Besitz der Familie Kállay. Hier trugen von den 63 erfassten Abgabepflichtigen nur 4 einen fremden Namen (3 X Bocsor und einmal Gönde). Schliesslich stellte sich bei den 10 Leibeigenen, die in dem am weitesten westlich gelegenen *Dob* ihre Abgaben in Form von Lämmern leisteten (die Getreideabgabelliste ist nicht erhalten geblieben), heraus, dass nur der Name von Benedek Matussa kein ungarischer ist.¹² In diesen fünf Siedlungen kamen Leibeigene aus dem südslawischen Ethnikum im Jahre 1556 nur zu einem geringen Prozentsatz vor. Zu jener Zeit konnte keine Rede davon sein, dass die Grundbesitzer grössere Ansiedlungen durchgeführt hätten oder dass es zu umfangreichen Abwanderungen gekommen wäre. Festgestellt werden kann hingegen, dass im Laufe der zwanziger bis vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts vor allem Serben in grösserer Zahl als je zuvor in das hier untersuchte Gebiet kamen. Dabei handelte es sich im Falle von *Böszörmény*, *Zelemér* und *Újváros* um eine derart hohe Zahl, dass die Gehöfte der „*rasciani*“ als gesonderter Dorfteil ausgezeichnet wurden. Dies erlaubt den Gedanken, dass sie wohl auch schon eher in recht grosser Zahl hier gelebt haben mögen.

Denn ihre ersten südslawischen Volksgruppen kamen nicht während der zwanziger und vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts hierher. Ihr Vorhandensein kann auf jene Zeit zurückgeführt werden, als ab 1427 die Debrecener und dann ab 1433 die Tokajer Domäne unter die Herrschaft des serbischen Fürsten György Brankovics gelangten. Als entscheidender Beweis hierfür darf die Konskription der Domäne von Tokajer-Festung aus dem Jahre 1565 angesehen werden. Hier wurde von den Leibeigenen aus *Dorog*, *Varjas* und *Pród* gesagt, dass sie weder den Neunten noch den Zehnten aufgrund des Privileges von Kaiser Siegmund gezahlt hätten. Demnach waren diese Siedlungen *ganz und gar von dem Zehnten freigesprochen*. Dieses Privileg bewahrten sie mehr als ein Jahrhundert. Die aus *Vid* zahlten den Neunten, doch von der Abgabe des Zehnten waren

auch sie befreit.¹³ So einen Freispruch, der sich auf die gesamte Siedlung bezog, erhielten nur jene Leibeigenen, die nicht der römisch-katholischen Kirche angehörten. Laut dem Urbarium von 1564 lassen 18 Familiennamen der 43 Sassen von *Dorog* auf ein fremdes Ethnikum schliessen, von den 25 Instleuten jedoch zwölf. Wenn man von den 8 Familien mit dem Namen *Oláh* und den 6 Familien mit dem Namen *Orosz* absieht, so kann bei insgesamt 16 Familiennamen ein südslawischer Ursprung angenommen werden, wobei hier einmal der Name *Rác* vorkommt. Von den 29 Sassen aus *Varjas* trugen 6 einen fremden Namen (2 X *Radics*, 2 X *Oláh* und 2 X *Bolgár*), von den 9 Instleuten hatten 3 fremde Namen (1 X *Orosz*, 1 X *Boják* und dann kann auch noch der Name *Bogdán Kozma* hinzu gezählt werden). In *Pród* trugen von den 37 Sassen — den Namen *Orosz* 6 X und den Namen *Oláh* einmal nicht mitgerechnet — 7 und von den 4 Instleuten 2 einen südslawisch anmutenden Namen. *Vid* kommt in der Konskription von 1565 vor. Damals hatten hier von 9 Instleuten und einem Richter 5 Familien einen Familiennamen südslawischer Herkunft.¹⁴

Was die Gesamteinwohnerschaft dieser vier Dörfer angeht, so kann für die vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts nur rund ein Viertel als südslawisches Ethnikum angesehen werden. Wahrscheinlich hat die raizische Bevölkerung vom 15. Jahrhundert, welcher der Zehnte erlassen worden war, sich in ihrer Sprache assimiliert; und sicher war es ihnen auch erlaubt, ihre Familiennamen zu ändern. Doch an ihrer Religion hielten sie noch bis Mitte des 16. Jahrhunderts fest. In *Nánás*, das ebenfalls zur Domäne von Tokaj gehörte, trugen — obwohl die Leibeigenen hier keine solche Privilegien genossen — von den 85 Leibeigenen 21 einen fremd klingenden Familiennamen, und von diesen waren 17 wahrscheinlich südslawisch (unter ihnen war 2 X *Tót* und 2 X *Bolgár*). Mit anderen Worten machten sie ein Fünftel der Binwohnerschaft aus.¹⁵

Ich bin fest davon überzeugt, obgleich dies allein durch Angaben vom Ende des 15. Jahrhunderts bewiesen werden könnte, dass ein grosser Teil der Leibeigenen, die während der sechziger Jahre des 16. Jahrhundert als südslawisch anzusehen waren, schon in den zwanziger bis vierziger Jahren jenes Jahrhunderts in alle diese Siedlungen gelangt ist. Bei der Auswahl ihres Siedlungsortes spielte es jedoch eine Rolle, ob die Abkommen des südslawischen Ethnikums aus dem 15. Jahrhunderts ihre Religion und bewahrtunmenderweise auch einen Teil ihrer Volksbräuche bewahrt haben. So lässt es sich beispielsweise nicht voll und ganz ausschliessen, ob nicht auch das von *Zoltán Ujváry* bearbeitete Ziegenmaskenspiel von *Dorog* dem schon früheren „raizischen“ Ethnikum zuzuordnen ist.¹⁶

Es macht sich immer notwendiger, den Zeitablauf der Niederlassung von südslawischen Gruppen, ihre Gründe hierfür sowie die

interethnischen kulturellen Wirkungen dessen zu untersuchen, da in der neuesten Forschung Viele nichts davon wissen, dass diese Gruppen sich im 15. Jahrhundert hier niedergelassen haben.¹⁷

Anmerkungen

1. *György Módy*: A község a hajdúk megtelepedéséig. (dt.: Die Gemeinde bis zur Niederlassung der Heiducken.) In: *Hajdúdorog története* (Red.: *György Komoróczy*, Hajdúdorog, 1971) 37–38. — *György Módy*: Hajdúböszörmény és környéke a XIII. századtól a hajdúk megtelepedéséig. (dt.: Hajdúböszörmény und Umgebung vom 13. Jh. an bis zur Niederlassung der Heiducken.) In: *Hajdúböszörmény története* (Red.: *István Szendrey*, Hajdúböszörmény, 1873) — *György Módy*: Polgár és vidéke a tatárjárástól a hajdúk megtelepedéséig. (dt.: Polgár und Umgebung von Tartarensturm bis zur Niederlassung der Heiducken) In: *Polgár története* (Red.: *János Bencsik*, Polgár, 1974) — *György Módy*: The Migration of Southern Slav Population on the Great Hungarian Plain in the 15–16th Centuries. In: *Ethnographica et Folkloristica Carpatica*. Tom. 1. (Red.: *Zoltán Ujváry*, Debrecen, 1979) 135–144. — *György Módy*: Adatok Böszörmény és környéke XVI. századi demográfiájához és birtoklástörténetéhez. (dt.: Angaben zur Demographie und Besitzgeschichte von Böszörmény und Umgebung im 16. Jahrhundert.) In: *A Hajdúsági Múzeum Évkönyve IV.* (Red.: *Miklós Nyakas*, Hajdúböszörmény, 1980) 171–177.

2. *Lajos Zoltai*: Birtokos nemes urak és jobbágynépesség Debrecen város és Hajdú vármegye területén a XVI. század második felében. (dt.: Adelige mit Grundbesitz und die Leibeigenen auf dem Gebiet der Stadt Debrecen und des Komitats Hajdú in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.) = *Debreczeni Képes Kalendárium VIII. évf.* (dt.: Debrecener Bilderkalender 8. Jg.) (1908) 111–113. Siehe auch: *Imre Lukinich*: Erdély területi változásai a török hódítás korában 1541–1711. (dt.: Gebietsmässige Veränderungen von Siebenbürgen während der Türkenherrschaft 1541–1711.) (Budapest, 1918). 386–87. — Gemeinsam mit seinen Leibeigenen eroberte der Domänenherr von Denrecen János Corvin riesige Ackerstücke und Weiden durch Gewalt von dem Besitz Mihály Zeleméris in Zelemér. Zum Befehl des Landesrichters und dem Bericht des Konvents zu Lelesz siehe: *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár*. IV. 1021/d. 8. Káptalani másolatok 96/55. — Bei einer Gewalttat im Jahre 1502 liess Mihály Zeleméri von 13 Leibeigenen aus Zelemér den Fischteich von Albert Parlaghy in Parlag gewaltsam abfischen. Unter ihnen trugen nur zwei fremde Namen (Jakos und Pócik). Zum Befehl des Palatins und

zum Bericht des Konvents zu Lelesz über die Untersuchung siehe: *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár*. IV. A. 1021/d. 8. Káptalani másolatok. 96/22.

3. *Magyar Országos Levéltár*. Kamarai Levéltár. Porta Összeírások. Szabolcs. 1553. a. 2662. und ebenda 1554. — Bei dem Anteil an der gesamtewohnerschaft ist zu beachten, im Jahre 1553 108 und im folgenden Jahr 103 verlassene Gehöfte mit erfasst wurden. Wieviele von diesen raizischen Leibeigenen gehört haben, lässt sich heute nur noch abschätzen. Meiner Meinung nach waren es 15–20.

4. Zehntenabgabeliste vom Komitat Szabolcs aus dem Jahre 1556 siehe: *Magyar Országos Levéltár*. Kamarai Levélt. Reg. Dec. Szabolcs. B. 1205. In *Újváros* gab es einen Leibeigenen mit dem Namen Oláh, in *Zelemér* einen Pócik, in *Böszörmény* mögen die Namen Titije, Deli, Kalara südslawischer Herkunft gewesen sein, in *Vid* die Namen Urbán und Vanga, in *Nánás* die Namen Sirinkó, Bolgár und Sigmont und in *Sima* der Name Kralnik.

5. *György Módy*: Polgár és vidéke. ebenda 65 ff.

6. *Antal Velics—Ernö Kammerer*: Magyarországi török kincstári defterek I—II. (dt.: Schatzkammerlisten von Türken in Ungarn I—II) (Budapest, 1886, 1890) I. 217–218., 226.

7. *Magyar Országos Levéltár*. U. et C. Irreg. Fasc. 2 No. 2. Tokaji vár és tartozékai 1581. (dt.: Die Festung von Tokaj und Anwesen).

8. *Zoltán Dávid*: Hajdúdorog népesedéstörténete. (dt.: Die Bevölkerungsgeschichte von Hajdúdorog) In: Hajdúdorog története. ebenda 47–49., — *Módy* 5. Fussnote ebenda.

9. *Zoltán Dávid*: ebenda

10. Ein Zeugnis schreiben vom 27. November 1540 zählt, versehen mit zwei gesonderten Zeichen, auch Böszörmény zu den Besitzungen, die den verstorbenen Miklós und Ferenc Parlagi unter anderen schon früher in Pfand gegeben worden waren. Siehe *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár*. IV. A. 1021/d. 9. Muo. Kapt. más. 95/29.

11. *János Karácsonyi*: A görög katolikus magyarok eredete. (dt.: Die Herkunft der griechisch-katholischen Ungarn.) (Budapest, 1924) 18–19. — *István Györffy*: Hajdúböszörmény települése=Föld és ember. (dt.: Die Siedlung von Hajdúböszörmény=Erde und Mensch) 1926. Jg. 193–194.

12. Siehe Fussnote 4 ebenda

13. *Magyar Országos Levéltár*. U. et C. Fasc. 81. No. 10. „Procreatio proventum ac servitiorum arcis Thokay... 1565.” — Über die Leibeigenen von *Dorog*, *Varjas* und *Pród*: „Isti omnes fide mediante fatentur se neque ex frumento neque ex hordeo neque ex avena solvisse nonam et decimam et fulciunt hanc suam libertatem litteris privilegialibus Sigismundis Caesaris...”, über die von *Vid*: „...decimam Agriensibus non solverunt.” — Auf ihr Vorhandensein im

15. Jahrhundert sowie auf die Interpretation des Namen Tót weist ein Vergleich aus dem Jahre 1405 hin. Hier wird eines der Dörfer der Dömäne Debrecen, und zwar Tótfalu — in der Nähe von Gáborján unweit des Klosters — als *neuangesiedeltes Dorf* erwähnt, dessen Einwohner vor den Türken geflüchtete Südslawen sind. Siehe A Héderváry család oklevéltára I—II. (Budapest, 1909, 1922) I. 131.

14. *Magyar Országos Levéltár*. U. et C. Fasc. 89. No. 2. „Bona propria arcis Tokay, 1564.” — Auch in dem Urbarium von 1565 stösst man auf dieses Verhältnis zwischen ungarischen bzw. fremden — und auch südslawischen — Familiennamen bei den Leibeigenen. Siehe *Magyar Országos Levéltár*. U. et C. Fasc. 115. No. 74. „Nomina colonorum Transtibiscum ad castrum Tokay pertinentium... 1565”.

15. Siehe die in der vorhergehenden Fussnote zitierten Quellen.

16. *Zoltán Ujváry*: A kecskemaszkos szokás Dorogon. (dt.: Der Ziegenmaskenbrauch in Dorog) In: Déri Múzeum Évkönyve 1965. (Red. *András Béres*, Debrecen, 1966) 223—240.

17. Der Verfasser der Studie „Beiträge zu den Dokumenten in cyrillischer Schrift aus Hajdúdorog im 18. Jahrhundert” erwähnt beispielsweise die südslawischen Ansiedelungen aus dem 15. Jahrhundert und die ersten „Raizen” von Dorog nicht. Siehe A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXV—XXVI. (Red. *István Dobrossy—Gyula Viga*, Miskolc, 1988) 325.

A XVI. századi Szabolcs megye idegen etnikumú jobbágyságról

A XVI. században számos Szabolcs megyei településen — néhol nem is kis számban — éltek idegen etnikumú jobbágyok. A nem magyar családneveket viselőkhöz hozzá számíthatjuk a Rác, Tót, Horvát, Orosz és Oláh nevéek többségét. A jobbágyság családneveinek örökletessé válása még nem fejeződött be, így ezek nagy része maga kapta ezt a nevet. A rác elnevezés (rasciani) egyértelműen szerbet jelent, a tót alatt részben még ekkor is Szlavóniából valókat majd később kell szlovákokat érteni. Ha leválasztjuk az idegen nevet viselők közül a legkésőbbben idekerült románokat, akkor a megmaradtak nagy többsége délszláv.

Ezek az elsősorban szerb jobbágyok az 1540-es években már külön falurészeket laktak (*Böszörmény, Zelemér, Újváros*). Különböző arányban 1500—1550 között megtaláljuk őket más falvakban is (*Nánás, Dorog, Vid, Pród, Varjas, Sima, Szegegyháza, Polgár, Szent-*

margita). Úgy tűnik, 1550 után számuk csökkent — különösen *Böszörményben, Zeleméren és Újvároson* —, ahol korábban a legtöbben éltek.

Ennek az 1550 előtt itt élt jobbágyságnak nincs kontinuitása az 1570-es évek elején elsősorban *Dorog, Varjas, Nánás, Pród és Vid* népességében mutatkozó délszlávokhoz. Az ugyanazon évi török összeírások és magyar dika-jegyzékek névanyagában feltűnő eltérések mutatkoznak. Például *Dorog* 1572. évi defterének 70 családnevéből 62 nincs benne a magyar adóösszeírásban. De jelentős az eltérés *Varjas* és a többi, fent sorolt falvak adózói kétfajta összeírása között is. Ennek okát abban találhatjuk, hogy 1570/71 körül a térségbe újabb, elsősorban pásztor délszláv csoportok érkeztek. A magyar jobbágyságtól elkülönülten szálltak meg. A török, illetve magyar adószedő pedig kis időbeli eltéréssel csak az egyik részt írta össze. A dikátor természetesen a törzsökös, magyar népességet. Az újonnan jött csoportok többsége tovább haladt, mivel 1581-ben mindegyik érintett faluban „eltűnni” látszik az összeírásokból a délszláv névanyag. Ugyanekkor *Dorog* már magyar nevű jobbágyságát mégis következetesen rác-nak nevezik. Bizonyos, hogy ekkor ezen az elnevezésen az ortodox egyház híveit értették.

Az 1550-es években, különösen is 1565-ben — ahogyan korábban többen vélték — nem volt jelentős délszláv migráció, még kevésbé földesúri telepítés. Ezt további öt falu (*Tedej, Szentmihály, Búd, Lök és Dob*) 1556. évi dézsmafizetőinek vizsgálata bizonyította.

Délszláv neveket csak olyan arányban találunk, mint amennyire az lecsökkent 1566-ra a korábban vizsgált nyolc településen. Az 1550/71 körüli hullám azért is jöhetett ide, mert éltek itt nevükben többnyire asszimilálódott, de vallásukhoz ragaszkodó délszláv leszármazottak. Legelsőként akkor kerültek ide, amikor 1427-től a debreceni, majd 1433-tól a tokaji uradalom Brankovics György szerb fejedelemé lett. A tokaji váruradalom 1565. évi összeírásában *Dorog, Varjas* és *Pród* jobbágyairól fel is jegyezték, hogy Zsigmond császár privilégiuma alapján kilencedet és tizedet nem fizetnek, de a *vidiek* sem adnak dézsmát. Egyetemleges mentességet viszont csak a nem római katolikus jobbágyok kaphattak.

Módy György

DIE GESTALT DES FÜRSTEN SZABOLCS
IN UNSEREN MITTELALTERLICHEN
QUELLEN UND IN DER HISTORISCHE FACHLITERATUR

1. *Wer war der Fürst Szabolcs? Die Aussage der Gesta bzw. der Chronik von Anonymus und Simon Kézai*

Anonymus, Notar des Königs Béla III. lässt in seiner am Anfang des 13. Jh. geschriebenen Gesta bei der Beischreibung der ungarischen Landnahme den Fürsten auftreten, dessen Erinnerung die Bezeichnung des Komitats Szabolcs und die Gemeinde Szabolcs bis heute erhalten haben. Seine Gestalt erscheint im 6. Kapitel der romanhaften Erzählung, als Abkömmling eines der Teilnehmer des Blutvertrages (Előd, Szabolcs's Vater); dann begegnen wir ihm erneut in den Kapiteln 20–23 und 28–29. Nach diesen überquerte der Sohn von Előd, Szabolcs auf Anordnung des Fürsten Árpád mit den anderen Stammesfürsten die Theiss bei der Furt in Lad, im Takta-köz, um gegen Mén-Marót zu ziehen. Sie gelangten bis zu der Stelle, wo heute die Erdfestung Szabolcs steht, dort hatten Szabolcs und seine Gefährten den Beschluss gefasst, eine Erdburg zu errichten, was dann auch erfolgte. Dann zogen sie gemeinsam mit Tas in die Richtung des Flusses Szamos, wo letzterer die Burg Sárvár errichten liess und verordnete, beim heutigen Nyírtass Markt abzuhalten. Szabolcs eroberte mit Tas zusammen die im Besitz von Mén-Marót stehende Burg Szatmár, von dort aus drangen sie bis zum Pass bei Meszes, dem Eingang von Siebenbürgen vor, wo sie „grosse Steintore gebaut und aus gefälltten Bäumen grosse Grenzanlagen an der Grenze des Landes errichtet haben“. Dann erreichten sie eine Stelle, wo „sie niemanden mehr trafen... die Grenzgebiete des Landes mit riesigen Dammen verstärkten.“¹ Das heisst, sie haben auch Siebenbürgen erobert, dessen Einzelheiten aber für Anonymus unbekannt waren. An diesem Punkt wird die Beschreibung über Szabolcs abgebrochen, seine Person erscheint wieder fünf Kapitel später, den Lauf der Geschichte wieder dort aufgreifend, wo sie ausgesetzt war, d. h. vom Szamos liess er Szabolcs über Omsó-ér (Ady-ér) im Szilágyság, die Szerep Moorlandschaft nach Szeghalom am Körös-Ufer ziehen, sogar weiter westlich, bis zum Fluss Túr (Berettyó) und von hier aus ganz bis zur Theiss, bis zur Dorogma-Furt. Schliesslich wird im 50. Kapitel der Name Csák, Enkel von Szabolcs erwähnt, der unter dem Schildgebirge bei dem Neusiedler-Sumpf

(Velence-See) eine Burg errichten liess. Die Zeilen von Simon Kézai knüpfen sich an diesem Punkt an Anonymus. Nach seiner Meinung „hiess der Kapitän des zweiten Heeres Szabolcs, der auf der Stelle sein Lager aufstellte, wo später das heute schon entvölkerte Csákvár lag. Das Geschlecht Csák lässt sich von diesem Szabolcs ableiten.“² Das bekannteste Werk der Chronikkomposition aus dem 14. Jh., die Bilderchronik ergänzte Kézai's Beschreibung nur dadurch, dass Csákvára „von dem Kapitän Szabolcs gegründet wurde, nach seinem Tode aber liess es Csák seine Sippe und Familie mit seinem Namen bezeichnen: zuvor hiess es nämlich Burg Szabolcs. Unter den Söhnen von László Szár, András, Béla und Levente rissen die Ungarn die Burg mit einhelligen Willen ab.“³ Anonymus lässt schliesslich Szabolcs, jede Chronologie über den Haufen werfend, im 56. Kapitel an dem raubzug gegen den deutschen König, Otto I. teilnehmen; ihn sollte der Fürst Zolta zu einem der Kapitäne der Heere ernannt haben, aber über die Erwähnung seines Namens hinaus gibt er keine weitere nennenswerte Angabe an.

2. Die Einschätzung der mittelalterlichen Quellen in der ungarischen historischen Fachliteratur

Dier erste gründlichere Auswertung der oben kurz skizzierten Textauszüge knüpft sich an György Györffy. Nach ihm gab es in der alten Gesta — die nach J. Gerics um 1066 schriftlich festgehalten wurde⁴ — eine Namensliste der Fürsten, an der auch der Name von Szabolcs aufgeführt war und die auch für Anonymus bekannt war und unter gewisser Kritik er auch verwendete. Aber nicht nur er, sondern auch Kézai schöpfte aus dieser Quelle. Aber gegenüber der Tatsache, dass der Name Szabolcs aus ausländischen Quellen nicht bekannt ist, beweist nach Györffys Auffassung, dass die Namensliste der Fürsten von dem Verfasser der Gesta aus dem 11. Jh. zusammengestellt wurde. Als Quellen dienten dazu im Falle von Szabolcs und Örs die uns nicht überlieferten Sagen. In der ursprünglichen, aus dem 11. Jh. stammenden Quelle selbst soll über den Fürsten Szabolcs nur so viel gestanden haben, dass „Zobolsu vero alius dux cuius nepos Saak, iuxta stagnum Ferteu castrum fundavit, quod Zobolsu dicebatur.“ Györffy ist der Auffassung, dass „die Verwechslung der Burg Szabolcs in der alten Gesta mit dem späteren Csákvár dem Verfasser aus dem 13. Jh. zuzuschreiben ist.“ Schliesslich stellt er fest, dass „die Fürstenliste im 11. Jh. entstand, auf solcher Weise, dass der Verfasser der alten Gesta zwei Fürstengestalten der zur Verfügung stehenden Sagen aus der

Fürstenzeit nebeneinander stellte, und diese Namensliste mit dem Begriff abgeänderten Characters der „sieben Ungarn“ zusammenlegte. Diese Fürstenliste ist also nicht als authentische Aufzählung der landnehmenden Fürsten zu betrachten. Sie beinhaltet Namen landnehmender Fürsten nur sofern, wie die als Quellen fungierenden Sagen Namen landnehmender Fürsten überlieferten... Neben den heute gekannten Sagen aus der Fürstenzeit kannte der Verfasser der alten Gesta Sage oder geschichtliche Tradition, in der auch Szabolcs und Ūrs erschienen.“

Die Frage, warum Anonymus Szabolcs als zweiten Heerführer angibt, beantwortet Györffy, dass der Namenlose Notar in dieser Reihenfolge über ihn in der alten Gesta gelesen hat. Dort mochte aber eine Abstammungsfolge Elöd-Álmos-Árpád gestanden haben, und Anonymus — da Elöd durch seine neue Álmos-Genealogie überflüssig wurde — knüpfte ihn an den darauffolgenden Fürsten an und bestellte ihn zum Vater des zweiten Fürsten.“ Györffy schliesst schliesslich die Geschichte von Szabolcs damit ab, „dass er seine Aufnahme in die Geschichte der Landnahme der Burg Szabolcs an der Theiss zu verdanken hat“, die „aller Wahrscheinlichkeit nach den Namen ihres ersten Gespanns aus der Zeit des Hl. Stephans tragt, ähnlich dem Namen der meisten Komitatssitze (z. B. Csanád, Doboka, Szolnok, Hont, Veszprém).“⁵ Durch diese Feststellung schwächte Györffy die Glaubwürdigkeit des über Szabolcs vor zehn Seiten Geschriebenen ab und geriet mit sich selbst in Widerspruch. Das löste der Mentor der ungarischen Historiographie, Elemér Mályusz in seiner die Quellen der Thuróczy-Chronik analysierenden und synthetisierenden Arbeit auf, als er die Mut hatte, auszusprechen, dass „die Lieder mit der Aufnahme des Christentums nicht verschwunden sind. Soweit nicht, dass der an der Wende der 12–13. Jh. wirkende Anonymus, Historiograph der Landnahme ihre eigenen Worte hören konnte; er bezog sich auf ihre Lieder, er verwendete sie sogar... Den Charakter der einen, wahrscheinlich bedeutendsten Gruppe der Heldenlieder festzustellen, helfen gerade die beiläufigen Bemerkungen von Anonymus. Daraus geht hervor, dass der Held in diesen Liedern in erster Person über sich selbst spricht, gleich wie in den ähnlichen wogulischen oder ostjakischen Liedern. Die Feststellung wird bei Anonymus durch folgende Stelle unterstützt: Tétény und sein Sohn trafen sich während der Landnahme in der Gegend von Meszes mit dem aus der anderen Richtung seigreich vordringenden Szabolcs und Tas und als es zum Wiedersehen kam „freuten sie sich mit grosser Freude und ein Gelage haltend lobte ein jeder sich selbst für den Sieg.“ Die Szene gewinnt nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, dass Anonymus das Ereignis aus einem Lied erfuhr, welches die Lobpreisung der Taten der Helden in den Mund der Helden selbst setzte.“⁶

Diese glänzende Feststellung hat aber Mályusz in die Praxis nicht umgesetzt, wir unternehmen es jetzt, ohne uns aber in den philologischen Einzelheiten zu verlieren. Wenn die eigentliche Szabolcs-Geschichte von Anonymus in den Kapitel 20–22 und 28–29 als Ganzes aufgefasst wird, dass ist darin ein bisher unbekanntes Heldenlied der Zeit der Landnahme zu sehen, welches der Namenlose durch Einfügung anderer Ereignisse in zwei Teilen gliederte. Das Heldenlied erzählte die Eroberung der Gegend, die mit auch ganz bis zum 15. Jh. in den historischen Quellen auffindbarem Nyírség, dem Herzogtum, *ducatus* im 11. Jh. identisch ist.

Das Heldenlied über den Fürsten Szabolcs lernte der Namenlose Notar aller Wahrscheinlichkeit nach in seiner Kindheit in seiner engeren Heimat, Borsod-Hegyalja, in der Nachbarschaft vom Nyírség kennen. Eine beiläufige Bemerkung des Namenlosen über die Besitztümer des Stammes Aba in der Takta-Gegend ist nämlich mehreren Forschern aufgefallen, wonach „*dieser aus Gottes Gnaden immernoch würdig ist für den Besitz dieses Bodens*“. Györffy hob besonders hervor, dass die „von Anonymus erwähneter Aba-Ahnen (Sámuel, Oba, Ed, Edu-Edumen) biblische Reminiszenzen erwecken; im Buch von Sámuel (6, 11) steht nämlich: „*Gott segnet das Haus von Obed Edom und alle seine Güter, was er besitzt*“, der Segen und die Gnade steht höchstwahrscheinlich dem Geschlecht des Verfassers (Aba Stammesweig in Bodrogkeresztúr) zu“.⁷

Györffy hat seine in dem Buch „Unsere Chroniken und die ungarische Urgeschichte“ dargelegten Ansichten 22 Jahre später korrigiert. In der ungarischen Geschichtswissenschaft bildet die Frage die Diskussionsgrundlage, wer nun auf der authentischen, auch mit ausländischen Quellen belegbaren Fürstenliste zwischen Árpád und Fajsz einzuordnen ist. Die Lücke wurde bisher durch Árpáds Söhne gefüllt, das hat aber Györffy mit der Begründung nicht angenommen, dass „aufgrund des auch für die Ungarn geltenden nomaden Nachfolgerechtes auf den Herrscher der Familienälteste folgt“. Der Regel des *Seniorats* nach also kam der Rangälteste unter den Brüdern bzw. Cousinen den Árpád-Söhnen zuvor. Durch den erneuten Vergleich der Chroniken und Anonymus; kam Györffy zu dem Ergebnis, dass die Erwähnung von Előd auf beiden Linien nur bedeuten kann, dass das Árpáden- und Csákhaus nicht einem gemeinsamen Ahnen abstammen. Er sieht Előd als durch die Tradition bestätigten ältesten Ahnen an, Szabolcs war „der berühmte Ahne in der Zeit der Landnahme und Csák war der gutserwerbende Ahne in der Zeit des Hl. Stephans. Den Wert der Vater-Sohn-Beziehungen für Anonymus betrachtend halte ich es für wahrscheinlicher, dass Szabolcs der Neffe von Árpád war“ — legt Györffy dest,⁸ und nicht sein Onkel, wie es aus den epischen Quellen abzuleiten ist, deshalb können wir Szabolcs für den Enkel von Előd halten. Aber auch andere Fakten bestätigen das Alter der

Csáks. Ebenfalls Györffy kam zu der Schlussfolgerung, dass in dem Wappen jedes ungarischen Stammesfürstengeschlechts ein Löwe zu finden ist. „Da wir wissen, dass (auch) das Wappen der Csáks einen Löwen darstellt, kann das ... ein direkter Beweis für die Rolle der Csáks in der Zeit der Landnahme sein“ — setzt Gyula Kristó Györffys Gedankengang fort.⁹ Sogar andere Überlegungen bezeugen das Alter des Geschlechts nach seiner Auffassung. Dafür kann ein Zeichen sein, dass das Geschlecht schon am Anfang des 13. Jh. in 12, miteinander keinen Kontakt haltenden Zweigen gegliedert ist, ihre Angehörigen in 25 Komitaten Grundbesitzer sind, nach dem Anfang des 13. Jh. gemeinsame Güter so gut wie nicht besitzen. Ihr Stammeskloster existierte schon in der ersten Hälfte des 12. Jh. (Vértesszentkereszt). Die Herkunft der Csáks aus der Zeit der Landnahme ist fast bestätigt zu behandeln.“¹⁰

Györffy war inzwischen bemüht durch einen neuen Gedanken zu unterstützen, dass auf Árpád als Oberfürsten sein vermeintlicher Neffe, Szabolcs folgte. Nach ihm „können wir unter anderen darauf schliessen, dass auf der Tiefebene von der Insel Csepel bis zum Schildgebirge und Sárvíz und auf dem südlichen Mecsekhang, wo die Besitztümer Árpáds lagen, keine Ansiedlung einer seiner Söhne nachweisbar ist, nur die von Szabolcs. Nach dem Tod von Szabolcs blieben das Schildgebirge, des weiteren das Mezőföld und ein kleiner Teil des Sandgebietes östlich der Theiss in den Händen der Nachkommen der Csáks, die oberfürstliche Insel selbst, das Donauufer und wahrscheinlich auch Fehérvár gelangte in die Hände des jeweiligen Fürsten.“ Dann setzt er wie folgt fort: „König Stephan regelte mit der Komitatsschaffung auch die Besitzverhältnisse. Dem Szabolcs abstammenden Csák und seinen Nachkommen beliess er den Schildwald, ausgenommen die Gegend der aus Komárom über Bánhida und Bicske nach Buda führenden Hauptstrasse. Unter dem Hang des Schildgebirges baute Csák seine eigene Burg, Csákvár auf. Das Geschlecht behielt auch zwischen der Donau und Fertő (Velence-See) die Gemeinde Szabolcs und Umgebung. Etwa bis 1300 besass das Geschlecht gänzlich oder teilweise ca. 50 Gemeinden in Transdanubien (Komitat Fejér), von denen 15 Neuerwerbungen waren, aber mindestens in dieser Höhe sind die bis 1300 verödeten und namentlich nicht mehr bekannten Gemeinden zu beziffern.“¹¹

Während das auf die Zeit der Landnahme zurückreichende Alter der Csáks niemand angezweifelt hat, hat das Fürstentum von Szabolcs teils Schweigen teils starke Kritik erfahren. Auch Györffy selbst hat in dem Kapitel „Landnahme und Sesshaftigkeit“ in der zehnbändigen Geschichte Ungarns einen Rückzieher gemacht, d. h. die Verwandtschaft von Szabolcs mit den Árpáds wird nicht mehr angesprochen, als er seine Aussagen summiert: „Szabolcs war aber nicht ein Stammesfürst neben Árpád, sondern folgte auf Árpád in der

Würde des Gyula... Es ist anzunehmen, dass der langjährige Heerführer Szabolcs der Begründer von Székesfehérvár war."¹²

Unlängst hat Sándor Tóth, geschätztes Mitglied der Historikerarbeitsgemeinschaften der Universität Szeged eine kurze aber substantielle Zusammenfassung über die Erbfolge der ungarischen Fürstenwürde veröffentlicht. Es ist als sicher anzunehmen, dass die fürstliche Macht im Árpáds Stamm nach einer bestimmten Ordnung vererbt wurde. Die Forscher konnten so zwischen Seniorat, *Primo-genitur*, Männererbschaft, Steinerbschaft und der Erbschaft nach dem verwandtschaftlichen Grad (*graduelle Sukzession*) wählen. Sándor Tóth legt aufgrund Konstantions fest, dass die fürstliche Macht noch vor der Landnahme vom Levedi- auf Árpáds Geschlecht übertragen wurde und aus diesem Geschlecht auch die Führer, Oberfürsten des Stammenbundes im 10. Jh. stammten. Aus der uns von Konstantinos überlieferten Liste über die Söhne und Enkel Árpáds macht Sándor Tóth als ersten den ältesten Sohn, Tarkacsu (Tarhos) wahrscheinlich, der Árpád als Oberfürst folgte. Auf ihn folgte nach seiner Auffassung der aufgrund der unlängst entdeckten Chronik von Ibn Hayyán vermutete Sohn von Tarhos, Teveli, als ältester Enkel Árpáds, dessen Tod 942–948 zu datieren ist.¹³ Um 948 sitzt nämlich Falicsi (Fajsz),... Sohn von Jutas, ein Zeitgenosse von Konstantinos, ebenfalls ein Enkel Árpáds auf dem Fürstenthron.

Diese Konstruktion unterstützt das Fürstentum von Szabolcs also nicht. Wir können unseren Gedankengang aber nicht abschliessen, ohne einige Worte über das Buch „Wenn die alten Chroniken die Wahrheit sagen“ von Péter Földes zu sagen, welches vom Kinderbuchverlag(!) herausgebracht wurde. Földes, der sich ebenfalls mit der Herkunft und Abstammungsfolge des Árpádenhauses auseinandersetzt, schreibt Álmos zwei Söhne, Árpád und Levente und als Sohn des letzteren, Szabolcs zu, zwischen seinem Enkel, Csák und ihm wäre das Bindeglied sein Sohn, Egyek.¹⁴

Auf jeden Fall hat die sich in den vergangenen vierzig Jahren immer mehr ausweitende Quellenforschung den bisher als geistiger Sprössling von Anonymus aufgefassten Fürsten Szabolcs als eine lebendige Figur der ungarischen Landnahme hingestellt. Wenn es auch nicht belegbar ist, dass er im 10. Jh. auf Árpád folgend Oberfürst war, scheint heute so viel schon bewiesen zu sein, einer der ungarischen Stammeshauptlinge gewesen zu sein, vielleicht mit dem grössten Ansehen, Herr der militärischen Hilfsvölker, der Kabaren oder schwarzen Ungarn, dessen Taten, die Eroberung des später Nyír genannten herzoglichen Landesteiles ein Heldenlied verewigte. Nach der endgültigen Inbesitznahme des Karpatenbeckens bekam er im Herzen des Landes, in der Nähe von Árpád selbst und seinem Stamm Besitztümer. Auf Grund dessen wird die Feststellung des Historikers wahrhaft verständlich, wonach „die aus dem Csák-

Geschlecht... das stolze Bewusstsein einem gemeinsamen und vornehmen Ahnen abzustammen und ihren Geschlechtsnamen, ihr Löwenwappen mitgebracht zu haben", ¹⁵ dem wir nur hinzufügen können, dass diese Vergangenheit das landesfürstliche Verhalten des meist Angesehenen dieses Geschlechts, Máté Csák geformt hat.

Anmerkungen

1. *Anonymus: Gesta Hungarorum*. Bp. 1975, 100, Kapitel 22.
2. *Simon Kézai: A magyarok viselt dolgai*. In: *A magyar középkor irodalma*. (Die Taten der Ungarn. In: *Literatur des ungarischen Mittelalters*) Bp. 1984. (Magyar remekírók) 135, Kapitel 28.
3. *Képes Krónika*. In: *A magyar középkor irodalma*. (Bilderchronik. In: *Literatur des ungarischen Mittelalters*), Bp. 1984, 191–192, Kapitel 29.
4. *József Gerics: Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezési rendjének problémái*. (Probleme der Entstehungsfolge unserer frühesten Gesta-Zusammenstellungen), Bp. 1961. (Értekezések a történettudományok köréből. Új sorozat 22.) (Abhandlungen aus dem Kreis der Geschichtswissenschaften. Neue Folge 22.) 79.
5. *György Györffy: Krónikáink és a magyar őstörténet*. (Unsere Chroniken und die ungarische Urgeschichte), Bp. 1984, 99, 100, 107, 111.
6. *Elemér Mályusz: A Thuróczy-krónika és forrásai*. (Die Thuróczy-Chronik und ihre Quellen), Bp. 1967, 14.
7. *Anonymus: Gesta Hungarorum*. Bp. 1975. 21.
8. *György Györffy: A honfoglaló magyarok települési rendjéről*. (Über die Siedlungsordnung der landnehmenden Ungarn.) *Archaeológiai Értesítő* (Archäologischer Anzeiger) 97 (1970) 209–210.
9. *Gyula Kristó: Csák Máté tartományúri hatalma*. (Die landesherrschaftliche Macht von Máté Csák), Bp. 1973, 11.
10. *Gyula Kristó: A feudális szétagulódás Magyarországon*. (Die feudale Zerrissenheit in Ungarn), Bp. 1979, 145.
11. *György Györffy: Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza* (Die historische Geographie Ungarns in der Árpádenzeit) II. Bp. 1987, 325, 327.
12. *Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig*. (Die Geschichte Ungarns. Vorgeschichte und ungarische Geschichte bis 1242), Bp. 1984, 625.
13. *Sándor Tóth: A magyar fejedelmi méltóság öröklődése*. (Das Erbrecht der Ungarischen Fürstenwürde), *Acta Historica* Tom. LXXXIII (Szeged, 1986) 6–7.

14. Péter Földes: Ha az ősi krónikák igazat mondanak. (Wenn die alten Chroniken die Wahrheit sagen), Bp. 1982, 103.

15. Gyula Kristó: Csák Máté... (Die landesherrschaftliche Macht...) 12.

*Szabolcs vezér alakja a középkori kútfőkben
és a történeti irodalomban*

A szerző bemutatja azt a három forráshelyet (Anonymus, Kézai Simon és a Képes Krónika), amely Szabolcs honfoglaló vezér tetteit, s leszármazottjának, Csáknak a birtokait sorolja fel. Korábban úgy vélték, hogy Szabolcs vezért Szabolcs megye első, Szent István-kori ispánjáról és hasonló nevű földváráról mintázta Anonymus regényes alakká. Később Árpád legidősebb unokatestvérének tartották, aki követte őt a fejedelmi méltóságban. Ma elfogadják, hogy élő személy volt, a honfoglalás idejének egyik törzsfője.

A szerző megállapította, hogy Anonymus a XIII. század elején egy honfoglalás kori hősi éneket dolgozott be – két részre bontva – regényes honfoglalás történetébe. A hősi ének főszereplője, Szabolcs vezér azt a területet foglalta el, amely középkori forrásainkban Nyír néven ismert, s a XI. századi hercegség területével volt azonos. Így feltehető, hogy Szabolcs a honfoglalás kori katonai segédnépek, a kabarok vagy fekete magyarok ura volt.

Németh Péter

MILITARY ENLISTING AT THE VILLAGE NAMED SZÉK
(An analysis of an intermediary ritual)

Szék is a settlement of long-standing traditions, containing cca. 5000 inhabitants and is situated at the western most border of the Transsylvanian *Mezőség*. This location seems to have been outstanding — because of its special development — from among the numbers of villages and countryside settlements of the region. Its rise in importance is connected with its having a salt mine, becoming more and more significant. Its medieval, industrial importance had been acknowledged even by Hungarian monarchs who had offered privileges to the neighbouring villages as well. It was during these centuries that the primarily Hungarian-populated, peasant and *petit bourgeois* dwellers, while creating their own new culture, tried to also preserve their anciently strict habits and tendencies — thus preserving their habitual life circumstances as well as their chosen jobs' privileges.

The inner structure of village privileges is *not* equalized, rather the other way round: it consists of three different, sectional tendencies. (I shall be coming back to cultural differences as well as to those that have still been preserved.) Cases of *Felszeg*, *Csipkeszeg* and *Forrószeg* testify to this.

Szék has preserved still acting remnants of cultural heritage and tradition which — within the area of present-day, Hungarian customs — provide the almost last examples to be commented by present-day anthropologists, in a realistic way. This area is still scientifically definable — as far as working conditions are concerned but also in the sense of their getting slowly declined (like in many mid-Central-European areas). Of course, I mean only the spheres of country/folk tradition.

A village — as such — may be considered as a closed community where certain examples get to the forefront — this is why some rules of individual and group-bound behaviour can be reconstructed, by way of intercommunication, too.

Having taken all this into consideration, my task is to investigate the traditional system of *Szék*: as far as military

enlisting is concerned, with special regard to surviving folk customs. In a community like this the „collective conscious” may be referred to as a means of offering more insight into the problem as well as enlarging the average knowledge of country folk — especially those whoever get to the critical period of getting enlisted.

Enlisting is a special moment in each youngster's life, at the end of his 'prime'. It is when they get the message from the army that they should appear (on a certain day) before a committee consisting of officers and physicians who would decide whether they are fit for military service or not. This very day is of special importance in the life of the village. If somebody is found to be fit, this means (in many aspects) that the 'chosen' person is likely to be „fit”, both physically and intellectually, to stand and withstand life. A special person from among his peers, he is bound, later on, to form a family i.e. to form a stable micro-unit of the village. The official part of enlistment in Szék is accompanied by an unofficial intermediating, rite-like series of events that demonstrate this very state and change for communal thinking of the particular individual.

Investigating the timewise structure of the ritual, two basic phases can be identified. The first and far longer one is that of direct preparation. This primarily serves that the concerned persons should prepare — in accordance with traditions — for the second, eventually rich, although only three day's long period. The last day of the latter is when the „enlisted-to be” persons must appear before the Committee at *Dés*.

At Fall, 1990, more than twenty lads had got their order to appear before the Enlisting Committee, at Szék. Several of them had been of Roumanian origin (belonging to the „Sabbatical” community of the village, or else having previously married). Enlistment for them meant only the order to appear before the committee. „Sabbath-Religion” for bids entertainment, singing, dancing. Whoever had got married before his having been enlisted was a person out of the ordinary circle of youth — thus out of taking part, funditionally, in the pertaining rites. So they are not referred to in this work of mine; instead: I have chosen to analyse 17 young, Hungarian men (either Catholic or Protestant) who had appeared before the enlisting committee with singing and being accompanied by musicians — in accordance with the traditions of the village.

Since passage rituals are unrepeatable (excepting the weddings, though even there, norms and forms are essentially changed if they happen for the second time) the lads to be enlisted, primarily concerned, of course, prepare for the event

with lots of care. When each has been informed about the case, those who live near each other (in a particular region of the village, called „szeg”=nail) arrange meetings to discuss the organization. They have to hire their „dancing house” (this is one of the most important institutions of young folks in Szék) for each of the 3 evenings; they have to buy a barrel of beer and hire good musicians for each occasion. There always are a couple of guys in each region who emerge from among the mob so as to become potential leaders and organizers and who actually „finance” the meetings.

After the period of preparation, on the first day of the 3 days' rituals, the would-be enlisted, young guys put on their „Sunday best” and meet at about 6 p.m. in the village pub. Their hired musicians are already there. They spend some time there, drinking, singing, offering beer to fathers, relatives and acquaintances that pass by. Nobody can remain „thirsty” at an event like this. About 8 p.m. — together with their musicians — it is first the „Felszeg” lads who leave the pub. They still sing, for cca quarter of an hour at the square before the pub, then they go to their own dancing house — hugging, singing etc. — there they continue being merry up until next dawn. First the „Csipkeszeg”, then the „Forrószeg” lads do the same, somewhat later, each group going to their own dancing house. The same things are repeated the other day, excepting that that the would-be enlisted do not go to bed, next dawn, but they go to the town — on hired buses and accompanied by their fathers and musicians — so that they could appear before the enlisting committee in time. They get to the official building, too, with merrymaking singing — thus quite surprising the inhabitants of *Dés* who may not have seen the pompous arrival of Szék youngsters before. While the young men are busy with the official procedure of being enlisted, from the actual village there is a constant arrival of lovers, brothers/sisters and friends of theirs. Many people coming from Szék *but actually working in Dés* join them. Whenever the official procedure is through, and after having had their photoes made, the company (again with music and fun) go to a restaurant to have lunch. Physicians and army officers — having decided about everyone's fate — are usually invited to this lunch and they, in most cases are glad to participate. After lunch, they again take the bus (back to their village looking forward to their arrival). The buses first stop at the beginning border of the village where the *Felszeg*-lads say good-bye to lads of other regions (all of them singing again) and go to their own dancing house. The inhabitants of the particular area usually queue up on both sides of the street. This is the time when they absolutely realize that the

'accepted' young men are no longer the same they used to be, while preparing for the „ceremony” a few days ago; 'Sunday best' or not, singing, laughing or not... The *Csipkeszeg* and the *Forrószeg* guys get off the bus in the „centre” of the village, whereby they also say good-bye to the others and go to their „own” dancing house. They no longer stay for a long time there, since their parents are bound to offer a special dinner for them. For this occasion, those concerned invite not only their relatives, but practically every youngster residing in their neighbourhood. (The latter visit them from 'house-to-house'.) After dinner, the youngsters once again gather in the dancing house at about 2 a.m. where the fun goes on until morning.

In the course of the next few days the ordinary village life rules are restored. In the meantime, the young men — having relaxed themselves for a while — expect the „draft-card” to arrive any time.

Since the village (as such) is a closed community where neither relatively long distances, nor the great amount of population restrict informational intercommunication, any member of this community can not disclose himself (actively or passively) from taking part in this or that ritual, since its functional structure conveys messages pertinent not only for those directly involved but also for those who happen to be the closest relatives and groups — even if it means different „tasks”.

As far as *fathers* are concerned — in contrast with *mothers* whose heavy-loaded task is the preparation for the „enlisting dinner” — this occasion for them means a series of relaxed merrymaking. They accompany their sons to the pub (both evenings) as well as to *Dés*. *Szék*-people think the presence of fathers is necessary because drunken lads should not be allowed to start fights among themselves, or else to get into a fight with *Dés*-Roumanians... (Fights of this kind are, unfortunately, quite frequent in Transsylvania.) This, however, is not a feasible argument. The atmosphere of the pub has always been pleasant (fights are not typical of the village, anyhow), whereas *Dés*-people have always liked the procession of the *Szék*-lads. It is more likely that the fathers wanted to demonstrate for the village that they had already „produced” male offsprings fit to participate in any kind of life.

As early as the period of preparation, the would-be enlisted persons' female relatives (lead by *mothers*) start preparing the „enlisting dinner”. They have to count with cca. 50 persons; the usual dishes are „stuffed cabbage”, 8–10 types of cake and, of being course, plenty of drinks are expected to be provided. This is not simple for *mothers* at all. If *fathers* — by their very presence — demonstrate that the family has reared the lad up until

now, the mothers are supposed to suggest by the very perfectness of hostesses that the family is likely to stay economically stable enough to go on with parental care. It would be a great shame if any food or any drinks were not sufficient enough. If the young man does not have a lover, it is also his mother's duty to prepare the so-called „enlisting bouquet of flowers”. (I shall come back to this bouquet later on.)

First experiences might suggest that enlisting means only a year-by-year occasion for *Szék youngsters* to have fun for three, consecutive days. There is, however, another hidden aspect to it. Whereas with girls it is acceptable to get married as early as after the confirmation (i.e. when a girl is 15 years old), young fellows usually get married only after having completed their military service. Enlisting gives a proper emphasis to the group who are likely to achieve this state. This is an important organizing principle for the young ones, which can be summarized in the question: „Who is going to be my spouse for the whole life?”

Enlisting often these an answer to offers questions:

1. If the girl does have an „enlisting bouquet made for her lover, or else if the boy does not accept the bouquet that means that their relationship has been broken.

2. If the young ones stay together after the enlistment, it suggests the seriousness of their relationship and that they are likely to marry after the lad's having been demobbed.

3. Especially worth of noticing is the *Felszeg custom*. After coming back from *Dés*, the fathers go to the dancing house with their sons. The young people already enlisted have a dance with their lovers, but only for a short time; then they „hand” the girls to their sons. This signifies that the father acknowledges his son to have become an adult whose right it is to choose a spouse for life and also that he (the father) as the head of the family aproves of his son's choice and would, later on, welcome the girl as a member of their family. After the dinner celebrating the enlistment, the girl does not go from house to house with others young ones, but she stays with her lover, instead.

The most beautiful element of the whole enlistment is also connected to the spouse-choosing rituals of the young ones. This custom has been preserved in *Forrószeg* only. By the time the young boys arrive from the pub to the dancing house, its doors are wide open by loving girls who also hold a nick to light the loved boys way. This scene has an obvious sexually symbolical role.

It is the proxemical codes and the distinguishing features that are most important in the communative system of the rite. Both cultural samples serve the same purpose: a hierarchy must be

created in accordance with the roles individuals and groups play in carrying out the procedure.

The anthropological usage of proxemy gives an excellent opportunity to discover one of the important levels of the *otherness* of the investigated culture.

The proxemical investigation of the „scape” of the enlistment fully represents the basic principles according to which the arrangement of various social layers of the village is created in space, during a ritual. From among these determinants the most important one is that the community always emphasises its most important members at this occasion, whereas the other „characters” are arranged in accordance with a complicated system. This system is pre-determined by facts like which „szeg” (region) the person lives at/in which sexual and generational groups he/she belongs to what relative-like or love-like feelings tie him/her to the main character of the ritual, or what special role he (e.g. a musician) has.

The various spaces and places of the enlistment are grouped in accordance with several principles. Distinction can be made between places at Szék and Dés (although they are of the same importance since activities happening there organically belong to one-another); between *closed* spaces (e.g. the pub or the dancing house) and *open* spaces (e.g. the square in front of the pub or the street). Since the importance of used places depends on whether activity is going on there in given moments we may distinguish between „active” and „passive” places as well. There is some hierarchy even among the active places. The ones belonging to the main participants of the ritual — that of lads to be enlisted — may be called *primarily* active, the others are *secondarily* active.

As the determinants of spatial usage are constant, I think it will be sufficient for me to deal with the proxemical investigation of but of few of them, such as: the pub, the square in front of the pub, the street demonstration and the dancing house. The pub of Szék can be found in the centre of the village, right beside the administrative buildings. From among the social places of the village this is where dividing powers of belonging to either of the sexes are most exclusive. Women cannot visit the pub, even lads are allowed to do so only after their having been confirmed.

This place plays an important role in the life of the village, anyway. But it does have a special significance during the time of enlistment. This is the place where lads gather for the two (already mentioned) consecutive evenings, and this is where they start from when going over to the dancing house. The pub-owner has already made special arrangements for the occasion; he

has arranged the tables in accordance with the tradition, i.e. in three groups. The middle one is always for the *Felszeg* people and the other two are for those coming from *Csipkeszeg* and *Forrószeg*. (See Fig. 1.!) Those to be enlisted sit down at one side of the table, the other places are occupied by their friends, living nearby them. Fathers *never* sit down to these tables; they, instead, form a different group at the counter („pult”) drinking away and talking. [This is a rule that only two males did not obey to, but both were strangers and did not know about the customs of the village.] The way musicians are situated is also very typical. Each of the three bands offers music at the table for which each has originally been hired, BUT they try to occupy places that are near to the exit, so that they should be able to lead the youngsters out, when need be. While the lads are having fun, the place in front of the pub is becoming one of „secondary importance”. This is where — at about 7 p.m. — girls are gathering to see the lads marching out and to join them, later, in the dancing house. The pub is that strongly exclusive that girls do not approach even the square facing it.

This is the same square where — after getting out of the pub — lads still sing for approx. a quarter of an hour. They form a half-circle, shoulder by shoulder, they surround the musicians — some of the other lads also join them (see: Fig. 2.!).

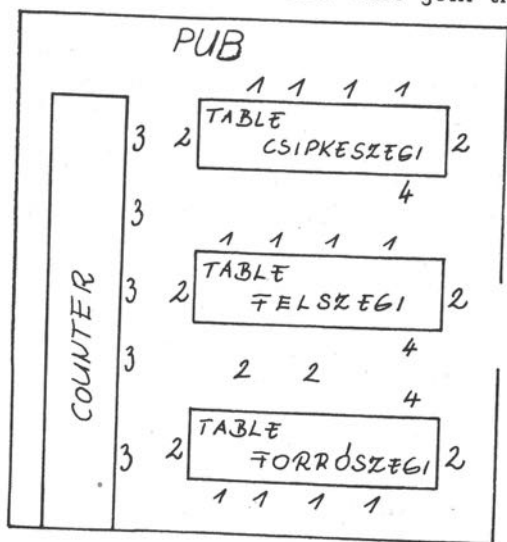
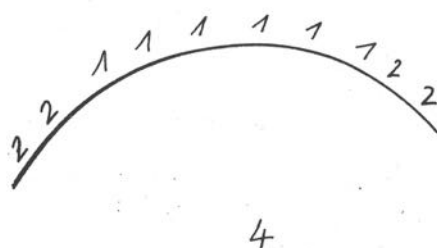


Fig. 1.



1. Lads to be enlisted
2. Other lads
3. Grown-ups
4. Musicians

Fig. 2.

The procession to the dancehouse is similarly friendly, i. e. they still go there hugging. First come the musicians, then the would-be enlisted, finally the others. They go on singing like before when they have arrived to the yard of the dancehouse. Girls watch them from the *portico* of the house. This is where mothers and grown-up females also come to — on the very day of the enlistment — to see lads having come back from *Dés*. Since the generational-subdivisional power is that strong, they cannot even enter the yard. They just stand there, near the gate, and fathers usually remain at around the pub.

We can realize that the segmentation of the lads proceeds in its strength — it is dissolved only in the building of the enlisting committee where they are called into in ABC-order. The lads are most unapproachable while in the street, whereas no major distinction is made while they are in the dancehouse. This latter is a place where there is no real need for doing that, as this micro-community knows the situation the best, there is no need for further proxemic information. The street in *Szék* is the oftenmost „active space”, which fact is also shown by its general importance anytime, but whose importance is still larger during the time of *rites de passage*. Occasions like these allow the most space for those only „secondarily concerned” and these are times when *visual* most acceptable and reliable information for facts testify to the major concern of the ritual.

Let us, finally, investigate what opportunities other groups have to approach the lads to be enlisted. Most favourable is the position of the musicians and „other lads”, as they practically stay together with the previously mentioned ones, almost always... Relatively smaller is the opportunity for the fathers (in the pub and then in *Dés*), for the loving girls (dancehouse, *Dés*-places and dinnertime) — and almost no place is allotted for mothers. They meet their sons only when they get home to change or to have a bit of sleep. (This is also pertinent for the „enlistment-dinner” — different rooms are prepared for young ones and for grown-ups; mothers thus spend time with youngsters only while bringing in the dishes.)

If we consider the level of emotional connectedness as an organizing principle, we can establish that those stay with the lads the most who spent the least time with them, and *vice versa*... As if these three days were there only to make mothers get used to the psychological burden of the oncoming parting. We can understand the depth of this feeling only if we consider that this kind of ritual must have been introduced with the compulsory military service and enlisting in the middle of the 19th century,

when lads spent much longer time outside the community and there was quite a chance of their never coming back, at all.

Another important group of signifiers of the rituals are the special features of clothing and adornment. In all cultures these can be divided into two groups. The *indirectly distinguishing* factors are those of basics of functional clothing, such as its colour, material, form and make. These refer to specifics of the following: i) the financial welfare of the community, ii) their interethnic relationships, iii) their natural, geographical surroundings, iv) the wearers' age, feelings and social status. The *direct distinguishers* do not fulfil a basic clothing rule; such is e.g. the wedding ring denoting somebody's being married.

Since, in the course of enlistment, it is only the would-be enlisted males who put on their 'Sunday best', this already is a distinguishing factor. The *Felszeg*-folks, in order to differ from the other two regions even more, put on long-sleeved coats. Whereas the dresses of females can also be interpreted as traditional, the clothing of other folks but barely preserves traditional elements of folk clothing. Everybody puts on a straw-hat though, so as to strongly demonstrate one's coming from *Szék*. This is especially significant among Roumanian circumstances!

The community is likely to use two, directly differentiating signifiers. The bunch flowers („bouquet") attached to the hat is worn both by the bridegroom and his „best man"; the draftcard, however, is attached only to our pertinent case in question. The „bouquet" is achieved by the lad's mother or lover making and expert male to do it. Its shape is circular with a diameter of about 20 cm. -s. [1. Fig.] Its base is founded by 'rosemaries'; in its middle 2-3 square-like pieces of broken mirror can be found. Both constituents have an important symbolical role in the ritual. „Rosemaries" were of *cultic* or *healing* significance as early as in Antique (Greek/Roman) and Medieval cultures. The *mirror* (in various myths and legends of various peoples) used to always be treated as a „prophet", pointing out the future to those concerned or even representing 'rickness'... Maybe the bouquet of *Szék*-Folks can be attached to these remnants of tradition. Parts of rosemary-flowers may represent bodily and psychological health, parts of mirror may represent material and intellectual wealth as well as power to control future. Our young lads need all these.

Another important signifier is the „draft-card". This is a small, white leaflet, which is put together fanwise. In *Dés* the concerned girl makes it and attaches it to her lover's *bouquet*, of he is found to be fit for military service. This sign gets its real communicatoiry importance only after getting lads to the starting village. There it signifies that its bearer has been

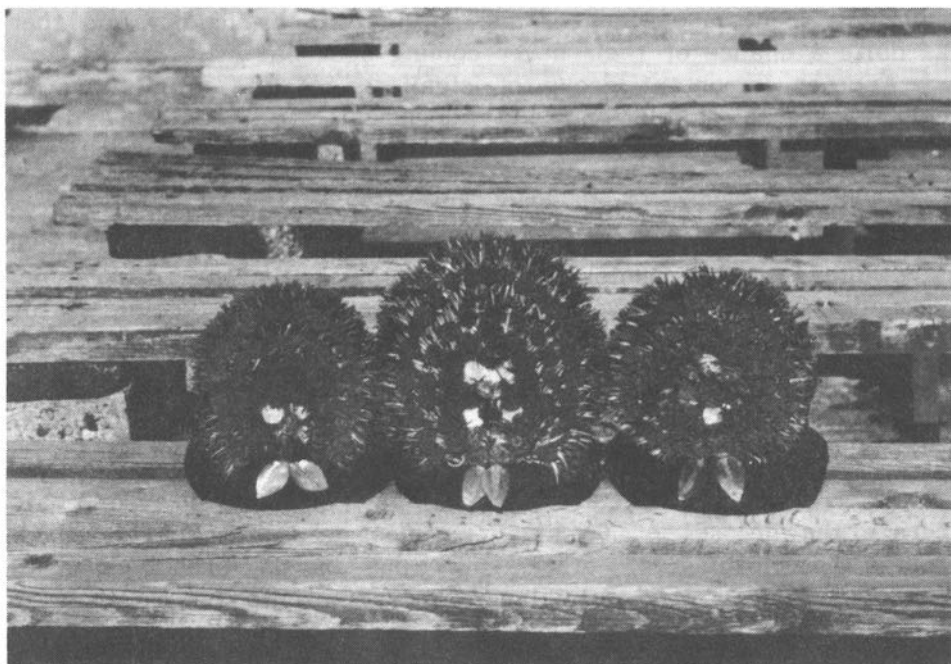


Fig. 3. Enlesting bouquet of flowers



Fig. 4. In the pub: the table of the lads of Felszeg



Fig. 5. In the dancing-house of Forrószeg



Fig. 6. The lads of Felszeg with the leader of their gipsy-band

found fit for service. Anybody „unfit” cannot wear it. Those usually fled from the company, avoiding anybody who could possibly come hear.

Peasant-cultures are likely to be strongly visual, there are lots of *non-verbal*, communicative elements in them. Such are, e. g., many elements of the „wear”, the proxemic signs and gestures of both individual and communal kind. Making photos, e. g., got to be built into the framework of this otherwise traditional, framework that used to be 'ungeneric' at the end of the 19th century. This new resource of information offers yet new possibilities for researchers, because of its documenting the investigated commune's wear, gestures and photogenicalness.

Photoes, ordered by peasants, are never of *l'art pour l'art* kind; they are meant to preserve memory of extraordinarily important events. „While-Being-Enlisted-Photoes” are like this. (In Szék, very few personally owned apparatuses are in possession; the villagers usually make the the local photographer register the most important events.)

Three groups of 'getting-enlisted-photoes' can be registered: i) only the lad, in question, ii) him and those nearest to him [lover, parents brothers of sisters, friends]; iii) *group-portraits* usually made at the particular village-region („szék”) the lad belongs to. Wherever more figures appear on the photo, their 'relationship' is hinted at by their touching each-other (joining hands or touching shoulders). The latter is typical only of males and signifies belonging together, sympathy, equality... In this case it is male 'fitness' that prevails, rather than in the case of 'holding hands' where *love* dominates. When closely looking at 'group-portraits', one can easily identify that, in this case, the *height* of the lads — looked upon contrastively — that creates the rules acceptable for anybody. Any existential or social differentiation might cause unsolvable conflicts, in contradiction with the precise goals of the ritual. Equality of the lads is emphasized by their — more or less — common wear; especially the *bouquet-adorned hat*.

The photoes suggest something apparent on earlier „pictures” of being enlisted as well — a model of behaviour. Those present 'look' at the photographer with the feeling of being mature; they also want to look as well as possible. These photoes are going to demonstrate it for the Family that a serious change took place in their lives. It is the nearest relatives and, of course, the lover(s) who have their share of the photoes, meaning a significant continuation of their former relationship. Perhaps, it is only 'wedding photoes' that are going to be even more important than these.

Since we have gotten a relatively consequential series of pictures concerning the enlistment, let us try to answer the two most important questions, concerning it:

1. Which are the psychological factors that make it easier for the lad to identify himself with his 'new role' in the village society?

2. Which are the psychological factors that make it easier for the lad to cope up with the fact that they are bound to leave their environment for quite a long time?

Because of proxemical codes and distinguishable signs of behaviour the lads' taking out of the community is highly important. It helps them that — out of the ordinary circles of community — they are allowed to get rid of their old customs and (for the pertaining 3 days) that, preserving the codes of these 3 days, they may equal with their switch over to new customs, no longer former ones. After these 3 days, it is *not* the same people who come back to the community. They already *are* enlisted lads, bound to react in a different way than they used to. (New challenges — new reactions.)

A challenge is always made easier if one is surrounded by peers, co-fellows; if one can be part of a group likely to face the same situation in the future. The lads spend about '40' hours of their remaining ritual '60' together, very near at the pub, processing in the street, in the dancehouse, in *Dés* — all these hours have a determining power for the atmosphere. 8–10 hours are spent together by singing 'army-songs' to somehow reveal their deep-structural concerns. Three other factors make it difficult for the same lads to psychologically cope up with the situation: i) being tired to a great extent (there is but one time out of the 60 hours — that they can rest peacefully; ii) huge amount of alcohol consumed; iii) the awareness of their wanting to be full-members of the community, after having served in the army.

See these questions again for interpreting *structure*, *function*, and *motivating powers* for *this* ritual.

This very ritual does also possess general rules as established by van Gennep (here: three objective codes). The 'draft-card' has got a selecting power, that takes the lad out of his peers. After this, they begin to prepare for this ritual. Putting on the bouquet-adorned hat may be considered as the first phase of this procedure. If the person, in question, is found *fit* to do his army service, then he is bound to wear the „draft(ing) card”. This is when the community „takes him back”, but in a *different* role! (Very different from the ones he used to fulfil.)

This is a 'communal chain' making any commune to survive. Somewhat against the natural dynamics of any large society this

spontaneity makes smaller groups to actively remain stable as well as playing a role in the individual's life. *Collective conscious* working in the activity of *rites de passage* should, however, always make the individual to find his/her place among real „builders” of a community.

The fact that this pre-condition is still attached to *rites de passage* of (biological and social humane). Life must synchronize with every day expectation. I.e.: Deviant Social Forms still require *another* kind of treatment. Sometime, the very reason for their cessation is simply the lack of some remaining *formulae*. Which, in the long run, contribute to the furthering of our socio-psychological enses.

Literature

- E. Bartha, 1989. A népi vallásosság térbeli és időbeli szerkezete, Debrecen
- B. Gunda, 1974. A közvetlen emberi kommunikáció törvényszerűségei. Budapest
- E. T. Hall, 1987. Rejtett dimenziók. Budapest
- M. Hoppál, 1976. A magyar etnoszemiótika kutatása, Ethn. LXXXVII. 411–432.
- J. Kádár, 1904. Szék város-nagyközség története. Dész
- E. Kunt, 1937. A fénykép a parasztság életében. Népi kultúra – népi társadalom. XIV. 235–289.
- Gy. Martin, 1982. A széki hagyományok felfedezése, Ethn. XCIII. 73–83.
- P. Niedermüller, 1983. Az akció mítosza. In: Novák L. –Ujváry Z. (eds.:) Lakodalom. 409–419.
- A. Oláh, 1986. „Újhold, új király!” A magyar népi orvoslás életrajza. Budapest
- G. Palotay, 1943. Megkülönböztető viseletjegyek Kalotaszegen. Ethn. LII. 193–194
- R. Rapaics, 1932. A magyarság virágai. Budapest
- G. Róheim, 1984. A primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata. Tanulmányok. Budapest
- van Gennep A., 1909. Les rites de passage. Paris

Szék az erdélyi medence nyugati peremén fekvő település, amely sajátos fejlődésével évszázadok óta kiemelkedik a vidék falvainak, városainak sorából.

A falu olyan szinten őrzi még ma is kulturális megnyilvánulásainak és hagyományainak működő rendszerét, amely a magyar nyelvterületen szinte egyedülálló lehetőséget biztosít az antropológusok számára, hogy közvetlen élményeket, benyomásokat szerezhessenek egy hagyományos rendszerű, élőnek tekinthető falusi, paraszti kultúráról, és annak működését a modern antropológiai megközelítési módokat alkalmazva leírják és megismerjék.

Tanulmányom azzal a céllal készült, hogy Szék hagyományrendszerének egyik átmeneti rítusként működő elemét, a sorozást vizsgálva feltárjam azt, hogyan jelenik meg ebben a zárt közösségben az emberi kapcsolatokra alkalmazható kollektív tudás, amely a közösség számára lehetővé teszi azt, hogy az életükben az életkoruknál fogva fordulóponthoz érkezett tagjait harmonikusan átsegitse egy mindenki számára kritikus életszakaszon.

Takács András

SATANIC CHILD ABUSE IN A BLUE HOUSE

Since the eighties average Americans have become progressively educated in Satanism. Simply by reading their daily paper, weekly magazine and watching television they learned about Satan's attempts at seducing the innocents, and destroying the power of God. Any ills, immorality, deviance from accepted social norms was blamed on satanic seduction — increasingly in the awareness of ordinary people, the world became an unsafe place for living. Women were impregnated to produce babies for cannibalistic consumption, children were kidnapped, sexually molested, inducted into rituals orgies and torture, people were kidnapped and used for sacrifice to Satan. Worship sites were identified in the outskirts of towns, on meadows, woods and hilltops as well as in basements, abandoned houses, barns and shacks where human remains mixed with the remains of sacrificial animals, goats, cats, dogs, chickens attesting infernal activities. Witnesses came forward and testified about being victimized by their own satanist families and by extension, by their schoolteachers, doctors, lawyers and parish clergymen to whom they turned for help in vain, because they were also involved. The intelligent average reader must be greatly disturbed by these spine-chilling confessions — personal narratives aired by the mass media —, by all popular talkshow hosts, — claiming there is a conspiracy, among well-to-do, upper middle class educated urbanites — who signed their life to Satan in order to achieve power and dominance through a blood consuming sex ritual, sacrifice, offered to Satan: the inverted version of the Christian symbolic union with God, the holy communion. But as the narrative expands, the satanic conspiracy goes beyond affluent child-abusing family units of secret worshippers. The real instigators are the leaders of the business elite, whose success is attributed to pact with the Devil. These head and subsidize the invisible satanic church. The big business entrepreneurs — Wendy's, McDonald, Procter and Gamble — the biggest sellers of consumer goods try to destroy humanity by contaminating basic and

popular products. Sunday, Oct. 13, 1991 *Parade* magazine correspondent asked if Liz Claiborne gives a large percentage of her income to the Church of Satan as a friend told her she confessed at the Oprah Winfrey show. No, she never had appeared on the show and has no connection of that church, answered the editor. The mysterious world of electronics operating in the money-empire is nonetheless Satanic: it brands us with the Sign of the Beast: „666“, hidden in complicated computer-codes and charts in credit cards, bank cheques and packaging. The world of the arts, propagating secular entertainment — rock music, (heavy metal in particular), movie and theatre are also the outreach allies of Satan: Ozzie Osborne, Madonna, of the living, Sammy Davis Jr, Marilyn Monroe, Jayne Mansfield of the dead have also sold their souls. Capturing more souls for Lord Satan the reward is power, dominance, ruling the world. Clearly, it is the struggle of the power-holders against the powerless, the little people; Evil against God.

In the scenario of this drama in many acts or legend in many episodes, there is plenty of room to fantasize. Youngsters play harmless games of deviance to vent generational conflict. They tell the pertinent stories, following the guidelines of countless horror movies, docu-dramas, tabloids and books but it also happens that psychotics and criminals contextualize and rationalize their violent acts by framing them with the paraphernalia of the Satanic cult-world as justification for ostensive narration: telling the story by actually doing it.

The legend of Satan, built on the solid foundation of ancient folk religion and Christian demonology became updated and homogenized for modern consumption by two authoritative institutions whose goal is to maintain their control over the existing social order. The church and the state — appealing to the sacred and the profane domains of life join forces in criminalizing traditional belief and rationalizing (as well as trivializing) legendry. In fact, fundamentalist churches are the main propagators of the satanic legendry and they are assisted by law enforcement agencies of all kinds. Their education of the public is close to being ethnographic as tent services, mass meetings, songfests, revivals are held by eloquent preachers, and the messages are further communicated by booklets, audiotapes, videos, fliers, slides, teeshirts, buttons, posters and pencils to raise consciousness of traditional concepts and practices of black magic.

Sociologists of religion attribute the tremendous success of the Pentecostal movement that it offers warm, familial-emotional, anti-intellectual companionship to people living among the alienating conditions of mass society. Living by miracles day-by-

day in expedition of the Second Coming of Christ, prepares for Armageddon, but also cautions people that the Satanic threat is growing as the date, the year two thousand is approaching. The fear of Satan is overwhelming and produces hysterical manifestations. All ills, in fact, are attributed to him. To accommodate Devil mythology, law enforcement agencies fighting drug- and cult-related serial killings joined forces with religious Devil-mythologists. At an 1989 Ellettsville community church service addressing highschool students two evangelists described their close cooperation with police officers involved in the investigation of satanic rituals, drug-related murder, sorcery, sexual perversion, as „another kind of Satanism”, Preacher Larry Mitchell worked with the chief of police in the following case of Satanism: ”

„One afternoon — said the police officer, — this young 24 years old man, came home from work, the day before Thanksgiving. He walked into his apartment, the first thing he noticed was the most horrendous odor that he ever smelled in his life. He ran around the corner and he saw his wife, face down in a puddle of vomit, where she had overdosed of drugs. He ran very quickly back in the bedroom, where his little three-month-old baby was supposed to be sleeping. And he opened the door, and he looked in the crib, and instead of finding the baby, he found an 18 pound turkey thawed temperature. He ran into the kitchen, and he opened up the broiler — there was his three month old baby, cooked alive... „kids, say no to drugs, say yes to Jesus.” I am sure, you know this story a little differently.

Police involvement with religious sects inadvertently contributed to the criminalization of folklore. The complete merger of traditional Devil legends with factual reports of psychotic and drug-related criminal assaults by the interaction of diverse media of communication reveals us something of current social conditions. And since this legend had solidified and spread with a basically consistent content throughout the USA, England and further in Europe, how can we tell more than the obvious and the expectable, the general and the unspecific if we do not wade into the depth-study of local ethnography? I will try to present a case of satanism under a microscope in the hope that a drop from the Ocean may give us an idea about the nature of the Ocean.

Folklorists studying the legend process, accelerated by the participation of alternative media, have a hard time following that fast breaking process. Remember good old days when folk narratives were passed on from generation to generation and one did not have to keep looking to the next move in the daily news coming through TV, radio and the press? How terrible if you missed

one. Because if you overlooked one, it means you may have missed a crucial link in the process that is not running smoothly, in developmental stages, from casus or rumor to fabulat, but appears simultaneously and retroactively in all possible oral, written, signaled, gestured, drafted, played and acted that is: presented and represented forms. How can we ever keep abreast with legends that take advantage of all existing vehicles of communication? Maybe it is worthwhile to look at a local variant nevertheless how much influenced by parallel existing variants in other towns in the USA and elsewhere?

The local legend that came my way has been leading a subterranean existence over the last six years. It has been spreading in whispers, gossips and rumors keeping families with school-age children in fear and driving people to despair, without surfacing. Then, nine children's essentially identical but formally diverse stories about the origin of cut marks on their arm, were brought to public attention. Confrontation of accusers and accused ensued, in an attempt to identify victims and perpetrators. In the fact-finding process police and prosecutor found all accused innocent — only the legend remained, feeding on the existing cultural knowledge about satanic ritual child abuse. On May 22, 1991. ABC's *A Current Affair* aired the story of the Devil's playground in Evansville, Indiana. This means, a local affair became national. I will sketch the legend merely on the basis of the immediate reaction of the local press to investigate what such a publicity does to the community and to local legend formation. (I will not include consideration of oral texts — time is short for a fuller discussion, the immediate local press reaction is revealing in itself. Even this little may give an idea of possible direction folklorists may take to keep within their area of competence and contribute to knowledge beyond what other disciplines do.)

Any small town likes national attention, to be „put on the map” but there was a dismal feeling in Evansville, (pop. under 200.000) when its child abuse story was distributed nationwide by a wire service, and was featured by *The Chicago Tribune* and on *A Current Affair*, „television's version of the supermarket tabloids” and *The Evansville Press*, on the same day. The latter was certainly shocking. „Evansville must be hell on earth” — writes the editorial, „if one judges our community from the rumors of satanic activity being glibly tossed around. Regrettably, some Americans who don't know us may come to some conclusion from the stories...” „...How does a community refute such illusory information, such vague unsubstantiated hysteria?, asks the editor further. By the fact that neither police, nor the prosecutor's office found evidence he refers to the logic of rumor mongering”

„For someone to believe the rumors, he or she would have to believe there is a gigantic conspiracy operating here involving police, prosecutors educators and the media, among others... protecting people who hurt children...” This, in itself, is the subliminal legend. Satanists in local leadership conspire against the little people.

What is the story? *The Evansville Press* (EP for short) editorial prefaces the reprint of Michael Tackett from the May 17 issue of the *Chicago Tribune*: Nine children tell the same story: they were taken out of school and abused in a blue house. They were forced to participate in killing of animals and they were cut with knives and some of them sexually abused. The children also depicted what they saw on the premises: satanic symbols and torture of people and animals. The article also indicated the controversial atmosphere surrounding the children's versions: (police, prosecutor found no evidence; parents, child psychologist and the local representative of a child abuse rescue network give credence to the children.) The controversiality so common to legends is further enhanced by the reporter. He places the local story into the national (international) historic context, saying there are in fact, criminal cases related to satanic violence but at the same time, witch-hunt related blood-rituals are age-old myths.

A day later, two EP reporters tell their readers that *A Current Affair* depicted Evansville as a smalltown where „children are victims of satanic rituals and officials refuse to act „and this „has polarized believers and unbelievers.” They add to what has already been reported and increase the ambiguity of the issue. While police and prosecutor reiterate that their fact-finding search failed to turn up any evidence and the school board attorney called the accusation „a complete hogswash”, the former prosecutor pointed out that in his time, there were other blue houses at other places in town... that's the beauty of not having been tied to the truth or reality „...you can just change the story as it becomes convenient.” Whereas, the accused principal, school bus driver and teachers turned to the Indiana State Teacher's Association for legal advice and help. „How do you prove you haven't done something?” was the question. On the other hand, the accusers in the drama appear more colorful and interesting and the authors introduce controversial child advocate Doninger, on record for continued accusations of satanic child abuse claims. He insists that police searched the „blue house” after incriminating evidence was moved: neighbors saw big packages smuggled out at night. As head of the local chapter of SLAM (Society's League against Molestation) Doninger appears as the champion of child

rescue: he helped a woman to hide her child from her estranged husband accused but cleared from satanic molestation in 1988. Another supporter of the claims is Sue Donaldson, an university psychologist who infers from the scars on the children's arms — that something did happen to them, maybe abuse of another kind — the children, age 6 to 12 came from „dysfunctional” and low income families.

On the same day, another reporter of the *Evansville Courier* (EC) discusses „The Devil's Playground” show, with the antagonists and protagonists, who also appeared in *A Current Affair*. Antagonists (prosecutor, police, the owner of the blue house were displeased with the show's tententiousness whereas Doninger „thought it was the first time that the media actually let the community see a little glimpse of the other side. They let the victims speak for a change”. The psychologist felt the children's stories sounded believable but she expressed reservations that were not aired.

Next day, (May 24) the EC in two articles expresses disgust over the image of Evansville painted by the TV show. „Too bad for the city to be on „trash television”, — it reads, its prosecutor is „offered up as the bad guy”. City officials, the chairman of the Visitors Bureau, the Mayor, school officials and an investigative detective were distressed, even outraged by the show's groundless allegations.

On May 25, The EC features Andrew and Mildred Hight, „a 74 year-old man with heart problem” and his 64 year-old wife as victims of the Devil's Playground story. They are rentors of the vinyl-sided blue house and took legal action for „bizarre false and defamatory statements and publications that were made with reckless disregard for the truth”. They filed a petition, asking the court to subpoena Doninger and his wife and the producers of the TV show. The hearing was set for June 20.

On May 29 the Courier's article: „Our current affair” took another stand to support the victimized residents of the Blue House, pointing an accusatory finger at the aloof reporter of *A Current Affairs* and Rick Doninger, the leader of the anti-satan group and the main promulgator of the legends. How come, the stories change? asks the reporter and raises questions to fill gaps at the forthcoming hearing. The questions reveal more legends: „Babies are being murdered in the blue house and the children are forced to drink the blood”; „A school official removes the baby's heart and stores it in the cabinet in school. Then, the baby is buried on a baseball diamond under a tarp.” These seem indigenous variables of the ritual child abuse legend.

And finally, Patricia Swanson, staff reporter of *EP* kind of summarize the whole story about 9 children from 5 families who said they were ritually abused by school officials. In this text the official voice is strong as represented by Sgt. Larry Sparks reporting that five policemen worked on the case, interviewing 150 people without a trace of evidence. The place of abuse was hard to pinpoint, there was no consistency in the claims otherwise, „up to six blue houses have been indentified by children as the site of ritual abuse and none of the facts described by children could be verified. The may contenders, the Doninger couple, appear at this point in the debate as the losers, manipulators of children, whose statements are too elusive to be admissible.

What happened here is, that a local redaction of a „hot” legend that lived in oral form in the community was lifted from its intimate environment and exposed to the TV watching public. Authoritative bearers (unbelievers) who professionally dealt with the factual and fictional parts of the legend were ready to help TV publicity to benefit their community but were disappointed by the callous handling of its statements by the outsiders resulting in the casting of a unfavourable image of the community. On the other hand, believers enjoyed their day in the limelight and the publicity their claims received, obtaining credibility and approximating the nationwide known archetypical legend. Those in-between — the accused: school officials, the blue house patron, children and parents, nameless transmitters of the legend — remained largely unaffected and continue to keep the rumor going.

Literature

Robert D. Hicks: Police Pursuit of Satanic Crime. Skeptical Inquirer, 1990. 276—87.; Police Pursuit of Satanic Crime: The Satanic Conspiracy and Urban Legends. Pt. II. Skeptical Inquirer, 1990. 378—389.

Rose G. Mandelsberg (ed): Culd Killers. New York, 1991.

James T. Richardson: Joel Best and David G. Bromley. The Satanism Scare. New York, 1991.

*Folklór és sátánizmus –
gyermek zaklatása és ijesztgetése egy amerikai kisvárosban*

A 80-as években a világ nagy részén egy addig kevésbé ismert fogalom vált közkeletűvé: a sátánizmus. Az erről szóló hírek, rémhírek terjesztésében nagy szerepet játszottak és játszanak ma is a tömegkommunikációs eszközök. Elsősorban az angolszász országokban, de a Föld más tájain is egyre gyakrabban olvashatunk, hallhatunk tudósításokat kultikus célú gyermek- és emberrablásokról, rituális orgiákról, kínzásokról és áldozati jellegű gyilkosságokról. Szemtanúk vagy áldozatok egész sora számol be saját maguk, vagy közeli ismerőseik zaklatásáról, megkínzásáról, s szávaik szerint az elkövetők nemegyszer az áldozatok legközelebbi hozzátartozói közül kerülnek ki. A láthatatlan sátánista egyház előjáróit pedig a narratív hagyomány az üzleti világ sikeres vállalkozóiban, vezető személyiségeiben látja, nem kímélve a művészi élet, a film, a zene kiemelkedő alakjait sem, mint például Madonna, Sammy Davis, Marilyn Monroe, hogy csak az ismertebbeket említsem. A sátán legendája, amely az ősi hiedelmekkel átszőtt népi vallásosság és a keresztény démonológia képzeteiből táplálkozik, egyes fundamentalista egyházak és az állam egyes igazságszolgáltatási intézményeinek segítségével alkalmazkodott a modern társadalom ízléséhez és elvárásaihoz.

1991. május 22-én az ABC hírügynökség felröppentette a hírt, hogy Evansville (Indiana állam) városában a sátánisták 9 iskolás gyermeket megkínztak és szexuálisan bántalmaztak. A hírt több orgánum is átvette, újabb és újabb részletekkel egészítve ki az eredeti információt. A különböző híradások ellentétes forrásokra, szemtanúkra hivatkozva egymásnak sokszor ellentmondó színben tüntetik fel az eseményeket, a konkrét bizonyítékok azonban hiányoznak. A gyermekeket kísérő tanárok minden tiltakozása ellenére az ártatlan emberekre árnyékot vető hír gyűrűzik tovább, nem a tényeket, hanem a mondai szövegszerveződés, a folklór törvényszerűségeit követve.

Dégh Linda

LIST OF CONTRIBUTORS

Veikko Anttonen

Department of Comparative
Religion University of Helsinki
HELSINKI
Luotsikotu 4 A 1
Finland

Géza Balázs

Magyar Nyelvtudományi Tanszék
Eötvös Loránd Tudományegyetem
BUDAPEST
Piarista köz 1.
H-1052

Elek Bartha

Néprajzi Tanszék
Kossuth Lajos Tudományegyetem
DEBRECEN
P. O. B. 16.
H-4010

István Bitskey

Régi Magyar Irodalmi Tanszék
Kossuth Lajos Tudományegyetem
DEBRECEN
H-4010

Sándor Bodó

Művelődési és Közoktatási
Minisztérium
BUDAPEST
Szalay u. 10-14.
H-1884

Iván Balassa

BUDAPEST
Batthyány u. 3.
H-1015

Jenő Barabás

BUDAPEST
Viola u. 1.
H-1094

Andreas C. Bimmer

Institut für Europäische
Ethnologie und Kulturforschung
MARBURG/LAHN
Bahnhofstrasse 3.
Deutschland

Erzsébet Bódi

Néprajzi Tanszék
Kossuth Lajos Tudományegyetem
DEBRECEN
H-4010

Françoise Colonna d'Istria

7 rue Sambre et Meuse
75010 PARIS
France

László Dám

Báthori István Múzeum
NYÍRBÁTOR
P. O. B. 28.
H-4301

Judit Czövek
MTA Néprajzi Kutatóintézet
BUDAPEST
Országház u. 30.
H-1250

Sándor Erdész
NYÍREGYHÁZA
Kun Béla u. 33.
H-4400

Márta Fügedi
Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók u. 28.
H-3529

Béla Gunda
Néprajzi Tanszék
Kossuth Lajos Tudományegyetem
DEBRECEN
P. O. B. 16.
H-4010

Mihály Hoppál
MTA Néprajzi Kutatóintézet
BUDAPEST
Országház u. 30.
H-1250

Imre Katona
BUDAPEST
Bacsó Béla u. 55.
H-1084

László Kósa
Művelődéstörténeti Tanszék
Eötvös Loránd Tudományegyetem
BUDAPEST
Piarista köz. 1.
H-1052

Imre Dankó
DEBRECEN
Múzeum u. 4.
H-4026

Vacláv Frolec
Filozofická Fakultat UJEP
BRNO
A. Nováka 1.
Czechoslovakia

Éva Gulyás
Damjanich János Múzeum
SZOLNOK
Kossuth tér 4.
H-5001

Péter Havassy
Budapesti Történeti Múzeum
BUDAPEST
Szent György tér 2.
H-1250

Emília Horváthová
FFUK Katedra
etnográfia a folkloristiky
BRATISLAVA
Zelena 4.
Czechoslovakia

János Kodolányi
BUDAPEST
Szilfa u. 9/a
H-1025

József Kotics
Néprajzi Tanszék
Kossuth Lajos Tudományegyetem
DEBRECEN
H-4010

Ildikó Kríza
MTA Néprajzi Kutatóintézet
BUDAPEST
Országház u. 30.
H-1250

Imola Küllös
Folklór Tanszék
Eötvös Loránd Tudományegyetem
BUDAPEST
H-1052

László Madaras
Damjanich János Múzeum
SZOLNOK
Kossuth tér 1.
H-5001

György Módy
Déri Múzeum
DEBRECEN
Déri tér 1.
H-4026

Alexandra Navrátilová
BRNO
Mendlovo nam. 1.
Czechoslovakia

László Novák
Arany János Múzeum
NAGYKŐRÖS
Czeglédi u. 19.
H-2751

Magdaléna Paríková
BRATISLAVA
Gajava 17.
Czechoslovakia

Ján Podolák
BRATISLAVA
A. Hráza 2.
Czechoslovakia

Ernő Kunt
Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók u. 28.
H-3501

László Lukács
Fejér Megyei Múzeumok
Igazgatósága
SZÉKESFEHÉRVÁR
H-8001

Márta Magyarai
Déri Múzeum
DEBRECEN
Déri tér 1.
H-4026

Ilona Nagy
MTA Néprajzi Kutatóintézet
BUDAPEST
Országház u. 30.
H-1250

Péter Németh
Szabolcs Megyei Múzeumok
Igazgatósága
NYÍREGYHÁZA
Benczúr tér 21.
H-4400

Attila Paládi-Kovács
MTA Néprajzi Kutatóintézet
BUDAPEST
Országház u. 30.
H-1250

Tivadar Petercsák
Dobó István Múzeum
EGER
Vár u. 1.
H-3300

Attila Selmeczi Kovács

Néprajzi Múzeum
BUDAPEST
Kossuth L. tér 12.
H-1055

Sona Švecová

PRAHA
Na Vrstvaca 970
Czechoslovakia

József Szabadfalvi

Néprajzi Tanszék
Kossuth Lajos Tudományegyetem
DEBRECEN
P. O. B. 16.
H-4010

Ibolya Szathmári

Déri Múzeum
DEBRECEN
Déri tér 1.
H-4026

Gyula Viga

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók u. 28.
H-3529

Tatjana Voronina

Academy of Sciences for the USSR
N. N. Mikluho—Maclay Institute
of Ethnography
MOSCOW
Sowjetunion

Zoltán Zsupos

MTA
Társadalomtudományi Főosztály
BUDAPEST
Nádor u. 7.
H-1368

László Selmeczi

Budapesti Történeti Múzeum
BUDAPEST
Szent György tér 2.
H-1250

Andrej Sulitka

PRAHA
Mendlovo nam. 1.
Czechoslovakia

László Szabó

Damjanich János Múzeum
SZOLNOK
Kossuth tér 4.
H-5001

András Takács

Néprajzi Tanszék
Kossuth Lajos Tudományegyetem
DEBRECEN
P. O. B. 16.
H-4010

Vilmos Voigt

Folklór Tanszék
Eötvös Loránd Tudományegyetem
BUDAPEST
Piarista köz 1.
H-1052

Kazuhiro Wakabayashi

699-25 YUNOTSU
Shimane-Ken
Japan

Linda Dégh

Folklore Institute
506 North Fess
BLOOMINGTON
IN 47405
USA

CONTENTS — INHALT — TABLE DES MATIERES

<i>Béla Gunda</i> : Funktionen eines ungarischen Kleinmöbels	387
<i>Márta Fügedi</i> : Agnus Dei in der ungarischen Volkskunst	415
<i>Péter Havassy</i> : Die Motive dem Bauerntum und dem Kleingewerbe an den ungarischen Familienwappen	425
<i>Ibolya V. Szathmári</i> : Der Jungfernkranz von Sára Dobozi — ein besonderes frühes Stück aus der Sammlung des Déri-Museums	441
<i>Ernő Kunt</i> : Approaches in photo-anthropology — a case study from Hungary	453
<i>László Novák</i> : Settlement ethnography	479
<i>László Dám</i> : Kulturregionen im nordöstlichen Gebiet des Karpatenbeckens	497
<i>Ján Podolák</i> : Traditionelle Methoden der Bodendüngung mit Schaftmist in der Slowakei	507
<i>József Kotics</i> : Bienenzucht und Bäuerliche Lebensweise	527
<i>Tivadar Petercsák</i> : Zur Forstnutzung in einem nordungarischen Marktflecken	539
<i>Erzsébet Bódi</i> : The role of the festal „plain cake” in the folk-traditions of the „Great Hungarian Plains”	549
<i>Géza Balázs</i> : Law regulations and folk mentality concerning (alcoholic) spirits' procession and consumption in the Carpathian Basin	571
<i>Gyula Viga</i> : Einige interethnische Beziehungen des Warenaustausches und der Migration in Nordungarn	589
<i>Attila Selmeczi Kovács</i> : Szekler Sauerwasser-Händler	607
<i>Jenő Barabás</i> : Verbreitungskarten und Atlanten in der ethnologischen Forschung	619
<i>Imre Katona</i> : History and local (ethnic) groups in Hungary	629
<i>László Kósa</i> : Die Volkskunde Siebenbürgens	637
<i>Zsoltán Zsupos</i> : Reflexions sur les origines des hongrois-tschángós de Moldavie	657
<i>Magdaléna Paríková</i> : Traditionelle Formen gegenseitiger Kontakte der Bauerngemeinschaft mit der Kleinstadt ...	667

<i>Andreas C. Bimmer</i> : Unerwartete Phasen im Lebenszyklus Beispiel: Arbeitslosigkeit	673
<i>Soňa Švecová</i> : Die soziale Integration innerhalb der slowakischen Rodeackersiedlungen	683
<i>Françoise Colonna d'Istria</i> : Les Relations Matrimoriales à Sáránd de 1850 à 1950	697
<i>György Módy</i> : Leibeigene aus fremden Ethnika im Komitat Szabolcs während des 16. Jahrhunderts	727
<i>Péter Németh</i> : Die Gestalt des Fürsten Szabolcs in unseren mittelalterlichen Quellen und in der historische Fachliteratur	737
<i>András Takács</i> : Military enlisting at the village named Szék (An analysis of an intermediary ritual) ...	745
<i>Linda Dégh</i> : Satanic Child Abuse in a Blue House	761

TARTALOM

<i>Gunda Béla</i> : A magyar gyalogszékek funkciói	413
<i>Fügedi Márta</i> : Az Agnus Dei a magyar népművészetben	424
<i>Havassy Péter</i> : A magyar családi címerek paraszti és kisipari motívumai	439
<i>V. Szathmári Ibolya</i> : Egy különleges, korai párta a Déri Múzeum gyűjteményéből: Dobozi Sára pártája	451
<i>Kunt Ernő</i> : Foto-antropológiai megjegyzések	477
<i>Novák László</i> : Az Alföld településnéprajza	495
<i>Dám László</i> : Kulturális régiók a Kárpát-medence északkeleti térképében	505
<i>Ján Podolák</i> : A juhtrágyával való talajjavítás hagyományos formái Szlovákiában	525
<i>Kotics József</i> : Méhészet és paraszti életmód	537
<i>Petercsák Tivadar</i> : Erdőhasználat egy észak-magyarországi mezővárosban	547
<i>Bódi Erzsébet</i> : Ünnepi kalács az alföldi néphagyományban ...	570
<i>Balázs Géza</i> : Törvényes szabályozás és népi mentalitás a kárpát-medencei szeszkészítésben és -fogyasztásban	587
<i>Viga Gyula</i> : Az észak-magyarországi árucseré és migráció néhány interetnikus vonatkozása	604
<i>Selmecezi Kovács Attila</i> : Székely borvízárusok	617
<i>Barabás Jenő</i> : Néprajzi térképek és atlaszok a kutatásban ..	626
<i>Katona Imre</i> : A magyarság történeti-táji csoportjai	635
<i>Kósa László</i> : Erdély néprajza	655
<i>Zsupos Zoltán</i> : Gondolatok a moldvai csángó-magyarok eredetéről	666
<i>Magdaléna Paríková</i> : A paraszti közösségek és a kisvárosok közötti kapcsolatok hagyományos formái	672
<i>Andreas C. Bimmer</i> : Az emberi élet előre nem látható szakaszai: a munkanélküliség	681
<i>Soňa Švecová</i> : Szlovák tanyasi települések társadalmi integrációja	696
<i>Françoise Colonna d'Istria</i> : Házassági kapcsolatok Sárándon 1852–1950 (Exogámia és endogámia, házassági kor)	725

<i>Módy György</i> : A XVI. századi Szabolcs megye idegen etnikumú jobbágyságáról	735
<i>Németh Péter</i> : Szabolcs vezér alakja a középkori kútfőkben és a történeti irodalomban	744
<i>Takács András</i> : Sorozás Széken — egy átmeneti rítus elemzése	759
<i>Dégh Linda</i> : Folklor és sátánizmus — gyermekek zaklatása és ijesztgetése egy amerikai kisvárosban	768

CONTENTS — INHALT — TABLE DES MATIERES
I—II.

<i>Elek Bartha: Zoltán Ujváry</i>	9
<i>Vilmos Voigt: Le carnaval existe-t-il en Hongrie?</i>	29
<i>János Kodolányi, Jr.: The Obi-Ugor Bear-Festivity Mask</i>	47
<i>Aszja Szabeva: Das Dorf verflucht und gesegnet</i>	55
<i>Tatjana Voronina: Bear and goat — as characters</i> of russian folk performance	67
<i>Wakabayashi Kazuhiro: Der schamanistische Ursprung</i> des Japanischen Nō — Spiels — Nach Hondas Forschungen	81
<i>István Bitskey: A dramatic play or a combat of animals? ...</i>	87
<i>László Lukács: Volkstümliche Maskenspiele am Luzientag</i> in Ost-Transdanubien	99
<i>Václav Frolec: Der Christabend in der Tradition</i> der Bevölkerung in Böhmen und Mähren	111
<i>Imre Dankó: Der Gallus-Hahn</i>	125
<i>Éva Gulyás: Die Volksbräucher der Luzientag</i> bei den Palotzen	139
<i>László Szabó: Die Aberglauben der Palozen über das geweihte</i> Kätzchen am Palmsonntag	149
<i>Márta Magyari: Über den Brauch, ein Heiligengrab</i> zu Errichten	159
<i>Sándor Bodó: The role of oxen- and horse-teams</i> in festivities of peasant-societies	169
<i>László Madaras: Die Bestattung in Nischengräbern</i> in der Gemarkung von Öcsöd	177
<i>László Selmeczi: Archäologische Angaben zu den Brauchen</i> der Jazygen und ihrer Aberglaubenwelt	197
<i>Emília Horváthová: Die Erde in der Herkömmlichen</i> slowakischen Geistigen Kultur	217
<i>Alexandra Navratilová: Revenantenglaube und schutz</i> in der tschechischen und slowakischen Überlieferung ..	227
<i>József Szabadfalvi: Die Gestalt des „wissenden Imkers“</i> in der ungarischen Volksüberlieferung	245

<i>Veikko Anttonen: The concept of folk religion</i>	
in religious studies	253
<i>Elek Bartha: The areal division of folk religiousness</i>	269
<i>Mihály Hoppál: Simbolic healing in hungarian ethnomedicine</i>	285
<i>Imola Küllös: Mariska Borku, a peasant prophet</i>	
in Sub-Carpathia	299
<i>Ilona Nagy: Some addition to the problem</i>	
of the sacred genres.....	315
<i>Iván Balassa: Das Epitaph</i>	321
<i>Ildikó Kríza: Educational folklore</i>	331
<i>Sándor Erdész: Die Gelehrten Gefährten des Doktor Faust</i>	
in der ungarischen Volkstradition	341
<i>Judit Czövek: The chief singers at hungarian wake ceremonies</i>	
in a minority village in the nitra region of Slovakia	357
<i>Attila Paládi-Kovács: Settlement history and folklore</i>	365
<i>Andrej Sulitka: Aus der Problematik des folkloristischen</i>	
Studiums der tschechisch — polnischen Beziehungen	
in der Region Teschner von Schlesien	377
<i>Béla Gunda: Funktionen eines ungarischen Kleinmöbels</i>	387
<i>Márta Fügedi: Agnus Dei in der ungarischen Volkskunst</i>	415
<i>Péter Havassy: Die Motive dem Bauerntum</i>	
und dem Kleingewerbe an den ungarischen Familienwappen	425
<i>Ibolya V. Szathmári: Der Jungfernkranz von Sára Dobozi —</i>	
ein besonderes frühes Stück aus der Sammlung	
des Déri-Museums	441
<i>Ernő Kunt: Approaches in photo-anthropology —</i>	
a case study from Hungary	453
<i>László Novák: Settlement ethnography</i>	479
<i>László Dám: Kulturregionen im nordöstlichen Gebiet</i>	
des Karpatenbeckens	497
<i>Ján Podolák: Traditionelle Methoden der Bodendüngung</i>	
mit Schafmist in der Slowakei	507
<i>József Kotics: Bienenzucht und Bäuerliche Lebensweise</i>	527
<i>Tivadar Petercsák: Zur Forstnutzung in einem nordungarischen</i>	
Markt flecken	539
<i>Erzsébet Bódi: The role of the festal „plain cake”</i>	
in the folk-traditions of the „Great Hungarian Plains”	549
<i>Géza Balázs: Law regulations and folk mentality</i>	
concerning (alcoholic) spirits' procession	
and consumption in the Carpathian Basin	571
<i>Gyula Viga: Einige interethnische Beziehungen</i>	
des Warenaustausches und der Migration in Nordungarn	589
<i>Attila Selmeczi Kovács: Szekler Sauerwasser-Händler</i>	607
<i>Jenő Barabás: Verbreitungskarten und Atlanten</i>	
in der ethnologischen Forschung	619

<i>Imre Katona</i> : History and local (ethnic) groups in Hungary	629
<i>László Kósa</i> : Die Volkskunde Siebenbürgens	637
<i>Zoltán Zsupos</i> : Reflexions sur les origines des hongrois-tschángós de Moldavie	657
<i>Magdaléna Paríková</i> : Traditionelle Formen gegenseitiger Kontakte der Bauerngemeinschaft mit der Kleinstadt ...	667
<i>Andreas C. Bimmer</i> : Unerwartete Phasen im Lebenszyklus Beispiel: Arbeitslosigkeit	673
<i>Soňa Švecová</i> : Die soziale Integration innerhalb der slowakischen Rodeackersiedlungen	683
<i>Françoise Colonna d'Istria</i> : Les Relations Matrimoriales à Sáránd de 1850 à 1950	697
<i>György Módy</i> : Leibeigene aus fremden Ethnika im Komitat Szabolcs während des 16. Jahrhunderts	727
<i>Péter Németh</i> : Die Gestalt des Fürsten Szabolcs in unseren mittelalterlichen Quellen und in der historische Fachliteratur	737
<i>András Takács</i> : Military enlisting at the village named Szék (An analysis of an intermediary ritual) ...	745
<i>Linda Dégh</i> : Satanic Child Abuse in a Blue House	761

TARTALOM

I–II.

<i>Bartha Elek</i> : Ujváry Zoltán	9
<i>Voigt Vilmos</i> : Karnevál Magyarországon?	45
<i>Kodolányi János</i> : Az obi-ugor medveünnepi álarc	53
<i>Aszja Szabeva</i> : A falu – áldva és megátkozva	66
<i>Tatjana Voronina</i> : A medve és a kecske mint az orosz népi színjátszás karakterei	79
<i>Wakabayashi Kazuhiro</i> : A japán No játék sámánisztikus eredete	85
<i>Bitskey István</i> : Dramatikus játék vagy állatviadal?.....	97
<i>Lukács László</i> : Luca napi alakoskodó népszokások Kelet-Dunántúlon	110
<i>Vacláv Frolec</i> : Karácsonyesti szokások a cseh és morva néphagyományban	124
<i>Dankó Imre</i> : A Gál kakasa	137
<i>Gulyás Éva</i> : Luca napi szokások a palócoknál	147
<i>Szabó László</i> : A virágvasárnapi szentelt barkához fűződő hiedelmek a palócoknál	157
<i>Magyari Márta</i> : A szentsír állítás szokása	168
<i>Bodó Sándor</i> : Ökör- és lófogatok a paraszti társadalom ünnepein	174
<i>Madaras László</i> : Fülkesíros temetkezés Öcsöd határában	196
<i>Selmeczi László</i> : Régészeti adatok a jászok szokásaihoz és hiedelemvilágához	216
<i>Emília Horváthová</i> : A föld a hagyományos szlovák szellemi kultúrában	226
<i>Alexandra Navratilová</i> : A visszajáró lélek a cseh és a szlovák néphagyományban	243
<i>Szabadfalvi József</i> : A tudós méhész alakja a magyar néphagyományban	251
<i>Veikko Anttonen</i> : A népi vallásosság koncepciója a vallástudományban	268
<i>Bartha Elek</i> : A népi vallásosság areális tagolódása	283
<i>Hoppál Mihály</i> : Szimbolikus gyógyítás a magyar népi orvoslásban	298

<i>Küllős Imola: Borku Mariska, egy kárpátaljai parasztproféta tevékenysége és hatása (Vallási néprajzi esettanulmány)</i>	312
<i>Nagy Ilona: Megjegyzések a „szent műfajok” kérdéséhez</i>	320
<i>Balassa Iván: Az epitáfium</i>	330
<i>Kríza Ildikó: Az iskolai népköltészet</i>	340
<i>Erdész Sándor: Doktor Faust tudós társai a magyar néphagyományban</i>	356
<i>Czövek Judit: Halottvirrasztók előénekesei egy Nyitra-környéki magyar faluban</i>	363
<i>Paládi-Kovács Attila: Településtörténet és folklór (Udvarszállás falu példája)</i>	375
<i>Andrej Sulitka: A cseh-lengyel kapcsolatok folklorisztikai vizsgálatának problematikájához a sziléziai Tešin (Cieszyn) területén</i>	386
<i>Gunda Béla: A magyar gyalogszék funkciói</i>	413
<i>Fügedi Márta: Az Agnus Dei a magyar népművészetben</i>	424
<i>Havassy Péter: A magyar családi címerek paraszti és kisipari motívumai</i>	439
<i>V. Szathmári Ibolya: Egy különleges, korai párt a Déri Múzeum gyűjteményéből: Dobozi Sára pártája</i>	451
<i>Kunt Ernő: Foto-antropológiai megjegyzések</i>	477
<i>Novák László: Az Alföld településnéprajza</i>	495
<i>Dám László: Kulturális régiók a Kárpát-medence északkeleti térségében</i>	505
<i>Ján Podolák: A juhtrágyával való talajjavítás hagyományos formái Szlovákiában</i>	525
<i>Kotics József: Méhészet és paraszti életmód</i>	537
<i>Petercsák Tivadar: Erdőhasználat egy észak-magyarországi mezővárosban</i>	547
<i>Bódi Erzsébet: Ünnepi kalács az alföldi néphagyományban</i>	570
<i>Balázs Géza: Törvényes szabályozás és népi mentalitás a kárpát-medencei szeszélesztésben és -fogyasztásban</i>	587
<i>Viga Gyula: Az észak-magyarországi árucseré és migráció néhány interetnikus vonatkozása</i>	604
<i>Selmezői Kovács Attila: Székely borvízárusok</i>	617
<i>Barabás Jenő: Néprajzi térképek és atlaszok a kutatásban</i>	626
<i>Katona Imre: A magyarság történeti-táji csoportjai</i>	635
<i>Kósa László: Erdély néprajza</i>	655
<i>Zsupos Zoltán: Gondolatok a moldvai csángó-magyarok eredetéről</i>	666
<i>Magdaléna Paríková: A paraszti közösségek és a kisvárosok közötti kapcsolatok hagyományos formái</i>	672
<i>Andreas C. Bimmer: Az emberi élet előre nem látható szakaszai: a munkanélküliség</i>	681
<i>Soňa Švecová: Szlovák tanyasi települések társadalmi integrációja</i>	696

<i>Françoise Colonna d'Istria</i> : Házassági kapcsolatok Sárándon 1852–1950 (Exogámia és endogámia, házasodási kor)	725
<i>Módy György</i> : A XVI. századi Szabolcs megye idegen etnikumú jobbágyságáról	735
<i>Németh Péter</i> : Szabolcs vezér alakja a középkori kútfőkben és a történeti irodalomban	744
<i>Takács András</i> : Sorozás Széken – egy átmeneti rítus elemzése	759
<i>Dégh Linda</i> : Folklor és sátánizmus – gyermekek zaklatása és ijesztgetése egy amerikai kisvárosban	768

Nyomta:
a Mozgáskorlátozottak PIREMON Kisvállalatának
nyomdaüzeme
DEBRECEN, 91-1719
Felelős vezető: dr. Gere Kálmán igazgató